DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Referans Kitaplar

UYGULAMALI ETİK

2. Baskı

Tıp Etiği • Biyoetik • Kürtaj ve Ötenazi
Çevre Etiği • Toprak Etiği • Ekosantrik Etik
Ekofeminist Etik • Hayvan Etiği
Dünyadaki Açlık • Gelecek Kuşaklar
Siyaset Etiği • Ölüm Cezası • Sivil İtaatsizlik
Cinsellik Etiği • Homoseksüalite ve Pornografi
Eğitim Etiği • Medya Etiği

AHMET CEVİZCİ

SAY

Çevirileri:

Felsefe: Temel Kavramlar ve Kuramlar, K. Ajdukiewicz [Say Yayınları, 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büyük Filozoflar*, B. Magee [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, R. Hollinger [Paradigma Yayınları, 2005].

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

UYGULAMALI ETİK

Ahmet Cevizci

**Tıp Etiği, Biyoetik, Kürtaj ve Ötenazi,
Çevre Etiği, Toprak Etiği, Ekosantrik Etik,
Ekofeminist Etik, Hayvan Etiği,
Dünyadaki Açlık, Gelecek Kuşaklar,
Siyaset Etiği, Ölüm Cezası, Sivil İtaatsizlik,
Cinsellik Etiği, Homoseksüalite ve Pornografi
Eğitim Etiği, Medya Etiği**

SAY

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

Say Yayınları
Referans Kitaplar

Uygulamalı Etik / Ahmet Cevizci

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin almaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0282-3
Sertifika no: 10962

Baskı: Gülmat Matbaacılık
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 577 79 77
Matbaa sertifika no: 18005

1. baskı: Say Yayınları, 2013
2. baskı: Say Yayınları, 2016

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Tel.: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

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

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **11**

GİRİŞ: UYGULAMALI ETİĞİN MAHİYETİ **17**

BİRİNCİ BÖLÜM: UYGULAMALI ETİKTE BAŞVURULAN TEORİLER **37**
Metaetik 38
Normatif Teoriler 41
Eleştirel Etik: Kıta Felsefesinin Etik Teorileri 60

İKİNCİ BÖLÜM: TIP ETİĞİ **72**
Tıp Etiğinin Temelleri 72
Tıp Etiğinin Temel İlkeleri 79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BİYOETİK **89**
Kürtaj 90
Kürtaj Karşıtlarının Argümanları 91
Kürtaj Savunucularının Argümanları 98
Ötenazi 107
Ötenazi Türleri 108
Farklı Etiklerin Ötenazi Karşısındaki Tutumları 110
Ötenazi Savunucularının Argümanları 112
Ötenazi Karşıtlarının Argümanları 116

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ÇEVRE ETİĞİ **121**
Toprak Etiği 127
Ekosantrik Etik 132

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

Ekofeminizm 137
Hayvan Etiği 143
Klasik/Radikal İnsan Merkezcilik 144
Türcülük/Düalizm Karşıtlığı 147
Gelecek Kuşaklar 154
Sorumluluğumuz Olmadığını Düşünenlerin Argümanları 159
Gelecek Kuşaklara Karşı Ödevlerimiz 162
Sorumluluğumuz Olduğunu Savunan Argümanları ... 163
Dünyadaki Açlık 170
Mutlak Yoksulluk 171
Ahlaki Sorumluluğumuz 172
Pozitif Ödevler 174
Negatif Ödevler 178

BEŞİNCİ BÖLÜM: SİYASET ETİĞİ 185
Mutlakçı/Deontolojik Yaklaşım 187
Yararcı Yaklaşım 190
Sentezci Yaklaşım 195
Weberci Yaklaşım 196
Walzer'in Yaklaşımı 201
Ölüm Cezası 204
Cezanın Haklılandırılması 205
Ölüm Cezasını Savunanların Argümanları 211
Ölüm Cezasına Karşı Çıkanların Argümanları 215
Sivil İtaatsizlik 218
Sivil İtaatsizlik Düşüncesinin İlk Temsilcileri 219
Sivil İtaatsizliğin Tanımlanması 228
Sivil İtaatsizliğe Karşı Çıkanların Argümanları 237
Sivil İtaatsizliğin Meşrulaştırılması 244

ALTINCI BÖLÜM: EĞİTİM ETİĞİ 257
Ahlak Eğitimi 259
Eğitimin Haklılandırılması 266
Öğretmenlik Meslek Etiği 272

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

YEDİNCİ BÖLÜM: CİNSELLİK ETİĞİ **283**
Cinselliğin Anlamı ve Amaçları 285
Cinsel Özgürlük 291
Cinsel Özgürlük Karşıtı Argümanlar 293
Cinsel Özgürlüğün Lehine Argümanlar 297
Eşcinsellik 301
Eşcinselliğe Karşı Argümanlar 303
Eşcinselliği Savunanların Argümanları 307
Pornografi 311
Pornografiye Karşı Çıkanların Argümanları 311
Pornografi Yasağına Savunanların Argümanları 314

SEKİZİNCİ BÖLÜM: MEDYA ETİĞİ **319**
Gazeteciliğin Temellendirilmesi 324
Gazeteciliğin Temel Değerleri 332

BİBLİYOGRAFYA **353**

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

Öğrencilerime,

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

ÖNSÖZ

Elinizdeki *Uygulamalı Etik* adlı kitabı, doğrusunu söylemek gerekirse, müstakil bir kitap olarak düşünmüyordum. Yıllar yılı bir felsefe disiplini olarak etiğin kendisi ve tarihiyle teorik yönden ilgilenmekteydim. Hatta 2001 yılında *Etiğe Giriş* adıyla bir de kitap çıkarmıştım. Uzunca bir süreden beri, artık epeyce eskimiş olan ve bir yandan fazlalıkları diğer yandan ciddi eksikleri olan bu kitabı yeniden kaleme almakla meşguldum. Üzerinde çalıştığım bu kitaba, uygulamalı etiğin ele aldığı konulardan müteşekkil, salt örnekleyici bir bölüm eklemeyi düşünüyordum.

Fakat Felsefe bölümünde, etik dersini uzun bir aradan sonra yeniden verirken bir şey gördüm ve programım önemli ölçüde değişti. Salt teorik bir temel üzerinde ve kısmen de iz bırakmış büyük etik düşünürlerinin görüşleri yoluyla yürüttüğüm ders, ne kadar büyük bir gayret sarf edersem edeyim yeterince etki yapmadı. Ta ki uygulamalı etiğe girinceye, öğrencilerime başta ötenazi, kürtaj, çevre etiği, hayvan hakları, sivil itaatsizlik benzeri konularla ilgili ödevler verinceye kadar. Ödevlerin başarı notuna katkısını sınırlı tutmama, öğrencilerin hiç de azımsanmayacak bir bölümünün ödevlerini çeşitli internet sitelerinden buldukları malzemeyi "kes-yapıştır" usulüyle kâğıda dökerek oluşturmalarına rağmen, bu sayede dersin hem düzeyi hem de öğrencinin katılımı yükseldi. Öte yandan içlerinden bazıları da ödevlerini azımsanmayacak ölçüde okuma yaparak, kitap karıştırarak getirdi. Onların ilgi ve yaklaşımları beni de biraz daha motive edip harekete geçirdi. Mert'ten Muhammed Mustafa'ya, Sercan'dan Burhan'a, Ali Haydar'dan Cihat'a, Birol'dan Burak'a,

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

Özlem'den Nazan'a, Filiz'den Kevser'e, Damla'dan Miyase'ye, Pelin'den Özge'ye hepsinin ilgisi, bu kitabın ortaya çıkışında önemli bir rol oynadı.

Kitabın gelişimi ve ortaya çıkışında, ele alınıp tartışılan, en azından bazı konuların Türkiye gündemini meşgul eden olaylarla örtüşmesinin de etkili olduğunu söylemek gerekir. Gezi Olayları, Afrika'ya ve Güney-Doğu Asya'ya, açlık çeken insanlara yapılan yardım, MİT müsteşarının yaptığı kimi görüşmelerin basın marifetiyle ifşa edilmesi, kürtaj karşıtı söylemler ve Türk siyasetinde yaşanan gerilimler, kitabın konuları için bir malzeme oluşturdu. Bununla birlikte, açıkça söylemem gerekir ki, ele aldığım hiçbir konuda taraf olmadım; öğrencilerimi etkileyecek görüşler oluşturmaktan ısrarla sakındım. Kitapta on sekiz ayrı konu veya tartışma alanına yer verdim. Bu konu ya da bölümlerin salt meslek etikleriyle ilgili kısım ya da altbölümleri bir tarafa bırakılacak olursa, istisnasız hepsinde tartışılan konuyla ilgili argümanları, taraf olmadan, çift yönlü olarak ortaya koydum. Çünkü inancım odur ki, esas mesele veya derdimiz, başta öğrencilerim olmak üzere, herkesin ilgili konular üzerinde çok yönlü olarak düşünebilmesini, sabit fikirlerinden mümkün mertebe arınmasını sağlamak olmalıdır.

Yine, başta kendi üniversitem olmak üzere, pek çok üniversitede yürütülen akreditasyon çalışmalarının, kitabın hazırlanıp ortaya çıkışında belli bir etki yaptığını söyleyebilirim. Bu çalışmalar sırasında, üniversitelerdeki farklı program ya da bölümler, Batı üniversitelerindeki muadillerini örnek alarak ders planlarına son zamanlarda meslek etiği dersleri eklemeye başladılar. Bilim etiği, mühendislik etiği, bilişim etiği, çevre etiği benzeri yeni konu ve alanlar, öyle sanılıyor ki yakın bir zamanda daha yoğun bir şekilde girmek durumunda kalacağımız alanlar olacak. *Uygulamalı Etik*'in bu haliyle ortaya çıkabilmesi için, uzunca bir zamandan beri çok yoğun çalışıp okumalar yaptım. Buna rağmen, sözü edilen bu alanların bir kısmına giremedim bile. Strateji olarak, ele alıp incelediğim konuları biraz daha yoğun bir şekilde incelemeyi tercih ettim.

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

Nitekim bu çerçeve doğrultusunda, girişte uygulamalı etiğe, onun mahiyetine ve ortaya çıkış koşullarına ilişkin belli bir bilgi verdim. Birinci bölümün konusunu ise, kitapta ele alınan problem ve konularda kullanılacak argüman ve yaklaşımları önemli ölçüde şekillendiren normatif etik kuramları oluşturdu. İkinci bölümde tıp etiğini, daha ziyade deontolojik bir perspektiften incelemeye çalıştım. Tıp etiği ve onun çok daha geniş bir türü veya versiyonu olan biyoetiği ilk konular olarak seçmemin nedeni biraz özel. Rahmetli babamı bilinci kapalı olarak geçirdiği yaklaşık iki aylık umutsuz bir yoğun bakım sürecinin ardından kaybettim. İlk kez o zaman, ötenazi üzerine düşündüğümü hatırlıyorum.

Çevre etiği üzerine olan üçüncü bölüm çalışmanın en geniş kapsamlı ve yoğun bölümlerinden biri oldu. Onu bütün altbaşlıkları ve yan dallarıyla birlikte aldım. Adaletin ve dünya üzerinde ahlaklı bir duruşun savunuculuğunu yapmak, tahakküm altına alınıp ezilenin yanında olmak dışında, kitapta taraf olduğum ve bunu hissettirdiğim tek yerin burası olduğunu söyleyebilirim. Çevreye, gelecek kuşaklara saygı, dünyanın aç ve yoksul insanlarıyla hayvanlara destek. İşte bu çerçeve içinde, dünyanın bu konularda duyarlılığı yüksek felsefecilerinin görüşlerini aktarmaya özel bir çaba sarf ettiğimi söyleyebilirim.

Siyaset etiği de ilgimi çeken ve mümkün mertebe katkı sunmaya çalıştığım özel bir alan oldu. Beşinci bölümde konuyu, önce genel olarak ve sırasıyla Kant, Machiavelli ve Weber ile Walzer'den hareketle üç farklı konum ya da yaklaşım çerçevesinde ele aldım. Sonra genel olarak ceza, özel olarak da ölüm cezası konusu, etik bir problem formunda, lehte ve aleyhteki bütün argümanlarıyla tartışmaya çalıştım. Siyaset etiğinin önemli konu ya da problemlerinden biri olarak sivil itaatsizlik, sanıyorum çalışmanın en uzun bölümü oldu.

Tüm bunlar kadar ilgimi çeken eğitim etiğini, kitabın altıncı bölümünde ele aldım. Bu bölüm de aslında, diğer bölümlerde olduğu gibi toplumdaki tartışma ve kamusal ilgiyle özel

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

tartışma ve kişisel ilginin örtüştüğü bir yer oldu. Otuz yılı aşkın bir süredir üniversitede hocalık edip ders veriyorum. Son zamanlarda idari sorumluluk da üstlenmek durumunda kaldım. Zaman geliyor, uykularım kaçıyor, bizlere gönderilen çocukları hem meslekî hem de ahlâkî yönden nasıl geliştirip daha iyi yetiştirebileceğimizi düşünüyorum. Aynı şekilde iki çocuğumu da vizyonum ve değer dünyam elverdiği ölçüde iyi birer insan olarak yetiştirme gayreti veriyorum. Kariyerimin bir üç yılını eğitim fakültesinde geçirdim. Bütün bu tecrübelerin ışığında, Türkiye'nin genel olarak bir eğitim sorununun olduğunu düşünüyorum. Bizim bir eğitim felsefemiz, nasıl insan yetiştirmek gerektiğiyle ilgili standart bir politikamız bulunmuyor. Dolayısıyla, çocuklarımızı günümüz dünyasına da uygun düşecek şekilde, değer bilincine sahip çok nitelikli insanlar yetiştirme noktasında, ciddi güçlüklerimiz var.

Yedinci bölümde ve yine büyük ölçüde aynı kaygılardan hareketle, cinsellik etiğini ele aldım. Konuyu, dünyada en çok tartışılan konular olarak cinsel özgürlük, eşcinsellik ve pornografi üzerinden inşa etmeye çalıştım. Zevkle ele alıp incelediğim bir başka alan da medya etiği oldu.

Bir kez daha açık söylemem gerekirse, bu konular daha önce hiçbir zaman özel bir ilgi duyarak çalıştığım konular olmamıştı. Bütün bu konulara ilgi duyarak, onlar üzerine bir kitap yazabilecek duruma geldiysem, bu, ufkumu açan, ön araştırma süremi bir şekilde kısaltıp bana yön veren insanların kitapları sayesinde oldu. Söz konusu eserler, bana konuyla ilgili önemli ölçüde fikir verip stratejimi belirlemekle kalmadı, bu alanda yazılmış değerli başka makale ve kitaplara da yöneltti. Bu eserlerin Türk veya yabancı yazarlarıyla çevirmenlerini buradan selamlayıp şükranlarımı sunmak isterim. Tıp etiği ve biyoetik bağlamında J. Harris'in *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş* adlı eseriyle Dünya Hekimler Birliği'nin Ankara Tabip Odası tarafından tercüme ettirilip yayınlanan *Tıp Etiğine Giriş* adlı hayli mütevazı, ama bir o kadar da stratejik kitap vizyonumu genişletti. Aynı şekilde S.

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

İnceoğlu'nun *Ölme Hakkı: Ötenazi* adlı eseri ötenazi konusunda epeyce yönlendirici oldu.

Çevre etiğinde ise H. Ünder'in, yanılmıyorsam bu alanda Türkiye'de ilk ve her yönüyle alabildiğine değerli bir çalışma olan *Çevre Felsefesi* adlı telif eseriyle J. R. Des Jardins'in *Çevre Etiği* adlı Türkçeye tercüme edilmiş kitabı, bu bölümde ufkumu açıp yolumu gerçekten aydınlatan eserler oldu. Y. Karagöz Yeke'nin kısa, ama çok değerli *Machiavelli ve Siyasal Ahlak* adlı kitabıyla H. Ökçesiz'in *Sivil İtaatsizlik* adlı çalışması siyaset etiğinde, bana yol gösteren iki önemli ve değerli çalışmaydı. İletişim etiği alanında ise R. Uzun'un *İletişim Etiği* adlı harikulade telif çalışması ile E. Moressi'nin *Haber Etiği* adlı tercüme eserleri, benim için baştan sona yeni olan bu alanda yolumu kaybetmeme engel oldu. Bütün bu yazarlara ve onların beni makaleleriyle kitaplarına gönderdikleri diğer yazarlara sonsuz teşekkürler ediyorum.

Bu bağlamda bir özel teşekkürü de *Ethics: Theory and Practice* adlı kitabın yazarı J. P. Thiroux'ya göndermek istiyorum. Etik alanında ilk tanıştığım, filozof metni olmayan eser, Mehmet Aydın hocanın *Ahlak Ders Notları*'ydı. Sonra hocanın peşinden giderek, ODTÜ Felsefe Bölümü'nde derslerine girdiğimde, W. Frankena'nın yakın zamanlarda İmge Yayınları tarafından Türkçeye kazandırılan *Ethics* adlı eseriyle ve A. MacIntyre'ın sonradan Hakkı Hünler'in güzel ve olağanüstü özenli Türkçesiyle dilimize kazandırdığı *A Short History of Ethics* adlı kitabına ulaşabilmiştim. Bunlar, öğrencilik yıllarımın etik alanındaki temel ikinci el kitaplarıydı. Asistanlığımın ilk yılında ise Thiroux'nun kitabını almıştım. Onun kitabından bu çalışmada da çok yararlandığımı itiraf etmem gerekir. Ortaya çıkan bu kitapta değerli bir şeyler bulacak olursanız, bilmeniz gerekir ki bu değer, benden ziyade bana fikir ve ilham veren bütün bu yazarlara aittir.

Bu noktada ayrıca gide gele bende yaklaşık 10 bin kitaplık bir dijital kütüphane oluşturmuş olan, önerileri ve değerli mütalaalarıyla bu kitapta da destek veren eski öğrencim, yeni meslektaşım Doç. Dr. Kasım Küçükalp'e teşekkür etmek istiyorum.

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

Bunun dışında Uludağ Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıp Tarihi ve Etik anabilim dalı öğretim üyelerinden Doç. Dr. Murat Civaner, Biyoetik alanıyla ilgili bana sadece fikir verip önerilerde bulunmakla kalmadı, kütüphanesinden de birçok kitap getirdi. Aynı şekilde Uludağ Üniversitesi Sağlık Yüksek Okulu'nun değerli öğretim görevlilerinden felsefeci Mineş Kılıç, tıp etiğiyle ilgili kaynaklar temin etti. Her ikisine de şükranlarımı sunuyorum. Son teşekkürüm, üniversitemiz Felsefe Bölümü'nün araştırma görevlilerinden Derya Aybakan Saliya'ya. Derya, oldukça sıkışık olduğu bir dönemde metni başından sonuna okudu, değerlendirme ve önerilerde bulundu. Bununla da kalmayıp, beğenilerini ifade ederek, motivasyon ve heyecanımı artırdı.

Sonuçta ortaya derli toplu, bu konularla ilgilenip kendi görüşlerini oluşturmak isteyen herkese faydalı olacak bir kitabın çıkmış olmasını diliyorum.

Ahmet Cevizci
Ağustos, 2013

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

GİRİŞ

UYGULAMALI ETİĞİN MAHİYETİ

Etik ya da ahlak felsefesi, felsefenin en temel alt dalları veya disiplinlerinden biridir. O, felsefenin değerle ilgili olan, normatif disiplinidir. Etiğin tam olarak ne olduğunu ifade edebilmek için, bununla birlikte çoğu zaman ahlak ile etik arasında bir ayrım yapılır. Bunlardan ahlak, toplumlar tarafından, insanların birbirleriyle olan davranışlarını düzenlemek amacıyla geliştirilmiş olan normlar, kurallar ve değerler bütününe karşılık gelir.

Etik ise söz konusu ahlak ve ahlaklılık olgusu üzerine felsefi bir düşünüm ya da sorgulama olarak ortaya çıkmıştır. İkisi arasındaki en önemli fark, birincisinin yerel olduğu yerde, ikincisinin, yani etiğin genel veya evrensel olmasından meydana gelir. Bu yüzdendir ki, etik esas itibariyle çağlarının ruhu olan, insanın hangi amaçların peşinden koşması, hangi değerleri cisimleştirmesi gerektiğini soruşturan filozoflar tarafından oluşturulmuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlak söz konusu olduğunda, insanlar çoğu zaman pasif ve alıcıdırlar. Zira toplum, gelenekselleşmiş kural ve değerlerini yeni yetişen üyelerine bir şekilde âdeta empoze eder. Birey, ne zaman ki bu kural ve değerler üzerine düşünmeye başlar, hayatına birtakım ilke ve değerler ışığında düzen vermeye kalkışır, o zaman ahlaktan etiğe geçme durumuna gelir. Demek ki etik bir yanıyla refleksif, yani düşünümsel bir faaliyetten meydana

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

gelir, diğer yanıyla da evrensel ilke ve değerler alanını meydana getirir.*

Etik, pratik felsefenin çok temel bir alt dalı olarak, yüzyıllar boyunca hep teorik bir faaliyet ya da disiplin olagelmiştir. Gerçekten etik ya da ahlak felsefesinin kurucusu Sokrates'tir. Buna göre, MÖ 5. yüzyıldan günümüze kadar teorik bir yapı sergileyen etik ya da felsefi ahlak söz konusu olduğunda, filozoflar şu iki şeyden birini yapmışlardır. Onlar ya insanlara nihai amaçları, peşinden koşacakları değerleri ya da yerine getirmek durumunda oldukları ödev ve yükümlülükleri gösteren normatif teoriler geliştirmişler ya da ahlaki kavramları, moral yargıları analiz etmişler, insandan bağımsız ahlaki olgular olup olmadığını soruşturmuşlardır.

Fakat modern hayatın karmaşıklığı ve problematik karakteri, 20. yüzyılın pek çok yönüyle sıkıntılı bir çağ olması, etiği özellikle yüzyılın sonlarına doğru kaçınılmaz olarak uygulamalı bir hale dönüştürmüştür. Demek ki uygulamalı etik, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar hep teorik bir yapı ya da karakter sergilemiş olan etiğe eklemlenen yeni etik türüne karşılık gelir.[1] Buna göre, tarihsel olarak ifade edildiğinde uygulamalı etiğin 1960'lı yıllarda başladığı, onun ayrı ve müstakil bir disiplin olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktığı söylenebilir.[2] Uygulamalı etiği yaratan veya vücuda getiren en önemli şeyin, 20. yüzyılda pek çok yönden yaşanan büyük değişme ve gelişmeler olduğu söylenebilir.

---

* Etik ile ahlak arasındaki farklılık ve ilişkiler konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için Say yayınları referans kitapları arasında yıl sonuna kadar yayınlamayı ümit ettiğim *Etik-Ahlak Felsefesi* adlı kitaba bakılabilir.

1 P. Singer, "Introduction", *Aplied Ethics* (ed. by P. Singer), Oxford, Oxford University Press, 1986, s. 3.

2 H. Lafollette, "Introduction", *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (ed. by H. Lafolette), Oxford, Oxford University Press, 2005, s. 2.

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

Uygulamalı Etiği Ortaya Çıkaran Art Alan

Gerçekten de bu yüzyıl, her şeyden önce iki büyük dünya savaşının yaşandığı ve yüz milyondan fazla insanın salt maddi çıkarlar ve çeşitli savaşlar nedeniyle öldürüldüğü veya katledildiği bir çağ olmuştur. Buna göre 20. yüzyıl, bir önceki yüzyılda başlayan sanayileşmenin güç kazanarak devam ettiği, doğanın giderek daha fazla kirletilip tahrip edildiği, sömürgeci politika ve savaşların daha da güçlendiği bir çağı ifade eder. Söz konusu ekonomik ve politik gelişmelerin, çoğu durumda ahlakı ortadan kaldıran, insan tasavvurumuza onulmaz yaralar veren birtakım oluşum ve gelişmelerle sonuçlanması kaçınılmazdı. Nitekim bu çağda ana zemin veya arka planda bir büyük ahlaki krizin varlığı her daim hissedilirken, dünyanın veya hayatın neredeyse her alanında daha önce rastlanmamış olan ahlaki problemler ortaya çıkmıştır. Uygulamalı etiğin doğuşunu tetikleyen en önemli şeyin, işte bu genel ya da global değişme, modernleşme süreçlerinin kimi alan veya durumlarda yarattığı olumsuz sonuçlar olduğu söylenebilir.

Uygulamalı etiğin ayrı bir etik türü veya müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkışına yol açan çok sayıda olgu ve problem vardır. Bu problemler ile konular uygulamalı etiğin müstakil alt dallarını veya alanlarını oluştururlar.[3] Bu konu ya da problemler arasında sözgelimi "kapitalizm", "ırkçılık", "adil savaş kuramı", "insan hakları", "sivil itaatsizlik", "savaş suçları", "dünyadaki açlık", "savaş ve terörizm", "kirli eller", "cinsellik", "eşcinsellik", "pornografi", "kürtaj", "ötenazi", "klonlama" benzeri problemler bulunur. Bunlardan ilk sözünü ettiklerimiz, sözgelimi ayrı bir siyaset etiği alanını, buna mukabil son sözünü ettiğimiz üç konu müstakil bir uygulamalı etik alanı olarak biyoetik alanını meydana getirir.

3 A. Ergüden, "Giriş: Uygulamalı Etik Ne Tür Bir Bilgi İçerir?", *1. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi* (yay. haz. M. Arıcı-vd), Ankara, ODTÜ, 2010, s. 1.

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

Bu problem ya da konuların en azından "adil savaş", "intihar", "sivil itaatsizlik", "hayvanların ahlaki statüsü" benzeri bazıları, normatif veya pratik felsefe alanında, düşünürler tarafından çokça tartışılmıştır. Bu konu ve problemler, hiç kuşku yok ki daha önce ele alınmış olabilirler. Bununla birlikte, onların ayırt edici bir biçimde felsefi diye niteleyebileceğimiz ayrı bir yaklaşımla ele alınmayı ve bir şekilde çözüme kavuşturulmayı bekleyen acil sorunlar olarak ortaya çıkışı, genel olarak 20. yüzyılın ikinci yarısına, daha özel olarak da son çeyreğine rastlar. Çünkü her ne kadar ticari formu 15. yüzyıla kadar geri götürülebilse de, kapitalizmin ağır bir sömürüye ve yabancılaşmaya yol açan endüstriyel formu 19., tekelci formu ise 20. yüzyıla ait bir olgu olmak durumundadır. Onun yol açtığı sözgelimi "cinselliğin metalaşması", "çevre kirlenmesi" ve "dünyadaki açlık" benzeri problemler, dolayısıyla ayrıntılı olarak ancak uygulamalı etiğin zuhur ettiği dönemde ele alınabilmiştir.

Bu, hiç kuşku yok ki "siyaset etiği" için de geçerlidir. Siyaset etiğinin alternatif ifade ediliş tarzına tekabül eden "kirli eller" problemi de, tamamen veya büyük ölçüde modern veya çağdaş bir problem olmak durumundadır. Siyaset ile etik ilişkisi, aslında kökleri Platon'a kadar geri giden bir problem olmak durumundadır. Nitekim Platon ve Aristoteles antik Yunan kent devletini meşrulaştırırken, onun esas iyi hayatın tesisi için var olduğunu söylemişlerdi. Bununla birlikte, "kirli eller" problemi Machiavelli'den sonra ortaya çıkmıştır. Yani, onun esas olarak siyaset ile ahlak arasında, bütün bir İlk ve Ortaçağ boyunca hüküm süren ilişkinin sona erdiği bir çığır olarak modern zamanlara özgü bir problem olduğu söylenebilir. Gerçekten de Platon'da ve Aristoteles'te devletin veya onu temsil eden politik yöneticinin en temel görevi adaleti tesis etmekti; Augustinus ve Fârâbî benzeri düşünürlerde ise, onun görevi buna ek olarak kâmil yurttaşlar yetiştirmek oldu.

Böyle bir çerçeve sözü edilmesi dahi pek kolay olmayan "kirli eller" problemi ya da "siyasetçinin elinin kaçınılmaz olarak kirli

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

olduğu" iddiası, "siyasetçinin politik amacına erişebilmek için her yolu kullanması gerektiğini" ileri süren Machiavelli'den sonra gündeme gelebilirdi. Teorik siyaset veya siyaset felsefesi alanında "meşruiyet krizi" bağlamında ancak dolaylı olarak gündeme gelen "kirli eller problemi", çağın faşist ya da komünist diktatörlükleri üzerinden olduğu kadar, sadece demokrasiyle değil ekonomiyle de birleşen liberal demokrasilerinde de bütün çıplaklığıyla karşımıza çıktı. Şu hâlde, uygulamalı etiğin çok önemli bir anlamda, 20. yüzyılın sözünü ettiğimiz politik, ekonomik ve sosyal olaylarıyla gelişmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Uygulamalı etiğin ortaya çıkışında belirleyici bir etki yapan ve yukarıda sözünü ettiğimiz gelişmelerle veya modernleşme süreçleriyle yakından ilişkili olan bir başka bir gelişme de 20. yüzyılda bilim ve teknoloji alanlarında yaşanan ilerlemeler olmuştur.[4] Buna göre bilim ve teknolojide, özellikle tıp, bilişim ve çeşitli mühendislik alanlarında yaşanan gelişmelerin daha önce hiç söz konusu olmamış yeni birtakım ahlaki problemlerin ortaya çıkışına yol açtığı söylenebilir. Nitekim uygulamalı etiğin "ötenazi", "kürtaj", üreme teknolojileri ve klonlama benzeri konularla ilgili olan biyoetik, medya etiği, mühendislik etiği benzeri dalları veya alt disiplinleri, doğrudan doğruya bilim ve teknolojinin hızlı gelişiminin yol açtığı problemlerle ilişkilendirilebilir.

Buna göre, bilişim veya enformasyon etiğinin de, ancak bilgisayarların var olduğu, enformasyonun bütünüyle anlam değiştirdiği postmodern bir çağda mümkün olabileceği, öyle sanılır ki herkes için apaçık bir olgudur. Bugün anne babalar çocuklarının girdikleri bütün internet sitelerini takip edemezken, gençler attıkları tweetlerle ortalığı ayağa kaldırabiliyorlar. Benzer şekilde, medya etiğinin de gazeteciliğin özü itibariyle modern bir meslek ya da faaliyet alanı olması nedeniyle, sadece

4 H. Kuhse-P. Singer, "What is Bioethics: A Historical Introduction", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, s. 1.

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

yakın zamanlarda zuhur etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Yine aynı şekilde elli altmış yıl önce, bir spor etiğinden söz etmek, herkes kabul edecektir ki, mümkün değildi. Fakat özellikle son otuz yılda başta futbol olmak üzere, sporun neredeyse tüm dalları kapitalizmle yakın bir ilişki içine girip de bu durumun bir parçası olarak rekabet sporun en belirleyici özelliği haline gelince, "doping", "şike", "bahis" sporun ayrılmaz bir parçası oldu.

Uygulamalı etiğin ortaya çıkışında, üçüncü olarak 20. yüzyılda ekonomik ve sosyolojik anlamda yeni meslekler ile güçlü bir hizmet sektörünün zuhuru etkili olmuştur. Uygulamalı etik kapsamı içinde önemli bir yer işgal eden meslek etikleri, gerçekten de bu yeni mesleklerin zuhuruyla ilişkili olmak durumundadır. Sözgelimi geçmişleri çok eski zamanlara kadar geri giden hekimlik ve öğretmenlik meslekleri bir tarafa bırakılacak olursa, pek çok mesleğin 19. yüzyılda gerçekleşen sanayileşme süreçlerine paralel olarak ortaya çıkan işbölümüyle ve özellikle de yüzyılın ortalarından itibaren kendisini gösteren hizmet sektörüyle ilişkili olduğu açıktır. Kaldı ki öğretmenlik ve hekimlik bile ne kadar eski meslekler olursa olsunlar, onların geniş kitlelere hitap eden meslekler olarak zuhurları çok daha yeni olmak durumundadır. Örneğin modern tıbbın ortaya çıkışı ancak 19. yüzyıla kadar geri götürülebilirken, eğitimin toplumun tüm kesimlerinin faydalanabildiği temel bir hak ve hizmet haline gelişi ancak Sanayi Devrimi'nden sonra, özellikle de 20. yüzyılın başlarında olmuştur. Diğer pek çok meslek ise nispeten daha sonraları ortaya çıkmıştır.

Bütün bu mesleklerin layıkıyla ve toplum hizmetine olacak şekilde hayata geçirilmesi, ilgili mesleğin ruhuna uygun düşen birtakım genel etik ilke ve kodları gerekli kılar.[5] Başka bir deyişle, her mesleğin, icracısı dışında toplumu da yakından ilgilendiren bir tarafı bulunduğu için, bir yanıyla olgular, diğer yanıyla da değerlerle ilgili olması kaçınılmazdır. Bu değerler ve onların

5 S. F. Barker, "Professional Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1199-1200.

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

işaret ettiği etik ilkeler, söz konusu mesleği temellendirip anlamlandırmaya olduğu kadar, icracısının da onu olabilecek en iyi şekilde yerine getirmesini temin etmeye yararlar. Bir meslek erbabının işini iyi ve layıkıyla yapabilmesi için sahip olması gereken şey, herkes tarafından kabul edilir ki, onun mesleğiyle ilgili sahip olduğu bilgi, beceri ve uzmanlıktır. Fakat bunlar hiçbir şekilde yeterli olmayabilir. Bir mesleğin layıkıyla icra edilebilmesi için fazladan değer bilgisine, amaç ve kural bilgisine ihtiyaç vardır. Bu olmadığında, kişi sadece, mesleğin özünde olmayan, statü ve para kazanmak türünden arızi birtakım amaçlara erişebilir.

Bunu en iyi şekilde göstermiş olan düşünür Jean-Jacques Rousseau'dur. Zira onun genel olarak felsefesinde, özel olarak da *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* adlı eserinde göstermiş olduğu üzere,[6] bilgiyle değer arasında zorunlu hiçbir ilişki olmadığı gibi, bilgi bakımından ilerleme ahlaki ilerlemeyi asla zorunlu kılmaz. Sözgelimi adam, çok parlak ve derin bir bilgiye sahip üst düzey bir hekim, hatta akademisyen olabilir. Ama hastalarından veya insanlardan önce, kendisini düşünerek, oluşturmuş olduğu uzmanlığı paraya nasıl tahvil edeceğini düşünür. Veya kişi belli bir alanda yıllarını vererek, doktora yapmış, doçent, profesör olmuştur; fakat öğrencisi üzerinden, sözgelimi ders kitabı yoluyla nasıl para kazanabileceğinin hesabını yapabilir. İki örnekte de aslında ahlaksızca hiçbir şey olmamakla beraber, işin özüne veya ruhuna uygun olarak yapılması noktasında insanın içine sinmeyen bir şeyler vardır. Meslek etiği, meslekten insanın içine sinmeyen bu unsurları mümkün mertebe elimine etmenin yollarını göstermekle kalmaz, onun adil, iyi ve doğru bir biçimde yapılmasını temin edecek etik kodları verir.[7] Demek ki burada söz konusu olan şey, bir işin iyi yapılması, bir mesleğin layıkıyla icra edilmesi için, uzmanlığın yeterli olmadığını, iyiyi

6 J. J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (çev. S. Eyüboğlu), İstanbul, 1989.

7 R. Uzun, *İletişim Etiği*, Ankara, Gazi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 24.

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

istemenin de önemli olduğunu, "iyiyle ilgisi kurulmamış bir bilginin bir anlamı olamayacağını" söyleyen Platon'un ima ettiği hususdur. Allah'tan "bilginin hayırlısı"nı isteyen Muhammed'in göstermek istediği şey olmak durumundadır. Buna göre, bir mesleğin iyi ve başka insanlara gerçekten fayda sağlayacak şekilde icra edilmesi, olgu bilgisine veya teknik bilgiye ek olarak değer veya değer bilgisine ihtiyaç duyar. Bunu sağlayacak olan şey de, meslek etiğidir.

> İyiyi istemeyen için bilgi, şans olmaktan çok, bir tehlikedir; açıkça o, bilgisiyle mesleki bilgi olmasaydı yapamayacağı kötüyü daha iyi bir şekilde yapabilir. Böylelikle kişinin mesleğinde iyi olmasıyla, kötü daha kötü olmaktadır.[8]

Uygulamalı Etiğin Konu Alanı

Uygulamalı etik, bu yüzden iki ana unsur ya da daldan meydana gelir. Bunlardan biri, yukarıda sözünü ettiğimiz "meslek etiği", ikincisi ise çağdaş hayatın insanı karşı karşıya bıraktığı ahlaki problemleri tartışan "problemler etiği"dir.[9] Bu durum genel olarak uygulamalı etiğin kendisi için geçerli olduğu gibi, uygulamalı etiğin alanları için de geçerlidir. Sözgelimi eğitim etiği, uygulamalı etiğin önemli alanlarından birisini meydana getirir. Burada uygulamalı etik, hem bir "problemler etiği"nden hem de bir "meslek etiği"nden meydana gelir. Buna göre, eğitim işiyle veya öğretmenlik mesleğiyle profesyonel olarak iştigal eden insanların uymakla yükümlü oldukları etik ilke ve kurallardan meydana gelen bir "öğretmenlik meslek etiği" vardır. Fakat eğitim etiğinde her şey bundan ibaret değildir. Onda bir de eğitimin amaçları ve temellendirilmesiyle, çocukların hakla-

8 P. Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", *Etik ve Meslek Etikleri* (yay. Haz. H. Tepe), Ankara, TFK, 2. Baskı, 2009, s. 53.

9 T. Beauchamp, "The Nature of Applied Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 3.

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

rıyla, cezanın bir eğitim aracı olup olamayacağıyla, eğitilenlere hangi ahlaki değerlerin aktarılacağıyla ilgili, birtakım etik problemlerden meydana gelen ayrı bir problemler etiği söz konusu olmak durumundadır.

Aynı şey çoğu zaman uygulamalı etiğin diğer alanları için de geçerlidir. Örneğin bu durum medya ya da gazetecilik etiğinde de söz konusu olur. Buna göre medya çalışanlarının veya gazetecilerin mesleklerini layıkıyla yapabilmek, doğru haber üretip kamunun haber edinme hakkını karşılayabilmek için uymakla yükümlü oldukları birtakım etik ilke ve kurallardan meydana gelen bir meslek etiği söz konusudur. Fakat bunun dışında medya etiğinde, promosyonun, "çek defteri gazeteciliği"nin,[10] medyada tekelleşmenin vs. yarattığı ahlaki problemlerle meşgul olan ayrı bir problemler alanı söz konusudur.

Somut ahlaki problemlere ilişkin etik tartışma olarak uygulamalı etikte amaçlanan şey elbette, yaşanan gerçeklikte karşı karşıya kalınan pratik problemlere veya modern hayatın ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkan ahlaki problemlere bir çözüm getirmektir.[11] Buna göre uygulamalı etikle meşgul olan felsefeciler, işte bu yüzden normatif etik teorilerini, felsefi argümanlarla analizi özellikle modern hayatın yarattığı ahlaki problemlerin ele alınıp çözüme kavuşturulmasında kullanılacak araçlar olarak görürler. Söz konusu tanım ya da anlayış, uygulamalı etikte, modern dünyanın pratik veya ahlaki problemlerinin esas olarak çözüme kavuşturulmasını hedeflediği için, ne kadar iddialı olursa olsun, nispeten dar ve gerçekçi olmayan bir uygulamalı etik anlayışına tekabül eder. Çözüme dayalı, birtakım kuralların formülasyonuna dönük bir yaklaşımın, uygulamalı etiğin kural merkezli alanlarında, yani meslek etiklerinde başarılı olmakla birlikte, problem odaklı alanlarında her zaman sağlam sonuçlara götürmediği kabul edilir.

10 R. Uzun, *İletişim Etiği*, s. 82.

11 T. Fitzpatrick, *Applied Ethics and Social Problems*, Policy Press, Bristol, 2008, s. 4.

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

Felsefeciler veya uygulamalı etikle meşgul olanlar, bu yüzden çok büyük iddialarla ortaya çıkıp hiçbir şey yapmamaktansa daha az iddialı ve dolayısıyla gerçekçi olmanın önemine vurgu yapmışlardır. Hal böyle olduğunda, daha mütevazı davranılarak yapılacak iş, problemleri tüm boyutları ve ayrıntılarıyla ele alıp herkes için görünür hâle getirmektir. İşte meslek etiği söz konusu vurgunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de söz konusu daha az iddialı ve mütevazı, ama daha gerçekçi ve savunulabilir pratik etik anlayışı, bu alanda öncelikle mesleklerin icrası sırasında uyulması gereken kuralların belirlenmesi işiyle yetinilmesini talep eder. İkinci olarak da teknolojinin, politik hataların, yönetim yanlışlarının yol açtığı problemler başta olmak üzere, hayatın çok çeşitli alanlarında ortaya çıkan ahlaki problemlerin ele alınıp çok boyutlu olarak tartışılması gereğine işaret eder. Bu ele alıp tartışma sürecinde ise esas olarak felsefi analiz yöntemleriyle argümanların kullanılması gerekir.

İster problem etiği ya da ister meslek etiği olarak ele alınsın, uygulamalı etik, her iki formuyla da teoriyi pratiğe bağlamaya, pratiği teori yoluyla anlamlandırıp düzenlemeye dönük teşebbüsler olarak karşımıza çıkar. Gerçekten de teori, etik alanda da olsa, tümellerden, sistemlerden, genel ilke ve değerler bütününden meydana gelir. Oysa pratik her zaman tikeller alanıdır. Uygulamalı etik, her iki dalıyla da teori ve pratik arasında aracılık eder, etik teoriler yardımıyla pratiği anlaşılır ve düzenli kılmaya çalışır. İşte bundan dolayıdır ki, uygulamalı etiğe aynı zamanda ve çoğu yerde "pratik etik" adı verilir.[12] Bununla birlikte, meslek etiğiyle olan ilişkisi bir tarafa bırakılıp sadece bir problemler alanı olarak anlaşıldığında, ona bu kez "vaka etiği" adı verilir.[13]

12 *Bkz.* örneğin K. A. Appiah, *Experiment in Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 2008H. Lafollette (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics*; P: Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 10th edit., 1999.

13 S. L. Darwall, "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 17.

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

Uygulamalı etik, 20. yüzyılın özel koşullarından bağımsız olarak ele alındığında, onun aslında normatif ve teorik bir araştırma tarzı olarak etiğin Antik Yunan'a özgü bir anlayışın yeniden canlandırılması suretiyle pratik sorunlara uygulanmasının sonucu olduğu söylenebilir. O, meslek etiği yanında, öncelikle örneğin kürtaj, kirli eller, hayvan hakları, ötenazi gibi özgül, tartışmalı ahlaki konu ve problemler üzerine tartışmalardan meydana gelir. Uygulamalı etik günümüzde tıp etiği, biyoetik, iş etiği, çevre etiği, cinsellik etiği, eğitim etiği, medya etiği ve siyaset etiği benzeri birtakım alt dallara ayrılmaktadır. Şu halde, uygulamalı etik normatif düzeyde elde edilen teorik birikimin çeşitli alanlara tatbik edilmesi suretiyle problem çözmeyi amaçlar.[14] O, alabildiğine karmaşık hale gelip, farklı kompartımanlara ayrılan hayatın ve toplumun karşı karşıya kaldığı çok çeşitli problemlere çözüm bulmayı amaçlayan bir tür düşünce jimnastiği veya somut bir etik olmak durumundadır.

Bir konu ya da problemin uygulamalı etik kapsamına girebilmesi için iki şeye ihtiyaç olduğu kabul edilir. Bir kere, her şeyden önce ilgili konunun, yanında ve karşısında, lehinde ve aleyhinde olan insanların veya grupların olması anlamında tartışmalı bir konu olması gerekir. Sonra da konunun, bireylerin etik ödev ve yükümlülükleriyle ilgili olan evrensel bir etik problem olma zorunluluğu vardır.[15]

Aslında pek çok araştırmacı ya da düşünür için, uygulamalı olmayan bir etikten söz etmek veya teorik etikle uygulamalı etik arasındaki sürekliliği atlamak pek mümkün gibi görünmemektedir. Bunun en temel nedeni ise hak ve adalet gibi teorik kavramların sadece soyutlamalar olmamaları, ancak esas itibariyle somut durumlarda ve sosyal düzenlerde anlam kazanmalarıdır. İkinci olarak, münferit bir etik problem üzerinde durulurken, normatif etikten gelen bakış açılarından, kısacası teorik

14 T. Beauchamp, "Applied Ethics", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, s. 236.

15 A. Pieper, *Etiğe Giriş* (çev. V. Atayman-G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 86-87.

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

etiğin temin ettiği birikimden yararlanılmaması imkânsızdır. Çünkü uygulamalı etikte karşılaşılan veya ele alınan problemlerin çözümü doğrultusunda, genellikle bu birikim yol gösterir. Bundan dolayıdır ki, uygulamalı etiği geleneksel ahlaktan veya teorik etikten koparmak, pek çok etik düşünürüne göre mümkün değildir. Hatta bazılarına göre, salt veya teorik etik diye bir şey yoktur; etik ancak, bilim etiği, medya etiği, siyaset etiği, vs. olarak bir şeye ilişkin bir etik olabilir.[16]

Teorik etik ile uygulamalı etik arasındaki sürekliliğe yapılan vurguya rağmen, uygulamalı etiği teorik etikten ayıran birtakım temel özellikler olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi ve en önemlisi, uygulamalı etikte bağlama ve ayrıntıya gösterilmesi gereken dikkat ve ilgidir. İkinci olarak, onda hemen her zaman daha bütüncü bir yaklaşım söz konusu olur. Başka bir deyişle uygulamalı etikle uğraşan bir düşünür ya da araştırmacı, kişisel ve kamusal alanda karşı karşıya kalınan moral problemlerin çözümünde sadece felsefi birikimiyle yetinmez. Fakat psikoloji ve sosyolojinin, kültür ve tarih bilgisinin ve hatta insana yönelik biyolojik bir bakış açısının çoğu zaman gerekli olduğunu düşünme eğilimi taşır. Oysa bu eğilime teorik etikle akademik bir disiplin olarak meşgul olan araştırmacılarda pek fazla rastlanmaz. Üçüncü olarak da uygulamalı etiği esas karakterize eden şeyin, daha önce de belirttiğimiz üzere, onun odak noktasında tikelin, bireysel vaka araştırmasının bulunması olduğu söylenebilir.[17] Ona ayrı zamanda, "vaka etiği" denmesinin nedeni budur.

Uygulamalı Etikte Yöntem

Uygulamalı etiğin, şu halde biri gündelik veya reel hayatta karşılaşılan ahlaki sorunlarla ilgili problematik, diğeri ise mesleki

16 A. Badiou, *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (çev. T. Birkan), İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 41.

17 T. Beauchamp, "Applied Ethics", s. 238.

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

olmak üzere, iki dalı ya da formu vardır. Bunlardan birincisine, daha önce de gördüğümüz üzere, vaka etiği veya problemler etiği adı verilir. Uygulamalı etiğin ikinci ana dalı ise, meslek etiğinden meydana gelir. Onun söz konusu her iki dalı veya alanında hem teorik etikten alınarak kullanılan normatif teorilerin türü, hem de yöntem farklılık gösterir. Bunlardan ahlaki problemlere dair bir uygulamalı etik söz konusu olduğunda, teorik etik alanında öne sürülmüş modern normatif teorilerden hepsi kullanılabilir. Hatta bu teorilerden biri olan deontolojik etik ile erdem etiği bağlamında, modern öncesi döneme ait normatif etik teorileri olarak dinî etik ve Aristotelesçi etiğe de başvurulduğu olur. Uygulamalı etik, işte bu çerçeve içinde, yararcılık, dinî etik, sözleşmecilik ve ödev etiği benzeri normatif etik teorilerin veya genel ahlaki norm ve kuralların somut durum veya problemlere uygulanmasından meydana gelir.[18] Birinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacak olan bu etik anlayışlarından Kantçı deontolojik etik ile dinî etik ve bu arada erdem etiği, ahlaki problemlerin tartışılmasında, muhafazakâr diye niteleyebileceğimiz konumlara yerleşenler tarafından daha yoğun bir biçimde kullanılmaktadır.

Oysa meslek etiklerinde hemen tümüyle deontolojik bir etik anlayışı, kısmen de erdem etiğinin yaklaşımı benimsenir.[19] Deontolojik etik, esas itibariyle bir ahlaki yükümlülük veya ödev etiğidir. Söz konusu ödev ya da ahlaki yükümlülük etiği insana, sorumlu bir ahlaki fail olarak yükümlülüklerini bildirir, yerine getirmesi gereken ödevleri gösterir. Erdem etiği ise kurallardan ziyade, kişinin ahlaki karakterini, uygun karakter özellikleriyle erdemlerini öne çıkartır. Uygun ve doğru davranışların söz konusu karakterden âdeta kendiliğinden akmasını bekler. Bunlar ise tam da meslek etiğinin ihtiyaç duyduğu şeylerdir.[20]

18 T. Beauchamp, "The Nature of Applied Ethics", s. 2.

19 P. Davson-Gale, *Reason and Professional Ethics*, Burlington, Ashgate, 2009, s. 270.

20 D. Luban, "*Professional Ethics*", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 583.

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

Çünkü meslek etikleri, ilgili mesleğin icracılarının öncelikle ahlaken iyi birer insan olmalarını talep eder ve onlara profesyoneller olarak yapmaları gereken şeyleri, uymaları gereken kural ve ilkeleri bildirir. Sözgelimi, Türkiye Gazeteciler Cemiyeti, 1998 yılında yayımlanan bildirgesinde gazetecilik meslek etiğinin özünü oluşturacak şekilde birtakım ilkeleri, ardından da gazetecinin uyması gereken davranış kurallarını şöyle ortaya koymuştur.

Gazetecinin Temel Görevleri ve İlkeleri:

1. Halkın bilgi edinme hakkı uyarınca, gazeteci, kendi açısından sonuçları ne olursa olsun, gerçeklere ve doğrulara saygı duymak ve uymak zorundadır.

2. Gazeteci; bilgi ve haber alma, yorum yapma ve eleştirme özgürlüklerini ne pahasına olursa olsun savunur.

3. Gazeteci; başta barış, demokrasi ve insan hakları olmak üzere, insanlığın evrensel değerlerini, çok sesliliği, farklılıklara saygıyı savunur. (...)

4. Gazeteci; kaynağını bilmediği bilgi ve haberleri yayınlamaz. (...)

5. Gazeteci; temel bilgileri yok edemez, görmezlikten gelemez ve metinlerle belgeleri değiştiremez, tahrif edemez. (...)

6. Gazeteci; bilgi, haber, fotoğraf, görüntü, ses, belge elde etmek için yanıltıcı yöntemler kullanamaz.

7. Gazeteci; kamuya mal olmuş bir şahsiyet bile olsa, halkın haber alma, bilgilenme hakkıyla doğrudan bağlantılı olmayan hiçbir amaç için, izin verilmedikçe, özel yaşamın gizliliği ilkesini ihlal edemez.

8. Gazeteci; yayınlanmış her yanlışı en kısa sürede düzeltmekle yükümlüdür. (...)

9. Gazeteci; kendisine güvenilerek verilmiş bilgilerin, belgelerin kaynaklarını, kendileri izin vermediği sürece, mesleki gizlilik ilkesi uyarınca, hiçbir şekilde açıklamaz.

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

10. Gazeteci; çalıntı, iftira, hakaret, lekeleme, saptırma, manipülasyon, söylenti, dedikodu ve dayanaksız suçlamalardan kesinlikle uzak durur.

11. Gazeteci; bir bilginin, haberin yayını ya da yayınlanmaması karşılığı hiçbir maddi veya manevi avantajın peşinde olamaz. (...)

12. Gazeteci; mesleğini, reklamcılıkla, halkla ilişkilerle veya propagandacılıkla karıştıramaz. (...)

13. Gazeteci; hangi konuda olursa olsun, elde ettiği bilgileri geniş biçimde yayın konusu yapmadan kendi yararına kullanamaz. (...)

14. Gazeteci; her ne amaçla olursa olsun, tehdit ve şantaj gibi yollara başvurmaz. Gazeteci, bu şekildeki baskılara da karşı koyar.

15. Gazeteci; her türlü baskıyı reddeder ve çalıştığı basın-yayın organındaki yöneticileri dışında, kimseden işiyle ilgili bir talimat alamaz.

16. Gazeteci sıfatını taşımayı hak eden herkes meslek ilkelerine en yüksek seviyede uymayı taahhüt eder. (...)

17. Gazeteci; devleti yönetenlerin belirlediği ulusal ve uluslararası politika konularında önyargılara değil, halkın haber alma hakkına dayanır.

Gazetecinin Doğru Davranış Kuralları

Haber-Yorum: Haber ile yorum ve görüş ayrımı açık yapılmalı, okurun ve izleyicinin neyin haber, neyin yorum olduğunu kolayca seçebilmesi sağlanmalıdır.

Fotoğraf-Görüntü: Fotoğraf ve görüntünün güncel olup olmadığı açık biçimde belirtilmeli, canlandırma görüntülerde de bu, izleyicinin fark edebileceği biçimde ifade edilmelidir.

Haber-İlan-Reklam: Haber ve yorum metinleri veya görüntüleri ile ilan-reklam amaçlı metinlerin ayrımı hiçbir karışıklığa yer bırakmayacak ölçüde yapılmalıdır.

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

Yargı: Hazırlık soruşturması sırasında, soruşturmayı zaafa uğratıcı, yönlendirici biçimde haber ve yorumdan kaçınılmalıdır. (...)

Çocuk: Çocuklarla ilgili suçlarda, cinsel saldırılarda, sanık, tanık ya da mağdur (maktul) olsun, 18 yaşından küçüklerin açık isimleri ve fotoğrafları yayınlanmamalıdır. (...)

Cinsel saldırılar: Cinsel saldırı mağdurlarının fotoğrafları, görüntüleri ve kimlikleri, açık kamu yararı olmadıkça yayınlanmamalıdır.

Kimlik veya özel durum: Açık kamu yararı olmadıkça ve olayla doğrudan ilgisi, bağlantısı bulunmadıkça, bir insanın davranışı veya işlediği suç, onun ırkına, milliyetine, dinine, cinsiyetine, cinsel eğilimine, hastalığına veya fiziksel, zihinsel özürlü olup olmamasına dayandırılmamalıdır. (...)

Sağlık: Sağlık konusunda sansasyondan kaçınılmalı, insanlara umutsuzluk veya sahte umut verecek yayın yapılmamalıdır. (...)

Hediye: Yayın öncesi kararlarla ve yayınlarla ilgili önyargı, kuşku yaratacak her cinsten kişisel hediye ve maddi menfaat reddedilmelidir.

Müessese çıkarı: Gazetecinin bir basın-yayın organındaki işlevini "Hak ve Sorumluluk Bildirgesi"ndeki hakları, sorumlulukları ve görevleri belirler. (...)

Özeleştiri: Gazeteci ile basın-yayın organları, tekzip ve cevap hakkı gibi zorunlulukların dışında da yanlışları düzeltmeli ve özleştiri yapmalıdırlar.

Taraf olma: Gazeteci ve yayın organı, taraf oldukları bir olaydaki konumlarını kamuoyuna açıkça belirtmelidir.

Özel hayat: Asıl olan kamu yararıdır. Özel hayatın gizliliğinin geçersiz sayılabileceği başlıca durumlar şöyle sıralanabilir: a) Büyük bir suç yahut yolsuzluk üstüne araştırma ve yayın, b) Toplumu kötü etkileyici bir tutumla ilgili araştırma ve yayın, c) Toplumun güvenliğinin veya sağlığının korunması, d) İlgili kişinin sözleri yahut eylemleri sonucu halkın yanılmasının, yanıltıl-

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

masının veya yanlış yapmasının engellenmesi. Bu durumlarda dahi, özel hayatın kamuya açılan kesiti mutlaka konuyla doğrudan ilgili olmalı veya ilgili kişinin özel hayatının onun kamusal faaliyetini de etkileyip etkilemediği gözetilmelidir.

Bilgi-belge: Doğrudan kamu yararı olmadıkça, sahibinin izni dışında belge, fotoğraf, ses yahut görüntü alınmamalıdır. (...)

Haber için para: Gazeteci belge veya görüntü sağlamak amacıyla, bir suçla ilgili sanık, tanık veya onların yakınlarına para teklif etmemeli ve vermemelidir.

Sarsıcı durumlarda: Üzüntü, sıkıntı, tehlike, yıkım, felaket ya da şok halindeki insanlar söz konusu olduğunda, gazetecinin olaya yaklaşımı ve araştırması insani olmalı, gizliliklere uyularak duygu sömürüsünden kaçınılmalıdır.

Suçlu yakınları: Gazeteci, sanıkların ve suçluların akrabalarını, yakınlarını, olayla ilgileri olmadıkça veya olayın doğru anlaşılması için gereği bulunmadıkça teşhir etmemelidir.

İntihar olayları: İntihar olayları hakkında haber çerçevesini aşan ve okuyucu veya izleyiciyi etki altında bırakacak nitelikte ve genişlikte yayın yapılmamalıdır. (...)

Ekonomik, mali bilgi: Yasalarla yasaklanmış olmasa dahi, gazeteci, elde ettiği ekonomik-mali bilgileri, geniş biçimde yayınlanmadan önce kendisinin yahut yakınlarının çıkarları için kullanmamalıdır. (...)

Ambargo-Önceden görme-*Off the record*: Gazeteci, kendi çabasıyla elde etmedikçe, bir kaynağın verdiği bilgi veya belgenin yayınlama tarihi konusundaki isteğe uymalıdır. (...)

Rekabet: Gazeteci, rekabet nedeniyle de olsa, bir başka gazeteciye bilinçli ve açık mesleki zarar vermekten kaçınmalıdır. (...)

Kaynak gösterme: Gazeteci, başta ajans haberleri olmak üzere, bir meslektaşının ve herhangi bir yayının sunduğu bilgileri kullandığında mutlaka kaynağı belirtmelidir.

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

Uygulamalı etiğin biri problemler etiği, diğeri ise meslek etiği olarak ortaya çıkan iki formu, nasıl ki farklı normatif etik teorilerden yararlanıyorsa, onlar aynı şekilde akıl yürütme, argümantasyon veya temellendirme tarzında da farklı yöntemler kullanır. Bunlardan meslek etiği, bu bağlamda "içselci" bir yöntem ile "yukarıdan aşağıya doğru" diye nitelenebilecek olan bir akıl yürütme ve temellendirme tarzından faydalanır. "İçselcilik", bir meslek ya da pratiğin özünden ayrılmaz olan birtakım iyiler ve doğrular, ona içsel birtakım standartlar bulunduğunu varsayar. Buna göre, iyi bir hekim veya öğretmen olabilmek için tıbbın veya eğitimin kendi doğasından ya da özünden çıkan birtakım özelliklere sahip olunması gerekir. Başka bir deyişle, bu mesleklerin doğasından ayrılmaz olan içsel standartlar, o mesleğin iyi bir icracısı olabilmenin ne anlama geldiğini belirler.[21] Bunu tamamlayan haklılandırma veya temellendirme yöntemi ise yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen bir akıl yürütme modeli olup, burada genel norm veya ilkeler, mesleğin icrasında söz konusu olabilecek özel durumlara uygulanır.[22] Sözgelimi Kantçı deontolojik etiğin "İnsanı her zaman amaç olarak görmelisin", "Verilen sözü tutmalısın!" benzeri genel ilke ve normları, ilgili mesleğin somut durumlarda uyulacak kurallarını verir.[23]

Buna mukabil, uygulamalı etiğin gündelik hayatta veya çeşitli faaliyet alanlarında karşılaşılan ahlaki problemlere ilişkin etik tartışmalardan meydana gelen problem versiyonunda tam tersi bir yol izlenir. Başka bir deyişle, burada "dışsalcı" bir yöntem ve "aşağıdan yukarıya doğru" bir haklılandırma veya temellendirme stratejisi benimsenir. Dışsalcılık dediğimizde, ele alınan veya tartışılan konudan bağımsız evrensel diye nitelenebilecek olan normlar, alternatif perspektifler gündeme gelir. Burada, tartışmanın şeklini veya problemin çözümünü belirleyen şey,

21 T. Beauchamp, "The Nature of Applied Ethics", s. 3.
22 T. Beauchamp, "The Nature of Applied Ethics", s. 7.
23 A. Weston, *A Practical Companion to Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006, ss. 43-45.

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

konunun dışındaki söz konusu felsefi, etik, sosyolojik, psikolojik ve beşeri perspektifler olmak durumundadır.[24] Dışsalcılığı tamamlayan temellendirme tarzı ise doğallıkla somut ve tikel durumlardan, yukarıya doğru, yani genel etik teorilere gidiş olmak durumundadır. Başka bir deyişle, alınacak kararları veya oluşturulacak çözümleri temellendirmede modern dönemde öne sürülmüş olan ve evrensellik iddiasıyla ortaya çıkan teorilere başvurulur.

24 T. Beauchamp, "The Nature of Applied Ethics", s. 4.

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

BİRİNCİ BÖLÜM

UYGULAMALI ETİKTE BAŞVURULAN TEORİLER

Uygulamalı etiğin meslek etiği ve problem etiği olarak karşımıza çıkan her iki versiyonu da etik tarihi boyunca, ama özellikle de modern dönemde öne sürülmüş etik teorilerden yararlanır. Normatif teorilere bu başvuru, hem ilgili meslek etiğinin davranış kodlarını belirleme noktasında olur. Hem de ele alınan sözgelimi "dünyadaki açlık" veya "pornografi" türünden, ya bizzat kendisi ya da yol açtığı sonuçlar itibariyle problematik olan ahlaki bir problemi çözüme kavuşturma noktasında söz konusu olur. Kendilerine başvurulan bu etik teoriler, etiğin veya ahlak felsefesinin Sokrates eliyle, MÖ 5. yüzyıldaki kuruluşundan bugüne kadar olan yaklaşık 2.500 yıllık tarihsel süreç boyunca öne sürülüp bir şekilde iz bırakmış olan teorilerdir.

Aslında uygulamalı etiği yaratan esas itibariyle, modern dünyanın kendine özgü koşulları olduğu için, başvurulan veya temele alınan etik teoriler, çoğu zaman Aydınlanma ve sonrasında öne sürülmüş olan modern teorilerdir. Hal böyle olmakla beraber, 20. yüzyılda, sözgelimi modern dünyanın ahlaki kriziyle etik teori düzeyindeki krize bir tepki vermek amacıyla oluşturulmuş erdem etiğinin kökleri İlkçağda, antik Yunan felsefesinin etik teorilerinde bulunur. Yine aynı şekilde, sözgelimi "cinselliğe", "ölüm cezasına", "kürtaja" veya "ötenaziye" ilişkin tartışmalarda, muhafazakârlar önemli ölçüde dinî etiğin bakış açısına başvurup söz konusu etiğin temel kabul ve aksiyomla-

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

rından yararlanırlar. Bundan dolayı, uygulamalı etik alanında temele alınan etik türleri söz konusu olduğunda, kapsamı biraz daha geniş tutmakta yarar olabilir.

Metaetik

Etik tarihinde geliştirilmiş olan teoriler, özde normatif teoriler ve metaetik teoriler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birinci türden teoriler, özü itibariyle normatif olan, yani insan davranışına norm koyup olması gerekeni söyleyen, nihai amaçları belirleyip hayata geçirilmesi gereken değerlere işaret eden normatif teorilerden meydana gelir. Bununla birlikte, uygulamalı veya pratik etikte, hemen her zaman metaetiğe başvurulur. Metaetik, esas itibariyle 20. yüzyılda ortaya çıkmış veya geliştirilmiş yeni bir etik türünü temsil eder. Etiğin çözümleyici yönü veya türü olarak ortaya çıkan metaetik veya analitik etik, Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olan ve analitik felsefe olarak bilinen yeni bir felsefe yapma tarzının etik alanındaki yaklaşımını ifade eder.

Buna göre, 20. yüzyılda klasik felsefe veya metafiziğe karşı çıkan analitik felsefe, felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne sürer. Nitekim analitik felsefenin etik alanındaki tavrına ya da yaklaşımına karşılık gelen metaetik, klasik veya normatif etiğe karşı çıkarak, etikte yapılması gereken şeyin ahlaki olgu ve kavramları, ahlak yargılarını analiz etmek olduğunu ifade eder.[1] Etikteki söz konusu analitik yaklaşıma göre, ahlak filozoflarının normatif etikle meşgul olmamaları gerekir, çünkü onların kendilerine ahlaki hakikatlere nüfuz etme imkânı verecek özel bir kavrayış güçleri yoktur. Bundan dolayı, onların hemcinslerine ahlaki

1 D. C. Copp, "Introduction: Metaethics and Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 3-35.

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

vaazlar verme veya onların nasıl yaşamaları gerektiğini söyleme hakları olamaz. Dahası, rasyonel ve nesnel bir normatif etik sistemi geliştirme yönündeki felsefi teşebbüsler, filozofların tam yirmi beş yüzyıllık çabalarına rağmen önemli ölçüde başarısızlığa uğramıştır.

Analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflar, şu halde, ahlak filozofunun norm getirmekle, kural koymakla, nasihat vermekle, yaşam tarzı teklif etmekle hiçbir ilişkisi olmaması gerektiğini ileri sürerler. Onlara göre, insanların nasıl mutlu olacaklarını söylemeye kalkışan normatif etik düşünürü, bu tavrıyla yapamayacağı bir şey hakkında söz vermiş olur. Çünkü filozofun görevi bir dünya görüşü ortaya koymak, belli bir yaşam tarzını temellendirip meşrulaştırmak, bir dünya görüşünü haklılandırmak veya desteklemek değildir. Filozofun görevi ahlak alanına giren kavramları, ahlak yargılarını analiz etmek, ahlaki eylem ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktır.

Demek ki klasik etiğin büyük bir bölümünü meydana getiren normatif etik ilk elden ahlaki yargılar, "Haz iyidir", "Nihai amaç en yüksek sayıda insanın mutluluğudur", "Yalan söylemek kötüdür" benzeri yargılar ortaya koyar. O, bu yargılara dayanarak hazcılık, yararcılık benzeri normatif etik görüşlerine vücut verir. Metaetik ise klasik normatif etiği varsayarak, işte bu temel üzerine yükselir. Buna göre, metaetik normatif etiğin koymuş olduğu ahlak yargıları üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler.[2]

Uygulamalı etiğin analitik etiğe başvurmasının en önemli nedeni, bu tür bir etik ya da felsefe anlayışının sağladığı açıklık ve sağlam argümantasyon standartlarıdır. Gerçekten de metaetik, esas olarak ahlak alanında geçen kavramların analiziyle,

2 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011, s. 106.

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

ahlak yargılarının bilişsel statüsüyle, bu yargıların kendileriyle ilgili olduğu nesnel ahlaki olguların olup olmadığıyla meşgul olur. Uygulamalı etiğin metaetiğin kapsamı içinde yer alan bu türden meselelerle yakın bir ilişkisi vardır. Buna göre, çevre etiğinde, insanın doğal dünya üzerinde yaptığı tahribat veya çevreye verdiği zarar üzerinde yoğunlaştığımızı varsayalım. Bu meselede bir karara varabilmek için, insan türünün başka canlı türlerine verdiği zararı nasıl ölçeceğiz? Biraz dikkatli bir şekilde bakıldığında, bu soruya cevap verebilmek için metaetik kapsamı içinde kalan konulara ya da bu tür bir etiğe özgü kavramsal analize ihtiyaç bulunduğu kolaylıkla görülebilir.[3] Buna göre, bir varlığa zarar verilebilmesi için, o şeyin yitirilmemesi gereken bir iyisinin olması gerektiğini söyleyebiliriz. Bir şey için iyi olmak veya yitirilmesinin kendisine zarar vereceği bir iyiye sahip olmak nasıl bir şeydir? Bu durumda iyi nasıl tanımlanacaktır? İyi, zaman zaman öne sürüldüğü gibi, kişiden kişiye veya toplumdan topluma değişen göreli mi yoksa insandan bağımsız nesnel bir değer midir? İyi, salt insan için arzuların tatmini sonucu ortaya çıkan bir durum mudur? Böyleyse eğer, ekosistemin çok çeşitli unsurlarının, sözgelimi toprakların veya hayvanların arzularından söz edebilir miyiz? Yoksa iyi, metaetiğin kurucusu olarak bilinen İngiliz düşünürü George Edwards Moore'un söylediği gibi, tanımlanamaz, sadece sezgi yoluyla bilinebilecek bir şey midir?

Benzer şekilde, insanların hayvanlara karşı birtakım yükümlülükleri olup olmadığını sorgulayan hayvan etiğindeki ana tartışma, hayvanların da özsel bir değere ve dolayısıyla birtakım haklara sahip olup olmadıkları sorusu etrafında döner. Bu noktada hemen gündeme gelen temel soru, hak sahibi olabilmek için, ilgili varlığın neye ve hangi özelliklere sahip olması gerektiği sorusudur. Hayvanların, bu bağlamda insanlar gibi bir yaşama hakkına sahip olmalarından söz edilebilir mi? Onların sadece canlı olmaları, bu canlılığa insan tarafından saygı gösterilmesini

3 S. L. Darwall, "Theories of Ethics", s. 20.

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

gerektirir mi? Hayat, dediğimiz şey, sadece soluk alıp vermekten ibaret bir şey midir? Hayatın kendisine, hayvanın doğasına, hakların mahiyetine ilişkin kavramsal meseleler, açıktır ki sıkı bir analizi gerektiren metaetik konular olmak durumundadır.

Normatif Teoriler

Uygulamalı etiğin malzemesini, hayatın, özellikle de modern hayatın insanı karşı karşıya bıraktığı ahlaki problemler oluşturur. Uygulamalı etiğin bu problemlere ilişkin tartışmalarında, gerekli kavramsal açıklığı, akıl yürütmelerin doğruluğunu ve sağlamlığını sağlayan şey metaetik olmak durumundadır. Uygulamalı etikte ihtiyaç duyulan genel çerçeveyi tarihsel süreç içinde, ama özellikle de modern dönemde, çağın ruhuna uygun olarak çeşitli filozoflar tarafından geliştirilmiş normatif etik teorileri sağlamıştır.[4] Bu teoriler genel bakış açısını temin edip, çoğu zaman onu belirleyen temel argümanları verirler.

Klasik etiğin yaklaşık 2.500 yıllık tarihi boyunca çok sayıda etik teori öne sürülmüştür. Bu teoriler, öncelikle klasik normatif etik kapsamına giren teoriler ile 19. yüzyıldan itibaren özellikle klasik etiğe bir tepki olarak gelişen Kıta felsefesi veya etiğinin normatif teorilerinden oluşur.

Klasik Teoriler

Normatif etiğin, 19. yüzyıla kadar olan klasik tarihinde, çeşitli filozoflar tarafından öne sürülmüş teoriler, kabaca üç başlık ya da grup altında toplanabilir. Birinci grupta, başat problem olarak "en yüksek iyi" problemini alan, insanın ahlaki hayatının ulaşması gereken bir nihai amaç üzerinden belirlenip anlaşılabileceğini savunan etik teoriler yer almaktadır. Buna mukabil, ikinci grubu "doğru eylem" problemini temel ya da başat prob-

4 D. Macniven, *Creative Morality*, s. 26.

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

lem olarak alan, ahlaklılığı birtakım ödev ya da yükümlülükler üzerinden inşa eden etik teoriler oluşturur. Bu sınıflamaya göre, sonuncu kategoride iyi hayat veya "sağlam bir karakter" üzerinde yoğunlaşan ya da ahlaki hayatın ancak doğru eylemlerin kendisinden âdeta akacağı olgun bir karakter yoluyla anlaşılabileceğini dile getiren etik teoriler bulunur.[5]

İşte bu temel üzerinde teleolojizm veya sonuççuluk, deontolojizm ya da ödev etiği ve erdem etiği olarak üçe ayrılan etik teoriler arasındaki bu bölünmeyi anlamanın aslında en iyi yollarından biri, onlardan her birinin etik değerin taşıyıcısı olarak neyi gördüklerini anlamaya çalışmaktan geçer. Bunlardan birincisi olan sonuççuluk açısından en yüksek veya temel etik değerin taşıyıcısı, iyi durum ya da sonuçtur. Deontolojizm açısından ise etik değerin taşıyıcısı olan şey, esas olarak doğru eylem olmak durumundadır. Oysa üçüncü teori olan erdem etiği iyi bir kişi idesine, aynı zamanda etik açıdan saygıdeğer bir kişi olarak tanımlanabilen *iyi insan* düşüncesine vurgu yapar.

Teleolojizm: Gerçekten de teleolojik etik teorilerinin öncelikle ahlaki eylemin ve bu arada ahlaki hayatın sonucu üzerinde yoğunlaştıkları söylenebilir. Buna göre teleolojik etik açısından ahlaki eylemin değerini belirleyen şey eylemin ürettiği sonuç olmak durumundadır. Söz konusu teleolojik etik anlayışı, bir bütün olarak da hayatı moral açıdan değerli kılan şeyin belirli birtakım şeylere sahip olmanın, birtakım yaşantıları hayata geçirmenin sonucunda erişilen yer ya da durum olduğunu öne sürer. Bu yüzden teleolojik etik kapsamı içinde yer alan teoriler aynı zamanda sonuççu etik öğretileri olarak geçerler. Bu teorilerin temel problematiği "en yüksek iyi" problemi olup, onlarda bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu" gibi bir *summum bonum* ulaşılması gereken nihai amaç olarak konumlanır.

5 S. L. Darwall, "Theories of Ethics", ss. 26-36.

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

Teleolojik etik veya sonuççulukta temel değer veya kavramlar iyi ve kötü değerleri veya kavramları olup, "doğru-yanlış" değerleri veya kavram çifti "iyi ve kötü"nün türevleri olarak gündeme gelir. Gerçekten de teleolojik etik bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığının onun sonucu tarafından belirlendiğini, insan hayatını ahlaki açıdan meşrulaştıran şeyin söz konusu hayatın insanı son tahlilde götürdüğü nihai hedef ya da yer olduğunu dile getirir. Söz konusu teorinin kökleri, Antik Yunan'da, önce Aristippos, sonra da Epikuros tarafından temsil edilen ***hedonizm*** ya da ***hazcılık***ta bulunur. İlkçağ hazcılığı, buna göre "hazzın en yüksek iyi olduğunu" ileri sürer. Hazza dayalı bir mutluluk anlayışının savunuculuğunu yapan söz konusu hedonist teoriler, aynı zamanda mutlulukçu teoriler olarak geçer.

Bu görüşün, modern dönemdeki muadili veya devamı Thomas Hobbes'un etik **egoizm**idir. Aynı görüşün doruk noktasını ise 19. yüzyılda Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in yararcılığı temsil eder. Bu görüş, Hobbes'taki versiyonuyla bir yandan da sözleşmeci bir etik anlayışını ifade eder. Nitekim insanın doğası itibariyle kendi çıkarı peşinden koştuğunu, kişisel hazzını arayacak şekilde kurulmuş olduğunu söyleyen Hobbes, doğa durumunda, yani devletin, yasaların ve güvenliği sağlayacak aygıtların yokluğunda, onun kısa ve niteliksiz bir hayat tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını dile getirir. Herkesin herkesle savaş içinde olduğu bir duruma karşılık gelen doğa halinde, insan kendi varlığını ya savaş ya da barış yoluyla koruyacaktır. O, insanın, doğa yasası gereği, bunlardan ikincisini seçeceğini söyler; buna göre, insan çıkarını bu kez bir toplum sözleşmesi yoluyla kurulacak politik düzende, "aydınlanmış özçıkar" üzerinden hayata geçirme durumuna gelir. Hobbes'un etiğinin sözleşmeci boyutu, 20. yüzyılda karşımıza John Rawls'un adalet teorisi veya sözleşmeciliğinde çıkar. Gerek Hobbes'un etik egoizminin, gerek Bentham ile Mill'in yararcılığının ve gerekse Rawls'un sözleşmeciliğinin ortak noktası, onların farklı evreler-

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

den geçen liberal dünyanın etik anlayışını temsil etmelerinden meydana gelir.

Nitekim ***yararcılık***, doğrudan doğruya Hobbes'un 17. yüzyılda öne sürülmüş egoizminden çıkar. Yani, o da insanın kendi hazzı peşinde koştuğunu, nihai amacın mutluluk olduğunu öne sürer. Yararcılık daha özel olarak da Hobbes'un egoizmiyle bütünüyle seküler, rasyonel ve çok daha önemlisi bilimsel bir anlayışı temsil etme noktasında birleşir. Gerçekten de insanların öznel niyetlerinin ancak tahmin edilebileceğini, oysa eylemlerin nesnel ve gözlemlenebilir olan sonuçlarının kesin olarak bilinebileceğini savunan faydacılık, haz ve acıyı ya da gerçekleştirilen eylemlerin ürettiği faydayı ölçmek amacıyla bir haz kalkülü geliştirmiştir.

Yararcılık, egoizmden iki noktada farklılık gösterir. Buna göre Hobbes'un etiğinin sözleşmeci bir etik olduğu, ahlakın kaynağı ve temellerini bir toplum sözleşmesinden aldığı yerde, faydacılar toplum sözleşmesini salt bir kurgu, gerçekliği olmayan bir fiksiyon olarak görürler. İkinci olarak da yararcılık, çok daha rafine bir versiyonu olduğu egoizmden, diğerinin benlik ve bencillik üzerine yükseldiği yerde, evrenselciliğiyle farklılık gösterir.[6] Gerçekten de yararcılıkta, gerek Bentham gerekse Mill tarafından kişinin, başkalarının hazzı ve mutluluğunu bir tarafa bırakarak sadece kendi hazzını artırmak için çabalaması yerine, esas herkesin veya en yüksek sayıda insanın mutluluğunu temin etmek için çalışması gerektiği ileri sürülür. Başka bir deyişle, yararcılık, benim mutluluğumu ayırmak veya imtiyazlı hale getirmek yerine, herkesin mutluluğunu aynı değerde görür. O, bundan dolayı eşitlikçi bir anlayışı temsil eder.

Buna göre Bentham ile Mill'in yararcılığının temelinde, bilginin deneyim yoluyla kazanıldığını söyleyen ampirik bir bilgi anlayışı bulunur. Faydacılığın dayandığı psikoloji de esas itibariyle ampirik bir psikoloji olup, o vicdanın doğuştan, buna

6 D. A. Habibi, "Utilitarianism" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, s. 1531.

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

mukabil aklın arzu veya duyguların kölesi olduğunu ileri sürer. Faydacı etik anlayışı, yine aynı çerçeve içinde iradeyi de arzuya indirgerken, davranışların sadece motifler yoluyla açıklanabileceğini savunur. Yararcılık, daha önce de belirttiğimiz üzere, doğruluk ve yanlışlığın eylemlerin fiili sonuçlarına bağlı olduğunu dile getirdiği için, sonuççu bir teori olarak ortaya çıkar. Yararcılık, normatif bir teori olmaya ek olarak, aynı zamanda betimleyici veya tasviri bir teori olmak durumundadır. Zira onda ahlak yargıları, bir eylemin sonucunda ne olacağına dair tahmin veya kestirimlere dayanır. Bir eylemin doğruluk ya da yanlışlığı kontekstine bağlı olduğu için, her şeye rağmen tikelci bir konum benimsemiş olan yararcılıkta, eylemler mantıksal olarak kurallardan önce gelir. Buna göre, eylemden etkilenecek olanlar eylem sayesinde daha yüksek bir mutluluğa erişeceklerse, söz konusu eylemle bir ahlak kuralının ihlal edilmesi bir problem yaratmaz.

Yararcılık aynı zamanda öznelci ve dolayısıyla rölativist bir teoridir. Değerin kaynağında insanın yönelimlerinin, istek ve arzularının bulunduğunu öne süren faydacı etik açısından bir eylemin ahlaklı bir eylem olup olmadığı, onu gerçekleştiren failin perspektifine göreli olmak durumundadır. Şu halde özü itibariyle eylemler üzerinde yoğunlaşan yararcılıkta, bununla birlikte esas kamusal alanda, başkalarıyla ilişkili olarak gerçekleşen davranışlar üzerinde durulur. Buna göre, başkalarını etkilemeyen, fakat sadece failin kendisini ilgilendiren eylemlerin moral yargının veya ahlaki değerlendirmenin dışında kaldığını savunan yararcılık, doğallıkla kişinin kendisine karşı bir ödevinin olamayacağını, ödevlerin ancak başkalarına karşı olabileceğini dile getirir. Bu yüzden, ödev ve yükümlülükler, onda, mutluluk amacının bir aracı olarak ortaya çıkar. Ontolojik olarak maddenin zihinden önce geldiğini ve ona üstün olduğunu ileri süren yararcılık, seküler bir etik anlayışı olarak dinle hiçbir ilişkisi olmayan ahlaklılığın ancak sosyal olarak tesis edilebileceğini, iyinin ve kötünün kaynağının toplum olduğunu iddia eder.

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

Onu bireyci bir etik görüşü olmaktan çıkartıp toplumsal ve evrenselci bir etik anlayışı haline getiren şey de budur. Yani, Bentham tarafından öne sürülüp Mill tarafından da benimsenen yarar ilkesidir. İlke, insandan eylemlerinde "eylemden etkilenecek en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" hedeflemesini ister. Bunun üzerine yükselen sosyal ahlak da, hazzın ve mutluluğun en yüksek düzeye çıkartılıp acı ve mutsuzluğun en alt seviyeye indirilmesini talep eder.[7] Yararcılık, bu temel üzerinde iyi bir sonucun araçları her zaman haklılandıracağını kabul eder. Dolayısıyla, yalan söylemek, dürüst olmayan eylemlerde bulunmak, kişinin çıkarına hizmet edip başkalarına zarar vermiyorsa eğer, yararcılığın bakış açısından kabul edilebilir şeylerdir. Hayatın niteliği söz konusu olduğunda, o, yaşamın sadece kabul edilebilir veya makul bir haz ve mutluluk ile acı ve mutsuzluk dengesi üzerine kurulmuşsa eğer, değerli olduğunu kabul eder. Yararcılık bu yüzden de sözgelimi, ötenazinin ahlaki olarak kabul edilebilir olduğunu ileri sürer.

Yararcılık, aynı sosyal ahlak temeli üzerinde, fayda ve iyilerin ihtiyaca göre dağıtılması gerektiği düşüncesini benimserken, ihtiyaç içinde olanlara, toplumsal huzur ve barış adına yardım edilmesinin kaçınılmaz olduğunu savunur. Cezayı caydırıcı etkisi üzerinden meşrulaştıran faydacı etik anlayışı, daha ziyade pozitif bir özgürlüğün savunuculuğunu yapar ve insanın, kendilerine tolerans göstermek gerektiğine inandığı başkalarına zarar vermediği müddetçe, istediği her şeyi yapabileceğini öne sürer. Onun bu temel üzerinde, insandan ziyade canlı merkezci bir yaklaşımın temsilciliğini yaptığı söylenebilir. Yararcılığa göre, doğada bir değere sahip olan yegâne varlıklar insanlar değildir. Onun bakış açısından, doğada hissedebilen veya acı çeken her tür asli ya da özsel bir değere sahip olduğundan, hayvanların da hukuk yoluyla teminat altına alınan haklarının

7 F. Rosen, *Classical Utilitarianism From Hobbes to Mill*, London, Routledge, 2003, ss. 221-228.

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

olması gerekir.[8] Uygulamalı etiğin hiç kuşku yok ki en önemli temsilcisi veya bütünüyle çığır açıcı felsefecisi olan Peter Singer, hayvan haklarının savunuculuğunu söz konusu liberal ve yararcı bakış açısından hareketle yapmıştır.

Hobbes'un egoizmiyle yararcılığın sentezini sözleşmeci etik anlayışında buluruz. Bu sentez, esas itibariyle her iki teorinin de aşırılıklarından arındırılması ve yararcılığın sosyal etik anlayışının Hobbes'un sözleşmeciliğine eklemlenmesi yoluyla gerçekleşir. Gerçekten de ***sözleşmecilik***, 20. yüzyılda ahlak ile toplum arasında yakın bir ilişki kuran, ahlaklılığı devlete bağlayan bir etik teori olarak gelişmiştir. O, özellikle toplumsal olarak tesis edilmiş eylem kodlarını veya sosyalleşme sürecinde toplumun üyelerine empoze edilen davranış kurallarını kabul etme noktasında, bir tür yurttaş iradeciliği üzerine yükselir. Bu durumda söz konusu sosyal zorlama devlet tarafından hayata geçirildiğinden ortak bir sosyal ahlak için ihtiyaç duyulan şey, insanlar ile devlet arasında yapılacak anlaşma veya akdedilecek toplum sözleşmesi olmak durumundadır. Hal böyle olduğunda, devlet sosyal hayatı bir tür zorlama yoluyla mümkün kılmak için var olurken, etik toplumsal yaşamı pekiştirip güçlendiren kapsayıcı iradi kurallarla meşgul olur.

Sözleşmecilik, insanların yalnızca bir toplum sözleşmesi bağlamında, bir sosyal sözleşme sayesinde ahlaki özne ya da failler haline gelebileceklerini kabul eder. Bunun nedeni ise sözleşmenin insanlar için başkalarına önem vermenin, onlara gerekli ilgiyi göstermenin koşullarını temin etmesidir. Buna göre, devlet toplumu genel olarak tesis edip düzenlerken, özgül olarak da toplumun sosyal beklentilerini, ahlaki taleplerini karşılama cihetine gider. Kısacası, insanların birbirleriyle medeni ilişkilerini mümkün kılan şey, ahlaklılığın unsurlarını belirleyip etik kavramını yaratan devlet ve devleti mümkün kılan toplum sözleşmesidir.[9]

---

8 D. Macniven, *Creative Morality*, ss. 50-52.

9 M. Merrill, "Overview", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon-J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, s. 20.

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

Sözleşmeciliğin en önemli temsilcisi, liberal felsefenin 20. yüzyıldaki etkili teorisyenlerinden biri olan John Rawls'tur.[10] Nitekim o, ahlakı ve adaleti toplum sözleşmesi yoluyla temellendirir veya devleti en öncelikli değer olduğuna inandığı adalet üzerinden meşrulaştırır. Rawls, özgür ve rasyonel insanların birlikte yaşamanın ahlaki ve adil koşullarını belirleyip oluştururlarken bir eşitlik konumu içinde olmalarının vazgeçilmez olduğunu kabul eder. Onlar, birlikte iyi koşullarda yaşamanın, toplumsal olarak işbirliği yapmanın koşullarını veya temellerini bir sözleşme yoluyla oluşturacaklardır.

Buna göre, iyi bir toplumun tesisi için ne tür adalet ilkelerinin kabul edilmesi gerektiği sorusunu soran Rawls'un toplum sözleşmesi düşüncesine veya hipotetik bir düşünme tarzına başvurduğu yer de işte burasıdır. Onun söz konusu hipotetik düşünüşüne göre, bir toplumu meydana getiren özne ya da failler başlangıçta, tam bir eşitlik durumu veya bilgisizlik hali içinde bulunurlar. Nitekim o, böyle bir durumda insanların bir bilgisizlik örtüsü veya peçesi altında bulunduklarını söyler. Toplumdaki yerleri, sınıfları veya toplumsal konumları, psikolojik eğilimleri, zekâları ve güçlü yanları, rasyonel bir hayat tasarımının ayrıntıları, toplumun ekonomik durumu ve politik yapısı, ait oldukları kuşak vb. ile ilgili olarak hiçbir bilgiye sahip değildirler. Aktörlerin böyle bir bilgisizlik örtüsü içinde olmaları, Rawls'a göre, onlara genel birtakım ilkelere ulaşma imkân verir. Rawls, ayrıca onların rasyonel bir çıkar duygusuyla eylemde bulunmalarını ve bir adalet duygusuna sahip olmalarını öngörür.

Söz konusu hipotetik bilgisizlik durumu içinde bu şekilde tanımlanan taraflar, Rawls'a göre, kendisinin hakkaniyet olarak adalet anlayışının iki temel ilkesine ulaşırlar.[11] Söz konusu ilkelerden birincisi, her bireyin, herkes için benzer bir özgür-

10 S. L. Darwall, "Theories of Ethics", s. 25.

11 J. Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, ss. 130-131.

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

lükle bağdaşan en yüksek derecede eşit özgürlük hakkına sahip olduğu ilkesidir. İkinci özel ilke ise **a)** toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerle en olumsuz, en dezavantajlı durumda bulunanlara en fazla yarar sağlayacak şekilde mücadele edilmesi, **b)** hizmet ve konumların, hakça bir fırsat eşitliği temeli üzerinde, herkese açık olması gerektiğini bildirir.[12] Ona göre, bu iki adalet ilkesinin etkili bir biçimde uygulandığı bir toplum iyi ve adil bir toplum olur.[13] Zira ilk ilke özgürlüklerin nasıl anlaşılması gerektiğine, ikinci ilke ise özgürlük, gelir, zenginlik benzeri temel iyilerin nasıl dağıtılacağına ilişkin bir düzenleme öngörür.[14]

Rawls'un söz konusu sözleşmeci etik anlayışının en önemli yönününün, onun insanlardan, kendi ben merkezli eğilimleriyle kişisel çıkarlarını, tarafsız bir biçimde herkesin mutluluk ve refahını temin edecek ilkeler lehine bir tarafa bırakmalarını talep etmesi olduğu söylenebilir. Nitekim o, gelecek kuşaklara karşı olan ahlaki sorumluluklarımızı bu talep üzerinden temellendirir. Bir kimse kendi kişisel çıkarından, hiç kuşku yok ki başkaları da aynı şeyi yapmayı kabul ettiği takdirde, yani onlarla zımni bir anlaşmaya gitmek suretiyle vazgeçebilir.[15] Dolayısıyla, sözleşmecilik açısından ahlaklılık insanların, birbirlerine ortak çıkarı gözetecek şekilde nasıl davranacaklarını belirleyen kurallardan, makul insanların karşılıklı yarar adına kabul edecekleri davranış kodlarından meydana gelir. İnsanların ahlaklı ya da ahlaksız olmalarını belirleyen şey, onların sosyal olarak tesis edilmiş, devlet yoluyla empoze edilmiş davranış kurallarına uymaları veya uymamalarıdır.

12 J. Rawls, *Theory of Justice*, ss. 123-130.

13 A. E. Buchanan, "A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice", *John Rawls' Theory of Social Juctice* (ed. by H. G. Blocher-E. G, Smith), Athens, Ohio State University Press, 1980, ss. 9-10.

14 A. Cevizci, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Say Yayınları, 2012, ss. 277-279.

15 D. Archard, "Political and Social Philosophy", *The Blackwell Companion to Philosophy* (eds. N. Bunnin-E. P. Tsui-James), Blackwell, Oxford, 2nd edit., 1998, s. 260.

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

Deontolojizm: Teleolojik etiğin karşısında yer alan deontolojik etik ise sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşır ve ahlaki bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun birtakım ahlaki ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne sürer. Ahlakta eylemin sonucundan ziyade, eylemin temelindeki niyet, ilke ve yerine getirilen ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlakın temeline yükümlülük ya da ödevleri yerleştirir.

Deontolojik terimi, Grekçe "ödev" ya da "yükümlülük" anlamına gelen "*deon*" sözcüğünden türetilmiştir. Bu yüzden o, Grekçe "hedef" ya da "amaç" anlamına gelen "*telos*" sözcüğünden türetilmiş olan teleolojik etik anlayışından birkaç noktada farklılık gösterir. Etiğe deontolojik yaklaşım, her şeyden önce değerden veya belli bir iyi telakkisinden bağımsız olarak, ödeve veya yapılması gerekene vurgu yapar.[16] Bu ödev veya yükümlülükleri belirleyen evrensel bir ahlak yasasının varlığına inanır. Söz konusu yaklaşım, insanların belirli birtakım yükümlülükleri, yani yapmaları ya da yapmamaları gereken eylemler bulunduğunu ve ahlaklı bir biçimde davranmanın söz konusu ödev ve yükümlülükleri yerine getirmeye eşdeğer olduğunu dile getirir.

İkinci olarak, teleolojik teorilerin belirli eylem türlerinin sonuçları hesaba katılarak yapılması gerektiğini öne sürdüğü yerde, deontolojik teoriler belli birtakım şeylerin ilkeye dayanılarak ya da gerçekten de doğru oldukları için yapılması gerektiğini savunur. En azından doğru olanın iyi karşısında önceliği olduğunu dile getiren deontolojik yaklaşım, eylemlerin ürettikleri sonuçtan bağımsız olarak asli ya da özsel bir değere sahip olduğu kabulüne dayanır. Doğru eylem, onda ahlak yasasından türetilmiş veya ahlaki bir ilkeye dayanan bir eylemdir. Üçüncü olarak, teleolojik

16 D. Mcnaughton-P. Rawling, "Deontology", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 425.

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

etik teorileri çoğu zaman haz ya da mutluluk gibi maddi ölçüt ya da mülahazalar üzerine yükselir. Oysa deontolojik teoriler ahlaki eylem ölçütü olarak yalnızca eşitlik veya tarafsızlık ya da evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütler getirirler.

Deontolojik etik kapsamı içine pek çok etik teori girer. Bu teorilerin ilk örnekleriyle ***dinî etik***lerde karşılaşılır ve burada, kaynağında Tanrı'nın bulunduğu bir evrensel ahlak yasasının varlığı kabul edilir. Hıristiyan ahlakı veya İslâm ahlakı olarak geçen bu dinî etiklerde, Tanrı'nın insanlara yol göstermek amacıyla ilettiği bir ahlak yasası söz konusudur. Sözgelimi Hıristiyanlıkta, Tanrı tarafından konulmuş ahlak yasasının ifadesi olan On Emir insanlar tarafından yerine getirilmesi gereken ödev ya da yükümlülüklerle yasaklanmış eylem ya da faaliyetlerin bir listesini verir.[17] Bu ödevler, doğuracakları veya yaratacakları sonuçlardan bağımsız olarak geçerli olan yükümlülükleri ifade eder. Başka bir deyişle, Hıristiyan ahlakına göre, ahlaki davranış için bazı kurallar koyan ilahî bir varlık vardır ve doğru davranış, bu kurallara uygun eylemde bulunmada, yanlış davranış ise onları çiğnemede yatar. Aynı ahlak anlayışı, bir Hıristiyan için hayatın Tanrı sevgisine dayandığını, bu hayatın Tanrı'nın koyduğu ahlak yasasına (veya din adamlarının yorumladığı şekliyle, Tanrı'nın takdir ettiği kurallara) uygun davranmakla kazanılabileceğini ileri sürer.

Klasik İslâm ahlakı da, tıpkı Hıristiyanlık gibi, ilâhî otorite ve emri, dünyada insan davranışı yoluyla ahlaki bir düzen tesis etmenin vazgeçilmez temeli olarak alır. Gerçekten de Kuran, ahlaki doğru ve yanlış arasındaki açık ayırımıyla, temelinde Tanrı'nın iradesinin bulunduğu vahye dayalı bir ahlak anlayışı ortaya koyar. Söz konusu ahlak aynı zamanda *Kurani ahlak* olarak da geçer.[18] Kuran'da ortaya konan bu İslami ahlak anla-

17 N. Warburton, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2008, s. 59.

18 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* (çev. M. İskenderoğlu-A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 29.

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

yışının insani boyutu, ifadesini *takva* teriminde bulur. *Takva,* Allah'ın yasakladığı şeylerden sakınma, günahlardan Allah korkusuyla kaçınma demektir. Bu yüzden o, bir yönüyle beşeri eylemin temelinde bulunan ahlaki zemini temsil eder. Bir yönüyle de insan varlıklarının Tanrı'ya ve topluma karşı olan sorumluluklarının farkına varmalarını sağlayan etik bilinci gösterir. O, daha geniş bir bağlama uygulandığı zaman, gerçekten ahlaki olmak durumunda olan bir topluluğun evrensel moral ifadesi hâline gelir.[19]

Bu açıdan bakıldığında, İslâm ümmeti ya da cemaatinin, Kuran'da ortaya konan ahlaki emir ve ideallerin toplumsal bir düzeye tercüme edildiği bir araç olarak görüldüğü söylenebilir. Bireyler, artık bu düzeyde kişisel yaşamlarında belli bir ahlaki ve manevi vizyonu cisimleştirmek durumunda olan failler ve hatta vekiller hâline gelir. Buna göre, bireysel ve toplumsal hayatın biri maddi, diğeri manevi iki ayrı boyutunu olumlayan Kuran, iktisadi ve toplumsal düzeyde ortaya çıkabilecek adaletsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla, akrabalara, öksüz ve yetimlere, evsizlere, ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi emreder. Allah'ın vahyini ifade eden Kuran'ın yine aileye yaptığı vurgu, kadının statüsünü iyileştirmeyi öngörür.[20]

Deontolojik etik anlayışında, söz konusu dinî etikler önemli bir yer tutmakla beraber, deontolojik etik deyince akla ilk gelen teori, Alman düşünürü Immanuel ***Kant'ın ödev etiği***dir. Dinî etikler gibi, etiğe, özellikle yararcı etik anlayışıyla kıyaslandığında nispeten muhafazakâr bir yaklaşımı ifade eden[21] Kantçı etik de evrensel bir ahlak yasasının varlığını kabul eder. O da etik açısından belirleyici olanın, sonuç yerine doğru eylem olduğunu dile getirir. Tıpkı dinî etik gibi, insanın birtakım ahlaki ödev veya yükümlülükleri olduğunu öne süren ödev etiği, doğru

19 A. Nanji, "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 108.

20 R. B. Schuman, "Islamic Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 774.

21 D. Macniven, *Creative Morality*, s. 50.

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

eylemi ödevden dolayı yapılan, ahlak yasasına uygun eylem olarak tanımlar. O da ödev veya ahlaki yükümlülüğün, sonuçla değil, fakat eylemlerin kendi özellikleri ya da nitelikleriyle ilgili olduğunu öne sürer. Sonuçların da, tıpkı duygu, tutku ve eğilimler gibi, insanın fiili etki ve müdahale alanının dışında kaldığını iddia eden Kant'ın etik anlayışında, ödev, başka hiçbir şey için değil, fakat salt ödev olduğu için yapılır.

Kant'ın ödev etiği dinî etikten sadece iki noktada farklılık gösterir. Bunlardan birincisi, dinî etiğin insandan Tanrı tarafından gönderilen evrensel ahlak yasasına tam bir teslimiyetle itaat etmesini istediği yerde, Kant'ın etiğinin temel kavramı özgürlüktür. İkinci olarak evrensel ahlak yasasının kaynağının dinî etikte Tanrı olduğu yerde, Kant'ın seküler ödev etiğinde ahlak yasası insandan türetilir. Gerçekten de Kant, biz insanların ahlaki olan şeyi yapmamız gerektiğini bildiğimiz zaman, doğallıkla onu yapabileceğimizi de bildiğimizi söyler. Böyle bir şey ise sadece özgür olduğumuz takdirde mümkün olabilir. Eylemde özgürlük, bizim kendimiz dışındaki herhangi bir şey tarafından belirlenme ihtimalini dışta bırakır. Bununla birlikte o, keyfî, gelişigüzel veya rastlantısal davranış anlamına da gelmez. Kant açısından insan varlıklarının özgür olabilmelerinin tek yolu, eylemlerinin kendi öz doğalarına ait bir şey tarafından belirlenmesidir. Bu ise insan varlıklarının eylemlerinde birtakım doğal iyilerin peşine düşemeyecekleri, onların Tanrı'nın koyduğu yasaya itaat etmekle özgür olamayacakları anlamına gelir. Zira her iki durumda da insan kendi doğasına dışsal bir şey tarafından belirlenmiş olur.

Bu ise Kant'ın ödev etiğinin, dinî değil de antropolojik bir temellendirmeye dayandığı anlamına gelir. Ahlaklılığı Tanrı veya ilahî iradeyle temellendiren Ortaçağ düşünürlerine karşı çıkan Kant, ödev etiğini temellendirirken, bununla birlikte insanın bütünsel doğası yerine, salt akli boyutunu dikkate alır, yani onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak görür. Çünkü insan bir bütün ya da doğal bir varlık olarak alındığında, her şeyden önce,

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

çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlık olarak ortaya çıkar. İnsan, bu hâliyle, ahlaklılık için gerekli olan özgürlükten yoksun bulunmaktadır. Özgürlüğün sadece rasyonel eylemde bulunabileceğini söyleyen Kant açısından çok daha önemlisi, akıl tarafından talep edilen ya da yasadan dolayı yapılan eylem bütün insanlardan istenen bir şey olmak durumundadır.[22] Ona göre, doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiğinde, bu durum, ahlaklılığı değil, fakat yalnızca yasalılığı ifade eder. İnsani eğilim, güdü, duygulanım ve alışkanlıklarla yapıldıkları için hiçbir ahlaklılık taşımayan bu eylemler, sadece legal eylemlerden ibarettir. Bundan dolayı Kant insana özgü bir ahlaki hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil, söz konusu doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister.[23]

Gerçekten de bilginin kaynağını, duygu ve tutkulardan bağımsız olduğuna inandığı akılda bulan, zihnin ontolojik olarak maddeden üstün olduğunu ileri süren Kant, ahlak yasasını birtakım koşulsuz buyruklar yoluyla ifade eder. "İnsanın herkes için geçerli olmasını isteyeceği niyetlere göre" veya "başka insanları amaç olarak görecek şekilde" eylemesi gerektiğini bildiren bu koşulsuz buyruklar, bağlamdan ya da durumlardan bağımsız evrenselci bir etik anlayışına vücut verir. Onun herkes için aynı ölçüde geçerli olduğunu bildirdiği bu buyruk ya da ahlak kuralları, mantıksal olarak eylemden önce gelir. Eylem ahlak yasasını somutlaştıran ödevden dolayı yapılmışsa, bu kurallara uygunsa eğer, yol açtığı sonuçtan bağımsız olarak doğru bir eylem olmak durumundadır. Kant'ın etik anlayışı evrenselci olmaya ek olarak, doğallıkla nesnelcidir. Çünkü ahla-

22 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011, s. 95.

23 P. Stratton-Lake, "Moral Motivation in Kant", *A Companion to Kant* (ed. by G. Bird), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, s. 324.

kın veya ahlak yasasının, yaratılmak yerine keşfedildiğini bildiren Kant açısından, bir eylemin ahlaklılığı, failin perspektifinden de bağımsızdır.

Kant, sadece kamusal bir ahlakla, insanın başkalarını ilgilendiren davranışlarıyla ilgilenen yararcılardan farklı olarak, kişisel ahlakla da ilgilenmiştir. Nitekim o, insanın kendisine karşı da ödevleri olduğunu söyler. İçki içmek, Kant'ın gözünde, kişinin kendisine zarar vermesi ve dolayısıyla benliğe karşı bir saygısızlık anlamına geldiği için, ahlaki olarak kötü bir davranışa karşılık gelir. Başka bir deyişle, "insanın, bir araç olarak değil de, her zaman bir amaç olarak görülmesi gerektiğini" ileri süren Kant, onun başka insanlara karşı olduğu kadar, kendisine de saygı göstermesi gerektiğini ileri sürer. Verilen sözün tutulması, yapılan anlaşmalara sadık kalınması, asla yalan söylenmemesi, kötülüğe, iyi bir şey için bile, müsaade edilmemesi gerektiğini bildiren koşulsuz buyruklar, onun en temel ödevleri arasında geçer. Hayat, Kantçı etik açısından kutsal olup, niteliğinden bağımsız olarak değerlidir. Nitekim o, ölüm hakkı tartışmasında da göreceğimiz üzere, ötenazinin ahlaki açıdan yanlış olduğunu savunur.

Adalet söz konusu olduğunda, Kant, insan haklarına her koşul altında saygı gösterilmesi gerektiğini ileri sürerken, bütün insanlara eşit muamele etmenin adaletin özünde var olduğunu savunur. O, ceza bağlamında, ölüm cezasıyla ilgili etik tartışmalarda da görüleceği gibi, düzeltici bir adalet anlayışı benimserken, sadece suçlunun cezalandırılması gerektiğini öne sürer. Kantçı bakış açısı, bununla birlikte insan merkezci bir yaklaşım üzerine yükselir. Nitekim çevre ve hayvan etiğine ayrılmış bölümde de görüleceği üzere, Kant yalnızca kişilerin asli ya da özsel bir değere sahip olduklarını, bitki ve hayvanların ise sadece araçsal bir değere sahip bulunduğunu, dolayısıyla haklardan yoksun olduklarını dile getirir.[24]

24 D. Macniven, *Creative Morality*, s. 52.

Erdem Etiği: Normatif etikte, deontolojik etik ile sonuççu veya teleolojik etiğin karşıtı veya alternatifi erdem etiğidir. Bunun da en önemli nedeni, erdem etiğinin, ahlaki alanda diğer iki etik türünden farklı bir yere vurgu yapmasıdır. Buna göre, deontolojizm ödev, yükümlülük ya da ilkelere vurgu yapıp evrensel ahlak yasası veya koşulsuz buyruklar üzerinden ortaya konan ödeve uygunluğa önem verir. Öte yandan teleolojizm etik iyi veya faydalı sonuçlar üretmenin önemine vurgu yaparken, bir eylemin ahlaklılığını ürettiği sonuçlara dayandırır. Erdem etiği, işte bu iki etik teoriden farklı olarak, ahlaki hayatın belirleyici unsurları olarak failin karakterine ve erdeme vurgu yapar.[25]

Buna göre deontolojik etik ile teleolojik etiğin esas itibariyle doğru eylemle meşgul oldukları yerde, erdem etiği temelde iyi hayatla meşgul olup insanların ne tür insanlar olmaları gerektiği üzerinde yoğunlaşır. Diğer iki etik teori doğru eylemi verecek kural ve sonuçlarla ilgilenirken, erdem etiği karakter kavramını kullanır. Gerçekten de erdem etiği kurallardan ve sonuçlardan söz etmekten sakınır; ilke, ödev ve yükümlülük ile sonuçların önemini küçümser. O, bunların yerine öncelikle veya esas olarak iyi ya da erdemli kişi, karakterli adam düşüncesi üzerinde yoğunlaşır.[26] Erdem etiği önce söz konusu karakterli adamla ilgili olarak olabildiğince sağlam bir kavrayış geliştirme cihetine gider. Fakat o, bu noktada kalmayıp böyle bir karakterin şekillenmesinde toplumun ve geleneğin etkisini ele alır, onun iyi hayatına erdemlerin yaptığı katkı üzerinde durur.[27]

Buna göre erdem etiği, gündelik hayat ile onu oluşturan veya şekillendiren eylemlerin, kuşaktan kuşağa aktarılan birtakım davranış örüntülerini, etkileşim modellerini ihtiva ettiğini dile getirir. Dolayısıyla, insanların her şeyden yalıtılmış bireysel

25 N. R. Kollar, "Virtue Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, s. 1563.

26 D. Küçükalp, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 5. Cilt, 2007, s. 628.

27 J. Annas, "Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 524.

ahlaki akıl yürütmelerin bir sonucu olarak değil de, doğru ve iyiyle ilgili miras alınmış örüntülerin bir sonucu olarak iyi davranıp doğru eylemleri hayata geçirdiklerini öne sürer. Gerçek anlamda ahlaki hayatın, miras alınan bu model ve örüntülerin sorumluluğu bir şekilde taşınmaya başlandığı zaman ortaya çıktığını dile getiren erdem etiği, dolayısıyla gündelik hayatta öncelikle geleneğe, sonra da karakterin, değerlerin ve erdemlerin değerinin tanınmasına özel bir önem atfeder.

O, gerçekten de kişinin ahlaki hayatını belirlemede, kuralların ve sonuçların değil de, inançların, duyarlılığın ve deneyimin önemli olduğunu savunur.[28] İşte bu açıdan bakıldığında, bir kimsenin bakış açısı ve dünya karşısındaki tutumunun düşünceleriyle eylemlerinde ifade edildiği söylenebilir.[29] Eylemler bir kimsenin mevcut değerlerini ve karakterini yansıtırlar. Erdem etiğine göre, iyi bir karakter bir rastlantının sonucu olmadığı gibi gelişi güzel oluşan bir şey de değildir. O, disiplin gerektirir, düşünceli olmayı ve sorumluluğu zorunlu kılar. Bir eylem kalıbı olması veya davranış örüntüsünü cisimleştirmesi dolayısıyla erdemin iyi karakterin ifadesi ya da yansıması olduğunu dile getiren erdem etiği, kişinin ahlaki hayatının başkalarından ayrı ve yalıtılmış olarak oluşmadığını belirtmeye özen gösterir. Başka her şey bir yana erdemler kaynakları ve devamlılıkları açısından başkalarına, onların teşvik ve desteğine bağlı olmak durumundadır.[30]

Buna göre Kant'ın ödev etiğini benimsemiş bir kimse "doğru söyleme"nin gerekçesi olarak kişinin kategorik buyruğa veya ahlak yasasına uymasını gösterirken, ahlaki failin motivasyonunu tamamen göz ardı eder. Böylelikle de tam bir kişisizlik ve tarafsızlığı ahlaklılığın zorunlu koşulu haline getirir. Duyguları dışlayan ödevci etiğe karşı, erdem etiği failin sadece duygula-

28 R. Crisp, "Virtue ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

29 R. C. Smith, *Virtue Ethics and Moral Knowledge*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006, s. 8.

30 N. R. Kollar, "Virtue Ethics", s. 1563.

rına değil, fakat başkalarına yönelik duygusal bir alaka haliyle harekete geçirilmesine de özel bir önem verir. O, geleneğin rehberliğinden kopuk bir evrenselliğin hiçbir işe yaramayacağı inancıyla, evrensel olana karşı yerel ve tikel olanı, genel olana karşı özgül olanı, soyuta karşı cisimleşmiş olanı, bireye karşı cemaatin etik değerlerini öne çıkarır. Geleneksel olana büyük bir önem atfeden, tarafsız olana karşı erdem ve ahlaktan yana olanı, çıplak rasyonaliteye karşı da ahlaki duyarlılığı öne çıkaran erdem etiği, erdemli bir kişinin ahlaken iyi biri olduğunu öne sürer. Erdem etiği, yine erdemli karakter özellikleri ve beşeri erdemler insanın gençliğinde kazanıldığı için, ahlak eğitimine ve karakter formasyonuna özel bir önem verir ve gelenekle yetişkinlerin gençlere ahlaki erdemleri aktarmakla yükümlü olduklarını savunur.

Demek ki deontolojik etiğin ahlaki ödevlerin hayata geçirilmesi, teleolojik etiğin eylemlerin sonuçları üzerinde yoğunlaştığı yerde, erdem etiğinin karakter ve erdem üzerinde yoğunlaşması, onun eylem yerine "olma"yı öne çıkardığı veya temele aldığı anlamına gelir. Buna göre, erdem etiğinin savunucuları öncelikle ahlaklı kişilerin cisimleştirmeleri gereken erdemleri, hayata geçirmeleri gereken karakter özelliklerini belirler. Çünkü söz konusu etik anlayışa göre, eylemler sadece kişinin içsel ahlakının bir yansıması olup, onu ahlaki kılan şeyler esas olarak bu erdemlerdir.[31]

Erdemler, hiç kuşku yok ki diğer normatif teorilerde de, ne kadar sınırlı olursa olsun, belli bir rol oynar. Söz konusu teorilerde erdem, çoğu zaman sistemin ilkelerini benimseme yönelimi, belli birtakım kurallara bağlanma kararlılığı olarak ortaya çıkar. Oysa erdem etiğinde erdem, ahlaki bir yetkinliği, iyi ve ahlaklı bir kimsenin temelinde bulunup onun kalitesiyle büyüklüğüne katkı yapan pozitif nitelik ya da karakter özelliklerini tanımlar. Durum böyle olduğunda, erdemlerin belli bir insan anlayışıyla

31 J. Annas, *The Morality of Happiness*, Cambridge University Press, London, 1995, s. 4.

ilişkili olması veya erdemin önemine vurgu yapan etik anlayışının insan yaşamının nihai amacıyla ilgili bir açıklamaya yer vermesi veya hayatının anlamının ne olduğunu ortaya koyması kaçınılmaz hâle gelir. Erdem etiğinin iyimser bir bakış açısına sahip olmasının, erdemi temele almasının en önemli nedeni budur, yani insanın yetkinleşebilirliği ilkesini temele alması, onun gelişip mükemmelleşebileceğine sarsılmaz bir inanç beslemesidir. Yetkinleşebilme yolunda yanlışlar ve kötülükler de, hiç kuşku yok ki bir yer tutacaktır.[32] Erdem etiğini benimseyenlere göre, erdem bir yandan da esas kötülüklerle mücadele edilirken, ama özellikle de erdemin kötülükten çok daha iyi bir şey olduğunun görülmesi suretiyle kazanılır. Aslında onu, esas itibariyle eylemler üzerinde yoğunlaşan diğer etik anlayışlarından farklılaştıran şey de budur, yani insanla ilgili benimsemiş olduğu söz konusu teleolojik kavrayıştır.

Erdeme ve karaktere verilen büyük önem, ahlaki bağlamda esas olarak "olma"nın öne çıkartılması, erdem etiğinin gerek teleolojik gerekse deontolojik etik kapsamı içinde kalan bütün teorilerden farklı olarak, fail merkezli bir etik olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, diğer bütün etik teorilerin eylem merkezli olduğu yerde, erdem etiği faili veya ahlaki özneyi ve onun moral gelişimini temele alan bir etik anlayış oluşturur. Bununla birlikte, onun temele aldığı birey, başkalarından yalıtılmış bir birey olmadığı gibi, başkalarına dönük bir alaka hâliyle belirlenen, sosyal ve en yüksek derecede sorumlu bir kişidir.

Erdem etiğinin, biri klasik diğeri de modern olan iki versiyonu vardır. Klasik erdem etiği, aralarında hoca-öğrenci ilişkisi bulunan üç kişinin, sırasıyla Sokrates, Platon ve Aristoteles'in bulunduğu Yunan düşüncesi geleneği tarafından yaratılmıştır. Kurucusu Sokrates olan söz konusu klasik erdem etiğinin doruk noktasını Aristoteles'in etiği meydana getirir. Bu üç filozofta da erdem etiğinin kurucu düşünce ve kavramlarını, özellikle de pratik bilgelik anlamında *phronesis*i ve insanın doğasına uygun

32 N. R. Kollar, "Virtue Ethics", s. 1564.

olarak eriştiği durum anlamında *eudaimonia*yı buluruz. Dahası, insanın içinde bulunduğu durum ile olması gerektiği hal arasında bir ayrım yapan bu filozoflar, erdemlerin insanın nihai amacı veya olması gerektiği nesnel durum olarak *eudaimonia*ya erişme sürecinde oynadığı role vurgu yapmışlardı. Onlar, ama özellikle de Aristoteles karakter gelişimine önem verirken, politik toplumun veya siyasal organizasyonun mükemmel örneği olduğuna inandıkları *polis*in iyi hayata yaptığı katkıyı öne çıkarmışlardır. Çağdaş erdem etiğinin savunucuları arasında en fazla öne çıkan filozof ise Alasdair MacIntyre'dır.

Eleştirel Etik: Kıta Felsefesinin Etik Teorileri

Normatif etiğin ikinci büyük ana damarı veya bölümü 19. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başlayan Kıta felsefesinin etik teorilerinden oluşur. Kıta felsefesi, esas itibariyle İngilizce konuşan dünyada egemen olan, metafizik karşıtı, bilim ve mantık temelli analitik felsefenin tam tersi bir felsefedir. Kıta felsefesi, klasik felsefeye yönelik bir eleştiriyle karakterize olur ve bu eleştirinin ardından, metafizik, bilgi ve etik alanlarında yeni teoriler geliştirir. Nasıl ki analitik felsefenin etik anlayışı, ahlaki olgu, hakikat ve yargılar üzerine kavramsal analize dayalı bir etik türü olarak metaetik şeklinde tezahür ettiyse, Kıta felsefesinin etik yaklaşımı da bir eleştirel etik olarak ortaya çıkar. Eleştirel etiğe, bu yüzden Kıta etiği denildiği de olur.[33]

Kıta etiğinin tohumlarını 19. yüzyılda atan düşünürler, aynı zamanda Kıta felsefesinin de bir anlamda kurucu düşünürleri olarak Hegel, Schopenhauer, Marx, Kierkegaard ve Nietzsche

33 Bkz. R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker-C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 112; W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker-C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 123.

olmuştur.[34] Söz konusu düşünürlerin etik görüşleri ne kadar farklılık gösterirse göstersin, onların çok önemli veya temel bir konuda fikir birliği içinde oldukları söylenebilir. Bu düşünürler tarafından üzerinde mutabakata varılan husus ise modern dünyanın en temel iki etik kuramını oluşturan etik kuramların yetersizliğidir. Söz konusu bu kuramlar da, bizim bu bölümde diğer normatif teorilerden daha ayrıntılı olarak ele aldığımız Kant'ın ödev etiğiyle yararcılıktır.

Klasik, normatif etiği eleştiren Kıta düşünürleri bunlardan Kant'ın etiğinin çok soyut ve bütünüyle rasyonel olduğunu, onda hislere hiçbir yer verilmediği gibi, geleneğin de tamamen bir tarafa bırakıldığını savunurlar. Onlar, ikinci etik olarak da yararcılığın amaçlarının aşağı ve değersiz olduğunu söylerler. Başka bir deyişle, eleştirel etiğin söz konusu kurucu düşünürlerini birleştiren husus, modern zamanların en önemli iki etik kuramına, seküler etik anlayışına yönelik bir eleştiridir. Bu yüzden onların öncelikle, eleştirel etiğin ana zeminini açtıkları, alanı temizledikleri söylenebilir.

Eleştirel etiğin gelişiminin, 19. yüzyılda Hegel, Marx, Nietzsche benzeri filozoflar tarafından etikte zemin temizlenip yeni bir doğrultu açıldıktan sonra, esas 20. yüzyılda gerçekleştiği kabul edilir.[35] 20. yüzyıl eleştirel etiğinin veya Kıta etiğinin, aslında pek çok kolu veya damarı olduğu hemen herkes tarafından kabul edilir.[36] Bu yüzden 20. yüzyıl kıta etiğini sınıflamak hemen hiç kolay değildir; dahası, bu amaç doğrultusunda kullanılacak tek bir sınıflama yolu da bulunmamaktadır. Çağdaş eleştirel etiği oluşturan damarların başında, Max Scheler ve Nicolai Hartmann tarafından, fenomenolojiden de alınan destekle geliştirilmiş olan ***içerikli değer etiği*** veya aksiyolojik realizm bulunur. 20. yüzyıl eleştirel etiğinin bir başka kolunda,

34 R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", s. 112.
35 W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", s. 123.
36 M. Calarco-P. Atterton, "Introduction", *The Continental Ethics Reader* (ed. by M. Calarco-P. Atterton), New York, Taylor and Francis Books, 2003, s. Xi.

kökleri Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin karşılıklı tanınma ilişkisinde bulunan ve Martin Buber ile Emmanuel Levinas tarafından temsil edilen ***ötekiyle ilişki etiği*** bulunur. Onun bir başka önemli damarını ise, öncülüğünü 19. yüzyılda Nietzsche ve Kierkegaard'ın yapmış olduğu, esas olarak Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger ve Albert Camus tarafından temsil edilen varoluşçu etik veya sahicilik etiği bulunur.

20. yüzyıl kıta etiğinin bir başka önemli çizgisinde, bir önceki yüzyılda Marx tarafından geliştirilmiş özgürlük etiğinin devamı olarak, neo-Marksistlerin etik anlayışları yer alır. Bu etik teorilerin doruk noktasında, Jürgen Habermas tarafından geliştirilmiş olan ***iletişim*** veya ***söylem etiği*** bulunmaktadır. Kıta etiğinin bir başka temel formasyon noktasını, iki büyük Dünya savaşının dehşetini ve totalitaryanizmin yükselişini yaşamış olan düşünürlerin, başta Simone Weil ve Hannah Arendt olmak üzere geliştirmiş oldukları ***sorumluluk etiği*** oluşturmaktadır. Söz konusu Kıta etiklerinin hemen yanı başında konumlanan, bu yüzden hemen hepsiyle birtakım ortak noktaları paylaşmakla beraber, onlardan önemli ölçüde ayrılan iki önemli etik anlayışı daha vardır. Bunlardan biri etik tarihindeki neredeyse bütün etiklerin akla dayalı olarak eril bir perspektiften kurulduğu eleştirisinden yola çıkarak, etiğin kadının perspektifinden ve duygularından hareketle inşasının savunuculuğunu yapan ***feminist etik***tir. 20. yüzyıl Kıta etiğinin önemli bir başka damarında modern etik düşünceye hepsinden daha sert bir biçimde karşı çıkan ***postmodern etik*** yer almaktadır.

Görüşleri veya etik teorileri ne kadar farklı olursa olsun, eleştirel etiğin temsilcilerini aynı başlık altında bir araya getirme imkânı veren bazı ortak noktalar vardır. Onlar, modern normatif etiğin hedefleri itibariyle yanılmış, bütünüyle yanlış yönlendirilmiş, kısacası iflas etmiş bir etik olduğunu düşünürler. Bu filozoflar, dahası gündelik veya yerleşik ahlak ile bu ahlakın modern düşünürlerdeki münferit yansımalarından ibaret olan modern

etiği şekillendiren psikoloji anlayışıyla felsefi antropolojinin tümden hatalı olduğunu savunurlar.[37] Sözgelimi Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakına olduğu kadar bu ahlakın Aydınlanma'daki mirasçılarına yönelik eleştirilerinin temelinde, onun tespit ettiği söz konusu hatayla ilgili değerlendirmeleri, yani bu ahlakların insanın doğasına ve psikolojisine dair hatalı bir kavrayışa dayandıkları görüşü bulunur. Hegel'in Kant'ın ödev etiğinin içerik yönünden boşluğuyla ilgili görüşleriyle Scheler'in modern etikte rasyonalizm adına yapılan yanlışlara ilişkin tespitinin gerisinde de, yine aynı hataya işaret eden değerlendirmeler bulunur.

Eleştirel etik, bununla birlikte sadece zemini temizlemeye yönelik bir eleştiri diliyle yetinmez. Onun eleştirisini, yeni bir etiğin kuruluşuyla ilgili bir imkân dili tamamlar. Başka bir deyişle, Kıta felsefesinin eleştirel etiğinin sözünü ettiğimiz temsilcileri, modern etiğe yönelik eleştirinin ardından yeni bir yönelim içine girmişlerdir. Onların işte bu çerçeve içinde, hiçbir şekilde ihlal edilmemeleri gereken birtakım davranış kodları, her koşul altında uyulacak belirli bazı ahlaki kurallar tespit etmek yerine, çeşitli insan tipleri için ahlaki gelişimi mümkün kılacak koşulları belirlemeyi kendilerinin en temel amacı hâline getirdikleri söylenebilir. Bu düşünürleri bu noktada birleştiren en temel husus, onların modern dönemde geliştirilmiş klasik çerçevelere veya yol gösterici çizgilere duydukları güvensizlik olmuştur. Bu yüzden onlardan her biri dünyaya, kendisine ve başkalarına yabancılaşmış, bir değer bunalımı içinde yolunu yitirmiş ve dolayısıyla sürünün bir parçası olmaktan başka bir yol bulamamış modern insanı ahlaki bakımdan geliştirip dönüşüme uğrama sürecini kolaylaştıracak yeni yollar keşfetmeye yönelmişlerdir.

Bunu, en açık bir biçimde Nietzsche'de görmek mümkündür. Gerçekten de Nietzsche, geleneksel ahlaka ve modern değerlere ilişkin jeneolojik bir eleştirinin ardından, neredeyse tüm zama-

37 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (ed. by H. LaFollette), Blackwell, Massachussets, 2000, s. 377.

nını yeni değerler yaratacak, kültürel ve ahlaki yönden gelişmiş, derinlikli ve güçlü insan olmanın psikolojik, fizyolojik ve kültürel koşullarını belirleme işine ayırmıştır.[38] Aynı şekilde Hegel de modern insanın bireysel ahenk, tanınma ve kişisel gerçekleşmeye ulaşma sürecine destek verecek toplumsal kurumları belirleme noktasında özel bir çaba sarf etmiştir. Bu durum elbette, çeşitli değer tabakalarına ve kişinin ahlaki eylemiyle moral tepkilerinde duygunun rolüne ilişkin soruşturmaları insanın ahlaki kapasitesini artırmaya dönük önemli çabalardan birini meydana getiren Scheler için de geçerlidir. Feministlerin etik alanda, kadınca tutum ve özellikleri öne çıkartırken, duygu ve alakaya vurgu yapan yaklaşımları da, günümüzde etik kazanım ve ahlaki gelişme doğrultusunda atılmış önemli bir adım olarak görülebilir. Bu durum, hiç kuşku yok ki sahiciliğin ön koşulu olarak gördüğü "dönüşüm" deneyimine özel bir önem atfeden Sartre, başkalarına karşı özel ve yepyeni bir yönelimi, ötekiyle kurulacak sahici bir ilişkiyi ahlaki hayatın zorunlu koşulu haline getiren Buber ve Levinas için de geçerlidir.

Eleştirel etiğin farklı temsilcileri, bu yüzden eleştirdikleri modern etiğin en belirleyici unsuru veya karşıtlığı olarak görülmüş olan bencillik-diğerkamlık çatışması üzerinde hemen hiç durmazlar.[39] Onlar, ahlaklılığın temel amacı veya hedefini bencilliğin ve öz çıkarın aşılarak başkalarını gözeten bir perspektife geçilmesi olarak belirleyen modern etik anlayışın etiğin işlevini sadece bir cila çekmeyle sınırladığını, fakat gerçek problemi hiçbir şekilde ortadan kaldırmadığını düşünürler. Aslında Kıta'nın etik düşünürlerinin modern zamanların yerleşik ya da uzlaşımsal ahlakına şüpheyle bakmalarının bir nedeni de budur. Bu düşünürlerin, Hobbes'un kapitalizme bağlı olarak öne çıkardığı bencilliğe veya egoizme dönük tartışmanın modern etikte neredeyse bir takıntı haline getirilişine karşı çıkmalarının gerekçesi,

38 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 396.

39 C. E. Scott, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington, 1990, ss. 156-157.

sadece sosyalleşmenin gücüne inanmaları değildir. Onların, beşeri motivasyonun temelinde öz çıkarın olduğunu söyleyen psikolojiden çok daha karmaşık bir psikoloji anlayışına sahip olmaları da, gerçek bir neden olamaz.

Eleştirel etiğin temsilcileri, esas itibariyle bencillik-diğerkâmlık çatışması veya karşıtlığının etiğin gerçek görevini sınırladığını veya göz ardı ettiğini düşünürler. Zira Kıta düşünürlerinin gözünde, modern insanı tanımladığına inanılan ve bu yüzden yürürlükteki uzlaşımsal ahlak üzerinden birtakım ahlaki kurallar yardımıyla bir şekilde aşılmaya veya en azından törpülenmeye çalışılan bencillik, modernliğin çok çeşitli tezahürlerinden veya hastalıklarından sadece birisidir. O, üstelik temeldeki bir hastalıktan ziyade, sadece bir emare veya sonuçtur. Kıta düşünürleri, bu yüzden etiğin görevinin, cila çekmek veya bencilliği birtakım kurallarla sınırlamaktan ziyade, insanları gerçek bir ahlaki gelişme ve dönüşme yolunda uyandıracak şekilde, içsel kaynaklarına ve manevi benliklerine döndürmek olduğunu savunmuşlardır.

Eleştirel etiğin temsilcilerinin, işte bu yüzden ahlaki yükümlülük teorileriyle Kant'ın ödev etiğine benzer bir ödev etiğinden uzak durmaya özen gösterdikleri söylenebilir.[40] Zira Scheler'in de gösterdiği üzere, insana getirilen ödevler esas itibariyle veya çoğu zaman bir şeyleri yapmayı yasaklayan negatif ödevlerdir. Onlar, dahası son çözümlemede birtakım norm veya değerlere bağlı olmak durumundadırlar. Kıta'nın etik düşünürleri, bu nedenle esas itibariyle temel değerleri keşfetme ve insanları bu değerlerin peşinden koşmaya sevk edecek motivasyon unsurlarını belirleme çabası içinde olmuşlardır. Yasakların insana herhangi bir ilham veremeyeceğini, insanın ahlaki gelişimi ve dönüşümü için ancak değerlerden ilham alabileceğini dile getiren bu düşünürler, dolayısıyla modern çağın yeni Sokrates'leri olarak maddeye kapılmış bir biçimde uyuklayan çağımız insanlarını uyandırma çabası içinde olmuşlardır.

40 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 396.

Kıta filozofları, etik anlayışlarında egoizm-altruizm çatışmasıyla yükümlülük ve ödevden uzak durmalarına ve yararcılık ile ödev etiğine karşı çıkmalarına paralel olarak, birincisinde "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" hesaplayan, ikincisinde de insana uymakla yükümlü olduğu koşulsuz buyrukları formüle eden akıldan da uzak dururlar.[41] Başka bir deyişle, onlar aklın yeni etik teoride oynayacağı bir rol olmadığını düşünürler. Aklın bu alanda oynayacak bir rolü varsa bile, bu rolü modern dünyanın araçsal aklı hiçbir şekilde oynayamaz. Kıta'nın etik düşünürleri, bu yüzden ya aklı, örneğin Hegel ve Sartre'da olduğu gibi, diyalektik aklı da ihtiva edecek şekilde yeniden tanımlarlar ya Nietzsche örneğinde olduğu üzere, onun çeşitli insan ve bireysel farklılıkları idrak etmesini mümkün kılacak bir kavrayış derinliğiyle teçhiz ederler ya da Sheler'de olduğu gibi, onun yerine bir "yürek mantığını" ikame ederler. Eleştirel etikçilerin yeniden tanımladıkları bu akıl, şu halde modernitenin hesaplayıcı aklı olmadığı gibi, Kant benzeri filozoflarda söz konusu olan ve ahlaki ölçüp biçmeyle yasa koyuculuğu gerçekleştiren pratik akıl da değildir. Gerçekten de bu noktada, yani ahlaki düşünce ve eylemin rasyonel karakterine yapılacak vurguyu koruma noktasında Kant'a herkesten çok yaklaşan Hegel bile, gerçek ahlaki hayata uygun düşen yegâne rasyonalitenin olgun toplumlar tarafından geliştirilmiş normatif sistemlerle bir şekilde birleşecek veya ilişkilendirilecek bir rasyonalite veya akılsallık olduğunda ısrar eder.[42] En iyi durumda gökyüzünden yeryüzüne indirilmiş pratik bir rasyonaliteyi gündeme getirme veya çoğu durumda onun yerine "yüreğin mantığını" veya "duygudaşlığı" ikame etme ise, elbette Kıta felsefesinin etik düşünürlerinin bilgiye ahlaki yaşamada sadece sınırlı bir rol yükledikleri anlamına gelir.

Kıta'nın etik düşünürleri, doğallıkla yeni baştan tanımlanan ya da kapsamı genişletilmiş bir akıl veya aklın yerine ikame

41 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 397.
42 R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", s. 113.

edilen başka bir meleke aracılığıyla keşfedilecek birtakım temel değerlerin savunuculuğunu yaparlar. Başka bir deyişle onlar, etik kuramlarında bireye ahlaki gelişme ve dönüşümünde ilham verip yol gösterecek değerlerin varoluşunu kabul ederler.[43] Hatta en azından Scheler, Hartmann ve Buber benzeri filozoflarda olduğu gibi, modern dönemde varlık boyutunu tümden kaybetmiş değerlere bir varlık boyutu veya ontolojik bir temel kazandırmaya çalışırlar. Bununla birlikte, onlar istisnasız bütün insanlara ilham verecek, herkesin bir şekilde cisimleştirmek durumunda olduğu bir dizi evrensel değerin savunuculuğunu yapmadıkları gibi, böyle bir değerler dizisiyle ilgili bir arayışın içine girmezler. Fakat bu, elbette Kıta etikçilerinin değer bakımından rölativizmi savundukları veya herkesin değerlerinin aynı ölçüde iyi olduğunu düşündükleri anlamına gelmez. Kıta felsefesinin etik düşünürleri bir yandan farklı insan tiplerinin varoluşunu teslim ederken, her bir ayrı tipin ahlaki imkânlarını gerçekleştirmesini mümkün kılacak farklı değer ya da *ethos*ların varoluşunu öne sürerler. Değer açısından tam bir realizmin savunuculuğunu yapan Scheler bile, farklı kişilerin farklı ahlaki doğa ya da potansiyelleri olduğunu ve bu farklılıklara saygı gösterilmesi gerektiğini kabul eder. Sözünü ettiğimiz bütün etik düşünürler, buna rağmen insanın gelişiminde kendisine yol gösterip ilham verecek birtakım temel veya üst değerleri keşfetmenin önemine vurgu yaparlar.

Öte yandan, Kıta etikçilerini bir kez daha birleştiren bir husus da istisnasız hepsinin yaşadıkları tarihsel dönemlerin olumsuz koşullarına veya zaman zaman felaketlerine tanık olmuş olmaları olgusudur.[44] Buna göre, Hegel Fransız Devrimi'nin kimi aşırılıklarıyla son dönemde yaşattığı terörü yakından görmüş, Kierkegaard, Nietzsche ve Schopenhauer kitle kültürünün yükselişine tepki vermiş, Scheler de Birinci Dünya Savaşı'nın acıları-

43 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 397.
44 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 397.

na tanıklık etmişti. Sartre ve Levinas ise İkinci Dünya Savaşı'nın bütün acılarını ve toplama kamplarının dehşetini yaşamıştı. Onlar etik kuramlarını oluştururken, bu tarihsel, politik ve kültürel koşulları, öyle sanılır ki, akıllarından hiç çıkarmadılar.

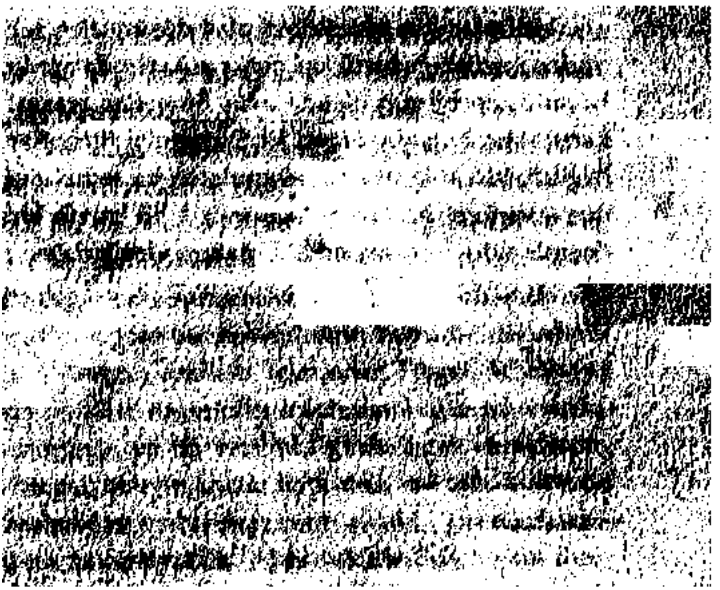
Eleştirel etiğin temsilcilerini birleştiren bütün bu ortak noktaların yanında, bir de onları birbirlerinden belli ölçüler içinde ayıran üç nokta vardır. Bunlardan birincisi, söz konusu düşünürler arasında değerlerin durumu veya statüsü noktasında oluşan karşıtlıktır. Buna göre bu düşünürlerin hepsi de değerlerin kaçınılmazlığına vurgu yaparken, içlerinden Hegel, Scheler ve Hartmann gibi bazıları değerlerin insandan bağımsız varoluşu veya nesnelliğinde ya da verilmişliğinde ısrar etmişlerdir. Gerçekten de Hegel, bireyin ahlaki hayatının var olan kültürün değerleriyle başladığını ve bu değerlerin ahlaklılığın merkezinde bulunduğunu savunuyordu. Aynı şekilde Scheler de duyguların insandan bağımsız değerler dünyasına giriş yapma ve nüfuz etme imkânı sağladığını ileri sürmekteydi. Buna mukabil, Nietzsche ve Sartre değerlerin bireyler tarafından yaratılması gerektiğini savundular.[45]

Eleştirel etiğin temsilcilerinin birbirinden ayrıldıkları veya onların arasında bir karşıtlık yaratan ikinci husus ise, insanın ahlaki hayatı veya gelişiminde başkalarıyla olan ilişkilerinin oynadığı rolle ilgilidir. Bu noktada örneğin Hegel, Scheler ve Sartre gibi düşünürlerin insanların birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarını, sadece toplumsal yönden değil fakat ahlaki açıdan da normatif bir ideal olarak öne sürdükleri yerde, sözgelimi Nietzsche'nin daha çatışmacı bir ilişkiyi temele aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, hem Hegel'in hem de Sartre'ın çatışma ve mücadeleyi ideal bir karşılıklı tanımaya giden yolun zorunlu anları ya da uğrakları olarak gördüklerini unutmamak gerekir. Aynı şekilde çatışmanın değerine ve önemine vurgu yapan Nietzsche de, onun bir başkasını egemenlik altına almak yerine, onda bir uyanışa yol açacağına işaret etmiştir.

45 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 394.

Eleştirel etiğin temsilcileri olan düşünürler, nihayet birbirlerinden özgürlüğe biçtikleri değer noktasında ayrılırlar. Buradaki karşıtlık da büyük ölçüde aynı filozoflar arasında oluşan bir karşıtlıktır. Nitekim Hegel ve Sartre gibi filozoflar bir kez daha özgürlüğün etik alanda savunulacak en temel değer olduğunu öne sürerken, Nietzsche özgürlüğü bir tarafa bırakarak, daha önemli olduğunu söylediği birtakım idealleri öne çıkartır.[46]

46 C. E. Scott, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, s. 156.



İKİNCİ BÖLÜM

TIP ETİĞİ

Uygulamalı etiğin en önemli dal ya da alanlarının başında tıp etiği gelir. Uygulamalı etik, hekimin hastayla olan ilişkileriyle ilgili, hekimin hastaya karşı görev ve sorumlulukları üzerinde yoğunlaşan bir etik türüdür.[1] Başka bir deyişle, uygulamalı etiğin, bir yönüyle çözüm bekleyen ahlaki problemlerden, bir yönüyle de bir meslek etiğinden meydana gelen dallarından biri olarak tıp etiğinde öne çıkan, daha ziyade meslek etiğidir. Gerçekten de tıp etiğinin esas olarak, bir yönüyle bilim bir yönüyle de sanat olan tıp ile ilgili bir meslek etiğine karşılık geldiği kabul edilir.[2]

Dolayısıyla o, teoride deontolojik bir etik anlayışı üzerine yükselen bir meslek etiği olarak, tikel durum ve olgularla ilgili kurallar, ama çok daha önemlisi daha genel ve temel nitelikte birtakım ilkelerden meydana gelir.[3] Zira söz konusu kural ve ilkeler, hekimlerin uygulamalarında, verdikleri kararlarda şekillendirici ve yol gösterici bir işlev görürler. Bununla birlikte, tıp etiği sadece hekim ile sınırlandırılmaz, aynı zamanda hastayı ve

1 J. A. McClung, "Medical Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 914.

2 P. Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", s. 56 ve B. Arda, "'İş Ahlakı' Açısından Tıp: Neredeyiz? Nereye Gidiyoruz?", *1. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi* (yay. Haz. Murat Arıcı vd), Ankara, ODTÜ, 2010, s. 103.

3 R. Akdur-E. Aydın, *Tıbbi Etik ve Meslek Tarihi*, Ankara, Songür, 2. baskı, 2003, s. 161.

toplumu da kapsar.[4] Başka bir deyişle, tıp etiği, bir tür hekimlik etiğine ek olarak, hasta etiğiyle ve sosyal etikle birleşir. Buna göre, sadece hekimin hastasına karşı ödev ve yükümlülükleri yoktur, aynı şekilde hastanın da, her ne kadar öncelikle hakları bağlamında söz etsek de, hekime karşı açık olmak, onun önerilerine uymak, insan hayatının sınırlılığını ve zayıflığını kabul etmek benzeri yükümlülükleri vardır.[5] Dahası, tüm bunlar ancak, tıp eğitimini hastalıklarla mücadele etme ve topluma sağlık hizmeti sunma genel amacı doğrultusunda hayata geçirip tıbbî personel yetiştirme, sağlık alanını ahlaki ve rasyonel bir biçimde düzenleme yükümlülüğüyle bezenmiş devletin gözetici etkinliği çerçevesinde mümkün olur.

Tıp Etiğinin Temelleri

Tıp etiğini bir meslek etiği olarak mümkün kılan ilk ve en önemli şeyin, tıbbın kendine özgü, bilim ve sanat karışımı, doğrudan doğruya insan hayatıyla ilgili bir disiplin ya da meslek alanı olması olduğu söylenebilir. Tıp etiğini bu kez gerekli kılan ikinci unsur ise söz konusu bilim/sanat ve meslek alanında, temel ilişkinin özellikle bilgi yönünden bir eşitsizlik ilişkisinden meydana gelmesidir. Bu eşitsiz ilişkide taraflardan biri sahip olduğu bilgi ve yetenek bakımından tekelci ve dolayısıyla ayrıcalıklı bir konuma sahip olur. Gerçekten de hekim hasta ilişkisinde olduğu gibi, belli bir hizmet veya mübadele ilişkisinde, taraflardan biri hizmetin konusu veya mübadele nesnesi üzerinde daha fazla bilgiye sahip olur. İşte bu durumda diğer taraf ona güvenmeye ve onun bu bilgisini vicdanlı bir şekilde kullanıp kendisini aldatmadığına inanmak zorunda kalır. Hekim hasta ilişkisin-

4 D. V. Engelhardt, "Tıp Etiğinin Sistematiği ve Tarihi Üzerine", *Tıbbın Gündelik Yaşamında Etik* (çev. A. Namal), Nobel, İstanbul, 2000, s. 3.

5 F. Hartmann, "Hekimlik Eyleminde Etik Gerilim Boyutları", *Tıbbın Gündelik Yaşamında Etik* (çev. A. Namal), Nobel, İstanbul, 2000, s. 19.

de, söz konusu bilgi tekeline sahip olan kişi, elbette hekimdir. Aslında genel olarak bilgi, bilginin aktarılması ve kullanılması, başından sonuna ahlaki bir problem meydana getirir. Bu durum hiç kuşku yok ki, en çok hekimlik bilgisi için geçerli olmak durumundadır.[6]

Bilginin kullanılması ve aktarılmasının ahlaki bir problem olmasının en önemli nedeni, failin veya eylemde bulunanın yaptığı işle ilgili bilgiye sahip olmadığının veya sahip olduğu bilgiyi bilinçli olarak yanlış veya zararlı bir şekilde kullandığının bir gözlemci ya da bilirkişi tarafından kesin sonuçlu olarak kanıtlanamamasıdır. Burada sahip olunan bilginin amaca uygun olarak ve doğru kullanılması, yabancı bir ilişki ve dış kontrol yoluyla değil de, yalnızca bilenin kendi kendisiyle olan ahlaki ilişkisi sayesinde, salt sorumluluğu ve vicdanlılığı yoluyla sağlanabilir.[7]

Bilgi veya hekimin tıp alanındaki mutlak bilgisi bir tarafa bırakılacak olursa, aynı durum yetenek, ama özellikle de niyet açısından geçerli olur. Buna göre her fail veya eylemde bulunan kişi, neyi yapıp neyi yapamayacağıyla, belli bir şeyi yapmaya istekli olup olmadığıyla ilgili olarak belli bir tekele, kendi iyi istemesi üzerinde bir tekele sahiptir. Nitekim hiç kimse bir başkasını ve bu arada hekimi, bilgisini en doğru ve en elverişli bir biçimde kullanmaya, iyiyi istemeye zorlayamaz. Dahası bir failin, sözgelimi hekimin iyi ve halisane niyetlerle eylediğine, yetenek ve bilgilerini en doğru ve en elverişli bir biçimde ortaya koyduğuna dışarıdan bakılarak karar verilemez.[8]

Görüşüne ve temin edeceği yardıma başvurulan danışman ve pratisyen olarak hekimin kendisinin, bilgi ve yetenek bakımından bir tekel konumunda bulunması, onun kendisine ahlaki olmayan bazı çıkar ya da avantajlar sağlamasına yol açabilir. Hekim, sağlayacağı tedavi için aşırı yüksek ücretler talep

6 P. Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", s. 55.
7 P. Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", s. 55.
8 P. Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", s. 56.

edebilir veya gereksiz birtakım masraflı tedavilerde ısrarlı olabilir. Hekimin tekel olma durumunu suiistimal etmesi, onun güvenilirliğine zarar verdiği gibi, hekim ile hasta arasında sağlıklı ilişkileri imkânsızlaştırır. Gerçekten de tekel konumundan faydalanarak kendisine kısa vadeli çıkar sağlayan kişi, ona duyulan güveni boşa çıkartmakla kalmaz, fakat mesleğine ve meslektaşlarına da zarar verebilir. Tıp veya hekimlik etiğinin gündeme geldiği yer de işte burasıdır. Buradan hareket edildiğinde, tıp etiğinin, hekimin bilgisel üstünlüğünü ve tekel olma durumunu kötüye kullanmasını önlemek amacıyla geliştirilmiş olan ilke ve kurallar bütününden meydana geldiği söylenebilir.[9]

Hekim-Hasta İlişkisinde Alternatif Yaklaşımlar

Tıp etiği, esas olarak hasta hekim ilişkisinde hekime doğru yönde veya olması gereken yönünde yol gösterecek, onun bilgisini kötüye kullanmasını önleyecek ilke ve kurallardan meydana geldiğine göre, bu ilke ve kurallardan önce hasta hekim ilişkisinin alternatif tarzlarını ele almakta yarar olabilir. Zira bu yaklaşımlar, kimi durumlarda hekimlik mesleğinin doğasını veya pozitif yönlerini ortaya koyarken, bazı durumlarda tıp etiğine duyulan ihtiyacı açığa vururlar.

Paternalizm

Söz konusu ilişkinin iki tarafı bulunduğuna göre, hekim-hasta ilişkisinde sırasıyla her birini ve bunların sentezini öne çıkaran üç ayrı yaklaşımın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, hekimi sahip olduğu yüksek bilgiden ve bulunduğu tekel konumundan dolayı öne çıkartan paternalist yaklaşımdır.[10] Paternalizm, adından anlaşılacağı üzere, hekimlerin veya sağlık personelinin hastalarına ve ailelerine karşı bir

9 P. Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", s. 56.

10 A. E. Demirhan, "Hekim-Hasta İlişkileri ve Etik Sorunlar", *Çağdaş Tıp Etiği* (ed. A. E. Demirhan-Ö. Öncel-Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, s. 131.

baba ya da ebeveyn rolü oynaması gerektiğini dile getiren bir yaklaşımı ifade eder.[11] Söz konusu yaklaşıma göre, uzman veya hekim benzeri profesyonellerin yüksek bir tıp veya uzmanlık bilgisi vardır. Başka bir deyişle, paternalist yaklaşım almış oldukları uzun süreli uzmanlık eğitiminin hasta ile hasta yakınları için neyin gerçekten iyi olduğuna karar verme noktasında, hekimi imtiyazlı hale getirdiğini savunur. Söz konusu tutum ya da yaklaşım, "doktorun her zaman en iyiyi bildiği" klişesiyle ifade edilir.

"En iyi" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, paternalist ya da babaca yaklaşım hekimi, sadece bilgi ve uzmanlık perspektifinden değil, fakat aynı zamanda ahlaki bir perspektiften değerlendirir. Aslında bu yaklaşımın kaynağında, hekim ile filozof veya filozof-kral arasında bir analoji kuran Sokrates ve Platon vardır. Platon, MÖ 5. yüzyılda yurttaşı olduğu Atina kent-devletinde yaşanılan politik krize çözüm bulmayı kendisine misyon edinmişti. Bu amaç doğrultusunda, tarihin bilinen ilk ütopyasını yazdı veya ideal bir devlet tasarımı oluşturdu. Söz konusu ütopyanın veya ideal devlet anlayışının en temel kabulü, toplumun bilgi bakımından elit olan kimseler tarafından yönetilmesi gerektiğiydi. Platon, bu yüzden "ya filozoflar kral ya da krallar filozof olacak" demişti.

Bununla birlikte, Platon açısından politik yönetici veya filozof-kralın sadece teknik bir yönetim bilgisine sahip olması yeterli değildi. Onun bir yandan da İyi İdeasının bilgisine, bir değer bilgisine de sahip olması gerekiyordu. Platon'un bakış açısından ahlaki bir ilgiyle tamamlanmayan bir bilgi gerçek anlamda bir bilgi sayılamaz. Baba-yönetici figürü, elbette hekim için de geçerlidir. İşte bu yüzden paternalist hekim-hasta ilişkisi, kişisel alaka ilişkisi üzerine odaklanır. Paternalist yaklaşımda hekim hastasına bütüncül bir ilgi gösterirken, bir baba gibi, gerçekten ve tam olarak onun iyiliğini ister. O, kendisini mesleğine

11 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, Collier Macmillan Publishers, London, 1977, s. 265.

ve insanlara adamış, her hastasına özel bir muamele sergileyen bir baba olmak durumundadır.

Paternalist yaklaşımı desteklemek amacıyla, hepsi de hekimlerin bilgisel tekeline gönderme yapan birtakım argümanlar geliştirilmiştir. Bunlardan birincisi, sıradan insan veya hastaların hekime özgü bilgiden yoksun oluşuna gönderme yapan argümandır. Argümana göre, hastalar fizikî hastalıkları tedavi etmek, bedensel veya zihinsel bozuklukları gidermek, travmalar sonucunda oluşan yaraları iyileştirmek için gereken tıbbi bilgiden yoksundurlar.[12] Bundan dolayı, onların kendileri için neyin gerçekten iyi olacağını bilmelerinin bir yolu yoktur. İkinci argüman, hekimlerin uzun süren sıkı ve zor mesleki eğitimleriyle sahip oldukları deneyim sayesinde, hastalıkların ve travmaların özellikleriyle tedavilerini olabilecek en iyi şekilde bildiklerini dile getirir. Hastaların, işte bu yüzden kendileriyle ilgili alınacak bütün kararlarda, kendilerine uygulanacak tedavi noktasında, kendilerini hekimlere emanet etmeleri gerektiğine işaret edilir.[13]

Bireycilik

Önemli ölçüde diktatöryel olduğunu söyleyebileceğimiz babaca yaklaşımın karşısında, hekimin mutlak iktidarını reddetmek anlamında anarşist diye nitelenebilecek bireyci yaklaşım bulunur. Bireyci yaklaşım, hastayı öne çıkartan ve hastaların kendi bedenleri ve hayatları üzerinde mutlak ve devredilemez birtakım haklara sahip olduğunu bildiren bir bakış açısına dayanır.[14]

Bireyci yaklaşım da kendisini destekleyen birtakım argümanlardan destek alır. Bunlardan birincisi, öncelikle paternalist yaklaşıma karşı geliştirilen düşünce ya da itirazlardan meydana gelir.[15] O, babaca yaklaşımın hastayı hekime tamamen bağımlı

12 B. Gert-C. M. Culver-D. G. Clouser, *Bioethics: A Systematic Aproach*, Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 239-240.

13 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 265.

14 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 265.

15 A. E. Demirhan, "Hekim-Hasta İlişkileri ve Etik Sorunlar", s. 133.

hale getirdiğini, hatta bununla da kalmayıp, onda tedavinin insansızlaştırıcı bir süreç haline geldiğini söyler. Gerçekten de burada her şeyi bilen hekim hastanın, bedenin içinde ikamet eden bir kişi olduğu gerçeğini tamamen unutarak, onu kesilip biçilecek, istenildiği gibi araştırılacak canlı bir beden olarak görebilir.

Hekimlerin hata ihtimaline gönderme yapan ikinci argüman, onların da insan olduğuna, dolayısıyla hastalıkların teşhisi ve tedavisinde hata yapabildiklerine işaret eder. Bireyci yaklaşım, bir sonraki adımda, ne zaman hangi tedavinin, nasıl uygulanması gerektiği konusunda asıl dikkate alınması veya kendilerine başvurulması gereken kişilerin hastalar olduğunu ileri sürer. En azından ilk bakışta gerçekçi olmadığını söyleyebileceğimiz bireyci yaklaşım, bu noktada iki önemli hususa dikkat çeker. Bunlardan birincisi, tedavi sırasında gündeme gelen kimi işlem veya hususların bütünüyle tıbbi olmadığı ve hekimlerin bu tip durumlarla başa çıkmaya muktedir olmadıklarıdır. Buna mukabil ikincisi, çağımızda insanların bedenlerine dönük bir ilgiyle daha önce hiç olmadığı kadar karakterize olduklarına, sıradan insanların bedenleri ve ruhsal sağlıkları konusunda çeşitli yollarla bilgili hale geldiklerine vurgu yapar. Hastalar, işte bu yüzden bugün hastalıkları, kendilerine konulacak teşhis ve uygulanacak tedavi noktasında çok daha eğitimli olup kendileriyle ilgili karar alabilecek durumdadırlar.[16]

Sentezci Yaklaşım

Hasta-hekim ilişkisinde söz konusu bireyci yaklaşım ile paternalist yaklaşımın kimi sıkıntı ve güçlüklerini bertaraf eden alternatif yaklaşım, bir ekip faaliyeti veya çalışmasıyla belirlenen sentezci yaklaşımdır.[17] Burada ekibi, esas olarak hekimler, hemşireler, hasta bakıcıları, psikiyatrlar vb. oluştururlar. Bununla birlikte, söz konusu uzman ya da profesyoneller, teşhis ve teda-

16 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 265.
17 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 265.

vi aşamasında tek başlarına karar alıp uygulamaya geçmezler. Burada, hasta ve yakınlarıyla birlikte faaliyet gösterirler; onları bilgilendirip, uygulanacak işlem ve tedavi yöntemleri konusunda, birlikte karar verirler. Söz konusu yaklaşım, esas olarak "aydınlatılmış onam"la somutlaşır.

Bugün dünyada yaygın bir kabul gören sentezci yaklaşımda, hekimler artık ne birer Tanrı ne de birer babadır.[18] Onlar, sadece kendilerini hastaların tedavisinde çok önemli bir yere oturtan, özel bir eğitim almış, önemli bir bilgi birikimi ve deneyime sahip birer insan olarak görülürler. Sentezci yaklaşımı desteklemek üzere bu bağlamda öne sürülen en temel görüş, hastaların tedavisinde alınacak kararların tümünün özü itibariyle tıbbi olmadığı ve bu yüzden sadece uzmanlar ya da hekimler tarafından verilmemesi gerektiği görüşüdür. Hekimler, bu yüzden başkaca uzmanlara, hatta tıbbi olmayan personele ihtiyaç duyarlar. Çok daha önemlisi, risk ya da tehlike altında olan, hastanın bedeni ya da varlığı olduğu için, sentezci yaklaşımda hekimin hasta haklarını temele alması gerekir. Bu haklar, mutlak olmamakla beraber, kesinlikle bir önceliğe sahip olup başta hastalık ve tedavi yöntemleri konusunda bilgilenme ve tedaviyi reddetme haklarından meydana gelir.[19]

Demek ki ne paternalist ne de anarşist olan sentezci yaklaşıma göre, hekim hastalıkla ilgili her şeyi, hasta için en iyiyi bilebilir. Hekimin en iyiyi bildiği birtakım tıbbi konu ve alanlar vardır; ama onun bu bilgisini hasta ve yakınlarıyla olabilecek en iyi şekilde paylaşması, alternatif tedavi yöntemleriyle ilgili olarak onlara bilgi vermesi ve önerilerde bulunması gerekir.[20] Aynı yaklaşım, hastanın da kendi hayatını ve hissiyatını olabilecek en iyi şekilde bilebilmekle birlikte, kendisine uygulanacak tıbbi tedaviyle ilgili bilgiye sahip olmadığını varsayar. Bununla birlikte, nihai karar, hastalığıyla ilgili yeterince aydınlandıktan

18 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 265.
19 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 265.
20 A. E. Demirhan, "Hekim-Hasta İlişkileri ve Etik Sorunlar", s. 131.

sonra, onun olmak durumundadır. Daha doğrusu, hasta, hekim ve uzmanlar tarafından verilen karara rıza gösterir veya kararı hep birlikte alırlar.

Tıp Etiğinin Temel İlkeleri

Hekimin hastayla olan ilişkileri üzerinden gelişen, hekimin hastasına karşı yükümlülükleri üzerinde yoğunlaşan tıp etiği, özünde hekimlere hastayla ilişkilerinde, tıbbi uygulamalarıyla verdikleri kararlarda bir anlamda yol gösterici bir işlev yerine getiren birtakım ilkeler tarafından belirlenir. Bu ilkeler, tıp etiğinin hekimin işini ve faaliyetini yardıma muhtaç olanlara gerektiği şekilde yardım etme genel normunun somutlaştırılması olarak değerlendirdiğini gözler önüne serer.[21] Yardıma ihtiyaç duyanlar, elbette hastalar olup, onlara yapılması gereken yardım tıbbi bir yardım olmak durumundadır. Başka bir deyişle, hekimin öncelikli veya temel görevi, hastaya zarar vermeden veya onun iradesine karşı bir davranışta bulunmadan, hastanın sağlığını korumak ve onun sağlığına yeniden kavuşması için gerekli tedaviye, araç ve yöntemlere başvurmaktır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, hekimin birtakım yöntem ve araçları kullanarak yardım etmek durumunda olduğu hastayla ilişkisi veya ona karşı görevi, birtakım etik ilkeler üzerinden gerçekleşir. Buna göre, hekimin öncelikle, Sokratik geleneğe kadar geri götürebileceğimiz bir etik amacı vardır: İyi hayatı gerçekleştirmek. Hekim söz konusu amacı hayata geçirme sürecinde, birtakım etik ilkeleri temele almak durumundadır. Bu ilkelerin sayısı farklılık gösterebilmekle birlikte,[22] çoğu zaman dörde veya altıya indirgenir.[23] Bu etik ilkeler ile onların asli

21 A. M. Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 86.

22 E. Aydın-N. Ersoy, "Tıp Etiği İlkeleri", *T. Klin. Tıbbi Etik Dergisi*, (1995), s. 49.

23 E. Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 39

unsurları, çok büyük ölçüde tıbbın babası olarak kabul edilen Yunanlı hekim Hipokrates'e kadar geri götürülebilir.[24] Durum böyle olmakla beraber, bu ilkeler, deontolojik bir yapı arz eden bütün meslek etiklerinde olduğu gibi, esas olarak Kant'ın kategorik buyruğunun insanı bir amaç olarak görmek gerektiğini bildiren versiyonunun işaret ettiği pozitif ve negatif ödevlerden türetilebilirler.[25]

Yarar İlkesi

Gerçekten de tıp başından sonuna, hastalık ve sorunları tespit edip tanımlamaya ve daha sonra da bunlara çözüm getirip sağlığı yeniden yaratmaya dönük bir uğraş veya sanat olduğundan, bu alanda nasıl tutum almak gerektiğini belirleme noktasında birtakım ölçütlerin, tikel durumlarda davranışı belirleyecek bazı ilkelerin kullanılması kaçınılmazdır. Tıp etiğinin, hasta-hekim ilişkilerini düzenleyen, hekimin yükümlülüklerini belirleyen ilkelerinin başında "yarar ilkesi" gelir. "Faydalı ol!" (*utilis esse*) buyruğuyla ifade edilen ilke, tıbbın hastanın iyilik ve yararını en temel değer olarak alan bir bilim ve sanat dalı, insana yitirdiği sağlığını iade eden kutsal bir meslek olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, Hipokrates'ten gelen anlayışa göre, sadece tıbbın kendisi değil, fakat bu sanat/bilim veya mesleğin icracısı olarak hekim de hasta ve hastanın faydası, mesleğin temin edeceği yarar için vardır.[26] Hekimliğin özel ve bir anlamda kutsal bir meslek olmasını temin eden şey de budur, yani hekimin kendisini insanların iyiliğine, faydasına ve sağlığına adamasıdır; bunun için var olmasıdır. İşte bu yüzden tıp etiği alanında çalışan pek çok araştırmacı, söz konusu yarar ilkesinin tıp etiğinin en temel ilkesi olduğunu öne sürerken, bununla öncelikle tıbbın

24 E. Aydın-N. Ersoy, "Tıp Etiği İlkeleri", *T. Klin. Tıbbi Etik Dergisi*, (1995), s. 49.

25 Ö. Elçioğlu-N. Kırımlıoğlu, "Tıp Etiği İlkeleri", *Çağdaş Tıp Etiği* (ed. A. E. Demirhan-Ö. Öncel-Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, s. 28.

26 Ö. Elçioğlu-N. Kırımlıoğlu, "Tıp Etiği İlkeleri", s. 29.

tek amacının tedavi ve hastaları iyileştirmek olduğunu dile getirirler. İkinci olarak da ilkenin hekimin hastanın hayatına destek vermesini, onu tedavi etmek ve iyileştirmek suretiyle acılarını, ağrılarını gidermesini ve hastaya her durumda yarar sağlaması gerektiğini belirtirler.[27]

Zarar Vermeme İlkesi

Tıp etiğinin ikinci temel ilkesi, "Öncelikle, zarar verme!" (*primum non nocere*) buyruğuyla dile getirilen "zarar vermeme ilkesi"dir. İlkeyle, elbette hastaya gereksiz müdahalelerde bulunulmaması gerektiği anlatılmak istenir. İlkenin kendisiyle ifade edildiği buyrukta geçen "öncelikle" ifadesi, pek çok araştırmacının temel ilkenin yarar ilkesinden ziyade zarar vermeme ilkesi olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Fakat kabul etmek gerekir ki, ilkenin kendisi gerçekte mutlak bir ilke değildir; o, daha çok yarar ilkesini tamamlayan bir ilke olarak ortaya çıkar.[28] İlke, dolayısıyla hekime, hastaya zarar vermemenin ona iyilik yapmaktan veya yarar sağlamaktan çok daha önemli olduğunu anlatmak ister.[29] Bununla da hekimlerin hastalarına, iyi olduğunu düşünmekle beraber, hastaya hiçbir zarar vermeyeceğini kesin olarak bilmedikleri ve başarısı tam olarak kanıtlanmamış tedavileri uygulamamaları gerektiği anlatılmak istenir. İlke, hekimlerden "tedavi çok başarılıydı, ama hastayı maalesef kurtaramadık" demek zorunda kalmamalarını talep eder. Dolayısıyla, ilkeye göre, hekim sadece zararlı olduğunu bildiği veya hastaya zarar vermesi muhtemel tedavileri uygulamamakla yetinmemelidir.[30] Onun, yararı riskiyle kıyaslandığında çok daha yüksek olan tedavi yöntemlerine başvurma zorunluluğu bulunmaktadır.

27 E. Aydın-N. Ersoy, "Tıp Etiği İlkeleri", T. Klin. Tıbbi Etik Dergisi, (1995), s. 49.

28 J. Harris, *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş* (çev. S. Sertabiboğlu), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 1998, s. 55.

29 J. A. McClung, "Medical Ethics", s. 915.

30 R. Akdur-E. Aydın, *Tıbbi Etik ve Meslek Tarihi*, s. 167.

Özerkliğe Saygı İlkesi

Buradan da anlaşılacağı üzere, tıp ya da hekimlik etiği, aslında insan eyleminin en genel ve yönlendirici ilkelerinin hekimlik mesleği veya sanatına uygulanmasından meydana gelir. İnsan eyleminin en genel ilke ya da kurallarının başında ise başkalarının haklarına saygı göstermek, onlara hiçbir şekilde zarar vermemek, karşılıklı ilişkilerde veya kabul edilmiş bir sözleşme yükümlülüğü çerçevesinde, sözleşmenin diğer tarafına faydalı olmak ve onun isteklerine uymak benzeri kurallar yer alır.[31] Buradan hareketle, tıp etiğinin yarar ilkesiyle zarar vermeme ilkesini takip eden üçüncü temel ilkesinin "özerkliğe saygı" ilkesi olduğu söylenebilir.[32]

Grekçe "kendi", "kendisi" anlamlarına gelen "*auto*" sözcüğü ile "yasa" anlamına gelen "*nomos*" sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen özerklik sözcüğü, kişinin kendi kendisini belirlemesi, kendisiyle ilgili kararlar alabilmesi durumunu tanımlar. O, liberalizmin temele alıp kutsadığı, bireylerin kendi iyilerini belirleme ve kişisel meselelerde kendileriyle ilgili karar alma hakkına sahip olduğunu dile getiren genel özerklik ilkesinin tıp alanındaki muadili olmak durumundadır. Özerklik, bu anlamda heteronomiye, yani kişinin kendi dışındaki güç ya da etkenler tarafından belirlenmesi düşüncesine karşıttır.

Heteronomi veya yaderkliğin hekimlik mesleğindeki veya hekim-hasta ilişkilerindeki karşılığı, paternalist veya babaca yaklaşımdır. Yani o, hekimin hastanın sağlığı veya iyiliğinden sorumlu olduğunu, almış olduğu uzmanlık eğitimi ve kazanmış olduğu deneyim sayesinde doğru kararlar alıp bunları tedavide uygulamaya muktedir bulunduğunu dile getirir. Paternalist yaklaşım ifadesini, ilke düzeyinde yarar ilkesiyle zarar vermeme ilkesinde bulur. Özerkliğe saygı ilkesinin, bu yüzden hasta-hekim ilişkisinde paternalist yaklaşıma bir alternatif ve bireyci,

31 P. Koslovski, *age*, s. 60.
32 Ö. Elçioğlu-N. Kırımlıoğlu, "Tıp Etiği İlkeleri", s. 35.

ama esasen sentezci yaklaşımın bir ifadesi olarak geliştirildiği söylenebilir. Gerçekten de özerkliğe saygı ilkesi, tıbbın ve tıbbi tedavinin niteliğinin, hekimden ziyade hasta açısından önem taşıyan sonuçlarla tanımlanıp belirlenmesi durumunu ifade eder.[33] Öte yandan, özerkliğin, yani kendi kararlarını alabilme, kendini belirleme anlamında özerkliğin sağlığın en temel göstergesi olduğunu unutmamak gerekir.[34]

Dahası, pek çok hastalık özerklik kaybıyla, yani hastanın kendi kararlarını alamaması, kendisini belirleyememesi durumuyla karakterize olduğu için, özerklik hem hastanın hem de mesleğin, kısacası sağlık ve esenliğin en temel ölçüsü olarak ortaya çıkar. O, özellikle tedavi sürecinde hastanın talep ve kararlarına saygı gösterilmesini, kararların hastayla birlikte alınmasını, hastanın kendisini belirleme hakkına saygı gösterilmesini ifade eder.[35] Dolayısıyla, özerkliğe saygı ilkesi tıbbın doğrultusunu ve tedavinin gerçek amaçlarını belirlemeye yarar; bu süreçten hekimin ve tıp sanatının değil de, hastanın ve toplumun yarar sağlamasını amaçlar. Bununla birlikte, özerkliğe saygı ilkesi, kimi durumlarda yarar ilkesi ve zarar vermeme prensibiyle çelişebilir. Başka bir deyişle, hasta hekimin kendi çıkarı için iyi olduğuna inandığı tedavi yöntemleri veya uygulamalarına karşı çıktığı zaman, özerkliğe saygı yarar ilkesiyle çatışabilir. Tıbbın ve hekimlik etiğinin son çeyrek yüzyıldaki gelişimi, yarar ilkesi karşısında özerkliğe saygı prensibine öncelik vermeye başlamıştır.

Aydınlatılmış Onam ve Hakikati Söyleme İlkesi

Özerkliğe saygı ilkesinin içeriği, tıp etiğinde "aydınlatılmış onam" adı verilen ve bir yönüyle hastanın hekim tarafından aydınlatılmasından, diğer yönüyle de hastanın bilgilendiril-

33 J. A. McClung, "Medical Ethics", s. 916.

34 R. Gillon, "Bioethics: Overview", *Ethics of New Technologies* (ed. by R. Chadwick), Academic Press, San Diago, 2001, s. 9.

35 E. Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, s. 48.

miş olduğu tedavi yöntemleriyle veya kendisine uygulanacak işlemlerle ilgili onay vermesinden oluşan iki yönlü veya aşamalı bir işlemde ortaya çıkar. Gerçekten de "aydınlatma", bu konuda bilgi tekeline sahip olan hekimin uygulayacağı tedavinin, yapacağı müdahalenin ne şekilde gerçekleştirileceği, hangi sonuçlara yol açacağı, muhtemel risk ve komplikasyonlarının neler olduğu konusunda ayrıntılı bilgi vermesinden meydana gelir.[36]

Bilgi verme söz konusu olduğunda gündeme gelen ilke ise, hakikati söyleme ilkesidir. Burada da hasta-hekim ilişkisinde ortaya çıkan alternatif yaklaşımlara paralel olarak, farklı görüş ve tutumlar geliştirilmiş olduğu söylenebilir. Paternalist yaklaşım, hastaların tıbbi bir eğitim almadıkları, uygulanacak tedaviyle ilgili bir bilgiye sahip olmadıkları ve dolayısıyla, hekimlerin söylediklerini anlayamayacakları için, bilgilendirmeye ve hakikatin bütün çıplaklığıyla ifade edilmesine karşı çıkar. Hakikati söyleme bağlamında paternalist yaklaşımı benimseyenler, hakikatin söylenmemesi, özellikle kötü haberlerin verilmemesinin, hastanın sağlığı ve morali açısından çok daha iyi olacağını savunurlar. Onlar, üçüncü olarak, kötü haberlerin hiçbir amaca hizmet etmediğini ileri sürerler. Hastanın öleceği belliyse eğer, bunu ona söylemenin hiçbir yararı olmayacağından, kalan ömrünü en azından üzülmeden tamamlaması daha iyi olacaktır.[37] Söz konusu yaklaşım, "aydınlatılmış onamı" hiç kuşku yok ki gereksiz hale getirir veya alabildiğine zorlaştırır.

Söz konusu yaklaşımın karşısında, "aydınlatılmış onamı" mümkün kılan tutum olarak hasta haklarını temele alan ve her şeyin bütün çıplaklığıyla hastaya anlatılmasını talep eden bireyci yaklaşım bulunur. İkisi arasındaki çok daha yaygın olarak benimsenen yaklaşım, bilgilendirme ya da aydınlatmanın mahiyetini ve usulünü belirleyen daha ölçülü bir tutumun ifadesi

36 N. Ersoy, "Aydınlatılmış Onam", *Çağdaş Tıp Etiği* (ed. A. E. Demirhan-Ö. Öncel-Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, s. 214.

37 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 267.

olarak sentezci yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşım, bilgilendirmeyi hekim açısından ahlaki bir yükümlülük haline getirirken, hekim ile hasta arasında sağlam ve iyi bir iletişimin kurulmasını talep eder. Hekimin hastasını dikkatle dinlemesini ve gerçekten bilmek istediği hemen her şeyi ayrıntıyla cevaplayıp açıklamasını talep eder. Buna göre hekimin hastanın durumuyla ilgili hakikati, teknik bir dilden mümkün olduğu ölçüde sakınarak, oldukça yalın bir dille anlatması gerekir. Başka bir deyişle, söz konusu aydınlatma aşamasında karmaşık teşhis yöntemlerini ve tedavi biçimlerini hastanın tedavi seçeneklerini anlaması sağlanarak ve her alternatifin üstünlükleriyle olumsuz yönlerini de içerecek şekilde olabildiğince yalın bir dille anlatılması gerekir. Zira o, hekim açısından ahlaki olduğu kadar, hukuki de olan bir yükümlülük meydana getirir.[38] Gerçekten de söz konusu bilgilendirmenin ihlal edilmesi, hastaya yapılacak tıbbi müdahaleyi hukuksuz hale getirir.[39]

Buna göre söz konusu bilgilendirme veya aydınlatma süreci, aydınlatılmış onamın, hekimin etkin olduğu birinci aşamasını meydana getirir. Bilgi ve uzmanlık yönünden üstün olan hekimin, uygulanacak tedavi yöntemleri ve yapılacak müdahale ile ilgili hastasına bilgi vermesi, kendisinin hastayla ilgili salt statüye dayalı ilişkisini bir sözleşme ilişkisine dönüştürür ve kendisini hastası karşısında sadece ahlaki değil, fakat hukuki yönden de sorumlu hale getirir.[40] Aydınlatma, söz konusu ahlaki ve hukuki anlamının dışında, adı üzerinde bilgisel bir anlam da taşır ve hastaya, esas olarak özerkliğine hizmet etmek adına, bilgi aktarılması amacına hizmet eder. Bu durum, nihayet hekim ile hastası arasında güven ilişkisinin tesis edilmesine yarar.[41]

38 N. Ersoy, "Aydınlatılmış Onam", s. 225.

39 N. T. Gür, "Biyotıp'ta Özerkliğe Saygı İlkesinin İçeriği Olarak Aydınlatılmış Onam", 2011, *www.turkhukuksitesi.com.*

40 N. T. Gür, *age.*

41 N. Ersoy, "Aydınlatılmış Onam", *T. Klin. Tıbbi Etik Dergisi*, 1995, s. 1.

Aydınlatılmış onamın ikinci aşaması, bu kez hastanın etkin olduğu rıza ya da onam aşamasından meydana gelir.[42] Söz konusu rıza ya da onam, esas olarak hastanın özerkliğini temin etmeye dönük bir eylemi ifade eder. Gerçekten de yapılacak müdahale hastanın hayatını ve sağlığını ilgilendirdiği için, bu konuda karar verecek, yani kendi kendisini belirleyecek kişi, hekim veya başka biri değil de, bizzat kendisine müdahalede bulunulan kimse olarak hastadır. O, verdiği onam ile birlikte hekimin iradesini bir anlamda ortadan kaldırır ve yerine kendi rızasını veya iradesini geçirir. Artık belirlemede ve eylemde bulunan, hekimden ziyade hastadır.[43]

Adalet İlkesi

Tıp etiğinin bir diğer önemli ilkesi "adalet ilkesi"dir. Aslında birbirinden farklı adalet tasavvurları ya da anlayışları söz konusu olduğu için, ilkeye ilişkin alternatif tanımların ortaya çıkması kaçınılmazdır. İşte bu noktada adaletin, özellikle de dağıtıcı adalet anlamında, her şeyden önce toplumsal kaynakların eşit paylaşılması anlamına geldiğini söyleyebiliriz.[44] Tıpta bu, gerek devlet düzeyinde ve halk sağlığıyla ilgili politika ve faaliyetlerde, gerekse tedavi edici kurumlarda, kaynakların toplumun tüm katmanlarına ve bireylerine eşitçe dağıtılması durumunu ifade eder.

Söz konusu adalet anlayışı, öyle sanılır ki en az iki noktada sıkıntı yaratıp birtakım güçlüklerin ortaya çıkışına neden olur. Burada karşımıza çıkan ilk ve en önemli sorun, önemli harcamalar ve yatırımlar üzerinden hayata geçirilen tıbbî kaynakların sınırlı olmasıdır.[45] Bu sınırlı kaynakların, elbette diğeri de ihmal edilmeksizin, koruyucu sağlık hizmetlerine mi, yoksa tedavi edici tıbbî hizmetlere mi aktarılması adaletin tesisine daha çok hizmet eder. İşte bu bağlamda tıpta etik konu ve problemlerin, biri makrokoz-

42 E. Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, s. 58.
43 R. Young, "Informed Consent and Patient Autonomy", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, s. 442.
44 J. A. McClung, "Medical Ethics", s. 916.
45 E. Aydın-N. Ersoy, "Tıp Etiği İlkeleri", *T. Klin. Tıbbi Etik Dergisi*, (1995), s. 63.

mik düzeyde veya bir bütün olarak tıbbın kendisiyle, diğeri de mikrokozmik düzeyde, yani gündelik hizmet veya tıbbî tedaviyle ilgili konu ve problemler olarak ikiye ayrılabileceği söylenebilir. Bu ayrım temeli üzerinde ve dağıtıcı adalet anlayışı benimsendiği zaman, koruyucu sağlık hizmetlerine biraz daha fazla kaynak aktarılmasının ve bu kaynakların alabildiğine rasyonel kullanılmasının adaletin tesisine daha çok hizmet ettiği kabul edilir.

Sınırlı kaynakların adaleti mümkün kılacak şekilde eşit dağıtılmasında gündeme gelen ikinci önemli güçlük, bu hizmet ve kaynaklardan yararlanacak insanların eşit olmamasından kaynaklanır. Takdir-i ilahî veya talih bu noktada herkese aynı cömertlikle davranmadığı için, insanların büyük bir çoğunluğu dünyaya sağlıklı bir biçimde adım atarken, bazıları dünyaya kalbi delik veya sakat gelebilmektedir. Bu yüzden, herkese eşit davranılması ya da daha doğrusu eşit olmayanlara aynı muamelede bulunulması, adaleti çoğu zaman sağlamadığı gibi, ona ciddi anlamda zarar verebilir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, adalet problemi ikinci olarak mikroskobik düzeyde, yani tedavi edici tıbbî hizmetlerde veya klinik uygulamalarında ortaya çıkar.[46] İşte bu noktada, sözgelimi bir yoğun bakım ünitesindeki yatak sayısının sınırlı olması nedeniyle, bu sınırlı sayıda yataktan hangi hastaların yararlanması gerektiğine karar verirken, tüm hastaların aynı muameleye tabi tutulması adaletin tesisine zarar verebilir. Diyaliz aracının ona aynı anda ihtiyaç duyan hastaların kullanımına adalet ilkesine uygun olarak ne şekilde hayata geçirilebileceği sorusu, güçlükle ilgili bir başka örneği somutlaştırır. Yine organ nakli bekleyen tüm hastalara aynı şekilde eşit muamele etmek, pekâlâ adaletsizliğe yol açabilir. İşte bu örnekler bizi adalet ilkesinin genel olarak toplumda, daha özel olarak da tıp alanında hayata geçirilmesinin dağıtıcı adaletin kaçınılmaz olarak hakkaniyeti ve gerçek adaleti hayata geçirecek şekilde başka adalet anlayışlarıyla desteklenmesinin kaçınılmaz olduğu sonucuna götürür.

46 E. Aydın, *Tıp Etiğine Giriş*, s. 70.

Gizlilik İlkesi

Tıp etiğini belirleyen ilkelerin sonuncusu "gizlilik ilkesi"dir. Gizlilik ilkesi, her ne kadar birçok sağlık kuruluşunda neredeyse her gün çiğnense de, Hipokrat Andı'nda geçecek kadar temel bir ilke olmak durumundadır. İlkeye göre, hekimle hasta arasında, elbette hastaya ait bilgilerin paylaşılması anlamında, "hekim-hasta mahremiyeti" diye adlandırılabilecek olan, mahrem bir ilişki oluşur ve söz konusu mahremiyet, hastayla ilgili tüm bilgilerin bu iki kişi arasında kalmasını gerektirir.[47]

Gizlilik ilkesine verilen yüksek değerin üç kaynağa dayandığı kabul edilir.[48] Bu kaynaklar da sırasıyla özerklik, başkalarına saygı ve güvendir. Bunlardan gizlilik, yani hekime ve sağlık personeline verilen kişisel bilgilerin hastanın rızası olmadan başkaları tarafından bilinememesi ile doğrudan ilişkili kaynak, elbette özerkliktir. Bununla birlikte, mesleki gizlilik sadece özerklik bakımından değil, fakat saygı açısından, yani insanlar saygı görmeyi hak ettikleri için de önem taşır.[49] Zira insanlara saygı göstermenin önemli yollarından biri, onların mahremlerine veya özel hayatlarına ilişkin bilgileri korumaktan geçer. Yine aynı şekilde güven de hasta-hekim ilişkisinin özel ve hayati bir parçasını meydana getirir. Çünkü hasta, sağlık hizmeti alabilmek için, kendisine ait ve kimsenin bilmesini istemediği bilgileri hekime açıklamak zorunda kalır. Onun sağlık hizmeti sunan hekimlerin bu bilgileri açıklamayacaklarına inanıp güvenmesi için sağlam nedenleri ve temelleri olması gerekir. Bu gerekçe ya da temeli, hekimlerin ya da sağlık çalışanlarının her koşul altında benimsemiş olmaları gereken gizlilik ilkesi sağlar.[50]

---

47 R. Akdur-E. Aydın, *Tıbbi Etik ve Meslek Tarihi*, Ankara, Songür, 2. baskı, 2003, s. 164.

48 DHB, *Tıp Etiği Elkitabı* (çev. K. Civaner), Ankara, Ankara Tabip Odası, 2005, s. 49.

49 DHB, *age*, s. 49.

50 H. Kuhse-P. Singer, "Introduction", *Bioethics: An Anthology* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 5th edit., 2003, s. 1.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİYOETİK

Tıp etiği adını verdiğimiz uygulamalı etik alanı, bilim ve tıp alanında yaşanan çok hızlı gelişmelerin bir sonucu olarak, önemli bir mevzi kaybına uğramış ve günümüzde biyoetiğin bir kolu ya da parçası haline gelmiştir. Başka bir deyişle, "hayat" anlamına gelen Grekçe "*bios*" ile etik sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen biyoetik, biyoloji, tıp benzeri yaşam bilimlerinde gündeme gelen etik problemleri ele aldığı için, hiç kuşku yok ki, çok daha geniş kapsamlı bir disiplin olarak ortaya çıkar.[1] Tıp etiği ile biyoetik arasındaki farklılık, hem tarihsel hem de sistematik olarak kolaylıkla ortaya konulabilir. Bunlardan tıp etiğinin tarihsel kökeni Antik Yunan'a kadar, ünlü Yunanlı hekimler Asklepios ve Hipokrates'e kadar geri gider.[2] Oysa biyoetiğin başlangıcı, neredeyse bir bütün olarak uygulamalı etiğin ortaya çıktığı tarihe denk gelir. Buna göre biyoetik, pratikte Vietnam Savaşı'nın, 68 öğrenci hareketlerinin, ırk ayrımcılığını protesto eylemleriyle sivil itaatsizlik hareketlerinin ve bu arada teknolojik gelişmelerin ortaya çıkışıyla beraber, uygulamalı etiğin bir dalı olarak, esasen 1970'li yıllarda gündeme gelmeye başlamıştır. Nitekim "biyoetik"

1 M. Siegler, "Confidentiality in Medicine", *Bioethics* (ed. by H. Cothran), Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 491.

2 H. Kuhse-P. Singer, "What is Bioethics A Historical Introduction", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, ss. 4-5.

teriminin, ilk kez Van Rensselar Potter tarafından 1971 yılında kullanıldığı kabul edilmektedir.[3]

Yeni ve çok daha geniş kapsamlı bir uygulamalı etik alanı ya da disiplin olarak biyoetik, bu yüzden sağlık ve tıp alanına ek olarak, cinsellik ve üreme etiğini, genetiği, organ nakli meselesini, canlıların bilimsel araştırma ve deneylerde kullanılabilmesi konusunu vs. ele alır.[4] Kısacası o, biyoloji, tıp ve genetik benzeri yaşam bilimlerinde ortaya çıkan ahlaki konu ve problemleri bir felsefe disiplini olarak etiğin ilkeleriyle yöntemlerini kullanarak ele alıp tartışan, karşılaşılan ikilemlere ahlaki bir çözüm getirmeye yönelen bir disiplin olmak durumundadır. Biyoetiğin kapsamı içine giren çok sayıda problem veya tartışma konusu olmakla beraber, biz bunlardan sadece hayatın başlangıcı ve sonuyla ilgili olan ikisini, sırasıyla kürtaj ve ötenaziyi ele alacağız.

Kürtaj

Bunun en önemli nedeni, imkânlarımızın sınırlı olması kadar, biyoetiğin ele aldığı konu ya da problemlerin, çözüme kavuşturmaya çalıştığı ikilemlerin en başında hayatın başlangıcı ve sonuyla ilgili ahlaki meselelerin veya kürtaj ile ötenazi meselesinin gelmesidir. Kürtaj, çok kabaca hamileliğin bilerek ve istenerek sona erdirilmesini, ana rahmindeki ceninin normal doğum süresi beklenmeden birtakım müdahale veya özel yöntemlerle alınması işlemini tanımlar.

Kürtaj, elbette bir tıp problemi değildir. Başka bir deyişle, kürtajla ilgili sorulabilecek soruların bir kısmı tıbbi olup, bunlar bir ahlak probleminin kapsamı içine girmezler. Kürtajla ilgili tıp bağlamında gündeme gelen sorular ve dolayısıyla cevaplar, hep olgularla ilgili soru ve cevaplar olmak durumundadır.

3 H. Kuhse-P. Singer, "Introduction", *Bioethics*, 2003, s. 1

4 A. R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 125-282.

Tıp, kürtajın ne zaman ve hangi koşullar altında yapılıp, hangi zamanda veya koşullar altında yapılamayacağını söyler. Bu durum, elbette hukuk için de geçerlidir. Bir ülkenin yasaları veya hukuk sistemi kürtajı yasaklar veya ona, tıbbın rehberliğinde belli koşullar altında izin verir. Fakat ne tıp ne de hukuk, kürtajın yapılması mı yoksa yapılmaması mı gerektiği konusuna bir cevap veremez. Burası, tıbbi ve hukuki olguların dışında kalacak şekilde, olması gerekenin alanını meydana getirirken, onda sadece etik görüş bildirebilir.

Gerçekten de kürtaja ahlaki açıdan izin verilmesi mi yoksa verilmemesi mi gerektiği konusu özellikle endüstrileşmiş ülkelerde son yıllarda yoğun tartışmalara konu olmuştur. Çok genel olarak ifade edildiğinde, ahlaki bir problem olarak kürtaj konusunda çatışan en temel iki etik ilkenin –doğmamış hayatla olduğu kadar annenin hayatıyla da ilişki içinde– *hayatın değeri ilkesi*yle bireyin kendi bedeni ve hayatı üzerinde devredilemez haklara sahip olduğunu savunan *bireysel özgürlük ilkesi* olduğu söylenebilir.[5] Kürtaj bağlamında cevaplanması gereken en temel soru ise insan yaşamının ne zaman başladığı, ona hangi noktadan itibaren değer verilmesi gerektiği sorusu olarak ortaya çıkar. Bu yüzden, kürtajla ilgili tartışmaların odak noktasında, her şeyden önce bir fetüsün ahlaki statüsü meselesi, yani onun sadece bir varlık değil, fakat bir insan varlığı ya da daha doğrusu kişisi olma yönünden durumunun ne olduğu konusu bulunur.[6] Başka bir deyişle, burada sorulan soru fetüsün asli yaşama hakkına sahip bir kişi olup olmadığı sorusudur.

Kürtaj Karşıtlarının Argümanları

Kürtaja karşı çıkan insanların sayısı hiç de az değildir. Kürtaja karşı çıkanlar arasında en ön sıraları dinî bir etik anlayışı benimse-

5 B. Steinbock, "Mother-Fetus Conflict", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 138.

6 M. A. Warren, "Abortion", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, s. 128.

miş olan kimselerle muhafazakârlar işgal eder. Hayatın yanında veya kürtajın karşısında olan kişi ya da felsefeciler, çoğu zaman teolojik ya da dinî diye niteleyebileceğimiz bir etik kavrayışıyla, Kant'ınkine benzer bir ödev etiği ya da ahlaki yükümlülük anlayışıyla ve nihayet, gelenekten beslenen bir erdem etiğinin ana mantığıyla hareket ederler. Başka bir deyişle, söz konusu kürtaj karşıtlarının etik pozisyonları, onlar zaman zaman sonuççu ya da teleolojik bir bakış açısından faydalansalar da, esas olarak deontolojik bir konum olmak durumundadır. Kürtaj karşıtları, dolayısıyla sonuç ya da yarardan ziyade, birtakım mutlak değerlerden, insana karşı olan yükümlülüklerden yola çıkarlar. Kürtaja onun gayri ahlaki veya ahlaksızca olduğunu öne sürerek karşı çıkanlar, hangi normatif etik anlayışı benimsemiş olurlarsa olsunlar, elbette söz konusu görüşlerini birtakım argümanlara dayanarak temellendirme cihetine giderler. Bu argümanlar da zaman zaman sonuçlara gönderme yapabilmekle birlikte, esas itibariyle ilkelerle değerler üzerinden gelişen argümanlar biçiminde ortaya çıkarlar.[7]

İnsan Yaşamının Başlangıcıyla İlgili Genetik Argüman

Kürtaj karşıtlarının temele aldıkları ilk ve en önemli argüman, insan hayatının başlangıcıyla ilgili genetik görüş diyebileceğimiz bir anlayış ya da argümandır. Zira kürtaj karşıtı bu argüman fetüsün zaten bir kişi olduğunu ve bu yüzden "hiçbir şekilde insan öldürmemek gerektiğini" bildiren ahlak kuralının kapsamı içine girdiğini öne sürer. Söz konusu argümana göre insan hayatı gebeliğin ilk anından, yani babanın veya erkeğin spermlerinden kromozomlar kadının rahmine düştüğü veya annenin yumurtasıyla birleştiği andan itibaren başlar ve anne rahmindeki bir embriyo bu andan itibaren doğmuş bir çocuk ya da insanın haklarına sahip olur.[8] Söz konusu kürtaj karşıtı argümana göre,

7 J. F. Childress, "A Principle-Based Approach", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 67.

8 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 213.

döllenme gerçekleştiği zaman spermin 23 kromozomu yumurtalığın 23 kromozomuyla birleşir ve bu sürecin ardından, başlangıçta tek bir hücre olarak ayrı ve yeni bir organizma ortaya çıkar. Normal hücre bölünmesi yoluyla gelişen bu embriyo ya da organizma kısa bir süre içinde olgun bir insanın fonksiyonlarını gerçekleştirebilmesi için gerekli organlara ve organ sistemlerine sahip olur. Sözgelimi hamileliğin sekizinci veya onuncu haftasında çarpan bir kalbe, tam bir beyne sahip olup insan şekline bürünen fetüs, acı hissedip çığlık atma durumuna gelir.[9]

Kürtaj karşıtları işte bu embriyonun, anne ya da babanın bir hücresinden bütünüyle bağımsız, ayrı bir varlık olduğunu savunurlar. Onlar, bu embriyonun, ikinci olarak tümüyle insan olduğunu, insan varlıklarına özgü genetik yapı ya da kuruluşa sahip bulunduğunu iddia ederler.[10] Nihayet ve hepsinden daha önemlisi, embriyonun tam veya bütün bir organizma olduğunu, yani ana rahmine düştüğü andan itibaren olgun bir insan varlığa haline gelecek şekilde tam ve aktif olarak programlandığını ileri sürerler.[11] Kürtaja karşı çıkanlar, şu hâlde kişinin genetik yapısının gebeliğin başlangıcından itibaren oluşup oturması ve söz konusu oluşumun biricik ve eşsiz bir bireyin doğuşu veya yaratılışını programlaması nedeniyle, insan varlığının ilk baştan itibaren var olduğunu ve dolayısıyla, ona insanın hayatı olarak saygı gösterilmesi gerektiğini söylerler.[12] Bu anlayış bir anlamda, fetüs ile doğal gelişimi engellenmediği takdirde anne karnında büyüyüp doğacak ve yetişkin bir insan olacak insan kişisi arasında bir özdeşlik ilişkisi kurar. Bu anlayışa göre, insanları doğumdan sonra öldürmek ne kadar yanlış ise fetüsleri de öldürmek o kadar yanlıştır.

9 P. Lee-R. P. George, "The Wrong of Abortion", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, s. 14.

10 A. Thomson, *Critical Reasoning in Ethics: a Practical Introduction*, London, Routledge, 1999, s. 178.

11 J. Harris,-S. Holm, "Abortion", *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (ed. by H. Lafolette), Oxford, Oxford University Press, 2005, ss. 122-123.

12 P. Singer, *Practical Ethics*, s. 199.

Başka bir deyişle, insan hayatının ana rahmine düşme anından itibaren başladığını öne süren kürtaj karşıtları, bir kişinin genetik oluşumunun ceninin ana rahmine düştüğü anda gerçekleştiğini iddia ederler. Embriyon bir kez oluştuktan sonra da biricik bir bireyin yaratılışını ve karakterini programladığı için, ona bir insan varlığı olarak hamileliğin bu ilk anından itibaren saygı gösterilmesi gerektiğini ileri sürerler.[13] İnsan hayatının başlangıcıyla ilgili genetik görüş üzerine yükselen bu argümana göre, ahlaklı varlıklar veya değeri gerçekten özümsemiş kişiler olarak insan hayatının korunup devam ettirilmesiyle gerçekten ilgiliysek eğer, benimsememiz gereken yaklaşım, almamız gereken tutum bu olmalıdır.[14] Zira insan yaşamının ne zaman başladığı konusunda sahip olunan bu kesin kanaatten vazgeçip, insanlar arasında, insan yaşamının fiilen ne zaman başladığıyla veya insan ruhunun mevcudiyet zamanıyla ilgili tam bir mutabakat olmadığını kabul edelim. Böyle bir mutabakat bulunmuyorsa eğer, ahlaki bir biçimde eylemenin veya en azından insan yaşamına ya da masum bir hayata karşı ahlaksızca eylememenin tek bir yolu kalır: Anne karnındaki cenine gebeliğin ilk anından itibaren bir insan muamelesi yapmak.

Hayatın Değeri ya da Kutsallığıyla İlgili Argüman

Kürtaj karşıtlarının geliştirdikleri veya kullandıkları ikinci argüman hayatın değeri veya kutsallığına gönderme yapan argümandır. Söz konusu argüman, insanın araçsal değere değil de, asli veya özsel bir değere sahip olduğunu kabul eder.[15] Yani, insan başka bir amacın aracı yapılamaz; o, kendi için mutlak bir değere sahip olup en yüksek amaçtır. Hayatın kutsallığı ilkesinin bir ahlak sisteminin en temel ilkeleri arasında bulun-

13 M. Tooley, "Personhood", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, s. 124.

14 D. Marquis, "Why Abortion is Immoral", *Bioethics: An Anthology* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1999, s. 47.

15 J. McMahan, *The Ethics of Killing*, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 330.

duğunu dile getiren[16] bu argüman, dahası anne karnındaki fetüs ya da ceninin masumiyetine, kendisini ortadan kaldırmaya yönelik eylemler karşısındaki korunmasızlığına vurgu yapar.[17] Doğmamış, masum bir çocuğun anne karnına düştüğü andan itibaren yetişkin bir insanın tüm haklarına sahip bir insan olarak görülmesi gerektiğini dile getiren argüman, fetüs ile doğal gelişimi engellenmediği takdirde anne karnında büyüyüp doğacak ve sonradan yetişkin bir insan olacak insan kişisi arasında bir özdeşlik ilişkisi kurar. Onun da bir gelecek hakkının olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, argümanın anahtar kavramı, hiç kuşku yok ki "masumiyet" kavramıdır.[18]

Argümanı benimseyenler, sözgelimi meşru müdafaa, ölüm cezası veya adil savaş durumunda adam öldürmenin, bu durum ya da örneklerde gündeme gelen insanların çoğu zaman masum olmadıkları gerekçesiyle kabul edilebileceğini söylerler. Oysa anne karnındaki fetüs bütünüyle masum ve korunmasız olduğu için, onun masumiyetinden gelen bir yaşama hakkı vardır ve bu hak mutlak bir haktır. Söz konusu hakkın mutlaklığı, elbette, onun annenin haklarından önce gelen bir hak olduğunu ifade eder.[19] Onun kadının cinsel hayatını planlama, çocuk doğurup doğurmamaya karar verme veya kendi hayatıyla karnındaki fetüsün yaşama hakkı arasında bir tercihte bulunma hakkı da dâhil olmak üzere, kendisiyle çatışabilecek bütün haklara baskın çıktığı anlamına gelir.[20]

Domino Argümanı

Kürtaj karşıtlarının kullandığı başka bir argüman, domino argümanıdır. Söz konusu argüman domino taşlarının devril-

16 J. Glover, "The Sanctity of Life", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, s. 193.

17 J. McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 332.

18 M. A. Warren, "Abortion", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 307.

19 D. Marquis, "Why Abortion is Immoral", *Bioethics: An Anthology* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1999, ss. 49-50.

20 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 214.

dikleri zaman yanlarındaki taşları da devirmeleri esasına dayalı oyundan esinlenerek katliamlarla soykırımlara giden yolun başlangıcında kürtajın serbest bırakılmasının bulunduğunu söylerler. Başka bir deyişle, kürtaj karşıtları, Naziler tarafından gerçekleştirilen katliamların, Hitler'in neden olduğu cinayetlerle soykırımın, kürtajın yasalaşmasından sonra başladığını ileri sürerek, yakın dönem tarihinin domino argümanının geçerliliğini kanıtladığını savunurlar. Kürtaj karşıtlarına göre, kürtaj domino etkisini başlatmaya başka herhangi bir eylemden çok daha elverişlidir. Bunun nedeni ise onun yeni doğmuş çocukları veya yetişkinleri öldürme eylemi gibi görünür veya aşikâr olmamasıdır. Kadınlar, vücutlarından alınan fetüsleri veya kürtaj yoluyla öldürülen doğmamış bebeklerini görmedikleri için, insan hayatını göz ardı etme veya bu hayatın değerini gözden kaçırma eğilimi sergileyebilirler. Doğmamış veya dünyaya henüz gelmemiş masum bir insana veya insan hayatına bir kez kayıtsız kalındığı anda, domino etkisi bir şekilde başlamış olur.

Kürtajın Kadın için Yarattığı Tehlikelerle İlgili Argüman

Hayatın yanında, kürtajın karşısında olanların kullandıkları bir başka argüman, kürtaj uygulamasının annenin veya kürtaja başvuran kadının hayatına fiziki ve psikolojik olarak verdiği zararlara işaret eder. Söz konusu kürtaj karşıtlarına göre, burada kadının yaptığı düşükler veya tıbbi müdahale olmadan bir başına uyguladığı tehlikeli kürtaj uygulamalarının kadının bedenine ve sağlığına verdiği onulmaz yaraların dikkate alınması gerekir. Bunlar bir tarafa bırakılsa bile, hamileliğin çeşitli zamanlarında, özellikle de ileri evrelerinde yapılan kürtaj amaçlı tıbbi müdahaleler, her durumda bir operasyon söz konusu olduğu için, kadına zarar verebilir. Dünya Sağlık Örgütü'nün raporlarına göre, örneğin 1997 yılında dünyada yetmiş binin üzerinde kadın, kürtaj, özellikle de sağlıksız koşullarda yapılan kürtaj nedeniyle hayatını kaybetmiştir.[21] Kürtaj söz konusu olduğunda, kadının

21 R. J. Miller, "Abortion" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, vol. 1, 2. edit., 2005, s. 5.

vücut sağlığını bir kenara bırakıp psikolojik durumunu dikkate aldığımız takdirde, kürtaj karşıtlarına göre, kadının ruh sağlığının kürtajdan büyük zararlar görmesinin çok muhtemel olduğunu kabul etmek doğru olacaktır. Çünkü karnındaki fetüs ya da bebeğin öldürülmesine izin vermek, bir kadın için psikolojik yönden oldukça yıkıcı bir şeydir. Bu durum, kadında bir suçluluk duygusu yaratabileceği gibi, duygusal olarak derin yaralar açabilir.

Kürtajın Alternatifleriyle İlgili Argüman

Kürtaj karşıtları, istenmedik bir hamileliğin oluşması durumunda, kürtaj yerine başvurulabilecek, ahlaki açıdan hiç kuşku yok ki çok daha tercihe şayan birtakım alternatiflerin bulunduğunu öne sürerler. Bu alternatiflerden birincisi, doğacak çocuğun, tabiatın ya da Tanrı'nın üyelerinden biri ya da diğerini anne veya baba olma fırsatından mahrum bıraktığı ailelere evlatlık olarak verilmesidir. Bu, hiç de kötü bir yol olmayıp, giderek daha çok insan ya da aile tarafından benimsenmektedir. Nitekim özellikle ABD'de olduğu kadar Türkiye'de de yapılan istatistikler, bu şekilde evlat edinmek suretiyle çocuklu hale gelen ailelerin sayısındaki önemli artışlara işaret etmektedir. İkinci alternatif, istenmeyen çocukların devletin gözetiminde kurulup geliştirilen çocuk esirgeme kurumlarına veya bu tür kurumların tespit ettiği koruyucu ailelere verilmesinden meydana gelir. Kürtaj karşıtlarına göre, çocuğun anne tarafından istenmiyor olması olgusu, özellikle bu alternatiflerin varlığı dikkate alındığında, anne karnındaki ceninin yok edilmesi için hiçbir zaman ahlaki bir gerekçe olamaz.[22]

Ekonomik Mütalaaların Alakasızlığıyla İlgili Argüman

Kürtajın karşısında olan felsefecilerin geliştirdiği bir başka argüman, maddi sorunların veya ekonomik mütalaaların doğmamış bir çocuğun hayatına son vermek için bir gerekçe olarak kullanı-

22 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 216-217.

lamaması durumuna gönderme yapar.[23] Bu açıdan bakıldığında, pek çok kadının hamilelik sırasında veya hamile kaldığı çocuğu dünyaya getirdikten sonra, onu yetiştirmek için gerekli maddi imkânlara sahip olmadığını düşünerek kürtaj yaptırmaya karar verdiği, elbette olgusal bir durumun ifadesi olarak rahatlıkla söylenebilir. Kürtaj karşıtları, işte böyle bir durumda, yani masum, doğmamış bir bebek ya da çocuk söz konusu olduğunda, önce gelenin maddi problemler veya ekonomik değerlendirmeler değil de, insani ve ahlaki gerekçeler olması gerektiğini söylerler. Buna göre bir kadın hamile kalmışsa eğer, doğumun ve doğacak çocuğun büyüyüp yetişmesinin gerekli kıldığı ekonomik sorumluluğu, elbette babayla birlikte, taşımaya mecburdur. Dahası bu sorumluluğun yerine getirilmesi noktasında ortaya çıkması muhtemel eksiklikleri telafi edebilecek kurumlar ve organizasyonlar da bulunmaktadır.

Kürtaj Savunucularının Argümanları

Kürtaja karşı çıkanlar karşısında, kürtajın savunuculuğunu yapan felsefeciler de vardır. Kürtajı destekleyenler, daha ziyade teleolojik bir bakış açısı veya yararcı bir etik anlayışı benimsemiş liberallerdir. Kürtaj tartışmasında bunun dışında kadın haklarının savunuculuğunu yapan feminist düşünürler de önemli bir yer tutar. Hatta kürtaj savunucularının, kürtaj konusunda sesi çıkanların, esas olarak yasalar da dâhil olmak üzere, gerekli düzenlemeleri yapanların her seferinde erkekler olduğu, erkeklerin en azından bu konuda geride durmaları gerektiği düşüncesinden hareket eden feministler olduğu söylenebilir. Onlar, kadın haklarının savunuculuğunu yapan, ahlaki meselelerde kadının sesi, duyguları ve görüşünün en az erkeğin görüşü kadar değerli olduğunu dile getiren feminist bir etik anlayışından yola çıkarlar. Söz konusu iki ana felsefeci öbeğinden,

23 M. P. Battin, "Population Issues", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 152.

birinciler daha ziyade sonuççu ve yararcı birtakım argümanları temele alırken, ikinciler kürtaj savunuculuğunu esas olarak özgürlükçü ve eşitlikçi birtakım argümanlar üzerinden gerekçelendirme cihetine giderler.[24]

Kadının Haklarıyla ilgili Argüman

Kürtaj savunucularının bu bağlamda yoğun bir biçimde kullandıkları argüman, kadınların bedenleri üzerinde mutlak birtakım haklara sahip olduğunu dile getiren argümandır.[25] Argüman kadının, bedeninde olup bitenlerle ilgili karar vermek de dâhil olmak üzere, bedensel açıdan özerkliğe ve erkeklere eşit birtakım haklara sahip olduğunu varsayar.[26] Argümana göre, kadınlar geçmişte doğum kontrolü söz konusu olmadığı için, "doğanın bir kazasından" dolayı, yani sadece kadınların hamile kalmaları nedeniyle eşit haklara sahip değillerdi. Oysa şimdi bu haklara sahiptirler ve bu haklar, diğer yöntemler kullanılmadığı veya başarısız kaldığı zaman kullanılan bir yöntem olan kürtaj hakkını da ihtiva eder.[27]

Bu şekilde genel bir biçimde ifade ettiğimiz argümanın gerisinde, hiç kuşku yok ki bazı kabuller bulunmaktadır. Argüman her şeyden önce kadının hiçbir şekilde gebe kalmaya veya anne olmaya zorlanamayacağı, geleceğini belirleme hakkının sadece ona ait bir hak olduğu kabulünü içerir. Söz konusu kabul, kadının bu çerçevede mutlak haklara sahip bulunduğunu, onun bedenine ne olacağına karar verme hakkının fetüsün yaşama hakkından önce geldiğini ileri sürer.[28] Argüman, ikinci olarak kürtajı yasaklayan yasaların, hatta kürtaja karşı çıkan mantığın eşitlikçi olmayan, ayrımcı bir bakış açısının veya erkek egemenliğinin bir eseri olduğunu kabul eder. Erkek hamile kalmanın,

24 M. A. Warren, "Abortion", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, s. 128.
25 A. Thomson, *Critical Reasoning in Ethics: a Practical Introduction*, , s. 179.
26 J. Harris, *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş*, s. 219.
27 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 218.
28 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 218.

karnında dokuz ay boyunca bir bebek taşımanın ne olduğunu bilmediği veya böyle bir şeyi deneyimlemediği için, kürtajla ilgili sözde ahlaki birtakım kararlar alabilmekte, kürtaj karşıtı düşünceler geliştirebilmektedir.

Ana argümanın esas olarak eşitlikçi olan ikinci kabulünü takip eden üçüncü kabulü, bu kez kadının özgürlüğü düşüncesi üzerine yükselir. Buna göre, kadının özgürlüğü son çözümlemede onun cinsel yönden üretkenliği üzerinde de tam ve mutlak bir kontrole sahip olmasına bağlıdır ve bu, diğer doğum kontrol yöntemlerini uygulama hakkını olduğu kadar kürtaj yaptırma hakkını da ihtiva eder. Argüman, nihayet, kürtajın haksız bir öldürme eylemi olmadığı, onun öldürülmeme hakkını değil de, haksız bir şekilde öldürülmeme hakkını kapsadığı kabulüne dayanır.

Kadın haklarını temele alan argümanın, buna rağmen son tahlilde eşitlikçi bir temel üzerine yükseldiği söylenebilir. Çünkü erkeğin cinsel hayatı üzerinde mutlak bir kontrole sahip olduğu düşüncesinden hareketle, kadının da aynı hak ve özgürlüklere sahip olması gerektiğini dile getirir. Kadın, ona göre, gebe kalma veya cinsel faaliyetinin gebelikle sonuçlanmaması noktasında erkekle eşit sorumluluğa sahip olmakla beraber, koruyucu önlemlerin başarısız kaldığı veya şu ya da bu nedenle kullanılmadığı yerde, kürtaja başvurabilir.

Hayatın Başlangıcıyla İlgili Argüman

Kürtajın savunuculuğunu yapanlar, hayatın ancak çocuğun dünyaya geldiği anda başladığını, dolayısıyla başka insanlarla aynı haklara sahip olması gereken varlığın, anne karnındaki fetüs değil de, bir insan kişisi, yani dünyaya gelmiş çocuk olduğunu savunurlar.[29] Buradaki argümana göre, fetüs, annenin bedeni içinde olduğu müddetçe onun bir parçası olup, taşınıp

29 M. O. Little, "The Moral Permissibility of Abortion", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, s. 28.

taşınmaması veya dünyaya getirilip getirilmemesi gerektiği konusunda, kadının vereceği karara tabi olmak durumundadır.[30] Kürtaj savunucuları elbette, kürtajın, hem anne için daha sağlıklı olduğu hem de çocuğun gelişiminin öncesinde veya başlangıcında olunacağı için, hamileliğin erken evrelerinde uygulanması gerektiğini ileri sürerler. Fakat onlar, anne karnındaki çocuğun hamileliğin ancak dördüncü ayında tespit edilebilecek olan bir engeli, özrü veya deformasyonu olması durumunda, hamileliğin daha ileriki evrelerinde de yapılabileceğini iddia ederler. Bununla birlikte kürtaj savunucularına göre, gelişme sürecinin hangi evresinde bulunursa bulunsun, anne karnındaki fetüs veya çocuk tam ve bütünüyle gerçek bir insan varlığı ya da kişisi olamaz; onun yaşama hakkı, işte bundan dolayı mutlak değildir. Söz konusu yaşama hakkı, annenin kendi hayatıyla ilgili mutlak haklarına tabi olmak durumundadır.[31]

Hayatın başlangıcıyla ilgili argüman, şu halde, embriyo veya fetüsün anneyle aynı düzeyde veya benzer haklara, özellikle de ahlaki haklara sahip olabilmesi için, duyumlayan, hisseden, düşünen bir varlık, hatta bir kişi olması gerektiğini dile getirir. Oysa fetüsler, bir kişi olmadıkları, anneyle söz konusu olabilecek bir eşitliğin zorunlu koşulu olan kişilikten yoksun bulundukları için, örneğin Michel Tooley isimli çağdaş Amerikan felsefecisine göre, onların bir yaşama hakkına sahip olmalarından söz edilemez.[32]

Bununla birlikte, bu konuda görüşleriyle daha büyük bir ün kazanmış olan felsefeci, *A Defense of Abortion* [Kürtaj Savunması] adlı eseriyle tanınan Judith Jarvis Thompson'dur.[33] Thomson, eserinin başında kürtaja karşı olanların büyük bir çoğunluğu-

30 J. J. Thomson, "A Defence of Abortion", *Bioethics* (ed. by J. Harris), Oxford, Oxford University Press, 2001, ss. 25-26.

31 M. A. Warren, "Abortion", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 311.

32 M. Tooley, "Abortion and Infanticide", *Bioethics: An Anthology* (ed. by H. Kuhse-P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1999, s. 23-24.

33 S. Law, *Büyük Filozoflar* (çev. F. Çakır), İstanbul, İnkilap Yayınları, 2007, s. 246.

nun fetüsün bir insan ya da birey olduğuna inandıklarına işaret eder. Onlar, Thomson'a göre, bizim de görmüş olduğumuz üzere, bu öncülden yola çıkarak, bireyin ve dolayısıyla bir birey olan fetüsün yaşama hakkı olduğunu ileri sürerler.

Oysa Thomas kürtaj karşıtlarının söz konusu argümanlarının ilk öncülünün doğru olmadığını, en azından tartışmalı olduğunu söyler. Fetüs, ona göre, yalnızca doğuma kısa bir süre kala bir birey olur. Başka bir deyişle fetüs, döllenme anında bir birey değildir. Elbette toprağa ekilen bir meşe palamutunun meşe ağacı olma potansiyeline sahip olması gibi, bir fetüs de gelecekte bir birey olacaktır. Ama yeni döllenmiş bir yumurta, ona göre, bir birey değildir.

Thomson, varsayalım ki yeni döllenmiş bir insan fetüsü hamileliğin en başlarında bir birey olsun, der. Peki, bundan nasıl bir sonuç çıkar? O, bundan kürtaj karşıtlarının düşündükleri sonucun çıkmayacağını göstermek üzere bir analoji geliştirir. "Kemancı vakası" olarak bilinen bu analojide, Thomson, bizden "bir sabah uyandığımızda kendimizi bilinci yerinde olmayan, ölümcül bir böbrek hastalığına tutulmuş çok ünlü bir kemancı ile aynı yatakta sırt sırta bulduğumuzu düşünmemizi" ister. Kemancıyla yalnızca sizin kanınız uyuşmaktadır.[34] Kaçırılmış olmanızın nedeni budur; kemancının yaşayabilmesi için, onun kan dolaşım sistemine bağlanmışsınızdır. Böbrekleriniz kemancının kanının temizlenmesine yardımcı olmaktadır. Bağlantıyı koparırsanız öleceğinizi söylerler, fakat kemancının dokuz ay boyunca size bağlı kalmasına izin verirseniz, kemancı iyileşecek ve hayatını sürdürecektir.

Thomson örneği verdikten sonra, bize ahlaki açıdan bu durumu kabul etme gibi bir zorunluluğumuz olup olmadığını sorar. Yanıt, elbette ki hayırdır. Kemancı iyileşinceye kadar dokuz ay boyunca orada yatmayı kabul etmeniz olağanüstü iyi veya mükemmel bir şey olabilir. Ama insan bir melek ya da aziz

34 J. J. Thomson, "Kürtaj Savunması", *İnsan Hakları* (ed. A. Çüçen), MKM Yayıncılık, Bursa, 2011, s. 374.

olmadığı gibi, siz de ahlaki yönden ona bağlı yaşamak zorunda değilsiniz. İstediğiniz takdirde bu bağlantıdan kurtulabilirsiniz. Bununla birlikte, kemancı yaşam hakkına sahip olduğu takdirde, bu hak sizin kendi vücudunuza dilediğiniz şeyi yapmanızı engellese bile, onun bağlı kalmasına izin vermeye ahlaki yönden mecbur olursunuz.[35]

Thomson işte bu durumun "yaşam hakkı"yla ilgili argümanda sıkıntılı bir şeylerin veya bir sorunun olduğunu gösterdiğini ileri sürer.[36] Ona göre, "bağlantıyı kesmek onu öldüreceği halde, bu kemancıdan bağımı koparma hakkına sahip olduğuma inanıyorsam eğer, o zaman fetüsün ölümüne neden olacak dahi olsa, bir kadının kürtaj yaptırmaya hakkı olduğu sonucuna varmam gerekir." Thomson, insanların kutsal bir hak olarak yaşama haklarının olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun onların (elbette haksız yere öldürülmemeleri istisna edilecek olursa) hiçbir şekilde öldürülemeyecekleri anlamına gelmeyeceğini söyler. Kemancının bağını kopartmak ve onu bundan dolayı öldürmek adaletsizlik değildir. Thomson, aynı şekilde, istenmeyen bir fetüsün ortadan kaldırılmasının da adaletsiz olmadığını savunur.

O, yine "kemancı vakası"ndan hareketle ve bir sonraki argümanı da önceleyecek şekilde, iki vaka arasındaki farklılığı sorgular. Buna göre kemancı size iradeniz dışında bağlanmıştır. Lakin içinizde büyüyen doğmamış çocuk sizin özgürce katıldığınız bir eylem sonucu ortaya çıkmıştır. İşte bu farklılık, kemancıdan bağınızı koparmanızın neden ahlaken kabul edilebilir olduğunu açıklar. Ona göre, sadece bu durum bile, tecavüz sonucu hamile kalan kadınların kürtaj yaptırmalarına izin verilmesi gerektiğini gösterir.[37]

35 J. J. Thomson, "Kürtaj Savunması", s. 375.
36 S. Law, *Büyük Filozoflar*, s. 247.
37 J. J. Thomson, "Kürtaj Savunması", s. 375.

İstenmeyen Çocuklardan Hareket Eden Argüman

Ana rahmine planlanmadan veya istenmeden düşen ceninlerin durumundan yola çıkan argüman, kürtajın da bir parçası olduğu doğum kontrol yöntemlerinin gelişiminin dünyaya sadece doğumu istenen, planlanmış çocukları getirmeyi mümkün kıldığını ortaya koyar. İnsanlar, bu sayede dünyaya getirecekleri çocukların sayısını, ailelerinin büyüklüğü veya sınırlarını belirleyebildiklerinden, kendi hayatlarının olduğu kadar, çocuklarının hayatlarının kalitesini de belirleyip kontrol edebilme imkânı bulmuşlardır. Argümana göre, bunu mümkün kılan şey, bilumum doğum kontrol yöntemleriyle birlikte kürtajdır. Argüman bu noktada kalmayıp, planlanmayan veya istenmeyen çocukların sadece ailenin hayat kalitesi için değil, fakat toplum ve hatta dünyanın kendisi için de bir tehdit oluşturduğuna işaret eder.[38] Kürtaj savunucuları bu bağlamda öncelikle, bir kadının hamile kalıyorsa eğer, hamileliğinin sorumluluğunu üstlenip bu sorumluluğu toplumun üstüne yıkmaması gerektiğine vurgu yapar.[39]

Kürtaj karşıtlarının istenmeyen hamileliklerde, anne karnındaki fetüse kürtaj uygulanmayıp doğurulması ve çocuksuz ailelere verilmesi düşüncesine ise kürtaj savunucuları bunun iyi bir çözüm olmadığı gerekçesiyle karşı çıkarlar. Bir kere istenmeyen bir çocuğa hamile kalan kadının çocuğunu evlatlık vermeyi kabul etse bile, dokuz ay süreyle taşınacak çocuğun onun özgürlüğünü engelleyip hayatını kısıtlayacağına işaret edilir. İkinci olarak da bu durumun anne açısından yaratacağı psikolojik zorluklar, evlatlık verilecek çocuklarda neden olacağı mutsuzluklar gündeme getirilir.

Kürtajın yasaklanmasının veya doğum kontrol yöntemlerinin yetersizliğinin yol açacağı olumsuz sonuçlara işaret eden sonuççu argüman, bundan sonraki aşamada kürtajın sadece kadın ve aileler için değil, fakat esas olarak hayatımızın kendilerine bağlı olduğu sosyal ve biyolojik sistemlerin sağlığı ve bekası için büyük

38 J. Harris, *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş*, s. 205.
39 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 219.

bir önem arz ettiğini dile getirir.[40] Dünyadaki hızlı nüfus artışı ve bu durumun yol açtığı sınırlı kaynakların hızlı ve sorumsuzca tüketilmesi, toprak kayması ve küresel ısınma benzeri istenmedik olumsuz sonuçlardan sakınmanın yolu, kürtajı bir şekilde ihtiva eden doğum kontrol yöntemlerinin uygulanmasından geçer.[41]

Kürtajın Güvenilirliğiyle İlgili Argüman

Kürtajın annenin bedensel ve psikolojik sağlığında yol açtığı tahribatlara gönderme yapan kürtaj aleyhtarlarına karşı, onu kadının kullanabileceği temel bir hak olarak görenler, kürtajın gebelikle kıyaslandığında çok daha sağlıklı ve güvenilir olduğuna işaret ederler. Kürtaj kadının kendi başına veya sağlıksız koşullarda yapılmadığı takdirde, fiziki açıdan herhangi bir risk veya tehlike yaratmaz. Öte yandan kürtaj yaptıran bazı kadınlar bundan dolayı suçluluk duyabilseler dahi, kadınların çok büyük bir kısmı anne karnındaki fetüsü bir insan kişisi olarak görmediği için, söz konusu duyguları pek yaşamaz. Bu türden suçluluk duyguları söz konusu olabilse dahi, kürtaj savunucularına göre, kadının kendi çabası veya alacağı psikolojik destek yoluyla bir şekilde aşılabilir. Dahası, söz konusu suçluluk duygusu, istenmeyen veya sakat bir çocuğun dokuz aylık bir hamilelik döneminin ardından doğumunun yol açabileceği psikolojik travma veya çöküntüyle kıyaslandığında hiçbir şey olmak durumundadır. Veya istenmeyen ya da engelli bir çocuğu uzun yıllar boyunca bakıp büyütmenin neden olabileceği psikolojik tahribat, bir fetüsün alınmasının yaratacağı kısa süreli bir psikolojik travmadan çok daha yoğun ve büyük olmak durumundadır.[42]

Domino Etkisine Dönük Reddiye

Kürtaj savunucuları, buradan da anlaşılacağı üzere, pozisyonlarını koruyup güçlendirme çabalarında, birtakım argümanlar

40 M. P. Battin, "Population Issues", ss. 149-150.
41 M. A. Warren, "Abortion", s. 304.
42 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 221.

geliştirmekle kalmayıp bir yandan kürtaj karşıtlarının geliştirdiği argümanlara karşı çıkarlar. Kürtaj savunucularının bu bağlamda eleştirdikleri en önemli argüman, domino argümanıdır. Nitekim onlar domino argümanının sağlam ve geçerli bir argüman olmadığını, kürtaja yasal olarak izin verilmesiyle insan hayatının değersizleştirilmesi, hele hele katliam ve soykırımlar arasında sıkı bir ilişki kurulmasını mümkün kılacak hiçbir verinin bulunmadığını savunurlar. Ölüm cezasını yasalardan kaldıran girişimlere, cinayetlere verilen ağır cezalara, insanlık suçu işleyenlere uygulanan yaptırımlara rağmen, insan hayatının değersizleştirilmesi devam etmektedir. Kaldı ki, kürtaj doğum kontrol yöntemlerinin ve modern tıbbın gelişmesinden ve bu arada 20. yüzyılın büyük soykırımlarından önce de vardı. Sadece kadının hayatını ortadan kaldırabilen ilkel şekillerde ve sağlıksız koşullarda yapılıyordu.

Cinsel Eylemlerin Sorumluluğuyla İlgili Argüman

Kürtajın savunuculuğunu yapanların kürtaja karşı çıkanlarla birleştikleri belki de yegâne husus, kadının cinsel eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi gerektiği düşüncesi ya da tezidir. Bununla birlikte, onlar, kürtaj karşıtlarından farklı olarak bu sorumluluğun hamileliğe son verme hakkını da bir şekilde ihtiva ettiğini kabul ederler. Kürtaj savunucularının bu noktada kabul etmedikleri ve şiddetle karşı çıktıkları şey, kadının cinsel faaliyetten uzak durabilme gücüne veya koruyucu önlemlerin varlığına rağmen hamile kalabilmesinin saçma ve aptalca bir şey olduğuna işaret edilmesi ve onun söz konusu hatasının sadece çocuğun dünyaya getirilmesiyle telafi edilebileceğinin söylenmesidir. Kürtajın savunuculuğunu yapanlara göre, bu tutum ya da düşünce, toplumun kadını dikkatsizliğinden dolayı cezalandırma isteğini yansıtır. Onlar, böyle bir durumda, yani hamilelik ne şekilde oluşmuş olursa olsun, kadının cezalandırılmayı benzer bir sorumluluğa sahip erkekten daha fazla hak ettiğine inanmazlar.

Ötenazi

Genel olarak uygulamalı etik, daha özel olarak da biyoetik kapsamı içinde fazlasıyla tartışılmış ahlaki problemlerden biri de ötenazidir. Aslında da burada da mesele, tıpkı kürtajda ve idam cezasında olduğu gibi, hukuki bir problem olmayıp etik bir problem olarak ortaya çıkar. Ötenazi, Yunanca "iyi" anlamına gelen "*eu*" ile "ölüm" anlamına gelen "*thanasia*" sözcüklerinin bir birleşiminden meydana gelir ve genellikle "iyi veya acısız ölüm" veya öldürme izni anlamını taşır.

Ötenazinin etik olarak meşru olup olmadığı veya haklılandırılıp haklılandırılamayacağı konusu, çok yaşlı ve müzmin hasta olan, çok ağır bir travma geçirmiş veya tedavisi imkânsız bir hastalığın pençesinde kıvranıp olağanüstü büyük acılar çeken insanlar bağlamında gündeme gelir. Başka bir deyişle, ötenazinin birtakım koşulları vardır. Buna göre ötenaziden söz edebilmek için, her şeyden önce yaşayan bir insanın, yani beyin ölümü gerçekleşmemiş bir kişinin olması gerekir. Bu noktada, beyin ölümü ile bitkisel hayatın birbirinden ayrılması bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Bunlardan bitkisel hayata girmiş insanda, beynin korteks adı verilen tabakası ölmüştür.[43] Korteks, bellek, zekâ benzeri yeteneklerin kontrol edildiği kısımdır. Onda beyin fonksiyonları tamamen kaybolmuş olmayıp, normale dönme veya iyileşme imkânı vardır.

Oysa beyin ölümü söz konusu olduğunda, beyin sapı adı verilen ve beyin, beyincik ve hayati merkezlerin yer aldığı özel bölgenin fonksiyonları geri dönülmez şekilde kaybolur. Bu yüzden o, geri dönülmez bir süreci ifade eder. Böyle bir tablo içindeki hastanın sadece kalbi atmakta olup, diğer hayati fonksiyonları tıbbi destek ve solunum cihazıyla sağlanır. Söz konusu yaşam desteği kesilir kesilmez, hasta kaybedilir. Demek ki bitkisel hayat süreci içine girmiş hastanın iyileşme imkânı mevcut

43 F. Ulu, "Ötenazi", *www.turkhukuksitesi.com*, 2010.

iken, beyin ölümünde korteks ile birlikte beyin sapı da öldüğü için, hastanın iyileşme imkânı bulunmaz. Dönülmez bir yola girmiş bu hasta, tıbbi ve hukuki anlamda ölü biridir. Ona ötenazi uygulanmasından söz etmek mümkün olmaz.[44]

Demek ki ötenazi söz konusu olduğunda, en aşırı ucunda bitkisel hayatın bulunduğu bir hastalık durumunun olması gerekir. İkinci olarak bu hastalığın, en azından tıbbın bugün ulaşmış olduğu nokta itibariyle tedavi edilemez olması ve kişiye çok acı ya da ıstırap vermesi gerekir. En azından bu koşulları sağlayan ötenazide etik açıdan tartışılan şey, şöyle bir ahlaki soru olmak durumundadır: Çok büyük acılar çeken bir kişinin nitelikli veya yaşanmaya değer bir hayat sürdürme ihtimalinin olmaması durumunda, onun soluk alıp vermesini mümkün kılan makine desteğini kesmek, hatta belki de ona öldürücü bir ilaç vermek etik olarak kabul edilebilir bir şey midir, yoksa değil midir?

Ötenazi Türleri

Ötenazi konusunda yürütülen tartışmada, öyle sanılır ki en azından ötenazinin türleri konusunda belli bir açıklığa kavuşulduğu zaman ilerleme kaydedilebilir. Ötenazi, kendisine ötenazi uygulanacak, yani hayatına doğal veya kendi vakti saatinden önce son verilecek hastanın veya ötenaziyi uygulayacak hekimin temele alınmasına bağlı olarak, farklı türlere ayrılır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda veya kendisine ötenazi uygulanacak, yani ölmesine izin verilecek veya yardım edilecek hasta temele alındığında, üç ayrı ötenaziden söz etmek mümkündür. Buna göre, büyük acılar çeken hastanın ölmek istediği ve bu isteğini dışa vurduğu zaman söz konusu olan ötenazi türü, *istemli ötenazi* olarak geçer. Bu tür bir ötenazinin yardım görmüş intiharla eşdeğer olduğu kabul edilerek, ona aynı zamanda *yardımlı özkıyım* adı verilir.[45] İkinci olarak, hastanın ölmek istemediği,

44 A. Thomson, *Critical Reasoning in Ethics: a Practical Introduction*, , s. 183.

45 DHB, *Tıp Etiği Elkitabı* (çev. K. Civaner), Ankara, Ankara Tabip Odası, 2005, s. 56.

fakat onun bu isteği göz ardı edildiği zaman gündeme gelen ötenazi türüne *istem dışı ötenazi* adı verilir. Bu ise aslında cinayete eşdeğerdir. Bir de hastanın bilinçsiz olduğu veya hayatıyla ilgili karar verecek durumda olmadığı zaman söz konusu olan üçüncü bir ötenazi vardır. Burada nihai kararı çoğu zaman hasta yakınları verir.[46]

İkinci önemli ayrım aktif ile pasif ötenazi arasındadır. Bu ayrımın temelinde ise elbette ötenaziyi uygulayacak, bu konuda belli bir eylemlilik ya da eylemsizlik içinde olacak hekim veya onun etkinliği bulunur.[47] Söz konusu ayrımı yapmanın iki farklı şekli söz konusudur.[48] Bunlardan birincisinde ayrımı, hekimin bir şeyler yapması ile hiçbir şey yapmaması arasındaki karşıtlık belirler. Buna göre, ağır bir hastalıktan mustarip büyük acılar çeken hastanın veya kişinin ölümü veya ölümünün kolaylaştırılması için, yaşam desteğinin kesilmesi de dâhil olmak üzere, bir şeyler yapıldığı zaman, buna aktif ötenazi adı verilir. Demek ki *aktif ötenazi*de, doğrudan bir uygulama söz konusu olur ve kurtarıcı tedavi uygulamanın imkânsız hale geldiği hastaya dıştan müdahale edilerek öldürücü madde verilir. Buna mukabil pasif ötenazide, hastanın kendi doğal saatinden önce ölmesi için hiçbir şey yapılmaz. Yani *pasif ötenazi*, hekim, ağrının giderilmesi bir yana bırakılacak olursa, tedaviyi kesip hastayı ölmeye bıraktığı zaman söz konusu olan ötenazidir.

Söz konusu aktif-pasif ötenazi ayrımını yapmanın, buna oldukça yakın olan ikinci bir yolu daha vardır. Ayrım, bu kez ölümün ilk ya da temel nedeninin bir insan eylemi veya doğal bir hastalık ya da kaza olması durumuna bağlıdır. İlk neden ya da asıl sebep hekimin müdahalesi, hastaya verdiği ilaç ise eğer, buna aktif ötenazi denir. Buna mukabil ilk neden bir travma ya

46 M. Tooley, "In Defense of Volontary Active Euthanasia and Assisted Suicide", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, s. 162.

47 S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötenazi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 157.

48 H. Kuhse, *"Euthanasia"*, *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 296.

da hastalık olup, burada hekim iyileşmesi mümkün gibi görünmeyen hastanın ölmesi için ekstra bir müdahalede bulunmuyorsa, buna da pasif ötenazi denir.

Farklı Etiklerin Ötenazi Karşısındaki Tutumları

Etik tartışmalarda ötenaziyle anlaşılan daha ziyade birinci kategoride geçen *istemli ötenazi* veya yardımlı özkıyımdır ya da onu tamamlayacak şekilde aktif ötenazidir. Bu yüzden ötenazi "hekimin birtakım koşullar altında bir başka kişinin hayatını sonlandıracağı açık olan bir eylemi bilerek ve isteyerek uygulaması" olarak tanımlanır. Bu koşullar da, daha önce de belirtildiği üzere, elbette hastaya büyük acı ve ıstıraplar veren ağır ve tedavisi imkânsız bir hastalığın varlığı ve hastanın uygulanacak ötenaziye vermesi gereken onaydan meydana gelir. Dahası, hastayı öldürme fiilinin onu acılarından kurtarmak amacıyla gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Farklı etik teorileri veya farklı etik görüşlerden biri ya da diğerini benimsemiş kimseler, ötenazi karşısında doğallıkla farklı tutumlar alırlar. Buna göre, Allah'ın emirlerine dayalı bir yükümlülük ahlakı veya ödev etiğini benimsemiş bir Müslümanın ötenazi karşısındaki tutumu liberal düşünür John Stuart Mill'in yararcılık etiğine bağlanmış bir kimsenin ötenazi karşısındaki tutumundan farklılık gösterir. Gerçekten de insan yaşamına büyük bir önem veren İslam açısından, bazı özel durumlar istisna edilecek olursa, insan hayatına son verilmesi yasak olup gerek intihar gerekse başkasının canına kıyma en büyük günahlardan biridir. Çekilen acı ve ıstırap, ne kadar büyük ve şiddetli olursa olsun, insan hayatına son vermek için meşru bir gerekçe olamaz. Hatta onda ölmeyi dilemek bile yasaklanmıştır. Aynı durum elbette, Hıristiyanlık için de geçerlidir.[49]

Aynı deontolojik etik kapsamı içinde yer alan Kantçı etik, insan hayatına her ne koşul altında olursa olsun son vermeyi

49 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 84.

yasaklar; insana her ne şekilde olursa olsun hiçbir zaman adam öldürmeme ödevi yükler. Bir kimseyi, ötenazi kapsamı içinde bile olsa öldürmek, intiharı da yasaklamış olan Kant açısından insanı bir araç olarak görmek, onu acı ve ıstırapsız bir hayatın aracı hâline getirmek anlamını taşır. Başka bir deyişle ötenazi Kant'ta, onun insanı kendi başına bir amaç olarak görmek, ondaki insanlığa saygı göstermek gerektiği görüşüne aykırı düşer.[50]

Yararcı etik ise ötenaziye ilke veya ödevler açısından değil, fakat sonuçları açısından bakar. Yararcı görüşe göre, ötenazide sadece en yüksek sayıda insan için en büyük mutluluğa veya en az mutsuzluğa yol açacak eylem ahlaken doğru olur. Yararcı, elbette öncelikle hasta ile ilgili sonuçları düşünür. Hasta yaşamaya devam etse büyük acılar çekecek, şöyle ya da böyle en kısa zamanda ölüp gidecektir. Ötenazi veya acısız bir ölüm yoluyla ölüp gidecek olsa, acıları hiç kuşku yok ki son bulacaktır. Bu durum, onun yakınlarına büyük acı ve üzüntüler verebileceği gibi, onları hastayı böyle kötü ve sefil bir durumda görmenin yarattığı üzüntülerden pekâlâ kurtarabilir. Demek ki, yararcı etik ötenaziye sadece acı çeken hasta açısından bakmanın bir hata olduğunu, onun başka hayatları ve hatta genel olarak toplumu etkilediğini savunarak, ötenaziyi onaylayabildiği gibi, ona yol açtığı zararın, sağladığı faydadan daha çok olması nedeniyle karşı da çıkabilir.

Ötenaziye karşı çıkan bu görüşlerin karşısında, yani deontolojik görüşler ile ona karşı bir anlamda nötr bir tutum takınan yararcılığın karşısında, onun savunuculuğunu yapan görüşler de bulunur. Sözgelimi modern dünya görüşünün ilk ve en önemli temsilcilerinden Francis Bacon, bilimin çare bulamadığı durumlarda acı çekenlerin ıstıraplarına son vermeyi, yani ötenaziyi öneren ilk filozof olarak karşımıza çıkar.[51] Aynı şekilde David Hume da ötenaziyi, "hasta kişinin sefil ve acılarla dolu bir hayatı sırf yaratıcısını memnun etmek için sürdürme-

50 McMahan, *The Ethics of Killing*, s. 482.
51 F. Ulu, "Ötenazi".

si gerektiğini" dile getiren görüşe karşı çıkarak ve insanın özerkliğine vurgu yaparak savunur. Bu yaklaşımı 19. yüzyılda devam ettiren düşünür, "hastanın toplum için bir parazit olduğunu, belli bir durumdan sonra yaşamasının uygun olmadığını, yaşama zevki kaybolduktan sonra boş yere ömür sürmenin anlamsız olduğunu" söyleyen Friedrich Nietzsche'dir. Aynı yaklaşımın 20. yüzyılda devam ettiricileri, uygulamalı etiğin önemli icracılarından Peter Singer[52] ile Michael Tooley olmuştur. Singer, *Uygulamalı Etik* adlı eserinde, "insan olmayı öncelikle *homo sapiens* türünün bir üyesi olmak ve özbilince, gelecek duygusuna ve iletişim kurma yeteneğine sahip bulunmak" olarak tanımlar.[53] Anne karnına yeni düşmüş bir cenin ile bu yeteneklerini bitkisel hayata girdiği için kaybetmiş bir hasta, ona göre insan türünün bir üyesi olmakla birlikte, bilinçli bir varlık değildir. Bu yüzden Singer, kürtaja olduğu gibi, ötenaziye de izin verir, onu uygulamada ahlaksızca bir şey bulunmadığını savunur.[54]

Ötenazi Savunucularının Argümanları

Ötenazi savunucuları, çoğu zaman veya esas itibariyle kişinin devredilemez olduğuna inanılan temel hak ve özgürlüklerinden yola çıkarlar. Ötenazi yandaşları öncelikle hayat kavramı üzerinde bir belirlemede bulunup nitelikli hayat ile temel özellik ve bileşenlerini yitirmiş, sadece soluk alıp vermeyle belirlenen niteliksiz hayat arasında bir ayrım yapar. Sonra da kişinin tıpkı hayatını kendi değerlerine göre şekillendirme hakkına sahip olması gibi, ölümüne de karar verme hakkına sahip olduğunu ileri sürerler.

52 H. Schlögel, "Ötenazi ve Teoloji", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (çev. O. Taştan), 2002, s. 294.

53 P. Singer, "All Animals are Equal", *Applied Ethics* (ed. by P. Singer), Oxford, Oxford University Press, 1986, s. 225.

54 P. Singer, *Practical Ethics*, ss. 183-208.

Bireysel Özgürlük İlkesiyle İlgili Argüman

Gerçekten de ötenazinin savunuculuğunu yapanların kullandıkları en önemli argüman, insanın bedeni ve hayatı üzerinde mutlak ve devredilemez bir hakkı olduğu düşüncesi üzerine yükselen argümandır.[55] Bireysellik ilkesi veya aynı anlama gelecek şekilde ölüm hakkı veya kendi kendini belirleme hakkı üzerinden ifade olunan bu argüman ya da düşünceye göre, psikolojik ve zihinsel yeterliliği haiz bulunduğumuz müddetçe, bedenimizi kontrol etme ve hayatımıza son verme hakkına sahip olmamız gerekir. Buna göre özgürlük, özellikle de insanın kendi hayatını kendi değerlerine göre yaşama ve şekillendirme özgürlüğü liberal dünyanın en temel değerini meydana getirir. Özgürlük değerine bu bağlamda getirilebilecek yegâne sınırlama, başkalarına zarar vermeme, onların hak ve özgürlüklerine engel olmama koşulundan meydana gelir.

İnsanın kendi hayatını kendi değerlerine göre şekillendirme özgürlüğü, çok uzun bir süreden beri, insan bedeninin her koşul altında korunması hakkını da ihtiva edecek şekilde genişlemiştir. Buna göre insan bedeni istismar edilemez, onun rızası olmadan hiçbir şekilde kullanılamaz. Artık buradan, yani kişisel özgürlüğü ve kendi kendini belirleme hakkını, yaşamın kendisinden sonra ölüme de uygulamaya geçiş, sadece küçük bir adıma ihtiyaç duyar. Eğer çektiğiniz acı ve ıstırabın tahammül edilemez olduğuna inanıyorsanız ve tıbbın ölümcül hastalığınızı iyi edebileceği noktasında en küçük bir umudunuz kalmamışsa, niye hekimden sizi öldürmesini istemeyesiniz?[56] Zira beden sizin bedeniniz, acı da sizin acınızdır. Burada ölüm başka hiç kimseye zarar vermeyeceği için, ötenazide –argüman, esas olarak istemli ve aktif ötenazi için geçerlidir– ahlaksızca olan hiçbir şey yoktur.[57]

55 D. Callahan, "A Case Against Euthanasia", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 182.

56 J. Harris, *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş*, s. 124.

57 M. P. Battin, "Euthanasia and Physician Assisted Suicide", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 677.

Argümana iki şekilde itiraz edilmiştir. Bunlardan birincisinde, hiç kimsenin bedeni ve hayatı/ölümü üzerinde mutlak bir kontrolü olamayacağı söylenir.[58] Dahası, özellikle dindar insanlar, kişinin ne zaman öleceğine karar verme hakkının Tanrı'ya ait olduğunu ileri sürerler. İnsanın canı, ona Tanrı tarafından verilmiş bir armağan olup, onun ne zaman alınacağını ancak O bilebilir. İkincisinde ise söz konusu ötenazi uygulamasının hiçbir şekilde bireysel bir eylem olmayıp, hekimin de dahlini gerektiren sosyal bir eylem olduğuna işaret edilir.[59] Bu ikisi, öyle sanılır ki, yaşama hakkı gibi vazgeçilmez bir hakkın temel ya da ayırt edici özelliğinin söz konusu hakkın ihlalinin sadece hak sahibinin rızasıyla haklı kılınamaması olduğu söylenerek birleştirilebilir.[60]

İnsan Onurunu Koruyarak Ölme Hakkı

Ötenazinin savunucuları, yine aynı bağlamda ötenaziye karşı çıkmanın, bitkisel hayata girmiş bir kimseyi tıbbi araçlar kullanarak veya makine desteğiyle yaşatmanın insanın elinden onurunu koruyarak ölme hakkını almakla eşdeğer olduğunu savunurlar. Bu argüman özellikle kanser benzeri, zorlu, tedavisi oldukça güç ve insanı bir bütün olarak deforme edici etkileri olan hastalıklarda öne çıkar. Böylesi bir kanser tedavisinde saçları dökülen, büyük ıstıraplar çeken hastanın eski haliyle pek bir ilişkisi kalmaz iken, hastalık onu makinelerin ve teknik araçların oyuncağı hâline getirir. Onun mevcut görünümü, yakınlarının kendisiyle ilgili eski ve güzel hatıralarına onulmaz yaralar verir. Kendisine ölüm ile hayat arasında bir seçme şansı bırakmayan hastanın, böyle bir durumda salt bir nefes uğruna biçare bir şekilde yaşamak yerine, seçimini yapıp onuru ve büyüklüğünü koruyarak ölmesinin çok daha iyi olduğu ileri sürülür.

58 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 178.
59 D. Callahan, "A Case Against Euthanasia", s. 183.
60 E. C. Gürcan, "Ötenazi: Yaşama Hakkı Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2011, s. 271.

Yaşayan Ölüyle İlgili Argüman

Ötenazi savunucuları, özellikle istemli ötenazi durumunda, ikinci olarak kendisine ötenazi uygulanacak kimse ya da hastanın gerçekte "yaşayan bir ölü"den farksız olmadığına işaret eden argümanı kullanırlar. Argümanı kullananlara göre, büyük acılar çeken, tedavisi imkânsız ölümcül bir hastalığa tutulmuş bir kimsenin ölümüne, ona ilaç vermek suretiyle yardım etmek, hayat veya hayatın değeri ilkesinin bir ihlali olamaz. Bunun da nedeni, böylesi bir durumda öldürülen veya kendisine ötenazi uygulanan kimselerin insan varlıkları olarak bütünüyle canlı, gerçekten yaşayan varlıklar olmamalarıdır. Onların bir hayata sahip olmalarından bile söz edilemez.[61] Çünkü böylesi bir durumda olan insan ya da hastalar, sadece birer organizma, organlarla hücrelerin bir toplamı ya da şebekesi olarak var olurlar. İşte böylesi bir durumda olan hastalara uygulanacak ötenazi, yani beyin ölümü gerçekleşmemiş bile olsa, beyinleri % 80 nispetinde zarar görmüş insanların hayatlarını tıbbi yollarla sona erdirme bir cinayet veya kötücül bir eylem değildir.[62]

O, tam tersine merhamet hisleriyle yapılmış, bütünüyle iyi bir eylem olmak durumundadır. Argümanı kullananlar böylesi hastaların yaşasalar bile, onların hayatlarının bir bitkinin hayatından hiç farkı olmadığını söylerler. Bitkisel hayattan çıkıp normal hayata geri dönseler bile, beynin maruz kalmış olduğu tahribat o kadar büyüktür ki, onların bir daha eski, normal hayatlarına dönmeleri asla söz konusu olamaz. Argümana karşı çıkanlar ise, bunu cinayetten farklılaştıran hiçbir şey olmadığını, bir kimseyi öldürme eyleminin, niyet veya amaç düşüncesine referansla meşrulaştırılamayacağını ya da ahlaki bir davranış haline getiremeyeceğini savunurlar.[63]

61 S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötenazi*, s. 91.

62 C. Peterson, *Assisted Suicide and Euthanasia*, Ashgate, Burlington, 2008, s. 106.

63 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 198.

Ötenazi Karşıtlarının Argümanları

Ötenazinin uygulanmasına karşı çıkanların dayandıkları ana düşünce veya kabul, insan hayatının yüceliği ve yüksek değeriyle ilgili kabuldür. Burası, aslında ötenazinin savunuculuğunu yapanlarla ona karşı çıkanlar arasındaki ortak zemini meydana getirir. Bununla birlikte, hayatın değeri söz konusu olduğunda ötenazinin savunuculuğunu yapanların hayattan daha ziyade nitelikli hayatı anladıkları yerde, ötenazi karşıtları hiçbir ayrım yapmadan hayata kategorik olarak mutlak bir değer yüklerler. İşte buradan hareketle, hayatın değerine dönük bir ilgi, yaşamın her koşul altında korunması düşüncesinin, ötenazi karşıtı argümanların temelinde olduğunu söyleyebiliriz. Hatta o, bazen kendi başına bir argüman olarak bile ortaya çıkar.

Hayatın Kutsallığıyla İlgili Argüman

Argüman insan hayatının değerine zarar verdiği, kutsallığını ortadan kaldırdığı için, ötenazinin ahlaki yönden kötü bir şey olduğunu ileri sürer. O, öncelikle yaşına, dinine, cinsiyetine veya sosyal statüsüne bakılmaksızın bütün insanlara değer verilmesi, insan hayatına mutlak bir saygı gösterilmesi gerektiğini dile getirir.[64] Çünkü insan hayatı arızi veya araçsal bir iyi olmayıp, özsel veya bizatihi kendi içinde iyi bir şey olmak durumundadır. Bu yüzden insan hayatına son veren bir eylem, ahlaken kötü veya yanlış bir eylem meydana getirir. Argümana göre, insan hayatının kutsallığına saygı gösterilmesi, hastaların öldürülmesiyle değil, onlara gerekli tıbbi yardımın verilmesiyle olur.[65] Argüman işte bu noktada ötenaziye toplumun insan hayatına beslediği saygıyı azalttığını, en azından bazı hayatları değersizleştirdiğini ileri sürerek karşı çıkar.

64 S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötenazi*, ss. 36-37.
65 J. Glover, *age*, s. 194.

Tanrı'nın İradesine Müdahaleyle İlgili Argüman

Ötenazi karşıtları genel, felsefi argümanlar yanında, teolojik veya dinî argümanlar da kullanırlar. Özellikle dindar insanlar, insanın Tanrı tarafından yaratıldığını, Allah'ın verdiği canın sadece O'nun tarafından alınabileceğini, dolayısıyla bu canı, ötenazi yoluyla, zamanından önce almanın Allah'ın iradesine karşı çıkmak olduğunu ileri sürerler. Başka bir deyişle, Tanrı tarafından yaratılmış olmak insana bazı sınırlama ya da yükümlülükler getirir.[66] Bu açıdan bakıldığında, hayatımızın sadece, kendisiyle ilgili olarak istediğimiz şekilde tasarrufta bulunabileceğimiz kendimize ait bir hayat olmadığı söylenebilir.[67] İnsanın kendisini öldürmesi, başkalarının yardımıyla öldürülmesine izin vermesi, bu yüzden Tanrı'nın varlığının reddedilmesi, O'nun bizim hayatımız üzerindeki haklarıyla hayatımızın uzunluğunu belirleme hakkının inkâr edilmesi anlamına gelir.[68] Bu da elbette, Tanrı'nın ilahî planının reddedilmesinden başka bir şey olmaz.[69]

Bu noktada, tıpkı sekülerler gibi, dindarların da çoğu zaman acıya, acı çekmeye pozitif bir değer biçtikleri söylenebilir. Söz konusu bakış açısından çekilen acı ve ıstıraplar, bu manada Tanrı'nın ilahi planının ayrılmaz bir parçası olmak durumundadır. Dolayısıyla acıyı acı çekenleri ortadan kaldırmak suretiyle dünyadan silmek ne mümkün ne de doğrudur. Acı, ancak acı çekenlerle bir olmak, onlara yardım etmek suretiyle hafifletilebilir.[70]

Ötenazi karşıtları, söz konusu dinî argüman çerçevesi içinde, sadece ötenazi yoluyla ortadan kaldırılmaya çalışılan acıya değil, fakat ölüme de pozitif bir değer yüklerler. Ölüm Tanrı'nın

66 S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötenazi*, s. 38.

67 N. Sarı, "Türklerde Ölüm İnancı: Tıp Etiğinin İnanç Boyutuna Tarihten Bir Bakış", *2. Yüzyıl Başında Yaşama Destek Tedavileri: Etik ve Hukuksal Yönler* (ed. A. E. Demirhan-S. Erer-Ö. Öncel), Ankara, Nobel, 2009, ss. 10-11.

68 M. P. Battin, "Euthanasia and Physician Assisted Suicide", s. 678.

69 H. N. Erkızan, "İyi Yaşam ve İyi Ölüm Üzerine Bazı Aristotelesçi Düşünceler", *Çağdaş Tıp Etiği* (ed. A. E. Demirhan-Ö. Öncel-Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, s. 194.

70 C. Peterson, *Assisted Suicide and Euthanasia*, s. 106.

insanlar için getirdiği sınamalardan biri olup onun karşısında takınılacak tavır ne tür bir insan olduğumuzu, Tanrı'ya beslediğimiz güven ve inancın derinliğini ortaya koyar. İnsanların ölüm yoluyla, onun üzerinde yoğunlaşmak suretiyle kendilerini ve ruhlarını geliştirme imkânı bulabildiklerini söyleyen bu görüşe göre, ölümü ötenazi yoluyla belirlemek onun anlamını çarpıtmakla kalmaz. Bir bütün olarak dünya düzenini mekanikleştirirken bu düzenin gerisindeki anlamı ortadan kaldırır.[71]

Tedavi İmkânlarıyla İlgili Argüman

Söz konusu genel, felsefi argümandan sonra gelen argümanlar, daha ziyade pratik veya tıbbî birtakım argümanlardır. Bunlardan yeni tedavi yöntemleri bulmayla ilgili olan birine göre, kişiye ölme izni vermek onun elinden iyileşebilme fırsatını almaktan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, ötenaziye müsaade edilmesi tıbbî araştırmalar ve gelişme için bir engel teşkil eder. Zira tıpta her geçen gün yeni gelişmeler olmaktadır; eskinin tedavisi imkânsız hastalıkları bugün tedavi edilebilir hastalıklar hâline gelmiştir. Bu argümanı geliştirenler, dahası tıpta mucizevî tedavilerin olduğunu, yıllarca bitkisel hayatta kalmış hastaların hayata dönüş yapabildiğini söylerler. Ötenazi karşıtları, yine aynı bağlamda tıpta hata ihtimalinin hep bulunduğunu, hastalığın dermansız bir hastalık olduğunun tespitine çoğu zaman imkân bulunmadığına da işaret ederler. Hekimlerin hayatlarından umut kestikleri hastaların iyileştikleri her zaman görülmektedir. İşte bu yüzden iyileşmesi imkânsız görülen bir hastaya ötenazi uygulanması kabul edilemez bir şeydir, en azından doğru bir şey değildir.[72]

Ölüm Tercihinin İmkânsızlığıyla İlgili Argüman

Aynı tıbbî çerçeve içinde geliştirilen bir başka argüman, ötenaziye başvurmanın veya aynı anlama gelecek şekilde ölümü seçme-

71 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 177.
72 S. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötenazi*, s. 170.

nin tıp ya da hekim açısından imkânsız olmasına vurgu yapar. Gerçekten de pek çok hekim veya sağlık çalışanı, ölümden yana olmanın kendileri için imkânsız olduğunu, kendilerinin seçimlerinin kesinlikle hayattan yana olduğunu kabul edecektir. Bu, doğrudan doğruya tıbbın doğasından kaynaklanan bir şeydir. Gerçekten de tıbbın varlık sebebi, hayata son vermek değil de, hayatı kurtarmaktır. Bu yüzden, tercih, hayattan değil de ölümden yana kullanıldığı zaman, tıbbın varlık sebebi ortadan kalkmış, onun temelleri yıkılmış olur. İşte bu andan itibaren hastaların tıbba ve hekimlere inancı kalmayacağı gibi, hekimlerin de cesaretleri kırılmış olur.

Suiistimallere İşaret Eden Argüman

Ötenaziye karşı getirilen söz konusu felsefi, dinî ve tıbbî argümanlar yanında, bir de hiç kuşku yok ki pratik veya uygulamadaki hatalara gönderme yapan argümanlar vardır. Bu pratik argümanların en başında ise, ötenazi bağlamında, hastanın aleyhine olacak birtakım suiistimalleri vurgulayan argümanlar gelir. Söz konusu suiistimaller, iki tarafta da olabilir. Argümana göre suiistimallerin olabileceği yerlerden birisi hasta yakınları, diğeri ise hekimlerdir. Nitekim ötenaziye bu bağlamda karşı çıkanlar, onun hekimlere aşırı bir güç yüklediğini söylerler. Hekimin Tanrı'nın rol ve görevlerini üstlenmemesi, insanların ne zaman öleceklerine karar vermemeleri gerektiğini bildiren ötenazi karşıtları, hekimlerin buna sıklıkla başvurabilmesinden endişe ederler.

Argüman karşıtlarına göre ötenazi bağlamında suiistimaller, ikinci olarak hasta yakınlarından gelebilir. Sözgelimi kimi kötücül yakınları, hastalarının bakım yükünden kurtulabilmek veya bir an önce mirasa konabilmek için, hekimleri ötenaziye zorlayabilirler. Ya da hasta kimseye yük olmamak için, kendisine bir an önce ötenazi uygulanmasını isteyebilir. Her üç durumda da hayata ilişkin korumanın gevşetildiği kolaylıkla görülebilir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÇEVRE ETİĞİ

Uygulamalı etiğin önemli alanlarından bir diğeri, çevre etiğidir. Söz konusu uygulamalı etik türü, her şeyden önce insan varlıklarının doğal çevreleriyle ilişkisini, toprak, nehir, bitki ve hayvan benzeri varlıklardan meydana gelen doğanın değerini ve moral statüsünü sorgulayan bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. O, çok daha önemlisi uygulamalı etiğin insanın doğaya karşı olan ödev ve yükümlülüklerini tartışan bir alt disiplini olmak durumundadır. Buna göre, çevre etiği, her şeyden önce insanın doğayla ya da geniş anlamda kendi dışındaki dünya ile ne tür bir ilişki içinde olması gerektiğini araştırır.[1]

Çevre etiği de uygulamalı etiğin diğer dalları veya alanlarına pek çok bakımdan benzer. Nitekim söz konusu uygulamalı etik türü de kendisini 1970'lerin başında ayrı bir araştırma alanı, akademik bir disiplin olarak göstermeye başlamıştır.[2] Çevre etiği de yine aynı şekilde modern bilim ve teknolojinin, bu alanlarda yaşanan olağanüstü hızlı gelişmenin ve doğanın büyüsünün bir şekilde bozularak insan tarafından sömürülmesi ve kirletilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[3] Gerçekten de teknoloji-

1 E. Yağanak-G. Önkal, "Çevre Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 3. cilt, 2005, s. 590.

2 A. Brennan-Y. Lo, "*Environmental Ethics*", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2009.

3 D. Jamieson, *Ethics and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, ss. 11-12.

nin hızlı gelişimi ve sanayileşmeyle birlikte, doğal çevrenin her türlü ölçüyü aşacak şekilde kirletilip doğal kaynakların hızlı bir biçimde tüketilmesi, 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinde ağır bir çevre krizine veya ekolojik krize yol açmıştır. Özellikle bu krizin veya doğal çevre üzerinde yapılan muazzam tahribatın pek çok insanda bir çevre felaketi hissini doğurduğu söylenebilir.

Çevre etiğinin ele aldığı pek çok konu ve problem vardır; hatta onun bu yüzden kendi içinde toprak etiği, hayvan etiği benzeri alt dalları bulunmaktadır. Böyle olmakla beraber, bir bütün olarak çevre etiğinin iki temel soru üzerine yükseldiği kabul edilir.[4] Daha doğrusu onun kendisine dayandığı bir temel kabul olup, kendisini belirleyen iki temel soru vardır. Buna göre, çevre etiği her şeyden önce insanın doğal çevresine karşı birtakım ödev veya yükümlülükleri olduğu kabulüne dayanır. İmkânı bir anlamda bu kabule dayanan çevre etiğinin temelinde yer alan sorulardan birincisi, insan varlıklarının kendileri dışındaki doğal varlıklara karşı yükümlülüklerinin nereden kaynaklandığı veya ne adına olduğu, bu ödevlerin hangi ahlaki zemine dayandırılabileceği sorusudur.

Buna mukabil ikinci soru, insanın hayvanlara, gelecek kuşaklara ve doğal dünyaya karşı ne türden görev ve yükümlülükleri olduğu sorusudur. Bunlardan önce gelmek anlamında temel olan soru, elbette birincisidir. Başka bir deyişle, insanın kendi dışındaki doğal varlıklara neden dolayı veya kim/ne için yükümlülükleri olduğu sorusu yanıtlandıktan sonra ancak, onun söz konusu özgül ödevlerinin ne olduğu sorusuna bir cevap vermek mümkün olabilir. Bu sorunun çevre etiğindeki, onun tüm ana doğrultularını belirleyen alternatif versiyonu, insanın doğal çevreye karşı olan yükümlülüklerinin şimdi dünyada yaşayan insanlar adına mı, gelecek kuşaklar için mi, yoksa doğadaki diğer canlılar için mi olduğu sorusudur.[5]

---

4 A. Cochrane, "Environmental Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2007.

5 A. Brennan, "Environmental Philosophy: Contemporary Philosophy", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2008, s. 373.

Çevre etiğinde, tek bir doğrultu olmayıp, onu bir anlamda oluşturan en az iki ana doğrultu vardır. Birinci ana doğrultu, esas olarak insan merkezci bir tasavvur ve etik anlayışından hareket eder, ama burada kalmayıp klasik antroposantrizmde bir reforma gider.[6] İnsan merkezcilik, etik bir öğreti olarak sadece insan varlıklarının asli ya da özsel bir değere sahip olduğunu, diğer bütün doğal varlıkların yalnızca araçsal bir değeri olduğunu dile getirir.[7] Başka bir deyişle, o, insan-insan olmayan düalizmi içinde, salt insanın çıkarlarını öne çıkartan değer, tutum ve pratiklere öncelik veren yaklaşımı temsil eder. Gerçekten de geleneksel etik, insan-doğa ilişkilerinde özsel iyi ile araçsal iyi arasında bir ayrım yaparak, açıkça kabul etmek gerekir ki, insan merkezci bir yaklaşım sergilemiştir. Söz konusu özsel-araçsal iyi ayrımı açısından insan, Kant'ın da söylediği gibi, kendinde, başka hiçbir amacın aracı olamayacak şekilde, asli ya da özsel bir değere sahiptir. Oysa doğadaki varlıkların, sözgelimi bir nehir, ağaç ya da hayvanın, insanın kullanımının veya temaşasının objesi olmak anlamında, sadece araçsal bir değeri vardır.

Çevre etiğinin, geleneksel etik gibi insan merkezci olan birinci doğrultusu, bununla birlikte, buradan öteye geçerek ahlaki ilginin kapsamını, insanın yine merkezde olması koşuluyla, gelecek kuşakları ve diğer canlıları da kapsayacak şekilde genişletir. Başka bir deyişle, o esas olarak geleneksel etiğin klasik insan merkezciliğini "aydınlanmış" bir antroposantrizme dönüştürmekten ve ahlaki bir ilgiyi hak eden moral bir değere sahip varlıkların kapsamını insan olmayan diğer canlıları da kapsayacak şekilde genişletmekten meydana gelir. O, insanın çevreye karşı olan ahlaki ödev ve yükümlülüklerinin gezegenin bugünkü ve gelecekteki beşeri sakinlerine karşı olan ödevlerimizden çıktığını savunur. Doğaya insanın refah ve mutluluğu

6 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, Doruk Yayınevi, Ankara, 1996, s. 135.

7 B. A. Minteer, "Anthropocentrism", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, s. 58.

için saygı gösterme, onu kirletmeme veya tahrip etmeme gibi ödevlerimiz bulunduğunu söyleyen söz konusu yaklaşıma göre, çevre etiğinin pratikteki en temel amacının doğal çevreyi korumayı amaçlayan sosyal politikalar için ahlaki temeller sağlamak olması gerekir.[8]

Söz konusu insan merkezci doğrultu, çevre etiğinde nispeten sınırlı bir yer işgal eder. Ondaki ikinci ana doğrultu, daha doğrusu ana akım, çoğu zaman insan merkezcilik karşıtlığıyla belirlenir. Gerçekten de çevre etiğindeki, onu bir anlamda ortaya çıkarıp gelişimini belirleyen ana doğrultu, gerek klasik gerekse aydınlanmış insan merkezciliğe karşı radikal bir tepki ve bu antroposantrizmi besleyen kaynaklara yönelik sert bir meydan okuma üzerine yükselir.[9] Nitekim bu ana doğrultu, doğaya karşı takınılacak tavrın, bundan böyle sadece insanların çıkarları ve ihtiyaçlarından hareketle belirlenemeyeceğini ifade eder. "Doğaya saygı duygusu"nun yeniden hissedilebilmesi için, söz konusu yaklaşıma göre, Prometheus'un kendisini doğadan üstün görme tutumundan vazgeçmek zorunluluğu vardır.[10]

Buna göre o, insan varlıklarının yeryüzünde var olan diğer türler karşısındaki üstünlüğünü sorgulamakla kalmayıp doğal çevreye özsel bir değer izafe ederken, öncelikle insan merkezciliği doğurmuş klasik ve modern kaynaklara şiddetle karşı çıkar. Çevre etiğinin ana doğrultusunda önemli bir yer işgal eden derin, feminist ve sosyal ekolojiler, öncelikle insan merkezciliği yaratıp doğaya salt araçsal bir değer yüklenmesine yol açtıklarına inandıkları iki kaynağı sorgulayıp onlara radikal bir eleştiri yöneltirler. Söz konusu kaynaklar modernite öncesi bir kaynak olarak dinî gelenek ile onun modern muadili pozitivizmdir.[11] Başka bir deyişle, çevre etiğinin ana gövdesini oluşturan derin,

8 A. Thomson, *Critical Reasoning in Ethics: a Practical Introduction*, ss. 194-195.

9 A. Light, "Environmental Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2003, s. 635.

10 A. M. Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 93.

11 A. Brennan-Y. Lo, "Environmental Ethics".

feminist ve sosyal ekolojiler, iki şeyden, sırasıyla bir eleştiri dili ve sonra da bir imkân dilinden meydana gelirler. Onların imkân dili, dinî bakış açısıyla pozitivizme yönelik sert eleştirilerden sonra ancak ortaya çıkar.

Buna göre, söz konusu çevre etikleri modern ekolojik krizin kaynağında Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığının bulunduğunu savunurlar. Bunun nedeni söz konusu monoteizmin ve bu arada diğer dinî geleneklerin yeryüzünde gerçek bir değere sahip yegâne varlıkların Tanrı'nın kendi suretinden yarattığı insanlar olduğunu, insanın doğadaki her şeyi, herhangi bir adaletsizlik söz konusu olmadan, kendi çıkarına kullanıp sömürebileceğini bildirmesidir. Söz konusu belirlemenin ardından geliştirilen argüman son derece yalın bir çıkarımdan meydana gelir:

Birinci öncül: Hıristiyanlık insan merkezciliğe yol açar.
İkinci öncül: İnsan merkezcilik çevreye yönelik tahripkâr davranışlara neden olur.
Sonuç: Yaşanan çevre krizinin kaynağında Hıristiyanlık bulunmaktadır.

Derin, feminist ve sosyal ekolojilerin radikal eleştirilerinin ikinci objesi söz konusu olduğunda, yukarıdaki argümanda, Hıristiyanlığın yerine pozitivizm veya pozitivist bilim ve teknoloji anlayışı geçirilir. Zira çevreci etiklerin bakış açısından insan şovenizmine götüren ve dolayısıyla doğanın ölçüsüzce sömürülmesi yolunu açan söz konusu ideolojinin modern dönemdeki karşılığı, araçsal rasyonalite anlayışıyla pozitivizm olmak durumundadır.[12] Gerçekten de pozitivizmin dini ya da kutsalı bilim olup, o, insanın karşı karşıya kalacağı bütün problemleri bilim aracılığıyla veya sayesinde çözebileceğini ileri sürer. Nitekim modern zamanların bu anlamda ilk büyük pozitivisti olduğunu söyleyebileceğimiz Francis Bacon "bilginin güç oldu-

12 M. Tuna, "Çevrecilik", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 3. cilt, 2005, s. 620.

ğunu" iddia etmiştir. Sonraki zamanlarda bu bilgi ve teknolojiye sahip olamayan toplumlar üzerinde bir güç tesis edecek Batı biliminin üzerinde güç uygulayacağı ilk yer elbette doğa olmak durumundaydı.

Gerçekten de aklı ilerlemenin, güç ve teknolojik kontrolün aracı olarak gören pozitivist bilim anlayışı, gözlem ve ölçümün, yani niceliksel yöntemleri tatbik etmenin insanın karşı karşıya kalabileceği bütün problemleri çözme noktasında yeterli olduğunu savunur.[13] O, söz konusu iyimserliği her şekilde mutlak bir determinizmle birleştirir. Pozitivizm işte bu durumun bir sonucu olarak, doğal süreçler ve bu arada insani faaliyetlerin bütünüyle öngörülebilir ve istenildiği şekilde manipüle edilebilir olduğu kanaatine varmıştır. Doğa, bundan böyle kontrol edilemez, insana korku veren gizemli bir güç ya da varlık alanı değildir. Zira o artık, doğal yasalar tarafından yönetildiği için, bilim tarafından araştırılabilecek, bilgisine ulaşılabilecek ve dolayısıyla, insanın çıkarına kullanılabilecek bir nesneden başka hiçbir şey değildir.[14] Doğanın bir yandan büyüsünün bozulmasına, yani bir korku ve merak nesnesi olmaktan çıkarak insanın sınırsız kullanımına açık bir nesne ya da varlık alanı olarak görülmesi, çevreci etiğe göre, insanın doğayla ilişkisini bozmuş, onu doğaya yabancılaştırırken, günümüz çevre krizinin en baş âmili olmuştur.[15]

Ana akım çevre etiği, antropomorfizme ve geleneksel etiğe yönelik söz konusu eleştirinin ardından çevre merkezli bir etik anlayışı geliştirir. Söz konusu çevre merkezli etiğin, farklı versiyonları ya da tezahürleri vardır. Bütün bu etikleri birleştiren ortak bir husus, onların kurucu ya da savunucularının, insan merkezciliğe karşı radikal bir tutum geliştirmeleri ve çevre politikaları noktasında birer "köktenci" olmalarıdır. Başka bir deyişle, onlar,

13 V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London, 2002, ss. 48-49.

14 V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, s. 19.

15 A. Brennan-Y. Lo, "Environmental Ethics".

çevrenin insan merkezli bir yaklaşım üzerinden gerçekleşen ölçüsüz tahribatının ideolojik nedenleri olarak pozitivist bilim anlayışıyla birlikte kapitalizm ve liberal bireyciliği görürken, radikal bir değişimin savunuculuğunu yaparlar.[16] Gerçekten de onlar, çevre problemlerini mevcut sosyo-ekonomik ve politik sistemleri eleştirmeden çözülebilecek teknik problemler olarak değerlendiren realistlere veya çevrecilere karşı alternatif bir yaklaşımı temsil ederler.[17] Söz konusu çevre merkezci etik anlayışlarının yolunu açan kişi, toprak etiğiyle özellikle 1980'lerden itibaren dikkatleri ve ilgileri çeken Aldo Leopold'tur.

Toprak Etiği

Gerçekten de toprak etiği, çevre etiğinde insan merkezci yaklaşıma karşı çıkmak ve bundan önce de çevre kriziyle birlikte bir ahlak krizini ortaya koymak noktasında ilk olmak bakımından önem taşır. Çünkü toprak etiğinin kurucusu Leopold'a göre, Batı'da şimdiye kadar sadece iki etik düzeni olmuştur. Bunlardan birincisi kişilerin birbirleriyle, ikincisi de kişinin toplumla olan ilişkilerini düzenleyen etiklerdir. Gerçekten de birinci aşama veya etik, sözgelimi Musa'nın On Emir'inde olduğu gibi, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleme amacıyla geliştirilmiş olan bir aşama veya etik düzenden meydana gelir. İkinci aşamada ise etik, ona göre, demokraside olduğu üzere, bireylerin toplumla bütünleşmeleri amacı doğrultusunda, birey ve toplum arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşır.

Leopold'a göre, sıra artık üçüncü aşama ya da düzeyin doğuşuna gelmiştir. Gerçekten de üçüncü aşama onun önemli kurucularından biri olduğu çevre etiği aşamasıdır. Söz konusu aşama

16 A. Brennan-Y. Lo, "Environmental Ethics".

17 B. K. Şakacı, *İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlenmesi ve Eleştirisi*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 190.

ya da etik düzey, insanın evriminin bir parçası olarak topluluk sınırlarının genişlemesiyle ortaya çıkar. Nitekim Leopold, şimdi kuşların da hakların öznesi olduğunun kabul edilmesine, klasik etik düzenin sınırlarının ve ahlak cemaati veya topluluğunun kapsamının genişletilmesine ihtiyaç olduğunu söyler.[18] Onun gözünde günümüzde yaşanan en önemli sorun, toplumsal vicdanın insanlardan toprağa doğru genişletilmesiyle, insanın toprakla olan ilişkilerinin ahlaki bir sorun haline gelmesiyle ilgili bir sorundur. Bu yüzden o, öncelikle insanın entelektüel ilgi ve vurgularında, bağlılıkları, duyguları ve inançlarında önemli ve içsel bir değişiklik talebiyle ortaya çıkar.[19]

İşte bu yüzden toprak etiği tarafından gözler önüne serilecek olan yeni etik düzen, elbette insanların doğayla olan ilişkilerini deontolojik bir yaklaşımla düzenleyecek kurallardan meydana gelecektir.[20] Onun toprak etiğinin bakış açısından, ahlak ancak kendisine dayandığı bir topluluk ruhu veya duygusu olduğu zaman ortaya çıkıp gelişebilir. Leopold, son zamanlarda çokça zedelendiğine inandığı cemaat ruhunun yeniden canlandırılarak, topluluğun toprağın kendisini, yani çevrenin canlı cansız bütün unsurlarını kapsayacak şekilde genişletilmesini ister. Gerçekten de onun bu talebi insanların kendilerini doğal çevrenin fatihleri olmaktan çıkartarak birer "ekolojik yurttaş" haline gelecek şekilde dönüştürmeleriyle ilgili ahlaki bir taleptir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Leopold'un toprak etiği, insanları olduğu kadar başka hayvanları, bitkileri, dağları, taşları ve nehirleri de ihtiva eden bir "yaşam topluluğu" düşüncesi veya kavrayışına dayanır.[21] Zaten şimdiye kadar geliştirilmiş olan pek çok etiğin temelinde, "insanın birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı

18 A. Leopold, A *A Sand County Almanac*, New York, Ballantine Books, 1970, s. 247.

19 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 207.

20 A. Leopold, "Toprak Etiği", *Edebiyat ve Toprak Etiği* (der. U. Özdağ) Ankara, Ürün Yayınları, 2005, s. 142.

21 B. K. Şakacı, *İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlenmesi ve Eleştirisi*, s. 137.

parçalardan meydana gelmiş bir topluluğun üyesi olması" olgusu bulunur. Çünkü içgüdüleri insanı ya da bireyi o cemaat içindeki yeri için rekabet etmeye, buna mukabil ahlakı da topluluk içinde başkalarıyla işbirliği yapmaya götürür.[22] Buna göre topluluk kavramının kapsamında bir genişlemeye giden Leopold, bu genişlemenin ekolojik bir zorunluluk olduğunu dile getirir.

Leopold, söz konusu yaşam topluluğu düşüncesinin yerine sonradan "biyotik topluluk" veya "toprak" düşüncesini geçirmiştir. Onun bakış açısından tarihe ilişkin ekolojik bir yorum insanın esasen biyotik topluluğun bir üyesi olduğunu gösterir.[23] Çünkü birçok tarihsel olay insanlarla toprağın etkileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Modernitenin ve araçsal aklın gelişiminin de gösterdiği üzere, doğanın fethini beşeri dünyanın fethi ve tahakküm altına alınması süreci takip etmiştir. Bilumum çevre problemleriyle ekolojik kriz, esas itibariyle işte bu tutumun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, insanın çevreyle ahlaki bir ilişki içinde olması kaçınılmaz bir zorunluluk meydana getirir.[24]

Leopold, öncelikle bireyin bu biyotik toplulukta ayrıcalıklı bir yeri olmadığını, onun diğer varlıklarla eşit statüde sade bir yurttaş olduğunu savunur. O, ikinci olarak, insan dışındaki varlıkların da, insanın hizmetkârları veya köleleri olmadıklarını, topluluğun insanla aynı düzeyde olan üyeleri olduklarını bildirir. Buna göre, biyotik topluluğun bir üyesi ve yurttaşı olarak var olan insanın, bu topluluğun iyilik ve sağlığı için tutarlı bir şekilde eyleme gibi ahlaki bir sorumluluğu bulunmaktadır. Bunun içinse öncelikle biyotik topluluğun nasıl işleyip fonksiyon gösterdiğini anlamak gerekir.

Leopold, işte bu noktada açıklayıcı bir başka nosyon olarak "yeryüzü piramidi" fikrini geliştirir.[25] Yeryüzü piramidi, güneş-

22 A. Leopold, "Toprak Etiği", s. 143.
23 A. Leopold, *A Sand County Almanac*, ss. 202-203.
24 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 208.
25 A. Leopold, *A Sand County Almanac*, ss. 215-217.

ten gelen enerjinin ilerlediği yol boyunca en küçük ve basit organizmalardan en gelişmiş canlıları da kapsayacak şekilde oluşan uzun bir zinciri ifade eder.[26] Biyotik topluluğu tanımlayan bu zincirde var olan bütün varlıklar arasında zorunlu ve organik bir ilişki bulunur. Buna göre, bitkiler güneşten gelen ve "biyota" adı verilen bir devre boyunca akan enerjiyi alırlar. Buna göre, katmanlardan oluşan biyota piramit üzerinden sembolize edilir. Taban katmanı, toprak olup onun üzerinde bitki tabakası bulunur. Onu böceklerin bulunduğu katman takip eder. Böceklerin üzerinde kuş ve kemirgenlerin bulunduğu çeşitli hayvan gruplarıyla iri et oburların bulunduğu tepe noktasına kadar devam eder. Yukarıya doğru yükseldikçe sayısal zenginliğin azaldığını, bir katmanın türlerinin birbirlerine yedikleri besinler yönünden benzediğini ifade eden Leopold'a göre,[27] her katman kendisinin bir üstündeki katmana besin ve birtakım hizmetler temin ederken, altındaki katmandan besin sağlar.

O, piramit üzerinden biyotik topluluğu, besin zinciri yoluyla da topluluğun zincirde bir halka olarak var olan bütün türlerinin birbirine bağımlı olduğunu anlatmak ister. İşte bu topluluğun olduğu şekliyle veya herhangi bir müdahale ve tahribata uğramaksızın doğal olarak işleyişi toprağın, Leopold'un etiğinin en temel amacı olarak öne sürdüğü sağlığını meydana getirir. Gerçekten de o, toprağın veya yeryüzünün, başlangıçta doğayı koruma çabalarının amacı olarak öne sürdüğü sağlığını, sonradan komünal bir amaç şeklinde, bireyin ahlaki davranışı için etik bir norm olarak kabul eder. Bu yüzden, insan eylemi biyotik topluluğun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini korumaya yöneldiği takdirde doğru, aksi takdirde yanlış olmak durumundadır.[28]

26 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği* (çev. R. Keleş) Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 358.
27 A. Leopold, "Toprak Etiği", ss. 153-154.
28 E. T. Freyfogle, "Land Ethics", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, s. 21.

Buradan da anlaşılacağı üzere, toprak etiği, ahlaki değeri insanın dışındaki türleri ve ekosistemleri kapsayacak şekilde genişletirken, doğaya bir bütün olarak saygı gösteren bir moral duruşun savunuculuğunu yapar.[29] Onun etiği gerçekten de biyotik topluluğun özsel veya kendi içinde bir değere sahip olduğunu, insanların bu topluluğa onun refah ve sağlığını gözetecek şekilde saygı gösterme gibi bir ödevlerinin bulunduğunu ortaya koyar. Söz konusu toprak etiği, şu halde çevre merkezli bir etik olarak, hem bütüncül hem de deontolojik bir etiktir.[30] Çünkü Leopold, ahlakı, bireyleri gündelik hayatta, kendi çıkarlarını koruyacak şekilde davranırlarken sınırlayan normatif ilke ve idealler bütünü olarak ele alır. Leopold, ahlaklılığın, bireyler arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşan birinci düzeyi ile bireyin toplumla ilişkileri üzerinde duran ikinci aşamasından sonra gelen bu üçüncü düzeyinin bireyle doğa arasındaki ilişkiler üzerine yükseldiğini dile getirir.

O, kendi toprak etiği tarafından ifade edilen bu yeni ahlakın, bireylerden fazladan kişisel çıkarlarını biyotik topluluğun bizatihi kendisinin ve diğer üyelerinin refah ve iyiliğini hesaba katacak biçimde sınırlamasını talep ettiğini ileri sürer.[31] Bu ikisi arasında çoğu zaman bir çatışmanın olduğunu iyi bilen Leopold, bireylerden egoizm ve insan merkezcilikten uzaklaşarak, doğayla ilişkide geniş kapsamlı bir dönüşümü hayata geçirmelerini ister.[32] O, insanın sadece egoizminin değil fakat sınırlılıklarının da bilincindedir. Dolayısıyla, ne istediği, neye değer verdiği, neyi güzel bulduğu konusunda radikal birtakım değişiklikler yapmasını talep ettiği insanın akıl ve olgulara olduğu kadar, yüreği ve duygularına da dayanması gerektiğini ileri sürer.

29 M. P. Nelson, "Teaching the Land Ethics", *Teaching Environmental Ethics* (ed. by C. Palmer), Leiden, Brill, 2006, s.198.

30 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 363.

31 A. Leopold, *A Sand County Almanac*, ss. 203-204.

32 E. T. Freyfogle, "Land Ethics", s. 23.

Ekosantrik Etik

Leopold'un açtığı doğrultuda çok daha radikal bir adım atan kişinin Arne Naess olduğu söylenebilir. Zira Naess, 1970'lerin başında derin ekoloji hareketini ve felsefesini başlatmış olan çevreci filozoftur. Gerçekten de Naess daha ilk makalesinde, kendisiyle realist veya yalın çevreciler arasında bir mesafe koymaya özen göstermiştir. Başka bir deyişle o, kendisinin temsil ettiği derin ekolojiyle, realist veya korumacı çevrecilerin "sığ ekoloji"si arasında bir ayrım yapar.[33] Bunlardan gelişmiş ülkelerdeki bireylerin refah ve sağlığını temel amacı olarak belirleyen sığ ekoloji, aslında çevre kirliliği ve kaynak israfına karşı verilen bir mücadeleden daha fazla hiçbir şey değildir. Söz konusu ekoloji türü, insan merkezciliği bir şekilde devam ettirirken, esas itibariyle insan-insan olmayan ayrımcılığı üzerine yükselir.[34]

Oysa derin ekoloji, biyosferik eşitlikçiliğin savunuculuğunu yapar. Başka bir deyişle, o, bütün canlı varlıkların, başkalarına olan yararlarından bağımsız olarak, kendi başlarına asli bir değere sahip olmak bakımından bir ve aynı oldukları görüşünü savunur.[35] Derin ekoloji, işte özsel bir değere sahip olan çevreye mutlak bir saygı ve alaka gösterilmesi gerektiğini iddia eder.[36] Onun bizzat kendisinin kaleme aldığı Derin Ekoloji Manifestosu şöyledir:

1. Gerek beşeri gerekse beşeri olmayan hayatın yeryüzündeki gelişimi asli bir değere sahiptir. İnsani olmayan yaşam formlarının değeri, onların dar insani amaçlar için sahip olabileceği faydadan bağımsızdır.

33 A. Naess, Ecology, *Community and Lifestyle* (trans. by D. Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, s. 28.
34 G. Tamkoç, "Ekofeminizmin Amaçları", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1996, s. 83.
35 D. Jamieson, *Ethics and the Environment*, s. 150.
36 A. Naess, "The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry*, 1973, ss. 95.

2. Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği kendinde değerler olup, dünyadaki beşeri hayata olduğu kadar beşeri olmayan hayata da katkı yapar.
3. İnsanların bu zenginlik ve çeşitliliği, temel hayati ihtiyaçlarını karşılama istisnası dışında, azaltma hakkı yoktur.
4. İnsanın beşeri olmayan hayata müdahalesi aşırı olup, durum büyük bir hızla daha kötüye gitmektedir.
5. İnsan yaşamıyla kültürlerin gelişimi insan nüfusunun ciddi miktarda azaltılmasıyla bağdaşabilir.
6. Hayat koşullarında daha iyi doğrultusunda kayda değer bir değişme politikalarda da değişmeyi gerektirir. Bunlar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkiler.
7. İdeolojik değişme, daha yüksek bir yaşam standardına bağlanmaktan ziyade, yaşam kalitesine ilişkin doğru bir değerlendirmeyle olur.
8. Yukarıdaki hususları kabul edenlerin gerekli değişiklikleri hayata geçirme girişimine doğrudan ya da dolaylı olarak katılma gibi bir yükümlülükleri vardır.[37]

Naess'in söz konusu çevre felsefesi ve etik anlayışını geliştirirken, Doğu dinleri ve felsefelerinden esinlenmiş olduğu kabul edilmektedir.[38] Onun, söz konusu kaynaklara ek olarak, Spinoza'dan da, hatta esas Spinoza'nın metafiziğinden etkilenmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.[39] Çünkü Naess'in çevre merkezli etiğinin temelinde, insanın doğanın ayrılmaz bir parçası olduğu görüşü bulunmaktadır.[40] Gerçekten de onun derin ekolojisinin temelinde bireyciliğe, daha doğrusu atomik bireyciliğe dönük bir reddiye bulunur. Söz konusu atomik bireycilik, tek tek her insan varlığının ayrı bir öze sahip olduğunu ileri sürerken, onu dünyanın geri kalanından ayırır. Böyle bir ayrımcılık, insanın sadece başka insanlara karşı değil,

37 A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, s. 29.
38 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 201.
39 A. Naess, *Life's Philosophy*, Cambridge, The University of Georgia Press, 2002, s. 74.
40 A. Brennan-Y. Lo, "Environmental Ethics".

fakat doğaya karşı da bencil bir şekilde davranmasının temellerini sağlar.

Naess, hem tür hem de birey düzeyindeki böyle bir egoizme karşı, içindeki bütün unsurların birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içinde bulunduğu, bütünlüklü bir dünya tasavvuru ya da imgesi geliştirir.[41] Söz konusu tasavvura göre, bütün organizmaların biyosferik ağ üzerinde birer düğüm ya da iplik olarak anlaşılmaları gerekir. Başka bir deyişle, o, başkalarından yalıtılmış birey düşüncesi yerine, çok büyük bir hayat ağındaki düğümler olarak, başka insan ve şeylerle olan ilişkileri tarafından oluşturulmuş bir insan anlayışı geçirir. Buna göre Naess ilişkileri çok ciddiye almak suretiyle, insanın bedeninden ibaret olmayan genişlemiş benliğine yani ekolojik benliğine özen ve alaka göstermesinin bir zorunluluk olduğunu anlatmak ister. Nitekim insanın kendisini doğayla özdeşleştirmesinin imkânları üzerinde yoğunlaşan Naess, onun kendisini doğayla özdeşleştirmek suretiyle, benliğinin sınırlarını bedenin ötesine geçecek şekilde genişletebilmesinin bütünüyle mümkün olduğunu savunur. Üstelik o, gerekli bir genişleme olmak durumundadır. Çünkü böyle bir genişletme, insana ekolojik benliğinin bedeniyle bilinçten daha fazla ve yüce bir şey olduğunu gösterirken, kendi benliğine dönük bir saygı ve alakanın aynı zamanda doğal çevreye gösterilmesi gereken saygı ve alakanın bir parçası olduğunu ortaya koyar.[42]

Onun bu doğrultuda, yani insanı kopmuş olduğu doğaya yeniden bağlama noktasında geliştirmiş olduğu ilk önemli kavram ya da ilke "kendini gerçekleştirme ilkesi"dir.[43] Daha doğrusu Naess, ekosantrik ya da çevre merkezli etiğinin temeline önce apaçık bir değer aksiyomu olarak "biyosferdeki tüm canlıların

41 A. Naess, Ecology, *Community and Lifestyle*, s. 164.

42 D. Rothenberg, *"Arne Naess", Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, s. 79.

43 A. Naess, "The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movement: A Summary", s. 96.

kendilerini gerçekleştirmeye aynı derecede hakları bulunduğu" düşüncesini koyar.[44] Bunun ardından da kendini gerçekleştirmenin her canlı türünün ve tek tek her canlının "kendi doğal tarzına" göre yaşama ve potansiyellerini hayata geçirip mükemmelleştirme isteği ya da güdüsünü anlatmak istediğini belirtir.[45] Buna göre insan için kendini gerçekleştirme manevi gelişme, beşeri imkânlarıyla potansiyelini hayata geçirme anlamına gelir. Fakat insan, ona göre burada kalmayacak ve temel normun bir sonucu olarak, başka canlıların da kendilerini gerçekleştirmelerine imkân sağlayacaktır.[46] Dolayısıyla kendini gerçekleştirme ilkesi "yaşa ve bırak yaşasın!" demekten başka bir şey değildir. Zaten o, insanların kendilerinin doğanın geri kalan kısmıyla doğrudan bir bağımlılık ilişkisi içinde var olduklarını anlamaları anlamına gelir.[47]

Söz konusu kendini gerçekleştirme ilkesinden çıkan başka bir ilke de, öyleyse çeşitlilik ilkesi olmak durumundadır.[48] Yani o, doğadaki çeşitliliği en üst düzeye çıkarmayı gerektirir.[49] Çünkü potansiyellerin en yüksek düzeyde hayata geçirilmesi çeşitliliği, çeşitliliğin artırılması daha kompleks hayat formlarının gelişmesini, yani başka yaşam biçimlerinin de kendilerini gerçekleştirme imkânına sahip olmalarını gerekli kılar. Başka bir deyişle, çeşitlilik yeni hayat formlarına katkıda bulunur; söz konusu formların zenginliğini mümkün kılarken, mevcut potansiyellerin artırılmasına hizmet eder. Diğer bir söyleyişle, kendini gerçekleştirmenin en üst düzeye çıkartılması ortak hayatın maksimum hale getirilmesi anlamına gelir.[50]

---

44 A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, s. 198.

45 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 202.

46 D. Rothenberg, "Introduction: Ecosophy T", *Ecology, Community and Lifestyle* (trans. by D. Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, s. 10.

47 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 421.

48 A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, ss. 200-201.

49 B. K. Şakacı, *İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlenmesi ve Eleştirisi*, s. 210.

50 D. Rothenberg, "Arne Naess", s. 80.

Kendini gerçekleştirme ilkesinden çıkan bir başka ilke de, şu halde eşitlik ilkesidir. Buna göre, gerek antroposantrik gerekse aydınlanmış insan merkezci etiklerde kendini gerçekleştirme hakkı sadece insanlara tanınan bir haktır. Oysa Naess'ın ekosantrik etiğinde, kendini gerçekleştirme hakkı ekosistemin bütün unsurlarına tanınır.[51] Burada canlı cansız her varlık, kendine özgü bir çıkara ve insanlara sağladığı yarardan bağımsız olarak özsel bir değere ve dolayısıyla, kendini gerçekleştirme hakkına sahip olur. Bununla birlikte, ekonsantrik etikte bu hak, ilke olarak ortaya konur. Bunun da en önemli nedeni, bir ekosistemdeki besin zincirinde bir organizmanın yaşayabilmesi için enerjisini dıştan alma, başkalarını besin kaynağı olarak kullanmak zorunda olmasıdır. Aksi takdirde, organizmanın hayatı, hatta bir bütün olarak yaşamın kendisi imkânsız hale gelir. Burada yapılması gereken şey, insanın diğer canlı türlerinin hayatlarına ve kendilerini doğal tarzlarına göre gerçekleştirme haklarına müdahalesini olabilecek en alt düzeyde tutmasıdır.[52] İnsanın örneğin kürkü için ayıyı, dişi için fili, spor olsun diye kuşları vs. öldürmemesi gerekir.

Bunu mümkün kılacak şey ise insanın kendisini gerçekleştirmesinin yolu olarak doğayla özdeşleşmesidir, onunla özdeşleşim içine girmesidir.[53] Söz konusu ilişki, bir şeye benzemekten, onunla bir olmaktan ziyade, "başka varlıkların çıkarlarını savunma, onların çıkarları tehdit edildiğinde kendi çıkarın tehdit ediliyormuş gibi kendiliğinden tepki verme"[54] anlamına gelir. Söz konusu özdeşleşim süreci yoluyla insanın benliği aşama aşama dışa açılıp genişler ve bencil, dar ve etkisiz bir benliğin yerini doğal dünyadaki bütün diğer öğelerle ahlaki bir ilişki içine giren bir Benlik alır. Kendini gerçekleştirme ile özdeşleşme arasında doğru orantılı bir ilişki olduğunu dile getiren Naess'a

51 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, ss. 202-203.
52 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 203.
53 D. Rothenberg, "Introduction: Ecosophy T", s. 11.
54 Naess'ten akt. H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, ss. 203-204.

göre, bireyin benliği sadece "benim" dediği şeylerle sınırlı kalıyorsa, onun çevresine karşı yabancılaşması olabilecek en yüksek düzeye çıkar ve egoizmle sonuçlanır. Oysa benlik genişleyip ne kadar çok varlığın çıkarını kendi çıkarı olarak görme durumuna gelirse, yabancılaşma azalır ve egoizm yerini özgeciliğe bırakır. Özgecilik, benliğin kendi çıkarlarını başkalarının çıkarları için feda etmesini ifade eder. Buradaki dürtü esas olarak ödev dürtüsü veya duygusu olup, bizden başkalarını da kendimizi sevdiğimiz kadar sevmemizi talep eder. Naess'a göre, sadece arkadaş çevresiyle, milletle, ırkla, insanlıkla özdeşleşmek yeterli değildir, insanın kendisini tam olarak gerçekleştirmesi için tüm evrenle özdeşleşmesi gerekir. Bu yüzden, özgecilik kendini gerçekleştirmenin bir sonucu olarak ortaya çıkar.[55]

Naess, bu noktada da kalmaz, kendini gerçekleştirme ilkesinden gerek türler arasındaki ve gerekse beşeri toplum içindeki baskıların, adaletsizlik ve eşitsizliklerin, insanın bütünsel gelişimine engel olan ideolojik aygıtların ortadan kaldırılması gerektiği sonucunu da çıkartır. Bunu yaptığı andan itibaren de, onun etiği sosyal ve politik bir eleştirinin temel dayanağı veya normu haline gelir.[56]

Ekofeminizm

Çevre merkezci etiğin radikal bir başka versiyonuyla ekofeminizmde karşılaşılır. Ekofeminizmin kaynağında aslında, kadınların baskılanmalarını, onlara yönelik tahakkümün nedenlerini ve sonuçlarını analize yönelen feminist felsefe bulunur.[57] Fakat feminist felsefeciler söz konusu analiz sürecinde, patriyarkal düşünme tarzlarının sadece kadınların değersizleştirilip baskı-

55 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 204.
56 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 204.
57 C. Santilands, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1999, s. 9.

lanmasını değil, fakat aynı zamanda başka renkten insanların, hayvanların ve doğanın da değerden düşürülüp tahakküm altına alınmasını bir şekilde teşvik ettiği sonucuna varmışlardır.[58] Başka bir deyişle, onlar patriyarşi ya da erkek egemen kültürün dört ayağı veya sonucu olduğunu savunurlar: Cinsiyet ayrımcılığı, ırkçılık, sınıfsal sömürü ve ekolojik tahribat.[59] Buradan hareketle, ekofeminizmin, diğer çevreci etiklerin şiddetle karşı çıktıkları insan merkezciliğin yerine, erkek merkezciliği geçirdikleri söylenebilir.[60]

Gerçekten de ana akım çevre etiğini meydana getiren toprak etiği, ekosantrizm, hatta aşağıdaki sayfalarda ele alacağımız hayvan etiği benzeri etikler çevre problemlerini yaratan veya doğanın acımasızca sömürülmesini meşrulaştıran şeyin insan merkezcilik olduğunu ileri sürerler. Oysa ekofeministler, bu tespitin hiçbir şekilde yeterli olmadığını, bütün bir hayatı ve evreni kuşatacak bir özdeşleşmenin bile meseleye çözüm getiremeyeceğini savunurlar. Onlara göre, dünyayı insan merkezci bir perspektiften deneyimleme şeklini değiştirmek çağdaş kültürün patolojisini gidermek, güce dayalı yapıları ve ilişkileri ortadan kaldırmak için hiçbir şekilde yeterli olmaz.[61] O, dahası insanın doğal dünya ile olan ilişkisini tahrif edip bozan prizmayı, yani "güç paradigması"nı da gözler önüne sermez. Ekofeminizm, işte bu yüzden insan merkezciliğin yerine erkek merkezciliği geçirirken, patriyarşi veya güç ilişkileriyle kişisel ahlakı veya güç paradigmasını birleştiren yeni bir çerçeve oluşturmaya çalışır.[62]

---

58 J. Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press, 1993, s. 16.

59 A. Brennan-Y. Lo, "Environmental Ethics".

60 A. Brennan-Y. Lo, "Environmental Ethics".

61 G. Gaard, "Living Interconnections with Animals and Nature", *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press, 1993, s. 1.

62 J. Donovan, *Feminist Teori* (çev. A. Bora-M. A. Gevrek-F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 390.

Söz konusu yeni çerçeve, erkek egemen değerler ve sosyal ilişkiler sistemini tanımlayan patriyarşi ile patriyarşik sosyal yapılar ve kurumlar tarafından hayata geçirilen emir ve itaate dayalı ilişkileri ifade eden hiyerarşiyi birbirinden ayırır.[63] Bunlardan ikinciyi yaratan şey, sadece pratikte değil, fakat zihinsel düzeyde de birincisi olmak durumundadır. Dolayısıyla, tavır değişikliğinden ve yeni bir etik inşa etmezden önce, söz konusu yaklaşıma göre, kadın ve doğa üzerinde kurulan egemenlik ile bunlara uygulanan şiddetin arkasında erkek merkezciliğin bulunduğunu görmek gerekir.[64]

Ekofeminizm, işte bu yüzden kendisini aynı anda hem teorik hem de pratik bir düzlemde, bir yandan erkek merkezcilik ile ekolojik tahribat arasındaki yakın ilişkileri gözler önüne sermeyi amaçlayan bir analiz formu, bir yandan da bir sosyal hareket ve değer sistemi olarak tanımlar.[65] Başka bir deyişle, o, her şeyden önce doğanın sömürülmesi ile Batılı erkeğin kadın ve ilkel kabileler karşısındaki tutumu arasında çok yakın bir ilişki bulunduğunu görmeyi mümkün kılan bir farkındalığa karşılık gelir.[66] Ekofeminizm açısından, öyleyse, erkeklerin doğayı sömürme hakları olduğunu düşünmeleriyle kadınları tahakküm altında tutmaları arasında bir paralellik bulunur.[67] Gerçekten de ekofeministler, doğa üzerindeki kontrol ve tahakkümü meşrulaştıran dünya görüşünün, kadınların erkeklerin hâkimiyeti altına alınmasını meşrulaştıran ideolojik araçların ayrılmaz bir parçası olduğunu savunurlar.[68]

63 E. Üzel, *Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 116.

64 R. M. Schott, *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics and Politics*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 2003, s. 92.

65 J. Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", s. 18.

66 E. Üzel, *Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm*, s. 125.

67 J. Donovan, *Feminist Teori*, s. 389.

68 M. F. Rogers, "Ecofeminism", *Encyclopedia of Social Theory* (ed. by G. Ritzer), London, Sage Publications, vol. 2, 2005, s. 225.

Onlar, bu yüzden bütün sosyal hiyerarşileri haklı kılmada kullanılan ideolojik araçlar arasındaki yakın ilişkileri gözler önüne sererken, hâkim patriyarkal ya da ataerkil kültürlerde, gerçekliğin toplumsal cinsiyete göre ikiye ayrıldığını öne sürerler.[69] Söz konusu hiyerarşik düalizmde, erkeklikle birleştirilen değerlere daha yüksek bir kıymet biçilirken, kadın toprağa ve doğaya yakın bir varlık olarak değerlendirilir. Burada, yani Batılı kozmolojilerde kadın ve doğa aynı zamanda akla karşıt bir konuma oturtulurken, akıl, uygarlık, kültür ve gelişmişlikle birleştirilen erkek çok daha yüksek bir varlık düzeyine taşınır.[70]

Ekofeminizm açısından doğanın ve kadınca değerlerin değersizleştirilmesiyle birlikte, kadın ve doğa üzerindeki hâkimiyete dayanan bir ahlak sistemi, sözde adalete ama gerçekte güç ilişkilerine dayanan oldukça kompleks bir ahlak anlayışı inşa olunur. Ekofeministler, işte bu yüzden güce dayalı böyle bir ahlak anlayışına karşı, mütekabiliyet esasına ve sorumluluğa dayanan yeni bir etiğin savunuculuğunu yaparlar.[71] Doğanın sömürülmesinin kadının baskılanmasından veya kadının tahakküm altına alınmasının doğanın sömürülmesinden ayrılmaz olduğu düşüncesiyle hareket eden ekofeministler,[72] bununla birlikte, öncelikle yapılması gereken şeyin patriyarşiyi destekleyen kabullerin gözler önüne serilmesi olduğunu iddia ederler.[73] Bir yandan erkeklik kavramını başkaları üzerinde tesis edilecek güç düşüncesinden koparmak için çalışırken, bir yandan da önemli bir sosyal dönüşümün ana hatlarını ortaya koyma mücadelesi verirler.[74]

---

69 E. Üzel, *Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm*, ss. 25-26.

70 C. Santilands, *The Good-Natured Feminist*, s. 52.

71 V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, s. 198.

72 J. Donovan, *Feminist Teori*, s. 389.

73 F. Berktay, "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1996, s. 74.

74 K. J. Warren, "Ecological Feminism", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, s. 231.

Gerçekten de ekofeministler bütüncül bir etik anlayışının savunuculuğunu yapmaya geçmezden önce, Batı kültürünün temel değerleriyle yapısal ilişkilerinin yeniden oluşturulması gerektiğini ileri sürerler. Söz konusu yeni formlarla değerlerin inşası sürecinde, şiddet ihtiva etmeyen, rekabetçi ve hiyerarşik olmayan, eşitlikçi, katılımcı ve çok kültürcü organizasyon formlarıyla ahlaki karar verme süreçlerinin en temel ölçütler olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.[75] Ekofeminist etik anlayışı, geliştirmiş olduğu eleştiri dilinin bir parçası olarak, öncelikle eril-dişil, rasyonel-doğal, kültür-doğa benzeri kutuplar üzerine yükselen yanlış düalizmleri, yani insanları birbirlerine karşı bölüp, onları insan ve insan olmayan doğa olarak ayıran hâkimiyet etiğinin temelindeki kavramsal çerçeveyi geçersizleştirme çabası verir.[76] Sonra da gerekli sosyal ve ahlaki dönüşümün temel bir parçası olarak, doğadaki her şeyin asli veya özsel bir değere sahip olduğunu, dolayısıyla saygı ve alakayı hak edip empatiyi gerekli kıldığını savunur.

Buna göre ekofeminist etik, öncelikle insan merkezci bakış açısını, araçsal değerleri ve mekanistik modelleri terk eder. Sonra da bütün hayati süreçlerin karşılıklı olarak birbirine bağlı oluşunun hakkını verecek daha yaşam merkezci bir bakış açısının savunuculuğunu yapar.[77] O, bir yandan insanın insan dışında kalan doğayı kontrol altına almaya kalkışmaması gerektiğini ileri sürerken, diğer yandan tüm canlıların veya ekosistemdeki bütün unsurların haklarını koruyan bağlamcı, çoğulcu, kapsayıcı ve bütüncül bir etik olma iddiasıyla ortaya çıkar.[78] Bağlamcı olmasının en önemli nedeni, onun etik söylem ile pratiğin, farklı tarihsel koşullar içinde konumlanmış çok çeşitli varlıkların seslerinden zuhur ettiğini düşünmesidir.[79] Çoğulcu ve kapsayıcı

75 J. Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", s. 19.
76 F. Berktay, "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği", ss. 75-76.
77 J. Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", s. 20.
78 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 493.
79 K. J. Warren, "Ecological Feminism", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, s. 232.

olması ise, ekofeminist etiğin çeşitliliğe ve farklılıklara saygılı olup, böyle bir saygı tutumunu özendirmesinden kaynaklanır.[80] O, insanları, bütün bir ekosistemin bir parçası olarak gördüğü ve onların kendilerini bu şekilde anlamalarını talep ettiği için de, bütüncül bir etik anlayışını ifade eder. Başka bir deyişle, insanların tamamen kendi bilinçleri, düşünceleri ve tercihleri tarafından belirlenen soyut bireyler olduğu düşüncesini reddeden ekofeminist etik savunucuları, insanların sosyal ve doğal çevreleri tarafından yaratılıp, bu çevrelerin ayrılmaz bir parçası olduklarını savunur.[81]

Gerçekten de ekofeminist etik, çoğu zaman monist olup mutlak birtakım haklar ve kurallar üzerinde yoğunlaşan geleneksel etikten tam veya radikal bir kopuşu ifade eder. O, bunun yerine başta ödev ve alaka olmak üzere, yarar ve hakları da içeren çok çeşitli değerleri öne sürer ve duygusal zekâya çok büyük bir önem atfeden çoğulcu bir etik anlayışı geliştirir. Zira ekofeminist etiğin bakış açısından, bir etiği kuran, ahlaklılığı meydana getiren şey, ahlaki fail veya ötekinin doğası olmadığı gibi, onlara getirilecek birtakım ödev ve kurallar, verilecek haklar da değildir. Bundan çok daha önemlisi, ahlaki failin ötekiyle nasıl bir ilişki içinde olduğudur.[82] Ekofeminist etik, bu yüzden, şimdiye kadar ihmal veya göz ardı edilmiş birtakım temel değerleri, alaka, aşk, dostluk ve güven benzeri değerleri öne çıkartır ve esas olarak da bir alaka etiği olarak gelişir.[83]

Ekofeminist etiğin, şu hâlde, çok bilinçli bir biçimde, adalet ile alaka arasında bir karşıtlık kurduğu söylenebilir. Adalete dayalı bir etik anlayışı, ekofeministlerin gözünde ahlaki davranışı temel haklar, ilke ve kurallar üzerinden yargılarken, ahlaki

80 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 421; K. J. Warren, "Ecological Feminism", s. 232.

81 C. Santilands, *The Good-Natured Feminist*, s. 78.

82 K. J. Warren, "Ecological Feminism", s. 232.

83 I. Gebara, "Ecofeminism: An Ethics of Love", *Ecofeminism and Globalization* (ed. by H. Eaton-L. A. Lorentzen), Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 2006, s. 174.

faili de rasyonel, tarafsız, çıkar gözetmeyen ve bağımsız bir varlık olarak mütalaa eder.[84] Ekofeminist bakış açısından, böyle bir etik anlayışı özü itibariyle hiyerarşik olmak durumundadır. Oysa alakayı temel değer olarak öne süren ekofeminist etik anlayışı, ahlaki davranışı yakınlık, dostluk, muhabbet ve güven benzeri değerlerle yargılar.[85] Ahlaki failleri de taraflı, bağımlı, ilişkili ve tarihsel olarak konumlanmış varlıklar olarak ekolojik bir biçimde ele alırken, ahlaklılığın esas olarak veya özü itibariyle değerlerle ve erdemlerle ilgili bir şey olduğunu savunur. Özellikle de alakanın ve ahlaki bir duygunun motive edici ve etik tutum ile eylemi belirleyici gücünü öne çıkaran ekofeministler, soyut ve genel ilkelerin yerine bir karakter ve erdem etiğini geçirirler.[86]

Hayvan Etiği

Çevre etiğinin önemli alt dal ya da alanlarından birisi de hayvan etiğidir. Hayvan etiği, hayvanların ahlaki bir değere ve dolayısıyla birtakım haklara sahip olup olmadıkları üzerinde yoğunlaşır. İnsanların et ihtiyacını karşılamak için her yıl 40 milyar hayvanın kesildiği, insanın tüketimine sunulan piliçlerin dünyaya gün ışığı görmeden gelip gittikleri bir dünyada, insanların hayvanlara karşı birtakım yükümlülükleri olup olmadığını tartışır. Buna göre, sadece ABD'de, Amerikan damak tadını tatmin etmek için her yıl 5 milyar hayvan kesilmektedir. Hayvan etiği, bir parçası olduğu çevre etiğinin tutumuna paralel olarak, insanın hayvanlara karşı elbette birtakım ödev veya yükümlülükleri olduğunu kabul eder.

Hayvan etiği, bir parçası olduğu çevre etiğini çok önemli ölçüde takip eder. Peter Singer'ın 1975 yılında yayımlanan

84 J. Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", s. 45.
85 K. J. Warren, "Ecological Feminism", s. 234.
86 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 485.

Hayvan Özgürleşmesi adlı çığır açıcı eseriyle[87] başlayan hayvan etiğinde, bununla birlikte ana tartışma radikal antropomorfizm veya türcülük ile ılımlı türcülük veya insan merkezcilik arasında geçer. Başka bir deyişle, burada hayvan haklarıyla ilgili tartışma sadece insanın kendi içinde özsel/asli ve dolayısıyla ahlaki bir değere sahip olduğunu öne süren geleneksel anlayış ile onun ihtiva ettiği insan merkezciliğe karşı çıkıştan oluşan etik kapsayıcılık ya da genişletmecilik arasında geçen bir tartışmadır.[88] Ana akım çevre etiğini meydana getiren derin ekolojik, feminist ve postmodernist yaklaşımlar bu tartışmaya nadiren dâhil olurlar. Çünkü çevre etiğinin söz konusu ana gövdesi, yukarıda çevre etiği kapsamı içinde ele aldığımız etiklerde gördüğümüz üzere, bütüncü olması dolayısıyla, hayvanlarla değil de, temelde bir bütün olarak ekosistemle veya doğal çevreyle ilgilenir.

Klasik/Radikal İnsan Merkezcilik

Felsefede çok uzun bir zaman boyunca özcü diye niteleyebileceğimiz, yani dünyanın doğası ve yeryüzünün sakinlerinin neliğiyle ilgili felsefi teoriler üretmiş bir gelenek, bir yandan insan türünün üstünlüğünü ileri sürerken, hayvanların ahlaki bir değere sahip olmadıkları gibi, moral bir ilginin konusu olamayacağını söyler.[89] Başka bir deyişle, insanı merkeze alan bu gelenek, onun ruh, akıl, özbilinç ve özerklik benzeri belli bir güç ya da yetenek sayesinde, bunlardan yoksun olan hayvanlar karşısında üstünlük kazandığını dile getirir.[90] Buradan da anlaşılacağı üzere, geleneksel felsefe ve etikte sıklıkla karşımıza çıkan insan merkezciliğin ontolojik bir boyutu vardır.

87 P. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi* (çev. A. Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı, 2005.
88 S. D. Wilson, "Animals and Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2010.
89 L. Gruen, "The Moral Status of Animals", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2010
90 J. McMahan, "Animal Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2003, ss. 525-526.

Etik insan merkezciliği bir anlamda temellendiren söz konusu ontolojik antroposantrizme göre, insan, Aristotelesçi felsefede veya dinî görüşte olduğu gibi, evrenin merkezinde bulunur veya yaratılışın en yüksek amacı olmak durumundadır.[91] Örneğin canlı varlıklar arasında sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelen doğal bir hiyerarşi bulunduğunu, hiyerarşinin en üstünde yer alan insanların akıllı olup akıl yürütme kapasitesine sahip bulunduklarını ileri süren Aristoteles, bundan yoksun olup içgüdüleriyle davranan hayvanların fonksiyonlarının insanların ihtiyaçlarını karşılamak olduğunu söylemişti. O, nitekim *Politika* adlı eserinin birinci kitabında, "doğanın her şeyi özel olarak insan için yaratmış olduğunu" belirtirken, "hayvanların insanlar için var olduğuna inanmamız gerektiğini" ileri sürmüştü.[92]

Aristoteles'in izleyicisi olan, daha doğrusu Aristotelesçi felsefe ile Hıristiyanlığın sentezini hayata geçirmiş olan meşhur düşünür Aquinalı Thomas da aynıyla takipçisi olduğu Aristoteles gibi düşünür. Yani o da akıllı insan varlıklarının eylemlerini belirleyip yönlendirebildiklerini, oysa akıldan yoksun hayvan varlıklarının, eylemlerini belirleyemediklerinden, sadece birer araç olarak ve insanlar için var olduklarını söyler.[93] Gerçekten de hayvanların ruhlarının ölümle birlikte yok olup gittiğini savunan Thomas, Hıristiyanları hayvanlara karşı şefkatli davranma sorumluluğundan kurtarmıştı.[94]

İnsan merkezci ve türcü bu gelenek içinde yer alan bir başka düşünür ise modern zamanlara geçişle birlikte, klasik teleolojik evren tasavvurundan vazgeçerek mekanik bir açıklama tarzına geçmiş olan Descartes'tır. Onun insanı diğer hayvanlardan ayı-

91 B. A. Minteer, "Anthropocentrism", s. 58.

92 Aristoteles, *Politika* (çev. M. Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975, ss. 18-19.

93 S. D. Wilson, "Animals and Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2010.

94 L. Irvine, *Biz ve Onlar* (çev. S. Çağlayan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 64.

ran ölçüt olarak öne sürdüğü şey, bilinçtir. Hatta Descartes'a göre, hayvanlara verilmemiş olan şey sadece düşünce değil, fakat aynı zamanda hissetme yetisidir. O, insanlarla hayvanlar arasına çektiği sınırı, düşünce ve duygu yoksunluğu yoluyla temellendirir.[95] Gerçekten de Descartes hayvanların birer otomattan başka hiçbir şey olmadıklarına ve dolayısıyla onların davranışlarının salt mekanik nedenlerle açıklanabileceğine inanıyordu.[96] O, hayvanların bu yüzden ahlaki bir ilginin konusu olamayacaklarını savunmaktaydı.[97] Bunun nedeni ise onların bir bilinçten ve dolayısıyla, eylemlerimizin sonuçları hesaba katılırken dikkate alınacak birtakım çıkarlardan veya belli bir iyi ya da refah tasarımından yoksun olmalarıydı.[98]

İngiliz filozofu Locke da hayvanların "aşağı sınıflardan mahlûklar" olduğunu, dolayısıyla onlara karşı ahlaki bir yükümlülüğümüz olmadığını savunmuştur. Onun bakış açısından, hayvanlar da tıpkı su ve ağaçlar gibi, Tanrı'nın bizim kullanımımız için yarattığı kaynaklardı, o kadar. Fakat o, hayvanların acı hissedip ıstırap çekebileceklerine, lakin onlara gösterdiğimiz muamelenin sadece diğer insanlara gösterdiğimiz muameleyi etkilemesi ölçüsünde toplumsal bir önemi olduğuna inanıyordu.[99] Yani, onun gözünde de hayvanların sadece araçsal bir değeri vardı.

Aynı şekilde Kant da insanı hayvandan akıl ve dolayısıyla özerklik kavramı ekseninde ayırır. Gerçekten de Kant'a göre gerek insanların ve gerek hayvanların, kendilerini davranmaya veya eylemde bulunmaya zorlayan istekleri olmakla birlikte,

95 D. Tatian, *Spinoza: Dünya Sevgisi* (çev. H. Turşucu-S. A. Hancı), Ankara, 2009, s. 33.

96 P. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 47.

97 B. K. Şakacı, *İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlenmesi ve Eleştirisi*, s. 29.

98 M. Kheel, "From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge", *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press, 1993, s. 247.

99 G. L. Francione, *Hayvan Haklarına Giriş* (çev. R. Akman-E. Gen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 133.

yalnızca insanların isteklerine karşı durup seçilecek eylem tarzını belirleme güçleri vardır. İnsana kendi kendini belirleme imkânı sağlayan bu güç de iyi iradedir. Hayvanın bundan yoksun olduğu için, sadece araçsal bir değeri vardır.[100] Dolayısıyla hayvanlar insani amaçların araçları haline getirilebilirler, avlanıp kesilebilirler deneylerde kullanılabilirler. Başka bir deyişle, Kant açısından hayvanlar söz konusu olduğunda, doğrudan ödevlerimiz olamaz. Hayvanların varoluş nedeni, sadece bir amacın aracı olmaktır. Bu amaç da insandır.[101]

Türcülük/Düalizm Karşıtlığı

Hayvanın söz konusu nedenlerle özsel bir değere sahip faillerden meydana gelen ahlak cemaatinin bir üyesi olmadığını, bundan dolayı insan tarafından gösterilecek ahlaki bir ilginin konusu olamayacağını savunan söz konusu türcü ve insan merkezci yaklaşım da, elbette karşıtıyla birlikte var olur. Gerçekten de onun karşısında, hayvan etiğini kuran tutum ya da yaklaşım olarak anti-düalizm ve dolayısıyla türcülük karşıtlığı bulunur.[102] Hayvanı gerçekten de ahlaki değere sahip olan ve dolayısıyla beşeri bir ilgi ve alakanın konusu haline getirmek isteyen söz konusu tepkisel yaklaşım, öncelikle başkaca hayvan türlerinin, insanın sözde üstünlüğü temeli üzerinde kullanılmasını veya sömürülmesini meşrulaştıran türcülüğe karşı çıkar.[103] Türcülük, insan türünün üyelerinin diğer türlerin üyelerinden üstün oldukları ve dolayısıyla onların sahip olmadıkları bir ahlaki statüye sahip bulundukları görüşüdür.[104] Sözgelimi Singer'a göre çoğu zaman ırkçılık ve ayrımcılıkla birleşen türcülüğün temelinde bulunduğuna inanılan insan-hayvan düalizmine, işte bu çer-

100 I. Kant, *Lectures on Ethics* (trans. by P. Heath), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s. 147.
101 G. L. Francione, *Hayvan Haklarına Giriş*, s. 52.
102 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 170.
103 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 171.
104 P. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 161

çeve içinde meydan okunur.[105] Söz konusu düalizm de, ayrımın bir tarafı ya da terimini, üstün ve imtiyazlı hale getirirken, diğer tarafın kullanılıp sömürülmesini meşrulaştıran diğer pek çok düalizmde olduğu gibi, insanı kültür, rasyonalite ve dolayısıyla ahlak üzerinden tanımlarken, hayvanı biyoloji, içgüdü, araçsal değer ve dolayısıyla ahlak dışılık yoluyla ifade eder.[106]

Söz konusu yaklaşım, türcülüğe ve insan-hayvan düalizmine karşı çıkarken, hayvanlara insanlarınkine şöyle ya da böyle benzer bir ahlaki statü ve değer yükler.[107] Onun bunu yapmasını mümkün kılan elbette pek çok unsur vardır. Bunlardan birincisi ve en önemlisi akıl, kültür ve değer yoluyla tanımlanan insanın 20. yüzyılda dünyanın pek çok yerinde hayata geçirdiği muazzam zulüm ve barbarlıktır. Hayvanları olduğu kadar insanları da çok zor durumlara düşüren böyle büyük bir mağduriyet karşısında, hayvanın masumiyeti, duygusallığı ve sadakati büyük bir önem kazanmıştır.[108]

İkinci olarak, yapılan araştırmalar, şimdiye kadar salt insana özgü olduğu düşünülen pek çok özelliğin, hatta bilişsel yeteneğin daha az gelişmiş düzeyde bile olsa, hayvanlarda da bulunduğunu gözler önüne sermiştir. Elbette türcülükle düalizmin temellerini tamamen, insan merkezciliğin temellerini ise önemli ölçüde sarsan bu gelişmelerden sonra, hayvanların da asli ve dolayısıyla ahlaki bir değere sahip oldukları öne sürülürken onların, eşit bir muameleyi olmasa bile, eşit bir mütalaa ya da değerlemeyi hak ettikleri dile getirilmiştir.[109]

Hayvanlarla ilgili insan merkezci veya türcü yaklaşımın karşıtı bir noktaya geçilmesi sürecinde ilk ve en büyük adımı atan kişinin, Baruch Spinoza olduğu kabul edilir. Çünkü Spinoza'ya

105 P. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 43

106 D. Jamieson, *Ethics and the Environment*, s. 105.

107 A. Aolta, "Animal Ethics", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, s. 44.

108 D. Degrazia, *Hayvan Hakları* (çev. H. Gür), Ankara, Dost Kitabevi, 1999, ss. 42-43.

109 G. L. Francione, *Hayvan Haklarına Giriş*, s. 56.

göre, hayvanlar otomatlar olmayıp, bizim gibi yaşayan varlıklardır ve yine bizim gibi doğal bir hakla donatılmışlardır. Hayvanların hissettikleri konusunda ısrar eden Spinoza'ya göre, onlar, insanlarla doğanın sonlu türleri olma ve yalnızca kendi yasalarına göre davranma konumunu paylaşırlar. O, felsefesinde kesinlikle yeni bir hiyerarşi kurmayı amaçlamadığı gibi, mevcut hiyerarşileri temellendirme yoluna da hiçbir zaman gitmez. Bu yüzden, Spinoza'nın bakış açısından, ne insanlar yaradılışın merkezidirler, ne de hayvanlar insanlar onlardan yararlansınlar diye yaratılmışlardır. Bizim hakkımız onlara göre gücümüzün uzandığı yere kadar uzanır; tersine, hayvanların insanlar üzerinde hakkı ise güçlerine denk düşer. Spinoza, işte bu noktada insanların hayvanlar üzerindeki gücünün, hayvanların insanlar üzerindeki gücünden çok daha büyük olduğunu söyler. Buna rağmen, bu ne zorunlulukla böyledir, ne de her durumda geçerlidir.[110]

Yararcı Yaklaşım

Spinoza'nın açtığı yoldan gidenlerin, yani hayvanların da ahlaki bir ilginin konusu olup, sadece insanın çıkarları açısından değerlendirilmemeleri gerektiği düşüncesini savunanların başında 20. yüzyılda Peter Singer ve Tom Regan gelir. Bu iki felsefeci de esas itibariyle analitik felsefe geleneği içinde yer alırlar. Singer ile Regan'ın görüşleri ne kadar farklılık gösterirse göstersin, onlar bireycilikte, yani ahlaki ilgi ve değerlemenin kapsamını salt insan ve hayvanlarla sınırlama anlamında bireyci olma noktasında birleşirler. Bütüncülüğü "çevre faşizmi" olarak değerlendiren Regan ile Singer'ın en önemli iki temsilcisi olduğu hayvan etiğini çevre etiğinden ayıran husus da budur.

Bu iki uygulamalı etikçiden uygulamalı etiğin en önemli isimlerinden olan ve dünyadaki açlık meselesi de dâhil olmak üzere pek çok problemle ilgilenmiş olan Singer, yararcı bir

110 D. Tatian, *Spinoza: Dünya Sevgisi*, 2009, s. 39.

yaklaşımı benimsemiştir.[111] O, bu bağlamda yararcılığın iki ilkesini, sırasıyla "eşitlik ilkesi"yle, "yarar ilkesi"ni temele alır.[112] Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Singer, çıkarları her ne olursa olsun, benzer ilgi ve çıkarlara sahip bütün canlıların aynı ahlaki mütalaa ve değerlemeye tabi olması gerektiğini savunur.[113] Bu çerçeveye sadık kalarak, ırkçılık ve ayrımcılığa şiddetle karşı çıkan Singer, kadınların ve bilumum azınlıkların eğitimsel, politik ve ekonomik çıkarlarının beyaz erkeklerin çıkarlarıyla benzer olduğunu, onların bu yüzden ahlaki açıdan aynı değerlemeye tabi olmaları gerektiğini belirtir. O, sonraki bir adımda ahlaki değere sahip olup moral bir ilgiyi ve dolayısıyla eşit bir değerlemeyi hak eden varlıkların kapsamını hayvanları da kapsayacak şekilde genişletir.[114] Singer'ın bu noktada kendisine ölçüt olarak aldığı şey hissetmedir, yani haz ve acıyı deneyimleme, "acı çekme" kapasitesidir.[115] Ona göre hayvanlar da dâhil olmak üzere, haz ve acıyı deneyimleme kapasitesine sahip, acıyı hisseden bütün canlıların çıkarlarının eşit bir biçimde değerlendirilmesi gerekir.[116]

Singer'ın attığı bu adım veya hayvan haklarıyla ilgili olarak yaptığı savunma, ilk bakışta insanların hayvanlarla her bakımdan eşit oldukları gibi bir kanaate yol açabilir. Fakat bu, doğru değildir. Zira o, çıkarların eşit şekilde göz önüne alınmasıyla eşit muamele edilmesi arasında bir ayrım yapar. Onun verdiği bir örneğe göre, sözgelimi bir bebek ile bir ata aynı şiddette bir tokat atmakla her ikisine de eşit muamele etmiş olmayız. Bunun nedeni, aynı şiddetteki tokatın bebeğe daha çok, ata ise daha az

111 M. Nobis "Peter Singer", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, s. 246.

112 P. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, ss. 45-47.

113 J. H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*,Columbia University Press, New York. 2005, s. 11.

114 A. Thomson, *Critical Reasoning in Ethics: a Practical Introduction*, s. 188.

115 P. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 161

116 B. K. Şakacı, *İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlenmesi ve Eleştirisi*, s. 190.

acı vermesidir. Göz önünde bulundurulması gereken şey, öyleyse haz ve acı miktarı olmak durumundadır.[117] Onun söz konusu çıkar eşitliği ilkesi, dolayısıyla normal insanları hayvanlar karşısında daha eşit hale getirir. Zira özbilinç, soyut düşünme yeteneği, geleceği planlama, karmaşık iletişim faaliyetlerini gerçekleştirme benzeri yeteneklere sahip olan bir varlığın hayatının bu yeteneklere sahip olmayan bir varlığın yaşamından daha değerli olduğunu savunmak keyfe bağlı bir şey değildir.[118]

Bundan dolayı, bir köpekle normal bir insandan birini kurtarmak veya feda etmek arasında bir seçim yapmak gerekirse, kurtarılması gereken insan olacaktır. Çünkü insan ileride başına ne geleceği konusunda daha büyük bir farkındalığa sahip olup ölmeden önce daha çok acı çekecektir. Burada hayvanın çıkarları eşit ölçüde göz önüne alınmıştır; fakat hayvan, çıkar dengesi insandan yana daha ağır bastığı için, feda edilir.

Singer, işte bu yüzden hayvanlara ilişkin çıkar eşitliğine dayalı savunmasını, yararcı veya "acı ve mutsuzlukla kıyaslandığında daha yüksek bir haz ve mutluluk miktarına yol açan eylemin seçilmesi gerektiğini" bildiren yarar ilkesine dayalı bir savunmayla tamamlar. O, başka bir deyişle hayvanların öldürülmeleri, avlanmaları veya deneylerde kobay olarak kullanılmalarının yol açtığı acının, sağladığı faydayı fazlasıyla aştığını savunur.[119] Singer'a göre, farklı türlerin üyelerinin çektikleri acıların mutlak bir kesinlikle ölçülüp karşılaştırılamayacağı doğrudur, bununla birlikte burada kesinliğe ihtiyaç olmayıp sadece hayvanın acı çektiğinin tespit edilmesi yeterlidir. Eşitlik ilkesinden vazgeçsek bile, hayvanların çektikleri acıların, insanların çıkarlarının hayvanın çıkarları kadar etkilenmeyeceğinin kesin olduğu durumlarda önlenmeye karar verilmesi halinde, hayvanlara karşı olan tutumumuzda birtakım değişiklikler yapılabilir. Örneğin, hayvanların kobay olarak veya beslenme ya da

117 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 175.
118 P. Singer, *Practical Ethics*, s. 44.
119 P. Singer, *Practical Ethics*, s. 128.

eğlence amaçlı kullanılması, vahşi hayata yaklaşım konularında radikal birtakım değişiklikler yapılması ahlaki bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

Deontolojik Yaklaşım

Tom Regan ise kendisine ölçüt olarak "bir hayatın öznesi olma" ölçütünü alırken,[120] meseleyi Kantçı deontolojik bir perspektif içinde ve haklar ekseninde tartışır. Buna göre, Singer'ın yararcı yaklaşımının eylemlerin sonuçları üzerinde yoğunlaştığı yerde, onun deontolojizmi eylemin ahlak yasasına uygunluğu ve evrenselleştirilebilirliği üzerinde yoğunlaşır. Kant'tan gelen söz konusu etik anlayışı, aynı zamanda ahlaki failler olarak bireylerin özsel bir değere sahip olduklarını dile getirir ve bunu hakların temeli yapar. İşte buradan yola çıkan Regan, sadece asli bir değere, yani başkaları için iyi veya faydalı olmaktan bağımsız bir değere sahip olan varlıkların, bu değeri korumaya yarayan hakları olabilir.[121] Söz konusu haklar da ona göre, elbette toplumdan topluma değişen hukuki haklardan ziyade ahlaki haklardır.[122] Başka bir deyişle, bütün insanlar cinsiyetlerinden, ırklarından, toplumsal sınıflarından, dinlerinden vs. bağımsız olarak aynı değere ve haklara sahip olurlar. Bu haklar da elbette ahlaki haklardır. Regan işte bu noktada, tıpkı Singer gibi, radikal bir adım atarak türlerin de, tıpkı cinsiyet, din ve kültür gibi, ahlaka ilgisiz olduğunu öne sürer.[123] Yani, hayvanların da insanlarla aynı temel değer ve haklara sahip olduğunu ileri sürer.[124] Buradan çıkan sonuç açıktır: Kürkünden veya etle-

120 T. Regan, "Empty Cages: Animal Rights and Vivesection", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, s. 81.

121 T. Regan, "Empty Cages: Animal Rights and Vivesection", ss. 78-79.

122 L. Gruen, "Animals", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 346.

123 E. B. Pluhar, "Tom Regan", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, s. 196.

124 T. Regan, "Empty Cages: Animal Rights and Vivesection", ss. 84-85.

rinden faydalanmak ya da avlanmak amacıyla öldürülen veya bilimsel deneylerde kullanılan hayvanların beşeri amaçlar adına araçsallaştırılmamaları gerekir.[125]

Regan, bu noktaya varırken, marjinal diye niteleyebileceğimiz durumlardan hareket eder. Buna göre, Kant, akıl veya rasyonaliteyi, özerk bir varlık olarak insan özsel bir değere sahip olmasının ölçütü yapmıştı. Bununla birlikte, bütün insanların rasyonel düşündüklerini veya akıllı olduklarını söylemek mümkün değildir. Rasyonalite öncesi çocuklar, akıl sağlığı bozulmuş insanlar veya yaşlılar, marjinal örnekler olarak alabileceğimiz birer istisna oluştururlar. Bu durumda onların, özerk birer fail olmadıkları gerekçesiyle özsel bir değerden ve dolayısıyla temel haklardan yoksun olduklarını, dolayısıyla kötü muameleye tabi tutulabileceklerini söylemek, herhalde doğru ve ahlaki olmaz. Söz konusu marjinal örneklerin böyle bir muameleye tabi tutulmaları ne kadar iticiyse, aynı durum hayvanlar için de geçerlidir.

Regan, etiğinden yola çıktığı Kant'ın deontolojizminde bir değişiklik daha yapar. Buna göre, Kant'ta özerkliğin ve özsel bir değere sahip olmanın ölçütü rasyonalite idi; Regan söz konusu ölçütü "bir hayatın öznesi olmak" olarak belirler.[126] Buna göre, "bir hayatın öznesi" olan varlıkların asli bir değeri vardır. Söz konusu özne olma ölçütü ise başkaca şeyler yanında duygulara, inançlara, niyetlere, belleğe ve kimliğe sahip olmaktan meydana gelir.[127] Başka bir deyişle, insanlarla hayvanlar ortak duyuya, beden ve davranışa, bir sinir sistemine ve hatta ortak bir kökene sahip olmak noktasında birlik sergilerler:

> Köpeklerin ve diğer hayvanların ne istediklerinden söz ettiğimizde anlaşılabilir olmamızın bir nedeni de, onların benzer koşullardaki davranışlarının bizimkilere benzemesidir. Eğer bir kafese tıkılmışsam ve dışarı çıkmak istiyorsam, çıkmak için çaba gösteri-

125 J. H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*, s. 17.
126 T. Regan, "Empty Cages: Animal Rights and Vivesection", s. 83.
127 A. Aolta, "Animal Ethics", s. 49.

> rim (örneğin parmaklıklar arasındaki açıklığı genişletmeye ya da ordan zorla geçmeye çalışırım). Komşunuzun köpeği kafesinden çıkmak istediğinde, o da dışarı çıkmak için uğraşır (örneğin patileriyle yeri eşeler). Kendimizi ve kendi davranışlarımızı anladığımız içindir ki, onları ve onların davranışlarını da anlarız. Nasıl ki benim davranışım, "çıkmak istiyorum!" dememe gerek kalmadan kafesimden çıkmak istediğimi "anlatıyorsa", köpeklerin davranışları, bunu söylemelerine gerek kalmaksızın, kafeslerinden çıkmak istediklerini "anlatır."[128]

Regan söz konusu özne olma ölçütünü deneyimleme kapasitesine indirger.[129] Marjinal durumları temele alan argümanın da gösterdiği üzere, nasıl ki ahlaki özerkliğe sahip olmayan insanlara akıl sahibi özerk kişilerle aynı değer ve hakları veriyorsak, bir hayatın öznesi olan, yani deneyimleme kapasitesine sahip olan hayvanları da, faillikten yoksun bulundukları için dışlamayıp özsel bir değere sahip varlıklar olarak görmemiz gerekir.[130]

Gelecek Kuşaklar

Genel olarak uygulamalı etiğin, özel olarak da çevre etiğinin önemli alt dallarından veya konularından biri de gelecek kuşaklara karşı olan sorumluluğumuz konusudur. Başka bir deyişle çevre etiğinin bu alt dalı öncelikle gelecek kuşaklara karşı bir sorumluluğumuz olup olmadığı, varsa eğer bu sorumlulukların nelerden meydana geldiği konuları üzerinde durur. Gelecek kuşaklar konusunun uygulamalı etik kapsamı içine girmesinin birinci nedeni, konu ya da problemin 20. yüzyılda ortaya çıkan bir problem olmasıdır; ikinci neden ise, onun da, hemen bütün uygulamalı etik konu veya alanları gibi, lehte ve aleyhte görüşlerin bulunduğu tartışmalı bir mesele oluşturmasıdır.

---

128 T. Regan, "Empty Cages: Animal Rights and Vivesection", s. 86.
129 T. Regan, "Empty Cages: Animal Rights and Vivesection", ss. 92-93.
130 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 176.

Onun çevre etiğinin bir parçası olması veya kapsamına girmesinin nedeni ise, hiç kuşku yok ki bu problemin de esas olarak sanayileşmenin, doğa üzerinde bilim ve teknoloji yoluyla tesis edilen hâkimiyetin bir sonucu olmasıdır. Gerçekten de bugün ağır bir ekoloji kriz veya çevre kirliliğinin, üç ana değişkenin bir sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda, neredeyse tüm uzmanlar arasında bir fikir birliği vardır.[131] Söz konusu üç faktör ya da değişken de sırasıyla olağanüstü hızlı nüfus artışı, bugün kapitalizmin içinde yaşanan büyük tüketim ile bolluk ve nihayet teknolojidir. Buna göre, özellikle 19. yüzyılın büyük Sanayi Devrimi'nin ardından endüstriyel kapitalizmin fabrikalarda çalışacak işgücüne duyduğu ihtiyaç ve modern tıbbın doğuşuyla birlikte, köyden kente yoğun bir göç başlamıştır. Yine aynı dönemde, insan da kaçınılmaz olarak daha hızlı bir biçimde çoğalma durumuna gelirken, çocuk ölümleri ortadan kalkmış, hayat süresi uzamıştır. Artan nüfus elbette, daha çok enerji, daha fazla sayıda konut, besin ve iş imkânı gerektirirken, daha çok çöpe, kirliliğe ve daha yoğun bir imar faaliyetine yol açar. Kentler betonlaşırken, sanayi bölgeleri çoğalır ve tarıma elverişli yeşil alanlar imara açılıp, konutlarla doldurulur. Bugün yaşanan kuraklık, toprak erozyonu, düzensiz kentleşme ve yapılaşma, tarım alanlarının yitirilmesi ve kirlenme, çoğu zaman nüfus artışının bir sonucu olmak durumundadır.[132]

Yapılan araştırmalar, gezegenimizde ortaya çıkan biyosferik değişmenin yarısından daha büyük bir bölümünün İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleştiğini göstermektedir. Doğal çevreyi özellikle teknoloji yoluyla tahrip eden insan, pek çok türün yok olup gitmesine neden olmuştur.[133] Çevrenin daha yüksek ölçülerde tahribatı, kapitalizmin yarattığı tüketim mantığıyla ortaya

131 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 485; E. Partridge, "What do we Owe to Prosperity", gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 1999; A. De-Shalit, *Why Prosperity Matters*, Routledge, New York, 1995, s. 6.

132 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 206.

133 K. D. Purdy, "Environmental Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 450.

çıkar. Gerçekten de artan nüfusun talep ettiği ekonomik büyüme ve gelişmenin tüketime dayanan bir hayat tarzıyla teknolojinin çevre için yıkıcı etkisi birleştiğinde, ekolojik bunalım ya da kriz daha da güçlenmiştir. Sanayiden çıkan zararlı atıkların, nükleer enerji kaynaklarının çevreye verdiği zarar, yine bugün tarihin daha önce hiç tanık olmadığı bir düzeye erişmiştir. Öte yandan, yenilenemez doğal kaynakların tükenmeye yüz tutması veya başka bir söyleyişle, alternatif enerji kaynakları bulunmadığı takdirde, dünyanın kendisine sadece 200 yüzyıl yetecek enerjiye sahip bulunması durumun vahametini artıran başka bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.[134]

Bu cümleden olmak üzere, ABD benzeri gelişmiş veya sanayileşmiş ülkelerde çevreye tek kişi tarafından verilen zararın ortalaması birçok gelişmekte olan ülkelerdeki ortalamadan kıyas kabul etmeyecek ölçüde yüksektir. Sözgelimi dünya nüfusunun % 5'inden daha az bir nüfusa sahip olan ABD, dünyadaki yenilenemez enerji ile maden kaynaklarının yaklaşık % 35'ini kullanmakta ve dünya ölçeğindeki karbon dioksit yayılımına % 20'den fazla katkı yapmaktadır. Öte yandan, aynı istatistikler dünya nüfusunun en zengin % 16'sının enerji kaynaklarının % 80'inin kullandığını gözler önüne sermektedir. Aynı süreçlerden bugünün gelişmekte olan ülkelerinin de geçeceği düşünülürse, yani gelişmekte olan ülkelerin insanları gelişmiş ülkelerdeki insanların yaşama standartlarına kavuşmaya başladıkça, çevrenin karşılaştığı tehlikelerin daha da artacağı kesindir.[135] Bu ise, elbette gelecek kuşakların tüketecekleri enerji kaynaklarından yoksun olacakları, sağlıksız ve kirli bir çevre içinde yaşamak durumunda kalacakları anlamına gelir.

Bizler, bu durumu açık seçik olarak bilmekteyiz. Bunu bize sağlayan şey de çok paradoksal olarak, bilim ve teknolojidir.

134 E. Partridge, "In Search of Sustainable Values", gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 1981.

135 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 155.

Başka bir deyişle, bunun nasıl olduğunu açıklayabilmemiz için, önce ahlaki sorumluluk kavramımızın içini doldurmamız gerekir. Buna göre, bir failin ahlaki olarak sorumlu olabilmesi, eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için, onun öncelikle eylemlerinin muhtemel sonuçlarının bilgisine sahip olması gerekir. Fakat bu yetmez, onun ikinci olarak bu sonuçları eylemleriyle ortaya çıkarabilme kapasitesini elinde bulundurması ve üçüncü olarak da alternatif bir tarzda eyleme, yani bu sonuçların ortaya çıkmasını önleyecek bir seçim imkânına sahip olması gerekir. Onun sorumluluğunun sonuncu koşul ya da ölçüsü, eylemleriyle yol açacağı sonuçların bir değer taşıması, ahlaki bir anlama sahip olmasıdır.[136]

Ahlaki sorumluluk düşüncesini, işte bu şekilde analiz ettiğimiz zaman ancak gelecek kuşaklara karşı, bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlar dolayısıyla sorumlu olduğumuzu söyleyebiliriz. Çünkü yaklaşık üç çeyrek yüzyıl öncesine kadar, insanın eylemleri ve faaliyetlerinin, özellikle teknoloji ve sanayi dolayımıyla gerçekleşen eylemlerinin çevre üzerinde yaratacağı tahribat üzerinde, bir fikir sahibi olsak bile, net bir bilgi sahibi değildik. Bu sonuçları yavaş yavaş görmeye başladığımız zaman da, gezegenimizin bu sonuçlardan çok etkilenmeyecek kadar geniş olduğunu sanıyorduk. Ama nükleer enerji, silah ve atıklarla küresel ısınma benzeri çevre tahribatının hakiki ölçüsünü görünce, eylemlerimizin sonuçları hakkında sağlam bir bilgimiz oldu.[137] Gerçekten de bilim bugün bize, eylemlerimizin ve hâlihazırda sürdürdüğümüz politikaların muhtemel sonuçlarıyla ilgili olarak emsalsiz bir bilgi temin etmektedir. Öte yandan teknoloji de bu sonuçların ortaya çıkmasını önleme imkânı veya araçlarını sağlamaktadır.[138] Eylemlerimizin bu

136 E. Partridge, *Rawls and the Duty of Properity*, gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 1976.

137 E. Partridge, "Future Generations", gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 2003.

138 E. Partridge, "Future Generations", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, s. 444.

sonuçlarının ise her koşul altında gerçek bir değeri, ahlaki bir anlamı vardır.

Gelecek kuşaklara karşı sorumluluklarımızı, işte buradan hareketle gündeme getiren söz konusu bakış açısı şöyle bir argüman üzerine yükselir:

(1) Bugün yaşayanlar çocuk yapmaya devam edeceklerse, yani bugün var olanlar yok olup gittikten sonra da dünyada insan olmaya devam edecekse,
(2) bugün yaşayanlar gelecek kuşaklara karşı sorumluysalar,
(3) onların eylemleri gelecek kuşakların sağlığını, refahını ve hatta hayatını etkileyecekse ve
(4) gelecek kuşakların, tıpkı dünyanın bugünkü sakinleri gibi yaşama hakkı varsa, o zaman bugün yaşayanların gelecek kuşakların hayatlarını zora sokacak eylemlerden kaçınmaları gerekir.[139]

Argümanın bütün öncülleri, ahlaki sorumluluğa dair çözümlememiz ile bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlara ilişkin söylediklerimiz tarafından açıkça doğrulandığından, sonucun da geçerli olduğu ortaya çıkar.

Buna göre, enerji kaynaklarının, gelecek kuşaklar da hesaba katılarak israf edilmeden, ölçülü kullanılması gerekir. Günümüzdeki küresel ısınmanın önünün bir şekilde alınma zorunluluğu vardır, aksi takdirde dünya gelecek kuşaklar için yaşanmaz olacaktır. Gelecek kuşakların da toprağa ihtiyaçları olacağı için, erozyonun bir şekilde kontrol altına alınması gerekmektedir. Nükleer atıklardan, bunlar binlerce yıl boyunca bir tehdit oluşturduğu için, çevre ve gelecek kuşaklar için, kaçınılması gereken bir zorunluluk meydana getirir.

139 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 137.

Sorumluluğumuz Olmadığını Düşünenlerin Argümanları

Bununla birlikte, gelecek kuşaklara karşı böyle bir sorumluluğumuz olmadığını düşünenlerin sayısı da az değildir. Başka bir deyişle gelecek kuşaklara karşı ödev ya da sorumluluklarımızın olup olmadığı sorusu gündeme geldiğinde, üç ana yanıt ya da tutumla karşı karşıya kalırız.[140] Bunlardan birincisi, yukarıda gördüğümüz, biraz aşağıda da argümanlarını ele alacağımız olumlu yanıt, yani gelecek kuşaklara karşı vazgeçilmez, ertelenemez birtakım ahlaki sorumluluklarımız ya da ödevlerimiz olduğunu dile getirir.

Buna karşın ikinci cevap ya da tutum, gelecek kuşaklara karşı belli bir sorumluluğumuz olduğunu veya gelecek kuşakların göz ardı edilmemesi, ahlaki alakanın konusu yapılması gerektiğini ileri sürer. Fakat o, bu noktada kalmayıp söz konusu sorumluluğun şu anda yaşayanlara karşı olan sorumluluğumuzdan daha önemsiz veya sınırlı bir sorumluluk olduğunu dile getirir. Bu cevabı verenler zamansal mesafe ya da uzaklığın sorumluluk veya yükümlülüklerimizi kaçınılmaz olarak azaltan ahlaki bir mesafe yarattığını ileri sürerler. Hatta onlar biraz daha ileri giderek bazen üçüncü yanıt ya da tutuma çok yaklaşırlar. Bunun da temel nedeni, onların en azından zaman zaman şimdi yaşayan milyarlarca insanın en temel ihtiyaçlarının dahi karşılanamadığı yerde, varlıkları ancak hipotetik olarak öne sürülebilecek olan gelecek kuşakları gündeme getirmenin lüks olduğunu, dikkatleri gözümüzün önündeki sefaletten uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramayacağını savunurlar.[141]

Buradan da anlaşılacağı üzere, ana teorik soruya verilen üçüncü cevap bugün var olan insanların gelecek kuşaklara karşı bir sorumluluğunun olamayacağını dile getirir. Bu şekilde düşünen ve doğallıkla sorumluluk kavramının kapsamını önemli ölçüde daraltan felsefecilerin en önemli gerekçeleri, onların

140 S. F. Barker, "Future Generations", *Ethics*, (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 353.

141 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 138.

bizim sadece bugün dünyada varolan insanlara karşı bir sorumluluğumuzun olduğu şeklindeki iddialarıdır. Demek ki, böyle bir konuma yerleşen veya gelecek kuşaklara karşı sorumluluğumuz olmadığını düşünen felsefeciler de görüşlerini desteklemek amacıyla, azımsanmayacak bir güce sahip olan birtakım argümanlar geliştirmişlerdir.

Bilgisizlik Argümanı

Gelecek kuşaklara karşı bir sorumluluğumuzun olamayacağını, kuşaklar arası bir adalet nosyonunun temelsiz bir düşünce olduğunu savunanların[142] en çok kullandıkları argüman, bilgisizlik argümanı olarak bilinen argümandır. Argüman gelecek kuşaklar hakkında hemen hiçbir şey bilmediğimiz düşüncesi üzerine yükselir. Buna göre, gelecekte yeryüzü sakinleri olacak olanların kimler olabileceklerini, neye benzeyebileceklerini bilmiyoruz. Gezegenimizde gelecekte var olmaları muhtemel olan söz konusu canlıların ihtiyaçlarının, isteklerinin ve çıkarlarının ne olduğu hakkında pek bir fikrimiz yok. Bu yüzden onlara karşı ödevlerimizin ne olacağını belirlemeye çalışmanın hiçbir anlamı olamaz.[143]

Argüman, gerçekten de gelecekte var olacak olan insanların epistemolojik ve ontolojik statüleriyle ilgili olarak aşılmaz güçlükler bulunduğu düşüncesi üzerine yükselir. Gelecek kuşaklar, henüz ortada yoktur. Henüz var olmayan, ne olduğu bilinmeyen bir şey şimdiki kaynaklar üzerinde bir hakka da sahip olamaz. Onlar ancak dünyaya geldikleri zaman var olan kaynaklar üzerinde hak iddia edebilirler. Öte yandan insanlardan belki kendilerinden sonra gelecek bir iki kuşağa karşı sorumluluk duymaları beklenebilir. Fakat ne olacakları, nasıl bir hayat sürecekleri belli olmayan kuşaklar için fedakârlık etmeleri beklenemez. Sözgelimi, bir demokrattan Hitler'ler veya Stalin'lerden

142 C. Wolf, "Intergenerational Justice", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 279.

143 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 159.

oluşan bir kuşak için fedakârlık yapmasını istemek herhalde doğru bir şey olmaz.[144]

Yitik Yararlanıcılar Argümanı

Birinci argümanın, belli ölçüler içinde ona dayanan daha gelişmiş bir versiyonu, literatürde "yitik yararlanıcılar argümanı" olarak geçen argümandır. Argüman, gelecek kuşakları dünyaya getirme sorumluluğumuz olmadığı gibi, gelecek kuşaklara karşı ahlaki bir sorumluluğumuz olmadığı düşüncesine dayanır. Çünkü kendilerine karşı böyle bir sorumluluğu duyabileceğimiz muhataplarımız yoktur.[145]

Argüman birincisinden hareketle, geleceğin insanları tanım gereği şimdi var olmadıkları için, bizim onları bireyler olarak bilemeyeceğimiz öncülü üzerine yükselir. "Gelecek kuşaklar" belirsiz sayıda ve hiçbir şekilde farklılaşmamış bireyi ihtiva eden soyut bir kategoriden başka hiçbir şey olamaz.[146] O, dolayısıyla hemen her etiğin özerk bireylere veya bireylerin özerkliği düşüncesi üzerine yükseldiği gerçeğinden hareketle, var olmayan bireylere karşı bir sorumluluğumuz olamayacağını ileri sürer.

Argüman öte yandan, gelecek kuşaklarla ilişkimizin karşılıklı olmayan tek yönlü bir ilişki olduğuna dikkat çeker. Biz onlarla ilgili olarak eylemde bulunabilmekle birlikte, onların bize etki edecek bir durumları yoktur. Bu noktada, farklı bir sorumluluk telakkisiyle sorumluluğun ancak karşılıklı olabileceğini varsayan argüman, şu halde kuşaklar arasındaki ilişkinin de karşılıklı olmadığını ileri sürer. Gerçekten de gelecek kuşakların bizim için yapabilecekleri bir şey yoktur. Geçmiş kuşaklar şimdikileri düşünmediğine göre, şimdikiler neden gelecek kuşakları düşünsün?[147]

144 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, s. 138.
145 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, ss. 160-161.
146 E. Partridge, "Future Generations".
147 H. Ünder, *Çevre Felsefesi*, ss. 137-138.

Gelecek Kuşaklara Karşı Ödevlerimiz

Dünyada bugün yaşayanların gelecek kuşaklara karşı herhangi bir sorumluluğu olmadığını birtakım argümanlarla savunanların karşısında, onlar için birtakım sorumluluklar duymamızın adaletin bir gereği, ahlaki varlığımızın ayrılmaz bir parçası olduğunu savunanlar bulunmaktadır.[148] Özellikle adalet düşüncesinden yola çıkanlar, adaletin en azından eşit muameleyi gerektirdiğini savunurken, sözgelimi yenilenmeyen enerji kaynaklarını gereğinden fazla veya israf ederek kullandığımız zaman, gelecek kuşakların elinden bu kaynakları eşit bir şekilde kullanma fırsatını aldığımızı ileri sürerler.[149] Aynı anlayış adaletin yine eşit ve hakça fırsatlar sağlamamızı, eşitliğin gözetilmemesinin bir şekilde telafi edilmesini gerekli kıldığını dile getirir.[150] İşte bu bağlamda sözgelimi doğal kaynakların tükenmekte olmasının telafi edilmesi gerektiği söylenebilir. Buna göre, gelecek kuşakların kaynaklar tüketilmemiş olsaydı ne durumda olacaklarsa, ondan daha kötü durumda bırakılmamaları gerektiği ileri sürülebilir.[151] Başka bir deyişle, geleceğin insanlarına bizim sağlıklı, mutlu ve tatmin edici bir hayat sürdürmek için sahip olduğumuz imkân ve fırsatların sağlanması gerekir.

Gelecek kuşaklara karşı birtakım sorumluluklarımız olduğunu ileri süren felsefeciler, gezegenimizde gelecekte var olacak insanlara olan ödevlerimizi genellikle üç başlık altında toplarlar. Buna göre, gelecek kuşaklara karşı öncelikli ödevimizin alternatif enerji kaynakları yaratma noktasında samimi ve ciddi olmaktır.[152] Öte yandan, fosil yakıtlar ile nükleer enerjiye bağım-

148 E. A. Page, *Climate Change, Justice and Future Generations*, Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, s. 15.

149 R. P. Hiskes, *The Human Right to a Green Future*, Cambridge University Press, 2009, s. 50.

150 J. P. Thompson, *Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*, Routledge, New York, 2009, s. 29.

151 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 174.

152 D. Birnbacher, "Responsibility for Future Generations-Scope and Limits", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, s. 26,

lılığın yarattığı tehlikeleri göz önünde tutmamız gerekmektedir. Bu kaynakların yarattığı tehlikelerin bilincine varıp bunları azaltmak için çalışmalıyız. Bunları önleyecek adımlar atmamak ihmal yüzünden cinayet işlemekle eşanlamlıdır.[153]

Gelecek kuşaklara karşı birtakım ödevlerimiz olduğunu savunanlar, ikinci olarak, mevcut enerji kaynaklarını dikkatli ve savurgan olmayan bir biçimde kullanma zorunluluğumuza dikkat çekerler. Özellikle teknoloji sayesinde, konforumuzdan önemli fedakârlıklarda bulunmadan koruma faaliyetini artırabileceğimiz bu kaynakların savurganca kullanılması, gelecek kuşakları bizimkiyle kıyaslanabilecek bir hayat tarzına ulaşma noktasında adil bir fırsattan yoksun bırakacaktır.[154]

Gelecek kuşaklara karşı temel birtakım ödevlerimiz olduğunu savunanlar, son olarak gelecek kuşaklara makul bir şansı borçlu olduğumuzu ileri sürerler. Onlar, bunun için de nüfus artışının sınırlandırılması gerektiğini ileri sürerler. Temiz hava ve su, istikrarlı bir atmosfer ve iklim, tarımsal topraklar, temiz ve ulaşılabilir enerji, geleceğin insanlarının temel çıkarlarıyla yakından ilgili olmak durumundadır. Bunun dışında, vahşi doğal alanları, bitki ve hayvan türlerini korumamız da, gelecek kuşaklara karşı olan ödevlerimiz arasındadır, zira vahşi doğal alanlar ile bitki ve hayvan türlerinin korunmuş olduğu bir dünyada yaşamanın, bunlar olmadan geçirilecek bir hayattan daha iyi bir hayat olduğunu aklı başında herkes kabul eder.

Sorumluluğumuz Olduğunu Savunanların Argümanları

Gelecek kuşaklara karşı birtakım temel sorumluluk ya da ödevlerimiz olduğunu savunanlar, görüş ya da iddialarını farklı perspektiflerden hareketle temellendirme cihetine giderler.[155] Başka bir deyişle, onlar gelecek kuşaklara karşı olan sorumlu-

153 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 275.

154 J. P. Thompson, *Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*, s. 103.

155 E. Partridge, "Future Generations".

luklarımızı temellendirirken farklı normatif teorilerden yola çıkarlar. Söz konusu normatif teorilerden birincisi erdem etiğidir, erdem etiğinin perspektifidir.

Erdem Etiğinin Yaklaşımı

Erdem etiği, eylem merkezli değil de, fail merkezli bir etiktir; tek tek eylemlerden ziyade, failin karakteriyle meşgul olur. Kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden erdem etiği, bu yüzden "Nasıl davranmalıyım?" sorusu yerine "Nasıl bir kişi olmalıyım?" sorusu üzerinde yoğunlaşır. Dolayısıyla, gelecek kuşaklara karşı birtakım ödevlerimiz olduğunu savunanlar da erdem temeline dayalı bir sorumluluk anlayışı temelinde, "gelecek kuşakların haklarının ne olduğu" ve "yaşamak için ne tür bir dünyanın onlara iyi geleceği" sorularının sorulması gerektiğini bildirirler.[156]

Bu noktada başvurulabilecek yer ya da kişiler anne babalar ile onların çocuklarına karşı olan sorumluluklarıdır. Bu noktada iyi bir anne baba olmanın, önemli ölçüde çocuklarının istek ve ihtiyaçlarını karşılamakla ilgili bir şey olduğu rahatlıkla söylenebilir. Erdem etiğini benimsemiş çevreci felsefecilere göre, gelecek kuşaklar bizim çocuklarımız gibidir. Bu yüzden, onların isteklerini hayata geçirmek ve ihtiyaçlarını karşılamak açısından belli bir şansları olabilmesi için kaynaklarımızı dikkatli bir şekilde, israf etmeden kullanmamız gerekir. Bununla birlikte, sorumlu bir anne baba olmak, aynı zamanda çocukların yalnızca ne istiyorlarsa onu elde etmelerini değil, fakat iyi ve doğru şeyleri istemelerini sağlamak için uygun istekleri biçimlendirip geliştirmelerini de kapsar. Anne babalığın işte bu yönü bir ahlaki terbiye ile ahlaki gelişmeyi gerekli kılar. Bu da Aristoteles'in uygun alışkanlıklar ve karakter çizgileri geliştirme anlamında erdemlere vurgu yapmasıyla örtüşür. Dolayısıyla, gelecek kuşaklar için kaygılanıyorsak, onların yaşayabilecekleri hayat tarzı ve olabilecekleri insan tipiyle de ilgilenmek zorundayız. Erdem etiğini benimsemiş olanlar, bu yönde, yani insanların

156 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 177.

gelecek kuşakların çıkarları için eylemde bulunma güdüsüne sahip olduklarını gösteren azımsanmayacak ölçüde ampirik veri bulunduğunu ileri sürerler.[157]

Alaka Etiğinin Yaklaşımı

Feminist düşüncenin etkili isimlerinden biri olan Nel Noddings de, gelecek kuşaklarla ilgili olarak aynı kaygı perspektifinden yola çıkar ve dünyamızın gelecekteki sakinlerini ahlaki alakanın temel nesnelerinden biri haline getirir.[158] Gerçekten de o, ötekinin gerçeğini anlamanın, onun ne hissettiğini duyumsamanın, bir kimse için kaygılanma anlamında alakanın en temel unsuru olduğunu söyler. Zira ötekinin gerçeğini bir ihtimal olarak alıp o şekilde duyumsamaya başlarsam, buna uygun olarak davranmak durumunda kalırım. Başka bir deyişle, öteki için kendi adıma hareket ediyormuşum gibi davranırım.[159]

Noddings'e göre, öteki için kaygılanmak onun yerine geçmeye çalışmak, onun görüşünü almaktır. Onun için kendi bakış açısına göre neyin gerçekten iyi olduğunu sormaktır. Başka bir deyişle, insanda, özellikle de kadında doğal olarak var olan alakayı, ahlaki bir alaka haline getirerek davranmaktır.[160] Ona göre, "yaşayan varlıklar için kaygılandığım zaman, onların doğalarını, hayat tarzlarını, ihtiyaçlarını ve isteklerini dikkate almak durumunda kalırım. Yani, ötekilerin gerçeğini dikkate almak zorunda olurum."[161] Bu durum, Noddings açısından sadece şimdi yaşayan insanlar için değil, fakat gelecek kuşaklar için de geçerlidir. Buna başlanacak, bu konuda ilk adım atılacak yer de, kendi bahçemiz veya kapımızın önüdür.[162]

157 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 178.
158 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği*, s. 180.
159 N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984, s. 16.
160 N. Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley, 2002, ss. 19-20.
161 N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, s. 14.
162 N. Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, ss. 4-5.

Yararcı Etiğin Yaklaşımı

Bir grup felsefeci de bu noktada yararcı etiğin bakış açısından veya yarar ilkesinden yola çıkar.[163] Yarar ilkesi, atılacak her adım veya seçilecek her eylemde "eylemin sonuçlarının en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin etmesi" veya "mutluluk miktarının acıdan daha fazla olması" gerektiğini kabul eder. Varsayalım ki, bir kentte bir nehir kenarına bir fabrika inşa etmeyi tasarlıyorsunuz. Bütün hazırlık çalışmalarını yaptınız, gerekli kaynakları temin ettiniz. Bütün bunlara ek olarak bu fabrikanın kurulması ile birlikte, en az bir kuşak boyunca binlerce kişinin iş sahibi olacağını, onun ülke ekonomisine önemli katkılar sağlayacağını biliyorsunuz. Bu durumun yaratacağı mutluluk yanında, fabrikanın nehir ve çevre üzerinde atıklar yoluyla belli bir çevre kirliliği de yaratacağının ve dolayısıyla şu ya da bu ölçüde bir acı ve mutsuzluğa yol açacağının farkındasınız. Fabrikanın kurulmasının sağlayacağı mutluluk, yol açacağı mutsuzluktan çok daha fazlaysa, fabrikayı inşa edersiniz. Yok eğer, onun çevrede yapacağı tahribat sağlayacağı faydadan çok daha fazlaysa, fabrikayı inşa edip üretime geçme düşüncenizden vazgeçersiniz. Fabrikayı başka bir yerde inşa etmenin yollarını ararsınız.

Yararcı perspektiften yola çıkan felsefeciler, bu durumun sadece şu anki çevre ve kuşaklar için değil, fakat gelecek kuşaklar için de geçerli olduğunu savunurlar. Bunun da nedeni, yararcılığın evrensel bir etik olması, yani tek tek her insanın çıkarlarını aynı ölçüde değerli veya başka insanların çıkarlarına eşit görmesidir.[164] Söz konusu evrenselcilik, yararcıların savunmakla övündükleri bir tarafsızlık ilkesine vücut verir. Başka bir deyişle, ırk, toplumsal cinsiyet, milliyet, vs. faydacılığın yarar ilkesinde hiçbir şekilde dikkate alınmaz. Dahası o, mutluluk ya da acının kime geldiği sorusunu hiçbir şekilde sormadığı gibi, ne zaman geldiği sorusunu da ahlaka ilgisiz bir soru olarak müta-

163 R. P. Hiskes, *The Human Right to a Green Future*, s. 36.

164 F. Rosen, *Classical Utilitarianism From Hobbes to Mill*, ss. 229-230.

laa eder. Yararcı bakış açısından mutluluk ya da yarar, bugün için olduğu kadar, bundan yüzlerce yıl sonrası için de, asli ya da temel bir değer olmak durumundadır. O, gelecek kuşaklara karşı çevreyi, bütün bir ekosistemi koruma, kaynakları dikkatli kullanma gibi bir ödevimiz olduğunu işte böylesi bir yararcı mantıkla temellendirir.[165]

Cemaatçi Yaklaşım

Gelecek kuşaklara karşı birtakım ödevlerimiz bulunduğunu öne sürenlerin benimsedikleri bir diğer yaklaşım da komünoteryan ya da cemaatçi yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşımın çıkış noktası cemaat veya daha doğrusu "kuşaklar arası bir cemaat" düşüncesidir. O, bu düşünceden hareketle "tüm insanların gelecek kuşakları da kapsayacak şekilde büyük bir cemaat meydana getirdiklerini" dile getirir.[166] Buna göre cemaat, üyelerinin rastlantısal bir şekilde bir araya geldikleri ya da bir fonksiyon uğruna toplandıkları gelişi güzel bir topluluk olmayıp, insanların birbirlerine organik ilişkilerle ve bir dayanışma ruhuyla bağlandıkları bir bütün olmak durumundadır.[167] O, dahası benliğin kendisinde cisimleştiği ya da gerçekleştiği bir yerdir. Söz konusu bütünde insanlar ortak bir iyi için bir araya gelirler.[168] Bu bütün ya da toplulukta bazıları ölüp giderken, yeni birtakım üyeler dünyaya gelse bile, aynı cemaat bir şekilde varlığını sürdürür. Bu yüzden cemaatin özünde sadece dayanışma değil, fakat süreklilik ve ardışıklık vardır.[169]

---

165 A. *De-Shalit, Why Prosperity Matters*, s. 66.

166 A. *De-Shalit, Why Prosperity Matters*, ss. 20-21.

167 C. Taylor, *Philosophy and Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, s. 8.

168 J. P. Thompson, "Identity an Obligation in an Intergenerational Polity", *Intergenerational Justice* (ed. by A. Gosseries-L. H. Meyer), Oxford, Oxford University Press, 2009, s. 29.

169 D. Birnbacher, "What Motivates Us to Care For the Future", *Intergenerational Justice* (ed. by A. Gosseries-L. H. Meyer), Oxford, Oxford University Press, 2009, s. 276.

Bizim gelecek kuşaklara onlarla aynı kuşaklar arası cemaatin paylaşılan üyeliği üzerinden ahlaken bağlanmış olmak durumunda olduğumuzu savunan komünoteryan yaklaşım, söz konusu cemaatin üyeliği için üç ana koşuldan birinin geçerli olması gerektiğini dile getirir. Bu koşullardan birincisi, gündelik hayatta insanlar arasında gerçekleşen ilişkidir. Bu, bizimle gelecek kuşaklar arasında hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir ilişki olduğundan söz konusu koşulu yerine getirmek imkânsızdır. İkinci koşul, karşılıklı kültürel etkileşim koşuludur. Bu koşul, gelecek kuşaklarla ortak bir kültürü paylaşmamızın çok muhtemel olması dolayısıyla gerçekleştirilebilir olan bir koşuldur. Üçüncü koşul ise karşılanması bütünüyle mümkün olan bir koşul olarak ahlaki benzerlik koşuludur.[170] Özellikle bu sonuncu koşul, yani ahlaki benzerlik şartı bizi gelecek kuşaklara bağlayan ve sorumluluklarımızı temellendiren bir koşul olarak ortaya çıkar.[171]

Deontolojik Yaklaşım

Cemaatçi yaklaşımı, onun sözünü ettiği kuşaklar arası ahlaki benzerlik veya gelecek kuşakların ahlaki statüsü üzerinde yoğunlaşmak suretiyle tamamlayan yaklaşım deontolojik yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşım, günümüzde Kantçı etikten hareketle geliştirilen bir yaklaşımı temsil eder. Gelecek kuşakların da insan evladı olma noktasında özsel ya da asli bir değere sahip olduğunu varsayan söz konusu yaklaşım, gelecek kuşakların da işte bundan dolayı birtakım hakları olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte söz konusu haklar, aktif haklardan ziyade, birtakım pasif haklardan meydana gelir.[172]

Buna göre haklar "bir şey yapmayla, belli bir faaliyette bulunmayla" ilgili olan aktif haklar, "belli şeylere maruz kalmama, bir

170 A. De-Shalit, *Why Prosperity Matters*, s. 22.

171 E. Partridge, "Future Generations".

172 C. Lumer, "Principles of Intergenerational Justice", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, s. 43.

şeylerden yoksun bırakılmamayla" ilgili olan pasif haklar olarak ikiye ayrılır. Gelecek kuşaklar henüz var olmadıkları için, onların aktif hakları olamaz, ama asli ya da özel bir değer veya amaç olmaları dolayısıyla, "birtakım fırsatlardan yoksun bırakılmama", "zarara uğratılmama" benzeri hakları olur. Bunlar da esas olarak bizim negatif ödevlerimize, yani "çevreyi kirletmeme", "kaynakları tüketmeme", "ekosistemi tahrip etmeme" benzeri negatif ödev ya da yükümlülüklerimize tekabül eder.

Sözleşmeci Yaklaşım

Söz konusu haklar düşüncesi, deontolojik yaklaşım dışında, Rawls tarafından benimsenen sözleşmeci bakış açısı tarafından da temellendirilir. Hatta gelecek kuşaklara karşı olan haklar, Rawls'ın kuşaklar arası adalete sözleşmeci yaklaşımı tarafından çok daha iyi bir biçimde temellendirilir.[173] Aslında, sözleşme iki tarafın varlığını gerektirdiği ve gelecek kuşaklar fiilen var olmadıkları için, makul veya umut verici bir düşünce gibi ortaya çıkmaz. Rawls, bu yüzden sözleşmenin bir hipotetik sözleşme olmasına özen gösterir ve onu bir düşünce deneyi üzerinden bir başlangıç pozisyonu üzerinden ifade eder. Söz konusu başlangıç pozisyonunda, sözleşmeyi yapanlar insanlık tarihinin hangi kuşağında yer alacaklarına dair bir bilgiden yoksun veya bir cehalet örtüsüyle bezenmiş olduklarından, kuşaklar arası adaletin kuralları tüm kuşaklar için geçerli olacak şekilde yapılır. Dahası başlangıç pozisyonunda taraflar, hangi adil tasarrufların, fiili hayat koşullarında, bir fayda mı yoksa bir engel mi teşkil edeceğini bilmezler. Onların bildikleri yegâne şey, hangi kuralların hakkaniyetli olacağıdır.[174]

Rawls, bu başlangıç koşullarında benimsenecek ahlaki bir bakış açısı sonunda, tarafların üç tane "adil tasarruf kuralı" oluş-

173 C. Dierksmeier, "John Rawls on the Rights of Future Generations", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, s. 75.

174 E. Partridge, *Rawls and the Duty of Properity.*

turacağını öngörür. Bunlardan birincisi, kültür ve uygarlığın kazanımlarını korumak, ikincisi tesis edilmiş olan adil kurumların devamını temin etmek, üçüncüsü de belirli zaman dilimlerinde uygun bir sermaye birikimini saklamaktır.[175] Rawls, burada adil tasarruflar listesinde, gelecek kuşaklar için doğal çevrenin veya kaynakların korunması benzeri bir kurallardan söz etmiş değildir.[176] Bu eksikliği onun açtığı yoldan giderek, bir "kuşaklar arası eşitlik ilkesi"ni geliştirenlerin telafi ettikleri söylenebilir.[177] Yine cehalet peçesi veya örtüsü altında konulacak bir ilke olarak eşitlik ilkesi, gezegende var olan her kuşağın kendisinden sonraki kuşağa, kendisinden önceki kuşaklardan miras almış olduğu çevre ve kaynaklara yakın bir çevre bırakmasının adaletin bir gereği olduğunu dile getirir.[178]

Dünyadaki Açlık

Gelecek kuşaklara karşı ahlaki bir sorumluluğumuz vardır da, hâlihazırda açlıktan ölen milyonlarca insana karşı bir sorumluluğumuz yok mudur? Günümüzde nüfusu 7 milyarı aşan dünyamızda yaklaşık 1,3 milyar insan açlık çekmektedir. Hatta açlık meselesini derinlemesine ele alan bir felsefecinin verdiği rakamlara bakılacak olursa, bugün dünya nüfusunun % 46'sı, Dünya Bankası'nın belirlediği günlük 2 dolarlık yoksulluk sınırının altında yaşamaktadır. Söz konusu % 46'nın, bizim verdiğimiz yaklaşık 1,3 milyarlık kısmı da 1 dolarlık seviyenin altında yaşamaktadır.[179] Bu ise, dünya nüfusunun yaklaşık 1/5'nin açlık içinde olduğu anlamına gelmektedir.

175 J. Rawls, *Theory of Justice*, ss. 292-296.
176 E.Partridge, "Future Generations".
177 C. Dierksmeier, "John Rawls on the Rights of Future Generations", s. 77.
178 E. Agius, "Intergenerational Justice", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, s. 321.
179 T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002, s. 2.

Başka bir deyişle, dünya nüfusunun 1/5'lik bölümü, mutlak bir yoksulluk içindedir.[180] Yoksulluğa elbette, dünyanın gelişmiş ülkelerinde de rastlanmaktadır. ABD'de, Fransa'da ve Türkiye'de de yoksul insanlar vardır. Bununla birlikte, sözünü ettiğimiz ülkelerde gündeme gelen yoksulluk, aşırı veya mutlak bir yoksulluktan ziyade, göreli yoksulluktur. Mutlak yoksulluğa ise daha ziyade gelişmemiş veya az gelişmiş, kaynakları kıt ülkelerde rastlanır ve o, kişinin hayatını idame ettirebilmesi, karnını doyurup beslenebilmesi ve hastalanmaması için gerekli kaynaklardan yoksun olması, kısacası hayatının her an ölüm tehlikesi içinde olması durumunu ifade eder.

Mutlak Yoksulluk

İnsanlığı esas olarak ahlaki anlamda tehdit veya test eden mutlak yoksulluğun üç temel boyutu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, onun hayatı kısaltan veya ortadan kaldıran bir yönü olduğu söylenebilir. Buna göre, dünyada Soğuk Savaş'ın sona erdiği zamandan beri, yani doksanlı yılların başından bu yana, bu sayının 6 milyonu çocuk olmak üzere, her yıl 18 milyon kişi açlıktan ve açlıkla ilintili hastalıklardan hayatını kaybetmektedir.[181] Başka bir deyişle, bugün hala her 10 saniyede 1 çocuk veya saatte 300 çocuk açlıktan ölmektedir. Söz konusu mutlak yoksulluk ikinci olarak, büyük acıları, hastalık ve açlığın neden olduğu derin ıstırapları ihtiva etmektedir. O, üçüncü olarak da insanın ve hayatın değeriyle yüceliğine onulmaz yaralar vermektedir.[182]

Gerçekten de bugün dünya ölçeğinde 1,3 milyar insan her gün bu kronik açlık hissiyle yaşamaktadır. Bu insanlar için açlık hastalıklara neden olabilmekte ve sağlıklarına geçici veya kalıcı

180 P. Singer, *Practical Ethics*, s. 230.

181 D. Schweickart, "Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do-and Why", *Journal of Social Philosophy*, 2008 (online).

182 N, Dover, "World Poverty", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 277-278.

zarar verebilmektedir. Onlar, kendi vücutlarını sağlıklı ve dayanıklı tutacak gıdayı bulamaktadırlar. Vücudun fonksiyonlarını normal bir şekilde sürdürmesini sağlayacak vitamin ve mineralleri alamamaktadırlar. Yetersiz beslenmeyle ya da tamamen aç geçen günlerin ardından, açlık uç değerlere ulaştığında, vücut kendini bulabildiği tek şeyle doyurmaya çalışır. Bu dönemde vücut kendi yağlarını ve dokularını eriterek beslenme çabası sergiler. Bu da çoğu kez ölümle sonuçlanır.

Söz konusu kronik açlığı, gelişmekte olan veya azgelişmiş ülkelerin kırsal alanlarında yaşayan, hayvancılık ve temel gıda ihtiyaçlarını sağlamaya dönük bir biçimde tarımla uğraşan insanlar yaşamaktadır. Bugün Asya, Afrika ve Güney Amerika'da bulunan 122 ülkeden 25'inde ciddi anlamda açlık çekilmektedir. Başka bir deyişle, coğrafi olarak Güney ve güneydoğu Asya'da, Afrika'da, Güney Amerika ve Karayipler'de yaşayan insanların bir bölümü açlık tehdidi altındadır. Tarım yapacak araziye sahip olmayanlar ise en zorda olanlardır. Güney ve Güneydoğu Asya'da Bangladeş, Hindistan, Pakistan ve Doğu Timor açlık çeken insanlarla doludur. Aynı şekilde Afrika ülkelerinde açlıktan ölen insanlar en fazla Kongo, Burundi, Eritre ve Çad Demokratik Cumhuriyeti'nde bulunmaktadır. Afrika Boynuzu ülkelerinden olan Somali, Kenya, Cibuti ve Etiyopya'da yaklaşık 13 milyon kişi şiddetli kuraklık ve savaş nedeniyle açlık eşiğindedir. Orta Afrika ülkelerinden Nijer, kuraklık ve çekirge istilalarının yıkıcı etkisi ile başa çıkmak için mücadele vermektedir. Mali de yeni bir kuraklığın yıkıcı etkisiyle baş etmeye çalışmaktadır.

Ahlaki Sorumluluğumuz

Dünyada yaşanan bu açlık problemi, başta Peter Singer olmak üzere, günümüzde uygulamalı etikle meşgul olan pek çok araştırmacı ya da felsefeci için gerçek anlamda bir etik problem meydana getirir. Üstelik diğer uygulamalı etik problemleri gibi, bu da çok büyük ölçüde yeni bir problemdir. Daha doğrusu,

problem Batı sömürgeciliğinin sermaye birikimi yaptığı andan itibaren ortaya çıkmaya başlamış olan en az yüz yıllık bir problem olmakla beraber, iletişim bakımından geçmişteki eksikliklerimiz problemle ilgili farkındalığımızı geciktirmiştir.[183] İletişimin imkânlarının artışıyla birlikte, bugün bir yandan insanlığımızın ahlaki boyutuna ciddi anlamda zarar verirken, ahlaki sorumluluğumuzun kapsamını genişleten söz konusu açlık ile ilgili bir farkındalık sahibiyiz.

Üstelik her yıl 18 milyon insanın yaşadığı açlığın üstesinden gelmek, yani açlık çeken insanları doyurmak, 5 yaş altı çocukların ölümünü azaltmak, çocukları okula gönderebilmek, insanların temiz su içebilmelerini sağlamak teknik olarak fazlasıyla mümkün görünmektedir. 2008 yılı hesaplamalarına göre, söz konusu açlığın ortadan kaldırılması için gereken miktar sadece 312 milyar dolardır. Dünya ekonomisinin bugünkü büyüklüğü, yani üretim alanında yapılan harcama toplamı olarak 80 trilyon dolar ile bunun dolaşımda olan 10 katı büyüklükteki bir finans hesaba katılırsa, söz konusu 312 milyar doların çok küçük bir miktara tekabül ettiği, adeta devede kulak olduğu kolaylıkla görülebilir.[184]

> Eğer olgular böyleyse [yani, her yıl 18 milyon insan açlıktan ölüyorsa], zengin ve gelişmiş ülkelerdeki insanlar olarak bizler, verdiğimizden daha fazlasını vermemek suretiyle, yoksul ülkelerdeki insanların, kötü beslenme, hastalık ve ölüm benzeri ayrılmaz sonuçlarıyla birlikte, mutlak yoksulluk nedeniyle acı çekmelerine izin vermekte olduğumuz sonucundan hiçbir şekilde kaçınamayız. Bu, sadece hükümetler için geçerli olan bir sonuç değildir. Her birimizin elinde bir şey yapma, örneğin zamanımızın ya da paramızın küçük bir kısmını gönüllü yardım kuruluşlarına harcama imkânı

183 C. H. Wellman, "Famine Relief: The Duties We Have to Others", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 317.

184 D. Schweickart, "Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do-and Why".

> bulunduğundan, gelişmiş ülkelerde yaşayan orta halli her birey için geçerlidir. O zaman birilerinin ölmesine izin vermek özde bir kimseyi öldürmekten farklı değilse eğer, öyle görünmektedir ki hepimiz birer katil olmak durumundayız.[185]

Pozitif Ödevler

Demek ki Singer, elbette pek çok araştırmacı ya da insan gibi dünyada hüküm süren söz konusu mutlak yoksulluğun ya da her yıl 5 yaş altı milyonlarca çocuğun ölümüne yol açan açlığın ahlaki sorumluluğumuzun kapsamını genişlettiği kanaatindedir. Hatta o, böyle bir durum karşısında hiçbir şey yapmamanın bugün dünyada yaşayan bizleri, neredeyse birer katil durumuna getirdiğini ileri sürer. Bu durum karşısında yapılması gerekenler veya bireye düşen sorumluluk ya da ödevler ikiye ayrılabilir. Gerçekten de Kant'tan beri, insanı bekleyen ahlaki yükümlülük veya ödevler pozitif ve negatif ödevler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan pozitif ödevler, yapılması gerekeni gösteren, belli şekillerde eylemeyle, sözgelimi yoksullara veya aç insanlara yardım etmeyle, sözünü tutmayla ilgili olan eylemlerdir. Buna mukabil negatif ödevler yapılmaması gereken şeyi gösteren, belli şeyleri yasaklayan, sözgelimi adam öldürmeme veya yalan söylememeyle ilgili olan ödevlerden meydana gelir.

Singer, daha önce hayvan etiğinde veya hayvanlara karşı olan yükümlülüklerimize dair tartışmalarda da görmüş olduğumuz üzere, yararcı etiği benimsemiş olan bir felsefecidir. Bu çerçeve içinde bir yandan da pozitif ödevlerimize vurgu yapan Singer'ın bakış açısından, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, edimler ile ihmaller veya eylemde bulunmama, örneğin adam öldürme ile insanın ölümüne izin verme arasında, ahlaki açıdan önemli hiçbir fark yoktur.[186] Başka bir deyişle, insanın ahlaki sorumluluğu sadece pozitif bir sorumluluğu değil, fakat negatif bir sorumluluğu da ihtiva eder. Buna göre biz sadece

185 P. Singer, *Practical Ethics*, s. 222.
186 N. Dover, "World Poverty", *A Companion to Ethics*, s. 281.

yaptıklarımızdan veya neden olduğumuz kötülüklerden değil, ama en azından bir dereceye kadar, önleyebileceğimiz veya engel olabileceğimiz şeylerden de sorumlu olmak durumundayız. O, işte bunu açıklayabilmek için, şöyle bir örnek verir:

> Üniversitemin kütüphanesinden beşeri bilimler fakültesindeki, birazdan ders vereceğim anfiye giden yol, bir göletin kenarından geçmektedir. Farz edin ki, derse giderken, bir çocuğun gölete düştüğünü ve boğulmak üzere olduğunu fark ediyorum. Bu durumda gölete atlayıp çocuğu kurtarmak gerektiğini reddedecek bir kimse var mıdır acaba? Bu, elbette elbiselerimin ıslanıp kirlenmesi ve dersimin ya iptal edilmesi ya da üzerime giyeceğim kuru bir şeyler buluncaya kadar ertelenmesi anlamına gelecektir; ama bu, bir çocuğun önlenebilir olan ölümüyle kıyaslandığında, gerçekte önemsiz bir şeydir.[187]

Singer, burada kalmayıp, gölete düşen ve boğulmak üzere olan çocuğu kurtarmak ile Sahra altı Afrika ülkelerinden birinde açlıktan ölmek üzere olan çocukları kurtarmak arasında ahlaki açıdan kayda değer hiçbir farklılık bulunmadığını gözler önüne sermeye çalışır.[188] Gerçekten de ahlakı fiilen yaşama çabası içinde olan, moral duyarlılığa sahip bir fail olarak, boğulmak üzere olduğunu gördüğüm bir çocuğu kurtarmam veya kendi ülkemdeki kimsesiz çocuklara yardım etmemle binlerce kilometre ötede açlığın pençesinde kıvranan çocuklara yardım etmem arasında, ahlaki açıdan önemli hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Önemli olan ödevlerimiz ve ahlaki duruşumuz ise eğer, burada ülkeler, milliyetler ve mesafeler devre dışı kalır.[189]

Söz konusu duruş ile ödevler, Singer'ınki gibi yararcı ve dolayısıyla sonuççu bir etik anlayışı tarafından olduğu kadar,[190]

187 P. Singer, *Practical Ethics*, s. 229.
188 P. Singer, *Practical Ethics*, ss. 232-234.
189 C. H. Wellman, "Famine Relief: The Duties We Have to Others", ss. 314-315.
190 P. Singer, *Practical Ethics*, s. 229.

Kant'ınki gibi, sonuççu olmayan bir ödev etiği tarafından da kolaylıkla temellendirilebilir.[191] O, dahası başta yardımseverlik ya da hayırseverlik erdemi olmak üzere, erdemlerin ahlaki hayatımızdaki önemini vurgulayan erdem etiği tarafından olduğu kadar, feminist felsefecinin savunuculuğunu yaptığı bir alaka etiği tarafından da kolaylıkla temellendirilip haklı kılınabilir. Singer, işte bu güven ve rahatlıktan güç alarak, açlıkla mücadele etme, aşırı yoksulluk nedeniyle her gün binlercesi ölen çocuklarla insanlara yardım etme yükümlülüğümüzü şu argümanla ifade eder:

> *Birinci öncül*: Kötü bir şeyi, kayda değer bir öneme sahip herhangi bir şeyi feda etmeden ortadan kaldırabiliyorsak eğer, onu ortadan kaldırmak için çalışmamız gerekir.
> *İkinci öncül*: Mutlak yoksulluk kötü bir şeydir.
> *Üçüncü Öncül*: Ahlaki yönden kayda değer bir öneme sahip herhangi bir şeyi feda etmeden ortadan kaldırabileceğimiz bir mutlak yoksulluk bulunmaktadır.
> *Sonuç*: Öyleyse, bu mutlak yoksulluğun hiç olmazsa bir kısmını ortadan kaldırmak için çalışmamız gerekir.[192]

Singer'ın en azından sezgisel olarak baştan sona geçerli görünen söz konusu argümanına, daha önce de belirttiğimiz üzere, Ross'un ödev etiğinde olduğu gibi, ödevler arasında yapılacak bir sıra düşüncesi veya yükümlülüklerin toplumsal kontekste bağlı kılınması üzerinden karşı çıkılabilir. Yani kişinin zor durumda bulunan insanlara yardım etme yükümlülüğü veya ahlaki ödevinin bu bağlamda sadece kendi ülkesindeki yoksullara yardım etmekten meydana geldiği görüşü yoluyla itiraz edilebilir. Nitekim bu bağlamda, kişinin başka bir toplumda, farklı bir ahlaki cemaatin üyesi olarak yaşa-

191 H. Lafollette, "World Hunger", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 239.
192 P. Singer, *Practical Ethics*, ss. 230-231.

yanlara yardım etme gibi bir yükümlülüğünün bulunmadığı söylenebilir.[193]

Bu itiraza göre, ahlaki ödevler, tekil topluluklarda birbirlerine sözleşme temeli üzerinde, birtakım karşılıklı ilişkilerle, hatta fazladan cemaate özgü dayanışma ruhuyla bağlanmış bireyler arasında ortaya çıkar. Bu yüzden, gerek yardımseverlik erdemi, gerek sosyal adaleti tesis etme yükümlülüğü ve gerekse acıları ortadan kaldırma veya hafifletme ödevi sosyal kontekste bağlı olmak durumundadır.[194] Onun argümanına, ikinci olarak kendisinin de belirttiği üzere, nispeten tartışmalı olan üçüncü öncül üzerinden, yani yapılacak yardımların devede kulak kalacağı veya okyanustaki bir damladan ibaret olacağı ve dolayısıyla eve girmiş fili evden çıkarmaya yetmeyeceği düşüncesiyle itiraz edilebilir.[195]

Söz konusu itirazlardan birincisi ele alındığında, yapılacak tek şey vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bir yandan ahlaki sorumluluklarımızın kapsamını genişletirken, bir yandan da buna temel olacak şekilde toplumun ve ahlakın tanımını yeniden yapmak, her ikisinin de kapsamını genişletmektir. Kişinin yoksul ülkelerdeki açlara yardım etmek gibi bir ödevinin bulunmadığını söyleyen insanın toplum görüşü, ortak bir coğrafi alan üzerinde, ortak bir ırk, dil, gelenek, kültür veya geçmişi paylaşacak şekilde bir sözleşme esasına dayanarak bir araya gelmiş insan topluluğunu ifade eder. Ayrımcılığı zımnen de olsa benimsemiş olan böyle bir kimsenin ahlak anlayışı da kaçınılmaz olarak, söz konusu yerleşik toplum düzeni içinde yaşayan özne veya ahlaki failler arasındaki ilişkileri bir şekilde yöneten kurallar ve bu topluluktaki insanların birbirlerine karşı olan yükümlülüklerden ibarettir. Bu ahlak, uzlaşım ve sözleşmeye bağlı olan bir ahlaktır.

193 H. Lafollette, "World Hunger", s. 240.
194 N. Dover, "World Poverty", *A Companion to Ethics*, s. 281.
195 D. Schweickart, "Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do-and Why".

Fakat insanın benimseyebileceği yegâne ahlak, bu sözleşmeye dayalı ahlaktan meydana gelmez. Onu, ahlaki failler olarak seçimleriyle öteki insanların durum ve iyiliklerini etkileme kapasitesine sahip olduğu gibi seçimlerinin bu seçimlerden bir şekilde etkilenen başka insanlar üzerindeki etkilerini hesaba katma gibi bir sorumluluğu bulunduğunu fark eden bireyler üzerinden düşünmek de mümkündür. Burada artık ötekilerin, failin kendi ülkesindeki insanlar mı yoksa ülke sınırlarının ötesindeki insanlar mı olduğu konusunun ahlaki bilinç açısından bir önemi kalmaz. Bu bilinç, artık başka yerlerdeki insanları olduğu kadar, içinde yaşayacakları çevre bizim seçim ya da kararlarımızdan etkilenecek olan gelecek kuşakları da bir şekilde kapsamına alır. Hatta o, hayvanları ve ekosistemin kendi içinde ahlaki bir değere sahip olan bütün unsurlarını da bir şekilde hesaba katar. Ahlaki bilincin kendisini olduğu kadar, nesnesini de bu şekilde genişletmek, sermayenin milli sınırları aştığı, kapitalizmin herkesi kendisinin tutsağı haline getirdiği bir çağda, pek de zor olmasa gerektir. Maddenin ve sermayenin yayılımına izin verir veya sessiz kalırken, mananın ve ahlakın genişlemesine karşı çıkmak, çok insani bir şey herhalde olamaz.

Negatif Ödevler

Dünyadaki açlığı ortadan kaldırma, söz konusu mutlak yoksullukla bir şekilde mücadele etme noktasında, ödevlerimiz sadece birtakım pozitif ödevlerden meydana gelmez. Bizim bir de negatif ödevlerimiz olmak durumundadır.[196] Bu ödevler de, adaletin tesisiyle ilgili olan, haklarla ilgili bir yaklaşımdan veya hiç kimseye zarar vermemek gerektiğini bildiren bir ahlak anlayışından çıkar. Nereden çıkarsa çıksın, sonuç burada da bir kez daha Singer'ın vardığı sonuçla, yani uzun yıllar boyunca Asya ve Afrika ülkelerini sömüren gelişmiş ülkelerin yurttaşlarının, dünyada açlıktan ölmekte olan insanların şu ya da bu ölçüde gönüllü katilleri oldukları sonucuyla birleşir.

196 H. Lafollette, "World Hunger", 2003, s. 247.

Buna göre, adalet insanlara esas olarak negatif yükümlülüklerini bildirir; onlardan başkalarının temel insan haklarını ihlal etmemelerini, bu hakları ihlal etmiş kurumları en azından desteklememelerini talep eder.[197] Bir başkasını öldürmek ile onun ölümüne izin vermek arasında, ahlaki açıdan elbette önemli farklılıklar vardır. Ama mevcut durumda, açlığa yol açmakla kalmamış, bunu bugün de bir şekilde devam ettiren politika ve kurumlara destek vermek açlıktan ölen insanların ölümlerine şu ya da bu ölçüde katkıda bulunmak anlamına gelir. Mevcut hükümet politikalarını destekleyip, kapitalist sistemin gönüllü parçaları olarak çılgınca tüketmeye devam etmek, açlıktan kırılan insanların ölümlerinin, şöyle ya da böyle gönüllü failleri olmak anlamı taşır.[198]

İşte bu noktada ahlaklı insanların, vicdanları henüz taşlaşmamış faillerin, adaleti gerçekten yaşatmaya çalışan kimselerin hiç olmazsa, adaletsizliğin aksesuarı olmamaları gerekir. Herkesin bir Henry Thoreau olması gerekmez. Üstelik sadece köleliği destekleme amacına hizmet ettiği için Meksika savaşı yüzünden, adaletsizliğin en güçlü aracı olduğuna inandığı ABD hükümetine vergi ödemeyi reddederek Walden Gölü kıyısında, doğa içinde bir başına yaşamayı seçen Thoreau'nun kendisini politik toplumdan soyutlaması, en azından bazılarımıza doğru görünmeyebilir.[199] Ama hiç olmazsa bir nefs mücadelesini hayata geçirerek kapitalizmin oyuncağı ve kölesi olmaktan kurtulmak, hem mümkün hem de doğru gibi görünmektedir. Zira az gelişmiş ülkelerdeki yoksulluk ve açlık, doğrudan doğruya endüstriyel kapitalizmin ve söz konusu kapitalist politikaları benimsemiş yönetimlerin eseridir. Başka bir deyişle, dünyada hüküm süren açlık karşısında yükümlülük ya da ödevlerimizin mahiyetini belirlemek için öncelikle,

197 C. H. Wellman, "Famine Relief: The Duties We Have to Others", s. 318.
198 D. Schweickart, "Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do-and Why".
199 C. H. Wellman, "Famine Relief: The Duties We Have to Others", s. 319.

söz konusu yoksulluk ve dolayısıyla açlığın nedenlerini belirlemek gerekir. Yaygın kanaate göre, söz konusu mutlak yoksulluk nedensel olarak ancak küresel ekonomi ya da kapitalizm yoluyla açıklanabilir.[200]

Gerçekten da günümüz dünyasında, hemen hepimiz kendimizi gözü doymak bilmeyen tüketiciler olarak göstermekteyiz. Kivi benzeri taze meyveler yemeyi, kahve içmeyi, baharat tüketmeyi vs. istediğimiz, üstelik bunları mümkün olduğunca ucuza elde etmeyi arzu ettiğimiz için, az gelişmiş veya yoksul ülkelerin verimli topraklarını bizim talep ettiğimiz ürünlerin üretileceği topraklara dönüştürülmesine neden oluyoruz. Bu noktada, onları yerli işbirlikçileri yoluyla sömüren işletmelerin zenginleşmesine katkı yapıyoruz. Dolayısıyla bu noktada yapılması gereken ilk ve önemli iş, yoksul ülkelerin fakirliklerinin onların kendi hatalarının, yani sözde değersiz kültürlerinin, kötü yönetimlerinin, yanlış ekonomi politikalarının bir sonucu olduğu düşüncesinden[201] vazgeçmektir.

Zira yoksulluğun hüküm sürdüğü bu ülkelerde, politik yönetimler, daha doğrusu diktatörlükler bu ülkelerin ham madde kaynaklarını ucuza mal etme amacı güden gelişmiş ülkelerin yönetimleri tarafından desteklenmiş olup bugün de desteklenmeye devam etmektedirler. Söz konusu diktatörler, demokratik reformları imkânsızlaştıran baskıcı rejimlerini, geçmişte güçlü bir ordu kurmak suretiyle hayata geçirdiler. Baskılarını yine bu ordular üzerinden devam ettiriyorlar. Onlar bunu her seferinde gelişmiş kapitalist ülke yönetimlerinin maddi desteğini alarak yaptılar. Asya-Pasifik ülkeleri ile Sahra Altı Afrika ülkeleri bugün de politik olarak çalkantılı olan ve farklı nedenlerle de olsa silahlı çatışmaların içinde kalan ülkelerdir. Tüm bu çatışmaların özünde işsizlik, yoksulluk ve gelir dağılımının bozukluğu yatmaktadır. Bu ülkeler, geçmişte Batılı sömürgeciliğe yoğun

200 R. Attfield, "Hunger", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot-R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, s. 496.

201 H. Lafollette, "World Hunger", s. 240.

bir şekilde maruz kalmış olan ülkelerdir. Aynı ülkeler bugün küresel kapitalizmin yoğun baskısı altında bir varoluş mücadelesi vermektedirler. Zira bu ülkelerdeki geleneksel üretim biçimi küresel kapitalizmin etkisi altında çökmüş ve onlar kapitalist ülkelerin yardım tuzağına düşmüşlerdir.

Peki, bu nasıl mümkün olmaktadır? Yoksul ülkelerin diktatöryel rejimlerine verilen destek yoluyla dolaylı bir şekilde neden olunan tahribat ve yıkım, burada karşımıza doğrudan bir biçimde çıkar. Bu yüzden burada esas yapılması gereken şey, evin içine girmiş dev fili çıkarmak için çalışmaktır. Zira serbest pazar kapitalizminde gelişmiş ve zengin ülkeler, kendileri korumacı politikalarını sürdürürken, yoksul ülkelerin kendi sanayilerini korumak amacıyla koydukları gümrükleri, ticaret sınırlamalarını indirgemek ve ortadan kaldırmak için çalışır ve bunda da başarılı olurlar.[202] Söz konusu gelişmiş kapitalist ülkeler, dahası, yoksul ülkelerin üreticilerini kaçınılmaz olarak yerlerinden ederlerken, kendi üreticileri için sübvansiyonlar getirirler.[203]

Buna göre, kapitalizm gerçekten de olağanüstü ölçüde üretken bir ekonomik sistem meydana getirir. Bu sistemde her işletmeci veya müteşebbis, olabilecek en verimli bir şekilde üretmek ve en yeni teknolojileri kullanmak zorundadır. Söz konusu üretkenlik ve verimlilik ihtiyaç fazlası aşırı bir üretime yol açtığı gibi, bu üretim yoluyla elde edilen kazançlar, işletmenin pazar payını arttırma noktasında rakipleri alt etmek için kullanılır. Gelişmiş kapitalist ülkeler işte bu yüzden, diğer ülkelerin ticaret duvarlarını kaldırmalarını, bu ülkelerde yerli ekonomiyi korumak amacıyla konmuş kotaların indirilmesini talep ederler. Bu ülkeler, dahası sermayenin serbest akışına izin vermeyen engellerin de ortadan kaldırılmasını isterler. Onlar, özellikle de yoksul ya da azgelişmiş ülkelerle olan ilişkilerinde istediklerini elde etmeyi

202 H. Lafollette, "World Hunger", s. 249.

203 D. Schweickart, "Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do-and Why".

başarırlar. Dünya Bankası'yla İMF'yi kontrolleri altında tutan zengin ülkelerin, yoksul ülkelere gönderilecek, gerçekte sadece kendi çıkarlarına hizmet eden yardım paketleri vardır. Yoksul ülkelerin tarımları ve azgelişmiş endüstrileri, elbette zengin ülkelerin gelişmiş teknolojileriyle rekabet edemediği için, tamamen yok olur veya kendi ihtiyaçlarını bile karşılayamaz hale gelir.[204] Bunun sonucunda ortaya çıkan şey, kaçınılmaz olarak mutlak bir yoksulluk ve dünyanın pek çok azgelişmiş ülkesinde görülen açlıktır. Bütün bunlara sebep olan Batılı sömürgeciliğin öznesi değil, fakat mağduru olmuş bir ülkenin çocukları olarak bize düşen şey, pozitif olarak açlığın pençesinde kıvrananlara yardım etmek, negatif olarak küresel kapitalizmin maddeye teslim olmuş oyuncakları olmaktan mümkün mertebe sakınmaktır.

Batılı sömürgecilerin torunlarını bekleyen yükümlülüğü ise Christopher Heath Wellman şöyle özetlemektedir:

> Dile getirdiğim şeyler doğruysa eğer, bütün bu söylediklerim seni ve beni nasıl bir yükümlülük altında bırakmaktadır? Bütün bunlar, AetF'den giyinen, kahvesini Starbucks'ta içen, cep telefonunu Sprint'ten, kablolu televizyonunu MTV'den alan bizleri nerede bırakmaktadır? Bütün bu nimetlere sahip olmamızı mümkün kılan nedenlerin bir bölümü, kesinlikle bizim bu şeyleri kendimize ve sevdiklerimize alabilmek için, oldukça sıkı bir şekilde çalışmamızda bulunur. Fakat aynı ölçüde kesindir ki, bizim bütün bu nimetlere sahip olabilmemizi mümkün kılan nedenlerin diğer bir bölümü de, bu kaynakları sadece yurttaşlarını baskılayan askeri bir güce sahip olmaları dolayısıyla kontrolleri altında tutan politik liderlerden çok ucuza kapatılmış doğal kaynaklardan faydalanan bir ekonomik sistemden yararlanıyor olmamız olgusunda yatar. Dolayısıyla, sen ve ben, kendileri de dünyadaki ağır ve büyük açlığın ortaya çıkışında çok güçlü bir nedensel rol oynayan politik koşulları yaratan diktatörleri fiilen destekleyen ekonomik bir sistemden

204 D. Schweickart, "Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do-and Why".

nemalanıyoruz. Sonuç olarak, işte bu yüzden, politik kurumlarla büyük işletme ya da tekellerin açlığın ortaya çıkışında oynadıkları rol, bizim açlığın ortadan kaldırılması amacıyla para gönderme yükümlülüğümüzün temellerine hiçbir şekilde zarar veremez. Tam tersine, bizim neden sadece açlıktan ölen insanlara yardım etme benzeri pozitif ödevlerimizin olmadığını, fakat gelecekte yeni açlık tehlikelerinin zuhur etmemesi adına, ekonomik sistemi değiştirme türünden negatif ödevlerimizin de olduğunu açıklar. Başka bir deyişle, senin ve benim, tıpkı Thoreau'nun kendisini adaletsiz bir politik sistemden ayırma veya soyutlama ihtiyacı hissetmesi, öğrencilerimin de kendilerini adaletsiz bir üniversiteyi reformdan geçirmeye mecbur hissetmeleri gibi, mevcut politik ve ekonomik çevreden geri çekilme veya bu çevreyi reforme etmek için çalışma yükümlülüğümüzün olduğunu görmemiz gerekmektedir.[205]

205 C. H. Wellman, "Famine Relief: The Duties We Have to Others", s. 321.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SİYASET ETİĞİ

Pratik etiğin önemli, hatta en yakıcı sorunların gündeme geldiği dallarından biri de siyaset etiğidir. Büyük önemine rağmen, böyle bir etiğin imkânı, şu ya da bu ölçüde tartışmalı bir konu meydana getirir. Zira insanların azımsanmayacak bir bölümü, özellikle de siyaseti birlikte barış ve adalet içinde yaşamayı mümkün kılan bir sanattan ziyade, kişisel çıkar sağlama, rant elde etme aracı olarak anlayanlar, zaten kendileri de ahlaklılıktan nasiplerini alamadıkları için, politik alanda ahlaka yer olamayacağını ileri sürerler. Söz konusu yaklaşımın, doğrudan doğruya moderniteyle ilişkilendirilebilecek, felsefi olarak tartışılıp savunulması nedeniyle daha saygın diye niteleyebileceğimiz devamı, ifadesini politik realizmde bulur. Nitekim köklerini Niccolo Machiavelli'ye kadar uzanan politik realistler de politikada ahlaka bir yer olamayacağını savunurlar. Bunun da en önemli nedeni, politik yöneticilerin reel dünyada etkili olabilmeleri, etkin bir yönetim sergileyip vaat ettikleri amaçlara ulaşabilmeleri için, kendilerini ahlak kurallarıyla sınırlamama zorunluluğu hissetmeleridir. Zira onlar, adaletin peşine düşmek yerine, yönettikleri insanların yüksek menfaatlerini gözeteceklerdir.

Bununla birlikte, siyaset etiğinin mümkün ve gerekli olduğunu savunan felsefeciler, söz konusu realist pozisyonun kendi içinde çelişik olduğuna, en azından belli bir kısır döngü ihtiva

ettiğine işaret ederler.[1] Zira politik realistlerden iddialarını haklılandırmaları istendiği takdirde, onların, en azından etiğin zararlı veya sınırlandırıcı olduğu türünden kendilerine özgü birtakım etik ilkelere başvurmaları kaçınılmaz olur. Buradan da anlaşılacağı üzere, siyaset etiğinin en temel konusu ya da problemi, etik ilke ve kuralların, hayatın başka alanlarında olduğu gibi, politik hayat için de geçerli olup olmadığı, etikle siyaset arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı konusudur. Başka bir deyişle, onun ana problemi politikanın dışında kalan alanlarda geçerli olan normatif ilke ve değerlerin politik alana da aynı şekilde uygulanıp uygulanamayacağı problemidir. Problem, çağdaş siyaset felsefesinde, felsefeciler, etik ilkeleri ihlal eden, ahlaklılığın temel taleplerini göz ardı eden politik figürleri tanımlamak amacıyla Sartre'ın 1948 yılında yayınlanmış bir piyesinden[2] hareketle "kirli eller" deyimini kullandıkları için, aynı zamanda "kirli eller problemi" olarak geçmektedir.[3]

Siyaset etiğinin, kendisinin omurgasını teşkil eden bu temel veya genel problem dışında, başkaca konu ya da problemleri de vardır. Özel diye niteleyebileceğimiz bu konuların en başında pozitif ayrımcılığın ahlaki açıdan doğru olup olmadığı, ölüm cezasının olup olmaması gerektiği, sivil itaatsizliğin ahlaki ve politik olarak meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağı benzeri konular gelir. Siyaset etiği söz konusu konu ve problemleri ele almanın dışında, toplumun yönetiminde uyulmaları gereken ahlaki kural ve ilkelerin neler olduğu, "iyi bir sosyal düzenin temel ilke ve kurumlarının ne şekilde oluşturulması gerektiği" sorularına yanıt verme çabası sergiler.[4]

---

1 G. F. Gaus, "Dirty Hands", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 167.

2 J. P. Sartre, *Kirli Eller* (çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, Varlık yayınları, 1965.

3 C. A. J. Coady, "The Problem of Dirty Hands", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2009.

4 Y. Karagöz Yeke, *Machiavelli ve Siyasal Ahlak*, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007, s. 16.

Mutlakçı/Deontolojik Yaklaşım

Yeniden genel problemimize dönecek olursak, hemen şunu söyleyebiliriz. Ahlaki ilke ve kurallara ya da daha genel olarak etiğe politik alanda yer olup olmadığı, politikacıların ülkelerinin âli menfaatleri için ahlaki olmayan yollara başvurup başvuramayacakları, sözgelimi yalan söyleyip söyleyemeyecekleri sorusuna tarihsel süreç içinde üç farklı cevap verilmiştir. Bunlardan birincisi ve en eskisi siyasette etiği temele alan, politikanın ahlaktan ayrılmaz olduğunu söyleyen yaklaşımdır. Esas itibariyle ilkeler üzerinde duran bu yaklaşım deontolojik yaklaşım olarak bilinir.[5] Mutlakçı anlayış[6] olarak da geçen söz konusu yaklaşımın en önemli temsilcisi ya da daha doğrusu savunucusu Kant'tır.

Deontolojik yaklaşımın, yani genel olarak eylemin özel olarak da politik eylemin sonuçlarıyla değil de, ahlak yasasına uygunlukla veya moral ilkeler üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen yaklaşımın en önemli temsilcisi Kant'tır. Deontolojizmi biraz daha genişleterek onu etik ilkelerin politik alanda da geçerli olduğunu, siyasetin ahlaktan ayrılmaması gerektiğini savunan görüş olarak tanımlarsak, bu yaklaşımın köklerinin antik Yunan'a kadar geri gittiğini söyleyebiliriz. Burada yapılması gereken sadece deontolojik etik anlayışının yerine erdem etiğini, deontolojizm ile yararcılık karşıtlığının yerine de genelin çıkarlarının gerekli kıldığı şeyler ile adaletin talepleri arasındaki bir karşıtlığı geçirmektir.[7]

Bu şekilde ele alındığında, bütün bir İlkçağ ile Ortaçağ düşüncesi veya siyaset felsefesinde, neredeyse tüm filozofların fikirlerini etik ile politikanın birbirinden ayrılmazlığı kavrayışı üzerine bina ettikleri söylenebilir. Biraz daha ileri gidilerek, bu filozofların devletin insanlar için adaleti ve iyi hayatı tesis etmek

5 J. M. Parrish, *Parodoxes of Political Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 7.

6 I. Primoratz, "Introduction", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, s. xii.

7 J. M. Parrish, *Parodoxes of Political Ethics*, s. 18.

amacıyla var olduğunu, onun ilk ve en önemli misyonunun moral bir misyon olduğunu açıklıkla belirttikleri ileri sürülebilir. Bu, kurmaya çalıştığı *kallipolis* veya ideal devlette, yöneticilerine "bütünün çıkarlarını hayata geçirmek adına" yalan söyleme izni veren, yalanı "soylu yalan" başlığı altında politik yönden meşrulaştıran Platon için bile geçerlidir.[8] Zira o da siyaset ile etiğin birliğine inanıyordu. Nitekim o, iyi yönetimin gerektiğinde yurttaşlarına bile yalan söylemeyi gerekli kıldığına inandığı için, uzaktan yakından ilişkisi olmadığı halde, bir politik realist gibi görünecek şekilde ideal devletin filozof-krallarına sınırlayıcı ahlak kurallarından bağışık olma hakkı vermiştir.

Ama ahlakçılığıyla esas Aristoteles, her ne kadar etiği deontolojik bir etikten ziyade bir erdem etiği olsa da, siyasetin temelinde etiğin olduğunu ileri sürer.[9] Gerçekten de etiğin beşeri pratiğin ahlaki boyutuyla, siyasetin ise politik boyutuyla meşgul olduğunu söyleyen Aristoteles, ahlaki olanın politik olan tarafından tamamlanması gerektiğine inanıyordu.[10] Bu ikisini birleştiren şey de, düzen ve ahenk anlamında adaleti sadece toplumda değil, fakat evren ve bireyde de arayan Platon'da olduğu gibi, adalettir. Onun bakış açısından da *ta etika* ile *ta politika* aynı eylem ve düzenin iki farklı görünümü olmak durumundaydı.[11]

Etik ile politika arasındaki bu yakın ilişki, Machiavelli ile birlikte, fakat esas Aydınlanma'dan sonra tamamen ortadan kalkmıştır. Bu genel gelişme için bir istisna oluşturan belki de tek filozof, ahlaki mütalaaların başka her şeyden önce geldiğini öne süren Kant'tır. Gerçekten de o, *Ebedi Barış Üstüne bir Deneme* adlı meşhur eserinde, ahlak ile politika arasındaki çatışmanın, nesnel değil de, "insan varlıklarının kendilerini gözetme eğilim-

8 Platon, *Devlet* (çev. M. A. Cimcoz-S. Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 3. baskı, 1975, 389c.

9 R. Gaita, *Good and Evil: an Absolute Conception*, Routledge, New York, 2nd edit, 2004, s. 245.

10 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1998, 118b.

11 A. M. Pieper, *Etiğe Giriş*, ss. 60-62.

lerinin bir sonucu olarak sadece öznel bir anlamda söz konusu olduğunu" söyler:[12]

> Eylemlerimizde uymamız gereken salt kuralların toplamı olması bakımından nesnel anlamda ahlakın zaten başlı başına pratik bir amacı vardır. Bir yandan ahlakın bütün otoritesini görev düşüncesine bağlamak, öte yandan da bu görevin yerine getirilemez olduğunu söylemek, ödev idesinin kendisini ortadan kaldıracağı için saçmadır. Böyle olunca, bir tür uygulamalı hukuk olan politika ile hukukun teorisi olan ahlak arasında karşıtlık olamaz. [...]
> Politika, "Yılanlar gibi ihtiyatlı olun!" der; ahlak buna şöyle bir sınırlama koyar: "Ama kumrular gibi de saf." Eğer bu iki kuralın aynı buyruk içinde bağdaşmalarına olanak yoksa politika ile ahlak arasında bir savaşım, bir çekişme, bir karşıtlık var demektir. Ama bu iki kuralın birleşmesi kesinlikle zorunlu ise, o zaman karşıtlık düşüncesi saçmadır, boştur; hatta politika ile ahlakın nasıl bağdaştırılacağı sorusunu bir problem olarak ortaya koymaya da gerek yoktur. Her ne kadar "dürüstlük en yetkin politikadır" cümlesi uygulama açısından ne yazık ki sık sık yalanlanmış bir kuram olsa dahi, yine de teorik olan "dürüstlük her tür politikadan daha iyidir" kuralı hiçbir zaman çürütülemediği gibi, politikanın da en temel koşullarından biridir. Ahlak sınırının bekçisi olan Tanrı, güç ve iktidarın tanrısı Jüpiter önünde boyun eğmez.[13]
>
> Gerçek politika önce ahlaka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile atmaz; aslında güç ve karmaşık bir sanat olan politika, ahlakla birleştiği zaman böyle olmaktan çıkar; ahlakla politikanın bağdaşmadığı durumlarda, ahlak, politikanın çözemediği düğümleri koparır. [...] Burada ahlakla politikayı aynı ölçüde gözetmeye olanak da yoktur; ahlakla çıkar arasında ortalama bir yer tutan pragmatik koşullar altında ortalama bir hukuk da düşünülemez; politika ahlak önünde dize gelmelidir. Ancak böylelikledir ki politika, sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı yüksek bir düzeye, yavaş yavaş bile olsa yükselmeyi umabilir.[14]

12 I. Kant, I., "Ebedi Barış Üstüne Felsefi bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt), İstanbul, 1984, s. 259.
13 I. Kant, I., "Ebedi Barış Üstüne Felsefi bir Deneme", s. 251.
14 I. Kant, I., "Ebedi Barış Üstüne Felsefi bir Deneme", s. 260.

Uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere, moral doğruluk ile ilgili mütalaaların iyiyle ilgili düşünce ve uygulamalardan, ilke ve ödevlerin sonuçlardan önce gelmesi gerektiğini öne süren Kant, deontolojik yaklaşımıyla ahlaki faillerin veya politik yöneticilerin ellerinin hiçbir şekilde kirlenmemesi gerektiğini savunur.[15] Onların ilkelere uygun davranma, hiçbir şekilde yalan söyleme gibi bir ödevi vardır.[16] Hatta onların ahlaki kurallara sıradan yurttaşlardan daha sıkı bir şekilde bağlanmaları gerekir. Çünkü onlar temsil edip yönettikleri insanlar adına karar alıp eylemde bulunurlar ve seçimleriyle eylemleri çok daha büyük sayıda insanı çok daha yoğun bir şekilde etkiler. Dahası, demokrasi ilkesi üzerine kurulu bir politika kendisini yine ahlaki değerlere karşı yükümlü görür ve bu yüzden amaçlarını, politik etkisi açısından değil, fakat ahlaki ilkelere uygunluğu yönünden değerlendirir.[17]

Yararcı Yaklaşım

Deontolojik yaklaşımın karşısında, genel olarak herhangi bir eylemin, özel olarak da politik bir eylemin, gerisindeki niyet ya da temelindeki ilkeyle değil de, sonuçlarıyla değerlendirilmesi gerektiğini dile getiren yararcılık bulunur. 19. yüzyılda Mill ve Bentham tarafından geliştirilen yararcılık, "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna hizmet eden", "acıyla kıyaslandığında daha büyük bir mutluluğa yol açan" eylemin ahlaken doğru bir eylem olduğunu dile getiren fayda veya toplam yarar ilkesini temele almıştı. Hatta yararcılar, söz konusu toplam fayda ilkesinin sadece ahlaki bir ilke değil, fakat aynı zamanda politik bir ilke olduğunu ileri sürmüşlerdi. Sözgelimi gelir kaynakları

15 C. A. J. Coady, "The Moral Reality in Realism", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, s. 126.

16 D. W. Lowell, "Lying and Politics", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, s. 191.

17 A. M. Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 63.

sınırlı olan bir devletin kaynaklarını adaleti tesise dönük vergi politikalarıyla daha da azaltan politik yöneticilerin elindeki bu sınırlı kaynaklar toplumun tüm kesimlerini, işçi, memur, patron, emekli vs.'den her birini mutlu etmeye yetmeyebilir. O, bu durumda birilerini dışlamak pahasına da olsa, en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin etme yoluna gidecektir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, ilkecilik veya deontolojizmin toplumun yüksek menfaatleri benzeri sonuçlar yerine moral ilke ve değerleri temele aldığı, ahlakın politika karşısında önceliği olduğunu, politikanın etiği tamamladığını savunduğu yerde, yararcılık bunun tam tersi bir yaklaşım izler. O, ilkeler yerine sonuçları, ahlaktan ziyade iyi politik sonuçları öne çıkartır. Yararcılık, genelin çıkarlarına veya toplumun mutluluğuna hizmet edecekse eğer, politik yöneticilerin yalan söyleyebileceklerini, hatta gayri ahlaki özellikleri çok daha ağır basan eylemlerde bulunabileceğini kabul eder. Başka bir deyişle, amaçların araçları meşrulaştırdığını kabul eden yararcılık veya sonuççuluğun bakış açısından politikacının ellerinin kirlenmesi ağır bir sorun meydana getirmez.

Yararcılığın kökleri aslında egoizmiyle Hobbes'a kadar geri gider;[18] siyaset etiği açısından ise, onun Machiavelli'ye kadar geri götürülebileceği söylenebilir. Zira onunla birlikte politika etikten ayrılırken, adalet düşüncesinin yerini de iktidar kavgasının güç ilkesi alır. Aslında Machiavelli, Platon ve Aristoteles'in erdemlerini ve Hıristiyan ahlakını olduğu kadar Ortaçağın politik iktidarı ilahi yönetme hakkı yoluyla meşrulaştıran öğretisini de iyi bilmekteydi. Machiavelli, Augustinus başta olmak üzere, Ortaçağın bütün düşünürlerinin politik teorilerini oluştururken, Aziz Paul'ün "Bütün güç Tanrı'nın gücüdür" sözünü tekrar tekrar alıntıladıklarını iyi biliyordu.[19] Fakat bunlardan her ikisinin de modern zamanlarda geçersiz hale geldiğini veya reel dünya-

18 J. M. Parrish, *Parodoxes of Political Ethics*, ss. 154-181.

19 E. Cassirer, *Devlet Efsanesi* (çev. N. Arat), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, ss. 140-141.

da karşılıklarının hiçbir şekilde olmadığını görmüştü. Modern zamanların yeni prenslerinin güçlerini Tanrı'dan aldıklarını söylemek, ona neredeyse bir küfür gibi görünüyordu.[20] Öte yandan Machiavelli Yunanlıların erdem etiğinin, Augustinus'un aşk etiği veya Hıristiyanların klasik ahlakının değerini kabul etmekle birlikte, ya söz konusu etik teorilere siyasette yer olmadığını düşündü ya da onları Roma'nın bağımsızlık, kararlılık, gücü sevme ve dayanıklılık benzeri erdemleriyle değiştirmenin çok daha iyi olacağına bir şekilde kanaat getirdi.[21]

Gerçekten de bu konuda en sert değerlendirmenin veya eleştirinin sahibi olan Leo Strauss, Machiavelli'nin "kötülüğün öğretmeni" olduğunu ileri sürer.[22] Pek çoklarına göre, "hikmet-i hükümet" öğretisinin bir anlamda kurucusu olup "şeytanın avukatlığı"na soyunmuş olan Machiavelli, politik yöneticilerin adalet, bilgelik, ölçülülük, halk sevgisi benzeri erdemlerden sakınmaları gerektiğini savunuyordu. Bununla da kalmayıp yöneticinin, amacına ulaşmak, halkının çıkarlarını korumak noktasında başarılı olmak istiyorsa eğer, yalan söylemesi, aldatması, korkutması, kısacası gayriahlaki yollara başvurması gerektiğini öne sürdü.[23] En azından politikaya farklı bir bakış açısıyla, "siyasetin Galileo'su" olarak yaklaşan Machiavelli, politik realizmini en eksiksiz bir biçimde sergilerken,[24] etiğe siyaset alanında hiçbir şekilde yer olmadığını ileri sürmüştü:

> Şimdi de bir hükümdarın uyruklarıyla dostlarına karşı nasıl davranması lazım geldiğini görmek kalır. Bu konuda birçok kimsenin yazı yazdığını bildiğim için, ben de tekrar yazınca, bilhassa konuyu

20 Y. Karagöz Yeke, *Machiavelli ve Siyasal Ahlak*, Ankara, Ebabil yayınları, 2007, s. 90.

21 J. M. Parrish, *Parodoxes of Political Ethics*, s. 109.

22 L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press, 1958, ss. 9-10.

23 C. Nederman, "Niccolo Machiavelli", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./ 2009.

24 W. J., Korab-Karpowicz, "Political Realism in International Relations", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2010.

tartışırken başkalarının düşüncesinden uzaklaşırsam, kendimi beğenmiş sayılacağımdan çekiniyorum. Fakat benim niyetim anlayan için faydalı şeyler yazmak olduğundan, muhayyel şeylerden ziyade olayların gerçekliği ardından gitmek bana daha uygun göründü.
Birçok kimse gerçekten mevcut oldukları hiçbir zaman ne görülmüş, ne işitilmiş cumhuriyetler ile hükümdarlıklar tasavvur etmişlerdir. Nasıl yaşandığı ile nasıl yaşanması gerektiği arasında o kadar fark vardır ki, yapılanı yapılması gereken için bırakan bir kimse varlığını korumaktan ziyade yok olmayı öğrenmiş olur; çünkü her yönde iyilik etmek isteyecek bir kimsenin, iyi olmayan o kadar kimse arasında yok olması tabiidir. Bu sebeple kendisini korumak isteyen bir hükümdar için iyi olmamayı ve icabına göre bundan faydalanıp faydalanmamayı öğrenmek lazımdır.
Böylece bir hükümdar hakkında tahayyül edilmiş olan şeyleri bir tarafa bırakıp gerçek olanları konuşarak diyorum ki, bütün insanlar ve daha yüksek mevkilerde olanlar için, bilhassa hükümdarlar, kendilerinden söz edilirken, övücü veya kötüleyici niteliklerden biriyle hükümlenirler. Bu o demektir ki, kimi eli açık kimi cimri, kimi mükrim kimi doymaz, kimi zalim kimi merhametli, kimi aldatıcı kimi sadık, kimi kancık ve ödlek, kimi yavuz ve yüreği pek, kimi iyi yürekli kimi kibirli, kimi zevk ve eğlenceye düşkün kimi afif, kimi mert kimi hilekâr, kimi sert kimi yumuşak, kimi ağırbaşlı kimi hoppa, kimi dindar kimi dinsiz diye ve bunlara benzer sıfatlarla tanınır.

Ve biliyorum ki, bir hükümdarda, yukarıda söylenen sıfatlardan iyi diye sayılanların bulunmasının çok beğenilecek bir şey olacağını herkes itiraf eder. Fakat insanların müsait olmayan tabiatından dolayı bunların hepsine malik bulunamayacağı veya bunlara tamamen riayet edilemeyeceği için, hükümdar o kadar ihtiyatlı olmalıdır ki devleti kaybettirmesi muhtemel kötü huyların şerefsizliğinden kaçınmasını bilsin ve devleti kaybettirmeyenlerden de, elinde ise sakınsın. Bilhassa, onlarsız devleti güçlükle muhafaza edebileceği kusurların kötü sanına uğramaktan çekinmesin. Çünkü her tarafı iyice mülahaza edilince, fazilet gibi görünen fakat onlara uymakla felâket getirecek olan bazı şeyler ve kusur gibi

görünen fakat bunlara uymakla güven ve refah sağlayacak başka şeyler bulmak mümkündür.[25]

(...) Bir hükümdar için sözünü tutmanın ve hile ile değil de, namuslu yaşamanın ne kadar övgüye değer olduğunu herkes takdir eder; bununla beraber, zamanımızda, verilen söze az önem vermiş ve kurnazlıkla insanların başlarını döndürmesini bilmiş bazı hükümdarların büyük işler başarmış olduklarını tecrübe göstermektedir; bunlar en sonunda adalete dayananları geçmişlerdir.

Böylece mücadele için iki yol olduğunu bilmelisiniz; biri kanunlarla ötekisi kuvvetle: birincisi insanlara mahsustur, ikincisi hayvanlara. Fakat birincisi çok kere yetmediği için, ikinciye başvurmak gerekir. Bundan dolayı bir hükümdar için insan ve hayvan tarafını iyi kullanmasını bilmek elzemdir. Bu cihet hükümdarlara eski muharrirler tarafından kapalı olarak öğretilmiştir. Bu muharrirler, Akhilleus'un ve o eski hükümdarlardan daha pek çoğunun, terbiyesi altında yetişmeleri için, büyütülmek üzere Chiron adındaki üstü insan altı hayvan olan bir yaratığa nasıl teslim edildiklerini anlatırlar. Yarı insan, yarı hayvan bir mürebbiyeye sahip olmak, bir hükümdar için, bu tabiatların her ikisini de kullanmasını bilmek gerektiğinden başka bir şey demek değildir ve bu tabiatlardan biri olmaksızın ötekisi devamlı olmaz.

Mademki bir hükümdar hayvan tarafını iyi kullanmayı bilmek zorundadır, onun bunlardan aslan ve tilkiyi seçmesi lazımdır. Çünkü aslan kendisini tuzaklara, tilki de kurtlara karşı savunamaz. Bundan dolayı tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir. Sadece aslanlık yapmak isteyenler hiçbir şey anlamıyorlar demektir. Bundan dolayı ihtiyatlı bir hükümdar, verdiği sözü tutmak için kendi aleyhine dönerse ve bu sözü vermeyi gerektiren sebepler ortadan kalkınca, sözünde ne durabilir ne de durmalıdır. İnsanların hepsi de iyi olsalardı, bu kaide iyi olmazdı; fakat kötü oldukları ve sana verilmiş sözlerinde durmayacakları için, sen de onlara verdiğin sözde durmaya mecbur değilsin. Bu konuda zamanımıza ait sayısız misal vermek ve hükümdarların

25 N. Machiavelli, *Hükümdar* (çev. Y. A. Egeli), Yıldız Matbaası, Ankara, 1955, ss. 61-62.

sozlerine sadakatsizlikleriyle, ne kadar vaadin, ne kadar barışın beyhude yapılıp iptal edildiğini göstermek mümkündür. Tilki olmasını bilenin işi en iyi gitmiştir. Fakat bu tabiatı iyice boyamasını bilmek ve olduğundan başka türlü görünmesini, düşüncelerini gizlemesini çok iyi becermek lazımdır. İnsanlar ise o kadar basittirler ki ve halin zaruretlerine o kadar tabidirler ki, aldatmak isteyen daima aldanacak birini bulur.[26]

Sentezci Yaklaşım

Siyaset etiğinde veya etik-politika ilişkisi bağlamında gerek deontolojik veya idealist yaklaşım, gerekse yararcı veya idealist yaklaşım, tek yanlı ve aşırı görüşler olarak ortaya çıkar. Bunlardan ahlaki kaygıların politik çıkarlara her koşul altında baskın çıkması gerektiğini ileri süren deontolojik yaklaşımın en önemli sıkıntısı ütopik olması ve dolayısıyla reel politikaya uygun düşmemesidir. Nitekim modern politik düşüncenin tarihi, en azından uygulamanın Kant'tan ziyade Machiavelli'yi doğruladığı söylenebilir.

Machiavelli'nin realizmi ise son tahlilde "gücün hak olduğunu" ifade edecek şekilde, siyaseti ahlaktan tamamen bağımsızlaştırır. Siyasetin bu anlamda değerden bağışık hale gelmesi ise politikacıların halkın çıkarlarını gözetirken, ahlaki ölçütlerle yargılanamayacak olan eylemlere başvurmalarını meşrulaştırır.[27] İşte bu durum, her ne kadar 20. yüzyılın politik tarihi uygulamada etikten azade bir siyasetin yaygınlaştığını gösteren pek çok zulüm ve soykırımla dolu olsa da, felsefecileri teoride bir orta yol bulmaya yöneltmiştir.[28]

26 N. Machiavelli, *Hükümdar*, ss. 69-79.

27 G. Cullity, "The Moral, the Personal and the Political", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, s. 54.

28 I. Primoratz, "Introduction", s. xii.

Weberci Yaklaşım

Bunlardan birincisi, sosyolojinin de kurucuları arasında geçen ünlü düşünür Max Weber'in görüşüyle belirlenen yoldur. Bu yaklaşım, öncelikle siyasetin özel hayatı yönetip düzenleyen aynı ahlaki kural ve etik ilkelerle yönetilip sınırlanamayacağını dile getirir. Sonra da bunun politik alanın her tür ahlaki mütalaadan bağımsız olması gerektiği anlamına gelmediğini belirtir. Söz konusu Weberci yaklaşım, bununla da kalmayıp politikanın kendine özgü veya ayırt edici doğasını hesaba katarak, onunla ahlaki yönden savunulabilir bir tarzda meşgul olunmasını mümkün kılacak bir siyaset etiğinin geliştirilmesinin önemine işaret eder.[29] O, söz konusu görüşlerini "Meslek Olarak Siyaset" adlı denemesi veya risalesinde ortaya koyar:

> Ahlaki nedenlere dayanan bütün davranışların, tümüyle farklı, zıt ve bağdaşmaz iki ilkenin birinden kaynaklandığını bilmeliyiz: "Mutlak erekler ahlakı" ve "sorumluluk ahlakı." Bu demek değildir ki, mutlak erekler ahlakı sorumsuzlukla özdeştir ya da sorumluluk ahlakı ilkesiz oportünizmle aynı şeydir. Elbette kimse böyle bir şey söyleyemez. Ancak bu iki ahlaktan kaynaklanan davranışlar arasında dağlar kadar fark vardır. Mutlak erekler ahlakına göre, dinsel terimlerle "Hıristiyan doğru hareket eder ve sonuçları Tanrı'ya bırakır." Sorumluluk ahlakına göre ise kişi, eylemlerinin önceden kestirilebilir sonuçlarının hesabını vermek zorundadır.[30]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Weber biri "inanç" veya "nihai amaçlar etiği" (*Gesinnungsethik*), buna mukabil diğeri "sorumluluk etiği" (*Verantwortungsethik*) olacak şekilde iki etiği birbirinden ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, sadece eylemlerin asli ya da özsel doğası ve niyetlerin safiyane olup olmadığıyla ilgili olan, fakat bu arada sonuçları hiç dikkate almayan nihai

29 I. Primoratz, "Introduction", s. xiv.

30 M. Weber, "Bilim ve Siyaset", *Sosyoloji Yazıları* (çev. T. Parla), İstanbul, Hürriyet Vakfı yayınları, 1986, s. 119.

amaçlar etiğidir. Kant'ın niyet etiğine veya deontolojik yaklaşımına tekabül eden söz konusu etiğin karşısında yer alan sorumluluk etiği, gerçekleştirilmiş olan eylemlerin fiili sonuçları ya da eylemlerimizin neticeleriyle ilgili sorumluluklarımız üzerinde yoğunlaşır.[31] Birincisi, yani nihai amaçlar veya inanç ya da niyet etiği, özel hayata uygun düşmekle beraber, çok daha büyük bir insan grubunun hayatı ve hayati çıkarlarının etkilendiği politik alanda rehber olmak bir yana, bir işe yaramaz. Zira o, politik hayatın taleplerine cevap veremediği gibi, onunla çatışır bile. Onu benimsemiş bir politikacı, ahlakın dar ve engebeli yollarından giderek ellerinin temiz kalmasına özen gösterirken, iş yapamaz hâle gelir.[32]

Nihai amaçlar etiğinin politik alanda "iflas etmek durumunda olduğunu" öne süren[33] Weber'e göre, buraya uygun düşen etik sorumluluk etiği olmak durumundadır. Zira inanç ya da nihai amaçlar etiğini benimsemiş birisi iyiden yalnızca iyinin geldiğini, kötüden ise yalnızca kötünün çıkabileceğini varsayar.[34] Oysa sorumluluk etiğini benimsemiş olan bir politikacı, gerçekçi bir tutumla siyaset alanında bunun böyle olmadığını bilir. Kant'ın deontolojik etiğine karşı bir tavır alan Weber,[35] onun, dünyadaki, özellikle de politik alandaki irrasyonaliteyi hesaba katarak, eylemlerinin öngörülmüş veya öngörülmemiş, doğrudan ya da dolaylı tüm sonuçlarının sorumluluğunu üstüne almak durumunda olduğunu belirtmeye özen gösterir.[36] Çünkü siyaset iktidarla ilgilidir ve onun özsel aracı şiddettir. Lakin iktidar ve şiddet "şeytani güçler" olup bir kez kapıları açılınca, onları kontrol etmek, hatta bizi nereye götürebileceklerini öngörmek bile olağanüstü zorlaşır:

31 D. Owen,-T. B. Strong, "Introduction", *Max Weber's Vocation Lectures*, Indianapolis, Hackett Publications, 2004, s. xli.
32 M. Weber, "Bilim ve Siyaset", s. 119.
33 M. Weber, "Bilim ve Siyaset", s. 118.
34 M. Weber, "Bilim ve Siyaset", s. 120.
35 D. Owen,-T. B. Strong, "Introduction", s. xli.
36 I. Primoratz, "Introduction", s. xiv.

Dünyada hiçbir ahlak, "iyi" amaçların gerçekleşmesi için insanın birçok durumda ahlaki bakımdan kuşkulu ya da en azından tehlikeli araçlar kullanmak ve kötü sonuçlar yaratmak olanağı, hatta olasılığı ile karşı karşıya bulunduğu ve bunun bedelini ödemeye hazır olması gerektiği olgusunu göz ardı ettiremez. Dünyadaki hiçbir ahlak sistemi, ahlaki bakımdan iyi bir amacın, ahlaki bakımdan tehlikeli araç ve sonuçları ne zaman ve ne dereceye kadar haklı çıkarabileceğine yanıt veremez.

Siyasette belirleyici araç şiddettir. Ahlak açısından bakıldığında, amaçlar ve araçlar arasındaki sürtüşmenin derecesini şundan görebilirsiniz. Bilindiği gibi devrimci sosyalistler, savaş sırasında bile, çarpıcı bir biçimde formüle edilebilecek olan şu çarpıcı ilkeyi savunuyorlardı: "Savaşın birkaç yıl daha sürmesi ve ondan sonra devrim olması ile şimdi barış yapılması ve ardından devrim olmaması seçenekleriyle karşı karşıya kalsak, birincisini seçeriz." Bunun ardından gelen "Bu devrim ne getirebilir?" sorusuna ise bilimsel eğitim görmüş tüm sosyalistler şu yanıtı verirlerdi: "Bize göre sosyalist sayılabilecek bir ekonomiye geçişten söz edilemez; yalnızca feodal öğelerden ve hanedan kalıntılarından arınmış bir burjuva ekonomisi yeniden ortaya çıkacaktır. Onlar, bu kadar mütevazı bir sonuç için, savaşın birkaç yıl daha sürmesine razıydılar. İnsanın çok güçlü bir sosyalist inançla bile bu tür araçlar gerektiren bir amacı reddedebileceği de pekâlâ söylenebilir. Bolşevizm, Spartakizm ve genel olarak her çeşit devrimci sosyalizm için aynı şey söz konusudur. Tabii eski rejimin "kaba güç" politikacılarını, *amaçlarını* reddetmekte ne denli haklı olursak olalım, aynı araçları kullandıkları için ahlaki olarak mahkûm etmemiz de tümüyle gülünç olur.

Mutlak erekler ahlakı, amaçların araçları haklı kılması konusunda iflas etmekten kurtulamaz. Zaten mantıksal olarak ahlaki açıdan tehlikeli araçlar kullanan her türlü eylemi reddetmekten başka olanağı yoktur —kuramsal olarak. Gerçeklik düzeyinde ise, kural olarak, mutlak erekler ahlakına inananların birdenbire kıyamet peygamberlerine dönüştüklerini her an gözlemlemekteyiz. Örneğin biraz önce "şiddete karşı sevgi"yi öğütlemiş olanlar, şimdi *son* şiddet eylemi için kaba güç kullanılmasını önerirler ve bu sayede *her türlü* şiddetin ortadan kalktığı bir duruma varılacağını iddia

> ederler. Benzer şekilde, subaylarımız her saldırıdan önce erlere şöyle derlerdi: "Bu son olacak, zafer ve barış getirecek." Mutlak erekler ahlakına bağlanmış olanlar dünyanın ahlaki irrasyonelliği karşısında duramazlar, çünkü onlar "kozmik-etik rasyonalistler"dir. Dostoyevski'yi bilenlerimiz "Büyük Sorgucu"yu anımsayacaklardır. Sorun burada çarpıcı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. İnsan, sonucun araçları haklı çıkardığı ilkesine en ufak bir ödün verdi mi, mutlak erekler ahlakı ile sorumluluk ahlakını aynı çatı altına sokmaya da, hangi sonucun hangi araçları haklı çıkardığına ahlaki olarak karar vermeye de olanak kalmaz.[37]

Weber iki tür etik, yani bir niyet ya da nihai amaçlar etiğiyle bir sorumluluk etiğinin karşıtlığını işte bu şekilde ortaya koyar. Makyavelist bir tarzda "iyi amaçların her tür aracı meşrulaştıracağı" ilkesine bağlanan bir siyasetçide veya politika anlayışında bu ikisinin hiçbir şekilde bir araya gelemeyeceğini öne süren Weber, burada kalmaz. Söz konusu karşıtlığın ancak genç ve olgunluktan yoksun bir politikacıda ortaya çıkabileceğini belirtirken, bir yandan da söz konusu karşıtlığın mutlak olmadığını dile getirir. Gerçekten de bir değer çoğulculuğuna bağlandığını söyleyebileceğimiz Weber, "amacın araçları hiçbir şekilde meşrulaştırmadığını" ileri sürer.[38] Fakat o, hiçbir amaç kullanılmamasını da ne kabul eder ne de meşrulaştırır. Başka bir deyişle, o, bu durumun nihai hayat telakkileri arasında, son tahlilde bir seçim yapılmasını gerektiren, bir karşılaşmaya, politikacının yapması gereken bir vicdan muhasebesine götürdüğünü söylemekle yetinir.[39]

Gerçekten de iyi ve vicdan sahibi, yani aklıyla olduğu kadar yüreğiyle de hareket eden olgun, kendisini adaletin tesisine adamış bir siyasetçinin, ona göre, belli bir politik amacı hayata geçirmeye çalışırken, bu amaç ne kadar önemli olursa olsun,

37 M. Weber, "Bilim ve Siyaset", ss. 119-120.
38 J. M. Parrish, *Parodoxes of Political Ethics*, s. 11.
39 M. Weber, "Bilim ve Siyaset", ss. 124-125.

kendisine koyabileceği bir sınır olmak durumundadır.[40] Bununla birlikte bu sınır ya da çizgiyi çekmenin herkes için geçerli olan değişmez bir yolu ve ölçüsü bulunmamaktadır. Ama politikaya giren herkesin, eserinde politikacının sahip olması gereken özellikleri uzun uzadıya tartışan Weber'e göre, bu çizgiyi çekmesi, sınırı belirlemesi bir zorunluluktur.[41] Böyle bir sınır ya da çizgi, başka her şey bir yana, nihai amaçlar etiğiyle sorumluluk etiğinin, Weber'de hiçbir şekilde bağdaşmaz olmayıp, tam tersine birbirini tamamladığını gözler önüne serer. Politika ile etik arasındaki karşıtlığı, ayırt edici bir biçimde politik olan bir etiğin varlığını savunarak aşmaya çalışan Weber,[42] bunu şöyle ifade etmektedir:

> Elbette ki siyaset kafa işidir, ama yalnızca kafayla yapılmadığı da kesindir. Mutlak erekler ahlakını savunanlar burada haklıdırlar. Hiç kimseye mutlak erekler ahlakına göre mi yoksa sorumluluk ahlakına göre mi hareket etmesi ya da ne zaman birini ne zaman da ötekini kullanması gerektiği söylenemez. En çok şu söylenebilir: Sizin görünüşünüze göre "kısır" heyecanlar (zaten heyecan gerçek tutku değildir) çağı olmayan günümüzde, karşımıza birdenbire belli bir "dünya görüşü"nü savunan politikacılar *toplu halde* çıksalar ve "Bütün dünya aptal ve adidir, ama ben böyle değilim" ve "sonuçların sorumluluğu bana düşmez; hizmet ettiğim, aptallık ve adiliklerinden kurtaracağım diğer insanlara aittir" sloganlarını söyleseler, açık söylüyorum ki ilk yapacağı şey bu mutlak erekler ahlakının ardında yatan iç kararlılığın derecesini incelemek olurdu. Sanıyorum ki bunların onda dokuzu ne söylediklerinin farkında olmayan ve romantik duygularla kendilerinden geçmiş şarlatanlar olurdu. Bu, benim için beşeri açıdan ne ilginç ne de duygulandırıcıdır. Ama *olgun* bir insan —yaşlı olsun genç olsun— eylemlerinin sonuçları açısından sorumluluğunun farkındadır ve bu sorumlu-

40 A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of Extraordinary*, London, Cambridge University Press, 2008, s. 36.

41 C. Turner, *Modernity and Politics in Weber's Work*, London, Routledge, 1992, ss. 112-119.

42 I. Primoratz, "Introduction", s. xv.

luğu yüreğinde ve ruhunda gerçekten duymaktadır —işte bu, çok duygulandırıcı bir şeydir. Böyle bir kişi sorumluluk ahlakıyla hareket eder ve sonunda "Benden bu kadar, daha fazlasını yapamam" diyeceği bir noktaya varır. Bu, gerçekten insanca ve etkileyici bir durumdur. Ruhu ölmemiş olanlarımızın bir gün gelip kendini bu durumda bulması olasılığı vardır. Bu söylediklerimiz doğruysa, mutlak erekler ahlakı ile sorumluluk ahlakı, mutlak zıtlar değil, birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar; ancak ikisi bir araya geldiğinde, gerçek bir insan —"siyasete görev duygusuyla bağlanabilecek" bir insan— meydana gelebilir. (...)

Siyaset, kalın tahtaları delmek gibi güç ve yavaş ilerleyen bir uğraştır. Hem tutku ister hem geniş görüşlülük. Tüm tarihsel deneyim şu gerçeği kesinlikle doğrular: İnsanoğlu hep imkânsıza erişmek istemeseydi, mümkün olana da ulaşamazdı. Ama bunu yapmak için de insanın bir önder olması, hatta sözcüğün en ciddi anlamında bir kahraman olması gerekir. Önder ya da kahraman olmayanlar ise, en büyük umutsuzluk alanlarında bile cesareti ayakta tutacak bir yürekliliğe sahip olmalıdırlar. Bugün gerekli olan da tam budur, yoksa insanlar bugün için mümkün olanı bile elde edemeyecekler. Siyasetin çağrısını, ancak ve ancak önerdiği şeyler için dünyayı fazlasıyla aptal ve fazlasıyla adi bulduğu halde tereddüt etmeyen kişi yerine getirebilir. Ancak ve ancak bütün bunlar karşısında "Her şeye karşın" diyebilen kişi, siyasetin çağrısına koşabilir.[43]

Walzer'in Yaklaşımı

Meseleyi Weber'den bile ayrıntılı olarak ele alıp, önemli bir tartışma konusu haline getiren felsefeci Michael Walzer'dir. "Politik Eylem: Kirli Eller Problemi" adlı makalesiyle[44] çok yönlü tartışmalara yol açan Walzer de bu konuda, tıpkı Weber gibi, sentezci bir yaklaşım benimser. Fakat Weber'in etik ile siyaset arasındaki gerilimi her unsuruyla politik olan ayrı bir etik yoluyla çözmeye

43 M. Weber, "Bilim ve Siyaset", ss. 124-125.

44 M. Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, ss. 160-180, http://www.jstore.org.stable, 1973.

yöneldiği yerde, o, konuyu genelleştirip genel bir problem ya da ahlaki ikilem üzerinden ifade edip çözme yolundan gider.[45]

Buna göre, Walzer öncelikle ahlaki ikilem ya da çatışmanın ne olduğunu açıklar. Onun bakış açısından ikilem her ikisi için de sağlam moral gerekçelerin bulunduğu, iki zıt eylem tarzı arasında yapılacak bir seçimi ihtiva eden veya gerektiren ahlaki problem durumuna karşılık gelmektedir. O, bu türden ikilemlerle hayatımızın pek çok anında karşılaşabilmemizle birlikte, söz konusu çatışmaların zaman zaman derinleşebileceğini ileri sürer. Walzer'e göre bazen çatışma o kadar ağırlaşır ki, korkunç bir şeyin vuku bulması ancak çok temel bir ahlaki ilkenin çiğnenmesi suretiyle engellenebilir.[46] O, meseleyi ele alırken, Sartre'ın *Kirli Eller* adlı piyesinde, deneyimli bir politikacının söylediği şu sözlerden hareket eder:[47]

> Bugün için en iyi çare bu. Temiz kalmaya nasıl da özen gösteriyorsun yavrum! Ellerini kirletmekten ne kadar da korkuyorsun! Eh, sen de temiz kal öyleyse! Neye yarar bu ve sen de niçin geliyorsun aramıza? Temizlik bir Hint fakiri, bir keşiş düşüncesidir. Siz aydınlar, burjuva anarşistler hiçbir iş görmemek için bunu bahane ediyorsunuz. Hiçbir iş görmemek, kımıldamamak, dirseklerini bedenine yapıştırmak, eldiven giymek. Benim ellerim kirli. Ta dirseklerime kadar hem. Lağıma, kana batırdım onları. Ne yani? Hükümet masum masum yönetilebilir mi sanıyorsun sen?[48]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Walzer, politikacının masumane bir tarzda, en azından uzun bir süre boyunca ve başarıyla yönetmesinin imkânsız olduğu noktasında, sadece Sartre ile değil fakat Machiavelli ve Weber ile de uyuşur. Fakat o, genelin mutluluğunu veya ortak iyiyi temin etmek yerine, birtakım ahlaki mutlaklara bağlanmak suretiyle ellerinin temiz kalması-

45 I. Primoratz, "Introduction", s. xv.
46 M. Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", s. 160.
47 M. Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", s. 161.
48 J. P. Sartre, *Kirli Eller*, s. 100.

nı amaçlayan politikacılar tarafından yönetilmeyi istemediğini de açıklıkla ifade eder.[49] İşte böyle bir durumda "kirli eller" meselesi, gerçek bir ahlaki ikilem meydana getirir. Walzer, bu durum karşısında en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin etmek amacının her tür aracı meşrulaştırdığını dile getirdiğini en azından ima eden yararcılık veya sonuççuluğu, burada bir ahlaki ikilem görmediği için eleştirir. Deontolojik yaklaşım ya da geleneksel bilgelik ise, ona göre, politikada hiç kimsenin başarıya ellerini kirletmeden ulaşamayacağı gerçeğine bir açıklama getiremediği için, burada bir işe yaramaz. Politikada, siyasetçinin elleri kirlenmek zorundadır.[50] Başka bir deyişle, o, doğru olanı yapmak için yanlışın köprüsünden geçmek zorundadır.[51]

Burada yapılacak bir şey olmadığını ileri süren Walzer, politik alanda ortaya çıkan ahlaki ikilemin aslında gündelik hayatta da karşımıza çıkan, ahlaki deneyimimizin ayrılmaz bir parçasını oluşturan ödev çatışmalarından niteliksel bir farkı olmadığını savunur. Farklılık sadece politik alandaki yük ve sorumluluğun ağırlığından kaynaklanır:

> Politik aktörler tarafından deneyimlenmiş ve siyasal eylem literatürüne yazılmış olduğu şekliyle kirli eller ikilemi budur. *Ellerimizi, hiç kuşku yok ki özel yaşamımızda da kirletebiliriz, hatta bazen kirletmemiz de gerekir.* Fakat problem siyasette, politik hayatı olduğu türden bir hayat haline getiren üç nedenden dolayı, olabilecek en dramatik bir şekilde ortaya çıkar: *Çünkü burada başkaları adına eylemde bulunduğumuzu iddia eder, fakat aynı zamanda kendimize hizmet eder, başkalarına hükmeder, onlara karşı şiddet kullanırız.* İnsanın siyasette ellerini kirletmesi kolaydır ve bunu yapmak çoğu zaman da doğrudur. Fakat iyi bir insana ne şekilde iyi olmayacağını öğretmek kolay olmadığı gibi, böyle birinin kendisine bir zamanlar

49 M. Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", ss. 163-164.
50 I. Primoratz, "Introduction", s. xvi.
51 S. De Wijze, "Dirty Hands: Doing Wrong to do Right", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. 3-19.

işlemiş olduğu suçların kendisinden talep edildiğini açıklaması da kolay değildir.[52] [İtalikler, bana ait].

İkilemden çıkışın, Walzer açısından kolay bir yolu yoktur. Çünkü o, iki temel ahlaki ilke ya da mutlak arasında bir çatışma yaşandığı zaman ortaya çıkmaktadır. Örneğin Agemennon'un[53*] durumunda olduğu üzere, yurtseverlik ile evlat sevgisi ya da ailevi sorumluluk çatıştığı zaman gündeme gelir. Bunun, Nazi kampında, kamp bekçisi kendisinden iki çocuğundan hangisinin yaşayacağına karar vermesini istediği zaman bir seçim yapmak durumunda kalan Sophie'nin seçiminden çok büyük bir farkı yoktur. Tek fark politik alanda, iki kötüden daha az kötü olanı seçme noktasında sorumluluğun çok daha ağırlaşmasıdır.[54] Zira burada işin içine çok çeşitli faktörler girer, devletin yönetimini elinde tutan politikacılar bazen güç ve şiddete başvurmak durumunda kalırlar. Acımasız rakip ya da muhaliflerin iş başında olabildiği politik arenada çok farklı ve büyük çıkarlar gündeme gelir ve nihayet burada tarafsız olmak mümkün olmayabilir. Walzer açısından çıkış, mühendislik hesaplarına göre değil de, hakiki ahlaklılığın taleplerine bilerek ve isteyerek boyun eğmeye karar vermiş, adaleti tesis etmeyi en yüce amacı yapmış kâmil politikacının derin moral vizyonu, erdemli tutumu ve yürekli davranışı olabilir.

Ölüm Cezası

Uygulamalı etiğin önemli konu veya tartışma alanlarından bir başkasını ölüm cezasının ahlaki olup olmadığıyla ilgili tartışma

52 M. Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", s. 174.

53* Euripedes'in tragedyasında, ordularını ve deniz kuvvetlerini Troya savaşına götürmek için bekleyen Agamennon'un, kendisine öfke duyan tanrıça Artemis'e rüzgârı estirmesi için, kızı İphigenia'yı, ona yalan söyleyerek kurban etmesi durumu. Bkz. A. Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. baskı, 1978, s. 124.

54 J. M. Parrish, *Parodoxes of Political Ethics*, ss. 12-13.

meydana getirir. Bununla birlikte, felsefeciler veya uygulamalı etiğin dünya ölçeğinde sözü geçen araştırmacıları, ölüm cezası meselesinin iyi veya layıkıyla anlaşılabilmesi için, önce genel olarak ceza konusunun ele alınması, cezanın meşrulaştırılması veya haklılandırılması gerektiğini haklı olarak söylerler. Zira ölüm cezası, cezanın belli bir şekli ya da formu olup, son tahlilde onun bir örneğini meydana getirir. İşte bu yüzden, ölüm cezasının yanında veya karşısında olanların geliştirdikleri argümanlar çok büyük ölçüde cezanın kendisiyle ilgili argümanlardan türer.

Cezanın Haklılandırılması

Dolayısıyla, ölüm cezası bağlamında geliştirilmiş görüş ve argümanlara geçmeden önce yapılması gereken ilk iş, cezanın tanımlanması ve onun önce bir fikir ya da kurum, sonra da uygulama olarak haklılandırılmasıdır. Ceza, toplumda düzeni sağlamak, adaleti tesis etmek adına konmuş yasaları ihlal etmiş, başkalarına maddi ve manevi olarak zarar vermiş kişinin, birtakım haklarını kısıtlamak, özgürlüğünü elinden almak veya acıya maruz bırakmak suretiyle, yoksunluk içinde bırakılması eylemi ve durumunu ifade eder.[55] O, yasada tanımlanmış suçları işleyenlere toplum adına ve toplum için birtakım resmi görevliler tarafından verilip infaz edilir.[56]

Ceza söz konusu olduğunda, felsefi ve ahlaki olarak gündeme gelen en önemli sorun, daha önce de belirtildiği üzere, onun haklı kılınması veya meşrulaştırılmasıdır. Haklılandırma ise elbette bir şeyin varlığı veya uygulanışının haklı nedenlere, sağlam ahlaki gerekçelere dayandırılmasından meydana gelir. Cezanın haklılandırılması iki düzeyde olur.[57] Bunlardan birinci

55 H. A. Bedau-E. Kelly, "Punishment", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2010.

56 D. Boonin, *The Problem of Punishment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 7.

57 S. I. Benn, "Punishment", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan, 1967, s. 30.

düzeyde, suç işlemiş, başkalarına veya toplumun genel çıkarlarına zarar vermiş bir suçlunun bilinçli olarak kapatılmasını, birtakım acı veya yoksunluklara maruz bırakılmasını ihtiva eden bir kurum olarak ceza düşüncesi meşrulaştırılır. Oysa ikinci düzeyde, yani ceza kurumu veya düşüncesinin haklılandırılmasının ve suçluların ilke olarak cezalandırılmaları gerektiği düşüncesinin kabul edilmesinin ardından, bu kez kimin ne kadar cezalandırılacağı konusunun ele alınması, yani belli bir cezalandırma formu ya da şeklinin haklılandırılması söz konusu olur. Bu ikinci düzeyde, doğallıkla cezalandırma ediminin yerine getirmesi veya sağlaması gereken ölçütler gündeme gelir.

Her iki düzeyde de, yani cezanın teorisinin olduğu kadar pratiğinin de temellendirilmesi noktasında, karşımıza iki ana yaklaşım çıkar. Bunlardan birincisi faydacı yaklaşım, diğeri deontolojik yaklaşımdır.[58] Faydacı yaklaşım elbette sonuçlar üzerinde yoğunlaşırken, deontolojik yaklaşım ceza düşüncesine norm ve ilkeler üzerinden yaklaşır. Faydacı yaklaşım yararcılık olarak tezahür ederken, deontolojik yaklaşım en iyi ve somut ifadesini cezalandırıcı adalet anlayışı veya daha doğrusu düzelticilikte bulur.

Yararcı Yaklaşım

Birinin sonuçlar diğerinin ilkeler üzerinde yoğunlaşması nedeniyle birbirlerine taban tabana zıt yaklaşımlara tekabül ettiklerini söylediğimiz yararcılık ve düzelticiliğin söz konusu karşıtlığını belirleyen bir başka husus daha vardır. Bu husus da onların hareketlerinin birbirlerine tamamen ters yönde olması, birinin ileri doğru bir hareketi temsil ettiği yerde diğerinin geriye doğru bir hareketi temsil etmesidir. Gerçekten de yararcılık ileri doğru bakarken,[59] cezanın veya cezalandırma ediminin aslında kendi içinde kötü bir şey olduğunu, onun sadece sonuçları, suçun

58 H. A. Bedau-E. Kelly, "Punishment", 2010.

59 L. P. Pojman, "A Defense of the Death Penalty", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, s. 107.

kötülüğüne fazlasıyla baskın çıkacak iyilik üzerinden yol açacağı hayırlı sonuçlar yoluyla haklı kılınabileceğini ileri sürer. Söz konusu iyilik veya hayırlı sonuçlar düşüncesinin gerisinde, elbette yararcılığın kurucusu J. Bentham tarafından formüle edilen ve "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu"na vurgu yapan yarar ilkesi bulunur.

Cezalandırmanın yaratacağı, cezayı meşrulaştırmaya yarayan iyi sonuçlar, yararcılık tarafından en az dört başlık altında toplanır.[60] Daha sonra ölüm cezasının da meşrulaştırılmasında kullanılacak olan söz konusu argümanlardan birincisi, genelde caydırıcılık argümanı[61] olarak bilinen ve suçluya verilen cezanın aynı suçu işleyebilecek başkaları üzerindeki etkisine işaret eden argümandır. Özel caydırıcılık argümanı olarak bilinen ikinci argüman ise bu kez cezanın suçlu üzerindeki, onu bundan sonra başka suç işlemekten alıkoyacak caydırıcı etkisine gönderme yapar. Yararcıların bu bağlamda kullandıkları üçüncü argüman ıslah düşüncesine dayanır ve cezanın suçlu üzerinde yapabileceği ıslah edici etkiye işaret eder.[62] Buna mukabil dördüncü argüman, caydırıcı ve ıslah edici etkiyle değiştirilip dönüştürülmesi mümkün olmayan suçlunun suç işleyemez hale getirilmesi gerektiğini bildiren argümandır.

Yararcı ceza anlayışına yöneltilen pek çok eleştiri olmuştur. Hepsi de önemli olan bu eleştirilerden en fazla öne çıkanı, onun özellikle cezanın başkaları üzerindeki caydırıcı etkisine gönderme yapan versiyonuna yönelik eleştiridir. Buna göre caydırıcı ceza anlayışı, masum insanların cezalandırılabilmesine imkân sağlar. Zira insanların belli bir suçu işlediğine inandıkları, ama gerçekte suçsuz bir insanı, bir günah keçisini cezalandırmanın aynı suçu işlemeyi düşünen başkaları üze-

60 D. Dolinko, "State Punishment and the Death Penalty", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2003, s. 75.

61 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 124.

62 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 127.

rinde oldukça güçlü bir caydırıcı etkisi olacaktır.[63] Cezanın ancak toplumda suçun önlenmesi veya azaltılması gibi pozitif etkileri yoluyla haklı kılınabileceğini savunan ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak bir tür maliyet-fayda analizini etiğe dahil eden yararcı anlayış açısından, masum bir kimsenin cezalandırılması, elde edilen büyük faydayla kıyaslandığında sadece küçük bir maliyet oluşturur.

Deontolojik Yaklaşım

Deontolojik veya düzeltici yaklaşım, ileriye bakan, cezayı bir araç olarak görüp onu yol açması muhtemel pozitif etkiler yoluyla meşrulaştıran yararcılığın tersine, geriye bakar. Bunun nedeni, onun sonuçlardan ziyade norm ve ilkelerle ilgili olmasıdır. Söz konusu deontolojik yaklaşımın en önemli temsilcilerinden birisi, ünlü Alman filozofu Kant'tır. Kant benzeri idealist düşünürler, suçlunun cezalandırılmasının, araçsal bir iyi olmaktan ziyade, kendi içinde iyi veya doğru bir şey olduğunu ileri sürerler. Sadece Kant'a değil, Hegel'e göre de ahlaki düzen veya adalet ceza kurumunu gerekli kılarken, suçlunun yaptığı yanlışın cezasını çekmesi adaletin bir gereği olmak durumundadır. Fakat bunu söylemek, öyle sanılır ki cezayı haklı kılmak anlamına değil de, cezanın haklılandırılma veya meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymadığını söylemek anlamına gelir.[64]

Zira bir şeyin kendi içinde doğru olduğunu veya kendinde iyi olduğunu söylemek, aslında onun başka bir değer ya da iyi yoluyla meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymadığını söylemektir. Nitekim Hegel, bu bağlamda cezanın suçlu tarafından yapılmış yanlışı veya onun deyimiyle "tecavüz fiili olarak işlenmiş şiddeti" ortadan kaldırmanın yegâne yolu olduğunu söyler. Onun yaratmış olduğu şiddeti ancak başka bir şiddet

63 C. L. Ten, "Crime and Punishment", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 367.

64 S. I. Benn, "Punishment", s. 30.

yok edebilir.[65] Zira suçlu, ancak acı çekmek, cezasının tam karşılığını görmek suretiyle restore edilebilecek olan ahlaki düzene zarar verip onu bozmuştur. Hegel'in diyalektiğinin terimleriyle ifade edilecek olursa, suç hakkın olumsuzlanmasından başka bir şey değildir. Bu durumda olumsuzlamanın olumsuzlanması olan ceza, hakkın ve adaletin yeniden tesisine hizmet eder.[66]

Yararcı yaklaşımla deontolojik/düzeltici yaklaşım, sadece bir kurum veya ide olarak cezanın haklılandırılması noktasında değil, fakat uygun ya da doğru cezanın belirlenmesini mümkün kılan ölçütler açısından da farklılık gösterirler. Yararcılık cezayı hukuki ve sosyal sistemin genel amaçlarıyla, başka suçların önlenebilmesi, hatta suçlunun ıslah edilip yeniden şekillendirilmesi amacıyla ilişkilendirir. Oysa deontolojik yaklaşım, cezanın suça uygun düşmesi, ona tam bir karşılık olması gerektiğinde ısrar eder. Onun en radikal formu bir tür "göze göz dişe diş" veya "kısasa kısas" mantığıyla belirlenir.[67] Nitekim cezayı belirleyen şeyin, başka hiçbir şey değil de, sadece suçun kendisi olduğunu söyleyen Kant için, bir tek kısas mantığı, suçun birebir ya da orantılı karşılığı adil cezanın ölçüsü olabilir.

Hatta Bradley ve Bosanquet gibi Hegelci düşünürler, bu noktada kalmayıp, biraz da yararcılıktan hareketle geliştirilen reformizme, yani tıpkı hastanın tedaviye muhtaç olması gibi, suçlunun da, ceza yerine, ıslah ve tedaviye ihtiyaç duyduğunu dile getiren görüşe karşı çıkarlar. Sözgelimi Bosanquet'e göre, düzeltici ceza, ahlaken sorumlu bir fail, akla dayalı seçimler yapmaya muktedir bir kişi olarak suçlunun ahlaki kişiliğinin ödemesi gereken bir bedel olmak durumundadır. Sözü edilen bakım, gözetim ve disiplin sadece hayvanlara ve küçük çocuklara uygulanabilir bir şey olduğundan, hiç kimsenin suçlulara

65 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev. C. Karakaya), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991, s. 93.
66 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, ss. 94-95.
67 S. I. Benn, "Punishment", s. 32.

disipline edilecek bir çocuk, gözetilecek korunmasız bir hayvan muamelesi etme hakkı olamaz. Dolayısıyla o, kendi cezasını sadece hak etmiş değil, fakat bir anlamda seçmiş veya istemiş birisi olmak durumundadır.[68]

Sentezci Yaklaşım

Ceza bağlamında özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında hem yararcılık, hem de deontolojik yaklaşıma ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Yararcılığa veya sonuççuluğa ya da caydırıcı ceza anlayışına yöneltilen eleştirinin temelinde, özellikle onun masum insanların cezalandırılabilmesine izin verebilmesi durumu, hatta böyle bir durumun yararcılık tarafından bizzat olumlanması olgusu bulunur. Deontolojik yaklaşım veya düzeltici ceza anlayışına yöneltilen eleştirilerin temelinde ise, onun kendi içinde barındırdığı intikamcılığa yol açabilme ihtimalidir.[69] 20. yüzyılın ikinci yarısında, elbette söz konusu eleştirilerin de etkisiyle, çok sayıda alternatif görüş ya da yaklaşımın ortaya çıktığı söylenebilir.[70]

Bunlardan en fazla veya ziyadesiyle kabul gören yaklaşım, ünlü hukuk felsefecisi H. L. A. Hart'ın sentezci yaklaşımıdır. Sentezci yaklaşım yararcılık ile deontolojizm veya düzelticilikten birini cezanın kendisini meşrulaştırmada, diğerini de cezanın ölçütlerinin tespitinde kullanmaktan oluşur. Nitekim Hart'ın sentezciliği, onun ceza söz konusu olduğunda, bütün pozitivizmine rağmen, hem ileri hem de geriye doğru hareketin bir sentezini yapmış olduğunu ifade eder. Bu durum, Hart'ın ceza idesi veya kurumunu haklılandırmada yararcı, buna mukabil cezanın dağılımı veya kime ne kadar ceza verileceği konusunda düzeltici yaklaşımı benimsemiş olduğunu gözler önüne serer.

---

68 D. Boonin, *The Problem of Punishment*, s. 86.

69 K. Murtagh, "Punishment", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2005.

70 D. Dolinko, "State Punishment and the Death Penalty", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2003, ss. 78-79.

Buna göre Hart, ceza kurumunun veya cezanın amacının meşrulaştırılması bağlamında, yararcı veya sonuççu yaklaşımı benimseyip cezanın ancak suçu önleme veya suçluluğu azaltma benzeri yararcı sonuçlarıyla meşrulaştırılabileceğini söylemekteydi. Fakat o, burada kalmayıp söz konusu amacın ancak hakkaniyet ilkesiyle, yani adaletin sadece yasayı çiğnemiş olanın cezalandırılması ve onun cezasının işlediği suçun ağırlığıyla orantılı olması şeklindeki talepleri karşılandığı zaman hayata geçirilebileceğini ileri sürmüştü.[71] Başka bir deyişle, kimin ne kadar cezalandırılması gerektiği konusu cezanın meşrulaştırılmasından bağımsızmış gibi görünebilmekle birlikte, Hart'a göre, ceza kurumu esas olarak cezanın ölçütleri adalet veya hakkaniyet ilkesine uygun olduğu zaman meşrulaştırılabilir. O, işte bu noktada, önce bütün suçluların cezalandırılmayı hak ettiklerini ileri sürer. Sonra da yalnızca suçlunun cezalandırılması gerektiğini savunup, suçlunun işlediği suçun ağırlığıyla orantılı bir şekilde cezalandırılmasının adaletin bir gereği olduğunu söyler.

Ölüm Cezasını Savunanların Argümanları

Cezanın özel ya da radikal bir formunu meydana getiren ölüm cezasının moral boyutu veya ahlaki yapısı, kabul etmek gerekir ki, özellikle Aydınlanma hümanizminin oluşturduğu temel üzerinde cezanın kendisiyle kıyaslanamayacak kadar ağır ve tartışmalı bir problem oluşturur. Ölüm cezasının çok sayıda savunucusu olduğu kadar, ona karşı çıkan çok daha büyük sayıda felsefeci ya da düşünür vardır. Bu durum biraz da dünya üzerinde ABD, Çin, İran, Suudi Arabistan ve Kongo gibi yasalarında idamı fiilen uygulayan ülkeler yanında, bu cezayı yasalarından çıkartmış, artık hiçbir şekilde uygulamayan çok daha fazla sayıda ülkenin olmasına benzer. Ölüm cezasının savunuculuğunu

71 M. Cohen, "H. L. A. Hart", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan, 1967, ss. 417-18.

yapanlar, cezayı yararcı ve deontolojik bir düzlemde meşrulaştıranların geliştirmiş oldukları argümanlardan yararlanırlar.[72] Bu argümanlardan iki tanesi güçlü ve ağırlığı yüksek argümanlar iken, diğerleri güçleri ve makuliyetleri nispeten daha sınırlı olan argümanlardır.

Etkin Caydırıcılık Argümanı

Bu argümanların en başında ise etkin caydırıcılık argümanı gelir. Özel caydırıcılık argümanı olarak da bilinen söz konusu argümanda en azından katillerin, ölüm cezasına maruz kaldıkları zaman, öldürmekten kesin sonuçlu olarak caydırılmış oldukları ifade edilir.[73] Burada özellikle yararcılar veya bir grup felsefeci, ölüm cezasının müebbet hapisle kıyaslandığında, olabilecek en yüksek caydırıcılığı olan ceza olduğunu varsayarlar. Bu bakış açısından müebbet hapis, bir kötülük ve dolayısıyla etkili bir caydırıcı olmakla birlikte, onda suçluya tatbik edilen yoksunluk, nispeten sınırlı bir yoksunluktur. O, suçluyu bütün bir hayat boyunca özgürlükten mahrum kılmaktan oluşur. Buna mukabil, ölüm cezasının getirdiği yoksunluk, hayatın yitirilmesiyle sonuçlanan çok daha büyük ve ağır bir yoksunluk olmak durumundadır.[74] Argümana göre bu yüzden, kişi işlediği cinayet benzeri ağır bir suçun idam ile cezalandırılacağını bilirse eğer, sadece hapse kapatılmanın vereceği korkudan çok daha büyük bir korkuyla karşı karşıya kalıp suç işlemekten vazgeçer.

Argümanın adımlarına göre, potansiyel suçlular da dâhil olmak üzere, insanların en fazla korktukları şey, onlar üzerinde çok daha büyük bir caydırıcı etki yapar. O, ikinci adımda, insanların, beşere verilebilecek başka herhangi bir cezayla kıyaslandığında, en çok ölümden korktuklarını ileri sürer. İşkenceyi, her ne kadar daha caydırıcı bile olsa beşere verilebilecek bir ceza olarak değil de, bir insanlık suçu olarak değerlendiren argüman,

72 D. Dolinko, "State Punishment and the Death Penalty", s. 81.
73 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 160.
74 D. Dolinko, "State Punishment and the Death Penalty", s. 82.

üçüncü olarak ölüm cezasını insani bir ceza şeklinde değerlendirir. Başka bir deyişle, ölüm cezası toplumun büyük çoğunluğunun ahlaki duyarlılıkları açısından kabul edilebilir bir şey olmak durumundadır. O, nihayet ölüm cezasının potansiyel suçlular üzerinde, başka herhangi bir insani cezayla kıyaslandığında çok daha büyük bir caydırıcı etkisinin olduğu sonucunu çıkartır.[75] Ölüm cezasının savunuculuğunu yapanlar, onun yeterince caydırıcı bir etki yaptığı konusunda bir mutabakat oluşmamasını, hatta onun fazlasıyla caydırıcı değilmiş gibi görünmesini, ölüm cezasına yeterince başvurulmamasına bağlarlar.[76]

Eşitlik İlkesinden Yola Çıkan Argüman

Ölüm cezasının savunucuları, ikinci olarak yararcılık yerine, deontolojik veya düzeltici bir yaklaşımdan hareketle, eşitlik ilkesini temele alırlar. Burada ifade olunan mantık, yaygın ifadesiyle "göze göz, dişe diş mantığı"dır. Ölüm cezasının en etkili temelini oluşturan söz konusu mantık ya da ilke, suç işleyen insana nasıl muamele edilmesi gerektiğini gösterir. Buna göre, bir kimse suç işlemek suretiyle bir başkasına zarar veriyorsa, onun kurbanıyla tam tamına aynı cezaya maruz kalması gerekir. Başka bir deyişle, cezanın suça eşit olması gerekir.

Argümanı ilk ortaya koyanlardan birisi, liberalizmin kurucu babalarından olan İngiliz düşünürü John Locke'tur. Gerçekten de Locke, katillerin maruz kalması gereken cezanın haklarını kaybetmek olduğunu savunur. O, başka bir deyişle, insanın yaşama hakkının doğal bir hak olmasına rağmen, bir kimsenin bir başkasının yaşama hakkını ortadan kaldırdığı zaman, kendi hakkını yitirdiğine ve dolayısıyla kendisine saygı duyulacak bir insan olmaktan çıktığına işaret eder. Başka insanları haksız yere öldüren katillerin, hukuku ve ahlakı ihlal ettikleri için, ahlaki muameleye tabi olma hakkını yitirdiklerini ve dolayısıyla, tıpkı toplumun masum üyelerini tehdit eden vahşi bir hayvan ya da

75 L. P. Pojman, "A Defense of the Death Penalty", s. 111.
76 J. P. Thiroux, *age*, s. 161.

kuduz bir köpeğin öldürülecek olması gibi, cezalandırılmayı hak ettiklerini öne sürer.

Argümanın güç kazanmasında etkili olan bir ek sebep, onun, bir başka büyük filozof Immanuel Kant tarafından savunulmuş olmasından meydana gelir.[77] Nitekim cezayla ilgili ünlü bir pasajda, Kant şöyle yazar:

> Kamusal hukuki adalet, ilkesi ve standardı olarak ne tür bir ceza ve ceza derecesi benimser. Eşitlik ilkesi, yani bir tarafı diğerinden daha fazla kollamamak gerektiği ilkesi dışında hiçbir ilkeyi benimseyemez. Buna göre, bir başkasına yapacağınız hak edilmemiş bir kötülük, sizin kendinize vereceğiniz kötülük olmak durumundadır. Ona iftira ederseniz, size de iftira edilir; ondan bir şey çalarsanız, sizden de bir şey çalınır; onu öldürürseniz, siz de öldürülürsünüz. Cezanın türünü ve derecesini sadece kısas adaleti belirleyebilir.[78]

Kant'a göre, kişi bir cinayet işleyip bir başkasının hayatına son verdiyse eğer, onun da ölmesi, ölüm cezasına maruz kalması gerekir. Bunun yerine adaletin gereklerini yerine getirecek şekilde ikame edilecek, hiçbir şey olamaz. Gerçekten de ona göre, ölüm ile çok kötü koşullar altında bile olsa canlı kalmak arasında tür olarak bir aynılık olamaz; bu yüzden, suçlu hukuki olarak mahkûm edilip ölüm cezasına maruz bırakılmadığı müddetçe, suç ile ceza arasında bir mütekabiliyet olamaz.[79]

Genel Caydırıcılık Argümanı

İdam cezasının savunuculuğunu yapanların, sıklıkla kullandıkları argüman, ölüm cezasının yasalardaki varoluşunun öncelikle

77 S. Nathanson, "Why We Should Put the Death to Rest", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen-C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, s. 127.

78 I. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice* (trans. By J. Ladd), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965, s. 101.

79 I. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, s. 102.

suç işleme potansiyeli taşıyanlar üzerindeki genel caydırıcı etkisine işaret eder.[80] Argüman ikinci olarak ölüm cezasının toplumun yasaları üzerindeki güçlendirici etkisine gönderme yapar. Söz konusu argümana göre, ölüm cezasının yürürlükte olması, yasaların yaptırım gücünü artıran bir etken olmak durumundadır. Örneğin soygun yapmaya karar vermiş, suça eğilimli bir kimse, yasalarda ölüm cezası olmadığı takdirde, yakalanacağı zaman hapse tıkılacağını bilir. Fakat o, yaşadığı ülkenin yasalarında ölüm cezasının var olup fiilen uygulandığını bilirse, en azından yapacağı soygunun "silahlı" bir soygun olmamasına dikkat eder. Argümanın savunucularına göre, bu durumda en az masum bir insanın hayatı kurtulmuş olacağı gibi, yürürlükteki yasaların da yaptırım gücü artmış olur.[81]

Tasarruf Argümanı

Ölüm cezasının savunucularının zaman zaman öne sürdükleri bir başka argüman, insani ve moral boyutu oldukça zayıf olduğu için, ikna gücü de oldukça sınırlı olan tasarruf argümanıdır. Bu argümanı öne sürenler, azılı katillerin, suç işleme potansiyeline her daim sahip olanların ıslah olduklarını gösteren hiçbir şey bulunmadığını savunurlar. Ölüm cezasının savunuculuğunu yapanlar, hapse girenlerin ıslah olmak bir yana, hapisten çıktıkları zaman yeniden suç işlediklerini söyledikten sonra, vergilerini ödeyen masum insanların katilleri hapishanede karşılıksız olarak beslemelerinin doğru olmadığını ileri sürerler.[82]

Ölüm Cezasına Karşı Çıkanların Argümanları

Ölüm cezasına elbette ahlaki gerekçelerle karşı çıkanlar, öncelikle ölüm cezasının savunucularının geliştirdikleri argümanlara karşı çıkarlar. Söz konusu argümanların zaman zaman zayıflığına, bazen de etik açıdan sorunlu yapılarına işaret eden bu

80 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 124.
81 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 162.
82 J. P. Thiroux, *age*, s. 162.

felsefeciler, bunun dışında kendi argümanlarını da geliştirirler. Bununla birlikte, söz konusu argümanların önemli bir kısmı, doğrudan doğruya özle, teori veya cezalandırıcı adaletle ilgili olmaktan ziyade, usul adaleti veya pratikle ilgilidir.

Zaman zaman da ölüm cezasının pratikteki etkilerine, olumsuz sonuçlarına dikkat çeken bu argümanların arka planında şöyle bir düşünce bulunur: Ölüm cezasının adalet ile tutarlı olabilmesi için, ölüm cezasıyla cezalandırılan insanların bu cezayı hak etmeleri gerekir. Bununla birlikte genel olarak başkalarını öldüren insanlardan sadece bazılarının ölüm cezasını gerçekten hak ettiği yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bu yüzden, adil bir sistemin öncelikle suçluyu masumdan, sonra da bu suçlular içinden ölüm cezasını gerçekten hak eden canileri nispeten daha küçük bir cezayı hak eden kimselerden ayırması gerekir. Sistem bu iki şeyi layıkıyla ve güvenilir bir biçimde yapamıyorsa eğer, onun ürettiği sonuçlar da adaletsiz olur.[83] Ölüm cezasının karşısında olanların geliştirdikleri ikinci türden argümanlar, bu düşünceden hareketle, çoğu zaman pratikteki usulsüzlüklere, yapılan adaletsiz uygulamalara dikkat çekmekten oluşur.

Hayatın Değeri İlkesinin İhlaliyle İlgili Argüman

Ölüm cezasına karşı çıkanların geliştirdikleri argümanların başında, usul ya da pratikten ziyade, öz ya da ilkeyle ilgili bir argüman olarak hayatın değeri ilkesinin ihlaline vurgu yapan argüman gelir. Bu argümana göre, hayatın mutlak ve koşulsuz bir değeri vardır. Dolayısıyla, ölüm cezası bu değeri ortadan kaldırdığı için kötüdür; argümana göre ölüm cezası bir cinayetten, yani toplumun üyelerinden birine yönelttiği sosyal bir cinayetten başka bir şey değildir. Dahası, kendisine ölüm cezası verilen kişi zaten birini öldürmüş olduğundan, ona uygulanacak idam cezası kötülüğün ikiye katlanması, hayatın değerinin iki kez ihlal edilmesi anlamına gelir. İşte bu yüzden argüman

83 S. Nathanson, "Why We Should Put the Death to Rest", s. 130.

insan hayatına son vermenin diğer durumlarda kötüyse eğer, bu durumda da kötü olması gerektiğini öne sürer.[84]

İdam Cezasının Olumsuz Etkisiyle İlgili Argüman

Ölüm cezasına karşı çıkanların başvurdukları diğer argümanlar, daha ziyade onun pratikteki olumsuz sonuçlarına işaret eder. Bunlardan biri, ölüm cezasının kurbanlar ya da toplum üzerindeki etkisine işaret eder. Bir suçlunun hayatına son vermenin onun kurbanlarını geri getirmeyeceğini belirten bu argüman, suçluyu öldürmenin toplumun intikam ihtiyacını tatmin etmek dışında hiçbir işe yaramadığını öne sürer. İntikam ise iyi veya uygar insanlara uygun düşen bir duygu değildir. Dahası ölüm cezası toplumda şiddeti, intikam eylemlerini ve cinayeti artırır.

Ölüm Cezasının Etkisizliğiyle İlgili Argüman

İdam cezasının karşıtlarının benimsedikleri üçüncü bir doğrultu, bu kez onların idamın savunuculuğunu yapanların argümanlarına karşı çıkıştan oluşur. Onlar, burada öncelikle yararcı anlayışın ölüm cezasını potansiyel suçlular üzerindeki caydırıcı etkisi yoluyla meşrulaştıran tutumuna karşı çıkarak, idam cezasının caydırıcı etkisinin hiç olmaması veya sınırlı olması olgusuna gönderme yaparlar. İdam cezasının karşıtları, ölüm cezasını suçlular üzerindeki caydırıcı etkisi nedeniyle savunanlarının söz konusu tezlerini destekleyen sağlam, kesin sonuçlu deliller olmadığını öne sürerler. Ölüm cezasına böyle bir argümanla karşı çıkanlar, tarihte ağır cezalar uygulanmasına rağmen, suç işlemenin azalmak yerine arttığı durumlara işaret ederler. Bununla da kalmayıp, "Gerçekten de caydırıcı bir etkisi varsa eğer, infazlar neden halka açık alanlarda yapılmıyor da, hapishanelerin kimsenin göremediği alanlarında hayata geçiriliyor?" diye sorarlar.

İdam cezasının karşıtları, yine ölüm cezasının eşitsizliği olgusu üzerinde dururlar. Böyle bir argümanda, ölüm cezalarının bazen yetersiz delillerle verilebildiği, masum insanların

84 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 162.

ölümüne neden olunabildiği öne sürülür. Tek bir insanın dahi haksız yere ölümüne neden olunabiliyorsa, buradan ölüm cezasının ahlaken yanlış olduğu sonucuna varılır. İdam cezasına karşı çıkanlar, nihayet ölüm cezasının ıslah şansının reddiyle eşanlamlı olduğunu söylerler. Onlar, ölüm cezasıyla ilk suçun ahlaki kötülüğünü ikiye katlamak dışında hiçbir şey elde edilemediğine işaret ederler. Suçluyu öldürmek yerine, çeşitli eğitim araçları yoluyla ıslah etmenin toplumun yararına olmasına ek olarak ahlaken de doğru olduğu savunulur.

Sivil İtaatsizlik

Genel olarak uygulamalı etiğin, daha özel olarak da siyaset etiğinin önemli, sıklıkla gündeme gelen konularından biri de sivil itaatsizliktir. Onun, ruhuna uygun olarak hayata geçirildiğinde, en azından Thoreau ve Gandhi benzeri öncülerinde derinden derine duyumsanan adalet arayışı ve duyarlılığı korunduğu takdirde, adaletin tesisi ve liberal demokrasinin gelişimi açısından önem taşıdığı genellikle kabul edilir.[85] Bununla birlikte onun çok tartışmalı bir kavram olduğunu söyleyenler de vardır.[86] Sivil itaatsizlik tartışmaları bağlamında, hemen herkes tarafından gündeme getirildiği üzere,[87] öne çıkan iki husus olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, sivil itaatsizliğin nasıl tanımlanacağı, ikincisi de onun elbette etik açıdan nasıl veya ne şekilde meşrulaştırılabileceğidir.

Bu yüzden, şimdilik kısaca "yasayı sağlam bir neden veya geçerli bir ahlaki gerekçeyle bilerek isteyerek ihlal etme" olarak tanımlayabileceğimiz sivil itaatsizlik terimini kullanan ilk kişi-

85 S. Yılmaz, "Demokratik Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik", online, ss. 1-2.

86 K. Brownlee, "Civil Disobedience", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2009; A. J. Simmons, "Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 50; B. Smart, "Defining Civil Disobeidence", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 189-190.

87 L. Quill, *Civil Disobedience*, New York, Palgrave, 2009, s. 7.

nin ünlü çevre felsefecisi Henry David Thoreau olduğu kabul edilmektedir.[88] Gerçekten de o, 1848 yılında *Bireyin Devletle İlişkisi Üzerine* adını taşıyan bir deneme kaleme almış, deneme 1849 yılında bu kez *Haksız Yönetime Karşı* adıyla basılmış, 1866 yılında da *Sivil İtaatsizlik* olarak çıkmıştır.

Sivil İtaatsizlik Düşüncesinin İlk Temsilcileri

Aslında sivil itaatsizliğin ismi ya da ifade ediliş tarzı nispeten yeni olmakla birlikte, düşüncesinin oldukça uzun bir geçmişi vardır. Ona, yani yasayı ihlal etmenin felsefi olarak temellendirilip temellendirilemeyeceğine ilişkin ilk tartışmalar Sokrates'e kadar geri gider. Bu bağlamda, Sokrates ve Thoreau isimleri dışında gündeme gelen üçüncü önemli figür, Mahatma Gandhi'dir.[89] Bu üç önemli isim, bununla birlikte, uygulamalı etikte neredeyse tüm tartışmaların lehte ve aleyhte argümanlar ihtiva ettiğini gösterircesine, sivil itaatsizlik ya da en azından "adaletsiz olduğuna inanılan bir yasayı ihlal etme" noktasında birbirlerinden ayrılırlar. Gerçekten de söz konusu üç figürden biri olarak Sokrates, idam edilmezden hemen önceki son günlerini geçirdiği hapishanede, "kişinin ülkesinin yasalarını, bu yasalar adaletsiz dahi olsalar, ihlal etmemesi gerektiğini" söyleyerek, sivil itaatsizliğe karşı çıkmıştır. Sivil itaatsizliğin en azından felsefi olarak meşrulaştırılamayacağını dile getiren Sokrates, buna mukabil yasaya itaat düşüncesini bir yönüyle ahlaki bir yönüyle de politik olarak meşrulaştıran herhalde ilk kişi ya da düşünür olmak durumundadır. Buna mukabil Thoreau ve Ghandi sivil itaatsizliğin sadece savunuculuğunu değil, fakat temsilciliğini de yapmıştır. Bununla birlikte, onların sivil itaatsizlik konusuna katkılarının, esas olarak pratik bir katkı olup teorik yönden sınırlı olduğu söylenebilir. İkisi arasında bir kıyaslama yapılacak olursa, Ghandi'nin bu bakımdan biraz daha ilerde olduğu söylenebilir.

88 H. A. Bedau, "Introduction", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, s. 2.

89 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, İstanbul, Afa Yayınları, 1994, ss. 34-48.

Sokrates

Sokrates'in yasaya itaat etme ödevini temellendirirken, itaatsizliğin ahlaki olmadığına dair düşüncelerinin ortaya konduğu eser, Platon'un *Kriton* adlı meşhur diyaloğudur. Diyalogda, "kentin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat ettiği ve gençleri baştan çıkardığı" suçlarıyla yargılanıp ölüm cezasına çarptırılan Sokrates'in hapishanede geçirdiği son zamanlar anlatılır. Özellikle dostları, onun haksız yere idama mahkûm edildiğini düşünmektedirler. Bunlardan biri olan Kriton, kendisine yapılan böyle bir haksızlık karşısında Sokrates'in hapisten kaçmasının adaletin bir gereği olduğunu söyler.

Oysa Sokrates, kendisinin Atina devleti ile zımni de olsa bir sözleşme yaptığını söyler. O, bu sözleşme uyarınca devletin koruması, güvencesi ve rehberliği altına girdiğini, doğmuş olduğu Atina'da, *polis*in medenî hukukuna göre yurttaş olduğunu, onun eğitim sistemine göre yetiştirilip eğitildiğini belirtir.[90] Dolayısıyla, Sokrates diğer yurttaşlar gibi, kendisinin de, Atina devletiyle yasalarının eseri, hatta kölesi olduğunu kabul eder.[91] Onun Atina devletinin yasalarına itaat etme gibi bir sorumluluğu bulunmaktadır.

Buna göre Sokrates, yurttaşıyla Atina devleti ve yasaları arasındaki ilişki konusunda iki önemli iddiada bulunur. Bu iddialardan birincisi, bir yurttaşın devletine ve devletinin kanunlarına, devletin ve yasaların kendisine yapmaya kalkıştığı şeyi yapmaya çalışmasının hiçbir şekilde adil olmadığı iddiasıdır. İkinci temel iddia ya da tez ise, yurttaşın devleti ve devletin yasalarıyla ilişkisinin yurttaşın ya devletinin ve yasaların emrettiklerini yapmasından ya da devlete ve onun hukuk sistemine doğrunun ya da adaletin bulunduğu yeri göstermesinden oluşur.[92]

Bu noktada paternalist bir anlayış benimseyen Sokrates, bir yurttaş ile devlet arasındaki ilişkinin eşitlik ilişkisinden

90 Platon, *Kriton* (çev. F. Akderin) 50d, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
91 Platon, *Kriton* 50e.
92 Platon, *Kriton* 51b.

meydana gelmediğini, bu yüzden yurttaşın veya özel olarak da Sokrates'in yasaların kendisine yapmış olduğu şeyi yapamayacağını söyler.[93] Buradan hareketle de yasalar kendisini ölüme mahkûm etmek suretiyle ortadan kaldırmaya kalkışıyorsa eğer, kendisinin de bunun karşılığında, hapishaneden kaçarak yasalara zarar vermesinin adil olmadığı sonucunu çıkartır. Buna göre, ölüme mahkûm edilen Sokrates, yasaların değil de yasaları istismar ederek onu ortadan kaldırmak isteyen insanların masum kurbanı olmak durumundadır.[94] Bireyin iyiliği, moral gelişimi ve kendisini gerçekleştirip, potansiyelini hayata tam olarak ve doğru geçirmesi için varolan, varlık sebebi iyilik ve adalet olan devletin ve hukukun kötü olamayacağını iddia eden Sokrates açısından sorun, devlette ve yasalarda olmayıp, devleti temsil edenlerde, yasaları uygulayanlardadır.

Thoreau

Oysa Thoreau sivil itaatsizliğin savunuculuğunu yaparken, insanın kendisini yöneten devletin adaletsiz yasalarına itaat etme gibi bir yükümlülüğünün bulunmadığını ileri sürmüştür. Buna göre Harvard'daki tahsilinin ardından bir süre öğretmenlik ve yayıncılık yapmış, yaşadığı kimi negatif deneyimlerle uğradığı başarısızlıkların ardından doğal hayata çekilmiştir. Gerçekten de o, arkadaşı ünlü filozof Ralph Waldo Emerson'un göl kıyısındaki bir arsasına kendi elleriyle bir kulübe yapmış, iki yıl süreyle burada uygarlığın neredeyse tüm nimetlerinden uzak bir şekilde yaşamayı seçmiştir. Thoreau, sivil itaatsizlikle ilgili ünlü denemesini burada yazmış, hatta denemeye konu olan sivil itaatsizlik eylemini de burada yaşamıştır.[95]

Gerçekten de o, köleliği benimsemiş, Meksika Savaşı'na destek veren bir devletin yasalarına itaat etmeyi reddetmiştir. Buna

93 Platon, *Kriton* 50e-51a.

94 Platon, *Kriton* 51a.

95 A. Kazin, "Writing in the Dark", *Civil Disobedience* (ed. by H. Bloom), New York, Infobase Publishing, 2010, s. 110.

göre 1846 yılı Temmuz ayının son günlerinden birinde, vergi memuru Thoreau'nun kapısını payına düşen kafa vergisini tahsil etmek için çalmış. Memur Staples dört yıldır ödemediği bu vergiyi ödeme zamanının çoktan geçtiğini, aslında küçük bir tutar oluşturan bu borcu, kabul ederse kendisinin onun adına ödeyebileceğini söylemiş. Thoreau bu teklifi geri çevirerek, vergi borcunu ilkesel nedenlerden dolayı ödeyemeyeceğini belirtmiş, bunun üzerine hapse atılmıştır. Onun kasabanın hapishanesine kendisini ziyarete gelen filozof dostu Emerson'a, kendisine "Henry, niye buradasın?" diye sorduğu zaman, "Waldo, sen neden burada değilsin?" şeklindeki bir karşı soruyla cevap verdiği anlatılır.[96]

Onun sivil itaatsizlik kavrayışının iki temel ilkeye dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, politik yönetimin veya hükümetin otoritesinin yönetilenlerin rızasına bağlı olduğu ilkesidir:

> Hükümet gücü benim bile boyun eğmeye hazır olduğum bir hükümet gücü, yine de temiz olmayan bir güçtür, tam anlamıyla haklı olabilmesi için, yönetilenlerin oyunu ve onayını alması gerekir. Aslında şahsım ve malım üstünde ona tanıdığım dışında, hiçbir hakkı olamaz. Mutlak krallıktan sınırlı bir krallığa doğru gelişme, sınırlı bir krallıktan demokrasiye geçme, insan tekine karşı gerçek bir saygıya doğru ilerlemektir. Çin filozofu bile, insan tekini imparatorluğun temeli sayacak kadar bilgeydi. Demokrasi, bildiğimiz haliyle, yönetim işlerinde mümkün olabilen en son gelişme midir acaba? İnsanın haklarını tanımaya ve düzenlemeye doğru daha başka ileri adımlar atılamaz mı? Devlet bütün gücünün ve otoritesinin kaynağı olan insan tekini daha yüce ve daha bağımsız bir güç olarak kabul etmedikçe ve ona bu yolda davranmadıkça, gerçekten özgür ve aydın bir devlet hiçbir zaman olmayacaktır. Kendi kendime şöyle bir devlet düşünürüm: Öyle bir devlet ki, bütün insanlara karşı doğru olmayı göze alabilsin, her insana bir komşu gibi saygı göstersin. Hatta uzağında yaşayan, kendisiyle kaynaşmayan, kendisinin de benimsemediği bir avuç insanın varlığını, kendi yaşamı

96 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s. 26.

> için bağdaşmaz saymasın. Öyle bir devlet ki, bu çeşit meyveler yetiştiren ve olgunlaşır olgunlaşmaz düşmelerine göz yuman daha olgun ve daha şanlı bir devlete yol açsın. Benim de düşündüğüm, ama hiçbir yerde rastlamadığım bir devlettir bu.[97]

Thoreau'nun ikinci ilkesi ise adaletin politik yönetim tarafından yapılan yasalardan üstün olduğu ilkesidir.[98] O, işte bu noktada bireyin bir yasanın adaleti yansıttığına mı yoksa adaletsizliğe mi yol açtığına karar verme hakkının bulunduğuna hükmeder. Ona göre, kişi ikinci alternatife yönelip, bir yasanın adaletsiz olduğuna hükmederse, yasayı ihlal edip işlediği suçun bütün sonuçlarını üstlenebilir.

Gandhi

Sivil itaatsizliğin pratiğinde olduğu kadar teorisinde de önemli etkiler yapıp iz bırakan üçüncü figür Gandhi'dir. Mahatma Gandhi, bilindiği üzere, Hindistan'ın ve hatta dünyanın gelmiş geçmiş en büyük ve ünlü liderlerinden biridir. O, sivil itaatsizliğin bir yandan kapsamını genişletirken, diğer yandan itaatsizlik pratiğini uluslararası düzeye taşımış güçlü bir aktivisttir. Bütün eylemciliğine rağmen, onun bu üçlüden, sivil itaatsizliğin teorisine en fazla katkı yapan şahsiyet olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Gandhi, İngiltere'de hukuk tahsil ettikten sonra, ilk olarak Güney Afrika'da yaşayan, fakat ırk ayrımcılığına maruz kalan Hint cemaatinin yurttaşlık hakları için mücadele etmişti. Bu mücadele büyük ölçüde birtakım sivil itaatsizlik eylemleri yoluyla gerçekleşmişti. Bu eylemlere ilişkin önemli bir örnek, 1906'da Hintli göçmenlerin parmak izlerinin alınmasını emreden ve polise bunun kontrolü için evlere girme yetkisi veren yasaya

97 H. D. Thoreau, *Haksız Yönetime Karşı* (çev. V. Günyol), İstanbul, Çan Yayınları, 1963, s. 47; aynı metnin alternatif çevirisi için bkz., H. D. Thoreau, "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, s. 54.

98 H. D. Thoreau, "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine", s. 31.

tepki olarak, bu işlemi yapmakla yükümlü kayıt idarelerinin gönüllülerce işgal edilmesinden meydana gelir. Yasanın iptaline ilişkin yönetimce verilen sözlerin tutulmaması üzerine Gandhi, izinsiz bir şekilde sokak satıcılığı yapılması suretiyle Hintlilerin kendilerini tutuklatarak hapishaneleri doldurmaları çağrısı yapmıştır. Başka bir eylemde ise Gandhi'nin organizasyonuyla üç bin Hintli, Johannesburg'da kayıt belgelerini yakmıştır. Ayrıca yönetimin söz verdiği halde kafa vergisini kaldırmaması ve Farisi, Hintli ve İslami evlilik sözleşmelerini geçersiz sayması nedenleri ile Gandhi'nin öncülüğünde yapılan sivil itaatsizlik eylemleri daha da artmış, kadınlar başta olmak üzere çok sayıda kişi tutuklanınca hapishaneleri yönetmek imkânsız hale gelmiştir. Sonunda yönetim Gandhi'nin taleplerini kabul etmek zorunda kalmış ve sözü edilen yasalar uygulamadan kaldırılmıştı.[99]

Gandhi Afrika'dan yurduna döndükten sonra da, yoksul çiftçi ve işçileri, emperyalist güçlere, baskıcı vergilendirme politikalarına protesto eylemlerinde bulunmaları için örgütlemişti. O, daha sonra Hindistan Ulusal Kongresi'nin önderliğini üstlenerek, ülke çapında yoksulluğun azaltılması, farklı etnik ve dinî gruplar arasında iyi ilişkilerin tesisi ve Hindistan'ın yabancı hâkimiyetinden kurtulması için mücadele edip kampanyalar yürüttü. İngilizleri en sonunda yurdundan atmayı başaran bu büyük liderin tüm eylemleri, şiddet ihtiva etmeyen barışçı direniş hareketlerinden meydana geliyordu.

Özellikle Güney Afrika'daki ilk eylemlerine, bazıları tarafından, İngiltere'de 1902 yılında hayata geçirilen eğitim reformuna karşı geliştirilen İngiliz Pasif Direniş Hareketi'nden esinlenilerek, "barışçıl direniş" adı verilmişti. Bununla birlikte, Gandhi bu kıyaslamadan ve hareketinin İngiliz Pasif Direniş Hareketi'ne benzetilmesinden hoşnut olmadı. Hoşnut olmamasının en önemli nedeni, söz konusu İngiliz aktivizminin şiddeti yasaklamayıp, tam tersine onu amaca erişmenin meşru bir yolu ya da aracı olarak görmesiydi. Oysa kendisi şiddetin her türüne

99 K. Can-M. Bilgin, "Sivil İtaatsizlik", *Yasama Dergisi*, 19 (2011), s. 75.

karşıydı. Bu yüzden kendi hareketine veya eylem tarzına *satyagraha* adını verdi.[100] *Satyagraha* "ahlaki zafer" anlamına gelir. Bununla anlatılmak istenen, elbette Gandhi'nin yolundan giderek, haklı bir dava uğruna pasif direniş gösteren protestocuların davalarını bir şekilde kazanacaklarıdır. Bu kesin kanaat ya da öngörü ise onların ihlal etmeyi tercih ettikleri yasanının ahlaki zeminiyle kıyası mümkün olmayan çok daha yüksek bir ahlaki düzeyde bulundukları, hakkı ve hakikati temsil ettikleri inancından çıkmaktadır.[101]

Onun klasik Hint düşüncesinden olduğu kadar Sokrates felsefesinden ve bu arada Tolstoy'dan etkilenen söz konusu *satyagraha* anlayışının, sivil itaatsizlik pratiğine pek çok yeni unsur kattığı kabul edilir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi *satyagraha*'nın bütünüyle ahlaki bir zemine oturtulması ve onun bu noktada hakikat veya doğrulukta temellendirilmesidir. Buna göre, Gandhi'ye özgü sivil itaatsizlik anlayışı olarak *satyagraha*, yasaların bağlayıcı olabilmeleri için, doğru olmaları gerektiğini varsayar. Doğru olmayan yasalara, doğru ya da nazik bir şekilde tepki verilmesi veya direniş gösterilmesi gerekir.[102]

Gandhi'nin *satyagraha* anlayışı, ikinci olarak sivil itaatsizliğin devlete itaat yükümlülüğünü varsaydığını ortaya koyar. Başka bir deyişle, onda sivil itaatsizlik eylemi içinde bulunmaya, sadece daha önce devletin yasalarına bilinçli ve istemli bir şekilde itaat etmiş, uymayı öğrenmiş olanların hakkı olabilir. Üçüncü olarak o, *satyagraha*'da şiddete başvurulmasına hiçbir şekilde izin vermez.[103] Buna göre, şiddetsizliğin sivil itaatsizlik düşüncesine, onun özüne ait bir şey olarak Gandhi tarafından eklendiği söylenebilir. Burada önerilen şiddetsizliği benimseme tutumu,

100 M. Gandhi, *Bir Özyaşam Öyküsü* (çev. V. Günyol), İstanbul, 1984, s. 318.

101 K. N. Mahmood, "Civil Disobedience", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 249.

102 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, ss. 44-45.

103 J. Galtung, "Gandhi ve Alternatif Hareket Teoride Satyagraha: Normlar", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2013, s. 223.

elbette eylemcinin moral kalitesi ve yatkınlığına bağlı olarak ya ahlaki ya da taktik gerekçelerle olabilir.[104]

Gandhi, *satyagraha* anlayışında, dördüncü olarak sivil itaatsizlik pratiğinin belli bir ahlaki duyarlık ve yeterliliği gerekli kıldığını düşünür.[105] Bu ise, ona göre, doğruluk, barışçıllık, ölçülülük, cesaret ve korkusuzluk benzeri erdemlerin kazanılıp hayata geçirilmesi suretiyle olur. O, beşinci olarak, yine sivil itaatsizlik tanımına girecek şekilde, söz konusu direniş eylemine girişecek kişinin itaatsizliği takip etmesi muhtemel cezayı önceden ve şikâyet etmeden kabul etmesi gerektiğini savunur.[106] Gandhi, dahası bir başına sivil itaatsizliğin asla yeterli olmadığı kanaatindedir. Bu yüzden onun, eylemcilerin gönüllü olarak katılacakları sosyal bir faaliyet ya da işle tamamlanması gerektiğini düşünür. Zira onun gözünde, devleti daha iyi doğrultusunda ıslah edip dönüştürmek asla yeterli olamaz; çok daha önemlisi sivil toplumu geliştirip dönüştürmektir. Dolayısıyla, Gandhi'nin gönüllü çalışma veya sosyal sorumluluk faaliyetlerini, esas Hint toplumuna egemen olan bağnazlık, kadınlara ve azınlıklara karşı ayrımcılık benzeri toplumsal kötülükleri ortadan kaldırabilmek için öne sürmüş olduğu söylenebilir.

Rawls

Her ne kadar eylem ya da hareketlerinin gerisinde belli bir felsefe bulunsa dahi, gerek Thoreau gerekse Ghandi, sivil itaatsizlik düşüncesi ve hareketinin tarihi içinde taşıdıkları öneme rağmen, son çözümlemede daha ziyade eylemciler olarak nam salmışlardı. Bu konuda en azından teorik düzeyde en büyük katkıyı yapan kişinin Rawls olduğu hemen herkes tarafından kabul edilir.[107]

104 A. Perel, "Civil Disobedience", *New Dictionary of the History of Ideas* (ed. by M. C. Horowitz), vol. 1, Thomson-Gale, New York, 2005, s. 353.

105 J. Galtung, "Gandhi ve Alternatif Hareket Teoride Satyagraha: Normlar", s. 224.

106 A. Perel, "Civil Disobedience", s. 353.

107 A. Perel, "Civil Disobedience", s. 354.

Esas Nüremberg duruşmalarından sonra legal ve meşru bir anlam kazanmış olan sivil itaatsizlik konusu, 20. yüzyılın son çeyreğinde pek çok felsefeci tarafından ayrıntılı bir biçimde ve çok yönlü olarak ele alınmıştır. Konuyu ele alan çok sayıda felsefecinin varlığına rağmen, sivil itaatsizlik düşüncesi veya felsefesine en belirleyici katkıyı gerçekten de Rawls yapmıştır. Buna göre onun, her şeyden önce sivil itaatsizliği sözleşmeye dayalı adalet felsefesinin bir parçası haline getirdiği söylenebilir. Nitekim o, sivil itaatsizliği adalet anlayışının iki temel ilkesine dayandırır. Söz konusu ilkeler, bir sosyal ve politik düzen içinde var olan yurttaşların temel özgürlüklere sahip bulunmaları ve fırsat yönünden eşit olmalarıyla ilgili ilkelerdir.

Söz konusu iki ilke, yani temel özgürlük ilkesiyle fırsat eşitliği ilkesi üzerine bina edilmiş olan politik toplum, bununla birlikte gerçekte tamamen veya bütünüyle adil olan bir toplum değildir. O, Rawls'a göre, sadece "aşağı yukarı adil" veya "adalete yakın" bir toplumdur.[108] Çünkü söz konusu toplum ne kadar iyi düzenlenmiş bir toplum olursa olsun, onda adalet yönünden ihlaller olabilir ve nitekim fiilen olmaktadır.[109] İşte bu durum, yani adaletin liberal toplumlardaki mükemmellikten uzak görünüm veya karakteri, Rawls'un bakış açısından yurttaşları ahlaki bir açmaz ya da ikilemle karşı karşıya bırakabilir. Zira böylesi bir durumda, bir tarafta üzerinde hayli geniş bir mutabakata varılmış bir anayasaya uygun olarak yapılan yasalara itaat etme gibi bir yükümlülük söz konusudur. Diğer tarafta ise yurttaşların özgürlüklerini savunma hakkı ve adaletsiz olduğu kanaatine varılan bir yasayı ihlal etme ödevi bulunmaktadır.[110] Bu da elbette liberal bir toplum düzeninde veya böyle bir düzenin savunuculuğunu yapan Rawls açısından yasaya itaat etme yükümlülüğünün mutlak olmadığı anlamına gelir.[111] Söz

108 J. Rawls, *Theory of Justice*, s. 310.
109 A. J. Simmons, "Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law", s. 53.
110 J. Rawls, *Theory of Justice*, ss. 311-312.
111 A. J. Simmons, "Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law", s. 57.

konusu yükümlülük göreli bir yükümlülüktür. Yani o, kişinin temel özgürlüğünü savunma hakkıyla adaletsizliğe karşı çıkma ödevine bağlı olmak durumundadır.

Rawls'a göre, yurttaşı sözünü ettiğimiz ahlaki ikilemden kurtaran şey, sadece ve sadece sivil itaatsizlik olmak durumundadır. Bunun da nedeni sivil itaatsizliğin yurttaşın adaletsiz bir yasayı ihlal etmesine imkân sağlamasıdır. Fakat bu imkânı ve dolayısıyla izni sadece anayasal düzenin sınırları içinde verir.[112] Bu yüzdendir ki, sivil itaatsizlik Rawls açısından liberal demokrasinin ahlaki temelinin test edilmesi açısından önemli bir fırsat sağlar. O, bir yandan da çoğunluk ilkesinin sınırlarına işaret eder. Buna göre, çoğunluk yurttaşların temel özgürlüklerine ve fırsat eşitliğine saygı göstermeyi bir şekilde başaramazsa, hak kaybına veya zarara uğramış yurttaş ya da vatandaşlar, çoğunluğun durumuna veya mahiyetine hiç bakmaksızın, yasayı çiğneme hakkı kazanırlar.

Sivil İtaatsizliğin Tanımlanması

Sivil itaatsizliğin tanımına, bir kısmını şimdiye kadar gördüğümüz, bazı temel ya da kurucu özellikler girer. Bu özellik ve anlamların tümünü, sivil itaatsizlik kavramının hemen bütün öğelerini ortaya koyan Gandhi ve esasen Rawls'tan faydalanarak ortaya koyabiliriz. Onlardan hareketle, sivil itaatsizliğin yasaların veya belli bir yasanın, kısa vadede söz konusu yasanın değiştirilmesi, uzun vadede ise bir toplumun daha iyi veya daha adil bir toplum doğrultusunda dönüştürülmesi amacıyla ihlal edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu çerçeve içinde onun temel öğeleri şöyle sıralanabilir:

Yasaya Aykırılık

Sivil itaatsizlik, öncelikle adaletsiz olduğuna inanılan bir yasa ya da hukuk kuralının ihlal edilmesi anlamına gelir. Başka bir

112 J. Rawls, *Theory of Justice*, s. 312.

deyişle, o, şu ya da bu şekilde veya ölçüde bir yasa dışılık, yasaya aykırılık ihtiva eder.[113] Fakat o, yasa dışı olmakla birlikte, meşru bir eylemdir.[114] Yasaya aykırı veya yasa dışı olan sivil itaatsizlik eylemi, doğrudan ya da dolaylı olabilir. Buna göre, eylem doğrudan olduğunda, sivil itaatsizlik eylemini gerçekleştiren kişiler sadece karşı çıkılan yasa ya da hukuk normunu çiğnerler. Burada gözetilen amaç, dolaysız ve kısa vadeli bir amaçtır. Sözgelimi Martin Luther King ve arkadaşları tarafından ABD'de ırk ayrımcılığı yapan hukuk kurallarının çiğnenmesi buna bir örnek oluşturur.[115] Yasaya aykırı davranma veya itaatsizlik etme, ikinci olarak başka bir haksızlık veya adaletsizliğe dikkat çekmede bir araç olarak kullanılır.[116] Bu noktada verilebilecek ünlü bir örnek, İngiltere'de kadınlar için oy kullanma hakkının elde edilmesiyle ilgili bir örnektir. Burada kadınlar, söz konusu adaletsizliğe dikkat çekmek amacıyla, kendilerini demiryollarına zincirle bağlamışlardır.[117]

Sivillik

Bu noktada, doğrudan ve dolaylı sivil itaatsizlik türlerine ek olarak, onun kaynak ya da dayanaklarına bakarak bir ayrım daha yapmak doğru olabilir. Bunlardan birincisi, "erdeme dayalı itaatsizlik"tir. Burada bazı Amerikalıların, kölelik yasasının insan haklarına aykırı olduğuna inandıkları için, kaçak köleleri resmi makamlara teslim etmeyi reddetmiş olmaları örnek verilebilir.[118] Bazı Amerikalılar da sivilleri hiçbir sağlam

113 H. A. Bedau, "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, s. 50.

114 Y. Coşar, "Önsöz", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2. baskı, 2013, s. 9.

115 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s. 116.

116 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, s. 58.

117 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 129.

118 R. Dworkin, "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2013, s. 145.

ve geçerli neden olmaksızın tehlikeye atan Vietnam Savaşı'na adaletsiz bir savaş olduğu için gitmeyi kabul etmeyip, askerlik yasasını çiğnemişlerdir. Aynı şekilde, yurttaşlar gerçekten adaletsiz olduklarına, kendilerinin temel haklarını ellerinden aldığına inandıkları bir yasayı çiğneyebilirler. Sözgelimi Türkiye'de "başörtülü kızlar", eğitim hakkını ellerinden aldığına inandıkları YÖK yasasını protesto eden eylemler gerçekleştirmişlerdir. Yine Cumartesi Anneleri, 1995 yılından bugüne kadar devam eden ve "kayıplar için kamuoyu oluşturmak amacıyla" her Cumartesi, İstanbul, Beyoğlu'nda bir oturma eyleminde bulunmaktadır. İşte bu türden itaatsizlik eylemlerine, bu kez "adalete dayalı itaatsizlik" adı verilmektedir. Sivil itaatsizlik, üçüncü olarak da "politikaya dayalı itaatsizlik" olabilir. Burada insanlar yasayı, yanlış olduğuna inanılan bir hükümet politikasının değiştirilmesi için, bilinçli ve ilkeli bir biçimde çiğnerler.

Hangi şekli ya da türü söz konusu olursa olsun, bütün sivil itaatsizlik hareketlerine, "erdeme dayalı itaatsizlik"te bile, ortak olan husus, sivil itaatsizliğin baştan sona politik bir eylem olmasıdır.[119] Zira söz konusu itaatsizlik eylemine temel oluşturan ilkeler, esas olarak kişisel davranışla ilgili moral ilkeler değildir. Onlar, daha ziyade devletin ve kurumlarının belli bir biçimde düzenlenip örgütlenmesini mümkün kılan politik adaletle ilgili ilkeler olmak durumundadır.[120] Bu şekilde ele alındığında, sivil itaatsizliğin, resmi ya da askeri bir hareket olmayıp, tamamen yurttaş inisiyatifine bağlı olan, sivil toplum tarafından gerçekleştirilen bir eylemlilik türü olduğu söylenebilir. Ona "sivil" denmesinin ikinci bir nedeni, onun sonuçları itibariyle yıkıcı veya devrimci bir hareket olmayıp reformist bir hareket olmasıdır.[121] Gerçekten de sivil itaatsizlik devletin ve anayasal düzenin meşruiyetini önceden varsayar. Onun amacı, devletin yıkılması değil de, adil olmayan, yanlış birtakım uygulamalarla sonuçlanan yön-

119 J. Rawls, *Theory of Justice*, s. 321.
120 K. N. Mahmood, "Civil Disobedience", s. 249.
121 L. Quill, *Civil Disobedience*, New York, Palgrave, 2009, ss. 14-15.

lerinin düzeltilmesidir. Demek ki, sivil itaatsizlik sistem içinde ve kanunlara sadık kalınarak hayata geçirilen bir eylemlilik olmak durumundadır. Dolayısıyla o, kesinlikle şiddetten bağımsız bir protesto ya da eylemlilik olarak ortaya çıkar.

Şiddetsizlik

Gerçekten de sivil itaatsizlik, ne kadar yasa dışı bir eylem olsa ve bir yasa ihlalinden meydana gelse de, yöntemi itibariyle hiçbir şekilde şiddet içermez. Onda "ifadesini bulan ihlal sembolik özelliktedir."[122] Çünkü şiddet, Nüremberg duruşmalarından sonra legal ve meşru bir anlam kazandığını söylediğimiz sivil itaatsizliği, meşruiyet çerçevesinin dışına çıkmasına ve tüm anlamını yitirmesine neden olur. Dahası, şiddet uygulayan sivil itaatsiz kendisine kullanılacak şiddeti de haklı kılmış olur.[123]

Sivil itaatsizliğin söz konusu temel özelliğini, pasif direniş eylemleriyle ilk ve en iyi bir şekilde ortaya koyan kişi, Gandhi olmuştur. Onun aynı şekilde büyük bir güçle Rawls tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Sivil itaatsizliğin kesinlikle şiddet içermeme özelliği, onda iki nedenden ötürü ortaya çıkar. Şiddetsizlik veya şiddeti reddetme her şeyden önce, liberal demokratik bir toplumda yurttaşların çok büyük bir çoğunluğunun sahip olduğuna inanılan adalet duygusuna hitap etmenin bir yolu veya bu adalet duygusuna başvurmanın ideal şeklidir.[124] Söz konusu başvuru ancak sivil itaatsizliğin araç veya yöntemleri şiddetten uzak durulduğu takdirde başarılı olabilir. Buna göre, sivil itaatsizlik eylemine başvuran kişi dikkat çekebilir, uyarıda bulunabilir, ama asla tehdit edemez, toplumu ürkütüp korkutamaz.

122 J. Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2013, s. 125.

123 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s. 121.

124 K. Greenawald, "Justifying Nonviolent Civil Disobedience", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, s. 175.

Şiddeti reddetme, ikinci olarak sivil itaatsizliği anayasal düzene sadakat sınırları içinde ifade etmenin ve onun yasal sonuçlarını isteyerek kabul etmenin bir yöntemi olmak durumundadır.[125] Bu yüzdendir ki, adaletsiz olduğuna inanılan bir yasaya ne kadar karşı olursa olsun, sivil itaatsizlik asla mükemmel ya da kusursuz olmayan bir toplumda anayasal düzeni koruyup devam ettirmenin ahlaki olarak doğru yoludur. O, anayasal düzene istikrar kazandırırken, kurumların ve yönetimlerin kendi kendilerini düzeltme kapasitelerini hayata geçirmelerine katkıda bulunur.

Alenilik

Sivil itaatsizlik hareketini gerçekleştirenler, dahası kanunu sadece kendi kişisel çıkarları için çiğnemezler. Onlar, bunu adaletsiz bir yasaya veya ahlaki açıdan itiraz edilebilir bir hükümet politikasına dikkat çekmek için yaparlar. Sivil itaatsizlik geleneği içinde yer alan protestocular, amaçlarının başkalarını da ne kadar ilgilendirdiğini göstermek, kamunun dikkatini çekmek için eylemlerini aleni bir şekilde gerçekleştirirler. Sivil itaatsizlik eylemlerinde bulunanların tercihen gazetecilerin, medya mensuplarının, fotoğrafçıların ve televizyon kameralarının huzurunda vuku bulmasının nedeni budur.

Bu bağlamda, örneğin Vietnam Savaşı sırasında görev kartını fırlatıp atan ve sonra da ordudan, savaştan ve ölmekten korktuğu için kaçan bir Amerikan askerinin eylemi bir vicdani ret ya da sivil itaatsizlik hareketi olmadığı söylenebilir. Onun eylemi, gerçekte sadece bir kendini koruma hareketinden ibarettir. Amerikan askeri kişisel güvenliğini koruma amacıyla veya ölüm korkusuyla değil de, ahlaki gerekçelerle yine aynı şekilde davransa, fakat bunu durumunu bir şekilde aleni kılmadan, gizliden gizliye yapsaydı, eylemi o zaman da bir sivil itaatsizlik eylemi olmayacaktı. Oysa görev kâğıdını, televizyon için görüntülendiği sırada, Amerika'nın Vietnam'a açtığı savaşın neden

125 J. Rawls, *Theory of Justice*, s. 322.

ahlak dışı olduğunu düşündüğüyle ilgili bir beyanda bulunurken yakan başka bir asker ya da askerler öbeği sivil itaatsizlik eylemi içinde olacaktır.[126]

Demek ki aleniliği veya kamuya açık oluşu, sivil itaatsizliğin en temel veya özsel özelliklerinden birini meydana getirir. Hatta, Arendt benzeri bazı felsefeciler, sivil itaatsizliği politik bir eylem haline getiren şey ya da nedenin onun kamusal alanda, başkalarıyla birlikte yapılması olduğunu söylerler. Gerçekten de Arendt'e göre, vicdan politik bir güç değildir, bu yüzden "vicdanın kamusal alandaki sesinin kaderi, filozofun doğrularının kaderinden farklı değildir."[127] Oysa sivil itaatsizlik kamusal alanda, hukuki ve politik otoritenin bir şekilde erozyona uğramasının bir sonucu olarak ortaya çıkar.[128]

Hesaplanabilirlik

Sivil itaatsizliğin bir başka temel özelliği, onun başından sonuna hesaplanabilir bir eyleme karşılık gelmesinden oluşur. Söz konusu hesaplanabilirlik özelliği ise, sivil itaatsizlik eyleminin gerek gelişimi ve gerekse sonuçlarının eylemin başında söylenenlere ya da en azından zımni olarak ortaya konan niyetlere uygun olması durumunu ifade eder.[129] Örneğin sivil itaatsizlik çerçevesi içinde sessiz oturma eylemi yapılacaksa, yapılacak olan eylem bundan ibaret olmalı, bunun arkasından başka bir eylem gelmemelidir. Bir çevre hareketi olarak başlayan eylemin, hükümeti devirme eylemine dönüşmemesi gerekir. Bu anlamda hesaplanabilirlik, sivil itaatsizliği hesabı verilebilir bir eylem haline getirir; aksi takdirde o, hesabı verilmesi imkânsız hale gelen bir eylemlilik tarzı olup çıkar.

Özellikle bu ikinci anlamıyla sivil itaatsizlik, eylemcinin samimiyeti ve inandırıcılığını, onun söyledikleriyle yaptık-

126 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 131.
127 H. Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2013, s. 94.
128 L. Quill, *Civil Disobedience*, s. 99.
129 Y. Coşar, "Önsöz", s. 11.

larının uyum içinde olması durumunu ifade eder.[130] Başka bir deyişle, o, bütünüyle ahlaki bir çerçeve içine oturtulmak durumundadır; yani, iyi bir amacın, adalete veya demokrasiye dönük bir talebin doğru aracı olmak durumundadır. Demek ki gerek formu ve gerekse içeriği yönünden ahlaki bir boyuttan yoksun olan bir hareketin bir sivil itaatsizlik eylemi olabilmesi mümkün olmaz.

Ortak Adalet Anlayışına bir Çağrı Olması

Sivil itaatsizlikte gündeme gelen hesap verilebilirlik özelliği ve söz konusu özellik aracılığıyla ifade edilen etik boyut, onun başka bir temel özelliğini gündeme getirir. Bu özellikle de onun kişisel çıkarlara değil de genelin çıkar ve iyiliğine, sözde ve yerel değil de adalet, eşitlik ve özgürlük benzeri birtakım evrensel değerlere yönelik bir protesto hareketi olması anlatılmak istenir.[131] Gerçekten de bireysel çıkarlar veya toplumun diğer üyelerinin haklarının gaspına yol açacak grup çıkarları, ortak adalet anlayışını kendisine temel alan sivil itaatsizliğin hiçbir şekilde gerekçesi olamaz.[132]

Bu durum, hiç kuşku yok ki sivil itaatsizliğin ontolojik, epistemolojik ve etik olarak belirli bir temele dayandığı ve onun arkasında birtakım kabuller bulunduğu anlamına gelir. Gerçekten de o, ontolojik açıdan adalet veya hakkaniyet, iyilik, eşitlik benzeri birtakım temel değerlerin nesnel bir varoluşa sahip olduğunu ve epistemolojik olarak da bu değerlerin olgun insanlar tarafından, rasyonel bir temel üzerinde açıklıkla bilinebileceğini varsayar. O, etik açıdan da söz konusu değerlerin kişiden kişiye değişen rölatif değerler olmamasını öngörür.[133] Politik ve demokratik alan çoğu zaman sanı ya da kanaatler üzerinden gelişen ampirik bir epistemolojiye dayanmakla bera-

130 Y. Coşar, "Önsöz", s. 11.
131 K. Greenawald, "Justifying Nonviolent Civil Disobedience", s. 180.
132 Y. Coşar, "Önsöz", s. 13.
133 J. Raz, "Civil Disobedience", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, s. 164.

ber, adalet, iyilik ve eşitlik gibi bir bütün olarak geneli ilgilendiren mutlak ve evrensel değerler alanında öznel sanı ve kanaatlere dayanılması sivil itaatsizlik eylemini keyfileştirebilirken, onun meşruiyetine gölge düşürebilir.

Nitekim onun, Rawls'un da belirttiği üzere, bazı toplumlarda başarılı olurken, diğerlerinde işe yaramamasının en temel nedeni budur.[134] Gerçekten de sivil itaatsizlik farklı ve birbirleriyle rekabet halindeki üyelerinin adaletin anlamı veya gerçekte ne olduğu konusunda uyuşabildikleri liberal toplumlarda başarılı olur ve buralarda demokrasinin gelişimine önemli katkılar yapar.[135] O, üstelik bu toplumlarda sözleşmeye taraf olan insanlar arasındaki mutabakatın gücünü ve ağırlığını test etmeye yarar. Buna mukabil, üyelerinin adaleti meydana getiren şeyin ne olduğu konusunda uzlaşamadıkları, tüm tarafların tam bir çifte standart ile sadece kendi çıkarlarını gözetip başkalarına düşmanca baktıkları toplumlarda, sivil itaatsizliğe zaten yer kalmaz. Yer kalsa bile, o, kendisindeki eğitici yönü, ahlaki boyutu tümden yitirip çatışma ya da savaşa yol açar.

Politik ve Hukuki Sorumluluğun Üstlenilmesi

Sivil itaatsizliğin yukarıda sözünü ettiğimiz kabullerinden biri, onun ancak gerçekten demokratik olan toplumlarda başarıya erişebileceği kabulüydü. Onun, işte buradan çıkan, başkaca temel hipotez ya da arka plan kabulleri vardır. Bunlardan en önemlisi, yasadışı veya illegal davranışın normal koşullarda esas olarak ahlaksızca ya da adaletsiz bir davranış olduğu kabulüdür. Söz konusu kabul de, adaleti tesis etmek amacıyla yapılmış yasalara itaatin genel bir ahlaki ödev ya da yükümlülük olduğu tezinden çıkar. Yine aynı bağlamda gündeme gelen bir başka kabul, başta sandık sonuçlarına ve azınlık haklarına saygı olmak üzere, demokratik değerlere saygının toplumda adalet ve barış için vazgeçilmez olduğu kabulüdür.

134 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", s. 56.
135 J. Raz, "Civil Disobedience", s. 166.

Sivil itaatsizlik eylemcisi birey ya da gruplar, bütün bunları hayata geçirdikten, yani temel kabul veya koşulları sağladıktan sonra eylemlerinin sorumluluğunu üstlenir. Bu, eylemin sahiciliğini ve ahlaki değerini korumak için olmazsa olmaz bir şeydir.[136] Söz konusu sorumluluk, sivil itaatsizlik eyleminin bütünüyle siyasal bir eylem olması nedeniyle, öncelikle politik bir sorumluluktur. Eylemin amacını, seyrini önceden ortaya koymuş olan eylemci, kendisini zaten baştan bağlamış olan biridir. Sivil itaatsizlik eylemcisinin kamuoyunun gözleri önünde olması, bu yüzden büyük bir önem taşır. Sivil itaatsizin eyleminin hukuki veya cezai sorumluluğunu üstlenmesi ise onun samimiyetini gözler önüne serme noktasında önem kazanır.[137]

Özelliklerini kabaca bu şekilde ortaya koyduğumuz sivil itaatsizlik bir teori olarak, Rawls tarafından şöyle ortaya konulmuştur:

> Sivil itaatsizlik teorisi sadece, arada bir ciddi adaletsizlikler yaşansa bile, genel anlamda adil olan toplumlar için geçerlidir. Buna göre, genel anlamda adil bir toplumun ön şartı demokratik bir yönetim biçiminin varlığıdır ve bu anlamda teori, sivil itaatsizliğin yasal demokratik otorite karşısındaki rolü ve uygunluğuyla ilgilenir. Bu nedenle sivil itaatsizlik teorisi ne başka yönetim biçimlerine uygulanabilir ne de istisnalar bir yana bırakılırsa, başka türden sapma ya da başkaldırı biçimlerini konu edinir. Bu protesto biçimini militan davranış ve direniş biçimleriyle birlikte ele alıyorum, çürümüş bir sistemin değiştirilmesi ya da devrilmesinin taktiklerinden birisi olarak değil. Çünkü böyle bir durumda fazla sorun yoktur. Belirtilen amaca uygun meşru bir araç söz konusu ise, kuşkusuz bu şiddete dayalı olmayan direniştir. Benim anladığım biçimiyle sivil itaatsizlik sorunu, sadece şu ya da bu ölçüde adil demokratik bir devletin anayasayı meşru olarak kabul eden yurttaşları için ortaya çıkmaktadır. Sorun bir görevler çatışmasıyla ilgilidir. Yasama gü-

136 H. A. Bedau, "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", s. 56.

137 Y. Coşar, "Önsöz", ss. 11-12.

cünün çoğunluk tarafından belirlenen yasalarına (ya da yürütme gücünün bu yasalara dayanan edimlerine) uyma görevi, kişilerin kendi özgürlüğünü savunma hakkı ve haksızlığa karşı direnme görevi dikkate alındığında, hangi noktadan itibaren bağlayıcı olmaktan çıkar? Bu soru, çoğunluk kuralının anlamı ve sınırlarına dokunmaktadır. Bu nedenle sivil itaatsizlik sorunu, demokrasinin ahlaki temeline ilişkin her teorinin denektaşıdır.

Sivil itaatsizliği, ben, işte bu temel üzerinde yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen, şiddete dayanmayan, vicdani ancak yasal olmayan politik bir eylem olarak tanımlayarak başlıyorum.[138]

Sivil İtaatsizliğe Karşı Çıkanların Argümanları

Uygulamalı etiğin bütün konu ya da problemlerinde olduğu gibi, sivil itaatsizlik söz konusu olduğu zaman da, lehte ve aleyhte tutumlarla karşılaşırız. Başka bir deyişle, sivil itaatsizlik eyleminin savunucuları kadar, ona karşı çıkanlar da vardır. Nasıl ki savunucuları onu birtakım argümanlarla haklı kılmaya veya temellendirmeye yöneliyorsa, bunu ona karşı çıkanlar da yaparlar. Yani, sivil itaatsizlik eylemine karşı çıkanlar, ona çeşitli gerekçelerle, daha doğrusu konumlarını temellendiren birtakım argümanlarla karşı çıkarlar. Bu argümanların bazıları güçlü argümanlar olarak gündeme gelirken, bazıları da, kabul etmek gerekir ki, nispeten zayıf argümanlardır.

Anti-Demokratik Oluşu

Sivil itaatsizliği tanımlar veya onun ayırt edici özelliklerini sayarken, onun ancak demokratik bir toplumda söz konusu olabileceğini varsaymış veya en azından liberal bir toplum düzeninde başarılı olabileceğini söylemiştik. Nitekim bu, sivil itaatsizliğin, onu konu edinen bütün teorisyenler tarafından kabul edilen bir özelliğidir. Sivil itaatsizliğin söz konusu tanımlayıcı özelliğinden yola çıkan sivil itaatsizlik karşıtları, işte bu nok-

138 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", ss. 55-57.

tada, onun anti-demokratik bir eylem olduğuna işaret ederler. Argümanın, biri nispeten ılımlı diğeri ise oldukça radikal olan iki ayrı versiyonu vardır.

Argümanın birinci versiyonu, esas itibariyle veya sadece demokrasi içinde başvurulan bir eylemlilik türü olarak sivil itaatsizliğin anti-demokratik bir eylem gibi görünebildiğine işaret eder. Argümana göre, demokratik usullere uygun olarak seçilmiş temsilcilerin çoğunluğu belirli bir yasanın yapılması veya belirli bir politikanın uygulanması lehine oy verirse, yasayı buna karşı bir protesto olarak çiğnemek veya hükümet politikasına karşı çıkmak demokrasinin ruhuna aykırı düşer gibi görünür.[139] Bu görünüm, özellikle de yurttaşların oldukça küçük bir azınlığının sivil itaatsizlik eylemi içinde olması durumunda daha da güçlenir. Argüman, hemen herkesin bazı hükümet politikalarına karşı çıkmasının demokrasinin ruhunda bulunduğunu varsayar. Hatta argümanı savunanlar bir adım daha öteye giderek, insanların hükümetlerin bazı tasarruflarını veya politik kararlarını yanlış, kötü veya kabul edilemez bulmalarının muhtemel olması olgusunun demokratik bir düzen içinde yaşamanın bir gereği veya bedeli olduğunu ileri sürerler. Buna göre, küçük bir azınlığın gerçekleştirdiği sivil itaatsizlik eylemi etkin ve başarılı olursa, o zaman bu birkaç kişiye çoğunluk görüşünü alaşağı etme gücü verir gibi görünür. Bu da baştan aşağı anti-demokratik bir şeymiş gibi görünür. Bunun tersi durumda, yani sivil itaatsizlik eylemi etkisiz ve dolayısıyla başarısız olursa, o zaman da sivil itaatsizlik eylemine kalkışmanın hemen hiçbir anlamı olmaz. Argümanı ileri sürenlere göre, buradan çıkartılacak sonuç açıktır: Sivil itaatsizlik ya demokratik olmayan ya da anlamsız bir şeydir.[140]

Argümanın çok daha ileri ve radikal formu, sivil itaatsizliğin demokratik süreci tamamen tersine çeviren, demokrasi üzerinde yıkıcı etkiler yapan, bütünüyle demokrasi karşıtı bir eylemlilik

139 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 132.
140 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 133.

olduğunu dile getirir.[141] Gerçekten de argümana göre, sivil itaatsizlik belli ölçüler içinde sağlıklı işleyen demokratik düzende hiçbir zaman haklı kılınamaz veya meşrulaştırılamaz. Sivil itaatsizliğin haklı kılınamamasının nedeni, sadece onda yasanın çiğnenmesi değildir. Fakat çok daha önemlisi, sivil itaatsizlik eyleminde yasa bilinçli olarak çiğnenirken, işleyen bir demokrasinin varsaydığı demokratik teamüllerin, demokratik usullerle ilgili kuralların ihlal edilmesidir. Yurttaşların veya politik katılımcıların topluluğun veya seçimle iş başına gelmiş iktidarın alacağı kararları etkileme tarz ya da biçimlerine birtakım sınırlamalar getiren bu kurallar, gerçekte adil ve demokratik bir yönetimin temelini oluştururlar. Argümanı geliştirenler, söz konusu demokratik teamül ya da usullerin ihlal veya göz ardı edilmesi durumunda, kaybın büyük olacağına işaret ederler. Hatta bu zarar ya da kayıp, bir kötülüğe veya yanlış bir politikaya karşı etkili bir protestonun temin edeceği fayda veya iyilikle kıyaslanamayacak kadar büyük olur.

Gerçekten de sivil itaatsizler, her ne kadar eylemlerini hukuk düzeni içinde kalarak gerçekleştirdiklerini iddia etseler de, onların eylemi, demokratik teamüllerin yok sayılmasını ifade ettiği için, içerik yönünden olmasa bile, usul yönünden bir ihtilal niteliği taşır.[142] Başka bir deyişle, bu eylemciler demokrasinin kurallarını bilinçli bir şekilde çiğneyerek, oyunu tamamen tersine çevirirler.[143] Argümana göre, sivil itaatsizlik eylemcileri politik arenada meşru olmayan bir baskı şekli uygulamak suretiyle, sandığın verdiği mesajı yok sayar, çoğunluk kuralını geçersiz hale getirirler. Başka bir deyişle onlar, demokrasiyi kullanarak demokrasiye onulmaz yaralar verirler. Çünkü onlar bu noktada kalmayıp kendileriyle toplumun geri kalan üyeleri arasında bir

141 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, New York, Columbia University Press, 1971, s. 167.

142 H. A. Bedau, "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", s. 54.

143 H. J. Störing, "The Case Against Civil Disobedience", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, s. 91.

savaş durumu yaratırken, toplumu da kendileri gibi tepki vermeye zorlar, demokratik süreci tersine çevirerek demokrasiyi uygulanamaz hale getirirler.[144]

Kaygan Yokuş Argümanı

Sivil itaatsizliğe yönelik eleştirilerin biri de, onun uzun vadede politik yönetim veya iktidarın gücünü, hukukun üstünlüğünü temelden sarsabilen bir eylemlilik türü veya politik hareket olabilmesine yönelik bir eleştiridir. Onun işte bu çerçeve içinde insanları yasayı çiğnemeye teşvik ettiği ve söz konusu tehlikenin de sivil itaatsizlik eyleminden sağlanabilen mümkün yararlara fazlasıyla baskın çıktığı eleştirisidir. Kanunlara saygının altı, ahlaki gerekçelerle dahi olsa, bir kez oyulmaya başlandığı zaman, tehlike bundan genel bir kanunsuzluğun veya yasa tanımazlığın çıkacak olması tehlikesidir.[145]

Söz konusu tehlikeye işaret eden sivil itaatsizlik karşıtlarının bu doğrultuda geliştirmiş oldukları argüman "Kaygan Yokuş Argümanı" olarak bilinen meşhur argümandır. Argüman, belli bir doğrultuda bir adım attığınız zaman, cazip veya arzu edilir olmadığı besbelli olan bir süreci durduramayacağımızı öne sürer. Tıpkı kaygan bir yokuşta aşağı doğru bir adım attığımız zaman en aşağıya kadar inmeden durmamızın neredeyse imkânsız olması gibi, yasanın çiğnenmesi bir kez başladığı zaman kanunsuzluğa doğru tehlikeli bir kayış söz konusu olur. Başka bir deyişle, sivil itaatsizlikte olduğu gibi yasayı çiğnemenin nispeten küçük ve önemsiz türlerini anlaşılır ve mazur görülebilir hale getirdiğimiz zaman, bunun artık yasaya hiç kimse saygı duymayıncaya kadar bir sonu gelmeyecektir.[146]

144 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 168.
145 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 133.
146 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 134.

Argümanın başka bir formu ya da versiyonu, ilgili literatürde "Sosyal Doku Argümanı" olarak geçen argümandır.[147] Argüman yararcı veya pragmatik bir zemin üzerinde savunulan sivil itaatsizliğin hiçbir şekilde haklı kılınamayacağını dile getirir. Çünkü eylemin iyi ve kötü sonuçları yararcıların kalkülü veya mutluluk hesabıyla ne kadar özenli ve dikkatli bir biçimde hesaplanırsa hesaplansın, argümana göre, denge uzun vadede negatif yönde olacak, eylemin olumsuz sonuçları veya negatif etkileri bütünüyle baskın çıkacaktır. Argümanı geliştirenlere göre, bu, sadece sivil itaatsizin topluma, eyleminin kaçınılmaz sonuçları veya yan etkileri üzerinden bilerek verdiği zararlarla, ödettiği bedelle ilgili bir şey değildir. Bu bedel veya zarar bazen sivil itaatsizliğin en azından ilk bakışta hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz gibi görünmesine yol açacak kadar büyük olabilir. Bununla birlikte bu gibi durumlar çok fazla olmadığı gibi, zaten eylemin sivil itaatsizlik eylemi olmaktan çıkmasına da yol açarlar. Gerçekten de sivil itaatsizlik eylemi içinde olanlar, genellikle kişilere veya mülkiyete doğrudan zarar vermekten sakınırlar.[148] Çoğu zaman da çevreye veya başkalarına verilen zarar, oldukça küçük veya önemsiz derecede olur. Protesto eylemi veya yasa ihlali yoluyla ağır bir adaletsizliğin telafisi, haksızlığın ortadan kaldırılması söz konusu olduğu takdirde, bu durum sonuç yönünden, elbette verilen küçük ve önemsiz zararlara her bakımdan baskın çıkar.

Bununla birlikte, "Sosyal Doku Argümanı"nın hesaba kattığı zarar bu olmadığı gibi, temele aldığı hesaplama yararcının yalın hesabı veya kalkülü de değildir. Argümanı geliştirenler, bundan öte bir şeye işaret ederler. Yani, sivil itaatsizlik eylemi içinde olan kimsenin, eylemin topluma verdiği yukarıda sözünü ettiğimiz görünür ama önemsiz zararlarından bağımsız olarak, görünmeyen fakat oldukça büyük zararlar verdiğini savunurlar. O, gerçekte toplumda yasaya duyulan saygıyı ortadan kaldırır,

147 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 148.
148 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 149.

insanları kanunsuzluğa teşvik eder.[149] Buna göre sivil itaatsizlik eylemi içinde bulunan kişi yasayı, başka birtakım politik veya toplumsal amaçlar uğruna bilerek, isteyerek ve aleni bir biçimde çiğnediği zaman, toplumun genç üyelerine verilebilecek en kötü örneği vermiş olur. Bu eylemleri gerçekleştirenlerin, sanatçılar türünden toplumun saygın ve bilinçli insanları olmaları durumun vahametini daha da artırır.

Sosyal doku argümanına göre, iyi düzenlenmiş, sağlıklı ve gelişmiş toplumlar, insanlar tarafından değil de, yasalar tarafından yönetilirler. Böylesi yönetimlerde veya gerçek anlamda hukuk devletlerinde, sadece insanların yasaya itaat etme gibi bir yükümlülükleri yoktur fakat yasalara genelde saygı gösterilirken, yasaya itaat yükümlülüğü de değer görüp övülür. Yasaları önemseme ve onlara saygı gösterme görevi de esas olarak toplumun saygın ve iyi eğitimli yurttaşlarına düşer. Söz konusu yurttaşlar yasaları kasıtlı olarak çiğnemeye kalkışırlarsa, gözettikleri amaç veya ulaşmaya çalıştıkları sonuç her ne olursa olsun, bu davranışlarıyla yasaya saygılı toplumun dokusunun bozulmasına katkıda bulunmuş olurlar. Yıllar yılı inceden inceye ve büyük bir zahmetle oluşturulan bu doku, uygar bir toplumun en değerli hazinesidir. Ona zarar veren şey de, her ne ise kötü bir şey olmak durumundadır. Dolayısıyla, bu dokuya zarar veren sivil itaatsizliğin kötü bir şey olarak yol açtığı kötülük temin ettiği faydayla kıyaslanamaz bile.[150]

Sivil İtaatsizliğin Yıkıcı Doğası

Sivil itaatsizliği eleştirenlerin geliştirdikleri bir başka argüman, onun yıkıcı doğasına, çelişik karakterine, kendi temellerini ortadan kaldıran ters yapısına işaret eder. Argümana göre, sivil itaatsizlik eylemlerinin amaçları gerçekten değerli ve önemli olsa bile, onun bir şekilde ihtiva ettiği yasa tanımazlık, gerek yasa yapıcıların zihninde gerekse genel kamuoyunda geniş kapsamlı

149 L. Quill, *Civil Disobedience*, s. 7.

150 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 149.

bir hınç ve öfke duygusuna yol açar. Buna göre, sivil itaatsizlik hareketini gerçekleştiren eylemci, kendisine dosttan ziyade düşmanlar yaratıp sokaktaki masum insanların nefretine maruz kalırken, çoğu zaman davasına karşı bir tepkinin doğuşuna sebebiyet verebilir. Böylelikle de kendisini esas amacına ve daha büyük sonuçlara ulaşma imkânından yoksun bırakır. Sivil itaatsizlik öyleyse, değerli birtakım amaçların öne sürülmesi suretiyle meşrulaştırılamaz. Çünkü onun nihai etkisi, kendisini bu amaçlara yaklaştırmak yerine, onlardan uzaklaştırır.

İmkânsızlık Argümanı

Sivil itaatsizlik eylemlerine karşı çıkanların geliştirdikleri bir başka argüman, "İmkânsızlık Argümanı"dır. Argümana bu ad, onun en azından anayasal düzenlerde sivil itaatsizliği, karşı çıkanların ifadesiyle "yasa dışılığı" meşrulaştırmanın imkânsızlığına işaret ettiği gerekçesiyle bu ad verilmiştir. Argümanı geliştirenler, öncelikle sivil itaatsizlik eylem ya da hareketlerinin geçmişte pek çok farklı rejim ya da düzende geliştirilmiş olduğunu kabul ederler. Sonra, başta Rawls olmak üzere, neredeyse bütün sivil itaatsizlik teorisyenlerinin savunduklarının tersine, onun sadece bazı durumlarda, sözgelimi keyfi veya diktatöryel yönetimlerin iş başında olduğu yerlerde başarılı ve haklı kılınabilir olduğunu ileri sürerler. Sivil itaatsizlik, onlara göre, muhalefetin sesinin çıkabilmesi için her tür tedbirin alındığı çok partili anayasal rejimlerde, halkın taleplerini politik iktidarlara iletme kanallarının sonuna kadar açık olduğu liberal düzenlerde meşrulaştırılamayacağını savunurlar. Çünkü bu tür anayasal rejimlerde veya liberal düzenlerde muhalif düşünceleri ifade edip kayıt altına almanın, protesto edilen yanlışı düzeltmenin, yanlış olduğu ileri sürülen yasayı yeniden yapmanın yasal araçları fiilen bulunmaktadır.[151]

Argümanın makuliyeti aynı doğru ve ahlaki amaca ulaşmanın, biri yasal diğeri yasa dışı, iki ayrı yolunun olması durumun-

151 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 163.

da, yasa dışı yola başvurmanın haklı kılınamayacağı kanaatine dayanır. Bu kanaat ya da ilke bütünüyle makul ve anlaşılır bir ilke olup sivil itaatçinin kendisi tarafından da kabul edilir. Bu ilkenin hayata geçirilmemesi, ona uyulmaması, bu kez keyfi yönetimlerde başarılı ve ahlaki bir yol ve araç olarak görülebilen sivil itaatsizliğin kendisinin keyfi hale getirir.[152]

Oysa sivil itaatsizliğin savunuculuğunu yapanlar, imkânsızlık argümanına karşı çıkarken, söz konusu ilke ya da kanaatin doğru olmakla beraber, argümanı desteklemediğini savunurlar. Bunun da nedeni, protestoları veya yanlış olduğuna inanılan politikalara karşı itirazları aktaracak yasal kanalların, onlara göre çoğu zaman sadece kâğıt üzerinde var olmaları, oysa gerçekte veya fiilen var olmamalarıdır. Bu kanallar gerçek olsalar bile, mevcut koşullarda kullanışsız olabilir veya hiçbir işe yaramayabilirler. Buna göre protestoyu iletmenin, hatta kayda geçirip muhatapları tarafından dikkate alınmasını sağlamanın yasal yolları olsa bile, buradan bu yolları kullanmanın sivil itaatsizlik eylemine kalkışan kişinin çok daha etkili veya dramatik protestosu kadar etkili olacağı sonucu çıkmaz.

Sivil İtaatsizliğin Meşrulaştırılması

Sivil itaatsizliğe birtakım argümanlar kullanarak karşı çıkanların yanında, bölümün başında verdiğimiz Gandhi, Thoreau ve Rawls örneklerinden de anlaşılacağı üzere, onu çeşitli pozitif etkileri ve faydaları dolayısıyla savunanlar da vardır. Bununla birlikte onlar da sadece savunuculuk yapmayıp görüş ya da savunularını temellendirmeye çalışırlar. Başka bir deyişle, sivil itaatsizlik savunucuları onu meşrulaştırmanın, yani sağlam, anlaşılabilir ahlaki gerekçelere dayanarak herkes için kabul edilebilir hale getirmenin yollarını ararlar. Buradan da anlaşılacağı üzere, sivil itaatsizlik hareketi veya eylemi birtakım üst teoriler veya etik görüşler üzerinden haklı kılınabilir.

152 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 163.

Fakat bu aşamaya geçilmezden, yani sivil itaatsizliğin kendisi meşrulaştırılmazdan önce, özellikle de karşıtlarının eleştiri ve itirazlarından sonra, sivil itaatsizlik teorisyenleri tarafından onun meşruiyet koşullarının belirlenmesi büyük bir önem taşır. Buna göre öncelikle sivil itaatsizliğin ancak veya esas olarak toplumda sivil itaatsizlik eylemi sayesinde faydalı bir değişme, pozitif bir etki yaratılması durumunda meşrulaştırılabileceği kabul edilir.[153] Başka bir deyişle, sivil itaatsizlik eyleminin toplum için yarattığı kötü örnek, getirdiği riskler ve yol açtığı kısa vadeli olumsuz sonuçlar, o toplum üzerinde ahlaki ve eğitici etki bir yaptığı, hatalı ve adaletsiz olan bir şeylerin düzeltilmesine katkı sağladığı takdirde ancak meşrulaştırılabilir.[154]

İşte bu yüzden, sivil itaatsizlik eyleminin, eylemi gerçekleştiren muhalif kişilerin benzer haksızlıklara uğramış diğer insanlara da benzer şekilde itaatsizlik etme hakkı tanıyacağı durumlarla sınırlanması gerekir.[155] Onun amacı, bu yüzden toplumu daha adil bir toplum haline getirmek olmalıdır.[156] Bu başarıldığı takdirde, sivil itaatsizliğin toplum üzerinde istikrar sağlayıcı bir etki yaptığı söylenebilir.[157]

Bu koşul, elbette sivil itaatsizliğin her durum ve koşul altında başvurulacak bir eylemlilik ya da hareket olmayıp, ona sadece çok önemli meselelerde başvurulması gerektiği anlamına gelir.[158] Başka bir deyişle, en azından Rawls, onun sadece tek bir kötü veya adaletsiz yasayı değil de, açık ve önemli adalet ihlalini, özellikle de eşit özgürlük ilkesiyle fırsat eşitliği ilkesinin ihlallerini kendisine hedef yapması gerektiğini bildirir:

> Sivil itaatsizliğin toplumun adalet duygusuna hitap eden politik bir eylem olduğu düşünülürse, başkaca koşulların aynı kalması kaydıy-

153 A. J. Simmons, "Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law", s. 56.
154 L. Quill, *Civil Disobedience*, s. 15.
155 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", s. 65.
156 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", s. 69.
157 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", s. 70.
158 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s. 146.

> la, bu eylemi asli ve aleni adaletsizliklerle ve mümkün olduğu ölçüde de diğer haksızlıkları ortadan kaldırmanın önünde engel teşkil eden haksızlıklarla sınırlamak akla uygun gözükmektedir. Bu, sivil itaatsizliği birinci adalet ilkesinin, yani eşit özgürlükler ilkesinin ve ikinci ilkenin ikinci bölümünün, yani fırsat eşitliği ilkesinin bariz biçimde ihlaliyle sınırlanmanın gerekliliği anlamına gelir.[159]

Rawls ve diğer sivil itaatsizlik teorisyenleri, sivil itaatsizlik eylemlerinin kapsamını geniş tutmanın, bir yandan onu anlamsızlaştırıp sıradanlaştıracağını, diğer yandan da politik yönetimin işlevlerini temelden sarsma gibi bir sonuca yol açabileceğini ileri sürerler. Dahası, sivil itaatsizlik hareketi toplumun adalet duygusuna hitap etmediği sürece hiçbir anlam ifade etmez. Başka bir deyişle, sivil itaatsizliğin bu şekilde sınırlanması, çiğnenen yasanın veya yanlış politikanın halkın adalet duygusuyla çatışması veya kamu vicdanını gerçekten yaralaması gibi bir zorunlu koşuldan kaynaklanır.

Sivil itaatsizliğin bir başka temel meşruiyet koşulu, "zorunluluk" koşuludur.[160] Bu, sivil itaatsizliğin ona bütün çare ya da kanallar tüketildikten sonra veya alternatif bir eylem tarzı kalmadığı zaman başvurulduğu takdirde haklı kılınabileceğini ifade eder. Rawls bu bağlamda şunları söyler:

> Sivil itaatsizlik eylemine geçmenin başka bir şartı şöyle ortaya çıkabilir: Politik çoğunluğa yapılan samimi çağrılarımız başarısızlığa uğramış, yasal düzeltme yolları tıkanmıştır. Örneğin var olan politik partiler azınlığın taleplerine tepkisiz kalıyor ya da bu taleplerden bir kısmını da olsa dikkate almayı reddediyorlar. Yasaları yürürlükten kaldırtma girişimleri de yasal protesto eylemleri ve gösteriler de bir sonuç vermiyor. Sivil itaatsizlik ancak en son durumda başvurulacak bir yöntem olduğu için, bu başvurunun zorunlu olup olmadığından emin olunması gerekir.[161]

159 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", s. 63.
160 L. Quill, *Civil Disobedience*, s. 9.
161 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", s. 64.

Sivil itaatsizliğin sonuncu önemli meşruiyet koşulunun "demokrasi koşulu" olduğu kabul edilir. Bu koşul, sivil itaatsizliğin demokratik sürecin, bazen onu tehdit edebilme görüntüsü verebilmekle beraber, ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, bu ifade ya da iddianın anlaşılabilmesi için, birkaç belirleme yapmakta fayda olabilir. Bunlardan birincisi, sivil itaatsizlik hareketinin özelliklerinin demokratik hukuk devletinin çerçeve koşullarından doğduğuna işaret eder.[162] Demokrasiden çıkan sivil itaatsizlik ancak demokratik çerçeve içinde başarılı olup sonuç verebilir. İkinci olarak, demokratik hukuk devletlerinde demokrasinin değerlendirilmesi veya anlaşılması bağlamında, meselenin "ya hep ya hiç sorunundan" ziyade "daha çok ya da daha az meselesi" olduğuna dikkat etmekte fayda olabilir. Dünyanın tam veya bütünüyle gelişmiş demokratik devletlerinde dahi, temsili sistemlerin işlev yönünden bazı eksiklik veya aksamalarına rastlanabilmektedir. Sivil itaatsizlik işte bu gibi durumlar karşısında, sözgelimi yöneticilerin azınlık haklarının korunması veya doğal çevreye ilişkin konularda geri dönülemez birtakım hatalı kararlar almalarını engelleme noktasında devreye girer ve demokrasinin işleyişine katkıda bulunur.

Bu katkı dikkate alındığında, sivil itaatsizliğin temsili demokrasinin biraz daha doğrudan veya katılımcı bir demokrasi haline gelmesine yaptığı bir katkı olduğu söylenebilir. Nitekim demokrasi teorisyenleri, doksanlı yıllarla birlikte yeni ve büyük bir demokrasi dalgasının daha yaşandığını ve bu dördüncü demokrasi dalgasıyla birlikte demokrasinin global bir fenomen haline geldiğini öne sürerler.[163] Bu fenomen, aynı zamanda demokrasinin yegâne meşru yönetim tarzı haline gelişiyle ilgili bir fenomendir. Bu yeni dalga demokrasi, daha önceki demokratikleşme dalgalarından, eskilerin temelde seçkinlere ve iktidar paylaşımına dayandıkları yerde, yeni dalganın sürükleyicile-

162 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s. 134.
163 L. Quill, *Civil Disobedience*, s. 148.

rinin ortalama insanlar veya halk kitleleri olması bakımından farklılık göstermektedir.

Artık yeni bir demokrasi anlayışı veya türüne katkı yapmak, demokrasi için temel bir test olmak durumunda olan sivil itaatsizlik söz konusu olduğunda, bu yüzden en önemli hususun demokratik bir devlette onun sandık veya çoğunluk karşıtı bir harekete dönüşmemesi olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, sivil itaatsizliğin, küçük bir azınlığın kişisel politik tercihlerini neredeyse bir tür otokrasi formu kazanacak şekilde çoğunluğa empoze etmemeye kalkışması, söz konusu hareketin ahlaki ve politik karakteri açısından büyük bir önem taşımaktadır:

> Her zaman olduğu gibi söz konusu toplumun adile yakın bir toplum olduğunu varsayıyorum. Bu, demokratik bir devlet biçiminin varlığı anlamına gelir. Her şeye rağmen bu sistemde ciddi adaletsizlikler söz konusu olabilir. Ayrıca böyle bir toplumda adalet ilkelerinin, özgür ve eşit insanların işbirliğinin temeli olarak kamuoyunun çoğunluğunca benimsendiğini varsayıyorum. Sivil itaatsizlikle, çoğunluğun adalet duygusuna hitap edilmek ve samimi, ayrıntılı analizler sonucu, işbirliğinin koşullarının ihlal edildiği fikrine varıldığı anlatılmak istenmektedir. Karşımızdakiler bir kez daha düşünmeye, kendilerini bizim yerimize koymaya ve dayatılan bu koşulları süresiz olarak kabul etmemizi bizden beklememeleri gerektiğini anlamaya çağrılırlar.
>
> Bu çağrının ağırlığı, toplumu eşit bireylerin işbirliğinin bir sistemi olarak gören demokrasi anlayışına bağlıdır. Başka bir toplumsal ilişkiler sisteminde bu anlayışın yeri olmayabilirdi. Temel yasanın doğal düzenin bir yansıması ve yöneticinin Tanrı'nın temsilcisi olarak görüldüğü toplumlarda, tebaanın sadece dilemek hakkı vardır. Bunlar dileklerini iletebilirler, ancak reddedilme durumunda karşı çıkamazlar. Böyle bir karşı çıkış sadece en yüksek yasal otoriteye değil, aynı zamanda en yüksek ahlaki otoriteye karşı isyan etmek demektir. Bu, yetke sahibinin yanılmaz olduğunu değil, sadece onu düzeltmenin tebaaya düşmediğini ifade eder. Ancak toplum eşit insanlar arasındaki bir işbirliği sistemi olarak

algılandığında, haksızlığa uğrayanlar boyun eğmek zorunda değildirler. Sivil itaatsizlik bu toplumlarda, tanımı gereği yasa karşıtı olmasına rağmen, anayasal sistemin istikrarını sağlayan eylemlere tekabül eder. Düzenli ve özgür seçimler ve anayasayı yorumlamak durumunda olan bağımsız mahkemelerle birlikte, dikkatli ve ölçülü olarak başvurulan sivil itaatsizlik eylemleri adil kurumların korunmasına ve güçlenmesine katkıda bulunur. Adaletsizliklere karşı yasalara bağlılık çerçevesinde yapılan direniş, haksızlıkları engeller, ortaya çıkmaları durumunda giderilmelerine katkıda bulunur. Haklı gösterilebilecek sivil itaatsizlik eylemlerine genel bir hazırlık, iyi işleyen bir toplumsal sistemde ya da adile yakın bir sistemde istikrar getirir.[164]

Meta-teorik Yaklaşım

Sivil itaatsizlik, esas itibariyle veya çoğu zaman pozitif hukukun kurallarıyla yaşanan, yani insan tarafından yapılmış yasaların hüküm sürdüğü bir yer ya da düzende, adaletsiz olduğuna inanılan bir yasanın, elbette ahlaki olması gereken birtakım amaçlarla kasıtlı olarak çiğnenmesinden meydana gelir. Bu eylem ya da hareketin en azından ahlaki bir düzlemde meşrulaştırılabilmesi, açıktır ki mevcut yapı içinde kalınarak veya yürürlükteki hukuk sistemi üzerinden yapılamaz. Bu yüzden sivil itaatsizlik eyleminin anlaşılabilir, doğru veya ahlaki bir eylem olduğu, ancak bir üst teoriye, yani ilahî yasa veya doğal hukuk benzeri insan tarafından yapılmamış, gücü ve otoritesi doğallıkla çok daha yüksek olan bir yasa ya da kurama başvurmak suretiyle gösterilebilir.[165]

Yukarıya, bir üst hukuk, yasa veya teoriye gidilerek gerçekleştirilen söz konusu temellendirme tarzına alternatif meşrulaştırma ya da haklılandırma şekli, bu kez yatay bir hareketten, ya geriye ya da geriye gidilmesinden meydana gelir. İleriye doğru gitme, elbette sivil itaatsizliğin olumlu sonuçları, eğitici ve düzeltici etkileri yoluyla gerçekleşecek yararcı bir yaklaşım üze-

164 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", ss. 69-70.
165 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 105.

rinden gerçekleşir. Sivil itaatsizliği geriye doğru giderek meşrulaştırma ise sözleşmecilik veya sözleşme kuramı yoluyla olur. Sözleşmeci yaklaşımın kökleri Hobbes, Locke ve Rousseau'ya kadar geri gider. Söz konusu düşünürler bir doğa durumu hipotezinden yola çıkarak, doğa halindeki insanların kendilerine can güvenliği sağlamak için sınırsız hak ve özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçtiklerini ve böylelikle bir toplum sözleşmesi yoluyla egemen otorite olarak devleti yarattıklarını öne sürerler. Şemaya göre, devlet bireyler için, onların hayatlarını, hürriyetlerini ve mülkiyetlerini korumak, düzeni ve adaleti tesis etmek, özgürlüklerini teminat altına almak için vardır.

Nitekim Hobbes, işte bu bağlamda ve çok erken sayılabilecek bir tarihte, bunları koruyamayan bir devlete direnme hakkının doğduğunu söylemiştir. Şu halde, buradaki görüş ya da yaklaşım da sivil itaatsizliği politik iktidar sahiplerine yönettikleri devlet ile araçlarının yurttaşların hak devriyle ortaya çıkmış olduğu ve dolayısıyla devredilmiş bu hakların iyi kullanılması gerektiği mesajını vermenin bir aracı olarak gündeme getirip meşrulaştırma yoluna gider. Söz konusu sözleşmeci yaklaşımın en ünlü temsilcisi, görüşlerinden burada, özellikle sivil itaatsizliğin meşrulaştırılması veya onun meşruiyet koşulları başlığı altında uzun uzadıya söz ettiğimiz John Rawls'tur. Nitekim o, sivil itaatsizliği toplumun adalet duygusuna dayandırarak, onu insanların adalet hislerine hitap eden politik bir eylem olarak tanımlar. Bundan sonra da sivil itaatsizliğin, esas adalet amacı güdülerek hayata geçirilen bir sözleşmenin hükümlerinin ihlal edilmesi durumunda, yani ancak ağır adalet ihlallerinde meşrulaştırılabileceğini savunur. Gerçekten de o, sivil itaatsizliği, daha önce de işaret etmiş olduğumuz üzere, sadece ilk adalet ilkesi olarak eşit özgürlük ile fırsat eşitliği ilkesinin ağır bir biçimde çiğnenmesiyle sınırlar.[166]

Sivil itaatsizliği meşrulaştırmada sözleşmeci yaklaşımın geriye, yararcı yaklaşımın ise ileriye doğru gittiği yerde, meta-teorik

166 J. Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", s. 63.

yaklaşım veya onu daha yüksek bir hukuk sistemi yoluyla meşrulaştırma yaklaşımı üste veya yukarı doğru gider. Buna göre bu sonuncu yaklaşım, sözgelimi politik iktidarın çıkarttığı bir kanun evrenin yüksek yasasıyla çatışıyor veya uygulamaya yöneldiği bir siyasal karar Tanrı'nın yasasına ters düşüyorsa, ona itaatsizlik edilmesi gerektiğini savunur. Burada Tanrı veya doğa gibi yüksek bir otoriteyle uzlaşılması veya bir orta yol bulma cihetine gidilmesi söz konusu olmaz. Buna göre liberal/sözleşmeci yaklaşımda bireyin haklarının bir kısmını devretmesi üzerine onun temel hak ve hürriyetlerini korumak ve adaleti tesis etmek amacıyla kurulan devlet, varlık sebebini ortadan kaldıracak şekilde, adaletsizlik veya ayrımcılık yaptığı zaman ona direnme veya itaatsizlik etme hakkı doğar. Aynı şekilde hükümet tarafından alınan bir karar veya çıkartılan bir yasa Tanrı'nın emirleri veya doğal yasa ile çatışırsa, ona itaatsizlik etme meşru bir hak olarak ortaya çıkar.

Söz konusu meşrulaştırma tarzına ve özellikle de sivil itaatsizliği ilahî yasa üzerinden haklı kılma şekline, bütün dinî içeriğine rağmen, geçmişte, hatta modern dönemde bile pek çok kez başvurulmuştur. Başka bir deyişle o, kendisine sadece eski dönemlerde veya modern öncesi zamanlarda başvurulan bir temellendirme türü değildir. Nitekim modern dönemde Hobbes ve Locke'tan Thomas Jefferson'a "zorbalara karşı başkaldırı Tanrı'ya itaat etmekten başka bir şey değildir" diyen pek çok düşünür ve politikacı olmuştur. Hatta sivil itaatsizlik eylemleri tarihinde kendilerine çok saygın bir yer edinmiş isimlerden bazılarının eylemlerini bu yolla temellendirme cihetine gittikleri bile söylenebilir. Sözgelimi Thoreau, bir kimsenin ülkesinin yasasından daha "yüce bir yasa" bulunduğunu, bu yasanın da adaletin veya vicdanın yasası olduğunu dile getirir.[167]

Aynı şekilde insanın adaletsiz yasalara itaat etmeme gibi ahlaki bir sorumluluğunun olduğunu söyleyen Martin Luther

167 Thoreau'dan akt. K. Can-M. Bilgin, "Sivil İtaatsizlik", ss. 70-71.

King de, adil bir yasa ile adaletsiz bir yasa arasındaki farklılığı açıklarken şunları söyler:

> Yasaları ihlal etme gibi bir niyetimiz olup olmadığı konusunda endişeli gibi görünüyorsunuz. Bu, haklı bir endişedir. Biz insanları hararetle Yüksek Mahkeme'nin 1954 yılındaki kararına uymaya ve devlet okullarında ırk ayrımcılığını kaldırmaya çağırırken, sizlerin bizi bilinçli yasa ihlalcisi olarak görmeniz oldukça garip bir durumdur. Belki, "bazı yasaları ihlal ederken, diğerlerine uymayı nasıl haklı göstereceksiniz?" sorusu sorulacaktır. Sorunun cevabı basittir. İki türlü yasa vardır: Adil yasalar ve adil olmayan yasalar. Ben Aziz Augustinus gibi "Adaletsiz yasanın yasa olmadığını" söylüyorum. Peki, ikisi arasındaki fark nedir? Bir yasanın adil olup olmadığı nasıl anlaşılabilir? Adil yasa, ahlaki kurallar ve Tanrı'nın buyruklarıyla uyum içinde olan, insan yapısı bir düzenlemedir. Adil olmayan yasa ise ahlak kurallarına uymayan yasadır, Aquinalı Thomas'ın dediği gibi, kökü tanrısal hukukta ve doğa hukukunda olmayan insan yapısı yasadır. İnsanı aşağılayan her yasa adaletsizdir. Irk ayrımcılığı insanın ruhunu bozduğu ve kişiliğine zarar verdiği için tüm ırk ayrımcı yasalar adil olmayan yasalardır. Bu tür yasalar, yapıcılarına yanlış bir üstünlük, kurbanlarına ise yanlış bir aşağılık duygusu verir.[168]

Bununla birlikte, meta-teorik veya bir üst yasa yoluyla meşrulaştırma yaklaşımının mantığı teolojik veya dinî bir temeli zorunlu kılıyor değildir. Burada sivil itaatsizlik eylemini temellendirmek veya meşrulaştırmak için kendisine gidilen yasanın insan eliyle yapılmış bir yasa veya hukuk sisteminden daha yüksek bir otoriteye sahip olması gerekiyorsa, bu takdirde onun kaynağının gerçekten de insanüstü olması kaçınılmazdır.[169] Fakat bu insanüstü kaynak Tanrı olmayabilir, bunun yerine evrenin kendisi olabilir.

168 M. L. King, "Birmingham Cezaevinden Mektup", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 202-203.

169 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 111.

Bu durumda sivil itaatsizlik eylemiyle onun çiğnediği yasanın yargılanacağı en yüksek yasa olarak ahlak yasası, insanların iradelerinden veya Tanrı'nın iradesinden değil de, başka bir kaynaktan çıkacaktır. O, gerçekte şeylerin olma tarzının bir ürünü veya ifadesi olmak durumundadır. İşte bu en yüksek ahlak yasası, ilahi bir yasa değil, fakat doğal bir yasadır.[170] Söz konusu doğal hukuk anlayışı, neyin gerçekten ahlaki olduğunun doğaya bakılarak kavranabileceğini iddia eder. Onun otoritesi, şu halde dinî metinlerin veya vahyin doğruluğuna bağlı değildir. Doğal hukukun emirleri evrensel olup insan tarafından aklını kullanmak suretiyle bulunabilir.

Yararcılık

Sivil itaatsizliği meşrulaştırmada kullanılan bir başka yaklaşım da yararcılığın perspektifine yerleşmekten, onun önerdiği tutumu benimsemekten oluşur. Fakat yararcılığın buradaki anlamının, bir mutluluk hesabı veya haz ve acıyla ilgili bir kalkülden oluşmaktan ziyade, oldukça genel bir anlam ve kullanım olduğu söylenebilir. Buna göre yararcı yaklaşım, sivil itaatsizliğin ancak, faydaları yol açacağı muhtemel zararla kıyaslandığında çok daha büyük olduğu takdirde meşrulaştırabileceğini öne sürer.[171] Gerçekten de yararcılık burada, sivil itaatsizlik eyleminin muhtemel faydalı ve zararlı tüm sonuçlarının, pozitif ve negatif bütün etkilerinin olabilecek en dikkatli bir biçimde hesaplanması tutumu veya stratejisinden meydana gelir.[172] Buna göre, sözgelimi belli bir zamanda, belirli koşullar altında bir yasayı adaletsiz olduğu gerekçesiyle, sonuçta alacağı cezayı da gözeterek çiğneyen sivil itaatsiz, yararcı yaklaşımda eyleminin daha iyi bir topluma, daha adil bir hukuk sistemine götüreceğini düşünecek veya iddia edecektir. Bununla birlikte, bu iddia başlangıçta öne sürülüp ayrıntılı bir savunmayı gerekli kılar.

170 A. J. Simmons, "Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law", s. 58.
171 H. Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s. 151.
172 C. Cohen, Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law, s. 121.

Sivil itaatsizlik eylemcisinin söz konusu yararcı savunması veya eylemiyle ilgili faydacı meşrulaştırması, biri ahlaki diğeri olgusal olmak üzere, iki temel mütalaa veya değerlendirme türünü ihtiva eder. Başka bir deyişle, yararcılık amaç-araç yaklaşımının özel bir ifadesi olduğu için, kaçınılmaz olarak iki ayrı unsuru içermek durumundadır. Bunlardan amaca tekabül eden birincisi, eyleme, sosyal amaca veya yasalara değer biçmede kullanılacak ahlaki ilkelerden meydana gelir. Araca karşılık gelen ikincisi ise benimsenen eylem tarzının gözetilen hedef ya da amaçlara ulaştırmaya uygun olup olmadıklarıyla ilgili olgusal değerlendirmelerden oluşur.

Burada da söz konusu olan haklılandırma veya meşrulaştırma etik bir haklılandırma olduğu için, yararcının bu amaç doğrultusunda başvuracağı değer biçici etik ilkeler büyük bir önem taşır. Aslında bu ilkeler de yararcılığı veya faydacıyı başka etik kuram veya insanlarla birleştiren ilkelerdir. Hatta bunlar, onun yaşadığı toplum veya topluluğun ilkeleri olmak durumundadır. Buna göre faydacı yaklaşımı benimsemiş bir sivil itaatsizlik eylemcisi, başka herkese ve hatta muhaliflerine dahi yasalar tarafından eşit muamele edilen, herkesin iş, ev, aş sahibi olma noktasında fırsat eşitliğine sahip olduğu bir toplum uğruna bu eylemi yapmaktadır. O, yurttaşların yasaya uyarak, düzen ve barış içinde, istedikleri şekilde özgürce yaşadıkları bir toplum özlemi içindedir.[173] Daha da önemlisi sivil itaatsizlik eylemi içinde olan yararcının militarizme ve darbeciliğe karşı çıkıp demokrasiye bağlı olması gerekir. Gerçekten de militarizm karşıtlığıyla adalet, eşitlik, özgürlük, demokrasi savunuculuğu yararcı yaklaşımın sivil itaatsizliği meşrulaştırırken, kendisine dayanacağı sağlam temeli meydana getirir.

Sivil itaatsizliğe yararcı bir perspektiften yaklaşanlarla onu başka bir yaklaşımla meşrulaştırmaya kalkışanlar arasındaki farklılığı ya da ihtilafı yaratan şey, kabul etmek gerekir ki, ilkeler ya da amaçlar değildir, fakat araçlar veya olgusal değerlendirme-

173 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 122.

lerdir. Yararcı yaklaşım burada, biri eylemin gerisine, diğeri de ilerisine yönelen çift yönlü bir hareket sergiler. Başka bir deyişle, onun ele almak durumunda olduğu birinci konu, durumun veya sivil itaatsizlik eyleminin arka planıyla ilgilidir. Buna göre, burada sorulması gereken esas soru sivil itaatsizlik eylemiyle ortadan kaldırılmak veya kendisine bir çare olunmak istenen adaletsizlik ne kadar büyük bir adaletsizliktir? Yine aynı bağlamda, bütün çarelerin veya yolların tüketilip tüketilmediği sorulur.[174]

Yararcılığın ileriye doğru olan hareketi de aslında çift yönlü bir hareketten meydana gelir. Buna göre hem sağa hem de sola hareket eden yararcılık, eyleme ilişkin olgusal değerlendirmelerin ikinci evresinde, önce itaatsizlik eylemin negatif sonuçları hesaba katar. Burada çevreye verilen maddi zarar, yasaya itaatsizlik etmenin başkalarında ve özellikle de toplumun genç üyelerinde yol açabileceği muhtemel bir kayıtsızlık eğilimi, vs. dikkate alınır. Sonra da eylemin kısa ve uzun vadedeki pozitif etkileri ve olumlu sonuçları değerlendirilir. Yararcı perspektiften bu sonuncu etkiler, yani sivil itaatsizlik eyleminin olumlu sonuçları ve sağlayacağı faydalar onun olumsuz sonuçlarına baskın çıkarsa eğer, eylem meşrulaştırılmış olur.

174 C. Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, s. 124.

ALTINCI BÖLÜM

EĞİTİM ETİĞİ

Uygulamalı etiğin önemli alt dallarından biri de eğitim etiği veya eğitimde etiktir. Gerçekten de eğitim tarihi boyunca eğitimle etik arasında yakın bir ilişki olduğu gibi, özellikle 20. yüzyıldan başlayarak kitlelerin eğitime kütlesel katılımı ve küreselleşme süreçleriyle birlikte, "eğitim alanı baştan sona ahlaki soru ve problemlerle kuşatılmış hale gelmiştir."[1]

Eğitimde etiğin önemli bir yer işgal etmesine, bu ikisinin birbirinden neredeyse ayrılmaz olmasına rağmen, eğitim etiğinin veya eğitimde etiğin tam olarak neye tekabül ettiği konusu yeterince açık olmaktan uzaktır. Bu konuda en azından bu alanda çalışan felsefeci ve eğitimciler arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Buna rağmen, eğitim ile etik ilişkisi, önemli bir kısmı eğitimin etiğini meydana getirecek şekilde dört ana başlık üzerinden kurulabilir. Bunlardan birincisi, eğitimden faydalananlara veya eğitim alanlara birtakım ahlaki değerlerin kazandırılmasıyla, eğitilen çocuk ya da insanda gerçekleşecek olan karakter formasyonuyla[2] ilgili olan ahlak eğitimidir.[3]

1 F. Heynes, *Eğitimde Etik* (çev. S. K. Akbaş), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002, s. 17.

2 G. Haydon, "Moral Education", *A Companion to the Philosophy of Education* (ed. R. Curren), Blackwell, London, 2003, s. 321.

3 C. L. Howell, "Moral Education", *Encyclopedia of the Social and Cultural Foundations of Education* (ed. by E. F. Provenzo-J. P. Renaud), California, Sage Publications, 2nd. vol., 2009, s. 513.

Buna mukabil ikincisi, bir bütün olarak eğitme otoritesinin, yükümlülüğü veya sorumluluğunun temellendirilmesi noktasında ortaya çıkar.[4] Buna göre, eğitimin kendi içinde iyi bir şey olup asli bir değer taşıdığı, eğitim sayesinde bir insanın daha iyi, daha muktedir ve daha bilgili hâle geldiği sezgisel olarak açık bir husustur. Bununla birlikte, eğitilen insanların çoğu durumda ergin olmayan çocuklar oldukları, eğitim görme hakkının kullanılmasında, çocukların yerine çoğu zaman ebeveynlerinin karar verdiği, hatta bu noktada politik otorite tarafından zor kullanıldığı dikkate alınırsa, bunun pek de açık olmadığı kolaylıkla görülebilir. Öte yandan çoğu zaman, eğitimin sosyo-politik yapılara ve dünya ölçeğindeki gelişmelere bağlı olarak yapılandığını unutmamak gerekir. Aydınlanma sonrası ulus devletler çağında, eğitim milli amaçlara hizmet ederken, günümüzün küreselleşen dünyasında "dünya yurttaşı" veya her yerde iş bulacak insan yetiştirme amacına tabi olmaya başlamıştır.[5] Üstelik bütün bunlar artık kapitalizmin de küreselleştiği bir yerde olup bitmektedir. Bu ise eğitimin bir bütün olarak meşrulaştırılması veya haklılandırılması gerektiği, onun gerçekten ve hemen her yönden iyi bir şey olduğunun gösterilmesinin kaçınılmaz olduğu anlamına gelir.

Buradan hareketle, etiği eğitimle ilişkiye sokan en önemli hususun eğitimin özellikle amaçları üzerinden temellendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Zira eğitimin amaçları konusu eğitimin normatif boyutunu tanımlar. Öte yandan eğitim eylemlerini açıklama noktasında, eğitimin nihai veya en temel amacı her ne kadar eğitilen kişinin veya öğrencinin iç dünyasında veya psişik yapısında, bilgi, değer, tutum ve davranış açısından gerçekleştirilecek değişim ve dönüşüm olarak tanımlana gelse de, eğitimde gözetilen tek amacın bu olmadığı açıktır. Amaçların temellendi-

4 R. Curren, "Ethical and Political Issues in Philosophy of Education", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. by D. M. Borchert), vol. 7. Thomson-Gale, New York, 2nd edition, 2006, s. 360.

5 M. Bottery, *Education, Polity and Ethics*, London, Continuum, 2000, ss. 5-6.

rilmesi veya en azından bireysel amaçlarla toplumsal amaçların çatışması noktasında, etiğin bir şekilde devreye girmesi kaçınılmaz bir şeydir. Etik, nihayet eğitim faaliyetleri sırasında hayata geçirilmesi gereken ahlaki kurallarla ilkeler bağlamında ve eğitimcinin *öğretmenlik* veya *meslek etiği* olarak gündeme gelir.[6]

Ahlak Eğitimi

Ahlak eğitimiyle kastedilen şey elbette öğrencinin ahlaki düşünme tarzını, karakterini ve dolayısıyla moral davranışını doğrudan şekillendirme veya dolaylı olarak etkilemeye yönelik eğitsel faaliyetlerdir. Dünya üzerindeki tüm topluluk, gelenek veya milletler gelecek kuşaklarına birtakım değerler aktarmayı, onları belirli ahlaki ilke ve erdemlerle donatmayı en temel görev addettiği için, ahlak eğitimi eğitimde her zaman önemli bir yer tutmuştur. Bunu, sözgelimi en iyi antik Yunan'da görebiliriz.

Klasik Dünyada Ahlak Eğitimi

Gerçekten de Antik Yunan'da ahlak merkezli, esas itibariyle karakter formasyonu üzerinde yoğunlaşmış eğitime *paideia* adı verilmekteydi. Özellikle Sokrates ve Platon söz konusu *paideia* veya eğitimin, erdemlerin özüne ve erdemli eylemlerin doğasına ilişkin araştırma yoluyla gerçekleşeceğine inanmıştı.[7] Bu iki filozof açısından eğitim esas olarak ahlak eğitimi, kişinin kendi hayatına ilişkin ahlaki sorgulama anlamına geliyordu. Kişinin kendini gerçekleştirmesi ya da mutluluğu, sadece aklın terbiyesi, iyiyi keşfedip kavramaya muktedir zihinsel melekenin eğitilip geliştirilmesi yoluyla mümkün olabilirdi.

6 R. Curren, *"Ethical and Political Issues in Philosophy of Education"*, s. 360.

7 W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture, vol.3, The Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato* (trans. by G. Highet), New York, Oxford University Press, 1963, ss. 182-259.

Ortaçağda da bütün dinî gelenekler, yani gerek Musevilik, gerek Hıristiyanlık ve gerekse İslâmiyet, ahlak eğitimini veya karakter formasyonunu eğitimin temeline yerleştirmiştir. Nitekim bütün bu geleneklerde karakter formasyonunun kutsal kitaplarda yer alan ilahi emirlere titizlikle uyulması yoluyla gerçekleşeceği inancı egemen olmuştur. Buradan hareketle antik eğitim anlayışıyla Ortaçağın eğitim felsefeleri veya uygulamalarının, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, ahlak eğitimini ilk ve en temel eğitim yapma noktasında tam bir birlik arz ettiği söylenebilir. Öte yandan eğitim Ortaçağda dinî kurumlarda Tanrı adına, insanın ahlaki ve dinî kurtuluşunu temin etmek için yapılmak durumundaydı.

Modern Dünyada Ahlak Eğitimi

Oysa modern dönemde ahlak eğitimi Aydınlanma'ya doğru ancak kısmen veya çok sınırlı ölçüler içinde, ahlakın temellerinin dinden bağımsız hâle getirilmesiyle mümkün olabilmiştir. Başka bir deyişle, bu dönemin eğitiminde etik duruşun değişebilmesi noktasında, yeni bir etik anlayışıyla seküler bir insan doğası anlayışına ihtiyaç duyulmuştur. Yeni etik anlayışın olmasa bile, yeni insan doğası anlayışının ilk tohumlarının Rönesans hümanistleri tarafından atıldığı söylenebilir. Fakat yine de söz konusu yeni insan doğası tasarımı esas itibariyle Aydınlanma'da ortaya çıkmış ve ona çok büyük ölçüde Rousseau tarafından şekil verilmiştir. Buna göre ilk günah öğretisini reddeden Rousseau, *Emile* adlı eserinde çocuğun doğa durumunda özgür, iyi ve merhametli olduğunu, fakat toplum içine girince doğal iyiliğini yitirdiğini söyler. Yunanlı filozoflar ile Ortaçağın dinî eğitimcile rinin tam tersine, Rousseau'da karakter formasyonu için gerekli temel eğitimin bu yüzden hemen tümüyle negatif bir karakter kazandığı söylenebilir. Gerçekten de o, çocuğa birtakım ahlaki kurallar vermek yerine, çocuğun ahlaki açıdan özerk yetişebil mesi, benliğini bencilliğe düşmeden sevebilmesi için, toplumun eseri olan hatalardan, birlikte yaşamaktan kaynaklanan kötü-

lüklerden uzak tutularak kendiliğinden gelişmesini ve bütün doğallığı içinde şekillenmesini amaçlamaktaydı.[8]

Etiğin bizatihi kendisi söz konusu olduğunda da, modern dönemin diğer etik düşünürlerinin, bir bütün olarak da Aydınlanma filozoflarının bir yandan dine dayalı ahlak anlayışına karşı çıkıp klasik ahlaki otoriteyle ilgili kuşkularını dile getirmiş oldukları söylenebilir. Onlar diğer yandan da ahlakın kendisine dayandırılacağı toplum sözleşmesi, "fayda ilkesi" benzeri yeni kaynakları tespit etme çabası içine girmişlerdir. Buna rağmen Aydınlanma, bu sıralarda kendisini yavaş yavaş hissettirmeye başlayan eğitim krizinde oldukça etkili bir faktör olarak etik ya da ahlak felsefesinin eğitim veya eğitim felsefesiyle yakın temasını yitirdiği bir dönem olmuştur.[9] Ahlak eğitiminin imkânı etiğin bizatihi kendisi, özellikle 18. yüzyılda felsefi ve dini temellerini önemli ölçüde yitirdiği için, önemli ölçüde kuşkulu hâle gelmiştir.[10] Aynı ahlak eğitimi 19. yüzyıldan itibaren yakın zamanlara, yani eğitim ya da öğretim faaliyetinin esas itibariyle ahlaki bir iş olduğunun anlaşıldığı günümüze kadar, ya hemen tamamıyla bilime ve davranışçılığa dayandırılmış ya da büyük ölçüde Kantçı veya yararcı etik doğrultusunda gelişmiştir.[11] Ahlak eğitimi ancak son zamanlarda son iki etik anlayışına alternatif bir erdem etiği, ahlaki duyarlılığı, empati ve alakayı temele alan yeni etik vizyonlar ortaya çıkınca, biraz daha gelişme kaydedebilme imkânı bulmuştur.

Gerçekten de Aydınlanma ve sonrasında, ahlak eğitimi konusunda fikir beyan edenlerin veya söyleyecek sözü olanların

8 J. J. Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine* (çev. İ. Yerguz), İstanbul, Say Yayınları, 2009, ss. 197-212.

9 H. Arendt, "Crisis in Education", *Philosophy of Education: An Anthology* (ed. by R. Curren), Oxford, Blackwell Publishing, 2nd edit., 2008, s. 189.

10 C. Higgins-D. J. Kramarsky-S. Mackler, "Ethics and Moral Education", *Encyclopedia of Education and Human Development* (eds. by S. J. Farenga-D. Ness), vol. 1, London, M. E. Sharp Inc, 2005, s. 220.

11 N. Noddings-M. Slote, "Changing Notions of the Moral and of Moral Education", *The Blackwell Guide to Philosophy of Education* (ed. by N. Blake-P. Smeyers-R. Smith-P. Standish), Oxford, Blackwell Publishing, 2005, s. 350.

sadece sosyal bilimciler olduğu, 19. yüzyıldan itibaren neredeyse salt sosyologlar arasından çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Aydınlanma'nın zihniyet devrimi, doğaüstü olanın yerine dünyevi olanı ikame edip evrenin ve insan hayatının sadece aklın faaliyeti yoluyla anlaşılabileceğini ve insanların sadece seküler bir eğitim yoluyla yetiştirilip geliştirilebileceğini ortaya koyunca, ahlak eğitimine esas itibariyle sosyal düzen ile ahengin tesisi ve bekası için ihtiyaç bulunduğu kabul edilmiştir. Bu ise bir yandan filozofları ahlak için, Rousseau'da, Kant'ta veya faydacılarda bulduğumuz türden dinî olmayan, seküler bir kaynak arayışına yöneltirken, diğer yandan da sosyologları ahlak eğitimini sosyal bir perspektiften ele almaya yöneltmiştir.

Çağdaş Dünyada Ahlak Eğitimi

İşte bu bağlamda Fransız sosyologu Emile Durkheim'ın ahlak eğitimiyle ilgili olarak birtakım düşünceler geliştiren ilk kişi olduğu söylenebilir. Buna göre, bir çocuğun ahlaken sosyal kurallarla normları içselleştirmek suretiyle geliştiğini, okullarda ahlak eğitiminin bu gelişimi temin etmek amacıyla verilmesi gerektiğini bildiren[12] Durkheim'den sonra, ahlak eğitiminde çağdaş yaklaşımın üç ana geleneğe ayrıldığını söylemek yerinde olur.[13] Bunlardan birincisi *bilişselci*, diğeri *davranışçı gelenek*tir, üçüncüsünün ise bir saygı ve *önemseme* ya da *alaka etiği*nin savunuculuğunu yapan gelenek olduğu söylenebilir. Söz konusu üç gelenek birbirinden ahlaki ayrım, moral duyarlılık, ahlak yargısı ve ahlaki eyleme verilen göreli önem ve ağırlık noktasında farklılık gösterir.[14] Bunlardan ahlaki ayrım, en sıradan şekliyle ahlaken doğru ve yanlış olanı tanıma, ahlaki duyarlılık ise ahlaki eylem ve kişiye uygun koşullar altında

12 E. Durkheim, *Ahlak Eğitimi* (çev. O. Adanır), İstanbul, Say Yayınları, 2. baskı, 2010, ss. 34-35.

13 C. L. Howell, "Moral Education", *Encyclopedia of the Social and Cultural Foundations of Education* (ed. by E. F. Provenzo-J. P. Renaud), California, Sage Publications, 2nd. vol., 2009, s. 513.

14 F. Heynes, *Eğitimde Etik*, s. 17.

empati, takdir ve yakınlık hisleri duyma olarak tanımlanabilir. Ahlaki yargılama çatışan ahlaki iddiaları doğru değerlendirme ve özgül koşullar altında ölçülüp biçilmiş seçimler yapmayı ifade ederken, ahlaki eylem sahip olunan moral kanaatleri uygulamaya sokma veya hayata geçirme anlamına gelir.

Bilişselcilik bu dört faktörden *ahlaki ayrım ve moral yargılama benzeri içsel faktörlere ağırlık verirken,* zihinsel temsil ve değer biçme olgusu üzerinde yoğunlaşır. Bu gelenek, öğrencinin veya ahlaki açıdan eğitilen kişinin bir uygulamayı içselleştirerek, onu amaçlanmış bir eylem olarak görmesini mümkün kılan belli bir tutarlılık üzerinde yoğunlaşır. Söz konusu gelenek, kendi kurallarını ve düzenini yapılandıran, kendi kurallarını kendisi koyan ahlaki özne üzerinde yoğunlaştığı ve dolayısıyla moral gelişimin sosyal ve kültürel yönlerini göz ardı ettiği için çok büyük ölçüde Kantçı etiğin çizgisi üzerinden gelişir. Oysa *davranışçı yaklaşım, ahlaki eyleme önem verip faile dışsal etkiler üzerinde yoğunlaşır* ve daha ziyade yararcı bir etik doğrultusunda gelişme gösterir. Onun daha ziyade yararcı etik savunucuları tarafından benimsendiği, öğrencileri pekiştirici birtakım etkiler ve ahlaki örnekler yoluyla eğitmeye önem verdiği söylenebilir. *Üçüncü gelenek ise moral duyarlılığı temele alırken,* öğrencinin kendisini özel bir biçimde dışa açması ve başkalarına yardım etmek için duyarlı bir biçimde karşılıklı bağlantıların kurulmasına özel bir önem verir. Söz konusu ahlak eğitimi modeli, daha ziyade erdem etiğinin savunucuları ve feminist eğitim felsefecileri tarafından önerilmiştir.[15]

Bunlardan feminist eğitim felsefecileri, özellikle çağdaş eğitim filozofu Brezilyalı Paulo Freire'nin eleştirel pedagojisinin izinden giderek klasik ahlak eğitiminde verilen erkek merkezci ve geleneksel değerlere karşı çıkarlar.[16] Feminist pedagoglar sonra da eğitim ve ahlak eğitimi üzerinden çocuğa yeni birtakım

15 F. Heynes, *Eğitimde Etik*, s. 29.

16 K.Weiler, "Rereading Paulo Freire", *Feminist Engagements* (ed. by K. Weiler), Routledge, London, 2002, s. 69.

değerlerin aktarılması gerektiğini savunurlar.[17] Alaka, işbirliği, bakım ve sevgiyi öne çıkartan söz konusu feminist pedagoji anlayışının ahlak eğitiminde temele alınmasını talep ettiği değer ve özellikler arasında karşılıklı bağımlılık, bağlılık, paylaşma, cemaat, duygu, sevinç, barış ve hayat gelir.

Gerçekten de feminist etik, insanı eksik ve kusurlu yönleri ile bir bütün olarak düşünür. Bu yüzden bütün insanlar adına karar verebilen, duygularını askıya alabilen rasyonel birey tasavvuru yerine, varlığını ötekiyle ilişkiselliğinde bulan, dış dünyadaki canlı ve cansız her türden varlığı yaşamın merkezine yerleştiren, yalnızca insana karşı değil, her türden varlığa karşı sorumluluk taşıyan bir birey tasavvuru geliştirir. Anne karnında başlayan ötekiyle olan asli ilişkisellik, hayatın ilerleyen dönemlerinde de insanın peşini bırakmayan varoluşsal bir durum olarak kalır. Yalnızca insanın geleceğini değil, ağaçların, nehirlerin, hayvanların, taşların, gökyüzünün, su altı ve üstünün, uzayın, güneşin, ayın ve akla gelmesi muhtemel nice varlıkların da geleceğini düşünür. Rengi, dini, dili, ırkı, cinsel kimliği ya da beden görünüşü ne olursa olsun her türden azınlığın hakkının gözetildiği, birinin diğerine nazaran daha üstün ya da değerli görülmediği bir dünya hayal eden feminist pedagoglar bu yüzden eğitimde, dayanışma, hoşgörü, ötekine dönük bir ilgi benzeri değerlerin verilmesi gerektiğini ileri sürer. Bir fikri, kişiyi ya da dünya görüşünü tahakküm aracı haline getirmeyen, kendi çıkarları ile ötekilerin çıkarları arasında bir ayrım gözetmeyen, böyle bir ayrıma gittiği takdirde varoluşsal anlamını yitiren bireyler yetiştirilmesinin önemine vurgu yapar.

Gerçekten de feminist felsefeciler hakiki ahlaki ilişkinin anne-çocuk, doktor-hasta, öğretmen-öğrenci örneklerinde olduğu üzere, eşitlerden ziyade eşit olmayanlar arasında gerçekleştiğini, bu yüzden alakâya dayalı bir anne-çocuk ilişkisinin kaçınıl-

17 J. Kenway-L. Fitzclarence, "Masculinity, Violence and Schooling: Challenging 'Poisonous Pedagogies'", *A Feminist Critique of Education* (ed. by C. Skelton-K. Francis), Routledge, London, 2005, s. 40.

maz olarak dengeli olmayan ilişkiler için bir normatif standart oluşturması gerektiğini öne sürerler. Çünkü çocuklarının gerçek iyiliğini yüreklerinde hisseden anneler, onları korumaya ve eğitmeye, toplumsal olarak kabul gören, başarılı insanlar olarak yetiştirmeye çalışırlar. Başkalarının ihtiyaçlarına duyarlı ve sorumlu insanlar olmayı sadece öğretmekle kalmazlar, kendileri de öğrenirler.

Erdem etiğini benimseyen eğitim felsefecileri de aynı şekilde ahlak eğitiminin özel olarak bir karakter formasyonu ve dolayısıyla çocukta doğru karakter özellikleri yaratma üzerinde yoğunlaşması gerektiğinde ısrar ederler. Söz konusu felsefecilerin çıkış noktaları büyük ölçüde Aristotelesçi erdem anlayışıdır.[18] Bu yüzden onlar, ahlak eğitiminde çocuklara kazandırılması gereken temel değerleri entelektüel ve ahlaki değer ya da erdemler olarak ikiye ayırırlar.[19] Erdem etiğinin savunucuları eğitim sürecinde çocuğa kazandırılması gereken değer veya erdemleri, yine aynı temel üzerinde, bu kez kişinin kendi gelişimine veya kendisine dönük erdem ve değerler ile başkalarını gözetmeye dönük erdemler olarak tasnif ederler.[20] Bunlardan ahlaki değerler söz konusu olduğunda, en fazla öne çıkarılan değerler adalet, dürüstlük, cesaret, ölçülülük, özdenetim, cömertlik, düşüncelilik, başkalarına saygı ve anlayıştır. Buna mukabil entelektüel değerler gündeme geldiğinde, teorik ve pratik bilgelik, açık fikirlilik, dikkatlilik, kararlılık temel erdemler olarak öne sürülür.[21]

---

18 J. Steutel-D. Carr, "Virtue Ethics and the Virtue Approach to Moral Education", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel-D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 5-6.

19 R., Curren, "Cultivating the intellectual and Moral Virtues", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel-D. Carr), Routledge, London, 1999, s. 70.

20 M. Slote, "Self-regarding and Other-regarding Virtues", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel-D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 90-91.

21 N. Dent, "Virtue, Eudaimonia and Teleological Ethics", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel-D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 23-25; R. Curren, "Cultivating the intellectual and Moral Virtues", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel-D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 73-75.

Eğitimin Haklılandırılması

Eğitim, kabul etmek gerekir ki, sonraki aşamalarında olmasa bile, başlangıç aşamalarında bir şekilde zorlamaya dayanmak durumundadır. Başka bir deyişle, eğitim hakkı azımsanmayacak bir süreden beri bütün insanlar için en temel insan hakkı olarak kabul edilmektedir. Gerçekten de, 17. yüzyıldan beri çocukların her şeyden önce toplumun tam ve olgun üyeleri olup çıkmanın kendilerine temin edeceği yarardan türetilebilen bir hak olarak eğitim görme hakları bulunduğu kabul edilmektedir. TC Anayasası'nın 42. maddesinde de belirtildiği üzere, "Hiç kimse eğitim ve öğretim hakkından yoksun bırakılamaz."[22] Bununla birlikte, çocuklar düşünme kapasitelerinin veya rasyonel güçlerinin sınırlı olması nedeniyle bu hakları hemen ve kendi başlarına kullanamazlar; kendi hâllerine bırakıldıklarında, okula gitmek yerine, oyun oynamayı seçebilirler. Bu yüzden, devlet veya aileleri onları eğitim görmeye zorlamak durumunda kalırlar. Hatta biraz daha ileri gidilerek belli bir zorlamanın, paternalizm veya maternalizmin belli bir şeklinin çocukların yetiştirilmesi ve eğitilmesi noktasında kaçınılmaz olduğu ileri sürülebilir.

Bu açıdan bakıldığında, devletin kendisi veya onun kararlarını uygulayan bürokrat ya da yöneticiler ve öğretmenler ile ailelerin genellikle eğitim otoriteleri olarak görüldükleri söylenebilir. Eğitim otoriteleri çocukların eğitimi konusunda karar verip sorumluluk alan kişi ve kurumları ifade eder. Eğitimi zorunlu hâle getiren, çocukların okula gitmeleri ve belli bir eğitim türünden faydalanmaları gerektiğini bildiren bu otoriteler, sahip oldukları potansiyelleri, güç ve yetenekleri geliştirmek suretiyle insan doğasını yetkinleştirmeyi, bu potansiyelleri sosyal açıdan faydalı amaçlara hizmet edecek şekilde dönüştürmeyi amaçlayabilirler. Hatta bu amaç doğrultusunda zor kullanabilirler. Fakat insan söz konusu olduğunda, bu zorlamanın ahlaki

22 A. Çüçen, (ed.), *İnsan Hakları*, MKM Yayıncılık, Bursa, 2011, 82.

bir şey olmadığı, kendi kendisini belirlemesi gereken insanın özerkliğine zarar verdiği haklı olarak ileri sürülebilir. Bu yüzden insan henüz kendi kararlarını kendi motiflerine göre alabilecek yetişkin biri değilse ve dolayısıyla eğitim konusunda bir zorlama kaçınılmaz ise, onun herkesçe kabul edilebilir gerekçelere, anlaşılır nedenlere ve hatta sağlam değerlere dayandırılması gerekir. İşte eğitimin sağlam bazı nedenler yoluyla gerekçelendirilmesine, ona dönük bir zorlamanın temel birtakım değerler yoluyla anlaşılır kılınmasına eğitimin haklılandırılması veya meşrulaştırılması adını verebiliriz.

Araçsal ve Özsel Haklılandırma

Söz konusu haklılandırma biri tamamen ahlaki, diğeri de kısmen ahlaki ama daha ziyade politik bir meşrulaştırmadan meydana gelecek şekilde iki ayrı haklılandırma türü ya da şekliyle ortaya çıkar. Bunlardan ahlaki haklılandırma veya temellendirme eğitimin daha ziyade bireysel açıdan haklılandırılmasına, buna mukabil politik haklılandırma eğitimin yine normatif bir teori yoluyla fakat daha ziyade sosyal açıdan temellendirilmesine karşılık gelir. Moral haklılandırma, aileler ya da başkaca eğitim otoritelerinin eğitim amacıyla çocuklara uyguladığı zorlamanın, çocuklar için geçerli birtakım ahlaki nedenlere dayandırılmasını, bu nedenler yoluyla meşrulaştırılmasını ifade eder.[23] Bu bağlamda örneğin çocuklara, eğitim alacakları veya eğitim yolundan gidecekleri zaman, büyükler gibi bilgi sahibi ve enine boyuna akıl yürütebilen büyükler olsaydılar eğer, mutlak olarak veya kesinlikle seçecekleri ya da onaylayıp talep edecekleri birtakım deneyimlere sahip olacakları ya da kendileri veya toplumları için olumlu ve yararlı sonuçlara ulaşacakları gösterilebilir. Sözgelimi çocuklara alacakları eğitim sayesinde hayatlarının ipini eline alma imkânına kavuşacaklarını, daha özgür ve

23 C. M. Hamm, *Philosophical Issues in Education: An Introduction*, London, 1989, s. 159.

müreffeh yaşama şansı elde edeceklerini bir şekilde göstermek, çocuklar üzerinde kullanılan eğitimsel otoritenin, onları eğitime zorlamanın bir şekilde meşrulaştırılmasını ifade eder.

Bunun çocuklara gösterilebilmesi elbette söz konusu olamaz, ama yetişkinler veya aileler, bunu bir düşünce deneyi üzerinden ortaya koyup, eğitimin çocuklara kazandıracaklarını bir şekilde kendilerine ve başkalarına gösterebilirler. Burada söz konusu gerekçelendirme veya haklılandırma, bir *araçsal*, diğeri ise *özsel* olacak şekilde, iki farklı şekilde karşımıza çıkar.[24] Bunlardan araçsal haklılandırmada, eğitimin bireysel açıdan istenir bir şey olduğu veya değerli birtakım amaçların aracı olduğu gösterilebilir. Burada, kolaylıkla görülebileceği üzere, eğitime araçsal bir yaklaşım söz konusudur. Başka bir deyişle, söz konusu araçsal temellendirmeyi geliştirenlerin faydacı bir değer anlayışı veya yararcı bir bakış açısıyla hareket ettikleri söylenebilir. Söz konusu anlayışta, belli bir iyi hayat tasarımıyla yola çıkılırken, eğitimin bu iyi hayata erişme noktasında sağladığı dönüşüm dolayısıyla, kazandırdığı bilginin kapsamı ve derinliğiyle olabilecek en önemli ve belki de yegâne katkıyı yaptığı gözler önüne serilir. Sözgelimi iyi hayatın, hayattan olabildiğince haz elde etmekle belirlenen maddi bir mutluluktan oluştuğu kabul edilerek, eğitimin insana sözgelimi kazandıracağı meslek yoluyla, bu hayata götüren en temel araç olduğu ortaya konabilir.

Buna mukabil, özsel temellendirmede, eğitimin insana kazandırdığı bilinç, gerçek bir okuryazarlık ve kültür nedeniyle kendi içinde asli bir değer taşıdığı gösterilebilir. Böyle bir eleştirel bilinç ve kültür sayesinde, insan bir bütün olarak hayatı ve dünyayı anlamlandırabilir, nereden gelip nereye gittiğini öğrenerek hayatını sorgulanmış bir hayat haline getirebilir. Yani eğitim sayesinde, Sokrates'in sorgulanmış dediği bir hayata yükselebilir.

Eğitimin kısmen ahlaki, fakat esas itibariyle politik olarak haklılandırılması söz konusu olduğunda, bu amaç doğrultusun-

24 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2. baskı, 2012, s. 294.

da kullanılan normatif teorilerin veya politik kuramların kolektivizmden bireyciliğe veya Platonik anlamda aile devleti anlayışından bireylerin devletiyle demokratik devlet anlayışına kadar uzandığı söylenebilir.[25] Gerçekten de söz konusu kuramlar, eğitimi, eğitimin amaçları ve eğitim otoriteleri üzerinden farklı ilke ve değerler aracılığıyla haklılandırıp temellendirirler. Söz konusu amaçlarından en önde geleni özerklik olup, liberaller özellikle John Stuart Mill'den ilham alarak bireylerin özerkliğinin teminini eğitimin en temel amacı olarak görürler.[26] Özerklikle kast edilen bireyin, dışsal etki ve baskılardan bağımsız olarak, kendi kendisini belirleyerek, kendi oluşturduğu iyi hayat telakkisine uygun bir biçimde yaşamasıdır.[27] Bunun için de iki temel koşula ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi eğitimin içinde gerçekleştiği toplumun liberal olması, ikincisi de rasyonalitedir,[28] yani kişinin kendisini, en azından Mill'den hareket edildiğinde, üst doğası tarafından belirlemesidir.[29]

Liberal Yaklaşım

Buradan da anlaşılacağı üzere, liberal yaklaşım, yurttaşların, kendi iyi hayat tarzlarını, aynı seçimi yapacak diğer bireylerle eşit bir özgürlüğe sahip olarak seçebilecek şekilde eğitildikleri bireylerden meydana gelen bir devletin, "bir bireyler devletinin"[30] savunuculuğunu yaparlar.[31] Eğitimde özgürlük ve fırsat eşitliğinin önemine vurgu yapan liberal anlayış, eğitimde

25 A. Gutmann, "The Authority and Responsibility to Educate", *A Company to the Philosophy of Education* (ed. by R. Curren), Blackwell, Oxford, 2003, s. 398.

26 B. Crittenden, "Autonomy as an Aim of Education", *Ethics and Educational Policy* (ed. by K. A. Strike-K. Egan), Routledge, London, 2010, s. 73.

27 C. Wringe, "In Defence of Rational Autonomy as an Educational Goal", *Education, Autonomy and Democratic Citizenship* (ed. by D. Bridges), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s. 122.

28 C. Wringe, "In Defence of Rational Autonomy as an Educational Goal", s. 124.

29 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 188.

30 A. Gutmann, *Democratic Education*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, ss. 33-34.

31 H. Brighouse, *On Education*, Routledge, London, 2006, s. 19.

eğitilen insanlara herhangi bir hayat tarzı dikte edilmemesi gerektiğini, bunun eğitimin doğasına aykırı olacağını savunur. Liberal anlayış, elbette iyi ve kötü hayat tarzları arasında bir ayrım yapar; bu yüzden çocuğun iyi bir hayat tarzı seçmesini eğitimin amacı olarak belirler.[32] Bu noktada da, eğitim otoriteleri olarak, öğrencilerine anlatacağı dersler ve konular arasında daha değerli ve daha az değerli olanlar arasında bir ayrım yapma gücüne sahip olduğu varsayılan öğretmenlere güvenir.[33]

Muhafazakâr ve Cemaatçi Yaklaşım

Liberalizmin çağdaş eleştirmenleri özerklik amacını zaman zaman yetersiz ve erişilemez olduğu, zaman zaman da çok arzu edilir bir şey olmadığı gerekçesiyle reddederler. Küresel kapitalizmin günümüz dünyasında, meseleye bireysel açıdan bakıldığında, salt özerklik amacının parçalanmaya ve yabancılaşmaya yol açacağı savunulur.[34] Buna mukabil sosyal ve politik açıdan bakıldığında, kişisel özerkliğini temin edecek şekilde yetiştirilen bireylerden oluşan bir toplumun, yurttaşlarının karşılıklı bağımlılık ve dayanışma benzeri cemaat değerlerinden yoksun kaldıkları sağlıksız ve problemli bir toplum olduğu ileri sürülür.[35] Özellikle muhafazakârlardan ve cemaatçi ya da komünoteryanlardan meydana gelen söz konusu eleştirmenler, bu yüzden eğitimin otoriteleri konusunda olduğu kadar, toplum yapısı bakımından da farklı bir tasavvurla ortaya çıkarlar. Bu eleştirmenler, aslında kendi içlerinde ikiye ayrılırlar.[36] Buna göre bazıları eğitimin nihai otoritesi olma sorumluluğunu ebeveynlere verirken, toplumu bireyler-

32 R. Smith, "The Education of Autonomous Citizens", *Education, Autonomy and Democratic Citizenship* (ed. by D. Bridges), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s. 130.

33 A. Gutmann, "Education", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 499.

34 M. Bottery, *Education, Polity and Ethics*, London, Continuum, 2000, ss. 168-171.

35 A. Gutmann, "Education", ss. 498-499.

36 A. Gutmann, "The Authority and Responsibility to Educate", ss. 398-411.

den ziyade ailelerden müteşekkil bir yapı olarak değerlendirir. Bazıları da eğitimin otoritesi olarak devleti öne sürerken, bir aile devleti tasarımı geliştirir.[37]

Bireylerden ziyade, esas olarak ailelerden oluşan toplum tasavvuruyla hareket edenler, paradoksal olarak Locke'un eğitimin otoritelerinin ebeveynler olması gerektiği görüşünden yola çıkarlar.[38] Burada aile hayatı cemaat değerlerinin temel kaynağı ve dayanağı olarak görülür. Ebeveynlere ise çocuklarının eğitimi bağlamında asli ve nihai otoriteler olma görevi, çocuklar kendilerinin varlık ve kişiliklerinin bir devamı olarak değerlendirildikleri için, verilir. Dahası, aileler çocuklarını başka herkesten daha iyi bildiklerinden dolayı onların çıkarlarına olabilecek en iyi şekilde hizmet eder. Söz konusu yaklaşımın en önemli sıkıntısı, bireylerin ve toplumların taleplerini ve ihtiyaçlarını göz ardı etmesidir.

Eğitimsel bir amaç olarak özerkliğe karşı çıkan diğer grup ise aileden ziyade bir bütün olarak toplumun çıkarlarını temele alır ve çocukların, üyelerinin ortak olarak belli bir iyi hayat tasarımını paylaştığı cemaatin çıkarı temele alınarak yetiştirilmeleri gerektiğini savunur.[39] Kaynağında Platon'un ve Platonik adalet anlayışının bulunduğu söz konusu yaklaşım, eğitimin otoritesi olma rolünü devlete verir. Söz konusu anlayışın temel değeri adalet olup, o, bireyler için iyi hayatın toplumsal iyiye katkı yapmayı gerektirdiğini varsayar ve eğitimi bireylerin iyisiyle toplumsal iyi arasındaki ahengi tesis etmenin aracı olarak görür.[40]

Sentezci Yaklaşım ve Demokratik Eğitim

Biri bireyi, diğeri aileyi, sonuncusu da toplumu temele alan söz konusu üç yaklaşım da kendi içinde ancak birtakım kısmi doğrular içerir. Günümüzde ideal eğitim türü diye görülen eğitim, bu üçünün, hepsinin iyi yönlerini veya temel doğrularını bir araya

37 A. Gutmann, *Democratic Education*, ss. 28-29.
38 A. Gutmann, "The Authority and Responsibility to Educate", s. 400.
39 A. Gutmann, *Democratic Education*, ss. 22-27.
40 A. Gutmann, "Education", s. 499.

getirerek sentezini yapan eğitim anlayışı olarak demokratik eğitimdir. Demokratik eğitim çoğu zaman araçsal bir biçimde, bilinçli bir toplumsal yeniden üretimin aracı olarak tanımlanır.[41] Onun sadece meslek eğitimiyle ilgili bir boyuttan ibaret olmayıp çok daha önemlisi, bireyin özgürleşimini ve kültürlenmesini temin edecek liberal bir eğitimi ihtiva ettiği düşünülür.[42]

Bilinçli bir sosyal yeniden üretim amacına hizmet eden demokratik eğitimde, "bilinçli" sıfatı, eğitimin en önemli amaçlarından birinin, eğitilecek çocuk veya insanların kendi hayatları üzerinde olduğu kadar içinde yaşadıkları ve dünya üzerinde de düşünme kapasitesi yaratmak olduğu anlamına gelir.[43] Onda geçen "sosyal" ifadesi ise, onda eğitilen insanın ahlaki, ama esas politik bir özgürlüğe sahip olmasının, kendi çıkarlarını olduğu kadar başkalarının çıkarlarını da gözetecek şekilde yetiştirilmesinin önemli olduğu anlamına gelir. "Yeniden üretim" ise, eğitim yoluyla şekillenecek bireyin, başkalarını taklit edecek şekilde değil de, iyi hayatla ilgili kendi tercihlerini içinde bulunduğu toplum veya dünyadan hareketle yapacak tarzda yetişmesinin önemine vurgu yapar.[44]

Eğitimin otoriteleri söz konusu olduğunda, insanların eğitiminde aileler kadar, toplum ve yönetim de önemli bir oynar. Onun temel değerleri özgürlük, adalet, hoşgörü, karşılıklı bağımlılığı idrak etme, dürüstlük, barış ve eleştirel düşünme olmak durumundadır.

Öğretmenlik Meslek Etiği

Eğitimde etik bağlamında gündeme gelen üçüncü ana konu öğretmenlik meslek etiğinden meydana gelir. Öğretmenlik söz

41 A. Gutmann, "The Authority and Responsibility to Educate", s. 404.
42 P. Standish, "The Nature and Purposes of Education", *A Companion to the Philosophy of Education* (ed. R. Curren), Blackwell, London, 2003, ss. 223-225.
43 A. Gutmann, "The Authority and Responsibility to Educate", s. 404.
44 A. Gutmann, "The Authority and Responsibility to Educate", s. 404.

konusu olduğunda, tarihsel süreç içinde iki ana yaklaşımın ortaya çıktığı, hatta onun profesyonellik ile neredeyse karşılıksız hizmet ve derin sorumluluk anlayışı karşıtlığı üzerinden ifade edildiği rahatlıkla söylenebilir. Bu karşıtlık aslında MÖ 5. yüzyıla kadar geri götürülebilir. Bu dönemde ortaya çıkan alternatif eğitim yaklaşımlarına koşut olarak, öğretmen tasavvuru noktasında da söz konusu iki farklı anlayış gündeme gelmişti. Dönemin değişen koşullarında kendisini gösteren bir eğitim ihtiyacının sonucu olarak ortaya çıkan Sofistler, profesyonel eğitimciydiler. En ünlüleri arasında Protagoras, Gorgias ve Hippias gibi figürlerin bulunduğu Sofistler, Yunanlılara para karşılığında siyaset ve hitabet sanatı öğretiyorlardı.[45]

Sofistlerin karşısında idealist bir eğitim felsefesinin savunuculuğunu yapan Sokrates, gençlerle felsefe tartışarak onlara erdem ve ahlaklı yaşamanın önemini öğretiyordu.[46] Hatta o, meşhur savunmasında, onu gençleri baştan çıkartmakla suçlayıp idama mahkûm edenlere, yaptığı öğretmenliğin kendisine tanrı tarafından verilmiş bir görev, ilahî bir misyon olduğu karşılığını vermişti. Eğitim tarihinde çok uzun yüzyıllar boyunca hâkim olan anlayışın Sokratik öğretmen anlayışı olduğu söylenebilir. Nitekim Hıristiyan Ortaçağ eğitim geleneğinde, öğretmenlik insanlığın hizmetine koşulmuş bir meslek olarak görülmüştür. Bu anlayışta, Tanrı'ya, dine ve dolayısıyla da insanlığa hizmet etme arzusuyla harekete geçirilen öğretmen her şeyden önce bir aşk adamı olup, hakikate ve yaratıcısına beslediği sınırsız muhabbetle karakterize olur. Hıristiyan eğitim felsefesi anlayışı öğretmene söz konusu entelektüel birtakım rollere ek olarak, ahlaki bir rol de yüklemiştir. Öğretmenleri duruşları, davranışları ve yaklaşımlarıyla öğrencileri etkilemeleri, onlar tarafından taklit edilmeleri gereken örnek ya da modeller olarak değerlendiren bu anlayış, öğretmenlerin dini bir bakışa, ahlaki vizyona sahip insanlar olmalarını talep eder. Burada öğretmenler cemaatlerinin

45 A. Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 8. baskı, 2013, s. 142.
46 A. Cevizci, *Sokrates*, İstanbul, Say Yayınları, 2006, s. 40.

önderleri, ümmetlerinin dini liderleri tarafından oluşturulan yol haritasına bağlı bulunan dinî formasyona sahip kimselerdir.[47]

Bu durum çok daha güçlü bir biçimde İslam dünyasında da geçerli olmuştur. Örneğin Gazâlî, toplumun gelişmesi ve daha iyi yönde ilerlemesinde, öğretmenlerin kilit bir rol oynadıklarını düşünüyordu. Hatta o, toplumun kalitesinin eğitimcilerinin kalitesiyle orantılı olduğunu ileri sürmekteydi.[48] Eğitimcilerin amaçlarından sapmaları, onun gözünde, hidayetin toplumdan uzaklaşmasına neden olur.[49]

Öğretmene veya eğitimciye "âlimin yok olup gittiği zaman, âlemin de yok olup gideceğini" söyleyecek kadar büyük bir önem veren Gazâlî'nin gözünde, öğretmenin kendisini kutsal işine uygun kılan bazı temel özellikleri olması gerekiyordu. O, hem teorisyen hem de icracı biri olarak öğretmenin sahip olması gereken özelliklerin en başında, teoriyle pratiğin birliği veya söylem ile eylemin uyumlu olmasının geldiği kanaatindeydi. Gerçekten de "eğitimcinin bildikleriyle amel etmesi gerektiğini, işlerinin sözlerini yalanlamaması gerektiğini" bildiren Gazali, bunun yetişmekte olan çocuğa şekil verme ve onu yönlendirme açısından çok gerekli olduğunu söylüyordu. Ona göre, öğretmen veya eğitimcinin çocuklara karşı durumu, çamura şekil veren kalıp veya bir çubukla gölgesi arasındaki ilişkiye benzemekteydi. Şekil verecek kalıp olmayınca çamurun şekil alamaması veya çubuk eğri olduğu zaman gölgenin de eğri olması gibi, öğretmenin özü ve sözünün bir, bilgi ve davranışıyla örnek olması gerekir.[50]

Rousseau, Kant ve Nietzsche gibi filozoflar bir tarafa bırakılsa bile, Dewey gibi pragmatist bir düşünür bile eğitimin karşılığı ödenmesi mümkün olmayan emsalsiz bir hizmet olduğu düşüncesindeydi. O, öğretmenin sadece çocuğun veya tek kişinin eğiti-

47 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, ss. 67-68.

48 C. Oruç, *İmam-ı Gazâlî'nin Eğitim Anlayışı* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 164.

49 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 81.

50 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 82.

miyle ilgilenmediğini, aynı zamanda doğru ve uygun bir sosyal hayatın tesisiyle de yakından ilgili olmak durumunda olduğunu savunmuştur. Öğretmen, onun gözünde sağlıklı bir sosyal düzeni tesis etme ve doğru toplumsal gelişmeyi garanti etme misyonuyla yüklenmiş kişidir. Söz konusu misyonun çok büyük ölçüde ilahî bir misyon olduğuna inanan Dewey, çocuk merkezli eğitim anlayışında öğretmene büyük bir önem atfetmiştir.[51]

Tarih boyunca bu şekilde kutsal bir görevle yüklenmiş bir meslek olarak düşünülen öğretmenlik mesleğinin, günümüzde, söz konusu kutsallık değerini belli ölçüler içinde korumakla beraber, doğal olarak belli bir ücret karşılığında icra edilen bir meslek haline geldiği söylenebilir. Başka bir deyişle, öğretmenlik tasavvuru bağlamında modern zamanlara kadar Sokrates lehine gelişen karşıtlık, özellikle son zamanlarda tamamen Sofistler lehine bir görünüm kazanmıştır. O, en azından son yüz yıllık süre içinde profesyonel olarak icra edilen bir meslek, öğretmenler de bu mesleğin öz bilince sahip üyeleri hâline gelmiştir.

Öğretmenlik, elbette toplumun hizmetine koşulmuş ve profesyoneller tarafından icra edilen tek meslek değildir. Başka bir deyişle, bir toplum düzeni içinde yaşayan insanların hizmetine koşulmuş, onların ihtiyaç duydukları mal ve hizmetleri temin eden pek çok meslek vardır. Bu açıdan bakıldığında, insanların hizmetine koşulmuş olmaları ve icracılarına hayatlarını namusluca ve onurlu bir şekilde kazanma imkânı sağlamaları anlamında tüm mesleklerin kutsal olduğu söylenebilir. Durum böyle olmakla birlikte, üç mesleğin, ahlaki temelleri nedeniyle, bütün diğer iş ve mesleklerin önüne geçtiği, galiba haklı olarak kabul edilebilir. Bu mesleklerin biri hekimliktir. Buna göre, tıp alanında uzmanlığı veya hekimliği, varlığını insanların zaruri ihtiyaçlarına borçlu olan bir iş, hizmet ya da görev olarak görmek herhâlde mümkün ve makul bir şeydir. Yine aynı bağlamda, ihtiyaçları, özellikle de sağlıkla ilgili ihtiyaçları, şey ya da metadan ziyade, haklar kapsamında ele almak daha doğru olur.

51 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 139.

Hâl böyle olduğunda, hekimlik mesleğini özü itibariyle veya tamamen ahlaki bir iş ya da meslek olarak görmek kaçınılmaz olur. Bundan dolayı, hemen bütün mesleklerde önem kazanan etik ilke ve mütalaalar, tıp etiğinde de görmüş olduğumuz üzere, tıp benzeri temel insani ihtiyaç ve sağlıklı hayat benzeri vazgeçilmez haklarla ilgili mesleklerde kurucu normlar, belirleyici ilkeler hâline gelir.[52]

Gerçekten de hekimlik, insanın gelişimi ve mutluluğunun temel koşullarıyla olan yakın ve özel ilişkisinden dolayı, hayati önemi haiz bir meslek, kamusal bir hizmet olarak ortaya çıkar. Buna göre tıbbın insanların sağlığıyla, onların sağlıklı olmalarıyla ilgili olduğu, sağlıklı olmanın ve yaşamanın da insanların gelişmeleri ve mutlulukları açısından vazgeçilmez olduğu dikkate alınırsa, üyelerini hastalıklardan korumanın toplum için bir ödev, tıbbi bakımdan faydalanmanın da insanlar için bir hak olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Aynı durum hiç kuşku yok ki hukuk açısından da geçerlidir. Bunun için, öncelikle hukukun adaletin tesisi ve hürriyetlerin korunmasıyla yakından ilişkili olduğu, bireysel hak ve hürriyetlerin yeterince korunamadığı bir yerde, uygar bir hayattan söz etmenin pek mümkün olmadığı gerçeğinin dikkate alınması gerekir. Hukukun önemi ancak bundan sonra ortaya çıkar. Yurttaşlarını haksızlık, adaletsizlik ve baskılardan korumanın çağdaş toplumun önemli görev ya da sorumluluklarından biri, bu noktada hukuki yardımdan faydalanmanın da insan için bir hak olduğu, ancak bu sayede kolayca anlaşılır.

Bütün bunlar, yani tıp ve hukuk ya da sağlık ve adalet veya hekimlik ve avukatlık için geçerli olan şeyler, aynen eğitim ve öğretmenlik için de geçerlidir. Hatta biraz daha ileri gidilerek sağlığın beden için neyse, adalet ve eğitimin de ruh için o olduğu söylenebilir.[53] Bu ise elbette bir kez daha sağlık veya hekimlik için söz konusu olan her şeyin eğitim için daha fazla geçerli

52 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 298.

53 D. Carr, *Professionalism and Ethics in Teaching*, New York, Routledge, 2000, s. 41.

olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, eğitim, sağlık ve adaletten hiç de daha az olmamak üzere, normatif bir kavramdır ve öğretmenlik de aynı şekilde özü itibariyle veya asli olarak ahlaki bir iş ya da faaliyet olmak durumundadır.[54]

Buradan hareketle söz konusu her üç meslekte de, işini iyi yapmanın, onu ilgili mesleğin evrensel norm ve kurallarına uygun olarak icra etmenin öğrencilerin, hastaların ve adalet arayanların ihtiyaçları, çıkarları ve nihayet hakları noktasında gündeme gelen birtakım ahlaki yükümlülüklerle yakından ilişkili olduğu sonucuna varmak mümkün gibi görünmektedir. Bu, işin değerle veya olması gerekenle ilgili olan normatif boyutunu meydana getirir. Oysa bir olgu olarak söz konusu meslekleri veya ahlaki bir zemine oturttuğumuz işleri kötü bir biçimde, hakkını vermeden yapan liyakatsiz öğretmenler, hekimler ve avukatlar olabilir ve böyleleriyle sıklıkla karşılaşılabilmektedir. Demek ki öğretmenlik etiği, öğretmenlerin eğitim hakkından yararlanan öğrenci ya da insanlara karşı işlerini eğitimin evrensel norm ve kurallarına uygun olarak yapmalarıyla ilgili ahlaki yükümlülüklerinden, onların mesleklerini öğrencilerin gerçek ihtiyaç ve çıkarlarına uygun düşecek şekilde yapmalarını mümkün kılan kural, norm ve değerlerden meydana gelir.

Bütün meslek etikleri gibi öğretmenlik etiği de esas itibariyle deontolojik bir karakter arz eder. Söz konusu deontolojik etik, bütün mesleklere, ama özellikle de hekimlik, avukatlık ve öğretmenlik mesleklerine, ilgili mesleklerin icracıları tarafından uyulması gereken ahlaki kural ve yükümlülükleri temin eder. O, sözgelimi eğitim alanında insanlara öğretmenlik mesleğini icra ederken, sonucu hiçbir şekilde dikkate almaksızın koşulsuzca uymak durumunda oldukları ahlaki kuralları ve moral yükümlülükleri verir.[55] Aynı öğretmenlik etiği, Kant'ın deontolojik eti-

54 D. Carr, *Making Sense of Education: An Introduction to the Philosophy and Theory of Education and Teaching*, London, Routledge Falmer, 2003, s. 41.

55 A. Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, s. 299.

ğinin en temel etik kavrayışından, yani insanın başka insanlara, kendi kişisel amaçlarının bir aracı olarak değil de, bir amaç olarak muamele etmeleri gerektiği düşüncesinden çıkar. Kant'ın söz konusu kavrayışına göre, her insan en yüksek değere sahip bir amaç olup, en yüksek saygıya layıktır. Bu açıdan bakıldığında, öğretmenlik meslek etiğinin öğretmenlerin icra ettikleri mesleğe olduğu kadar, söz konusu mesleğin özneleri olan öğrencilere karşı olan görev ve sorumluluklarını ifade ettiği söylenebilir.

Öğretmenin Entelektüel Sorumluluğu

Bu yüzden, öğretmenlik mesleğinin veya öğretme/eğitme pratiğinin özünde üç temel norm ya da değerin bulunduğu,[56] öğretmenlerin bu üç norm ya da değerin açımlanmasına bağlı olarak üç ayrı sorumlulukla yüklenmiş bir biçimde ortaya çıktıkları öne sürülebilir. Söz konusu normların birincisi, öğretmenlerin konularını olabilecek en iyi şekilde ve mutlak bir doğruluk/dürüstlük içinde öğretmeleri gerektiğine işaret eder. Söz konusu norm, öğretmenin teknik/bilimsel veya entelektüel sorumluluğunu ortaya koyar.

Teknik/bilimsel veya entelektüel sorumluluk, öğretmenden iki şeyi bilmesini, iki ayrı bilgi formuna sahip olmasını talep eder. Buna göre öğretmenin bilmesi gereken şeylerin başında öğretmekte olduğu konular gelir. Onun öğretmeni olduğu alanda bir uzmanlık bilgisine sahip olma zorunluluğu vardır. Öğretmenin bu çerçevede sıralanan ödevleri arasında, "mesleği ya da göreviyle ilgili bilgi ve becerileri eksiksiz kazanmış olma", "kendini yeni bilgiler ışığında geliştirme", "kendini özeleştiriye tabi tutma" ve "mesleğinin yöntem ve tekniklerini sürekli olarak geliştirme" ödevleri sayılabilir.[57]

56 K. A. Strike, "The Ethics of Teaching", *A Company to the Philosophy of Education* (ed. by R. Curren), Blackwell, Oxford, 2003, s. 509.

57 İ. Aydın, *Eğitim ve Öğretimde Etik*, PegemA Yayıncılık, Ankara, 3. baskı, 2012, s. 59.

Bununla birlikte, öğretmenin söz konusu teknik/bilimsel ödevleri veya entelektüel sorumlulukları, onun görevini layıkıyla yapması konusunda hiçbir şekilde yeterli olamaz. Eğitim ve öğretim faaliyetlerinin amacına erişebilmesi için, onun bildiği, uzmanlık bilgisine sahip olduğu konuları öğrencilerine iyi bir biçimde aktarmasını temin edecek becerilerle tekniklerin bilgisine sahip olması gerekir. Çünkü bir öğretmen, konusunda ne kadar çok bilgili olursa olsun, sahip olduğu bilgileri öğrencilerine aktarma, onu ele aldığı konularda iyi bir biçimde yetiştirme imkânından yoksun olduğu takdirde, sahip olduğu derin, uzmanlık bilgisi, hiçbir anlam ifade etmez. Ahlaki bir iş olarak tanımladığımız öğretmenlik mesleğinin pek çok insan tarafından aynı zamanda bir sanat olarak görülmesinin nedeni budur.[58]

Aslında buraya bir şekilde dâhil edilmesi bilgi türü olarak, yani öğretmen tarafından bilinmesi gereken konular arasında, eğitimin amaçlarıyla ilgili bilginin de olması gerekir. Çünkü bu bilgi, öğretmenin işini doğrulukla ve layıkıyla icra etmesi açısından zorunlu bir bilgi gibi görünmektedir. Bununla birlikte, günümüzde eğitimin amaçlarına dair bilgiye, en azından bazı eğitim anlayışlarında öğretmenin sahip olması gereken profesyonel bilgi arasında yer verilmez. Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, bilim dünyasında hala etkili olan, sosyal bilimler alanına da güçlü bir şekilde sirayet etmiş olan pozitivizmdir. Buna göre, olgular ampirik araştırma yoluyla bilinebilirken, değerlerin kişisel tercihle ilgili olduğunu dile getiren pozitivist yaklaşım, öğrenciye olgusal bilgi verilirken, eğitimin amaçlarının öğrenci tarafından belirlenmesi gerektiğini savunur.

58 K. A. Strike-J. F. Soltis, *The Ethics of Teaching*, New York, Columbia University Press, 4th edit, 2004, s. 29.

Öğretmenin Demokratik Sorumluluğu

Öğretmenin faaliyetini ya da yaptığı işi ahlaki açıdan yargılamada dikkate alınması gereken ikinci norm, öğretmenin sınıflarını, yurttaşlık bilincini gözler önüne serecek şekilde demokratik ilke ve değerlere uygun olarak yönetmesi gerektiğini ifade eder. Öğretmenin bu ikinci normdan türeyen sorumluluğuna ise, elbette onun demokratik sorumluluğu adını vermek mümkündür. Öğretmenlik meslek etiğinin özünü oluşturan normlardan üçüncüsü ise öğretmenin öğrencilerinin olabilecek en iyi şekilde öğrenmelerini ve yetişmelerini temin edecek bir öğrenme atmosferi yaratması gerektiğine vurgu yapar. Öğretmenin bu sonuncu normdan türeyen sorumluluğuna da bu kez onun mesleki sorumluluğu adı verilebilir.

Demokratik sorumluluğu bağlamında, öğretmenin en temel yükümlülüğünün bu kez her tür *aşılamadan sakınmak* veya uzak durmak olduğu kabul edilir. Buna göre, hakiki manada bir öğretmenin öğrencilerine her hangi bir ideoloji veya dünya görüşünü, bu ideoloji her ne olursa olsun, aşılamaktan kesinlikle kaçınması gerekir. Aşılamadan genellikle, eğitilen veya kendilerine birtakım bilgiler öğretilen çocuklara veya gençlere eleştirel bir tarzda sorgulamalarının mümkün olmadığı birtakım inançların, fikirlerin, bilgi veya ideolojilerin, ahlaki olmayan bir şekilde, bazen açıkça bazen de örtülü olarak aktarılması işlemini, öğrencilerin, belli inançlar ya da ideolojiler adına koşullanmasını anlamaktayız. Aşılamayı belli inanç, fikir veya ideolojilerle aşılanmış, kendilerine birtakım inanç ya da öğretilerin telkin edildiği öğrencilerin savunmasız ve korunmasız olmaları, yani kendilerine öğretilen şeyleri seçme ve eleştirel bir tarzda değerlendirme imkânına sahip olmamaları nedeniyle, gerçek anlamda eğitimden ayırt ederiz. Aşılama bu şekilde tanımlandığı zaman, pasif durumda olan öğrencideki insan varlığı yok sayılarak, o istenilen tarzda biçimlenecek bir nesneye indirgendiği için, ahlaki olmayan bir şey olarak görülmek durumundadır.

Bununla birlikte, söz konusu aşılama yanlışı, maalesef öğretmenlerin, sadece ilk ve orta öğretim düzeyinde görev yapan öğretmenlerin değil, fakat üniversitede ders veren akademisyenlerin dahi sıklıkla düştükleri bir hataya tekabül eder. Bu hatanın en önemli nedenleri ise, onların çoğu zaman icra ettikleri mesleğin bir gereği olan eleştirel tutumu yitirebilmeleri, mesleklerinde sahip olma durumuna geldikleri uzmanlığın kendilerine hayatın her yönünü anlama ve çözümleme imkânı kazandırdığını düşünmeleri ve dolayısıyla sahip oldukları dünya görüşü ya da ideolojiye mutlaklık atfetmeleridir. Eğitimin görevi, bir dünya görüşüne militan veya asker yetiştirmek olmayıp düşünebilen çocuklar, kendilerine ve dünyaya eleştirel bakmayı becerebilen insanlar yetiştirmektir.

Öğretmenin Meslek ve Ahlaki Sorumlulukları

Öğretmenin nihayet, mesleki sorumluluğu bağlamında, sınıfta öğrencilerinin, her anlamda, yani zihinsel olduğu kadar, duygusal ve karakter yönünden gelişmesi için de iyi bir atmosfer yaratması gerektiği kabul edilir.[59] Ahlaki sorumlulukları bağlamında ise, öğrencilerine karşı ayrımcılık yapmaması, onlara eşit muamele etmesi, sınav ve değerlendirmelerinde olabilecek en yüksek derecede adil olması öğretmenin en temel yükümlülükleri arasında geçer. Başka bir deyişle, ahlaki nedenlerin bilgisinden yoksun ve moral bir akıl yürütme becerisine sahip olmadıkları için, ahlaklılığı daha ziyade örnekler üzerinden öğrenen öğrencilerinin önünde, öğretmenin ahlaki yönden örnek birisi olması, gerçekte mesleği belirleyen sorumlulukların en başında gelir. Dolayısıyla, o eşitlik ve adalet başta gelecek şekilde bütün ahlaki değerleri sadece teorik değil fakat pratik olarak, yani yaşayarak ve yaşatarak öğretmesi gerekir. Gerçekten de öğrencilerine kendilerini ifade etme imkânı sağlaması gereken öğretmenin, örnek kişilik, davranış

59 İ. Aydın, *Eğitim ve Öğretimde Etik*, s. 62.

ve tutumlarıyla öğrencilerine model olması, onlara toleransı, farklı fikirlere saygıyı öğretmesi öğretmenlik mesleği açısından vazgeçilmez bir zorunluluktur.[60]

Öğretmenin aynı çerçeve içinde, öğrencilerini araçsallaştırmaması, onları kişisel amaçlarının araçları haline getirmemesi, onun çok temel ödev veya yükümlülükleri arasında sayılır. Öğrencisine, niyet veya eylemlilik düzeyini bir tarafa bırakın, fikir düzeyinde dahi başka bir gözle bakan, kitap satarak, özel ders vererek öğrenci üzerinden para kazanmayı düşünen bir kimsenin öğretmen olabilmesi, öğrencisini şeyleştirdiği için, hiçbir şekilde mümkün olamaz.

60 E. Campbell, *The Ethical Teacher*, Philedelphia, McGrawHill, 2003, ss. 24-26.

YEDİNCİ BÖLÜM

CİNSELLİK ETİĞİ

İnsan hayatının önemli boyut ya da unsurlarından birini, hatta Freud'a inanılacak olursa, en temel boyutunu oluşturan cinsellik, uygulamalı etiğin oldukça önemli konu ya da alanlarından birini meydana getirir. Hatta denilebilir ki, etik ya da genel olarak ahlak söz konusu olduğunda, ilk akla gelen şey cinsellik olur.[1] Bunun da en önemli nedeni, dinî etik geleneklerinde, cinselliğin, özellikle hazla olan ilişkisinden tamamen bağımsız olarak sadece üremeyle ilişkili ele alınmış olmasıdır. Başka bir deyişle, gerek Yahudi-Hıristiyan ahlakında,[2] gerekse İslam ahlakında,[3] evlilik dışı, yani üreme veya neslin devamını sağlama amacı dışında kalan her tür cinsel faaliyetin ahlaksızca bir şey olarak görülüp yasaklanmasıdır. Nitekim ünlü Hıristiyan düşünür Aquinalı Thomas, bu bağlamda "cinsel organların insana zevk için değil, fakat soyun devamı için verildiğini" söylerken, Aziz Augustinus da "kişinin kendi karısına bile vurgun olmasının gerçek bir zina teşkil ettiğini" söylemekteydi.[4] Cinselliğin doğal işlevini temel

1 A. H. Goldman, "Sexual Ethics", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 180.

2 T. A. Salzman,-M. G. Lawler, *Sexual Ethics: A Theological Introduction*, Washington, Georgetown University Press, 2012, ss. 13-15; M. A.Farley, "Sexual Ethics", *Encylopedia of Bioethics* (ed. by S. G. Post), New York, Gale-Thompson, 3rd edit., 1995, s. 2422.

3 A. Kecia, *Sexual Ethics and Islam*, Oxford, Oneworld, 2006, s. 6.

4 Ç. Veysal, "Cinsellik ve Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 3. cilt, 2005, s. 213.

alan söz konusu dinî etik geleneklerinde, cinsel faaliyetin meşru ve ahlaken kabul edilebilir yegâne yolu çocuk doğurma ve yetiştirme amacına dönük olarak iki karşı cins arasında, evlilik çerçevesinde gerçekleşecek heteroseksüel ilişki olmuştur. Dinin toplumların ve insanların hayatında bugün de önemli bir yer tuttuğu dikkate alınırsa, cinsellik ile ahlak arasında yakın bir ilişki kurulması son derece anlaşılır bir şeydir.

Aslında cinselliği zaruri bir kötülük olarak görme veya doğum ya da üreme amacı dışında kalan cinselliği değersizleştirme veya yasaklama tutumu, sadece dine ve dinî etiğe özgü bir tutum değildir. Ondan çok daha önce, özellikle cinselliğin metafiziği[5] söz konusu olduğunda, en azından Pythagorasçılara kadar geri giden düalist felsefe ya da insan anlayışı, cinselliğin değersizleştirilmesinde, en azından hazza dönük cinsel faaliyetin aşağılanmasında çok belirleyici etkiler yapmıştır. Buna göre insan, söz konusu özcü ve düalist perspektiften ölümsüz bir ruh ile fani bir bedenden meydana gelen bileşik bir varlık olarak görülürken, insanı gerçekten insan yapan şeyin bu dünyada "beden" adı verilen hapishaneye kapatılmış olan ruh olduğu savunulmuştur. Bedenle ilişkilendirilen cinselliğin, cinsellikle birleşen aşağı düzeyden hazların, Platon'da, Aristoteles'te, ama çok daha belirgin olarak da Stoacılıkta küçümsenmesinin nedeni budur. Söz konusu özcü yaklaşımın doruk noktasına Kant'ta doruk noktasına ulaştığı söylenebilir. Nitekim Kant, cinsellikle ilgili olarak şöyle yazar:

> Onlar [insanlar], cinsel eğilimin bir sonucu olarak sevdiklerinde, kişiyi iştihalarının nesnesi haline getirirler. Kişiye sahip olunur olunmaz, iştiha doyar; onlar bundan sonra, tıpkı limonun suyu sıkıldıktan sonra çöpe atılmasında olduğu gibi, bir tarafa atılırlar. Cinsel dürtünün, elbette beşeri duygulanım veya aşkla birleşebileceği kabul edilebilir, bu durumda o, duygulanım amacıyla [aşk

5 A. Soble, "Philosophy of Love", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser-B. Dowden), 2010.

gözetilerek] hayata geçirilebilir. Fakat o, kendinde ve kendi başına bir şey olarak alındığında, iştihadan başka hiçbir şey değildir. Gelgelelim, böyle değerlendirildiği zaman, bu eğilimde insanın küçülüp itibarını kaybetmesi söz konusu olur. Zira bir başkası iştihanın nesnesi olur olmaz, ahlaki ilişkiyi mümkün kılan bütün motifler ortadan kalkar. Söz konusu kişi ötekinin iştihasının nesnesi olarak, gerçekte, kendisiyle diğer insanın iştihasının tatmin edildiği ve bu şekilde başkaları tarafından da istismar edilebilecek olan bir şeydir.[6]

Cinselliğin Anlamı ve Amaçları

Bununla birlikte, özellikle psikoloji ve felsefede 20. yüzyılda yaşanan gelişmelerden sonra, bir yandan cinselliğin önemi ve kapsamı genişletilirken, bir yandan da yukarıda sözünü ettiğimiz muhafazakâr yaklaşımın temel kabulleri giderek daha çok sorgulanır hale gelmiştir. Buna göre özcü felsefe anlayışının tarih dışı bir insan doğası anlayışıyla birlikte onun cinselliğin insan doğasındaki yeriyle ilgili değişmez ve oldukça sınırlı algısı çokça tartışılmıştır.[7] İşte bu durumun bir sonucu olarak, cinselliğin anlamı ve amaçları konusunda klasik görüşe alternatif yeni görüşler, cinsel özgürlükle ilgili argümanlar, en azından uygulamalı etiğin ortaya çıkış tarihinden itibaren kendilerini göstermeye başlamışlardır.

Cinselliğin Sosyal ve Özel Boyutları

Buradan hareketle cinsellik etiğinin cinselliğin değeri ve amaçlarını ahlaki açıdan veya normatif bir kapsamı içinde ele aldığı, cinsel faaliyet bağlamında gündeme gelen farklı ilişki türlerinin kabul edilebilirliğini veya etik meşruiyetini sorguladığı, cin-

6 I. Kant, *Lectures on Ethics* (trans. by P. Heath), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ss. 155-156.

7 R. A. Belliotti, "Sex", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 318.

selliğin pornografi benzeri kimi olumsuz sonuçlarını tartıştığı söylenebilir. Bununla birlikte, cinsellik etiği, en azından amacına erişme noktasında veya söz konusu etiğinin konularını belirleme ihtiyacına binaen, bir hususun açıklığa kavuşturulmasını gerekli kılar. Buna göre, cinselliğin biri kamusal veya sosyal, diğeri de özel veya mahrem olmak üzere iki ayrı boyutu olmak durumundadır. Bunlardan cinselliğin sosyal boyutu gündeme geldiğinde, cinselliğin veya seksüel konu ve problemlerin başkalarını etkileme tarzları da gündeme gelir. Bunlar cinsel etik bağlamında başta heteroseksüellik, homoseksüellik, cinsel özgürlük, evlilik öncesi ilişkiler ve pornografi benzeri konulardır. Etiği ve ahlaki normları olduğu kadar, hukuku da yakından ilgilendiren bu sosyal alanda, etik söz konusunda olduğunda temel ilke ve değerlerin hayat, iyilik, adalet ve genelin çıkarları olduğu söylenebilir.[8] Buna mukabil, cinselliğin özel ya da mahrem boyutu, gönüllü veya cinsel ilişkiye çeşitli yollarla rıza vermiş yetişkinler arasındaki ilişkilerle ilgili olup, burada sadece cinsel etik gündeme gelir. Kişilerin özeline veya mahrem hayatına bırakılması gereken cinsel faaliyetler söz konusu olduğunda, tek eşlilik, çok eşlilik, masturbasyon ve cinsel özgürlük tartışmaları önemli bir yer tutar.

Muhafazakâr Yaklaşım

Cinselliği, metafiziksel bir pesimizmden olduğu kadar, dinî bir gelenekten de beslenerek ele alan muhafazakâr yaklaşım, yukarıda da gördüğümüz üzere, cinselliğin amacını doğum ve üremeyle sınırlar. O, cinselliği zorunlu bir kötülük, yani esas itibariyle erkeklerde ortaya çıkıp doyurulması gereken biyolojik bir itki olarak değerlendirirken, cinselliği doğum ve üreme çerçevesinde, soyun devamını temin etme amacı açısından değerlendirir.[9] Muhafazakâr yaklaşım, cinselliğin kadın ve erkek

8 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 232.

9 S. J. Grenz, *Sexual Ethics*, Westminister, John Knox Press, 1997, s. 32.

arasındaki, rızaya dayalı olarak evlilik çerçevesi içinde gerçekleşecek normal şekli dışındaki bütün formlarına karşı çıkarken, cinselliğin haz amacına koşulmasına veya aşka tabi olmasına karşı çıkar. Onun bu noktada salık verdiği şey, perhizdir.

Hazcı Gelenek

Cinselliğin bir diğer amacı, günümüzde olduğu kadar, tarihsel süreç içinde de haz, cinsel faaliyetten alınan zevk olarak ortaya konmuştur. Cinselliğin çoğu zaman bu amaca uygun olarak yaşandığı en eski yerlerden birinin Roma olduğu kabul edilir. Buna göre, Roma'da normal evlilik ilişkileri dışında, homoseksüellik ve hatta ensest de yaygındı.[10] Erkeğin evlilik dışı ilişkilerinin müsamahayla karşılandığı Roma'da, kocası savaşa giden bir kadın da, bir sözleşme yoluyla dahi olsa bir başkasına bırakılabiliyordu. Zinayı bir anlamda meşrulaştıran Roma sosyal hayatında, halkın yoksulluğunun bir sonucu olarak fahişeliğe sıklıkla rastlanmaktaydı.[11] Ünlü erotik yazar Ovidius, biraz da böyle bir sosyal yaşamın etkisiyle, "Tiksinirim sevişirken armağan verir gibi davranan, bunu bir görev sayan, tepeden bakan kadından. İstemem tadı, duyusu görev kokanı. Bu, görev değil, yaşamaktır", diye yazmaktaydı.

Ovidius'un modern dönemdeki en yetkin izleyicisi, bütün arzu ve tutkuları serbest bırakan Marquis de Sade'dır. Nitekim o, hayvanların bile hazzın meyvelerinden doğal ve kısıtlama olmaksızın yararlandıklarını, oysa kız çocuklarının toplumun zorlayıcı ahlak yasaları tarafından sınırlandırılıp doğal eğilimlerinden alıkonularak aşağılandıklarını, ebeveynlerin veya eşin baskısı altında mutsuz olduklarını söyler.[12] Sade, kızların bu durumda bile kendilerini ahlaksızlıklara ve sapkınlıklara bırakmaları, eşlerini aldatarak zinaya yönelmeleri ve kendile-

10 M. A. Farley, "Sexual Ethics", ss. 2419-2420.
11 Ç. Veysal, "Cinsellik ve Felsefesi", s. 216.
12 E. Dorlin, "Marquies de Sade", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, s. 1285.

rini zevke bırakmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, saygıdeğerliğin getirdiği hazlar, yalnızca ahlaki zevkler olup, bunu ancak bazı kimseler kavrayabilir. Oysa cinsel birleşmenin verdiği zevki herkes bilir. Cinsel organların bu iş için verildiğini dile getiren Sade açısından, cinselliği isteyen insanın bunu yapmaması doğa yasalarının ihlali anlamına gelir.[13]

Hazza dayalı cinsellik anlayışını, günümüzde de savunan felsefeciler bulunmaktadır. Sözgelimi Robert Gray, cinsel faaliyetin sadece cinsel hazzın üretimi üzerinden analiz edilmesi gerektiğini savunur. O, bu yüzden dışlayıcı bir tutumla, "bir faaliyetin cinsel faaliyet olabilmesi için, ondan cinsel hazzın alınması gerektiğini, bir faaliyetten alınacak cinsel haz yoksa eğer, onun cinsel bir faaliyet olarak görülemeyeceğini ileri sürer.[14]

Söz konusu anlayış, evliliğe veya üreme amaçlı cinselliğe karşı çıkar. Bu noktada, böyle bir cinsellik anlayışını benimsemiş olanların üremeyi veya evliliği bir tehdit ya da engel olarak gördükleri söylenebilir. Onların bakış açısından, cinsel arzular üreme yönünden uygunluktan ziyade, fiziki güzelliğe dayanır. Hazcı yaklaşımı benimsemiş olanların geliştirdikleri bir diğer argüman, fiziki organlarımızın sadece temel biyolojik fonksiyonları dikkate alınarak kullanılamayacağına gönderme yapar. Buna göre ağız ya da dudaklarımız esas itibariyle yemek için kullanılır, ama onların aynı zamanda nefes almak, konuşmak, hatta öpüşmek için kullanılmasına aklı başında hiç kimse itiraz etmez. Ellerin biyolojik açıdan temel işlevleri, ekmeği veya ağaç dallarındaki meyveyi tutmak olabilir, ama aynı eller yazı yazmak, işaret etmek, masaj yapmak ve voleybol için de kullanılmaktadır. Yaptığımız sporlar, sağlık için olduğu kadar fiziki yönden alınacak keyif içindir; yemeği sadece beslenmek için değil, fakat damak tadı veya haz almak için yeriz. Hazcı anlayışa göre, bu durum hiç kuşku yok ki cinsel organlar için

13 Ç. Veysal, "Cinsellik ve Felsefesi", s. 222.

14 R. Gray, "Sex and Sexual Perversion", *Journal of Philosophy*, vol. 75, ss. 189-199, http://www.jstore.org.stable, 1978, s. 192.

de geçerlidir. Hazcı yaklaşımı benimsemiş olanlar, dolayısıyla, "insanların çocuk doğurma gibi bir sorumlulukları yoksa eğer, cinsel organlarını neden sadece üreme amacı için kullansınlar" diye sorarlar.[15]

Buradan da anlaşılacağı üzere, cinsellikten elde edilen haz elbette, cinsel arzunun, seksüel organlar yoluyla tatminine dayanır. Söz konusu haz, hiç kuşku yok ki kadın ile erkeğin evlilik çerçevesi içinde, hukuki ve ahlaki açıdan meşru ve samimi ilişkisinden de elde edilebilir. Bununla birlikte, muhafazakâr yaklaşımın cinselliğin amacı olarak doğum ve neslin devamını öne çıkardığı, buna mukabil hazcı geleneğin haz elde etmeyi cinselliğin yegâne amacı olarak öne sürdüğü dikkate alınırsa, hazcı yaklaşımın çoğu zaman evlilik ve aşktan azade bir cinsellik anlayışı benimsediği söylenebilir. Bu durumda, özellikle etik açıdan yargılandığı zaman, cinselliğin, bütünüyle bencil, mekanik ve hayvani bir şey haline geldiğini söylemek yanlış olmaz.[16] Zira burada, kişi sadece kendi amacını, yani kişisel arzusunun tatmini gözetir; böyle olunca da, ortaya salt araçsal bir ilişki, bir kullanma ilişkisi ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bu tür bir cinsellik, kişinin partnerini kendi arzusunun tatmininin bir aracı haline getirmesini, onu bir şekilde şeyleştirmesini ihtiva ettiği için, kaçınılmaz olarak sömürücü bir karakter taşır.[17] O, dahası çoğu zaman sadece fiziki olarak değil, fakat psikolojik ve entelektüel olarak manipüle edici bir şey haline gelir. Zira haz amacına dönük bir cinsellikte, kişi amacına ulaşabilmek, karşısındaki elde edebilmek, yani diğer kişiye çekici ve arzu edilebilir biri olarak görünebilmek için, kusur ve eksiklerini gizleyerek, kendisini gerçekte olduğundan farklı biri olarak gösterir. Bu yönüyle bir aldatma ilişkisi haline gelebilen haz amaçlı cinsel ilişkide, kişi bir başkasını cinsel olarak arzu ettiği zaman,

15 A. H. Goldman, "Sexual Ethics", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 181.

16 I. Kant, *Lectures on Ethics*, s. 156.

17 A. Soble, "Philosophy of Love".

arzu ettiği gerçekte onun vücududur, o kişiden ayrı olan cinsel organlarıdır. Kant, bu yüzden "cinselliğin bir insan varlığının bir insan olarak başka bir insana dönük eğilimi olmayıp, diğerinin cinselliğine yönelik bir eğilimi olduğunu, arzularının nesnesinin sadece diğerinin cinselliği olduğunu" söyler.[18]

Aşka Dayalı Cinsellik Anlayışı

Cinselliğin bir başka amacı, özellikle 19. yüzyıldan itibaren, romantizmin de büyük etkisiyle samimi aşk olarak görülmeye başlanmıştır. Bu anlayışta, cinsellik, insanların birbirlerine duydukları muhabbet ve aşkın en derin ve en samimi ifadesi olarak görülür. Elbette bu, insanların cinsel partnerleri dışında başka kimselere muhabbet besleyemeyeceği, sözgelimi çocuklarını, anne babasını, kardeşlerini sevemeyeceği anlamına gelmez. Fakat daha ziyade anlamlı ve değerli bir cinselliği de ihtiva eden aşkın, diğer sevgi ve muhabbet türlerinden çok daha derin olduğu anlamına gelir.[19]

Söz konusu cinsellik tasavvuru, cinselliğin evlilikle sınırlanmasına karşı çıkarken, evliliğin yerine karşılıklı güven, kabul ve düşüncelerle duyguların paylaşımını bir şekilde içermek durumunda olan aşkı koyar. Başka bir deyişle, her ne kadar aşk ve samimiyet çoğu zaman başarılı evliliklerin ayrılmaz bir parçası olsa da, aşk temelli cinsellik tasavvuru aşkın evlilikle sınırlanmasını kabul etmez.[20] O, hazzı temele alan cinsellik telakkisine de şiddetle karşı çıkar. Gerçekten de cinselliği beşeri benliğin en içten fiziki dışavurumu olarak yücelten aşka dayalı cinsellik görüşü, mekanik, salt şehvet ya da haz amaçlı cinselliğin insansızlaştırıcı veya şeyleştirici etkilerinden sakınmanın özsel önem arz ettiğini savunur.

18 I. Kant, *Lectures on Ethics*, s. 157.

19 A. Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü* (çev. İ. Şahin), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 43.

20 C. Hendrich-S. C. Hendrich, "Sex and Romantic Love: Connects and Disconnects", *A Handbook of Sexuality in Close Relationships* (ed. by J. H. Harvey-A. Wenzel-S. Sprecher), London, Lawrence Erlbaum Publ., 2004, s. 160.

Onun böyle bir yaklaşım geliştirmesini mümkün kılan şey, hiç kuşku yok ki benimsemiş olduğu, cinselliğin beşeri varlığın en temel manevi boyutlarını yansıtan bir faaliyet türü olduğunu telkin eden insan doğası anlayışıdır.[21] Buna göre, birine beslenen hakiki aşk, öncelikle sevileni gözeten bir tutumu gerektirir. Gerçek aşk, esas olarak sevilenin iyiliğini istemektir; bu yüzden onun çıkarlarıyla özdeşleşmeyi ve bunları uzun vadede gözetmeyi ihtiva eder. Hakiki aşk, ancak bundan sonra sevenin kendi çıkarını da gözettiği bir yapı kazanır. Çünkü onda, seven sevdiğiyle her daim birlikte olmayı ister; mevcudiyeti onu mutlu ederken, yokluğunda kendisine özlem duyar. Bu aşk, ikinci olarak yüzyıllar önce Sokrates'in de belirttiği üzere, sevenin sevgiliye layık olmak için kendisini dönüştürüp aşmasına, kendisini gerçekleştirmesine ve tamamlanmasına hizmet eder.[22] Hakiki aşkın üçüncü özelliği ise, en azından göreli olarak dışlayıcı olmasıdır. Başka bir deyişle, insan, daha önce de belirttiğimiz gibi, aynı anda başta çocukları, anne babası ve kardeşleri olmak üzere, pek çok kimseyi sevebilmekle beraber, hakiki aşkta erotik bir arzu vardır.

Cinsel Özgürlük

Cinselliğin geneli ilgilendiren veya kamusal alanda başkalarını da alakadar edecek şekilde ortaya çıkan en önemli yönlerinden biri cinsel özgürlüktür. Cinsel özgürlük, önce İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, Amerikalılar Viktorya çağının cinsel davranışla ilgili kurallarını reddettikleri zaman ABD'de yaşanmış birinci cinsel devrimin bir sonucu olarak gündeme gelmiştir. Bununla birlikte, cinsel devrim kendisini Batı'da esas olarak 1960'lı yılların tam ortalarında göstermiş olan hayli

21 R. A. Belliotti, "Sex", s. 318.

22 A. Cevizci, "Önsöz" *Şölen* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2013, s. 38.

geniş kapsamlı bir gençlik hareketinin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.[23] Kaynağında önemli ölçüde hazza dayalı bir cinsellik tasavvuruyla liberal bir özgürlük ya da özerklik anlayışının bulunduğu cinsellik özgürlük talebinin, sonraki yıllarda kapitalizmin ve bu arada kitle iletişim araçlarının da gelişimiyle birlikte,[24] güç kazandığı söylenebilir. Pek çok araştırmacının da gösterdiği üzere, "cinselliğin normalleştirilmesi", "sınırsız *eros*un zuhuru", "esnek cinselliğin ortaya çıkışı" ve hatta "postmodern erotik devrim"le, endüstriyel kapitalizmin veya yeni ekonomik düzenin yakın bir ilişkisi söz konusudur.[25]

Cinsel devrim veya cinsel özgürlük hareketi sonraki yıllarda başkaca faktörlerin de etkisiyle, salt bir gençlik hareketi olmaktan çıkıp, çoğu durumda Marksist ve feministlerin de destek verdiği geniş kapsamlı bir özgürleşim hareketi haline gelmiştir.[26] Cinsel devrimin, son tahlilde biri kadınların cinsel yönden özerkliği, diğeri de kadın ve erkek eşcinselliğinin yayılması olmak üzere, iki temel unsuru olduğu kabul edilir.[27] Söz konusu devrimin ardından özgürce yaşanan bir şey olarak cinsellik sosyal ilişkilerin önemli bir unsuru veya temel bir bileşeni haline gelmiştir. İşte bu durumun bir sonucu olarak, heteroseksüellik her şeyin kendisiyle yargılandığı bir standart olmaktan çıkmış, cinsel sapıklık düşüncesi önemli ölçüde bir tarafa bırakılmıştır.

İşte buradan hareketle cinsel özgürlük talebinin, cinselliğe dinî, politik ve ahlaki herhangi bir sınırlama getirilmemesi, onun, salt rızaya dayalı olması koşuluyla, özgürce yaşanabil-

23 M. Parke, "Sexual Liberation", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, s. 1371.

24 M., Galician, *Sex, Love and Romance in the Mass Media*, London, Lawrence Erlbaum Publ., 2004, ss. 3-4.

25 E. Bernstein, *Temporarily Yours: Intimacy, Authenticity and Commerce of Sex*, Chicago, Chicago University Press, 2007, s. 6.

26 V. Mottier, *Sexuality: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008, ss. 55-57.

27 A. Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, s. 14-21.

mesi ilgili bir talep olarak geliştiği söylenebilir.[28] Söz konusu talebin bir sonucu olarak, özellikle ABD'de çok sayıda din ve nikâh-karşıtı akımlar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda gündeme gelen hazcı cinsellik anlayışı, pek çok durumda, insanın varoluş amacının arzularının tatmini olduğu tezini doğururken, cinsel özgürlük bir yaşam felsefesi hâline getirilmiştir.[29] Cinsel özgürlük hareketinin hiç kuşku yok ki olumlu yanları yanında, sadece evlilik kurumuna verdiği zarar dikkate alındığı zaman bile gündeme gelen olumsuz yanları da vardır. Bu noktada sadece günümüzde, kendisini esas itibariyle beden üzerinden ifade etmeyi seçen, aile değerleri başta olmak üzere, geleneksel bütün değerleri bir tarafa atan, bireyci bir gençlik resminin ortaya çıktığını söylemek yeterli olabilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, uygulamalı etiğin hemen her konusu ya da probleminde olduğu gibi, cinsel özgürlük meselesinde de, lehte ve aleyhte birtakım argümanlar öne sürülmüştür.

Cinsel Özgürlük Karşıtı Argümanlar

Cinsel özgürlük talebine destek verenler arasında hiç kuşku yok ki, liberaller, Marksistler ve feministler bulunur. Buna mukabil ona karşı çıkanlar esas itibariyle muhafazakârlardır.

Geleneğe Verilen Zararla İlgili Argüman

Muhafazakâr yaklaşım tarafından geliştirilen cinsel özgürlük karşıtı argümanların başında, *geleneğe* veya *maneviyata verilen zararla ilgili argüman*[30] gelir. Söz konusu argümanda dinî bir etik anlayışı temele alınırken, çok büyük ölçüde Aristoteles'in "bir şeyin doğal amacının o şeyin kendine özgü iyisiyle yakından ilişkili olduğunu" dile getiren teleolojik görüşünden veya

28 C. Barroso, "Sex and Romantic Love: Connects and Disconnects", *Routledge Handbook of Sexuality, Health and Rights* (ed. by A. Aggleton-R. Parker), London, Routledge, 2010, s. 381.

29 N. Tarhan, "Cinsel Özgürlük", home/zaferder/public_html/ functions/ common/php on line, 2001.

30 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 234.

Aquinalı Thomas benzeri Hıristiyan düşünürlerin doğal yasa tasarımlarından yola çıkılır.

Buna göre, insanlardaki cinsellik ile daha aşağı hayvanların seksüel hayatları arasında yapılacak bir kıyaslama, beşeri cinsellikte doğal olanın heteroseksüel ilişki olduğunu açıklıkla gözler önüne serer. Söz konusu ilişki ise Allah'ın, insanların da içinde yer aldığı hayvan türünün bekasını temin için tasarlayıp geliştirmiş olduğu bir mekanizma olup, insanın cinsel doğasının normal ifadesi sadece onda ortaya çıkar. Buna göre, Allah insanın bütün organlarını olduğu gibi, cinsel organlarını da kendilerine özgü birtakım fonksiyonları yerine getirecek şekilde tasarlamıştır. Buna göre erkeğin cinsel organı kadının rahmine, üremeyi mümkün kılmak amacı doğrultusunda, sperm bırakacak şekilde yaratılmıştır. Spermi kadının rahmi dışında bir yere bırakmak, işte bu yüzden doğal olmadığı gibi, Allah tarafından tesis edilmiş doğal düzene karşı bir şey olmak durumundadır.[31] Cinsel organların üreme amacı dışında, zevk için kullanılması Allah'ın iradesine, planına aykırıdır. İşte bu yüzden dinî bir bakış açısından, evlilik dışı ilişkiler, homoseksüellik, mastürbasyon dinen ve ahlaken yanlış olmak durumundadır.[32]

Söz konusu dinî ve muhafazakâr bakış açısı, doğallıkla heteroseksüel ilişkiyi yegâne kabul edilebilir ilişki olarak görürken, bunun ahlaki ve hukuki olarak, dünyaya çocuklar getirip neslin devamını sağlama amacı doğrultusunda bir araya gelmiş bir erkek ile bir kadının dinî açıdan da kabul görmüş evlilik kurumu içinde hayata geçirilebileceğini savunur.[33] O, elbette aileyi toplumun temeli, geleneğin taşıyıcısı olarak gördüğü için, evlilik dışı ilişkileri, aileyi ve dolayısıyla toplumu derinden sarsan, ahlakı bozan şeyler olarak değerlendirir. Gerçekten de o, evlilik ve aşk olmadan cinselliğin boş ve hayvani bir şey olduğunu ileri sürerken, cinsel özgürlüğün, son tahlilde aile kurumunu yıkacağı için,

31 A. Soble, "Philosophy of Love".
32 V. Mottier, *Sexuality: A Very Short Introduction*, ss. 79-80.
33 S. J. Grenz, *Sexual Ethics*, Westminister, John Knox Press, 1997, s. 223.

örneğin gay evliliklerine ve homoseksüellerin baba olmalarına imkân sağlamak suretiyle toplumu ters yüz edeceğini iddia eder.

Domino Etkisiyle İlgili Argüman

Muhafazakâr yaklaşımın cinsel özgürlük karşıtı argümanlarından bir başkası, buradan da anlaşılacağı üzere, domino etkisiyle ilgili argümandır.[34] Argüman, bu bağlamda sapkın ilişkilerin, üreme amaçlı olmayan cinsellik unsurlarının negatif zincirleme etkileri üzerinde yoğunlaşır. Cinsel özgürlüğün toplumda yaptığı tahribata dikkat çeker. Sözgelimi pornografinin yaygınlaşması, *erotik shop*lar yoluyla her tür cinsel malzemenin kolayca tüketilebilir hale gelmesi, kadının zevk ve eğlence aracı olarak kullanılıp sömürülmesine yol açarken, yerleşik ahlak düzeni üzerinde yıkıcı etkiler yapar. Pornografik ürünlerin tüketilmesi, cinsel içerikli değersiz filmlerin seyredilmesi karşı cinsten insanların birer cinsel obje haline getirilmesi tutumuna yol açtığı gibi, sapkın ilişkiler olarak oğlancılığı, ensesti, sadizmi, tecavüzleri besler. Kadın artık sadece yasak zevklerin aracı haline gelir. Çünkü pornografi ve müstehcen yayınlar insanın cinsel arzularını körükleyip şehvet duygularını öylesine ateşler ki, kişi, böyle bir durumda seksüel iştihayı tatmin edebilmek için, normal veya anormal, her türlü yola başvurur. Argümanı ileri sürenler, bunun bir yandan zinayı, fahişeliği ve suçu güçlendireceğini, diğer yandan gerçek aşka, evliliğe, kadına, çocuklara ve insanlara duyulan saygıyı azaltacağını ileri sürerler. Bu ise toplumun temellerine dinamit koymaktan başka bir şey olamaz.

Doyumsuzluk ve Psikolojik Bozukluklarla İlgili Argüman

Muhafazakâr yaklaşımın, özellikle tıbbi ve psikolojik kaynaklardan beslenerek geliştirdiği bir başka argüman, *doyumsuzluk* veya *psikolojik bozukluklarla ilgili argüman*dır. Cinsel özgürlük talebiyle bu talebi karşılamaya yönelik bir hareket olarak cinsel devrimin temelinde veya dışavurumunda, daha önce de görmüş

34 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 234.

olduğumuz üzere, bireyci ve hazcı bir yaşama felsefesi vardır. Muhafazakâr görüş, söz konusu bireyci ve hedonist felsefenin "sınırsız cinselliğin cinsel doyum eşiğini yükselttiği" bilimsel gerçeğiyle birleştirildiği zaman, doyumsuz ve çoğu zaman hasta ruhlu bireylerin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu söyler. Zira cinsel beklenti düzeyi yüksek olan insan bu beklentisine ulaşamadığı zaman ümitsizlik, karamsarlık veya öfke ve saldırganlık duygularına yönelir. Yapılan araştırmalar da göstermektedir ki, cinselliğin en uzun süresi sekiz dakikadır. Bu sekiz dakikadan sonra insan bedensel olarak hazzı kaybeder. Ama yaşam felsefesince cinselliği en büyük zevk olarak algılayan insan yine tatmin olamaz. Aykırı cinsel eylemlere yönelir. Çünkü hazzın doğasında, Aristippos, Epikuros ve Bentham gibi hazcıların da gösterdikleri üzere, devam etme beklentisi vardır. Lezzetin devam etmemesi kişinin kendisini kötü hissetmesine neden olur. Hedonist genç arzusunu tatmin edemiyorsa neden yaşasın ki? Cinsellikten de zevk alamayan insan, yaşam sebebini kaybettiği duygularına kapılırsa, depresyona girer.

Böylesi depressif bir durumla psikiyatra başvuran 20 yaşındaki bir gencin uyuşturucu kullanımı ve cinsel sınırsızlık içerisinde olduğu görülmüştür.[35] Hekim tarafından kendisine "Bu yaşam tarzı ile topluma, ailene ve kendi geleceğine zarar veriyorsun. Bu durumun gerekçesi nedir?" diye sorulduğunda genç şu cevabı vermiştir: "Dünyaya bir defa geliyorum. Canımın istediğini yapmayacaksam neden yaşayayım?" Böylesi bir yaklaşım ilk anda insanlara cazip ve doğru gözükmekle birlikte, yaşamaktan zevk almayı tek amaç edinen insan bir müddet sonra bu zevklerini devam ettirememenin sıkıntısını yaşar. "Devam etmeyen şeyde lezzet yoktur" gerçeği, onun neşesini kaçırır. Yakalamaya çalıştıkça lezzetlerin elinden kaçtığı insan, çoğu zaman daha fazla haz elde etmek içir uyuşturucuya ve pornoya yönelir. Muhafazakâr yaklaşıma göre, böyle biri hayat felsefesini değiştirip özgürlüklerine sınır koymayı ve onları ertelemeyi

35 N. Tarhan, "Cinsel Özgürlük".

başarırsa rahatlar. Aksi takdirde amaçsız bir birey ortaya çıkar ve depresif olması doğal sonuç olur.[36]

Cinselliğin Aleni Teşhirinin İticiliğiyle İlgili Argüman

Muhafazakârların bu bağlamda gündeme getirdikleri sonuncu argüman cinsel özgürlüğün en azından bazı bileşenlerinin iticiliğiyle ilgili argümandır. Daha önceki argümanların bir türevi veya özeti olarak gündeme gelen bu argüman, cinsel açıdan normal-anormal ayrımına dayanır veya neyin sosyal ve ahlaki olarak kabul edilebilir olup neyin itici olduğuyla ilgili genel uzlaşımı temele alır. Buna göre heteroseksüel ilişkiler sadece dinî ve ahlaki olarak değil, fakat sosyal olarak da tasvip görürken, homoseksüel ilişkiler hem ahlak hem de toplum açısından anormal ve itici olmak durumundadır. Tek eşli evlilikler bu bağlamda kabul edilebilir iken, çok eşlilik hem toplum hem de ahlak açısından tasvip edilmez. Ayrıı şekilde evlilik içi cinsel ilişkiler kabul görürken, evlilik dışı ilişkiler gayrı ahlaki ve çoğunlukla da iticidir.

Cinsel Özgürlüğün Lehine Argümanlar

Muhafazakârların cinsel özgürlük karşıtı argümanları, cinsellik etiğinde cinsel özgürlüğü savunan liberal, Marksist ve feministlerin argümanlarıyla dengelenir. Liberallerin cinsel özgürlük savunusunun temelinde öncelikle onların genel özgürlük ve özerklik anlayışları ve buna bağlı olarak da cinsel davranışın çeşitli şekillerinin, sömürü, baskı, samimiyetsizlik ve başkalarına verilen herhangi bir zarar bulunmadığı sürece yasak olamayacağı inançları bulunur. Marksistler ise cinselliğe ekonomik bir açıdan veya sınıfsal bir temel üzerinden bakarken, ataerkil ilişkilerle cinsiyet ayrımcılığının hüküm sürdüğü kapitalist düzenin erkek egemenliğiyle kadınların baskılanmasına yol açtığını savunur. Marksistler, patriyarşi ile burjuva ailesinin

36 N. Tarhan, "Cinsel Özgürlük".

kadının sömürülmesi ve yabancılaşmasının en büyük sorumluları olduklarını öne sürdüğü için, cinsel devrimi ve cinsel özgürlük talebini, genel özgürleşim politikası içinde coşkuyla karşılayıp olumlu bir biçimde değerlendirirler. Marksizm'in dahası, eşitliğe yaptığı vurgunun feminizmin klasik cinselliğe yönelik eleştirisine önemli bir destek sağladığı söylenebilir. Bununla birlikte feministler geleneksel cinsellik anlayışına, ekonomik bir perspektiften ziyade, erkeğin kadın üzerinde tesis etmiş olduğu hâkimiyet ve baskılama ilişkileri açısından bakarlar. Onlar, dolayısıyla cinsel özgürlük talebini kendi pozisyonlarını güçlendiren bir hareket olarak değerlendirir.[37] İşte bundan dolayı cinsel özgürlük lehine olan argümanların bir kısmı yeni argümanlardan meydana gelirken, bir kısmı da muhafazakârların argümanlarına karşı çıkıştan meydana gelir.

Bireysel Özgürlükle İlgili Argüman

Bu çerçeve içinde geliştirilen argümanların ilki, bireysel özgürlükle ilgili argümandır. Esas olarak liberallerin geliştirdiği bu argümana göre, cinsellik insana verilmiş, cesurca kullanılması gereken, olağanüstü değerli bir armağandır.[38] Dolayısıyla, bu değerli armağanın sadece üreme amacının değil, fakat aynı zamanda bireyin mutluluğuna hizmet etmesi gerekir. Bu yüzden bireylerin yetişkin insanlar olarak toplumun diğer üyelerine, doğrudan ya da dolaylı olarak zarar vermedikleri sürece, cinsel açıdan her istediklerini yapabilmeleri gerekir. Bu, onların genel mutluluk haklarının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Bireysel özgürlük argümanı, tecavüze, insanların taciz edilmesine veya sadist eylemlere, elbette başkalarına verilen zarar nedeniyle, şiddetle karşı çıkar. Bunun dışında bireylerin cinsel açıdan, partnerin rızasını almak ve başkalarına zarar vermemek koşuluyla her istediklerini yapabilmek bakımından özgür olmaları gerekir.[39]

37 V. Mottier, *Sexuality: A Very Short Introduction*, s. 51.
38 R. A. Belliotti, "Sex", s. 319.
39 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 235.

Geleneksel Ahlakın İkiyüzlülüğüyle İlgili Argüman

Cinsel özgürlük savunucularının geliştirdikleri bir başka argüman, geleneksel ahlakın ikiyüzlülüğüyle ilgili argümandır. Söz konusu argümanda cinselliğin yetişkin bireyler için söz konusu olan özel bir mesele olduğu varsayımıyla, geliştirilen ve kuşaktan kuşağa aktarılmak suretiyle pekiştirilen bütün ahlak sistemlerinin evrensel olması gerektiği kabulü bulunur. Başka bir deyişle, yerleşik ahlakın uygulandığı tüm yerlerde ilgili tüm öznelerin haklarını gözetip, yükümlülüklerini de buna göre belirlemesi gerekir. Üstelik cinselliğin sosyal ve politik olarak inşa edildiği dikkate alınırsa,[40] sadece belli bir cinsellik ve ilişki tarzını norm olarak ortaya koyup kutsayan ahlak anlayışının, gerçekliği çarpıtan, belirli gerçekleri yok sayan ikiyüzlü bir ahlak olduğunu kabul etmek kaçınılmaz olur. Zira tarihin hemen her dönemi boyunca zina olmuş, biyolojik yönden bazı insanlar dünyaya homoseksüel olarak gelmişlerdir.

Geleneğin Konuya İlgisizliğine Dair Argüman

Cinsel özgürlük savunucularının bu temel üzerinde geliştirdikleri bir başka argüman, muhafazakârların temel argümanına bir karşı çıkış üzerinden kurulur. Bu da *geleneğin konuya ilgisizliğine gönderme yapan argüman*dır. Gerçekten de geleneksel ahlakın ikiyüzlülüğüne, gerçekliği tahrif eden yapısına işaret eden özgürlük savunucuları, cinselliğin esas itibariyle özel bir mesele olduğu inancıyla, geleneğin temele veya en azından dikkate alınması gereken bir mutlak olmadığını öne sürerler. Dinî ve ahlaki gelenekler, dahası, insanın biyolojik ve psikolojik yapısı veya kuruluşuyla ilgili arkaik görüşlere dayanırlar. Nitekim bilim alanında özellikle 20. yüzyılda yaşanan gelişmeler, bu görüşlerin çoğunluk hatalı olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu gelişmelerin de ışığında, insan cinselliğiyle ilgili olarak çok daha fazla şey bildiğimize göre, özgürce ifade edildikleri takdirde

40 N. D. Hunter, "Marriage, Law and Gender", *Sex Wars* (ed. by L. Duggan-N. D. Hunter), Routledge, New York, 2006, s. 115.

insanın bütünlüklü gelişimini mümkün kılacak temel dürtü ve arzuların daha geniş kapsamlı bir biçimde ifadesine izin verilmesi gerekir.

Cinsel özgürlük savunucuları, muhafazakâr yaklaşımın öne sürdüğü argümanda temele alınan ilahî planla kastedilen, Allah'ın iradesi ve niyetiyle bildirdiği şeyin de kesin ve belirgin olmadığını savunurlar. Bu noktada, onlara göre, insanların inanmayı veya inanmamayı seçebilecekleri bazı dinî inanç ve öğretilerle, bunların getirdiği yasaklar vardır. Cinsel özgürlük savunucuları evlilik sözleşmesi veya nikâh akdinin, sadece mülkiyeti korumaya dönük bir kâğıt parçasından başka hiçbir şey olmadığını, evliliğin gerçek aşkı çoğu zaman öldürdüğünü ileri sürerler. Cinsellik, onlara göre, evlilik dışı ilişkilerde yaşanan cinsellik en az evlilik düzeni içinde gerçekleşen cinsellik kadar anlamlı ve değerli olabilir.[41]

Domino Etkisine Dönük Reddiye

Cinsel özgürlük savunucularının bu bağlamda geliştirdikleri bir başka argüman, *domino etkisine dönük bir reddiye*den meydana gelir. Cinsel özgürlük talebiyle ortaya çıkanlar pornografinin, homoseksüel evliliklerinin, *sex shop*ların vs. yasaklanmak yerine serbest bırakılmasının, söylendiği gibi suça ve olumsuz sonuçlara yol açtığını gösteren kesin sonuçlu veriler olmadığını ileri sürerler. Hatta pornografinin bütünüyle serbest olduğu Danimarka, homoseksüellerin evlenme hakkına sahip bulunduğu Hollanda gibi cinsel özgürlüğün olabilecek en üst düzeyde yasalarla teminat altına alındığı ülkelerde suç oranların ciddi olarak düştüğünü iddia ederler. Onlara göre, cinsel özgürlük sınırlarının genişlemesi, toplumun temellerini sarsmak bir yana, biyolojik sağlığın ayrılmaz bir unsuru olan cinselliğin tam dışavurumunu temin etmek suretiyle onun güçlenmesine ve gelişmesine katkıda bulunur.

41 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 235.

Eşcinsellik

Cinsellik etiğinin oldukça önemli ve çokça tartışılan konularından bir başkası, homoseksüelliktir. Eşcinsellik, addan da anlaşılacağı üzere, aynı cinsten iki kişi arasında yaşanan cinselliği, bir erkeğin başka bir erkeğe veya bir kadının başka bir kadına beslediği, erotik boyutu da olan muhabbeti ifade eder. Başka bir deyişle, eşcinsellik erkek eşcinselliği olarak homoseksüellik, kadın eşcinselliği olarak da lezbiyenlik diye geçer.

Kavramın bu şekilde tanımlanması ya da homoseksüel kavramının kullanılmaya başlanması, 1869 yılında Avusturyalı romancı ve cinsellik reformcusu Karl-Maria Kertbeny eliyle olmuştur. Eşcinsellik bundan önce de fiili bir olgu olarak yaşanmış olmakla, sözgelimi antik Yunan ve Roma'da "oğlancılık" şeklinde tezahür etmiş olmakla birlikte, belli bir kimlik ve pratikler bütünü olarak tarihsel süreçte önemli değişimler geçirmiştir. Aynı cinsten insanların cinsel davranış ve tutumları dahası, farklı toplum ve kültürlerde, farklı dinî, hukuki ve ahlaki normların süzgecinden geçirilerek farklı tepkilerle karşılaşmıştır.[42] Buna göre bazı toplum ve kültürler eşcinselliği, örneğin homoseksüel aşka olgun erkeklerle yakışıklı ve genç delikanlılar arasındaki cinsellik formu olarak önemli bir değer biçen Antik Yunan'da olduğu gibi,[43] olumlu karşılarken, pek çok toplum da onu kınayıp yasaklamıştır.

Eşcinselliği feministler, belli ölçüler içinde liberaller anlayışla karşılayıp meşrulaştırırken, muhafazakârların ona şiddetle karşı çıktıkları söylenebilir. Bu bağlamda, onun her şeyden önce doğal olmadığı söylenir. O, ahlaksız bir şey olmanın dışında, bazı ülkelerde yasa dışı bir pratik ve kimlik formu olarak değerlendirilir. Eşcinsellik, gerçekten de cinselliğin amacını esas

42 M. Parke, "Homosexuality", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, s. 717.

43 A. Cevizci, "Önsöz" *Şölen* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say yayınları, 2013, ss. 23-40.

olarak üreme veya dünyaya çocuk getirme olarak anlayan klasik ahlak ve cinsellik anlayışı tarafından, anormal veya sapkın bir cinsellik formu olduğu gerekçesiyle her koşul altında mahkûm edilir. Bununla birlikte, cinselliğin amacının haz veya aşk olarak değerlendirildiği cinsellik anlayışlarında, eşcinsellik, mahkûm edilmediği gibi, zaman zaman tasvip de edilir. En azından ona, heteroseksüel ilişkilerde olduğu gibi salt meyve vermemesi ya da dünyaya çocuk getirmemesi nedeniyle doğal olmadığı öne sürülerek itiraz edilmez.

Öte yandan bazı erkeklerin başka erkekleri seçip sevebildikleri gibi, bazı kadınların da kendi cinslerinden insanları erotik bir aşkla sevebildikleri, onlara karşı derin hisler besledikleri, aşikâr bir olgudur. Dahası, biyolojik ve psikolojik kuruluşları itibariyle çift cinsiyetli veya homoseksüel yaratılmış insanlar vardır. Öte yandan psikologların da eşcinselliğin anormal bir şey olup olmadığı konusunda bir fikir birliği içinde olmadıkları, hatta çok büyük bir çoğunluğunun onu bir bozukluk olarak görmedikleri bilinen bir şeydir. En azından Freud ve hocası Krafft-Ebing, cinselliğin zihinsel bir bozukluk olmadığı gibi bir sapkınlık da olmadığını, fakat sadece insan davranışının bir varyasyonu olduğunu söylemişti.[44] Bugün, eşcinselliğin doğuştan olduğu kadar, çevresel koşulların da etkisiyle ortaya çıktığını söyleyen çok sayıda sosyal bilimci vardır.[45] Bunun dışında, kendilerinin kimlik ve davranış pratiği açısından hiçbir şekilde anormal olmayıp, heteroseksüel ilişki kadar geçerli olduğuna inandıkları bir cinsellik tarzını özgürce seçmiş olduklarını söyleyen insan sayısı da az değildir. Dolayısıyla, eşcinsellerin bakış açısından, homoseksüelliğin veya eşcinsel ilişkilerin varlığı bir problem ise eğere, bu, onların kendileri tarafından değil de, toplumun dar kafalı üyeleri veya politikaları tarafından yaratılmış sözde bir problem olmak durumundadır.

---

44 J. Roof, "Homosexuality, Defined", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, s. 731.

45 P. Cameron, "Homosexuality is not Biologically Determined", *Homosexuality: Opposing Viewpoints* (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, s. 31.

Eşcinselliğe Karşı Argümanlar

Eşcinsellik, her ne kadar insan hakları ve özgürlükleri alanında kaydedilen gelişmelerin ve bugün giderek güç kazanan farklılık ve kimlik politikalarının bir sonucu olarak, bugün en azından daha az tepkiyle ve genellikle de hoşgörüyle karşılanmaktadır. Bununla birlikte, eşcinsellik kabul etmek gerekir ki, birkaç istisna hariç, tarihin neredeyse her döneminde karşı çıkılan, yasaklanan, hatta lanetlenen bir ilişki tarzı olmuştur. Ona karşı çıkarken kullanılan pek çok argüman bulunur.

Homoseksüalitenin Ahlaksızlığıyla İlgili Argüman

Bu argümanların en başında, eşcinselliğin *ahlaksızlığıyla ilgili argüman* gelir.[46] Bunun nedeni ise eşcinselliğin ilahî buyruklara aykırı, Allah tarafından türün bekası amacı gözetilerek emredilen ilişki tarzına karşı bir cinsellik formu olduğuna inanılmasıdır.[47] Bu anlamda eşcinsel ilişkiler içinde olmak, Allah'ın emirlerine karşı gelmek, O'nun buyruklarından meydana gelen, insanoğluna yol göstermek amacıyla gönderilmiş ahlak yasasını tanımamak anlamına gelir.[48] Nitekim bütün tektanrılı, semavi dinler, eşcinselliğe karşı çıkıp, onu lanetlemişlerdir.

Söz konusu tutum ya da yaklaşımın en mükemmel örneğini, daha önce kendisinden yine aynı bağlamda, cinsellik etiğine girişte söz ettiğimiz Aquinalı Thomas'ın görüşleri oluşturur. Eşcinselliğin sadece doğaya değil, fakat ahlaka da aykırı olduğunu savunan Aquinalı Thomas'ın görüşleri bugün bile Roma Katolik Kilisesi'nin resmi görüşünü ifade eder.[49] O, eşcinselliğin doğaya ve dolayısıyla ahlaka aykırı olduğunu söylerken, aslında antik Yunan'dan gelen teleolojik veya amaçlı dünya görüşüne

46 P. Ambrose, "Homosexual Behaviour is Immoral", Homosexuality: Opposing Viewpoints (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, s. 146.
47 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 246.
48 D. J. Kennedy, "The Bible Condemns Homosexuality", *Homosexuality: Opposing Viewpoints* (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, s. 155.
49 S. Law, *Büyük Filozoflar*, s. 56.

dayanır. Buradan yola çıkan Aziz Thomas, bedenimizin parçalarının bir amaca yönelik olduğunu söyler. Bu amaçlar, üstelik ona Tanrı tarafından yüklenmiştir. Yürümemiz için bize ayakları, yediklerimizin tadını alabilmemiz ve konuşabilmemiz için dili veren Tanrı'dır. Onun bakış açısından, bedenini veya bedeninin bir parçasını Tanrı'nın maksadının veya gözettiği amacın dışında kullanan kişi, Tanrı'nın iradesine karşı gelmiş ve dolayısıyla ahlaksızca eylemde bulunmuş olur.

Aquinalı Thomas, işte bu çerçeve içinde "spermin üremede oynadığı role" dikkat çekerken, onun doğal işlevinin üreme amacına hizmet etmek olduğunu söyler. Bu durumda spermin doğal işlevine engel olan bir eylem, gayrı ahlaki bir eylem olur. Nitekim o, "Şu çok açıktır ki, yeni bir neslin meydana gelmeyeceği bir sperm salınımı insana ters düşer ve bu, bilerek yapılıyorsa, bir günahtır" demiştir. Aziz Thomas açısından erkekler arasındaki eşcinsel eylemler, Tanrı'nın niyetini gölgelemekte, onun spermi yaratırken gözettiği amacı geçersiz hale getirmektedir. Eşcinsel eylemler, bu yüzden ahlaksızca eylemlerdir.

Homoseksüelliğin Sapkınlığıyla İlgili Argüman

Eşcinselliğe karşı çıkanların geliştirdikleri bir başka argüman, *homoseksüelliğin doğal olmayışına* veya *sapkınlığına gönderme yapan argüman*dır. Gerçekten de ona sapkın bir ilişki şekli olarak bakanlar, eşcinselliğin doğa yasalarına aykırı olduğunu savunurlar. Bunun en önemli nedeni de, cinselliğin ilk ve temel amacının üreme olduğuna, doğadaki seksüel ilişkilerin hemen her seferinde heteroseksüel olduğuna inanılmasıdır. Eşcinseller çocuk doğuramadıklarına göre, onların ilişkileri salt zevk alma amacına, insanın aşağı veya hayvani doğasını tatmin etmeye yönelik bir ilişkiyi temsil eder.

Aslında söz konusu argüman, yeni bir argüman olmayıp yukarıda verilen *eşcinselliğin ahlaksızlığıyla ilgili argüman*ın gerisinde bulunur. Zira onda temele alınan ahlak anlayışı daha ziyade dini bir etik görüşüdür; o, dahası çoğu zaman doğal

hukuk teorisine dayanırken, neyin ahlaki olduğunun doğaya bakılarak anlaşılabileceğini savunur. Bu ise onun tamamen teleolojik veya amaçlı bir dünya görüşü üzerine yükseldiği anlamına gelir. Sokratik gelenek tarafından geliştirilen, sonradan Yahudi-Hıristiyan geleneği tarafından olduğu kadar İslami gelenek tarafından da kabul edilen bu yaklaşıma göre, bu dünyadaki canlı cansız her şeyin yerine getirmek durumunda olduğu bir işlev ya da amaç vardır. Dişler ısırıp çiğnemek, kalp kan pompalamak için vardır. Yine aynı şekilde bulutlar yağmurun yağması, bitkiler insan ve hayvanların beslenmesi için vardır. Söz konusu Sokratik geleneğin son ve en büyük temsilcisi olan Aristoteles'e göre, doğal dünya hiçbir şeyin boşuna olmadığı, her şeyin bir amacının olduğu rasyonel bir sistem veya düzen meydana getirir.

Yahudi-Hıristiyan gelenek ile İslami gelenek Sokratik geleneğin söz konusu amaçlı dünya görüşünü olduğu gibi benimserken, sistemde eksik olan yegâne şeyin amaçların yaratıcısı olarak Tanrı olduğunu savunur. Başka bir deyişle, var olan her şeyin amacı Tanrı tarafından verilmiş olduğundan, dünya dikkatlice incelendiği zaman, her şeyin doğasını ve ne işe yaradığını belirleyen doğal yasaları ortaya çıkarmak suretiyle Tanrı'nın lütufkâr planını ve niyetini kavrayabiliriz. Bu durum, elbette cinsellik için de geçerlidir. Tanrı, spermi insanların neslini korumak, çoğalmalarını sağlamak için vermiştir. Doğaya uygun olan budur. Erkekler arası cinsel ilişki ve dolayısıyla spermin kadın rahmi dışında bir yere bırakılması doğaya aykırı ve sapkın bir eylemi tanımlar. Böyle bir ilişkide söz konusu olan, erkeğin cinsel organını "kötüye kullanması"dır.[50]

Eşcinselliğin Toplum için Tehdit Oluşuyla İlgili Argüman

Eşcinselliğe karşı çıkanlar, üçüncü olarak onun toplum için ciddi bir tehdit meydana getirdiğine işaret edilir. *Eşcinselliğin toplum için çok yönlü bir tehdit oluşturmasıyla ilgili argüman* diye

50 S. Law, *Büyük Filozoflar*, s. 59.

adlandırabileceğimiz bu argümanda, eşcinselliğin her şeyden önce evlilik kurumuna ve heteroseksüel ilişkiye verdiği zarar gündeme getirilir. Ailenin toplumun temeli, onun düzeni ve huzurunun en önemli kaynağı olduğu, çok çeşitli faktörlerin aile kurumunda yaratmış olduğu tahribatın ardından, liberallerin bile çekirdek aileyi güçlendirmek için ciddi tedbirler aldıkları dikkate alınırsa, bunun kendi içinde ne kadar önemli olduğu, homoseksüelliğin tek eşli aile için bir tehdit oluşturduğu kendiliğinden ortaya çıkar.[51]

Eşcinsellik, ikinci olarak toplumun ahlaki yapısı üzerinde önemli bir tahribat yaratır. Eşcinselliğe karşı çıkanlar, bu cümleden olmak üzere, homoseksüellerin ödevden ziyade hakları, sorumlulukları yerine kişisel hazzı geçiren uçkuru gevşek, hafif meşrep insanlar olduklarını ileri sürerler. Onlar bu şekilde davrandıkları zaman, özellikle çocuk ve gençleri etkilemek, onları hiçbir şeyi umursamaz bir hazcılığa teşvik etmek suretiyle yerleşik ahlak düzenine, toplumun yerleşik değerlerine, örf ve adetlerine zarar verirler.[52] Eşcinselliğe karşı çıkanlar, üçüncü olarak da eşcinsellerin çağın vebası olarak görülen AIDS'in yayılmasına neden olduklarını savunurlar.[53] Bu ise, onların sosyal hijyen için bir tehdit meydana getirdiği anlamına gelir.

Eşcinselliğin İnsanlık için Tehdit Oluşuyla ilgili Argüman

Homoseksüelliğe karşı çıkanların geliştirdikleri dördüncü argüman, *eşcinselliğin bu kez insanoğlu veya insan türü için oluşturduğu tehdide işaret eden argüman*dır.[54] Eşcinselliğin gelişip yaygınlaştığı takdirde, insan soyunun sona ermesine neden olacağına işaret eden söz konusu argüman, insanoğlunun ilahî yasaya ve doğaya uygun olarak gelişen geleneğinin heteroseksüel ilişkiyle

51 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 247.

52 W. N. Grigg, "Society Should not Accept Homosexuality", *Homosexuality: Opposing Viewpoints* (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, ss. 97-99.

53 P. Ambrose, "Homosexual Behaviour is Immoral", s. 145.

54 A. H. Goldman, "Sexual Ethics", s. 184.

belirlendiğine işaret eder. Bu ise, ilahi tasarımın insan soyunun üreme amaçlı ilişki yoluyla devam ettirme amacına yönelik olduğu anlamına gelir. Eşcinsellik, öyleyse ilahî yasaya bir başkaldırı dışında, insanlığı içten içe kemiren zararlı bir şey olmak durumundadır.

Eşcinselliğe karşı çıkanların geliştirdikleri sonuncu argüman, homoseksüelliğin heteroseksüel toplumun beğenisiyle politikasına aykırı oluşuna gönderme yapan bir argümandır. Buna göre, eşcinsellik toplumsal adaba ters düşmenin haricinde, estetik ve kültürel açıdan da iticidir. Bu yüzden, toplumun eşcinselliği yasal hale getirmek türünden bir sorumluluğu olmadığı gibi, onun çocukların korunması, toplumun ahlaki geleceği, kültürel gelişimi ve fiziki sağlığı için yasaklanması gerekir.

Eşcinselliği Savunanların Argümanları

Kendileri eşcinsel olan veya eşcinsellerin cinsel tercih ya da hak ve özgürlüklere saygı gösterilmesi adına toplum tarafından korunmaları gerektiğini savunan entelektüel veya felsefecilerin geliştirdiği pek çok argüman vardır. Bazıları, eşcinsellik karşıtlarının argümanlarından bağımsız olmak anlamında özgün olan bu argümanların büyük bir bölümü esas olarak öne sürülmüş argümanlara yönelik itiraz ya da karşı argümanlardan oluşur.

Homoseksüelliğin Doğallığıyla İlgili Argüman

Bu argümanlardan biri, eşcinsellik karşıtlarının homoseksüelliğin doğal olmadığına işaret eden argümanına karşı bir itirazdan meydana gelen, *eşcinselliğin doğallığıyla ilgili argüman*dır. Eşcinsel kimlik ile davranış pratiğinin özgürce kullanılması gereken bir hak olduğunu ileri sürenler, homoseksüelliğin doğal olduğunu, en azından eşcinsellik karşıtlarının öne sürdükleri gibi doğaya aykırı olmadığını savunurlar. Onlara göre, bunun için hayvanlar dünyasına bir bakmak, onun heteroseksüeller arasında bile ne kadar yaygın olduğunu görmek yeterlidir.

Eşcinsellik savunucuları, doğal olmayanın eşcinselliğin kendisinden ziyade, eşcinselliğin bastırılması olduğunu ileri sürerler. Onların bakış açısından eşcinselliğin doğal olmadığının haklı olarak söylenebileceği tek yer, onda üreme faaliyetinin söz konusu olmamasıdır. Bununla birlikte, uygarlığın neredeyse tamamı, yemek pişirmede, ev yapmada, tıpta, teknolojide vs. olduğu üzere, doğanın akışının bir anlamda tersine çevrilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunların hiçbiri doğadan kopmak anlamında doğal olmamaklığı ifade etmediği gibi, ahlaksızca şeyler olarak da nitelenmez.[55] El üstünde yürümeyi ele alalım, bunda ahlaka ters düşen bir yan yoktur. Akrobatlar, sirk cambazları bunu sıklıkla yapmaktadırlar.

Eşcinselliğin Ahlaksızlığına İtiraz Eden Argüman

Eşcinselliğin savunuculuğunu yapanların geliştirdikleri bir başka argüman bu kez *homoseksüelliğin ahlaksızlığı düşüncesine itirazla belirlenen argüman*dır. Gerçekten de farklı kimliklere ve cinsellik tercihlerine saygı gösterilmesi gerektiğini savunanlar, homoseksüelliğin ahlaksızca olduğu ileri sürülerek mahkûm edilemeyeceğini dile getirirler. Onun ahlaksızca olduğunu dile getiren dinî yasa ve etiğin farklı şekillerde yorumlanabileceğini ifade eden özgürlükçüler, Kitab-ı Mukaddes'te aynı cinsten olan kimseler arasındaki cinsel ilişkilere yapılan küçük göndermelerle kıyaslandığında, insanların birbirlerini sevmeleri gerektiğini bildiren öğütlerin çok daha büyük bir yer işgal ettiğini savunurlar. Bu yüzden belli cinsel ilişki formlarına yönelik yasakların yerine, sözgelimi Hz. İsa'nın "Koşulsuz sev!" buyruğunu öne çıkartmanın çok daha ahlaki ve doğru olduğunu öne sürerler.[56] Onlar, söz konusu dinî kaynağı bir tarafa bırakılırsa, ahlaki norm ve kuralların sadece uzlaşımın bir sonucu olabileceğini dile getirirler. Eşcinsellik savunucuların, büyük çoğunluğun heteroseksüel olduğu, cinselliğin sosyal ve politik olarak inşa

55 A. H. Goldman, "Sexual Ethics", s. 184.
56 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 247.

edildiği yerde,[57] eşcinselliğin ahlaken mahkûm edilmesi kadar anlaşılır bir şey olamayacağını öne sürerler. Onlara göre, ahlaksız olan, homoseksüellikten ziyade, yaygın olandan farklı bir cinsel tercihe ve hayat tarzına sahip olsalar bile, son çözümlemede insan olan homoseksüellerin dışlanmaları, ötekileştirilmeleri ve aşağılanmalarıdır.[58]

Sapkınlık Kavramının Muğlaklığıyla İlgili Argüman

Eşcinselliğin, en azından bir hak ve özgürlük olarak kabul edilmesi, hoşgörüyle karşılanması gerektiğini savunanların geliştirdikleri bir başka karşı argüman, *"sapkınlık" kavramının muğlaklığına ya da belirsiz anlamlılığına gönderme yapan bir argüman*dır. Eşcinselliğin savunuculuğunu yapanlar veya en azından onun ahlaksızca bir şey olmadığını söyleyenler, gerçekten de onun çok net ve sabit bir anlama sahip olmayıp muğlak oluşuna işaret ederler. Buna göre kavramın ihtiva ettiği farklı anlam unsurları, en fazla onun pek alışılmamışlığına, yaygın olmayışına, genel pratiğin dışında kalışına ve iticiliğine ya da iğrençliğine gönderme yapar. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, yani eşcinselliğin alışılmadık, yaygın olmayan bir kimlik ve davranış pratiği oluşu gündeme geldiğinde, eşcinselliğin ahlaksızca olmadığını savunanlar, bunu kabul ederler. Fakat gelişmiş Batılı toplumlarda % 5 nispetinde temsil edilen bir kimlikten alışılmadık, az rastlanan, kural dışı bir kimlik olarak söz etmenin doğru olmadığını, en azından hatalı olduğunu söylerler. Onun iğrenç ya da itici bir şey oluşuna geçildiğinde, eşcinselliğin savunuculuğunu yapanlar, "iğrençlik" veya "iticiliğin" kişiden kişiye değişen bir şey olmak anlamında baştan sona göreli olduğunu savunurlar. Eşcinselliğin savunucularına göre, "sapkınlık" ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, sapkınlıkla

57 K. Koertge, "Constructing Concept of Sexuality: A Philosophical Contemporary", *Homosexuality/Heterosexuality* (ed. by D. P. McWhirter-S. A. Sanders-J. M. Reinich), New York, Oxford University Press, 1990, s. 391.

58 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 248.

ahlaksızlık arasında bu şekilde son derece zayıf bir bağ kurulması doğru değildir.[59]

Eşcinselliğin Tehdit Olmayışıyla İlgili Argüman

Eşcinselliğin savunuculuğunu yapanların bir diğer argümanı, *homoseksüelliğin toplum ve aile için bir tehdit oluşturmadığına işaret eden argüman*dır. Eşcinselliğe hoşgörüyle bakan, hatta onun bir hayat tarzı ve kimlik olarak onaylanmasının adaletin bir gereği olduğunu ileri sürenler, eşcinsellerin sayısının genel nüfusa oranının, söylendiği gibi, % 5 olması durumunda, onun toplumun bütünü ve aile yapısı için bir tehdit oluşturmasından söz edilemez. Yok eğer, bu yüzde doğru değilse veya onun yayılmasına karşı alınan tedbirler alınmadığı takdirde, çok artacaksa, o zaman eşcinselliğin yaygın, alışılmadık, az rastlanan, doğal olmayan, sapkın bir şey olduğu iddiası yanlıştır. Eşcinsellik yandaşları, şu hâlde homoseksüel karşıtı söylemin çelişik bir söylem olduğuna dikkat çekerken, evlilik kurumuna zarar veren şeyin eşcinselleri heteroseksüel ilişkilere ve başarısız evliliklere zorlamak olduğunu öne sürerler.

Onlar, bunun dışında, AIDS'in eşcinsel ilişkiler yoluyla yayıldığı ve dolayısıyla homoseksüelliğin toplum sağlığına zarar verdiği argümanına da karşı çıkarlar. Eşcinselliğe özgürlük isteyenler, homoseksüel ilişkilerin AIDS'in nedeni olmadığını, söz konusu virüsün homoseksüel ilişkiler üzerinden olduğu kadar, heteroksüel ilişkiler yoluyla da yayılabildiğini dile getirirler. Onların bakış açısından, bugün önemli ölçüde kontrol altına alınmış olan AIDS virüsünün bulaşmasına, hatta yayılmasına neden olan şey, esas olarak kişisel tarihleri bilinmeyen partnerlerle girilen ilişkilerdir.

59 A. H. Goldman, "Sexual Ethics", s. 184.

Pornografi

Müstehcen yayın kapsamı içinde geçen pornografi, cinsel bir konu ya da temayı beşeri cinselliğin mahremini kullanarak ifade etme, çıplak insan vücudunu film, resim veya fotoğraf benzeri araçlar üzerinden, salt tahrik etmek, cinsel hoşlanma yaratmak amacıyla teşhir etme eylemini ifade eder. Sözcüğün etimolojisinden veya kendisini meydana getiren Grekçe bileşenlerden de anlaşılacağı üzere, kaynağı çok eski zamanlara kadar geri giden pornografinin film endüstrisinin ve kitle iletişim araçlarının, ama esas dijital alanın güç kazanmasıyla birlikte büyük bir sektör hâline geldiği kabul edilmektedir. Bu yüzden, ona günümüzde çoğu zaman "cinselliğin metalaşması"[60] veya "cinselliğin ticarileşmesi"[61] olarak bakılır. Pornografik malzemenin günümüz internet veya dijital ortamında kolay erişilir hale gelmesi, bazılarına göre onu çok zararlı bir şey haline getirirken, bazı kimseler onun faydalarının zararlarından çok daha fazla olduğunu söylemektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, pornografi meselesi de, uygulamalı etiğin pek çok konu ya da alanında olduğu üzere, tartışmalı bir problem olarak karşımıza çıkar.

Pornografiye Karşı Çıkanların Argümanları

Pornografiye karşı çıkanların başında, elbette geleneğe, dinî ve ahlaki değerlere, aile yapısına büyük bir önem veren muhafazakârlar gelir. Gerçekten de muhafazakârların pornografiye karşı çıkışlarının, onun yasaklanmasını istemelerinin gerisinde, topluma sızan bir zehir olduğunu düşündükleri pornografinin cinsellik bağlamında aileye ve ahlaki değerlere verdiği büyük zarar, gelenek üzerinde yaptığı büyük tahribat bulunur. Fakat muhafazakârlar, burada ilk kez yalnız kalmaz-

60 A. Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, s. 112.

61 E. Bernstein, *Temporarily Yours: Intimacy, Authenticity and Commerce of Sex*, s. 139.

lar. Onlara, kendileriyle pornografinin verdiği zarar konusunda uyuşan feministler eşlik eder. Bununla birlikte, muhafazakârlar pornografinin verdiği zararın esas olarak topluma, toplumun bütünlüğüne verilmiş bir zarar olduğunu öne sürerken, feministler zararın öncelikle kadınlara verilen bir zarar olduğu iddiasıyla ortaya çıkarlar. Buna mukabil pornografinin savunuculuğunu yapmasalar bile, onun elbette başka insanlara zarar vermemesi koşuluyla yasaklanmasına karşı çıkanların başında liberaller gelir.

Dolayısıyla muhafazakârların argümanları pornografinin, toplumca mahkûm edilen cinsel eylem ve pratikleri teşhir etmek yanında, cinselliği olabilecek en bayağı şekilde teşhir ettiği için, geleneksel aile değerleriyle rollerine verdiği zarar etrafında döner.[62] Oysa feministlerin argümanları pornografiye kadına, onu metalaştırmak, cinsel sömürü veya kullanım objesi haline getirmek suretiyle verdiği büyük zarar nedeniyle karşı çıkan eleştirel düşünceler üzerine bina edilir. Buna mukabil liberaller, pornografiyi ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirirken, esas itibariyle faydaları üzerinde durur.[63]

Sosyal Zarar Argümanı

Gerçekten de bütünüyle ahlakçı bir duruş ve yaklaşım benimseyen muhafazakârların geliştirdikleri argümana *sosyal zarar argümanı* adını verebiliriz. Buna göre muhafazakârlar her şeyden önce toplumların ortak değerlerine zarar verip geleneklerini tahrip edebilen güç ya da etkilerden kendilerini koruma haklarının bulunduğunu dile getirirler. Sonra da çocuk ve kadın istismarı, homoseksüel ve aykırı ilişkileri vs. olabilecek en aşağı ve en aleni görünümleriyle veren pornografinin toplum ve toplumu ayakta tutan değerler için bir tehdit oluşturduğunu savunurlar.

62 H. R., Showers, "Pornography Harms Society", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, ss. 25-26.

63 M. A. Hendrickson, "Pornography", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1159.

Onlar, hatta biraz daha ileri giderek kuduz veya salgın hastalık benzeri durumlarda, bazı insanların karantinaya alınması gibi, pornografinin de yasaklanmasını veya sansür edilmesini talep ederler.[64]

İnsanın Değersizleştirilmesiyle İlgili Argüman

Onların bu çerçeve içinde geliştirdikleri bir başka argüman, *insanın değersizleştirilmesiyle ilgili argüman* olarak geçer. Bu argüman, öncelikle pornografik malzemede gösterilen cinsel eylem ve ilişkilerin, rızaya ve aşka dayalı ilişkiler bağlamından tamamen kopartılıp salt fiziki bir boyuta indirgendiğini ve salt çıplak et üzerinden hayvani şekliyle sunulduğunu dile getirir. Argüman, daha sonra pornografinin, sadece söz konusu pornografik malzemenin oluşumunda görev yapan insanları değil, fakat bu malzemeyi, sözgelimi izlemek suretiyle tüketen insanları da, hayvani bir düzeye taşıyarak küçültüp değersizleştirdiğini savunur.[65] Kısacası, pornografide değer yitimine uğrayan şey, bir bütün olarak insanlığımızdır. O, dahası aşağı düzeyden bir seksi, manevi boyutunu tümden kaybetmiş bir cinselliği öne çıkardığı için, başta eşcinsel ilişkiler, teşhircilik, çocuk tacizi, ensest ve sadizm benzeri pek çok sapkınlığı bir anlamda cesaretlendirir, böyle yapmak suretiyle de insandaki büyüklüğü, yüce pek çok şeyi alıp götürür.

Kadınlara Verilen Zararla İlgili Argüman

Feministler tarafından geliştirilen ve *pornografinin kadına yaptığı onulmaz tahribatla ilgili argüman* olarak adlandırılabilecek argüman, kadınların pornografinin kendilerine verdiği çok yönlü bir zarara maruz kaldığını ifade eder. Kadınlar, argümana göre, bir kere pornografik ürünlerin, iğrenç seks filmlerinin hazırlanması

64 L. Gruen, "Pornography and Censorship", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 158.

65 J. K. Fitzpatrick, "Pornography Should Be Censored", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, s. 75.

sırasında büyük zararlar görüp derin acılar yaşarlar. Söz konusu filmlerin çekimi sırasında erkek şiddetine maruz kalıp istem dışı ilişkiye girerler ve kadınlık onurlarının ayaklar altına alınmasına ses çıkaramazlar.[66] Hatta bazen bunun farkında bile olmazlar. Pornografi yoluyla seks endüstrisinin zavallı bir kurbanı olarak ortaya çıkan kadın, kendisindeki insani ve manevi her şeyin alındığı, sadece fiziki bir araç, bir cinsellik objesi şeklinde var olabilen bir şey haline gelir. O, artık eti üzerinden sömürülüp araçsallaştırılan bir varlıktır. Argümana göre, kadın sadece pornografik malzemenin üretimi, sözgelimi seks filminin çekilmesi sırasında aşağılanıp değersizleştirilmez, fakat esas söz konusu malzemenin izlenmesi ve tüketilmesi sırasında aşağılanır. Başka bir deyişle o, başkaları tarafından kullanılarak da olsa, salyası akan yüz binlerce erkeğin cinsel arzularını tahrik etmek suretiyle günah işleyip ahlaksızlık etmekle, yani ahlaksızlığın öznesi olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda nesnesi olur. Buna göre, erkeğin bakışının, cinsel iştihasının aracı veya objesi olarak izlenen kadın, olabilecek en büyük şiddet ve aşağılamanın mağduru olmak durumundadır.

Pornografi Savunanların Argümanları

Uygulamalı etiğin konu aldığı bütün problemlerde veya sorunlu alanlarda olduğu gibi, pornografi konusunda da görüşler çift yönlüdür. Başka bir deyişle, onunla ilgili olarak lehte olduğu kadar aleyhte görüşler de vardır. Buna göre, yol açtığı zararlara, toplumun yerleşik ahlak düzenine yaptığı tahribata işaretle, pornografinin yasaklanmasını isteyenler yanında, onun yasaklanmasına karşı çıkanlar da vardır. Bu konuda sansür ya da yasağa itiraz edenler de, itirazlarını birtakım argümanlarla temellendirirler.

66 L. Marchiano, "Pornography Harms Those Involved in Its Produtction", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, ss. 57-62.

Pornografinin Pozitif Etkileriyle İlgili Argüman

Pornografinin yasaklanmasına karşı çıkanlar arasında, zaman zaman feministlere de rastlanır. Yani, bütün feministler pornografiye karşı çıkıp, onun yasaklanmasını istiyor değildir. Onlar, pornografinin pozitif etkileriyle ilgili argüman adını verebileceğimiz argümanda, pornografinin insanın değersizleştirilmesi ve kadının araçsallaştırılması benzeri olumsuz sonuçlarını, hiç kuşku yok ki kabul ederler. Bununla birlikte, onlar bu noktada kalmayıp pornografinin bütün olumsuzluklarına rağmen, yol açtığı önemli sonuçlar da olduğunu ileri sürerler.[67]

Başka bir deyişle, sayıları az da olsa, en azından bazı feminisitler için, pornografi "zaruri bir kötülük" olmak durumundadır. Buna göre, erkeği çoğu zaman kendi cinsel şiddetinin mağduru haline getirdiği kadına yönelik şiddet ve azgınlıkla ilişkilendiren, hatta özdeşleştiren bazı feministler, pornogrofik malzemede veya seks filmlerinde sergilenen şiddetin erkekteki şiddet yönelimini almaya, onun gerçek hayatta başka şekillerde tezahür edecek zararlı enerjisinin hiç olmazsa bir bölümünü boşaltmasına yaradığını savunurlar.[68] Aynı çerçeve içinde akıl yürüten liberallerin de bu noktada yarar ilkesini uyguladıklarını, pornografinin zararlarıyla yararlarını dikkate alan bir kalkül yaparlar. Cinselliğin mahrem yaşanan bir şey olması dolayısıyla, yeterince iyi öğrenilip kavranamamasının yarattığı sıkıntılara dikkate çeken liberaller, bu noktada onun öncelikle gençlere cinsellikle ilgili malumat, cinsel hayatı öğrenme imkânı verdiğini savunurlar. Bu ise, başka bir şey yana, onlara göre, cinselliğin insanlara kendilerini ifade etme imkânı temin ettiği anlamına gelir.

67 A. Carol, "Pornography Should Not Be Censored", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, ss. 78-81.

68 L. Gruen, "Pornography and Censorship", s. 160.

Kişisel Tercihle İlgili Argüman

Cinsel özgürlüğün savunuculuğunu yapanlar da, aynı çerçeve içinde, pornografinin esas olarak kişisel bir mesele olduğunu, pornografik ürünler tüketmenin kişisel bir tercihten başka bir şey olmadığını savunurlar. *Pornografinin kişisel tercih konusu olmasıyla ilgili argüman* adını verebileceğimiz bu argümanda, öncelikle pornografinin insanı küçültücü ve değersizleştirici olmadığı gibi, onunla suçluluk arasında herhangi bir ilişki bulunmadığına, cinsel suçların artışına neden olmadığına işaret edilir.[69] Tam tersine, bazı Kuzey Avrupa ülkelerinde, pornografinin serbest bırakılmasıyla suçluluk oranında yüzde elli nispetinde bir düşüşün yaşandığına dikkat çekilir. Bütün bunların ardından pornografik ürünler tüketmenin, sözgelimi seks filmi izlemenin, cinselliğin hiç de sapkın olmayan bir formu ya da görünümü olduğuna vurgu yapılarak, sadece kişisel bir tercih olduğu dile getirilir. Söz konusu yaklaşıma göre, burada dikkate alınması gereken tek bir husus vardır. O da insanların doğrudan ya da dolaylı olarak, pornografik malzemenin üretimine de tüketimine de zorlanmamış veya yönlendirilmemiş olması koşuludur. Gerisi kişnin özgürlükleriyle ilgili olup, tamamen onun tercihine bırakılmalıdır.

Pornografinin Ahlaksız Olmayışıyla İlgili Argüman

Liberaller bu bağlamda, pornografinin veya pornografik malzeme veya ürünleri kullanmanın, ahlaksızca bir şey olması bir yana, bütünüyle ahlaki bir şey olduğunu iddia ederler. *Pornografinin ahlaksızca olmadığına dair argüman* adını verebileceğimiz bu argümanda, öncelikle pornografinin ahlaksızca, insanı küçültücü bir şey olduğu görüşünün meseleyi sadece ahlakçı bir perspektiften ele alan tek yanlı bir görüş olduğuna vurgu yapılır. Başka bir deyişle, pornografinin insanı küçültücü, değersizleştirici veya sömürücü bir şey olduğu hükmü, kişinin bakış açısı veya dünya görüşüyle yakından ilişkili olan

69 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, s. 251.

rölatif bir yargıdır. Bazı insanlar, onu heyecan ve keyif verici bulabilirler. Dahası, yetişkin insanların neredeyse tamamı pornografik ürünleri bilerek isteyerek tüketmektedirler. Söz konusu malzemeye isteyerek yönelen insanların küçülmelerinden veya kullanılmalarından nasıl olup da söz edilebilir? Pornografinin cinselliğin aşkla ilgili manevi yönünü atladığı veya göz ardı ettiği doğru olmakla birlikte, kim cinselliğin şehvet ya da hazla ilgili boyutunun varlığını reddedebilir ki? Cinselliğin bu yönünü gözler önüne sermenin de kendi içinde bir değeri olup, pornografinin en azından bundan dolayı ahlaki bir şey olduğu söylenebilir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MEDYA ETİĞİ

Uygulamalı etiğin önemli dal ya da alanlarından biri de medya etiğidir. Medya etiği, uygulamalı etiğin gerçekten onun bütün karakteristik özelliklerini taşıyan bir alt dalıdır. Hatta söz konusu özelliklerin onun için daha bile fazla geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü o, neredeyse tamamen teknolojinin, günümüz toplumunun giderek artan ölçülerde bir imaj toplumu haline gelmesinin ve dolayısıyla sembollerin bugün her zamankinden daha büyük bir önem kazanmasının bir sonucu olarak ağırlık kazanmıştır.

Söz konusu unsurlardan her biri, medyayı ve medya etiğini anlamak açısından büyük bir önem taşımakla beraber, teknolojinin, medya alanında veya gazetecilikte bir paradigma değişimine[1] yol açacak ve medya çalışanlarının sorumluluklarını hiç olmadığı ölçüde artıracak kadar öne çıktığını söylenebilir. Buna göre, geleneksel gazetecilik medyada çalışanların haber değeri taşıyan olayları fark etmelerini, bunları sıkı bir biçimde araştırıp metin ve resimlerle geniş kitlelere aktarmalarını zorunlu kılıyordu. Bu, titizlikle veri toplamaya, haber kaynağı bulmaya, sıkı araştırmaya dayanacak şekilde zaman gerektiriyordu. Oysa şimdi, "yurttaş gazeteci" deyiminden de, anlaşılacağı üzere,

1 D. Elliot, "Essential Shared Values and 21st Century Journalism", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 28-29.

sıradan bir vatandaşın cep telefonuyla çektiği bir görüntünün haber merkezine gönderilmesi yoluyla, "son dakika" haberleri oluşturulabiliyor.

Aynı şekilde medya etiğinin, gazete ve televizyon patronlarının büyük sermaye sahipleri olması, medyanın piyasa koşullarına tabi hale gelmesi nedeniyle, hiç kuşku yok ki medyanın kapitalizmle olan yakın ilişkisini dikkate alma zorunluluğu vardır.[2] Zira tekelci kapitalizmle birlikte, Habermas'ın da belirttiği üzere, asli kaygısı kültürel edebi gazetecilikten, pazarda kendisine bir yer edinmeyi hedefleyen gazete sahiplerinin faydasını temele alan bir "ticari gazeteciliğe" doğru, etkilerini bugün çok yönlü olarak yaşadığımız bir geçiş olmuştur.

Dahası, günümüzde medya, gerek global gerekse mikro düzeyde politikayla, yani hem genel olarak ülkelerin milli politikalarıyla hem de bu politikaları şekillendiren merkezî yönetimlerin politikalarıyla yakından ilişkili hale gelmiştir.[3] Sözgelimi bir CIA ajanı ABD politikalarıyla ilgili şunları söylemektedir:

> Yaşadığımız dünya ahlakı olmayan bir dünya. Bu dünya çok güç ve az güç, fazla mal ve az mal, fazla güvenlik ve az güvenlik dünyasıdır; savaşın final ahlaksızlık olduğu bir dünya. Milletler kaçınılmaz olarak şu deyişe kendilerini verirler: Kötü olmak ölmekten daha iyidir. Bu dünyada Amerika'nın dış politikası pragmatik olmuştur ve böyle devam edecektir.[4]

Ülkemizde, en azından bazı kesimler tarafından, medya bir süreden beri, "hükümete yandaş medya" ve "muhalif medya" olarak ikiye ayrılmaktadır. Sadece bu durum bile, medya etiğin-

2 A. Belsey, A. "Journalism and Ethics: Can They Co-exist" *Media Ethics* (ed. by M. Kieran), London, Routledge, 2002, s. 4.

3 B. McNair, "Journalism, Politics and Public Relations: An Ethical Appraisal" *Media Ethics* (ed. by M. Kieran), London, Routledge, 2002, s. 49.

4 Rozitzke'den akt. I. Erdoğan, "Medya ve Etik: Eleştirel Bir Giriş", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 23 (2006), s. 1.

de de, lehte ve aleyhte değerlendirme ve argümanların ortaya çıkışına yol açan pek çok tartışmalı konunun olduğunu göstermeye yeter.

Bununla birlikte, medya etiğinin taşıdığı büyük öneme rağmen, onunla ilgili olarak en azından kavramsal açıdan belli bir muğlaklık söz konusudur. Bunun da en önemli nedenlerinden biri, uygulamalı etiğin bu dalını ifade etmek üzere, "basın ahlakı", "iletişim etiği", "gazetecilik etiği", "habercilik etiği" ve "gazeteci ahlakı"[5] benzeri farklı deyim ya da isimlerin kullanılmasıdır.[6] Anlam ve çağrışımları farklı olan bu ifadelerin kullanılması yarattığı anlam belirsizliği aşılsa bile, aynı bağlamda "ahlak" ve "etik" kavramlarından faydalanılması başka bir karışıklığa yol açar. Söz konusu karışıklık, ahlakın yerel ve kişisel, buna mukabil etiğin evrensele karşılık geldiği söylenerek aşılabilir. Buna göre, ahlak medya çalışanının kendi özel dünyasındaki davranışlarıyla ilgili kişisel ahlakını ifade ederken, etik onun uymak yükümlü olduğu gazetecilik ilke ve değerlerini ifade eder.

Aslında ahlak ile etiği, sıklıkla yapıldığı üzere, birbirine karıştırmak bir hatadan başka bir değildir. Bununla birlikte, bilinçsizce yapılan bu hata, medya etiğine önemli bir açılım sağlar. Bunu, medya etiğinde, biri dışarı ya da ötekine, diğeri de içeri doğru olmak üzere, çift yönlü bir hareketin olduğunu ifade etmek için kullanabiliriz. Buna göre, gazetecinin, televizyon habercisinin veya genel olarak medya çalışanının gerçekten iyi olan bir şey yapmak, bütünüyle doğru olan bir eylemlilik içinde bulunmak istediğini temel kabul olarak alabiliriz. O, bu durumda hem bireysel ahlakının bir gereği olarak ahlaklı davranmak, hem de mesleğinin bir gereği olarak medya etiğinin ilke ve değerlerine uygun olarak iş yapmak zorundadır. Bunlardan birincisi, yani kişisel veya bireysel ahlak söz konusu olduğunda, gazeteci kendi ahlaki gelişmesine bağlı

5 E. Moressi, *Haber Etiği* (çev. F. Genç), Ankara, Dost Kitabevi, 2006, s. 29.
6 R. Uzun, *İletişim Etiği*, s. 24.

olarak, vicdanı ve sorumluluk duygusuyla, ahlaki ilgi ve duyarlılıklarıyla eylemde bulunur. Bu noktada belli karakter özelliklerine sahip olmayanların gazetecilik yapamayacakları dahi söylenmektedir.[7]

Fakat bu, yetmez. Onun buna ek olarak, yaptığı için artık evrensel olan kural, ilke ve yükümlülüklerine tabi olmak durumundadır. Medya çalışanını çok özel bir mesleğin hakiki icracısı, kendisine, toplumuna ve insanlığa karşı ağır sorumlulukları olan biri haline getiren şey, işte bu sentezdir. Bu olmadığında, gazeteci mesleğini sadece hayatını idame ettirmek için çalışan biri, tıpkı hastaları üzerinden dünyalığını yapmaya yönelen paragöz bir doktor gibi, kişisel çıkarları için çalışan bir adam durumuna düşer. Sesi çıkmayanların sesi, haksızlıklara uğramış olanların sözcüsü, toplumun vicdanı olmak durumunda olan gazetecinin, ahlaki bir ilgisi, adalete yönelik bir kaygısı yoksa eğer, onun gerçek anlamda bir gazeteci olduğundan söz edemeyiz.

Gazetecinin mesleğiyle ilgili evrensel ilke ve değerlere uygun davranması gerektiği, şu hâlde çok açıktır. Bununla birlikte, gazeteciliğin profesyonel bir meslek olmadığını, gazeteci olunmadığını, fakat gazeteci doğulduğunu[8] ya da bu meslekte, alaylı olmanın çok daha önemli olduğunu söyleyenler vardır.[9] Bununla birlikte, günümüzde durumun önemli ölçüde tersine döndüğü, yani mesleğin icracıları arasında profesyonellerin ağırlık kazandığı, iletişim fakültelerinin üniversitelerin önemli fakültelerinden biri haline geldiği rahatlıkla söylenebilir. Bundan dolayı, gazeteciliğin veya habercilığin, gazetecilik bilgisi yanında, hukuk, siyaset, sosyoloji ve psikoloji bilimlerine dair ayrıntılı bilgiler ihtiva eden kendine ait bir bilgi kümesiyle belli bir davranış kodu üzerine bina

7 D. Berry, *Journalism, Ethics and Society*, Burlington, Ashgate, 2007, ss. 46-49.

8 D. Berry, *Journalism, Ethics and Society*, s. 45.

9 C. Bertrand, *Media Ethics and Accountability Systems*, London, Transaction Publishers, 1999, s. 23; C. Rollyson, "Journalistic Ethis", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 794.

edilen bir meslek olduğunu kabul eden araştırmacı sayısı çok daha fazladır.[10] [11]

Medya etiğini kuşatan sonuncu güçlük, onun bir meslek etiğine mi, yoksa medya alanında ortaya çıkan ahlaki problemlerin belirlediği bir etik tartışma alanına mı gönderme yaptığıyla ilgili bir güçlüktür. Medya etiğiyle, literatürde anlatılmak istenen, öyle sanılır ki hem bir meslek etiği, hem de medya bağlamında ortaya çıkan ahlaki problemleri ele alan sistematik bir felsefedir. Çıplak bir meslek etiği, yani çocukların okullarda içtikleri ant veya hekimlerin ettikleri Hipokrat yemini benzeri, mekanik bir biçimde uyulması beklenen bir kurallar silsilesi olarak gazetecilik meslek etiği, meselenin önemini, konunun ruhunu ortaya kaymak açısından, öyle sanılır ki yeterli olmaz:

> "Bir kod aranıyor!" Bunu söyleyen kişi gazetecilikte bolca kod bulunduğunu bilmiyordur. Neredeyse yüzyıllık bir geçmişi olan kod sistemi, gazetecilik sanatının kurallarının az sayıda açık norm dahilinde toparlanması ihtiyacına yanıt verir ve bu alana sorumluluk sahibi bir profil kazandırmayı amaçlar. Weberci profesyonel etik fikrinden esinlenmiş olan bu sistem, okuyucu sayısının artmasıyla sorunlu bir hal alan, editoryal kadro içindeki toplumsallaşma sürecinin güçlendirilmesi zorunluluğunu da yansıtır.[12]

---

10 A. Belsey,-R. Chadwick, "Medyada Etik ve Siyaset: Kalite Arayışı", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar* (ed. A. Belsey-R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2. Baskı, 2011, ss. 13; J. P. Ferre, "A Short History of Media Ethics", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, s. 15; S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, s. 71.

11 Bu araştırmada, çıkış noktamız felsefe ve etik olduğundan, yani konuya gazetecilik ya da medya açısından değil de, etik, daha doğrusu medya etiği açısından yaklaşıldığından, literatür taraması da doğallıkla bu amaca uygun yapılmıştır. Yargımız, bu sınırlı okumalardan, yani medyaya etik ya da felsefi açıdan yaklaşanların eserlerinden hareketle oluşturulmuş bir yargıdır. Buradan hareketle oluşturulmuş bir yargının belli bir doğruluk payı varsa eğer, bu payın, medya veya gazetecilik alanında çalışan, yani fiilen var olan bir alan ya da meslek üzerine uzmanlık tesis etmiş akademisyenlerin eserlerinden hareket edildiğinde daha da artacağı varsayılmaktadır.

12 E. Moressi, *Haber Etiği*, s. 30.

Gerçekten de son 30-40 yıl içinde, çağın ahlaki huzursuzluğunu veya derin ahlak krizini yansıtacak şekilde, etiğe ve bu arada uygulamalı etiğe duyulan ihtiyaç derinden hissedilmiş ve ortaya pek çok tartışma alanıyla etik teori çıkmıştır. Bununla birlikte, bu etikler, yeterince temellendirilmedikleri ve felsefi bir çerçeve içine sokulmadıkları takdirde, sadece yavan olmakla kalmayıp zararlı olmaya da başlarlar:

> Etiğin bir zorunluluk olduğunun hesaba katılması konusunda ani bir uyarış olmuş gibidir. Bu alan bir zamanlar neredeyse bomboştu. Bugünlerdeyse dolup taşıyor. Bundan on yıl önce, ahlaki düşüncenin canlandırılmasına dönük bir istek, homojenleşmenin bir şekli olmakla itham edilirdi. Şimdiyse 'Etik' etiketi ortaya atılan herhangi bir fikre değer katıyor." Etiğe önem verilen bir dünya, etiğin görmezden gelindiği bir dünyadan kesinlikle daha tercih edilirdir, ama eğer konuya dair düşünümsel bir yaklaşımın yokluğu çekilirse, bu türden bir artışın karşı çıkışları kışkırtacağından korkulabilir. "Eğer felsefi bir düşünce içinde temellenmemişse, sonuç, 'etik' kavramının düşünmek ve akıl yürütmek dışında her şeyi sindirmesi, etki altında bırakması olacaktır.[13]

Gazeteciliğin Temellendirilmesi

Bütün bunlardan hareketle, medya etiğini kitle iletişim araçları alanında zuhur eden ahlaki problemleri ele alan, gazetecilik veya haberciliğin kurucu değerlerini tartışan, medya çalışanlarına nasıl davranılacağını belirleme noktasında yardımcı olan bir uygulamalı etik dalı olarak tanımlayabiliriz. Medya etiği, öncelikle bir meslek ya da faaliyet alanı olarak gazeteciliğin haklılandırılması işiyle meşgul olur. O, ikinci olarak da temellendirilmiş, yani amaçları ve işlevleri rasyonel ve felsefi bir temel üzerinde haklı kılınmış söz konusu faaliyetin olabildiğince etik bir tarzda

13 E. Moressi, *Haber Etiği*, s. 59.

icra edilebilmesi için, bir yandan birtakım değerler ortaya koyarken, bir yandan da belli ilke ve kurallar oluşturur. Bu yüzden de uygulamayla, yani rasyonel, istemli ve kendi kendilerini belirleme kapasitesine sahip failler olarak gazetecilerin davranışlarıyla ilgili normatif bir disiplin olmak durumundadır.[14]

Dördüncü Güç Olarak Basın

Bir alan ya da meslek olarak basın veya gazeteciliğin meşrulaştırılması bağlamında ilk ve en temel girişim, demokrasi, serbest piyasa ve basın arasında yakın bir ilişki tesis eden liberalizmden gelir. Gerçekten de liberal basın anlayışında, basın demokrasiyi yaşatmanın ve geliştirmenin en önemli araçlarından biri olarak ortaya çıkar. Basının bu rolünü yerine getirebilmesi için, öncelikle toplumdaki farklı sesleri, çoğulculuğu yansıtacak bir politik arena,[15] ama ondan da önce farklı ses ve görüşleri mümkün kılacak bir temel ya da kaynak olması gerekir. Başka bir deyişle, basın öncelikle bilgi sahibi ve eleştirel olabilen yurttaşların ortaya çıkabilmesi için zorunlu bir koşul oluşturur.[16] Buna göre, o halkın veya bireylerin sağlam veya aklıselim yargılarda bulunabilmeleri için, temel meselelerle ilgili olarak gerekli bilgi ve haberleri temin eder.

Burada çıkış noktamız, Habermas'ın da işaret ettiği üzere, Kant'ın aydınlanma ile ilgili görüşleri olmak durumundadır. Buna göre Kant kamusal alanı politik olan ile ahlaki olan arasında bir köprü görevi yerine getirecek şekilde ele almış ve kamusal mekânın bu görevini yerine getirebilmesi için, akıl yürütme becerileriyle bilgiye ihtiyaç duyduğuna işaret etmişti:[17]

14 M. Merrill, "Overview", *Controversies in Media Ethics*, s. 5.

15 R. Uzun, *İletişim Etiği*, s. 26.

16 J. O'neill, "Piyasada Gazetecilik Yapmak", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar* (ed. A. Belsey-R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, 2011, s. 41.

17 J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (çev. T. Bora-M. Sancar), İstanbul, İletişim, 1997, ss. 204-205.

> Aklın kamusal kullanımından bir kimsenin bütün okuyucular dünyasının oluşturduğu kamusal topluluğun huzurunda bilge sıfatıyla aklını kullanmasını anlıyorum. Bir kimsenin ona tevdi edilmiş belli bir sivil mevki ya da görev içinde kendi aklından yararlanma imkânını ise özel kullanım olarak niteliyorum. Burada akıl yürütmeye izin verilmez; burada itaat etme mecburiyeti vardır. Fakat makinenin bu parçası da, kendini aynı zamanda bütünsel bir ortak varlığın, hatta bir dünya vatandaşları topluluğunun unsurları olarak, dolayısıyla gerçek akıl sahibi bir kamusal topluluğa yazılarla yönelen bir bilge vasfında gördüğü anda, elbette akıl yürütebilir.[18]

Kant'ın da söylediği üzere, akıl yürütebilmek için bilginin kendisine dayandırılacağı bir ham maddeye ihtiyaç duyulur. Nitekim o, Aydınlanma'yı "insanın kendi hatasıyla düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan çıkışı" olarak tanımlamıştır. Ergin olmayış durumu, insanın aklını başkalarının rehberliği olmadan kullanamaması durumu olduğuna göre, olgunluk hali kişinin bağımsız bir biçimde düşünüp akıl yürütebilmesini gerektirir. İşte bu da temel bilgileri zorunlu kılar ki, bu temel bilgileri sağlayacak olan da basındır, basının sahip olması gereken ifade özgürlüğüdür. Buna göre, "bilgi verici", enformasyon temin edici bir güç olarak medyanın kamusal alanda farklı görüşlerin ortaya çıkışına ve çoğulculuğun güçlenmesine katkı yaptığı söylenebilir. Bu ise doğrudan doğruya demokrasinin güçlenip gelişmesine yarar. Demek ki demokrasinin hizmetinde olması gereken basının ifade özgürlüğüne sahip olması kaçınılmazdır. O, farklı fikirlerin ve bakış açılarının varlığından haberdar eden bir forum işlevi görerek demokrasinin çok sesliliğine katkıda bulunur.[19]

Liberal basın anlayışında, basın ve demokrasiyi tamamlayan üçüncü unsur, serbest piyasadır. Farklı fikirlerin özgürce ifade

18 Kant'tan akt., Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 206.

19 G. S. Adam, "Freedom of Expression and the Liberal Democratic Tradition", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, s. 324.

edilebildiği yer olarak liberal demokraside, tıpkı metaların serbest pazarda rekabet etmesi gibi fikirler de rekabet eder.[20] Bu rekabeti sağlayacak olan medya veya kitle iletişim araçları da özel mülkiyet alanında bulunduğundan, devletin müdahalesinden bağımsız olur. Bu da elbette iyinin kötüden, yanlışın doğrudan, gerçek olmayanın gerçekten ayrılmasına imkân sağlar. Serbest piyasada en iyi ürünün en çok satması gibi, en doğru fikirler de en çok satacağından, medya ve basın, enformasyon sağlamak suretiyle sadece bilgilendirmenin değil, fakat hakikate erişmenin de hizmetinde olur.

Basının yine demokrasinin dördüncü bir güç olarak hizmetinde olmasını mümkün kılan ikinci büyük işlevi, basın ya da medyanın hükümet üzerinde bir gözlemci gibi çalışmasından meydana gelir. Başka bir deyişle, basın demokratik rejimlerde yasama, yürütme ve yargı yanında bir dördüncü güç olarak ortaya çıkar ve bağımsız bir güce sahip olmak suretiyle özellikle yürütmenin, yani hükümetin çok çeşitli unsurlarına göz kulak olan, onları denetleyen bir güç olarak çalışır.[21]

Gazeteciliğin veya kitle iletişiminin her yönüyle temellendirilip ona sağlam bir meşruiyet zemini sağlayan şey, söz konusu liberal anlayıştır. Yani özgür basının demokrasinin gelişimine, kamusal alanda bireyleri bilgilendirmek, farklılık ve çoğulculuğu teşvik etmek suretiyle verdiği destektir.[22] İletişim veya medya alanında çalışan akademisyenleri veya iletişim felsefesiyle meşgul olan felsefecileri birleştiren ana husus veya ortak nokta burasıdır. Bu ideal nokta üzerinden iki şey söylenebilir: Bunlardan birincisinde, medya ya da basın demokrasiden ziyade, daha geriye gidilerek uygarlık üzerinden meşrulaştırılabilir. İkincisinde ise demokrasiyi besleyen bir güç olarak medya anlayışının veya demokrasi, serbest piyasa ve basın arasında çok

20 R. Uzun, *İletişim Etiği*, s. 27.

21 J. O'neill, "Piyasada Gazetecilik Yapmak", s. 40.

22 C. G. Christians-J. P. Ferré-P. M. Fackler, *Good News: Social Ethics and the Press*, New York, Oxford University Press, 1993, s. 40.

güçlü bir ilişki tesis eden liberal basın telakkisinin esas itibariyle 19. yüzyıl için geçerli olduğu, fakat onun günümüzde çok çeşitli faktörlerin de etkisiyle geçerliliğini yitirdiği gerçeğine işaret edilebilir.

Nitekim demokrasinin daha da gerisine giden bu temellendirme düzeyi, uygarlık ya da modern uygarlığa kadar geri gider. Başka bir deyişle, söz konusu meşrulaştırma tarzında basın ya da medya uygarlaşmış varoluşun veya modern uygarlığın zorunlu koşulu olarak görülür.[23] Fonksiyonalist ya da işlevselci diye niteleyebileceğimiz söz konusu anlayış, gazetecilerin uygar toplumda özel bir fonksiyon yerine getirmeleri nedeniyle gazetelerin uygarlaşmış varoluşun en önemli unsuru ya da parçası olduğunu savunur. Gerçekten de bu anlayış "gazetenin ülkemizin kurumlarını tehdit eden her tehlikeyi aktaran ve onun içeride ve dışarıdaki çıkarlarını gözler önüne seren günlük ve uykusuz bir gözcü" olduğunu dile getirir.[24] Aslında dördüncü gücün bizi yanlış yapmaktan, hataya düşmekten alıkoyan bir gözcü olduğu düşüncesi liberal medya kuramının da temelinde bulunur.

Bununla birlikte, gerek söz konusu anlayış gerekse onun temelinde bulunduğu liberal basın kuramı, yukarıda da belirttiğimiz üzere, birtakım ağır güçlüklerden muzdariptir. "Dördüncü güç" olarak medyayı bizi yanlış yapmaktan alıkoyan bir yaklaşım, elbette konformist ve muhafazakâr bir anlayışı temsil eder. Gerçekten de o, toplumun yerleşik değer ve geleneklere göre korunmasını, statükonun devamını amaçlar.[25] Özgür basını demokrasinin bir teminatı olarak gören liberal basın kuramı da benzer bir sıkıntıdan mustariptir. Onun piyasa teorisiyle olan uzlaşmazlığını[26] bir tarafa bıraksak bile, geçmişte eleştirel bir kamuoyunun ortaya çıkışına önemli katkılarda bulunmuş olan

23 F. K. Hunt, *The Fourth Estate: Contributions Towards a History of Newspapers, and of the Liberty of the Press*, vol.1, London, Routledge, 1998, s. 1.

24 F. K. Hunt, *The Fourth Estate*, s. 7.

25 D. Berry, *Journalism, Ethics and Society*, s. 70.

26 J. O'neill, "Piyasada Gazetecilik Yapmak", ss. 40-42.

gazete ya da kitle iletişim araçları epeyce bir süreden beri kamuoyunu manipüle eden bir güç haline gelmiştir. Habermas'ın iktidarın büyük kitleleri manipüle ederek kendini güvence altına aldığı kitle toplumunun zuhuruyla açıkladığı bu süreç,[27] elbette önemli ölçüde araçsal aklın veya tekniğin özsel aklın aleyhine olacak şekilde öne çıkartılmasının bir sonucu olmak durumundadır.[28]

Başka bir ifadeyle, 18. yüzyılda kamusal alanın eleştirel bir şekilde kuruluşuna muazzam bir destek sağlayan medya, bugün kamusal alanın ortadan kaldırılmasına, çeşitli amaçlar gözetilerek istenildiği gibi şekillendirilmesine katkıda bulunur hale gelmiştir:

> Önceleri gazeteler ve radyo, ardından televizyon, evlerin duvarlarını geçirgen hale getirerek, kamusal mekânla özel mekân arasındaki ayrımı potansiyel olarak ortadan kaldırmış, böylece politikanın doğasını değiştirmiştir. [...] Eğer dünya üzerindeki on evden yedisinde televizyon olduğu ve televizyonun diğer alternatif kaynaklara yeterince erişemeyen veya yeterli düzeyde okuma yazması olmayan insanların fikirlerini, kavramlarını ve duygularını büyük ölçüde biçimlendiren bir araç olduğu düşünülürse, bu aracın kullanımının politika oyununun kurallarını nasıl değiştirdiği hesaba katılabilir. Yani, televizyon "zoraki" bir konsensüs yaratır; zorakiliği konsensüsün şiddete bulanmış olmasından değil, serada hızlandırılmış bir büyümenin, bir zorlayıcının dolayımıyla kotarılmış olmasındandır. Konsensüsün hızlandırılmış bir biçimde içerisinde geliştirildiği bu sera, evdir.[29]

Bu durum, elbette araçsal aklın veya tekniğin bir zaferi olmak durumundadır. Başka bir deyişle, teknik yoluyla doğanın

27 E. Moressi, *Haber Etiği*, s. 62.

28 C. G. Christians,-T. W. Cooper, "The Search for Universals", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, s. 63.

29 R. Bodei, "Önsöz", *The Fourth Estate: Contributions Towards a History of Newspapers, and of the Liberty of the Press*, vol. 1, London, Routledge, 1998, s. 23.

fethinden sonra sıra insanın dünyasına gelince, pozitivist akıl medyaya da hâkim olmuş[30] ve medya hakikatin yaratıcısı haline gelmiştir. Gerçekten de yüzyıl önce hakikate erişmenin, doğruyu yanlıştan ayırmanın bir aracı olmuş olan basın veya medya, bugün doğrunun ve yanlışın inşa edildiği muteber mekân haline gelmiştir:

> Bu gelişme, daha da müdahaleci bir sürece açıktır: *Tekniğin, aklın* zararına olacak biçimde öne çıkarılması, metafizik sorunun (*ne?*) işlevsel soru (*nasıl?*) karşısında gerileyişi. Teknik, her türden etik, estetik veya politik sorumluluğun aklını, bunların kullanımını sınırlı veya parçalı bağlamların içine hapsederek *devre dışı bırakır*. Mitik ve felsefi aklın kutsal ve doğal yasalar üzerine kurduğu ve doğayla uyumlu bir insani varoluşun gerçekleşmesinin geçerli araçları olarak işaret ettiği değerler öznel hale gelir ve şeylerin akışını etkilemekten tümüyle yoksun etik veya metafizik bir atmosferde çözülürler. Teknolojik evren, olası anlamlandırmaların tümünden sorumlu, *aşılamaz bir evren* şeklinde biçimlenir. "Tekniğin çağında etik kendi iktidarsızlığı kutlar." [...] Gerçekten de kitle medyası doğrunun ve yanlışın kurulduğu muteber mekândır, çünkü medya yalnızca yalan söylemez, aynı zamanda dünya onun anlatısında sonuca varır; kod, gerçekliğin yorumlanış kriteri gibi davranır. Bu, sadece *ad intra*, yani iletişimcinin medya mesajını geliştirme ediminde değildir, bu mesaj kamu tarafından alındığı ve yargılarımıza model oluşturduğu için, aynı zamanda *ad extra*dır.[31]

Buna göre tekniğin baskısı veya teknisizm, medyada sadece hakikatin kişisel çıkarlar adına inşa veya manipüle edilmesiyle sonuçlanmaz, fakat aynı zamanda genel olarak medyayı etikten, özel olarak da sosyal medyayı her tür ahlaki kaygıdan azade hale getirir. Gerçekten de makineler tarafından büyülenen araçsal bir çağda, hayat giderek daha çok ahlak dışı, moral dayanaklardan

30 J. Ellul, *Sözün Düşüşü* (çev. H. Arslan), İstanbul, Paradigma yayınları, 1998, ss. 176-177.

31 E. Moressi, *Haber Etiği*, s. 56.

yoksun, ahlaki kategorilerden bağımsızlaşarak akıp gitmektedir. Dijital düzen benzeri hayli güçlü mekanik sistemlerin üretildiği böyle bir zamanda, dünyanın ahlaki boyutu hızlı bir erozyona maruz kalırken, temel insani değerler ortadan kalkar. Bu, bir bütün olarak dünyada olduğu kadar, medyada da yaşanır.

Fakat "tekniğin hikâyesi", hiç kuşku yok ki, madalyonun sadece bir yüzüdür. Buna göre, Aydınlanma öncesi sınırlanmamış iktidarların "güç öyküsü"nü yazan otoriter basın,[32] Aydınlanmanın liberal ve cesur medyasının ardından "yarar öyküsü"nü yazma durumuna gelirken, kendisini pazara tabi kılmıştır. Yeni öykünün, "az ilginin iyi, en az maliyetin en yüksek iyi" hâline geldiği, bir ortamda yazılışı,[33] elbette medyayı hakikatle kurması gereken zorunlu ilişkiden koparmış ve fayda ile kazanç, medyanın en temel motifi olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, Aydınlanma'yla birlikte devlete karşı mücadele ederek "dördüncü güç" olma niteliğini kazanmış olan medyanın amacı, yurttaşları güçlendirerek demokrasi güçlendirmek olarak ortaya konmuş iken, o, özellikle son otuz yılda sermayeyle bütünleşmiş ve sermayenin çıkarlarının sözcüsü olma durumuna gelmiştir. Bunun sonucu ise medyanın topluma bilgi ve doğru haber verme işlevinin ikincil bir konuma itilmesi olmuştur.[34]

Bir yanda "ticari gazeteciliğin", diğer yanda ise etiğin, yani ahlaki değerlerin bulunduğu bu ikilem[35] karşısında, öyle sanılır ki yapılacak tek şey vardır. Etiği her şeye rağmen medyanın ayrılmaz bir parçası haline getirmek, liberal basın anlayışının dayandığı temel ilke olan ifade özgürlüğünü öncelikle toplumsal sorumluluk ve adalet ile dengelemek için çalışmak.

32 P. M. Fackler,"Social Responsibility Theory and Media Monopolies", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner-P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, s. 100.

33 P. M. Fackler, *age*, s. 101.

34 R. Uzun, *İletişim Etiği*, s. 31.

35 D. Berrwy, *Journalism, Ethics and Society*, s. 93.

Gazeteciliğin Temel Değerleri

Şu halde, bütün mesleklerde olduğu gibi, gazetecilik veya genel olarak medya faaliyetlerinin, birtakım moral değerler üzerine yükselmesi kaçınılmazdır. Bunun nedeni icra edilen her mesleğin, kaçınılmaz olarak başkalarını etkilemesi ve hemen her zaman belli bir amaç gözetilerek yapılmasıdır. Kişinin sadece hayatını kazanmak için yaptığı en sıradan bir iş bile, emek ve üretimin insan doğasının kurucu öğesi olduğunu söyleyen Marx'a göre, onun dünyasını şu ya da bu şekilde etkiler. Bütün bunlar, yani icra edilen mesleğin kişinin kendi hayatına yaptığı etkiler, başkaları üzerindeki derin tesirleri ve nihayet, kendisini temellendiren amaçlar dikkate alındığında, gazetecilik faaliyetinin temelinde birtakım ahlaki değerlerin olduğu gerçeği çok anlaşılır bir şey haline gelir. Bu değerlerin en başında sorumluluk, doğruluk, güvenilirlik, nesnellik, adalet, özel yaşama ve farklılıklara saygı türünden değerler gelmektedir.

Toplumsal Sorumluluk

Bu bağlamda, gazetecilik veya medyanın meşruiyetini temin etme noktasında başvurulması gereken ilk ve en önemli değer, sosyal sorumluluk olmak durumundadır. Medyada sosyal sorumluluk anlayışı esas olarak 1960'lı yılların başlarına kadar geri gitmekle beraber,[36] onun biraz daha büyük bir güçle vurgulandığı zamanlar, son otuz yıl olmak durumundadır. Söz konusu anlayış, ifade özgürlüğünün birtakım yükümlülüklerden ayrılmaz olduğu düşüncesi üzerine yükselir. O, buradan hareketle çağdaş toplumda bazı temel işlevleri yerine getirebilme noktasında imtiyazlı bir konumdan yararlanan kitle iletişim araçlarının sorumlu olmaya zorlanması gerektiği düşüncesini dile getirir. Başka bir deyişle, o, ifade özgürlüğünün birtakım

36 P. M. Fackler, *age*, s. 102.

suiistimaller ve çıkar ilişkileri için bir kalkan olamayacağı tezini ifade eder.[37]

Sosyal sorumluluk anlayışının savunuculuğunu yapanlar, bir kere toplumsal sorumluluk ile ifade özgürlüğünün tam bir karşıtlık içinde veya birbirlerini dışlayan değerler olarak öne sürülmelerine karşı çıkarlar. Onlara göre, bu ikisi birbirlerine karşıt olmayıp daha ziyade birbirlerini tamamlarlar. Zira her ikisi de demokratik sürece katkıda bulunup demokrasinin en iyi şekilde işlemesini mümkün kılarlar. Bununla birlikte, sosyal sorumluluk anlayışını benimsemiş olanlar, sorumluluğu öne çıkartırken, kişisel veya kurumsal özgürlüğün ancak ve ancak bireysel veya kurumsal sorumluluktan çıkabileceğini öne sürerler.[38]

Teknolojinin baskısına veya sermayenin taleplerine gönüllü bir şekilde boyun eğmekle kıyaslandığında, çok daha etik bir duruşu mümkün kılan sosyal sorumluluk anlayışı, demokrasinin kurucu unsurlarından olan ifade özgürlüğünün sorumsuz medya davranışı için bir mazeret olabilmesine izin verilmemesi gerektiğini öne sürer. Lakin sosyal sorumluluk kuramındaki en önemli güçlük de buradan çıkar. Buna kim izin vermeyecek veya sorumsuzluğu kim tanımlayacaktır? Sorumluluğa vurgu yapanlar, bu noktada öncelikle sınırsız özgürlüğün toplumsal olarak zararlı olduğunu, toplumun bireylerinde bir ahlak duyusunun ortaya çıkıp gelişmesini engellediğini, sosyal ahenk üzerinde yıkıcı etkiler yaptığını ileri sürerler. Bu, aslında aklı başında her insanın kabul edebileceği bir yaklaşım veya konumu ifade eder. Gerçekten de sınırsız özgürlüğün söz konusu olamayacağını bilen makul bir insan, doğallıkla ahlakı özgürlüğün, genelin ya da cemaatin iyiliğini bireysel ve maddi çıkarların önüne geçirirken, ifade özgürlüğüne sınır getirilmesini kabul edecektir.

37 C. Reuss, "Freedom of Expression Should not be Allowed to Become an Excuse for Irresponsible Media Contact", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon-J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, s. 37.

38 C. Reuss, *age*, s. 34.

İfade özgürlüğünün bir şekilde sınırlanması gerektiğini öne süren sorumluluk yandaşları, bu noktada, daha önce sözünü ettiğimiz güçlük ya da açmazı, ifade özgürlüğüne sınırlama getirenin bir dış güç ya da devlet yerine, medya çalışanının kendisi olması gerektiğini söyleyerek aşma yoluna giderler.[39] Çünkü aksi durumda medya, kendisine getirilmesi muhtemel keyfi sınırlamalar nedeniyle, en temel sorumluluğunu, kamuya onun demokrasinin işleyişine katkıda bulunmasını mümkün kılacak enformasyonu temin etme sorumluluğunu yerine getirmekten alıkonmuş olacaktır.[40] Öyleyse, özgürlüğe sınırlama getirecek gücün, medya çalışanının kendisi, yani gazete veya haber editörü, gazetecinin bizatihi kendisi olması kaçınılmaz bir zorunluluk oluşturur. Bu ise hiç kuşku yok ki ilgili kişilerin güçlü bir ahlaki duyarlılığa, derin bir etik bilgiye ve felsefi bir vizyona sahip olmalarını gerektirir. İşte bütün bunlara sahip olan bir gazeteciye, daha doğrusu onun icra ettiği gazetecilik türüne "aydınlanmış gazetecilik" adı verilmektedir. Onun sahip olduğu özgürlüğe de "sorumlu özgürlük" denmektedir.[41]

Buradan da anlaşılacağı üzere, "aydınlanmış gazetecilik nesnel enformasyonun, sağlam eğitimin, eleştirel bir bilinç veya öz düşünümün önemine vurgu yapar."[42] Gazeteciliğin daha insani veya aydınlanmış şekline giden yol, gerçekten de gazetecinin kendisini devletten daha büyük bir otoriteye tabi kılmasını gerektirir. Söz konusu otorite ise hakiki bir ahlakın, etik eylem kodlarının otoritesinden başka bir şey değildir. O, dahası devletin veya hukuki yollarla teçhiz edilmiş bürokrasinin baskıcı formundan ziyade, bilerek istenerek seçilmiş bir otoriteyi temsil eder.[43] Burada Kantçı anlamda insanın tabi olmayı özgürce seçti-

39 M. Merrill, "Commentary", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon-J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, s. 39.

40 D. Burnet, "İfade Özgürlüğü, Medya ve Hukuk", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar* (ed. A. Belsey-R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2. Baskı, 2011, s. 71.

41 C. G. Christians-J. P. Ferré-P. M. Fackler, age, s. 40.

42 D. Berry, *Journalism, Ethics and Society*, s. 87.

43 D. Berry, *Journalism, Ethics and Society*, s. 88.

ği bir ahlak yasasına tabiiyeti söz konusudur. Bu, bireysel ya da kişisel bir ahlaki sorumluluktur.

Fakat o, burada kalmayıp, bir sosyal sorumluluğa doğru genişler. Başka bir deyişle, gazeteci veya medya çalışanının, öncelikle "insanların hayatlarını" etkileme noktasında sorumlu olduğunu kabul etmesi gerekir. Ahlaki açıdan sorumlu davranış ise, esas olarak eleştirel bir bilince veya sağlam bir öz düşünüme ihtiyaç duyar. Sorumluluk anlayışının savunucuları, karar verme süreçlerinde büyük bir önem kazanan söz konusu eleştirel bilinç veya öz düşünümün gerisinde ise "kamusal çıkar" ilkesinin bulunduğunu kabul ederler. Buna göre, basında sosyal sorumluluk anlayışının savunuculuğunu yapanlar, gazetecinin rehberinin kamusal çıkar ilkesi olması gerektiğini ileri sürerler. Onlara göre, işte bu "kamusal çıkar" ilkesiyle birlikte, gazetecinin kişisel sorumluluğu sosyal bir sorumluluğa dönüşür.

"Kamusal çıkar" ilkesiyle anlatılmak istenen, "ortak menfaat" veya "genelin iyiliği"dir. Bunu sağlayacak, yani kamusal çıkar ilkesini temellendirecek değerler ise, elbette başta adalet olmak üzere, nesnellik, doğruluk, kamunun haber alma hakkına riayettir. Sözgelimi gazeteciliğin ilacı veya dermanı olan nesnellik, kamunun çıkarına hizmet ettiği için, sadece ahlaki olarak değil, fakat sosyal olarak da faydalı bir değer olmak durumundadır. Buna göre, kişisel olarak sorumlu bir birey olmak durumunda olan gazeteci, mesleğini icra ederken de sorumlu davranacak, yani "adil" veya "hakkaniyetli", "doğru", "objektif" olacaktır. Onun, söz konusu sorumluluk anlayışına göre, günün olaylarını ve bunların ifade ettiği anlamları, kamuoyuna doğru, nesnel, kapsayıcı bir biçimde sunma, fikirlerin mübadelesi için sağlam bir forum temin etme ve toplumun değerlerini koruma sorumluluğu bulunmaktadır.[44] Gazeteciliğin dahası, kamu düzeninin ve devlet güvenliğinin korunmasına katkı yapmak, kamunun ahlakına saygı göstermek gibi sorumlulukları olduğu kabul edilir.[45]

44 R. Uzun, *İletişim Etiği*, s. 30.

45 D. Mcquail, "Hesap Verebilirlik ve Gazeteciliğin Düzenlenmesi", *Televizyon Haberciliğinde Etik* (ed. B. Çaplı-H. Tuncel), Ankara, 2009, online.

Adalet

Medya ya da gazetecilikte adalet, elbette normatif bir uygulamalı etik türü olarak medya etiğinin en temel konusunu veya gazeteciliğin en temel değerini oluşturur. Hatta günümüzde, alanda çalışan pek çok araştırmacı, gazeteciliğin bugünün olağanüstü zor koşullarında, gazeteciliğin gerçek anlamda bir güç oluşunun onun adaleti hayata geçirme, adaletin tesisine katkıda bulunma göreviyle yakından ilişkili olduğu konusunda tam bir mutabakat içindedir.[46] Hal böyle olmakla birlikte ve reel hayatta medyanın kapitalizmin gayriahlaki ve adaletsiz dayatmalarına her daim maruz kalma tehlikesi altında bulunması olgusu bir tarafa bırakılsa bile, bu noktada karşımıza çıkan en büyük güçlük "adaletle ne anlaşıldığı" sorusuna verilecek cevapta ortaya çıkar. Gerçekten de medya ya da iletişim etiği alanında çalışan araştırmacılar, adaletin büyük önemi noktasında mutabakat içinde olmakla birlikte, bu soruya verilen cevapta bir fikir birliği içinde değildirler. Bundan dolayı, bize adalet bağlamında da düşen şey, en azından tutarlılığı, fakat esas kapsayıcılığı olan bir sentez yapma yoluna girmektir.

Medya bağlamında gündeme gelen adaletle ilgili sentezin ilk ve en önemli öğesi, öyle sanılır ki, sosyal adalet olmak durumundadır. Gerçekten de büyük bir enformasyon devriminin yaşandığı günümüz şartlarında, en azından bir kısım araştırmacı genel olarak medya bağlamında öne çıkartılması gereken adalet anlayışının, alternatif adalet tasavvurlarından bağımsız olarak

46 Bkz., örneğin C. G. Christians, "Primordial Issues in Communication Ethics", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner-P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, s. 6; C. G. Christians-J. P. Ferre-P. M. Fackler, *Good News: Social Ethics and the Press*, Oxford, Oxford University Press, 1993, ss. 90-93; D. Craig, "Justice as a Journalistic Value", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, s. 205; J. Lichtenberg, J., "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey-C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, s. 598.

sosyal adalet olduğunu öne sürer.[47] Sosyal adalet bağlamında öne çıkan husus da, hiç kuşku yok ki erişebilirlik veya medya tarafından sunulan ürün ve hizmetlerin adil dağıtımıdır. Başka bir deyişle, medya ürünlerine veya kitle iletişim araçlarına, herkesin, temel ihtiyaçları çerçevesi içinde, gelirine veya coğrafi yerine bakılmaksızın, erişebilir olması gerekir. İnsanların ihtiyaç duydukları enformasyonun, hiçbir ayrım yapılmadan herkese sunulması bir yükümlülük olarak ortaya çıkar.[48]

Oysa bu, hele internet gazeteciliğinin yaygınlaştığı, dijital teknolojinin giderek geliştiği dünyamızda ve ülkemizde, söz konusu enformasyon sunumu veya gazetecilik, tamamen arz-talep dengesine göre gerçekleşmektedir. Gazetelerin birer hayır kurumu olmadığı gerçeğinden hareketle, medya ürünleriyle hizmetleri insanların bu ürünler için gerekli maddi karşılığı ödeme güç ya da yeteneklerine bağlı olarak verilebilmektedir. Lakin bir adalet etiği ya da toplumsal adalet, sosyal bir devlette, dağıtımın ihtiyaca göre olması gerektiğini bildirir. Haber veya enformasyon hakkı da, tıpkı yeme, içme, barınma, güvenlik ve tıbbî bakım ihtiyaçlarında olduğu gibi, en temel haklardan biri olup,[49] onu karşılamaya koşullarımız elvermediği takdirde, bir şekilde hayata geçirilmesi gerekir. Tüm kuşakların bilgisayar ve dijital teknolojiden yararlanması için, gerekli altyapı ve eğitimin sağlanması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Bu noktada devreye girmek devlete düşer. Sosyal devletin bunu sağlamak için, yani adaletin tesisini hayata geçirme noktasında, örneğin kitle iletişim araçlarını, sözgelimi ilan yoluyla, belli ölçüler içinde ve adil bir şekilde sübvanse etmesinde büyük faydalar olduğu söylenebilir

47 Bu konuda en fazla öne çıkan kişinin C. G. Christians olduğu söylenebilir. Bkz., C. G. Christians, "Primordial Issues in Communication Ethics", ss. 7-8.

48 C. G. Christians, "Primordial Issues in Communication Ethics", s. 7.

49 P. Lee, "Fragments of Truth: The Right to Communication as a Universal Value", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner-P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, s. 146.

Adalet, medya etiğinde bunun dışında Mill'in yararcı perspektifinden, yani onun yarar ile adalet arasında kurduğu ilişkiden hareket eden Rawls'un hakkaniyet olarak adalet anlayışı üzerinden gündeme getirilebilir. Buradan yola çıkıldığında, gazetecinin sözgelimi bir haber aktarırken, haberle ilişkili herkese kulak vermesi, ilgili herkesin hakkını gözetmesi olarak anlaşılabilir. Fakat bu, çoğu zaman yeterli olmayabilir; işte bu noktada, gazetecinin, dezavantajlı olanlara, sesi çıkmayanlara daha duyarlı olması gerektiğini söyleyebiliriz.[50] Bunu söylediğimiz zaman da, biraz daha ileri, yani "hakkaniyet olarak adalet" anlayışının ötesine gitmek durumunda kalırız. Bu yeni adalet ise komünoterlerin veya erdem etiği savunucularının, gazeteciliğin *telos*u olarak nitelendirdikleri bir adalet telakkisi olarak "bastırılmışların, ezilmişlerin sesi olma"yla belirlenen adalettir.[51]

Kabul etmek gerekir, yerleşik düzen, her zaman ve her yerde, meşruiyetini tesis edip iktidarını kurarken, kaçınılmaz olarak birilerine, bir yerlere dayanıp, onları öne çıkartırken, birilerini de dışlayıp ötekileştirir. Bu yüzden, kurulu düzenin beyazları gibi, zencileri de olur. Böylesi bir yapılaşma içinde, gazeteciler, mesleklerini etik kodlara uygun olarak yaparken bile, ezilmişleri, dışlanmışları, hor görülenleri atlayabilirler. Oysa gerçek adalet, insanlık ailesinin veya toplumun zayıflarının, istismar edilmiş olanlarının sesi olmaktan, onlara radikal bir şekilde bağlanmaktan geçer. Adalet, öncelikle imtiyazları reddeder, fakat o, bununla da kalmayıp toplumsal, ekonomik ve politik eşitsizliklerin telafisi için çalışmayı talep eder. Buna göre, sosyal olarak sorumlu basının en temel değeri, hatta anlam merkezi dışlanmışlar veya ezilenler için adalet olmak durumundadır. O, işsizlerin, maden işçilerinin, mağdur veya istismar edilmişlerin, etnik azınlıkların çıkmayan veya bastırılan sesi olmak durumundadır.

50 J. Rawls, *A Theory of Justice*, ss. 14-15.

51 C. G. Christians-J. P. Ferre-P. M. Fackler, *Good News: Social Ethics and the Press*, Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 92.

Hakikat ve Nesnellik

Gazeteciliğin en temel, hatta onun sosyal sorumluluk ve adaletle yakından ilişkili olan değerlerinden biri de, hakikattir. Hatta iletişim etiği veya felsefesi alanında çalışan kimi akademisyenlere göre, o, gazeteciliğin en temel ilkesidir.[52] O, pek çoklarına göre, aynı zamanda "hakikatin peşinden koşma faaliyeti", "gerçekleri ortaya çıkarma işi" olarak da tanımlanan gazeteciliğin üzerine bina edildiği en temel değer olmak durumundadır. Bunun da en önemli nedeni, elbette hakikatin, en temel beşeri ihtiyaçların başında gelmesidir. Zira insanlar içinde yaşamak zorunda oldukları için, maddi gerçeklikle olan bağlarını koparmak istemezler. Zaten gerçekliği hesaba katmayan bir soyutlama veya hayal dünyası içinde yaşamak mümkün değildir. Bu yüzden gerçeği arayan gazeteci, kamunun gerçeği bilme hakkına saygı duyar. Dahası, insanlar arasındaki iletişim ancak hakikatin rehberliği altında saygın bir anlam kazanabilir.[53]

Hakikat, uzunca bir zamandan beri kabul görmüş doğruluk anlayışına göre, nesnellikten ayrılmaz.[54] Başka bir deyişle, okuyucularına gerçeği aktarmak, hakikati bildirmek durumunda olan gazeteci, kişisel görüşlerini, öznel değer ve inançlarını işe hiçbir şekilde karıştırmamak durumundadır. Buna göre, gazetecinin, aynen bir bilim adamı gibi, hakikati araştırır veya haberi verirken, sadece olgu veya olayları yansız bir şekilde ele alması, kendi öznelliğini bütünüyle dışta bırakabilme kapasitesine sahip bulunması gerekir.[55]

Hal böyle olmakla birlikte beraber, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren veya "ticari gazeteciliğin" kapitalizmle neredeyse ayrılmazcasına birleşecek şekilde büyük bir güç

52 A. D. Gordon, "Truth Precludes any Need for Further Ethical Concerns in Journalism and Public Relations", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon-J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, s. 73.
53 E. Moressi, *Haber Etiği*, s. 120.
54 S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 72.
55 R. Uzun, *İletişim Etiği*, s. 32.

kazanması veya "halk gazeteciliği"[56] anlayışının zuhuruyla birlikte, durum değişmeye başlamıştır. En azından gazeteciliğin iki sacayağını oluşturan değerler olarak hakikat ve nesnellik kavramları önemli ölçüde kuşkulu hale gelmiştir. Bunda, özellikle Batı dünyasını etkisi altına almış klasik pozitivist bilim anlayışının gazetecilik alanındaki yansıması olan geleneksel hakikat veya doğruluk anlayışına özellikle akademide, özellikle de felsefe ve sosyal bilimler alanında yöneltilen eleştiriler de etkili olmuştur. İşte bütün bunların bir sonucu olarak klasik doğruluk ve nesnellik anlayışı ağır yaralar alınca, bu değerler, medya alanında onulmaz yaralar açacak şekilde arka plana itilmiştir.[57]

Nitekim tabloidleri veya bulvar gazeteciliğini bir tarafa bırakın, dünyanın en saygın gazetelerinin en başında gelen *Le Monde*'un kurucusu Hubert Beuve-Mery bir yandan "nesnellik diye bir şeyin olmadığını" söyler. O, bu iddiasını temellendirmek için de "her enformasyonun bir gazetecinin, yani kendi duyguları, karakteri, hikâyesi, düşünceleri, özellikleri ve sınırları olan birinin ürünü olup, bir seçim sonucu ortaya çıktığından ve sınırlı sayıda sözcük ve imgeden meydana geldiğinden, öznelliğin izini taşıdığını" ileri sürmüştür.[58] Bununla birlikte, "gazetecilikte yansızlık ya da nesnelliğin olamayacağı", hatta biraz önce bizim de söylediğimiz gibi, "gazetecinin her koşul altında adaletin yanında olması gerektiği" kabul edilirse, ortaya başka bir tehlike çıkar. Bu kez söz konusu durumun bir mazeret haline gelmesi ve dolayısıyla alanın adam sendeciliğe, tembel ve kestirmeci bir gazetecilik anlayışına ve olguların çarpıtılmasına kalması gibi bir risk gündeme gelir. Maalesef, olan da sıklıkla budur. Bu yüzden, gerekirse yeni bir doğruluk ve nesnellik yorumu geliştirilerek,[59] hakikat ve nesnellik arayışını her koşul

56 A. İnal, "Tarihsel Gelişimi İçinden Gazetecilik Etiğini Yeniden Düşünmek", *Televizyon Haberciliğinde Etik* (ed. B. Çaplı-H. Tuncel), Ankara, 2009, online.

57 D. Berry, *Journalism, Ethics and Society*, s. 123.

58 H. Beuve-Mery'den akt., E. Moressi, *Haber Etiği*, s. 120.

59 Gazetecilikte alternatif bir hakikat ve nesnellik yorumu için A. Edgar, "Nesnellik, Yanlılık ve Hakikat", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar* (ed. A. Belsey-R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2. baskı, 2011, ss. 141-160.

altında gazeteciliğin belirleyici değeri haline getirmek kaçınılmaz gibi görünmektedir.

Bu noktada, gazeteciliğin veya medya dünyasının son 40-50 yıla kadar benimsemiş olduğu klasik doğruluk ve nesnellik anlayışını gözden geçirmek yararlı olabilir. Modern gazeteciliğin doğuşundan itibaren benimsenmiş olan klasik doğruluk anlayışı, doğa bilimlerinin yükselişine bağlı olarak özellikle pozitivizm tarafından güçlendirilen realist ve mütekabiliyetçi doğruluk anlayışının mümkün en yalın versiyonudur.[60] Buna göre, zihinden bağımsız dış olaylara ilişkin dakik ve sağlam gözleme vurgu yapan klasik hakikat görüşü, bir inanç ya da önermenin gerçek dünyadaki bir olgu, olay veya durumu birebir veya olduğu şekliyle betimlediği takdirde doğru olduğunu savunur. Söz konusu mütekabiliyetçi anlayışın realizmi, inançlarımızı ya da yargılarımızı doğru kılan şeyin zihnin dışındaki bir gerçeklik olduğu iddiasıyla belirlenir. Buna göre, bir gazeteci, söylenmiş ya da yapılmış olan bir şeyi tam ve dakik bir biçimde aktardığı zaman, onun haberi doğru olmak durumundadır.[61]

Gazetecilikte yakın zamanlara kadar benimsenmiş olan söz konusu klasik doğruluk anlayışı, yine aynı dönem boyunca korunmuş olan klasik nesnellik anlayışından ayrılmaz.[62] Gerçekten de nesnelliği olayların sıkı sıkıya olgusal tasvirine indirgemiş olan klasik nesnellik görüşünün, epistemolojik ve işlemsel boyutlarına ek olarak her daim bir de ontolojik boyutu olmuştur. Buna göre, gazeteciler veya medya çalışanları ontolojik olarak şeyleri veya olup bitenleri gerçekte oldukları şekliyle betimleyip aktardıklarını iddia ederler. Onlar, epistemolojik olarak da iddialarını sağlam kaynaklara, yeterli delil ya da verilere ve uygun yöntemlere dayandıklarını söyleyerek temellendirirler. Gazeteciler, nihayet

60 M. Kieran, "Objectivity, Impartiality and Good Journalism" *Media Ethics* (ed. by M. Kieran), London, Routledge, 2002, ss. 23-24

61 S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 72.

62 S. J. A. Ward, "Multidimensional Objectivity for Global Journalism", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner-P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, s. 228.

haber aktarımında işe öznel eğilimlerini katmadıklarını, söz konusu olan görüşleri bir şekilde dengelediklerini ve kaynaklara hakkaniyetli davrandıklarını ileri sürerek, işlemsel diye niteleyebileceğimiz bir nesnelliği hayata geçirirler.[63]

Bu ikisi birleştirildiğinde, klasik gazeteciliğin altı temel standart tarafından belirlenen ideal gazeteciliği ortaya çıkar. Bunlardan birincisi olgusallık standardı olup, o, gazeteciden haberlerin doğrulanmış olay ve olgulara dayandırılmasını talep eder. İkincisi denge ve hakkaniyet standardıdır. Söz konusu standart ya da ölçüt ise gazeteci veya medya çalışanını ele aldığı konuda farklı bakış açılarını dengeli ve hakkaniyetli bir biçimde temsil etmeye zorlar. Klasik ideal gazeteciliğin klasik doğruluk-nesnellik anlayışına bağlı olarak gelişen üçüncü standardı eğilimsizlik veya önyargısızlık standardıdır. Bu ölçüt ya da standart, gazeteciden haber üretimi sırasında önyargılarını veya kişisel eğilimlerini işe karıştırmamasını, kendi bireysel çıkarlarının haberlerini tahrif etmesine izin vermemesini talep eder. Buna mukabil dördüncü standart olarak bağımsızlık standardı, gazetecinin haberlerini her türlü korku ve baskıdan azade olarak yapıp aktarmasını gerekli kılar. Klasik ve ideal gazeteciliğin beşinci standardı yorumsuzluk standardı olup, söz konusu ölçüt, haberlerin değerden bağımsız olması, gazetecinin haberlerine kendi yorumunu katmaması gerektiğine işaret eder. Gazeteciliğin sonuncu temel standart, ölçüt ya da ilkesi tarafsızlık ilkesidir. Buna göre, gazetecilerin tartışmalarda hiçbir şekilde taraf olmamaları gerekir.[64]

Dünya ölçeğinde, 1960'lardan itibaren klasik gazetecilik anlayışıyla beraber, söz konusu hakikat ve nesnellik anlayışı da değişmeye başlamıştır. Bu değişimin, daha önce söylediğimiz üzere, dışarıdan, yani akademiden ve içeriden, eşdeyişle gazeteciliğin bizatihi kendi içinden gelen anlaşılır nedenleri vardır. Akademide, özellikle hermeneutik felsefenin, pragmatizmin,

63 S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 73.
64 S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 73.

Frankfurt Okulu ve postmodern düşüncenin etkisiyle geliştirilen faydacı, mutabakatçı diye nitelendirebileceğimiz alternatif doğruluk anlayışları yanında "hakikatin çoğulluğu" görüşünün de büyük etkisi olmuştur. Gazeteciliğin kendi içinden de, nesnelliğin erişilemez, imkânsız ve hiçbir yararı olmayan bir "efsane", "fetiş" ya da ideal olduğunu söyleyenlerin sayısı artmıştır. Bu bağlamda *Times* dergisinin kurucusu Henry Luce'nin, "karmaşık bir dünyada olayların açıklanmaya ve yorumlanmaya muhtaç olduğu" iddiasıyla şöyle söylediği anlatılır: "Bana nesnel olduğunu söyleyen bir adam gösterin, ben size onun bir yalancı olduğunu göstereceğim."[65]

Bu değişimin, söz konusu nedenler dışında, hiç kuşku yok ki önemli birtakım sosyolojik nedenleri de vardır. Gazeteciler, mesleklerini artık sözün değersizleştiği, Baudrillard ve Ellul'un söylediği gibi imajın her şey olduğu günümüz dünyasında icra etmektedirler:

> Dolayısıyla özgürüz —bütünüyle özgür. Üstünkörü bir ders kitapları ve dergi incelemesi bunu gösterir. Daha kapsamlı bir değişim 1950-1960 arasında gerçekleşti. Bundan önce imajlar, sadece bir hâkim metnin resimlemeleriydiler. Dil, şimdiye kadar en önemli unsurdu ve ilaveten metnin içeriğini apaçık hale getirecek ve okuyucuların dikkatini toplayacak imajlar vardı. Bu, onların biricik amacıydı. Günümüzde durum tersine döndü: İmaj her şeyi içine alıyor. Ve sayfaları çevirirken, bütünüyle farklı bir zihinsel işlemi gerçekleştirerek bir imaj akışı izliyoruz. Metin yalnızca baş mekânları doldurmak, gedikleri kapatmak ve keza, eğer gerekliyse, imajlarda açık olmayabilen şeyi açıklamak için var. Bazen imajların açık oldukları doğrudur; fakat bazen de okuyucunun onlardan öğreneceğini varsaydığı şeyi yeterince açık bir biçimde iletmezler. Bu yüzden ilişki tersine dönmüştür: imajlar bir zamanlar metnin resimlemeleriydiler. Bugün metin, imajların açıklamasına dönüşmüştür.[66]

65 Luce'den akt., S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 76.
66 J. Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 148.

İmajın her şey olduğu günümüz dünyasında, dahası, gazetecinin kendisine hitap ettiği, haber yaptığı toplum, kapitalizmin demir kafesi içine sıkışmış bir kitle toplumudur. Bu toplumda, insanlar, var güçleriyle ve yoğun bir şekilde çalışmak zorunda oldukları gibi, çoğu zaman bireysel kimliğin gerekli kıldığı sahicilik ve özdüşünümden yoksun yaşarlar. Onların, çoğu zaman hızlı değişen dünyada yavan haberler yerine, yorum da içeren renkli haberlere ihtiyaçları vardır. Kitap okumanın verdiği zahmetten kurtulmak, ama bir yandan da kültürlenmek isteyen bu insanlar, dolayısıyla sağlam ve doğru bilgi yerine, kültür ihtiyaçlarını karşılayacak, her şeyi bilmelerini mümkün kılacak şekilde yorumla karışmış bir enformasyon bolluğu talep ederler. Çağımızın kitle toplumunun insanı, dahası hızla değişen toplumda kendisine güvenlik temin etmek amacıyla, bir sığınak arar. Bir kolektif kimliğe sığınarak, bir ideolojiye, belli bir dünya görüşüne bağlanır. Doğru yerde olduğuna inanmak için, inancını, görüşünü doğrulayacak, ideolojisine veya yaşama felsefesine sözcülük edecek temel veya dayanaklara ihtiyaç duyar. Günümüzün "yorumcu", "kanaat gazeteciliği"[67] veya taraf gazeteciliği işte bu temel ihtiyaca cevap verir.

Gazeteciliğin, daha önce çeşitli yönlerini ele aldığımız sorumluluğu da işte bu noktada, yeni bir kılık altında ortaya çıkar. Gazeteci ya "müşterinin her koşul altında haklı olduğu" inancı ve dolayısıyla tirajını artırma gayretiyle hareket edecek ya da gazeteciliğin gerçekten "dördüncü gücü" olduğu sarsılmaz kanaatiyle mesleğinin namusunu kurtarmaya çalışacaktır. İkinci yol seçildiğinde, ihtiyaç duyulan şey, klasik hakikat ve nesnellik anlayışlarını reformdan geçirmek veya revize etmek olacaktır.[68] Gazetecilikte daha önce benimsenmiş olan geleneksel hakikat anlayışı, bugün artık savunulması imkânsız olan pozitivist epistemolojiye dayanıyor ve olgularla değerler arasında mutlak bir ayrım yaparak, haberciyi pasif bir aktarıcı, olgusal malumatların

67 S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 76.
68 M. Kieran, "Objectivity, Impartiality and Good Journalism", s. 30.

toplayıcısı haline getiriyordu. Onda, yıkılan pozitivist epistemolojiye dayalı geleneksel nesnellik anlayışının yerine geçirilmesi gereken nesnellik, öyleyse pozitivist olmayan bir nesnellik anlayışı olmak durumundadır. Bu ise gazeteciliğin, seçim ve seleksiyonu bir şekilde ihtiva eden yorumlarla sonuçlanacak olan aktif bir araştırma sürecinden oluşmasını gerektirir. Önerilen bu türden bir yeni nesnellik çoğu zaman "pragmatik nesnellik"[69] veya "çok yönlü nesnellik"[70] olarak anlaşılır.

Onun pragmatik olmasının en önemli nedeni, nesnelliği mutlaklaştırmaması, onu bir amaçtan ziyade, hakikat, adil hüküm ve doğru ahlaki eyleme götürecek bir araç olarak görmesinden kaynaklanır.[71] Çok yönlülüğü ise, esas olarak gazetecinin ele aldığı meselenin özüne inebilmek için, bağlamı, motifleri ve önkabulleri dikkate almasının, olguyla yorumu sağlam bir şekilde birleştirebilmesi için bir değerlendirme ve yorum ehliyetine sahip olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, olguyla yorum arasında şaşmaz bir çizgi çekilemediğine göre, gerçeğe sadık kalan haberler, ilk izlenimler yerine, uygun ve güvenilir yorumları gerekli kılar. Bu yüzden iyi gazeteciler, hakikat halısını üstten ya da yüzeyden değil de, içeriden, yani anlattıkları olay ve insanların tutumlarından, kültürlerinden ve dillerinden hareketle dokurlar.[72] Onun referans çerçevesi yüzergezer verilerden ziyade, meselenin kalbine varan içsel bir perspektiften hareketle oluşturulur. İyi gazetecilik, bu yüzden toplumsal meseleleri politikacılar tarafından ifade olunan mali ve idari problemlere indirgemek yerine, okuyucuların bu meseleleri kendi gözleriyle görmelerini sağlayacak şekilde, bütün nüanslarla gerekli derinliği ortaya koymaya yönelmek durumundadır.[73] İşte bu yüzden hakikatin dili, sözgelimi ayrımcılık üzerine yükselen bir adaletsizliğin okuyucu çoğunluğuna

69 S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 76.
70 S. J. A. Ward, "Multidimensional Objectivity for Global Journalism", s. 228.
71 S. J. A. Ward, "Truth and Objectivity", s. 76.
72 C. G. Christians, "Primordial Issues in Communication Ethics", s. 10.
73 D. Berry, *Journalism, Ethics and Society*, s. 123.

malumat aktarmayı değil de, katılımcı demokrasiyi güçlendirecek farklı temsillere yer vermeyi amaçlar. Bu bağlamda, bütün çok boyutluluğu içinde yorum yeterliliği, insanları rekabetçi ve hiyerarşik olmayan ahlaki bir evrene taşımaya özen gösterir.

Sözünü ettiğimiz bu pragmatik ve çok boyutlu nesnellik ve hakikat anlayışının somut ifadesi şu şekilde ortaya konabilir:

> *Gözlem*in nesnesi *olgular*dır: bu gazetecinin çalışmasının bir tarihçinin çalışmasına benzediği, yani gazetecinin olayların kurucu unsurlarını göz ardı etmeden değerlendirdiği aşamadır. Bu aşamada, çalışmanın yöntemi, tüm kurucu unsurlara saygı duymayı ve yalnızca maddi anlamda reddedilemeyecek verileri değerlendiren *nesnel*liktir. Yani, burada kesinliği ele geçirme eğilimi söz konusu olur. *Yorum*a geçildiğindeyse, gazeteci düşünceleri kayıt altına alır, dolayısıyla aranılan öznellik *tarafsızlık*tır, böylece önyargılardan ve peşin hükümlerden uzak yargılara varılır. Varılmak istenen sonuç, *hakkaniyet*tir. Üçüncü aşama, yani nesnesi *beyan* olan *anlatı* aşamasında, takdir edilen bir sanatçı için söylenenler geçerli olur: *sahici*dir, yani kullandığı dil ve araçlar *doğruluğu* gösterir.[74]

Barış

Sözünü ettiğimiz anlamda hakikate ve nesnelliğe bağlanmış, adaletin tesisine katkıda bulunmayı amaçlayan gazetecinin bir başka temel değeri, barış olmak durumundadır. Oysa bugün örneklerini sıklıkla gördüğümüz "taraf" "kanaat" veya "tiraj gazeteciliği", taraf olmayı peşinen isterken, sığındığı kolektif kimliğin veya ideolojinin kaçınılmaz olarak gerekli kıldığı ötekileştirmeyi her daim hayata geçiren günümüz insanın talebine uygun olarak "çatışma"dan, kavga ve şiddetten beslenir. Söz konusu şiddet ise medya üzerinden topluma olabilecek bütün negatif etkileriyle dönerken, toplumdaki çatışma eğilimlerini güçlendirir.[75]

74 E. Moressi, *Haber Etiği*, s. 123.

75 P. L. Plaisance, "Violence", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 166-167.

Şiddetten ya da çatışmadan beslenen söz konusu "taraf" ya da "tiraj gazeteciliği"nin üç temel özelliği olduğu ileri sürülmektedir.[76] O, şimdi ve burada olana yönelir, insanları kategorileştirerek bir "biz ve onlar" dili yaratır, maddi zarar üzerinde yoğunlaşır. "Taraf gazeteciliği", çoğunlukla resmi kaynakları kullanır, politik liderlerin çatışmacı söyleminden medet umarken, askerin perspektifiyle uyumlu olur. O, nihayet keskin ve yalın bir iyi-kötü veya zalim-mağdur dikotomisi kurarken, sözde iyinin ve mağdurun sözcülüğüne soyunur. Böylesi bir tutumdan topluma ve sosyal uyuma gelecek hiçbir yarar yoktur; fayda sadece gazetenin tirajınadır.

Gazetecilik sorumluluğunun ayrılmaz bir parçası olan sosyal ahenk ve uyuma katkı yapma görevi, bunun tam tersine bir "barış gazeteciliği"ni[77] gerekli kılar. Nitekim pek çok iletişim teorisyeni ve felsefecisi, öncelikle Mahatma Gandhi, Vaclev Havel, Emmanuel Levinas ve Nelson Mandella'dan hareketle, medyanın kamu düzeninin sağlanmasına, sosyal ahengin gelişimine katkıda bulunacak şekilde "barış dili"nin yazıcısı olması gerektiğini dile getirirler. Onlar bu bağlamda, öncelikle çatışma ve şiddetin haber değeri olduğu önermesi veya öncülünü reddederek, şiddetin dilinin geçtiği yerlerde kullanılması gereken temel kuralın "altın kural" olduğunu ileri sürerler.[78]

Altın kural, Kant'ın "eyleminin gerisindeki niyet ya da maksim herkes için geçerli evrensel bir yasa olacak şekilde eylemde bulunmak" gerektiğini söyleyen koşulsuz buyruğunun, neredeyse bütün kültürlerde var olan en basit versiyonudur. Buna göre "başkalarına karşı kendimize yapılmasını istediğimiz şeyleri yapmamız" gerektiğini bildiren kuralın, basitliğine ve kısalığına rağmen, önemli etik içerimleri vardır. Gerçekten de kural, insanların başkalarıyla olan ilişkilerinde bir mütekabiliyet

76 C. G. Christians, "Primordial Issues in Communication Ethics", s. 10.
77 S. T. Lee, "Peace Journalism", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 258-275.
78 C. G. Christians, "Primordial Issues in Communication Ethics", s. 11.

kuralı olarak ortaya çıkarken, insanın bir beşeri cemaat içinde başkalarıyla uyumlu bir şekilde yaşamasının doğal yolunu gösterir. Nitekim o, her şeyden önce insanların eşitliği kabulünden yola çıkarken, başkalarını da aynen kendimiz gibi görmemiz gerektiğini bildirir. Bu ise altın kuralın gazetecilikte ve medya kurumlarında içsel olduğu kadar, dışsal olarak da düşmanca söz ve eylemlerden, çatışmadan saygı ve barışa yönelmektir. Gazetecilik işte bu noktada, bütün kültürel, sosyal ve politik çatışmaların şiddet ihtiva etmeyen, barışçı yollardan çözümünün mümkün olduğunu göstermekle yükümlü olup, böyle bir anlayış ve kültürün yerleşmesi için çalışmak durumundadır.

Mahremiyete Saygı

Gazeteciliğin üzerine yükseldiği temel değerlerden bir başkası da mahremiyete veya özel hayata saygıdır. Aslında mahremiyete saygı, daha önce de gördüğümüz gibi, özellikle Kant tarafından bir akıl varlığı ve dolayısıyla kendi kendisini belirleme gücüne sahip olması dolayısıyla özsel bir değere sahip olduğuna inanılan "insanın yüceliği" ilkesinden ayrılmaz olan bir değerdir.

Mahremiyet, insanların sadece kendilerinin erişebilir oldukları özel ya da kişisel dünyalarına ait bilgi ve malumatı kontrolleri altında tutmaları, onların başkalarının istenmedik erişiminden korunması durumunu ifade eder. O, kişinin özelinin başkalarının istenmeyen yaklaşma ve erişimlerinden korunması durumu olup, onun kendi hayatının kontrolünü başkalarının eline vermemesinin önemli bir şey olduğunu ifade eder.[79] Mahremiyet veya özel hayata saygı, sadece hukuki bir hak olmayıp aynı zamanda ahlaki bir iyi ya da moral değeri ifade eder. Çünkü o, sağlıklı bir kişilik duygusu geliştirmenin önkoşulu olarak ortaya çıkar. Bundan dolayıdır ki, mahremiyete veya özel yaşama saygı, özellikle gazetecilikte normatif bir ilke olarak

79 A. Belsey, "Mahremiyet, Aleniyet, Siyaset", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar* (ed. A. Belsey-R. Chadwick), İstanbul, Aydınlı yayınları, 2. Baskı, 2011, s. 107.

gündeme gelir.[80] Onu ihlal etmek, bir anlamda insanın değerini, gerçek yüceliğini inkâr etmek anlamına gelir.

Mahremiyetin kendisi veya korunması, insan için temel bir ihtiyaç olarak ortaya çıkar. Üstelik bu ihtiyaç, çift yönlü bir ihtiyaçtır. Buna göre, özel hayata veya mahremiyete saygı, sağlıklı bir kişilik ya da benlik duygusu geliştirebilmenin, kişinin kendisiyle başkaları arasındaki sınırlarla ilgili olarak bir farkındalık hali oluşturabilmesinin önkoşulu olduğu için, her şeyden önce psikolojik bir ihtiyaçtır.[81] O, bize, kendimizi tüm dünyadan, başka herkesten ayırarak kendi kimliğimizi belirleme ve geliştirme imkânı verdiği için özel bir önem taşır.

O, ikinci olarak çok temel bir politik ihtiyacı ifade eder. Mahremiyet devletin gücü karşısında bireye bir sığınak, bir korunma sağlar. Çünkü devlet, bireyler ve onların mahrem hayatları hakkında ne kadar çok şey bilirse, onları o ölçüde etkileme, manipüle edip kontrol etme imkânı bulur. Devletin, hiçbir şekilde karışamayacağı, üzerinde hiçbir hak ilan edemeyeceği bir kişisel alan olarak mahremiyetin, bu açıdan bakıldığında, liberal demokrasinin olmazsa olmaz koşulunu meydana getirdiği söylenebilir.[82] Bu yüzden, medyanın, kitle iletişim araçlarının kişilerin mahremlerine veya özel yaşamlarına saygı göstermesi, gazetecilik etiğinin temel unsurları arasında yer alır.

Bununla birlikte, bütün önemine rağmen, mahremiyete saygı, özel yaşamın korunmasıyla ilgili hak, mutlak bir hak değildir. Bu da, doğrudan doğruya insanın yapısından kaynaklanır. Buna göre, insan bireysel bir varlık olarak mahremini korumak, özel yaşamına saygı gösterilmesini talep etmek durumundadır. Bu, onun en temel hakkıdır. Fakat o, aynı zamanda başkaları hakkında birçok şey bilmek isteyen toplumsal bir varlıktır. Onun bir de böyle bir ihtiyacı veya bilme hakkı vardır. Buna göre

80 C. G. Christians, "Primordial Issues in Communication Ethics", s. 14.

81 L. Hodges, "Peace and the Press", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins-C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 278-279.

82 L. Hodges, "Peace and the Press", s. 279.

bireyler, kendileri üzerinde etkide bulunan, bir güç sahibi olan başkaları hakkında mümkün olduğunca çok şey bilmek isterler. Bu, en azından kişinin kendine dair imgesi önemli ölçüde başkalarının onu algılama tarzı tarafından belirlendiği için, böyle olmak durumundadır. Kişi, aldıkları veya alacakları kararlarla, yürüttükleri politikalarla kendisinin istikbalini bir anlamda şekillendiren politikacıların hayatlarıyla ilgili olarak da bilgi sahibi olmak ister.[83] Buna göre, sadece mahremiyetin tümden ortadan kaldırılması değil, fakat onun bir hak olarak mutlaklaştırılması da insan varoluşunda onulmaz yaralar açar, hatta varoluşu imkânsız hale getirir. Bu iki hakkın, yani hem mahremiyet hem de başka hayatlar hakkında bilgi edinme hakkının zorunlu beraberliği, gazetecileri önemli bir ahlaki ikilemle karşı karşıya bırakır. Buna göre, gazeteciler, toplumun bilme ihtiyacıyla bireylerin kendi mahremlerini koruma ihtiyacı arasındaki sınır çizgisini doğru bir şekilde nasıl çizeceklerdir? Burada başvurulan ölçüt, bir kez daha kamusal yarar veya formel bir ölçüt olmak durumundadır.

> 1976'da. [...] Basın Konseyi bireysel mahremiyetle ilgili bildirisini yayımladı. Bu bildiriye göre bir kişinin rızası olmadan onun özel yaşamıyla ilgili haberlerin yayınlanması ancak ortada "mahremiyet hakkının önüne geçen meşru bir kamusal yarar varsa" kabul edilebilir. Kamusal simaların ancak özel yaşamları, görevlerini ve bulundukları konuma duyulan toplumsal güveni etkilemeyecek koşullarda olduğu takdirde mahremiyet hakları vardır.[84]

Buna göre, özel yaşamdaki bir davranış kamusal yaşamla ilgiliyse, mahremiyet inceleme ve araştırmaya açık hale gelir. İlgisizse, mahremiyetin sınırları içinde kalır. Başka bir deyişle, gazeteci veya medya çalışanı için, bir bireyin mahremine girmek, söz konusu bireyle ilgili enformasyonun kamunun

83 A. Belsey, "Mahremiyet, Aleniyet, Siyaset", s. 111.
84 Patricia Hewitt'ten akt, A. Belsey, "Mahremiyet, Aleniyet, Siyaset", s. 115.

menfaati açısından büyük bir önemi varsa ve kamunun bu ihtiyacı başka hiçbir yoldan karşılanamıyorsa, ahlaken doğru ya da gazetecilik etiğine uygun bir davranış olur.

BİBLİYOGRAFYA

Abelson, R.–Nielsen, K., "History of Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan, 1989, ss. 81-116.

Ackrill, J. L., *Aristotle, The Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Adam, G. S., "Freedom of Expression and the Liberal Democratic Tradition", *Handbook of Mass Media Ethics*(ed. by L. Wilkins–C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 317-327.

Agius, E., "Intergenerational Justice", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, ss. 317-331.

Aiken, H.(ed.), *The Age of Ideology*, London, 1956.

Akarsu, B., *Ahlâk Öğretileri*, 2 cilt, İstanbul, 1970.

Akdur, R.–Aydın, E. *Tıbbi Etik ve Meslek Tarihi*, Ankara, Songür, 2. baskı, 2003.

Ambrose, P., "Homosexual Behaviour is Immoral", *Homosexuality: Opposing Viewpoints* (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, ss. 144-148.

Annas, J., *The Morality of Happiness*, Cambridge University Press, London, 1995.

Annas, J., "Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 515-536.

Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings* (ed. by T. McDermott), Oxford, 1998.

Aolta, A., "Animal Ethics", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, ss. 42-53.

Appiah, K. A., *Experiment in Ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

Archard, D., "Political and Social Philosophy", *The Blackwell Companion to Philosophy*(eds. N. Bunnin-E. P. Tsui-James), Blackwell, Oxford, 2nd edit., 1998, ss. 257-289.

Arda, B., "'İş Ahlakı' Açısından Tıp: Neredeyiz? Nereye Gidiyoruz?", *1. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi*(yay. Haz. Murat Arıcı vd), Ankara, ODTÜ, 2010, ss. 103-110.

Arendt, H., "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 79-121.

Arendt, H., "Crisis in Education", *Philosophy of Education: An Anthology* (ed. by R. Curren), Oxford, Blackwell Publishing, 2nd edit., 2008, ss. 188-192.

Aristoteles, *Politika* (çev. M. Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975.

Aristoteles, *Metafizik* (çev. A. Arslan), 2 cilt, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1985-1993.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1998.

Aristoteles, *Eudemos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1999.

Aristoteles, *Fizik* (çev. S. Babür), İstanbul, YPK Yayınları, 2005.

Aristotle, *Magna Moralia* (trans. by G. Stock), Oxford, Clarendon Press, 1915.

Arrington, R. L., *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Arslan, A., *Felsefeye Giriş*, Vadi yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998.

Ashby, W., *A Comprehensive History of Ethics*, New York, 1997.

Attfield, R., "Hunger", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot– R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, ss. 495-496.

Augustine, *Basic Writings of Saint Augustine* (ed. W. J. Oates), New York, 1948.

Aydın, E., *Tıp Etiğine Giriş*, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2005.

Aydın, E.–Ersoy, N., "Tıbbî Etik'te Adalet İlkesi", *Tr. Klinikleri Tıbbî Etik Dergisi*, 1994, ss. 61-64.

Aydın, E.–Ersoy, N., "Tıp Etiği İlkeleri", *T. Klin. Tıbbi Etik Dergisi*, 1995, ss. 48-52.

Aydın, İ., *Eğitim ve Öğretimde Etik*, PegemA Yayıncılık, Ankara, 3. baskı, 2012.

Aydın, M., *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Ankara, 1976.

Aydın, M., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1996.

Badiou, A., *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (çev. T. Birkan), İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Baer, J. A., "Ethics/Morality Distinction" *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 479.

Baier, K., "Egoism", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Oxford, Oxford University Press, 1993.

Barker, S. F., "Future Generations" *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 353-355.

Barker, S. F., "Professional Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1198-1203.

Barnes, J., *Aristoteles* (çev. B. Ö. Düzgören), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002.

Barroso, C., "Sex and Romantic Love: Connects and Disconnects", *Routledge Handbook of Sexuality, Health and Rights* (ed. by A. Aggleton – R. Parker), London, Routledge, 2010, ss. 379-388.

Battin, M. P., "Introduction: The Scope and Importance of Bioethics", *Bioethics* (ed. by J. Harris), Oxford, Oxford University Press, 2001, ss. 1-28.

Battin, M. P., "Euthanasia and Physician Assisted Suicide", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 673-704.

Battin, M. P., "Bioethics", *Blackwell Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 295-325.

Bauman, Z., *Postmodern Etik* (çev. A. Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Beauchamp, T., "Applied Ethics", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. D. M. Borchert), vol. 1, MacMillan Reference, USA, 2006, ss. 235-240.

Beauchamp, T., "The Nature of Applied Ethics", *A Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 1-16.

Bedau, H. A., "Introduction", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 1-12.

Bedau, H. A.-Kelly, E., "Punishment", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2010.

Bedau, H. A., "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 49-67.

Bell, L. A., *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama, 1989.

Belliotti, R. A., "Sex", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 315-326.

Belsey, A., "Journalism and Ethics: Can They Co-exist", *Media Ethics* (ed. by M. Kieran), London, Routledge, 2002, ss. 1-14.

Belsey, A., "Mahremiyet, Aleniyet, Siyaset", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar* (ed. A. Belsey–R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. bbaskı, 2011, ss. 103-119.

Belsey, A.-Chadwick, R., "Medyada Etik ve Siyaset: Kalite Arayışı", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar*(ed. A. Belsey–R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, 2011, ss. 13-29.

Benn, S. I., "Punishment", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 7, New York, MacMillan, 1967, ss. 29-36.

Benson, G. S., "Applied Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 79-82.

Benson, H. H., "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", *Routledge History of Philosophy*, vol 1., *From the Beginning to Plato* (ed. by C. C. W Taylor), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 298-328.

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1823.

Berg, J., "How Could Ethics Depend on Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 525-533.

Bernstein, E., *Temporarily Yours: Intimacy, Authenticity and Commerce of Sex*, Chicago, Chicago University Press, 2007.

Berktay, F., "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1996, ss. 73-76.

Berry, D., *Journalism, Ethics and Society*, Burlington, Ashgate, 2007.

Bertrand, C., *Media Ethics and Accountability Systems*, London, Transaction Publishers, 1999.

Best, S.-Kellner, D., *Postmodern Teori*(çev. M. Küçük), İstanbul, 1998.

Billington, R., *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1977.

Binkley, L. J., *Contemporary Ethical Theories*, New York, 1961.

Birkeland, J., "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press, 1993, ss. 13-59.

Birnbacher, D., "Responsibility for Future Generations – Scope and Limits", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, ss. 23-38.

Birnbacher, D., "What Motivates Us to Care For the Future", *Intergenerational Justice* (ed. by A. Gosseries–L. H. Meyer), Oxford, Oxford University Press, 2009, ss. 273-300.

Bodei, R., "Önsöz", *The Fourth Estate: Contributions Towards a History of Newspapers, and of the Liberty of the Press*, vol.1, London, Routledge, 1998, ss. 11-27.

Boonin, D., *The Problem of Punishment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bottery, M., *Education, Polity and Ethics*, London, Continuum, 2000.

Bottomore, T., *Frankfurt Okulu*(çev. A. Çiğdem), Ankara, Vadi yayınları, 1997.

Bourke, V. J., "Aquinas", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier–J. Guinlock–J. B. Sterba), Oxford University Press, Oxford, 1989, ss. 109-116.

Brenkert, G. E., *Marx'ın Özgürlük Etiği* (çev. Y. Alogan), Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1998.

Brennan, A., "Environmental Philosophy: Contemporary Philosophy", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by

J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2008, ss. 372-381.

Brennan, A.–Lo, Y., "Environmental Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato. stanford. edu./,2009.

Brighouse, H., *On Education*, Routledge, London, 2006.

Brinkley, L. J.,*Contemporary Ethical Theories*, New York., 1968.

Brown, N. O., *Ölüme Karşı Hayat* (çev. A. Yılmaz), İstanbul, 1996.

Brownlee, K., "Civil Disobedience", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2009.

Buchanan, A. E., *Marx and Juctice*, New Jersey, Rothman and Littlefield, 1982.

Cahn, S. M.-Haber, J. G. (eds.), *Twentieth Century Ethical Theory*, New York, 1995.

Calarco, M.–Atterton, P., "Introduction", *The Continental Ethics Reader* (ed. by M. Calarco–P. Atterton), New York, Taylor and Francis Books, 2003.

Callahan, D., "A Case Against Euthanasia", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey– C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 179-90.

Cameron, P., "Homosexuality is not Biologically Determined", *Homosexuality: Opposing Viewpoints* (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, ss. 27-34.

Campbell, E., *The Ethical Teacher*, Philedelphia, McGrawHill, 2003.

Can, K. – Bilgin, M., "Sivil İtaatsizlik" *Yasama Dergisi*, 19(2011), ss. 57-93.

Candelaria, M. R., "Normative vs Descriptive Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 1048-1050.

Carol, A., "Pornography Should Not Be Censored", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, ss. 77-82.

Carr, D., *Professionalism and Ethics in Teaching*, New York, Routledge, 2000.

Carr, D., *Making Sense of Education: An Introduction to the Philosophy and Theory of Education and Teaching*, London, Routledge Falmer, 2003.

Cassirer, E., *Devlet Efsanesi* (çev. N. Arat), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

Cavalier, R. J.-Gouincklock, J.-Sterba, J.(eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, Oxford, 1989.

Cengiz, Ç., "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *John Stuart Mill* (yay. haz. Ç. Cengiz), Say Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 41-63.

Cevizci, A., *Sokrates*, İstanbul, Say Yayınları, 2006.

Cevizci, A., *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007.

Cevizci, A., *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2008.

Cevizci, A., *Felsefe*, Bursa, Sentez Yayınları, 2. baskı, 2009.

Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, 8. baskı, İstanbul, 2013.

Cevizci, A., *Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2. baskı, 2012.

Cevizci, A., *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2012.

Cevizci, A., *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 4. baskı, 2012.

Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Cevizci, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 8. baskı, 2013.

Cevizci, A., "Önsöz" *Şölen* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2013, ss. 23-40.

Ceylan, Y., "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı*, 4/1998, ss. 107-114.

Childress, J. F., "A Principle-Based Approach", *Blackwell Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 61-71.

Christians, C. G., "Primordial Issues in Communication Ethics", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner–P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, ss. 1-19.

Christians, C. G.–Ferre, J. P.–Fackler, P. M., *Good News: Social Ethics and the Press*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Christians, C. G.–Cooper, T. W., "The Search for Universals", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins–C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 55-69.

Coady, C. A. J., "The Moral Reality in Realism", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. 113-131.

Coady, C. A. J., "The Problem of Dirty Hands", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2009.

Cochrane, A., "Environmental Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2007.

Cohen, C., *Civil Disobedience: Conscience, Tactics and the Law*, New York, Columbia University Press, 1971.

Cohen, M., "H. L. A. Hart", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan, 1967, ss. 417-18.

Cole, E. B.-Coultrap-McQuin, S.(ed.), *Explorations in Feminist Ethics*, Bloomington, 1992.

Cooper, J. M., "Classical Greek Ethics", *A History of Western Ethics*(ed. by L. C. Becker–C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 8-17.

Coplestone, F., *A History of Western Philosophy*, 8 cilt, New York, 1966.

Copp, D. C., "Introduction: Metaethics and Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 3-35.

Coşar, Y., "Önsöz", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*(ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 9-28.

Craig, D., "Justice as a Journalistic Value", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins – C. G. Christians), Routledge, London, 2009ss. 203-216.

Crisp, R., "Virtue ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Critchley, S., "Introduction: What is Continental Philosophy", *Blackwell Companion to Continental Philosophy* (ed. by S. Critchley–W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1999, ss. 1-20.

Crittenden, B., "Autonomy as an Aim of Education", *Ethics and Educational Policy*(ed. by K. A. Strike–K. Egan), Routledge, London, 2010, ss. 72-87.

Cullity, G., "The Moral, the Personal and the Political", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. 54-75.

Curren, R., "Cultivating the intellectual and Moral Virtues", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel–D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 69-84.

Curren, R., "Ethical and Political Issues in Philosophy of Education", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. by D. M. Borchert), vol. 7. Thomson-Gale, New York, 2nd edition, 2006, ss. 360-363.

Çağrıcı, M., *İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 5. baskı, 2009.

Çınar, A., *Modernitenin Arka Planı*, Bursa, Sentez Yayınları, 2012.

Çiğdem, A., *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, 2. baskı, 1997.

Çüçen, A. (ed.), *İnsan Hakları*, MKM Yayıncılık, Bursa, 2011.

Darwall, S., "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier-J. Guinlock-J. B Sterba), Oxford, 1989.

Darwall, S. L., "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 17-27.

Davson-Gale, P., *Reason and Professional Ethics*, Burlington, Ashgate 2009.

Dean, R., "The Formula of Humanity as an End in Itself", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (ed. by T. H. Hill), London, Blackwell Publishers, 2009, ss. 83-91.

Degrazia, D., *Hayvan Hakları* (çev. H. Gür), Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Demirhan, A. E., "Hekim-Hasta İlişkileri ve Etik Sorunlar", *Çağdaş Tıp Etiği*(ed. A. E. Demirhan–Ö. Öncel–Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, ss. 130-148.

Dent, N., "Virtue, Eudaimonia and Teleological Ethics", *Virtue Ethics and Moral Education*(ed. by J. Steutel–D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 21-34.

Des Jardins, J. R., *Çevre Etiği* (çev. R. Keleş) Ankara, İmge Kitabevi, 2006.

De-Shalit, A., *Why Prosperity Matters*, Routledge, New York, 1995.

De Wijze, S., "Dirty Hands: Doing Wrong to do Right", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. 3-19.

DHB, *Tıp Etiği Elkitabı* (çev. K. Civaner), Ankara, Ankara Tabip Odası, 2005.

Dierksmeier, C., "John Rawls on the Rights of Future Generations", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, ss. 72-85.

Dolinko, D., "State Punishment and the Death Penalty", *A Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2003, ss. 75-88.

Donagon, A., "Twenteeth Century Anglo-American Ethics", *A History ofWestern Ethics*(ed. by L. C. Becker–C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 135-146.

Donovan, J., *Feminist Teori* (çev. A. Bora–M. A. Gevrek–F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Dorlin, E., "Marquies de Sade", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, ss. 1284-1285.

Dover, N., "World Poverty", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 273-283.

Duignan, B., *Thinkers and Theories in Ethics*, Britannica Educational Publishing, New York, 2011.

Duignan, B., *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011.

Durkheim, E., *Ahlak Eğitimi* (çev. O. Adanır), İstanbul, Say Yayınları, 2. baskı, 2010.

Dworkin, R., "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 144-164.

Eagleton, T., *Marx and Freedom*, Phoenix, London, 1997.

Edgar, A. "Nesnellik, Yanlılık ve Hakikat", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar*(ed. A. Belsey–R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 2. baskı, 2011, ss. 141-160.

Edwards, P.(ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Londra ve New York, 8 cilt, 1967.

Elçioğlu, Ö.–Kırımlıoğlu, N., "Tıp Etiği İlkeleri", *Çağdaş Tıp Etiği*(ed. A. E. Demirhan–Ö. Öncel–Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, ss. 26-40.

Elliot, D., "Essential Shared Values and 21st Century Journalism", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins–C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 28-39.

Ellul, J. *Sözün Düşüşü* (çev. H. Arslan), İstanbul, Paradigma yayınları, 1998.

Engelhardt, D. V., "Tıp Etiğinin Sistematiği ve Tarihi Üzerine", *Tıbbın Gündelik Yaşamında Etik* (çev. A. Namal), Nobel, İstanbul, 2000, ss. 1-14.

Erdoğan, İ., "Medya ve Etik: Eleştirel Bir Giriş", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, sayı 23, 2006, ss. 1-26.

Ergüden, A., "Giriş: Uygulamalı Etik Ne Tür Bir Bilgi İçerir?", *1. Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi* (yay. haz. M. Arıcı- vd), Ankara, ODTÜ, 2010, ss. 1-10.

Erhat, A., *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. Baskı, 1978.

Erkızan, H. N., "İyi Yaşam ve İyi Ölüm Üzerine Bazı Aristotelesçi Düşünceler", *Çağdaş Tıp Etiği*(ed. A. E. Demirhan–Ö. Öncel–Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, ss. 191-198.

Ersoy, N., "Aydınlatılmış Onam", *T. Klin. Tıbbi Etik Dergisi*, 1995, 1995, ss. 1-5.

Ersoy, N., "Aydınlatılmış Onam", *Çağdaş Tıp Etiği*(ed. A. E. Demirhan–Ö. Öncel–Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, ss. 204-234.

Fackler, P. M. (1995), "Social Responsibility Theory and Media Monopolies", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner–P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, ss. 98-118.

Fahri, M., *İslam Ahlak Teorileri* (çev. M. İskenderoğlu – A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Farley, M. A.,"Sexual Ethics", *Encylopedia of Bioethics*(ed. by S. G. Post), New York, Gale-Thompson, 3rd edit., 1995, ss. 2418-2432.

Farrell, S. A., "Feminist Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 526-528.

Ferre, J. P., "A Short History of Media Ethics", *Handbook of Mass Media Ethics*(ed. by L. Wilkins–C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 15-27.

Fitzpatrick, J. K., "Pornography Should Be Censored", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, ss. 73-76.

Fitzpatrick, T., *Applied Ethics and Social Problems*, Policy Press, Bristol, 2008.

Foot, P.(ed.), *Theories of Ethics*, Oxford, 1967.

Francione, G. L., *Hayvan Haklarına Giriş* (çev. R. Akman–E. Gen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Frankena, W., *Ethics*, Printice Hall, 1973.

Franklin, J. H., *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, New York, 2005.

Freyfogle, E. T., "Land Ethics", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, ss. 21-26.

Gaard, G., "Living Interconnections with Animals and Nature", *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press, 1993, ss. 1-12.

Gaita, R., *Good and Evil: an Absolute Conception*, Routledge, New York, 2nd edit, 2004.

Galician, M., *Sex, Love and Romance in the Mass Media*, London, Lawrence Erlbaum Publ., 2004.

Gallagher, D. M., "Thomas Aquinas", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1481-1483.

Galtung, J., "Gandhi ve Alternatif Hareket Teoride Satyagraha: Normlar", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*(ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 216-231.

Gandhi, M.., *Bir Özyaşam Öyküsü* (çev. V. Günyol), İstanbul, 1984.

Gaus, G. F., "Dirty Hands", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 167-179.

Gazzali, *İhyâ'u 'ulûmiddin* (çev. A. Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1974.

Gebara, I., "Ecofeminism: An Ethics of Love", *Ecofeminism and Globalization*(ed. by H. Eaton–L. A. Lorentzen), Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 2006, ss. 173-176.

Geevit, R. D., "Metaethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 942-943.

Gensler, H. J., *Ethics, A Contemporary Introduction*, London, 1998.

Gert, B.–Culver, C. M.–Clouser, D. G., *Bioethics: A Systematic Aproach*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Giddens, A., *Mahremiyetin Dönüşümü* (çev. İ. Şahin), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 1995.

Giffel, F., "Al-Ghazali", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. N. Zolta, http://plato.stanford.edu./, 2007.

Gillon, R., "Bioethics: Overview", *Ethics of New Technologies* (ed. by R. Chadwick), Academic Press, San Diago, 2001, s. 1-11.

Glover, J., "The Sanctity of Life", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhse–P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, ss. 193-202.

Goldman, A. H., "Sexual Ethics", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 180-191.

Gordon, A. D., "Truth Precludes any Need for Further Ethical Concerns in Journalism and Public Relations", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon–J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, ss. 73-80.

Gray, R., "Sex and Sexual Perversion", *Journal of Philosophy*, vol. 75, ss. 189-199, http://www.jstore.org.stable, 1978.

Greenawald, K., "Justifying Nonviolent Civil Disobedience", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 170-188.

Grenz, S. J., *Sexual Ethics*, Westminister, John Knox Press, 1997.

Grigg, W. N., "Society Should not Accept Homosexuality", *Homosexuality: Opposing Viewpoints* (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, ss. 95-105.

Gruen, L., "Animals", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 343-353.

Gruen, L., "Pornography and Censorship", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 154-166.

Gruen, L., "The Moral Status of Animals", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2010.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 6 cilt, Cambridge, 1968.

Gutmann, A., *Democratic Education*, Princeton University Press, New Jersey, 1999.

Gutmann, A., "The Authority and Responsibility to Educate", *A Company to the Philosophy of Education* (ed. by R. Curren), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 397-411.

Gutmann, A., "Education", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 498-511.

Gür, N. T., "Biyotıp'ta Özerkliğe Saygı İlkesinin İçeriği Olarak Aydınlatılmış Onam", www.turkhukuksitesi.com., 2011.

Gürcan, E. C., "Ötenazi: Yaşama Hakkı Açısından Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2011, ss. 255-280.

Habermas, J., *Rasyonel Bir Topluma Doğru* (çev. A. Çiğdem-M. Küçük), Ankara, 1992.

Habermas, J., *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (çev. T. Bora–M. Sancar), İstanbul, İletişim, 1997.

Habermas, J., "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 122-143.

Habibi, D. A., "Utilitarianism", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1531-1532.

Hamm, C. M., *Philosophical Issues in Education: An Introduction*, London, 1989.

Harris, J., *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş* (çev. S. Sertabiboğlu), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 1998.

Harris, J., "Introduction: The Scope and Importance of Bioethics", *Bioethics* (ed. by J. Harris), Oxford, Oxford University Press, 2001, ss. 1-28.

Harris, J. – Holm, S., "Abortion", *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (ed. by H. Lafolette), Oxford, Oxford University Press, 2005, ss. 112-136.

Hartmann, F., "Hekimlik Eyleminde Etik Gerilim Boyutları", *Tıbbın Gündelik Yaşamında Etik* (çev. A. Namal), Nobel, İstanbul, 2000, ss. 15-27.

Haydon, G., "Moral Education", *A Companion to the Philosophy of Education* (ed. R. Curren), Blackwell, London, 2003, ss. 320-331.

Heidegger, M., *Bilim Üzerine İki Ders* (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Heizer, R. B., "Hedonism", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 630-632.

Hendrich, C.–Hendrich, S. C., "Sex and Romantic Love: Connects and Disconnects", *A Handbook of Sexuality in Close Relationships* (ed. by J. H. Harvey–A. Wenzel–S. Sprecher), London, Lawrence Erlbaum Publ., 2004, ss. 159-183.

Hendrickson, M. A., "Pornography", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1158-1162.

Heynes, F., *Eğitimde Etik* (çev. S. K. Akbaş), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002.

Higgins, C.–Kramarsky, D. J.–Mackler, S., "Ethics and Moral Education", *Encyclopedia of Education and Human Development* (eds. by S. J. Farenga–D. Ness), vol. 1, London, M. E. Sharp Inc, 2005, ss. 219-222.

Hinchman, L. P., *Hegel's Critique of Enlightenment*, Florida, 1984.

Hiskes, R. P., *The Human Right to a Green Future*, Cambridge University Press, 2009.

Hobbes, T., *Leviathan* (çev. S. Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1995.

Hodges, L., "Peace and the Press", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins–C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 276-287.

Holowchak, M. A., *Happiness and Greek Ethical Thought*, London, Continuum, 2004.

Honderich, T., *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995.

Horkheimer, M.- Adorno, T., *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. O. Özügül), İstanbul, 2 cilt, 1995-1996.

Hospers, J.–Sellars, W., *Readings in Ethical Theory*, Prentice Hall, 1952.

Howell, C. L., "Moral Education", *Encyclopedia of the Social and Cultural Foundations of Education*(ed. by E. F. Provenzo–J. P. Renaud), California, Sage Publications, 2nd. vol., 2009, ss. 513-577.

Hudson, W. D., *Modern Moral Philosophy*, New York, MacMillan, 1970.

Hume, D., *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir Önsöz ile çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Hunt, F. K., *The Fourth Estate: Contributions Towards a History of Newspapers, and of the Liberty of the Press*, vol.1, London, Routledge, 1998.

Hunter, N. D., "Marriage, Law and Gender", *Sex Wars* (ed. by L. Duggan–N. D. Hunter), Routledge, New York, 2006, ss. 105-118.

Hutchinson, D. S., "Ethics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by J. Barnes), Cambridge, Cambridge University Press, 5th edit., 1999, ss. 195-232.

Hünler, S. Z., *İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara, 1997.

İnal, L., "Tarihsel Gelişimi İçinden Gazetecilik Etiğini Yeniden Düşünmek", *Televizyon Haberciliğinde Etik*(ed. B. Çaplı–H. Tuncel), Ankara, 2009, online.

İnceoğlu, S., *Ölme Hakkı: Ötenazi*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Irvine, L., *Biz ve Onlar* (çev. S. Çağlayan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

Irwin, T., *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Irwin, T., *The Development of Ethics*, vol. 2, *From Kant to Rawls*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol.3, *The Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato* (trans. by G. Highet), New York, Oxford University Press, 1963.

Jamieson, D., *Ethics and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Jonsen, A. R., *The Birth of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1998.

Kahn, C., "PreSocratic Greek Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 1-7.

Kain, P. J., *Marx and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Kalyvas, A., *Democracy and the Politics of Extraordinary*, London, Cambridge University Press, 2008.

Kant, I., *The Metaphysical Elements of Justice* (trans. By J. Ladd), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. I. Kuçuradi-Ü. Gökberk-F. Akatlı), Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.

Kant, I., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*(çev. I. Kuçuradi), Ankara, 1982.

Kant, I., "Ebedi Barış Üstüne Felsefi bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt), İstanbul, 1984, ss. 223-266.

Kant, I., *Seçilmiş Yazılar* (çev. Nejat Bozkurt), 1984, İstanbul.

Kant, I., *Lectures on Ethics* (trans. by P. Heath), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Karagöz Yeke, Y., *Machiavelli ve Siyasal Ahlak*, Ankara, Ebabil Yayınları, 2007.

Kaufmann, W., *İnsanı Anla[ma]mak* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1997.

Kazin, A., "Writing in the Dark", *Civil Disobedience* (ed. by H. Bloom), New York, Infobase Publishing, 2010, ss. 101-116.

Kecia, A., *Sexual Ethics and Islam*, Oxford, Oneworld, 2006.

Kennedy, D. J., "The Bible Condemns Homosexuality", *Homosexuality: Opposing Viewpoints* (ed. by A. Ojeda), Detroit, Thomson and Gale, 2004, ss. 153-158.

Kenny, A.(ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.

Kenway, J.-Fitzclarence, L., "Masculinity, Violence and Schooling: Challenging 'Poisonous Pedagogies'", *A Feminist Critique of Education*(ed. by C. Skelton–K. Francis), Routledge, London, 2005, ss. 38-54.

Kheel, M., "From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge", *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press, 1993, ss. 241-271.

Kieran, M., "Objectivity, Impartiality and Good Journalism" *Media Ethics* (ed. by M. Kieran), London, Routledge, 2002, ss. 23-36.

King, M. L., "Birmingham Cezaevinden Mektup", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 195-215.

Koertge, K., "Constructing Concept of Sexuality: A Philosophical Contemporary", *Homosexuality/Heterosexuality* (ed. by D. P. McWhirter–S. A. Sanders–J. M. Reinich), New York, Oxford University Press, 1990, ss. 387-398.

Kollar, N. R., "Virtue Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1563-1564.

Korab-Karpowicz, W. J., "Political Realism in International Relations", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2010.

Kraut, R., "Aristotle's Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2007.

Kraye, J., "Conceptions of Moral Philosophy", *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (ed. by D. Garber- M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 2011, ss. 1279-1317.

Kremer-Marinetti, A., *L'Ethique*, Paris, 1987.

Kolakowski, L., *Modernliğin Sonsuz Duruşması*(çev. S. Ayaz), İstanbul, 1999.

Koslovski, P., "Etik ve Hekimlik Sanatı", *Etik ve Meslek Etikleri* (yay. haz. H. Tepe), Ankara, TFK, 2. Baskı, 2009, ss. 47-65.

Kuhse, H., "Euthanasia", *A Companion to Ethics*(ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 294-302.

Kuhse, H.–Singer, P., "What is Bioethics A Historical Introductior", *A Companion to Bioethics* (ed. by H. Kuhser–P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, ss. 3-11.

Kuhse, H.–Singer, P., "Introduction", *Bioethics: An Anthology* (ed. by H. Kuhser–P. Singer), Blackwell, Oxford, 5th edit., 2003, ss. 1-7.

Küçükalp, D., "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 5. cilt, 2007, ss. 625-39.

Küçükalp, K., *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele, İstanbul, 2. baskı 2010.

Kymlicka, W., "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993.

Lacey, A. R., *Modern Philosophy*, Boston, 1982.

Lafollette, H., "World Hunger", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 238-252.

Lafollette, H., "Introduction", *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (ed. by H. Lafolette), Oxford, Oxford University Press, 2005, ss. 1-14.

Law, S., *Büyük Filozoflar* (çev. F. Çakır), İstanbul, İnkilap yayınları, 2007.

Lee, P., "Fragments of Truth: The Right to Communication as a Universal Value", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner–P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, ss. 133-153.

Lee, S. T., "Peace Journalism", *Handbook of Mass Media Ethics*(ed. by L. Wilkins–C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 258-275.

Lee, P.–George, R. P., "The Wrong of Abortion", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, ss. 13-26.

Leopold, A., *A Sand County Almanac*, New York, Ballantine Books, 1970.

Leopold, A., "Toprak Etiği", *Edebiyat ve Toprak Etiği* (der. U. Özdağ) Ankara, Ürün Yayınları, 2005, ss. 141-165.

Lichtenberg, J., "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 598-607.

Light, A., "Environmental Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2003, ss. 633-648.

Little, M. O., "The Moral Permissibility of Abortion", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, ss. 27-39.

Lowell, D. W., "Lying and Politics", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. 189-208.

Luban, D., "Professional Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 583-596.

Lukes, S., *Marksizm ve Ahlâk* (çev. O. Akınhay), İstanbul, Ayrıntı yayınları, 1998.

Lumer, C., "Principles of Intergenerational Justice", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, ss. 39-52.

Lutz, D., "Fact/Value Distinction", *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 505-506.

Mabbott, J. D., *An Introduction to Ethics*, London, 1966.

Mabbott, J. D., "Interpretations of Mill's 'Utilitarianism'", *Theories of Ethics* (ed. by Phillippa Foot), Oxford, 1967.

Machiavelli, N., *Hükümdar* (çev. Y. A. Egeli), Yıldız Matbaası, Ankara, 1955.

MacIntyre, A., *Homerik Çağdan 20. yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2000.

Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977.

Macniven, D., *Creative Morality*, London, Routledge, 2001.

Magee, B. S., *Yeni Düşün Adamları* (bas. haz. M. Tuncay), İstanbul, 1979.

Magee, B., *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2009.

Mahmood, K. N., "Civil Disobedience", *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 247-250.

Marchiano, L., "Pornography Harms Those Involved in Its Produtction", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, ss. 57-62.

Marquis, D., "Why Abortion is Immoral", *Bioethics: An Anthology* (ed. by H. Kuhse–P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1999, ss. 46-57.

Markus, R. A., "Augustine", *A Critical History of Western Philosophy* (ed., D. J. Connor), Glencoe, 1964.

Masserly, J. G., *An Introduction to Ethical Theories*, London, 1995.

McGreal, I. P., *Problems of Ethics*, Pennsylvania, 1959.

McCloskey, H. J., *Meta-ethics and Normative Ethics*, The Hague, 1969.

McClung, J. A., "Medical Ethics", *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 914-919.

McMahan, J., *The Ethics of Killing*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

McMahan, J., "Animal Ethics", *A Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2003, ss. 525-536.

McNair, B., "Journalism, politics and Public Relations: An Ethical Appraisal" *Media Ethics*(ed. by M. Kieran), London, Routledge, 2002, ss. 49-65.

Mcnaughton, D.–Rawling, P., "Deontology", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*(ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 424-458.

Mcquail, D, "Hesap Verebilirlik ve Gazeteciliğin Düzenlenmesi", *Televizyon Haberciliğinde Etik*(ed. B. Çaplı – H. Tuncel), Ankara, 2009, online.

Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida* (çev. T. Birkan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Merrill, M., "Overview", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon–J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, ss. 1-25.

Merrill, M. "Commentary", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon–J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, ss. 38-39.

Midgley, M., "The Origin of Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 3-13.

Mill, J. S., "Utilitarianism", *The English Philosophers From Bacon to Mill* (ed. E. A. Burtt), New York, 1939, ss. 900-937.

Miller, R. J., "Abortion" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 3-10.

Miller, T., "Media Critique", *Encyclopedia of Social Theory* (ed. by G. Ritzer), London, Sage Publications, vol.1, 2005, ss. 494-500.

Minteer, B. A., "Anthropocentrism", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, ss. 58-64.

Mottier, V., *Sexuality: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Murtagh, K., "Punishment", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser–B. Dowden), 2005.

Naess, A., "The Shallow and the Deep: Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry*, 1973, ss. 95-100.

Naess, A., *Ecology, Community and Lifestyle* (trans. by D. Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Naess, A., *Life's Philosophy*, Cambridge, The University of Georgia Press, 2002.

Nagel, T., "Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri", *Doğu Batı*, 1998, ss. 137-45.

Nanji, A., "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 107-115.

Nathanson, S., "Why We Should Put the Death to Rest", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, ss. 124-138.

Nelson, M. P., "Teaching the Land Ethics", *Teaching Environmental Ethics* (ed. by C. Palmer), Leiden, Brill, 2006, ss.190-201.

Nederman, C., "Niccolo Machiavelli", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato. stanford.edu./ 2009.

Nobis, M., "Peter Singer", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, ss. 245-247.

Noddings, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984.

Noddings, N., *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley, 2002.

Noddings, N.–Slote, M., "Changing Notions of the Moral and of Moral Education", *The Blackwell Guide to Philosophy of Education*(ed. by N. Blake–P. Smeyers–R. Smith–P. Standish), Oxford, Blackwell Publishing, 2005, ss. 341-355.

Norman, R., *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Nye, A., *Philosophy and Feminism*, London, 1995.

Olafson, F. A., *Ethics and Twentieth Century Thought*, New Jersey, 1973.

O'neill, J., "Piyasada Gazetecilik Yapmak", *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar*(ed. A. Belsey–R. Chadwick), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, 2011, ss. 30-50.

O'Neil, P. M., "Morality", *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 967-971.

Oruç, C., *İmam-ı Gazâlî'nin Eğitim Anlayışı* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Owen, D.–Strong, T. B., "Introduction", *Max Weber's Vocation Lectures*, Indianapolis, Hackett Publications, 2004.

Ökçesiz, H., *Sivil İtaaksizlik*, İstanbul, Afa Yayınları, 1994.

Özkan, S., *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe*, Ötüken, İstanbul, 2004.

Özlem, D., *Ahlak Felsefesi–Ders Teksiri*, İzmir, 1982.

Özlem, D., *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Page, E. A., *Climate Change, Justice and Future Generations*, Northampton, Edward Elgard Publ., 2006.

Parke, M., "Homosexuality", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, ss. 717-721.

Parke, M., "Sexual Liberation", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, ss. 1371-1372.

Parrish, J. M., *Parodoxes of Political Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Partridge, E., *Rawls and the Duty of Properity*, gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 1976.

Partridge, E., "In Search of Sustainable Values", gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 1981.

Partridge, E., "What do we Owe to Prosperity", gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 1999.

Partridge, E., "Future Generations", gadfly.igc.org/papers/sustain.htm., 2003.

Partridge, E., "Future Generations", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, ss. 444-447.

Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, Middlesex, 1957.

Peterson, C., *Assisted Suicide and Euthanasia*, Ashgate, Burlington, 2008.

Pieper, A., *Etiğe Giriş* (çev. V. Atayman--G. Sezer), Ayrıntı yayınları, İstanbul, 1999.

Pippin, R. B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, 1995.

Plaisance, P. L., "Violence", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins--C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 162-176.

Plato, *Collected Dialogues* (ed. by E. Hamilton ve H. Cairns), Princeton, 1963.

Platon, *Kriton* (çev. F. AkderiN), İstanbul, Say Yayınları, 2011.

Platon, *Sokrates'in Savunması* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say yayınları, 2012.

Platon, *Devlet* (çev. M. A. Cimcoz–S. Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 3. baskı, 1975.

Platon, *Şölen* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Pluhar, E. B., "Tom Regan", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, ss. 195-197.

Plumwood, V., *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London, 2002.

Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002.

Popkin, R. H.–Stroll, A., "Hristiyan Etiği", *Etik Kuramları* (der. ve çev. M. Türkeri), Lotus, Ankara, 2008, ss. 71-78.

Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002.

Pojman, L. P., "A Defense of the Death Penalty", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, ss. 107-123.

Poole, R., *Ahlâk ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul, 1991.

Primoratz, I., "Introduction", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. Xi-Xxxi.

Purdy, K. D., "Environmental Ethics", *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 450-455.

Quill, L., *Civil Disobedience*, New York, Palgrave, 2009.

Rachels, J., "Introduction: Moral Philosophy in the Twentieth Century", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by S. M. Cahn–J. G. Haber), New York, 1995.

Rawls, J., *Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

Rawls, J., "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 55-78.

Raz, J., "Civil Disobedience", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 159-168.

Regan, T., "Empty Cages: Animal Rights and Vivesection", *Contemporary Debates in Applied Ethics* (ed. by A. I. Cohen–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, ss. 77-90

Regan, T., *Kafesler Boşalsın* (çev. S. Çağlayan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Reimen, J., "Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology", *The Cambridge Companion to Marx* (ed. by T. Carver), New York, Cambridge University Press, 7. edit., 1999, ss. 143-167.

Reuss, C., "Freedom of Expression Should not be Allowed to Become an Excuse for Irresponsible Media Contact", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon–J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, ss. 32-37.

Ritzer, G., *Postmodern Social Theory*, New York, 1997.

Rogers, M. F., "Ecofeminism", *Encyclopedia of Social Theory* (ed. by G. Ritzer), London, Sage Publications, vol.2, 2005, ss. 225-226.

Rollyson, C., "Journalistic Ethis", *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 794-796.

Roof, J., "Homosexuality, Defined", *Encyclopedia of Sex and Gender* (ed. by F. Multi-Douglas), Detroit, Thomson and Gale, 2007, ss. 731-732.

Rosen, F., *Classical Utilitarianism From Hobbes to Mill*, London, Routledge, 2003.

Rosenau, P. M., *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, Ankara, 1998.

Ross, W. D.,*The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1939.

Rothenberg, D., "Introduction: Ecosophy T", *Ecology, Community and Lifestyle* (trans. by D. Rothenberg), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, ss. 1-22.

Rothenberg, D., "Arne Naess", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 2, MacMillan, New York, 2009, ss. 79-80.

Rousseau, J. J., *Emile ya da Eğitim Üzerine* (çev. İ. Yerguz), İstanbul, Say Yayınları, 2009.

Rousseau, J. J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. R. N. İleri), İstanbul, 1982.

Rousseau, J. J., *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (çev. S. Eyüboğlu), İstanbul, 1989.

Sahakian, W. S., *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974.

Saint Thomas,*The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis), New York, 1945.

Salzman, T. A.–Lawler, M. G., *Sexual Ethics: A Theological Introduction*, Washington, Georgetown University Press, 2012.

Santilands, C., *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1999.

Santore, J., "Marxist Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 901-903.

Sarı, N., "Türklerde Ölüm İnancı: Tıp Etiğinin İnanç Boyutuna Tarihten Bir Bakış", *2. Yüzyıl Başında Yaşama Destek Tedavileri: Etik ve Hukuksal Yönler* (ed. A. E. Demirhan–S. Erer–Ö. Öncel), Ankara, Nobel, 2009, ss. 1-17.

Sartre, J. P., *Kirli Eller* (çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, Varlık yayınları, 1965.

Sarup, M., *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Güçlü), Ankara, 1995.

Schacht, R., *Classical Modern Philosophers*, London, RKP, 1984.

Schacht, R., *Nietzsche*, London, RKP, 1983.

Schacht, R.,"Nineteenth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 112-122.

Schlögel, H., "Ötenazi ve Teoloji", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (çev. O. Taştan), 2002, ss. 293-299.

Schnewind, J. B., "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 147-157.

Schnewind, J. B., "Seventeenth and Eighteenth Century Ethics", *A History ofWestern Ethics* (ed. by L. C. Becker–C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 80-82.

Schott, R. M., *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics and Politics*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

Schroeder, W. R., "Continental Ethics", *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (ed. by H. LaFollette), Blackwell, Massachussets, 2000, ss. 375-399.

Schroeder, W. R., "Twenteeth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker–C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 123-134.

Schuman, R. B., "Islamic Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 773-776.

Schweickart, D., "Global Poverty: Alternative Perspectives on What We Should Do–and Why", *Journal of Social Philosophy*, 2008 (online).

Showers, H. R., "Pornography Harms Society", *Opposing Views: Pornography* (ed. by P. Singer), Sandiego, Greenhaven Press, 2002, ss. 20-26.

Siegler, M., "Confidentiality in Medicine", *Bioethics* (ed. by H. Cothran), Oxford, Oxford University Press, 2001, ss. 490-496.

Sigdwick, H., *Outlines of the History of Ethics*, Boston, 1960.

Sim, S., *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (çev. M. Erkan–A. Utku), Ebabil, Ankara, 2006.

Simmons, A. J., "Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 50-61.

Singer, P.(ed.) (1993), *A Company to Ethics*, Oxford, 1993.

Singer, P.(ed.) (1994), *Ethics*, Oxford, 1994.

Singer, P., "Introduction", *Aplied Ethics*(ed. by P. Singer), Oxford, Oxford University Press, 1986, ss. 1-7.

Singer, P., "All Animals are Equal", *Aplied Ethics* (ed. by P. Singer), Oxford, Oxford University Press, 1986, ss. 215-228.

Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 10th edit., 1999.

Singer, P., *Hayvan Özgürleşmesi* (çev. A. Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı, 2005.

Slote, M., "Self-regarding and Other-regarding Virtues", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel – D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 99-110.

Smart, B., "Defining Civil Disobeidence", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 189-210.

Smith, R., "The Education of Autonomous Citizens", *Education, Autonomy and Democratic Citizenship* (ed. by D. Bridges), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ss. 127-137.

Smith, R. C., *Virtue Ethics and Moral Knowledge*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006.

Soble, A., "Philosophy of Love", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser–B. Dowden), 2010.

Solomon, R. C., *Continental Philosophy since 1750*, Oxford, 1998.

Standish, P., "The Nature and Purposes of Education", *A Companion to the Philosophy of Education* (ed. R. Curren), Blackwell, London, 2003, ss. 221-233.

Steinbock, B., "Mother-Fetus Conflict", *Blackwell Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 135-148.

Steutel, J.–Carr, D., "Virtue Ethics and the Virtue Approach to Moral Education", *Virtue Ethics and Moral Education*(ed. by J. Steutel–D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 3-18.

Stout, R., "Twentieth Century Moral Philosophy", *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* (ed. by D. Moran), London, Routledge, 2008, ss. 851-882.

Störing, H. J., "The Case Against Civil Disobedience", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 84-101.

Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press, 1958.

Strauss, L., *Politika Felsefesi Nedir?* (Bir sunuş ile birlikte çev. S. Zelyut Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2000.

Strike, K. A., "The Ethics of Teaching", *A Company to the Philosophy of Education* (ed. by R. Curren), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 509-524.

Strike, K. A.–Soltis, J. F., *The Ethics of Teaching*, New York, Columbia University Press, 4th edit, 2004.

Şakacı, B. K., *İnsanmerkezcilik ve Çevremerkezcilik Ekseninde Derin Ekoloji Yaklaşımının Çözümlenmesi ve Eleştirisi*, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Tamkoç, G., "Ekofeminizmin Amaçları", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1996, ss. 77-84.

Tarhan, N., "Cinsel Özgürlük", home/zaferder/public_html/ functions/common/php on line, 2001.

Tatian, D., *Spinoza: Dünya Sevgisi* (çev. H. Turşucu–S. A. Hancı), Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

Ten, C. L., "Crime and Punishment", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 360-372.

Tepe, H., *Metaetik*, Ankara, TFK yayınları, 1992.

Tepe, H., "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Doğu Batı*, 1998, ss. 9-24.

Tepe, H., "Günümüzde Etiğin Belli Başlı Teorik ve Pratik Sorunları", *Etik* (ed. I. Kuçuradi–D. Taşdelen), Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 2012, ss. 106-130.

Thiroux, J. P., *Ethics: Theory and Practice*, Collier Macmillan Publishers, London, 1977.

Thomson, A., *Critical Reasoning in Ethics: a Practical Introduction*, London, Routledge, 1999.

Thomson, J. J., "A Defence of Abortion", *Bioethics* (ed. by J. Harris), Oxford, Oxford University Press, 2001, ss. 25-41.

Thomson, J. J., "Kürtaj Savunması", *İnsan Hakları* (ed. A. Çüçen), MKM Yayıncılık, Bursa, 2011, ss. 373-391.

Thompson, J. P., "Identity an Obligation in an Intergenerational Polity", *Intergenerational Justice* (ed. by A. Gosseries–L. H. Meyer), Oxford, Oxford University Press, 2009, ss. 25-49.

Thompson, J. P., *Intergenerational Justice: Rights and Responsibilities in an Intergenerational Polity*, Routledge, New York, 2009.

Thoreau, H. D., *Haksız Yönetime Karşı* (çev. V. Günyol), İstanbul, Çan Yayınları, 1963.

Thoreau, H. D., "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (ed. ve çev. Y. Coşar), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 3. baskı, 2013, ss. 29-54.

Toker-Kılınç, N., *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, İzmir, 2005.

Tooley, M., "Abortion and Infanticide", *Bioethics: An Anthology*(ed. by H. Kuhse–P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1999, ss. 21-35.

Tooley, M., "Personhood", *A Companion to Bioethics*(ed. by H. Kuhser–P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, ss. 117-126.

Tooley, M., "In Defense of Volontary Active Euthanasia and Assisted Sucide", *Contemporary Debates in Applied Ethics*(ed. by A. I. Cohen–C. H. Wellman), London, Blackwell Publishers, 2005, ss. 161-178.

Tong, R., "Feminist Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi* (çev. H. Tufan), İstanbul, YPK Yayınları, 1995.

Tranøy, K., "Saint Thomas" *A Critical History of Western Philosophy* (ed. D. J. Connor), Glencoe, 1964.

Tremmel, J. C., "Introduction", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, ss. 1-20.

Tuna, M., "Çevrecilik", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 3. cilt, 2005, ss. 618-625.

Turner, C., *Modernity and Politics in Weber's Work*, London, Routledge, 1992.

Ulu, F., "Ötenazi", *www.turkhukuksitesi.com*, 2010.

Urmson, J. O., "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *Theories of Ethics* (ed. by P. Foot), Oxford University Press, Oxford, 1967, ss. 128-36.

Uzun, R., *İletişim Etiği*, Ankara, Gazi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Ünder, H., *Çevre Felsefesi*, Doruk Yayınevi, Ankara, 1996.

Üzel, E., *Feminizm ve Doğa Ekseninde Ekofeminizm*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Versenyi, L., *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (çev. A. Cevizci) Ankara, Gündoğan yayınları, 1989.

Veysal, Ç., "Cinsellik ve Felsefesi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 3. cilt, 2005, ss. 207-231.

Walker, R. M., "Post-enlightenment Ethics" *Ethicsb*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1162-1167.

Walzer, M., "Political Action: The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, ss. 160-180, http://www.jstore.org.stable, 1973.

Walzer, M., *Politics and Passion*, New Haven, Yale University Press, 2004.

Warburton, N., *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2008.

Ward, S. J. A., "Truth and Objectivity", *Handbook of Mass Media Ethics* (ed. by L. Wilkins–C. G. Christians), Routledge, London, 2009, ss. 71-83.

Ward, S. J. A., "Multidimensional Objectivity for Global Journalism", *The Handbook of Global Communication and Media Ethics* (ed. by R. S. Fortner–P. M. Fackler), vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, ss. 215-233.

Warnock, G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967.

Warnock, M., *Ethics since 1900*, Oxford, 1960.

Warren, K. J., "Ecological Feminism", *Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics* (ed. by J. B. Callicot–R. Frodeman), vol. 1, MacMillan, New York, 2009, ss. 228-236.

Warren, M. A., "Abortion", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 303-314.

Warren, M. A., "Abortion", *A Companion to Bioethics*(ed. by H. Kuhser–P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, ss. 127-134.

Weiler, K., "Rereading Paulo Freire", *Feminist Engagements* (ed. by K. Weiler), Routledge, London, 2002, ss. 67-88.

Weber, M., "Bilim ve Siyaset", *Sosyoloji Yazıları*(çev. T. Parla), İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986, ss. 79-125.

Wellman, C. H., "Famine Relief: The Duties We Have to Others", *Blackwell Companion to Applied Ethics*(ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 313-325.

West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 1998.

Weston, A., *A Practical Companion to Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Whelan, W., "Postmodernism" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1167-1168.

Wilson, S. D., "Animals and Ethics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2010.

Wolf, C., "Intergenerational Justice", *Blackwell Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey–C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 279-294.

Wringe, C., "In Defence of Rational Autonomy as an Educational Goal", *Education, Autonomy and Democratic Citizenship* (ed. by D. Bridges), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, ss. 115-126.

Wyschogrod, E., *Saints and Postmodernism*, Chicago, 1990.

Wood, A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Yağanak, E.–Önkal, G., "Çevre Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 3. cilt, 2005, ss. 589-595.

Yılmaz, S., "Demokratik Hukuk Devletinde Sivil İtaatsizlik", online, ss. 1-13.

Young, R., "Informed Consent and Patient Autonomy", *A Companion to Bioethics*(ed. by H. Kuhse–P. Singer), Blackwell, Oxford, 2001, ss. 441-451.

Uygulamalı Etik

Ahmet Cevizci (d. 1959 Bursa - 1 Aralık 2014)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi. Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu.

Başlıca yapıtları:

İlkçağ Felsefesi Tarihi [Asa Yayınları, 6. baskı, 2011], *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 3. baskı, 2008,], *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 2. baskı, 2007], *Aydınlanma Felsefesi* [Asa Yayınları, 2. baskı, 2008], *Etiğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2002], *Paradigma Felsefe Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 6. baskı, 2006], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2003], *Felsefe* [Sentez Yayınları, 2. baskı, 2008], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 3. baskı, 2011], *Eğitim Sözlüğü* [Say Yayınları, 2010], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2. baskı, 2012], *Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 3. baskı, 2012], *Felsefe* [Açıköğretim Fakültesi, 2012], *Felsefenin Kısa Tarihi* [Say Yayınları, 2012] adlı kitapların yazarı; *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2001], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Felsefe Ansiklopedisi* 5. cilt [Babil Yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil Yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.

20. yüzyıl, her şeyden önce iki büyük dünya savaşının yaşandığı ve yüz milyondan fazla insanın salt maddi çıkarlar ve çeşitli savaşlar nedeniyle öldürüldüğü veya katledildiği bir çağ olmuştur. Diğer yandan 20. yüzyıl, bir önceki yüzyılda başlayan sanayileşmenin güç kazanarak devam ettiği, doğanın giderek daha fazla kirletilip tahrip edildiği, sömürgeci politika ve savaşların daha da güçlendiği bir çağı ifade eder. Bu nedenle de, ekonomik ve politik gelişmelerin, çoğu durumda ahlakı ortadan kaldıran, insan tasavvurumuza onulmaz yaralar veren birtakım oluşum ve gelişmelerle sonuçlanması kaçınılmaz olarak görülebilir. Nitekim bu çağda ana zemin veya arka planda bir büyük ahlaki krizin varlığı her daim hissedilirken hayatın neredeyse her alanında daha önce rastlanmamış olan ahlaki problemler ortaya çıkmıştır. Uygulamalı etiğin doğuşunu tetikleyen en önemli şey, işte bu genel ya da global değişme, modernleşme süreçlerinin kimi alan veya durumlarda yarattığı olumsuz sonuçlardır.

Prof. Ahmet Cevizci

İnternet satış:
saykitap.com
22,50 TL
ISBN 978-605-02-0282-3
9 786050 202823
SAY YAYINLARI