

# *Ahlak Düşüncesi Perspektifinden Medya Pratiği Nasıl Görünür?\**

Oğuzhan Taş\*\*

## **Öz**

Bu çalışmanın amacı, medya, etik ve ahlak arasındaki ilişkiyi, ahlaki uslamlama sorunundan hareketle incelemek. Medya pratiğine içkin bir ahlaki boyutun varlığını gösterebilmek ve kimi pratik zorluklar karşısında ahlaki olarak nasıl akıl yürütebileceğimizi ortaya koymak için, medyanın kendine özgü ekolojisinden bir adım geriye çekilerek ona ahlakın alanından bakmaya çalışıyoruz. Amacımız, önceliği normatif yaklaşıma vererek, bir doğrulama kılavuzu, kurallar listesi ya da davranış rehberine ulaşmak değil. Asıl olarak, ahlaki bir çıkmazla karşı karşıya kalındığında öznel eyleme nasıl yön verileceği sorununu odağa alan bazı kuramları medya pratiğiyle ilişkilendirerek ele alıyoruz. İlkın, medya ahlakına ışık tutan iki ana etik yönelimi, faydacılık ve ödev etiğini karşılaştırmalı olarak incelendikten sonra, “fayda” ve “ödev” nosyonlarını bu iki yönelimdeki gibi karşıt uçlar olmaktan çıkarmaya çalışan yaklaşımların sunduğu imkanları araştırıyoruz.

**Anahtar sözcükler:** Medya pratiği, ahlaki uslamlama, faydacılık, ödev etiği, sorumluluk, adalet

---

\* Geliş Tarihi: 22/01/2017 • Kabul Tarihi: 18/04/2017

\*\* Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü.  
oguztas@media.ankara.edu.tr

# *What Reflects on Media Practice through the Lens of Moral Thought?\**

Oğuzhan Taş\*\*

## **Abstract**

This paper aims to delve into the relations between media, ethics and morality with a specific reference to the problem of moral reasoning. It suggests that we ought to remove our sight from communication media's very own peculiarities so as to reach a certain analytical perspective enhanced by the framework of moral thought. The purpose of study is not to provide a strictly normative perspective typically concludes at proposing codes for ethical conduct. Instead, we explicitly trace the question of "what is acting ethically in the face of a moral dilemma?" throughout the paper. After examining two distinct ethical approaches which have persistently been corresponding this focal question -namely, utilitarianism and ethics of duty- we will explore the ways of reconciling the concepts of "utility" and "duty" both which have been considered as contrary to each other in prominent theories underpinning media morality.

**Keywords:** Media practice, moral reasoning, utilitarianism, ethics of duty, responsibility, justice

---

\* Received: 22/01/2017 • Accepted: 18/04/2017

\*\* Ankara University, Faculty of Communication, Department of Radio, Television and Film.  
oguztas@media.ankara.edu.tr

## *Ahlak Düşüncesi Perspektifinden Medya Pratiği Nasıl Görünür?*

Medya etiği, iletişim alanının güncelliğini yitirmeyen konularından biri. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından ABD ve İngiltere'de kurulan basın komisyonlarının akademik araştırmalarıyla gündeme gelen sosyal sorumluluk kuramı, farklılaşan vurgularla da olsa o günden beri çeşitli biçimlerde varlığını koruyor. 1940'larda gazetelere, özgürlüklerin yanı sıra sorumluluklara da sahip olduklarını hatırlatma ihtiyacının gerisinde, dönemin basınındaki yoğunlaşma ve tabloidleşme eğilimlerinden duyulan kaygı vardı. Bu kaygının kaynağı, gazetelerin ve radyonun toplum üzerinde kolayca eyleme dökülebilen güçlü etkileri olduğuna duyulan inançtı. Komisyonların bakış açısından çözüm, basının ahlaki bir nosyonla kendi kendine çeki düzen vermesini gerektiriyordu. Dönemin davranışçı pozitivizmi ile yine aynı dönem liberal düşünceye hâkim olan faydacı rasyonalizmi harmanlayan bir ahlak perspektifi medyaya ilgili beklentilere yön veriyordu. Buna göre mevcut toplumsal sorunların artışı, iletişim araçlarının etkinliğiyle doğrudan ilişkili görülüyor, çoğunluk faydasına göre işlev görececek medyanın davranışlarına belli ilkelerin rehber-

lik etmesi isteniyordu. Bu hâkim perspektif, 1956 tarihli *Basının Dört Kuramı*yla (Siebert vd.) güç kazanarak iletişim ve medya çalışmalarındaki normatif etik tartışmalarına derinden nüfuz etti ve geniş bir meşruiyet kazandı.

1970'lerden bu yana, yeni teknolojilerin yarattığı düşünülen yeni ahlaki sorunlar, örneğin gizlilik ve mahremiyet, görüntü ve ses manipülasyonu ya da reklamcılığın yeni formlarına ilişkin olanlar, böyle bir normatif etik perspektifinden ele alınmaya devam etti. Medya pratiğine ilişkin mevcut kodların güncel sorunlara göre revize edilmesi ana gündemi oluşturmayı sürdürdü. Bu nedenle medya etiğini ahlaki usulama ve karar verme sorunuyla ilişkisi içinde değerlendiren çalışmalar, aktüel sorunlardan türeyen “profesyonellik ve mesleki özdenetim” tartışmalarının gerisinde kaldı (Merrill, 1986; Carey, 1999; Christians, 2007). Oysa etik tartışmasının güncelliğini yitirmemesinin önemli nedenlerinden biri, medya pratiğinin iktisadi ve kültürel bakımdan güncel gelişmelere son derece duyarlı olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, “kurumsal” medyanın özellikleri etrafında şekillenen ahlaki

normların “bireysel” yayımcılığa geniş bir alan açan sosyal medya ortamındaki geçerliliği son yıllarda habercilik üzerinden geniş biçimde tartışılmaktadır (Friend ve Singer, 2015). Dolayısıyla ahlaki akıl yürütme sorununu profesyonellik eksenli medya etiği tartışması karşısında ikincil kabul etmek, aktüel sorunlara karşılık geliştirebilmek bakımından bile yetersizdir.

Bu yazının amacı, medya pratiğini, verili kabul edilen bir mesleki etik perspektiften çıkararak, ona ahlak teorisinin çerçevesinden yaklaşmak ve böylelikle ahlak teorisinin medya pratiği bakımından barındırdığı imkânları araştırmak. Bu çerçevede, aşağıda ilkin ahlak, etik ve ahlaki alan kavramlarının ne ifade ettiğini, bunlar arasında nasıl bir kapsayıcılık ilişkisi olduğunu değerlendiriyoruz.

### **Kavramlar Üzerine: Ahlaki Alan, Ahlak ve Etik**

Ahlaki sorunların, felsefe içinde ne türden sorunlar kategorisine dâhil olduğunu anlamak için önce bilgi felsefesindeki iki tür önermenin farklarına işaret etmemiz gerekir. “Olgu önermeleri” doğrulukları kesin biçimde sınanıp doğrulanabilen, gözlem ve deney gibi yöntemlerle nesnel olarak kanıtlanabilen türde önermelerdir (Billington, 2011: 28). Ne var ki, benzer bir doğruluk sınamasına tabi tutamayacağımız, üzerindeki kesin şekilde uzlaşmaya varamayacağımız sayısız önerme vardır. Olgu önermelerinden farklı olarak kesin şekilde doğrulayıp yan-

lışlayamayacağımız bu tür önermelere “değer önermeleri” adı verilir; “idam cezası yasal olmalıdır”, “yasalar çoğunluğun mutluluğunu gözetmelidir”, “insan klonlama ahlak dışıdır” vb. önermelerin hepsi aynı kategoridedir. Tanımı gereği, burada artık olguların değil, değerlerin dünyasında akıl yürütürüz. Tıp alanından güncelliğini koruyan bir örnek değer yargıları devreye girdiğinde işlerin ne denli karmaşık olduğunu gösterir.

Yaygın tıp pratiğinde hekimlerin iki ana ödevi yerine getirmesi beklenir; “hastaların ağrı ve acılarını dindirmek” ve “onları hayatta tutacak tedavileri uygulamak” (Billington, 2011: 31). Hekimlere atfedilen bu iki evrensel ödev, ötenazi sorunu karşısında kaçınılmaz bir çatışmaya girer. Ötenazi, hastanın ağrı ve acılarını dindirmek için onun hayatını sonlandırmayı gerektiren bir karardır. Buradan iki karşıt değer önermesi türetebiliriz; “ötenazi cinayettir” *versus* “ötenazi insan hakkıdır”. İki taraftan hangisine yöneleceğimizi belirlerken kaçınılmaz olarak “yaşamı değerli kılan nedir?”, “nasıl bir hayat yaşanmaya değer?”, “yaşam nerede başlar ve biter?” gibi bir dizi değer yüklü soruyla yüzleşmek durumunda kalırız (Harris, 1998). İşte bu sorulardan yola çıkarak ötenaziyle ilgili nasıl bir fikre varmamız gerektiğini düşünmeye başladığımızda artık etiğin sahasındayız demektir.

Etik, felsefenin en önemli alanlarından biridir, peki etik alanında çalılırken tam olarak ne yaparız? Etiğin kavram olarak hangi kapsamda

düşünülmesi gerektiğini anlayabilmek için öncelikle ahlak alanının ve ahlakın ne olduğunu değerlendirmemiz gerekir.

### *Ahlaki Alan*

Yukarıda değerlerden ve değerlerin alanına giren önermelerden söz ettik. “Ahlaki alan” (*morals*) her şeyden önce değerlerle ilgilidir. Ancak ahlaki alan tüm değer yargılarını kapsamaz, başka bir deyişle, bu alana dâhil olmayan başka türde değerler vardır (Lee, 1928: 451). Bir fenomen, olgu ya da olay farklı değer alanları açısından ele alınabilir. Sözgelimi haberlerde şiddet içeren görüntülerin yayınlanmasını ya da televizyon dizilerinde şiddetin kullanımını farklı değer alanları açısından ele alalım. Bir haber üreticisi Ortadoğu’da bir kente yapılan ve onlarca sivilin katledildiği bir hava saldırısının görüntülerinin yayınlanmasını, yarattığı ekonomik değer açısından ele alarak şöyle bir akıl yürütme yapabilir: “*Rating* ölçümleri, bu tür görüntülere yer verdiğimizde izlenme oranının arttığını gösteriyor. Demek ki izleyiciler bunları dikkat çekici buluyor, ilgiyle takip ediyor. Haber bülteni içindeki reklam kuşaklarına yönelik talep artışı da bunu kanıtlıyor.” Burada ekonomik değeri esas alan, kâr/zarar ekseninde bir yaklaşım hâkimdir. Benzer şekilde bir dizi film yapımcısı, şiddet görüntülerine estetik değeri açısından yaklaşır, yer verdikleri kanlı dövüş sahnelerinin özel çekim teknikleri, ses ve görüntü efektleriyle yaratılmış estetik bir

değeri bulunduğunu savunabilir. Yapımcının değerlendirmesi estetik değer alanına özgüdür, görüntülerin güzelliği/çirkinliği hakkında bir yorum yapılmıştır. Ancak bu her iki örnek de, ahlaki açıdan ele alınabilir ve ulaşılabilecek sonuçlar ekonomik ve estetik alana özgü değerlendirmelerden farklı bir yöne işaret edebilir.

Peki ahlaki bir değerlendirmeyi diğerlerinden ayıran nedir? Eğer bir kişinin (ya da grup, topluluk, kurum vb.) diğer insanları çeşitli bakımlardan etkileyen bir eylemini (davranış, karar, tutum vb.) niyetleri, amaçları ve sonuçları açısından ele alıyor, onu iyi veya kötü, doğru veya yanlış kavramları temelinde sorguluyorsak, bu ahlaki bir değerlendirme olur. Başka bir deyişle, böyle yaparak o eylemin ahlaki yönünü değerlendirmiş, onu ahlaki alana özgü bir sorgulamanın konusu haline getirmiş oluruz.

O halde söz konusu medya olduğunda, bu alandaki eylemlerin hemen hepsinin ahlaki bir yanı bulunduğunu söylememiz gerekecektir. Tanım gereği, belli bir “izleyici kitle”ye (*audience*) yönelik olarak şekillenen tüm medya pratikleri ahlaki bakımdan ciddi soruları gündeme getirebilir. James Carey’nin (1999: 45) eski bir deyişten yola çıkarak söylediği gibi “Doktorlar hatalarını gömer, avukatlar asar, gazetecilerse onları yayımlar.” Bu bakımdan medya pratiklerinin tek tek bireylerden, toplumun geneline kadar herkesi kapsayabilen ahlaki boyutları vardır. Haberlerde aşırı şiddet görüntülerine yer vermek doğru mudur? Şiddetin estetize edilerek

gösterilmesi yanlış bir tutum mudur? Saldırı görüntüleri yayınlamak karlı olabilir ancak bu toplumun iyiliğine katkıda mı bulunur, yoksa ona zarar mı verir? Yayıncı kuruluşların bu görüntülerden rahatsız olan izleyicilere karşı sorumluluk duyması gerekmez mi? Bu ve benzeri sorular medyayı ahlaki alanın konusu olarak değerlendirmeyi gerekli kılar niteliktedir. O halde bu sorulara verilen yanıtlar bizi kavramsal düzeyde nereye götürür?

### *Ahlak*

Ahlak (*morality*) bir eylemin değerlendirilmesine değil, onunla ilgili önceden belirlenmiş bir “norm”a göndermede bulunur; “doğruluğu teyit edilmeyen bilgileri esas alarak haber yapmayın”, “habere konu olan kişilerin mahremiyetine saygı gösterin”, “haber kaynağının yazılmaması kaydıyla size söylediği şeyleri deşifre etmeyin” vb. Bu örneklerin her biri “olan”ı değil, “olması gereken”i belirtir, “doğru” ve “iyi” eylemin niteliğiyle ilgili bir yargı içerir; hangi eylem biçiminin “onaylanmış” ya da “onaylanmamış” olduğunu bildirir.

“Ahlak, bireylerden isteklerde bulunur; bu istekler, en azından başlangıçta bireye dışsal isteklerdir” (Frankena, 2007: 24). Yani ahlak, her bireyin kendi için rehber edindiği ve kendisinin keşfettiği normlar, popüler deyimle “kendi doğruları” değildir; kökenleri, yaptırımları ve işlevleri bakımından toplumsal bir nitelik taşır, faili önceler (Frankena, 2007: 23-24).

Geniş anlamda toplumun ya da belli bir mesleki kuruluş, çıkar grubu, örgüt ya da derneğin üyesi olmak kişiyi belli normların geçerliğini esas alan ahlaki bir topluluğun parçası haline getirir. Bu açıdan ahlak “normatif” bir kavramdır. Ancak normatifik iddiası ahlaki alanda özerkliğin olmadığı, bireysel eylemin ahlak tarafından mutlak şekilde belirlendiği anlamına gelmez. Kişi, ahlakın talepleriyle uyumsuzluğa girdiğinde ya da birden fazla normun çelişerek ahlaki bir ikileme yol açtığı durumlarda artık ahlakın yol göstericiliğine sığınamaz. Bu durumda ahlaki öznenin mevcut normatif çerçeveyi sorgulayarak karar verici bir bakış açısına ulaşması gerekir. İşte etikle ilişkimiz tam olarak burada başlar.

### *Etik*

Etik ve ahlak ilişkisi, teori ve pratik arasındaki ilişki gibidir: Etik (*ethics*) doğru ve yanlış eylemin teorisi, ahlak ise onun pratiği gibi düşünülebilir (Billington, 2011: 46). Etik, felsefenin, ahlaki sorunlar üzerine akıl yürüterek hangi eylemlerin ahlaken doğru ya da yanlış olduğuyula ilgilenen, bireysel ve kolektif insan eylemini “iyi” tasarımı etrafında anlayıp açıklamaya çalışan dalıdır. Yaygın kullanımıyla, “ahlak felsefesi”dir. Etik neyin iyi ya da kötü olduğunu belirlediği noktada görevini tamamlar, ahlak ise neyin doğru ya da yanlış olduğu varsayımıyla işe başlar. Bu nedenle ahlaki değil etik ilkelerden, etik değil ahlaki bir davranış tarzından söz etmek daha doğ-

rudur (Billington, 2001: 46). Etik, bir eylemin (davranış, karar, tutum vb.) ahlaki değerini sorgulayabilmemizi, onun temelinde yatan ilkelere görebilmemizi sağlar, ahlaki sorunlar üzerine akılcı bir sorgulama yapabilmenin yol ve yöntemlerini sunar. Dolayısıyla, sıkça birbirine karıştırılan etik ve ahlak aynı anlama gelmez.

Bu iki kavramın sıkça karıştırılmasının bir nedeni, sadece felsefeye özgü terimler olmamalarından kaynaklanır. Günlük yaşamda, etik “ahlak” sözcüğünün güncel dildeki karşılığı gibi kullanılır. Örneğin eskiden kullanılan “basın ahlaki” teriminin günümüzde yerini “medya etiği” terimine bıraktığı düşünülmektedir. Oysa bu hatalıdır. Medya etiği, (1) medya pratiklerinde gözetilmesi gereken temel ilkelerin ne olduğuyla ilgilenir, (2) medya çalışanlarının eylemlerini hangi ahlaki ilkelere dayanarak oluşturduklarını inceler, (3) mevcut ahlak normlarının niteliğini (değerini) sorgular, (4) belirlediği genel ilkelerden yola çıkarak ahlaki ikilemlerin aşılması için yol gösterir, (5) mevcut ahlaki dizgenin çıkmaza girdiği durumlarda yenileyici bir bakış açısı sunar.

Etik felsefi bir disiplin olarak iki alt dala ayrılır: *meta etik* ve *normatif etik*. Normatif etik, belli koşullar altında nasıl davranmamız *gerektiği* sorusuyla ilgilenir. Meta etik ise mevcut ahlak teorilerini ele alıp değerlendirir, “iyi”, “doğru”, “uygun”, “kötü”, “yanlış”, “uygunsuz” gibi kavramları analiz eder (Merrill ve Odell, 1983: 79). Meta etik şu tür sorular sorar: “Bir ahlak teorisinin

geçerliliği nasıl ortaya konabilir?”, “Bir eylemin doğru ya da bir kişinin iyi olduğunu söylemek ne anlama gelir?”, “Deontolojik ve teleolojik ahlak teorileri arasında ne fark vardır?” (Merrill ve Odell, 1983: 79).

Deontolojik ve teleolojik teoriler arasındaki ayrışma ahlak felsefesinin tarihine olduğu gibi medya etiğine ilişkin yaklaşımlara da damga vurmuştur. Bu nedenle aşağıda bu iki teorik yönelimi en güçlü şekilde içeren felsefi gelenekleri medya pratikleriyle bağı içinde ana hatlarıyla değerlendireceğiz.

### **Faydacılık: Bireysel Mutluluk versus Kamu Yararı?**

Teleolojik ahlak teorileri bir eylemin doğruluğuna ya da yanlışlığına onun sonuçlarına bakarak karar verir. Buna göre, bir eylemin ahlaki değeri, failin niyet ve isteklerinden bağımsız ele alınmalıdır, kısaca, bir eyleme ahlaki değerini kazandıran şey eylemin ürettiği sonuçlardır. Örneğin Hitler faşizminin yönetim biçiminin kötü olduğunu, çünkü insanların büyük acılar çekmesine yol açtığını söylediğimizde teleolojik bir ahlaki yargıda bulunmuş oluruz. Teleolojiyi etik bir doktrin içinde etkili şekilde kullanan gelenek faydacılık (*utilitarianism*) olmuştur. Jeremy Bentham ve John Stuart Mill bu geleneğin en etkili düşünürleri olarak bilinir. Faydacılık ilk formülasyonlarından bugüne önemli değişimler geçirmekle birlikte hala önemini koruyan bir gelenektir.

*Jeremy Bentham ve  
John Stuart Mill*

Bir şeyin faydası, onun pratikteki yararlılığıdır. Faydacılık bunu ahlaki davranış fikrine uygular ve en çok kişi için iyilik yaratmanın doğru ya da yanlışın ölçüsü olduğunu savunur. Buna göre ahlak bakımından doğru eylem ya da politika toplumun üyelerine en büyük mutluluğu getiren sonuçları üretendir (Kymlicka, 2004: 13). Jeremy Bentham bunu “en büyük mutluluk ilkesi” ya da “en çok kişinin en büyük mutluluğu” (*summum bonum*) olarak ifade eder (orj. 1781, 2000: 134). Bentham’a göre en yüksek iyi, hazdır. İnsan haz ve mutluluk veren sonuçların peşinden gitmeli, acı verenlerden kaçınmalıdır. Bentham herkesin kendisi için böyle bir amaç peşinde koşmasıyla toplam mutluluğun artacağını düşünür. Herkes için ortak haz kaynağı bedensel hazlardır; doğalcı-natüralist bir etikten yana olan Bentham, ahlaki doğruyu eylemin ürettiği hazla ilişkilendirmiştir.

John Stuart Mill de eylemlerin mutluluk getirmeleri oranında doğru olduklarını savunur, eylemler mutluluğun tersi sonuç üretiyorlarsa yanlıştır. Bununla birlikte Mill (2001: 11) hazların niteliklerine göre sıralanması ve yüksek düzeydeki hazların –entelektüel, estetik, yaratıcı hazlar– sırf hayvani içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerektiğini savunarak Bentham’dan ayrılır (Billington, 2011: 184). Hazzın ve mutluluğun ortak yarar üreten farklı kaynaklarına yönelmesi Mill’in fay-

dacılığı evrensel ve eşitlikçi bir teori olarak konumlandırma çabasıyla ilişkilidir. Mill’e göre (2001: 36) insan mutluluğu bir fazilet duygusu olmaksızın gerçek anlamda mümkün değildir. Mill’in kendisine yöneltilen, “mutluluk peşinde koşmak gibi bencilce bir amaç bu tür bir fazilet duygusuyla bağdaşır mı?” sorusuna verdiği yanıt, faydacı liberalizmin ana ilkesine vurgu yapar: Faydacılık ahlaki failin kendi kişisel mutluluğuyla değil, ortak en büyük mutlulukla ilgilidir (Mill, 2001: 14). Mill faydacılığın bir çıkar gözetme biçimi olarak görülmesine de karşı çıkar. Örneğin, kendi kişisel refahını ya da kariyerini, temsil ettiği yurttaşların ihtiyaçlarına göre öncelikli sayan bir politikacının ya da kendi çıkarı için yalan söylemekten kaçınmayan bir kişinin ahlaken meşru görülemeyeceği Mill’e göre açıktır. Genel faydayı göz ardı eden bu tür eylemlerin uzun vadeli sonuçları toplumu ayakta tutan sadakat ve doğruluk gibi değerlere zarar vereceği için faydacılıkla uzlaşmaz.

*Kamusal Fayda ve Medya Pratiği*

Faydacılık medya etiğinde belki de hiçbir ahlak öğretisinin nüfuz edemediği kadar derin bir yer tutar (Christians, 2007). Faydacılık nasıl 19. yüzyıl liberal siyaset felsefesine damga vurduysa, basının toplumsal işlevinin ne olması gerektiği dair kurucu argümanlar da büyük ölçüde bu yüzyılda kristalize olmuştur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Liberal basın etiğinin oluşumuyla ilgili olarak bkz. Taş (2010).



Özellikle modern habercilik pratiklerinin toplumsal meşruiyeti, gazetecilerin toplumun her alanındaki faaliyetlerini birer kamu yararı nişanı taşıyarak sürdürdükleri düşüncesinden temellenir. Buna göre, basın kamuyu bilgilendirip onun gözünü kulağı olmak, bilme hakkını korumak için vardır (Taş, 2014: 111). Haberciler böylelikle, tersi durumda son derece tartışmalı olabilecek birtakım faaliyetleri için –örneğin kamusal kişiliklerin özel yaşantılarını izinsiz bir şekilde haber konusu haline getirmek- kamu yararını gerekçe gösterebilmektedir (Ward, 2007: 151). Sözgelimi, bir bakanın kamu ihalelerine giren bir holding patronuyla gizli saklı görüşmeler yapıyor olduğunu kanıtlayan fotoğrafların yayınlanmasında açık bir kamu yararı bulunduğu söylenebilir. Haluk Şahin’in tespitiyle (2009: 184-185) “bu kimselerin gücünün kamusal erke dayanması ve harcadıkları paranın kamunun parası olması, kamunun ‘gerçekleri’ öğrenme hakkını (...) geçerli kılar.”

“Kamu yararı”nın nasıl tanımlanacağı kişilerin özel yaşantılarını konu edinen haberler açısından bilhassa kritiktir, neredeyse güncelliğini hiç yitirmeyen, her yeni örnekte yeniden gündeme gelen bir tartışmadır. Örneğin bu kez, özel yaşamı potansiyel haber konusu haline gelen kişinin, ünlü bir siyasetçinin lise öğrencisi oğlu olduğunu düşünelim. Okul binasına alkollü içki sokmak ve alkollü içki içip başka öğrenciye sözlü tacizde bulunmaktan dolayı bir dönem uzaklaştırma alan bu siyasetçi yakınının

başından geçenlerin haberleştirilmesinde bir kamu yararı var mıdır? Yoksa babası ünlü bir siyasetçi olmasa başına gelenler bir tür “gençlik hatası” sayılabilecek bir gencin yaşantısının ifşa edilmesinde toplumun ortak mutluluğuyla ilişkili bir unsur yok mudur? Peki ya bu siyasetçi sürekli başkalarına ahlak dersi veren, seçmenin gözünde güvenilir bir imaj oluşturabilmek için nasıl örnek bir aile babası olduğunu anlatabilmek için hiçbir fırsatı kaçırmayan biriyse?

Faydacı öğretide özgürlüğün statüsünü belirleyen yine, toplumun mutluluğunu artırmaktır. Ancak bu, birey haklarının çoğunluğun yararına göz ardı edilebileceği anlamına gelmez. Çünkü hakları güvence altına alan ortak düzenlemelerin korunması toplumun mutluluğu için de gereklidir. Bunlara aykırı davranmak faydacı etik temelinde haklılaştırılmaz. Toplumun genel mutluluğu ya da kamu yararı, toplumda azınlık oluşturan kesimlerin haklarını ve onların mutluluğunu geri kalan çoğunluğun lehine engelleme hakkı da tanımaz. Mill *Özgürlük Üstüne*'de (orj. 1859) başkaları üzerinde zararlı sonuçlar doğurmayan eylemler konusunda bireyin özgürlüğünün mutlak olması gerektiğini savunur (Mill, 2000: 110). Ne var ki, başkalarına zarar verebilecek türde eylemler toplumun yargı yetkisindeki alana aittir. Özgürlüğün kendi akışı içinde en büyük mutluluğu sağlamadığı durumlarda çeşitli düzenlemelerle özgürlüğün sınırlarının çizilmesi gerekir. Ancak tarihin belli bir anında faydacı temele

dayanarak oluşturulan düzenlemeler her yerde uygulanması gereken ve tarihin her dönemine uygun düşün bir reçete gibi düşünülemez. Yani özgürlüğün sınırları zaman ve mekân bağımlıdır. Mill'e göre devletin birinci görevi, başkaları üzerinde sonuçlar doğuran insan etkinlikleri konusunda yargı yetkisini kullanmak ve bu etkinliklerin serbest, düzenlemeye bağlı ya da yalnızca yasak olup olmayacaklarına karar vermektir (Mill, 2000: 112,119). Ama devletin rolü bu düzenleme göreviyle sınırlı kalmaz. Devlet bireyle aynı ahlaki sorumluluğa sahiptir. Genel mutluluğu artırmayı hedefleyen her şeyi yapmak devletin görevidir. Bu çerçevede, tüm toplumsal kurumların belli bir kamu yararı perspektifine göre işlev görmesi gerektiği söylenebilir.

Faydacılıkla ilgili bu tartışmayı medyanın güncel işleyişiyle nasıl bağlantılandırabiliriz? Türkiye'de özel televizyon kanalları ve gazetelerin yönetici ve sahipleri, topluma sundukları medya içeriklerinin niteliğiyle ilgili eleştiriler karşısında sıklıkla şöyle bir savunma geliştirirler: "Tiraj ve *rating* toplumun neyi okumak ya da izlemek *istediğini* ortaya koyuyor, halkın bunları okumaktan ya da izlemekten *memnun olduğunu* gösteriyor. Biz de toplumun beğenilerine uygun içerik üretmekle yükümlü medya profesyonelleri olarak *görevimizi* yapıyoruz, halk *ne istiyorsa* onu veriyoruz." İtalikle işaretlenmiş sözcükler faydacılığın sıkça kullandığı kavramlar, buradaki argüman da ilk bakışta faydacılığın genel perspektifine uy-

gun gözüküyor. Peki böyle bir savunma gerçekten de faydacı etik temelinde haklılaştırılabilir mi?

Medyaya demokratik süreçlerde atfedilen işlev olabildiğince çok izlenmek ve okunmak değil, kamunun demokratik bilgilenme ihtiyacını karşılamak, kamunun farklı kesimlerinin çoğul nitelikteki görüşlerini aktarabilmek, bunların tartışılabilmesi için bir alan oluşturmak şeklinde tarif edilir. Bunların her biri, demokratik sistemin meşruiyetinin yeniden üretilmesi bağlamında özgül bir kamu yararı içerir. Nitekim medyanın demokratik toplumlardaki ahlaki meşruiyetinin temeli, üretilen bu kamu yararıyla ilişkilidir. Bu bakımdan, tiraj ya da *rating* ölçümlerini esas alarak çoğunluğun medya içeriklerinden *hoşnut* olduğunu söylemek, medyadan üretmesi beklenen toplumsal fayda ekseninde bir haklılık gerekçesi sayılamaz.

Faydacılık özellikle kamuyu ilgilendiren sorunlarla ilgili karar verme aşamasında, olası sonuçları kestirmeyi ve hesaplamayı önemser. Tiraj ya da *rating* böyle bir amaca uygun gözükmeyle birlikte, bunların gerçekte *neyi* ölçtüğünü hesaba katmamız gerekir. Yapılan hesaplamalar medyadan üretmesi beklenen toplumsal faydayı ölçmez -ki bu sayısal olarak ölçülebilir nitelikte bir olgu değildir-, yalnızca ticari amaçlar için kullanılmak üzere satış adedini ya da belli bir televizyon yayınının, evine ölçüm cihazı yerleştirilenlerin kaç tarafından takip edildiğini ölçer. Öte yandan belli bir medya içeriğini tüketmekle bunun yarattığı *memnuniyet* iki ayrı şeydir.

Bir gazeteyi düzenli olarak edinmem, onun yurttaş olarak bilgilenme ihtiyacımı tam anlamıyla karşıladığı ya da bende esaslı bir entelektüel tatmin yarattığı anlamına gelmez. Kaldı ki gazete pek çok farklı türde enformasyon içeren bir mecradır, belki de sadece spor sayfalarını ya da dedikodu sütunlarını okuduktan sonra gazeteyi, kağıt stokladığım çekmeceye koyuyorumdur. Bir gazetenin tirajı yalnızca onun satış rakamını ölçer; nasıl ve neden okunduğunu ve okurun gazete hakkındaki fikirlerini değil. İzlediğim televizyon programı mevcut seçenekler arasında en makul görüneni olabilir, ne var ki seçme özgürlüğüm yalnızca bana sunulanlarla sınırlıdır. Üstelik medyanın sunduğu içeriklere dair *beğenimi* şekillendiren yapısal unsurlar vardır.

Medya tüketim tercihi, entelektüel, zamansal ve parasal imkânlarımızla doğrudan ilişkilidir. Akşam eve geldiğimde 180 dakika süren bir yarışma programına bakarak vakit geçiriyor olmam basitçe seçim özgürlüğümle ilgili değildir. Daha doğrusu, öznelliğime biçim veren birtakım etmenler bu tercihim üzerinde etkilidir. Örneğin yüksek kültür ve sanattan “anlamamam”, bu alanlara özgü eser ve faaliyetlerden keyif almamam sahip olduğum “kültürel sermaye”yle (Bourdieu, 1986) ilişkilidir, bu nedenle bir klasik müzik konserinin canlı kaydını izlemek yerine tropik bir adada yaşamalarını sürdürmeye çalışan bir grup ünlüyü takip etmek bana daha cazip gelebilir. Kültürel sermayemin yarattığı bu eğilim elbette eğitim,

kültür ve gelir kaynaklarının toplumdaki eşitsiz dağılımının bireysel düzeydeki karşılığıdır. Boş zamanımı başka türlü değerlendirebileceğim faaliyetlere ayıracak paramın ve yoğun iş gününün yorgunluğunu atmaya çalışıp ertesi güne hazır olmak dışında başkaca bir boş zamanımın olmaması da bu eşitsiz dağılımından kaynaklanır. Diğer taraftan bu meseleler zaten medyadaki karar vericilerin ilgi alanında değildir. *Rating* nicel bir tüketici verisi ortaya koyar, üretilen veri, içerik ve reklam endüstrisi üzerinde uzlaştığı sürece geçerli kabul edilir. Medyanın ürettiği toplumsal faydanın nasıl ölçülebileceği ya da değerlendirilebileceği sorusu böyle bir çerçevenin dışındadır.

Son olarak konuyu özel mülkiyet açısından değerlendirmek gerekir. Faydacılık “üzerinde mülkiyet hakkına sahip olduğumuz bir şeyi dilediğimiz her şekilde kullanabilir miyiz?” sorusunu yine kamu yararı esasında değerlendirir. Bir şeyin mülkiyetini elimizde bulunduramaz, toplumun diğer üyelerinin ya da devletin o şeye ilişkin hiçbir talepte bulunamayacağı anlamına gelmez (Vergara, 2006: 118). Bu, mülkiyetine ya da kullanım hakkına sahip olunan şeyin kamusal bir sorunla ilgili olması durumunda iyice belirgindir. Kaldı ki yayıncı şirketler kamuya ait frekanslar üzerinden faaliyette bulunurlar. Sahip oldukları bu ayrıcalık, yayıncılığın belli toplumsal ihtiyaçları karşılayan hizmetler üretmesi nedeniyle tanınır. Özel medya kuruluşları bu ayrıcalığı sınırsız ve diledikleri gibi kullanma

hakkına sahip değillerdir, yasal yükümlülüklerinin yanı sıra kamusal gözetime ve taleplere konu olabilecek ahlaki sorumlulukları vardır.

Ne var ki bu sorumlulukların nasıl tanımlanacağına klasik faydacı teori içinden bir yanıt bulmak oldukça zordur. “Alternatifler arasında en çok kamu yararı üreten eylemi seçmek” teorik bir ilke olarak makul gözükmeyle birlikte genel geçer, her duruma uygulanabilecek bir fayda tanımı yapabilmeyenin zorluğu bu yaklaşımın eleştirmenlerince sıklıkla vurgulanır (Christians, 2007). Faydacılık tüm ahlaki yargıları tek bir unsurdan, eylemin ürettiği faydadan yola çıkarak türetir, ancak belli bir durumda kamu yararı üreten eylem bir başka durumda istenilen sonuçları vermeyebilir. Bu nedenle yarar eksenli bir ahlaki düşünme biçimi genel bir ilke ya da kuralı izlemeye olanak tanımaz. Dolayısıyla her seferinde eylemin sonucuna bakıp ona göre bir değerlendirme yapmak gerekir ki, bu da faydacılığın, alternatif eylem seçenekleri arasında bir ikileme düşen faile pek de yardımcı olamayacağı gösterir. Faydacılık “genel” faydayı her şeyin üzerinde tutar, ancak belli bir eylem seçeneğinin her seferinde aynı sonucu üretemeyeceği ihtimali faydacılığın bize güvenli bir yol sunmasını önler. Herkes için huzursuzluk kaynağı haline gelen bir aile içi kavgayı yatıştırmak için aracılık yapmanın ve dargınları barıştırmayın, üreteceği sonuçlar itibarıyla eylemden etkilenen herkes için memnuniyet verici olacağını düşünmek makuldür. Ne var ki aracının, belki de hiç açılmaması gere-

ken konuları gündeme getirmesi ya da taraflardan birinin haklılığını karşı tarafa kabul ettirmeye çabalaması tam tersi sonuçlara ve işlerin daha da içinden çıkılmaz hale gelmesine neden olabilir. Bu durumda faydacılık, aracılık etmeye hevesli bir ahlaki faile ne önerebilir?

Faydacılığı eleştiren felsefeciler, bir kişinin davranışlarının sonuçlarına ağırlık verip güdülerini hesaba katmamamın iyi ve kötü davranış için yetersiz bir rehber olduğunu söylerler. Eğer bir insan yaptığı şeylerde “iyiyi amaçlıyorsa” arzu edilmeyen sonuçları olsa bile yaptığı şeyin mezziyetleri düşünülürken mutluluğa bir katkı yapmış olmaz mı? Mill bu fikre katılmaz. Ona göre ölçü, kişisel güdülenim değil nesnel sonuçlardır (Billington, 2011: 185).

Peki ya belli bir durumda kamu yararı üreten kimi eylemler, bu sonuçlar örnek gösterilerek ama bu kez eylemden etkilenecek bazı kişilere zarar vermek amacıyla kötü niyetli bir şekilde kullanılırsa? Örneğin günümüzün medya ve siyaset dünyasında “özel yaşam skandalları”nın (Thompson, 2000) ulaştığı boyut, kamu yararı gerekçelerinin suistimale açık bir niteliği olduğunu göstermektedir. Her yeni durumda hassas bir şekilde ölçülüp biçilmesi gereken “kamu yararı” kavramı, siyasetçilerin kişisel yaşantılarını muhafazakar bir ahlak anlayışıyla didikleştirip ifşa etmek ve böylelikle bu kişileri siyaset dünyasının dışına itmek için bir manipülasyon aracı olarak sıkça kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Detaylı bir örnek inceleme için bkz. Taş 2012 (7. Bölüm).

Özetle faydacılığa yöneltilen soru ve itirazları şu genel başlıklar altında toplayabiliriz:

1. Sonuçların nasıl olacağını belirleme gücümüz olmadığına göre, yeni bir durumla karşılaştığımızda eylemimize nasıl yön verebiliriz? Başka bir deyişle, madem eylemin ahlaki değerini ancak sonuçta ürettiği fayda esasına göre değerlendiriyoruz, o halde bu sonucu bilmeden nasıl ahlaken doğru eylemi seçebiliriz?
2. Karşımızda, sonuçta ürettikleri fayda bakımından eşit olan ancak ahlaken pek de eşit görünmeyen iki seçenek olduğunda ne olacak? Örneğin seçeneklerden biri hırsızlık yapmayı, yalan söylemeyi hatta cinayet işlemeyi gerektiriyorsa ve bu nedenle çok daha kestirme bir yol sunuyorsa, sırf pratik nedenlerle bu yolu seçmek meşru kabul edilebilir mi?
3. O halde faydacılık zalim ve barbarca eylemlere meşru bir zemin yaratabilecek entelektüel bir gerekçeye dönüşebilir mi? Yaygın kullanılan bir ifadeyle, amaçlar araçları meşrulaştırır mı?

### **Kant Etiği: Akıl Buyruğu Olarak Evrensel Ahlak**

Immanuel Kant'ın yukarıdaki soruya verdiği yanıt çok açıktır: Amaçlar araçları meşrulaştıramaz. Dahası, Kant ahlaki sorunlara araç-amaç formülasyonu ile yaklaşmanın bizi etiğe değil, ölçüp biçen, hesaplamacı bir araçsal akla yaklaştıracığını

savunarak faydacılığı reddeder; faydacılığın, hakları, en fazla mutluluğu yaratacak bir hesaplama da yandırmakla savunmasız bıraktığını söyler (Sandel, 2015: 155).

Kant nihai amaç olarak mutluluğu güvenilir bir ahlaki rehber saymaz, mutluluk kavramını aşırı muğlak ve değişken bulur, mutluluğu arayacağımız alanı, ahlakın alanından kesin biçimde ayırır (MacIntyre, 2001: 76-77). Ona göre, ahlak arzu, istek ve tercih gibi ampirik varsayımlara dayandırılmaz. Bu etkenler değişkendir ve bu nedenle evrensel ahlak ilkeleri için temel olamazlar. Kant etiğinde asıl olan "iyi niyet"le koşullanmış "ödev"lerdir (Kant, orj. 1785, 2009: 12).

Kant'ın düşüncesinde, rasyonel akıl yürütebilme ve bu şekilde iradesine yön verebilme yetisi insanı doğadaki diğer varlıklardan kesin biçimde ayırır. İnsan biyolojik ihtiyaçları bakımından doğanın belirlemiş olduğu altındadır ki bu doğanın özgürlüklerin değil, zorunlulukların alanı olduğu anlamına gelir. İnsan doğal dünyanın parçası olarak belli etkilere açıktır. Bunlar Kant'ın topluca "eğilimler" dediği arzular, istekler, duygular, ihtiyaçlar ve heyecanlardır (Solomon ve Higgins, 2013: 275). Eğer bir kişi acıktıysa ve önünde lezzetli bir yemek varsa onu yeme eğiliminde olacaktır. Ne var ki, Kant'ın düşüncesinde, insan doğal eğilimlerini iradesiyle şekillendirebilme yeteneğine sahiptir. İrade özgürdür ve insan akıl yoluyla eğilimleri üzerine düşünüp, iradesini harekete geçirerek bunlara direnebi-

lir. Böylelikle güdülerini kontrol altına alıp kendisini doğada benzeri bulunmayan bir “ahlak yasası”na tabi kılar. Aynı örneği sürdürürsek, “bir yiyeceği çok arzuladığımız halde o yiyecek başkasının tabağında ya da onun zehirli olduğunu düşünüyorsak ya da açlık grevindeyssek ve bizi vazgeçirmek için önümüze konduysa onu yememeyi seçebiliriz” (Solomon ve Higgins, 2013: 275).

Ahlak yasası doğada benzeri bulunmayan bir şey olduğuna göre doğa ahlaki bakımdan nötrdür (Bilington, 2011: 156). Örneğin doğada “adalet” yoktur; “seyahat özgürlüğü” veya “doğum izni” gibi hak ve özgürlükler doğanın yabancı olduğu şeylerdir. Bunlar insanlığın kendine özgü siyasal yaşamı içinde yaratılan gerçekliklerdir. Dolayısıyla insanın hak ve özgürlük arayışına referans olarak doğanın düzenini göstermek Kantçı anlayışa aykırıdır.

Kant insana özgü bir ahlaki hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil, ondan bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan “akıl”da ve “irade”de arar. İnsanın iradesine, aklına ve “kendi koyduğu yasa”ya dayanmayan bu temellerden yoksun bir yaşam ahlaklılık taşımaz (Kant, 2009: 26). Bu bakımdan, Kant’ın etik görüşü şüpheye yer bırakmayacak ölçüde rasyonalisttir: Ahlakın yegâne rehberi akıldır; ahlaki failin içine düştüğü arzular, duygular ve çıkarlar karmasından onu ancak akıl çıkarabilir. Bu sebeple Kant’a göre özgürlük, insanın isteyerek yani iradesini harekete geçirerek kendisine yasa koy-

masından başka bir şey değildir.

O halde bir ilkeyi ahlaki kılan nedir? Yani iyilik nereden temellenir? Kant’ın buna yanıtı şaşırtıcı derece yalın ve dolaysızdır: Yegâne iyi, “iyi niyet”tir: “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka, kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2009: 9). Peki ama iyi niyete nasıl karar veririz?

### *İyi Niyet*

İyi niyete, başkalarıyla girdiğimiz ilişkilerde belli bir biçimde davranmaya karar verdiğimizde bizi bu karara yönlendiren niyetlerimizin ne olduğuna bakarak karar veririz (Bilington, 2011: 156). Ahlaki eylem, yöneldiği kişinin ya da dışarıdan bir gözlemcinin nazarında büsbütün doğru kabul edilse de, failin niyetlerine bakıldığında aksi bir kanıya varılabilir. Borç alma niyetiyle samimiyet kurduğum bir kişi benim dürüst ve yardımsever tavrımı övüyor olabilir, ancak ona yönelişimin ardında ulaşmak istediğim bir başka amaç vardır. Kant’a göre burada iyi niyetten ve ahlaki iyilikten söz edilemez. Eylemim ulaşmak istediğim sonuca beni yaklaştırıyor ve karşı tarafı da memnun ediyor gibi görünse de ahlakilik testinden geçemez. Aksine bu türde bir eylem, insanları belli bir amacın aracı haline getirerek onları nesneleştirir.

Insan (...) şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse

başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde (...) amaç olarak görülmelidir (Kant, 2009: 45).

Kant'ın insana saygı vurgusu, günümüz evrensel insan hakları düşüncesinin habercisidir (Sandel, 2015: 154). Insanlardan kendi faydamız, tatminimiz ya da ulaşmak istediğimiz amaç için yararlanmak onların özgür kişiler olmalarına izin vermemektir. Çünkü bu, insanların öz-bilince sahip varlıklar olmak yerine nesnelere, şeyler olarak görülmesine neden olur.

Kant eylemin niyetleri yerine, sonuçlarını göz önüne alarak eylemimize yön vermenin de ahlakla ilgisi olmadığını düşünür. Sonuçlar tıpkı duygu, tutku ve eğilimlerim gibi fiili etki ve kontrolümün dışındadır. İyi niyetle güdülenmiş bir eylem, sırf umulan sonuçları vermediği için ahlaken mahkûm edilemez. Tersinden düşünürsek, sonuçta elde edilecek faydayı hesaba katarak yapılan bir eylemde iyi niyetten söz edilemez. Kant için belirleyici olan doğru eylemlerde bulunmaktır, planlı ya da tesadüfen doğru sonuçlara ulaşmak değil.

İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan değil (...) kendi başına iyidir. Bu isteme, harcadığı en büyük çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi isteme olarak (...) kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ek-

leyebilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir (Kant, 2009: 9).

Kant'ın iyi niyete dair söylediklerine ilk bakışta kimse itiraz etmeyecektir. Ne var ki insanların kimi zaman bilinçdışı güdülerle hareket ettikleri, "kendi kendilerini kandırdıkları" söylenir. Billington'un (2011: 157) vurguladığı gibi, "kişinin kendi güdülerini irdelemesi hayli çetin bir iş tir, çünkü güdüler çoğu zaman hayli karmaşık bir tablo çizerler." O halde kişinin davranışlarına temel oluştur an güdünün iyi niyet olduğundan nasıl emin olabiliriz?

### *Ödev ve Ahlak Yasası*

Kant'a göre "ödev" in (*deos*) anlamını öğrendiğimizde iyi niyetin ne olduğunu da öğrenmiş oluruz: "Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur" (Kant, 2009: 15). Yani ödev "ahlak yasası"nın buyurduğu şekilde davranmaktır. Kant'a göre iyi niyet kendini ödev doğrultusunda hareket etmede gösterir, ödevde uygun eylemde tezahür eder. Bir insanın eylemleri ahlaki bir değere sahip olacaksa, onların ahlak yasasından kaynaklanması, yasaya duyulan saygının eseri olması gerekir. Eylemlerin ahlaki değeri de bu nedenle onların fiili ya da tasarlanmış sonuçlarından değil, fiilin eylemine temel kabul ettiği düsturdan gelir.

Kant'a yöneltilen bazı eleştirilerde, ödevlerimiz çatıştığında nasıl hareket edeceğimiz, hangisine öncelik vereceğimiz konusunda bir açıklama getirilmediği savunulur. Ne

var ki bunun yanıtı Kant'ın rasyonel akıl yürütmeye ilişkin vurgusundadır. Kantçı etik, böyle bir durumda uslamlayan öznenin önceliği hangisine vermesi gerektiğiyle ilgili bir hiyerarşi geliştirebileceğini düşünür. Örneğin kariyeriniz bakımından önemli bir toplantıya geç kalmış durumdayken, ıssız bir yolda gerçekleşmiş bir trafik kazasına tanıklık ettiğinizi ve yaralılara o anda müdahale edebilecek tek kişinin siz olduğunuzu düşünün. Ne var ki yaralıları aracımızla hastaneye yetiştirdiğinizde toplantıyı kaçırmış olacaksınız. Kant'ın böyle bir soruya muhtemel cevabının, öncelikli ödevimizin “insan hayatını korumak” şeklinde olacağını tahmin etmek zor değildir. Peki öncelikli ödevin ne olduğuna herkesin aynı yanıtı vereceğine nasıl emin olabiliriz? Başka şekilde söylersek, bir eylemi ahlaken doğru kılan şeyin iyi niyet olduğunu ve bunu kavramanın görev bilincimizle gerçekleştiğini biliyoruz. Ancak ödevler çatıştığında “herkes için” doğru olanı seçtiğimizi kesin şekilde bilmemizin bir yolu var mıdır?

### *Evrenselleştirilebilirlik ve Koşulsuz Buyruk*

Kant kendimize şu soruyu sordumuz takdirde görev çatışmasının üstesinden gelip, doğru eyleme yöneleceğimizi söyler: “Eylemime temel oluşturan düstur herkesin uyaçağı evrensel bir ahlak yasası olabilir mi?” Düsturumuz, “sanki bizim istememizle genel bir doğa yasası olacakmış gibi düşünerek” (Kant,

2009: 38) eylem seçeneklerimizi evrenselleştirme prosedürüne sokarak test etmektir. Toplantıyı yakalamak ile yaralıları hastaneye yetiştirmek seçenekleri arasında bocalayan kişi, eğer kariyerini insan hayatından daha önemli görüyorsa, bu ikilemi yaşayan herkesin aynı şekilde davranmasını doğru bulup bulmadığına kendisini ikna etmelidir. Düsturlar kişilere göre değişir, ama yasa herkes için geçerlidir. Kişisel düsturu bir yasa yerine koyan kişi, her zaman her durumda böyle davranacağına ve herkesin de böyle davranması gerektiğine karar veriyor demektir. “Yaşamımı sürdürmek için benim yardımına ihtiyaç duyan kişilere yardım etmektense mesleki bir toplantıya yetişmeyi daha öncelikli buluyor ve böyle düşünmeyi kendime ilke ediniyorum.” Acaba böyle bir düstur evrenselleştirilebilir mi? Yaşamı bize bağlı bir kişiye yardım eli uzatmakla çok önemli ama o kadar da hayati olmayan meşguliyetine koşturmak arasında seçim yapmak zorunda kalan herkes ikinciyi seçerse, o halde acil duruma düşen insanlara yardım etmenin hiçbir ahlaki değeri kalmaz ve bu insan yaşamına verilen değeri azaltır. Öte yandan yaralı durumdaki kişiler yerine kendimizi koyduğumuzda ulaşacağımız sonuç bunun tam tersi olacaktır. Bu durumda şüphesiz herkes kendine yardım edilmesini ister, doğrunun bu olduğunu düşünür.

Düsturumuzu evrenselleştirerek Kant etiğinin ana kavramına, “koşulsuz buyruk”a (*categorical imperative*) varırız: “Hayat kurtarmanın önceliği” hiçbir istisna, bireysel du-



rum ya da özel mazeret tanımayan nitelikte bir koşulsuz buyruktur. Bu buyruğa bir ödev aşkıyla bağlanarak hareket ettiğimizde eylemimizin iyi niyetle güdülendiğine hiç şüphe yoktur.

Koşulsuz buyruğun kendine özgü niteliğini daha iyi anlayabilmek için önce “koşullu buyruk”un (*hypothetical imperative*) ne anlama geldiğini bakalım: Koşullu buyruk, belli koşullarda belli sonuçlar arzulanıyorsa yapılması gerekeni gösterir. Yani bizatihi kendisi için değil, sadece tasarlanan, arzulanan bir sonuca ulaşmak için gerekli bir kural olarak kabul edilen eylem ilkesini ifade eder. Trafikte araç kullanırken kurallara uymamızın, örneğin kırmızı ışıkta durmanızın nedeni, kamera takılıp yüksek bir ceza almaktan çekinmeniz ise burada koşullu bir buyruğa uygun davranıyorsunuz demektir. Çünkü “kırmızı ışıkta durma” kuralına, onu evrensel olarak geçerli bir ödev kabul ettiğiniz için değil, kendinizle ilgili varsaydığınız bir sonuç nedeniyle uyuyorsunuzdur. Kamera denetimi olmayan geçiş noktalarında “kırmızı ışıkta durma kuralı”nın sizin için geçerli bir ilke olmaktan çıkıyor olması onu koşullu buyruk haline getirir.

Koşulsuz/kategorik buyruk ise böyle değildir. Gerçek ahlaki eylemi yönlendiren bu buyruk, nedenlerden, koşullardan ya da amaçlardan mutlak olarak bağımsızdır, başka bir amacın aracı değil, kendisi için kabul edilip hayata geçirilen ilkeleri kapsar. Koşulsuz buyruk, formel bir matematiksel ilke gibi, (1) kendi kendisiyle tutarlı olmalı ve (2) ev-

rensellik iddiası barındırmalıdır. O halde koşulsuz bir buyruğun neden doğru olduğunu sormak, “iki kere ikinin neden dört ettiğini ya da bir nesnenin neden aynı zamanda hem var hem yok olamayacağını” (Billington, 2011: 162) sormak gibidir. “Soykırım bir insanlık suçudur.” Bu önerme koşulsuz bir buyruk barındırır. Öyle ki, her yeni örnekte, belli bir grup insanın dinsel, etnik vb. kimliği bahane edilerek katledilmesini doğruluk testine sokamayız. Böylesi bir sorgulama koşulsuz buyruğun mutlak evrensellik niteliğini ortadan kaldırır, onu neden, sonuç ve amaçlara bağlı kılarak koşullu bir buyruğa indirger. Örneğin “savaş koşulları dışında, devletlerin egemenlik sınırları içindeki etnik gruplara soykırım uygulamaları insanlık suçudur” ifadesi buyruğu koşullara bağlı hale getirerek göreceleştirir, soykırımın yanlışlığını “kategorik” olmaktan çıkarır.

Özetlersek, eylemimize temel oluşturan düsturları rasyonel bir uslamayla kendimize açık hale getirmemiz ve buradan koşulsuz bir buyruk türetip türetmeyeceğimizi görmek için düsturumuzu evrenselleştirilebilirlik prosedürüne sokmamız, bize eylemimizin iyi niyet taşıyıp taşımadığını gösterecektir.

Bu noktada, gerçekte yaşanmış bir örneği ele almak, Kantçı etiğin kavramsal sistematiğinin işleyişini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Janet Cooke vakası “doğruyu söyleme” ilkesinin habercilik pratiğindeki yerine ilişkin klasik bir örneğidir. Çünkü olay yıllar evvel ABD’de gerçekleşmiş olmakla birlik-

te benzer habercilik kültürlerine sahip pek çok coğrafyada güncelliğini koruyan meselelerle bağlantılıdır.

### *Jimmy'nin Dünyası*<sup>3</sup>

*Washington Post*'un 29 Eylül 1980 tarihli nüshasını okuyanlar, *Jimmy's World* başlığı altında yürek burkan bir hayat öyküsüyle karşılaşmıştı. Haberde, Washington D.C.'nin yoksul mahallerini ele geçiren uyuşturucu ticaretinin kurbanına dönüşmüş küçük bir çocuk olan Jimmy'nin hayatı anlatılıyordu. Şiddet ve çaresizliğin kısıracındaki Jimmy, annesinin erkek arkadaşı tarafından eroin kullanmaya alıştırmış ve bağımlı olmuştu. Muhabir Janet Cooke haberine şu sözlerle başlamıştı: "Jimmy 8 yaşında, kum rengi saçları, parlak gözleriyle hayatın ağırlığını yüklenmiş eroin bağımlısı bir çocuk. Incecik kahverengi kollarının her yanı iğne delikleriyle dolu." Cooke 5 yaşından beri bağımlı olan Jimmy'nin büyüdüğünde uyuşturucu taciri olmak istediğini aktarıyordu.

Haber büyük ses getirdi. Pek çok kişi Cooke'dan, yardım eli uzatabilmek için çocuğun nerede yaşadığını açıklamasını talep etti. Cooke bu talepleri reddetti, haber kaynağını koruması gerektiğini, aksi takdirde uyuşturucu tacirlerinin hedef tahtası haline geleceğini söyledi. Öte

yandan, kent idaresi çocuğun yerini tespit etmek için detaylı bir aramaya girişmişti bile.

Halkın Jimmy'nin başına gelenlerden dolayı duyduğu öfke artarken, şehirde gerçekte böyle bir çocuğun yaşamadığı, Janet Cooke'un bu öyküyü uydurduğu söylentileri dolaşmaya başladı. Gazetesi Cooke'un arkasında durarak söylentileri yalanladı. Ne var ki, işler Cooke'un Pulitzer ödülü aldığı 13 Nisan 1981 günü son raddeye vardı. Cooke'un akademik özgeçmişiyile ilgili yalan söylediğini fark eden gazete yönetimi, Cooke'u karşılığın alıp Jimmy'nin gerçek olduğuna ilişkin bir kanıt sunmasını istediler. Cooke bunu yapamadı ve sonunda Jimmy adında böyle bir çocukla hiç tanışmadığını, öykünün neredeyse tümüyle kurmaca olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Gazeteyi kamuoyunda küçük düşüren bu olayın ardında Cooke istifa etti ve Pulitzer ödülünü iade etti.

Ortalıkta görünmediği bir yıllık sürenin ardından çok izlenen bir televizyon programına katılan Cooke olan biteni kendi bakış açısından anlattı. Jimmy karakterini yaratma kararı için *Washington Post*'taki rekabetçi ortamı suçladı. Cooke'un sokaklardaki haber kaynakları böyle bir çocuğun varlığıyla ilgili kendisine ipuçları getirmişlerdi, ama gelin görün ki, çocuk hiçbir zaman bulunamamıştı. Cooke en sonunda, iyi bir haber yakalaması için bastıran gazetede editörlerini memnun etmek için bu öyküyü yaratmıştı.

"Jimmy'nin Dünyası"nın belli bir gerçeklik payı yok değildi; ABD'nin

<sup>3</sup> Janet Cooke olayını şu iki kaynaktan özetleyerek aktarıyorum:  
[http://hoaxes.org/day/04\\_17\\_2001.html](http://hoaxes.org/day/04_17_2001.html);  
<http://jclass.umd.edu/archive/newshoax/casestudies/journalists/JourJim1.html> (Erişim tarihleri: 16.10.2015).

çoğu bölgesindeki yoksul mahallelerin içinde bulunduğu bir duruma dikkat çekiyordu. Ne var ki bunu bütünüyle kurmaca bir mağduriyet öyküsü içinden yapıyordu. Cooke yalnızca başarı ve şöhret peşinde olan bir muhabir değildi. Uyuşturucu sorunuyla ilgili çarpıcı bir haber yakalayabilmek için epey çaba harcamıştı. Umutlarının söndüğü bir noktada ipin ucunu bırakmak yerine şehri kasıp kavuran bu kirli ticaretin korkunç yüzünü göstermek için bir yalana sarılmıştı. Çarpıcı bir kurguyla belki de gerçek bir toplumsal sorunun üzerine gidilebilmesi için fırsat yaratabilirdi.

Janet Cooke vakasına böyle bir açıdan bakarsak, Cooke'un seçiminde iyi niyetten söz edebilir miyiz?

Cooke, haberciliğin evrensel ödevleri arasında sayabileceğimiz “toplumsal sorunlara dikkat çekmek” ve “doğruyu söylemek” arasında sıkışıp kalmış, içine düştüğü durumdan bunlardan birini diğeri uğruna feda ederek kurtulmuş görünüyor. O halde Cooke'un seçimi şöyle bir düstura dayanıyor: “Toplumsal sorunlara dikkat çekmek için gerektiğinde yalana başvuru!” Bu tür bir akıl yürütmede Kant'ın şiddetle karşı çıktığı bir araç-amaç bağintısı olduğunu görmek zor değildir. Cooke tasarladığı bir sonuca ulaşmak için insanları yanıltarak onları araca dönüştürmüştü; çocuklara yönelik toplumsal hassasiyeti kullanarak okurları duygusal olarak manipüle etmiştir.

Her şeye karşın, kronik bir soruna yönelik kamuoyu tepkisi yaratmanın, nihayetinde toplumun esen-

liğini gözetmekle yakından ilişkili olduğunu ve böyle bir durumda haberde kurmaca unsurlara yer vermenin ahlaken meşru sayılabileceğini savunamaz mıyız? Bunun yanıtı eylemimizin evrenselleştirilebilir olup olmadığı sorusunda yatar: “Herkes böyle davranırsa ne olur?” Sorunun yanıtı zor değildir: Eğer tüm haberciler, kendi önemli buldukları sorunlara dikkat çekmek için kurmaca dünyalar yaratma çabasına girseydi, bir süre sonra kimse haberlerin gerçekliğine inanmamaya başlar, toplumsal iletişimin temelinde yatan güven zarar görür ve haber medyasının varlık nedeni ortadan kalkardı. Bu nedenle Kantçı etiğin perspektifinden Janet Cooke'un mesleki seçimini iyi niyet barındıran, “iyi”yi isteyen bir eylem olarak değerlendirmek olanaklı değildir.

Kant etiği, vazgeçilmez seçimlerle dolu hayatımıza tutarlı bir yön verebilmek için pratik akla başvurma çağrısı yapar, ortaya koyduğu kavramsal sistematige bağlı kalınarak nasıl rasyonel bir kararı ulaşılabileceğini gösterir. Kant etiğinin sınavından geçen ahlaki bir karar insanlar arası ilişkilerin araçsal bir formda şekillenmesi olasılığını devre dışı bırakır, “iyi”yi istediği ölçüde insana duyulan saygının eseri olarak şekillenir. Eylemin sonucunda ulaşılacak hiçbir fayda, kişi hak ve özgürlüklerine sınırlandırma getirmenin gerekçesi kabul edilemez. Tersine bir yaklaşım insanlara “toplumun mutluluğun araçları gibi davranmak” anlamına gelir (Sandel, 2015: 151). Ne var ki Kant, insanlara eşit bireyler olarak davranmak için hangi

hakları ve özgürlükleri korumamız gerektiğini, bunları nasıl bir sözleşmeyle garanti altına almamız gerektiğini söylemez. Bu tür bir sözleşmenin hangi niteliklere sahip olması gerektiğini yaklaşık iki yüzyıl sonra Amerikalı bir siyaset felsefeci olan John Rawls belirlemeye çalışmıştır (Sandel, 2015: 196).

### **John Rawls: Toplum Sözleşmesi ve Adalet**

1971 tarihli *Bir Adalet Kuramı (A Theory of Justice)* II. Dünya Savaşı'ndan bugüne siyaset ve ahlak felsefesi alanında yazılmış önemli eserlerin başında gelir, toplum sözleşmesi fikrine getirdiği güncel yaklaşımla “normatif siyaset felsefesinin yeniden doğuşu olarak kabul edilir” (Kymlicka, 2004: 13). Kimilerince Kant'ın kendisinden sonra Kantçı ahlaka yapılan en önemli katkı sayılan bu yapıtta, Rawls “adalet” düşüncesini siyaset ve ahlak felsefesinin merkezine taşır. Rawls'un adalet kuramı herkesçe kabul edilmiş olduğu için değil, kendinden sonraki alternatif yaklaşımlar genellikle ona bir yanıt olarak geliştirildiği için günümüz siyaset ve ahlak felsefesini anlamak bakımından hayati bir önem taşır (Kymlicka, 2004: 13).

Rawls için adalet, “toplumsal kurumların ilk erdemidir” ve bu nedenle “toplumun temel yapısını ve toplumsal değişimin genel yönünü değerlendirirken” bakılacak yegâne ölçüt olmalıdır. (Sandel, 2014: 35). Adalet, diğer tüm değerleri ölçüp biçmek, tartmak için kullanılacak olan, deyim yerindeyse, bir “üst-

değer”dir. Buna göre adalet, “çelişen değerleri ve birbiriyle rekabet halindeki iyi [yarar] kavrayışları”nı uzlaştıran bir standart olarak işlev görür (Sandel, 2014: 36).

Rawls (1921-2002) *Bir Adalet Kuramı*'nda toplumu oluşturan tüm bireylerin üzerinde hemfikir olabileceği bir toplum sözleşmesinin hangi ilkesel temellere dayanması gerektiği sorusuna odaklanır. Rawls'un kuramının Kantçı deontolojiden farkı, bu sorunun yanıtını ampirik koşulları, toplumsal ihtiyaçları, çıkar ve faydaları bütünüyle dışarıda bırakmadan aramasındadır. Öte yandan Rawls faydacılığın katı ampirizmine karşı mesafeli durur, ahlakın salt mutlulukla ilgili olmayan adalet ve haklarla ilişkili boyutunu kuramının merkezine yerleştirir.

### *Başlangıç Durumu ve Cehalet Örtüsü*

Rawls'un, ideal bir toplum sözleşmesinin hangi temellere dayanacağını belirleme çabası, *Bir Adalet Kuramı*'nın üçüncü kesiminde detaylandırılan bir düşünce deneyine dayanır. Rawls “başlangıç durumu” (*original position*) adını verdiği bu deneyde, toplumdaki tüm bireylerin “bir toplum sözleşmesi yazmak, toplumsal yaşamımızı yönetecek ilkeleri seçmek için” bir araya toplandıklarını tahayyül eder (Rawls, 1999: 11; Sandel, 2015: 200). Tanımı gereği, toplantıda karara bağlanan ilkeler herkesin yaşamı açısından belirleyici olacak, herkes bunlara uygun bir hayat sürecektir.

Toplantının bir başka özelliği

daha vardır. Katılımcılar toplantıdan çıkana dek, onları kendi kimliklerine tamamen yabancı kılan birer “cehalet örtüsü”ne (*veil of ignorance*) bürünmüşlerdir. Hiç kimse toplumdaki yeri, sınıfsal konumu ya da sosyal statüsü hakkında bilgi sahibi değildir, zekâ ya da kol gücü gibi doğal özelliklerin ve kabiliyetlerin dağıtımında payına düşenden habersizdir. Dahası, hiç kimse içinde yaşadığı toplumun nasıl özellikler taşıdığını, ekonomik ya da politik durumunun ne olduğunu, nasıl bir uygarlık ya da kültür düzeyinde bulunduğunu bilmez. Hangi jenerasyonda oldukları, cinsiyetleri, kökensele özellikleri, kutsal inançları bütünüyle zihinlerinden silinmiştir (Rawls, 1999: 118). Rawls, bireyi kimliklendiren her tür özelliği, deyim yerindeyse, bireylerin bundan sonraki yaşamlarını etkileyebilecek risklere dönmüştür. Şöyle ki, toplumdaki gelir eşitsizliklerini olağan gören ve toplumsal sözleşmeye bu eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya dönük bir biçim vermeyi gerekli bulmayan birisi, dışarı çıktığında kendini gelir uçurumunun en dibinde bulabilir. Bedensel engel ve zaafı kişinin kendi kaderi olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan, toplumsal düzenin “sağlıklı” kişileri esas alacak şekilde düzenlemesinden yana olan bir diğeri, toplantıdan sonra ağır bir bedensel engelle sosyal yaşamını sürdüren birisi olduğunu görebilir. Dolayısıyla katılımcılar, adil bir toplumun nasıl olduğuna karar verirken dışarıda başlarına gelebilecek her şeyi hesaba katmak zorunda olduklarını bilirler. Bu

nedenle sürecin sonucunda ulaşılabilecek karar “çıkarların hakiki bir biçimde uzlaştırılmasını” sağlayacaktır (Rawls, 1999: 122).

Rawls böylece tarafların kendi özel amaçları ve bağlılıklarından bağımsız bir şekilde akıl yürütebilmelerini sağlar. Herkes için ortak bir doğru arayışına girdiğimizde bunu dünyada içinde bulunduğumuz rolleri ve kişisel özelliklerimizi hesaba katmadan yapmamız gerekir (Sandel, 2015: 295-296). Bu bakımdan cehalet örtüsü, ahlaki bir sorunla ilgili karara varmaya çalışırken rasyonel bir akıl yürütme yolu olarak kullanılabilir. Çünkü Rawls her ahlaki failin kendisini toplumsal kimliklerinden arınmış bir pozisyonda tahayyül ederek ve karardan etkileyecek diğeri tüm kişiler için oluşabilecek muhtemel sonuçları göz önünde bulundurarak akıl yürütebileceğini savunur.

Örneğin cehalet örtüsü, bir saldırıdan, kazadan ya da afetten sağ kurtulanlarla yapılacak mülakatlarda nasıl hareket edilmesi, bu tür olayları haberleştirirken olay yeri görüntülerinin seçiminde nelere dikkat edilmesi gerektiğiyle ilgili nasıl bir bakış açısı sunabilir?

Büyük bir yangından kurtarılan ama yakınlarını kaybetmiş bir kazazedeyle mülakat yapacak bir haberci ya da halka yönelik bombalı bir saldırı sonrasında çekilen görüntüleri yayın öncesi gözden geçiren bir editör olduğunuzu düşünün. Kazazedelere bir sokak röportajı yapar gibi yönelip mikrofon uzatmak doğru olur mu? Travma yaşayan birine nasıl bir tavırla yaklaşmak gerekir? Ki-

şilerden yaşadığı üzüntüyü tanımlamasını, hislerini betimlemesini istemek doğru olur mu? Duygudaşlık gösterip kendi hayatımızdan örnekler vererek ilişki kurmaya çalışmak gibi yollara başvurulabilir mi?

Yukarıdaki sorulara yanıt ararken bir muhabir ya da editör olduğumuzu “unutarak”, bu öykü içindeki rolümüzün hayatını kaybedenlerden biri, bir kazazede ya da ekran başındaki bir izleyici olabileceğini düşünerek hareket edebilir, böylelikle olayı başkalarının gözünden görmeye çalışabiliriz (Patterson ve Wilkins, 2005: 142-143). Bu tür bir çaba, kazazedelerin muhtemelen hayatlarının en zor anlarını yaşadıklarını, ilk kez bir haberciyse konuşuyor olduklarını ve son derece hassas bir duygu durumu içinde bulduklarını görmemizi sağlayabilir. Ekran başındaki insanların karşılaşacakları kimi görüntülerin onlarda dehşet duygusu uyandırabileceğini, ağır yaralı birine yapılan ilk yardım müdahalesini anı anına aktarmanın o kişinin ve ailesinin mahremiyetini zedeleyebileceğini fark etmemizi kolaylaştırabilir. Böyle bir akıl yürütme biçimi, bir tarafta kamunun bilme hakkı, diğer tarafta olayı yaşayan kişilerin mahremiyet hakkını bir arada gözetmek için uygun bir patika sunabilir (Craig, 2009: 205).<sup>4</sup>

### *Hakkaniyet Olarak Adalet*

Başlangıç durumu toplantısı, Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” (*justice as fairness*) olarak tanımla-

dığı bir toplumsal sözleşme çerçevesi üzerinde uzlaşılmasıyla sonuçlanır. Hakkaniyet olarak adalet, hakların ve özgürlüklerin yarışan iyi tasarımlarını öncellediği iki temel ilkenin gözetilmesiyle varlık kazanabilecek bir sosyal adalet anlayışıdır. Buna göre, (1) toplumdaki her birey temel özgürlüklere en kapsayıcı şekilde sahip olmak konusunda eşit olmalı, (2) sosyal ve ekonomik eşitsizlikler (a) herkesin yararına işleyecek (b) toplumsal mevki ve maaşları herkese açık tutacak şekilde düzenlenmelidir (Rawls, 1999: 53).

İnsanlara, bütün eşitsizlikleri ortadan kaldırarak değil, birini dezavantajlı duruma düşüren eşitsizlikleri ortadan kaldırarak eşit davranmış oluruz. Eğer belli bazı eşitsizlikler herkesin yararına, toplumsal açıdan yararlı yetenekleri ve çabayı ortaya çıkarıyorsa o zaman bunlar herkes için kabul edilebilir olmalıdır. Eğer birine benim sahip olduğumdan daha çok para vermek benim çıkarlarıma yarıyorsa, bu durumda benim çıkarlarımla eşit olarak değerlendirilmesi bu eşitsizliği yasaklamaktansa ona izin vermemiz gerektiğini söyler... Rawls’un kuramının merkezindeki tek basit düşünce budur (Kymlicka, 2004: 76).

Alıntıda ifade edildiği gibi, Rawls mutlak eşitliğin hakkaniyete uygun olmadığını düşünür. Toplumda varlık sürdüren bazı sosyal ve ekonomik farklılaşmalar toplumun en dezavantajlı kesimlerinin aleyhine bir durum yaratmadığı sürece ve yaratılan eşit fırsatların sonucunda oluş-

<sup>4</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Çaplı ve Taş (2010).

muşsa meşru kabul edilebilir, burada adalete aykırı bir durum yoktur (Merrill, 1989: 47). Tersine, eşitlik olarak kabul gören ya da özgürlükle bağdaşır gözükten bir uygulama, dezavantajlı konumda olanların aleyhine işlemeye başlamışsa artık hakkaniyetten söz edilemez.

Medya toplumsal bir kurum olarak böyle bir adalet anlayışının toplumda varlık kazanmasında nasıl bir rol üstlenmelidir? Yukarıda belirttiğimiz gibi, Rawls adaletin toplumsal kurumların ilk erdemi olduğunu savunur. Bunun anlamı, tüm toplumsal kurumların, Rawls'un çerçevesini çizdiği adil toplumsal düzeni üretmekte pay sahibi olduğudur. Burada özellikle habercilik pratiklerinin önemi büyüktür: Örneğin etnik bir azınlığın mensuplarına iş sınavlarında ayrımcılık uygulandığının ortaya çıkarılması ya da devletin ücret politikalarındaki gelir eşitsizliğini derinleştiren kararların kamuya duyurulması gibi konular sosyal adaletin korunması açısından yamsal önem taşır. Bunun ötesinde medyanın sosyal ve siyasal temsilin hakkaniyete uygun gerçekleştirilmesi bakımından da sorumlulukları vardır. Toplumun farklı kesimlerine dil, din, etnisite, yaş grubu, toplumsal cinsiyet ve siyasal görüş çeşitliliğine uygun bir temsil olanağı yaratmak, mevcut temsil yapısı içindeki eşitsizlikleri hakkaniyet ölçütleri içinde gidermeye çalışmak gibi görevler, medyanın başlıca varlık sebepleri arasında görülmelidir.

John Rawls'un yaklaşımı, makro düzeyde adil ve eşitlikçi bir siyasal düzenin çerçevesini çizip toplumsal

kurumları adalet fikrine bağlı kılmaya çalışırken, mikro düzeyde, karar ve eylemlerimizi salt kendi bireyselliğimize gömülmeden olayın tüm taraflarının gözünden, onların hak ve taleplerini de gözetererek değerlendirilebilmemiz için yol gösterir. Bunu yaparken de hem faydacılığın etkili bir eleştirisini sunar, hem de Kantçı etiği yirminci yüzyıl koşullarında yeniden düşünerek ahlak felsefesinde güçlü bir alternatif yaratır. Bu iki güçlü düşünce okulunu çağdaş bir perspektiften değerlendiren bir başka önemli felsefeci, son olarak ele alacağımız W. David Ross'dur.

### **David Ross: *Prima Facie* ve Fıili Ödevler**

W. David Ross (1877-1971) ahlaki eylem ve karar verme sorunuyla ilgili düşüncelerini 1930 tarihli *The Right and the Good* (Doğru ve İyi) başlıklı eserinde ortaya koymuştur. Ross, ahlaki eylemin geçerliğini ne bütünüyle eylemin sonucunda ulaşılabilecek amaçlarda temellendirir, ne de Kant'ın koşulsuz buyruğun evrensel geçerliğine dayalı ödev anlayışına yaslanır. Ross'un yaklaşımı, bu iki gelenek arasında kurulmaya çalışılan bir köprü gibidir: katı ve sıkı deontolojik teorilerle benzer nitelikteki teleolojik teoriler arasında durur (Meyers, 2003: 83-84).

Ross'a göre (1930: 17-18) faydacılık, insanlar arasındaki ilişkilerin yalnızca sınırlı bir boyutuyla ilgilendirilmiştir: zarar veren ve zarara uğrayan arasındaki ilişki; fayda üretenle bu eylemden fayda elde eden ara-

sındaki ilişki. Oysa ahlaki yaşamımıza yön veren başka önemli ilişki biçimleri vardır: eşler arasındaki, ebeveyn ile çocuk arasındaki, söz veren ve verilen arasındaki, borç veren ve borçlu arasındaki ilişkiler gibi (Ross, 1930: 19). Bunlar basitçe faydayla açıklanamayacak karşılıklı söz verme ya da sevgi ilişkisi içinde oluşan bağlılığın getirdiği sorumluluklar ve yükümlülüklerle anlaşılabilir türde ilişkililerdir. Bir kişinin uzakta olan eşini aldattığını ve uzaktaki eşin bu ilişkiden habersiz olduğunu düşünelim. Bu eylemin sonuçları eşler arasındaki ilişkiyi fayda/zarar ekseninde etkilemiş görünmez, ne var ki birbirlerine verdikleri bağlılık sözünün geçerliliği bakımından ilişkilerinin derinden etkilendiği söylenebilir.

Ross'un buradaki eleştirisi insanlar arasındaki ilişkilerin salt "fayda" odağında değerlendirilmesidir; yoksa eylemlerin olası sonuçları hakkında uslamamada bulunarak ahlaki eyleme yön vermeyi yanlış bulmaz. Aksine, sonuçlardan bağımsız olarak belli eylem biçimlerini kategorik olarak sınıflandıran bir deontolojiyi eleştirir. Örneğin verilen bir sözü tutmanın sonuçları kötü olacaksa o zaman sözümüzü tutmaktan vazgeçebiliriz. Fakat bu, söz vermenin kategorik olarak geçersiz kılınmasına yol açmak durumunda değildir. Ödünç aldığı silahı, birisini öldürme niyetindeki silah sahibine geri vermeyen kişi olası sonuçları göz önünde bulundurarak doğru kararı vermiş olur.

Peki Ross'un faydacılık ve deontolojiyi çeşitli bakımlardan eleştir-

diği kendi yaklaşımı nasıl bir etik zemine sahiptir? Ross'un görüşü genellikle "etik çoğulculuk" (*ethical pluralism*) kapsamında değerlendirilir (Meyers, 2003: 86). Buna göre, ahlakın tek bir kaynağı yoktur, çoğul kaynakları vardır. Mutluluğu arttırmak ve mutsuzluktan kaçınmak bu kaynaklardan yalnızca biridir, ama her şeyi buna göre değerlendireceğimiz yegâne kaynak değildir. Doğru eylemde bulunmak, farklı ahlaki temelleri olan farklı türde yükümlülükleri gerektiği şekilde dengeleyebilmeyi gerektirir.

Kant etiğiyle ilgili kısımda söz ettiğimiz çatışan/yarışan ödevler sorunu, Ross'un ahlak felsefesinin öncelikli konusunu oluşturur (Wilkins ve Coleman, 2005: 56). Bu soruna ilişkin olarak "*prima facie* ödevler"le "fiili ödevler" arasında yaptığı ayrım Ross'un felsefesinin en çok ilgi çeken boyutudur (Frankena, 2007: 57). *Prima facie* Latince'de "ilk bakışta", "apaçık" gibi anlamlara gelir. Çağdaş felsefedeki kullanımı, özellikle de Ross'un kullandığı biçimiyle, "*prima facie* ödev", "ikinci kez üzerinde düşünmeye gerek duyulmayacak ölçüde doğru gözükene, aksini gerektiren bir durum olmadıkça da doğruluğu apaçık ortada olan yükümlülükleri" tanımlar. Örneğin bir arkadaşınızın size verdiği sırrı saklamak *prima facie* bir ödevdir. Çünkü "sır saklama" edimi, tanımı gereği sizi bir yükümlülük altına sokar. Bu sırrı açık etmenizi gerektiren başka bir yükümlülükle karşılaşmadığımız sürece size verilen sırrı saklamamız doğası gereği "iyi ve doğru" olmak durumundadır.



Ross (1930: 21) başlıca *prima facie* ödevleri şöyle sıralar ve sınıflar:

(1) Bazı ödevler geçmişteki eylemlerimize dayanır. Bunlar iki türdür: (a) Birisine açıkça verilen bir sözden ya da örtük olarak yarattığımız beklentiden kaynaklanır. Örneğin karşılıklı konuşmada her iki taraf da yalan söylememeyi örtük olarak verili sayar ya da tarihsel doğruları aktarmayı amaçlayan bir kitabın yazarı kurmaca unsurlara yer vermemeyi baştan kabul etmiş sayılır. Bunlar dürüstlük ve sözünü tutmaya dayalı ödevlerdir. (b) Geçmişteki yanlış bir eylemimizden kaynaklanır. Bunlara özür ve telafiye yönelik ödevler denebilir. (2) Bazı ödevler, diğer kişilerin geçmişteki eylemlerine, örneğin bize verilmiş olan bir hizmete, bir iyiliğe ya da emeğe dayanır. Bunlar geniş anlamda minnettarlık ödevleri olarak adlandırılabilir. (3) Kimi zaman ihtiyaç duyulan şeylerin, hak etmeyen kişilere dağıtılmasını engellememiz gerektiğini düşünürüz. Adil davranmaya dayalı ödevler buradan doğar. (4) Kimi ödevlerin kaynağında çevremizde yaşayan diğer varlıkların içinde buldukları koşulları iyileştirmek yatar. Bunlar yararı dokunmakla ilgili ödevlerdir. (5) İçinde bulunduğumuz zihinsel ve ahlaki koşulları iyileştirmeyi içeren kendini geliştirmeye dayalı ödevler vardır. (6) Zarar vermemeyi esas alan ödevler başkalarını incitip onların iyiliğine aykırı eylemlerde bulunmamasını içerir.

Bunlar, ahlaki bir düzen için olmazsa olmaz, başka ahlaki nitelikle-

re indirgenemeyecek ölçüde sadeleştirilmiş, sıradan insan hayatındaki ortak duyuyu oluşturan ilkelerdir. Her biri ahlaki faile yerine getirmek zorunda olduğu bir sorumluluk yükleyen bu ödevler sayıca az ve genel niteliktedir (Ross, 1930: 23).

Ross'a göre ahlaki ikilemler bu ödevlerin biri ya da birkaçının çatışmasından doğar. Genel ilkeleri özgül koşullara uyguladığımız bu gibi durumlarda, hangi ödevin diğerlerine göre öncelikli olduğuna karar vermemiz gerekir (Peck, 2013: 16). İkilemi yaratan ödevler arasında en öncelikli gördüğümüz ödev, bizim "fiili" (*actual*) ödevimizdir. Ross *prima facie* ödevlere soyut ve genel, fiili ödevlere ise özgül ve bağlamsal bir nitelik atfeder (Meyers, 2003: 85). Bunun anlamı, *prima facie* ödevlerin tekil eylemin gerçekleşeceği koşullara göre akılcı bir şekilde değerlendirilip gözden geçirilmesi gerektiğidir. Böylece her eylemde farklı bir öncelik sıralaması yapılarak fiili ödevlere karar verilir.

Bir halkla ilişkiler uzmanı olduğunuzu, esash müşterilerinizden birinin bir toplu konut projesi gerçekleştirdiğini düşünün.<sup>5</sup> İnşaatın yapılacağı devasa alan, kentin eski çöp depolama sahalarından biri. Çevre uzmanları bu durumun gelecek için hiçbir risk doğurmayacağını tespit etmişler. Siz de buna dayanarak hazırlayacağınız basın bülteninde inşaatın yapılacağı alanın geçmişine değinmemek konusunda müşterinizle anlaşmışsınız. Buradaki *prima*

<sup>5</sup> Örneği L. A. Peck'ten (2013: 16) alıyorum.

*facie* ödev müşteriye duyulan sadakat gibi görünüyor. Ne var ki, durumu gözden geçirdiğinizde ortada başka ödevler de bulunduğunu görüyorsunuz. Potansiyel alıcılara buranın eskiden bir çöp toplama sahası olduğunu söylememenin iyilikten ziyade zarara yol açabileceğini, alıcıların kendilerini aldatılmış hissedebileceğini anlıyor ve müşterinize tanıtım metnini kararlaştırıldığı şekilde yazmanın sakıncalarını açıklamaya karar veriyorsunuz. Bu örnekte, “zarar vermeme” ödevinin, müşteriye verilen “söz tutmak”tan daha öncelikli hale gelip, fiili ödevde dönüştüğünü görüyoruz.

Biraz daha çetrefil bir örnekle devam edelim.<sup>6</sup> Orta halli bir gazetede muhabir olduğumuzu düşünelim. Bir gün, lise çağında aşık olduğumuz eski bir arkadaşımızdan (ismi KA olsun) bir telefon geliyor. Epeydir birbirimizden haber almadığımız için hayatlarımızda olup bitenler üzerine uzun uzadıya konuşuyoruz. KA'nın bunca zamandır ne sağlıklı, uzun ömürlü bir ilişkisi ne de kalıcı bir işi olmadığını duymak bizi üzüyor. Bunların nedeni üzerine çokça düşündüğünü, sorunun kökeninin çocukluğuna, ilkokul öğretmeni tarafından cinsel istismara uğradığı zamana dayandığını söylüyor. Artık bu gerçeği herkesin duymasının vaktinin geldiğini düşünerek bizden yardım istiyor. Konuşma ilerledikçe anlıyoruz ki KA'nın bu meseleyle ilgili başka beklentileri de var. Olay herkes tarafından duyul-

ursa okuldan yüklü bir tazminat alabileceğini hesaplıyor.

Doğruluğu kanıtlanmamış bir suçlamayı yayımlamak konusunda ki çekincemizi arkadaşımıza ifade ediyoruz. Ayrıca öğretmene ulaşım olayın doğruluğunu araştıracağımızı da söylüyoruz. KA, benzer şekilde istismara uğradığını düşündüğü bir başka kişinin daha adını veriyor.

Suçlanan öğretmen, aramamıza buz gibi bir tavırla karşılık veriyor, KA'nın kolay para peşinde koşan hastalıklı biri olduğunu söylüyor. Kanaatimiz, öğretmenin işe yaramaz ve kibirli biri olduğu yönünde; ne var ki KA'nın suçlamalarına kanıt olabilecek bir şey söylemiş değil. Ardından KA'nın sözünü ettiği diğer kişiyi (ismi FE olsun) arıyoruz. FE, ismini verdiği için KA'ya sinirleniyor ve yalnızca “Bakin, geçmişte ne olduysa oldu. Artık bunları deşip üzerine gitmeyi istemiyorum” diyor.

Bu noktada, içten içe KA'nın suçlamasını doğrulamaya çalıştığımızı anlıyoruz, ama sırf bunun için öğretmenin ya da okulun itibarına haksız yere gölge düşürmek istemiyoruz. Öte yandan FE olanların doğruluğunu reddetmiş değil. Olayda kendi isminin geçirilmemesinin ötesinde bir şey söylemiyor.

Ne yapmamız gerektiği konusunda gidip haber müdürümüze danışıyoruz. Ancak o da her zamanki tavrıyla “Muhabir sensin. Eğer senin düşüncene göre olay doğruysa ve haber değeri varsa yayımlanır” diyor.

Bu olaydaki fiili ödevimizin ne olduğunu belirleyebilmek için öncelikle burada hangi *prima facie* ödev-

<sup>6</sup> Aşağıdaki kısımda C. Meyers'in (2003: 87-90) örneğini, izlediği sistematigi ve argümanlarını kullanıyorum.

lerin devreye girdiği ve bunların nasıl bir nitelik taşıdığı üzerine akıl yürütmemiz gerekir.

*Sözünü Tutma:* Olayın taraflarından hiçbirine söz vermiş değiliz. Fakat KA'yla olan geçmişimiz ona yardım eli uzatmak için bize çok ufak da olsa sadakate dayalı bir ödev yüklüyor.

*Dürüstlük:* Bir muhabir olarak doğruyu söylemeyi en temel ödevlerimizden biri sayıyoruz. Aslında, tam bir doğruluk içinde olan biteni anlatan bir haber yapabiliriz; KA'nın iddiasını, öğretmenin inkar etmesini ve FE'nin "yorumsuz" kalışını. Ancak KA'nın öyküsünün şüphe uyandıran bir yanı olduğu da açık. O nedenle burada, "yalnızca olgulardan söz ederek" olayın tüm taraflarına karşı dürüst davranmış olmayız. Haber yapmak istiyorsak olaydaki belirsizliğin ortadan kalkması gerekir.

*Özür ve Telafi:* Taraflardan hiç birine zarar vermiş değiliz. Ancak olay haberleştirilip yayınlanırsa öngörülmemiş bazı zararlara yol açabilir ve bu da bizi ileride bu zararları telafi etmek zorunda bırakabilir.

*Minnettarlık:* Bu olayda minnettarlık ödeviyle ilgili tek unsur, KA'nın bize böylesine önemli bir haberi getirmesiyle ilgili olabilir. Ancak bu örnekte oldukça düşük bir değeri var.

*Kendini Geliştirme:* Kendini geliştirmenin özçıkarla ve kişilerin olaydan yarar sağlamasıyla ilgili bir şey olmadığını hatırlayalım. Burada ancak mesleki açıdan daha yetkin bir muhabir olabilmek için karakterimizi geliştirmekle ilgili bir ödev söz konusu olabilir. Bu da bizi olayı

detaylı bir şekilde araştırmaya itmeli.

*Adil Davranma:* Bu olayda kimin neyi hak ettiğiyle ilgili birkaç unsur var. İstismarın gerçekliğine dair yeterli kanıt ulaşırsak, öğretmenin geçmişteki bu eyleminin yarattığı haksızlıkların giderilmesi gerekir. O nedenle bu konuda bildiklerimizi kamuyla paylaşmak ödevimizdir. İkincisi, KA maddi tazminatı hak etmekte midir? Eğer öğretmen suçluysa ve bu olay KA'nın hayatında böylesi büyük bir hasar yarattıysa bunun tazmin edilmesi gerekir. Biz de olayın bu boyutunun gündeme getirilmesine aracılık edebiliriz. Peki ya FE? Onun da böyle bir tazminata hakkı var mıdır? Bu durumu gündeme getirmek bizim sorumluluğumuzda mıdır? Peki ya başka "kurban"lar da varsa? Bir muhabir olarak sorumluluğumuz olayı kamuya dürüst ve adil bir şekilde aktardıktan sonra biter. Olayın daha ileri düzeyde soruşturulmasıyla ilgili bir ödevimiz olmadığını düşünmek makuldür.

*Yararı Dokunma ve Zarar Vermeme:* Olayın haberleştirilmesi pek çok açıdan zarar verebilir. En başta öğretmenin mahremiyeti ihlal edilmiş olur ve itibarı zedelenir. Bu bir bakıma yaptıklarının bedeli gibi düşünülebilir, ancak bunun bir kişiye umulandan çok daha fazla zarar verebileceği göz önüne alınmalıdır. Ross'un farklı yükümlülükleri dengeleme üzerindeki vurgusu doğrultusunda zarar vermeme ödevini öğrendiğince korumaya çalışmak gerekir. Zarar görecektaraflardan bir diğeri, öğretmenin çalıştığı ve KA'nın

mezun olduğu ilkokuldur. Ayrıca öyküye dâhil edilirse zarar görenlerin arasına FE de eklenecek, gizli tutmaya çalıştığı bir bilgi açıklandığı için mahremiyeti ihlal edilecektir. Üstelik gizli tutmak istemesinin nedenleriyle ilişkili olarak başka potansiyel zararları da göz önüne almak gerekir. Peki haberin yayınlanmasıyla kime ya da neye yararımız dokunur? Öncelikle olayın duyulmasını ve maddi olarak tazmin edilmesini isteyen KA'ya, ilerideki potansiyel kurbanlara, çocuk istismarına karşı duran ahlaki anlayışa ve işini doğru bir şekilde yapan öğretmenlere. Anlaşıldığı üzere, zarar vermeme bu olaydaki başat *prima facie* ödevdir. Ortada ciddi bir zarara yol açma ihtimali bulunduğu için doğru ahlaki seçenek olayı habere dönüştürmemek gibi görünmektedir. Doğruluk, yararı dokunma ve adil davranma ödevleri bizi harekete geçmeye zorlasa da elimizde bunların gereğini yapacak yeterli doğru bilgi yoktur.

O halde tüm bu ihtimaller bizi “yapılması gereken”e götürür mü? Ross'un ahlak felsefesi böyle bir ikilemin tek bir geçerli yanıtını sunmaz. Her bir tekil olay karşısında, farklı ödevlerin ağırlığını değerlendirmek ve ahlaki bir yargıya ulaşmak ahlaki failin kendisine düşer. Ne var ki burada, *prima facie* ödevin akıl yürütmemiz sonucunda fiili ödev olarak da belirlediğini söylemek yanlış olmaz. Belirsizliğin çok fazla olduğu bu örnekte, potansiyel zararlar diğer ödevlerin gerektirdiği yükümlülüklerle baskın çıkar. Bu nedenle fiili ödevimiz ancak olayla il-

gili daha fazla bilgi sahibi (yeni kurbanlar, tanıklar vb.) olduğumuz durumda değişebilir.

Ross'un burada sunulan yaklaşımı, geleneksel haber ideolojisinde muhabire biçilen “sadece olguları aktaran kişi” rolünü ahlaki olarak yanlışlar. Öyle olsaydı, öykü pekâlâ “KA iddia etti, öğretmen inkar etti, FE yorumsuz kaldı” şeklinde bir habere dönüşebilir ve biz de ahlaken doğru olanı yaptığımızı düşünebilirdik. Oysa Ross'un yaklaşımı ödevlerden doğan yükümlülüklerin çok boyutlu olduğunu, dolayısıyla işimizin “sadece aktarmak”la sınırlı tutulamayacağını gösterir.

## Sonuç

Bu çalışmada, medya pratiklerinin ahlak düşüncesiyle ne ölçüde yakın bir ilişki içinde olduğunu ana hatlarıyla, birkaç temel yaklaşım ekseninde göstermeye çalıştık. Başta da belirttiğimiz gibi medya çalışanlarının eylemleri tüm boyutlarıyla ahlak düşüncesinin ilgi sahasına giriyor, bilhassa da konumuz haber medyası ise. Çünkü Ioanna Kuçuradi'nin (2009: 40) kusursuz tespitiyle, gazeteciliğin birincil amacı, çevremizde ve dünyada olup biten, kendi başımıza tanıklık edemediğimiz meseleler hakkında kendi kanaatimizi oluşturabilmemize katkıda bulunmaktır. Bu bakımdan haber medyası pratikleri temel bir insan hakkının kullanılmasıyla doğrudan ilişkilidir: bizi ilgilendiren şeyler hakkında özgürce bilgi sahibi olmak ve bunlar üzerine özgürce fikir oluşturmak. Haber medyasının bu hak-

kın korunmasındaki ahlaki yükümlülüğü, neyin haber olması gerektiğine karar vermekle başlar ve mesleki pratiğin kişiler, gruplar ve kurumlarla etkileşim içinde olunan her aşamasında devam eder.

Son olarak, ele aldığımız teorik yaklaşımlar ve örneklerle, ahlaki bir sorunun her zaman çatışan niyetler, hedefler, değerler ve beklentilerle dolu bir ihtimaller dünyasına açıldığını gösterebildiğimizi umuyoruz.

## Kaynakça

- Bentham, Jeremy (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ontario: Batoche.
- Billington, Ray (2011). *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*. Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı.
- Bourdieu, Pierre. (1986) "The Forms of Capital." *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde. (der.) John Richardson. New York: Greenwood. 241-258.
- Carey, James (1999). "Journalists Just Leave: The Ethics of an Anomalous Profession." *The Media and Morality* içinde. (der.) Robert M. Baird. New York: Prometheus Books. 39-54.
- Christians, Clifford G. (2007). "Utilitarianism in Media Ethics and Its Discontents." *Journal of Mass Media Ethics* 22(2&3): 113.-131.
- Craig, David A. (2009). "Justice as a Journalistic Value and Goal." *The Handbook of Mass Media Ethics* içinde. (der.) Lee Wilkins ve Clifford G. Christians. New York: Routledge. 203-216.
- Çaplı, Bülent ve Oğuzhan Taş (2010). "Kriz Haberciliđi." *Televizyon Haberciliğinde Etik* içinde. (der.) Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel. Ankara: Fersa. 237-250.
- Frankena, William (2007). *Etik*. Çev., Azmi Aydın. Ankara: İmge.
- Friend, Cecilia ve Jane B. Singer (2015). *Online Journalism Ethics: Traditions and Transitions*. Londra ve New York: Sage.
- Harris, John. *Hayatın Değeri: Tip Etiğine Giriş*. Çev., Süha Sertabibođlu. İstanbul: Ayrıntı.
- Kant, Immanuel (2009). *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*. Çev., Ioanna Kuçuradi. Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, Ioanna (2009). "Felsefi Etik ve Meslek Etikleri." *Etik ve Meslek Etikleri* içinde. (Yay. Haz.) Harun Tepe. Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları. 27-43.
- Kymlicka, Will (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev., Ebru Kılıç. İstanbul: Bilgi Üni. Yay.
- Lee, Harold N. (1928). "Morals, Morality and Ethics: Suggested Terminology." *International Journal of Ethics* 38(4): 450-466.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Çev., Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı.
- Merrill, John C. (1986). "Professionalization: Danger to Media Freedom and Pluralism." *Journal of Mass Media Ethics* 1(2): 56-60.
- Merrill, John C. (1989). *The Dialectic in Journalism: Toward a Responsible Use of Press Freedom*. Baton Rouge: Louisiana State Uni. Press.
- Merrill, John C. ve S. Jack Odell (1983). *Philosophy and Journalism*. New York: Longman.
- Meyers, Christopher (2003). "Appreciating W. D. Ross: On Duties and Consequences." *Journal of Mass Media Ethics* 18(2): 81-97.
- Mill, John Stuart (2000). *Özgürlük Üstüne*. Çev., Alime Ertan. İstanbul: Belge.
- Mill, John Stuart (2001). *Utilitarianism*. Ontario: Batoche.

- Patterson, Philip ve Lee Wilkins (2005). *Media Ethics: Issues&Cases*. Boston: McGraw-Hill.
- Peck, Lee Anne (2013). "Tools for Ethical Decision Making." *Media Ethics at Work: True Stories from Young Professionals* içinde. (der.) Lee Anne Peck ve Guy S. Reel. Los Angeles: Sage. 5-22.
- Rachels, James (2003). *The Elements of Moral Philosophy*. Boston: MacGraw-Hill.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice* (Gözden Geçirilmiş Baskı). Massachusetts: Harvard University Press.
- Ross, W. David (1930). *The Right and The Good*. Indianapolis: Hackett.
- Sandel, Michael (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. Çev., A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost.
- Sandel, Michael (2015). *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* Ankara: BigBang.
- Siebert, Fred S., Theodore Peterson ve Wilbur Schramm (1956). *Four Theories of the Press*. Urbana ve Chicago: University of Illinois Press.
- Solomon, Robert C. ve Kathleen M. Higgins (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev., Mustafa Topal. İstanbul: İletişim.
- Şahin, Haluk (2009). "Özel Yaşam." *Televizyon Haberciliğinde Etik* içinde. (ed.) Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel. Ankara: Fersa. 179-190.
- Taş, Oğuzhan (2010). "Medya Etiğinin Tarihsel Temelleri ve Gelişimi." *Televizyon Haberciliğinde Etik* içinde. (der.) Bülent Çaplı ve Hakan Tuncel. Ankara: Fersa. 3-23.
- Taş, Oğuzhan (2012). *Gazetecilik Etiğinin Mesleki Sınırları: Profesyonellik, Piyasa ve Sorumluluk*. İstanbul: İletişim.
- Taş, Oğuzhan (2014). "James Carey'nin Mirası: Toplumsal İletişim, Kültür ve Gazetecilik." *İletişim, Anlam, Arayış: Erol Mutlu'ya Armağan* içinde. Ankara: Ütopya. 96-114.
- Thompson, John B. (2000). *Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age*. Londra: Polity.
- Vergara, Francisco (2006). *Liberalizmin Felsefi Temelleri: Liberalizm ve Etik*. Çev., Bülent Arbaş. İstanbul: İletişim.
- Ward, Stephen J. A. (2007). "Utility and Impartiality: Being Impartial in a Partial World." *Journal of Mass Media Ethics* 22(2&3): 151-167.
- Wilkins, Lee ve Renita Coleman (2005). *The Moral Media: How Journalists Reason About Ethics*. New Jersey: LEA Publishing.