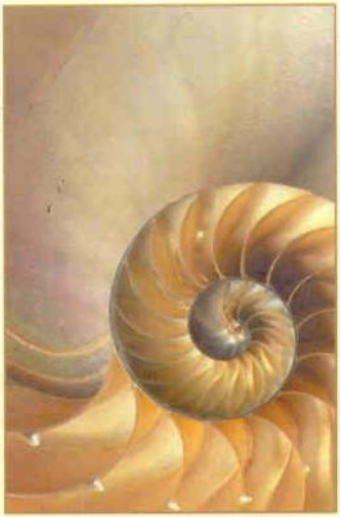
WILLIAM FRANKENA



ETİK

Çeviren: Azmi Aydın

İMGE kitabevi

William Klass Frankena, 1908 yılında ABD'de doğdu. 1930'da lisans eğitimini tamamladı. Lisansüstü eğitimine Michigan Üniversitesi'nde başladı; eğitimini Harvard Üniversitesi'nde tamamladı. C. I. Lewis, Ralph Barton Perry ve Alfred North Whitehead ile birlikte çalışma fırsatı buldu. 1937 yılında doktorasını tamamlayıp aynı yıl Michigan Üniversitesi felsefe bölümünde çalışmaya başladı. Kırk yıldan fazla bir süredir ahlak felsefesi ve etik tarihi alanında yaptığı çalışmalarıyla uluslararası bir önem kazandı. 1963'te yayınladığı, çeşitli dillere çevrilen *Etik* adlı kitabıyla geniş ölçüde tanındı. 1965-66 döneminde Amerika Felsefe Kurumu'nun başkanlığını, 1965-72 arasında Felsefi Araştırmalar Konseyi'nin başkanlığını yaptı. 1994 yılında öldü.

Frankena'nın Eserleri:

- *Philosophy of Education* (Macmillan Pub Co, 1965)
- *Three Historical Philosophies of Education: Aristotle, Kant, Dewey* (Scott Foresman, 1965)
- *Introductory Readings in Ethics* (Prentice Hall College Div., 1974)
- *Perspectives on Morality* (University of Notre Dame Press, 1977)
- *Thinking About Morality* (University of Michigan Press, 1980)
- *Three Questions About Morality* (The Monist, 1980)
- *Etik* (İmge Kitabevi Yayınları, 2007)

Azmi Aydın, 1966 yılında Sivas'ta doğdu. Lisansını Uludağ Üniversitesi'nde, yüksek lisansını Hacettepe Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Ankara Üniversitesi felsefe bölümünde doktora çalışmasını sürdürmektedir.

İmge Kitabevi Yayınları

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 17
Tel: (312) 419 46 10-11
(532) 471 09 88
Faks: (312) 425 29 87
E-Posta: imge@imge.com.tr

İstanbul / Beyoğlu / Taksim
İstiklal Cad. Zambak Sok. No: 2/4
Tel: (532) 696 05 74
E-Posta: yayinci@imge.com.tr

İmge Dağıtım

Ankara / Kızılay
Konur Sokak No: 43/A
Tel: (312) 417 50 95-96 / 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

İstanbul / Cağaloğlu
Ankara Caddesi No: 45/A
Tel: (212) 527 40 57
Faks: (212) 527 41 45
E-Posta: cagaloglu@imge.com.tr

William K. Frankena

Etik

Türkçesi
Azmi Aydın

İMGE kitabevi

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 978-975-533-538-4

Özgün Adı
Ethics, 1973

© Prentice-Hall, Inc., 1973
© İmge Kitabevi Yayınları, 2007

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Eylül 2007

Kapak
Murat Özkoyuncu

Yayıma Hazırlayanlar
Senem Timuroğlu - Hatice Bakanlar

Dizgi
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Mithatpaşa Cad. No: 62/4 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 70 93-94 • Faks: 418 10 46
www.pelinofset.com.tr

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

Sadie'ye

Bu çevirinin son okumasını yapan HÜ Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Harun Tepe'ye teşekkür ederiz.

İmge Kitabevi Yayınları

İçindekiler

ÖNSÖZ 11

1 - BÖLÜM
Ahlak ve Ahlak Felsefesi 15
Etik Düşünmeye Bir Örnek (Sokrates) 16
Etiğin ya da Ahlak Felsefesinin Doğası 20
Ahlakın Doğası 22
Ahlakın Unsurları 28
Normatif Yargı Türleri 29
Kitabın Kalan Kısmının Planı 32

2 - BÖLÜM
Benci ve Ödevci Teoriler 33
Temel Soru 33
Olgusal Bilginin ve Kavramsal Açıklığın Önemi 34
Ölçüt Olarak Hâkim Kurallar 35
Erekçi Teoriler 36

Ödevci Teoriler 40
Etik Bencilik 43
Psikolojik Bencilik 47
Eylem-Ödevci Teoriler 52
Kural-Ödevci Teoriler 56
İlahi Emir Teorisi 60
Kant'ın Teorisi 65

3 - BÖLÜM
Yararcılık, Adalet ve Sevgi 71
Yararcılık 71
Eylem-Yararcılığı 73
Genel-Yararcılığı 77
Kural-Yararcılık 79
Benim Önerdiğim Yükümlülük Teorisi 87
İyilik İlkesi 90
Adalet İlkesi: Eşitlik 97
Yükümlülük Teorimin Özeti 102
Çatışma Sorunu 103
Uygulama Sorunu 104
Bene İlişkin Ödevler 106
Mutlak Kurallar Var Mıdır? 107
Sevgi Etiği 109
Diğer Sorunlar 114

4 - BÖLÜM
Ahlaki Değer ve Sorumluluk 117
"İyinin" Ahlaki ve Ahlaki Olmayan Anlamları 118
Ahlak ve Karakter Özelliklerinin Geliştirilmesi 119
Erdem Etiği 120
Olma ve Yapma Üzerine:
Karakter Özellikleri Ahlakına Karşı İlkeler Ahlakı 123
Ahlaki İdealler 127
Geliştirilmesi Gereken Huylar 129
İki Soru 132
Ahlaki Sorumluluk 134
Özgür İrade ve Sorumluluk 137

5 - BÖLÜM
Öz Değer ve İyi Yaşam 147
Başlangıç Sözleri 147
"İyi" ve Anlamları 149
Amaç Olarak İyi Olana İlişkin Teoriler:
Hazcılık ve Hazcı Olmayan Teoriler 154
İlk Tartışma Çizgisi 157
İkinci Tartışma Çizgisi 161
Bazı Sonuçlar 164
İyi Yaşam 169

6 - BÖLÜM
Anlam ve Temellendirme 173
Meta-Etik ve Soruları 173
Temellendirme Teorileri 175
Doğalcı ve Metafizik Tanımcı Teoriler 177
Sezgicilik 186
Bilişsel Olmayan ya da Betimleyici Olmayan Teoriler 191
Yeterli Bir Teoriye Yaklaşım 195
Görecilik 198
Bir Temellendirme Teorisi 200
Ahlaki Bakış Açısı 205
Neden Ahlaklı Olmalıyız? 206

İLAVE OKUMALAR 213

DİZİN 217

Önsöz

Bu kitap, "etik" olarak adlandırılan felsefe dalını öğrencilere ve genel okura tanıtmak amacıyla yazılmıştır. Bu kitapta başka noktaların yanı sıra etiğin, konuya yeni başlayanlar ile diğer okurların bilmesi gereken bazı temel unsurlarını tanıtmaya çalışacağım. Ama bu, başka alanlarda, uzmanların üzerinde anlaştıkları konuların özetlerini yapan giriş kitapları gibi, ahlak felsefecilerinin üzerinde anlaştıkları konuların bir özeti olmayacak. Felsefede böyle sağlam ve geniş kapsamlı bir anlaşma yoktur. Bu kitap, temelde, çoğunu anlatacak ve tartışacak olsak da, ahlak felsefecilerinin benimsedikleri farklı türdeki tutumlara ilişkin tanıtıcı bir inceleme de olmayacak. Bu kitaptaki amacım, sadece ahlak felsefecilerinin sorunsallarını ve tutumlarını tanıtmak değil, aynı zamanda ahlak felsefesi de yapmaktır. Yani, ahlak felsefesi üzerine, kendi görüşlerimi ve düşüncelerimi ileri süreceğim bir deneme yazmaya çalışacağım ve aynı anda, konuya, genel olarak bir giriş yapacağım.

Bunu yapmak istiyorum çünkü, böyle bir giriş kitabının asıl amacı, sadece bilgi aktarmak olmamalı, okuru etik sorunlar üzerinde daha iyi, daha açık ve daha felsefi düşünmek konusunda teşvik etmeli ve ona yardım etmelidir. Bu kitapta, bu sorulardan bazılarına benim verdiğim ya da desteklediğim cevaplar yer alacak; ama, bunlar, dogmatik bir şekilde anlaşılmamalı ve okuyucunun kendi sorgulaması karşısında sağlam duramıyorlarsa, nihai cevaplar olarak kabul edilmemelidir. Başkalarının daha iyi ya da daha açık düşünmelerinin tek yolunun benimle aynı fikirde olmalarından geçtiğini düşünmüyorum. Açık ve dikkatli bir şekilde düşünülmüş temellerde benden farklı düşünmeleri, bu kitabın amacına da hizmet edecektir. Bu kitap, benim anladığım şekliyle ahlak felsefesi *olan* düşünme şekline bir giriştir.

Bu ruhla, bu kitapta yer alan iddialarıma ilişkin bazı şeyler söylememe izin verilsin. Belli bir etik düşüncenin lehinde ya da aleyhinde iddialar ileri sürdüğümde, bunları kesin ispatlamalar ya da çürütmeler olarak düşünüyor değilim. Bu tür kesin ispatlamalar ya da çürütmeler felsefede seyrek olduğu kadar zordur da. Etik yargıların doğası ve doğrulanmaları üzerine pek çok şey, ilerledikçe, ortaya konacak (özellikle altıncı bölümde), ama benden farklı düşünen birinin, benim iddialarıma rağmen kendi fikrine bağlı kalmasının her zaman için mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul ediyorum. İddialarım, elbette, felsefede olması gerektiği şekilde farklı fikirlerin yanında ya da karşısında iddialar olarak anlaşılmalı, karşı konulmaz güçler ya da yerinden oynatılamaz nesneler gibi düşünülmemeli. İddialarım daha çok, belli bir görüşü benimseyen ya da reddeden aklımın ürünü olan değerlendirmelerdir ve okura, benzer şekilde düşünmesi yolunda ikna olup olmayacağını düşünmesi için bir davettir. Niyetim, okuru oradan oraya sürüklemek değil; yapabileceğim böyle bir yar-

dımla, bu konular üzerinde düşündüğünde, hangi düşüncenin akla en uygun olduğunu görme noktasına getirmektir. Okur, bana karşı her zaman direnebilir; bu durumda soru, okurun, kendi fikrini, benimsenecek en makul fikir olarak görüp görmediğidir –yani, kendisi, bu fikri benimsey*ebil*iyor mu sorusu değil, benimsenmesini istiyor mu sorusu. Bu yöntem, Sokrates'in yöntemidir.

Söylediğim şeyler için kanıtlar sunmadığım zamanlar da oldu. Bu, benim dogmatik olduğum anlamına gelmez. Bu, kısmen, her şeyi tartışacak kadar yer olmamasından, ama, aslında, okurdan, önündeki sorun hakkında düşünmesini ve benim söylediğim şeyin, bir bütün olarak, söylenecek ve savunulacak en akla uygun şey olup olmadığını görmesini istememden kaynaklanmaktadır. Ama, bir kez daha yineliyorum: Sorun, okurun benimle aynı fikirde olması ya da olmaması değil, daha yeterli bir etik teori ortaya koyup koymadığıdır.

Gözden geçirilmiş bu baskıda pek çok düzeltme yaptım, bazıları biçemsel ya da anlatımsal, bazıları açıklayıcı, bazıları öğretisel ve özsel. Ayrıca, çeşitli uzunluklarda ve türde pek çok ekleme yaptım. Bunların başlıcaları: (a) ikinci bölümde, doğru ve yanlışa dair ilahi emir teorisi üzerine bir tartışma, (b) üçüncü bölümde, yararcılık üzerine daha ayrıntılı bir inceleme, (c) üçüncü bölümde, kendi yükümlülük teorim üzerine daha geniş bir sunum, (ç) dördüncü bölümde, erdem etiği üzerine biraz daha ayrıntı, (d) beşinci bölümde, iyi yaşam üzerine ilave bilgiler, (e) altıncı bölümde, ahlaki bakış açısı hakkında ve ahlaki ve ahlaki olmayan yargılar arasındaki farklılık üzerine biraz daha ayrıntı ve (f) gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir kaynakça.

Ayrıca, W. K. Frankena ve J. T. Granrose tarafından hazırlanmış ve bu kitabımla yakından bağlantılı olan *Introductory Readings in Ethics*'in, kısa bir süre sonra,

Prentice-Hall, Inc. tarafından yayınlanacağını belirtmek isterim. Dostlarıma, öğrencilerime, aileme ve başka yazarlara, desteklerinden dolayı, teşekkürü bir borç bilirim. Yardımları için onlara minnettarım.

William K. Frankena

1. BÖLÜM

Ahlak ve Ahlak Felsefesi

Bütün hayatınız boyunca iyi bir kişi olmak için uğraştığınızı, işinizi bildiğiniz gibi yaptığınızı ve insanlar için iyi olan şeyleri yapmaya çalıştığınızı varsayalım. Yine, pek çok insanın sizden ve yaptıklarınızdan hoşlanmadığını ve hatta sizi toplum için, bunun gerçekten doğru olduğunu gösteremeseler de, bir tehlike olarak gördüğünü varsayalım. Daha ileri gidelim ve akranlarınızdan oluşan bir jüri tarafından haklı olarak tamamen adaletsiz bulduğunuz bir şekilde, suçlandığınızı, yargılandığınızı ve ölüme mahkûm edildiğinizi varsayalım. Son olarak, siz hapiste infazı beklerken, arkadaşlarınızın hapisten kaçmanız ve ailenizle birlikte sürgüne gitmeniz için bir fırsat yarattıklarını varsayalım. Arkadaşlarınız, gereken rüşveti verebileceklerini ve sizin kaçışınızdan dolayı başlarının belaya girmeyeceğini; eğer kaçarsanız daha uzun bir yaşam süreceğinizi; eşinizin ve çocuklarınızın refah içinde yaşayacaklarını; arka-

daşlarınızın sizi görmeye devam edebileceklerini ve insanların genellikle, kaçmanız gerektiğini düşüneceklerini söylüyorlar. Bu fırsatı değerlendirir misiniz?

Etik Düşünmeye Bir Örnek (Sokrates)

Bu, Platon'un *Kriton (Crito)* adlı diyalogunun başında, ahlak felsefesinin babası Sokrates'in içinde bulunduğu durumdur. Diyalog, Sokrates'in yukarıdaki soruya verdiği cevabı ve bu cevaba ulaşırken nasıl akıl yürüttüğünü anlatır. Bu nedenle, bu diyalog, incelememiz için iyi bir başlangıçtır. Sokrates önce, izlenmesi gereken yaklaşıma ilişkin bazı belirlemeler yapar. İlk olarak, kararımızı duygularımızın belirlemesine izin vermemeliyiz; sorunu incelemeli ve en iyi akıl yürütme yöntemini izlemeliyiz. Olguları olduğu gibi algılamaya ve aklımızda bir soru işareti bırakmamaya gayret etmeliyiz. Bu tür sorular akla dayanarak cevaplanabilir ve cevaplanmalıdır. İkinci olarak, bu tür sorulara, insanların genel düşünme biçimlerine başvurarak cevap veremeyiz. İnsanlar yanılabilirler. Doğru olduğunu düşündüğümüz bir cevap bulmak için uğraşmalıyız. Bağımsız düşünmeliyiz. Son olarak, asla ahlaki olarak yanlış bir şey yapmamalıyız. Yanıtlamamız gereken tek soru, bize önerilen şeyin doğru mu yoksa yanlış mı olduğudur; bize ne olacağı, hakkımızda insanların ne düşüneceği ya da olan bitenle ilgili olarak ne hissedeceğimiz değil.

Bunu söylerken Sokrates, aslında hapisten kaçarak yasalara karşı gelmemesi gerektiğini göstermek için üç yönlü bir iddia ileri sürer. İlki, asla hiç kimseye zarar vermemeliyizdir. Sokrates'in kaçışı, devletin yasalarının ihlali ve önemsenmemesi anlamına geleceği için devlete zarar verecektir. İkincisi, eğer, kişi, bir devletten ayrılabileceği halde orada yaşamayı sürdürüyorsa, zımni olarak yasalara itaat etmeyi kabul etmiş demektir; buna göre Sokrates, eğer ka-

çarsa bir sözleşmeye aykırı davranmış olur; bu da yapılmaması gereken bir şeydir. Üçüncüsü, kişinin toplumu ya da devleti, kişinin adeta ebeveyni ve öğretmenidir ve kişi ebeveynlerine ve öğretmenlerine itaat etmelidir.

Bu iddiaların her birinde Sokrates, arkadaşı Kriton ile birlikte üzerinde düşünerek geçerli gördükleri genel bir ahlaki kurala ya da ilkeye başvurur: (1) Asla hiç kimseye zarar vermemeliyiz; (2) Verdiğimiz sözleri tutmalıyız ve (3) Ebeveynlerimize ve öğretmenlerimize itaat etmeliyiz ya da saygı göstermeliyiz. Sokrates, yine her bir durumda, olgusal bir bildirimi olan başka bir öncül kullanır ve kuralı ya da ilkeyi bu duruma uygular: (1a) Eğer kaçarsam, topluma zarar veririm; (2a) Eğer kaçarsam, sözümü tutmamış olurum; (3a) Eğer kaçarsam, ebeveynime ve öğretmenime itaat etmemiş olurum. Böylece Sokrates, kendi özel durumunda ne yapması gerektiğine ilişkin bir sonuca ulaşır. Bu, ahlaki konularda tipik bir akıl yürütme biçimidir ve burada güzel bir şekilde resmedilmiştir.

Bu ahlaki akıl yürütme biçiminde kişi, belli bir durumda ne yapacağına, belli genel ilkelere ve kurallara dayanarak karar verir; bu genel ilke ve kuralları, Aristoteles'in adlandırdığı gibi, bir tür pratik tasım (syllogism)[1] yoluyla, kendilerinden, tekil bir sonucun çıkarılacağı öncüller olarak görür. Kişi, genel ilkeler benimser ve bunları tekil durumlara uygular. Bu işlemin ne kadar doğal olduğunu *Kriton*'u okuyan herkes açık bir şekilde görecektir. Ama, bu noktada, bazı ahlak düşünürlerinin, ahlaka ilişkin düşünmenin mantığına yönelik farklı görüşlere sahip olduklarını açıklıkla bilmeliyiz. İkinci bölümde göreceğimiz gibi, eylem-ödevcileri ve "durum etiği"nin diğer taraftarları, ahlakta, genel yargılar yerine tekil yargıları temel alırlar; genel yargıları ise tekil durumlardan çıkarılan tümeva-

[1] İki öncül ve bir sonuçtan meydana gelen tümdengelimsel çıkarım (ç.n.).

rımsal genelleştirmeler olarak görürler; tabii, eğer genel kuralların varlığını kabul ediyorlarsa.

Sokrates, *Kriton*'da, üç ilkesinin de aynı sonuca götürdüğünü düşünüyor olmalı. Ama, bazen iki ya da daha fazla kural aynı duruma uygulandığında bu böyle olmaz. Aslında, ahlaki sorunların çoğu, "ödevler çatışması"nın yaşandığı, yani, bir ahlak ilkesinin bir tarafa, bir başkasının ise diğer tarafa götürdüğü durumlarda ortaya çıkar. Platon'un *Savunma* (*Apology*) adlı diyalogunda, Sokrates şunları söylerken temsil edilir: Eğer, devlet, yaşamını, yaptığı öğretmenlik işini, artık geçmişte yaptığı gibi yapmaması koşuluyla bağışlarsa, o buna itaat etmeyecektir; çünkü, (4) Sokrates'e, Tanrı Apollo, öğretme ödevi vermiştir ve (5) Sokrates'in öğretmenliği, devletin gerçek iyiliği bakımından zorunludur. Böylece Sokrates, bir ödevler çatışmasına girer. Ödevi, devlete itaat etmektir; ama diğer (4) ve (5) numaralı ödevlere de ve Sokrates, bunları, devletin emirlerine itaat etmeye göre öncelik taşıyan ödevler olarak değerlendirir. Böylece, burada Sokrates, sorunu, sadece kurallara başvurarak değil, çünkü bu yeterli değildir, hangi kuralların öncelik taşıdığına karar vererek çözer. Bu, etikte, başka bir tipik akıl yürütme biçimidir.

Kriton diyaloguna geri dönelim; Sokrates burada akıl yürütmesini, arkadaşlarının kaçış lehindeki iddialarına karşı, bir kaçak olmasının ya da sürgüne gitmesinin, gerçekten, kendisi için, arkadaşları için, hatta ailesi için bile iyi bir şey olmayacağını ileri sürerek tamamlar; ayrıca, ölümden sonra hayat olsa da olmasa da, ölümün, yapabileceğinin en iyisini yapmış olan yaşlı bir adam için kötü bir şey olmadığını da belirtir. Başka bir deyişle, karşı tarafın iyi hiçbir ahlaki temeli olmadığını ve sağduyusal temelden de -bu temel ancak ahlaki düşünmeyle kesinlik sağlanamazsa önem kazanır- yoksun olduğunu savunur.

Bütün bunlar ilgi çekicidir; sadece sivil itaatsizlik sorununa ilişkin klasik tartışmalardan birini ortaya koyduğu için değil, iki tür ahlaki sorunu ve düşünen ciddi bir ahlaki öznenin bunları nasıl çözeceğini resmettiği için de. Aynı zamanda, Sokrates'in uyguladığı etik anlayışını bize büyük ölçüde gösterir: Birden beşe kadar olan ilkeler, bunlara ek olarak devlete itaat etmek ödevine karşı öncelik taşıyan dört ve beş numaralı ikinci kademe ilkeler. Devlete itaat etmek ödevi, Sokrates için, çok daha temel olan bir, iki ve üç numaralı ilkelere dayanan *türevsel* bir kuraldır. Kişi, kendi uygulayacağı etik görüşünü, bu iki soruna ya da benzer sorunlara tek başına nasıl çözüm bulacağını düşünerek geliştirebilir. Bu, iyi bir alıştırma olur. Böyle bir alıştırma sonucunda, Sokrates'in, *Kriton* sorununa verdiği cevaptan farklı bir cevaba ulaştığınızı varsayalım. Bu şekilde, Sokrates'in ilkelerine karşı koyabilirsiniz, bunu Kriton yapmamıştı. Sokrates'e, geçerli gördüğü bir, iki ve üç numaralı ilkeleri nasıl doğruladığını sorabilirsiniz, Sokrates, size cevap vermeye çalışacaktır; çünkü o, etikte akıl yürütmeye ve kanıtlamaya inanır ve bilgiyi arar, doğru sanıyı[2] değil.

Bu noktada Sokrates, örneğin, iki numaralı ilkenin, dört ya da beş gibi çok daha temel bir ilkeden çıktığı için geçerli olduğunu savunabilir. Yani Sokrates, verdiğimiz sözleri, Tanrılar tarafından öyle emredildiği için ya da genel refah bakımından zorunlu olduğu için tutmamız gerektiğini ileri sürebilir. Ama elbette, eğer iyi bir temellendirmeniz varsa, onun daha temel ilkesini de sorgulayabilirsiniz (eğer temellendirme yapmadan sorgularsanız, gerçek bir diyaloga girmemiş olursunuz). Bazı durumlarda, Sokrates ile birlikte siz de, kaçınılmaz olarak, etik ilkelerin, özellikle en *temel* etik ilkelerin nasıl doğrulandığını sormak zorunda kalırsı-

[2] Platon'un bilgi kuramında, doğru sanı (true opinion), bilgi kadar yol gösterici olabilen, ama, anımsama öğretisine uygun olarak, bilgi haline gelmedikçe, geçici olan bir bilgi düzeyidir (ç.n.).

nız ve bu soru muhtemelen, bir şeyin doğru, iyi, erdemli, adil ve benzeri olduğunu söylemekle ne denmek istendiği sorusuna götürecektir; bu soru aslında, Sokrates'in başka diyaloglarında çok sık sorduğu bir sorudur. (Örneğin, *Euthyphro* diyalogunda, "doğru"nun aslında "Tanrılar tarafından emredilen" anlamına gelmediğini savunur.)

Etiğin ya da Ahlak Felsefesinin Doğası

Bu arada, tartışma, tam bir felsefi tartışma haline geldi. Etik, felsefenin bir dalıdır; *ahlak felsefesidir* (*moral philosophy*) ya da ahlak (*morality*), ahlaki sorunlar ve ahlaki yargılar hakkında felsefi düşünmedir. Bu felsefi düşünmenin nasıl bir düşünme olduğuna, Sokrates'in *Kriton*'daki ve bunun bir parçası olarak gördüğümüz *Savunma*'daki düşünme şekli örnektir. Şimdi, bu felsefi düşünme şekli üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmak istiyoruz.

Ahlak felsefesi, Sokrates gibi, geleneksel kuralların belirlenimi altında olduğumuz düzeyin ötesine ve hatta, bu kuralları, bizim içsel belirlenim altında olduğumuz söylenebilecek kadar içselleştirmiş olduğumuz düzeyin ötesine, kendi başımıza, (Sokrates'in zamanında Yunanlıların yapmaya başlamış oldukları gibi) eleştirel ve genel terimlerle düşündüğümüz ve ahlaki özne olarak bir tür bağımsızlık kazandığımız bir düzeye geçtiğimizde başlar. Bununla birlikte, ahlakla şu ya da bu şekilde bağlantılı olan üç tür düşünme şeklini ayırt edebiliriz.

1- Betimleyici deneysel inceleme; tarihsel ya da bilimseldir; örneğin insanbilimciler, tarihçiler, ruhbilimciler ve toplumbilimciler tarafından yapılan incelemelerdir. Buradaki amaç, ahlak olgusunu betimlemek ya da açıklamaktır ya da etik sorularla bağlantılı bir insan doğası teorisi oluşturmaktır.

2- Normatif düşünme şekli; *Kriton*'da Sokrates'in uyguladığı ya da neyin doğru, iyi veya yükümlülük olduğunu soran herhangi birinin uyguladığı düşünme şekli. Bu, aşağıdaki gibi normatif yargılar ileri sürme ve bu yargılar için nedenler gösterme ya da buna hazır olma şeklinde olabilir;

"Hapisten kaçmaya çalışmamalıyım,"

"Bilgi iyidir"

"Birine zarar vermek her zaman yanlıştır."

Kişinin, belli bir durumda ya da genel olarak neyin iyi ya da doğru olduğu hakkında kendi kendisiyle ya da başka birisiyle tartışması ve böylece, sonuç olarak çeşitli normatif yargılar oluşturması şeklinde de olabilir.

3- "Analitik," "eleştirel" ya da "meta-etik" düşünme. Bu, Sokrates'in, normatif yargısını doğrulama şekline karşı konulduğunda izleyeceğini varsaydığımız düşünme şeklidir. Sokrates, aslında, başka diyaloglarda bu düşünme şekline ulaşmıştır. Meta-etik düşünme, deneysel ya da tarihsel incelemelerden ya da teorilerden ibaret değildir; ayrıca normatif yargılarda ya da değer yargılarında bulunmayı ya da bu tür yargılar benimsemeyi de içermez. Neyin iyi, doğru ya da yükümlülük olduğu hakkında tekil ya da genel sorulara cevap vermeye çalışmaz. O, aşağıdaki gibi mantıksal, bilgi kuramsal ya da anlam bilimsel sorular sorar ve cevap vermeye çalışır: Ahlaki olarak "doğru" ya da "iyi" ifadelerinin anlamı ya da işlevi nedir? Etik yargılar ve değer yargıları nasıl oluşturulur ya da doğrulanır? Tam olarak doğrulanabilirler mi? Ahlakın doğası nedir? Ahlaki ve ahlaki olmayan arasındaki fark nedir? "Özgür" ya da "sorumlu" sözcüklerinin anlamı nedir?

Pek çok yakın dönem ahlak felsefecisi, etiği ya da ahlak felsefesini, ruhbilimin ve deneysel bilimlerin tüm sorularını ve ayrıca neyin iyi ya da doğru olduğuna ilişkin tüm normatif soruları da dışarıda bırakarak, bu üçüncü tür dü-

şünme şekliyle sınırlar. Fakat biz bu kitapta, daha geleneksel olan bakış açısını izleyeceğiz. Etiğin, az önce tanımladığımız şekliyle meta-etiği, ama aynı zamanda normatif etiği ya da ikinci düşünme şeklini de içine aldığını kabul edeceğiz; fakat, Sokrates'in, temel olarak *Kriton* diyalogunda yapmış olduğu gibi tekil sorunları çözmeye uğraşırken değil, yalnızca, neyin iyi ya da doğru olduğu gibi genel sorularla ilgili olduğu zaman bunu yapacağız. Aslında, etiği, başlıca, neyin doğru olduğu ya da neyin yapılması gerektiğine ilişkin sorunlara cevap vermemizde bize yardım edecek normatif bir teorinin genel hatlarını belirlemesi açısından ve temel olarak, kişinin kendi normatif teorisinden tam olarak tatmin olmadan önce meta-etik soruları cevaplaması zorunlu göründüğü için ele alacağız; fakat etik, meta-etik sorularla, kendilerinden dolayı da ilgilenir. Bununla birlikte, çeşitli psikolojik ve insanbilimsel teorilerin, normatif ve meta-etik sorulara verilecek cevaplar üzerinde bir etkiye sahip oldukları düşünüldüğü için, (bunu, benciliği, hazcılığı ve göreciliği tartışırken göreceğiz) ilk türdeki belirli bazı betimleyici ya da deneysel düşünme şekillerini de dahil edeceğiz.

Ahlakın Doğası

Etiği, *ahlakla* (*morality*), ahlaka ilişkin sorun ve yargılarla ya da *ahlaki* (*moral*) sorun ve yargılarla ilgili felsefe dalı olarak tanımladık. Ama, "etik" sözcüğünün her zaman bu felsefe dalına ilişkin olarak kullanılmadığına dikkat etmek gerekir; bazen, tam olarak "ahlak" sözcüğü gibi kullanılır ve bazen de, bir bireyin ya da grubun, daha önce, "Sokrates'in uyguladığı etik" diye bahsettiğim zaman olduğu gibi, ahlaki kodunu ya da normatif teorisini göstermek için kullanılır. Buradaki amacımız bakımından daha önemlisi, bu sözcüğün kullanımına ilişkin diğer bazı noktalar-

dır. "Ahlaki" (moral) ve "etik" (ethical) terimleri çoğunlukla, "doğru" ya da "iyi" ile aynı anlamda ve "ahlaka aykırı" (immoral) ve "etiğe aykırı" (unethical) ile karşıt anlamda kullanılır. Ama biz aynı zamanda, ahlaki sorunlardan, ahlaki yargılardan, ahlaki kodlardan, ahlaki kanıtlamalardan, ahlaki deneyimlerden, ahlaki bilinçten ya da ahlaki bakış açısından söz ederiz. "Etik" terimi bu şekilde de kullanılır. Burada "etik" ve "ahlaki" terimleri, "ahlaki olarak doğru" ya da "ahlaki olarak iyi" anlamına gelmez. Bu terimler burada, ahlakla ilgili olma anlamına gelir ve "*ahlaka aykırı*" ya da "*etiğe aykırı*" terimlerine değil, "*ahlaki olmayan*" *(nonmoral)* ya da "*etik-dışı*" *(nonethical)* terimlerine karşıttır. Benzer şekilde, bazen, "ahlak" terimini, "Ahlakın temeli sevgidir" dediğimizde ya da bir eylemin ahlaki oluşundan bahsettiğimizde yaptığımız gibi "ahlaksızlık" (immorality) terimine karşıt bir anlamda kullanırız. Ama, aynı zamanda "ahlak" sözcüğünü, sanatla, bilimle, yasayla, gelenekle ya da dinle ilgili olabilen, yine de onlardan farklı olan bir şeyi belirtmek için de kullanırız. "Ahlak nedir? Yasadan nasıl ayrılır? Dinle nasıl bir ilişkisi vardır?" diye sorarken terimi bu şekilde kullanırız. Bu bakımdan "ahlak," Piskopos Butler'ın "ahlaki kurum" olarak adlandırdığı şey anlamına gelir. Bu anlam, "ahlak" sözcüğüne, benim yüklediğim ve yükleyeceğim anlamdır. Aynı şekilde, "ahlaki ve etik" (moral ve ethical) terimlerini de bu şekilde kullanacağım.

Şimdi, ortaya koyduğumuz anlamda ahlak, bir açıdan, en azından toplumsal bir kurumdur; bireyin, kendine rehber alacağı basit bir keşfi ya da buluşu değildir. Kişinin dili, devleti ya da dini gibi, bireyden önce var olur ve bireyden sonra da var olmaya devam eder; birey, bunun içine doğar ve az çok onun bir parçası olur. Bunun dışında, ahlak, sadece, bireyin başka bireylerle olan ilişkilerini yöneten bir sistem olmak anlamında toplumsal değildir; böyle

bir sistem, tamamen kişinin kendi ürünü olabilir; çünkü, kişinin başkalarına yönelik bazı davranış şekillerinin olması, "Kuralım, ilkin gülümsemektir" örneğinde olduğu gibi nerdeyse kaçınılmazdır. Ahlak, elbette, dikkate değer biçimde bu anlamda toplumsaldır; ama, aynı zamanda, büyük ölçüde, kökenleri, yaptırımları ve işlevleri bakımından da toplumsaldır. Bireyin, ilk defa, bir şekilde, karşı karşıya gelmiş olduğu, bir bütün olarak toplumun, bireylere ve küçük gruplara rehberlik yapacağı bir aracıdır. Ahlak, bireylerden isteklerde bulunur; bu istekler, en azından başlangıçta, bireye dışsal isteklerdir. Bireyler, "içselleştirme" denilen şey yoluyla belli ölçülerde genellikle yaptıkları gibi, bu isteklerin sözcüsü olmaya başlasalar bile, bu istekler, sadece bireylerin kendi istekleri değildir; sadece onlara da yöneltilmez. Eğer kişiler, bu isteklerle bir uyuşmazlığa girerlerse, bu durumda, Sokrates'in düşündüğü gibi ve daha sonra göreceğimiz gibi, bunu, yine, bir ölçüde içlerine yerleşmiş olan ahlaki bakış açısıyla yapmalıdırlar. Kişi, pek çok insan gibi, toplumu doğaüstü bir düzene sahip olan ve ilahi bir yasa koyucuyu içeren bir şey olarak düşünebilir; ama bu durumda bile kişi, bu toplumsal niteliği ahlaka yükler.

Bunlardan dolayı, ahlak bazen, sanki bir birey, aile ya da sosyal bir sınıf, kendi toplumununkinden farklı, kendisine ait bir ahlaka ya da ahlaki eylem-rehberine sahip olamazmış gibi, bir bütün olarak toplumun kullandığı bir araç şeklinde *tanımlanır*. Ama, az sonra söyleyeceğimiz şeye bakarak, küçük grupların ve hatta bireylerin, kendilerini idare için bu tür farklı rehberlere sahip olabileceğini ya da bunları uygulayabileceklerini kabul etmek ve en azından bu "değer-sistemleri"nin bazılarına, ahlaklar ya da ahlaki kodlar, -yani, ahlaki bakış açısı olarak adlandıracağımız şeyi somutlaştıran şeyler- demek tercih edilir gibi görünüyor. Böyle bile olsa, bu tür bir kişisel ahlaka sahip

olan bir bireyin, kendisinin yanı sıra başkalarının, aslında, içinde bulunduğu toplumun, kendi kişisel ahlakını ya da en azından onun daha temel ilkelerini veya ideallerini benimsemesi gerektiğini düşünüyor olması gerektiğinde ısrar etmek akla yakın geliyor.

Her şekilde, ister toplumun bir aracı olarak düşünülsün, isterse kişisel bir düstur olarak düşünülsün, ahlakın sağduyu ile karşılaştırılması gerekir. Belki sağduyu ve ahlak aynı tür davranışı, örneğin dürüstlüğü emretmektedir. Belki sağduyu, ahlaki bir erdem de olabilir; ama, bireyin istekleri ya da yararı açısından neyin tam olarak doğru ya da erdemli olduğunu belirlemek ahlaki bakış açısının ayırıcı bir özelliği olamaz. Freudcu terimlerle, ahlak ve sağduyu, id'i denetim altına alma girişimleridir; ama sağduyu, esas olarak, egodaki gerçeklik ilkesinin bir işlemiyken, ahlak, ne bireysel idin istediği şeyi elde etmek üzere hareket eder ne de idin başarısızlığından en büyük miktarda hazza kavuşmayı isteyen üstbenin bir işlemidir.

Toplumsal bir düzen olarak düşünüldüğünde, ahlak, bir yandan yasaya, bir yandan da geleneklere ya da görgü kurallarına benzer. Bunlar, sağduyunun olmadığı bir biçimde toplumsaldır ve hepsinde "doğru" ve "gerekli" gibi ortak ifadeler kullanılır. Ama gelenekler, yasa ve ahlakın ilgilendiği gibi, can alıcı toplumsal önemi olan sorunlarla ilgilenmez; büyük ölçüde, görünüş, beğeni ve uygunluk düşüncelerine dayanıyor izlenimi verir. Bu şekilde, ahlak, geleneklerden, yasayla ortak olan belli özellikler sayesinde ayrılır; benzer şekilde, yasadan da (yasayla kısmen, cinayetin yasaklanmasında olduğu gibi örtüşür), geleneklerle ortak özellikleri sayesinde ayrılır; yani ahlak, yasama, yürütme ya da yargı gücü gibi herhangi bir güç tarafından oluşturulamaz ya da değiştirilemez ve fiziksel güç uygulamaz ya da bununla tehdit edemez; bunun yerine, daha çok övme ve kınama türünden, esas olarak beğenmeyi ya

da beğenmemeyi ifade eden sözlere dayalı yaptırımlara sahiptir. Bazı yazarlar da, ahlaka en uygun olan güdülerin ya da yaptırımların, iyi niyet duygusu ya da doğru olanı doğru olduğu için yapma isteği gibi tamamen içsel güdüler ya da yaptırımlar olduğunu savunmuşlardır; ahlakın uygulamadaki bütün işleyişini ortaya koyması çok zor olmakla birlikte, bu görüşe ilişkin söylenecek pek çok şey var. Bu görüş en azından, fiziksel gücün ve çeşitli sağduyusal yaklaşımların, kesin bir şekilde, ahlak kurumu fikrine sıkı sıkıya ait olmadıklarını ortaya koyar.

Ne var ki ahlak, en azından batı dünyasındaki gelişmiş haliyle daha bireyci ya da asi bir yana da sahiptir. Sokrates'in gösterdiği ve son dönem felsefecilerin vurguladıkları gibi (belki gereğinden fazla), ahlak, bireyden, olgun ve yetişkin biri olduğunda, başka birinin öğüdü aracılığıyla bile olsa, kendi kararlarını kendisinin vermesini isteyerek ve dahası, vereceği kararların temelinde yatan ilkeler ya da amaçlar üzerinde düşünmeye yönelterek, onu aklını kullanmaya ve kendisi üzerinde bir tür bağımsızlık kurmaya teşvik eder ya da hatta bunu ondan ister. Ahlakın, yaşamın toplumsal bir kurumu olarak dahi, üyelerinde, akla dayalı bir şekilde kendi kendine rehber olması ya da kendini-belirlemeyi amaçladığı düşünülür. Matthew Arnold'un sözleriyle, ahlak bizden "Yasaya bağlılık içinde, ... kendi kendini yöneten" olmamızı ister.

Bu nedenle, ahlak felsefecileri için ahlakı aşamalara ayırmak olağan hale gelmiştir; bunlar, hem kültür tarihimizde hem de bireyin yaşamında, az ya da çok, belli bir şekilde görülebilir. Örneğin şöyle ayrılabilir; (a) "akıl öncesi" ahlak, "töresel" ahlak ya da "grupsal" ahlak ve (b) "kişisel" ahlak, "akılcıl" ahlak ya da "düşünsel" ahlak. Son dönemlerde, bir toplumbilimci olan David Riesman, *The Lonely Crowd* adlı kitabında, bu konuda, ilginç ve öğretici bir şekilde, dört ahlaki ya da toplumsal tip çizmiştir:

1- Geleneksel belirlenim altındaki birey ve/veya toplum,
2- İçsel belirlenim altındaki birey ve/veya toplum,
3- Başka belirlenimleri olan birey ve/veya toplum,
4- Bağımsız birey ve/veya toplum.

Buradaki ve son dönem toplumsal ruhbilim ile ahlak felsefesindeki genel fikir, ahlakın, kültürel olarak tanımlanmış bir dizi amaç ve bu amaçlara ulaşmayı sağlayacak olan kurallar olarak ortaya çıktığıdır; bunlar az ya da çok bireye dışsaldır; bireye kabul ettirilirler ya da alışkanlıklar olarak aşılanırlar. Bu amaç ve kurallar "içselleşebilirler" ya da "özümsenebilirler" ve genellikle, en azından belli bir ölçüde, öyledirler; yani, birey bunları kendi amaç ve kuralları gibi alır ve davranışlarını onlara göre düzenler; bir "vicdan" ya da bir "üstben" geliştirir. Bu içselleştirme işlemi tamamen akıldışı olabilir ama, göreceğimiz gibi, küçük bir neden gösterirken bile, ahlakın kendini aşılaması ahlak için tipik bir şeydir. Bu yüzden, biz (hatta Navaho[3] yerlisi bile), bir çocuk aklını kullanabildiği bir yaşa gelir gelmez, ona ahlaki talimatlarımız için nedenler göstermeye başlarız; hatta, bizden nedenler istemesinin doğru olduğunu ona hissettiririz. Bu nedenle, Yunan tarihindeki kritik durumunda, ahlaki konularda tanımlar ve kanıtlar istemek, Sokrates'e uygun bir hareket olarak görünmüştür.

Böylece, ahlaki çizgiden çıkmadan, daha akıldışı bir iç yönelimden, sorgulanmış bir yaşama ve bir tür bağımsızlığa kavuşacağımız daha akılcıl bir iç yönelime geçebiliriz; kendi kendimize ahlaki özneler olabiliriz ve hatta, Sokrates'in *Savunma* ve *Kriton*'da yaptığı gibi kendi toplumumuzun kurallarını ve değerlerini eleştirebileceğimiz bir noktaya gelebiliriz. Bazıları, bu noktaya geçişte çok fazla kaygı duyar ve (başka bir yönelim içeren) şu ya da bu yolu

[3] Kuzey Amerika'da yaşayan anaerkıl yerli bir halk (ç.n.).

izleyerek "özgürlükten kaçmaya" çalışır; bazıları ise bu geçişi, açıkça, sadece ruhçözümleme yardımıyla yapabilir; ama bazıları için, Sokrates'in uğraştığı gibi karmaşık düşünceler kullanmanın dışında başka önemli bir zorluk sözkonusu olmaz.

Açık bir şekilde, ahlak felsefesinin kendi doğal rolünü oynaması, bu sürecin son aşamasında olur. O halde, biz, şu an, az önce anahatları çizilen ahlaki yaşamın orta aşamasında ya da daha sonraki aşamalarında bulunuyoruz -ya da şu andan itibaren bulunduğumuzu varsayabiliriz. Burada gerçekleştirilmek istenen düşünce şudur; içerdiği tehlike unsuruna rağmen, şimdiye kadar, düşünsellik taşımayan barınaklarından ve onun dogmatik uykusundan yoksun olmayanları uyandırmayı umut ediyor olmakla birlikte, esas olarak bu amaca hizmet etmek istiyoruz.

Ahlakın Unsurları

Ahlak kurumu pek çok unsur içerir: (1) *Tekil* nesnelerin belli bir ahlaki niteliğe, yükümlülüğe ya da sorumluluğa sahip olup olmadıklarının dile getirildiği çeşitli *yargı biçimleri*; (2) Bu yargılar için *nedenler* göstermenin uygun ve mümkün olduğu önermesi; (3) Çeşitli *kurallar*, *ilkeler*, *idealler* ve *erdemler;* bunlar daha *genel yargılar* halinde ifade edilebilirler ve tekil yargılarda bulunmanın, bunlar için nedenler göstermenin dayanacağı arka planı oluştururlar; (4) Belli tipik doğal ya da edinilmiş *hissetme yolları;* bunlar, bu yargılara, kurallara ve ideallere eşlik ederler ve onlara uygun eylemde bulunmak için harekete geçmemizde bize yardım ederler; (5) Belli *yaptırımlar* ya da başka güdüleme kaynakları; bunlar çoğunlukla, sorumlu tutma, övme ve kınama gibi sözlü yargılar olarak dile getirilir; (6) *Bakış açısı;* yargılarken, akıl yürütürken ve hissederken bir bakış açısı ediniriz ve bu bakış açısı, sağduyu,

sanat ve benzerlerinde alınan bakış açısından bir ölçüde farklıdır. Amacımıza uygun olarak, incelememizin büyük bir bölümünde (1), (3) ve (5) numaralı maddelerde yer alan ahlaki yargılar üzerine yoğunlaşacağız. Bu yargılar, ahlakta merkezi bir yere sahiptir ve normatif etik ile metaetiğin ana soruları bu yargılarla ilişkilidir.

Normatif Yargı Türleri

Ahlaki ya da etik yargılar çeşitli türlerdedir. Daha önce söylediğimiz gibi, genel ya da tekil olabilirler. Farklı kişi zamirleriyle ve zaman kipleriyle ifade edilebilirler. Bu farklılıkların her biri kendi yerinde önemlidir; ama burada bir başka fark üzerinde durmamız gerekiyor. Kimi ahlaki yargılarımızda, belli bir eylem ya da belli bir eylem türü için, ahlaki olarak doğru, yanlış, yükümlülük, ödev, yapılması gerekli ya da gerekli değil deriz. Kimilerinde ise, eylem ya da eylem türleri hakkında değil de kişiler, güdüler, niyetler, karakter özellikleri ve benzerleri hakkında konuşuruz ve onları ahlaki olarak iyi, kötü, erdemli, ahlaksız, sorumlu, ayıp, kutsal, rezil vb. diye adlandırırız. Bu iki yargı şeklinde, hem sözkonusu edilen şeyler farklıdır, hem de sözkonusu edilen şeylerin hakkında söylenenler farklıdır. ("İyi eylemler" ya da "iyi fiiller" de deriz, ama buradaki "iyi" sözcüğü, genellikle yapıldığı gibi, "doğru" sözcüğü ile eşanlamlı olarak kullanılamaz; kullanılırsa ya eylemin güdüsünün iyi olduğu ya da eylemin sonuçlarının iyi olduğu anlamına gelebilir). İlk yargı şekline, *ahlaki yükümlülük yargıları* ya da *ödevci* yargılar ve ikincisine ise, *ahlaki değer yargıları* ya da *erdemci* yargılar diyeceğim.

Ayrıca, *ahlaki olmayan değer yargıları* da var. Bu tür yargılarda bulunurken, eylemleri, kişileri, güdüleri ya da benzeri şeyleri değil, bunların dışında kalan şeyleri, örneğin arabaları, resimleri, deneyimleri, hükümet şekillerini

vb. değerlendiririz. Bunların, iyi, kötü, tercih edilir, tercih edilmez vb. olduklarını söyleriz; ama bunları söylerken, ahlaki olarak iyi ya da kötü olduklarını kastetmeyiz; çünkü, bunlar genel olarak ahlaki anlamda iyi ya da kötü olabilecek türden şeyler değildir. Bu yargılara yönelik bir araştırma, esas olarak, etiğin ya da ahlak felsefesinin alanına girmez, genel olarak değer teorisinin alanına girer. Ama, ahlaki açıdan neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirlerken, (ahlaki olmayan açıdan) neyin iyi olduğu dikkate alınacağı için, bu tür değer yargılarını da tartışmamız gerekir.

Konuyu eksiksiz ele almak adına, başka bir normatif yargı türünü daha bilmeliyiz; buna *ahlaki olmayan yükümlülük yargıları* diyeceğim. Örnekleri, aşağıdaki ana planda yer alıyor; ama, bu örneklerin açıklayacağı gibi, bu tür yargıların ahlak felsefesiyle hiçbir özel ilişkisi yoktur ve bu yüzden, pratik olarak dikkate değer bir öneme sahip olsalar bile, etiğin konu edildiği bir kitapta tartışılması istenemez.

Böylece, aşağıdaki *normatif yargı* türlerine ana plan içinde ulaşmış oluyoruz:

I. Etik ya da ahlaki yargıların ana kısmı:
   A. Ahlaki yükümlülük yargıları (ödevci yargılar):
      1. Tekil yargılar. Örnekler: (terimlerin, ahlaki anlamlarıyla kullanıldığını kabul ederek),
         a. Şu anda, hapisten kaçmamam gerekir.
         b. Bir görev adamı olman gerekir.
         c. Yaptığı şey yanlıştı.
      2. Genel yargılar. Örnekler:
         a. Sözleşmelerimize uymamız gerekir.
         b. Sevgi, ahlak yasasının yerine getirilmesidir.
         c. Özgürlük her insanın hakkıdır.
   B. Ahlaki değer yargıları (erdemci yargılar):
      1. Tekil yargılar. Örnekler:

a. Dedem iyi bir insandı.
b. Xavier[4] bir azizdi.
c. Yaptığı şeyden sorumludur.
ç. Cezalandırılmayı hak ediyorsun.
d. Karakteri takdire değer.
e. Niyeti iyiydi.

2. Genel yargılar. Örnekler:
a. İyi niyetlilik bir erdemdir.
b. Kıskançlık utanılacak bir şeydir.
c. Böyle bir dikkatsizliği bağışlayabilecek insan bir azizdir.
ç. İyi insan, sahtekârlık yapmaz ya da çalmaz.

II. Ahlaki olmayan normatif yargılar:
A. Ahlaki olmayan değer yargıları:
1. Tekil yargılar. Örnekler:
a. Bu, iyi bir arabadır.
b. Miniver Cheevy'nin[5] çok iyi bir yaşamı olmadı.
2. Genel yargılar. Örnekler:
a. Haz, kendi başına iyidir.
b. Demokrasi en iyi yönetim şeklidir.
B. Ahlaki olmayan yükümlülük yargıları:
1. Tekil yargılar. Örnekler:
a. Yeni bir takım elbise satın alman gerekiyor.
b. Bu konsere mutlaka gitmelisin.
2. Genel yargılar. Örnekler:
a. Kitaplık kurarken, kişi çivi kullanmalı, yapışkan bant değil.
b. On iki metre mesafede dördüncü denemede yapılacak doğru şey topu şutlamaktır.

---

[4] 1542'de Hıristiyanlığı Hindistan'a götürdüğü kabul edilen kişi (ç.n.).
[5] E. A. Robinson'un bir roman karakteri (ç.n.).

Burada, pek çok yazarın terimleri farklı kullandığını söylemek gerekir. Benim normatif yargılar dediğim yerde, başkaları, "değer" yargıları ya da "değer biçme" yargıları ya da basitçe "etik," hatta "ahlaki" yargılar demeyi tercih ederler. Ahlak felsefesi için, ne şekilde adlandırılırsa adlandırılsınlar yukarıdaki dört tür yargıyı ayırt etmek önemlidir ve ben, genel olarak, terimleri belirttiğim gibi kullanmaya çalışacağım. Ama bazen, özellikle de altıncı bölümde, bazı belirsizliklere yol açabilecek olmasına rağmen, daha genel ve yaygın bir kullanıma uygun biçimde, "etik yargılar" ve "değer yargıları" sözcüklerini kullanmak yararlı olacak.

Kitabın Kalan Kısmının Planı

*Normatif etik*te, esas olarak, bir dizi kabul edilebilir (1) ahlaki yükümlülük yargılarına, (2) ahlaki değer yargılarına ve ikincil olarak (3) ahlaki olmayan değer yargılarına ulaşmaya çalışacağız. *Meta-etik*te, temel olarak, (1) ahlaki yükümlülük yargılarını (2) ahlaki değer yargılarını ve (3) ahlaki olmayan değer yargılarını doğrulamaya ve anlamlandırmaya ilişkin bir teori geliştirmeye çalışacağız. İkinci bölümden beşinci bölüme kadar, esas olarak genel hatlarıyla normatif etiği inceleyeceğiz; bu arada çeşitli analizler ve açıklamalar da yapacağız. İkinci ve üçüncü bölümü normatif yükümlülük teorisine, dördüncü bölümü normatif ahlaki değer teorisine ve beşinci bölümü normatif ahlaki olmayan değer teorisine ayıracağız. Altıncı bölümde ise, meta-etiğin temel sorunları ve teorilerini ele alacağız.

2. BÖLÜM

Benci ve Ödevci Teoriler

Temel Soru

Artık, normatif etik ile ilgili sorun ve görüşleri incelemeye geçebiliriz. İlk olarak, yükümlülük teorisiyle başlayacağız, sonra ahlaki değer teorisiyle devam edeceğiz ve son olarak, ahlaki olmayan değer teorisi üzerinde duracağız. Normatif yükümlülük teorisinin temel hedefi, tekil durumlarda, eylemlerle ilgili kararlar verirken ve yargılar oluştururken bize rehberlik etmektir. Ama, elbette, şu ya da bu durumda ne yapmamız gerektiğine karar vermeye çalışan özneler olarak bize, kapasitemize göre rehberlik etmelidir. Ama biz, önümüzdeki durumlarda, tam olarak yapmamız gereken şeyden çok daha fazlasını bilmek isteriz. Aynı zamanda, başkalarının ne yapması gerektiğine ilişkin yargılarda da bulunmak isteriz; özellikle, bize, kendilerinin ne yapmaları gerektiği ya da bizim ne yapmamız gerektiği hak-

kında ya da başka birisinin yaptığı ya da bizim yaptığımız şeyin doğru olup olmadığı konusunda ve bu türden sorular soruyorlarsa. Ahlakta sadece özne değiliz; aynı zamanda seyirciyiz, öğüt vereniz, öğretmeniz, yargıcız ve eleştirmeniz. Bütün bu özelliklerimizle birlikte, yine de, temel sorumuz şudur: Belli bir durumda, belli bir özne için (kişinin kendisi ya da başkası, olası bir grup ya da tüm toplum için) ahlaken yapılması doğru olan şeyin ne olduğuna ya da ahlaken ne yapması gerektiğine nasıl karar verebiliriz ya da vermeliyiz ya da bunu nasıl belirleyebiliriz ya da belirlememiz gerekir?

Olgusal Bilginin ve Kavramsal Açıklığın Önemi

Belli bir durumda, kişi kendisinin ya da başkasının ne yapması gerektiği konusunda bir kararsızlığa düştüğünde, çoğu zaman gerçekten ihtiyaç duyduğu şey, etik bir talimat değil, sadece ya olaya ilişkin olgusal bir bilgi ya da daha geniş bir kavramsal açıklıktır. Uyuşturucu, çevre kirliliği ya da savaş konularında ne yapılması gerektiğine ilişkin tartışmaların önemli bir bölümü, kesinlikle sorun ile bağlantısı olan pek çok şey hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmayışımızdan kaynaklanır. Bu ve benzeri pek çok konuyla ilgili her olguyu biliyor olsaydık ne yapmamız gerektiği hakkında çoğumuzun aklında muhtemelen bir soru işareti olmazdı. Yine, eğitim alanında nasıl bir politika izlememiz gerektiğine karar verirken karşılaştığımız zorlukların çoğu, aklın, özgürlüğün ve benzeri şeylerin ne olduğuna ilişkin belirsizlikten kaynaklanır. Bu noktaları vurguluyorum; çünkü, bence, ahlak felsefecileri, ahlaksal ve toplumsal sorunların çözümünde, olgusal bilginin ve kavramsal açıklığın önemi üzerinde çok fazla duramazlar. Etik düşünme ile ilgili hâkim alışkanlıklarımızı sarıp sarmalayan iki kusurumuz, be-

lirsizliği kabullenişimiz ve bilgisizliği umursamayışımızdır; öyle ki Sokrates, iki bin yılı aşkın bir süre önce bu kusurlara karşı savaşarak ölmüştür.

Ama yine de, Sokrates'in *Kriton*'da yaptığı tartışmanın gösterdiği gibi, çoğu zaman etik bir rehberliğe de ihtiyaç duyuyoruz. Ahlakçı, özel durumları ve bu durumların açıklamalarını içeren geniş bir liste oluşturup her bir durumda ne yapmamız gerektiğini söyleyerek böyle bir rehberlik hizmeti sağlamaya çalışabilir. Bu, *safsatacılık* (*casuistry*) olarak bilinen şeydir ve 17. yüzyılda yaygındı. Bugün bazı felsefeciler kürtajın, sivil itaatsizliğin, cezalandırmanın, şiddetin ve savaşın etiğini tartışarak böyle bir şey yapmaya çalışıyorlar. Ama böyle yaparken, karakteristik bir şekilde ve bence doğru olarak, özel durumlardan ve ayrıntılı cevaplardan çok genel ilkeleri, terimlerin dikkatli tanımlarını ve mantıksal akıl yürütmeyi vurgulamaya yöneliyorlar. Aslında bu, çoğu felsefeciden yapması beklenen bir şeydir ve çok yararlı olabilir. Ama biz, böylesi küçük bir tanıtım kitabında kendimizi neyin doğru ya da yükümlülük olduğuna ilişkin oldukça genel teoriler ortaya koymakla sınırlandırmalıyız. Aslında, kendimiz için böyle bir teoriyi oluşturmamızın en iyi yolu, varolan bazı ana normatif etik teorilerini incelemektir.

Ölçüt Olarak Hâkim Kurallar

Ahlak felsefesi, daha önce gördüğümüz gibi, insanların, benimsedikleri ahlak kurallarını yetersiz görmeleriyle başladığı için, ahlak felsefecileri, yaşadığımız kültürün kurallarını ölçüt olarak almamız fikrine her zaman eleştirel yaklaşmışlardır. Ahlak felsefecileri, bu düşünceye karşı, hepsi aynı konuda olmasa da, pek çok itirazda bulunmuşlardır. Bir itiraz da şöyledir: Bir toplumun yürürlükteki kuralları asla çok kesin değildir; daima istisna kabul eder ve birbir-

leri ile çelişebilir. Örneğin kurallar, yalan söylemeyi ve öldürmeyi yasaklar; ama bu kavramları çok açık bir şekilde tanımlamaz. Aslında kurallar, bazı yalanları (pembe yalanlar, vatan uğruna söylenen yalanlar) ve bazı öldürme türlerini (idam cezası, savaş) kabul eder ya da mazur bile görür; ama bu tür istisnalar, belirgin bir şekilde, bu kuralların bir parçası haline getirilmemiştir. Yine, iki kural belli bir durumda birbiriyle çelişebilir. *Devlet*'in birinci kitabında Sokrates'in verdiği örneği ele alalım: Kişi, birinden iade etmek üzere silahlarını almışsa ve silahların sahibi, birine açık bir şekilde zarar vermek amacıyla silahlarını almaya gelmişse ne yapmalıdır? Bu tür durumlarda, iki kural birbiriyle çelişir ve kuralların bağlı olduğu yasa, Sokrates'in *Savunma*'da başvurduğu gibi, hangi kuralın daha önce geldiğini söyleyen bir üst kural içermez.

Bir diğer itiraz ise şöyledir: Toplumdaki hakim kurallar, genel olarak, sözlü, olumsuz ve tutucudur; olumlu, yapıcı, yaratıcı ya da yeni koşullara uyumlu değildir. Belki de en ciddi itiraz şudur: Bir toplumun kuralları, bunlara ahlaki kurallar dense bile, kötü, ahlaka aykırı ya da yanlış olabilir, adaletsiz ya da anlamsız bir şekilde insan yaşamına zarar verebilir. Eskiden oldukça yaygın olan köleliğe ve ırk ayrımcılığına izin veren kurallar, bu tür kurallardır. Son bir güçlük ise, elbette, ahlaki kuralların kültürden kültüre değişiyor olmasıdır.

Erekçi Teoriler

Doğrunun ve yanlışın ölçütünün, sadece bir dizi hâkim ahlak kuralı olamayacağı hususunda şu ya da bu gerekçeyle anlaşan ahlak felsefecileri, bize çeşitli alternatif ölçütler önermişlerdir. Bunlar genel olarak iki gruba ayrılır: (1) *ödevci* teoriler ve (2) *erekçi* teoriler. Erekçi bir teori, ahlaki olarak neyin doğru, yanlış, yükümlülük vb. olduğuna

ilişkin temel ya da nihai kriterin ya da standartın, meydana getirilen ahlaki olmayan değer olduğunu söyler. Doğrudan ya da dolaylı yoldan başvurulan son şey, üretilen iyinin karşılaştırmalı miktarı, daha doğrusu, kötüye kıyasla üretilen iyinin oranıdır. Buna göre, bir eylem ancak ve ancak, eylemin kendisi ya da eylemin bağlı olduğu kural, *en az* başka bir alternatif eylem ya da eylem kuralı kadar, *kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyi* üretiyorsa, üretmesi muhtemelse ya da üretmeye yönelikse *doğru*dur; bir eylem ancak ve ancak, bunu yapmıyorsa *yanlış*tır. Bir eylem ancak ve ancak, eylemin kendisi ya da eylemin bağlı olduğu kural, başka bir alternatif eylem ya da kural kadar, *kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyi* üretiyorsa, üretmesi muhtemelse ya da üretmeye yönelikse *yapılmalıdır*.

Burada şuna dikkat etmek önemli: Bir erekçi için, eylemlerin, kişilerin ya da karakter özelliklerinin ahlaki niteliği ya da değeri, bunların ürettikleri ya da üretmeye çalıştıkları şeyin karşılaştırmalı ahlaki olmayan değerine bağlıdır. Çünkü, bir şeyin ahlaki niteliğinin ya da değerinin, kendi ürettiği şeyin ahlaki değerine bağlı olması, döngüsel olur. Erekçi teoriler, bu şekilde, doğruyu, yükümlülüğü ve ahlaki olarak iyiyi, ahlaki olmayan iyiye bağlarlar. Buna uygun olarak da, ahlaki yükümlülük teorisi ve ahlaki değer teorisini, bir bakıma, ahlaki olmayan değer teorisine bağlarlar. Bir şeyin doğru olup olmadığını, yapılması gerekip gerekmediğini ve ahlaki olarak iyi olup olmadığını bilmek için, kişinin, ilk olarak, ahlaki olmayan iyinin ne olduğunu ve sonra sözkonusu olan şeyin ahlaki olmayan iyiye yol açıp açmadığını ya da buna eğilimi olup olmadığını bilmesi gerekir.

Ama şuna da dikkat etmek gerekir, erekçiler, ahlaki olmayan anlamda neyin iyi olduğuna ilişkin çeşitli görüşleri savunabilirler. Erekçiler, haz ile iyiyi ve acı ile kötüyü özdeş gördükleri ve doğru eylem tarzının ya da kuralının,

en az başka bir alternatif eylem tarzı ya da kuralı kadar, acıya kıyasla daha büyük bir oranda haz üreten eylem tarzı ya da kuralı olduğu sonucunu çıkarttıkları için, çoğunlukla hazcıdırlar. Ama, bunun yanında, iyiyi, güçle, bilgiyle, kendini gerçekleştirmeyle, yetkinlikle vb. özdeş gördükleri için hazcılık dışında bir konum alabilirler ve zaman zaman almışlardır. Erekçi yükümlülük teorisi incelenirken bunun unutulmaması gerekir. Burada bütün gereken, bir erekçinin, neyin iyi ya da kötü olduğuna ilişkin *belli bir* görüşünün olması ve neyin doğru ya da yükümlülük olduğuna, neyin kötüye karşı en büyük oranda iyinin oluşmasına olanak sağladığını sorarak karar vermesidir.

Ödevci teoriler, erekçi teorilerin kabul ettiklerini reddederler. Bu teoriler, doğrunun, yükümlülük olanın ve ahlaki olarak iyinin, ahlaki olmayan iyinin, doğrudan ya da dolaylı bir işlevi olduğunu ya da kişinin kendisi, toplumu ya da tüm dünya için, kötüye kıyasla en büyük oranda iyiyi yaratan şeyin bir işlevi olduğunu bütünüyle reddederler. Bir eylemi ya da kuralı, sonuçlarının iyiliği ya da kötülüğü yanında, doğru ya da yükümlülük kılacak başka faktörler olduğunu iddia ederler. (Bir eylemin meydana getirdiği *değer* dışında, eylemin kendisinin belli özelliklere sahip olması, örneğin, bir sözü yerine getirmesi, adil olması veya Tanrı ya da devlet tarafından emredilmesi gibi.) Erekçiler, bir eylemi doğru kılan tek bir tane temel ya da nihai özellik olduğuna inanırlar; bu da, yaratılan, yaratılabilecek olan ya da yaratılması düşünülen (ahlaki olmayan) karşılaştırmalı değerdir. Ödevciler, ya bu özelliğin bir eylemi doğru kılan bir özellik olduğunu reddederler ya da aynı zamanda bir eylemi doğru kılan başka temel ya da nihai özellikler olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, kimin için olursa olsun, kötüye kıyasla iyinin oranını en üst düzeye çıkarma ilkesi, ne ahlaki bir kriter ya da standart, ne de, en azından tek temel ya da nihai kriterdir.

Sorunu bir başka şekilde ele alalım: Ödevciye göre, bir eylem ya da eyleme ilişkin bir kural, kişinin kendisi, toplum ve evren için kötüye kıyasla mümkün en büyük oranda iyi yaratmasa bile, ahlaki olarak doğru ya da yükümlülük olabilir. Bir eylem ya da eyleme ilişkin bir kural, sadece, başka nedenlerle ya da kendi doğasından dolayı doğru ya da yükümlülük olabilir. Bundan, bir ödevcinin de, ahlaki olmayan anlamda neyin iyi ya da kötü olduğuna ilişkin herhangi bir görüşü benimseyebileceği sonucu çıkar.

Erekçiler, kişinin yaratmak için uğraşacağı iyinin, kimin için iyi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşer. *Etik bencilik*, kişinin, her zaman için, kendisine en büyük miktarda iyiyi getirecek olan şeyi yapacağını savunur; yani bir eylem ya da eylem kuralı, kişinin kendisine, eğer uzun vadede, en az alternatif bir eylem ya da eylem kuralı kadar, kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyi meydana getiriyorsa doğrudur, eğer getirmiyorsa yanlıştır. Bu görüş, aralarında Epikuros, Hobbes, Nietzsche'nin de bulunduğu düşünürler tarafından savunulmuştur. *Etik evrenselcilik* ya da genellikle *yararcılık* olarak adlandırılan görüş ise, nihai amacın en büyük genel iyiye ulaşmak olduğunu savunur; yani bir eylem ya da eylem kuralı, eğer, bir bütün olarak evrende, en az alternatif bir eylem ya da eylem kuralı kadar, kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyiye neden oluyorsa ya da olması muhtemelse doğrudur; değilse yanlıştır ve evrende kötüye kıyasla olanaklı en büyük oranda iyiye neden oluyorsa ya da olması muhtemelse yükümlülüktür. Yararcı olarak adlandırılanlar, örneğin Jeremy Bentham ve John Stuart Mill, iyiye ilişkin görüşleriyle genellikle hazcıdırlar; ahlaki hedefin, acıya kıyasla en büyük oranda hazza ulaşmak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ama bazı yararcılar hazcı değildir; örneğin, G. E. Moore ve

Hastings Rashdall, bu yüzden "İdeal" yararcılar olarak adlandırılmışlardır. Kısaca, bir yararcı belli bir değer teorisini kabul etmek zorunda olsa bile, yararcılık, erekçi bir yükümlülük teorisidir ve belli bir değer teorisi gerektirmez.

Elbette, etik bencilik ve yararcılık arasında bir noktada yer alan erekçi teorileri benimsemek de mümkün olabilirdi (örneğin, doğru eylemin ya da kuralın, belli bir grup adına -kişinin ulusu, sınıfı, ailesi ya da ırkı adına- kötüye karşı en büyük oranda iyinin oluşmasını sağlayan eylem ya da kural olduğunu söyleyen teoriler.) Saf bir *etik ötekici* (ethical altruist) bile, doğru eylemin ya da kuralın, *diğer* insanların iyiliğini en çok sağlayan eylem ya da kural olduğunu ileri sürebilir. Ama biz, bir sonraki tartışmamızı bencilik ve evrenselcilik ile sınırlı tutacağız.

Ödevci Teoriler

Ödevci teoriler de, genel kurallara verdikleri role göre birbirlerinden ayrılırlar. *Eylem-ödevci* teoriler, bütün temel yükümlülük yargılarının, "Bu koşullar içinde, şunu yapmam gerekir" örneğinde olduğu gibi tamamen tekil yargılar olduğunu savunurlar ve "Sözlerimizi her zaman yerine getirmeliyiz" şeklindeki genel yargıların ise kullanışsız, yararsız ya da en fazla tekil yargılardan türeyen yargılar olduğunu ileri sürerler. Üç eylem-ödevcileri, hiçbir kurala başvurmaksızın ve neyin kişinin kendisi ya da dünya için kötüye kıyasla en büyük oranda iyi ürettiğine bakmaksızın, yapılması doğru ya da yükümlülük olan şeyi her bir durumda ayrı ayrı bulabileceğimizi, bulmamız gerektiğini ve bunu bir şekilde belirleyebileceğimizi ve belirlememiz gerektiğini savunurlar. Bu görüş, (*Theory of Morals* adlı eserde) E. F. Carritt tarafından ve olasılıkla H. A. Prichard tarafından savunulmuştur ve en azından, altın ortanın ne

olduğunu anlatırken "Karar, algılamaya bağlıdır"[1] diyen Aristoteles tarafından önerilmiştir ve şu sözlerle de Butler tarafından ileri sürülmüştür:

> ...sade dürüst bir insan, herhangi bir eylemde bulunmadan önce, kendine, bununla doğru mu yapıyorum, yoksa yanlış mı? diye sorarsa... Bu sorunun, [hiçbir genel kurala başvurmadan], hemen hemen her koşulda, hemen hemen her dürüst insan tarafından doğruluğa ve erdeme uygun bir şekilde yanıtlanacağından en küçük bir şüphe duymuyorum.[2]

Bugün bu görüş, "sezgi"den çok "karar"a vurgu yapan ve zorluk ile kaygıyı kabul eden çoğu varoluşçunun görüşüdür. Daha az uç olan biçimiyle eylem-ödevcilik, genel kuralların tekil durumlar temelinde geliştirilebileceğini ve bu şekilde, daha sonraki durumlarda yapılması gerekenin ne olduğuna karar verirken yararlı olabileceğini kabul eder. Ama, yapılması gereken konusunda, genel bir kuralın çok iyi düşünülmüş tekil bir yargının yerini tutabileceğini kabul etmez. Bugün "durum etiği" olarak adlandırılan şey, eylem-ödevciliğin bu her iki şeklini de içerir.

Kural-ödevciler, doğrunun ve yanlışın ölçütünün bir ya da birkaç kuraldan ibaret olduğunu savunurlar. Bunlar, ya "Daima doğruyu söylememiz gerekir" gibi tamamen somut ya da Henry Sidgwick'in Adalet İlkesi gibi çok soyut kurallardır: "A ve B iki farklı birey olmak ve doğaları ve koşulları arasında, kendilerine farklı davranılması için makul bir gerekçe olarak gösterilebilecek hiçbir bir fark olmamak koşuluyla, "A'ya yönelik bir davranış B için yanlış oluyorsa, aynı şekilde B'ye yönelik bir davranış A için

---

1 *Nicomachean Ethics*, II. Kitabın sonu.

2 Joseph Butler, *Five Sermons*, New York: Liberal Arts Press, 1949, s. 45.

doğru olamaz."[3] Kural-ödevciler, erekçilere karşı, elbette, bu kuralların iyiye yol açıp açmadıklarına bakılmadan geçerli olduklarını savunurlar. Eylem-ödevcilere karşı ise, bu kuralların temel kurallar olduklarını ve tekil durumlardan tümevarımla çıkarılmadıklarını ileri sürerler. Aslında, tekil durumlarda ne yapılması gerektiğine ilişkin yargıların, Sokrates'in *Savunma* ve *Kriton*'da yaptığı gibi, her zaman bu kurallar ışığında belirlenmesi gerektiğini ileri sürerler. Şu yazarlar, kural-ödevcidir ya da öyle idiler: Samuel Clarke, Richard Price, Thomas Reid, W. D. Ross, Kant ve belki Butler. Ahlakta, "vicdanı" rehberimiz ya da ölçütümüz olarak gören insanlar, vicdanı, temel olarak bize genel kurallar veren ya da tekil durumlarda tekil yargılarda bulunduran bir şey olarak görüp görmediklerine bağlı olarak, genellikle ya kural-ödevcisidirler ya da eylem-ödevcisi.

Bu farklı teorileri Sokrates'in *Kriton*'daki örneğini kullanarak, belli bir ölçüde resmedebiliriz. Eğer, Sokrates, sorununu sadece, kendisi için neyin iyi olduğunu sorarak çözmeye çalışsaydı, bu durumda etik benci olurdu. Eğer sadece, genel olarak toplum için en iyi sonucu, kaçmasının mı yoksa kaçmamasının mı vereceğini sorsaydı, bir tür yararcı olurdu (bu, daha sonra, eylem-yararcı olarak adlandırılacak.) Aslında, Sokrates'in yöntemi, kural-ödevci bir yöntemdir; çünkü temelde bazı kurallara başvurur. Ama bu kuralları, "Bu tür kurallara sahip olmak ve onlara göre eylemde bulunmak en genel iyinin lehinedir," gerekçesine dayanarak savunmaya devam etseydi, bir tür yararcı olurdu, (bu, daha sonra, kural-yararcı olarak adlandırılacak.)

---

[3] *The Methods of Ethics*, 7. baskı, Londra: Macmillan and Co., Ltd., 1907, s. 380.

Şimdi, bu normatif teorileri, geleneksel kurallara dayalı etiğe çok uç bir tepkiyi temsil eden etik bencilikle başlayarak tartışabiliriz. Etik bencilik, Butler'ın ben-sevgisi ve Freudcuların ego dedikleri şeyin etiğidir; ama bir etik bencinin, gündelik anlamları içinde, benbenci ya da bencil veya çıkarcı olması gerekmediğinin belirtilmesi gerekir. Etik bencilik bir etik *teoridir;* bir eylem modeli ya da karakter özelliği değildir ve uygulamada, alçakgönüllü ve özverili olmakla bağdaşır. Bir etik benci, yaşamını sürdürürken teorisine uygun hareket etse bile, yine de normalde benbenci, bencil, narsist ve çıkarcı dediğimiz şeyler yapmayabilir. Etik bencinin bu tür şeyler yapıp yapmaması, bunların uzun vadede kendi yararına olacağını düşünüp düşünmediğine bağlıdır ve bunu düşünmesi gerekmez. Aslında etik benci, alçakgönüllü olmanın ve başkalarını düşünmenin, dürüst olmak gibi, kendisi için izlenecek "en iyi politika" olduğunu düşünebilir. Başka bir deyişle, oldukça "aydın" bir benci olabilir.

Etik bencinin inançları tam olarak nedir? Etik benci, bireyi ahlaki bir *özne* olarak düşündüğünde, (1) bireyin tek ve temel yükümlülüğünün, kendi adına, kötüye kıyasla mümkün olan en büyük oranda iyiye ulaşmak olduğunu savunur. Çok açık olmayan, etik bencinin ahlaki bir *gözlemci*, öğüt veren ya da yargıç konumundaki birey hakkında söyledikleridir. Etik benci, (2) birey, ikinci ve üçüncü kişilere ilişkin ahlaki yargılarda bulunurken bile *kendi* yararına göre hareket etmelidir, diyebilir ya da (3) birey, bu tür yargılarda bulunurken, *konuştuğu* ya *da hakkında konuştuğu kişinin* yararına göre hareket etmelidir, diyebilir. Ama, üç numaralı inanç, "yargıda bulunmak, bireyin kendi yararına olmalıdır" öncülüne dayanmıyorsa, etik benciliğin ruhuyla tutarsız görünüyor, bu durumda üç numa-

ralı inanç iki numaralı inancın altına girer. Bu nedenle etik bencinin, bir ve iki numaralı inançları ileri sürdüğünü kabul edeceğim.

Etik benciler, neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ya da bireyin refahının neye dayandığına ilişkin herhangi bir teoriyi savunabilirler. Epikuros gibi, iyiyi ya da refahı mutlulukla ve mutluluğu da hazla özdeşleştirdikleri için, çoğunlukla hazcı olmuşlardır. Ama etik benciler, aynı zamanda, iyiyi ya da refahı bilgiyle, güçle, kendini gerçekleştirmeyle ya da Platon'un, haz, bilgi ve diğer iyi şeyleri içeren karma yaşam dediği yaşamla da özdeş görebilirler.

Burada anlamamız gereken şey, etik bencinin, benci eylem ve yargılama ilkesini kendi özel ilkesi olarak benimsemediğidir. Ama herhangi biri bunu yapabilir ve bu konuda sessiz kalabilir ve hatta herkes için ötekiciliği bile savunabilir ve bu, kişiye çok yarar sağlayabilir. Ama böyle yaparsa, ahlaki bir ilke benimsememiş olur; çünkü göreceğimiz gibi, eğer kişisel bir ilkeyi ahlaki bir ilke olarak alırsa, onu evrenselleştirmeye açık olmalıdır. Aynı zamanda, daha önce önerdiğimiz gibi, kişi kendi ilkesinin fiilen, herkes tarafından benimsenmesini ve uygulanmasını (tabi, kişilerin sahip oldukları kabiliyetleri ve zekâları derecesinde), görmeyi istemeli ve hatta bunu herkesin benimsemesini ve uygulamasını savunmalıdır. Kişi, belki her ahlaki çıkarımını aleni bir şekilde savunmaya ihtiyaç duymaz; (örneğin, Underground Railroad[4] üzerinden kölelerin kaçmasına yardım etmenin doğru olduğunu savunmak gibi) ama bana öyle geliyor ki kişi eğer temel normatif öncüllerini paylaşmaya isteksizse, tam anlamıyla bir ahlaka sahip değildir. Bu nedenle, amaçlarımız doğrultusunda, etik benciyi iyi ve kötü bakımından, herkesin uzun vadedeki

[4] 1861-1865 yılları arasındaki Amerikan iç savaşı öncesinde, kölelerin özgürlüklerini kazanmaları için, yasadışı bir şekilde Kuzey eyaletlerine ve Kanada'ya kaçmalarını sağlamak üzere faaliyet göstermiş olan bir grup (ç.n.).

yararını ölçüt alarak eylemde ve yargılamada bulunması gerektiğini savunduğunu kabul etmeliyiz.

Artık, yorumladığımız şekliyle, etik benciliğin kendisiyle çelişik olduğu ileri sürülmüş oldu; çünkü herkesin sürekli olarak kendi yararı peşinde koşması, tek bir bireyin yararına olamayacaktır. Kant'ın ortaya koyduğu gibi, kişi, bencil bir kişisel ilkeyi evrensel bir yasa olarak isteyemez. Ama bu iddia, etik benciliğin, kendisiyle mantıksal olarak çelişik olduğunu göstermez; çünkü tek bir kişinin yararına olanla bütün herkesin yararına olanın örtüşmesi durumunda ortada bir sorun kalmaz. Bu gerçekleşirse, kişi, bencil bir kişisel ilkenin evrensel bir şekilde uygulanmasını tutarlı bir şekilde isteyebilir. Ama elbette bu, uygulama açısından, çok şüpheli bir varsayımdır; çünkü dünyada önceden kurulmuş bir tür düzenin olduğunu varsayar ve eğer bu doğru değilse, fazla ara verilmiş etik bencinin konumu, kişiyi bir istem karışıklığına sokabilir; bu nedenle de bu konumu bir ahlak teorisi olarak ileri sürmek zor görünüyor.

Bu sorunla kısmen bağlantılı olan başka bir sorun daha var. Ahlakın önemli bir özelliği, tavsiyede bulunma ve yargıçlık yapma işidir. A'nın B'ye ahlaki bir tavsiye almak için geldiğini varsayalım. Etik bencinin bir ve iki numaralı inançlarına göre, A'nın, B'ye tavsiyede bulunurken, B tarafından yapıldığında A'nın kendisine yarar getirecek olan şeyin ne olduğunu düşünerek belirlemesi gerekir. Ya da, C ve D'nin birbirleriyle hoş olmayan bazı durumlar yaşadıklarını ve aralarında olan bitene ilişkin bir yargıda -ama, yasal bir yargıda değil ahlaki bir yargıda- bulunması için E'ye geldiklerini varsayalım. Böylece, yine bir ve iki numaralı inançlara göre, E, yargısını, C'ye, D'ye ya da genele yarar sağlayacak bir değerlendirmeye değil de, kendi yararına dayandırmalıdır. Ama elbette, bencillik taşıyan bu tür tavsiyeleri ve yargıları yetersiz ve konu dışı görmek zorundayız. Bu nedenle, etik benciliğin, ahlakın bu önemli özelliğine kabul edilebilir bir temel olarak hizmet edebileceği şüpheli görünüyor.

Ama ne olursa olsun, etik bencilik, ahlaki yaşama ilişkin bütün olan biten olarak sağduyuculuğu savunur. Bu çelişkili görünüyor. Şundan dolayı, ben-sevgisi, Judeo-Hıristiyan geleneğinde, aydın bir ben-sevgisi bile olsa, en azından, etik bencinin önerdiği gibi eylemin ve yargılamanın temel ilkesi yapıldığı zaman, genel olarak ahlaka aykırılığın özü olarak görülmüştür. Sağduyunun bir erdem olduğu ve kendi refahımızı gözetmemizin ahlaki bir yükümlülük olduğu kabul edilse bile, ki bu tartışılabilir, sağduyudan ve kendi refahımızı gözetmekten başka ahlaki erdemlerin ya da yükümlülüklerin olmadığına inanmak zordur. Burada elbette, etik benci, yeni bir ahlaki düstur vaaz ettiğini ve bizim, sorunu tartışmadan, kendi ahlak düsturumuzu doğru kabul edemeyeceğimizi ya da onu reddetmek için bir temel olarak alamayacağımızı söyleyebilir. Bana öyle geliyor ki buna cevap şudur: Sağduyuculuk ya da sadece aydın ben-sevgisi ilkesine göre yaşamak, bir *ahlak* değildir. Butler'ın söylediği ve Kant'ın kabul etmiş sayılacağı gibi, sağduyuculuk, "tutkulardan çok daha iyi bir rehber" olsa bile, "asla .... bir ahlak kurumu"[5] olamaz. Bu, onun ahlaka aykırı olduğunu söylemek değildir; gerçi öyle de olabilir, ama ahlaki olmadığını söylemektir. Butler'ın belirttiği gibi "ahlaki kaygılar," sadece ben-sevgisinden doğan kaygılar değildir. Sağduyusal bakış açısı, ahlaki bir bakış açısı değildir. Ahlaki bakış açısı, "*çıkarsız*" dır, "*çıkarlı*" değil.

Durum bu ise, etik bencilik, bencil bir kişisel ilkeyi evrensel bir yasa olarak istemeye hazır olsa bile (daha sonra göreceğimiz gibi bu, ahlaki bir ilke olmanın gerekli koşuludur; ama yeterli koşulu değildir[6]) etik bencilik, ahlak

---

[5] Butler, *Five Sermons*, s. 16.

[6] Gerekli koşul: Yokluğunda belli bir olayın ortaya çıkamayacağı ya da belli bir şeyin var olamayacağı koşul. Yeterli koşul: Var olduğu zaman belli bir

olarak bildiğimiz şey ile başka bir şeyin, yani Butler'ın "dengeli ben-sevgisi" dediği şeyin yer değiştirmesi önerisi olarak yorumlanmalıdır. Şimdi belki hepimizin, bu dengeli ya da akılcıl ben-sevgisi ilkesini, ister bir ahlak olsun isterse ahlakın bir alternatifi olsun, benimsememiz gerekir; ama öyle inanıyorum ki, söylediklerimizden çıkan şudur: Eğer bu yönde çok güçlü iddialar yoksa, ben-sevgisi ilkesini benimsememiz gerekir. Peki, ileri sürülmüş ya da sürülebilecek iddialar nelerdir?

Etik benci, her birimizin, bize en büyük iyiyi getirecek ya da getirebilecek şeyi yapmamız gerektiğini, yaparsak en büyük genel iyinin ortaya çıkacağını savunmaz; bu onun yapmayacağı bir şeydir. Çünkü bu şekilde düşünen biri, temel olarak, benci değil evrenselcidir. Ve biz, temel bir ilke olarak benciliğin iddialarıyla ilgileniyoruz.

Psikolojik Bencilik

Etik benciliğin temeli olarak kullanılan ana iddia, insan doğasından çıkan psikolojik bir iddiadır. Hepimiz öyle kurulmuşuzdur ki daima bize üstünlük sağlayan ya da yararlı olan şeyleri aradığımız ya da daima, bize, kötüye kıyasla en büyük oranda iyiyi getireceğini düşündüğümüz şeyleri yaptığımız söylenir. Butler'ın terimleriyle söylersek bu, "ben-sevgisi"nin, insan doğasının tek temel "ilkesi" olduğu anlamına gelir; çağdaş terimler düzeniyle ifade edersek, "ben-tatmini" bütün etkinliklerimizin nihai amacıdır ya da "haz ilkesi" her bireyin temel "güdü"südür. Eğer böyleyse, iddia şöyle devam eder: Ahlak teorimiz için bu olguyu kabul etmeliyiz ve temel etik ilkemizin ben-sevgisi ilkesi olduğu ya da dengeli-ben sevgisi ilkesi olduğu sonucunu

---

olayın gerçekleştiği ya da var olduğu koşul. Bir olayın ortaya çıkışında, bir etmen gerekli koşul olduğu halde, yeterli koşul olmayabilir ya da tersi (ç.n.).

çıkarmalıyız. Başka bir şeyi savunmak gerçeklere aykırı olur.

Burada, psikolojik bir öncülden, mantıksal olarak, etik bir sonuç çıkarılamayacağı itirazında bulunmak olağan bir şeydir. Altıncı bölümde göreceğimiz gibi, bu itirazın belli bir gücü vardır. Ama benci, bu şekilde yapmıyor olabilir. O sadece, eğer insan doğası kendisinin tanımladığı gibiyse, yalnızca bize en çok iyiyi verecek olan şeyi değil de, herhangi başka bir şeyi yapmamız gerektiğini önermenin gerçekçi olmadığını ve akıldışı bir şey olduğunu ileri sürüyor olabilir. Çünkü, bir bakıma, hata dışında, bundan başka bir şey yapamayız ve ünlü bir vecizede olduğu gibi, "Gereklilik, yapabilmeyi gerektirir." Bu şekilde anlaşıldığında, etik benciliğe ilişkin psikolojik iddialar, mantıksal olarak güçlü olmasalar bile en azından akla yakındırlar.

Bu şekilde, genel olarak, etik bencilik, *psikolojik bencilik* olarak adlandırılan şeyi varsaymıştır; yani, her birimiz, ister haz, mutluluk, bilgi, güç, kendini gerçekleştirme olarak düşünülsün, isterse karma bir yaşam olarak düşünülsün daima, kendi adımıza en büyük miktarda iyiye ulaşmaya çalışıyoruz. Peki, psikolojik benciliği, (*psikolojik hazcılık* ile birbirine karıştırılmamalı, bunu beşinci bölümde tartışacağız) doğru kabul etmeli miyiz? Bunun doğru olduğu, son dönem ruhbilimcileri tarafından kesinlikle kabul görmez; ama bazı Freudcular tarafından ileri sürülür. Soru, benciliğin insan doğasında güçlü olup olmadığı değil, kendi yararımıza olmadan başkalarının iyiliğine yönelik herhangi bir ilgi ve isteğimizin olup olmadığıdır (kendi iyiliğimizi düşünmekten kaynaklanmayan, sırf başkalarının iyiliği adına herhangi bir ilgi ve istek.) Bu soruyla ilgilenirken büyük ölçüde Butler'dan yararlanacağım, onun psikolojik bencilik tartışması oldukça ünlüdür. (1) Butler, kişinin kendi iyiliğine yönelik isteğinin,

yeme-içme, ün, cinsellik vb. gibi daha temel istekleri varsaydığını ya da onların üzerine inşa ettiğini ileri sürer. Eğer bu "temel iştahlardan" herhangi birine sahip olmasaydık, ilgilenecek herhangi bir iyimiz de olmazdı; refahımız, bu tür isteklerin tatmininden oluşur. (2) Butler, bundan, bu temel isteklerinin nesnesinin, kişinin kendi refahı olmadığı, duruma göre, yeme-içme, ün, cinsellik vb. olduğu sonucunun çıktığını söyler. Kişinin kendi iyiliği, kişinin isteklerinin her birinin nesnesi değildir; onlardan sadece birinin, ben-sevgisinin nesnesidir. (3) Butler, bazı durumlarda, temel bir isteğin nesnesinin kişiye özel bir şey olduğunu da ekler; örneğin, yiyecek ya da yemek yemek gibi. Ama bu konuda bir zorunluluk yok; nesne, başka biri için başka bir şey olabilir; örneğin kişi, deniz manzarasından hoşlanabilir. Diğer bir deyişle, ötekicil dürtüler de var olabilir. Gerçekten doğru olan şeyi yapma isteği de sözkonusu olabilir. Bu tür isteklerin olup olmadığı deneye bağlı olgusal bir konudur. (4) Butler devam eder: Bir olgu olarak, gerçekten doğru olanı yapma isteği yanında, başkalarının iyiliğine ya da kötülüğüne (salt kötü yüreklilik, eğer böyle bir şey varsa, başka birinin doğrudan acı çekmesine yönelik bir istektir) yönelik ötekicil ilgiler vardır. Deneyimlerimiz bunu gösteriyor. (5) Butler, aynı zamanda, cinsel arzu gibi temel iştahların, ben-sevgisine karşı bile gelebileceğini bize hatırlatır; yani, kendi iyiliğimize olmadığını bilsek bile, doyuma ulaşmak isteyebilir ve ulaşabiliriz. Bu, özveri durumlarında olduğu gibi, ötekicil dürtüler için de doğrudur.

Bu noktada, psikolojik bencinin şöyle söylemesi alışıldıktır: "Evet, başkalarının yararına bir şeyler yaparız; ama bunları yapmamız bize doyum sağlar ve bunları yapma amacımız bu doyumdur. Başkalarının yararına bir şeyler yapmak, sadece bu doyuma ulaşmanın bir aracıdır. Bundan dolayı, başkaları için 'ötekicil' şeyler yaparken bile

(örneğin, onlara deniz manzarası seyrettirmek) kendimiz için iyi olanı ararız." Buna Butler şöyle cevap verir: (6) Elbette, bu tür şeyler yapmaktan dolayı doyum elde ederiz; ama bunları, elde etmeyi umduğumuz doyumdan dolayı yapmayız, bunları yapmayı istemiş olduğumuz için yapmaktan dolayı doyum elde ederiz. Psikolojik benci, olaya tersten bakar. B'nin isteğinin *nesne*sini (yani, A'nın denizden hoşlanmasını), bu nesne elde edildiğinde ortaya çıkan B'nin yaşadığı *doyum* ile karıştırır. Varsayalım ki B, A'yı denize götürmekte başarısız oldu ya da A, deniz manzarası seyretmekten hoşlanmıyor. Bu durumda, B hayal kırıklığına uğrayacaktır; ama bundan, bu hayal kırıklığının B'nin amacı olduğu sonucu çıkmayacaktır; B, hayal kırıklığı yaşar; çünkü amacı A'ya hoşça vakit geçirtmektir.

Benci bu sefer şunu söyleyerek geri dönebilir: "Yine de, başka biri için bir şey yapıyor olsam bile, daima, yapmak istediğim şeyi yaparım. Ortaya çıkan doyum, *benim* doyumumdur. Bu yüzden ben her zaman merkezde yer alıyorum. Bencilik, hâlâ doğrudur." Ama eğer, psikolojik benciliğin bütün iddiası buysa, ötekicinin korkacağı hiçbir şey yoktur. Çünkü, insanın doğasında ötekicilik vardır derken, ötekicinin kastettiği şey, yalnızca, bizim, bazen başkaları için bir şey yapmak istediğimiz ve o şeyi yapmaktan dolayı doyum elde edecek bir yapıya sahip olduğumuzdur. Benci, bunu kabul ettiği sürece, ötekici, bencinin savunacağı her şeyi destekleyebilir. Yani, David Hume'un sözleriyle,

> ...küçük de olsa, bazı iyilikler vardır, ...birtakım kurt ve yılan parçalarıyla birlikte, bedenimize sürtülen kumru zerrecikleri.[7]

---

[7] *An Enquiry into the Principles of Morals*, Şikago: Open Court Publishing Company, 1930, s. 109.

Zaten, Butler'ın zamanında, John Clarke'ın, Butler'ın iddiasına bir yanıtı vardı. Clarke, başkaları için bir şeyler yapmaktan ve onları eğleniyor görmekten, tıpkı yemek yemekten duyduğumuz gibi haz duyduğumuzu kabul etmiştir. Ama şunu belirtmiştir: Bu hazları, yeme-içme ya da başkalarının mutluluğu konusunda öncelikli bir isteğe sahip olduğumuzdan dolayı değil, sadece yaratılma şeklimizden dolayı duyarız ve yeme-içmeyi ve başkalarının mutluluğunu, sadece bu tür şeylerde bir haz bulduğumuz için ve bu hazları tekrar tatmayı arzu ettiğimiz için isteriz. Kısacası, kişinin tek isteme ve eylem *nesnesi*, kişinin duyduğu hazdır. Bu görüş, Butler'ın iddiasıyla aynı çizgide değildir; çünkü Butler, yeme-içme ya da başkalarının mutluluğundan bir zevk elde edeceksek ya da başka bir deyişle, haz bize sadece, başka şeylere yönelik isteğimizin tatminiyle gelecekse, ilk başta bunlara yönelik olarak istek duymamız gerektiğini varsayar. Diğer yandan Clarke, başkalarının mutluluğunu sağlamaktan ya da görmekten zevk alacak bir yapıda olduğumuzu kabul eder ve bunu kabul etmek, psikolojik bir bencinin reddetmekte istekli göründüğü türden olmak üzere, insan varlığında gerçek bir ötekicilik olduğunu kabul etmektir.[8]

Bu çok tartışmalı konuda, özellikle, Butler'ın tartıştığının yanında başka psikolojik bencilik türleri olduğu için söylenebilecek başka şeyler var. Ama en azından, görebildiğim kadarıyla, yukarıdaki kanıtlama çizgisi gösteriyor ki bilinen şekliyle psikolojik benciliği kabul etmemiz gerekmiyor ve etik benciliğin psikolojik iddiası, psikolojik olarak da güçlü değildir.

---

[8] John Clarke'ın görüşleri için bkz. L. A. Selby-Bigge, ed., *British Moralists*, II. cilt.

Geleneksel kurallara dayalı etiğe çok uç başka bir tepki de (ama bu tepki, bencilere ve diğer erekçilere karşıt olarak ödevci kanatta yer alır) eylem ödevciliktir. Bu görüşün temeli, tekil durumlarda neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirlerken bize hiçbir ölçüt sunmamasıdır; bu görüş, bize tekil yargıların temel olduğunu ve genel her kuralın, başka bir şeyden değil, tekil yargılardan türetildiğini söyler. Bu görüş neyin doğru olduğunu belirlemek için bir tür yöntem önerir. Bu, olayla ilgili olgular konusunda açıklığa kavuşmak ve daha sonra, ne yapılması gerektiğine ilişkin olarak, ya sezgicilerin dedikleri gibi bir tür "sezgi" ya da varoluşçuların dedikleri gibi bir tür "karar" yoluyla yargıda bulunmaktır. Ama eylem-ödevcilik bize hiçbir kriter ya da rehber ilke önermez; en çok, deneyimlere dayanan kurallar önerir.

Neyin doğru ya da yanlış olduğunu algılayan ve açık bir şekilde konuşan özel bir sezgisel yetimiz olsaydı, sorunlar yine de idare edilebilir olabilirdi. Ama insanbilimsel ve psikolojik kanıtlar böyle bir yetinin varlığına karşı görünüyor, tekil durumlarda neyin doğru olduğu konusunda her gün yaşadığımız anlaşmazlıklar da öyle. Ayrıca, altıncı bölümde göreceğimiz gibi, sezgicilik, meta-etik sorunlar içerir. Bu nedenle, eğer mümkünse, daha doyurucu bir teori bulmak şart görünüyor.

Eylem-ödevciliğin "sezgi"den çok "karar"ı merkeze alan diğer türü daha da az tatmin edicidir. Tekil ahlaki yargılarımızı, varoluşçuların düşündükleri gibi bütünüyle boşlukta ve yoğun bir kaygıyla karşı karşıya bırakır. Aslında şunu söyler: Kişi, içinde olduğu "durumu" kendine rehber edinmeli ve bu, kişinin, durumunun tam olarak ne olduğunu dikkatli bir şekilde anlamaya çalışması anlamına gelmelidir. Yani, kişi, önündeki duruma ilişkin olguları el-

de etmede titiz olmalıdır; ama bunun ötesinde, bu görüşün söyleyecek hiçbir şeyi yoktur ve kişiye rehberlik yapacak başka bir şey olmadığında da ısrar eder. Kişi, sadece, ne yapacağını "seçmeli" ya da buna "karar vermeli"dir. Kişi, eylemini seçmiş olmakla neredeyse onu doğru kılmaktadır. Aslında bu bize hiçbir rehberlik sunmaz. Çünkü yalnızca olgulara bakmak, kişiye, ne yapacağı konusunda, eğer kişi, kendisine göre hareket edeceği belli bir amaca, ideale ya da norma da sahip değilse bir şey söylemez. Sadece bir aracın yaklaşmakta olduğunu bilmek bana, yolun karşısına canlı olarak geçmek istemedikçe ve başıma neler gelebileceği konusunda fikirlerim olmadıkça ne yapacağım konusunda hiçbir şey söylemez. Elbette kişi, bu tür rehberlikten yoksun kararları kolay kolay ahlak olarak adlandıramaz. Kişi, böyle bir temel üzerinde, deneyimlere dayanan bir kuralın bile nasıl oluşturulabileceğini merak eder.

Eylem-ödevciliğin ana iddiası, toplumdaki hâkim kurallara yönelik olarak yapılan daha önce sıraladığımız itirazların dışında, her bir durumun farklı ve hatta biricik olduğudur. Öyle ki, deneyimlere dayanan kurallar dışında hiçbir genel kuralın bu konuda fazla bir yardımı olamaz. Evet, her durumun yeni ve biricik bir yana sahip olduğu doğrudur; ama bundan, o durumun her bakımdan biricik olduğu ya da ahlaki olarak başka durumlara benzemeyeceği sonucu çıkmaz. Her şeye rağmen, olaylar ve durumlar bazı önemli yanlarıyla birbirine benzer. Benzemeseydi, gündelik yaşamda ve bilimde yaptığımız gibi olgusal olarak doğru genel iddialarda bulunamazdık. Dolayısıyla, aynı şekilde, ahlaki türden genel iddialarda bulunamayacağımızı düşünmek için hiçbir sebep yoktur. Örneğin, söz vermeyi içermesi bakımından pek çok durum birbiriyle benzerdir ve bu, bir kuralı bu durumlara uygulama hakkını vermek için yeterli olabilir.

Diğer yandan, eylem-ödevci teorilere karşı iki iddia geliştirilebilir. İlk iddia, daha çok, daha uçta yer alanlara karşıdır; diğeri ise hepsine karşıdır. İlkine göre, kuralsız olarak eylemde bulunmak bizim için uygulamada imkânsızdır. Çünkü her yeni durumu yeni baştan muhakeme etmek için gerekli olan zamanı ve çabayı her zaman harcayamayız. Ayrıca, ahlaki eğitim sürecinde kurallara gereksinim vardır. R. M. Hare'nin söylediği gibi:

> ...bir şey yapmayı öğrenmek, kesinlikle, bireysel bir eylemde bulunmayı öğrenmek değildir; daima, belli tür durumlarda, belli türde eylemlerde bulunmayı öğrenmektir ve bu, bir ilkeyi öğrenmektir... ilkeler olmadan, büyüklerimizden bir şey öğrenemezdik.... her kuşak sıfırdan başlamak ve kendi kendine öğrenmek zorunda kalırdı. Ama kendi kendine öğrenme, bütün diğer öğrenmeler gibi, ilkeleri öğrenmedir.[9]

Bir eylem-ödevci, ihtiyacı duyulan kuralların sadece, deneyimlere dayanan kurallar olduğunu söyleyebilir. Ama bu, geçmiş sezgiler ve kararlar üzerinde yükselen kurallar demektir. (Bu tür temeller üzerinde ulaşılmış genelleştirmeleri sorgulamanın nedenini daha önce görmüştük.) Her durumda, şu açık görünüyor: Genç kuşak, en azından bir süre, ahlaki eğitimde aktarılan kuralları, kararlarında kullansın kullanmasın deneyimlere dayanan kurallardan daha güçlü bir şey olarak algılamalı, yani, W. D. Ross üzerinde tartışırken değineceğimiz, ilk izlenimde ödev kurallarına benzer bir şey gibi görmeli.

Diğer iddia daha tekniktir. Tekil ahlaki yargıların, eylem-ödevcilerin iddia ettikleri gibi tam olarak tekil olmadıklarını, tamamen genel olduklarını savunur. Eylem-ödev-

---

[9] *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1952, s. 60-61.

cisi için, "X'in Y durumunda yapması gereken budur" şeklindeki bir yargı, X'in ya da başka birinin benzer durumlarda yapması gerekene ilişkin herhangi bir şey içermez. Varsayalım ki Y durumunda ne yapmam gerektiği konusunda tavsiye almak için Mehmet'e gidiyorum ve o bana, ahlaki olarak Z'yi yapman gerekir diyor. Yine varsayalım ki bir önceki gün, aynı türden bir durumda, Mehmet'in, Ahmet'e A'yı yapmasının onun için doğru olduğunu söylediğini hatırlıyorum. Bu durumda elbette, Mehmet'e bunu hatırlatırım ve tutarlı olup olmadığını sorarım. Şimdi varsayalım ki Mehmet, iki durumun farklı olduğunu göstermek için herhangi bir şey yapmıyor ama sadece şunu diyor: "Hayır, iki olay arasında hiçbir bağlantı yok. Evet birbirlerine benziyorlar; ama biri dündü ve işin içinde Ahmet vardı. Şimdi ise bugün ve işin içinde sen varsın." Ahlaki bakış açısına sahip olduğu ya da ahlaki bir tavsiyede bulunduğu düşünülen birinden böyle beklenmedik bir cevap duymak bizi elbette şaşırtacaktır. Gerçekten, kişi, tekil bir durumda ahlaki bir yargıda bulunduğu zaman, dolaylı olarak, kendini, benzer her durumda, bu durum farklı bir zamanda ve yerde meydana gelse de ya da olaya başka bir özne karışsa da, aynı yargıda bulunmak durumunda bırakır. Ahlakla ve değerle ilgili belirleyici noktalar öyledirler ki eğer bir eyleme ya da bir nesneye yükleniyorlarsa, aynı nitelikteki başka bir eyleme ya da nesneye de yüklenirler. Eğer, ülkeme hizmet etmem gerekir dersem, herkes ülkesine hizmet etmelidir, demiş olurum. Burada sözkonusu olan ana nokta, evrenselleştirilebilirlik ilkesi olarak adlandırılan şeydir: Kişi, X doğrudur ya da iyidir derse tam olarak X gibi olan ya da belli açılardan X'e benzeyen her şeyin doğru ya da iyi olduğunu söylemekle yükümlü olur. Aksi takdirde, kişinin bu sözlerle işi olmaz.

Bu nokta, daha önce bahsettiğimiz tekil etik ve değer yargılarının, nedenler verilerek desteklenebilir olmalarıyla bağlantılıdır. Eğer Mehmet böyle bir yargıda bulunursa, ona, o eylemin doğruluğuna ya da o şeyin iyi olduğuna inanmasının nedenini sormak ve "Onu yapmaya söz verdiğim için" ya da "Zevk verdiği için" gibi bir cevap beklemek doğru olur. Mehmet, "Yo, hiçbir nedeni yok" derse şaşırırız; etik ve değer terimlerini kullanmakla bizi tamamıyla yanlış yönlendirdiğini düşünürüz. Ahlaki yargılar ve değer yargıları nedenler gerektirir ve nedenler sadece tek bir durum için geçerli değildir. Eğer tek bir duruma uygulanırsa, benzer her duruma da uygulanır. Ayrıca, kişinin, tek bir duruma bir neden göstermesi için genel bir önermeyi varsayması gerekir. Mehmet, "Niçin?" şeklindeki sorunuza, "Söz verdiğim için" ya da "Zevk verdiği için", diyerek cevap verirse, verilen sözü tutmanın doğru olduğunu ya da zevk veren şeyin iyi olduğunu varsaymış olur.

Kural-Ödevci Teoriler

Bundan, eylem-ödevci teorilerin ilkesel olarak savunulamaz teoriler oldukları sonucu çıkar. Kişi, ahlaki olarak seçim yaparken, yargıda bulunurken ve akıl yürütürken, en azından dolaylı olarak, çeşitli ilke ya da kuralları benimser. Bu bizi, kural-ödevciliğe götürür. Bu görüş, bir ya da daha fazla kuraldan oluşan, erekçi olmayan bir ölçütün var olduğunu savunur; ama bu kuralların hakim kurallar olmaları gerekmez. Genellikle, kural-ödevciler, ölçütün, doğruyu söyleme ya da yapılan anlaşmalara uyma gibi özel birtakım kurallardan oluştuğunu savunurlar. Belli durumlarda *daima* belli şekillerde eylemde bulunmamız gerektiğini söylerler. Burada, hazır itiraz, istisna (ve mazeret) kabul etmeyen hiçbir kuralın ve kurallar arasında çatışma

kabul etmeyen hiçbir kural grubunun oluşturulamayacağına yöneliktir. Bu itiraza cevap olarak, bir kuralın istisnasının, yalnızca, bir kural, başka bir kurala öncelik hakkı tanımak zorunda kaldığında doğabileceği ve önerilen kuralların hangisinin öncelik alacağı konusunda hiçbir çatışma ya da anlaşmazlık olmaması için, kuralların bir düzen içinde sıralanabilecekleri söylenebilir. Ayrıca, kuralların içine işlenen gerekli istisnaların olabileceği ve bu nedenle bunların aslında istisna olmadığı da söylenebilir. Buna göre örneğin, beyaz yalan söylemek, eğer böyle bir şeyin olduğunu kabul edersek, "Asla yalan söylememeliyiz" kuralı için bir istisnadır; ama "istisnayı" kuralın bir parçası olarak ifade edersek ve bir yalanın beyaz olduğu zaman söylenebileceğini kabul ederek "Beyaz yalanlar dışında, yalan söylememeliyiz" dersek, o artık bir istisna olmaktan çıkar. Ama kabul edilmeli ki hiçbir ödevci, bize fiilen ne yapmamız gerektiği hakkında, çatışmadan ve istisnadan uzak, açık seçik bir kurallar bütünü vermemiştir. Buna, ödevci hemen şöyle yanıt verebilir, "Bu, bu şekildedir. Başka bir yükümlülük teorisinden, bu teoriden kaldığımız kadar memnun kalamayız; ama bu teori mükemmel de değildir. Ahlaki yaşam bize çözülemez ikilemler verir." Ama elbette, uzun uzadıya düşünmeden bu fikre katılmamız gerekmiyor.

Bir kural-ödevci olan W. D. Ross, bu eldeki itirazla değinilen sorunu kısmen, az önce söylenen şekilde karşı bir cevap vererek çözmeye çalışır; ama onun da bir başka cevabı vardır. Ross, *fiili* ödev ile *ilk izlenimde* ödev ve *fiilen* doğru ile *ilk izlenimde* doğru ayrımını yapar. Fiilen doğru olan ya da fiilen yükümlülük olan şey, belli bir durumda fiili olarak yapmamız gereken şeydir. Ross, çoğunlukla, bahsedilen çatışmaların meydana geldiği durumlarda, fiili olarak yapmamız gereken şey konusunda, istisnası olmayan hiçbir kuralın olmadığını ve olamayacağını kabul

eder. "Her kuralın istisnası vardır," yani, her fiili ödev kuralının istisnası vardır. Ama Ross, yine de, ilk izlenimde ödeve ilişkin istisna içermeyen kurallar olabileceğini ve olduğunu savunur. Bir şey bir ödev niteliği taşıyorsa, aynı koşullar sağlandığında ilk izlenimde ödev niteliği de taşır. Yani bu şey, araya giren başka hiçbir ahlaki etken olmasa fiili bir ödev olurdu. Örneğin, yardımcıma izin sözü vermişsem, ona o izni vermek benim ilk izlenimde ödevimdir; bu ilk izlenimde ödeve ağır basan başka bir etken yoksa, ona o izni vermek benim fiili ödevim de olur. Bundan dolayı Ross, kişinin, fiili ödev kuralları olarak olmasa da, ilk izlenimde ödev kuralları olarak istisnası olmayan pek çok ahlaki kural oluşturabileceğini önerir. Kişinin verdiği sözleri tutması gerektiği, her zaman için, ilk izlenimde bir ödev kuralı olarak geçerlidir; kişinin yerine getirmek için daima çaba harcaması gereken bir yükümlülüktür. Ama kimi zaman, bir başka yükümlülük ya da ilk izlenimde bir ödev kuralı daha ağır basabilir. Ya da farklı bir ifade kullanalım, kişinin söz vermiş olması, daima, bir eylemi doğru kılan bir etkendir, daima dikkate alınmalıdır; ama bu türden başka etkenler de vardır. Bu etkenler, söz verme ile çatıştıklarında, bazen ondan daha ağır basabilirler ya da daha önce gelebilirler.

Bu görüş, yapılan itiraza iyi bir cevaptır. İstisnası olmayan bir kurallar düzenine nasıl sahip olabileceğimizi gösterir. Yani bu düzeni, istisnası olmayan kuralları fiili ödev değil, ilk izlenimde ödev kuralı gibi görürsek oluşturabiliriz. Ama kuşkusuz, bu yaklaşım, çatışma durumlarında bize yardım etmez; çünkü ilk izlenimde ödevlerin fiili durumlarda birbirleriyle çatışabileceklerini kabul eder. Ross, bize, ilk izlenimde ödevlerimize ilişkin, birinin diğerinden ne zaman önce geldiğini her zaman gösterecek bir sıralama yapsaydı bu sorunu giderebilirdi; ama Ross bu-

nun mümkün olduğuna inanmaz. Ross bu noktada, "C'est la vie"[10] der ve Aristoteles'in özdeyişini hatırlatır: "Karar, algılamaya bağlıdır." Buna rağmen, Ross'un ilk izlenimde ödeve ilişkin kurallar düzeni yaklaşımı, mümkün olduğu ölçüde, kabul edeceğim ve kullanacağım önemli bir yaklaşımdır. Bununla ilgili esas zorluk, demin bahsettiğimizin yanında, Ross gibi bir ödevcinin, ilk izlenimde ödevlerimizin neler olduğunu ya da diğer bir deyişle, ahlaki olarak neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirlerken her zaman dikkate alınacak olan etkenlerin neler olduğunu söyleyecek herhangi bir ölçüt göstermemesidir. Böyle bir ölçüt belirlemek doğrultusunda en azından çaba göstermeliyiz. Ross, ilk izlenimde ödevlerinin -sadakat, telafi etme, değerbilirlik, adalet gibi- kendiliğinden açık olduğunu, dolayısıyla hiçbir kritere ihtiyaç olmadığını savunur; ama kendiliğinden açıklık iddiasını kuşkuyla karşılayan bir kimse için (bunu altıncı bölümde kısaca tartışacağız) bu açıklamanın yeterli olması beklenemez. Başka kural-ödevciler ise, kendi temel kurallarının kendiliğinden açık olmadığını ama keyfi olarak konulduğunu, ilahi olarak verildiğini ya da metafizikten çıkarılabilir kurallar olduğunu söyleyebilirler. Bu tür iddialar, aynı zamanda ahlaki yargıların *doğrulanmasına* ilişkin sorulara yol açarlar ki bunu da altıncı bölümde ele alacağız.

Ross'un ölçütü, oldukça çok sayıda, nispeten somut ilk izlenimde ödev kurallarından meydana gelir. Ama böyle bir şemadan memnun olmayan bir ödevci, daha doyurucu bir ölçüt olarak, az sayıda, daha soyut ve hayli genel kurallar önerebilir. Altın Kural,[11] Sidgwick'in Adalet İlkesi -daha önce alıntılanmıştı- ya da Rashdall'ın Eşitlik Beliti gibi: "Bir kişinin iyiliğini, bir başka kişinin benzer iyiliğiyle

---

[10] Fransızca bir deyiş, "Hayat bu", "Hayat böyledir" (ç.n.).

[11] İncil'de yer alan, insanların başkalarına, kendilerine davranılmasını istedikleri şekilde davranması gerektiği şeklindeki fikir (ç.n.).

aynı eşit öz değerde görmem gerekir."[12] Ödevci bu durumda, daha somut kurallara ve tekil çıkarımlara, bu genel ilkelere başvurarak ulaşılabileceğini iddia edebilir. Bu tür ilkeler elbette, doğru olan bazı şeyleri yakalayabilir; çünkü bu ilkeler Evrenselleştirilebilirlik İlkesini tanımayı gerektirir; ama Kant'ı tartışırken göreceğimiz gibi, bunların ödevlerimizi belirlemek için gerçekten yeterli olacağından şüphe edilebilir. Aslında Sidgwick ve Rashdall, bunların iki erekçi belit ile desteklenmesi gerektiğini savunurlar: Sağduyu ya da Akılcı Bencilik İlkesi (tartışılmıştı zaten) ve İyilik ya da Yarar İlkesi (bir sonraki bölümde tartışılacak). Böylece, benim savunacağım bir görüşe çok benzer bir noktaya gelirler. Burada şuna dikkat etmemiz gerekir: Kişi, bu türden sadece birkaç temel belite sahip olsa bile, bunların çatışabileceğini (kişi bu çatışmanın olmayacağı, ilahi olarak düzenlenmiş bir evreni varsaymadıkça) ve Ross'un sistemindeki zorluklardan hâlâ kurtulmadığını kabul etmelidir. Bundan kurtulmak için, tek bir temel ilkeye sahip ve başka bir şekilde doyurucu olan bir görüş bulmalıyız. Böyle bir görüş var mı?

İlahi Emir Teorisi

Bir kural-ödevci, eğer, ahlaki bir ölçüt olmaya uygun, erekçi-olmayan tek bir temel ilkenin var olduğunu gösterebilirse, temel ilkeler arasındaki olası çatışma sorunundan kurtulabilir. Kural-ödevciliğin böyle bir birci türü, uzun ve önemli tarihiyle İlahi Emir teorisidir. Bu teori aynı zamanda Tanrıbilimsel iradecilik olarak da bilinir; doğrunun ve yanlışın ölçütünün Tanrının isteği ya da yasası olduğunu savunur. Bu görüşün taraftarları bazen "doğru"

[12] H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Londra: Oxford University Press, 1924, 2. baskı, I, s. 185.

ve "yanlış"ın, Tanrı tarafından, sırasıyla, emredilmiş ve yasaklanmış *anlamına geldiğini* savunurlar. Ama "doğru" ve "yanlış"ı bu şekilde tanımlamasalar bile, hepsi de, bir eylemin ya da bir eylem şeklinin ancak ve ancak Tanrı tarafından emredildiği *için* ya da yasaklandığı *için* doğru ya da yanlış olduğunu savunurlar.

Böyle bir görüşü savunan biri, en büyük genel iyinin lehine olan şeyi yapmamız, kişinin kendisi için iyi olanı yapması ya da sözlerimizi tutmamız, doğruyu söylememiz gerektiğine vb. inanabilir. Bu şekilde uyguladığı etik anlayışı, yararcı, etik benci ya da çoğulcu ödevcininki gibi bir etik anlayışı olacaktır. Ama her durumda, bu davranışın sadece ve sadece Tanrı tarafından emredildiği için doğru olduğunda ısrar edecektir. Tanrının yasasının çeşitli kurallardan oluştuğuna inanıyorsa (örneğin, Eski Ahit'in On Emri gibi) bu durumda yine, Tanrı bize bir şekilde bunların nasıl çözüleceklerini öğretmedikçe, çoğulcu kural-ödevci gibi, elbette bu kurallar arasındaki çatışma sorunuyla karşı karşıya kalacaktır.

Bazen, niçin Tanrının istediğini yapmamız gerektiği sorulduğunda Tanrıbilimci, "Eğer yaparsak Tanrı bizi ödüllendirecektir; eğer yapmazsak, bu yaşamda değilse bile öteki yaşamda cezalandıracaktır. Bu yüzden yapmamız gerekir", şeklinde cevap verebilir. Bu cevap sadece, bizi Tanrıya itaat etme yolunda yönlendirmek için verilmiş olabilir. Ama Tanrıya itaat etmemiz gerektiği iddiası doğrulanmak istenirse, bu, temel bir etik benciliği gerektirecektir. Çünkü bu durumda Tanrıbilimci, temel olarak, Tanrının emrettiği şeyi yapmamızı bizim çıkarımıza kıldığını ilave ederek, kendi çıkarımıza olan şeyi yapmamız gerektiğini söyleyecektir. Bu şekilde bizi Tanrıya itaat etmemiz gerektiği sonucunu çıkarmaya yönlendirecektir. Onun için, bu durumda temel normatif ilke, kişinin Tan-

rıya itaat etmesi değil, kendisi için en iyi olanı yapmasıdır. Kısacası, Tanrıbilimci, daha önce tartıştığımız türden bir erekçidir; hiçbir şekilde bir ödevci değildir. (Şu an bir eylemi doğru ya da yanlış yapan şeyin, sadece Tanrı tarafından emredilmiş ya da yasaklanmış olması olduğuna gerçekten inanan Tanrıbilimci ile ilgileniyoruz.)

Ayrıca, sadece Tanrının, neyin doğru ya da yanlış olduğunu tam olarak bilme yeteneğinden yoksun insanoğlu için ahlak yasasını açığa çıkardığına inanan dindar bir kişinin bir Tanrıbilimsel iradeci olmadığına da dikkat etmek gerekir. Dindar bir kişi elbette, ahlak yasasının, Tanrının bize yapmamızı söylediği şeyle kesişeceğini savunacaktır; ama buyrulan şeyin, sadece Tanrının emri olduğu için doğru olduğunu ileri sürmez; buyrulan şey şöyle veya böyle doğru olabilir diye de düşünebilir.

Doğru ve yanlışa ilişkin olarak İlahi Emir teorisini, hem inananları hem de inanmayanları tatmin edecek bir şekilde tartışmak kolay değildir. İnanmayanlar için teoriyi ciddiye almak zordur. İnananlara göre, eğer Tanrı bir şeyi emrediyorsa, onun yanlış olması zordur. Ama unutmamalıyız ki pek çok inançlı düşünür, İlahi Emir teorisini, en azından iradeci şekli ile reddetmiştir (örneğin, Aziz Thomas Aquinas ve Ralph Cudworth).

Ortaya hemen şu soru çıkar: "Tanrının emrettiği ya da yasakladığı şeyi nasıl bilebiliriz?" Sokrates, bu soruyu *Euthyphro*'da sorar. Ama bu soru, burada tartışamayacağımız sorunlar doğurur. Daha önemli olan, Sokrates tarafından sorulan başka bir sorudur. Euthyphro, aslında bir şeyi doğru yapan şeyin, Tanrı tarafından emredilmiş olması olduğunu söyler ve Sokrates ona: "Bir şey, Tanrı onu emrettiği için mi doğrudur, yoksa Tanrı onu doğru olduğu için mi emretmiştir?" diye sorar. Euthyphro buna elbette "Doğru olduğu için Tanrı onu emretmiştir" cevabını verir ve Sokrates, hemen, eğer söylediği doğruysa,

Euthyphro'nun teorisinden vazgeçmesi gerektiğine işaret eder. Bu tür bir iddia, Tanrıbilimsel iradeciliği aslında çürütmüyor; ama tutarlı bir şekilde savunmanın zor olduğunu gösteriyor. Euthyhpro'nun Sokrates'in sorusuna verdiği cevap, doğal bir cevap olarak görünüyor ve doğru olan şeyin, Tanrının onu emredip emretmemesinden bağımsız olduğunu gösteriyor. Ya da başka bir deyişle, Tanrının yalnızca neyin doğru olduğunu açığa çıkardığını ve yalnızca onu istemekle o şeyi doğru kılmadığını ya da doğruluğunu yaratmadığını gösterir.

Cudworth'un kanıtlama şekli daha kesindir.[13] Başkaları gibi, şuna işaret etmiştir: Tanrıbilimsel iradecilik doğruysa, Tanrı, zalimliği, sahtekârlığı ya da adaletsizliği emretmiş olsaydı, bu şeyler doğru ve yükümlülük olacaktı. Eğer Tanrı, genellikle, onun buyurduğunu düşündüğümüz ya da doğru olduğunu düşündüğümüz şeylerin tam karşıtını emretmiş olsaydı, sözkonusu varsayıma göre, yapmamız gereken şey bu olacaktı. Şimdi bir iradeci buna, "Evet öyle!" diye cevap verebilir. Ama bu konumu kabul etmek zordur ve iradeciler bunu kabul etmekte isteksizdirler. Genellikle, Tanrının zalimliği ve benzeri şeyleri emretmeyeceğini ya da emredemeyeceğini, çünkü böyle şeyler emretmesi, O iyi olduğu için Onun doğasına aykırı olurdu, diyerek cevap verirler.

Bu cevap bir döngü içerebilir. Eğer iradeci, Tanrının iyi olduğunu söylerken Tanrının doğru olanı yaptığını ya da düşündüğünün doğru olduğunu, ki bu bizim genellikle ahlaki olarak iyi olmak ile kastettiğimiz şeydir, anlatıyorsa, bu durumda, bir tür ikilem içindedir. Ya iradeciliği bırakmalı ya da Tanrının iyiliğinin, temelde, Onun kendi emrettiği ya da istediği şeyi yaptığı olgusunda yattığını söy-

[13] Bkz. D. D. Raphael, ed., *British Moralists 1650-1800* (Oxford: Clarendon Pres, 1969), I 105.

lemelidir. O, her ne emrederse emretsin ya da her ne isterse istesin (örneğin, zalimlik ve benzeri şeyler bile), doğru olacaktır.

Bu sonuçtan kaçınmak için, iradeci şöyle cevap verebilir: Tanrının iyi olduğunu söylediğimiz zaman, Onun doğru olan şeyi yaptığını ya da yapmaya çalıştığını kastetmeyiz. Onun iyiyi sevdiğini ya da sevgi dolu olduğunu ve bu nedenle bize zalim ve benzeri olmamız yönünde emir vermeyeceğini belirtiriz. Bu tür bir düşünce çizgisi, Cudworth tarafından işaret edilen zorluktan kurtulur. Ama bu durumda şunu sorabiliriz: Tanrının neyi emrettiğini bilmeden, Tanrının iyiyi sevdiğini ya da sevgi dolu olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu itiraza bir Tanrıbilimci, Tanrının tanımı gereği iyi ya da sevgi dolu olduğu cevabını verebilir. Ama bu durumda yine, iyi ve sevgi dolu olan Tanrıya yüklenen diğer niteliklere sahip bir Varlığın varlığını kanıtlama ve bu Varlığın bize ne emrettiği bilgisine sahip olmadan bu kanıtlamayı yapmak sorunuyla karşı karşıyadır. Fakat bu sorun burada ele alınamaz.

Şunu da belirtmek faydalı olabilir: Tanrıbilimsel iradecinin yaşamda bir rehber olarak bize sunduğu şey, kapsam olarak evreni içine alan ve köken olarak doğaüstü olan, yasalara dayalı bir düzen türüdür. Doğal olarak, yasa ve ahlakın nitelik açısından çok farklı olduklarını düşündüğümüz için, iradecinin eylem-rehberinin tam bir ahlaki rehber olup olmadığını sorabiliriz. Tanrıbilimciler bile bazen, kendi dinsel yaşam sistemlerinin "ahlakın ötesinde" olduğunu ve en azından inanan bir kişinin hayatında ahlakın yerine geçmesi gerektiğini söylerler. Bu, ahlakın ve ahlaki bakış açısının ne olduğu sorusunu doğurur. Bunu altıncı bölümde ele alacağız. Bu, aynı zamanda Tanrının bize neyi yapacağımızı ya da yapmayacağımızı söylerken ahlaki bakış açısı alıp almadığı sorusunu doğurur ki bununla ilgilenemeyeceğiz.

Kural-ödevciliğin birci türüne başka bir örnek, Immanuel Kant tarafından verilir. Tartışmamızı Kant'ın koşulsuz buyruğun ilk biçimi dediği şeyle sınırlandırmalıyız: "Sadece, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını da isteyebileceğin kişisel bir ilkeye göre eylemde bulun." Bu deyişinde Kant, Sidgwick ve Rashdall'dan alıntıladıklarımıza çok benzeyen bir ilke ortaya koyuyor ve bu ilkeyi, yaşamımızda temel almamız gereken daha somut kişisel ilkeleri ya da kuralları belirlemenin gerekli ve yeterli kriteri olarak öneriyor. Biz aslında bu ilkenin *gerekli* olduğunu zaten kabul etmiştik. Soru bu ilkenin *yeterli* olup olmadığıdır. Eğer yeterliyse, normatif bir etik için yaptığımız araştırma sona erer.

Kant üzerine yorumlarda bazı sorunlar vardır; ama biz onun şunları söylediğini kabul edebiliriz: İlk olarak, kişi kendi isteğiyle bir eylemde bulunuyorsa, daima tanımlanabilir bir kişisel ilke ya da kurala göre eylemde bulunur. İkinci olarak, kişi ancak ve ancak kişisel ilkesini evrenselleştirmek istiyorsa, yani kendi kuralının, benzer durumda olan herkes tarafından takip edilmesini (bu, bazen kendi aleyhine olsa bile) istiyorsa ahlaki bakış açısına göre seçimde bulunuyor ve yargılıyor olur. Üçüncü olarak, bir eylem ancak ve ancak kişi ileri sürdüğü kişisel ilkenin ya da kuralın benzer koşullarda bulunan herkes tarafından izlenmesini isterken tutarlıysa ahlaki olarak doğru ve/veya yükümlülüktür ve bir eylem sadece eğer kişi bunu isterken tutarlı olamıyorsa ahlaki olarak yanlıştır. İkinci iddiaya ilişkin olarak da söyleyeceklerimiz olmakla birlikte, burada esas olarak üçüncü iddia üzerinde duracağız. Kant'ın ölçütü, ahlaki olarak neyin doğru ve yükümlülük olduğunu belirlemede gerekli olduğu kadar yeterli midir de?

İlkin, Kant'ın bu kriteri nasıl uyguladığına ilişkin verdiği örneğe bakalım. Kant, temsillerinin birinde, A'nın söz verdiğini, ama işine gelmesi durumunda bu sözünü yerine getirmemeye hazır olduğunu varsayar. Buna göre, A'nın kişisel ilkesi şu şekilde ifade edilebilir: "İşime gelirse yerine getirmemeyi de düşünerek, işime geldiği zaman sözler vermek isterim." Ama Kant'a göre, A, bu kişisel ilkesinin evrensel olarak izlenmesini tutarlı bir şekilde isteyemez:

> ...kendime, 'Herkes, başka türlü kurtulamayacağı bir zorlukla karşılaştığında sahte sözler verebilir' diyebilir miyim? Hemen görürüm ki yalanı isteyebilirim; ama yalan söylemenin evrensel bir yasa olmasını isteyemem. Çünkü böyle bir yasayla [yani, evrensel olarak izlenecek böyle bir kişisel ilkeyle] söz verme diye bir şey olmazdı... Bu nedenle, kişisel ilkem evrensel bir yasa yapılır yapılmaz kendini zorunlu olarak yok eder.[14]

Kant bu şekilde, hileli söz vermenin yanlış olduğu sonucuna ulaşır. Bir ölçüde benzer kanıtlamalarla, örneğin intihar etmenin yanlış olduğunu, yetenek ve kabiliyetlerimizi geliştirmemiz gerektiğini ve sorunları olan insanlara yardım etmemiz gerektiğini gösterebileceğine inanır.

Kant'ın bu iddialarla, olmayı amaçladığı gibi bir ödevci değil, bir yararcı olduğu çoğunlukla kabul edilir. Bu düşünce yanlıştır. Kant, kişi verdiği sözleri, kendine uygun ya da yararlı olduğu zaman yerine getirmemesinin yaratacağı sonuçlar hoş görülemeyecek kadar kötü olacağı için tutmamalıdır demiyor. Bu, kural-yararcının düşünme şeklidir. Oysa Kant, kişinin, böyle bir kişisel ilkenin evrensel

---

[14] Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysic of Morals*, Çev.: L. W. Beck (New York: The Liberal Arts Press, 1959), s. 19. Bkz. Frankena ve Granrose'dan seçmeler, *Introductory Readings in Ethics* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1974), Böl. II.

olarak izlenmesini isteyemeyeceğini, çünkü isterse kişinin bir istem karmaşasına düşeceğini ileri sürüyor. Böyle bir durumda kişi, hem söz vermenin mümkün olmasını hem onlara güven duyulmasını (başka neden söz verilsin ki?) hem de herkesin, işlerine geliyorsa, sözlerini yerine getirmemekte özgür olmasını istiyor olurdu. Bir başka deyişle, Kant'ın savunduğu, herkesin daima, hileli söz verme ilkesine göre eylemde bulunmasının yaratacağı sonuçların kötü olduğu değil, bu sonuçların kendi kendilerini baltaladığıdır; çünkü eğer bu kişisel ilke evrensel olarak izlenseydi, bu kişisel ilkenin kabul ettiği söz verme kurumu bile var olamazdı.

Kabul edilmesi gerekir ki Kant'ın iddiaları, her zaman, hileli söz vermeye ilişkin iddiası kadar ikna edici değildir. Kant'ın aynı zamanda, ödevler arasındaki çatışmalara bağlı sorunlardan kurtulmuş olmadığına da işaret etmek gerekir. Her koşulda şu mümkün görünüyor: Bir sözü tutmak bazen kişiyi başı dertte olan birine yardım etmekten alıkoyabilir. Böyle bir durumda Kant, olasılıkla, verilen söze uymamanın ve sorunu olan kişiye yardım etmenin doğru olduğunu savunabilirdi. Çünkü kişi, "Bir sözü yerine getirmemek birine yardım etmek için gerekliyse, o sözümü tutmamayı isterim" şeklindeki kişisel ilkesinin evrensel olarak izlenmesini belirlenmiş durumlarda isteyebilir; özellikle eğer, kişisel ilkede, verilen sözü yerine getirmenin değil de, yardım etmenin çok daha önemli olduğu açık bir şekilde belirlenmişse. Ama Kant, bu yolu izlemez ve sanki verilen sözlerin asla bozulmaması gerektiğini gösterebilirmiş gibi konuşur. Ama iddiası bunu göstermekte yeterli değildir. Az önce işaret ettiğimiz gibi, kişi özel durumlarda, verilen sözlerin yerine getirilmemesinin evrensel olarak izlenmesini kabul eden özel bir kural isteyebilir; ama evrensel bir yasa olacak kadar kapsayıcı bir kural isteyemez.

Bu nedenle, Kant'ın iddiaları iyi olsa da, kendisinin düşündüğü kadar çok şeyi kanıtlamaz. Az önceki örnekte tam da böyledir; çünkü Kant çok daha fazlasını kanıtlayabileceğini düşünmüştür. Kant'ın ölçütünün belli eylem türlerini ahlaka aykırı diye (örneğin, birine yardım etmeye engel olan hileli söz verme) dışarıda bıraktığını kabul etsek bile, bütün ödevlerimizin onun testiyle temellendirilebileceğini kabul etmeli miyiz? Başkalarına yardım etmek ödevini ele alalım. Eğer, kişi, yardıma ihtiyacı olan insanlara yardım etmemeyi kişisel bir ilke olarak benimserse ve bunun evrensel bir yasa olmasını isterse, kendini, büyük ihtimalle, tutarsızlığa düşerek bu kuralı sonlandırmak isterken bulacaktır; çünkü o da zaman zaman yardıma ihtiyaç duyacaktır. Bu doğru. Buna rağmen, kaderi tam olarak belli bir insan ya da kişisel ilkesinin evrensel olarak izlenmesinin yaratacağı sonuçları tutarlı olarak isteyen ve bunu önemseyen birini hayal etmek çok zor değildir. Bu tür insanlar varsa, Kant'ın testi iyi niyetli olmayı bir ödev olarak temellendirmekte yetersiz kalacaktır. Elbette kişi, tam da, bu testi geçmediği için onun bir ödev olmadığı sonucunu çıkarabilir; ama bu zorlama bir sonuç gibi görünüyor ve Kant bile, ödevci tarafıyla, bu sonucu çıkaramazdı.

Kant'ın testini geçen her kişisel ilke, onun bazen düşündüğü gibi, bir ödev midir? "Karanlıkta tek başınızayken ıslık çalın." Bu, kişinin evrensel bir yasa olmasını isteyebileceği bir kişisel ilke olarak görünüyor. Eğer uygun değilse, "Ilkin sol ayakkabı bağınızı bağlayın" ilkesi açıkça böyledir. Ama yine de, kuşkusuz, bu kuralların ikisi de bir ödev olarak görülemez. Kişi burada, ıslık çalmaya ve ayakkabı bağını bağlamaya ilişkin soruların, ahlaki sorular olmadığını söyleyebilir; evet, bu doğrudur; ama Kant, onların ahlaki olup olmadıklarına nasıl karar vereceğimizi söylemez. Kant'ın, kişinin evrensel yasa olmasını

isteyebileceği her kişisel ilkeyi *ödev* olarak görmediği, ama sadece, kişinin evrensel yasa olmasını *isteyemeyeceği* kişisel ilkelerin *ahlaka aykırı* ya da uygulanmasının *yanlış* olduğunu savunduğu da ileri sürülebilir. Yani Kant şunları demek ister: (a) Kişinin ancak ve ancak, evrensel olmasını istediği bir kişisel ilkeye göre eylemde bulunması *kabul edilebilir* olandır. (b) Kişinin ancak ve ancak, evrensel yasa olmasını isteyemeyeceği bir kişisel ilkeye göre eylemde bulunması *yanlış*tır ve (c) Kişinin ancak ve ancak *karşıtını* evrensel bir yasa olarak isteyemeyeceği bir kişisel ilkeye göre eylemde bulunması bir *ödev*dir. Aslında ben, Kant'ın demek istediğinin ve demiş olması gerekenin bu olduğunu düşünmek eğilimindeyim. Ama bu durumda bile, Kant'ın doğru ve yanlışa ilişkin ölçütü yeterli değildir; çünkü bu ölçüt, gerçekte, ahlaka aykırı olan bütün kişisel ilkeleri (örneğin, asla hiç kimseye yardım etmemeli kişisel ilkesini) dışarıda bırakmaz.

Her ne olursa olsun, bana öyle geliyor ki bir kişinin kişisel ilkesini ahlaki bir ödev olarak görmemiz için, bu kişinin, kişisel ilkesinin evrensel olarak izlenmesini tutarlı bir şekilde istemesi yeterli değildir. Kişinin kendi kurallarının evrensel olarak izlenmesini hangi açıdan istediği çok önemlidir. Kişi bunu estetik açıdan ya da daha büyük ihtimalle sağduyusal açıdan isteyebilir. Örneğin kişi, dürüstlüğün evrensel olarak izlenmesini isteyebilir; çünkü kişi, kendisi dahil, herkesin dürüst olmasını (bazıları bunu evrenselleştirmiyor, ama kendisini istisna yapıyor, Kant bunu ahlaki alanın dışına koymakta haklıdır) kendisinin yararına olarak görebilir. "Herkesin dürüst olması, benim bakış açıma göre en iyi politikadır." Bu şekilde düşünen biri, ahlaki bakış açısı aldığını çok zor ileri sürebilir. Kişinin kendi kurallarını evrenselleştirmek istiyor olması ile ahlaki bakış açısı alması arasında fark vardır. Kant ve onu izleyenler bu gerçeği görememişlerdir. Ama bu tür bir is-

tekliliğin, bu gerçeğin bir parçası olduğunu düşünmekte haklıdırlar.

Bu bizi yararcılığa götürür. Bir sonraki bölüme onunla başlayacağız.

3. BÖLÜM

Yararcılık, Adalet ve Sevgi

Yararcılık

Etik benciliği reddeden ve tartıştığımız ödevci teorilerden memnun olmayan biri için doğal seçenek, yararcılık olarak adlandırılan erekçi teoridir. Kabaca söylersek, ödevci teoriler diğer insanlara önem verir; ama iyinin artmasına yeteri kadar önem vermez; bencilik iyinin artmasına önem verir ama diğer insanlara yeteri kadar önem vermez; yararcılık ise bu kusurların ikisini de giderir. Ayrıca, temel ilkeler arasındaki olası çatışma sorununu da ortadan kaldırır. Bu durumda, doğrunun genel iyiyi artırmasından, eylemlerimize ve kurallarımıza (eğer kurallarımız olmalıysa) bunlardan hangilerinin kötüye kıyasla en büyük oranda genel iyiyi üreteceğini ya da üretmesinin bekleneceğini belirleyerek karar vermekten daha makul ne olabilir?

Yararcılığı tanımlamanın, kolaylığından dolayı kullanacağım esnek yolları var; ama ben bu terimi kullanırken, doğrunun, yanlışın ve yükümlülüğün nihai tek ölçütünün *yarar ilkesi* olduğu şeklindeki görüşü kastedeceğim. Bu görüş, çok net bir şekilde, yaptığımız her şeyde ulaşmamız gereken ahlaki amacın, bir bütün olarak dünyada *kötüye kıyasla mümkün olan en büyük oranda iyiyi* üretmek olduğunu (ya da iyiye kıyasla mümkün olan en az oranda kötüyü üretmek olduğunu) söyler. Burada "iyi" ve "kötü" ahlaki olmayan anlamda iyi ve kötü anlamına geliyor. Bu, iyi ve kötü olan her şeyin niceliksel ya da en azından matematiksel olarak ölçülebilme ve birbirleriyle oranlanabilme özelliğine sahip olması demektir. Jeremy Bentham, yedi boyut kullanarak (yoğunluk, süre, kesinlik, yakınlık, verimlilik, saflık ve büyüklük) zevklerin ve acıların hazcı hesabını ortaya koymaya çalışırken bunu açıkça kabul etmiştir. John Stuart Mill, kısmen tepkiyle, hazların tespitine nicelik gibi niteliği de sokmak istemiştir; ama bu yapılırsa yararcı ölçütün nasıl dile getirileceğini anlamak zordur. Ayrıca Mill, bunu hiçbir zaman açıklığa kavuşturmamıştır.

Yararcılığı bu şekilde anlamaktan şu çıkar: İyiyi ve kötüyü ölçmenin ve birbiriyle oranlamanın önünde aşılamaz engeller varsa, ki kesinlikle vardır, bu, yararcılığa karşı ciddi bir itiraz doğuracaktır. Ama aynı zamanda, bu zorluklar, iyiyi yaratmak ya da kötüyü ortadan kaldırmak için en azından bir ilk izlenimde ödevimiz olduğunu savunanlar için (Ross ve benim gibi) bir sorun yaratır. Bu yüzden bu itiraz yerine başka belli itirazlara değinmek istiyorum, ama beşinci bölümde bu itirazla ilgili de bazı yorumlar yer alacak.

Kişi, bütün yararcıların yaptığı gibi, ahlaki olarak doğru ya da yanlışın, nihai olarak, bütünüyle neyin kötüye kıyasla en büyük oranda genel iyiyi sağladığına bakılarak belirlenmesi gerektiğini savunsa bile, pek çok görüş sözko-

nusu olabilir; bunların hepsini belirtemeyiz ve tartışamayız. Yararcılığı üçe ayıracağız. Bunların her biri birbirine yakın görüşler içerir ve burada, bu yararcılık türlerini, kendilerine ahlaki olmayan anlamda neyin iyi ya da kötü olduğu üzerine herhangi bir teoriyi yüklemeksizin belirtmeliyiz ve tartışmalıyız. Bazı yararcılar, bu konuda, iyiyi mutlulukla ve mutluluğu haz ile özdeşleştirdikleri için hazcıdırlar. Bazıları, şu ya da bu türden hazcı olmayan görüşlere sahiptirler; ama burada biz, sadece, bunların yükümlülük teorileriyle ilgileneceğiz, değer teorileriyle değil.

Eylem-Yararcılığı

Şimdi, ilk olarak, eylem-yararcılık. Eylem-yararcılar, genel olarak ya da en azından uygulanabilir olan şeyin, kişinin, neyin doğru ya da yükümlülük olduğunu, doğrudan, yarar ilkesine başvurarak söylemesi olduğunu ya da diğer bir deyişle, kişiye uygun olan eylemlerden hangisinin, evrende, kötüye kıyasla en büyük oranda iyiyi üreteceğini ya da üretmesinin muhtemel olduğunu anlamaya çalışarak söylemesi olduğunu savunurlar. Kişi, "*Herkesin*, bu *tür* bir durumda bu *tür* bir eylemde bulunması, genelde kötüye kıyasla iyinin oranını nasıl etkiler?" diye sormamalı, "*Benim bu* durumda *bu tür* bir eylemde bulunmam, genelde kötüye kıyasla iyinin oranını nasıl etkiler?" diye sormalıdır. "Doğruyu söylemek, muhtemelen her zaman, en büyük genel iyinin lehinedir" ya da "Doğruyu söylemek, genellikle, en büyük genel iyinin lehinedir" gibi genelleştirmeler, geçmiş deneyime dayalı rehberler olarak yararlı olabilir; ama temel soru, *belli* bir durumda doğruyu söylemenin her zaman en büyük genel iyinin lehine olup olmadığıdır. Belli bir durumda doğruyu söylememenin en büyük genel iyinin lehine olduğunu düşünmemiz için iyi bağım-

sız gerekçelerimiz varsa, doğruyu söyleme kuralına göre eylemde bulunmak, siyah olmayan bir karga varken bütün kargaların siyah olduğunu söylemek ne kadar doğruysa o kadar doğrudur. Bentham ve G.E. Moore ve belki Mill böyle bir görüşü savunmuştur. Bugün bu görüş, başkalarının yanı sıra, J. J. C. Smart ve Joseph Fletcher tarafından da savunulur; gerçi Fletcher bu görüşü "durum etiği" olarak, ki bu onun bir türüdür, adlandırmayı tercih eder.

Şunun görülmesi gerekir: Eylem-yararcısına göre kişi, bir eylemin yaratacağı etkiler arasına, o eylemin, ya örnek oluşturarak ya da başka bir yolla, başkalarının eylem ve uygulamalarına ya da kişilerin hâkim kurallara uymalarına yapabileceği etkiyi dahil etmelidir. Örneğin eğer ben parkın çimlerini ezmeyi ya da bir sözü yerine getirmemeyi önerirsem, bu şekilde davranmamın parktaki diğer insanlar ya da insanların verdikleri sözü tutma eğilimi üzerinde yaratacağı etkileri göz önünde bulundurmam gerekir. Sonuçta bunlar eylemimin "dolaylı sonuçları" olarak düşünülse bile yine de *eylemimin* etkileri arasında yer alırlar.

Deneyimlerimizden gelen kuralları ya da genelleştirmeleri kullanmamıza izin vermeyen ama bize açık olan tüm eylemlerin genel refah üzerindeki etkilerini her seferinde yeni baştan hesaplamamız konusunda ısrar eden saf eylem-yararcılığa karşı, bunun yalnızca uygulanamaz olduğunu ve daha önce eylem-ödevci teorileri tartışırken gördüğümüz gibi, belli türden kurallarımız olması gerektiğini söylemek yeterli görünüyor. Eylem-yararcılığın deneyimlerimize dayalı kurallar kullanmamıza izin veren yumuşatılmış şekillerine karşı ise, Butler ve Ross'un iddiaları bana göre kesindir. İlk iddia şudur: Belli bir durumda, A ve B gibi iki ayrı eylem gerçekleştirilebilir. Bu iki eylemde her şeyi hesaba katarak kötüye kıyasla iyinin oranını he-

sapladığımızda, her bir eylemde aynı sonucu (örneğin +100) elde ederiz. Fakat, A eyleminde bir sözü yerine getirmeme, yalan söyleme ya da adaletsiz davranma durumu varken, B eyleminde bu tür bir şey yoktur. Böyle bir durumda, Butler ve Ross, tutarlı bir eylem-yararcının, A ve B eyleminin her ikisinin de eşit derecede doğru olduğunu savunması gerektiğine işaret ederler. Ama bu örnekte B eyleminin doğru olduğu, A eyleminin ise yanlış olduğu açıktır. Bu yüzden, eylem-yararcılık doyurucu değildir. Düşününce bana öyle geliyor ki eylem-yararcılığa bağlı olmayan birinin Butler ve Ross'u bu iddiada haklı görmesi gerekir.

Diğer Butler-Ross iddiası ise şöyledir: Belli bir durumda, A ve B gibi iki ayrı eylem var. Bunların sonuçları hesaplandığında, şu sonuçlar elde ediliyor: A eylemi, B eyleminden çok az bir farkla, kötüye kıyasla daha fazla bir oranda iyiye neden olmuştur. Ama A eyleminde bir sözü yerine getirmeme, yalan söyleme ya da adaletsiz davranma durumu olabilir. Burada eylem-yararcı A eyleminin doğru, B eyleminin ise yanlış olduğunu söylemek zorundadır. Ama yine Butler ve Ross, B eyleminin doğru, A eyleminin ise yanlış olduğunu, en azından, B eyleminin doğru olabileceğini, A eyleminin ise yanlış olabileceğini söylerler. Bu yüzden, eylem-yararcılığın reddedilmesi gerekir. Sözkonusu tekil durumda, en büyük genel iyinin lehine olmasa bile izlenmesi gereken, verilen sözleri tutma ve yalan söylememe gibi kuralları içeren durumlar vardır ya da en azından olabilir. Açık bir şekilde söylersek bu iddia, eylem-yararcılığın yanlış olduğunu göstermez; ama bence eylem-yararcılığın, ahlaki bakış açısı için doyurucu olmadığını gösterir.

Temel nokta, tekil bir eylemin, yarattığı iyi ya da kötü miktarının dışında, kendisiyle ilişkili bazı olgular tarafından doğru ya da yanlış hale getirilebileceğidir. Örneğin bir

eylem, verilen bir sözü yerine getirmemeyi, yalan söylemeyi ya da bazı kuralları ihlal etmeyi içerdiği için yanlış olabilir. Butler ve Ross, ödevci bir yaklaşım oluşturmak amacıyla bunu savunurlar; ama daha sonra göreceğimiz gibi, bu nokta kabul edilir ve belli türden yararcılarca kullanılır. Aslında son zamanlarda aynı noktanın çok benzeri, hem ödevciler hem de yararcılar tarafından (örneğin A. C. Ewing ve R. B. Brandt) vurgulanmıştır. Bu kişiler, yanlış olan ya da normalde yanlış görülen pek çok eylemin tutarlı bir şekilde yerine getirildiğinde doğru olabileceğini ileri sürerler. Bunu göstermek amacıyla, fakir birinin ailesini beslemek için hırsızlık yapmasını; meşgul olduğu için seçim günü oy kullanmaya gitmeyen bir vatandaşı; okulun çimlerini ezen bir öğrenciyi; paniği önlemek için masum birini "cezalandıran" bir toplumu ya da bir çocuğa yaptığı iş karşılığında ödeme yapacağına söz verdiği halde parasını daha iyi bir iş için kullanmak gerekçesiyle sözünü tutmayan bir kadını örnek verirler. İyi oluşturulmuş bu örneklerde, sözkonusu eylemin, en azından, özneye açık olan başka bir alternatif eylem kadar, genel olarak, kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyiyi üretebileceği ve bir eylem-yararcının bu nedenle bu eylemi doğru görmesi gerektiği açık görünüyor. Ewing'in belirttiği gibi:

> [Eylem-]yararcı temeller üzerinde, örneğin, hayat kurtarmak amacıyla yalan söylemenin vb. hiçbir koşul altında doğru olamayacağını ileri sürmek gerçekten zordur; ama bana öyle geliyor ki mantıksal olarak gerçekleştirilen [eylem-]yararcı ilkeler, herhangi iyi bir insanın anlayışla karşılayacağından çok daha fazla sahtekârlık, yalan söyleme ve haksız bir eylem ile sonuçlanabilir.[1]

[1] *Ethics*, New York: The Free Press, 1965, s. 41.

Elbette, eylem-yararcı burada silah bırakmayabilir ve sözkonusu eylemlerin koşullara göre *doğru olduğunda* ısrar edebilir. Ama şimdi de sorumuz, eylem-yararcılığı bu tür sonuçları içerdiğini gördüğümüz halde kabul etmeye istekli olup olmadığımızdır. Ewing ve Brandt gibi bende istekli değilim.

Genel-Yararcılık

İkinci tür yararcılık, *genel-yararcılık* olarak adlandırılabilir. Genel-yararcılık, kişinin her durumda hangi eylemin en iyi sonucu vereceğini sormaması gerektiğini savunur; ama kurallar hakkında konuşmaz. Genel-yararcılığa göre kişi, "Bu durumda şöyle şöyle yaparsam ne olur?" ya da "İzlemem gereken kural hangisidir?" diye sormamalı, daha çok, "Herkes bu tür durumlarda şöyle şöyle yapsa ne olurdu?" diye sormalı. Böyle yapmak, normal ahlaki düşünme şeklimize önemli bir açıdan uygun düşer; çünkü birinin yaptığı bir şeye, çoğunlukla, "Ya herkes bunu yapsaydı ne olurdu?" diyerek karşı çıkarız. Bu şekilde, eğer herkes bunu yapsaydı ortaya çıkacak sonuçlar kötü olurdu ya da, en azından, herkesin bunu yapmamasından daha kötü olurdu, demek isteriz. Genel-yararcılığın altında yatan fikir şudur: Bir şeyi yapmak, birisi için belli bir durumda doğruysa, o zaman o şeyi yapmak aynı durumdaki herkes için doğrudur. Bu yüzden kişi, belli bir durumda, yalnızca, önerdiği eylemin hangi etkilere sahip olacağını soramaz. Kişi, eğer herkes böyle bir durumda benzer şekilde davranmış olsaydı sonuçlar neler olurdu diye sormalı. Bu görüş, en iyi M. G. Singer tarafından ifade edilmiştir.[2]

Genel-yararcılığın, yukarıda verilen örnek durumları yararcılığı bırakmadan çözmeyi nasıl iddia edebildiğini an-

[2] *Generalization in Ethics*, New York: Alfred A. Knopf, 1961.

lamak kolaydır. Çünkü genel-yararcılık, fakir bir insanın eyleminin, kişinin tekil durumunda, kötüye kıyasla en büyük oranda genel iyiyi üretebileceğini kabul edebilir; ama "Bütün fakirler ve ihtiyaç içinde olanlar hırsızlık yapsalardı ne olurdu?" sorusuna dayanarak fakir bir insanın bu eylemi yapmaması gerektiğini de ileri sürebilir. Burada kişi sadece "Ya bunu yaparsam, ne olur?" sorusunu değil, "Ya herkes böyle yapsaydı, ne olurdu?" sorusunu neden her zaman sormamız gerektiğini sorabilir. Örneğin fakir adam, "Kabul ediyorum, benzer durumdaki herkes benim yaptığımı yapmış olsaydı, sonuçlar kötü olurdu. Ama benim örneğimde, benzer durumda olan herkesin benim yaptığımı yapmayacağı kesindir. Benim eylemim bir örnek oluşturmayacaktır; çünkü başkaları bunu bilmeyecekler ve kuşkusuz, eylemim bana açık olan diğer eylemlerden çok daha fazla kötüye kıyasla daha büyük bir oranda iyiyi üretecektir. Niçin bunu yapmayayım?" diyebilir. Genel-yararcı bu durumda, herkes bu eylem-yararcılık temelinde hareket etmiş olsa, elde edecekleri sonuçlar önyargı, tutku, cahillik vb. tarafından yanlış yönlendirilebilir diyerek cevap verebilir; ama fakir adam buna karşı, bir kez daha, varsayımsal olarak, herhangi bir şekilde yanlış yönlendirilmediği yanıtını verebilir. Genel-yararcının son cevabı şu ilkeye başvurmak olmalıdır: Bir eylem kendi durumumda benim için doğruysa, temel noktalar açısından benzer durumlarda olan herkes için de doğrudur. Bu ilke, yarar ilkesinden türetilemez; ama ondan bağımsız değildir. Bu yüzden kişi, bu ilkeye başvurmakla, genel-yararcılığın, yarar ilkesi yanında başka bir ahlaki ilkeye başvurduğunu ve bu nedenle gemisini terk ettiğini düşünebilir. Ama kullanıma soktuğu ilave ilke, yalnızca, evrenselleştirilebilirlik ilkesidir. (Daha önce, bu ilkeden, eylem-ödevci teorileri tartışırken bahsetmiştik.) Bu ilke fakir adamımız da dahil olmak üzere, bir şeyi doğru ya da yanlış şeklinde değerlendiren herkes tarafından kabul edilmesi gereken bir il-

kedir. Asıl soru, genel-yararcının (ya da başka herhangi birinin), evrenselleştirilebilirlik ilkesinin *yanında* (*eğer* bu bir ahlaki ilkeyse, ki ben ve pek çok kişi bundan şüphe ediyoruz) başka herhangi bir ahlaki ilke kabul edip etmemesi gerektiğidir.

Bu noktada kişi, genel-yararcılığın demin bahsettiğimiz iki ilkeden çıkıp çıkmadığını sorabilir. Ama bu soru çok tartışmalıdır. Bu soruna burada değinemeyiz. Ama genel-yararcılığın fakir adama, oy kullanmayana ve diğerlerine yanıtı yeterli midir? Bu şüpheli olabilir. Örneğin fakir adam, daima, kendi durumuna ilişkin daha dikkatli bir betimleme yapıp, tam ve yeterli olacak şekilde kendisininkine benzer durumda olanların, kendisinin davrandığı gibi davrandığında elde edeceği sonuçların kötü olmayabileceğini iddia edemez mi? Fakir adam böyle bir iddiada bulunursa, genel-yararcı, adamın eyleminin yanlış olduğunu gösterebilecek durumda görünmüyor. Buna göre, ya adamın eyleminin doğru olduğunu kabul etmeli ya da yararcılığı reddetmeli ve Ewing'in yaptığı gibi, fakir adamın (ya da oy kullanmayan kişinin) eyleminin yararcı olmayan temellerde yanlış olduğunu savunmalıdır. Çünkü, kendisiyle benzer durumda olan başkalarının hırsızlık yapmamasının (ya da oy vermekten kaçınmamasının vd.) avantajını kullanmak ve bundan yarar sağlamak ya da kendi payına düşeni yapmadığı bir kurallar düzeninden ya da bir işbirliği etkinliğinden faydalanmak, bir birey için bazı bakımlardan haksız ve adaletsizdir.

Evet belki genel-yararcılıktan kural-yararcılığa geçiş yapılabilir.

Kural-Yararcılığı

Kural-yararcılık, Mill'e de atfedilen ve son zamanlarda revaçta olan oldukça farklı bir görüştür. Kural-yararcılık,

kural-ödevcilik gibi, ahlakta kuralların merkeziliğine önem verir ve her zaman olmasa da genel olarak belli bir durumda ne yapacağımıza, sözkonusu durumda hangi eylemin, en iyi sonucu vereceğini düşünmekten çok, doğruyu söyleme gibi bir kurala başvurarak karar vermemiz gerektiğini vurgular. Ama ödevcilikten farklı olarak, kurallarımızı daima, hangi kuralın herkes adına en büyük genel iyiyi sağlayacağını düşünerek belirlememiz gerektiğini ekler. Yani soru, en büyük yararı hangi *eylem* sağlar değil, hangi *kural* sağlar sorusudur. Yarar ilkesi, en azından normal koşullarda, hangi eylemde bulunulacağına karar verirken değil de (bunu, kurallar belirler), hangi kurallara bağlı olunacağına karar verirken devreye girer. Kurallar, sağladıkları yarara göre seçilmeli, ileri sürülmeli, gözden geçirilmeli ve yerleştirilmelidir; başka bir şeye göre değil. Yarar ilkesi hâlâ nihai ölçüttür; ama bu ilkeye tekil yargılar düzeyinde değil, kurallar düzeyinde başvurulması gerekir. Bu görüş, Piskopos Berkeley'den R. B. Brandt'e kadar pek çok yazar tarafından savunulmuştur.

Eylem-yararcılık, kuralların kullanılmasını kabul edebilir. Bu durumda eylem-yararcı, "Doğruyu söyle" gibi bir kuralı, "Doğruyu söylemek, *genel olarak*, en büyük genel iyinin lehinedir" örneğinde olduğu gibi düşünmelidir. Kural-yararcı ise, bunu, tersine şöyle düşünmelidir: "*Daima* doğruyu söylememiz en büyük genel iyinin lehinedir." Ya da "Eğer *daima* doğruyu söylersek, bu en büyük iyinin lehinedir."

Bu, kural-yararcı için, doğruyu söylemek kuralına uymanın doğru olacağı anlamına gelir. Çünkü temel olarak bir kurala sahip olmak, doğruyu söylemenin en iyi sonuçlara götürmediği tekil durumlarda bile çok yararlıdır.

Bir benzetme burada bize yardımcı olabilir. Belli bir tekil durumda, aracımla caddenin hangi tarafından, sağından mı yoksa solundan mı gitmem gerektiğini sorabilirim.

Cevabı bulmak için hangi seçeneğin en büyük genel iyinin lehine olduğunu düşünmeme gerek yok; bunun yerine yasanın ne söylediğini sorarım ya da yasanın ne olduğunu anlamaya çalışırım. Yasa (geçiş durumu, tek yönlü cadde vb. istisnalarıyla birlikte) daima, yolun sağ tarafından gitmemizi söyler. Yasanın gerekçesi şudur: Her seferinde caddenin ayrı bir yerinden gitmek yerine, *daima* belli bir tarafından gidersek bu en büyük genel iyinin lehine olacaktır; bu şekilde gitmek bize en yararlı görünen şeydir. Burada, en büyük genel iyiye ulaşmak için, sabit-eylem kuralımızın (kuralın içine işlenen istisnalarla beraber, bu nedenle gerçek istisnalar değil) olması gerekir. Eğer çeşitli nedenlerden dolayı, soldan gitmenin kendine özgü zorlukları olduğunu kabul edersek, yararcılığa göre, daima yolun sağından gitmemizi söyleyen bir yasamızın olması gerektiği sonucu çıkar. Yasal bir düzenlemeden alınmış olmakla birlikte bu örnek, ahlaki olarak neyin doğru olduğunu ya da neyi yapmanın yükümlülük olduğunu nasıl belirleyeceğimiz konusunda kural-yararcı bir yaklaşımı resmetmektedir.

Neden eylem-yararcı olmak yerine kural-yararcı olalım sorusuna, kural-yararcı, Berkeley gibi, her bir eylem sırasında, herkesin, ne yapması gerektiğine, kendi lehinde karar vermeye izinli olması durumunda ortaya çıkacak zorluklara (cahillik, önyargı, hırs, ihmal, zaman israfından kaynaklanan zorluklara), kişi, eylem-yararcılığın önerdiği gibi yumuşatılmış deneyimlere dayanan kurallardan yardım almış olsa bile, yine de, doğacak zorluklara işaret ederek cevap verebilir. Böylece kural-yararcı, herkesin her zaman eylem-yararcı bir temelde kararlar vermesi yerine, bütünüyle ya da en azından büyük ölçüde sabit-eylem tipi kuralına göre eylemde bulunmasının en büyük genel iyinin lehine olduğunu ileri sürebilir. Bu, kural-yararcılığa

ilişkin yararcı bir kanıtlama olabilir ve bir kanıtlama olarak da belli bir inandırıcılığa sahiptir.

Kural-yararcılık, kendi düzeni içerisinde önem taşıyan kuralları nasıl tasarladığına bağlı olarak çeşitli şekillerde olabilir. Kural-yararcılığın *ilksel-kural-yararcılığı* olarak adlandırılan şekline göre kurallar, sadece, genel-yararcının ulaşacağı sonuçları açıklar. (Seçim günü oy kullanmak gibi.) Aslında, bu, yeni bir giysi içindeki genel-yararcılıktır. Ayrıca, *fiili-kural-yararcılık* diye adlandırılan başka bir görüş vardır. Bir eylem, kabul görmüş ya da hâkim durumdaki ahlaki kurallara uyuyorsa, onun doğru olduğunu, uymuyorsa yanlış olduğunu savunur. Bu görüş, bu kuralların kabul görmelerinin ve gözlenmelerinin en büyük genel iyiye götürdüğünü ya da en azından, en büyük genel iyinin gerekli koşulu olduğunu varsayar. Kural-yararcılığın bugün önde gelen şekli ise, *ideal-kural-yararcılık*tır. İki ana türü vardır. Biri şunu savunur: Bir eylem, ancak ve ancak, yararı en üst düzeye çıkaran genel *uygunluk* kuralları düzenine uygunsa doğrudur. Diğeri ise şunu savunur: Bir eylem, ancak ve ancak, yararı en üst düzeye çıkaran genel *kabul* kuralları düzenine uyuyorsa doğrudur. Burada, bir kuralı kabul etmenin o kurala uymak için yeterli olmayacağı düşünülür. Elbette, kural-yararcı, normatif etiğini tamamlamak için belirttiği şartları hangi kuralların sağladığını söylemelidir.

Genel-yararcılık, ilksel-kural-yararcılık ve ideal-kural-yararcılığın ilk şeklinin, nihayetinde, eylem-yararcılık ile eşdeğer olduğu iddia edilir. Buradaki kanıtlama şekli tekrarlanamayacak kadar uzundur ve bu kanıtlamayı değerlendirmek çok zordur. Ama tabi ki, eğer doğruysa, yararcılığın bu şekilleri, eylem-yararcılıktan daha iyi olamaz. Her şekilde, ilksel-kural-yararcılık, genel-yararcılık ile eşdeğerdir ve aynı gemidedir. Fiili-kural-yararcılık daha ilk bakışta sorgulanabilir görünüyor; çünkü bir toplumun fiili

olarak kabul edilmiş bütün ahlak kurallarının, toplum için en büyük yararı sağlaması ya da hatta toplumun varlığı için gerekli olması çok olanak dışıdır. Ayrıca bu zorluk, hâkim kurallar, toplumdan topluma büyük oranda değiştiği ve bir şekilde zamandan zamana değiştiği için daha da zorlaşıyor; bu yüzden, hâkim kuralların, tüm dünyada yararı en üst düzeye çıkardıkları nasıl düşünülebiliyor anlamak çok zor. İdeal-kural-yararcılığın iki şekline gelince bunlara ilişkin çeşitli sorunlar var. Ama bana yararcılığın tüm formlarına karşı savunulabilir görünen bir itirazı belirterek bu sorunları gidermeye çalışacağım. Yararcı görüşlerin hepsi, kötüye kıyasla genel iyinin oranını en üst düzeye çıkarmayı, ahlak alanında doğrunun ve yanlışın tek nihai ölçütü yaparlar. (Gerçi bazıları bunu doğrudan, bazıları ise dolaylı olarak yapar.) Bu itiraz, Sidgwick ve başka pek çok kişi tarafından eylem-yararcılığa karşı kullanılmış bir kanıtlamanın genelleştirilmesidir.

Yararcı, ister tekil eylemler (eylem-yararcılık), ister genel pratikler (genel-yararcılık), isterse kurallar ya da kurallar düzeni temelinde (kural-yararcılık) konuşsun, aralarında seçim yapmamız gereken, her ikisinin de (yani, iki eylem, uygulama ya da kuralın) sonuçlarını bilseydik, yarar bakımından ikisinin de eşit olduğunu, yani, tüm evrende uzun vadede, kötüye kıyasla eşit oranda iyiyi yarattıklarını göreceğimiz iki ayrı eylem tasarlayabiliriz. Bu durumda yararcının, bunların ahlaki sonuçlarının aynı olduğunu ve aralarında seçim yapmak için bir neden olmadığını söylemesi gerekir. Ama yine de, bu iki eylem üretilen kötüye karşı iyinin oranını çok farklı şekillerde dağıtıyor olabilir: Bir eylem, uygulama ya da kural, örneğin erdemden yoksun, kısmen küçük bir gruba bütün iyiyi veriyor olabilir. (Zaten, erdemin bu noktada hesaba katılması, saf yararcılığı bırakmak demektir.) Buna karşılık, diğer bir eylem, toplumun daha büyük bölümlerine iyiyi daha eşit

bir şekilde dağıtıyor olabilir. Bu durumda bana öyle geliyor ki ilk eylemin adil olmadığını ve yanlış olduğunu ve ikincisinin ise ahlaki olarak tercih edilecek eylem olduğunu söylememiz gerekir ve söylerdik. Eğer durum buysa bütün şekilleri içinde yararcılığı bırakmamız gerekir.

Temel nokta, bir eylem, uygulama ya da kuralın, dünyada iyinin miktarını en üst düzeye çıkarabileceği ama yine de bu miktarı dağıtma şekliyle adaletsiz olabileceğidir. Bu yüzden, daha adil olup daha az iyilik içeren bir eylem tercih edilebilir. Örneğin, mirasta en büyük oğul hakkı kuralına uymak en genel iyinin lehine olabilir; ama yine de, böyle davranmak adaletsiz olabilir. Eğer durum buysa, doğru ve yanlışı belirleme ölçütü, sadece yarar değil, aynı zamanda adalettir de. Sonuç olarak, ödevci teori doğru bir teoridir; çünkü adil olan şey, yarar ilkesinden bağımsızdır. Adalet, yeri geldiğinde yararı yok ederse, bu durumda, neyin adil olduğu sorusuna yarar ilkesine başvurarak cevap verilemez ve sonuçta ödevciler, her şeye rağmen, en azından kısmen haklı olurlar.

Yararcılar, bu kanıtlamaya üç cevap verebilir. Biri, *Yararcılık*'ın sonlarında John Stuart Mill tarafından önerilmiştir. Mill, yarar ilkesini yerine getiren her neyse, onun aynı zamanda adaletin koşullarını da yerine getirdiğini ileri sürer, çünkü adalet, yarar ilkesinin ayrılmaz parçasıdır:

> [Toplumsal ve dağıtımcı adalet], yararın asıl anlamı ya da en büyük mutluluk ilkesi ile aynı anlama gelir. Bir kişinin mutluluğuna, eşit derecede kabul edilen bir başka kişinin mutluluğu kadar önem verilmiyorsa, bu ilke sadece bir sözden ibarettir. Bu koşullar sağlandığında, Bentham'ın özdeyişi, "Herkes bir görülmeli, hiç kimse birden fazla değil," yarar ilkesinin açıklayıcı bir yorumu olarak yazılabilir.

Mill, burada şaşırıyor. Yarar ilkesi ne yapacağımıza karar verirken, her bir eylemin ya da kuralın herkes üzerindeki

etkilerini göz önünde tutmamızı ve kiminle ilgili olursa olsun, her bir eylemin ya da kuralın yarattığı sonuçları hesaplarken aynı etkileri eşit bir şekilde ölçmemizi ister, doğrudur. Ama örneğimizde, hepsini varsayımlar kullanarak yaptık ve sonuç yine de aynı. İki alternatifin, farklı yollarla aynı miktarda iyiyi dağıttığı doğru çıkıyor. Yarar ilkesi bize, hangi dağıtım yolunu seçeceğimizi söyleyemez; bunu sadece ayrı bir adalet ilkesi söyleyebilir.

Mill, yarar ilkesini *en büyük miktarda* en büyük iyinin oluşumunu desteklememizi bizden talep eden bir ilke olarak anlamamız gerektiğini söyleyebilir. Aslında bu ilke genellikle böyle açıklanır. Bu ilkeyi bu şekilde alırsak, bir seçim yaptığımız zaman, ilke bize, elimizdeki iyiyi az değil çok sayıda insana dağıtmamız gerektiğini söyler. Buna göre yarar ilkesi, çift yönlü bir ilke olur: Bizden kötüye kıyasla mümkün en büyük oranda iyi yaratmamızı ve yarattığımız iyiyi mümkün olduğu kadar çok kişiye dağıtmamızı ister. Yani, adalet ilkesi ile yarar ilkesi, birlikte bir birlik oluştururlar ve bunu bu şekilde okumak, biraz sonra anlatacağımız görüş lehine saf yararcılıktan vazgeçmektir.

İkinci cevap, John Laird, A.C. Ewing ve başkaları tarafından önerilmiştir. Bu kişiler, eğer hazcılığı bırakırsak, iyi olan farklı türde pek çok şeyin (haz, bilgi, sevgi, estetik deneyim ve benzerleri gibi) var olduğunu savunabileceğimize işaret ederler. Hatta, şeylerin eşit ya da adil dağıtımını, geliştirilecek iyi şeylerden biri olarak savunabiliriz. Buna göre, sonuçlarımızın hesabını yaparken, sadece üretilen hazzın ve bu türden iyi şeylerin değerini değil, uygulanan dağıtım modelinin değerini de dikkate almamız gerekir. Bu, makul bir görüş gibi geliyor ve kabul edilirse yararcılığa karşı yaptığım genel itirazımı da içerir. Ama aşağıdaki nedenden dolayı, bu yaklaşımı ikna edici bulmuyorum:

Beşinci bölümde ortaya çıkacağı gibi, hazzın, bilginin ve pek çok başka deneyim ve etkinliğin kendi başına iyi olduğu benim için açıktır; ama bir dağıtım modelinin, kendi başına, ahlaki olmayan anlamda iyi bir şey olduğunu da düşünmüyorum. Bununla birlikte sanırım, kendi başına bu tür bir modeli yaratmak ahlaki olarak *doğru* olabilir ve bu yüzden, demin betimlenen görüşü benimseyenlerin iyilik ile doğruluğu birbirine karıştırdıkları sonucunu çıkarıyorum. Gerçekten, sadece, sözkonusu zorluğu aşma yolu sağlıyor göründüğü için bu görüşü makul bulduklarından şüpheliyim. Bu doğruysa, bu görüşü benimseyenlerin cevapları yanlıştır. Aslında, belli dağıtım modellerinin, yalnızca neden oldukları şeylerden dolayı değil, kendi başlarına doğru olmaları benim düşüncemi destekler.

Bu ilk iki cevap, diğer tür yararcılar tarafından verilebilirdi, ama üçüncüsü sadece Brandt gibi bir kural-yararcı tarafından verilebilir. Brandt, iyiyi dağıtmaya ilişkin belli bir ilkenin (örneğin, iyiyi mümkün olduğunca geniş ve eşit bir şekilde dağıtmamız gerektiği ilkesinin), yararı en üst düzeye çıkaracak olan genel kabul kurallarından biri olduğunu söyleyebilir. Diğer bir deyişle, gerekli dağıtıcı adalet ilkesinin kural-yararcı bir akıl yürütmeyle oluşturulabileceğini söyleyebilir. Böyle bir cevap, eğer mümkünse sadece, belirlenmiş dağıtım kuralı, kötüye kıyasla en büyük oranda genel iyinin oluşmasına başka bir kuraldan daha fazla etki edecekse doyurucu olabilir. Ama bunun doğru olduğu gösterilemez. Doğru değilse, yararcılığa yönelttiğim genel eleştirim geçerlidir. Ama dağıtım kuralının, yararı, eşit bir şekilde en üst düzeye çıkaracağı bir durum varsayalım. Böyle bir durumda, kural-yararcı, sadece şansa bağlıdır; tabi, başka yıkıcı itirazlardan kurtulduğunu kabul edersek. Bu beni rahatsız ediyor. Çünkü bu durum-

da kural-yararcı şöyle söylemelidir: Eşit dağıtım ilkesi yararı en üst düzeye çıkarmıyor olsaydı geçerli olamazdı. Ama sorun tam olarak bu değildir. Eşit dağıtım kuralının her şekilde geçerli olacağı açıktır.

Bütün bunlar, kural-yararcının, genellikle, ahlaka ait olduğu düşünülen bu tür daha özel kuralların, ahlaki zeminlerde temellendirilebileceğini ya da bu tür kuralların, tekil durumlarda, yararı en üst düzeye çıkarmadıkları zamanlarda bile uygulanmaları gerektiğini düşünmekte haklı olduğu anlamına gelmez. Kural-yararcıların ve kural-ödevcilerin, ahlakın bu tür kurallar içerdiğini ve bu kuralları deneyimlere dayanan kurallardan (Rossçu anlamda ilk izlenimde ödev kuralları) daha güçlü görmesi gerektiğini savunmakta haklı olduklarına inanıyorum. Eylem-ödevciler gibi, eylem-yararcılık teorilerinden (bunlara karşı yönelttiğim genel itirazım her durumda geçerlidir) vazgeçersek bu yöntemi izlememiz gerekir gibi görünüyor.

Benim Önerdiğim Yükümlülük Teorisi

Bu bölümde şimdiye kadar, ahlak alanında doğrunun ve yanlışın tek temel ölçütü olarak yarar ilkesi ile yetinemeyeceğimizi göstermeye çalıştım; ister eylem-yararcılık, ister genel-yararcılık, isterse de kural-yararcılık içinde düşünülmüş olsun fark etmez. Özellikle, dünyada, kötüye kıyasla iyinin oranını en üst düzeye çıkarmakla ilgili hiçbir ilkeyle bağlantısı olmayan, iyiyi ve kötüyü dağıtışımıza rehberlik edecek olan adalet ilkesini kabul etmemiz gerektiğini ileri sürdüm. Elbette, hâlâ, Ross gibi ödevcilerin düşündüğü şekilde, başka bağımsız ilkeleri de (sözünü tutma gibi) kabul etmemiz gerekebilir. Şimdi, ahlaki bakış açısına göre bana en doyurucu gelen yükümlülük teorisini tanıtmaya çalışacağım.

Belki de, daha önce söylenenler gösteriyor ki iki temel yükümlülük ilkesini (yarar ilkesi ile belli bir adalet ilkesini) kabul etmemiz gerekiyor. Ortaya çıkacak teori, ödevci bir teori olabilir; ama bu teori yararcılığa çoğu ödevci teoriden daha yakın olabilir. Buna *karma ödevci teori* diyebiliriz. Bu teori, daha özel bütün yükümlülük kurallarımızın (sözleri tutma gibi) ve tekil durumlarda ne yapılacağına ilişkin bütün normatif yargılarımızın doğrudan ya da dolaylı olarak bu iki ilkeden türetilebileceğini savunabilir. Hatta bu teori, tekil durumlarda neyin doğru ya da yanlış olduğunu normal olarak en azından, genelde ahlak ile birleştirdiğimiz kurallara danışarak belirlememiz gerektiğini vurgular. Karma ödevci teori hangi kuralların takip edileceğini söyleme yolunun, hangi kuralın yarar ve adalet koşulunu (kural-yararcılıkta olduğu gibi sadece yarar koşulunu değil) en iyi şekilde yerine getirdiğini anlamaktan geçtiğini savunur. Bu görüş, hâlâ, iyinin ve kötünün miktarını ölçme sorunu ile karşı karşıyadır. İki temel ilke kabul ettiği için, aynı zamanda, bunlar arasındaki olası çatışma sorunuyla da yüz yüzedir. Bu, iki ilkesini, fiili ödev ilkesi olarak değil, ilk izlenimde ilke olarak görmesi gerektiği anlamına gelir ve yukarıdaki iddiamız doğruysa, adalet ilkesinin yarar ilkesinden daha önce gelebileceğini, belki her zaman olmasa da, en azından bazı durumlarda kabul etmesi gerekir. Ama adaletin ne zaman öncelik alacağını veya almayacağını söyleyen bir formül sunamayabilir.

Bu yükümlülük teorisini benimsemeli miyiz? Bana göre, bu teori doğruya yakın ama tam doğru değil. Bununla birlikte, yarar ilkesini bütünüyle kabul etmemizin gerekli olup olmadığını sorarak başlayalım. Bana, en azından bunun gibi bir şeyi, temel öncüllerimizden biri olarak görmemiz gerekir gibi geliyor. Kötüye kıyasla iyinin oranını en üst düzeye çıkarmak için bir ilk izlenimde yükümlülüğümüzün olup olmadığı, kısmen, iyi ve kötü hakkında ni-

celiksel terimlerle konuşmamızın bir anlamı olup olmadığına bağlıdır. Diyelim ki bu şekilde konuşmanın şöyle veya böyle bir anlamı var. Bu durumda saf ödevciler gibi, (diğer her koşul aynı olmak şartıyla) yapmamız gereken şeylerden birinin kötüye kıyasla iyinin oranını elimizden geldiği kadar artırmak olduğunu reddedemeyiz. Ross, Carritt ve belki Butler buna onay verir. Bir eylemin ya da kuralın, ortada eylemle doğrudan veya dolaylı bağlantılı bir iyi ya da kötü yoksa, ahlaki açıdan doğru, yanlış ya da yükümlülük olabileceğine inanmak zor. Bu, onların doğruluğunu ya da yanlışlığını etkileyen başka etkenlerin olmadığı ya da tek ödevimizin, yararcıların düşündüğü gibi, iyi olan şeyi mümkün olan en büyük miktarda biriktirmek anlamına gelmez; ama bu, dünyada kötüye karşı iyi için bir şeyler yapmanın, en azından ilk izlenimde yükümlülüklerimizden biri olduğu anlamına gelir.

Aslında, bir insanın hayatını iyi, kötü ya da daha iyi, daha kötü yapan bir şeyle doğrudan ya da dolaylı olarak belli bağlantıları olan bir şeyi yapmak için, ilk izlenimde ya da fiili hiçbir ahlaki yükümlülüğümüzün olmadığını ileri sürmek isterim. Bu durumda, tekil eylemlerimiz değilse bile en azından kurallarımızın, iyinin artırılmasına ya da kötünün azaltılmasına ya da bunların dağıtımına belli bir etkisinin olması gerekir. Ahlak, insan içindir; insan ahlak için değil. Adalet de, *iyinin* ve *kötünün* dağıtımına önem verir. Diğer bir deyişle, bütün ödevlerimiz, adalet ödevi bile, *iyinin* ve *kötünün* varlığını ve bunların var olmalarına ve devamlarına yönelik belli bir ilgiyi *gerektirir*. Eski bir özdeyiş olan, ahlakın kurallarının doğruluğunun temelini oluşturan ve birliğini sağlayan şeyin sevgi olduğu sadece bu ölçüde doğrudur. Pek çok ödevci sistemi yetersiz kılan, bu noktanın önemini anlamaktaki başarısızlıktır.

Bunu söylemek, sadece, kişinin yaşamında belli bir ilerleme ya da gerileme olduğu zamanların dışında yü-

kümlülüğümüzün olmadığını söylemek değildir. Bu *her ne zaman* olursa olsun ilk izlenimde bir yükümlülüğümüz olduğunu söylemektir. William James'in bu konudaki ifadesini hatırlayalım:

> Güçsüz bir canlının küçük bir talebini alın. Sırf böyle olduğu için yerine getirilmemeli midir? Hayırsa, neden yerine getirilmemesi gerektiğini gösterin.[3]

İyilik İlkesi

Durum buysa, yararcıların, önemli ölçüde doğruyu savunmuş olduklarını ve yarar ilkesi gibi bir şeyi temel öncüllerimizden biri olarak görmemiz gerektiğini kabul etmemiz gerekir. Yine de, yarar ilkesini kendi başına, temel bir öncül olarak görebileceğimizi düşünmüyorum; çünkü yarar ilkesinin temelinde daha köklü bir şey yatıyor. Yarar ilkesiyle, çok net olarak, evrende, *kötüye kıyasla mümkün en büyük oranda* iyiyi yaratacak ya da yaratması olası eylemi yapmamız ya da uygulamayı veya kuralı izlememiz gerektiği şeklindeki ilkeyi kastettim ve kastetmeye devam edeceğim. Ama, bu ilkenin daha temel olan başka bir ilkeyi, "İyiyi yapmalıyız ve zararlı olanı engellemeliyiz ya da yapmaktan kaçınmalıyız," şeklindeki ilkeyi içerdiği açıktır. Bu daha temel yükümlülüğümüz olmasaydı, kötüye kıyasla en büyük oranda iyiyi gerçekleştirmek için çalışmak gibi bir görevimiz olamazdı. Aslında, yarar ilkesi ideal olan ile bir uzlaşmayı temsil eder. İdeal olan, sadece iyi olanı yapmak ve zararlı hiçbir şeyi yapmamaktır (adaleti, şu an için saymazsak). Ama ideal olan çoğunlukla imkânsızdır. Bu yüzden, kötüye kıyasla mümkün en büyük oranda iyiyi yaratmak için çalışmaya zorlanırız. Bu durumda, yarar ilkesi, da-

---

[3] *Essays in Pragmatism*, A. Castell, ed., New York: Hafner Publishing Co., 1948, s. 73.

ha temel bir ilkeyi gerektirir: Esas olarak iyiyi üreten ve kötüyü engelleyen bir ilke. Sadece eğer, iyiyi yapmak ve zararlıyı engellemek için *öncel* bir ilk izlenimde yükümlülüğümüz varsa, kötüye kıyasla iyinin oranını en üst düzeye çıkarmak için ilk izlenimde bir yükümlülüğümüz olur. Bu öncel ilkeyi, *iyilik ilkesi* olarak adlandırıyorum. *İyi niyet* değil de, *iyilik* ilkesi dememin nedeni, bizden, bu ilkenin yalnızca kötüyü değil, iyiyi yapmamızı istediğini ya da dilediğini değil, beklediğini vurgulamaktır.

Yarar ilkesinin, sadece iyilik ilkesini gerektirmediği, ama aynı zamanda bu ilkeden çıktığı düşünülebilir. Ama, konu bu değildir. Yarar ilkesi, niceliksel terimlerle ifade edilir ve iyilerle kötülerin belli bir şekilde ölçülebileceğini ve oranlanabileceğini varsayar. Elbette iyilik ilkesi, bunu reddetmez; ama bu anlama da gelmez. Kişi, iyilik ilkesini uygularken, iyilerin ve kötülerin, en azından belli bir düzeyde, ölçülebileceğini ve oranlanabileceğini düşünür; ama, iyilik ilkesi, bunun her zaman mümkün olmasını gerektirmez. Örneğin, Mill'in, bu ilke hazların ve acıların ve dolayısıyla iyilerin ve kötülerin, nicelikte olduğu gibi, nitelikte de ayrıldıkları yönündeki ısrarıyla uyuşur. Bunu, ifade etmiş olduğum şekilde yarar ilkesine kıyasla iyilik ilkesinin bir üstünlüğü olarak alıyorum. İyilik ilkesinin başka bir üstünlüğü daha var. İki eylem varsayalım: A ve B. A'nın 99 birim iyi ürettiğini ve hiç kötü üretmediğini, buna karşılık B'nin hem iyi hem de kötü ürettiğini ama, kötüye kıyasla 100 birim iyi ürettiğini varsayalım. Bu durumda, eylem-yararcılığı, bizden, doğru olan şeyin B'nin yapılması olduğunu söylememizi ister. Ama, bazılarımız elbette, A eyleminin doğru olduğunu düşüneceklerdir. İyilik ilkesi, kişinin bunu söylemesine izin verir; ama bizden böyle yapmamızı istemez.

Bu yüzden, doğru ve yanlışa ilişkin teorimizin temel ilkeleri olarak, iki ilkeyi, iyilik ilkesi ile belli bir adil dağı-

tım ilkesini öneriyorum. Bu öneriye, şu şekilde itiraz edilebilir: Adalet ilkesi, iyilik ilkesinden türetilemez; ama iyilik ilkesini, adalet ilkesinden türetmek mümkündür. Çünkü kişi, elinden geldiği ve çatışan hiçbir yükümlülüğü olmadığı halde, başkalarının iyiliğini artırmıyor ve onlar için kötüyü azaltmıyorsa, adaletsiz olur. Bu nedenle, adalet, (başka nedenlerle olası olduğu ve dışarıda bırakılmadığı zaman) iyilik demektir. Cevap olarak, iyiliğin bazı bakımlardan *doğru* ve iyi olmaktaki başarısızlığının belli koşullar altında *yanlış* olduğuna katılıyorum. Ama doğrusu, doğrunun ve yanlışın, aynı sırayla adaletli ya da adaletsiz olduklarına katılmıyorum. Doğru olan her şey adaletli değildir ve yanlış olan her şey adaletsiz değildir. Ensest, yanlış olsa bile, adaletsiz olarak adlandırılması zordur. Çocuklara yönelik şiddet, eğer onlara yetişkinlerden farklı bir şekilde davranmayı içeriyorsa adaletsiz olabilir ve elbette, her şekilde yanlıştır. Başka bir kişiye haz vermek, buna adil denmeden de, doğru olabilir. Adalet, ahlakın bir yarısıdır; onun tamamı değildir. İyilik, bu yüzden, ahlakın öteki yarısı olabilir. Bana temel nokta olarak gelen şey tam anlamıyla budur. Mill bile, adalet ve ahlakın diğer yükümlülükleri arasında bir ayrım yapar; yardımseverliği ya da iyiliği diğer yükümlülükler arasına koyar. Portia da böyle yapar ve Shylock ile konuşurken şöyle der:[4]

> Ve dünyevi gücün Tanrının gücüne en çok benzediği zaman, bağışlama ile adaletin birleştiği zamandır.

Bununla birlikte, iyiliksever olmanın, gerçekte bir ödevimiz ya da yükümlülüğümüz olmadığı ileri sürüldü. Bu görüşe göre, iyiliksever olmak övgüye değer ve erdemli görülür; ama ahlaki *ödev* çağrısının ötesinde yer alır. Ahlakın

[4] Shakespeare'in Venedik Taciri adlı oyunundan (ç.n.).

bizden talep edebileceği tek şey adalet, sözünü tutma ve benzeri şeylerdir; iyilik değil. Bu belli bir ölçüde doğrudur. Örneğin kişinin, bir konser biletini başka birisine vermemesi gibi, kişinin elinden geldiği halde bir iyilik eyleminde bulunmaması, mutlaka kesinlikle yanlış olan bir şey değildir. Kişinin bileti vermemesi, kişi benim iyiliğim için bir *hakka* sahipse kesinlikle yanlıştır. Bu hak, kişinin her zaman sahip olmadığı bir şeydir. Ama yine de, "gerek"in daha geniş bir anlamı içinde, iyiliksever olmam gerekebilir. Belki, bilete daha çok ihtiyaç duyan birine biletimi vermem gerekebilir. Kant, iyiliğin, "eksik" bir ödev[5] olduğunu söylerken benzer bir noktaya temas etmiştir: Kant, kişi iyiliksever olmalıdır, diye düşünür; ama, kişi, iyinin ne zaman yapılacağına ilişkin belli tercihlere sahiptir. Birine kötülük yapmak ya da acı vermek her şekilde kesinlikle yanlıştır; en azından ilk izlenimde yanlıştır ve bunu kabul etmek, iyilik ilkesinin kısmen doğru olduğunu kabul etmektir.

Terimleri kullanma şeklimize ilişkin bir noktayı belirtmek burada yararlı olabilir. "Ödev," yükümlülük" ve "yapılması gereken" terimleri özellikle felsefeciler tarafından çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılır; örneğin bu kitapta olduğu gibi. Bu, günlük söylemde, belli bir derecede doğrudur. Ama, biraz daha özenli konuştuğumuzda, "ödev" sözünü, aklımızda, "doğruyu söyle" gibi bir kural ya da bir babamınki ya da bir sekreterinki gibi bir rol ya da görev olduğunda, "yükümlülük" sözünü ise aklımızda ya-

---

[5] Kant ödevi, yetkin ödev (perfect duty) ve eksik ödev (imperfect duty) olmak üzere ikiye ayırır. Eğer, bir kişisel ilke, çelişkiye düşmeden ya da kendini yok etmeden evrenselleştirilemiyorsa, kişinin onu izlememesi yetkin ödevidir. Örneğin, yalan söylemeyi evrenselleştirdiğimiz zaman, herkesin yalan söylemesi, dilin kendisini yok edeceği için, yalan söylememek kişinin yetkin ödevi olur. Eğer, bir kişisel ilke, evrenselleştirilebiliyor, ama çelişmeden istenemiyorsa, bu, kişi için eksik bir ödev olur. Örneğin, varsıl bir insanın, sıkıntı içindeki birine yardım etmesi eksik bir ödevdir (ç.n.).

sa ya da bir anlaşma ya da söz verme olduğu zaman kullanma eğiliminde oluruz. Bu durumlarda, bir kişinin bir ödevi ya da yükümlülüğü olduğunu ve bir başkasının ise buna bağlı bir hakkı olduğunu düşünme eğilimindeyiz. Ama, "yapılması gerekir" ifadesi katı ödevler ya da yükümlülükler olarak görmediğimiz ya da başka birinin hakkı olduğunu düşünmediğimiz şeyleri içine alacak kadar geniş bir anlamda kullanılıyor. Bu nedenle kişiye, Second Mile'a[6] gitmesi gerektiğini söylemek doğaldır; bunu yapmasının ödevi ya da yükümlülüğü olduğunu söylemek çok doğal değildir. Bir başkasının, kişiden, bunu yapmasını beklemeye hakkı olduğunu söylemek ise hiç doğal değildir. Bu, bazılarının, neden, iyiliğin ahlakın bir koşulu olduğunu savunduğunu bazılarınınsa neden bunu reddettiğini açıklamaya yardım edecektir. Dikkat edilirse, sorun, şu iki olguyla daha da zorlaşıyor: Bir yandan, "doğru," bazen yapılması gereken anlamına, bazen de sadece "yanlış olmayan" anlamına geliyor, bir yandan da, "yanlış," bahsedilen diğer bütün ifadelerin karşıtı olarak kullanılıyor ve bu şekilde, bir ölçüde, farklı bağlamlarda farklı etkilere sahip oluyor.

Bir konudan daha bahsetmek yararlı olacak. Kişi, iyiliğin ahlakın *bir koşulu* olmadığını, gereksiz bir şey ya da ahlaki olarak *iyi* bir şey olduğunu savunsa bile, yine de, iyiliği, ahlakın önemli bir parçası olarak -koşul olmasa bile, istenen bir şey olarak- görür.

İyilik ilkesi ne söylüyor? Sanırım, dört şey:

1. Kişi, kötüye ya da zarara (kötü olan şeye) yol açmamalı.
2. Kişi, kötüyü ya da zararlıyı engellemeli.
3. Kişi, kötüyü yok etmeli.
4. Kişi, iyiyi yapmalı ya da geliştirmeli.

---

[6] Desteğe ve yardıma muhtaç çocuklar için çalışan kâr amaçlı olmayan bir kuruluş (ç.n.).

Bu dört şey, birbirinden farklıdır; ama, haklı olarak, iyilik ilkesinin parçaları olarak görülebilirler. Bu dördünden, dördüncüsünün katı bir anlamda ödevimiz olmadığını söylemek akla çok uygundur. Aslında kişi, bazı açılardan, bütün koşullar eşit olmak şartıyla, birincinin ikinciye, ikincinin üçüncüye ve üçüncünün dördüncüye öncelik taşıdığını söylemek eğilimindedir. Ama, belli bir oranda hepsi, ilk izlenimde ödev ilkeleridir. Kişi, bunların her birinin sonuna,"herhangi birine ya da herhangi biri için" ibaresini ekleyerek, iyilik ilkesini, evrenselci, "başkalarına ya da başkaları için" ekleyerek ötekici yapar. Kişinin burada yapacağı şey "Kişinin, kendisi için olsun olmasın ahlaki ödevleri vardır" demeye istekli olup olmadığına bağlıdır. Örneğin, bir başkasının mutluluğu için, kişinin kendi mutluluğundan fedakârlık etmemesi kişinin ahlaki bir ödevi midir? Bu soruya daha sonra tekrar döneceğiz.

Iyilik ilkesinin ilk dört maddesi, seçim yapma durumlarında, (diyelim ki belli bir iyiyi ve kötüyü üreten eylemler arasında) birbiriyle çatışmaya girebileceği için, iyilik ilkesini, bu durumlarda bize, kötüye kıyasla en büyük oranda iyiyi meydana getirecek olan şeyi yapmamızı söyleyecek beşinci bir madde olarak görmemiz gerektiğini düşünmek cazip geliyor. Ama, bu, iyi ve kötünün her zaman için, belli şekillerde ölçülebileceğini ve yarar ilkesi karşısında iyilik ilkesinin kendisine yüklenen üstünlükleri kaybedebileceğini kabul etmektir. Aslında bu, uygulamada, iyilik ilkesini, yarar ilkesine eşitler; çünkü biz daima, iki eylem çizgisi arasında seçim yaparız, bunlardan biri "eylemsizlik" olsa bile. Buna rağmen, belki, sadece iyilik ilkesinin sözkonusu olduğu çatışmalı durumlarda deneysel bir ilke olarak bu talimatı (ya da yarar ilkesini) benimseyebiliriz. En azından, üretilmiş iyi ve kötülerin belli bir ölçme ve oranlamaya tabi tutulabildiği kadarıyla.

Fiili ödevlerimizi belirlerken kullanabileceğimiz, iyilik ilkesinden çıkarılabilecek, pek çok ilk izlenimde doğru, yanlış ya da yükümlülük kuralı vardır. Kişi, insanların yaşamlarını daha iyi ya da kötü yönde etkileyen şeyler hakkında nerede genel bir ifadede bulunursa orada, kişinin, geçerli bir ilk izlenimde ödevi vardır; örneğin, "İnsanlara çelme takmamalıyız" ya da "Bilgiyi geliştirmeliyiz" gibi. Bildik kurallarımızın çoğu, -verilen sözü tutma, doğruyu söyleme, incelik gösterme, tazmin etme, özgürlüğe müdahale etmeme- bu temelde, geçerli ilk izlenimde kurallar olarak görülebilirler. Örneğin, iyilik ilkesini ve doğruyu bilmeyi (kendi başlarına ya da yöntem olarak) iyi olarak aldığımızda, bundan, doğruyu söylemenin ilk izlenimde bir ödev olduğu çıkar.

Bu nedenle, bazı ilk izlenimde ödev kurallarımız, doğrudan, iyilik ilkesinden çıkar. Doğruyu söyleme kuralı, muhtemelen, bu kuralı benimsemenin, (belki, belli iç istisnalarla birlikte) en büyük genel iyiyi yaratacağı temelinde de (bir kural-yararcısının savunabileceği gibi) savunulabilir.

Ama, ilk izlenimde yükümlülüklerimizin hepsi, yarar ilkesinden, iyilik ilkesinden türetilebileceklerinden daha fazla türetilemezler. Çünkü, iyilik ilkesi, bize, iyileri ve kötüleri nasıl dağıtacağımızı söylemez; sadece, birini üretmemizi ve diğerini önlememizi söyler. Çatışan isteklerle karşılaştığımız zaman, yapabileceği en fazla şey (bunu tam olarak yapamayacağını gördük) kötüye kıyasla en büyük oranda iyiyi artırmamızı söylemektir. Daha önce gördüğümüz gibi, daha fazlasına ihtiyacımız var. Burada, adalet ilkesinin devreye girmesi gerekir.

Adalet İlkesi: Eşitlik

Gördük ki temel bir adalet ilkesi belirlemeliyiz. Ama hangisini? Adalet nedir? Burada, bütün bir toplumsal adalet konusuna giremeyiz; ama en azından, adalet ilkesinin önemli bir rol oynadığı, normatif ahlaki yükümlülük teorisini anahatlarıyla tamamlamalıyız. Burada, iyinin ve kötünün dağıtımıyla ilgili adaletten, yani, *dağıtımcı adaletten* söz ediyoruz. Ayrıca, dördüncü bölümde *misillemeci adalet* (ceza verme gibi) konusuna da biraz değineceğiz. Dağıtımcı adalet, bireylere *karşılaştırmalı davranma* ile ilgili bir konudur. Adaletsizliğin tipik durumu, benzer koşullarda bulunan benzer iki kişiden birine, diğerinden daha iyi ya da daha kötü davranmaktır. Bu durumda, adaletsizlik, haklı olarak, bundan sorumlu olan özne ya da gruba yüklenir. Bu özne ya da grup, sözkonusu bireylerin ve bu bireylerin koşullarının farklı olduğunu gösteremedikçe suçlanacaklardır. Sidgwick'in formülünün dayanağı budur. Bu formüle göre, adalet, benzer durumlarda benzer davranmak iken adaletsizlik, benzer durumlarda farklı davranmaktır. Bu formül, adaletin gerekli koşulunu verir; adaletin ihtiyaçları bakımından, başka faktörler, bu koşullara daha ağır bassa da, benzer durumlar benzer davranmayı gerektirir. Bununla birlikte, Sidgwick'in formülü yeterli değildir. Esas olarak bütün söylediği, eğer adil olmak istiyorsak, kurallara göre eylemde bulunmamız gerektiğidir. Bu formül, belli bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte, bize, kuralların ne olması gerektiği hakkında hiçbir şey söylemez. Bizim bilmek istediğimiz ise budur; çünkü daha önce görmüş olduğumuz gibi, kurallar adil olmayabilir. Eğer bu böyle olmasa, yasalar ve uygulamalar kural oldukları için, adaletsiz yasalar ve uygulamalar olamazdı. Göreceğimiz gibi, bu, benzer ya da farklı davranış için bireylerin hangi benzerliklerinin ve farklılıklarının temele alınacağıyla çok bağlantılıdır.

Cevap bekleyen soru şudur: Eylemde bulunurken dayanacağımız dağıtım ya da karşılaştırmalı davranış kurallarının neler olduğunu nasıl söyleyeceğiz? Daha önce gördüğümüz gibi, bu kurallar, tek başına iyilik temelinde belirlenemez (kimseye zarar vermeme ve anlaşmalara uyma gibi kuralların bu şekilde belirlenebileceğini düşünüyorum). Farklı düşünürler tarafından pek çok kriter önerilmiştir: (1) Adalet, insanlarla, *liyakat* ve *değer*leri açısından ilgilenmektir; (2) Adalet, belki cezalandırma haricinde, insan varlıklarına, iyiyi ve kötüyü eşit olarak dağıtmak anlamında, her insana *eşit* olarak davranmaktır; (3) Adalet, insanlara, *ihtiyaçları*na, *yetenekleri*ne göre ya da her ikisine göre davranmaktır. İlkine örnek, Aristoteles ve Ross'ta olduğu şekliyle, klasik *değerci* adalet kriteridir. Bu görüşe göre, liyakatin ya da değerin kriteri erdemdir ve adalet, iyiyi (örneğin, mutluluğu), erdeme göre dağıtmaktır. Elbette kişi, daha başka değer kriterleri benimseyebilir; örneğin yetenek, yardım, zekâ, kan bağı, ten rengi, sosyal statü ya da sağlık. Buna göre adalet, iyiyi ve kötüyü, benimsenen bu kritere göre dağıtmak olur. İkinci kriter, modern demokratik teorinin ayırıcı özelliği olan, *eşitlikçilik* kriterdir. Üçüncü kriter de, modern bir bakıştır ve çeşitli şekiller alabilir; bugün bu bakış açısının en bilinen biçimi Marksist özdeyiştir: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre." Ben, ikinci görüşü savunacağım.

Yukarıda bahsedilen değer kriterlerinden bazıları, (kan bağı, ten rengi, zekâ, cinsiyet, sosyal düzey ya da sağlık) açıkça, ahlakın dışında, hatta adaletsiz görünüyor. Yeteneğin temel alınması ise bize, üçüncü bir görüşün formunu veriyor. Bu, ahlaki ve/veya ahlaki olmayan erdemi, mümkün bir değer kriteri haline sokar. Aristoteles-Ross tarzında değerci bir teoriyi benimsemeli miyiz? Bana öyle geliyor ki erdem, ahlaki olsun ya da olmasın, dağıtımcı adalet ile ilgili konularda temel kriterimiz olamaz; çünkü,

böyle bir erdem türünü, bir dağıtımın temeli yapmak, sadece eğer her birey, olanağına sahip olduğu bu tür bir erdemi elde etmede eşit şansa sahipse (herkesi bu şansa sahip olarak görmemek gerekir; çünkü değiller) haklı gösterilebilir. Eğer mal-mülk, mevki ya da benzerleri için yarışan bireyler, olanağına sahip oldukları erdemi elde etmede eşit bir şansa sahip değillerse, erdem, onlar arasında bu tür şeyleri dağıtmak için haklı bir temel değildir. Bu durumda, erdemin, dağıtımın bir temeli olarak benimsenmesinden önce, ilk başta, erdeme sahip olmanın koşullarına yönelik öncel bir *eşit* dağıtımın olması gerekir; hiç değilse, toplumun kontrolünde olduğu kadarıyla. Burada, fırsat eşitliği, yasa karşısında eşitlik ve eğitimde eşitlik ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, erdemin, dağıtım için bir temel olarak alınması, sadece, eşitlik ilkesini kabulü ışığında anlaşılabilir. Bu durumda, dağıtımcı adaletin temel kriteri, şu ya da bu türdeki erdemin değeri değildir; eşitliktir.

Burada, kişi, başka tür bir değer olduğunu, yani, çabanın bir değer olduğu ve en azından, belli tür durumlarda dağıtımın bir temeli olarak alınması gerektiği şeklinde bir itirazda bulunabilir. Bu doğrudur; ama yine bence, çaba *esas* dağıtım kriterimiz olma işini göremez ve bunu bu şekilde görmek, hepimize eşit bir şekilde davranılması gerektiği şeklindeki genel anlayışı gerektirir.

Şüphesiz, başkalarına nasıl davranacağımıza karar verirken, yetenekleri ve ihtiyaçları dikkate almamız gerekir. İyilik ilkesi bunu gerektirir; çünkü iyi niyet ilkesi, bizden, başkalarının yaşamlarının iyiliğine önem vermemizi ister. Bu da, kişilerin ihtiyaçlarını karşılamayı ve kabiliyetlerini geliştirmeyi ve kullanmayı gerektirir. Peki, adalet ilkesi bunu gerektirir mi? Daha ayrıntılı ifade edersek, adalet ilkesi, bizden kişilere, ihtiyaçlarına göre yardım etmemizi ya da onlardan yeteneklerine göre isteklerde bulunmamızı

söyler mi? İnsanlardan yapabileceklerinden daha fazlasını istemek ya da insanlara, yeteneklerinin üzerinde görevler vermek yanlıştır. Ama bu "yapılmalı" ve "yapılabilir" kavramlarından kaynaklanır. Adalet, bizden, özel ihtiyaçlar durumunda da bir şeyler yapmamızı ister. Çeşitli engelleri olan insanlara özel bir önem vermemizi ister; çünkü bu insanlar sadece bu şekilde iyi bir hayat yaşama konusunda başkalarınınkiyle kıyaslanabilir eşit bir şansa sahip olabilirler. Ama adalet, bizden, daima, en azından ilk izlenimde, kişilere yapacağımız yardımı ihtiyaçlarına, onlardan bulunacağımızı talepleri de yeteneklerine göre mi *ayarlamamızı* ister? Eğer, A'ya, ihtiyaçlarına göre yardım eder, B'ye etmezsek ya da C'den yeteneklerine göre talepte bulunur, D'den bulunmazsak, ilk izlenimde daima adaletsiz mi oluruz? Bana öyle geliyor ki temel soru, bunu yaparken, A ve B'nin ya da C ve D'nin yaşamlarının iyiliğine eşit derecede önem verip vermediğimizdir. *Adalet* açısından bakıldığında kişilere, ihtiyaçları ve yeteneklerine göre davranmamızın gerekip gerekmediği, bu davranışın, onların elde edebilecekleri en iyi hayata kavuşmalarına eşit bir şekilde katkı mı sağladığına yoksa engel mi olduğuna bağlıdır. Kişilere, ihtiyaçları ölçüsünde yardımda bulunmak, yaşamlarının iyiliğine eşit düzeyde bir katkı yapmak için gerekliyse, bu durumda, sadece bu durumda aksini yapmak adaletsizliktir. Kişilerden yetenekleri ölçüsünde istekte bulunmak, daha iyi bir yaşama ulaşmada şanslarını eşit kılmak gerekliyse, bu durumda, sadece bu durumda aksini yapmak adaletsizliktir. Diğer bir deyişle, dağıtımcı adaletin temel ölçütü, davranışta *eşitliktir*. Bu yüzden, adalet, örneğin, engellilere ayrıca bir önem verilmesini ister.

Bu doğruysa, eşitlikçi dağıtımcı adalet görüşünü benimsememiz gerekir. Diğer bir deyişle, adalet ilkesi, insanlara eşit bir şekilde davranmayı, ilk izlenimde bir yükümlülük olarak şart koşar. Burada, sorularımıza cevap bulu-

yoruz. Bu, aynı renkteki insanlara farklı davranmanın ya da farklı boydaki insanlara eşit davranmanın, ilk izlenimde adaletsiz olduğu anlamına gelmez. Renk ve boy, ahlaki anlamı olan benzerlikler ya da farklılıklar değildir. Ahlaki anlamı olanlar, insanların yaşamlarına iyi ya da kötü yönde etkide bulunanlardır; örneğin, yetenekte, ilgide ya da ihtiyaçta benzer olma ya da farklı olma gibi. İnsanlara eşit davranma, onları özdeş görerek davranma anlamına gelmez; adalet, o kadar da tekdüze değildir. Kişilerin yaşamlarının iyiliğine göreli olarak aynı katkıyı yapmak (bu, eşit yardımdır ya da ihtiyaca göre yardım etmektir) ya da göreli olarak aynı özveriyi istemek anlamına gelir. (Bu da, yeteneğe göre talepte bulunmaktır.)

Bu anlamda insanlara eşit davranmak, yaşamlarını eşit derecede iyi kılmak ya da yaşamlarını aynı düzeyde iyileştirmek anlamına gelmez. Adaletin bunu gerektirdiğini düşünmek hata olur. Çünkü, insanlar, belli bir iyi yaşam şeklini (ya da en az kötü olanını) eşit derecede, elde etme kapasitesine sahip olsalar da, ulaşabilecekleri yaşam şekilleri, eşit derecede iyi değildir. Bazılarının kolayca elde edebileceği yaşamlar, başkalarının elde edebileceği yaşamlardan, ahlaki anlamda olduğu kadar, ahlaki olmayan anlamda da daha iyidir. Bu bakımdan insanlar eşit değildir; çünkü kapasiteleri eşit değildir. İnsanlar sadece, kendilerine ilk izlenimde eşit davranmak gerektiği anlamında eşittirler ve insanlara sadece, belli bir minimum düzeye herkes ulaştığında, insanların yaşamlarının iyiliğine, ilk izlenimde oransal olarak aynı katkıyı yapmamız gerektiği anlamında eşit davranmak gerekir. Kültürümüzde önemli bir kavram olan bireyin eşit içsel saygınlığı ya da değeri ile kastedilen şey budur.

Unutmamalıyız ki bu davranış eşitliği temel bir yükümlülük olsa da, sadece ilk izlenimde bir yükümlülüktür ve yeri geldiğinde (ne zaman yerinin geldiğini belirleme-

nin hiçbir formülü yoktur), iyilik ilkeleri tarafından reddedilebilir. Ama şunu ileri sürebiliriz: Eşit davranmama, iyilikle (yarar içeren) ya da uzun vadede daha büyük bir eşitlik sağlanacağı düşüncesiyle haklı gösterilebilir; ama bunun dışında, insanlara iyileri-kötüleri, yardımı, görevleri, rolleri ve benzerlerini dağıtırken, belirttiğimiz anlamda eşit davranmak gerekir. Eşit olmayan davranış, daima doğrulanmayı gerektirir ve sadece belli türden doğrulamalar yeterlidir.

Az önceki tartışmanın ışığında, bana öyle geliyor ki eğitim, ekonomik fırsatlar, ırksal bütünleşme gibi toplumsal sorunları çözmek ve azgelişmiş ülkelere yardım etmek için uğraşmalıyız; ama, iyi niyet ilkesinin, bizden başkalarının özgürlüğüne saygı duymamızı istediğini hiç unutmadan. Tartışmamız, elbette, bu tür sorunların çözümü için sadece çok genel bir rehberlik hizmeti sunuyor. Burada, ilave olarak, en çok ihtiyaç duyulan şeyler, iyiyi isteme, düşünsel açıklık ve konuyla ilgili olguların bilgisidir.

Yükümlülük Teorimin Özeti

Şimdi, daha önce, kabataslak çizilen teoriden biraz farklı olarak, karma ödevci yükümlülük teorisine ulaştık. Bu teori, iyilik ilkesini (yarar ilkesini değil) ve demin, eşit davranış olarak tanımlanan, adalet ilkesini temel ilkeler olarak alır. Yanlışa ve doğruya ilişkin başka bir temel ilke daha kabul etmeli miyiz? Bana öyle geliyor ki buna ihtiyacımız yok. Görebildiğim kadarıyla, ödev olarak kabul etmek isteyeceğimiz her şeyi, iki ilkemizden, ya karga uçuşu gibi doğrudan ya da kural-yararcısının yaptığı gibi dolaylı yoldan çıkarabiliriz. İyilik ilkesinden, çeşitli daha özel ilk izlenimde yükümlülük kuralları çıkar; örneğin, kimseyi yaralamama kuralı, başkalarının özgürlüğüne karışmama kuralı gibi. Adalet ilkesinden, tutum eşitliği ve yasa karşısın-

da eşitlik gibi diğer kurallar çıkar. Doğruyu söylemek ya da çocuklara karşı zalim olmamak gibi bazı kurallar ise, ayrı ayrı her iki ilkeden de çıkabilir. Bu, bu kurallara başka türlü edinemeyecekleri bir tür öncelik kazandırır. Verilen sözleri tutmak ve okul çimlerini ezmemek gibi diğer kurallar, belki, ortaklaşa belirlenen iki ilke temelinde, kural-yararcı bir şekilde, genel kabulleri ve uyulmaları, kötüye kıyasla en üst düzeyde iyinin, mümkün olduğunca eşit dağıtıldığı (en büyük miktarda en büyük iyi) bir duruma olanak sağlayan kurallar olarak doğrulanabilirler.

Çatışma Sorunu

Bu teori, tartışılmayı bekleyen çeşitli sorunlarla karşı karşıya. Birisi, iki ilke arasındaki olası çatışma sorunudur. Bundan kaçış yolu göremiyorum. Bana öyle geliyor ki iki ilke çatışmaya girebilir; hem bireysel eylem düzleminde hem de sosyal politika düzleminde ve bu çatışma sorununu ya da dahası, bunların sonuçları arasındaki çatışmaları nasıl çözeceğimizi bize söyleyecek bir formül bilmiyorum. Adalet ilkesinin, her zaman için, iyilik ilkesinden önce geldiğini söylemek cazip geliyor: Cennet yıkılsa bile adil ol. Ama, küçük bir adaletsizlik hiç büyük bir kötülüğe tercih edilmez mi? Belki, adaletsiz olmaktan kaçınmak için elimizden ne geliyorsa yapmamız gerekiyor; ama insanlara eşit olmayan bir şekilde davranmakta hiç haklı olamaz mıyız? Kişi, eşit davranma ilkesinin her zaman için, en azından, iyilik ilkesinin dördüncü maddesi ya da olumlu yanı karşısında öncelik sahibi olduğunu ileri sürebilir; ama önemli derecede iyi olan bir şey tehlikede olduğu zaman insanlara eşit olmayan bir şekilde davranmak hiç doğru olmaz mı? Bu sorulara verilecek cevap, üzüntüyle söylemeliyim ki bana açık bir şekilde olumsuz geliyor. Daha

önce tartıştığımız çoğulcu ödevci teorilerin karşılaştığı çatışma sorununun hâlâ sözkonusu olduğu sonucunu çıkarmak zorundayım. Kişi, sadece şunu umabilir: Ahlaki bakış açısını izlersek, zihnimizi açık tutarsak ve konuyla bağlantılı her şeyi bilirsek, ilgili herkes için doyurucu olan eylem yolları üzerinde anlaşmaya başlarız.

Aşağıdaki düşünme şekli, bu açıdan cesaret verici olabilir. Bana öyle geliyor ki ahlaki bakış açısı edinen herkes, ideal durumun, herkesin, en iyi hayata sahip olduğu ya da herkesin buna imkânı olduğu bir durum olduğunu kabul edebilir. Şimdi, böyle bir durumda, hem adalet ya da eşitlik ilkesinin, hem de iyilik ilkesinin kaygılarının yerine getirileceği açıktır. Öyleyse, iki ilkenin aynı anlamlarda nihai olarak tutarlı olduklarını görebiliriz ve bu, şu demektir; yükselen bilinç, ilkelerin bir bütün olduğu ideal durumu gerçekleştirmeye ilişkin çok az şey bildiğimizde, bizi sıkıntıya sokan çatışmaları nasıl çözebileceğimiz konusunda bize yardımcı olabilir. Bu durumda, Ross'un, sonunda, "algıya" başvurmamız gerektiğini söylemesi konusunda haklı olmasına karşılık, en azından, bu algının nasıl düşünülmesi gerektiğini anahatlarıyla açıklayabiliriz.

Uygulama Sorunu

İki ilkemizin bir diğer sorununu, bizden çok fazla şey istediklerini ama çok az şey söylediklerini belirterek ifade edebiliriz. Onlara bir bakın! İlkenin biri, bizden iyi olanı yapmamızı ve kötü olandan uzak durup onu önlememizi ister. Ama, yapılacak çok fazla iyi vardır ve önlenecek çok fazla kötü. Kişi, nereden başlayacağını çok zor bulabilir ve başlayınca hemen sonuca ulaşamaz. Konser bileti örneğine ne dersiniz? Diğer ilke ise herkese eşit davranmamızı ister. Bu bütün çocuklara eşit davranmam gerektiği anlamına mı geliyor? Yani, eğer kendi çocuğumun okul masraflarını

ödüyorsam, her çocuğun okul masrafını da ödemeli miyim? Bu yüzden kişi, iki ilkemizin, kelimenin tam anlamıyla, çok ütopik, zahmetli, uygulanması zor ve yararsız olduğunu söyleyerek, devam edebilir. Bu, pek çok yanıyla geniş bir konu, ama bir nokta açık görünüyor: Daha önce, Ross'un düşündüğü gibi, iki ilkenin başka bir temel ilke ile tamamlanması gerekmediğini söylemekte haklı olsam bile, anlamlı olacak bir şekilde bunlara göre eylemde bulunmalıysak, bu ilkelerin, (aralarındaki çatışma sorunlarını unutsak bile) belli şekillerde tamamlanmaları gerekir.

Bu zorluğa cevap olarak, aşağıdaki düşünce çizgisini izlemeye cesaret edeceğim. Yazarlar, törelerin ve yasaların, ahlakın bizden yapmamızı istediklerini nasıl yapacağımızı söyleme işlevi görebileceğine işaret etmişlerdir. Örneğin, töreler, nasıl incelik ya da saygı göstereceğimizi söylerler ve yasalar çocuklarımıza neler sağlayacağımızı belirtirler. Belki, bu durumda kişi, iyilik ve eşitlik ilkelerini uygulama yolunda etkinliklerimizi yönlendirmekte bize yardım etmesi için töre ve yasa gibi şeylere ihtiyacımız olduğunu savunabilir. Toplum işleyebilmesi için bize, bir dizi töre ve kurum sağlamalıdır. Örneğin, aile kurumunu ele alalım. Bu kurum, başka şeylerle birlikte, benden, diyelim, çocuğumun okul masraflarını karşılamamı ve diğer babalardan da çocukları için benzer şekilde davranmasını isteyen bir şey olarak düşünülebilir. Bu durumda, ideal olarak, ben iyiliğimi eşit bir şekilde bütün çocuklara kadar genişletmesem bile, bu zaten uygulaması olmayan bir şeydir, bütün çocuklar, eşit bir şekilde davranılma noktasına geleceklerdir. Elbette, adalet ilkesinin, bütün çocuklarıma eşit bir şekilde davranmam gerektiğini bana söylediği hâlâ doğrudur; ama, herkesin çocuğuna da aynı şekilde davranmamı beklediğini düşünmeme gerek yok; çünkü sistemin onlara baktığı kabul edilir. Doğal olarak, sistemin sık sık olduğu gibi ba-

şarısız olduğu durumlarda, başka çocuklara yardım etmek için de bir şeyler yapmam gerekir; ya doğrudan ya da sistemi düzeltmeye çalışarak.

Toplumun tam hangi kurumları kuracağı başka bir sorudur. Aileyi örnek vermiştim. Aslında, kurumlar toplumdan topluma değişirler. Bazı toplumlar, aile yerine bir başka şeyi koyabilir. Ama, her şekilde, toplum tarafından oluşturulmuş kurumlar, mümkün olduğunca iyilikçi ve eşitlikçi olmalıdır. Kurumlar, sadece, ahlak ilkelerine yardımcı ve destekleyicidirler. Aquinas'ın insan yasasından bahsederken dediği gibi, kurumlar, bu ilkelerle tutarlı olmalılar, bunlardan çıkartılamıyor olsalar bile.

Bene İlişkin Ödevler

Bene ilişkin ödevler için ne düşünürsünüz? Doğrudan ya da dolaylı olsun, başka insanların ve hayvanların hiçbir şekilde sözkonusu olmadığı durumlarda, kişinin herhangi bir *ahlaki* ödevi olur mu? Bu, yine, geniş ve çok tartışmalı bir sorudur. Buna verilecek olumsuz bir cevap için pek çok şey söylenebilir. Diğer yandan, eğer iki ilkemiz, evrensel boyutta olacaklarsa, bu iki ilke, başkalarına olduğu kadar kendimize de uygulanacak şekilde düşünülmeliler; çünkü iyilik ve eşit davranma ödevlerimiz, başkalarını olduğu gibi kendimizi de kapsamalı. Ama, ben kendi hakkımdan daha azını alırsam ahlaki olarak yanlış olan bir şey yapıyor olur muyum? En azından benim dışımda herkesin benimle ilişkisinde iyi ve eşitlikçi olmak bakımından eksik bir ödevi vardır ve ben kendi payıma, bir hakka sahibim; ama, onu yapmak, başkasını bir hakkından yoksun bırakmadığında, bir ödevim olacak mıdır? Kahvaltı için çilek reçelini, şeftali reçeline tercih edersem, şeftaliyi almam benim için yanlış mıdır? Kant'ın, kişinin, yeteneklerini geliştirmesinin, kendi onuruna saygı duymasının ve intihar

etmemesinin ödevleri olması yanında, kişinin kendi mutluluğunu sağlamasının ahlaki bir ödevi olmadığı şeklindeki görüşüne kendimi çok yakın buluyorum. Ancak, iki ilkemizi, bizi bir kişinin kendi yaşamının iyiliğini değil, sadece başkasının yaşamının iyiliğini düşünmeye yöneltiyor olarak anlamamız gerektiğini söylemek biraz keyfi görünüyor.

Bir kez daha, bir öneride bulunmaya cesaret edeceğim. Teoride, ilkeler herkese uygulanır; yani, sadece o ilkelere göre yaşayanlara değil, kişinin kendisi de dahil olmak üzere, ilkelerin alanına giren herkese. Bununla birlikte, biz insanlar, zaten kendi refahımıza çok düşkün olduğumuz için, (psikolojik bencilik yanlış bile olsa), normal ahlaki yaşantımızda, sanki, böyle davranmak yönünde bir ödevimiz yokmuş gibi konuşmak, düşünmek ve hissetmek bizim için neredeyse stratejik bir şeydir. Ama, Kant, yine de, pratik ahlakımızın bu tür ödevleri, kişinin kendi onuruna saygı olarak görmesi gerektiğini düşünmekte haklı olabilir.

Mutlak Kurallar Var Mıdır?

Sonuç olarak, istisnası olmayan herhangi bir mutlak kural, Rossçu anlamda ister olumlu olsun ister olumsuz, herhangi bir kural ya da fiili ödev ilkesi, var mıdır? Kant olduğunu düşünür; ama benim sunduğum teoride yoktur; tıpkı Ross'un teorisinde olmadığı gibi. Çünkü, kendi temel ilkelerimin ve bunların sonuçlarının tamamını, diğerleri tarafından geçersiz kılınabilecek ilk izlenimde ilkeler olarak yorumladım. Aslında, daima diğerleriyle çatıştıklarında bile uygulanması ya da asla çiğnenmemesi gereken asli ilkeler ya da fiili ödev ilkelerinin olduğundan kuşku duyuyorum.

Burada, terimleri kullanma şekline bağlı bir şey var. Cinayet hiç doğru olamaz mı? Hiçbir şekilde; çünkü keli-

menin kendisi öldürmenin yanlış olduğunu önerir. Aynısı, diğer sözcükler için de geçerlidir. Cinayet doğru mudur, diye sormaktansa, öldürmek hiç doğru olmaz mı, diye sormak ya da hırsızlık doğru mudur, diye sormaktansa, birinden, rızası olmadan bir şeyi almak hiç doğru olmaz mı, diye sormak daha iyidir. Bu durumda, cevap, daha az olumsuzdur.

Yine, kişinin hakkında konuştuğu kural türlerine bağlı bir şey daha var. Bir sonraki bölümde göreceğiz. Kişi, eylem ya da yapma kurallarından ve karakter ya da olma kurallarından bahsedebilir. Şimdi, "Yürekli ol" ya da "Vicdanlı ol" gibi bir kuralı, "Doğruyu söyle" gibi bir kuraldan daha mutlak görmek daha akla yakındır. Ama, burada, eylem ya da yapma kurallarıyla ilgileniyorum.

Fletcher gibi, bu tür hiçbir kuralın mutlak olmadığını düşünmeme rağmen, yine de, ona karşıt olarak, bazı eylem türlerinin içsel olarak yanlış olduğuna inanıyorum. Örneğin, insanları öldürmek ve onlara yalan söylemek. Fletcher, herhangi bir eylem türünün içsel olarak doğru ya da yanlış olduğunu reddederken, öldürmenin ve yalan söylemenin aslında ahlaki olarak nötr olduğunu söylemektedir. Bu, bence çok iyi. Bunlar, Ross'un terimleriyle, daima, ilk izlenimde yanlıştır ve başka ahlaki temellerde doğrulanmıyorlarsa, daima fiili olarak da yanlıştır. Bunlar, ahlakla ilgisiz değillerdir. Belli durumlarda, ikna edici bir şekilde doğrulanabilirler; ama daima doğrulanmaları gerekir ve doğrulandıkları zaman bile, yine de, bunlara karşı ahlaki bir duyarlık vardır. Fletcher, öldürme ve yalan söylemenin her zaman fiili olarak yanlış olduğunu söylemek ile bunların içsel olarak ilk izlenimde yanlış olduklarını söylemek arasında ayrım yapmakta başarısız olmuştur; çünkü Ross'un ayrımının gücünü görmekte başarısız olmuştur. Ross'un "ilk izlenimde" sözü, insanları bir ölçüde yanlış

yönlendiriyor. Çünkü, ilk izlenimde bir ödev, onun anladığı gibi, bir tür mutlaklığa sahiptir; bir bakıma, aslında istisnaları yoktur. Örneğin, yalan söylemek, daima ilk izlenimde yanlıştır (gerçekten her zaman yanlışa götüren bir özelliğe sahiptir) ve daha büyük bir kötüden kaçınmak için zorunlu olmasından dolayı ya da başka bir ahlaki olgudan dolayı doğru olmadıkça, daima fiili olarak yanlıştır. Bu anlamda, pek çok mutlak kural vardır. İki ilkemiz ve bütün sonuçları gibi.

Sevgi Etiği

Bir etik teori daha var; özellikle Judeo-Hıristiyan[7] çevrelerde, geçmişte kabul görmüş ya da hâlâ geniş ölçüde kabul gören bir etik; sevgi etiği. Bu görüş sadece tek bir etik buyruk olduğunu -sevmek- ve diğer bütün buyrukların kökeninde bu buyruğun yattığını savunur:

> Bütün kalbinle ve bütün ruhunla ve bütün aklınla Tanrını, Efendini seveceksin. Bu, ilk ve büyük emirdir. Ve ikinci emir de bunun gibidir, komşularını kendini sever gibi seveceksin. Bilinmeye ve itaat etmeye değer her şey bu iki emre dayanır (Matı. 22:37-40).

Bu görüşe *agapizm*[8] diyebiliriz. Bu görüş yaygınlığına rağmen, genellikle, bizimki gibi etikle ilgili felsefeye giriş

---

[7] Yahudilik ile Hıristiyanlık tarafından ortak bir şekilde savunulduğu düşünülen kavramları ve değerleri betimlemek için kullanılan terim (ç.n.).

[8] *Agapism*, Grekçe sevgi anlamına gelen αγάπη-agape fiiline dayanıyor. Agape, Grekçe'de, sevgi anlamına gelen birkaç kelimeden biridir ve zaman içinde çeşitli kullanımları olmakla birlikte, çoğunlukla, ilahi, koşulsuz, fedakârca, iradeli ve ince bir sevgi anlamına gelir. Hıristiyanlık'ın başlarında, Tanrıya duyulan sevgi ile Tanrının insanlığa duyduğu sevgiyi dile getirmek için kullanılmıştır (ç.n.).

kitaplarında ihmal edilir. Sadece yaygınlığından dolayı bile olsa, bu görüşü, burada tartışılmış ve kabul edilmiş teorilerle ilişkilendirmek ve bu görüş hakkında bir şeyler söylemek isterim.

Agapizmi nasıl sınıflandıracağımız, onu nasıl anladığımıza bağlıdır; ama maalesef, agapizmin Tanrıbilimci savunucuları, bu konuda ne açıktırlar ne de ortak bir fikre sahiptirler. Felsefeciler, eğer bir şekilde agapizmden bahsederlerse, Mill'in geçmişte ve A.C. Garnett'in şimdi yaptığı gibi, yararcılıkla sevgi etiğini özdeş görme eğilimi gösterirler. Fakat, Tanrıbilimciler, genel olarak, kendi etik ilkelerinin bu yararcı yorumunu reddederler; ama Fletcher kabul eder. Aslında, yukarıdaki parçada ifade edildiği haliyle agapizmi, saf bir erekçi teori olarak sınıflamak zordur; çünkü komşuları sevmenin, onların iyiliğini isteme anlamına geldiği ileri sürülebilir, ama zaten her yönden mükemmel olarak görülen Tanrıya duyulan sevginin, Tanrının iyiliğini isteme anlamına geldiği söylenemez. Sadece kişi, Tanrı sevgisiyle, onun yaratılarına olan sevgiyi özdeş görürse ve Tanrının yaratılarına olan sevgiyi de, onlar adına, kötüye kıyasla en büyük oranda iyiyi sağlamakla özdeş görürse (bu adımların her ikisi de tartışılabilir), Judeo-Hıristiyan agapizmine yararcılık anlamı yükleyebilir. Bazı Hıristiyan ahlakçıları, örneğin, on sekizinci yüzyılda John Locke'u izleyen Tanrıbilimci yararcılar böyle yaptılar. Agapizm, bu şekilde, yararcılıkla eşitlenirse, daha önce yapılan eleştirilere konu olacaktır. Ama yine, pek çok Tanrıbilimci, Judeo-Hıristiyan etiğinin bu toplumsal kod şeklini işe yaramaz görerek reddeder.

Agapistlerin görüşleri bir tür ödevci görüş müdür? Aslında, bazı Hıristiyan ahlakçıları, ödevciydiler; örneğin Butler ve Samuel Clarke. Ama, Hıristiyan ahlakçıları, genellikle Butler'ın dediği gibi, "iyi niyetliliğin ve iyi niyet beklemenin, tek başına düşünüldüklerinde, erdem ve er-

demsizlik bütünü içinde yer almadığını" iyi niyet ilkesinin yanı sıra, adalet ve doğru sözlülük gibi başka geçerli ahlak ilkelerinin de olduğunu savunmuşlardır. Kısaca, Hıristiyan ahlakçıları saf agapist değillerdi. Aynısı, sevgi yasasından türemeyen, Thomist doğal ahlak yasaları öğretisini benimseyen Katolikler için de doğrudur. Bazen, Tanrıbilimciler, Tanrı öyle emrettiği için Tanrıyı ve komşularımızı sevmemiz ve Tanrıya boyun eğmemiz gerektiğini; ya da *I. John* 4:11'i izleyerek, Tanrı bizi sevdiği ve Tanrıyı örnek almamız gerektiği için, birbirimizi sevmemiz gerektiğini ileri sürerler. Bu durumda, agapisttirler; ama sadece türevsel olarak; aslında, agapist olmayan ödevcidirler; çünkü, etiklerini, sevgi yasasından bile daha temel alınması gereken ve bu nedenle ondan çıkmayan, "Tanrıya boyun eğmeliyiz" ya da "Tanrıyı örnek almalıyız" gibi bir ilkeye dayandırırlar.

Saf agapizmi, belki de, ödevci ve erekçi teorilerin yanında üçüncü tür bir normatif teori olarak görmemiz gerekir. Eğer değilse, olasılıkla, saf agapizm, daha önce söylediklerimizin içinde kalır. Ama, üçüncü tür bir teori ise, iki biçimi olabilir: eylem-agapizmi ve kural-agapizmi. Saf eylem-agapisti, kurallara başvurmamamızı savunacaktır; ona göre, tekil bir durumda ne yapmamız gerektiğine, önce sözkonusu durumla ilgili olguları öğrenerek, sonra sözkonusu durumda neyin sevgiye değer olduğunu ya da yapılacak en sevgiye değer şeyin ne olduğunu bularak karar vermemiz gerekir. Başka bir deyişle, karşı karşıya olduğumuz her bir durumda doğrudan ve birbirinden bağımsız olarak sevgi yasasına başvurmalıyız. Bu görüş yasacılık karşıtlığı ya da durumsalcılık olarak adlandırılmıştır ve bazı dinsel varoluşçulukların ayırt edici özelliğidir. Bu görüş, açık bir şekilde, eylem-ödevci teorilere karşı yaptığımız eleştirilerin aynısına açıktır. Düzeltilmiş bir eylem-agapizmi, geçmiş de-

neyime dayalı kurallara bir yer verecektir; ama sadece yararlı kurallara. Fletcher'in durum etiği, düzeltilmiş bir eylem-agapizmidir; ama Fletcher bu tür agapizme, açık bir şekilde, eylem-yararcı ve erekçi yönde bir eğim verir. Kural-agapisti ise, ne yapmamız gerektiğini, hangi *eylemin* en sevgiye değer olduğunu sorarak değil, hangi *eylem kuralının* en çok sevgiyi meydana getireceğini belirleyerek karar vermemiz gerektiğini ve sonra tekil durumlarda, mümkün olduğunca, bu kuralları izlememiz gerektiğini savunacaktır. Agapizmin bütün biçimleri, eğer, üçüncü tip bir teori oluşturuyorlarsa, temel buyruk, Tanrıya ve insana yönelik belli tür bir huy ya da tutuma (sevgi) sahip olmak ve bunları, kişinin yargılarında, eylemlerinde ya da eylem kurallarında yansıtmaktır.

Her iki görüş de, iyilik ya da yarar ilkesine ya da bazı vahiy türlerine başvurmayacaksak (örneğin, İncil'e ve İsa'nın hayatına), sevmek buyruğunun, hangi eylemin yapılacağının ya da hangi kuralın izleneceğinin direktifini bize nasıl vereceği konusunda açık değildir. Ne olursa olsun, her ödevimizi, sadece sevmek buyruğundan nasıl çıkarabileceğimizi anlamak çok zor. Örneğin, adil olmak ödevini, sevgi yasasından çıkarmak, iyilik ya da yarar ilkelerinden çıkarmak kadar zor görünüyor. Sevgi yasası, kendi başına, iyi ve kötüyü dağıtmanın farklı yolları arasında seçim yapmak için bize bir yol da göstermez. Bu, Thomist doğal hukuk öğretisi tarafından kabul edilir ve Thomist öğretiyi eleştirirken bile Reinhold Niebuhr tarafından savunulur. Emil Brunner de, sevgi ve adaleti birbirinden çıkartmak yerine, birbiriyle tezatlaştırmaya kadar gider. Buna cevap olarak, Garnett'in yaptığı gibi, adaletin, sevgi yasasının bir parçası olduğu ileri sürülebilir; çünkü sevgi yasasının ikinci cümlesinde, komşularımızı kendimizi sevdiğimiz kadar ya da kendimizle eşit bir şekilde sevmemiz

söylenir. Ama sevgi yasasını, herkese karşı iyi niyetli olmayı ve her durumda böyle olmamızı söyleyen bir yasa olarak ortaya koyarsak, iki yönlü bir ilke olur. Bu durumda, sevgi etiği, saf olarak agapist değildir ve benim önermiş olduğum görüşle özdeştir.

Bence, en açık ve en akla yakın yaklaşım, sevgi yasasını, iyilik ilkesi olarak adlandırdığım ilkeyle, yani, iyi olanı yapmak ilkesiyle özdeşleştirmek ve bunun dağıtımcı adalet ya da eşitlik ilkesi ile tamamlanması gerektiğini vurgulamaktır. Bu şekilde, sevgi yasası, etiğin tek ilkesi olmasa da temel ilkelerinden biri olur. Bu durumda kişi elbette, iyilik ilkesini, sadece, gerçekten iyi olanı yapmayı değil, ama aynı zamanda iyi niyetli olmayı da (örneğin, bir şeyi sevgiyle yapmayı) gerektiren bir şey olarak algılamalıdır.

Bunu söylerken bile, sevgi yasasını, onun ikinci cümlesiyle eşit tutuyorum. İlk cümle, (Tanrını, Efendini seveceksin) ileri sürdüğüm iyi niyet ilkesinin altına konamaz. Bunun dışında, Tanrının varlığı sorusunu doğurur; çünkü Tanrı yoksa, onu sevmek bir yükümlülüğümüz olamaz. Her şekilde, iki cümle arasındaki ilişki sorunu, kolay bir sorun değildir. Belki de, ilk cümleyi, ikincisi gibi, *ahlaki* bir yükümlülüğü değil, *dinsel* bir yükümlülüğü vurguluyor olarak görmemiz gerekir.

Sevgi etiği hakkında bir başka noktadan daha bahsetmek gerek. Bu görüşün, Judeo-Hıristiyan savunucuları, genellikle, onun, dünyada ilk defa özel bir vahiy olarak ortaya çıktığını, aslında belli Tanrısal inanç ve yaşantıların varlığına bağlı olduğunu ve sadece Tanrının inayetiyle yeniden doğanlar için geçerli bir ilke olarak var olduğunu ileri sürerler. Bu tür iddialar, ahlak felsefesi için ilginç ve önemli sorular doğurur; ama bunları burada tartışamayız, bununla birlikte, altıncı bölümde, Tanrıbilim etik ilişkisi üzerinde biraz duracağım. Bu tür iddialarda bulunanlar, kendilerine özel bir vahyin yapılmadığı ve yeniden doğ-

mamış olan kişiler için, sevgi yasasından ayrı, hem zorunlu ve hem de elde edilebilir başka ahlaki ilkelerin var olduğunu kabul etmiş görünüyorlar. Aziz Paul'un, *Romans* 2:14-15'te söylediği gibi, sevgi yasasını tanımayan putperestler dahi, "kalplerinde yazılı olan" bir ahlak yasasına sahiptirler. Bu durum, agapizmin, eksiksiz bir öğreti olamayacağı anlamına gelir gibi görünüyor. Elbette kişi, sevgi yasasının, ahlakın elde edilebilir tek biçimi olmadığını kabul edip, yine de, onun, kendi başına yeterli bir ahlak olduğunu, aslında ahlakın yeterli tek ya da en yüksek biçimi olduğunu savunabilir. Ama, göstermeye çalıştığım gibi, bu sadece saf agapizm, adalet ilkesi ile tamamlanıyorsa doğrudur. Hatta, bu şekilde tamamlanmamış saf sevgi yaşamının, ahlaki bir yaşam olmadığını; ahlaka aykırı olmadığını, ama bazı Tanrıbilimcilerin söylediği gibi, ahlakın ötesinde olabileceğini düşünme eğilimindeyim.

Diğer Sorunlar

Şimdi, ahlaki haklar teorisinin bir taslağını oluşturmamız gerek, aynı şekilde ahlaki ödevlerin de, ama ödevlerimizi söyleyen teorinin, aynı zamanda, haklarımızı da söyleyeceğini belirtmekle tatmin olmamız gerekiyor. Genelde, haklar ve ödevler karşılıklı ilişki içindedirler. Her ne zaman X'in, Y'ye karşı bir hakkı varsa, Y'nin de X için bir ödevi vardır. Tersi, görmüş olduğumuz gibi, her zaman doğru değildir. Y'nin, X'e iyi niyet içinde davranması gerekir; ama X, bunu hak olarak göremez. Bununla birlikte, çoğu ödev ve yükümlülük durumunda, Y'nin, X için bir ödevi varsa, Y'nin belli bir şekilde davranması X'in hakkıdır. Bu nedenle, haklar teorisi, büyük bir bölümüyle, ödevler ve yükümlülükler teorisinin ters yüzüdür ve aynı genel ilkelere dayanır. Haklar konusundaki tartışma, sosyal ve politik felsefeye bırakılmalı.

Bir başka konu daha burada kısaca değinilmeyi gerektiriyor. Neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu belirlemenin genel ilkelerini arıyoruz. Çoğunlukla, denir ki kişi doğru olduğunu düşündüğü şeyi yapmalıdır. Şu duruma hepimiz aşinayızdır: Ahmet ve Mehmet, belli bir konuda Ahmet'in neyi yapması doğrudur diye tartışıyorlar. Ahmet, X'i yapması gerektiğini düşünüyor; Mehmet ise Y'yi yapması gerektiğini düşünüyor. Her ikisi de gerekçelerini sunuyor; ama birbirlerini ikna edemiyorlar. Ama, Ahmet'in bir sorunu var ve Mehmet'e ne yapması gerektiğini soruyor. Bu noktada, Mehmet, "Hâlâ, Y'yi yapman gerektiğini düşünüyorum" diyebilir. Ama, aynı zamanda "Doğru olduğunu düşündüğün şeyi yapmalısın" ya da "Vicdanının söylediği şeyi yap" da diyebilir. "Daima, doğru olduğunu düşündüğün şeyi yap" ya da "Vicdanın rehberin olsun" demekle, tartışmayı kısa kesebileceğimizi söyler.

Ama, sorunumuz için böyle kestirme bir yol bize göre değildir. Çünkü, kişinin doğru olduğunu düşündüğü ve vicdanının söylediği şey yanlış olabilir. Ahmet'in yapması gerçekten doğru olan bir şey vardır ve Mehmet ile Ahmet, bunun ne olduğunu bulmaya çalışıyorlar. Ahmet, *düşündüğü* şeyin doğru olup olmadığını anlamaya çalışarak bunu belirleyemez. Ahmet, X'in doğru olduğunu düşündüğünde, onun gerçekten doğru olduğunu düşünüyor; ama, Mehmet ile konuştuğunda kabul ettiği gibi, hatalı olabilir. Sorun olan şu, Mehmet, hem Ahmet'in Y'yi yapması gerektiğini, aynı zamanda hem de Ahmet'in doğru olduğunu düşündüğü şeyi (bu şey X'tir) yapması gerektiğini söylüyor. Burada, bir ayrıma ihtiyacımız var. Mehmet, Ahmet'in Y'yi yapmasının nesnel olarak doğru olduğunu düşünüyor; ama Ahmet, iyice düşündükten sonra bile X'i yapması gerektiğine içtenlikle inandığı için, Mehmet, Ahmet'in, X'i yapmasının öznel olarak doğru olduğunu kabul ediyor. Mehmet, Ahmet X'i yaparsa, *yanlış* olan şeyi

yapacağını, ama ahlaki olarak *kınanacak* biri olmadığına inanıyor. Aslında Ahmet, yapması gerektiğine inandığı halde X'i yapmasaydı, *kınanacak* biri olurdu.

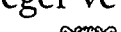
Şunu da eklemek gerekir, doğru olduğunu düşündüğü şeyi yaptığı için, özneyi, her zaman, kınanmaktan azade görmeyiz. Örneğin Nazilerin, yaptıklarının doğru olduğuna içtenlikle inandıklarını kabul etsek bile, insanlığa karşı işlemiş oldukları suçlardan dolayı onları affetmeyiz ve affetmemeliyiz; kısmen, yapılan yanlış çok aşağılık olduğu için ve kısmen de, bir insanın yaptığı ahlaki hatalardan sorumlu olması gerektiği için.

Yine de, bir insanın karar anında doğru olduğunu düşündüğü şeyi yapması gerektiği doğrudur. Kişi, başka türlü davranamaz. Bu, kişinin yapacağı şeyin doğru olacağı ya da dahası suçlanmayacağı ve cezalandırılmayacağı anlamına gelmez. Kişinin seçme şansı yoktur; çünkü o anda doğru olan ile doğru olduğunu düşündüğü şey arasındaki farkı göremez. İnsan yaşamı, kişi ahlaklı bile olsa, risksiz değildir.

Tabi, bazı görecilikçiler, yapılması nesnel olarak doğru olan şeyler olmadığında ve (gerçekten) doğru olan ile kişinin doğru olduğunu düşündüğü şey arasında bir ayrım olmadığında ısrar ederler. Ama, fiili ahlaki yaşamda, bir insan, bu tür ayrımları yapmalı. Yoksa, ne yapması gerektiği konusunda soracak bir sorusu bile olamaz.

4. BÖLÜM

Ahlaki Değer ve Sorumluluk



Uzun süredir, normatif etiğin merkezi sorunu üzerinde duruyoruz; yani, ahlaki olarak ne yapmamız gerektiğini, ahlaki olarak neyin doğru ya da yanlış olduğunu ve ahlaki olarak haklarımızın neler olduğunu belirleyeceğimiz temel ilkeler, kriterler ya da standartlar üzerinde duruyoruz. Daha önce gördüğümüz gibi, eylemlerin ya da eylem türlerinin, doğru, yanlış ya da yükümlülük olduğunu söylediğimiz ödevci yargıların yanında, başka ahlaki yargılar var. Bunlar erdemci yargılardır. Bu yargılarda kişilerin, karakter özelliklerinin, güdülerinin, niyetlerinin ve aynı zamanda "edimlerinin," ahlaki olarak iyi ya da kötü, sorumlu, ayıp ya da övgüye değer, hayranlık uyandırıcı, adi, kahramanca, azizane, erdemli ya da zalimce olduğunu söyleriz. Bu yüzden, bu tür yargılarda bulunurken, hangi temele dayanmamız ya da hangi ölçüte başvurmamız gerektiği sorusu üzerine bir şeyler söylememiz gerekir. Başka bir ifa-

deyle, normatif ahlaki yükümlülük teorimize ek olarak, normatif ahlaki değer teorimizin olması gerekir; ama böyle bir teori için nispeten daha az yer ve zaman ayırabileceğiz.

"İyinin" Ahlaki ve Ahlaki Olmayan Anlamları

Ahlaki değeri (ahlaki olarak iyilik ve kötülük) sadece, ahlaki yükümlülükten, doğruluktan ve yanlışlıktan değil, aynı zamanda ahlaki olmayan değerden de ayırmak gerekir. Ahlaki anlamda iyi olan ahlaki değerleri ya da şeyleri, ahlaki olmayan anlamda iyi olan ahlaki olmayan değerlerden ayırmamız gerekir. Bu nedenle, söylediğimiz ikinci ayrım üzerinde, birinci bölümde durduğumuzdan biraz daha fazla duracağız. Bu, kısmen, iyi ya da kötü denilen *nesneler* arasındaki farklılık ile ilgili bir konudur. Ahlaki olarak iyi ya da kötü olabilecek şeyler şunlardır: Kişiler, kişi grupları, karakter özellikleri, huylar, duygular, güdüler ve yönelimler. Kısaca, kişiler, kişisel gruplar ve kişisellikle ilgili şeylerdir. Bunun yanında, diğer türlerdeki bütün şeyler, ahlaki olmayan anlamda iyi ya da kötü olabilirler; örneğin, arabalar ya da resimler gibi fiziksel nesneler ya da haz, acı, bilgi ve özgürlük gibi deneyimler ya da demokrasi gibi yönetim biçimleri. Peşlerinden gitmenin, ahlaki olarak doğru ya da yanlış olduğunu kastetmiyorsak, bunların çoğuna, ahlaki olarak iyi ya da kötü demenin bir anlamı olmaz. Aynı zamanda, ahlaki ve ahlaki olmayan değer yargıları arasındaki ayrım, kısmen, kuruldukları *temeller* ya da *nedenler*deki farklılıklarla ilgili bir konudur. Eylemleri ya da kişileri, ahlaki olarak iyi ya da kötü şeklinde değerlendirdiğimiz zaman, bunların her zaman sahip oldukları güdüler, niyetler, huylar ya da karakter özellikleri nedeniyle böyle yaparız. Ahlaki olmayan yargılarda bulunduğumuz zaman ise, bu, çok farklı temellere ya da nedenlere dayanır ve bunlar duruma göre değişir; örneğin, yar-

gımızın içsel, araçsal ya da estetik değer yargısı olup olmadığına bağlı olarak.

Elbette, bir şey, hem ahlaki olarak, hem de ahlaki olmadan iyi olabilir. İnsanları sevmek, ahlaki olarak iyi bir özellik ve duygudur; aynı zamanda, bir mutluluk kaynağıdır ve ahlaki olmayan anlamda da iyi bir şeydir. Ama, iyi olmasının temeli ya da nedeni, ikisi için farklıdır. "İyi yaşamak" ve "iyi bir yaşam" ifadelerini inceleyelim; bazen bir insan için "iyi bir hayatı vardı" deriz; bazen de, "iyi bir hayat sürdü" deriz. Her iki durumda da kişinin iyi bir yaşamı olduğunu söyleriz; ama ikinci durumda, ahlaki olarak iyi ya da yararlı ya da erdemli bir yaşam derken, ilkinde, iyi, ama ahlaki olmayan anlamda mutlu ya da tatmin edici yaşam diyoruz. (Bu, yine, ahlaka aykırı olduğunu söylemek değildir.) Bu yüzden, bir yandan, "ahlaki olarak iyi bir yaşam"dan bahsetmek, bir yandan da, "ahlaki olmayan olarak iyi bir yaşam"dan bahsetmek amacımıza uygun olacaktır. Ama ikinci ibare biraz tuhaf göründüğü için, bundan sonra, özellikle beşinci bölümde, ahlaki olmayan iyi yaşamdan bahsederken, "iyi bir yaşam" ibaresini kullanacağım.

Ahlak ve Karakter Özelliklerinin Geliştirilmesi

Şimdiki konumuz, ahlaki ilkeler ya da ahlaki olmayan değerler değil; ahlaki değerler, neyin ahlaki olarak iyi ya da kötü olduğu. Tarihi boyunca ahlak, belli huyların ya da özelliklerin geliştirilmesiyle ilgilenmiştir; bunların içinde, "karakter" ile dürüstlük, iyi yüreklilik ve vicdanlılık gibi "faziletler" (eski moda ama yine kullanışlı bir terim) vardır. Erdemler, hiçbir şekilde doğuştan olmayan huylar ya da karakter özellikleridir. Bütün erdemlerin kazanılmaları gerekir; en azından kısmen, eğitimle ve uygulamayla ya da belki inayetle. Aynı zamanda erdemler, cazibe ya da utan-

gaçlık gibi "kişisel" özelliklerden daha çok "karakter" özellikleridir ve hepsi, belli tür durumlarda belli tür eylemlerde bulunma eğilimini içerirler. Bunlar, kişinin, zekâ ya da marangozluk gibi, kullanmadan sahip olabileceği kabiliyetler ya da beceriler değildir.

Aslında, ahlakın, temel olarak, şimdiye kadar varsaymakta olduğumuz gibi kurallarla ya da ilkelerle ilgili bir şey olmadığı, bu tür huyların ya da özelliklerin geliştirilmesiyle ilgili bir şey olduğu ya da onu bu şekilde anlamak gerektiği önerilmiştir. Platon ve Aristoteles ahlakı bu şekilde düşünüyor görünüyorlar; çünkü esas olarak, neyin doğru ya da yükümlülük olduğundan daha çok, erdemlerden ve erdemlilikten bahsederler. Hume, benzer kavramları kullanır; ama neşe ve nüktedanlık gibi bazı ahlaki olmayan özellikleri, iyi niyet ve adalet gibi ahlaki özellikler ile bir araya getirir. Leslie Stephen bu görüşü şöyle ifade etmiştir:

> ...Ahlak içseldir. Ahlak yasası ..."bunu yap" biçiminde değil, "bu ol" biçiminde ifade edilmelidir ...Gerçek ahlak yasası, "öldürme" demek yerine "nefret etme" der ... Ahlak yasasını ifade etmenin tek şekli, bu yasayı bir karakter kuralı gibi ifade etmek olmalıdır.[1]

Erdem Etiği

Bu görüşü savunanlar, ödev etiğini, ilke etiğini ya da "yapma"yı değil, *erdem etiğini* ya da "olma"yı savunuyorlar. İkinci ve üçüncü bölümde eleştirilmiş ya da savunulmuş etik teorilerin hepsi, ödev etiğinin türleri olarak ifade edilmiş olmakla birlikte, bunların, erdem etiğinin türleri olarak da yeniden oluşturulabileceklerini belirtmemiz gerekiyor. Burada, erdem etiği kavramına bakmak yararlı olur;

[1] *The Science of Ethics*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1882, s. 155-158.

sadece uzun bir tarihe sahip olduğu için değil, aynı zamanda, "yeni ahlakın" kimi sözcüleri, erdem etiğini benimser göründükleri için de. Erdem etiği, nasıl bir şey olabilir? Elbette, daha önce gördüğümüz gibi, ödevci yargıları ya da ilkeleri değil, "Bu cesur bir davranıştı", "Eylemi, erdemliydi" ya da "Cesaret, bir erdemdir" gibi erdemci yargıları ahlakta temel olarak görür ve ödevci yargıların ya bu tür erdemci yargılardan türediğini ya da bu yargılardan tamamen vazgeçilebileceğini vurgular. Erdem etiği, bunun dışında, eylemlere ilişkin erdemci yargıları ikinci planda ve öznelere, onların güdüleri ve karakter özelliklerine ilişkin erdemci yargılara dayalı olarak görür. Hume, şöyle yazdığında yaptığı gibi:

> ...bir eylemden övünç duyduğumuzda, sadece onu üreten güdüleri göz önünde bulundururuz... Dışsal etkinlik hiçbir değere sahip değildir... Bütün erdemli eylemler, değerlerini, sadece erdemli güdülerden alır.[2]

Bu durumda, erdem etiği için, ahlakta temel olan, "İyi niyet, iyi bir güdüdür", "Cesaret, bir erdemdir", "Ahlaki olarak iyi insan, herkese dosttur" ya da biraz basit ve eksik olarak, "Sevgi dolu ol!" gibi yargılardır; ödevimize ya da yapmamız gerekene ilişkin yargılar ya da ilkeler değil. Ama, erdem etiği, elbette, temel talimatlarının bize rehberlik edeceğini düşünür; sadece, ne olmak gerektiği konusunda değil, ne yapılması gerektiği konusunda da.

Daha önce saptadığımız ödev etiğinin üç türüne karşılık olarak üç tür erdem etiği var olabilirmiş gibi görünüyor. Cevaplanması gereken soru şudur: Hangi huy ya da karakter özelliği ahlaki olarak erdemdir? *Karakter özelliği-benciliği*, erdemlerin, kişinin kendi iyiliğini ve refahını en çok sağlayan huylar olduğunu ya da bir diğer seçenek ola-

---

[2] *Treatise of Human Nature*, III. Kitap, II. Kısım, I. Bölümün başı.

rak, sağduyu ya da kişinin kendi iyiliğini düşünmesi gibi özelliklerin temel ahlaki erdem olduğunu, diğer erdemlerin ondan çıktığını söyleyebilir. *Karakter özelliği-yararcılığı*, erdemlerin, genel iyiyi en çok sağlayan karakter özellikleri olduğunu ya da bir diğer seçenek olarak, iyi niyetin, temel ya da baş ahlaki erdem olduğunu iddia eder. Bu görüşler, *karakter özelliği-erekçi*, olarak adlandırılabilir; ama, elbette, aynı zamanda, *karakter özelliği-ödevci teoriler* de vardır. Bu teoriler, esas olarak, belli karakter özelliklerinin, ahlaki olarak iyi ya da erdemli olduğunu savunur; sadece sahip olacakları ya da yaratacakları ahlaki olmayan değerden dolayı değil, sağduyu ya da iyi niyetin yanında başka temel erdemler olduğundan dolayı; örneğin, Tanrıya itaat, dürüstlük ya da adalet gibi. Bu teoriler ilave olarak, sadece tek bir temel erdem olduğunu söylerlerse birci olurlar; bunun dışında çoğulcudurlar.

Karışıklıktan kaçınmak için, burada, *erdemler* ile "İyi-yi sağlamamız gerekir" ve "İnsanlara eşit bir şekilde davranmalıyız" gibi *ödev ilkelerini* birbirinden ayırmamız gerektiğine dikkat etmemiz lazım. Bir erdem, bu türden bir ilke değildir; bir bireyin ya sahip olduğu ya da sahip olmayı isteyeceği bir huy, alışkanlık, nitelik ya da kişinin veya ruhun karakter özelliğidir. Bu yüzden, bu farkı belirleyeceğimiz iki sözcüğümüz olduğu için, *iyilik* ilkesi ve *iyi niyetlilik* erdemi diyorum. Adalet konusu için, farklı sözcüklerimiz yok; ama yine de eşit davranış ilkesini insanlara eşit davranmak huyuyla karıştırmamamız gerekir.

Daha önce yaptığımız tartışmalar temelinde bu noktada, ilk iki türdeki görüşlerin yetersiz olduğunu ve en uygun erdem etiğinin üçüncü tür bir görüş olduğunu varsayabiliriz. Bu görüş, iki temel erdem sunar; bunlar iyi niyet ve adalettir. Bu iki temel erdem, ödev ilkesi olmaktan çok huy ya da karakter özellikleri olarak görülür. Bir dizi temel erdemle şu kastediliyor: (1) Bu erdemler, bir başka er-

demden türetilemezler ve (2) diğer bütün ahlaki erdemler, bunlardan türetilebilir ya da bunların bir çeşidi oldukları gösterilebilir. Platon ve diğer Yunan düşünürleri, bu anlamda, dört temel erdem olduğunu düşünmüşlerdir: bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet. Hıristiyanlığın, geleneksel olarak, yedi temel erdeme sahip olduğu düşünülür. Üçü "Tanrıbilimsel" erdemlerdir: İnanç, umut ve sevgi. Dördü "insani" erdemlerdir: sağduyu, dayanıklılık, ölçülülük ve adalet. Bu esas olarak, Aziz Thomas Aquinas'ın görüşüydü; Aziz Augustine son dördünü, sevginin formları olarak gördüğü için, sadece ilk üçünü temel erdem olarak alır. Ama, aralarında Schopenhauer'ın olduğu pek çok ahlakçı, iyi niyetliliği ve adaleti, benim gibi temel ahlaki erdemler olarak görmüştür. Bana öyle geliyor ki bilinen bütün erdemler (sevgi, cesaret, ölçülülük, dürüstlük, değerbilirlik ve saygılılık gibi), en azından, *ahlaki* erdemler oldukları ölçüde, bu ikisinden türetilebilirler. Bir huy, iyi niyetlilik ve adaletten türetilemediği sürece, ya bu huyun ahlaki bir erdem olmadığını (örneğin inancı, umudu ve bilgeliği, dinsel ya da zihinsel erdemler olarak alınız, ahlaki değil) ya da hiçbir şekilde erdem olmadığını savunmam gerekir.

Olma ve Yapma Üzerine: Karakter Özellikleri Ahlakına Karşı İlkeler Ahlakı

Şimdi, Stephen'dan yaptığımız alıntıyla ortaya çıkan soruna geri dönebiliriz; gerçi bu sorunu olması gerektiği gibi tam olarak tartışamayacağız.[3] Olmak ya da yapmak, soru bu. Ahlakı, esas olarak, belli ilkeleri izlemek olarak mı yorumlamamız gerekir, yoksa belli huyları ve özellikleri geliştirmek olarak mı? Seçim yapmalı mıyız? İlkelere dayalı

[1] Tam bir tartışma için, bakınız, bana ait "Prichard ve Erdem Etiği," *Monist*, 1971, 54, s. 1-7.

bir ahlakın, o ilkelere göre eylemde bulunmanın, huylarını geliştirmenin dışında nasıl ortaya çıkabileceğini anlamak zordur. Diğer türlü, bizi ilkelere göre eylemde bulunmaya iten bütün güdüler, ister sağduyusal, ister dürtüsel ötekicil olsun *keyfi* olmak zorundadır. Ayrıca eğer yasanın ruhuyla değil de sadece lafzıyla ilgiliyse, ahlakın, salt kurallara uygunlukla yetinmesi çok zordur; ama isteme ve öz bilinç için yeterli olabilir. Diğer yandan, karakter özellikleri, belli koşullarda, belli şekillerde eylemde bulunmanın huyları ya da eğilimleri dışında düşünülemez. Ortaya çıktığında, nefret etmek, öldürme ya da zarar verme eğiliminde olmayı; adil olmak ise, adil eylemlerde (adalet ilkesine uygun eylemlerde) bulunma eğilimini içerir. Yine, ilkelere bağlı olmasaydık, (örneğin, yarar ilkesi ya da iyi niyet ve adalet ilkelerine) hangi özellikleri geliştireceğimizi ve aşılayacağımızı nasıl bilebilirdik, bunu anlamak çok zordur.

Bu nedenle, ödev ve ilkelere dayalı ahlak ile erdemlere ya da karakter özelliklerine dayalı ahlakı ya da yapma ile olmayı, aralarında seçip yapmamız gereken iki rakip ahlak türü olarak değil, aynı ahlakın iki tamamlayıcı yanı olarak görmeyi öneriyorum. Bu şekilde, her ilke için, çoğunlukla aynı adla anılan, ilkeye göre eylemde bulunma huyu ya da eğilimini içeren ahlaki olarak iyi bir özellik vardır. Ahlaki olarak iyi her özellik için, o özelliği içinde taşıyan eylem türünü tanımlayan bir ilke olur. Kant'ın ünlü bir özdeyişiyle[4] oynarsak, karakter özelliği olmayan ilkelerin boş, ilkesiz karakter özelliklerin ise kör olduğunu düşünmek eğilimindeyim.

---

[4] "Görüsüz (deneysiz) kavramlar boş, kavramsız görüler körddür." Kant'ın bilgi kuramında bilginin oluşması için aklın deneyden bağımsız a priori formları ile deneyin birbiri için olan gerekliliğini ifade eden bir betimleme (ç.n.).

İlkelerin temele alındığı bu çift yönlü ahlak anlayışını benimsesek bile, ahlakın dürüst, vicdanlı *olmaya* ve benzer şeylere önem verdiğini ve vermesi gerektiğini kabul edebiliriz. Ahlakın yaptırımları ya da motivasyon kaynakları tamamen dışsal (örneğin, başkaları tarafından övülme, kınanma, ödüllendirilme ve cezalandırılma olasılığı) ya da rastlantısal değilse (örneğin, başkalarına derin sevgi duyma) ve Mill'in adlandırdığı üzere, yeterli "içsel yaptırımlara" sahip olmaları gerekiyorsa, ahlak, bahsedilen bu tür huyların ve alışkanlıkların gelişimine destek vermelidir. Ahlak bize, fiili ödevlere ilişkin sabit ilkeler sağlasa bile, yine de salt ilkelere uygunlukla yetinmesi çok zor olurdu. Çünkü bu uygunluk, tamamen dışsal ya da ahlaki olmayan etkenlerden doğabilir. Böylece, ahlaka uygunluk olgusu, diğer etkenlerin etkisi altında olur. Karar anında güvenilemezdi. Ayrıca, ahlak, bize, fiili ödevlere ilişkin sabit ilkeler veremeyeceği, sadece ilk izlenimde ödev ilkeleri verebileceği için, yasasının lafzıyla yetinemez; ama ahlak, birbiriyle çatışan ilk izlenimde ödev ilkeleri arasında bir seçim yapıp ya da uyguladığımız doğru ve yanlışa ilişkin kuralları gözden geçirip, karar anına geldiğimiz zaman bize destek olacak huyları içimizde geliştirmeli.

Neden belli karakter özelliklerini kendimizde ve başkalarında geliştirmemiz ya da belli türden kişiler olmamız gerektiğinin başka bir cevabı daha var. Ahlak, belli şekillerde eylemde bulunmamızla alakalı olsa da, tam olarak, bunlara göre eylemde bulunmamız konusunda katı bir ısrarcı tutum izleyemez; bu yollar açık bir şekilde tanımlanmış olsalar bile. Bir kişiyi, belli ilkelere uygun eylemde bulunup bulunmadığına bakarak, kolayca övemeyiz ve suçlayamayız ya da kişiye başka yaptırımlar uygulayamayız. Bu doğru olmaz. Kişi, kendi kusuru olmadan, konuyla ilgili bütün verilerin bilgisine sahip olamamış olabilir. İçinde bulunduğu durumda hangi eylemin bir ahlak ilkesi ol-

duğunu çözememiş olabilir; yine kendi hatası olmadan ödevi konusunda hata yapmış olabilir. Ya da yapması gereken şey, kendi hesabına aşırı bir özveri gerektiriyor olabilir. Hatta, o şeyi yapmak elinden gelmemiş olabilir. Bu nedenle ahlak, çeşitli mazeretleri ve hafifletici koşulları kabul etmelidir. Bu yüzden ahlakın, belli kritik durumlar dışında, isteyebileceği tek şey, doğru olan eylemi bulmak ve mümkünse onu yapmak yönünde belli huyları geliştirmek ve dile getirmektir. Bu anlamda, bir kişi "Bunu yap" yerine "Bu ol"malıdır. Ama, unutulmamalıdır ki "olmak" en azından "yap"maya *çalışmayı* içerir. Yapmadan olmak, uyulmayan inanç gibi anlamsızdır.

En azından, bu tartışmayla şu açıklık kazanır: Ödev etiği ya da ilkeler etiği de erdemler için önemli bir yere sahiptir ve bu ilkelerin geliştirilmelerine, ahlaki eğitimin ve ahlaki kalkınmanın bir parçası olarak önem verilmelidir. Ama, ödev ya da ilkeler etiğinin, erdem ve/veya erdemler için sahip olduğu yer, erdem etiği tarafından, erdemlere verilen yerden farklıdır. Üçüncü bölümde savunulan teoriye göre konuşursak, (bu, ödev etiği teorisi idi) ne yapılıp ne yapılmayacağına ilişkin bir *rehberlik* istiyorsak, cevabın, en azından temel olarak, iki ödevci ilkede, yani iyilik ve eşit davranış ilkelerinde ve onların doğrudan sonuçlarında bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu iki ödevci ilkeyle beraber düşünmenin ve olgusal bilginin gerekli açıklığını dikkate aldığımızda, ahlaki olarak yapmamız gerekenle gerekmeyeni, belki, (bunlar arasındaki çatışma durumları dışında) bilebiliriz. Yine iki erdemi, iyilikçi (yani, iyi niyetli) olmak huyu ile insanlara eşit davranmak huyunu (bir karakter özelliği olarak adaleti) geliştirmemiz gerektiğini de biliriz. Ama, bu erdemleri kazanmanın amacı, daha fazla rehberlik ya da talimat elde etmek değildir; erdemlerin ödev etiğindeki işlevi, ne yapılacağını söylemek değil, hangi durumlarla karşılaşırsak karşılaşalım gönüllü bir şekilde onu

yapmamızı sağlamaktır. Diğer yandan, erdem etiğinde, erdemler, çifte bir rol oynarlar; sadece, yapacağımız şeyi yapmada bizi harekete geçirmekle kalmazlar ne yapılacağını da söylerler. Alfred Lord Tennyson'un bir sözüyle oynarsak,

> Onlarınki, (sadece) yapmak ya da ölmek değil,
> Onlarınki, (aynı zamanda) niçin diye düşünmektir.[5]

Ahlaki İdealler

Bu noktada, ahlakın unsurları dediğimiz şeyler arasında yer alan ideallerden tekrar bahsedebiliriz. Belki kişi, ahlaki idealler ile ahlaki ilkeleri özdeş görebilir; ama doğrusu, ahlaki idealler, yapmaktan çok olmanın yollarıdır. Ahlaki bir ideale sahip olmak, belli türden bir kişi olmayı, belli bir karakter özelliğine sahip olmayı istemektir; örneğin, ahlaki cesaret ya da tam bir dürüstlük gibi. Bu yüzden Sokrates, İsa ve Martin Luther King gibi örnek kişilerin kullanılması, ahlaki eğitimin ve kişisel gelişimin önemli bir parçası olmuştur ve tam olarak kahraman ya da aziz olmasalar da, ahlaki kişilik tiplerinin anlatıldığı biyografiler ya da romanlar ve destanlar yazmanın ve okumanın nedenlerinden biri de budur. Çoğunlukla, kişisel ahlaki idealler, yükümlülük olarak istenebilecek ya da görülebilecek şeyleri aşarlar; bunlar istenenden çok övülen şeyler arasında yer alırlar; ama kişi kendisi için bunları isteyebilir. Ama, unutulmaması gerekir ki her kişisel ideal, ahlaki ideal değildir. Aşil, Herkül, Napolyon ve Prens Charming ideal olarak gösterilebilir; ama bunların temsil ettikleri idealler,

---

[5] A. L. Tennyson (1809-1892), İngiliz şair. "The Charge of Light Brigade" adlı şiirinden bir parça: *Their's not to make reply, / Their's not to reason why, / Their's but to do and die / Into the valley of Death* (ç.n.).

ahlaka aykırı idealler olmamakla birlikte, ahlaki idealler değildir. Bazı idealler, örneğin, şövalyelik, kısmen ahlaki olabilir, kısmen olmayabilir. Kişinin, ahlaki idealler gibi, ahlaki olmayan idealleri de izlemesi gerektiğine yönelik her türlü nedeni olabilir; ama onları birbirine karıştırması için iyi bir nedeni olamaz.

Kişi, belli bir ahlaki vasfa sahip olmayı isteyip, bir ahlaki ideal edindiğinde, belli bir şekilde yaşamak için en azından, bazı güdülere sahip olur. Ama, kişinin, yaşarken kendisine rehberlik edecek bir şeyi de vardır. Burada, erdem etiği fikri bir öneme sahip olabilir. Elbette, kişi, işini, daima, belki gönülden, bir ödev duygusuyla yapan iyi bir insan olmayı ve belki de, zaman zaman bir Second Mile'a gitmeyi ideali olarak alabilir. Bu durumda, kişiye rehberlik yapan şey, tamamıyla, kişinin ödeve ilişkin kendi kuralları ve ilkeleridir. Ama kişi, aynı zamanda, başkalarınca ya da hatta kendisi tarafından bile katı bir ödev ya da yükümlülük olarak değerlendirilebilecek bir şeyin daha da ötesinde bir ideale sahip olabilir. Bu ideal, ahlaki olarak iyi ya da erdemli olabilecek şahsi bir varolma biçimi olabilir; ama ahlaki olarak kişiden beklenmez. Erdem etiği, böyle bir tutkuyu, ödev ya da ilke etiğinden daha doğal karşılar görünüyor. Uygun bir ahlak anlayışı, böyle bir idealin peşinden gitmemiz için ödevin çağrısını takip ettiğimiz alanın dışında bir alan oluşturmalı. Elbette, başkalarının daha iyi olmaları ve daha iyisini yapmaları için esin olacaksa eğer, salt iyi insan olmanın ötesinde olan ahlaki vasıflı kahramanların ve azizlerin olması gerekir. Bütün bunları kabul edelim; ama bana, yine de öyle geliyor ki kişinin ideali, gerçekten ahlaki bir ideal ise, bu idealde, daha önce önerdiğimiz daha geniş anlamları içinde, ne yapmamız gerektiğine ilişkin ilkeler olarak düşündüğümüz iyilik ve ada-

let ilkeleri tarafından kapsanmayan hiçbir şey olmayacaktır.

Geliştirilmesi Gereken Huylar

Iyilik ve adaletin yanında geliştirilmesi gereken başka ahlaki erdemler var mıdır? Tabi ki temel erdemlerden bahsetmiyorum. Bu anlamda, Sokrates'in, erdemin bir tane mi, yoksa daha fazla mı olduğu sorusuna cevabımız iki tane olduğudur. Ama, iyilik ilkesi ve eşitlik ilkesinin, doğruyu söylemek, verilen sözleri tutmak gibi sonuçları olduğunu gördük. Bundan, dürüstlük ve sadakat gibi karakter özelliklerinin erdem olduğu, (gerçi ikinci kademededirler) ve elde edilmelerinin ve desteklenmelerinin gerektiği sonucu çıkar. Buna göre, ana ilkelerimizin diğer sonuçlarına uygun olan başka erdemlerin olması gerekir. Bütün bu erdemlere, temel olsun ya da olmasın, birinci kademe ahlaki erdemler diyelim. Bunlar gibi, birinci kademe erdemlerin yanında, geliştirilmesi gereken belli başka ahlaki erdemler vardır; bunlar bir şekilde daha soyut ve geneldirler ve ikinci kademe erdemler olarak adlandırılabilirler. Vicdanlılık böyle bir erdemdir; minnettarlık ve dürüstlük gibi, ahlaki yaşamın belli bir bölümüyle sınırlı değildir; ahlaki yaşamın bütününü kuşatan bir erdemdir. Ahlaki cesaret ya da ahlaki konular tehlikede olduğu zamanki cesaret, bir başka ikinci kademe erdemdir; ahlaki yaşamın bütün bölümlerine aittir. Bunlarla örtüşen diğer erdemler, güvenilirlik ve iyi istemedir; ama iyi istemeyi Kant'ın ahlak yasasına saygı anlamında anlıyoruz.

Önceki bölümde söylenenleri göz önüne alarak, iki tane ikinci kademe karakter özellikleri listesi yapmamız gerekir: Konuyla ilgili olguları ortaya çıkarma ve bu olgu-

lara saygı duyma huyu ile açık bir şekilde düşünme huyu. Bunlar salt yetenek değil, karakter özellikleridir; kişi, kullanmak yönünde bir huya sahip olmadan, zekice düşünme yeteneğine sahip olabilir. Bu nedenle, bunlar, erdemdir; ahlaki erdemler değillerse de zihinsel erdemlerdir. Yine de, ahlaki yaşam için rolleri sınırlı olmakla birlikte, ahlaki yaşam için gereklilerdir. Daha genel konuşursak, Platon'un bilgelik ve Aristoteles'in pratik bilgelik dediği erdemi geliştirmemiz gerekir. Bu düşünürler, bütün zihinsel yeteneklerin ve erdemlerin, ahlaki yaşam için esas olduklarını düşünmüşlerdir.

Yine de, erdemden daha çok yetenek olabilecek, ama ahlaki yaşam için geliştirilmeleri gereken diğer ikinci kademe nitelikler (bu yüzden, belki en iyi burada üzerinde durulabilir) şunlardır: Ahlaki bağımsızlık, ahlaki kararlar verme ve gerektiğinde kişinin ilkelerini gözden geçirme yeteneği ve başkalarının "iç yaşantılarını" imgeleyerek ve hissederek canlı bir şekilde anlama yeteneği. Bu ikinci kademedeki niteliklerin ilk ikisinden söz etmiştik ve yine edeceğiz, ama son ilke hakkında mutlaka bir şeylerin söylenmesi gerekir.

Ahlakımız, içselleşmiş kurallara ve ilkelere uymaktan daha fazla bir şey olacaksa, bu kuralların ve ilkelerin ana noktasını anlamayı içerecekse ve buna dayanacaksa ve kuşkusuz, yalnızca belli türden şeyler *yapmayı* değil, belli tür bir kişi *olmayı* gerektirecekse, başkalarını şahıs olarak farkına varmamız, onları kendimiz kadar önemsememiz, eylemlerimizin onların hayatlarına yararını ve etkisini yoğun ve duygudaş bir şekilde yaşama yeteneklerine sahip olmamız ve bu yetenekleri geliştirmemiz gerekir. Buna duyulan ihtiyacı, özellikle Josiah Royce ve William James belirtir. İkisi de, bizim genellikle, başkalarına dışarıdan, onları adeta nesnelermiş gibi görerek ve kişisel yaşantıla-

rının iç ve özel taraflarına dikkat etmeden işimizle ve kendimizle nasıl uğraşıp durduğumuza işaret ederler. "İnsanoğlunun belli körlüklerini" delen ve başkalarının varlığını, tamamıyla farklı bir şekilde, kendi varlığımızı kavradığımız gibi kavramamızı sağlayan "öz değere daha derin bir bakış"ın olanağını ve gerekliliğini vurgularlar; Royce şöyle der:

> Öyleyse, komşun kimdir? O da ifadeler, yaşantılar, düşünceler ve istekler bütünüdür; tıpkı senin kadar somuttur... Buna inanıyor musun? Ne anlama geldiğinden emin misin? Bu, senin için, ona karşı bütün davranışlarının dönüm noktasıdır.[6]

James ise şunları söyler:

> Şimdiye kadar, sadece, dışsal olarak, içi boş bir şekilde gerçekleştirdiğimiz şeylerin öz değerine daha derinden bakmak, insanı hemen etkisi altına alır. Bu olduğunda, kişinin tarihinde bir çağ açılır.[7]

Royce, komşularımızı bu, daha üst düzeyde farkına varmaya, "ahlaki derinlik" der. James, bunun uygulamadaki sonucuna, "bireyselliğin kutsallığına duyulan ünlü demokratik saygı" der. (Sevgi dolu) iyilik yapma huyu ya da (eşitlikçi) adil olma huyu, bu saygı olmadan hayata nasıl geçebilirdi; bunu anlamak hayli zordur. Yine, James'ten bir alıntı yapalım:

> Hepimizin, birbirimizi, böyle, yoğun, duyarlı bir şekilde ve önem vererek farkına varması gerekir.[8]

---

[6] *The Religious Aspect of Philosophy*, New York: Harper & Row, Publishers, 1958, Harper Torchbook edisyonu, s. 156-157.

[7] *On Some of Life's Ideals*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1899, s. 20.

[8] *Life's Ideals*, s. 51.

Bunu yapmak, tam olarak ahlaki bakış edinmekle ilgili bir şeydir.

İki Soru

Şimdi, zaman zaman sorulan, şu soru üzerinde durabiliriz; bir eylemin doğru ya da yanlış olduğuna nasıl karar vermeliyiz? Eylemin sonuçlarına bakarak mı, ona örneklik eden ilkeye bakarak mı, yoksa eylemdeki güdü, niyet ya da karakter özelliğinin ahlaki olarak iyi ya da kötü olmasına bakarak mı? Cevap ikinci ve üçüncü bölümde söylediklerimizden anlaşılacağı gibi şudur: Bir eylemin *doğru* ya da *yanlış* olduğuna, bir ilkeden ya da bir ilke grubundan hareketle karar vermek gerekir. Bir eyleme, sonuçları açısından doğru ya da yanlış desek bile, bu o eylemin, yarar ilkesi ya da diğer erekçi ilkelerden hareketle doğru ya da yanlış olduğu anlamına gelir. Ama, bir eylemin *iyi* ya da *kötü*, övgüye değer ya da ayıp, asil ya da iğrenç olduğu da söylenebilir. Bu şekilde o eyleme yüklenen ahlaki nitelik, öznenin o eylemi yaparken taşıdığı, güdüsüne, niyetine ya da huyuna bağlı olur.

Burada bir başka önemli soru şudur: Ahlaki iyilik nedir? Bir kişi ne zaman ahlaki olarak iyidir ve ne zaman eylemleri, huyları, güdüleri ya da niyetleri ahlaki olarak iyidir? Sadece, kişinin fiili olarak doğru olan şeyi yaptığı zaman değil; çünkü kişi, kötü güdülerle doğru olanı yapabilir. Bu durumda, ahlaki olarak iyi değildir ya da kişi doğru olanı yapmakta başarısız olabilir. (Bunu yapmaya içten bir şekilde uğraşıyor olsa da.) Bu durumda kişi ahlaki olarak kötü değildir. Kişinin kendisinin ve eylemlerinin ahlaki olarak iyi olup olmadığı, kişinin yaptığı şeyin ya da o şeyin sonuçlarının doğruluğuna bağlı değildir; kişinin karakterine ve niyetine bağlıdır. Hume'dan alıntıladığımız ifade şu ana kadar, kesinlikle doğrudur. Ama, kişinin gü-

düleri ve huyları ne zaman ahlaki olarak iyidir? Bazıları, bir kişi ve eylemleri, ancak ve ancak, tamamen bir ödev duygusundan ya da doğru olanı yapmaya yönelik bir istekten kaynaklanıyorsa ahlaki olarak iyidir der; Stoikler ve Kant, zaman zaman, bu uç görüşü benimser görünürler. Bazıları, bir insanın ve eylemlerinin, ancak ve ancak, bu eylemler, başlıca, bir ödev duygusundan ya da doğru olanı yapma isteğinden kaynaklanıyorsa, ahlaki olarak iyi olduğunu savunmuşlardır. (Diğer güdüler aynı anda varolabilir.) Yine bazıları, Aristoteles ile birlikte, en azından kısmen böyle bir duygu ya da istekten kaynaklanmayan eylemlerin, hiçbir şekilde ahlaki olarak iyi olmadığını savunmuşlardır. Daha makul bir görüş, bana göre şudur: Bir insan ve eylemleri, kişinin eylemindeki güdü ne olursa olsun, en azından, gerçekten, kişinin içindeki ödev duygusu ya da doğru olanı yapmak isteği, kişinin ödevini, ne olursa olsun yapması için uğraştıracak kadar güçlüyse, ahlaki olarak iyidir.

Aslında, hiçbir huyun ya da güdünün, (doğru olanı yapma isteğini içerenler dışında) ahlaki bakış açısına göre iyi ya da erdemli olmadığına inanmak çok zor. Ahlaki olarak iyi huyları ya da karakter özelliklerini iki türe ayırmak daha mantıklı. İlki genellikle, ahlaki erdemler olarak adlandırılan ve doğru olanı yapmak isteğini içeren huylar, ikincisi tamamen doğal temiz kalplilik ya da değerbilirlik gibi çeşitli huylar. Bu huylar ahlaki olmasalar da, ahlaka destek olurlar; çünkü bizi, ahlakın istediği türden eylemler yapmaya ve dahası, anne sevgisi örneğinde olduğu gibi, ödevin oldukça dışında kalan davranışlarda bulunmaya yöneltirler.

Sadece ödev duygusundan hareketle eylemde bulunma huyu anlamında vicdanlılığın ya da ahlaki iyiliğin, iyi bir şey ya da bir erdem olmadığı ileri sürülmüştü. Yani, insanlara, kuru ya da zoraki bir yükümlülük duygusundan

çok, arkadaşlık, onur, sevgi ve benzeri gibi güdülerden hareketle davranmak daha istenir bir şeydir. Büyük ahlaki cesaretin ve ahlaki idealizmin daha üst aşamalarının yüceliğini önemsemese de, bu görüş ile ilgili söylenmesi gereken bir şey var. Vicdanlılık ya da iyi isteme, Kant'ın inandığı gibi, koşulsuz bir şekilde iyi olan tek şey olmasa bile ya da Ross'un düşündüğü gibi, içsel olarak en üstün iyi olmasa bile, ahlaki bakış açısına göre iyi bir şeydir. Çünkü, bir ödev etiği için, hiç olmazsa, bir jimnastikçinin, doğru hareketi, sadece doğru olduğu için isteyerek yapması gibi, insanların, doğruyu doğru olduğu için yapması, özellikle isteyerek yapıyorlarsa, istenir bir şeydir.

Ahlaki Sorumluluk

Bu noktada, bakmamız gereken başka pek çok soru ve konu var; ama biz bunlardan sadece biriyle -ahlaki sorumlulukla- ilgilenebiliriz. Çok sayıdaki ahlaki yargıda bulunma şekillerimizden birinde, belli öznelere ahlaki sorumluluklar yükleriz. Böyle yaptığımız en az üç durum vardır: (1) Bazen, X'i överken, onun sorumluluk sahibi biri olduğunu ya da sorumlu bir kişi olduğunu söyleriz. Niyetimiz, karakterine ilişkin ahlaki olarak onaylayıcı bir şeyi belirtmektir. (2) Y yapılmış bir eylem ya da işlenmiş bir suç olduğunda, X'in bundan sorumlu olduğunu söyleriz ya da bundan sorumludur deriz. (3) Son olarak Y, hâlâ yapılması gereken bir şey olduğunda, Y'den X'in sorumlu olduğunu söyleriz. (Y'yi yapma sorumluluğunun X'e ait olduğunu kastederiz.)

Burada, birinci anlamda, X sorumludur demek, kabaca, X'e, üçüncü anlamdaki sorumlulukları gerçekleştirmek bakımından güven duyulabilir demektir; bu ilk türdeki sorumluluk, geliştirmek için uğraşmamız gereken bir başka ikinci kademe erdemdir. Üçüncü anlamda, X'in belli so-

rumlulukları olduğunu söylemek, sadece onun yükümlülükleri olduğunu söylemektir (ya X'in işinden dolayı ya da daha önceden belli şeyleri yapmayı üstlendiğinden dolayı.) Bu nedenle bu, tam bir normatif yükümlülük yargısıdır. Çok ilginç olan yeni sorun, ikinci türden sorumluluk yüklemekle bağlantılı olarak ortaya çıkar. X, Y'den sorumluydu demek, hangi koşullarda yerindedir ya da doğrudur?

"X, Y'den sorumluydu" demek, ilk başta, ahlaki değil de nedensel bir yargı gibi görünüyor. Bu nedenle, kişi "X, Y'den sorumluydu" ifadesinin "X, Y'ye neden oldu" anlamına geldiğini ve belki X'in Y'yi çok gönüllü olarak, isteyerek yaptığını belirten bir niteleme ile söylemek eğiliminde olabilir. Ama "X, Y'den sorumludur" demek, sadece özel türden nedensel bir ifade dile getirmek değildir. Ne de, *-ible* ile bitiyor olmasının belirttiği gibi, basitçe, X, Y'yi yapmaya muktedir olabilirdi diye bir ifadedir. "Ible" gibi sonekler, her zaman bir yapılabilirliğe işaret etmez.[9] Normatif bir anlama sahip olabilirler. Mill'in eleştirileri, çoğunlukla onun kendi yöntemiyle eleştirilir. Bu yöntem şöyledir: Bir şeyin istenir olduğunu kanıtlamanın yolu o şeyin istendiğini göstermektir; tıpkı, bir şeyin duyulur olduğunu kanıtlama yolunun onun duyulduğunu göstermek olduğu gibi. Oldukça haklı olarak eleştirmenler şuna işaret etmişlerdir, "duyulur"un, "duyulabilir" anlamına gelmesi gibi, "istenir"in, "istenebilir" anlamına gelmediğine dikkat çekmişlerdir. "İstenir" daha çok, "iyi" ya da "istenmesi gerekir" gibi bir anlama gelir. Benzer şekilde, bana öyle geliyor ki "X, Y'den sorumluydu" demek, "X'i Y'den sorumlu tutmak ve onu suçlamak ya da cezalandırmak doğru olurdu" gibi bir şey demektir. Ya da belki, "X, Y'den, belli koşullar

---

[9] Burada, yazar tarafından İngilizce dilbilgisi ile bağlantılı bir açıklama yapılmakta. Sorumluluk olarak çevirdiğimiz *responsible* kelimesinin, sonundaki *-ible*, ekinin, kimi zamanlar olsa da, her zaman için muktedir olmak anlamını vermediğini vurguluyor yazar (ç.n.).

altında sorumluydu" demek, temelde onu sorumlu tutmanın bir yoludur. İlk durumda, normatif bir yargıdır; sonrakinde ise bir taahhüdü yerine getirmeye benzer bir tür eylemdir. Her ikisinde de, özel türden bile olsa nedensel bir ifade değildir. Ama, her iki durumda da, X'e sorumluluk yüklemenin hangi koşullar altında doğru olduğunu sorabiliriz.

Hemen, şu ikisi açık görünüyor; istenen koşullardan biri, X, o şeyi yapmaya *muktedirdi* ve diğeri, X, o şeyi, gerçekten *yaptı* (yani, gönüllü olarak ve isteyerek ona neden oldu). Bunlar, X'in sorumlu olmasının ya da sorumlu tutulmasının gerekli koşullarıdır. Peki, yeterli koşulları mıdır?

Aristoteles aslında, bir bireyin eyleminden sadece şu iki koşulla sorumlu olduğunu savunmuştur: (1) Eğer eylemin nedeni kişiye içselse, yani, kişi eylemde bulunurken dışarıdan biri ya da bir şey tarafından zorlanmadıysa, (2) Eğer kişinin yaptığı şey; kişinin, daha önceki seçimleriyle kendisinin yaratmadığı bir bilgisizliğin bir sonucu değilse. Sadece ve sadece bu şekilde, kişinin eyleminin, "iradi" bir eylem olduğu söylenebilir. Bu iki koşul, açık bir şekilde, sorumluluk için gerekli olan koşullar arasında yer alır; aslında, bu iki koşulun, az önce sıraladığımız koşulların ikincisine dahil olduğunu düşünebiliriz. Peki, başka koşullar var mıdır? G. E. Moore, P. H. Nowell-Smith ve başkaları, bir insanın, eyleminden, kişi, başka bir şey yapmayı seçtiği ya da karakteri ve istekleri farklı olduğu halde başka bir şey yapamıyorsa sorumlu olmadığını savunmuşlardır. Bu görüş, açık bir şekilde doğrudur ve aslında Aristoteles'in görüşünün bir tekrarıdır. Ama, belirlenimcilikle uyuşur; çünkü, vurguladığı, bir eylemin nedensiz olması gerektiği değil, sadece nedenlerinin içsel olması gerektiğidir. Bu görüşe göre, bir insanın seçimi, o insanın sahip olduğu inançları, karakteri ve istekleri tarafından be-

lirlenebilir (sonuç olarak, önceden varolan nedenler tarafından belirlenebilir) ve bu kişi yine de özgür ve sorumlu olabilir.

Ama, pek çok felsefeci ve Tanrıbilimci, bu görüşün yeterli olmadığını ve bir insanın sadece *seçtiğini* yapamıyorsa değil, aynı zamanda başka bir şey yapmayı *seçemiyorsa* da eyleminden sorumlu olmadığını düşünmüşlerdir. Ayrıca, kişinin seçimi, sadece, kişinin inançları, karakteri, istekleri, kalıtım ve çevre gibi daha önce gelen nedenlerin sonucu olmasaydı, kişi, başka bir şey seçebilirdi diye iddia ederler. Diğer bir deyişle, ahlaki sorumluluğun, genellikle kabul edildiği gibi belirlenimcilikle uyuşmadığını ve "nedenselliğe aykırı bir özgürlüğün" ahlaki sorumluluğun koşulları arasında yer aldığını ileri sürerler. Bu, Kant'ın görüşüydü ve son zamanlarda, az önce kendisinden alıntı yaptığımız C. A. Campbell tarafından başarılı bir şekilde savunulmuştur. Az önceki alıntıladığımız sözler ondan ve R. M. Chisholm'den alınmıştır.

Diğer yandan, bazı belirlenimciler, belirlenimciliğin, sadece ahlaki sorumlulukla uyuştuğunu değil, aynı zamanda ahlaki sorumluluğun, belirlenimciliği gerektirdiğini ve ahlakla uyuşmamasının, gerçekten belirlenemezcilik olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Özgür İrade ve Sorumluluk

Özgür irade ve belirlenimcilik sorununun etiğe girişi bu şekildedir. Burada belirlenimcilik, içinde insan seçim ve istemleri de olmak üzere, her olaya başka olayların neden olduğunu ve her olayın, başka olayların etkisi ya da sonucu olarak meydana geldiğini ileri süren bir görüştür. Belirlenemezcilik ise bunu reddeder ve bazı olayların, içinde insan seçim ve istemlerinin de olmasına rağmen, herhangi

bir neden ya da açıklama olmaksızın meydana geldiklerini ekler. Sorunun bir yanı, bu iki görüşün de doğru olup olmadığıdır; ama bu soru, metafiziğe aittir ve bir kenara bırakılmalı. Biz, sadece, kısa bir şekilde sorunun diğer yanını ele alabiliriz. Yani, belirlenimciliğin ve belirlenemezciliğin ahlaki sorumlulukla uyuşup uyuşmadığı konusunu. Soru X'in, Y'yi yapmakta özgür olmasının, onun doğru, yanlış ya da yükümlülük olmasının bir koşulu olup olmadığı değildir. Kişi zaten, ne yapması gerektiğine karar vermek için uğraşırken, özgür olup olmadığını düşünmez. Özgür olduğunu kabul eder. Soru, yalnızca, X'in Y'den sorumlu olmasının, X'in Y'yi yaparken özgür olmasını (ve eğer özgürse hangi bakımdan özgür) gerektirip gerektirmediğidir. Ama, bu durumda, biraz önce "sorumluluğun" ikinci kullanımına ilişkin olarak söylediklerimize göre, biz, gerçekten, övmek ya da kınamak ve muhtemelen ödüllendirmek ve cezalandırmak amacıyla, ister belirlenimcilik doğru olsun isterse belirlenemezcilik, X'i Y'den sorumlu tutmanın doğru olup olmadığını sormuş oluyoruz. Normatif bir etik sorusu soruyoruz; çoğunlukla sanıldığı gibi, bir mantık ya da metaetik sorusu değil. "Ahlaki sorumluluk, belirlenimcilikle (ya da belirlenemezcilikle) uyuşur mu?" sorusu, belirlenimciliğin (ya da belirlenemezciliğin) *mantıksal olarak*, sorumlulukla, kınamayla, uyuşup uyuşmadığını sormaz; bunlarla *ahlaki olarak* uyuşup uyuşmadığını sorar. Bu soru, belirlenimciliğin (ya da belirlenemezciliğin) doğru olduğunu kabul ediyorsak, sorumluluk yüklemede, suçlamada, ahlaki olarak haklı çıkıp çıkmayacağımızı sorar.

Felsefeciler bu konuda farklı düşünseler de, sorumluluk yükleme, kınama, cezalandırma gibi eylemler, yerine getirebileceğimiz ya da getiremeyeceğimiz eylemler olarak görülebilir. Örneğin, "Yaptığın yanlıştı, ama seni bundan dolayı kınamıyorum" diyebiliriz. Ama, eğer bu şeyler ey-

lemse, bunları yerine getirmenin doğru olup olmadığına ilişkin soruya verilecek cevap, ister belirlenimcilik doğru olsun ister belirlenemezcilik, kişinin, benimsediği genel normatif yükümlülük teorisine bağlıdır. Yani kişinin ikinci ve üçüncü bölümde sorulan soruya verdiği cevaba bağlıdır. Bu nedenle, belirlenimciliğin ahlaki sorumlulukla uyuştuğunu savunan belirlenimciler, bunu göstermek için kullandıkları kanıtlamalarında, genellikle, erekçi yükümlülük teorisini, çoğunlukla da yararcı olanını kabul ederler. İnsanları sorumlu tutmanın, kınamanın, cezalandırmanın, sadece böyle yapmak, kötüye kıyasla en büyük oranda iyiye yol açıyorsa doğru olduklarını savunurlar. Diğer bir deyişle, bütün diğer eylemler gibi, sorumluluk yükleyen, kınayan ve cezalandıran eylemler, sonuçlarına göre doğrulanır, geçmişteki herhangi bir şeye göre değil. Eğer bu görüş doğruysa, sorumluluk yükleme, kınama ve cezalandırma, belirlenimcilik doğru bile olsa (bazıları sadece belirlenimcilik doğruysa diye ekleyeceklerdir) doğrulanabilir; çünkü kınanan öznenin, nedenselliğe-aykırı bir anlamda özgür olmaması mesele olmayacaktır. Bütün mesele, kişiyi övmenin ya da kınamanın belli sonuçlar yaratıp yaratmayacağıdır.

Ödevciler, kimi zaman, belirlenimci olmuşlardır ya da ahlaki sorumluluğun belirlenimcilikle tutarlı olduğunu savunmuşlardır; örneğin Ross. Ama çoğu ödevci, ahlakın belirlenimcilikle uyuştuğunu reddetmiştir. Bunlar, sorumluluk yüklemenin, övmenin, suçlamanın, cezalandırmanın, tamamen yaratacakları sonuçlara göre doğru ya da yanlış olacağını reddeder ve öznenin, nedenselliğe-aykırı anlamda özgür olup olmadığının önemli olduğunda ısrar ederler. Çünkü, kişi bu anlamda özgür değilse, onu övmek, yermek, hatta sorumlu tutmak bile yanlıştır. Buna karşılık kişi, nedenselliğe-aykırı anlamda özgür ise, onu sadece sorumlu tutmak değil, aynı zamanda, övmek, yermek ya da cezalandırmak ve ödüllendirmek de doğrudur. Böyle yapmak bir

yükümlülük bile olabilir. Kısaca ödevciler, sadece ödevci birinin yapabileceği gibi, övme, yerme ve cezalandırma ve benzeri eylemlerin doğrulanmasına ilişkin olarak sonuçsalcı bir anlayıştan daha çok misillemeci bir anlayışı benimserler ve belirlenimciliğin, ahlakla ve ahlakın yaptırımlarıyla tutarlı olmadığı sonucunu çıkarırlar.

Bu yüzden kişinin, belirlenimciliğin ve belirlenemezciliğin etik için ne tür bir önem taşıdığı sorusuna vereceği cevap, övme, kınama ve sorumlu tutma gibi eylemlerin ahlaki olarak nasıl doğrulanacaklarına ilişkin görüşüne bağlıdır. Bu da sırasıyla, kişinin, doğru ve yanlışa ilişkin benimsediği temel ilkelere bağlıdır. Daha önce, en iyi normatif yükümlülük teorisi olarak, temel ilkeleri iyilik ve davranış eşitliği (dağıtımcı adalet) olan karma bir ödevci teori önermiştim. Bu teori, sorumluluk ve liyakate ilişkin misillemeci görüşle uyuşur, (ama, bu görüş, bizden, gerçekten yanlış yapmış olanlara yaptırım uygulamamızı ve belli türden doğru eylemleri övmenin ya da ödüllendirmenin en azından ilk izlenimde doğru ya da yükümlülük olduğu anlamına gelecek üçüncü bir ilke eklememizi ister.) Ama, Sokrates ve başka pek çok kişi gibi, ben de, ceza ve diğer yaptırımlara (ya da misillemeci adalete) yönelik bu tür bir misillemeci doğrulama teorisini tamamen inanılmaz buluyorum. Bana öyle geliyor ki bunların, kendi eğitici, yenileştirici, koruyucu ya da teşvik edici sonuçlarına göre doğrulanmaları gerekir. Eğer bu mümkünse. Bu tür bir görüş, daha önceleri önerdiğimiz ödevcilik formuyla uyuşur. Çünkü, teorimize ve erekçi teorilere göre, insanları sorumlu tutma ve yaptırımlar uygulamanın işlevinin misilleme değil, eğitim, yenileştirme, koruma ve teşvik etme olduğunu savunmak mümkündür. Yararcıların söylediklerine eklememiz gereken tek şey, bu tür uygulamaların işlevlerinin mutluluk kadar, eşitliği de sağlamak olduğudur.

Yaptırımları doğrulamaya ve sorumluluk yüklemeye ilişkin bu sonuçsalcı yaklaşımı benimsersek, bu durumda, erekçiler gibi, biz de, bunların, nedenselliğe-aykırı özgürlük gibi bir şey olmasa bile, doğrulanabileceklerini savunmayı sürdürebiliriz. Bunları doğrulamak için gerekli olan tek şey, bunların fiili olarak, insanların gelecekteki davranışları üzerinde istenen etkileri yaratma yeteneğine ve kapasitesine sahip olmalarıdır. Kısaca, teorimize göre, son dönem İngilizce konuşan ahlak felsefecilerinin düşündüğü gibi, belirlenimciliğin, ahlaki sorumlulukla uyuştuğu sonucunu da çıkarabiliriz.

Ama, sorumluluk yükleme ve ahlaki yaptırımlar kullanmaya ilişkin böyle bir doğrulama görüşünü kabul edersek, iki varsayımda bulunmamız gerekir. (1) İnsanların, normal olarak seçtikleri şeyi yapmakta özgür olduklarını varsaymamız gerekir. Eğer insanlar, doğaları gereği, karıncalar, arılar ya da hatta maymunlar gibi olsalardı, hepsinin beyinleri tamamen yıkanmış olsaydı, hepsi, tamamen, nevrotik ya da psikotik bir şekilde saplantılı olsalardı ya da en kötü türünden baskıcı bir hükümdarın ağır baskısı altında kalsalardı, insanların davranışlarını, ahlaka özgü yollarla etkilemeye çalışmak yararsız olurdu (unutulmamalıdır ki ceza tehdidi, -kınama ya da benzer bir şey şeklinde olmadıkça-, ahlaki bir araç olmaktan çok yasal bir araçtır). Ahlaki yaptırımların, içsel ya da dışsal olsunlar, bu şekilde istenen etkilere sahip olmaları beklenemez. (2) Aynı zamanda, normal olarak, insanların seçimlerinin ya da eylemlerinin nedenleri olduğunu ve bu seçim ve eylemlerin, Epikurosçular'ın atomlar ve görüşlerini desteklemek için son dönem fiziğine başvuran kimi belirlenemezcilerin atom-altı parçacıklar için ileri sürdüğü gibi, tamamen rastlantısal olmadığını, akli olarak tahmin edilebileceklerini de varsaymamız gerekir. Aksi takdirde, yine, insanları, ahlak kurumunun parçası olan yöntemlerle -yani, sorumlu

tutma, kınama ya da övme, ödev duygusu aşılama, örnekler verme, ikna etme vb. ile- etkilemeye çalışmayı, genel olarak yararsız görmemiz gerekir.

İkinci varsayım, açık bir şekilde, belirlenimcilikle uyuşur. Soru sadece, ilkine ilişkindir. Ama bir belirlenimci, bizim, çoğunlukla ya da hatta normal olarak seçtiğimiz şeyi yapmakta özgür olduğumuzu, -en azından bize böyle bir özgürlüğü veren bir toplumda yaşıyorsak- tam olarak kabul edebilir. Yani, belirlenimci, tutarlı bir şekilde, kendi isteklerimize, inançlarımıza ve karakterimize uygun olarak seçim yapmakta ve eylemde bulunmakta özgür olduğumuzu ya da en azından özgür olabileceğimizi kabul edebilir. Belirlenimciden beklenen tek şey, inançlarımızın, isteklerimizin ve karakter özelliklerimizin nedenlere dayandığını söylemesidir.

Ama, çoğunlukla, ikinci varsayımın, belirlenemezcilikle uyuşmadığı ve bu nedenle ahlak kurumunun, belirlenimcilik olmadan anlaşılamayacağı savunulur. Bu yaklaşım, tam anlamıyla ikna edici değildir. (1) İnsan dünyasında bazı belirlenemezlikler olsa bile, yine de, belli ölçülerde tahmin edilebilecek ve ahlaki yaptırım gibi şeylerden etkilenebilecek bir yapıda olan eylemlerden oluşan insan davranışında bazı istatistiksel düzenliliklerin varlığı mümkün olabilir. Ama, bir duygumu itiraf etmeliyim: Belirlenemezcilik, işi çok fazla "rastlantıya" bırakıyor; bu, kararlarımızda bir şans unsurunun var olduğu anlamına gelir görünüyor ve bunun *seçtiğimiz gibi* yapmada özgür olmamızla uyuşması çok zordur. (2) Belirlenimcilik ile belirlenemezciliğin yanında üçüncü bir alternatif daha olabilir. Ahlakın, nedenselliğe-aykırı özgürlüğü kabul ettiğine inananlardan bazıları, örneğin, Kant, Campbell ve Chisholm, bu karşıt iki teoriyi de reddederler. Bu kişiler, seçimlerimize, daima, doğa yasalarına uygun olarak daha önceki olayların neden olduğunu ve aynı zamanda, seçimlerimizin, bir öl-

çüde, şansa bağlı olduğunu reddederler. Bunun yerine, özel bir özneyi savunurlar. Şunu söylerler: Birey ya da kişi, önceki nedenlerin bir sonucu olmayan ve şansa değil de seçime, niyete ve amaca bağlı olan, bir tür "kendini-belirleme" yeteneğine sahip biricik öznedir. Bu görüş yukarıda belirttiğimiz her iki varsayımı da kabul edebilir; ama yine de belirlenimciliği reddedebilir.

Sonuç olarak, ahlaki sorumluluk için gerekli olan bu iki varsayımda bulunmak ve bir belirlenimci olmamak mümkündür. Ama, belirlenemezciliği, işaret ettiğimiz sebepten dolayı, tam anlamıyla tatmin edici bir teori olarak görebilir miyiz bilmiyorum. Az önce tanımladığımız kendini-belirleme teorisine gelince; bana göre, bu teori, doyurucu bir şekilde[10] ortaya konmadı ve buna ilişkin bir tartışma bizi, burada ele alamayacağımız metafizik sorulara götürür. Bu yüzden, belirlenimciliğin ahlaki sorumlulukla uyuştuğu yolundaki görüşü savunmaya çalışmak en iyi şey ve ben bunu seçiyorum; ama böyle yapmakla, belirlenimciliği doğru bulduğumu ya da kendini-belirleme anlayışının yanlış olduğunu söylemek istemiyorum.

Başka bir alternatif hâlâ var. Bu, ilk olarak, belirlenimciliğin doğru olduğunu, ikinci olarak, belirlenimciliğin, ahlaki sorumlulukla ve muhtemelen, bütün bir ahlak kurumuyla tutarsız olduğunu ileri sürmektir. Paul Edwards ve John Hospers ve ayrıca bazı psikanaliz yorumcuları bu görüşe yaklaşmışlardır. Ama kişi, bu görüşü kabul ederse, ya ahlak kurumunun köklü bir şekilde yeniden yapılanmasını ya da bütünüyle bırakılmasını ve yerini tamamen farklı başka bir şeyin alması gerektiğini önermeye hazır olmalıdır. Bu tür bazı zorlama öneriler doğru çıkabilir; ama

---

[10] Ama, bakınız, R. M. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, Lawrence: The University Press of Kansas, 1964. Frankena and Granrose, yeni basım. IV. Bölüm.

iki öncül, olduğundan çok daha kesin bir şekilde temellendirilmediği sürece, bu görüşü benimsemek büyük bir cesaret gerektirir gibi görünüyor.

Bu noktada, belirlenimciliğin, kaderciliği gerektirmediğine işaret etmemiz gerekir. Kadercilik, yaptığımız şeyin, tamamen, kendi seçim ve isteklerimizden bağımsız başka bir şey tarafından belirlendiğini savunan bir görüştür. Belirlenimciliğin kaderciliği gerektirmediği, çoğunlukla onun karşıtları tarafından ve bazen de taraftarları tarafından kabul edilir; aşağıdaki nükteli şiirde olduğu gibi:

Genç bir adam vardı, derdi ki, "Lanet olsun!
Sınırlı bir kanalda giden
Bir otobüs değil de
Bir tramvay olmakmış kaderim
Kaderim benim kederim."

Ama, gördüğümüz gibi, bir belirlenimci, normal olarak, seçtiğimiz şeyi yapmakta, inançlarımıza, isteklerimize ve karakterimize uygun eylemde bulunmakta özgür olduğumuzu kabul edebilir. Bu yüzden, belirlenimci, kaderci olabilse bile, kaderci olmak zorunda değildir. Belirlenimci, çok tutarlı bir şekilde, bizi, tramvay yerine otobüs olarak ve otobüs yerine şoför olarak görebilir. Kaderciliğin, ahlaki sorumlulukla tutarsız olduğu görülüyor; ama bu, belirlenimciliğin de tutarsız olduğunu göstermez.

Bir ahlaka sahip olmak için yeteri kadar toplumsal özgürlüğü olan bir toplumda, normal insanların, işaret ettiğimiz anlamda, seçtikleri şeyi yapmakta özgür olduklarını ya da en azından özgür olabileceklerini savunmak bizim görüşümüz için çok önemlidir; aynı zamanda, böyle bir özgürlüğe sahip oluşumuzun, ahlakın amaçları için yeterli olduğunu, bu yüzden nedenselliğe- aykırı özgürlüğe gerek olmayacağını da savunmalıyız. Çünkü, bu iki önermeden

birinin yanlış olduğu gösterilebilirse, tarihsel olarak bildiğimiz biçimiyle ahlakın, kaderci olmayan belirlenimcilikle tutarlı olduğunu ileri sürmek anlamsız olur. Ama, ilk önermeyi, şu anki amacımız için yeteri kadar makul bir önerme olarak görebiliriz. Buna yöneltilebilecek tek ciddi kuşku, ruh çözümleyicilerin çalışmalarından dolayıdır. Kendilerini anlayabildiğim kadarıyla, belirtilen anlamda özgür olabileceğimizi onlar da savunabilirler; en azından bizi başarılı bir ruh çözümlemesinden geçirdikten sonra. İkinci önermenin doğru olduğundan emin olmak daha zordur ve tartışmaların çoğu bu önermenin etrafında döner. Ama ahlakın bizden, olağan anlamıyla özgür olmaya ilave olarak, (yani, kişinin seçtiğini yapmakta özgür olması, yapmayı seçmişse yapmakta, yapmamayı seçmişse yapmamakta) nedenselliğe-aykırı anlamda da özgür olmamızı istediğinin gösterilmiş olduğunu sanmıyorum. Bu ikincinin "özgürlüğün" olağan anlamı olduğunu şu olgu ortaya koyar: Felsefi bir tartışmanın uzağında, size özgür olup olmadığınızı ya da özgürce bir şey yapıp yapmadığınızı sorsam, kararlarınızın nedensiz olup olmadığına bakmaz, sadece bir şeyin sizi zorlayıp zorlamadığına ya da eylemlerinizin, inançlarınızın ışığında kendi isteklerinizi ve karakterinizi yansıtıp yansıtmadığına bakarsınız. Görebildiğim kadarıyla, insanları sorumlu tutmak, övmek ve kınamak, eğer bu anlamda özgürce eylemde bulunuyorlarsa ya da bulundukları sürece, elbette eylemlerinin iyilik ve adalet ilkesine dayanması şartıyla, ahlaki olarak doğrulanabilir şeylerdir.

Ama bu konuda, alanımızdaki diğer pek çok konuda olduğu gibi, kişi dogmatik olmamaya özen göstermelidir. Milton, bazı şeytanların cennetten atılmalarıyla ilgili olarak şöyle söylüyor:[11]

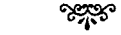
[11] *Kayıp Cennet* adlı kitabından (ç.n.).

düşündüler, yüksek
İlahi takdiri, Geleceği bilmeyi, İrade ve Kaderi,
Değişmez Kaderi, özgür iradeyi, mutlak geleceği,
Ve labirentlerde kaybolmuş dolaşırken, hiçbir amaç bulamadılar.

Bazı Tanrıbilimsel sorular, ki biz sormadık, sorunlarını karmaşıklaştırmıştır. Onlar gibi kaybolmamız her zaman mümkündür; ama zorunlu değildir. Çünkü, eğer dünyanın cehenneme karşı herhangi bir üstünlüğü varsa, henüz bir "amaç" bulamamışsak, hâlâ bulmayı umabiliriz.

5. BÖLÜM

Öz Değer ve İyi Yaşam



Başlangıç Sözleri

Francis Bacon, *Of the Colours of Good and Evil* (İyi ve Kötünün Renkleri Üzerine) adlı kitabına, "Bir şeyi irdelerken dikkate alınan temel nokta, neyin iyi ve neyin kötü ile neyin daha iyi ve neyin daha az kötü olduğudur" cümlesiyle başlar. *İyi* ve *kötü*nün, burada, ahlaki olmayan bir anlamda kullanıldığını düşünürsek, bu cümleyi, biz de konumuza giriş cümlesi olarak kullanabiliriz. Şimdiye kadar sorduğumuz normatif sorular, net bir şekilde, etik ya da ahlakla ilgili sorulardı: Ahlaki olarak doğru, yanlış ya da yükümlülük nedir? Ahlaki olarak iyi ya da kötü nedir? Ne zaman ahlaki olarak sorumlu oluruz? Şimdi ise, başka tür bir normatif soruya geçiyoruz. Bu soru, aslında, etik ya da ahlaka ilişkin bir soru değil; ama üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, etik ve ahlakla bağlantılı bir sorudur. Yine,

sadece genel anahatları içinde cevap vermeye çalışacağımız bu soru çeşitli şekillerde sorulabilir: Hayatta istenir, iyi ya da yapmaya değer olan nedir? Ahlaki olarak iyi olan yaşamdan farklı olarak, iyi yaşam nedir? Başkaları ve kendimiz için takip etmemiz gereken değerler nelerdir?

Bu soru ve bu soruya cevap arayan normatif ahlaki olmayan değer teorisi ahlak felsefesiyle bağlantılıdır; çünkü elde edilen iyinin miktarına, iyiyi kötüye oranlayarak karar veremesek de, ahlaki olarak neyin doğru ya da yanlış olduğuna, yapacağımız ya da yapılmasını önerdiğimiz şeyin iyi ya da kötü sonuçları olup olmadığına bakmadan karar veremeyiz ya da vermemeliyiz. Aksi takdirde, ahlak felsefesi içinde yer almazlardı. Ama, ahlak felsefesinin içinde yer almasalar da, kişinin genel hayat felsefesi için önemleri olurlardı. Çünkü kişi, saf sağduyucu bile olsa, yaptığı "irdelemeler" yine de "iyi, kötü ve daha iyi ve daha az kötü olan nedir?" soruları etrafında dönecektir.

Ahlaki olmayan değer biçmeler ya da değer yargıları, "Bu iyi bir arabadır", "İyi bir konser değil miydi?" ya da "Sizi görmek güzeldi" gibi *tekil* olabilirler ya da "Bilgi iyidir", "Parlak olan her şey, altın değildir" ya da "Bence, Tanrıya yakınlaşmak iyidir." gibi *genel* olabilirler. Ama, tekil bir değer yargısı, her zaman için tam olarak geneldir; kişi "X, iyidir" derse, tam olarak X gibi olan her şeyin iyi olduğunu ve aynı derecede iyi olduğunu söylemeye hazır olmalıdır. Aynı zamanda, niçin iyi olduğuna ilişkin nedenler göstermeye de hazır olmalıyız ve bu sadece, neyin iyi olduğuna, en azından, ilk izlenimde iyinin ne olduğuna ilişkin daha genel değer yargıları sayesinde olabilir. Örneğin, kişiye, konserin neden iyi olduğu sorulursa, "Son derece etkileyiciydi" gibi bir şey söylemesi gerekir. Bu cevap, son derece etkileyici olmanın, en azından, estetik bakış açısından, iyi bir şey olduğu anlamına gelir. Aslında, bütün değer biçmeler, en azından dolaylı olarak, iyi bir şey

olmanın ya da ilk izlenimde iyinin ne olduğu hakkındaki bazı ölçütlere ya da bazı genel yargılar düzenine referansla yapılır. Bunlar bir duygu ya da arzu tarafından belirlenebilseler de, sadece arzu ya da duygu ifadeleri değillerdir. Bir sonraki bölümde bu konu üzerinde biraz daha duracağız. Şu anda, bu bölümde aradığımız şey, değer biçerken kullanmamız gereken ölçüt ya da genel yargılar.

"İyi" ve Anlamları

Tartışmamızı, neyin iyi olduğu sorusuyla sürdürmek yerinde olur. Aynı şeylerin neyin kötü, istenir vb. için de söylenebileceği kabul edilebilir. "İyi" teriminin bile, birbiriyle karıştırılmaması gereken farklı kullanımları vardır. "İyi, hazdır" ve "Hak edenlerden, iyiyi esirgemeyin" gibi cümlelerde bir ad durumundadır; ama "İyi bir konser" ve "Bilgi iyidir"de olduğu gibi sıfat olarak iki ayrı kullanımı daha vardır. "İyi"yi ya da "iyi şeyler"i iyilik ya da iyi olma niteliği ile karıştırmamaya dikkat etmeliyiz. "Değer" ve "değerler" terimleri kısmen sorunludur. Çok sık kullanıldıkları için, aralarındaki ayrım gözden kaybolur; aynı sekilde iyi olma ve iyi düşünülmüş olma arasındaki ayrım da.

Ama "iyi", "sıfat olarak iyinin yüklendiği şeye" karşılık geldiği için, tartışmamızın merkezine sıfat halini alabiliriz. *The Oxford English Dictionary*, "iyi" için, başka şeylerle birlikte, şunu söylüyor:

> [İyi,] beğenilen ya da yarar taşıyan özel niteliklerin yüksek derecede ya da en azından tatmin edici bir düzeyde, varlığına işaret eden, en genel övgü sıfatıdır.

Bu açıklama gösteriyor ki bir şeye iyi dememiz, tam olarak o şeyi yapmamızı buyurmuyor ya da o şeyi meydana ge-

tirmemiz gerektiğini söylemiyor. Daha çok kişinin, belli nedenlerle, yani onunla ilişkili belli olgulardan dolayı, onu yapıyor olduğu kastıyla, o şeyi öneriyor. Bu görüşün her bakımdan yeterli olup olmadığını bir sonraki bölüme bırakabiliriz. Şu anda üzerinde durduğumuz, kişinin, çeşitli gerekçelerle, bir şeyi övebileceği ya da iyi olduğunu söyleyebileceğidir. Eğer bu şey, bir kişiyse, bir güdüyse, bir niyetse, bir fiilse ya da karakter özelliğiyse kişi, bunları ahlaki olarak övebilir; bu durumda, kişi "iyi"yi, önceki bölümde temel aldığımız ahlaki anlamına göre kullanmış olur; şu anki tartıştığımız anlamına göre değil. Kişi, ahlaki olmayan temellerde de bir şeyi övebilir; bu durumda "iyi" terimini, sadece kişilere ve onların eylemlerine ve huylarına değil, bütün her şeye uygulayabilir. Ayrıca, bu ahlaki olmayan durumlar çeşitlidir; "iyi"ye, birbirinden farklı pek çok anlam verirler ya da iyiyi çok farklı şekillerde kullanırlar. Bunların en önemlilerini belirlememiz gerekir. (Belki, iyinin farklı "anlamları" demek yerine, iyinin farklı "kullanımları" demek gerekir; çünkü "iyi", -*Oxford English Dictionary*'de kaba taslak bir şekilde verildiği gibi- olasılıkla her zaman aynı *anlama* gelir, sadece farklı *durumlara* uygulanır ya da farklı *bakış açıları*ndan bakılır.)

1- Kişi bir değneği göstererek, "Bu iyi bir kaldıraç görevi görebilir" diyebilir. Bu şekilde kişi, değneğin, o andaki işi için sağlayacağı *yarar* gözeterek, iyi olduğunu söylemiş olur.

2- Kişi, iyi bir amaca ulaşmak açısından zorunlu ya da gerekli ya da hem zorunlu ve hem de gerekli olan bir *yola* da iyi diyebilir, örneğin "Yılda iki kez dişçiye gitmek iyi fikirdir" dendiğinde olduğu gibi. Bu durumda, iyi, *dışsal olarak* ya da *araçsal olarak* iyidir ya da bir *yöntem olarak* iyidir. Cimrilik dışında, para ve maddi anlamda iyi şeyler, (sanat eserleri ya da doğal güzellikler hariç), sadece bu anlamda iyidir.

3- Sanat eserlerine ya da doğal güzelliklere de, onları seyreden kişinin iyi ya da hoş bir deneyime sahip olması anlamında, iyi denebilir. Bu şekilde, o şeylerin, *özbiçimsel* olarak iyi olduklarını söyleriz.

4- Ama, iyi olan her şey bu şekillerde dışsal ya da özbiçimsel değildir. Yeri geldiğinde, bazı şeylerin, *kendinde, amaç olarak, içsel bir şekilde* iyi, istenir ya da yapılmaya değer olduğunu da söyleriz. Bir kimse "X, neden iyidir?" diye sorduğunda, cevap, o şeyin yararı, dışsal değeri ya da özbiçimsel olarak iyi olduğu gösterilerek verilebilir; ama kişi aynı zamanda, o şeyin hoş olduğunu ya da başka bir bakımdan iyi olduğunu da gösterebilir (burada son çare "Dene ve gör" olmak zorundadır). Bu nedenle, A. E. Housman, *The Pursuit of Knowledge*'da, eğitimin yararcı ya da ahlaki temellere dayanılarak savunulmasına yönelik çabayı, eğitimin yararlarını ve dışsal değerlerini kabul etmesine rağmen kötüler ve eğitimi, sadece kendi değeriyle doğrulamaya çalışır. Aslında, paranın, arabaların ve başka maddi şeylerin, hatta resimlerin, dışsal ya da özbiçimsel olarak, eğer mümkün kıldıkları deneyimler hoş ya da iyi değilse, nasıl iyi ya da değerli olabileceklerini anlamak zordur.

5- Daha önce, ahlaki anlamda iyi yaşam ile ahlaki olmayan anlamda iyi yaşamı (örneğin, mutlu bir hayatı) birbiriyle karşılaştırmıştım. Az önce söylenenleri göz önünde tutarak, ikinciye, içsel olarak iyi yaşam diyebiliriz. Bu şekilde, belli deneyim türlerinin iyi yaşama katkı yaptıkları için ya da kişinin yaşamında bulunup, onu içsel olarak daha iyi kıldıkları için iyi olduklarını söyleyebiliriz. Kişi, *katkısal olarak iyi olan* bu deneyimleri, iyi yaşamın *yolu* olarak görebilir, ama bunları iyi yaşamın *parçaları* olarak düşünmek daha iyi olur. Mill, bilgi ve paranın da, esas olarak mutluluk için istendiklerini, ama bu iki şey, mutluluğun unsurları olmaya başlayınca, bunların kendilerinin is-

tenebileceklerini (cimri biri ve bilimadamı örneğinde olduğu gibi) söylediği zaman, bu şekilde düşünür.

"İyi"nin kullanımlarına ilişkin açıklamalarımızı aşağıdaki tabloda özetleyebiliriz:

I. Ahlaki değerler = ahlaki zeminlerde iyi olan şeyler.
II. Ahlaki olmayan değerler.
   A. Yarara bağlı değerler = kimi amaçlar için yararlı olmalarından dolayı iyi olan şeyler.
   B. Dışsal değerler = iyi olana ulaşmanın yolu oldukları için iyi olan şeyler.
   C. Özbiçimsel değerler = seyre dayalı yaşantılar, iyi ya da hoşa gittiği için iyi olan şeyler.
   D. Öz değerler = kendi başlarına iyi ya da sahip oldukları içsel niteliklerden dolayı iyi olan şeyler.
   E. Katkı sağlayan değerler = içsel olarak iyi yaşama katkı yaptıkları için ya da onun parçası oldukları için iyi olan şeyler.
   F. Amaç değerler = genel olarak iyi olan şeyler (biraz sonra açıklayacağız).

Bilgi örneğinde olduğu gibi, aym şeyin, birden fazla anlamda iyi olabileceğine dikkat etmek gerekir. Aslında, Dewey, yöntemsel olarak iyiyle, amaç olarak iyi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak istemiştir; çünkü, yaptığımız ya da yaşadığımız çoğu şeyin, kısmen, hem kendi başına hem de sonuçları bakımından iyi ya da kötü olduğunu düşünmüştür. Dewey'in öncülü doğruydu; ama sonucu zorunlu değildi. Bütün bunlardan çıkan sonuç, etkinliklerimizde sürekli olarak, bazı şeylerin sadece yöntem olarak iyi, bazı şeylerin de sadece amaç olarak iyi olduğunu düşünmek yerine, her iki değer türünü de aramamız gerektiğidir. Bir şeyin bir açıdan iyi, başka bir açıdan kötü olabileceğine de

dikkat etmeliyiz. Dişçiye gitmek bir yöntem olarak iyidir; ama bu iş özünde kötüdür. Ama sonuçları değerlendirirken Dewey'in işaret ettiği noktayı unutmamalıyız. Göreceğimiz gibi, bir eylem ya da yaşantı, içsel olarak iyi, ahlaki olarak kötü ya da yanlış olabilir ya da içsel olarak kötü ve yanlış, ahlaki olarak iyi olabilir.

Bu nedenle, bir kimse "X, iyidir." dediğinde ya da "X, iyi midir?" diye sorduğunda dikkatli olmamız gerekir. Şüphesiz kişinin, X'i övdüğünü ya da X'in övülmesi ve üstün gösterilmesi gerekip gerekmediğini öğrenmek için bu soruyu sorduğunu biliriz. Bu kişinin görüşüne katılabiliriz ya da cevap verebiliriz; ama önce, hangi temelde X'in iyi olduğunu söylüyor ya da hangi bakış açısından onun iyi olup olmadığını soruyor, bunu anlamaya çalışmalıyız. Elbette kişi, X'in bir bütün olarak iyi olduğunu ya da her bakımdan iyi olduğunu söylüyor olabilir ya da bu anlamlarda iyi olup olmadığını soruyor olabilir. Ama bunu açığa çıkarmamız gerekir. Tabii ki kişinin kendi yargısı için gösterdiği ya da dikkate almaya hazır olduğu nedenleri keşfederek bunu yaparız. Aslında bir kimse, "iyi" sözcüğünü, genellikle yapıldığı gibi (yani, genellikle, "ahlaki olarak", "dışsal olarak" gibi belirleyiciler kullanmadan), belirsiz bir şekilde kullanırsa, ilk olarak, bağlam, o anlama gelmediğini açık bir şekilde göstermedikçe, onun muhtemelen, genel olarak iyi olma anlamında kullanıldığını kabul etmemiz gerekir. Bu durumda, hata yaptığımızın ortaya çıkması için bir tartışma yapılmasını beklemek zorunda kalırız. İyi sözcüğünü geniş, kapsayıcı bir şekilde kullanırız ve gerekçelerimizi ancak zorunlu olduğumuz zaman söyleriz.

Belki de eğer bu mümkünse, istediğimiz şey, sadece bu anlamlardan birine göre bir şeyin değeri hakkında bir yargıya ulaşmak değil, bütünsel olarak o şeyin değerine ilişkin genel bir değerlendirmeye ulaşmaktır. Bu, Dewey'in gayet yerinde bir şekilde yapılmış, dışsal ve içsel iyilik

arasındaki ayrıma yönelik eleştirisinin diğer bir yanıdır. Ama yine de şu doğrudur: Bir şeyin, her bakımdan mı, yoksa diğer anlamlardan birine göre mi iyi olduğuna ilişkin bir yargıya ulaşmak için, ilkin o şeyin öz değerini, yine o şeyin yaratacağı sonuçların ya da o şeyi seyretmekle edinilen deneyimin öz değerini ya da içsel anlamdaki iyi yaşama ne kadar katkı sağlayacağını belirlememiz gerekiyor. Bu nedenle işimiz, içsel iyiliğin ve kötülüğün ölçütünü ya da düzeyini belirlemek olacaktır. Şeylerin ya da daha doğrusu, etkinliklerin, yaşantıların ve yaşamların, kendi başlarına ya da amaç olarak iyi, istenir ya da değerli olduklarını yanılmadan hangi zeminlerde söyleyebiliriz?

Amaç Olarak İyi Olana İlişkin Teoriler: Hazcılık ve Hazcı Olmayan Teoriler

Bu soruya birbirinden farklı pek çok cevabın verildiğini söylemeye gerek yok. Platon, *Philebus*'ta, bunlardan iki tanesini tartışır: İyinin haz olduğunu, hazzın yaşayan her varlığın gerçek hedefi olduğunu ve herkesin amaçlaması gerektiğini ileri süren görüş ile zekânın, bilginin ve bilgeliğin, bunları elde edebilecek herkes için hazdan çok daha iyi ve daha üstün olduğunu savunan görüş. İlk görüş, *hazcılık* olarak adlandırılır ve Eudoxus ve Epikuros'tan günümüze kadar pek çok taraftarı olmuştur.

Hazcı değer teorisi neyi savunur? İlk olarak, iyi konusunda hazcılığı benimseyen bir hazcının, doğru konusunda da hazcılığı benimsemesi şart değildir. Doğru eylemin, en azından, başka bir eylem kadar, kişinin kendisi için ya da dünya için acıya kıyasla daha büyük bir oranda haz üreten eylem olduğunu savunmak, hazcı erekçi yükümlülük teorisini savunmak demektir. Ama kişi, böyle bir yükümlülük teorisini kabul etmeden de hazcı bir değer teorisini benimseyebilir. İyi konusunda hazcılığı benimseyen

biri, doğru konusunda bir ödevci olabilir. Kaba taslak söylersek, Butler, Kant ve Sidgwick, doğru konusunda ödevci tutumla, iyi konusunda hazcı tutumu birbiriyle harmanlar.

İkinci olarak, iyi konusunda hazcılığı benimsemiş bir hazcı, yaklaşık olarak, iyinin haz olduğunu söyler. Ama bu, yanıltıcı olabilir. "Haz" muğlaktır. Haz, "Hoşa giden deneyimler" anlamına gelebilir ya da bu tür deneyimlerin sahip olduğu "haz alma" duygusu anlamına gelebilir. Şimdi, iyi konusunda hazcılığı benimsemiş bir hazcı, "iyi" terimini *tanımlamak* zorunda değil. "İyi"nin "haz veren" anlamına geldiğini ya da iyiliğin haz almak olduğunu söylemesi gerekmiyor. Bunu söyleyebilir; ama çoğu hazcı, bu anlamda tammlar önermemişlerdir. Bununla birlikte, hazcı, bir tür eşitleme yapar: İyi olanın haz olduğunu ya da haz veren her ne ise onun iyi olduğunu ve bunun tersini savunur.

Bu ifade tam olarak doğru olmasa da iyi konusunda hazcılığı benimsemiş birinin tam olarak neyi savunduğunu anlamak için bir dizi ifade dile getirmemiz gerekiyor.

1. Mutluluk=haz ya da mutluluk=haz alma.
2. Bütün hazlar içsel olarak iyidir ya da kendisinde haz taşıyan her şey, kendi başına iyidir. Bir hazcı, bazı hazların ahlaki olarak kötü ya da yanlış olduğunu ya da bazılarının sonuçlarından dolayı kötü olduğunu kabul edebilir.
3. Sadece hazlar, içsel olarak iyidir ya da kendisinde iyi olan her şey, kendi başına haz taşır. Bir hazcı, çeşitli şeylerin, acının bile, bir yol olarak iyi olduğunu ya da ahlaki olarak iyi ya da doğru olduğunu kabul edebilir.
4. Haz alma, içsel iyiliğin kriteridir. Şeyleri, amaç olarak iyi yapan şeydir. Haz verenin, kendi başına iyi olması ve kendi başına iyi olanın haz vermesi sadece bir rastlantı değildir.

İyi konusunda hazcılığı benimsemiş bütün hazcılar, bu dört önermeyi de kabul eder. Ama bunların dışında ayrılırlar. Hazcılar genellikle, hazların tür ya da nitelik bakımından ayrıldıklarını savunurlar. Örneğin zihinsel hazlar, fiziksel hazlardan farklıdır. Ama, Epikuros ve Bentham, nitelikteki farkların, hazların iyiliğinde ya da değerinde hiçbir fark yaratmadığını savunur. Bentham'ın söylediği gibi, "Haz miktarları eşit olsun, pushpin,[1] şiir kadar iyidir." Hazcı olmayanlar için bu çok şaşırtıcıdır. Mill için de. Bu nedenle, Mill, hazzın niteliğindeki farkların, hazzın değerinde de farklara yol açtığını ileri sürmüştür. Yani zihinsel hazlar, fiziksel hazlardan, sadece bu hazzın türünden dolayı, (içerdikleri hazzın *miktarına* bakılmaksızın) daha iyidir ya da daha iyi olabilir. Bu nedenle, beşinci bir önerme daha eklememiz gerekiyor; bunu bazı hazcılar kabul eder, bazıları ise reddeder.

5. Bir etkinliğin ya da yaşantının içsel iyiliği, içerdiği hazzın miktarına orantılıdır (ya da daha doğrusu, kendisinde bulunan ya da kendisinde içsel olan acıya kıyasla hazzın niceliksel olarak oranına bağlıdır).

Nicelikçi hazcılar beşinci önermeyi kabul ederler; *nitelikçi* hazcılar ise reddederler. Hazcılığı eleştirenler çoğunlukla, Mill'in bu önermeyi reddetmesinin, bir hazcı olmasıyla tutarsız olduğunu söylerler; ama bu sadece, eleştirenlerin, hazcılığı, nicelikçi hazcılıkla özdeş görmelerinden dolayıdır. Mill, yarar ilkesini, nicelikçi olmayan terimlerle açıklamaya çalıştığında zorlanır. Bu noktaya, daha önce üçüncü bölümde de değinmiştik.

Buna karşılık olarak, *hazcı olmayanlar*, hazzın sadece *bir* iyi olduğunu savunabilirler; ama hazzın *tek iyi* oldu-

[1] Raptiyelerle oynanan basit eski bir çocuk oyunu (ç.n.).

ğunu hepsinin reddetmesi zorunludur. Yani haz almanın, bir şeyi iyi kılan bir özellik olduğunu kabul edebilirler; ama onun tek özellik olmadığında ısrar etmeleri gerekir. Daha doğrusu, yukarıdaki önermelere göre hazcı olmayanlar, birinci ve ikinci önermeyi kabul edebilirler; hatta üçüncü önermeyi de ama dördüncü ve beşinci önermeyi reddetmeleri gerekir. Ama, çoğunlukla birinci, ikinci ve üçüncü önermeyi de reddederler. Hazzın yanında ya da hazzın yerine, neyin amaç olarak ya da bir şeyi iyi kılıcı olarak iyi olduğuna gelince ya da öz değerin ölçütünün ne olduğuna gelince çok farklı konumlar alabilirler ya da alırlar; bunlardan bazılarını ilerledikçe göstereceğiz.

İlk Tartışma Çizgisi

Hazcılar ve hazcı olmayanlar arasındaki tartışmada iki tür temel kanıtlama kullanılır. İlki, psikolojik kanıtlamadır. İster nicelikçi olsun isterse nitelikçi, hazcılar genellikle hazzın iyinin kendisi olduğunu ileri sürerler; çünkü haz, en azından nihai olarak hepimizin istediği ya da amaçladığı şeydir. Bu nedenle, Aristoteles, Eudoxus'un, her şeyin hazzı amaçladığını düşündüğü için hazzın iyi olduğunu savunduğunu nakleder. Epikuros da aynı kanıtlamayı kullanmıştır. Mill de şunları yazarken yine aynı kanıtlamayı kullanmıştır:

> ...insan doğası, mutluluğun [hazzın] parçası ya da mutluluğa giden bir yol olmayan hiçbir şeyi istemeyecek şekilde kuruluysa, istenebilecek tek şeyin bunlar olduğundan başka bir kanıtımız olamaz ve başka bir kanıt isteyemeyiz.[2]

---

[2] *Utilitarianism*, 4. Bölüm'ün sonlarına doğru. Bakınız, Frankena ve Granrose'da seçmeler, Bölüm V.

Bu nedenle Mill, insan doğasının bu şekilde kurulu olduğunu ileri sürer ve amaç olarak, hazzın, sadece hazzın iyi olduğu sonucunu çıkarır; en azından temel olarak.

Bu kanıtlamanın öncülü, *psikolojik hazcılık* olarak adlandırılan, psikolojik bir öğreti, insan doğasına ilişkin bir teoridir. Ama elde edilen bir değer yargısıdır. Sonuç olarak, hazcı olmayan pek çok kişi, (G. E. Moore'dan itibaren) mantığa aykırı diyerek bu kanıtlamaya hücum etmiştir. Bu kişiler:

(a) Haz, sadece haz, amaç olarak istenir,

öncülünden,

(c) ∴ [O halde] haz, sadece haz, amaç olarak iyidir.

sonucunun çıkarılmasının doğru olmayacağını söylerler.

Elbette, (c), (a)'da verilmeyen terimleri içerdiği için haklıdırlar. Ama Mill, açıkça, kanıtlamasını, *mantıksal* bir kanıtlama olarak görmediğini belirtir ve Eudoxus ve Epikuros büyük ölçüde onunla aynı fikirde olurlardı. Bu durumda, Moore'un ve izleyicilerinin eleştirileri işe yaramaz. Mill'in söylediği, (c)'nin, (a)'dan mantıksal olarak çıktığı değildir; (a)'nın, insan doğasına ilişkin bir teori olarak doğru olduğu ve insan doğası bu şekilde kuruluysa, daima hazzı amaçlayacağı, bu nedenle, mantıksal olarak mümkün olmasa bile, hazzın iyi olduğunu reddetmenin saçma ve anlaşılmaz olduğudur.

Bu şekilde yorumlandığında, (a)'nın doğru olduğu gösterilebilirse, kanıtlama bana güçlü görünüyor. Ama zaten, bir hazcının kanıtlamasını tam olarak geçerli bir şekle sokması gayet kolaydır:

(a) Haz, sadece haz, amaç olarak istenir.
(b) Amaç olarak istenen, sadece amaç olarak istenen, amaç olarak iyidir.
(c) ∴ [O halde] haz, tek başına haz, amaç olarak iyidir.

Bu durumda, bu kanıtlamaya saldırmanın tek yolu ya (a) ya da (b) öncülünden kuşku duymaktır.

Hazcı olmayan pek çok kişi (b) öncülünü kabul eder; (a) öncülünü ise reddeder. Örneğin Aristoteles, iyinin, her şeyin amaçladığı bir hedef olmadığını savunmanın, saçma olduğunu söyler. Aslında Aristoteles, iyinin, her şeyin amaçladığı bir şey olarak tanımlanabileceğini ileri sürerek işe başlar. Her şeyin mutluluğu amaçladığını kabul eder, ama mutluluğun haz olduğunu reddeder. Mutluluğun, ruhun üstün bir etkinliği olduğunu düşünür ve onun için bu, ahlakla, özellikle zihinsel erdemlerle ya da yetkinliklerle uyumlu etkinlik anlamına gelir. Zihinsel yetkinlikler, bilimi, bilgeliği ve bilginin diğer şekillerini içine alır. Bu üstün etkinlik, der Aristoteles, amaç olarak istediğimiz şeydir; haz değildir. Haz, bu yetkinlikleri elde ederken ve gerçekleştirirken ortaya çıkan bir şeydir. İsteklerimizin nesnesi değildir; isteklerimizi elde ettiğimizde ulaştığımız doyum hissidir. Bu kanıtlama, Butler'ın, psikolojik benciliğe karşı ileri sürdüğü kanıtlamasına çok benzer, bu rastlantı değildir; çünkü bu bencilik ile psikolojik hazcılık genellikle birbirlerine eşlik ederler. İddia, psikolojik hazcının, neden ile sonucu birbirine karıştırdığıdır. Bilgiyi ve diğer yetkinlikleri bize haz verdikleri için istemeyiz; onlar isteklerimiz olduğu için ve isteklerimizi doyurdukları için haz elde ederiz.

Bu kanıtlama, dikkate değer bir güce sahip; ama John Clarke'ın, ikinci bölümde tanımladığımız karşı hamlesini unutmamalıyız. Bu kanıtlama, (b)'yi kabul etsek bile, hazcılığın, bir değer teorisi olarak yanlış olduğunu kanıt-

lamaz; ama bana öyle geliyor ki bu, psikolojik hazcılığın kanıtlanmadığını, doğru olamayacağını ve hazcı değer teorisi kuracak bir kanıtlamanın parçası olarak kullanılamayacağını gösteriyor. Clarke'ın cevabı destek olmuyorsa, bu, sözkonusu türdeki psikolojik hazcılığın yanlış olduğunu gösterir. Ne olursa olsun şeyleri, kendilerinden beklediğimiz haz ya da doyum miktarına göre istiyor olduğumuz çok şüphelidir. Psikolojik hazcılığın üzerindeki şüpheyi atmaya yardımcı olacak bir başka noktadan bahsetmek gerekir. Hazcı olmayanlar, yine haklı olarak, çoğunlukla, şuna işaret ederler: Bilinçli bir şekilde, hazzı amaç olarak edinirsek, bir ölçüde onu kaybederiz. Buna karşılık, getirecekleri hazzı hesaplamadan, sırf kendilerinden dolayı, şeylerin peşinden gider ve elde edersek, bir ölçüde hazza ulaşırız. Bu, "hazcı çelişki" olarak bilinir.

Diğer hazcı-olmayanlar, (a) ve (c)'yi reddetmekle ve (b)'yi kabul etmekle Aristoteles'i izlerler; ama neyin iyi olduğu konusunda ondan ayrılırlar. Aristoteles, zihinsel yetkinliklere önem verirken, Stoikler, ahlaki yetkinliklere önem vermişlerdir. Augustine ve Aquinas, aynı genel kanıtlama çizgisini izlerler; ama sonuçta, iyiyle Tanrıyı ya da Tanrı ile birlik olmayı özdeş görürler. Nietzsche, hepimizin amaçladığı şey olduğunu ileri sürerek güçle, iyiyi özdeş görür; ama güçle sadece, Napolyon'un sahip olduğu türden bir şeyi anlamaz; insan tininin her türlü yetkinliğini anlar. Nietzsche, Leonardo da Vinci'nin bu anlamda bir gücü olduğunu düşünmüştür. F. H. Bradley gibi Hegelci idealistler, aynı zamanda iyinin, hepimizin aradığı şey olduğunu savunacaklardır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin yaptığı gibi, ama daha az köktenci bir ruhla, aradığımız iyinin, kendini gerçekleştirmek olduğunu savunacaklardır.

Bu yazarların hepsi, iyinin amaçladığımız şey olduğunu kabul ederler ve şunu savunurlar: İnsan doğası öyle bir yapıdadır ki hepimiz X'in iyi olduğundan ya da amaç olarak iyi olan şeyin kriterlerinden biri olduğundan hareketle, X'i (yani hazzı, yetkinlikleri, Tanrıyı, gücü, kendini gerçekleştirmeyi) amaç olarak alırız. Burada, bu yazarların oldukça kurgusal olan teorilerini tartışma imkânımız yok. Bu tür bir tartışma, ruhbilim ve metafizik alanlarında iyi düzeyde bir bilgi gerektiriyor. Tutumumuzu, hazcılar ile hazcı olmayanlar arasındaki tartışmalarda kullanılan ikinci kanıtlamaya dayandırmamız gerekecek. Ama, ilk kanıtlama temelinde, iki genel türden şeyin amaç olarak iyi olduğunun kabul edilmiş olması dikkate değerdir: Bir yandan haz, zevk ya da doyum gibi şeyler; bir yandan da çeşitli yetkinlik ya da kendini geliştirme biçimleri. "Mutluluk" terimi, her ikisi için de kullanılmıştır. Bu noktaya daha sonra tekrar döneceğiz.

Sidgwick gibi hazcı ve Platon, Moore ve Ross gibi hazcı olmayan pek çok yazar, yukarıdaki kanıtlamayı, "bir şey, isteniyor olduğu için iyi değildir" ya da "bir şey, sadece ve sadece isteniyor olduğu için iyi değildir" şeklindeki genel bir yaklaşımdan hareketle reddederler. Bunun yerine bu yazarlar, amaç olarak ya da kendi başına iyi olarak gördüğümüz türden şeylere yönelik, bunlardan hangilerinin bir denetleme karşısında ayakta kalacağını ya da kişinin bunları değerlendirebileceği herhangi bir ölçüt bulup bulamayacağını anlamak için düşünsel bir inceleme şekline başvururlar. Sidgwick, Moore ve Ross, bu denetimi, kendiliğinden açık yargılara ilişkin sezgisel bir işlem olarak görür; ama böyle görmek şart değildir ve Platon'un böyle gördüğü açık değildir. Temel nokta, bu incelemenin düşünsel olması ve net bir şekilde, neyin kendi başına ya da

sonuçları ve ahlaki içerimlerinden bağımsız olarak iyi olduğu sorusuyla sınırlandırılması gerektiğidir. Kabaca sorumuz: "Hangi tür şeylerin kendileri için istenmeleri akılcıdır?"

Bu yazarlar incelemelerinde, aşağıdaki öğelerden bazılarını ya da hepsini, zaman zaman "biyolojik" "fiziksel" "zihinsel" "toplumsal" ve "tinsel" gibi kategorilere ayırarak, dikkate alırlar:

Yaşam, bilinç ve etkinlik.
Sağlık ve güç.
Her türüyle ya da bazı türleriyle hazlar ve doyumlar.
Mutluluk, saadet, memnuniyet vb.
Hakikat.
Çeşitli türleriyle bilgi ve doğru kanı, anlayış, bilgelik.
Güzellik, uyum, seyir nesnelerinde oran.
Estetik deneyim.
Ahlaki olarak iyi huylar ya da erdemler.
Karşılıklı etkileşim, sevgi, dostluk, işbirliği.
İyinin ve kötünün adil dağıtılması.
Kişinin kendi yaşamındaki uyum ve düzen.
Güç ve başarma.
Kendini ifade etme.
Özgürlük.
Barış, güvenlik.
Macera, yenilik.
İyi şöhret, onur, itibar vb.

Dinsel deneyimlere ya da değerlere ki çoğu içsel iyiler arasında en yüksek sayılırlar, bu listede yer verilmedi. Çünkü bunlar Tanrının varlığını gerektirirler ve bu yüzden burada uğraşılamayacak sorular doğururlar. Bununla birlikte, Augustine ve Aquinas'ın en yüksek iyi olarak gördükleri, Tanrı ile iletişim ve Tanrı sevgisi ya da bilgisi, muhtemelen, bilgi ve karşılıklı sevgi başlığı altında incele-

nebilir. Diğer içsel olarak iyi olan dinsel deneyimler de olasılıkla bu ya da başka başlıklar altına girebilir.

Elbette, listelenen bu maddeler birbiriyle örtüşebilir ve bu listeye başka maddeler de eklenebilir. Felsefeciler, böyle bir liste üzerinden, içsel iyileri ve değerleri sıraladıkları daha küçük tablolar yapmışlardır. Genellikle büyük harflerle ifade edilen, hakikat, iyilik ve güzellik üçlüsü, klasik bir üçlüdür. Nicolai Hartmann listesine bahsettiğimiz şeylerin hepsini alır. Moore, belli hazlara, güzellik, estetik deneyim, bilgi ve kişisel hoşlanmalara önem verir. Ross'un listesi hemen hemen aynıdır; ama güzelliği dışarıda bırakır ve listeye ahlaki erdemler ile mutluluğun liyakate göre olmasını ekler. Erdeme, bilginin üzerinde ve bilgiye hazzın üzerinde yer verir. Platon, *Philebus*'ta, iyi yaşamın, "karma bir yaşam" olduğunu savunur; kendisinin sıraladığı şekilde şu bileşenlere yer verir:

1. Ölçü, ılımlılık, yerindelik vb.
2. Orantı, güzellik, yetkinlik.
3. Zihin ve bilgelik.
4. Bilimler, sanatlar ve doğru kanı.
5. Ruhun acısız ve saf hazları.

Az önce bahsettiğimiz yazarlar, hazcı olmayan yazarlardır. Daha önce bahsettiğimiz beş hazcı tezden, dört ve beş numaralı tezi hepsi reddeder. Çoğu iki numaralı tezi, bazı hazların içsel olarak kötü olduğunu ileri sürerek reddeder. Örneğin, hainlik yapmaktan duyulan haz ya da acımasızlık, kötü niyet ya da kötülük ya da kabalıktan hoşlanma gibi ahlaki olarak kötü olan bir özelliğin bulunduğu hazlar. Bazıları da üç numaralı tezi, güzellik, hakikat ve erdem gibi, hazza neden ya da vesile olmakla birlikte, haz içermeden içsel olarak iyi olan bazı şeylerin var olduğunu savunarak reddederler. Platon da Aristoteles gibi bir numaralı tezi reddeder. Sidgwick ise bir hazcıdır.

Sidgwick, önerilen iyilere ilişkin incelemesinde, ilkin, tercih edilir bilinç deneyimleri ya da durumları dışında hiçbir şeyin kendi başına iyi olmadığını savunur ve ikinci olarak, bilinç deneyimleri ya da durumlarının, sadece haz içerdikleri sürece kendi başlarına tercih edilir olduklarını savunur. Yani Sidgwick, nicelikçi bir hazcıdır ve hazcılığa ilişkin beş tezi de kabul eder; onun için, haz alma ya da daha doğru bir ifadeyle, acıya kıyasla hazzın oranı, ahlaki olmayan değerin ölçütü ya da düzeyidir.

Bazı Sonuçlar

Önerilen öz değerlere ilişkin daha uzun bir liste üzerine düşündüğümde aşağıdaki sonuçlara ulaşıyorum: Bunları *yaşamanın* kendisinin iyi olduğunu düşünüyorsak, hepsi listede tutulabilir ve listeye belki başka şeyler de eklenebilir. Bana göre, Sidgwick bu noktada haklı görünüyor. Örneğin geleneksel üçlüyü alın. Bence, doğruluk, kendi başına içsel olarak iyi değildir. Bu bilinemez bile. Kendinde iyi olan, doğruluğun bilgisidir ya da doğruluğa duyulan inançtır. Aynı nokta, güzelliğe, uyuma, orana ya da kötü ve iyi şeylerin adil dağıtımına uygulanabilir (üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, yararcılığın geçerliliğine etki eden son maddenin dikkate alınması). Bunlar, kendi başlarına içsel olarak değerli değillerdir; içsel olarak iyi olan, bunları seyretmek ya da uygulamaktır. Kendi başlarına bunlar, içselden çok özbiçimsel olarak iyidirler. Erdeme gelince, Aristoteles'in söylediği gibi, uyurken hiçbir öz değer yaşanmıyorken erdemli olabiliriz. Ama, erdemli bir şekilde eylemde bulunma ve ahlaki olarak iyi duygular hissetme deneyimi, olabildiği kadarıyla, içsel olarak iyidir. Savunacağım budur.

Sanırım, haz ve mutluluğu birbirinden ayırmamız gerekiyor. "Haz", çok daha belirli duyguları ifade eder; "mut-

luluk" ise etmez. "Hazlar" diyebiliriz; ama "mutluluklar" dememiz hayli zordur. "Haz", aynı zamanda, "mutluluk"tan daha fazla, fiziksel ya da "düşük" hazları ifade eder. Yine "haz", "mutluluk"un çağrıştırdığı daha geniş ve daha derin doyumdan çok daha dar ve yüzeysel zevkleri ifade eder. Son olarak, "hoş bir yaşam" ve "haz yaşamı" gibi sözler akla "mutlu yaşam" sözünün getirdiği şeylerden daha farklı şeyler getirir. Aslında gündelik dilde, deneyimlerimizin ya da yaşamlarımızın sahip olabileceği her türlü doyum şekillerini ayırmalıyız ve zaten ayırıyoruz. Haz alma, onlardan sadece biridir. Mutluluk, hoşnutluk ve sonsuz mutluluk diğerleridir. Bu anlamda, hazcılığın bir numaralı tezi, hazcı mutluluğun bir tür doyum olduğunu düşünmekte haklı bile olsa, yanlıştır. Elbette, hazcı "haz" ve "haz veren" terimlerini, bir yaşantıyı iyi kılan nitelikleri içine alacak şekilde yeniden tanımlayabilirdi; ama böyle yapması, "kırmızı" sözcüğünü bütün renkleri içine alacak şekilde yeniden tanımlamaya çalışmaya benzer.

Hazcılar bana göre, iki numaralı tezlerini savunmakta, yani her hazzın ya da zevkin, asıl olarak ve kendi başına, içsel anlamda iyi olduğunu düşünmekte haklılar. Hazcı olmayanlar buna karşı, genellikle gördüğümüz gibi kötü hazların bulunduğunu söylerler. (Sadece sonuçlarından dolayı değil, ayrıca kendi içlerinde de kötü olan hazlar.) Ama, benim görebildiğim kadarıyla, hazcı olmayanlar bunu gerçekten hiçbir şekilde ortaya koymazlar. Kötü niyetten, acımasızlıktan ve kabalıktan alınan haz ve zevkin, -eğer böyle bir şey varsa- kötü olduğunu kabul ediyorum; ama bunlar, *salt* haz ve zevk olarak kötü müdürler? Bunlar, bozuk ya da dengesiz kişilik belirtileri olduğu için kötü olabilirler; ama bu anlamda kötü olmaları, *salt* haz ya da zevk olarak kötü olmalarıyla karıştırılmamalıdır. Hazcı olmayanlar, bu kötülük çeşitlerini karıştırmadıklarını hiç açıklığa kavuşturmamışlardır. Bu nedenle hâlâ, her hazzın

kimi içsel iyilikleri olduğunu düşünmek eğilimindeyim. Ama elbette, haz veren bir deneyim kötü bir özelliğe sahip olabilir ve bu özellik o yaşantının *toplam* sonucunu olumsuza çevirebilir. Örneğin, kötü niyetten alınan hazda bu sözkonusudur.

Peki, üç numaralı hazcı teze ne diyeceğiz? Haz içermiyorsa, hiçbir şey içsel olarak iyi değil midir? Daha önce önerdiğim gibi, hazzın yanında başka doyum türleri olduğunu ortaya koyarsak, bu durumda üç numaralı tez tam olarak doğru olmayacaktır. Ama, daha geniş ve bir ölçüde benzer olan "Herhangi türden bir doyum içermiyorsa, hiçbir şey içsel olarak iyi değildir" tezi, bana açık bir şekilde doğru görünüyor. Bu nedenle bence bilgi, yetkinlik, güç gibi şeyler, kendi başlarına bize zevk vermiyorlarsa ya da doyum yaratmıyorlarsa, sadece anlamsız, boş ve değersiz şeylerdir.

Daha önce yaptığımız gibi doyum türlerini ayırırsak, bu durumda nicelikçi hazcıların tezinin [yani, beş numaralı tezin] reddedilmesi gerekir. Çünkü bu durumda, öz değer, hazzın miktarıyla ya da acıya kıyasla hazzın miktarıyla orantılı olamaz. Ayrıca, "İçsel değer, doyumun miktarıyla orantılıdır ya da doyumsuzluğa karşı doyumun miktarıyla orantılıdır" diyerek tezi tekrarlayamayız. Çünkü doyumlar, örneğin sonsuz mutluluk, memnuniyet türce ayrıdırlar ve bu yüzden karşılaştırılamazlar. Bu çok doğrudur; en azından niteliğin değeri etkilediğini söyleyen Mill'in öğretisi için. Elbette bundan, üçüncü bölümde üstü kapalı olarak söylendiği gibi tam anlamıyla niceliksel terimlerle yapılacak bir öz değer hesaplamasının mümkün olmadığı sonucu çıkacaktır.

Yine hazzın dışında başka doyum türleri olduğunu ortaya koyarsak, bu durumda haz alma, içsel iyiliğin *tek* kriteri ya da deneyimleri iyi kılan tek özellik olamaz ve dördüncü tez yanlış olur. Ama cevap olarak kişi, şunu ileri

sürebilir: Bahsedilen farklı doyum türleri ve eğer varsa diğer türler dışında, bir deneyimi iyi kılan başka nitelikler yoktur. Bu durumda kişi, yine de, sözde-hazcı olurdu; kişinin değerlendirme ölçütü haz olmaz, birbiriyle bağlantılı bir dizi doyum türü olurdu. Bu görüşün yanlış olduğundan emin değilim; ama doğru olduğundan şüpheliyim. Platon, Aristoteles, Moore, Ross ve C. D. Broad gibi hazcı olmayan bazı yazarlar hazzın, mutluluğun yanında, bir deneyimi iyi kılan başka özellikleri olduğunu savunmuşlardır. Bunlar, aynı zamanda deneyimin öz değerine de katkıda bulunurlar. Örneğin, uyum ve bilginin bu tür özellikler olduğunu söylerler. Bu yazarlara göre, hazzın varlığının bir deneyimi belli bir dereceye kadar iyi kılması gibi uyumun ya da bilgi veya anlayışın varlığı da bir deneyimi belli bir dereceye kadar iyi kılar. Ve bir deneyim, çeşitli doyum türleriyle birlikte uyum ya da bilgiyi de içeriyorsa, deneyim, içsel olarak, sadece tek bir doyum türünü içeriyor olacağından, içerdikleri doyum miktarı aynı bile olsa daha iyidir; en azından olabilir. Bu kanıtlama şekli çok güçlü değildir; ama akla yatkındır; bu noktada, kişinin ne söylemesi gerektiğini bilmek çok zor. Eğer, bu kanıtlama doğruysa, dört numaralı hazcı tez, sözde-hazcı formunda bile olsa yanlıştır.

Aslında, hazcı olmayanların haklı olduklarını düşünme eğilimindeyim. Yani, hoşlanılabilir ve doyurucu olmalarının yanı sıra etkinlikleri ve deneyimleri kendi başına iyi yapan başka bir şey daha vardır. Bu şeyin, daima belli tür ya da derecede yetkinlik olduğunu öne sürüyorum. Etkinliklerimizin ve deneyimlerimizin çoğu, kendilerine uygun bazı ölçütlerle yetkinlik elde etmek için bir girişim içerir ya da girişim tarafından içerilir. Örneğin, bedensel etkinlikler, sanatsal yaratı ve bilim ile tarih. Bana öyle geliyor ki jimnastiği, bilgiyi ve estetik yaratıyı kendi başına iyi yapan şey, sadece sağladıkları hoşlanma miktarı değil, aynı za-

manda, bunların, bir yeteneğin ya da becerinin uygulamasını ya da belli bir ölçüte göre belli bir yetkinlik derecesine ulaşmayı içermeleridir. Aynı şey diğer pek çok etkinlik ve deneyim türü için doğrudur. Gerçi, sözkonusu etkinlikler ve kriterler çok farklı türde olabilir: Estetik güzellik, entelektüel doğruluk, atletik bedensel yetenek, ahlaki doğruluk ve ahlaki iyilik gibi.

Bu nedenle, listemizdeki maddeleri incelediğim ve iyi yaşamın formu ya da modeli diyeceğim şeye ait olanları dışarıda bıraktığımız zaman, bana öyle geliyor ki bu maddeler, onlarda bulunan bir ya da iki faktörün varlığıyla iyi olurlar: Bunlar, haz ya da doyumla belli bir tür yetkinliktir. Benzer şekilde, kendinde kötü olanın ya acının ya mutsuzluğun ya belli bir tür kusurun ya da yetkinlik eksikliğinin varlığı nedeniyle kötü olduğunu söyleyebilirim. Bu yüzden, belki hoşa giden bir deneyim, hoşluğundan kaynaklanan iyiliğini yok eden bazı kusurların varlığından dolayı kötü olur. Ahlaki bir kusur içeren, kötü niyetli olmaktan haz alma durumu buna örnek olabilir.

Bu bakımdan, hazcı olmayan yaklaşımla aynı fikirde olmaya hazır olmakla birlikte, yine de bir deneyim ya da etkinliğin, haz verici ya da doyurucu olmadıkça kendi başına iyi olmadığını düşünüyorum. Diğer bir deyişle, belli bir tür doyuruculuk, bir şeyin içsel olarak iyi olmasının gerekli koşuludur. Aynı zamanda, bana göre, hoşlanılır olmak, hoşlanılan nokta, bazı kusurlar yüzünden gözardı edilmedikçe, bir şeyin iyi olması için yeterli koşuldur. Örneğin, acı peynirden hoşlanmak gibi. Bu bakımdan, sözde-hazcıyla beraber olmaya hazırım. Bu durumda, yetkinlik sahneye nasıl çıkar? Buna, deneyimleri ya da etkinlikleri, başka türlü olabileceğinden daha iyi ya da daha kötü yapmakla sahneye çıkar diye cevap verebilirim. Diğer bir deyişle, belli şekillerde içsel olarak doyurucu olanın kendi başına iyi olduğunu ve bunun tersini de savunabili-

rim. Ama kendi başına iyi olanın daima, sadece doyurucu olduğu için iyi olduğunu ya da doyuruculuğuna orantılı olarak iyi olduğunu reddederim.

İyi Yaşam

Peki, iyi yaşam, seçilmesi rasyonel olan yaşam mıdır? Eğer öncekiler doğruysa, iyi yaşam, Platon'un dediği gibi, "karma bir yaşam" olacaktır. Daha önce listelenen türdeki etkinlikler ve deneyimlerden oluşan, yani hoşa giden etkinliklerden ya da hem belli derecelerde yetkinlik hem de hoşa giden etkinlikler ve deneyimlerden oluşan bir yaşam. Bu deneyimlerin ve etkinliklerin iyi yaşamın *içeriğini* oluşturduğunu düşünebiliriz. Ama, bildik öngörüsüyle Platon, iyi yaşamın, aynı zamanda, *forma* sahip olması gerektiği üzerinde durmuştur. Bununla, o, *modeli* kasteder ve bir yaşamın iyi olması için uyum içinde olması gerektiğini düşünür. Bir ölçüde, onun model kavramını genişletmeyi düşünebiliriz; ama elbette Platon, model üzerinde durmakta kesinlikle haklıydı. İster istemez, her yaşam, şu ya da bu modele sahip olur ve bazı modellerin başka modellerden daha iyi olduğunu düşünmek akla uygundur. D. H. Parker, Platon'a yakın durarak, kişinin yaşamının, çeşitte, dengede, ahenkte ve sıradüzende birlik olarak bu özellikleri içermesi gerektiğini düşünmüştür. A. N. Whitehead, coşkunculuğa ve evrimciliğe daha yakın olarak, yaşamın, devamlılık ve gelenek yanında, yenilik ve serüven de içermesi ve bunların belli bir sıralı uyum taşıması gerektiğini düşünmüştür.

Bugün yaygın bir görüş var (coşkuncu çağdan beri); bu görüş, özerklik, hakikilik, bağlılık, yaratıcılık, karar, kendi yolunda gitmek, özgürlük, kendini ifade etme, çaba harcama, mücadele etme ve benzerleri lehinde, hem doyuruculuğu hem de yetkinliği kötüler. Bu görüş, bence, herhangi

bir yalın ya da uç form içinde kolay savunulacak bir şey değildir; ama önemli bir doğruyu içerir. Yani, kişinin elde edebileceği en iyi yaşam form içermelidir; sadece, model anlamında değil, belli bir tutum, yaklaşım ya da "yaşam tarzıyla" dolu olmak anlamında da. Whitehead, buna, "öznel form" demiştir ve saygı göstermenin, yaşamlarımızda baskın tarz olması gerektiğini düşünmüştür. (Gerçi, başka şeyleri de anmıştır.) Özerklik, bana göre, demin listelenen şeyler gibi buraya girebilir; ama akılcılığı ve nesnellik ile entelektüel sorumluluk gibi bağlantılı özellikleri de eklemeyi istemem gerekir. Ve belki, şu noktada sevgiden tekrar bahsedilmesi gerekir. En azından, Erich Fromm gibi psikologlar haklıysa, bu durumda kişinin yaşamının iyi olması için, sadece ahlaki anlamda değil, ayrıca ahlaki olmayan anlamda da kendi yaşamının iyiliğiyle çok ilgili olması gerekmiyor; kişi daha çok kendi dışındaki nedenlerle ve nesnelerle ilgili olmalı.

İyi yaşamın içeriği, modeli ve öznel formunun tam olarak sahip olması gereken şey, hiç şüphesiz, kişiden kişiye önemli ölçüde değişir. Cevabı bulmak için, kişi, deneyim sahibi ve bilgili başka kişilerden de yardım alarak büyük ölçüde kendi deneyimine ve düşüncelerine dayanmalıdır. Platon ve Ross'un düşündüğü gibi, herhangi bir sabit düzen ya da modelin herkese yol gösterici olabileceğinden şüpheliyim. İnsan doğası, her yerde çok benzer olabilir ve inanıyorum ki öyledir; yoksa, ruhbilim tamamen imkânsız olurdu; ama insan doğası, ayrıntılarıyla oluşturulacak sabit bir kavram için çok fazla değişken görünüyor. Değindiğimiz bütün maddeler, herkes tarafından en azından belli bir ölçüde iyi olarak görülseler bile, sıralanmalarının ve düzenlenmelerinin bir ölçüde göreceli olması gerektiği doğru olabilir ve aslında hâlâ doğru olarak görünüyor. Bazı insanlar için iyi yaşam daha fazla huzur ve güvenlik içerebilir ve başkaları için daha fazla serüven ve ye-

nilik. (Gerçi, her yaşamın bunlardan bazılarını içermesi gerekir ve zaten içerir.) Eğer Ruth Benedict gibi yazarlar haklıysa, görecilik bu örneğin önerdiğinden daha da köktencidir; ama, çok aşırıya kaçsalar bile bu örnek, en azından kişinin kendi iyi yaşam anlayışında çeşitliliğe önemli bir yer vermesi gerektiğini gösterir; kişinin iyiler listesinde olmasa bile.

Adalet ile ilgili tartışmamızda değindiğimiz noktayı da unutmamamız lazım. Yani, insanların ihtiyaçları ve yetenekleri farklıdır; ama belli bir tarzda farklıdır: Bir kişinin iyi yaşamı, bir başkasınınki kadar içsel olarak iyi olmayabilir. Örneğin, A'nın zihinsel yetenekleri öyledir ki bu yetenekleriyle elde edeceği en iyi yaşam yukarıda saydığımız maddelerin çoğunu içermeyebilir. Bu durumda, diğer her şey eşit olsun, A'nın elde edeceği en iyi yaşam, B'nin elde edeceği en iyi yaşamdan, sadece farklı değildir, daha az iyi de olabilir. Ama bundan, A'ya, Platon ve Aristoteles'in düşündüğü gibi ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapmak gerektiği sonucu çıkmaz. Daha önceden savunduğumuz gibi, kendilerine mümkün olduğunca eşit davranılmasını gerektirmesi bakımından A'nın B kadar iyi olması mümkündür. Her insan varlığının, eşit öz değere sahip olduğu fikrinin esas olarak geçerli olduğuna, ama sadece doğrunun ya da yükümlülüğün ilkesi olarak geçerli olduğuna ciddi bir şekilde inanıyorum. Farklı iyi yaşamların içsel kıymetine ilişkin bir değer yargısı olarak geçerli değildir.

Bu bölümde yaptığımız tartışmayı iki gözlemde bulunarak daha önce söylediklerimizle bağlayabiliriz. Biri şudur: Her şey gibi ahlak iyi yaşama ulaşmak için bir aracıdır ya da olmalıdır. Diğeri ise şudur: Ahlak, sadece kişinin kendisinin iyi yaşama kavuşması için aracı olamaz, aynı zamanda başkaları için de bir aracıdır ve bundan dolayı ahlak kişiyi iyi olanı elde etmekle -iyilik ve adalet ilkeleri aracılığıyla- sınırlayabilir. Erdem, Sokrates'in *Menon*'da

dediği gibi, iyiye erişme ya da iyi şeyleri elde etme gücü değildir; adil, dürüst, ölçülü olmaktır ve bizim ekleyeceğimiz şey iyi niyetli olarak eylemde bulunmaktır.

Bir şey daha. Gösterildiği gibi, ahlaki olarak doğru eylem, yetkinlik ölçütünü doyuran bir etkinlik türüdür ve bu yüzden ahlaki olarak doğru olmak bir tür yetkinliktir ve bir etkinliği içsel olarak iyi yapan faktörlerden biri olabilir (sadece ahlaki anlamda iyi değil, ayrıca ahlaki olmayan anlamda da iyi.) Bu nedenle, Alyoşa, *Karamazov Kardeşler*'de[3] bir bölümde "İyi bir şey yapmak ne kadar iyidir!" diye seslenir. Benzer şekilde, kötü niyetli hazlarda olduğu gibi bir deneyim, ahlaka aykırı olduğu için kötü olabilir ya da en azından içsel olarak daha kötü olabilir. Bu doğruysa, normal insan varlıkları için kişinin yaşamı, kendi içinde daha iyi ya da daha kötü olabilir (ahlaki olarak doğru ya da yanlış eylemi içerdiği için). Bu anlamda erdem, kendi kendisinin ödülüdür. Niçin ahlaklı olmalıyız sorusuna geldiğimiz zaman, bu noktayı hatırlamamız önemli olacak.

[3] Dostoyevski'nin bir romanı (ç.n.).

6. BÖLÜM

Anlam ve Temellendirme



Meta-Etik ve Soruları

Birinci bölüm hariç, buraya kadar normatif etik ile ilgilendik. Bununla birlikte, bazı psikolojik açıklamalara ilave olarak belli bir miktar çözümleme ve kavramsal açıklama da yaptık. Diğer bir deyişle, ahlaki olarak neyin doğru, yanlış, yükümlülük olduğunu belirlememizi ve neyin ya da kimin ahlaki olarak iyi, kötü ya da sorumlu olduğuna karar vermemizi sağlayacak kabul edilebilir yükümlülük ilkeleri ile genel değer yargılarını bulmaya çalıştık. Ama, birinci bölümde gördüğümüz gibi etik, aynı zamanda, meta-etik adında başka tür bir incelemeyi de içine alır. Meta-etik, dolaylı sonuçları dışında eyleme ilişkin olarak hiçbir ahlaki ilke ya da hedef önermez; esas olarak, tamamen felsefi analizden oluşur. Aslında, son dönem ahlak felsefesi, çok büyük ölçüde meta-etik analize yönelmiştir; normatif

etik alanında, daha çok ceza, sivil itaatsizlik, savaş gibi konularda bazı tartışmalar ile yararcılık üzerine yoğun bir tartışmayı içermekle birlikte, temel olarak açıklamaya ve anlamaya yönelmiştir. Her şeye rağmen, yapılan çok önemlidir; çünkü düşünen bir kişinin, kendi etik yargılarının anlamına ve nasıl doğrulandıklarına ilişkin belli bir yaklaşımının olması gerekir; özellikle ilkeler ve değerlere ilişkin genel düşüncelerimizin bir kriz içinde olduğunun söylendiği bu dönemde. Ne olursa olsun, aldığımız normatif konum için ne tür bir doğrulamanın gerektiğini, böyle bir doğrulama varsa kendimiz bulmalıyız.

Genellikle kabul edildiği üzere, meta-etik şu soruları sorar: (1) "Doğru", "yanlış", "iyi", "kötü" gibi etik terimlerin ya da kavramların anlamı ya da tanımı nedir? Bu tür terimleri ya da kavramları içeren yargıların doğası, anlamı ya da işlevi nedir? (2) Bu tür terimlerin ahlaki anlamda kullanılışı, ahlaki olmayan anlamda kullanılışından, ahlaki yargılar normatif yargılardan nasıl ayrılır? Ahlaki olmayanın zıddı olarak alındığında ahlakinin anlamı nedir? (3) "Eylem", "vicdan", "özgür irade", "niyet", "söz verme", "özür dileme", "güdü", "sorumluluk", "akıl", "irade" gibi birbirleriyle bağlantılı terimlerin ya da kavramların açıklaması ya da anlamı nedir? (4) Etik yargılar ve değer yargıları kanıtlanabilir mi ya da geçerli oldukları gösterilebilir mi? Evetse, nasıl ve ne şekilde? Ya da ahlaksal akıl yürütme ile değere ilişkin akıl yürütmenin mantığı nedir? Bu sorulardan, bir ve dört numaralı sorular meta-etiğin standart sorularıdır; ama iki ve üç numaralı sorular, üzerinde son zamanlarda çok daha fazla durulan sorulardır. Bu soruların hepsine daha önce bir parça değindik, şimdi bir ve dört numaralı sorular üzerinde daha çok durmak istiyoruz.

Bu iki sorudan dört numaralı soru, bir numaralı sorudan daha temel bir sorudur. Esasta bilmek istediğimiz, ka-

bul ettiğimiz ahlaki yargılar ve değer yargılarının doğrulanıp doğrulanmadıkları; eğer doğrulanıyorlarsa, hangi temellerde doğrulandıklarıdır. Bir numaralı soru, aynı önemde değildir. Kavramsal anlamadan ayrı olarak, (bu saf felsefeci için önemlidir) etik yargılarla değer yargılarının anlamı ya da yapılarıyla, sadece bu yargıların doğrulanıp doğrulanmayacaklarını ya da nasıl doğrulandıklarını ve bunlardan hangilerinin kabul edilebilir ya da geçerli olduğunu anlamamıza yardım edecekse ilgileneceğiz. Bu nedenle, bir numaralı soruya verilen cevapları, dört numaralı sorunla ilgili tartışmamızla bağlantısı olursa ya da olduğunda dile getireceğim ve tartışacağım. Etik ve değer terimleri ile yargıların anlamına ilişkin bütün farklı teorileri sınıflandırmak kolay değildir. Bunlar üç gruba ayrılabilir: *tanımcı* teoriler, *sezgicilik* ya da *doğalcı-olmayan* ve *bilişsel-olmayan* ya da *betimlemeci-olmayan* teoriler. Bunları yeri geldikçe açıklayacağım.

Bu tür tartışmaların amaçlarına uygun olarak, ahlaki yargılar ile ahlaki olmayan normatif yargılar genellikle bir bütün olarak ele alınır. Bu riskli bir şeydir; çünkü bu iki tür yargının anlamı ve doğrulamasına ilişkin farklı pek çok açıklamanın yapılması gerekebilir. Buna rağmen, kolay olması için, çeşitli meta-etik teorilere yönelik incelememizde bu yöntemi biz de benimseyeceğiz ve etik yargılar ifadesini sadece ahlaki olanları değil, tüm ilgili normatif yargılar ve değer yargılarını kapsamak amacıyla kullanacağız.

Temellendirme Teorileri

Dört numaralı soruyu sormanın bir yolu, temel etik yargılarımızın, olgusal yargılarımızın doğrulandığı tarzda nesnel olarak doğrulanıp doğrulanmayacaklarını sormaktır. Bu nedenle, doğal olarak pek çok felsefeci, belli etik yargıların asıl olarak olgulara dayandığını ya da genellikle kul-

lanılan ifade biçimiyle "şeysel doğada" olduğunu ya deneysel bir incelemeyle ya metafizik bir kurmacayla ya da ilahi bir vahiyle ortaya konulduğu şekliyle göstermek istemişlerdir. Bu felsefeciler, "Bu yargıları, başka türden yargılar karşısında doğrulamayı başka nasıl bekleyebiliriz?" diye sorarlar. Seçtiğimiz etik yargılar olgulara dayanmıyorsa, şeysel bir doğada değilse ve şeysel ilişkilere sahip değilse, bu durumda onları doğrulamak keyfi ve belirsiz olmak zorundadır ya da en fazla geleneksel ve göreceli. Bu düşünme çizgisini izleyenler, etik yargıların deneysel olsun ya da olmasın, olgusal yargılardan mantıksal olarak çıkarılabileceğini savunmak durumundadır. Bu yüzden karşıt fikirde olanlar ise bunun yapılamayacağını, çünkü "yapılır"dan "yapılması gerekir" sonucunun çıkarılamayacağını ya da bir "olgu"dan, bir "değer"e geçilemeyeceğini söyleyerek karşılık vermişlerdir.

Evet, bazen etik bir yargıyı olguya giderek doğrularız. Örneğin, bir eyleme belli bir kişiye zarar verdiği için yanlış deriz ya da bir tabloya bakışım taşıdığı için iyi deriz. Ama biraz düşününce, çıkardığımız sonuçların sadece olgüsal öncülümüze dayanmadığı anlaşılır. İlk örnekte, üstü kapalı olarak yaralayıcı eylemlerin yanlış olduğunu kabul ediyoruz; bu bir ahlak ilkesidir. İkincisinde, bakışımı olan tabloların iyi olduğunu kabul ediyoruz; bu da bir değer yargısıdır. Buna göre bu örneklerde, etik yargımızı sadece olguya giderek doğrulamıyoruz, aynı zamanda *daha temel* bir etik öncüle dayanıyoruz. Sorumuz, en temel etik ya da değer öncüllerimizin, sadece olgusal öncüllerden mantıksal olarak çıkarılıp çıkarılamayacağıdır.

Bu soru, "gerek" ve "iyi" gibi terimleri olan sonuçların, bu terimlerin hiçbirini içermeyen öncüllerden mantıksal olarak çıkarılabileceği anlamına gelir. Bu, normal tümevarım ve tümdengelimin mantık kurallarıyla yapılamaz. Bunu yapmaya çalışmak esas olarak B ve C'yi birbirine

bağlayan bir öncülü koymadan A, B'dir, öyleyse A, C'dir çıkarımım yapmaktır. Bu bakımdan, "yapılır"dan "yapılması gerekir" sonucunu çıkaramayacağımızı ve "olgu"dan "değer"e geçemeyeceğimizi söyleyenler haklıdırlar. Böyle bir çıkarım, bu çıkarımı yapmamıza olanak veren özel bir üçüncü mantık türü olmadıkça, mantıksal olarak geçersizdir. Aslında, bazı son dönem yazarlar tarafından, olgusal öncüllerden, doğru ya da iyi olana ilişkin sonuçlar çıkartan, belli doğrudan çıkarımlara onay veren özel bir mantık, yani "Eğer X, yaralayıcı bir şeyse, o halde X, yanlıştır" gibi "çıkarım kurallarına" sahip olan bir etik mantığı önerilmiştir. Ama, böyle bir mantığın teorisi ve kuralları henüz doyurucu bir şekilde ortaya konulamamıştır ve bu yapılana kadar bu olanağı ciddiye almamız çok zor. Her şekilde, böyle bir "çıkarım kuralı," yaralama eylemleri yanlıştır şeklindeki "öncülden" özde nasıl ayrılır ya da doğrulaması nasıl farklı olacaktır bunu anlamak çok zordur.

Doğalcı ve Metafizik Tanımcı Teoriler

Bununla birlikte ciddiye alınması gereken bir olanak vardır. Bu, "yapılması gerekir"in "yapılır"a ve "değer"in "olgu"ya göre tanımlanabileceğini ileri süren tanımcı görüştür. Çünkü, eğer bu tür tanımlar kabul edilebilir tanımlarsa, bunlar sayesinde kişi, mantıksal olarak "yapılır"dan "yapılması gerekir"e ya da "olgu"dan "değer"e geçebilir. Örneğin, "X'i yapmamız gerek" ifadesi, "Toplum, bizden, X'i yapmamızı istiyor" anlamına gelirse, "Toplum, sözlerimizi yerine getirmemizi istiyor" ifadesinden, "Sözlerimizi tutmamız gerektiği" sonucu çıkar. Buna, bazılarının, "Bu tür tanımlar mümkün değildir; çünkü 'yapılır'dan, 'yapılması gerekir' sonucunu çıkaramayız" demesi bir cevap değildir; çünkü bu sorudan kaçmak demektir. Bu yüzden tanımcı teorilere daha yakından bakmalıyız.

Bu tür teorilere göre etik terimler, etik-dışı terimlerle tanımlanabilir ve etik cümleler, olgusal türden etik-dışı cümlelere dönüştürülebilir. Örneğin, R. B. Perry şu tür tanımlar önerir:

> "iyi", "özel bir ilginin (arzunun) nesnesi olan" anlamına gelir.
> "doğru", "uyumlu bir mutluluğun nedeni olan" anlamına gelir.[1]

Buna göre, Perry için, X'in iyi olduğunu söylemek onun arzulanan bir şey olduğunu söylemenin bir başka şeklidir. Y'nin doğru olduğunu söylemek onun uyumlu bir mutluluğun nedeni olduğunu söylemenin bir başka şeklidir. Bir Tanrıbilimci, "doğru"nun "Tanrı tarafından emredilen" anlamına geldiğini iddia edebilir; bu durumda, ona göre Y'nin doğru olduğunu söylemek, Tanrı tarafından emredildiğini söylemenin sadece daha kısa bir yoludur. Bütün bu görüşlere göre, etik yargılar, çeşitli türden, üstü kapalı olgusal beyanlardır. Perry gibi, etik yargılarının üstü kapalı deneysel olgusal beyanlar olduğunu söyleyenler *etik doğalcılar* ve etik yargıları üstü kapalı metafizik ya da Tanrıbilimsel olgusal beyanlar olarak görenler *metafizikçi ahlakçılar*[2] olarak adlandırılır. Her iki türden, önerilen tanımlara bağlı olarak pek çok farklı teori elde etmek mümkündür. Ayrıca, her bir durumda, verilen tanım, *anlatımsal bir tanım* olarak geliştirilebilir. Bunu, tanımı yapılan terim ile normalde anlatmak istediğimiz şeyi açıklamakla yaparız ya da verilen tanımı, esasta anlatılması gerekene ilişkin *bir yenileme önerisi* olarak geliştirebiliriz. Perry'nin

---

[1] *Realms of Value* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954), s. 3, 107, 109. Bakınız, Frankena ve Granrose'da seçmeler, Bölüm VI.

[2] Bugün çoğu yazar, tanımcılığın bütün türlerini kapsamak için "doğalcılık"ı kullanıyorlar.

tanımları, *yenileme önerileri* olarak veriliyor; çünkü Perry, "iyi" ve "doğru"nun gündelik kullanma şeklinin karışık ve belirsiz olduğunu düşünür. F. C. Sharp ise anlatımsal tanımlar olarak şunları önerir:

> "iyi", "düşünerek arzulanan" anlamına gelir.
> "doğru", "kişisel olmayan bir bakış açısıyla bakıldığında arzulanan" anlamına gelir.[3]

Bir tanımcı, etik terimlere ve yargılara tanımlar ya da yorumlar önerirken, aynı zamanda bu tür yargıların nasıl doğrulanacağını da söyler. Örneğin Perry, bize "iyi"nin, "bir arzunun nesnesi olma" anlamına geldiğini söylediğinde, o aynı zamanda, X'in sadece arzulanıp arzulanmadığını belirleyerek, iyi olup olmadığını deneysel olarak test edebileceğimizi de söylemiş olur. Genel olarak, doğalcı bir teori açısından, etik yargılar, deneysel incelemeyle, normal ve bilimsel olgusal beyanların doğrulandığı gibi ve metafizik bir teori açısından, kişinin, metafizik ya da Tanrıbilimsel önermeleri doğrulamak için kullanabileceği herhangi bir metotla doğrulanabilir. Her iki yol da şeysel bir doğaya sahiptir.

Bu tür teorilere muhalif olanlar, G. E. Moore'u izleyerek, tanımcıları, etik bir yargıyı olgusal bir yargıyla özdeşleştirdikleri için "doğalcı yanlışa"[4] düşmek ile suçlarlar.

---

[3] *Ethics* (New York: The Century, 1928), s. 109, 410-411.

[4] İngiliz felsefeci G. E. Moore tarafından, *Principia Ethica* (1903) adlı yapıtında ileri sürülmüş bir kavramdır (the naturalistic fallacy). Moore'a göre, etiğe ilişkin bir varsayımı kanıtlamaya çalışırken, iyi kavramına, şu ya da bu doğal özelliklerinden dolayı, örneğin, hoş, yerinde, doğal gibi özellikler açısından başvurulursa doğalcı yanlışa düşülür. Etik bir değer olarak iyiyi, doğal bir şeyle, örneğin haz ya da insanın kendini gerçekleştirmesiyle tanımlamak doğalcılık yanlışıdır. Buradaki yanlışlık, iyiyi bu şekilde tanımladıktan sonra, kendini gerçekleştirmenin neden iyi olduğunu sormanın mümkün olmasıdır. İyiyi bu şekilde özdeşleştirmek, döngüsel bir tanım ya da iyiyi tanımlamamak demektir (ç.n.).

Ama bazen yapıldığı gibi baştan bir hata olduğunu göstermeden buna yanlışlık demek, yalnızca sorudan kaçmaktır. Bu nedenle, tanımcıları eleştirenler, etik-dışı terimlerle "iyi" ve "doğru"ya ilişkin yapılan bütün tanımların, bazen "soruya açık olma"[5] kanıtlaması denilen çok basit bir kanıtlamayla yanlış olduğunun gösterilebileceğini ileri sürerler. Varsayalım ki bir tanımcı, iyi ya da doğru sözlerinin, P özelliğine sahip olmak, örneğin "istenme" ya da "en büyük genel mutluluğa neden olma" anlamına geldiğini söylüyor. Bu durumda kanıtlama, bir şeyin P özelliğine sahip olduğunu kabul edebileceğimizi, ama yine de "Ama, iyi midir?" ya da "Doğru mudur?" diye sorabileceğimizdir. Yani, haklı olarak "Bu P özelliğine sahiptir; ama iyi midir (ya doğru mudur)?" diye sorabiliriz. Ama eğer, önerilen tanım doğru olsaydı bu durumda, haklı olarak bunu söyleyemezdik; çünkü bu, "Bu, P özelliğine sahiptir; ama P özelliğine sahip midir?" diye sormaya benzerdi ki bu da pek akıllıca değil. Benzer şekilde, kişi kendisiyle çelişkiye düşmeden, "Bu, P özelliğine sahiptir; ama iyi değildir (ya da doğru değildir)" diyebilir; eğer tanım doğru olsaydı, bu olamazdı. Bu nedenle tanım doğru olamaz.

Böyle basit bir şekilde ifade edilen bu kanıtlamaya karşı, hemen hemen her zaman olduğu gibi bir tanımcı çeşitli cevaplar verebilir: (1) Olağan kullanımları içinde "iyi" ve "doğru" gibi sözlerin anlamının çok açık olmadığını bu yüzden bunlara ilişkin açıklayıcı bir tanım önerildiğinde, terimle belli belirsiz bir şekilde bir arada düşündüğümüz

---

[5] The Open Question Argument: Moore'un *Principia Ethica* (1903) adlı kitabında dile getirdiği bir terim. Moore'un, iyinin tanımlanamazlığı kanıtı çoğunlukla bu adla anılır. Buna göre, iyiyi tanımlamak yönündeki her çaba başarısızlığa uğrayacaktır; çünkü pekâlâ, önerilen tanımlayıcıların iyi olup olmadığını sormak her zaman için mümkün olacakur. Örneğin, "Haz veren her şey iyidir" gibi bir ifadeye karşılık, "Haz veren x, iyi midir?" sorusunu sormanın olanağı cevabı soruya açık kılar (çözülmezlik durumu). Hazzın yerine ne konursa konsun bu değişmeyecekur (ç.n.).

her şeyi hatırlamayacağımızın neredeyse kesin olduğunu ileri sürebilir. Bu yüzden yedek olan, asıl olanın tam olarak aynısı gibi görülemez; ama yine de kabul edilebilir bir tanım haline gelebilir. (2) Tanımcı, tanımı yapılan terimin, "iyi"de gördüğümüz gibi, birbirinden farklı çok sayıda kullanımı olabileceğini söyleyebilir. Böylece, "Bu, P özelliğine sahip, ama iyi midir?" diye sormak hâlâ mümkün olsa bile, P özelliği iyinin kullanımlarından biri olarak doğru olabilir. Çünkü kişi, diyelim X'in içsel olarak iyi olduğunu kabul edebilir; ama haklı bir şekilde yine de dışsal, ahlaki ya da bütün olarak iyi olup olmadığını sorabilir. (3) Sokrates ve konuştuğu kişilerin gördüğü gibi kullandığımız bazı terimlerle söylemek istediğimiz şeyin ne olduğunu belli bir çerçeveye oturtmak çoğunlukla çok zordur. Bu, belli bir açıklama tarzından kuşku duyan birinin her zaman soruya açık olma kanıtlaması kullanabileceği anlamına gelir; ama hiçbir tanımın doğru olamayacağı anlamına gelmez. (4) Perry gibi bir tanımcı buna şöyle bir karşılık verebilir: "Soruya açık olma kanıtlaması, önerilen tanımların olağan kullanımları içinde "iyi" ve "doğru" ile anlatmak istediklerimizi eksiksiz anlatan tanımlar olmadığını gösterebilir. Ama, her şeye rağmen, yine de bu tanımları benimsemek tercih edilebilir." (5) Sharp gibi bir tanımcı, (Sharp yaptığı tanımların, bizim esas olarak söylemek istediğimiz şeyi yansıttığını düşünür) "Düşünerek istediğimiz şey iyi midir?" ya da "Kişisel olmayan bir bakışla kabul ettiğimiz şey doğru mudur?" diye sorular sormamızın bile anlamlı olmadığını söyleyebilir. Sharp'ın tanımları, böyle oldukça güçlü bir cevap vermek için yeteri kadar makuldür. Ama ne olursa olsun, eleştirileri yine doğru olsa da eğer soruya açık olma kanıtlamasına dayanırlarsa sorudan kaçacaktır.

Sonuç olarak, genellikle ifade edildiği gibi soruya açık olma kanıtlaması, tanımcı her teoriyi çürütmek için yeterli

değildir. Aslında, bu kanıtlamayı kullananlar, tanımcıların verebilecekleri cevapları anlamak ya da yaptıkları tanımları gerektiği gibi dikkatli bir şekilde incelemek yönünde hemen hemen ciddi hiç bir çaba harcamazlar; ama kuşkusuz bazı tanımcılar bunu hak eder. Ancak, önerilen her akla yakın tanımı burada ayrı ayrı inceleyemeyiz. Tanımları inceledikten sonra bile, herhangi saf tanımcı bir teorinin, ister doğalcı olsun isterse metafizik, anlatmak istediğimiz şey için uygun görülebileceğinden kuşku duyuyorum. Çünkü, bu tür bir teori, etik yargıların yalnızca olgusal beyanlar olduğunu, yani etik terimlerin, sadece olguların aktarılmasında alternatif bir sözlük oluşturduğunu savunur. Belki de mesele bu olduğu için etik yargıların yeniden yorumlanmaları gerekir. Ama, fiili kullanımında, bunun böyle olmadığı çok açık bir şekilde görünüyor. Yalnızca olgusal beyanlarda bulunurken, bu şekilde, hakkında konuştuğumuz şeyin lehinde ya da aleyhinde bir tutum takınmıyoruz; o şeyi övmüyoruz, buyurmuyoruz ya da bu türden herhangi bir şey yapmıyoruz. Ama, bir etik yargıda bulunurken, tarafsız olmuyoruz; biri eğer, "X, iyidir" ya da "Y, doğrudur" deseydi, ama o şeyin kendisi ya da başka birisi tarafından istenmesine ya da yapılmasına kesinlikle önem vermeseydi, bu çelişki olurdu. Kişi önem vermiyorsa, bundan, onun, o şeyi, genel olarak iyi ya da doğru bulduğunu, ama kendisi için yapmaya çok değer görmediğini anlardık. Bazı etik yargılarımızın içinde olgusal beyanlarda bulunuyor olabiliriz ya da olgulara işaret ediyor olabiliriz; örneğin, "İyi bir insandı" dediğimizde, sözkonusu kişinin dürüst, dost vb. olduğuna işaret eder görünürüz, ama bütün yaptığımız bu değildir.

Örneğin, Perry, buna şöyle cevap verebilirdi: Etik terimlerimizi, sadece, belli deneysel ve metafizik olguların aktarılması için başka bir sözlük kurmak amacıyla yeniden tanımlamamız gerekir (Belki de bu şekilde, etik yargıları-

mız bilimsel ya da metafiziksel olarak doğrulanabilirler). Bu şekilde gerçekten, bu olguları aktarmak için bu tür bir alternatif yola ihtiyacımız olup olmadığına ve kullanmakta olduğumuz etik yargılarla yaptığımız şeyleri yapmaya (yani, en azından, lehte ve aleyhte olma tutumunu bildirmeyi, övmeyi, buyurmayı, değerlendirmeyi vb.) devam edip edemeyeceğimize bakmamız gerekirdi.

Bu nedenle, ahlaki yargılar ile diğer değer yargılarının anlamına ilişkin saf tanımcı bir teorinin bizi tatmin etmesi zor görünüyor. Ayrıca, bana öyle geliyor ki bu tür teoriler doğrulama sorununu çözmek için yeterli değil. Eğer "iyi" ya da "doğru" için belli tanımları kabul edersek, bu durumda, daha önce gördüğümüz gibi neyin iyi ya da doğru olduğuna yönelik yargıları nasıl doğrulayacağımızı da bilmiş olacağız. Ama bu bütün yükün tanıma bindiği anlamına gelir ve biz bu sefer tanımın nasıl doğrulandığını ya da onu kabul etme nedenimizi sorabiliriz. Görebildiğim kadarıyla Perry, kendi "doğru" tanımını kabul etmemiz için uğraşırken aslında eylemlerimizin ilkesi olarak, uyumlu mutluluğu getiren şeyin doğru olduğu şeklindeki etik ilkeyi kabul ettiriyor. Perry, önce kendi tanımını ortaya koyup, sonra bu ilkenin tanımdan dolayı doğru olduğu için geçerli olduğunu söyleyemez. İlkeyi bize kabul ettirmedikçe, tanımı kabul ettiremez.

Bu açık gelebilir; çünkü Perry'nin tanımı, bir tavsiye anlamına gelir. Ama kendi tanımını, yenileyici bir tanım değil de anlatımsal olarak gören bir tanımcı, büyük ihtimalle sözlükteki tanımların da doğruladığı gibi kendi tanımının olağan olarak kastettiğimiz şeyi yansıttığını, bunun da tanımını doğruladığını söyleyerek cevap verecektir. Yükümlülük kavramının, Eski Yunan zamanında, yükümlülük kavramının olmadığı ve bu kavramı, Judeo-Hıristiyan Tanrıbilimine borçlu olduğumuz söylenir. Bu yüzden, esas olarak, ahlaki söylemimizde kullandığımız gibi,

"gerek" sözü, "Tanrı tarafından emredilen" anlamına gelir ve büyük olasılıkla çok kişi, bu kelimeyle kastettiklerinin bu olduğunu kabul eder. Anlatımsal-Tanrıbilimci bir tanımcıya, Tanrının emirlerine niçin uymamız gerektiğini sorarsak, yönlendirme niyetiyle değil de bir doğrulama niyetiyle sorduğumuzu anlarsa, muhtemelen, "Böyle yapmamız gerek, çünkü 'gerek', 'Tanrı tarafından emredilen' anlamına gelir" diyecektir. Ama bu, doğru bile olsa, sadece kendi etik ilkesinin, ahlaki söylemimizde bulunduğunu gösterir; bu ilkeye bağlılığımızı niçin sürdürmemiz gerektiğini göstermez ve esas sorun zaten bu. Başka bir deyişle, bir etik terimi benimsemeyi ya da bu tür bir terime bağlılığı savunmak, ona denk gelen ahlaki ilkeyi doğrulamaya çalışmakla aynı şey gibi görünüyor. Bir ilkeyi desteklemek için bir tanıma başvurmak, doğrulama sorunu için bir çözüm değildir; çünkü tanım da doğrulama gerektirir ve tanımı doğrulamak, ilkeyi doğrularken ortaya çıkan aynı sorunla karşı karşıyadır.

Bu doğruysa, temel etik normlarımız ve değerlerimiz, şeysel bir doğa içine oturtularak, kesin mantıksal bir anlamda doğrulanamazlar. Çünkü bu, mantıksal olarak, sadece "doğru," "iyi" ve "gerek," etik-dışı terimlerle tanımlanabilirse yapılabilir. Ama, bu tür tanımlar, şeysel doğadan mantıksal olarak çıkartılamayacak gizli etik ilkeler olabilirler. Bundan, etiğin, deneysel olsun ya da olmasın, bilimsel olsun ya da Tanrıbilimsel olsun insan ve dünyayla ilişkili olgularla *mantıksal olarak* bağlantısı olmadığı sonucu çıkar.

Ama yine de temel normlarımızın ve değer yargılarımızın, şeysel bir doğa içinde doğrulanabilecekleri çeşitli *mantıksal olmayan* yollar olabilir. Daha önce gördüğümüz gibi, etik benciler, yükümlülük teorilerini, insan doğasının, herkesin her zaman kendisi için iyi olan şeyin peşinden gitmesini sağlayacak şekilde kurulu olduğunu ileri sü-

rerek doğrulamak istemişler ve Mill ile başka hazcılar, değer teorilerini, insan doğasının, haz ya da hazza giden yol olmayan hiçbir şeyi istemeyecek şekilde kurulu olduğunu göstererek doğrulamaya çalışmışlardır. Yaptıkları kanıtlamanın güçlü mantıksal bir kanıta dayandığını, ne benciler ne de hazcılar ileri sürebilirler. Ayrıca bu kanıtlamaların, yine de öncüllerinin doğru olması koşuluyla, çok güçlü kanıtlamalar olduklarını da göstermiştim. Ama, bencilik ile hazcılığın dayandığı psikolojik kanıtlamanın öncüllerini sorgulamamızın nedenini gördük, bu yüzden, bu kanıtlamaları yetersiz görmek zorundayız. Ama zaten, iyilik, adalet ya da yarar ilkeleri için de benzer bir kanıt bulunabileceği kuşkuludur.

Pek çok kişi, ahlakın, dine ya da Tanrıbilime dayandığını, yani etik ilkelerin, sadece Tanrıbilimsel öncüllere giderek doğrulanabileceğini savunur. Bunu savunanlara karşı, kendi kanıtlamamıza göre şu cevabı vermemiz gerekir: Bu, *mantıksal* bir dayanak değildir. Evet, hâlâ, ahlakın, psikolojik açıdan dine dayandığını ileri sürebilirler. Örneğin, dinin olmadığı bir yerde ahlaklı olmak için yeterli güdülenme sağlanamaz gibi. Bu, sanırım doğrudur; doğruysa, sadece çok belirli bir anlamda; dinsel inançlar ve deneyimler, *güdüleme* için gerekli olsa bile, bundan ahlak ilkelerini *doğrulamanın* bu tür inanç ve deneyimlere dayandığı sonucu çıkmaz. Tanrıbilimciler, sevgi ya da iyilik yasalarının, akla uygun olarak, Tanrıbilimsel temellerde doğrulanabileceğini ileri sürebilirler, mantıksal olarak bu zeminlere dayanmasalar bile. Örneğin şunu ileri sürebilirler: Kişi, Tanrının sevgi olduğuna, tam olarak inanıyorsa ya da sorgusuz sualsiz bir şekilde kabul ediyorsa, kişi, akılcıl biriyse, kendisinin de sevmesi gerektiği sonucunu çıkarması gerekir. Tanrıbilimciler bunun mantıksal olarak çıkan bir sonuç olmadığını, ama başka bir sonucu çıkartmanın ya da bu sonuçtan kaçınmanın akla uygun olmaya-

cağını söyleyebilirler. Böyle düşünmekte çok haklı olabilirler. Bütün söylediklerime rağmen, Tanrıbilimcilerin haklı olduklarını düşünme eğilimindeyim. Ama bundan, iyilik ilkesinin, mantıksal olmayan anlamda bile olsa, doğrulamak bakımından dine *dayandığı* sonucu çıkmaz, (eşitlik ilkesi için ise hiç çıkmaz). Belki, başka bir şekilde doğrulanabilir.

Sezgicilik

O halde, temel ilkelerimizin ve değerlerimizin, *mantıksal olarak*, insan ve dünyaya ilişkin doğru önermelere dayandığını göstermekle doğrulanabileceği düşüncesinden vazgeçmemiz gerekiyor. Ayrıca, benciler ile hazcıların kullandığı psikolojik kanıtlamalarla da tatmin edici bir şekilde doğrulanamayacaklarını kabul etmemiz ya da vurgulamamız gerekiyor. Ama artık, doğrulama sorununa tanıdık başka bir cevap ortaya çıkıyor: Buna göre, temel ilkelerimiz ve değer yargılarımız sezgiseldir ya da kendiliğinden-açıktır ve bundan dolayı, ister mantıksal, isterse psikolojik olsun, doğrulanmak için herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü bunlar kendi kendilerini doğrularlar ya da Descartes'ın deyişiyle "Açık ve seçik doğrudurlar." Son zamanlara kadar bu görüş çok güçlüydü ve daha önce de bahsettiğimiz pek çok düşünür tarafından (Butler, Sidgwick, Rashdall, Moore, Prichard, Ross, Carritt, Hartmann, Ewing ve belki Platon) savunulmuştur. Bazen *sezgicilik*, bazen de *gayrı-doğalcılık* (non-naturalism) olarak adlandırılır.

Sezgicilik, etik yargıların anlamı ya da doğası üzerine belli bir teori içerir ya da teoriye dayanır. Tanımcı teoriler, etik terimlerin, nesnelerin, istenme ya da uyumlu mutluluğa yol açma gibi niteliklerini temsil ettiğini ve etik yargıların, bu nitelikleri, nesnelere yükleyen ifadeler olduğunu

söylerler. Sezgiciler bu konuda tanımcılarla aynı fikirdeler, ama "iyi" ve "gerek" gibi sözlerle işaret edilen niteliklerin, etik-dışı terimlerle tanımlandıklarını kabul etmezler. Aslında, bir şeyin sarı olduğu ve hoşluk kavramı nasıl tanımlanamıyorsa bu niteliklerden bazılarının tanımlanamaz ya da basit ve anlaşılamaz olduğunu vurgularlar. Sidgwick, "gerek"in, Moore ise "iyi"nin, Ross ise ikisinin bu tür bir niteliği temsil ettiğini savunur. Bu nedenle, bu nitelikler, hoşluğun ve sarılığın anlaşılır ve bilinir olduğundan daha fazla anlaşılır ya da bilinir değildir. Ama bu nitelikler, hoşluk ve sarılık gibi doğal ya da deneysel değildir. Doğal ya da deneysel olmayan, çok farklı türde şeylerdir. Bunlar, denebilirse, olgusal olmaktan çok normatiftirler. (Tanımcıların felsefeleri dahilinde akla gelebilecek bütün niteliklerden farklı türde.) Tanımcılara bakılırsa, bu görüşe göre, etik yargılar, doğru da olabilir yanlış da; ama olgusal değillerdir ve deneysel gözlemle ya da metafizik akıl yürütmeyle doğrulanamazlar. İster tekil olsun isterse genel, temel yargılar, kendiliğinden açıktır ve sadece sezgiyle bilinebilirler; bunun, sözkonusu niteliklerin yalın ve doğa-dışı oluşundan çıktığı savunulur.

Bu bakışa göre, etik yargılarının, şeysel bir doğada ve şeysel ilişkilere sahip olduğu söylenebilir ve zaten söyleniyor; ama daha önce tartıştığımız görüşlerin savunduğu gibi insan ve dünyaya ilişkin önermelerden türetilebilecekleri anlamında değil. Etik yargılar, şeysel doğalara ya da şeysel ilişkilere; belli bir doğaya sahip olan bir şeyin iyi olduğunun kendiliğinden açık olması anlamında, (örneğin, haz veren ya da uyum taşıyan bir şeyin kendi başına iyi olması); ya da belli bir doğaya sahip olan bir varlığın, belli bir doğaya sahip başka bir varlığa belli bir tarzda davranması gerektiği anlamında, (örneğin, bir insanın, başka bir insana karşı, adil, dost ve dürüst olması gerektiği) dayanırlar.

Ahlak felsefecileri arasında hemen hemen iki yüzyıldır yaygın bir görüş olan sezgiciliğin, şimdi az sayıda destekleyici bulmasının pek çok nedeni vardır. Her şeyden önce sezgicilik, çeşitli varlıkbilimsel ve bilgibilimsel anlamda sorunlar yaratır. Bir sezgicinin, yalın tanımlanamaz niteliklere, farklı türden doğal olmayan ya da normatif niteliklere, a priori[6] ya da deneysel olmayan kavramlara, sezgiye, kendiliğinden açıklığa ya da sentetik zorunlu önermelere inanması gerekir. Bu inançların hepsini bir arada savunmak zordur. Etik terimlerimiz, farklı ve tanımlanamaz nitelikleri gösterir mi? Emin olmak kolay değildir ve pek çok felsefeci kendi deneyimlerinde bu tür nitelikleri bulamazlar. Yine, doğal olmayan bir niteliğin neye benzediğini anlamak da çok zordur ve sezgiciler bu konuda çok doyurucu değillerdir. Ayrıca etikte, a priori kavramlara ve kendiliğinden açık doğrulara duyulan inancı savunmak çok zordur; şu anda matematikçiler, genel olarak kendi alanlarında, bu tür kavramların ve doğruların var olduğu inancını terk etmişlerdir.

Sezgiciliği, ruhbilim ve insanbilim alanlarında önde gelen teorilerle uzlaştırmak da bu teorilerin, göreciliği kanıtladıklarını kabul etmesek bile, (bu daha sonra değineceğimiz bir konu) kolay değildir. Benzer şekilde, anlamın anlamı ile ve dilin işlev ve kullanımları ile zenginleşmiş olan bir görüş, sezgicilerin ve tanımcıların inandıkları, etik yargıların, temel olarak, nitelik yükleyen iddialar oldukları görüşü üzerinde kuşku yaratır.

Sezgicilik bu düşüncelere rağmen doğru olabilir. Ama sezgiciliğe karşı, pek çok kişinin kesin bulduğu iki kanıtlama vardır. Her ikisi de, bilişçi-olmayanlar ya da betimleyici-olmayanlar tarafından kullanılır ve ilginçtir; ilki, sezgicilerin tanımcılara karşı kullandığı soruya açık olma kanıtlamasına benzer. Şöyle denir: Varsayalım ki sezgicilerin

[6] a priori: Bilgi kuramında a priori deneyden bağımsız, a posteriori ise deneye bağlı bilgi anlamında kullanılır (ç.n.).

söyledikleri gibi, çok güzel doğa-dışı ve tanımlanamaz nitelikler var. Yine, varsayalım ki, E eylemi bu niteliklerden birine, N niteliğine sahiptir. Bu durumda, kişi E eyleminin N niteliğine sahip olduğunu kabul edebilir ama haklı olarak, "Ama, neden E eylemini yapmalıyım?" diye sorabilir. Eğer, "E eylemini yapmalıyım" ifadesi, "E eylemi, N niteliğine sahiptir" anlamına geliyorsa, kişi bu soruyu soramazdı. Bundan dolayı, sezgicilerin düşündüğü gibi, bu ifade, "E eylemi, N niteliğine sahip"tir anlamına gelmez.

Bu kanıtlamayı ikna edici bulmuyorum. "Neden E eylemini yapmalıyım?" sorusu muğlak bir sorudur. Kişi bu soruyu sorarken, "E eylemini yapmam için hangi güdüler var?" ya da "Gerçekten ahlaki olarak E'yi yapmakla yükümlü müyüm?" diye soruyor olabilir. Yani, *güdüleme* amacıyla da soruyor olabilir, *doğrulama* amacıyla da. Şimdi, elbette kişi, E eyleminin N niteliğine sahip olduğunu kabul edebilir; ama yine de haklı olarak "N niteliğine sahip bu eylemi yapmam için hangi güdüler var?" diye sorabilir. Ama sezgici, bunun anlamsız olduğunu, çünkü kendisinin bir güdüleme teorisi değil, bir doğrulama teorisi önerdiğini söyleyebilir; ama gerektiğinde bir güdüleme teorisi önermeye de hazır olduğunu bildirerek. Bu nedenle, soru, kişinin E eyleminin N niteliğine sahip olduğunu kabul edip, yine de haklı olarak "Gerçekten E eylemini yapmalı mıyım?" diye sorup soramayacağıdır. Burada unutmamalıyız ki sezgici, "E eylemini yapmam gerekir" ifadesinin "E eylemi, N niteliğine sahiptir" *anlamına geldiğini* savunuyor ya da başka bir deyişle, N niteliğinin, yükümlülük *olan* bir nitelik olduğunu savunuyor. Buna göre, sezgici *eğer* "E eylemini yapmam gerekir" ifadesi, "E eylemi, N niteliğine sahiptir" anlamına geliyor *ise*, bu durumda kişinin, "E eylemi, N niteliğine sahiptir ama onu yapmam gerekir mi?" diye soramayacağını söyleyerek kanıtlamaya kendi formu içinde cevap verebilir. Sezgicinin eleştirisi, yine de kişinin, haklı olarak bunu söyleyebileceğini, ama

eğer "E eylemini yapmam gerekir" ifadesinin, "E eylemi, N niteliğine sahiptir" anlamına geldiğini baştan kabul ediyorsa, söyleyemeyeceğinde ısrar edebilir. Çünkü onun için, "E eylemini yapmam gerekir" ifadesinin "E eylemi, N niteliğine sahiptir" anlamına gelmediğini iddia etmek sorudan kaçmak demektir; ama sezgicinin iddiası, ulaştığı sonucu kanıtlamaz, varsayar. Eğer sezgicilerin savundukları gibi, yükümlülük diye bir şey varsa, kişi, E eyleminin bu niteliğe sahip olduğunu kabul ettikten sonra, "Peki, bu eylem yükümlülüğümüz müdür?" diye soramaz.

İkinci kanıtlama, (Hume'dan gelir) sezgiciliğe ek olarak, tanımcılığın pek çok türüne karşı kullanılır ve doğrulama yerine güdüleme ile uğraşmalıdır. Bir ısrarla başlar, etik yargıları, kendi başlarına, güdüleyici ya da "pratik"tir. Şu anlamda: Kişi böyle bir yargıyı kabul ediyorsa, ona göre eylemde bulunması için belli bir güdülenmeye sahip olması gerekir. Böylece, şunu ileri sürer: Bir etik yargı, bir şeye, yalnızca, bir N, niteliği yüklüyorsa, N, doğal olsun veya olmasın, kişi yargıyı kabul edebilir ve yine de başka bir şekilde değil de o şekilde eylemde bulunmak için bir güdüsü olmayabilir.

Sezgicilerin de (ve tanımcılar) bu kanıtlamaya karşı olası bir cevabı vardır. Şunu ileri sürebilirler: Öyle bir yapıya sahibiz ki eğer X'i doğru ya da iyi olarak kabul ediyorsak (yani, X, N niteliğine sahiptir) bu bizde X'in lehinde bir tutum oluşturacaktır; ya kendisinden dolayı ya da N'ye sahip olan şeye yönelik doğuştan bir istekten dolayı. Kişi, elbette, psikolojik varsayımlarını sorgulayabilir, ama en azından, bu varsayımların, kişi bu kanıtlamayı nihai olarak kabul etmeden önce, yanlış olduklarını düşünmek için iyi sebeplere sahip olmalıdır.

Ama, sezgicilik, çürütülmemiş olsa da bütünsel olarak bana makul gelmiyor. Daha önce gösterildiği gibi, etik yargılar sadece nitelik yükleyen ifadeler olarak görünmü-

yorlar, doğal veya değil; etik yargılar, tercih edilir ya da tercih edilmez tutumları ifade ederler (ve yalnızca onları oluşturmazlar), tavsiye ederler, buyururlar vb. Elbette, kişi, etik yargıların, bunları yapabileceğini ve aynı zamanda, yalın doğal olmayan nitelikleri eylemlere ve şeylere yükleyeceğini iddia edebilirdi; ama böyle bir görüş yine de az önce bahsedilen zorluklardan birini taşır. Şu an belirtilmesi gereken ana nokta şu: Kendiliğinden açık etik doğrulara duyulan inanç ve bununla birlikteki her şey, savunulamayacak kadar zordur. En iyisi, doğrulama sorununa başka cevaplar aramak.

Bilişsel Olmayan ya da Betimleyici Olmayan Teoriler

Etik yargıların anlamı ya da doğasına ilişkin bu üçüncü tip teorinin çok doyurucu bir adı yoktur. Ama, tanımcılara ve sezgicilere karşı olduğu için, bilişsel olmayan ya da betimleyici olmayan adlarıyla anılır. Bu teori, etik yargıların, eylemlere, kişilere ya da şeylere nitelikler yükleyen (ya da onları reddeden) iddialar ya da ifadeler olmadığını savunur ve bu tür yargıların, çok farklı bir "mantığa" anlam ya da kullanıma sahip olduğunu vurgular. Kimi daha fazla, kimi daha az uç olan çeşitli pek çok görüşü içine alır.

1. Bunların en uç olanları, etik yargıların ya da en temel olanlarının, aklen ya da nesnel olarak doğrulanabilir olduklarını reddeden görüşlerdir. Bu tür bir görüşe göre -A. J. Ayer'in görüşü- bu yargılar, sadece, boşalmaya çok benzeyen duygu ifadeleridir. Öldürmek yanlıştır demek, "Öldürmek mi, bö!" demek gibidir. Doğru ya da yanlış olduğuna dair hiçbir şey söylemez ve aklen doğrulanamaz. Rudolf Carnap da buna benzer bir görüşü benimsemişti; ama o, "Öldürmek yanlıştır"ı, bir boşalma yerine "Öldürme!" şeklinde bir emir olarak almıştır. Bertrand Russell,

ahlaki yargıların yalnızca belli bir tür isteği ifade ettiğini savunmuştur. Benzer şekilde, pek çok varoluşçu, tekil veya genel, temel etik yargıları, hiçbir doğrulamanın yapılamayacağı keyfi sözler ya da kararlar olarak görürler.

Burada işaret etmem gerekir: Etik yargılara ilişkin akli olmayan bu tür görüşler, sadece, Tanrıtanımaz olgucular ve varoluşçular tarafından savunulmaz. En azından, bazı dinsel varoluşçular ve başka Tanrıbilimciler tarafından da savunulurlar. Örneğin, etiğin temel ilkelerinin Tanrısal emirler olduğunu ileri süren bir Tanrıbilimci, Carnap'ınkine çok benzer bir tutuma sahiptir. Eğer, Tanrının emirleri keyfidir ve akli olarak doğrulanamaz diye de eklerse, tutumu daha az uç sayılmaz. Eğer, Tanrının emirlerinin, en azından ilkesel düzeyde, akli olarak savunulur olduğunu ileri sürerse, tutumu, açıklayacağımız daha az uç görüşlere benzer.

2. C. L. Stevenson'un duygucu teorisi, Ayer'inkinden biraz daha az uç bir teoridir. Stevenson, etik yargıların, konuşanın tutumunu yansıttığını ve işitende benzer bir tutum uyandırdığını ya da uyandırmak istediğini savunur. Ama, Stevenson, tutumlarımızın, çok büyük ölçüde, inançlarımıza dayandığını ve bu şekilde temellendirilebildiklerinin farkındadır. Örneğin, belli bir eylemi, belli sonuçlar yarattığına ya da yaratacağına inandığım için benimseyebilirim. Böylece, bu sonuçların, eyleme ilişkin bir kanıtlama oldukları düşüncesini geliştiririm. Ama, eylemin, bu sonuçlara yol açmadığını ileri sürebilirsiniz ve eğer bunu gösterebilirseniz tutumum değişebilir ve ben sözkonusu eylemin doğru ya da iyi olduğu yönündeki yargımı geri çekebilirim. Bir bakıma, beni çürütmüş olursunuz. Ama bu, elbette sadece benim, şu ya da bu sonuç yerine, belli bir sonuçtan yana olmaya dayanan temel tutumumdan dolayıdır. Stevenson şöyle devam eder, ona göre, en temel tutumlarımız ve bu tutumlarımızı

yansıttığımız etik yargılarımız, hangi türden olursa olsun, inançsal olamaz, böyle olması durumunda hiçbir şekilde temellendirilemez. Ama, Stevenson, bu konuda açık fikirlidir ve kanıtlamaya ve akıl yürütmeye çok önem verir.

3. Daha yakın zamanlarda, bazı Oxford felsefecileri ve başkaları sayesinde, daha az uç görüşlerimiz oldu. Bunlar, etik yargıları, sadece duygu ya da tutum yansımaları ya da uyanmaları olarak, yalnızca emirler olarak ya da keyfi kararlar ya da taahhütler olarak görmeyi reddederler. Etik yargıları, daha çok, değerlendirmeler, öneriler, tavsiyeler vb. olarak görürler; bu yargıların, onları genelleştirmek ya da evrenselleştirmek istediğimiz ve onlara ilişkin kabul ettiğimiz noktalarda, nedenler göstermeye hazır olduğumuz anlamına geldiğini vurgularlar. Yani, bir şeyin iyi ya da doğru olduğunu söylediğimiz zaman, dolaylı olarak, bu yargımızın, tam olarak, kendi kuvveti içinde ikna edici ve özel olmayan nedenleri olduğunu söylediğimize işaret ederler. Bu felsefeciler, böyle bir yargıya, "X, sarıdır" ya da "Y, Z'nin solundadır" şeklindeki yargılardan çok farklı olsa bile, doğru ya da yanlış denebileceğini de söylemeye hazırdırlar. Onlar için, etik yargılar, esas olarak değerlendiren, öneren ve tavsiye eden düşünülmüş eylemlerdir.

Bu teorilerin kanıtlamalarının -tanımcılara karşı soruya açık olma kanıtlaması ve sezgicilere karşı iki kanıtlama- düşünüldüklerinden daha az ikna edici olduklarını gördük. Bununla birlikte, bana göre, bu teoriler ya da bu teorilerin en az uç şekilleri doğru iz üzerindedir. Bunların, etik yargıların anlamı ve doğası hakkında yaptıkları açıklama şekli, olabildiği kadarıyla kabul edilebilir bir açıklamadır. Bu tür yargılar, yalnızca, bir şeyin belli bir niteliğe sahip olduğunu ya da olmadığını söylemezler. Bunlar, sadece duygu, istek ya da karar ifadeleri de değillerdir. Konuşan kişinin tutumunu yansıtmaktan ya da göstermekten

daha fazlasını yaparlar. Değerlendirirler, yönlendirirler, önerirler, buyururlar, tavsiye ederler vb. Yaptıklarının, akli olarak doğrulanacağını ya da doğrulanabilir bir şey olduğunu, bunu yalnızca duygu ifadelerinin ve emirlerin yapamayacağını varsayarlar ya da kastederler. Bu nedenle, daha uç görüşler, etik yargıların doğasına ilişkin bir açıklama olarak yanlıştır. Ayrıca, bu tür yargıların ciddi bir anlamda doğrulanabilecekleri konusunda, bu uç görüşleri savunanlarla aynı fikirde olmak gerekmiyor. Onlar genellikle; eğer bu tür yargılar, kendiliğinden açık değilse ve deneysel ya da deneysel olmayan olgulardan hareketle, tümevarımsal ya da tümdengelimsel olarak ispatlanamıyorsa, daha önce gördüğümüz gibi sorun budur; bu durumda, bundan, onların tamamen keyfi oldukları sonucunun çıktığını kabul ederler. Ama, bu sonuç çıkmaz. Belki, bu akılcıl doğrulama anlayışı, psikolojik benciliği ve hazcılığı tartışırken belirtmiş olduğumuz gibi, çok dar olabilir. Mill, *Yararcılık'ın* birinci bölüm sonlarında şunları söylemekte haklı olabilir.

> [..., etik alanında, bir ilk ilke benimsemenin ya da reddetmenin,] körü körüne ya da keyfi olmak zorunda olduğu sonucuna ulaşmamalıyız. "Kanıt" sözcüğünün, bu sorunu ... çözmeye elverişli olan geniş bir anlamı vardır. Özne, akli yetinin bilgi alanı içindedir ve bu yetinin özneyle ilişkisi, sadece sezgisel değildir. Düşünceler, zihnin, ... onay ya da ret yönünde karar verme yeteneği ile ortaya konulabilirler.

Mill, burada, tanımcılara, sezgicilere ve betimleyici olmayan daha uç teorilere karşıt olarak, son zamanların betimlemeci olmayan ve daha az uç teorileri yanında yer alıyor. Bu teorilerin hepsi, ya kendiliğinden açıklığa ya tümevarımsal ya da tümdengelimsel kanıta dayanan doğrulama anlayışında birleşir. Etik yargıların bu yollardan biriyle

doğrulanabileceğine, sadece tanımcılar ve sezgiciler inanırlar. Buna karşılık olgucular ve varoluşçular ise, etik yargıların, her zaman doğrulanabileceklerini reddederler. Öte taraftan, Mill ve daha az uçta yer alan yakın dönem felsefecileri, sezgiciler ve tanımcılar, bu yargıların belli bir akılcıl anlamda ya da "kanıt sözcüğünün daha geniş bir anlamı" içinde doğrulanabileceği konusunda aynı fikirdedirler; ama bu tür doğrulamanın doğasına ilişkin farklı ve çeşitli görüşlere sahiptirler.

Bu noktada, "salt" duygu ifadeleri ve komut türünden şeylerin bile, akli ya da akıldışı olarak, doğrulanabileceklerine de doğrulanamayacaklarına da dikkat etmek yararlı olabilir. Varsayalım ki A, B'nin kendisine hakaret ettiğini sanarak ona kızgınlık duyuyor. C, A'ya, B'ye karşı duyduğu kızgınlığın temelsiz olduğunu, çünkü aslında B'nin kendisine hakaret etmediğini göstermeyi başarabilir. Eğer, A, artık bir nedeni olmamasına rağmen, B'ye karşı kızgınlığını sürdürürse, onun bu kızgınlığını tamamen akıldışı görmemiz gerekir. Yine, eğer bir subay, açık olmadığı halde, açık olduğunu sanarak, bir ere kapıyı kapama emri verirse, erin "Ama, efendim kapı kapalı" diye cevap vermesi akla uygundur ve eğer subay, ciddiyetle, ere, yine de kapa diye emrederse bu tamamen akıldışı olurdu. Duygular ve buyruklar, en azından genel olarak, bir inanç temeline sahiptir ve bu inançlar kendi başlarına, akli ya da akıldışı olup olmadıklarına bağlı olarak, doğrulanır ya da doğrulanmazlar.

Yeterli Bir Teoriye Yaklaşım

Bana göre, son dönemin betimleyici olmayan daha uç teoriler de yeteri kadar başarılı olamamışlardır. Her şeye rağmen, temel bir görecilik şeklini kabul etmeye her zaman hazır olmuşlardır. Etik yargıların, dolaylı olarak, kendile-

rini doğrulayan nedenlerin varlığına ya da en azından nedenler göstermenin olanaklı olduğuna işaret ettiğinde ısrar etmişlerdir. Ama, hemen hemen her zaman, bu nedenlerin geçerliliğinin, kişiye ya da kültüre göre son derece göreceli olduğunu ve bu nedenle birbiriyle çatışan temel yargıların hem doğrulanabileceklerini hem de doğrulanabilir yapıda olduklarını kabul ederler; hatta bunu vurgularlar. Evet, sonuçta, belki de kişi bu görüşü kabul etmelidir; ama son dönemdeki tartışmalar, etik yargılara ilişkin bir olguyu bütünüyle gözden kaçırıyorlar; bu, uzatmalı sezgici A. C. Ewing'in uzun süre üzerinde durduğu, kısaca, etik yargıların nesnel ya da akılcıl olarak doğrulanma ya da geçerli olma talebinde bulunduğu ya da bir şekilde bu anlama geldiği olgusu. Diğer bir deyişle, bir etik yargı, kişinin kendisi ya da başkaları tarafından, çok dikkatli bir düşünme ve çok sağlam bilgilerle yapılacak bir incelemeye karşı ayakta kalmak ve rakip yargıların aynı incelemeye karşı ayakta kalamayacakları iddiasını taşır. Hume, bunu çok güzel bir şekilde ortaya koyar; ama sadece *ahlaki* yargılar için:

> Ahlak kavramı, bütün insanlarda ortak olan bir duygunun var olduğuna işaret eder; bu, aynı şeyi genel onaya sunar... Bir insan, bir başkasını *düşmanı*, *rakibi*, *karşıtı*, *muhalifi* olarak görürse, bundan o kişinin, ben-sevgisi dilini konuştuğu ve kendi koşul ve durumdan doğan, kendine özgü duygularını yansıttığı anlaşılır. Ama bu kişi, herhangi birine, *erdemli*, *iğrenç* ya da *ahlaksız* sıfatlarını kullanırsa, bu durumda, başka bir dili konuşur ve kendisini dinleyen herkesin kendisiyle mutabık olmasını beklediği duyguları ifade eder. Kişi, burada, ...kendi özel ve bireysel durumundan ayrılmalı ve kendisiyle başkaları arasında ortak olan, bir bakış açısı seçmeli...[7]

[7] *An Enquiry into the Principles of Morals* s. 113-114.

Hume, bu kişinin, bu bakış açısını izleyen ve konuyla ilgili olgulara bu bakış açısıyla bakan başka birinin aynı sonuca ulaşacağını iddia etmesi gerektiğini de ekleyebilirdi. Aslında, Hume, önerisini şöyle sürdürür, kesinlikle, sadece kendimize özgü duygularımızı ifade edeceğimiz bir dile değil, bütün insanların bizimle mutabık olmalarını istediğimiz duyguları ifade edeceğimiz bir dile, duygularımızın doğrulandığını ya da geçerli olduğunu iddia edebileceğimiz başka bir dile ihtiyacımız olduğu için ya da böyle bir dil istediğimiz için:

> ...evrensel ret ya da onay duygularını ifade etmek amacıyla özel bir terimler düzeni icat etmek zorundaydık.... Erdem ve erdemsizlik, bu şekilde bilinir; ahlak tanınır; insan tavır ve davranışından belli genel fikirler oluşturulur...

Normatif söylemimize ilişkin böyle bir açıklama, bana son derece akıllıca geliyor. Dil ile, duygularımızı -onaylama, onaylamama, saptama, tavsiye, öğüt, talimat, buyruk- yansıtabiliriz ve incelenmesi ve tartışılması için insanlara aktarırız. Bunu yaparken, duygularımızın incelenmek ve tartışılmakla sağlamlık kazanacağını ve bizi dinleyen herkesin, eğer aynı ortak bakış açısını da seçerlerse, bizimle mutabık olacaklarını varsayarız. Bunun böyle olduğunu, şu gösteriyor; A, X hakkında bir etik yargıda bulunur ve arkasından B'nin itirazıyla karşılaşıp, "Evet, en azından X'in lehindeyim" derse geri adım attığını düşünürüz. A, genel konuşma dilinden, kendi duygularını açığa çıkaran bir dile geçmiştir. Bu görüş, benzer şekilde sezgicilerin ve tanımcıların üzerinde durdukları nesnel geçerlilik iddiasını tanır; ama aynı zamanda, bu tür görüşlere yönelik pek çok yakın dönem eleştirilerinin gücünü de kabul eder.

Elbette, böyle bir görüşe karşıt olarak, tarafsız ve bilgisel bir inceleme altında bütün rakiplere karşı ayakta kalmak anlamında, nesnel ya da akılcı olarak doğrulanma ya da geçerli olma iddiasının, basitçe hatalı olduğu ve bırakılması gerektiği savunulacaktır. Bu, göreciliğin bakış açısıdır ve şimdi çok kısa bir şekilde buna değinmeliyiz.

Aslında, en azından üç tür görecilik şekli belirleyebiliriz. İlki, *betimlemeci görecilik* olarak adlandırılabilir. Dikkatle bakıldığında bu görüş yalnızca, farklı insanların ve toplumların etik yargıları farklıdır demez. Çünkü, insanlar ve toplumlar, temel etik yargılarda ortak ve sadece bunlardan *türetilen* yargılarda farklı olsalardı da bu doğru olurdu. Dikkatli betimlemeci göreciliğin söylediği şey, farklı insanların ve farklı toplumların *temel* etik inançlarının farklı olduğu ve hatta bunların birbiriyle çatıştığıdır. Bunu vurguluyorum; çünkü bazı ilkel toplumlarda çocukların, ebeveynlerini ihtiyarlamadan önce öldürmeleri gerektiğine inanırken, bizim böyle bir düşüncemizin olmaması, betimlemeci göreciliği kanıtlamaz. İlkel insanlar buna inanabilirler; çünkü bu insanlar, ebeveynleri henüz güçlü kuvvetliyken öbür dünyaya göçerlerse, orada daha iyi durumda olacaklarını düşünürler; durum buysa eğer, ilkel insanların etiği ve bizim etiğimiz de çocukların, ebeveynleri için yapabileceklerinin en iyisini yapmaları gerektiği ana kuralına dayanmakta benzerdir. Buna göre, aradaki fark, etik inançlardan daha çok olgularda ortaya çıkar.

İkinci görüş, *meta-etik göreciliktir;* dikkate almamız gereken görüş budur. Bu görüş, en azından, temel etik yargılar bakımından, biri diğerine karşıt olan, nesnel olarak geçerli hiçbir akılcıl doğrulama olmadığını savunur; bu nedenle, birbiriyle çatışan iki temel yargı eşit derecede geçerli olabilir.

Göreciliğin üçüncü şekli *normatif göreciliktir.* Betimlemeci görecilik insanbilimsel ve toplumbilimsel bir iddia ve meta-etik görecilik, meta-etik bir iddia ileri sürer; bu görecilik şekli ise normatif bir ilke ileri sürer: Koşullar birbirine benzese bile, bir birey ya da toplum için doğru ya da iyi olan bir şey, bir başka birey ya da toplum için doğru ya da iyi değildir. Bu, yalnızca, bir kişinin doğru ya da iyi olduğunu düşündüğü şey, bir başkasının doğru ya da iyi olduğunu düşündüğü şey değildir anlamında değil, (bu, betimlemeci göreciliğin tekrarıdır) aynı zamanda, belli bir olayda, gerçekten doğru ya da iyi olan şeyin, başka bir olayda gerçekten doğru ya da iyi olmadığı anlamındadır. Bu normatif ilkenin, daha önce bahsettiğimiz tutarlılık ve evrenselleştirme koşullarını yerine getirmediği görülüyor. Burada, bu görüşün, göreciliğin diğer iki şekline başvurarak doğrulanamayacağını ve onlardan çıkartılamayacağını söylemenin dışında, düşünmemiz gereken bir şey yok. Kişi, aynı tür davranışın, bir kişi ya da grup için doğru ve başka biri ya da grup için ise yanlış olacağına inanmadan diğer türlerden birinde görececi olabilir. Örneğin, kişi, herkesin, insanlara eşit davranması gerektiğine inanabilir; ama herkesin bunu kabul etmeyeceğini bilerek ve kişinin inancının doğrulanamayacağını savunarak.

Sorumuz, ikinci tür göreciliğe ilişkindir. Bu görüşü temellendirmek için kullanılan yaygın kanıtlama, betimlemeci göreciliğe dayanır. Ama, betimlemeci görecilik, çürütülemez bir şekilde temellendirilmiş değildir. Bazı kültürel insanbilimciler ve sosyal ruhbilimciler, örneğin, Ralph Linton ve S. E. Asch, bu görüşün doğruluğunu kuşkuyla karşılamışlardır. Bunun dışında, meta-etik göreciliği kanıtlamak için, betimlemeci görecilikten daha fazla şeyin kanıtlanması gerekir. Aynı zamanda, kişinin, tam olarak aydın ve aynı olgusal inançlara sahip olsalar bile, insanların temel etik yargılarının farklı olduğunu ve bu yargıların

birbiriyle çatıştığını kanıtlaması da gerekir. İnsanların temel etik yargılarının farklı olduğunu göstermek yeterli değildir; çünkü bu tür farklar, daha önce kullandığımız ilkel toplum örneğinde olduğu gibi, insanların olgusal inançlarındaki farklara ve yetersizliklere bağlı olabilir. Bu durumda, uygulamada olmasa da en azından ilkesel olarak, herkes için geçerli olduğu gösterilebilecek temel etik yargılar olduğunu savunmak mümkündür.

Bununla birlikte, insanlar tam olarak aydın, kavramsal olarak zihinleri açık, aynı olgusal inançta ve aynı bakış açısında olsalar bile, temel etik yargılarının, yine de farklı olabileceğini göstermek son derece zordur. Bunu göstermek için kişinin, bu koşulların hepsinin yerine geldiği ve yine de insanların farklı olduğu net örnekler bulması gerekir. Kültürel insanbilimciler, bize bu tür örnekler vermez; verdikleri örneklerin hepsinde, kavramsal çerçevede ve olaylara ilişkin inançlarda farklar vardır. Kişi, aynı kültürden iki ayrı insan aldığı zaman bile, gerekli koşulların hepsinin yerine geldiğinden emin olamaz. Bu nedenle, meta-etik göreciliğin kanıtlanmadığı sonucunu çıkarıyorum ve buradan da etik yargılarımızda, özgür, aklı başında, bilgili ve aynı bakış açısını alan kişiler tarafından yapılacak incelemeyle desteklenmeleri anlamında etik yargıların, nesnel olarak geçerli oldukları iddiasından vazgeçmemiz gerekmediği sonucuna varıyorum.

Bir Temellendirme Teorisi

Artık, etik yargılarının anlamına ve doğrulanmasına ilişkin bir teorinin başına ulaştık. Daha ilerlemek için, ahlaki yargılar ile ahlaki olmayan normatif yargıları düzgün bir şekilde ayırmamız ve her birinin doğrulanmasına ilişkin ayrı ayrı bir şeyler söylememiz gerekir. Ahlaki yargıları, diğer normatif yargılardan nasıl ayırabiliriz? İçerdikleri kelime-

lerle değil, çünkü "iyi" ve "doğru" gibi sözcüklerin hepsi, ahlaki kullanımlara sahip olduğu kadar ahlaki olmayan kullanımlara da sahiptir. Onlara eşlik eden duygularla ayırt edebilir miyiz? Bu önerideki sorun, hangi duygunun ahlaki olduğunu, hangi yargının bir duyguyla birlikte olduğunu bilmeden söylemenin çok zor olmasıdır. Çoğunlukla, ahlaki yargıların, çatışma halinde diğer normatif yargıların hepsine baskın çıkan yargılar olduğu düşünülür; ama bu durumda, eğer diğerlerine karşı bunlara öncelik verirsek, estetik ya da sağduyusal yargılar, ahlaki yargılar olmaya başlar ki bu çelişkili görünüyor. Bana öyle geliyor ki normatif yargıları ahlaki, estetik ve sağduyusal yapan şey, her üç durumda da farklı bakış açılarının benimsenmesi ve bu bakış açılarının, gösterilen neden türlerine göre belirlenmesidir. Üç yargıya bakalım: a) X'i yapmalısın diyorum ve X'i, işinde başarılı olmana yardım edecek bir neden olarak gösteriyorum. b) Y'yi yapmalısın diyorum ve Y'yi renklerde keskin bir zıtlık yaratacak bir neden olarak gösteriyorum. c) Z'yi yapmalısın diyorum ve Z'yi bir sözü yerine getirmene ya da birine yardım etmeni sağlayacak bir neden olarak gösteriyorum. Burada, gösterdiğim neden, bakış açımı ve dile getirdiğim yargı türünü açığa vuruyor.

Şimdi, ahlaki olmayan normatif yargıların doğrulanmasını bakalım. Temel olarak, önceki bölümde tartışmış olduğumuz türden öz değer yargılarıyla ilgileniyoruz; çünkü bu yargılar, etik için önemlidir ve iyilik ilkesi aracılığıyla, neyin iyi ya da kötü olduğu sorusu, neyin doğru ya da yanlış olduğu sorusunu etkiliyor. Ayrıca, eğer öz değer yargılarını nasıl doğrulayacağımızı bilirsek, dışsal ve doğuştan değer yargılarını nasıl doğrulayacağımızı bileceğiz; çünkü ikinci türdeki yargılar, birinci türdeki yargıları gerektirir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, temel öz değer yargılarını, kelimenin tam anlamıyla *kanıt*layamayacağımız doğrudur; ama bu, onları doğrulayamayacağımız ya

da doğrulanabileceklerini akla uygun olarak ileri süremeyeceğimiz anlamına gelmez. Ama, bunu nasıl yapabiliriz? Şöyle: "Estetik," "ahlaki" ya da "sağduyusal" gibi herhangi bir sıfatla vasıflandırmadan, esas olarak, değerlendirici bakış açısı benimseyerek adlandıracağım şeyi izleyerek ve sonra sözkonusu şeyi sonuçları ya da koşulları temelinde değil, bütünüyle içsel karakteri temelinde göz önünde bulundurup, bu bakış açısına göre hareket etmemizin bizi hangi yargıda bulunmaya götürdüğünü anlamaya çalışarak. Ahlaki olmayan değerlendirici bakış açısı benimsemek nedir? Özgür, bilgili, aklı başında, tarafsız olmaktır, evrenselleştirme isteğidir; genel olarak, kişinin haz, bilgi ve sevgi gibi şeylerle ilgili düşüncelerinde, Butler'ın söylediği gibi, "sakin" ve "soğukkanlı" olmasıdır; çünkü soru, sadece, seçilmesi akılcı olanın ne olduğudur. Beşinci bölümde göstermeye çalıştığımız buydu. Eğer, kişi, bir şeye, bu düşünceyle bakar ve onun lehinde bir karara varırsa, yargısını kanıtlayamasa da o şeyin içsel olarak iyi olduğunu düşünmekte mantıken haklı olur. Bunu yapmakla, kişi, benzer şekilde yapan herkesle uyuşacağını varsayar ve bu varsayımı doğruysa, kişinin yargısı gerçekten doğrulanır. Elbette kişi, bunu, tam olarak hiçbir şekilde bilemez. Sakin ve soğukkanlı oldukları iddia edilen başka kişiler aynı sonuca ulaşmıyorsa, her iki tarafın da gerçekten değerlendirmeli bir bakış açısını benimseyip benimsemediği, yalnız içsel özellikleri düşünüp düşünmediği, birbirini açık bir şekilde anlayıp anlamadığını vb. görmek için yeniden düşünmek gerekir. Kişi, daha fazlasını yapamaz, eğer bir noktada buluşamıyorlarsa, kişi, hâlâ haklı olduğunu varsayabilir (yani, ötekiler, eğer... se, sonunda, aynı sonuca ulaşacaklardır); ama kişi, açık fikirli ve hoşgörülü olmalıdır. Aslında, beşinci bölümde, listenin kendi içinde bu mümkün olmamakla birlikte, kişinin, içsel iyi olarak listelenmiş şeylerin sıralamasında belli bir göreciliği kabul etmek zorunda kalabileceğini görmüştük.

Ahlaki yargıların doğrulanması konusuna gelince, aslında, zaten, ikinci ve üçüncü bölümde doğruya, yanlışa ve yükümlülüğe ilişkin yargıların doğrulanması üzerine bazı şeyler söylemiştik. Tekil bir yargının, temelde, genel bir yargıyı gerekli kıldığını savunmuştuk; çünkü genel bir yargının gerekliliği kabul edilmedikçe, tekil bir yargının doğruluğu kabul edilemez. Bunun tersi de geçerlidir. Bu, ister fiili yargılardan, isterse ilk izlenimde ödevden bahsediyor olalım, doğrudur. Fiili ödev yargılarının, ister tekil yargılar, isterse tekil kurallar olsunlar, olgusal önermelerin yardımıyla bile olsa, temel iyilik ve adalet ilkelerinden çıkartılamayacaklarını da gördük; çünkü bu ilkelerin ilk izlenimde ilkeler olarak alınmaları gerekir ve bu ilkeler yeri geldiğinde birbirleriyle çatışabilirler. Bu yüzden, iki sorumuz var: Genel ya da tekil, fiili ödeve ilişkin yargıları nasıl doğrulayacağız? İlk izlenimde ödevin temel ilkelerini nasıl doğrulayacağız? Ama, aynı cevap her iki soruda da işe yarayacaktır. Aynı zamanda, ahlaki değer yargılarını doğrulama sorununu da halledeceğini varsaymamız uygun görünüyor.

İlk olarak, Hume'un gösterdiği ahlaki bakış açısını almamız gerekir, yani; ben-sevgisi ya da estetik yargı değil, öz değer yargılarında sözkonusu olan daha genel bir bakış açısı. Aynı zamanda, özgür, tarafsız olmalıyız, evrenselleştirmeyi istemeliyiz, kavramsal olarak zihnimiz açık olmalı ve olayla ilgili bütün olgular hakkında bilgi sahibi olmalıyız. Bu şekilde, belli bir eylemin ya da eylem türünün doğru, yanlış ya da yükümlülük olduğuna ilişkin yargıda bulunmakta ve yargımızın nesnel olarak geçerli olduğunu iddia etmekte, en azından benzer yargıda bulunan hiç kimse farklı düşünmediği sürece haklı oluruz. Yargımız ya da ilkemiz gerçekten doğrulanır; eğer bu tür bir ahlaki bakış açısıyla, herkesin kendine göre yapacağı incelemeye karşı ayakta kalırsa. Böyle yaptığını ama farklı bir sonuca ulaştı-

ğını ileri süren biriyle karşılaştığımızı düşünelim. Bu durumda, yapacağımız en iyi şey, olayı yeniden inceleyerek ve tartışarak, koşulları karşılamakta hangimizin yetersiz kaldığını anlamaktır. Eğer, her iki tarafta da herhangi bir kusur bulamıyorsak ve hâlâ anlaşamıyorsak, sanırım, hâlâ, her iki iddianın da doğru olduğunu iddia edebiliriz ya da etmem gerekir; çünkü koşullar, her ikimiz tarafından da tam olarak yerine getirilmemiştir ve her şeye rağmen, ikimizden birimiz hatalı çıkabiliriz. Eğer, görecilik hakkında söylediklerimiz doğruysa, ikimiz birden haklı olamayız. Ama, eğer ahlaki yaşam sürdüreceksek ve kuvvete ya da diğer ahlaki olmayan oyunlara başvurmayacaksak, ikimizin de açık görüşlü ve hoşgörülü olması gerekir.

Eğer, bu düşünce çizgisi kabul edilebilir bir şeyse, temel bir ahlaki yargının, bir ilkenin ya da bir kodun, eğer ahlaki bakış açısını benimseyen ve aklı başında ve mantıklı, kendisiyle, insanoğluyla ve evrenle ilgili önemli bütün her şeyi bilen herkes tarafından kabul ediliyorsa ya da edilecekse, temellendirileceğini ya da "doğru" olduğunu söyleyebiliriz. Kendi iyilik ve adalet ilkelerimiz bu anlamda temellenir mi ya da "doğru" mudur? İkinci ve üçüncü bölümdeki kanıtlama, esas olarak, ahlaki bakış açısını benimsemek ve ondan hareketle, çeşitli normatif teorileri incelemek ve kendimiz için birini seçmek girişimiydi. İlkelerimiz kanıtlanmamıştı; ama belki, benzer girişimde bulunanlarının ulaştığı sonuçlarla uyuşabileceği varsayılabilir. Onları sunarken dolaylı olarak bu varsayımda bulunulmuştu. Bu varsayımın doğru olup olmadığının anlaşılması başkalarının incelemesini beklemek zorunda.

Ahlaki yargıların, başkalarıyla bir oydaşma gerektirmesi bağımsız düşünen bir kişinin, yaşadığı toplumun çoğunluğunun yargısına boyun eğmesi gerektiği anlamına gelmez. Bu kişi, *güncel* bir oydaşma istemiyor, hiç gelmeyecek ya da sadece Yargı Günü gelecek bir son'da, tutumu-

nun, ahlaki bakış açısına göre anlamlı olgulara, özgürce ve aklı başında bir şekilde bakan kişilerle uyuşmasını istiyor. Diğer bir deyişle, toplulukları ve toplumları aşan *ideal* bir oydaşma arıyor. Kişinin toplumu, toplumun düzeni ve kurumları yanlış olabilir. Burada ahlaki öznenin bağımsızlığı devreye girer; kişi, özne, ahlaki bakış açısını benimsemeli ve ahlaki bakış açısını benimseyen başka kişilerle nihai bir oydaşma aramalıdır; ama kişinin kendisini eleştirmesi gerekir. Hata yapabilir; ama Luther gibi, başka bir şey de yapamaz. Benzer sözler, ahlaki olmayan yargılarda bulunan biri için söylenir.

Ahlaki Bakış Açısı

Ahlaki bakış açısı nedir? Bu soru, önerdiğimiz görüş için hayati bir sorudur. Son zamanlarda üzerinde pek çok uyuşmazlığın olduğu, çok zor çözebileceğimiz bir sorudur da. Bir teoriye göre, kişi, ancak ve ancak, kendi kişisel ilkelerini evrenselleştirmek istiyorsa ahlaki bakış açısını benimsemektedir. Kant, eğer yaşıyor olsaydı, büyük bir ihtimalle bunu kabul ederdi. Ama, kişinin, evrenselleştirmeyi sağduyusal bir bakış açısıyla istiyor olabileceğine dikkat çekmiştim; kişinin evrenselleştirmek istediği şeyin, ahlaki bir kural olmasının zorunlu olmadığına da işaret etmiştim. Ahlaki bakış açısıyla ilgili olarak bu tür başka biçimsel tarifler yapılmıştır. Ama, bana göre, daha makul olanı Kurt Baier'in tarifidir. Baier'e göre, kişi, eğer bencillik yapmıyor, olaylara ilkesel yaklaşıyorsa, ilkelerini evrenselleştirmek istiyorsa ve bunları yaparken, herkesin iyiliğini aynı şekilde düşünüyorsa ahlaki bakış açısı benimsemektedir.[8]

Hume, ahlaki bakış açısının, duygudaşlığın bakış açısı olduğunu düşünmüştü ve bana öyle geliyor ki doğru bir

[8] *The Moral Point of View* (New York: Random House, 1965), 5. Bölüm.

yoldaydı. Daha önce, bir yargının içinde bulunan bakış açısının, yargıda bulunulduğunda ya da kendisine karşı çıkıldığında, yargı için gösterilen neden türüyle aynı şey olarak görülebileceğini savunmuştum. Bu yüzden, ahlaki bakış açısı, hangi tür olguların, ahlaki yargıların nedenleri ya da ahlaki nedenler olduğuna karar vermekle aynı şey olarak görülebilir. Şimdi, kabaca Hume'u izleyerek, ahlaki nedenlerin, eylemlerin, huyların ve kişilerin, ilgili öznenin dışındaki diğer varlıkları da katarak, duyarlı varlıkların yaşamlarında yaratacakları şeylere ilişkin olguları içerdiğini ve ahlaki bakış açısının, bu tür olgularla ilgili bir şey olduğunu önermek istiyorum. Bu durumda, benim görüşüme göre, ancak ve ancak, (a) kişi, eylemler, istekler, huylar, niyetler, güdüler, kişiler ya da karakter özelliklerine ilişkin normatif yargıda bulunuyorsa; (b) kişi, yargılarını evrenselleştirmeye istekliyse; (c) kişinin kendi yargısı için gösterdiği nedenler, yargıya konu edilen şeylerin, ahlaki olmayan anlamda iyi ve kötünün üretilmesi ve dağıtılması bakımından, duyarlı varlıkların yaşamlarında yaratacakları şeylere ilişkin olguları içeriyorsa; ve (d) dile getirilen yargı, kişinin kendisi ya da kişinin eylemi hakkında olduğu zaman, kişinin gösterdiği nedenler, kişinin eylemlerinin ve huylarının, eğer başkaları da etkileniyorsa, esas olarak diğer duyarlı varlıkların yaşamlarında yaratacakları şeylere ilişkin bu tür olguları içeriyorsa, ahlaki bakış açısı benimsemektedir. Kişi, bu bakış açısına göre normatif yargıda bulunuyor ve onlardan rehberlik alıyorsa ya da aldığı sürece bir ahlaka ya da ahlaki eylem rehberine sahiptir.

Neden Ahlaklı Olmalıyız?

Daha önce bahsettiğimiz başka bir sorun duruyor. Neden ahlaklı olmalıyız? Neden, ahlaki yaşam içinde yer almalıyız? Neden, ahlaki bakış açısını benimsemeliyiz? "Neden

....meliyiz?" sorusunun, muğlak bir soru olduğunu ve ya güdülemeye ya da doğrulamaya yönelik bir istek olabileceğini daha önce görmüştük. Bu soruyla kişi, şunları soruyor olabilir (1) ahlaki olarak doğru olan şeyi yapmanın güdülerini, (2) ahlaki olarak doğru olan şeyi yapmanın doğrulamasını, (3) ahlaki bakış açısını benimseme ve ahlak kurumuna başka bir şekilde bağlanmanın güdülemesini ya da (4) ahlakın ve ahlaki bakış açısının doğrulamasını. Bir ve üç numaralı taleplere cevap vermek kolaydır; bu, doğru olan şeyi yapmanın ya da ahlak kurumuna katılmanın sağduyusal ve sağduyu-dışı çeşitli güdülerinin olduğuna işaret etmekten ibarettir. Bunların çoğu, bildiğimiz şeylerdir ya da kolayca aklımıza gelir ve burada ayrıntıya inmek gerekmez. İki numaralı istek, doğru olanı yapmanın *ahlaki olarak* doğrulanmasına ilişkin bir istek olarak görülebilir. Bu durumda, cevap, ahlaki olarak doğru olan şeyi yapmanın, bir doğrulamayı gerektirmediğidir; çünkü doğrulama, zaten onun doğru olduğu gösterilerek yapılmıştır. Bu yoruma göre, iki numaralı istek, "Neden, ahlaki olarak doğru olan şeyi, ahlaki olarak yapmam gerekir?" diye sormaya benzer. Ama, iki numaralı istek, ahlaki olarak doğru olan şeyi yapmanın, ahlaki olmayan anlamda doğrulanmasına yönelik bir talep anlamına da gelebilir; bu durumda, cevap, dört numaralı isteğe verilen cevaba benzer. Çünkü, dört numaralı istek, ahlaki olarak düşünmeye, yargılamaya ve yaşamaya bağlı olmanın sebeplerine yönelik bir istek olarak, ahlakın, ahlaki olmayan anlamda doğrulanmasına yönelik bir istek olmak zorundadır. Bu nasıl olacak?

Burada sorulacak iki soru olduğu görülüyor. İlk olarak, *toplum*, neden ahlak gibi bir kurumu benimsesin? Toplum, neden geleneklere, yasalara ve sağduyuya ilave olarak, insanların davranışlarına rehberlik yapması için böyle bir düzen geliştirmek istesin? Bu soruya verilecek cevap bellidir. Gruplar halinde yaşayan insanlar, yeterli in-

sani yaşam koşullarına başka türlü çok zor ulaşabilir. Bunun dışında, iki devlet alternatifi olabilir; ya içinde hepimizin veya çoğumuzun olduğumuzdan daha kötü bir durumda bulunacağımız bir doğal devlet, (Hobbes, bu tür bir devlette yaşamanın, "yalnız, yoksul, berbat, kaba saba ve kısa" olacağını düşünmekte haksız bile olsa) ya da yasalarıyla, yaşamın her yanını kuşatan ve bireylerin mümkün her farklılığını, fiili güç tehdidi ile bitiren, akla gelebilecek olandan çok daha baskıcı canavar gibi bir sivil devlet.

Diğer sorunun, bir *bireyin* ahlaki düşünme ve yaşama yolunu benimsemesi için var olan ahlaki olmayan nedenlerle (sadece güdülerle değil) ilgili olması gerekir. Cevap, belli ölçüde, demin verildi; ama sadece belli ölçüde. Çünkü, son paragrafı okuyan bir birey "Evet. Bu, toplumun ahlaka gereksinim duyduğunu, üstelik başka insanların, ahlaki yaşam tarzını benimsemesinin benim yararıma olacağını da gösterir. Ama, benim benimsemem gerektiğini göstermez ve elbette, *daima* ona göre eylemde bulunmam gerektiğini göstermez. Ahlaki yaşam tarzını benimsememin gerekli olduğunu ahlaki temellerde savunmak işe yaramaz. Bu yaşam tarzını benimsemem gerektiğini düşünmek için ahlaki olmayan bir doğrulama istiyorum" diyebilir. Şimdi, eğer bu, tamamıyla ahlaki yaşamı benimsemenin her zaman için kendi yararına olacağının -yani, yaşamının, sürekli olarak daha iyi olacağı ya da en azından, daha iyi ve kötünün sağduyusal anlamında daha kötü olmayacağının- kişinin kendisine gösterilmesini istediği anlamına geliyorsa, bu durumda talebinin her zaman karşılanacağından kuşku duyarım. Kişi, olasılıkla, çeşitli bildik kanıtlamaları kullanarak, ahlaki yaşam tarzının kendi yararına olduğunu gösterebilir; ama bütün dürüstlüğüyle şunu kabul etmelidir: Ahlakın yolunu tutan bir kişiden özveride bulunması istenebilir ve kişi bu istekten dolayı ahlaki

olmayan anlamda, başka bir şekilde sahip olacağı kadar iyi bir yaşama sahip olmayabilir.

Beşinci bölümün sonunda işaret edilen noktayı burada tekrar hatırlamak gerekir: Ahlaki olarak iyi ve doğru eylem, bir yetkin etkinlik türü içinde bir eylemdir ve bundan dolayı, iyi bir yaşam için seçilecek ilk adaydır; özellikle, bütün normal insanların elde edebileceği bir yetkin etkinlik türü olduğu için. Bana öyle geliyor ki şimdiki sorumuza cevap olarak bu önemli bir yaklaşımdır. Ama yine de bu yaklaşımı bildik kanıtlamalara dahil etsek bile, her bireyin, tartışılan ahlaki olmayan anlamında, her zaman, ahlaki olarak yetkin olan şeyi yapması gerektiği yolunda kesin bir ispatımız yok. Çünkü, görebildiğim kadarıyla, sağduyusal bir bakış açısına göre, bazı bireyler, ahlaki olmayan anlamda, daha iyi yaşamlara sahip olabilirler; kimi zaman, ahlaki olarak mükemmel olmayan şeyler yapsalar da. Örneğin, ahlaken, büyük bir fedakârlığın gerektiği durumlarda. Bir televizyon spikeri, bir kişiden şöyle bahsetmişti, "Kendi iyiliği adına çok iyiydi" ve bana öyle geliyor ki bu zaman zaman doğru olabilir.

Bundan, kişinin, ahlakın doğruluğunu bazı bireylere gösteremeyeceği sonucu çıkmakla birlikte, ahlaksal yolun doğruluğunu bireye gösteremeyeceği sonucu çıkmaz. Çünkü, ahlaki olmayan doğrulama, zorunlu olarak benci ya da sağduyusal değildir. Eğer, A, B'ye, neden ahlaklı olmalıyım diye sorarsa, B, A'ya, ne tür bir yaşam yaşamak istediğine ya da ne tür bir kişi olmak istediğine akılcı bir şekilde karar vermen için diye cevap verebilir. Yani, B, A'ya, eğer, akılcı olarak, diğer bir deyişle, özgürce, tarafsızca ve çeşitli alternatif yaşam tarzlarına ilişkin, ahlaki yaşam da dahil olmak üzere, eksiksiz bir bilgiyle bir seçim yapman gerekseydi, hangi yaşam tarzını seçerdin diye sorabilir. B, A'yı, seçtiği yaşam tarzının, her şeyi dikkate alarak, ahlaki yaşam tarzını içermesi yönünde ikna edebilir; eğer bunu ya-

parken sakin ve soğukkanlı olursa. Eğer ikna ederse, ahlaki yaşam tarzının doğruluğunu A'ya göstermiş olur. A, konuları bu şekilde değerlendirirse, fedakârlık yapacağı bir yaşamı dahi tercih edebilir.

Elbette, A, yine de, akılcı, sakin ve soğukkanlı olmayı reddedebilir. "Ama neden akılcı olayım ki?" diye ters bir cevap verebilir. Bununla birlikte, eğer kişi, bunu, aslında, doğrulama talep eden bir tavırla söylüyorsa, böyle bir soru sormaya hakkı olmaz. Çünkü kişi, sadece, akılcı olmak niyetindeyse doğrulama isteyebilir. Bazı nedenleri kabul etmeye hazır olmadığı sürece, nedenler istemesi tutarlı olmaz. Kişi, "Neden akılcı olayım ki?" diye sorarken bile, kendisini dolaylı olarak, akla bağlar; çünkü bu tür bir bağlanma, "gerek"in çağrışımları içinde yer alır.

A, tamamen akılcı olsaydı ve kendisi hakkında ve dünya hakkında her şeyi bilseydi, seçtiği yaşam ne türde olurdu? Bu, elbette onun ne tür bir insan olduğuna bağlı olacaktır (insanlar farklıdır), ama eğer psikolojik bencilik, hiç birimiz için doğru değilse, her zaman için, A, ahlaki olacak bir yaşam şeklini seçebilir. Bertrand Russell'ın bir zamanlar yazdığı gibi:

> "Bütünüyle kişisel olmayan isteklerimiz var... Çoğumuzun takdir ettiği yaşam türü, büyük, kişisel olmayan isteklerin rehber olduğu bir yaşam türüdür... İsteklerimiz, aslında, pek çok ahlakçının tasarladığından daha genel ve daha az bencildir. ..."[9]

Belki, A'nın soracağı bir başka soru daha olabilir: "Toplumun, benim ahlaki yaşam tarzını benimsememi talep etmekte ve böyle yapmazsam beni suçlamakta ve kınamakta haklılığı gösterilebilir mi?" Ama bu, ahlaki bir sorudur: A,

---

[9] *Religion and Science* (New York: Henry Holt and Co., 1935), s. 252-54.

ahlaki yaşam tarzını benimsemesinin kendi yararına olacağının gösterilmesi koşuluyla, toplumun kendisine ceza uygulamakta haklı olacağının kabul edilmesini çok zor isteyebilir. Ama, eğer A, toplumun, ahlaki olarak, kendisinden, ahlak kurumuna, en azından çok küçük bir bağlılık istemeye hakkı olup olmadığını soruyorsa, cevap, kuşkusuz, toplumun, bazen, Sokrates'in *Kriton*'da savunduğu gibi, buna hakkı olduğudur. Ama, toplum burada dikkatli olmalıdır. Çünkü, bireyin bağımsızlığına ve özgürlüğüne saygı duymak ve genel olarak bireye adil davranmak ahlaki olarak gerekli bir şeydir ve unutulmamalıdır ki ahlak, bireylerin iyi bir yaşama sahip olmalarına aracılık etmek için vardır; onlara, gerektiğinden daha fazla karışmak için değil. Ahlak insan içindir, insan ahlak için değil.

İlave Okumalar

Etik İçin Tanıtıcı Okumalar, (Introductory Readings in Ethics) William K. Frankena ve John T. Granrose tarafından hazırlanmıştır, bölüm bölüm, bu kitaptaki tartışmalarla çok yakından bağlantılı okumaları içeriyor ve kapsamında yer alan çoğu yazar, konu ya da soru ile ilgili olarak başvurulabilecek bir kitaptır.

Aşağıdaki kaynakça, tam olmak amacını taşımıyor. Daha tam kaynakçalar, şimdi bahsedilen kitapta ya da, aşağıdaki listede yer alan Hosper, Brandt, ya da Garner ve Rosen'in kitaplarında bulunabilir.

Her bir bölümümle bağlantılı olarak, okuyucular, aşağıdaki listede yer alan öğretici metinlerde, örneğin, Hospers ya da Garner ve Rosen'inkilerde, benzer yararlı tartışmalar bulacaklar.

GİRİŞ ANTOLOJİLERİ

Brandt, R. B., ed., *Value and Obligation*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. New York, 1961.

Frankena, W. K., ve J. T. Granrose, ed., *Introductory Readings in Ethics*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1974.

Jones, W. T., Frederick Sontag, M. O. Beckner, ve R. J. Fogelin, ed., *Approaches to Ethics*, ikinci baskı, McGraw-HILL, Inc.,

New York, 1969. Platon'dan günümüze kadar seçmeler, zamandizimsel olarak düzenlenmiş.

Melden, A. I., ed., *Ethical Theories*, ikinci baskı, gözden geçirmeleriyle, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1967. Platon'dan, yirminci yüzyılın başlarına kadar, zaman dizimsel olarak düzenlenmiş.

Taylar, P. W., ED., *Problems of Moral Philosophy*, ikinci baskı, Dickenson Publishing Company, Inc., Belmont, Calif., 1972.

ÇAĞDAŞ AHLAK FELSEFESİ ANTOLOJİLERİ

Margolis, Joseph, ed., *Contemporary Ethical Theory*, Random House, New York, 1966.

Pahel, Kenneth, ve Marvin Schiller, eds., *Readings in Cotemporary Ethical Theory*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1970.

Sellars, W. S. ve John Hospers, eds., *Readings in Ethical Theory*, ikinci baskı, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York, 1970.

Thomson, J. J. ve Gerald Dworkin, eds, *Ethics*, Harper & Row, New York, 1968.

KISA ETİĞE GİRİŞ KITAPLARI

Atkinson, R. F., *Conduct: An Introduction to Moral Philosophy*, Macmillan, Londra, 1969.

Dewy, John, *Theory of the Moral Life*, ed. Arnold Isenberg, Holt, Rinehart ve Winston, Inc., New York, 1960. Hakkıyla önemli bir kitap.

Ewing, A. C., *Ethics*, The Free Press, New York, 1965,

Mabbott, J. D., *An Introduction to Ethics*, Hutchinson & Co., Ltd., Londra, 1966.

Moore, G. E., *Ethics*, Oxford University Press, New York, 1965. Olağanüstü itinalı, ve bu yüzden bir parça zor.

Nielsen, Kai, "Problems of Ethics" in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan Company ve

The Free Press, New York, 1967. Üçüncü sayı, sayfalar 117-134.

KAPSAMLI ETİĞE GİRİŞ KİTAPLARI

Brandt, R. B., *Ethical Theory*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1959. Yeni başlayan biri için biraz üst düzey.

Garner, R. T. ve Bernard Rosen, *Moral Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1967.

Gert, Bernard, *The Moral Rules*, Harper & Row, New York, 1970.

Hospers, John, *Human Conduct*, daha kısa baskısı, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1972

ETİK TARİHİYLE İLGİLİ KİTAPLAR

Abelson, Raziel, ve Kai Nielsen, "History of Ethics" in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, The Macmillan Company ve The Free Press, New York, 1967, 3. Sayı, sayfalar, 81-117.

Burke, V. J., *History of Ethics*, iki sayıda, Doubleday & Company, New York, 1970.

Hudson, W. D., *Modern Moral Philosophy*, Doubleday & Company, New York, 1970.

MacIntyre, Alastair, *A Short History of Ethics*, The Macmillan Company, New York, 1966.

McGreal, I. P., *Problems of Ethics*, Chandler Publishing Company, Scronton, Pa., 1970. Başlangıç düzeyinde.

Sidgwick, Henry, *Outlines of the History of Ethics*, St Martin's Press, Inc., New York, 1967. Iyi ama bir parça zor.

Warnock, G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, St Martin's Press, Inc., New York, 1967. Bir serinin parçası, "New Studies in Ethics," başkalarının yanında, Kantçı, Hegelci, Marksist ve varoluşçu etik anlayışları üzerine yararlı kitapları içeriyor.

Atkinson, Ronald, *Sexual Morality*, Hutchinson & Co., Ltd., Londra, 1965.

Beck, R. N., ve J. B. Orr, ed., *Ethical Choice,* The Free Press, New York, 1970.

Bedau, H. A., ed., *Justice and Equality*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1971.

Girvetz, H. K., ed., *Contemporary Moral Issues*, ikinci baskı, Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, Calif., 1971.

Melden, A. I., ed., *Human Rights,* Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, Calif., 1970.

Murphy, J. G., ed., *Civil Disobedience and Violence*, Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, Calif., 1971.

Rachels, James, ed., *Moral Problems*, Harper & Row, New York, 1971.

Wasserstrom, R. A., ed., *War and Morality*, Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, Calif., 1970.

Wilson, John, Norman Williams, ve Barry Sugarman, *Introduction to Moral Education*, Penguin Boks, Inc., Baltimore, 1967.

Wilson, John, *Logic and Sexual Morality*, Penguin Boks, Inc., Baltimore, 1965.

Dizin

A

Acı, 163
Adalet ilkesi, 41, 59
Adalet:
  adalet ilkesi, 41, 59, 60, 85, 86, 87, 88, 92, 97, 99, 100, 102, 105, 114, 124, 145
  adalet ve yarar yarar ilkesi, 84, 85
  faziletçi adalet kriteri, 98
  ahlak ve adalet, 92
  dağıtımcı adalet, 84, 97, 98, 100, 113, 140
  erdem ve adalet, 98, 99
  eşitlik ve adalet, 97-103
  ihtiyaçlar ve adalet, 98, 99, 100
  misillemeci adalet, 93
  sevgi ve adalet, 112
  yetenekler ve adalet, 98, 99, 100, 101, 171
Adaletsizlik, 63, 97, 100, 103
Agapizm, 109-113
Ahlak felsefesi 15-32, 35, 113, 148
  doğası, 20
Ahlak, 15-32, 35, 113, 148
  ahlakın doğası 22-28
  ahlakın unsurları, 28
  iyilik ve ahlak, 91-95
  gelenek ve ahlak, 20
  karakter özelliklerinin geliştirilmesi, 119, 123-131
  adalet ve ahlak, 92
  yasa ve ahlak, 25, 26
  sevgi ve ahlak, 113, 114
  din ve ahlak, 185, 186
  toplum ve ahlak, 23-26, 207, 208, 210, 211
Ahlaki akıl yürütme, 17
Ahlaki bakış açısı, 203-207
Ahlaki değer normatif teorisi 117-134
  ahlaki değer yargıları, 29, 30, 32
  ahlaki olmayan değerden ayrılması, 118, 122
  erdem etiği, 120-128
  karakter özelliklerinin geliştirilmesi, 119, 123, 124, 125, 129, 130, 134, 142

Ahlaki idealler, 127, 128
Ahlaki olmayan değer:
ahlaki olmayan değer yargıları, 29, 31, 32
ahlaki değerden ayrılması, 118
normatif teori 148-172
hazcılık ve hazcı-olmayan 154-168
iyinin anlamları, 149-154
Ahlaki olmayan normatif yargılar doğrulanması, 200, 201
Ahlaki sorumluluk (*bkz.* Sorumluluk)
Ahlaki Yargıların Anlamı (*bkz.* Meta-etik)
Ahlaki yargıların temellendirilmesi (*bkz.* Meta-etik)
Ahlaki yükümlülük,
normatif teori 33-116
adalet ilkesi, 41, 59, 60, 85, 86, 87, 88, 92, 97, 99, 100, 102, 105, 114, 124, 145
ahlaki yükümlülük yargıları, 29, 30, 31, 32
erekçi teoriler, 36, 37, 38, 40
etik bencilik, 39, 40, 43-48, 51, 71
hakim kurallar, 35, 36
İlahi Emir Teorisi, 60, 62
iyilik ilkesi, 90-96, 102, 103, 104, 112, 113, 122, 129, 186, 201
olgusal bilgi ve kavramsal açıklık, 34
ödevci teoriler, 36-40, 84, 88
eylem-ödevci, 18, 40, 41, 42, 52-56, 87
karma, 88, 102, 140
kural-ödevci, 41, 42, 46, 56, 57, 58, 59, 79
psikolojik bencilik, 47, 48, 50, 51, 107, 167, 194, 210
sevgi etiği 109-114
yararcılık, 39, 40, 71, 72, 73, 164, 174
eylem-yararcılık, 42, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 87, 91
genel yararcılık, 77-83, 87
kural-yararcılık, 42, 79-83, 86, 87, 88, 96, 102, 103
Kant'ın teorisi, 65-70
Ahlaki bakış açısı 203-207
Akıl, 26
karar ve akıl, 16
Akılcıl doğrulama anlayışı, 194
Altın kural, 59
Amaçlar dışsal ve içsel, 27
Aquinas, Aziz Thomas, 62, 106, 123, 160, 162
Aristoteles, 17, 41, 59, 98, 103, 120, 130, 133, 136, 157, 159, 160, 163, 164, 167, 171
alıntı, 41
Arnold, Matthew, alıntı, 26
Arzu, 149, 178, 179
Asch S. E. 199
Augustine, Aziz, 123, 160, 162
Ayer A. J., 191

B

Bacon Francis, alıntı, 147
Baier Kurt, 205
Belirlenemezcilik, 137, 139, 141, 142, 143
Belirlenimcilik, 136-145
Bencilik, 22
etik, 39, 40, 43-48, 51, 71
karakter özelliği, 121
psikolojik, 47, 48, 50, 51, 107, 159, 194, 210
Bene ilişkin ödev, 106
Benedict Ruth, 171
Ben-sevgisi, 43, 47, 49
dengeli ben sevgisi, 47
Bentham Jeremy, 39, 72, 74, 84, 156
Berkeley George, 80, 81
Betimlemeci gorecilik, 198, 199
Bilgelik, 123, 130, 154, 159, 162
Bilgi, 85, 86, 96, 154, 166, 167
olgusal bilginin önemi, 34
Bilişsel-olmayan ya da betimlemeci-olmayan teoriler, 175

Bireyselliğin kutsallığı, 131
Bradley F. H., 160
Brandt R. B., 76, 77, 80, 86
Broad C. D., 167
Brunner Emil, 112
Butler Joseph, 23, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 51, 74, 75, 76, 89, 110, 155, 159, 186, 202
ve psikolojik bencilik, 47-51
alıntı, 41, 46, 110

C-Ç

Campbell C. A., 142
alıntı, 137
Carnap Rudolf, 191, 192
Carritt E. F., 40, 89, 186
Cesaret, 123, 127, 129
Ceza, 140, 141, 174
Chisholm R. M., 137, 142
Clarke John, 51, 51, 159
Clarke Samuel, 42, 110
Çaba, 99

D

Dağıtımcı adalet, 84, 97, 98, 100, 113, 140
Dayanıklılık, 123
Değer yargıları doğrulama ve anlam (*bkz.* Meta-etik)
Değerbilirlik, 59, 123, 133
Değerler:
dışsal değerler 151, 152, 153
öz değerler 151-172
ahlaki değerler (*bkz.* Ahlaki değer normatif teorisi)
Devlet (Platon), 36
Dewey John, 152, 153
Dışsal değerler, 151, 152
Din, ahlak ve, 185, 186
Doğalcı tanımcı teoriler, 175, 184
Doğalcı yanlış, 179
"Durum etiği", 18, 41, 74
Durumsalcılık, 111
Duygular, 149, 191, 192, 193, 195, 197, 201
karar verme ve, 16
Dürüstlük, 119, 122, 123

E

Edwards Paul , 143
Enquiry into the Principles of Morals (Hume) 50dn 196dn
Epikuros, 39, 44, 154, 156, 157, 158
Epikurosçular, 141
Erdem etiği, 120-128
Erdem 119-127
adalet ve erdem, 98, 99
temel erdem, 123
birinci kademe erdem, 129
ikinci kademe erdem, 129, 130, 134
Erdemci yargılar (*bkz.* Ahlaki değer Normatif teori)
Erekçi teoriler, 36, 37, 38, 40
Essays in Pragmatism (James) 90dn
Eşitlik Beliti, 100, 104, 105
Eşitlik, 100, 104, 105
adalet ve, 97-103
Ethics (Ewing) 76dn
Ethics (Sharp) 179dn
Etik bencilik, 39, 40, 43-48, 51, 71
Etik doğalcılar, 178
Etik düşünme örneği, 16, 17 18, 19
Etik evrenselcilik (*bkz.* Yararcılık)
Eudoxus, 154, 157, 158
Euthyphro (Platon), 20, 62, 63
Evrenselleştirilebilirlik ilkesi, 55, 60, 78, 79
Ewing A. C., 76, 77, 79, 85, 186, 196
Eylem-agapizmi, 110
Eylem-ödevci teoriler, 18, 40, 41, 42, 52-56, 87
Eylem-yararcılık, 42, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 87, 91

F

Fazilet, adalet ve, 98
Fiili ödev, 57, 58, 88, 96, 107, 125, 203
Fiili-kural-yararcılığı, 82
Five Sermons (Butler) 41dn 46dn
Fletcher Joseph, 74, 108, 110, 11
Foundations of the Metaphysic of Morals (Kant), 66
Freudcular, 43, 48
Fromm Erich, 170

G

Garnett A. C., 110, 112
Gayrı doğalcılık (*bkz.* Sezgicilik)
Gelenekler, 207
  Ahlak ve, 25
Genel yararcılık, 77-83, 87
Görecilik, 22, 188, 195, 198, 199, 200, 202
  şekilleri, 198
Güdüleme, 185

H

Hare R. M., 54
Hartmann Nicolai, 163, 186
Haz, 44, 72, 73, 85, 86, 154 -168
Hazcı olmayan, 156, 157, 160, 161, 165, 167
Hazcılık, 22, 38, 85, 154, 165, 185, 194
  psikolojik, 51, 158, 160
Hegelciler, 160,
Hobbes Thomas, 39, 208
Hospers John, 143
Housman A. E., 151
Hume David, 50, 120, 121, 132, 190, 196, 197, 203, 205, 206
  alıntı, 50, 196

I

Öz değer ve iyi yaşam, 147-172
İçselleştirme, 24, 27
"İdeal" yararcılar, 40
İdeal-Kural-Yararcılığı, 82, 83
İdealler, ahlaki, 127, 128
İhtiyaçlar, 171
  adalet ve ihtiyaçlar, 98, 99, 100
İlahi Emir Teorisi, 60, 62
İlk izlenimde ödev, 54, 57, 58, 59, 72, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 102, 107, 108, 109, 125, 140, 148, 149, 203
İlksel-kural-yararcılığı, 82
İnanç, 123
İncil, 112
İsa, 112, 127
İyi niyetlilik, 110, 112, 113, 122, 123, 124
İyi yaşam, 119, 155-181
İyi yüreklilik, 119
"İyi":
  tanımı, 149, 150, 151, 178-184
  kullanımları, 150, 151, 152, 153
İyilik ilkesi, 90-96, 102, 103, 104, 112, 113, 122, 129, 186, 201

J

James, William, alıntı, 90, 130, 131
Judeo-Hıristiyan Etiği, 109, 110, 113, 183
  ben sevgisi ve, 46

K

Kadercilik, 144
Kant, Immanuel, 42, 45, 46, 60, 65-69, 93, 106, 107, 124, 129, 133, 134, 137, 142, 155, 205
  alıntı, 66
  teori, 66-70
Karakter özelliği-benciliği, 121
Karakter özelliği-erekçi teoriler, 122
Karakter özelliği-ödevci teoriler, 122

Karakter özelliği-yararcılığı, 122
Karakter özelliklerinin geliştirilmesi, 119
Karakter
  ahlak ve, 118, 119
  özellikler, 129, 130
Karar verme, 16, 130
Karar, sezgiye karşı, 41, 52
Karma ödevci teori, 88, 102, 140
Katolikler, 111
Kavramsal açıklığın önemi, 34
Kaygı, 41
Kendi kendine rehberlik, 26
Kendini gerçekleştirme, 160
Kendini-belirleme, 26, 143
King Martin Luther, 127
Kölelik, 36
Kriton (Platon), 16-22, 27, 35, 42, 211
Kural-agapizmi, 111, 112
Kurallar:
  eylem kuralları, 107, 108
  dışsal kurallar, 27
  hakim kurallar, 35, 36, 82, 83
  içsel kurallar, 27
Kural-ödevci teoriler, 41, 42, 46, 56, 57, 58, 59, 79
Kural-yararcılık, 42, 79-83, 86, 87, 88, 96, 102, 103
Kültürel insanbilimciler, görecilik ve, 199, 200

L

Laird John, 85
Language of Morals (Hare), 54
Linton Ralph, 199
Locke John, 110
Lonely Crowd The (Riesman), 26
Luther Martin, 205

M

Menon (Platon), 171
Meta-etik görecilik, 198, 199, 200
Meta-etik
  akılcıl doğrulama anlayışı, 194
  amacı, 32
  bilişsel-olmayan ya da betimlemeci-olmayan teoriler, 175
  görecilik, 198, 199, 200
  sezgicilik, 196-198
  sorduğu sorular, 174
  tanımcı teoriler, 175
Metafizik tanımcı teoriler, 177
Metafizikçi ahlakçılar, 178
Methods of Ethics The (Sidgwick) 42dn
Mill John Stuart, 39, 72, 74, 77, 79, 84, 115, 85, 91, 92, 110, 125, 135, 151, 156, 157, 158, 166, 185
  alıntı, 194, 195
Milton, John, alıntı, 145
Misillemeci adalet, 97
Moore G. E., 39, 74, 136, 158, 161, 163, 167, 179, 186, 187
Mutluluk, 44, 73, 159, 164, 165

N

Nicomachean Ethics (Aristoteles) 41dn
Niebuhr, Reinhold, 112
Nietzsche, Friedrich, 39, 160
Normatif etik (*bkz.* Ahlaki yükümlülük normatif teorisi; Ahlaki değer normatif teorisi; Ahlaki olmayan değer normatif teorisi)
Normatif görecilik, 199
Normatif yargı, 21, 31, 32
Nowell-Smith P. H., 136

O

Of the Colours of Good and Evil (Bacon), 147
Olgusal bilginin önemi, 34
On Some of Life's Ideals (James), 131

Ö

Ödev
bene ilişkin, 106
çatışması, 18
fiili, 57, 58, 88, 96, 107, 125, 203
ilk izlenim, 54, 57, 58, 59, 72, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 102, 107, 108, 109, 125, 140, 148, 149, 203
tanımı 93
Ödevci teoriler, 36-40, 84, 88
eylem-ödevci, 18, 40, 41, 42, 52-56, 87
karakter özelliği, 122
karma, 88, 102, 140
kural-ödevci, 41, 42, 46, 56, 57, 58, 59, 79
Ödevci yargılar (*bkz.* Ahlaki yükümlülük normatif teori)
Ödevler çatışması, 18
Ölçülülük, 123
Öldürme, 36, 108
Ötekicilik, 50, 51
Özgür irade ve sorumluluk 137-146
Özveri, 49

P

Parker D. H., 169
Paul, Saint, 114
Perry R. B., 178, 179, 181, 182, 183
alıntı, 178
Philebus (Plato), 154, 163
Platon, 16, 18, 44, 120, 123, 130, 154, 161, 163, 163, 167, 169, 170, 171, 186
Price Richard, 42, 186,
Prichard H. A., 40, 123, 186
Pursuit of Knowledge The (Housman), 151

R

Rashdall, Hastings, 40, 59, 60, 65, 186
Realms of Value (Perry) 178dn
Reid, Thomas, 42,
Religion and Science (Russell), 210
Religious Aspect of Philosophy The (Royce), 131dn
Riesman, David, 26
Ross W. D., 42, 54, 57, 58, 59, 60, 72, 74, 75, 76, 87, 88, 98, 104, 105, 107, 108, 134, 139, 161, 163, 167, 170, 186, 187
Royce, Josiah, alıntı, 130, 131
Psikolojik bencilik, 47, 48, 50, 51, 107, 159, 194, 210
Russell, Bertrand, 191
alıntı, 210

S

Safsatacılık, 35
Sağduyu ya da Akılcıl Bencilik İlkesi, 60
Sağduyu, 25, 26, 28, 46, 122, 123, 207
Sağduyuculuk, 46,
Savaş, 174
Savunma (Platon), 18, 20, 27, 36, 42
Saygılılık, 123
Schopenhauer, Arthur, 123
Science of Ethics The (Stephen) 120dn
Sevgi etiği, 109-114
Sevgi, 85, 123, 125, 169
ahlak ve sevgi, 113, 114
adalet ve sevgi, 112
sevgi etiği, 109-113
Sezgi, 41, 52
Sezgicilik, 52, 175, 186, 190
Sharp, F. C., 179, 181,
alıntı, 179
Sidgwick, Henry, 59, 60, 65, 83, 97, 155, 161, 163, 164, 186, 187
alıntı, 41
Singer, M. G., 77
Sivil itaatsizlik, 19, 35, 174
Smart J. J. C., 74

Sokrates 16, 24, 26, 27, 28, 35, 36, 42, 62, 63, 127, 129, 140, 171, 181, 211
Sorumluluk 134, 146
  özgür irade ve, 137, 146
Sosyal ruhbilimciler, görecilik ve 199
Stephen, Leslie, alıntı, 120, 123
Stevenson C. L. 192, 193
Stoikler, 133, 160

T

Tanımcı teoriler, doğalcı ve metafizik, 175, 177, 184
Tanrı, 161, 162, 178
  ilahi emir teorisi, 60, 62
  ve sevgi etiği, 109-113
Tanrıbilimsel iradecilik (*bkz.* İlahi Emir Teorisi)
Tanrıtanımaz olgucular, 192
Tavsiyede bulunma, 45
Theory of Good and Evil The (Rashdall), 60dn
Theory of Morals (Carritt), 40
Thomist öğreti, 112
Toplum, ahlak ve, 23-26, 207, 208, 210, 211
Töre, 105
Treatise of Human Nature (Hume) 121dn

U-Ü

Umut, 123
Utilitarianism (Mill), 157dn
Uyum, 167, 169
Üst ben, 25, 27

V

Varoluşçular, 41, 52, 191, 195
Vicdan, 27
Vicdanlılık, 119, 129, 133

W

Whitehead A. N., 169, 170

Y

Yalan söyleme, 36, 57, 74, 75, 76, 108, 109
Yarar ilkesi, 60, 72, 73, 78, 80, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 95, 96, 102, 112, 124, 132, 156
Yararcılık, 39, 40, 71, 72, 73, 164, 174
  eylem-yararcılık, 42, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 87, 91
  genel yararcılık, 77-83, 87
  karakter özelliği, 122
  kural-yararcılık, 42, 79-83, 86, 87, 88, 96, 102, 103
Yardımseverlik, 92
Yargılama, 44
Yargılar
  ahlaki değer yargıları, 29, 30, 32
  ahlaki olmayan değer yargıları, 29, 30, 32
  ahlaki yükümlülük yargıları, 29, 30, 32,
  normatif yargılar, 21, 31, 32
  (*ayrıca bkz.* Meta-etik)
Yasa, 207,
  ahlak, 25, 26
Yasacılık karşıtlığı, 111
Yetenekler, adalet ve, 98, 99, 100, 101, 171
Yükümlülük (*bkz.* Ahlaki yükümlülük normatif teorisi)

Z

Zekâ, 154

Frankena, *Etik*'te ahlak felsefesinin temel problemlerini ve bu problemlerin çözümü için dile getirilmiş görüşleri sunuyor. Bu sunumu yaparken aynı zamanda bunlara ilişkin kendi yaklaşımını ortaya koyuyor ve okuyucuya da bir tartışma zemini hazırlıyor.

Kitabın bir diğer özelliği ise ahlak felsefesinin çeşitli yaklaşımlarını kendi dizgeleri içinde ayrı ayrı tanıtmak yerine, bu yaklaşımları ahlak felsefesinin problemlerine yönelik çözümlere göre tanıtmayı tercih etmesi.

Benci ve ödevci teoriler, yaratıcılık, adalet ve sevgi, ahlaki değer ve sorumluluk, içsel değer ve iyi yaşam, anlam ve doğrulama başlıklı bölümlerden oluşan kitap; Sokrates ile ilgili bir etik problemi sorgulamakla işe başlıyor ve ilerledikçe bağlantılı başka problemlere geçiyor.

Okuyucunun da tartışmaya dahil olmasını kolaylaştıran bu kurgusal anlatım tarzıyla *Etik*, öğretici olduğu kadar, okuyucuya sunduğu malzemeyle de keyifli bir niteliğe sahip.

İMGE kitabevi

imge·com·tr
internet kitabevi