



İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi
Journal of the Human and Social Science Researches
[2147-1185]

[itobiad], 2018, 7 (4): 2797/2819

Cankurtaran Sandalı Etiğine Karşı Adil İnsan¹

Fair Man versus Lifeboat Ethics

Serpil DURĞUN

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Böl.

**Asst. Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Arts and Sciences,
Department of Philosophy**

s.durgun@alparslan.edu.tr

Orcid ID: 0000-0002-7590-5600

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 03.09.2018
Kabul Tarihi / Accepted : 13.12.2018
Yayın Tarihi / Published : 19.12.2018
Yayın Sezonu : Ekim-Kasım-Aralık
Pub Date Season : October-November-December
Cilt / Volume: 7 Sayı – Issue: 4 Sayfa / Pages: 2797-2819

Atıf/Cite as: DURĞUN, S. (2018). Cankurtaran Sandalı Etiğine Karşı Adil İnsan. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 7 (4), 2797-2819. Retrieved from <http://www.itobiad.com/issue/39481/456996>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://www.itobiad.com/>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU- Karabük University, Faculty of Theology, Karabük, 78050 Turkey. All rights reserved.

¹ Bu makale, 16-20 Nisan 2018 tarihinde Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinin katkılarıyla Ürgüp, Nevşehir’de düzenlenmiş olan “ICOSS-Kapadokya Uluslararası Sosyal Bilimler Konferansında” sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir

Cankurtaran Sandalı Etiğine Karşı Adil İnsan

Öz

Dünya kaynaklarının ve kazanımlarının dağılımından tüm toplumların adil bir pay almaması, küresel boyutta çok büyük yoksulluk ve yoksunlukların yaşanmasını da beraberinde getirmektedir. Açlık, hastalık, yoksulluk nedeniyle ölümlerin çok fazla yaşandığı yoksul ve mazlum ülkelerin durumuna ilişkin önerilen çözümler, ülkelerin daima kendi çıkarları ve kendi dünya görüşleri ekseninde şekillendiğinden Batı ve Doğu ikiliğinin ötesine geçememekte, adaleti ve hakkaniyeti içermemektedir. Bunun en açık örneğini, ikincil ekolojik etikler içinde gösterilen ve Hume Çatalı olarak adlandırılan değer - olgu ayırımından yola çıkan Garrett Hardin'in cankurtaran sandalı etiğinde görmemiz mümkündür. Buna karşın, Schopenhauer'un duygudaşlığa dayanan ahlak anlayışı, bize tüm toplumların dayanışmasını mümkün ve hatta zorunlu kılan bir zemin sağlamaktadır. Bu çalışma, Schopenhauer'un duygudaşlık ahlakının aktörü olan adil insanını, cankurtaran sandalı etiğinin tam karşısında konumlandırarak, küresel boyutta çaresi bulunabilir/düzeltilbilir nitelikteki adaletsizlikleri bertaraf etme yönünde, insanlarda ortak bir insani tavır oluşturulmasını desteklemesi amacına yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Hardin, Cankurtaran Sandalı Etiği, Schopenhauer, Adil İnsan, Kozmopolitanizm, İnsan Hakları, Adalet.

Fair Man vs. Lifeboat Ethics

Abstract

The fact that all societies do not take a fair share of the distribution of the world's resources and gains causes an experience of severe poverty and deprivation on the global extent. However, the solutions suggested as remedies of the situation of the poor and oppressed countries do not go beyond the duality of the West and the East since countries are in pursuit of their own interests shaped by their own conception of the world. Thus, such solutions lack justice and equity. It may be seen that the most obvious example of this in Garrett Hardin's lifeboat ethics is demonstrated within the secondary ecological ethics. Notwithstanding, Schopenhauer's understanding of ethics that is based on empathy provides us with a ground that renders solidarity of all societies possible or even necessary.

Keywords: Hardin, Lifeboat Ethics, Schopenhauer, Fair Man, Cosmopolitanism, Human Rights, Justice.



Giriş

Yığınsal küresel eşitsizlik ve yoksulluklar günümüz dünyasının en temel sorununu oluşturmaktadır. Önceki çağlardan farklı olarak, içinde bulunduğumuz çağ küresel adaletsizlik üzerinden rahatlıkla tanımlanabilir. Günümüzde, farklı devlet ve toplumların dünya kaynaklarının dağılımından ve dolayısıyla refahtan küresel düzeyde adil bir pay alamadıklarına tanıklık etmekteyiz. Bu durum açlık, yoksulluk ve yoksunlukların çok büyük boyutlarda yaşanmasını da beraberinde getirmektedir. Bu sorunun sözde çözümüne ilişkin öne sürülen düşünce ve uygulamalar daima zengin ülkelerin çıkarları ve dünya görüşleri çerçevesinde şekillendiğinden söz konusu sorun başat olma özelliğini hala korumaktadır.

Nitekim, Amerikalı bir ekolojist ve biyolog olan Garrett Hardin tarafından öne sürülen cankurtaran sandalı etiği, daha konforlu bir yaşamdan mahrum olma korkusuyla kendi ülkesinin çıkarlarını korumaya yönelik bir şekilde, yoksul ülkelerdeki aşırı nüfus sorununa, göçmen sorununa ve çevre kirliliğine sözde çözüm yolları ortaya koymaya çalışır. Hardin'in cankurtaran sandalı etiği ikincil ekolojik etikler içinde gösterilir. İkincil ekolojik etikler, "ekolojiden sadece teknik normlar çıkartıldığını, temel ahlaksal normların ekolojiden çıkarılamayacağını" (Ünder, 1996, s. 190) kabul eder. Buradan anlaşılabilceği gibi, Hardin'in cankurtaran sandalı etiği, 17. yüzyıl çelişkilerinin özel bir durumu olan idea ilişkileri ve olgu durumları arasında yapılan ayrımı ya da diğer bir ifadeyle değer ile olgu arasındaki ayrımı anlatan bir kavram olan Hume Çatalı (Rorty, 2002) ayırımından hareket eder. Hume Çatalı'na göre, değerler olgusal dünyada bulunmazlar, doğada ampirik yöntemlerle ulaşılan bilimsel gerçeklikler söz konusu olduğundan doğa temel ahlaki ilkelere, değer ve normlara karşı ilgisizdir. Değerler alanı normatiftir, olanın değil olması gerekenin buyruklar şeklinde ifade edildiği başka bir alana aittir.

Bu noktada, olgu - değer ayırımından siyaset alanı da payını almış ve Makyavelci bir bakış açısından da beslenerek siyaset ile etik arasındaki bağ koparılmıştır. Oysa, bilindiği gibi siyaset alanı etik alanıyla derin köklere sahiptir. Siyaset, 'insan için en iyi yaşamın ne tür bir yaşam olduğu ve bu iyi yaşama erişmenin yollarının neler olduğu' gibi etik alanına ilişkin pek çok soru üzerinde temellenir. Nitekim, siyaset alanıyla etik alanının iç içe geçtiğini, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığını gördüğümüz Grek düşüncesinde, Platon ve Aristoteles devlete, tüm yurttaşlara iyi bir ahlâki yaşam sağlama şeklinde bir görev yüklemiştir. Öte yandan, refahın üretilmesi ve dağıtılması gibi konular siyaset alanının temel konularındandır. Bu tür konulara ilişkin verilen cevaplar, insanların egoist mi yoksa diğerkâm mı olduklarını gösteren ahlâki eğilimlerinden türerler. Ayrıca adalet, eşitlik, özgürlük gibi etik içerimlere sahip olan kavramlar aynı



zamanda siyaset alanının da temel kavramlarını oluşturur (Cevizci, 2007, ss. 353-355).

Buna karşın, Hardin bu iki alanı birbirinden ayırarak, diğer bir ifadeyle olgu – değer ayırımından yola çıkarak cankurtaran sandalı etiğinin argümanlarını temellendirmeye girişir. Hayatta kalmanın, doğanın en temel yasası olduğunu savunan Hardin, her insanın bilinçsiz bir şekilde bunun için çabaladığını belirtir. Ancak, Hardin için hayatta kalmak sadece gerekli olan besini alabilmek anlamına gelmez, o bu kavrama temel besin gereksinimlerinin yanı sıra temiz kumsallar, bozulmamış doğa manzarası, ormanlar, temiz hava, temiz su, tatiller, lüks arabalar, konforlu evler, kaliteli güzel kıyafetler, tiyatro, dans, müzik gibi her türden sanatsal etkinlikler gibi üst düzey lüks ihtiyaçları da içinde barındıran daha geniş bir anlam yükler (Hardin, 1974b; 1991). Hardin’in anladığı türden hayatta kalma, dünyadaki aşırı nüfus artışı ve bunun bir sonucu olarak gördüğü çevre kirliliği nedeniyle tehlikeli bir noktaya varmıştır. Oysa kaliteli, konforlu bir yaşamın çok daha az nüfusa sahip olan dünyayı gerektirdiğini vurgulayan Hardin, buradan hareketle, çevre sorunlarına ilişkin olarak Malthusçu² bir bakış açısını benimseyerek, nüfusun geometrik ya da üstel olarak arttığını, buna karşın besin kaynaklarının aritmetik olarak arttığını kabul eder. Bu kabul, sınırlı bir dünyanın sadece sınırlı bir nüfusu desteklemesi anlamına gelir. Hardin’e göre bu sorun teknik bir yolla çözülemeyeceğinden, üreme özgürlüğünün terk edilmesi bir zorunluluktur. Ekosistemin taşıma gücünün bir sınırı vardır ve bu sınır yoksul ülkelerde doğum oranının fazlalığından dolayı çoktan aşılmıştır. Bu durum, yoksul ülkelerle zengin ülkeler arasındaki göçmen politikaları ve dış yardım gibi konuların önemli bir sorun olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hardin söz konusu sorunu, cankurtaran sandalı metaforuna tutunarak ortaya koyar. Bu metaforun temel argümanı “tam adalet, tam felaket getirir!” (Hardin, 1974a, s. 37) şeklinde özetlenebilir.

Hardin’in tersine, Schopenhauer için kötülüğü yadsımak adalettir ve adil kişi kendi esenliğini arttırmak için başkalarına acı çektirmeyen, başkalarının acısını hisseden, zor durumda olanlara elinden geldiğince yardımcı olan, başkalarının onuruna, hakkına, mülküne saygı gösteren, kendisinin ve ötekinin varlığını bir ve eşdeğer tutan kişidir. Schopenhauer, kişinin kendisini acı çeken kişinin yerine koyarak başkalarının acı ve ıstıraplarını hissetmesi anlamına gelen duygudaşlığı, ahlaki eylemin temeline yerleştirir.

² Malthusçuluk: İngiliz iktisatçı T. R. Malthus’un doğumların kısıtlanması gerektiğini savunan öğretisine verilen addır. Bu öğretiye göre, dünyadaki besin kaynaklarının artışı aritmetik ortalamaya göre, buna karşın insan nüfusunun artışı geometrik ortalamaya göre olmaktadır. Nüfus, besin kaynaklarına oranla çok daha hızlı arttığından kaynakların herkes için yeterli olamayacağını, hızlı nüfus artışının yoksulluk, açlık gibi toplumsal problemlerin en büyük nedeni olduğunu öne süren Malthusçuluğa göre, hızlı nüfus artışı yoksul toplumlarda gerçekleşir, dolayısıyla bu ülkelerde doğum kontrol programı uygulanmalıdır (Cevizci, 1996, s. 349).



Duygudaşlık yoluyla, kişinin kendi bireyselliği ile ötekiler arasındaki ayırımın ortadan kalkması, ona göre en yüksek iyidir (Schopenhauer, 2009b).

Schopenhauer'un bu düşüncesi, tüm var olanların aslında bir yapı birliği içinde olduğuna yürekte inanmasına dayanır. Kuşkusuz bu inanç, onun Hint-Maya kültürünün etkisinde kalmış olmasıyla doğrudan ilgilidir. Hint kültürünü öğrenerek özümsemeye çalışan ve Buddha'ya olan hayranlığını açık bir şekilde belirten Schopenhauer'un, Upanişadlar üzerine söylediği şu sözler dikkat çekicidir: "Bu dünyada olabilecek en verimli ve yüceltici okuma budur. Yaşamımın teselli kaynağı bu olmuştur, ölümümün de teselli kaynağı bu olacaktır" (Schopenhauer aktaran Störig, 2015, s. 42). Batı düşünce geleneğinden farklı olarak, Hint düşünce geleneği bilmek uğruna bilgi peşinde koşmak yerine, doğru bir yaşam biçimini aramaya yöneliktir (Störig, 2015). Ayrıca, ilk gelenek yaşama iradesinin olumlanması üzerine kuruluyken, diğeri yaşama iradesinin yadsınması üzerine kuruludur (Schopenhauer, 2010). İşte Schopenhauer, Hint düşünce geleneğinin etkisinde kalarak istencin kuşatılmışlığından kurtulmaya yönelir ve bu doğrultuda sanatı, ahlakı ve çileci bir yaşamı bu kuşatılmışlıktan kurtulmanın yolları olarak görür. Ancak bu çalışmanın konusu gereği, Schopenhauer'un öne sürdüğü kurtuluş yollarından özellikle ahlak alanına ve bu alanda karşımıza çıkan adil insan profiline tutunulacaktır. Hardin'in öne sürdüğü zengin ve yoksul ülkeler ayırımının tersine, Schopenhauer'un duygudaşlık ahlakının tüm toplumların dayanışmasını mümkün ve hatta zorunlu kılan bir zemin sağladığını savunan bu çalışmanın amacı, adalet ve merhamet duygusu kötürüme uğramamış olan Schopenhauer'un adil insanını, cankurtaran sandalı etiğinin tam karşısında konumlandırmaya yöneliktir.

Cankurtaran Sandalı Etiği

Garrett Hardin (1915-2003), öncelikle bazı sorunları teknik çözümleri olmayan sorunlar olarak nitelendirir. Beşeri sorunlar kümesini teknik çözüm yolları olmayan sorunlar olarak konumlandıran Hardin, teknik çözümlerin her zaman kabul gördüğünün altını çizmekle birlikte, ahlakla, insani değerlerle ilgili olan düşüncelerin değiştirilmesine ya da dönüştürülmesine yönelik olarak bu tür çözümlerin neredeyse hiçbir etkiye sahip olmadığını da belirtir. Bu bağlamda nüfus fazlalığı sorunu, beşeri sorunlar kümesinin bir elemanını oluşturmaktadır ve bu sorunun teknik bir yolla çözülmesi Hardin açısından mümkün gözükmemektedir. Yeryüzünün belli bir taşıma kapasitesi olduğundan aşırı nüfus artışının, yeryüzündeki tüm insanların yaşamını ciddi bir şekilde tehdit ettiğini vurgulayan Hardin, dünyanın kaynaklarının sınırlı olduğuna, sınırlı kaynakların da sadece sınırlı bir nüfusu besleyebileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla, bu sorunun çözümüne yönelik acil tedbirler alınması gereklidir, aksi takdirde yeryüzündeki tüm insanların hep birlikte batması/yok olması kaçınılmaz bir sondur (Hardin, 1968). Bu sorunun çözümüne yönelik olarak insanların optimum nüfusa



ulaşmak için doğum kontrolü uygulayacaklarına ilişkin varsayımı gerçekçi olmadığı gerekçesiyle kabul etmeyen Hardin, aşırı nüfus artışının önlenmesinde bunun hiçbir işe yaramayacağını göstermeye çalışır.

Bu noktada Hardin, Adam Smith'in iktisadi alanda öne sürdüğü görünmez el kavramıyla, sadece kendi çıkarını gözeterek eyleme geçen bir insanın görünmez el yardımıyla aslında kamu yararına hizmet ettiği şeklindeki varsayımının, demografi alanında aşırı nüfus artışının kontrolünde işe yaramadığını öne sürer. Bu iddiasını "Ortak Malların Trajedisi" olarak adlandırdığı bir senaryo ile açıklamaya girişir. Burada Hardin, herkese açık olan bir mera hayal etmemizi ister. Bu merada, her çoban –ebeveynler- mümkün olabildiğince çok fazla sayıda sığırı –çocukları- otlatmak istemektedir. Çobanların her biri rasyonel bir varlıktır ve daima kendi çıkarını maksimum derecede çoğaltmak için çaba sarf eder. Bu nedenden ötürü her çoban, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde, sürüsüne ilave bir hayvan eklediği takdirde bu eklediği hayvanın kendisine sağlayacağı faydanın ne olacağı sorusunu kendisine yöneltir. İşte buradaki fayda, pozitif ve negatif olmak üzere iki içerime sahiptir. Çobanın, her ilave hayvanın satışından elde edilecek olan gelirin tamamına sahip olması, faydanın pozitif ögesini oluşturur. Diğer bir ifadeyle buradaki pozitif fayda, hayvan artışının bir fonksiyonu olarak belirir. Buna karşın, sürüye her katılan hayvan meranın aşırı otlatılması durumunu ortaya çıkarır ve bunun etkileri her çoban tarafından ortaklaşa paylaşılır. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, sürüye yeni katılan her bir hayvanın aşırı otlatmaya sebep olması faydanın negatif ögesini oluşturur. Negatif faydayı, kendi kısmi faydasına dâhil etmek isteyen çoban, sürüsüne daima yeni bir hayvan eklemek isteyecektir ve bunun sonu da gelmeyecektir. Hardin, ortak merayı paylaşan çobanların her birinin bu ortak sonuca ulaşacaklarını öne sürer. İşte tam da bu noktada Hardin'in trajedi olarak adlandırdığı vahim bir durum ortaya çıkar. Sınırlı ve sonlu kaynaklara sahip olan dünyada, her çoban kendi sürüsünü arttırmaya yönelik bir çabaya girişir. Ortak meranın hiçbir kısıtlama olmadan her çoban sürüsünün kullanımına serbest bir şekilde açık olması durumu, herkesin iflası sonucunu doğurur ve dolayısıyla tüm toplum bundan zarar görür. Hardin, bireylerin kendi kişisel faydaları için daima gerçeği inkâr etme eğilimine sahip olması, bilginin geçici olması ve nesillerin durdurulamaz ardıllığı nedeniyle eğitimin bile söz konusu sorunun önlenmesinde etkisiz olduğunu düşünür. Ayrıca, buyurucu etik direktifler de oldukça kalabalık ve heterojen günümüz dünyasına çekidüzen vermede hiçbir işe yaramazlar. Bunun yanı sıra, var olan soruna ilişkin tüm ebeveynler sorumlu ve vicdanlı olmadığından bu sorunun çözümünde vicdanlara başvurmak da hiçbir çözüm üretmemektedir. Hardin'in bu düşünceleri, insan doğasının bencil ve çıkarıcı olduğuna ilişkin inancından da kaynaklanır. Bu nedenden ötürü Hardin'e göre, insanlara söz konusu sorunun çözümüne yönelik gerekli olan sorumluluğun ve ölçülülüğün



kazandırılması ancak ve ancak zorlayıcılığı olan birtakım sosyal düzenlemelerle mümkündür.

Buradan hareketle Hardin, idare hukukunun yazılı kanunlarla söz konusu sorunun önüne geçmesini tek çözüm yolu olarak görerek ölçülülüğün ve sorumluluğun ancak kanunların otoriteleriyle zorunlu hale getirileceğini savunur. Bu ölçülülük ve sorumluluk çevre kirliliğini önlemenin yanı sıra, asıl bu kirliliğin temel nedeni olan ailelerin sahip olması gereken optimum çocuk sayısına da ilişkindir. Üreme özgürlüğünü tahammül edilemez bir olgu olarak gören Hardin, böyle bir özgürlüğün olmaması gerektiğini öne sürerek bu özgürlüğün devlet tarafından sınırlandırılmasını savunur. Bu bağlamda Hardin, her ailenin sahip olması gereken çocuk sayısının ailenin kendi kaynağına bağlı olması gerektiğinin altını çizer. Kendi kaynaklarını göz önünde bulundurmaksızın çocuk sahibi olan ailelerin bunun sonuçlarına katlanmaları gerektiğini vurgulayarak devletin bu tür ailelere hiçbir yardımda bulunmamasını talep eder. 1967 yılında Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nde, ailenin genişliğine yönelik tercih ve kararın ailenin kendisine ait olduğuna ilişkin maddenin, kamusal yarar dikkate alınarak kabul edilmemesini savunur (Hardin, 1968).

Ayrıca, aşırı nüfus artışı çevre kirliliği sorununu da beraberinde getirdiğinden burada Hardin, kaynakların yeniden kullanılabilir hale getirilmesi sürecinin, mülkiyet haklarının yeniden tanımlanması gerekliliğini ortaya çıkardığını belirtir. Bu bağlamda Hardin, ortak malların trajedisi ya da ortak mülkiyet trajedisinin bizi zorunlu olarak özel mülkiyete yönlendirdiğini ileri sürer. Çünkü kaynaklar üzerinde ortak mülkiyet olduğu müddetçe her ebeveyn/çoban kendi çocuk/hayvan sayısını olabildiğince çoğaltmaya çalışacaktır. Bu ise, kaynakların/meraların taşıma-besleme kapasitesinin aşılması anlamına gelmektedir (Hardin, 2001). Söz konusu sorunun ancak özel mülkiyetle aşılabileceğini savunan Hardin, ortak malların savunulmasını sadece nüfusun az olduğu durumlarda makul görür. Oysa aşırı nüfus yoğunluğunun önemli bir sorun olarak yaşandığı dünyamızda, ortak malların savunulması tüm insanlığı evrensel bir felakete götürür. Diğer bir ifadeyle paylaşım ahlakı herkesin trajedisine yol açacağından özel mülkiyet desteklenmelidir. Bu nedenlerden ötürü Hardin, ortak malların ve üreme özgürlüğünün terk edilmesini bir zorunluluk olarak görür. Hiçbir teknik çözüm bu soruna çare olamayacağından acilen sert tedbirler alınmasını talep eder. Yaşam standartlarının yükselmesinin yolunun Malthus'un yolunun takip edilmesinden geçtiğini öne sürerek, bir bütün olarak insanlığın çıkarı için bireylerin doğurganlıklarının sınırlandırılması/kısıtlanması gerektiğini savunur (Hardin, 1998). Bu noktada eğitime düşen görev, üreme özgürlüğünün acil olarak terk edilmesinin bir zorunluluk olduğunu herkese göstermektir (Hardin, 1968).



Öte yandan Hardin, uluslararası ilişkilerde büyük bir sorun olarak gördüğü göçmen ve dış yardım sorunlarına da öneriler getirir. Öncelikli olarak Hardin, hayatta kalma probleminin hiçbir kuşakta bizim ki kadar ciddi bir boyuta ulaşmadığını vurgulayarak çevre kirliliğine/sorunlarına ilişkin olarak 1966 yılında Kenneth Boulding tarafından ortaya konulan uzay gemisi metaforunun günümüz dünyasındaki aşırı nüfus sorununu ve çevre kirliliğini anlatmada/çözmede yetersiz olduğunu öne sürer. Çünkü, söz konusu metafor paylaşım etiğine uygundur ve Hardin günümüz dünyasında paylaşım etiğinin savunulmasının tüm müştereklerin/tüm insanların trajedisine yol açacağını düşünür. Uzay gemisi metaforunda insanlar hiçbir sorumluluk üstlenmeden ortak kaynaklar üzerinde hak talep etmektedirler. Diğer bir ifadeyle, haklar sorumlulukların önüne geçmiş durumdadır. Oysa insanın hayatta kalıp kalmamasının söz konusu olduğu elzem durumlarda, sorumlulukların kabul edilmesi hakların kabulü için bir ön şart olmalıdır. Bunlar Hardin için eşzamanlı değildir, sorumluluk daima hakları önceler. Bu nedenle Hardin, uzay gemisi metaforuna alternatif olan cankurtaran sandalı metaforunu ortaya koyarak, bu metaforun daha gerçekçi olduğunu iddia eder (Hardin, 1974a, s. 36; 1974b).

Cankurtaran sandalı metaforuna göre, her ülke kendi topraklarının taşıma gücüyle sınırlı olan sandallarda/botlarda yaşar. Daha açık bir ifadeyle, bir ülkenin toprağı, üzerinde yaşayan nüfusu besleyip desteklemesi bakımından sınırlı bir kapasiteye sahip olduğundan, her sandal sınırlı yolcu taşıma kapasitesine sahiptir. Zengin ülkelerin sandalları geniş, rahat ve konforludur, buna karşın yoksul ülkelerin sandalları aşırı doğum oranı nedeniyle oldukça kalabalıktır. Yoksul ülkelerin vatandaşları, zengin ülkelerin sandallarındaki bolluk, rahatlık, zenginlik ve refahtan yararlanmayı umarak zengin ülkelerin sandallarına kabul edilmek için suya atlayıp yüzerler. İşte burada Hardin, zengin ülkelerin sandallarındaki yolcuların ne yapması gerektiği sorusunu sorar. Her ülkenin toprakları/sandalı sınırlı bir taşıma kapasitesine sahip olduğundan zengin ülkelerin sandallarındaki kapasite de sınırlıdır ve bu durum cankurtaran sandalı etiğinin temel problemini oluşturur. Sözelimi, zengin bir ülkenin sandalında elli yolcu bulunduğunu ama on kişilik de boş yer olduğunu varsayalım. Denizin içinde de bu sandallara alınmayı bekleyen yüz kişi olduğunu düşünelim. Böyle bir durumda, bu yüz kişinin sandala alınma talebine nasıl cevap verilmelidir? Bu noktada Hardin sandala alınmayı bekleyenlere nasıl davranılacağına ilişkin birkaç olasılıktan söz eder. Bu olasılıklardan ilki, Hıristiyanlık düşüncesindeki paylaşma, koruma ilkesine göre hareket edilip denizde bekleyen herkesi kardeşlerimiz olarak görüp onları tekneye almaktır. Ancak bu olasılık uygulandığında, mühendislik ilkesi –güvenlik payı- ihlal edilir, yani sandalın taşıma kapasitesi göz ardı edilerek altmış kişilik sandala yüz kişinin hepsi alınır ve bunun sonucunda sandalın taşıma kapasitesi yüz elli kişiyi kaldıramayacağından sandal batar,



herkes boğulur. Böylece, tam adalet tam felaket getirir (Hardin, 1974a, s. 37; 1974b).

Zengin sandallarına alınmayı bekleyenlere nasıl davranılacağına ilişkin diğer olasılık, “herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre” şeklinde ifade edilen Marksist düşünceye tutunarak hareket etmektir. Bu durumda, zengin sandalında sadece on kişilik boş yer olduğu için, sandala alınmayı bekleyen yüz kişiden sadece on kişinin alınması gerekir. Ancak burada da başka bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bu yüz kişi arasından on kişi hangi kritere göre seçilmelidir? Zengin sandalına ilk ulaşan on kişi mi seçilmelidir? En iyi olan on kişi mi seçilmelidir? Yoksa en çok ihtiyacı olan on kişi mi seçilmelidir? Peki, bunun kararı nasıl verilecektir ve sandala alınmayan doksan kişiye ne söylenilecektir? İşte Hardin bu iki olasılığın da uygulanmasını mümkün görmediğinden kendisinin savunduğu üçüncü bir olasılık öne sürer. Hardin’in savunduğu bu düşünceye göre, sandala hiç kimse kabul edilmemeli ve güvenlik payı daima düşünülmemelidir. Hardin, bu sonuçtan pek çok insanın rahatsızlık duyabileceğini, suçluluk duygusu hissedebileceğini ve sandala alınmayı bekleyen insanlara karşı haksızlık edildiği şeklinde düşünebileceğini belirtir ve işte bu şekilde düşünenlere ise şöyle seslenir: “Sandaldan sen in ve boşalan kendi yerini başkalarına ver!” (Hardin, 1974a, s. 37). Hardin suçluluk duygusu hissedenlerin böylece kendi vicdanlarını rahatlatabileceklerini belirtir. Böyle düşünmenin bir bencillik ya da vicdansızlık olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çeken Hardin, taşıma kapasitesinin ekoloji bilimine ait bir terim olduğunu vurgulayarak kendi öne sürdüğü düşüncelerin bilimsel bir gerçeğe dayandığını altını çizer (Hardin, 2001). “Ekolojik emir şunu buyurur: Yeryüzünün taşıma kapasitesi, insan hayatını kurtarma gibi ahlaki yükümlülüklerden önce gelir” (Hardin, 1991, s. 196). Yoksul ülkelerdeki nüfusun, kendi topraklarının taşıma kapasitesini çoktan aştığı için milyonlarca insanın açlıktan öldüğünü, bu küresel ortamda eğer tüm uluslar bir arada var olmak istiyorsa nüfusa ilişkin farklı standartların benimsenemeyeceğini vurgulayan Hardin (1991), yoksul ve kalabalık ulusların acilen önlem alarak üreme özgürlüklerinden vazgeçmeleri gerektiğini savunur.

Cankurtaran sandalı senaryosunu, gerçek dünyadan verdiği sayısal verilerle desteklemeye çalışan Hardin, dünyadaki nüfus artışı farklılıklarına dikkat çeker. Sayısal verilere göre zengin ülkelerdeki insan nüfusu her seksen yedi yılda bir ikiye katlanırken, yoksul ülkelerdeki insan nüfusu her yirmi bir yılda bir ikiye katlanmaktadır. Bunun bir uzantısı olarak yoksul ülkelerde kişi başına düşen Gayri Safi Milli Hâsıla ortalama iki yüz dolarken, bu oran Amerika Birleşik Devletleri’nde yılda yaklaşık beş bin dolardır. Dolayısıyla bu veriler, dünyanın üçte ikisinin yoksul, üçte birinin de zengin olduğunu göstermektedir (Hardin, 1974a, ss. 37-38). Bu tabloya rağmen yoksul ve aç ülkeler kendi topraklarının taşıma kapasitesine uygun olan optimum nüfus seviyesine ulaşılması konusunda hiçbir sorumluluk üstlenmemekte, üreme



özgürlüğünü hala bir hak olarak görmekte dirler. Burada Hardin bu ülkelere yapılan iyi niyetli insani dış yardımların acilen kesilmesi gerektiğine ilişkin uyarıda bulunur. Çevre ve kaynaklar aynı kalmasına karşın bu ülkelerdeki nüfus kontrol edilemez bir şekilde arttığından, yoksul ve kalabalık ülkelere her seferinde daha fazla yardım gönderilmesi gerekecektir. Hardin'e göre, her ihtiyaç duyduklarında Dünya Gıda Bankası'nın yardıma koşması bu ülkelerdeki üreme popülasyonunun yukarı doğru itilmesine, nüfusun daha da kontrol edilemez bir şekilde büyümesine neden olacaktır. Yapılan yardımlar aşırı nüfus artışı sorununu önlemekten ziyade daha da özendirir ve böylece bu kısır döngü her seferinde daha fazla bir yardımı gerektirecek şekilde sürüp gider. Diğer bir ifadeyle, iyi niyetli insani yardımlar yoksul ve kalabalık ülkelerdeki nüfus patlamasını teşvik etmekten başka hiçbir işe yaramadığından bir çözüm yolu olarak görülmemelidir. Anlık kazanımlar uğruna yardımlara devam edildiği takdirde yoksul ülkelerin nüfusları daha da artacak ve böylece insanlığın uzun vadeli çıkarları zarara uğrayacaktır. Her bir yardım uzun vadede hayatta kalmaya zarar verir, çünkü yeryüzünün taşıma kapasitesi aşırı kalabalık bir dünyayı taşıyamaz (Hardin, 2001, ss. 48-57). Bunun yanı sıra, yoksul ülkelerdeki aşırı nüfusun ekonomik ve sosyal maliyet yükünü zengin ve az nüfuslu ülkelerin çektiğini vurgulayan Hardin, yoksul ve kalabalık uluslar yüzünden gıda ve enerji paylaşımının arttığına dikkat çekerek, bu durumun nüfusu az olan zengin ülkelerin yaşam kalitesinin ve konforunun düşmesine de neden olduğunu ileri sürer (Hardin, 1991).

Bu nedenle Hardin, uluslararası hayırseverlikten acilen vazgeçilmesi gerektiğini vurgulayarak açlık kurbanlarına yardım edilmemesini savunur. Bu tür toplumlara yiyecek ve para verilmesi yerine kendi ülkelerinde teknoloji ve tarımı geliştirmelerine yönelik tavsiyelerde bulunulmasını önerir. Yoksul ülkelerdeki insanlar yaşanan ölümlerden, acı deneyimlerden dersler çıkarmalı ve artık kendi kendilerini düzeltmeyi öğrenmelidirler. Diğer bir ifadeyle, iyi niyetli insani yardım çabalarının bu sorunu çözemeyeceğinin altını çizen Hardin, nüfus sorununun önlenmesine yönelik olarak yoksul ülkelerde ekonomik kalkınmanın teşvik edilerek nüfus problemlerini bu ülkelerin kendilerinin çözmesini talep eder. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, yapılan her yardım bu ülkelerdeki nüfus artış hızını düşürmek yerine bilakis teşvik etmektedir. Burada "bir insana iyilik yapmak istiyorsan ona balık verme, balık tutmayı öğret" (Hardin, 1974a, s. 42) şeklindeki Çin atasözüne göndermede bulunan Hardin, sığınma talebinde bulunan göçmenler konusunda ise, kendi sandallarından denize atlayıp zengin ülkelerin sandallarına doğru yüzen göçmenlerden bazılarının zaman zaman zengin sandallarına kabul edilebileceğini söyler. Bunlar arasından kabul edilebilir olanlar, zengin ve az nüfuslu ülkelerde uygulanan doğum kontrolünü kabul edip uymaları ön koşuluyla, sadece politik mültecilerle üstün nitelikli olanları kapsamaktadır. Bunların dışındakilerin kesinlikle kabul edilmemesi gerektiğini belirten Hardin, göçmenlere ilişkin bu



düşüncelerinden dolayı her ne kadar tecrit etme, bencillik, bağınazlık, şovenizm, etnosentrizm gibi suçlamalarla karşı karşıya kalsa da yoksul ülkelerdeki aşırı nüfus artışı yüzünden hep birlikte batmamak için, gelecekte hayatta kalabilmek için hayırseverlik ve paylaşma gibi tutum ve anlayışlardan vazgeçilmesi gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Nüfusun optimum seviyeye ulaşmasının ve böylece insanlığın kendi kendisini yok etmekten kurtarabilmesinin hayırsever ve paylaşımcı eylemlerle değil, cankurtaran sandalı etiğine göre hareket edilmesiyle sağlanacağını savunur (Hardin 1974a; 1974b; 1998). Özetle, hayırseverlik ve paylaşım ahlakının tüm insanların trajedisine yol açacağını öne süren Hardin'in bu etiği, aç ve yoksul ülkelere yapılan yardımların acilen kesilmesini, oradaki insanların ölüme terk edilmesini ve sığınma talebinde bulunan göçmenlerin sadece belli niteliklere sahip olan çok az bir kesiminin kabul edilip diğerlerinin denizde boğulmasını buyurur.

Hardin tarafından öne sürülen cankurtaran sandalı etiğinin savunduklarının tersine, Schopenhauer'un ahlak anlayışı yardımsever, merhamet sahibi bir adil insan profilini öne çıkarır. Bu adil insan, ahlaki eyleminin temelini daima bir duygudaşlığı yerleştirerek eylemlerini belirler. Schopenhauer'un bu düşüncesi, ahlaki eylemin temelini akla değil duygulara dayandırmasıyla doğrudan ilgilidir. Doğru eylemin akılla bir ilişkisi olmadığını düşünen Schopenhauer için akıl bizi doğru eyleme götüren bir yeti değildir, tam tersine, sadece arzu edilen nesnelere nasıl ulaşacağımızı gösteren araçları bize sağlamaktadır. İnsanın ayırıcı özneliliğinin akıl değil, ahlak duygusu olduğuna inanan Schopenhauer'un, Hobbes'un ve Hume'un izinden gittiği rahatlıkla görülebilir. Bilindiği gibi, Hobbes ile birlikte akıl bir hesaplama yetisi olarak görülmüş, Hume'un etkisiyle de ahlak artık akılla değil, ahlak duygusuyla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Nitekim Schopenhauer da ahlaki eylemin temelini merhamet duygusuna dayandırarak kişinin kendisi ile başkaları arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını mümkün görmüş, bencillik ve kötülüklerin yadsınıp gerçek adaletin sağlanmasının yolu olarak duygudaşlığı önermiştir.

Adil İnsan

19. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Alman filozof Arthur Schopenhauer (1788-1860), yaşadığı çağa egemen olan pozitif bir aklı reddederek, Aydınlanma yüzyılına karşı bir tepki olarak beliren romantizmin de etkisiyle aklın karşısına sezginin gücünü yerleştirmiştir. Aydınlanmanın kendisine merkez edindiği aklı, yaşam içerisinde kullandığımız insani araçlardan yalnızca biri olarak gören Schopenhauer (2014, ss. 11-45), şimdiye kadar kat edilen yolun sonunda geriye dönüp bakıldığında, aklın kendisinin sonunda bizi aklın yetersizliğini kabule götürdüğünü belirterek, parçalanmış insanlığımızı bütün melekeleriyle yeniden bir araya getirmemiz gerektiğini savunur. Hayvanlara nazaran insana büyük üstünlükler sağlayan akıl, beraberinde kendine özgü



sakıncaları da birlikte getirmiş ve hayvanların asla düşmeyeceği yanlışların yollarını biz insanlara açmıştır. Nitekim Schopenhauer (2008, s. 196) "hiddetle değil, akılcıca bakan korkunç ve tehlikeli görünür: Elbette insanların beyni, aslanların pençesinden daha tehlikeli bir silah olduğu için" diyerek aklın egemenliğini reddetmiş ve gerçeklik denilen şeyin ussal olmadığını savunarak, dünyayı kör bir güdünün belirişi olarak görmüş ve bu gücün isteme olduğunu öne sürmüştür.

Schopenhauer'un İsteme ve Tasarım Olarak Dünya adını taşıyan ana yapıtının birinci bölümü "dünya benim tasarımımdır" (Schopenhauer, 2009b, s. 7) şeklinde başlar. Dünyanın bir tasarım olması, bilgi açısından onun özneye bağlı olduğu, özneyle ilişkisi içinde anlaşılabilirliği anlamına gelmektedir. Olgusal dünyanın ancak bir özne tarafından algılanarak bilinip anlam kazanacağını düşünen Schopenhauer, algı bilgisi ve akıl bilgisi olmak üzere iki tür bilme yetisi ayırt etmiştir. Algı bilgisini, soyut bilginin de kaynağı olarak gören Schopenhauer, bilgeliğin, erdemin kaynağı da dâhil olmak üzere, insanın düşünce dünyasının tamamen algılara dayandığını savunmuştur (Schopenhauer, 2014, s. 59). Schopenhauer'un, dünyanın bir tasarım olduğuna ilişkin düşünceleri kuşkusuz epistemolojik bir konudur. Ancak, insana dünyayı tasarımılamak yetmez, insan aynı zamanda bu dünyaya bir anlam vermek de ister. Çünkü eğer dünyanın bir anlamı olmazsa, insanın her davranışı bir nedensellikte belirlenir ki bu durumda insanın nesnelere hiçbir farkı kalmaz. İşte, Schopenhauer bu anlamı oluşturan şeyin, tüm doğaya içkin, irrasyonel bir güç olan isteme olduğunu savunur. İsteme, istenç ya da irade olarak adlandırılan bu özün asli amacı, yaşamın sürekliliğidir.

Burada Schopenhauer, isteme'nin tasarımdan farklı olduğunu göstermek için bir insan metafiziği ortaya koymaya girişir. Schopenhauer'a göre isteme, tasarımdan türce farklıdır, "yalnızca isteme vardır ve o kendinde şeydir, bütün görüngülerin kaynağıdır" (Schopenhauer, 2009b, s. 131). Schopenhauer bedeninin her hareketini, bedene gelip nesneleşmiş istemenin bir hareketi olarak gördüğünden isteme ve bedeni birbirinden ayrı şeyler olarak düşünmez. Buradan hareketle, beden istemenin nesneleşmesi olarak karşımıza çıkar. Schopenhauer istemeyi kendi bedenimizde maddi olarak bildiğimizi düşündüğünden, eylemlerimiz nesneleşmiş istemenin bir edimi olarak görülür. Bununla birlikte, derin düşünme söz konusu olduğunda isteme ve eylem bu noktada birbirinden ayrılır. Bu bakımdan Schopenhauer bizim kendinde-şey olduğumuzu, diğer bir ifadeyle bizim özümüzü oluşturan şeyin isteme olduğunu öne sürer. Algımızı kendi içimize yönelttiğimizde, kendi iç dünyamıza yoğunlaştığımızda dolaysız bir deneyimle hem kendimizin hem de tüm evrenin içsel doğasını ya da özünü oluşturan şeyin isteme olduğunu görürüz (Schopenhauer, 2009b).

Var olan her şeyi, asli amacı yaşama isteği olarak beliren istemenin özel bir tezahürü olarak gören Schopenhauer, akıl dışı bir öz olan istemenin doğada



bir görüntü olarak, hayvanda dürtü olarak, insanda ise sonu gelmez istekler olarak belirlediğini öne sürer. Bu kabul, Schopenhauer'da insan aklının ikincil olarak konumlandırılmasını da beraberinde getirir. Nitekim, insan aklını istemenin bir tür sıfatı olarak değerlendiren Schopenhauer, aklın esas olarak içgüdünün, istemenin hizmetinde olduğunu savunur.

Yaşam döngüsünün, canlılığın devam etmesi amacıyla hizmet eden isteme, daima yaşamın hep yeniden üretilmesi için çabalar. Böylece, türün sürekli üremesine ve bireyin sürekli yıkımına şahitlik eden doğada, formlar aynı kalmasına karşın onları örneklendiren bireyler yok olup gider. Kesintisiz bir şekilde var oluşun sürdürülmesi nedeniyle, dünya daima acı ve yıkım tarafından kuşatılmışlığa tanıklık eder. İstemenin görünümlerinden biri olan insanda da, varlığını ve kendi türünü sürdürme daima birincil itki olarak belirir (MacIntyre, 2001). Bu nedenle Schopenhauer, insanı bütün varlıkların en yoksulu olarak nitelendirir. Çünkü "o tepeden tırnağa somut bir istek, somut bir gereksinimdir. O, binlerce isteğin yoğunlaşmasıdır" (Schopenhauer, 2009b, s. 236). İnsanın bu bitip tükenmek bilmeyen istekleri her gün yenelenir, dolayısıyla bunun bir sonu ya da bitimi yoktur. İnsan yaşamı denilen şey bir bütün olarak, var olma isteğini koruma kaygısı ve kendi türünün çoğalması itkisinden oluşur. Arzuları, tutkuları, istekleri çok çeşitli ve sınırsız olan insan varlığının bu isteklerinin doyurulmasının mümkün olmaması, yaşamın acı ve mutsuzluklarla dolu oluşunu da beraberinde getirir. Her bir istek, elde edildikten hemen sonra hep yeni bir isteği doğuracağından ve bunun sonu da olmayacağından istek ve arzulara ilişkin mutlak bir tatmine ulaşılması mümkün olmayacaktır. İşte bu tatminsizlik durumu, insan varlığının sonu gelmeyen acı ve mutsuzluklarla mühürlü olduğunun bir tür göstergesidir. Kör, akıl dışı bir irade olan istemenin bu kısır döngüsünden sıyrılmak söz konusu olmadığından, yaşamdaki acı ve mutsuzlukların son bulması Schopenhauer açısından mümkün gözükmemektedir.

Schopenhauer, her ne kadar istemenin bu kısır döngüsünden kurtuluşu nafile bir çaba olarak görse de, yine de söz konusu döngüden kurtuluşu estetik, etik ve çilecilik yoluyla bir kapı aralar. Estetik, Schopenhauer için, insanı istemenin oyuncuğu olmaktan kurtaracak kurtuluş yollarından biridir. Estetiği, "doğru biçimde şeyleri yeter-sebep ilkesinden bağımsız görme yolu" (Schopenhauer, 2009b, s. 132) olarak tanımlayan Schopenhauer, bu görme yolunu deney ile bilimin yöntemi olan ve istemenin ihtiyaçlarına hizmet eden ussal görme yolunun tam tersi olarak konumlandırır. Estetik görmede insan, bilgiyi istemenin hizmetinden çekip çıkarabildiği için, içinde bulunduğu zaman ve mekânın dışına çıkarak hiçbir yarar gözetmeksizin estetik objeyi seyre dalar. Kişi kendi çıkarını dilek ve amaçlarını, bireyselliğini bütünüyle görüş dışı bırakarak estetik objeye yönelir. Böylece, estetik deneyim insanı istemenin kuşatılmışlığından kurtararak ona bireyselliğinden soyunma olanağı verir.



Schopenhauer, estetik objede gözlemlenen şeyin tümel bir öge olduğunu söyler. Onun bu düşüncesi estetik objeyi idea kavramı ile ilişkilendirmesinden kaynaklanır. Sanatın nesnesini özsel olan oluşturduğundan ideaların bilgisi sanatın tek kaynağıdır ve dolayısıyla bu bilgiyle sanat ilgilenmektedir. İdeaların bilgisinin tek amacı bu bilginin iletilmesidir ve bu amacı sadece deha gerçekleştirebilir (Schopenhauer, 2009b).

Sanatı, dehanın işi olarak gören Schopenhauer, burada sıradan (bencil) ve deha olmak üzere iki insan tipi ayırt eder. Schopenhauer'a göre, sıradan insan bir seri üretimdir ve şeyleri yeter-sebep ilkesinden bağımsız olarak göremez, şeylere daima kendi istemesiyle ilişkisi oranında dikkat yöneltir. Buna karşın, dehanın bilgisi yeter-sebep ilkesini izlemeyen bir bilgidir. Bu nedenle, istemeyle hiç ilgisi olmayan saf bilme ancak dehada görülür. Deha, isteyen değil salt bilen özne olabilmek için kendi kişiliğinden bir süreliğine soyunma gücüne sahip olduğundan gerçekliğin özüne nüfuz edebilir, saf ideayı görebilen gözleriyle dünyayı yeter-sebep ilkesinden bağımsız olarak bilebilir (Schopenhauer, 2009b, ss. 133-136).

Schopenhauer estetik seyre dalışla istemenin tutsaklığından kurtuluş için bize bir kapı aralasa da, ne yazık ki bu kurtuluş kısa süreli ve geçici olmaktadır. Oysa istemenin tutsaklığından kurtulmak için ahlakın sunduğu yol, Schopenhauer'a göre estetik seyre dalıştan çok daha kalıcı olmaktadır. Bu noktada, öncelikle Schopenhauer, bütün kişiliğimizin başlangıçtan itibaren verili olduğunu savunur. Tüm evrene egemen olan isteme bizim de özümüz olduğundan karakterimiz değiştirilemez, sabittir (MacIntyre, 2001). Buradan çıkan sonuç, daha önce de belirtildiği gibi, eylemlerimize temel teşkil eden şeyin akıl değil, güdülerimiz olduğudur. Bu noktada akıl sadece, güdülerimizi tatmin etmeye yarayan araç ve yolları bize sunmaktadır.

Schopenhauer'a göre, insan doğasında üç temel motiv söz konusudur. Bunlar öz-çıkarcılık/bencillik, kötülük ve son olarak da duygudaşlıktır. Kişinin sadece kendi istemesinin tutsaklığı içinde eylemesine dayanan bencillik ile başkalarının acı çekmesini istemeye dayanan kötülüğü, her türlü ahlaksızlığın kaynağı olarak gören Schopenhauer, "insan hayatının dehşet verici sicilinin ancak üçüncü motiv olan duygudaşlık ortaya çıktığında temizlenebileceğini" (MacIntyre, 2001, s. 252) savunur. Çünkü kökeni bencilliğe dayanmayan hatta bencilliğe karşı bir direnme noktası oluşturan tek gerçek erdem duygudaşlık ya da merhamettir. Schopenhauer'un (2003, s. 123) bu düşüncesi, "her türlü bencil motivasyonun mevcut olmayışını, ahlaki değerlerde bir eylemin ölçütü" olarak görmesine dayanır. Bu nedenle, "istemenin en onaylayıcı biçimi olarak beliren bencillik, her türlü ahlaksızlığa temel teşkil eden ahlak dışı bir güdüdür" (Schopenhauer, 2009a, s. 190). Oysa merhamet duygusu, kişinin kendisini hayali olarak acı çeken kişinin yerine koyarak, bir duygudaşlıkla, karşısındaki kişinin acısını kendi



acıyıymış gibi hissetmesine yol açar. Bencilliğin hiçbir türlüsünü kendinde barındırmayan bu duygu, Schopenhauer için en gerçek erdemdir.

Başka insanlara merhamet gösteren, onların acı ve ızdıraplarını kendi acısıymış gibi görüp en derinde hissedilen kişi, kendi istemesinin tutsaklığından kurtularak bireyselliğinden sıyrılmış olur. Bundan ötürü ahlakın ve erdemın temelini duygudaşlığa dayandıran Schopenhauer (2009b, ss. 275-277; 2014, ss. 55-59), gerçek erdemın akıldan değil sezgisel bilgiden kaynaklandığına inandığından, törel bir kuramdan ya da soyut bir bilgiden erdemın üretilmeyeceğini savunur. Bu bilgi sadece insanın kendi içinde doğar, bu nedenle kendi uygun anlatımını sözlerde değil yalnızca eylemde ve insan yaşamının akışında bulur. Çünkü Schopenhauer için erdem denilen şey, başkalarının bireyselliğinde kendindeki özü tanımaktan kaynaklanır.

Merhamet eksikliğini, eylemlerimizde ahlaki düşüklüğün nedeni olarak gören Schopenhauer, yüreğin bencilik anında kasıldığını, vicdanlılık, merhamet durumunda ise büyük bir iç görüyle genişlediğini düşünür. Bu bağlamda “vicdanı, yerini hiçbir rütbenin ya da zenginliğin dolduramayacağı bir üstünlük” (Schopenhauer, 2008, s. 7) olarak nitelendiren Schopenhauer, doğal duygudaşlığın her insanda doğuştan var olduğunu ve bunun yok edilemez olduğunu öne sürerek bencil olmayan davranışın biricik kaynağını oluşturan en gerçek değer olarak merhameti, vicdanı, duygudaşlığı görür. Schopenhauer’a göre, hepimizin özü olan isteme tüm evrene yayılarak bütün görüngülere nüfuz ettiği için bizim dışımızdaki birinin çektiği acı ve başkalarına çekirilen acı daima bizim acı ve mutsuzluğumuz; kendi acı ve mutsuzluğumuz da daima başka insanların acısı ve mutsuzluğu olmak durumundadır. Herkes, dünyadaki bütün acıları kendisinin saymalıdır, çünkü acı çeken ve acı veren kişi her zaman bir ve aynıdır. Schopenhauer, isteme tarafından kandırılanların, diğer bir ifadeyle daima kendi çıkar ve arzularının peşinden gidenlerin bu gerçeği göremeyeceğini, “böylece kendi kendini yaraladığını bilmeden dişlerini tutkuyla kendi etine geçirdiklerini” (Schopenhauer, 2009b, s. 262) vurgular. Schopenhauer’a göre işte bu bilgiye sahip olmak, ebedi adaleti kavramış olmak anlamına gelir. Çünkü ebedi adaletin bilgisi bireyselliğin tümünden aşılmasını gerektirir.

Bu noktada Schopenhauer, kötülüğün ve bencilliğin yadsınmasını adalet olarak görür. Kötülüğü ve bencilliği yadsıyabilen kişiyi ise adil kişi olarak tanımlayan Schopenhauer, böyle bir kişinin tek gerçek erdem olan merhamet duygusuyla hareket ettiğini, doğru ile yanlış arasındaki sınırı devlet ya da herhangi bir yetke yokken de tanıdığını belirtir. Adil kişi, kendi esenliğini arttırmak için başkalarına haksızlık etmeyen, zarar vermeyen, acı çekirtmeyen, başkalarının onuruna, hakkına, mülküne saygı gösteren, yalnızca kendi istemesinin belirmesini değil, bütün ötekilerin istemesinin belirmesini onaylayan, kendi doğasının ötekilerin doğasından farklı



olmadığını gören, kendisinin ve ötekinin varlığını bir ve eşdeğer tutan, kendisi ve öteki arasında bir yapı birliği olduğunu bilen, kısaca Maya'nın Peçesinin³ ötesini görebilen bir kişidir. Schopenhauer böyle bir görmenin kişiyi yardımseverliğe ve insan sevgisine götürdüğünü söyleyerek gerçek ahlâklılığın ancak bu şekilde mümkün olabileceğini savunur (Schopenhauer, 2009b, ss. 278-279). Onun bu düşüncesi, merhamet duygusu dışındaki tüm diğer duygu, düşünce ve eylemlerin "son derece çeşitli biçimlerde de olsa, hep bencilce" (Schopenhauer, 2008, s. 165) olduğunu, bencilik temeline dayandığını düşünmesinden kaynaklanır. Nitekim Schopenhauer adil insana ilişkin şunları söyler:

Başkalarında gördüğü acı, ona neredeyse kendi acısıymış gibi dokunur. Böylece o bir denge kurmaya çalışır. Ötekilerin acılarını dindirmek için kendi hazlarını yadsır. Adil kişi başkaları ile kendisi arasındaki uçurumun olsa olsa gelip geçici aldatici bir görüngüye ait olduğunu fark eder. Kendi ortaya çıkışının, kendinde şey'inin, aynı zamanda başkalarının kendinde şey'i olduğunu, açıkçası yaşama isteği olduğunu doğrudan, kanıtla gerek duymadan bilir. Yaşama isteğinin tek tek her şeyin, bütün şeylerin iç doğasını kurduğunu, onların hepsinde yaşadığını da böyle saptar. Bu aynı zamanda hayvanlara, doğanın tümüne uyar. Bu yüzden o, hayvanlara bile acı vermeyecektir. Artık adil kişi, kendisinde yeterinden fazlası, yedeği de varsa başkalarının aç kalmasına göz yumamaz. Bu birinin ertesi gün daha fazla yemek için bir gün açlık çekmesine benzerdi. Yardımsever kişi için, Maya'nın Peçesi saydamlaşmıştır. Bu kişi acı çeken her varlıkta kendi kendisini, kendi istemesini tanır, o artık doğru yolu bulmuştur (Schopenhauer, 2009b, ss. 280-281).

Bununla birlikte Schopenhauer için, ahlak alanı bile insanı istemenin tutsaklığından kesin olarak kurtarmaya yetmemektedir. Bu alanda bile istemenin yol açtığı acı ve mutsuzlukların sadece bir nebze hafifletilmesi mümkün gözükmemekte, ama tamamen yok edilmesi söz konusu olmamaktadır. Erdemli adil insan yaşamını sürdürdüğü müddetçe, görüngünün devindiricileri kendi istemesini yeniden canlandırmak için her daim iş başında olduğundan, o ne kadar direnirse dirensin bencil istek ve arzularla dolu olan kendi istemesine zaman zaman yenik düşecektir. Bundan ötürü, Schopenhauer Hint kültürünün de etkisinde kalarak istemenin tutsaklığından kurtulmada, ben iradesini nihai olarak söndürmede, bir azize yaraşan çileciliği, gerçek anlamda kurtuluş yolu

³ Mayanın Peçesi: Hakikate, ancak insanın kendi içine, kendi özünün derinliklerine dalarak ulaşılabileceğini savunan Brahmanizm, dış gerçekliğe ilişkin bilgiyi gerçek bir bilgi olarak görmeyip onu yanıltıcı bir görüntü ya da bir düş olarak ele aldığından, varlığın pek çok biçimlerde görüldüğü nesnelere dünyasını ve bu nesnelere dünyasının yanıltıcı bilgisini bu terimi kullanarak anlatmaktadır (Cevizci, 1996, s. 358).



olarak görür (Schopenhauer, 2009b, s. 284). Özetle Schopenhauer, dehayı, adil insanı ve azizi dünyanın istemenin elinde bir oyuncak olduğunu sezgisel bilgiyle kavrayıp görebilen ve böylece ben ile ben olmayan arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak ben ve öteki arasında bir yapı birliği olduğunu anlamayı başarabilen kişiler olarak konumlandırır.

Değerlendirme ve Sonuç

Hardin bu gezegendeki hayatı tüm insanların ortaklaşa paylaştığından söz eder. Ama iş yoksul ülkelere, açlıkla mücadele eden toplumlara yardım etme konusuna geldiğinde böyle bir ortaklık ya da paylaşım yükümlülüğünü acımasız bir şekilde reddeder. Yoksul ülkelerdeki aşırı doğum oranını, yeryüzünün taşıma kapasitesinin aşılmasının, çevre sorunları ve kirliliğinin tek sorumlusu olarak görür. Bu bağlamda, III. yüzyılda teolog Tertullian (aktaran Hardin, 1974a, s. 40) tarafından söylenilmiş olan “haşere, kıtlık, savaş ve depremler aşırı kalabalık uluslara karşı bir nimettir. Bunlar insan ırkının aşırı büyümesini engellemeye hizmet ederler” sözüne, Hardin’in kendisi de yürekte inanır.

Hardin’in önerisinin yoksul ve gelişmemiş ülkeleri açlık ve ölüme mahkûm etme pahasına, zengin ve güçlü ülkelerin rahat ve konforlu yaşam standartlarının sürdürülmesine hizmet ettiği açıkça görülmektedir. Böyle bir yaklaşımın, Des Jardins’in (2006) de belirttiği gibi, en dezavantajlı olan kesime ya da topluma zarar verdiği, buna karşın avantajlı olan kesimin ya da toplumun yarar ve çıkarlarını daima korumaya yönelik olduğu aşikârdır. Bu tür politikaların hiçbir adalet anlayışına ya da kuramına sığdırmayacağı rahatlıkla görülebilir. Hardin’in bu düşünceleri arasında emperyalist Batı zihniyetinin hayaletinin dolaştığını öne sürmemiz de yanlış olmayacaktır. Batının geçmişten beri süregelen adaletsiz ve sömürücü politikalarının bir tür izdüşümü olarak beliren ve adalet, insan hakları gibi konulara ilişkin çok büyük açmazlar barındıran bu bakış açısı ne yazık ki günümüzde de hala sorgulanmaya muhtaçtır. Nitekim Hardin, göçmenlerin dışarıda tutulmasını, kabul edilmemesini savunduğundan dolayı kendisine şu sorunun sorulduğunu açıkça belirtir: “Siz hepiniz göçmenlerin torunları değil misiniz? İçeriye girdikten sonra kapıyı çarpmayı nasıl haklı çıkartabilirsiniz?” (Hardin, 1974a, s. 45). Bu noktada Hardin, sorunun bir adalet meselesi olarak görüldüğünü belirterek, Amerikalıların hırsızların torunları olduğunu kabul eder ve bu konuya ilişkin şunları söyler:

Evet, kaynakların dağılımı adaletsizdir ve bizim saf adaleti benimsemiyor oluşumuz bencillikten kaynaklanıyor olabilir. Hepimizin hırsızların torunları olduğu doğrudur ve atalarımız dünya kaynaklarını eşitsiz bir şekilde dağıtmış. Ama ne yapalım? O zaman yeryüzünü Kızıldenizlere geri mi vermeliyiz. Peki, bu durumda biz nereye gidelim? Avrupalıların durumu da bizim gibi, peki onlar nereye gitsinler? Geçmişini yeniden yapılandırmak mümkün değil, ama



geleceği yönlendirebiliriz, yarına ancak bugün bulunduğumuz noktadan bakabiliriz. Dolayısıyla, toprak ve kaynakların asıl sahiplerine geri verilmesi ya da bölüştürülmesi mümkün değil (Hardin, 1974a, ss. 45-46; 1974b).

Ayrıca, Hardin daha önce de belirtildiği gibi, yoksul ülkelerdeki aşırı nüfus sorununun bu ülkelerdeki üreme özgürlüğünün birtakım yasaklarla sınırlandırılarak çözüleceğini savunur. Oysa Rawls'un (2006) da belirttiği gibi, böyle bir uygulamanın gaddarca, sert ve kalıcılığı olmayan bir önlem olduğu aşikârdır. Söz konusu sorunda kadınların durumunun en belirleyici faktör olduğunu belirten Rawls, bu tür toplumlarda kadınlara sosyal, siyasal ve ekonomik haklar tanınarak eşit adalet hükümlerini içeren bir politikanın, sorunun çözümüne ilişkin en etkili ve insani çözüm yolu olduğunu düşünür. Nüfus sorununun sağlam, kalıcı bir şekilde çözümünü devletin zorlayıcı ve baskıcı uygulamalarıyla değil, ancak bu şekilde mümkün gören Rawls, zor durumda bulunan toplumlara yardım edilmeden önce kadınların temel haklarına ilişkin prosedürleri uygulamalarının bir koşul olarak öne sürülmesini önerir. Adaletin temel unsurları kadınlar için de eşit bir şekilde sağlandığında, sosyal, siyasal, ekonomik hayata etkin bir şekilde katıldıklarında refah seviyeleri yükselecek, dinin ve toplumsal yapının konumlandırma ve zorlamalarından kurtularak bilinçlenecek, kendi özgür iradeleriyle karar verdiklerinde zor durumdaki ülkelerdeki nüfus sorunu da kendiliğinden ve kalıcı bir şekilde çözülecektir (Rawls, 2006, ss. 120-129).

Öte yandan, uluslararası ilişkiler literatüründe devletin, güç ile eş anlamlı olarak kullanıldığına dikkat çeken Gözen (2008, s. 221), bu düşünceye tutunulduğu takdirde devletlerin evrensel bir adalet ve değerler anlayışına sahip olmasını pek mümkün görmemektedir. Adalet ve güç olgularının birbirlerine rakip kavramlar olarak değerlendirildiğinin altını çizen Gözen'in (2008, s. 210) tersine, Sen 'gücün zorunluluğu perspektifini' öne çıkarır. Sen'e (2010, s. 165) göre, dünyanın zenginler ile yoksullar arasında bölündüğü algısı hoşnutsuzluk tohumlarının ekilmesini çok rahat kolaylaştırmakta ve bu durum insanları genellikle 'misillemeci şiddet' olarak görülen şey uğrunda harekete geçirme olanaklarını yaratmaktadır. Bu noktada, zengin ve güçlü ülkelerin Smith'in 'tarafsız seyirci' sinin bakış açısına sahip olmalarını bir zorunluluk olarak gören Sen, zengin ve güçlü ülkelerin, ciddi bir biçimde sınırlanmış olan -açlık, kötü beslenme, yoksulluk, zulüm ve baskı görme gibi- başka yaşamları kendi yaşamlarıyla karşılaştırmaları gerektiğini, yoksul ve güçsüz olanların çıkarlarını gözetmeleri gerektiğini savunur (Sen, 2009, ss. 403-407). Batı ve Doğu arasındaki taraf ilişkilerini gerekli görmeyen Sen'in bu düşüncesi aslında, Gautama Buddha'nın gücün zorunluluğu perspektifine (the perspective of obligations of power) dayanır. Bu perspektife göre, biz diğer türlerden daha güçlüyüz ve gücün orantısızlığına tamamen bağlı olan diğer türlere karşı birtakım sorumluluklarımız bulunmaktadır. Buddha bunu, bir annenin çocuğuna karşı olan sorumluluğu analojisiyle göstermeye çalışmıştır. Bir



anne çocuğunun yaşamını etkilemek için pek çok şey yapabilir, fakat çocuk bunu yapamaz. Anne, kendinin ve çocuğunun güçlerinin orantısızlığını bilir ve çocuğun yaşamında büyük farklılıklar yaratacak pek çok şey yapabilir. Annenin bu davranışı herhangi bir karşılık ya da faydaya değil, tekyönlü bir zorunluluğa dayanmaktadır. İşte Sen'e göre, zor durumdaki ülkelere karşı makul düşünmenin temeli, yukarıdaki anne-çocuk örneğinde olduğu gibi karşılıklı faydaya değil, etkili güce sahip olan kişinin tekyönlü zorunluluğunu içermelidir (Sen, 2009, ss. 205-207). Bu noktada Sen, çıkarıcı insan tipi yerine, kimlik sahibi insan olarak karar birimi olan bir insan profiline vurgu yapar.

Benzer şekilde Schopenhauer da çıkarıcılık ve bencillik motivine dayanan tüm eylemleri her türlü ahlaksızlığın temeli olarak görür. Hardin'in bakış açısının tersine, Schopenhauer için bencilliğin, çıkarıcılığın ve kötülüğün yadsınması adalet anlamına gelir. Bu bağlamda adil kişi kendi esenliğini arttırmak için başkalarına acı çekirtmeyen, başkalarının acısını hisseden, zor durumda olan birine elinden geldiğince yardım eden, başkalarının onuruna, hakkına, mülküne saygı gösteren, kendisinin ve ötekinin varlığını bir ve eşdeğer tutan kişidir. Schopenhauer, kişinin kendisini acı çeken kişinin yerine koyarak başkalarının acı ve ıstıraplarını hissetmesi anlamına gelen duygudaşlığı, ahlaki eylemin temeline yerleştirir. Duygudaşlık yoluyla, kişinin kendi bireyselliği ile ötekiler arasındaki ayrımın ortadan kalkması, ona göre en yüksek iyidir. Schopenhauer'un bu düşüncesi, tüm varolanların aslında bir yapı birliği içinde olduğuna yürekte inanmasına dayanır. Bu yapı birliğini anlamak, kişinin kendisi ile başkaları arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını gerekli kılar, bu da ancak diğer insanlarla bir tür özdeşleşme yoluyla, kişinin başkalarının acılarını kendi acısı gibi görmesiyle, yani duygudaşlıkla mümkündür. Bu noktada, söz konusu soruna Schopenhauer'un gözleriyle baktığımızda, evrendeki tüm var olanların, bütün ülkelerin, bütün toplumların bir yapı birliği içerisinde bulunduğunu ve her var olan toplum ve ülkenin bu yapının çok değerli bir üyesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunu görebilme yolunun bir tür hesaplama yetisi olan akılla sağlanamayacağını, bu gerçeğin görülebilmesinin ancak kalp gözü, sezgi, adalet duygusu, vicdan, sağduyu, merhamet, duygudaşlık gibi insanı insan yapan bu asıl niteliklerin beslenip büyütülmesiyle mümkün olabileceğini savunabiliriz.

Böyle bir savunmayı yapabilmek her şeyden önce, Platon'un Devlet'inin I. Kitabında karşımıza çıkan Thrasymakhos'un öne sürdüğü "adalet/doğruluk, güçlünün işine gelendir" (Platon, 2012, s. 339a18) şeklindeki nosyondan olabildiğince kaçınıp, kozmopolit bir bakış açısının benimsenmesiyle mümkündür. Bu noktada, Kant'ın 'Dünya Yurttaşlığı' düşüncesi, bir ide olarak bize yol gösterici olabilir. Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi adlı çalışmasında Kant, beşinci önermesine "insan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar



toplumuna ulaşmaktır; doğa, insan türünü bunun çözümüne doğru zorlamaktadır” (Kant, 2006, s. 36) şeklinde başlar. Buradaki düşünce, toplumların özgürlüğünün sınırlarını belirleyip güven altına alarak, dünya üzerindeki tüm diğer toplumların özgürlüğü ve güvenliğiyle beraber var olabilmeyi imler. Buradan hareketle Kant, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasını, doğanın tür olarak insanlığın önüne koyduğu en üstün görev olarak görür. Tüm insanları bağlayıcı olan ilkelere dayanarak oluşturulacak olan yurttaşlık anayasası, diğer devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişkiye dayalı devletler topluluğu oluşturulmasını beraberinde getirir. Dünya üzerinde sonu gelmeyen savaşlar, devletlerin silahlanma çabaları, huzur ve güvenlik eksikliği, sarsıntılar, yıkıntılar ve ölümler üzerinde yükselen insanlığa ilişkin acı deneyimler, insan aklından bunları sona erdirip huzur ve güvenliği, ebedi barışı sağlayacak bir ‘Halklar Federasyonu’ oluşturmasını talep eder. Birleşmiş bir güce, birleşmiş bir iradenin yasal dayanaklı ve ilkeli kararlarına dayanarak oluşturulacak olan böyle bir ‘Halklar Federasyonu’yla ortaya çıkan uluslar topluluğu, adeta bir otomat gibi işleyerek evrensel bir dünya topluluğunun güvenlik ve refahına hizmet edecektir. Çünkü Kant’ın cephesinden bakıldığında, devletler bütün kaynaklarını şiddete dayanan ve boşuna olan yayılmacı politikalar için kullandığı müddetçe, doğanın tür olarak insandan beklediği doğal yetenek ve yetkinliklerini geliştirmesi, ahlâksal açıdan ilerlemesi pek mümkün gözükmemektedir. İnsan türü aslında nelerin kendi gerçek yararına olduğunu anladığı takdirde gerçek bir aydınlanma yaşayacak ve böylece insanlar, devletleri yönetenlerin bencilliğe, güç ve çıkara dayalı yönetim politikalarını etkileyip değiştirebilecektir. Bütün insanlığı koruyup devletler arasındaki ebedi barışı gerçekleştirme amacını güden ‘Dünya Yurttaşlığı’ düzenini, doğanın insandan beklediği en üstün amaç olarak gören Kant, insan türünün yazgısını bu amacın gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesine bağlar (Kant, 2006, ss. 39-44).

Kant’ın öne sürdüğü ‘Halklar Federasyonu’, evrensel insan haklarının korunması ve geliştirilmesi temelinde devletler arasındaki ebedi barışı sağlama amacına dönük olarak devletlerin denetlenmesini ve gerektiğinde yaptırım uygulanmasını mümkün kılan uluslar üstü bir örgütlenmeye işaret etmektedir. Bu noktada Gözen (2008, s. 222) uluslararası bir örgütlenme olan Birleşmiş Milletler’den ziyade, uluslar üstü bir örgütlenme olan Avrupa Birliği’ni Kant’ın öne sürdüğü ‘Halklar Federasyonu’nun en somut uygulaması olarak görür. Avrupa Birliği, en azından Avrupa coğrafyasında Avrupa devletlerinin güce ve savaşa ilişkin eğilim ve politikalarını denetleyerek barışı korumak amacının yanı sıra insan haklarını, insan refahını, demokrasi ve hukukun üstünlüğü gibi ilkeleri de koruyup geliştirmeyi üstlenmiştir.

Kant’ın talep ettiği ‘Halklar Federasyonu’ elbette sadece Avrupa devletlerini kapsayan bir örgütlenme değildir, küresel düzeyde adaletin ve barışın sağlanmasına, korunmasına hizmet etmekle yükümlü, tüm devletleri ve tüm



halkları kucaklayan bir örgütlenmedir. Küresel düzeyde adaletin sağlanması ise, her koşul ve durumda evrensel insan haklarının korunmasına ve geliştirilmesine yönelik bir temel üzerinde yükselir. Nitekim adaletin insan haklarıyla bağlantılı bir şekilde ele alınması gerekliliğine dikkat çeken Kuçuradi (2001, s. 46), “toplumsal-siyasal ilişkiler nasıl bir şekilde kurulursa kişiler insansal olanaklarını gerçekleştirebilir ve insan haklarının talep ettiği şekilde muamele görüp yaşayabilir?” sorusunu, doğrudan adalete ilişkin bir soru olarak görür. Kuçuradi, adaletin hem ülke düzeyinde hem de dünya düzeyinde, doğrudan insan haklarının korunmasını talep ettiğini vurgular.

Böyle bir talebe karşın, dünya üzerindeki tüm devletlerin bu talebin gerektirdiği şekilde davranmadıklarına ne yazık ki şahit olmaktadır. Nitekim, başta ABD olmak üzere zengin ve güçlü devletlerin bu konudaki sicillerinin hiç de iyi olmadığına dikkat çeken Gözen’in (2008, s. 222) de belirttiği gibi “devletler ulusal çıkar ve güç hesapları içinde hareket ederek insan haklarını ihlâl etmekte veya edilmesine göz yummaktadır.” Her ne kadar insan haklarının korunmasına ve yaygınlaştırılmasına yönelik olarak Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi gibi uluslararası örgütlerin yanı sıra Uluslararası Af Örgütü ve İnsan Hakları Gözetleme örgütü gibi uluslararası sivil örgütler birtakım uygulama ve yaptırımlar ortaya koymuş olsalar da, en azından Batı – Ortadoğu ilişkilerine baktığımızda, bu örgütlerin söylemlerinin, politikalarının ve uygulamalarının büyük bir çifte standart oluşturduğu rahatlıkla görülebilir (Gözen, 2008, ss. 223-224).

Sonuç olarak, realitedeki örnekler her ne kadar iç açıcı değilse de, kozmopolit bir bakış açısı benimsenerek, devletler ötesi olan evrensel bir insanlık toplumunun insan haklarının korunmasını merkeze alan, küresel boyutta bir adalet anlayışının hayata geçirilmesine yönelik çaba sarf edilmelidir. Böyle bir çaba öncelikle, her bireyin özsel bir değere sahip olduğunun, onun insanlık olarak adlandırılan komünitenin değerli bir üyesi olduğunun kabul edilip, bu düşüncenin içselleştirilmesine dayanır. Ortaklaşa paylaştığımız bu gezegende diğer insanlarla birlikte barış ve refah ekseninde var olabilme eğilimini besleyip güçlendiren bu bakış açısı yerelliğin, çıkar ve güç odaklı politikaların ötesine geçilip, evrensel insan haklarının, etik değerlerin, vicdanın, duygudaşlığın merkeze alınması yönünde bizi harekete geçirir. Tüm insanlığı kucaklayan böyle bir bakış açısı, siyaset ile etiğin birbirine karşıt alanlar olarak görülmemesi gerekliliğine, her iki alan arasındaki bağın kopartılmaması, hatta güçlendirilmesi gerekliliğine bizi sevk eder. Bu durum, insan yaşamının her alanında evrensel insan haklarının, insan refahının küresel düzeyde korunup geliştirilmesi temeline dayanan bir adalet nosyonunun, idealite alanından realite alanına taşınmasını da beraberinde getirir. Bu cepheden bakıldığında, etnosentrik bir bakış açısıyla ahlâksal topluluğun üyeleri olarak sadece Batılı zengin ülkelerin vatandaşlarını gören Hardin’in cankurtaran sandalı etiğine karşı durmak; tüm var olanların aslında bir yapı



birliği içinde olduklarının bilincine varmış olan Schopenhauer'un adil insanın sesine kulak vermek, her birimiz için insani bir sorumluluk ya da ödev olarak belirir.

Kaynakça

- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Cevizci, A. (2007). *Felsefe*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Des Jardins, J. R. (2006). *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş*. (Çev. R. Keleş). Ankara: İmge Kitabevi.
- Gözen, R. (2008). Uluslararası İlişkilerde Güç ve Adalet. *Muhafazakâr Düşünce*, 15 (Kış), 209-229.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy Of The Commons. *Science New Series*, 162 (3859): 1243-1248. Erişim adresi: http://www.pages.mtu.edu/~asmayer/rural_sustain/governance/Hardin%201968pdf, Son Erişim: 01.04.2018.
- Hardin, G. (1974a). Living On A Lifeboat. *The Social Contract*, 12(1), 36-47. Erişim adresi: http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_living-on_a_lifeboat.html, Son Erişim: 01.04.2018.
- Hardin, G. (1974b). Lifeboat Ethics: The Case Against Helping The Poor. *Psychology Today*. Erişim adresi: <http://www.web.ntpu.edu.tw/~language/course/research/lifeboat.pdf>, Son Erişim: 01.04.2018.
- Hardin, G. (1991). Carrying Capacity And Quality Of Life. *The Social Contract*, 12(1), 195-196. Erişim adresi: http://www.garretthardinsociety.org/articles_pdf/cc_quality_oflife.pdf, Son Erişim: 01.04.2018.
- Hardin, G. (1998). The Feast Of Malthus Living Within Limits. *The Social Contract*, 12(1), 181-187. Erişim adresi: http://www.garretthardinsociety.org/articles_pdf/feast_of_malthus.pdf, Son Erişim: 01.04.2018.
- Hardin, G. (2001). Carrying Capacity As An Ethical Concept. *The Social Contract*, 12(1), 48-57. Erişim adresi: http://www.garretthardinsociety.org/articles/pdf/cc_ethical_concept.pdf, Son Erişim: 01.04.2018.
- Kant, I. (2006). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. (Çev. U. Nutku). D. Özlem ve G. Ateşoğlu (Eds.). *Tarih*



- felsefesi seçme metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer* içinde (ss. 30-47). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2001). Adalet Kavramı. A. Güriz (Ed.). *Adalet kavramı* içinde (ss. 39-48). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- MacIntyre, A. (2001). *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*. (Çev. H. Hünler ve S. Zelyüt Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon (2012). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. (Çev. G. Evrin). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rorty, R. (2002). Dayanışma Olarak Bilim. H. Arslan (Derleme ve Tercüme). *Retorik hermeneutik ve sosyal bilimler: İnsan bilimlerinde retoriğe dönüş* içinde (ss. 39-55). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sen, A. (2009). *The Idea Of Justice*. Cambridge- Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, A. (2010). *Kimlik ve Sıddet*. (Çev. A. Kardam). İstanbul: Optimist Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2003). *Varolmanın Acısı: Schopenhauer Felsefesine Giriş*. (Çev. V. Atayman). İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2008). *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. (Çev. M. Tüzel). V. Baskı. İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2009a). *The Two Fundamental Problems Of Ethics*. (Translated C. Janaway). New York: Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (2009b). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (Çev. L. Özşar). İstanbul: Biblos Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2010). *Hayatın Anlamı*. (Çev. A. Aydoğan). 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2014). *Bilim ve Bilgelik*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Störig, H. J. (2015). *İlkçağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan*. (Çev. Ö. C. Güngören). İstanbul: Yol Yayıncılık.
- Ünder, H. (1996). *Çevre Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayınları.

