

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

AHLAK

ETİĞE BİR GİRİŞ

BERNARD WILLIAMS





AHLAK

ETİĞE BİR GİRİŞ

FOL 154

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 134
BERNARD WILLIAMS 01

AHLAK –ETİĞE BİR GİRİŞ–
BERNARD WILLIAMS

ÇEVİREN: AYKUT AYTİŞ

ÖZGÜN ADI: *MORALITY –AN INTRODUCTION TO ETHICS–*
EDİSYON: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 2001

EDİTÖR: EBUBEKİR DEMİR
REDAKSİYON: BURAK SERHAT ERMİŞ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-7307-71-0

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: EKİM 2021

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

AHLAK

ETİĞE BİR GİRİŞ

BERNARD WILLIAMS

ÇEVİREN
ÂYKUT AYTİŞ



BERNARD WILLIAMS

Bernard Arthur Owen Williams, kişisel asistan bir anne ve mimar bir babanın çocuğu olarak Westcliff-on-Sea, Essex, İngiltere’de doğdu (1929). Chigwell School’daki eğitiminin ardından Balliol College, Oxford’a kabul edildi (1946). Burada Yunan ve Latin klasiklerini ve en yeni felsefeyi içeren meşhur Greats müfredatını üstün başarıyla tamamladı ve All Souls College, Oxford’a bir Prize Fellowship ile kabul edildi (1951). Daha sonra New College, Oxford’da fellow oldu (1954). University College, London’da felsefe okutmanlığı (1959-64) ve Bedford College, London’da felsefe profesörlüğünün (1964-67) ardından Cambridge Üniversitesi’ne Knightbridge Felsefe Profesörü olarak atandı (1967-79). Akabinde King’s College, Cambridge’te dekanlık yaptı (1969-87). Daha sonra Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley’de Monroe Deutsch Felsefe Profesörlüğünü (1988-2003) ve Oxford Üniversitesi’nde White’s Ahlak Felsefesi Profesörlüğünü (1990-96) icra etti. Felsefeye yaptığı hizmetlerden dolayı şövalyelik nişanı aldı (1999). Bir süredir mustarip olduğu omurga kanserine bağlı bir kalp krizi nedeniyle 73 yaşında Roma’da hayata gözlerini yumdu (2003). Başlıca eserleri: *Problems of the Self* (1973), *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (1978), *Moral Luck* (1981), *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), *Making Sense of Humanity* (1998), *Shame and Necessity* (1993), *Plato* (1998), *Hakikat ve Hakikatlilik* (2002), *The Sense of the Past: Essays on the History of Philosophy* (2005), *Philosophy as a Humanistic Discipline* (2005).

AYKUT AYTIŞ

Akşehir’de dünyaya geldi (1982). Lisans eğitimini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamladı (2007). Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünden *Bernard Williams ve Felsefi Etiğin Sınırları* başlıklı doktora teziyle mezun oldu (2016). Hâlen İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Başlıca eserleri: R. G. Collingwood, *Felsefi Yöntem* (2021).

İÇİNDEKİLER

CANTO EDİSYONUNA ÖNSÖZ	11
ÖNSÖZ	16
I	
AMORALİST	21
2	
ÖZNELCİLİK: İLK DÜŞÜNCELER	32
3	
ARA BAHİS: GÖRECİLİK	39
4	
ÖZNELCİLİK: DAHA İLERİ DÜŞÜNCELER	45
5	
‘İyi’	57
6	
İYİLİK VE ROLLER	67
7	
AHLAKİ STANDARTLAR VE İNSANIN AYIRT EDİCİ ÖZELLİĞİ	73
8	
TANRI, AHLAK, İHTİYAT	80
9	
AHLAK NE İLE İLGİLİDİR?	90
10	
FAYDACILIK	98
DİZİN	114

Anne ve Babama

CANTO EDİSYONUNA ÖNSÖZ

Başlangıçta bu metin, farklı yazarlar tarafından kaleme alınmaları ve kolektif olarak felsefeye kapsamlı bir giriş teşkil etmeleri düşünülen kısa roman uzunluğunda bir dizi parçadan oluşacak daha büyük bir kitabın bir kısmı olarak tasarlanmıştı. Editör Arthur Danto beni ahlak felsefesi üzerine olan kesimi yazmaya davet ettiğinde, bir giriş metni düzeyinde yazmaya teşvik ediliyor olmamızla birlikte salt tanıtıcı bir metin yazmamızın değil, daha ziyade her birimizin en ilginç veya verimli bulduğu ilgi ve soruları takip etmemizin istendiğini açıkladı. Sonunda yayıncılar (yayıncıların kim olduğundan hareketle bazıılarımızın kaçınılmaz olarak ‘Harper’s Bazaar’ adını taktığı) büyük kitabı çıkarmamaya karar verdiler ve her bir kesimi ayrı ayrı yayımladılar.

Ayrı ayrı yayımlanan bu kitapların en azından biri (Richard Wollheim’in *Art and Its Objects*’i [*Sanat ve Nesneleri*]), daha ileri edisyonlarda yeni kesimlerin ilavesiyle, sonraki hayatında büyüyüp gelişmiş oldu. Bu kitap ise ilk çıktığında olduğu gibi duruyor. Bunun başlıca sebebi, daha sonra aynı konuların bazıları üzerine başka kitap ve yazılar yazmış ve bu metni bu daha sonraki çalışmalara münasebetsiz (ve muhtemelen yanıltıcı) göndermelerle doldurmanın hiçbir manasını görmemiş olmamdır. Bu kitapta ele alınan konulardan biri ile, yani faydacılık ile ilgili olarak aksi yönde davranmam özellikle uygunsuz olurdu, çünkü faydacılık hakkında daha sonra yazdıklarımda burada aynı konu hakkında yazmış olduklarımı hesaba katmaya ve oldukça farklı hususları geliştirmeye çalıştım. Kitabın faydacılıkla ilgili bölümü, faydacı projenin benim gördüğüm şekliyle te-

mel problemini daha başka yerde yaptığımdan daha yoğun bir şekilde özetliyor belki de.

Büyük ölçüde benzer sebeplerden ötürü, güncel bir bibliyografya sunmaya da çalışmadım. Örneğin öznelcilik konusunda son zamanlarda ortaya çıkan literatür, soruları meseleyi benim burada ele alışımin ötesinde değiştirip genişletmiştir, fakat bunu söz konusu literatürü takdim edecek şekilde açıklamak kayda değer ölçüde daha öte felsefi tartışmaya girmeyi gerekli kılacaktı. Aslına bakılırsa güncel olmasa dahi bir bibliyografya bulunmamaktadır; sadece, kitabı yazarken yararlı bulduğum bazı yazılara, belki de oldukça kendine özgü bir yolda, az sayıda gönderme vardır.

En azından bir bakıma, yani artık var olamayan bir durumdan, ahlak felsefesinin birinci-düzey etik soruları hiç tartışmamak pahasına kendisini ahlaki yargının doğası, ahlaki bilginin imkânı ve benzeri meseleler hakkında meta-etik sorulara hasrettiği bir durumdan şikâyet ederek başlaması ölçüsünde, kitap güncelliğini kaybetmiş görünebilir. Ahlak felsefesi, yapması gerektiği gibi, meta-etik soruları hâlâ tartışmaktadır, fakat birinci-düzey sorulara değinilmediği artık kesinlikle doğru değildir. Tersine, kürtaj, feminizm, kıtlık gibi meseleler ahlak felsefesi derslerinde ve ders kitaplarında artık standart olarak tartışılmaktadır. Fakat bu tartışmalardan bazılarının, etik düşüncenin etik teoriyi uygulamak yoluyla daha rasyonel kılındığını farz etmekle, bana burada kendilerinden şikâyet ettiğim mesafeli ahlak felsefesi formları denli gerçek deneyimden uzak göründüklerini itiraf etmeliyim. Söz konusu olan zihniyet, cesaret kırıcı bir şekilde, aynıdır. Fakat şikâyet kesinlikle farklıdır.¹

İki şikâyetin birleştiği noktalar vardır. Daha yakın zamanlardaki bazı çalışmalarım, sadece ahlak felsefesi

¹ Etik teorisinin sözümona gücüne karşı bu sonraki şikâyet, aşağıda değinilen 'ahlak sistemi'nin bazı hususiyetlerini de tartıştığım *Ethics and the Limits of Philosophy*'de (London: Collins, and Harvard University Press, 1985) üzerinde durduğum bir şikâyet oldu.

tarafından değil ama daha genel olarak etik refleksiyon tarafından sık sık kabul edilen bir varsayımı, yani nelerin ‘ahlaki’ mülâhazalar ve duygular olarak sayılacağına dair yeterince açık bir fikre sahip olduğumuz ve ahlak felsefesinin araştırması gereken şeyin de az çok bir bütün olarak alınan bu mülâhazaların temel ve statüsü olduğu varsayımını eleştirdim. ‘Ahlaki olan’ ile ‘ahlaki-olmayan’² arasındaki ayrımın bizim için ne iş görmesinin beklendiğine dair daha öncelikli bir soruyu sormak istedim ve ahlaki türden mülâhazaların, ancak, insanların kullandığı diğer eylem sebepleriyle, genel olarak da onların arzuları, ihtiyaçları ve projeleriyle ilişkilendirilirlerse anlamlı olduklarını ileri sürdüm.

Bu ilgi ve kaygılar bu kitapta belki büsbütün açık değil; bu kitap, özellikle de, daha yakın zamanlarda yararlı bulduğum terimsel bir ayrımı gözetmiyor: daha geniş bir ‘etik olan’ tasavvuru ile ‘ahlak’ sistemi olarak adlandırılabilecek olan şeyin (özellikle yükümlülüğe dair fikirlerle odaklanan) daha dar ilgi ve kaygıları arasındaki bir ayrım. Başkaları bu terminolojiyi yararlı bulmayabilir, fakat onu önermiş olduğum için belki de özellikle şunu zikretmeye değer ki, bu kitabın başlığı ve alt başlığı bu kelimeleri belirtilen ayrım çerçevesinde kullanmıyor. Ahlakı –yani bugün itibarıyla dar bir anlamda anladığım ahlakı– etiğe bir giriş olarak tartışmak hiç kuşkusuz mümkün olabilirdi (gerçi bunun etiğe bir giriş yapmanın en iyi yolu olacağından kuşkuluyum); fakat gerçek şu ki, bu kitabın yaptığı şey bu değildir. Tersine bu kitap, çoğu zaman, ahlakın problemlerine ve sınırlılıklarına bir giriş olarak etiği tartışmaktadır.

Ahlakın diğer etik mülâhazalar ve hayatın geri kalanı ile ilişki içinde –sözgelimi mutlulukla ilişki içinde– konumlandırılması, gerçi değindiğimiz terimlerle ifade ediliyor olma-

² ‘Ahlaki-olmayan’ şeklinde çevirdiğimiz İngilizce ifade *non-moral*’dır. Buna göre ‘ahlaki-olmayan’ ifadesinden ‘ahlaka aykırı olan’ı değil, ‘ahlakla ilgili olmayan’ı anlamak gerekir. (Çev.)

sa da, aslında burada bulunan bir temadır. Kitap bu temayı içerdiği için, onu yazarken bilinçli olarak düşünmediğim, fakat verdiği öğretimde onu kullanmış olan bir klasisist tarafından bana işaret edilmiş bir karakteristiğe sahip: Kitabın yola koyulduğu ilgiler, moderniteden çok antik dünya ve onun felsefeleri için daha tipik olan ilgililerdir. Daha yakın bir zamanda kaleme aldığım bir kitapta,³ antik dünyanın (ve sadece onun felsefelerinin değil) etik fikirlerine ilişkin bu ilgiyi ve bu fikirlerin şimdiki durumumuzla alakasına dair bir duyuyu daha reflektif bir şekilde ve daha geniş bir ölçekte geliştirmeye çalıştım.

Bu kitabın başlarında ahlak felsefesi için bir üslup bulmakla alakalı problemler hakkında konuşuyorum. Bu problemlerin gerçek olduğunu ve yanı sıra ahlak felsefesinin bu tür problemleri felsefenin diğer alanlarının çoğundan daha büyük bir ölçüde ihtiva ettiğini hâlâ düşünüyorum. Hâlihazırda kabul etmek istememem lazım gelen şey ise, ahlak felsefesinin üslubuna ilişkin probleme dair tartışmada iletilecek olan ve bu problemin tek bir genel çözümünün olabileceği, bu çözüm bir kez bulundu mu ahlak felsefesinin nasıl yazılacağına bilineceği yönünde bir imadır. Bu, doğru olamaz: Alana yaklaşmanın ikna edici, erişkin, mekanik-olmayan bir yolunu bulmakla ilgili problemlerle her vesilede yüzleşilmelidir. Bizim kullandığımız veya başkaları tarafından kullanılagelmiş etik kavramların ağırlık veya esası hakkında bir fikir verebilmek için kimi zaman edebiyat veya tarihten yardım alınabilir; felsefecinin özel iyeliği olan analitik argüman algıyı keskinleştirmekte hiç şüphesiz bir rol oynayabilir. Fakat amaç *tam da* algıyı keskinleştirmektir; kişiyi söylemekte, düşünmekte ve hissetmekte olduğu şey konusunda daha keskin ve daha dürüst olarak farkında kılmaktır. Felsefe bizi (belki de şimdi bu kitabın yazıldığı zaman olduğundan daha ısrarlı bir şekilde) ahlak-

³ *Shame and Necessity* (California University Press, 1993).

ta söylediğimiz şeyin doğru olup olmadığını sormaya davet etmektedir. Bu kitabı yazarken hissetmiş olduğum ve şimdi daha çok hissettiğim bir şey ise, hem ahlak hem de ahlak felsefesi hakkında sorulacak bir diğer soruyu, söylediğimiz şeyin *kulağa* ne kadar doğru *geldiğini* unutmamanın hayati olduğudur.

BERNARD WILLIAMS
BERKELEY, MART 1993

ÖNSÖZ

Ahlak felsefesi hakkında yazmak, sadece herhangi güç bir konu hakkında veya herhangi bir şey hakkında yazmakla ilişkili sebeplerden ötürü değil, iki özel sebepten ötürü riskli bir iş olsa gerek. Birinci sebep, kişinin kendi algılarının sınırlılık ve yetersizliklerini en azından felsefenin diğer bölümlerinde olacağından daha açık bir şekilde ifşa etmesinin muhtemel olmasıdır. İkincisi ise, kişinin ciddiye alınacak olması hâlinde insanları önem arz eden meseleler hakkında yanlış yönlendirme riskine girebilecek olmasıdır. Alan hakkında yazanların az bir kısmının birinci tehlikeden sakınmış olmalarına karşılık, pek çoğu ya onları ciddiye almayı imkânsız kılarak ya önem arz eden herhangi bir şey yazmayı reddederek ya da bunların her ikisini de yaparak ikinciden sakınmışlardır.

Bu üzücü hakikat, ‘analitik’ veya ‘lengüistik’ tarzdaki çağdaş ahlak felsefesine karşı, onun hususiyetle boş ve sıkıcı olduğu yönündeki özel bir itham olarak sık sık öne sürülür. Bu, özel bir itham olarak, bir bakıma hakkaniyetli değildir: Çoğu ahlak felsefesi çoğu zaman boş ve sıkıcı olmuştur ve (şu veya bu şekilde ahlakla ilgili olan kitaplardan farklı olarak) ahlak felsefesi alanındaki büyük kitapların sayısı kelimenin sözel anlamında anlaşılmak üzere bir elin parmaklarıyla sayılabilir. Fakat geçmişteki eserlerin boşluğu, çoğu kez, alışlagelmiş ahlakçılığın, ahlaki meseleleri basmakalıp bir şekilde ele almanın boşluğu olmuştur. Çağdaş ahlak felsefesi ise sıkıcı olmanın orijinal bir yolunu bulmuştur: ahlaki meseleleri hiç tartışmamak. Ya da daha ziyade, ahlaki meselelerle bağlantıyı tümünden koparan bir

ahlak felsefesi tarzı evrilmiş değildir; ki bunun, eğer mümkün olsaydı, kayda değer olmak gibi bir kârı olurdu; fakat yazarın ahlaki bağlılıklarını olabildiğince ifşa etmeme ve ahlaki argümanları çekişmeye girmeden sadece örneklemek gagesiyle kullanma arzusu, bütün önemli meselelerin sayfanın dışında bir yerlerde olduğu ve bu önemli meselelerin ancak uçlarının görünmesine izin verilirken pek temkinli ve yaratıcılıktan pek uzak olunduğu izlenimini bırakmaktadır.

Bu durumun pek çok sebebi vardır. Temel bir sebep, biz-zat ahlak hakkındaki çağdaş görüşlerin yapıcı ahlaki düşüncede bilhassa hangi zihin veya karakter özelliklerinin lazım geldiğine dair bir belirsizlik bırakmalarıdır (aslına bakılırsa, bazı ahlak izahlarında, yapıcı ahlaki düşünce diye bir şeyin olabileceği dahi açık değildir); böylece felsefe tamamen olmasa da öncelikli olarak diskürsif ve analitik yetenekler gerektiren büyük ölçüde profesyonel ve akademik bir disiplin iken, söz konusu niteliklerin muhtemelen felsefecilerin nitelikleri mi olacağı konusunda kişiyi çok daha tedirgin bırakırlar. Eğer *a priori* öncüllerden içerikli ahlaki sonuçlar çıkarmak gibi bir etkinlik olsaydı, talimli felsefecilerin bu etkinlikte özellikle çok iyi olmaları makul olarak beklenebilirdi; fakat böyle bir etkinlik yoktur ve şayet böyle bir etkinlik olsaydı profesyonel felsefecilerin ahlak hakkında malumat sahibi olmak açısından özellikle şanslı olacak olmaları, böyle bir etkinliğin olamayacağını düşünmek için iyi sebeplerden biridir.

Hiç kuşkusuz mesele, bazılarının ileri sürdüğü gibi, felsefecinin açıkça mesafeli, hatta metodolojik olmaması hâlinde *vaaz veriyor* olması gerektiği değildir; biricik alternatif bu olamaz muhtemelen. Mesele, daha ziyade, doğru üslubu keşfetmenin gerçekten yapmaya çalıştığınız şeyi keşfetmek olacağı bir şekilde, ‘üslup’un en derin anlamında bir üslup problemidir. Argüman (ki felsefecinin herhangi bir kimsenin dikkati üzerindeki özel iddiasının esasını

her şeyden önce argümanın teşkil etmesi beklenir) ahlaki düşüncenin daha ilginç malzemesini oluşturan daha uzun sıçramalar veya daha somut ayrıntı ile nasıl birleştirilecektir? Karmaşık ahlaki durumların gerçekliği yaratıcı edebiyatın araçlarından başka araçlarla temsil edilebilir mi? Eğer bu olamıyorsa, daha şematik yaklaşımlar gerçekliği yeteri kadar temsil edebilir mi? Herhangi bir kimseyi hakikaten kaygılandıran şeylerin ne kadarı genel teoriye açıktır?

Eğer bu soruların cevaplarını bilseydim, şu an onları sormam gerekmezdi.

Bu deneme oldukça çileli bir seyir izliyor; başlıca dönemeçleri açıkça işaret etmeye çalışmış olsam da izlenen yolun bir planını önceden kısaca ortaya koymaya değecektir. Ahlak için bir meydan okuma ve ahlakın haklı kılınışı için bir talep sunduğu gerekçesiyle ahlakçılar için sık sık ilgi konusu, hatta bir endişe nedeni olmuş olan bir figür ile başlıyorum: ahlaki mülâhazalara bağışık olduğu kabul edilen amoralist⁴ ile. Amoralist ile ilgili en ilginç soruların bazıları, ki bu sorulara pek az temas ettim, ona ne söylenebileceğinden çok onun hakkında ne söylenebileceğinde –amoralistin tutarlı bir şekilde neye benzeyebileceğinde– yatar. Amoralistten, ahlaki reddetmeyen ama ahlakın doğası hakkında bazı özel ve belki de neredeyse amoralist kadar huzursuz edici görüşleri benimseyenlere geçiyoruz: çeşitli türden öznelcilere ve utanmazca kaba (ve yaygın) türden bir göreciye. Burada, çoğu modern ahlak felsefesinin kalbine çok yakın duran ve öznelciliği *etkisiz kılma* adını verdiğim bir projeyi dikkatlice irdelemeye çalışıyorum.

Ardından iyilik hakkında bazı mülâhazalar geliyor. Bir insanın belli şeylerde iyi olabileceği kimi yollar hakkında

⁴ Bu çeviride İngilizce *amoralist* terimi için bir karşılık bulmaya çalışmayacak, onu yazılışı itibarıyla aynen koruyacağız. Şöyle diyebiliriz: Williams'ın bu kitaptaki kullanımına göre bu terim, ahlaka doğrudan cephe almış bir 'ahlak karşıtı'nı (*immoralist*) değil, ahlaki mülâhazaların kuvvet veya otoritesini hissetmeyen, dolayısıyla da düşünce ve davranışlarında ahlaki mülâhazalara pek de yer vermeyen birini ifade eder. (Çev.)

ve dahası kendileri *olarak* iyi olabileceği şeyler hakkında açık bir fikre ulaşmaya çalışarak, bazı tamamen mantıksal mülahazaları, bana daha esaslı görünen ve insanların ne olduklarına ve bunun iyilik ile bağlantısına dair hususlardan çözüp ayırmayı deniyorum. Bu tartışmanın cereyan ettiği alana doluşan pek çok sorudan özellikle ikisi öne çıkıyor: entelektüel başarının ahlakın standartlarıyla ilişkileri ve Tanrı var olmuş olsaydı bunun ahlakın durumunda bir farklılık meydana getirip getirmeyeceği sorusu. Bu, ahlaki ve başka türlü motivler hakkında bazı önemli ve genel sorular ortaya çıkarıyor. Bu sorular da ahlakın gayesi veya esası hakkında bazı meselelere ve onun en nihayetinde insanın refahından veya (belki biraz daha dar olarak) mutluluğundan başkaca bir şey hakkında olup olmadığına dair tartışmalara götürüyor. Son olarak, ahlakın hedefi olarak mutluluğu koymanın en tekdüze yoluna, yani faydacılığa değiniliyor; ancak bu, gereğince anlaşıldığında faydacılığın nasıl da özel ve hususi bir sistem olduğunu ortaya koyacak ve onun hususiyetlerinin hangi yönde bulunacağına işaret edecek kadar yapılmakta. Söz konusu hususiyetleri sonuna dek takip etmekse başka bir vesilede yerine getirilmesi gereken bir görev.⁵

Bu deneme, pek çok yanı itibarıyla, ahlak felsefesine ilişkin bir ders kitabı değildir, hatta giriş düzeyinde ve ana hatları ortaya koyan bir ders kitabı dahi değildir. Onun bu yanlarından biri de sistematik bir teori sunmamasıdır. Ben, bu denemenin sistematik bir teori sunmamasından ötürü utanç duymuyorum, zira bana öyle görünmektedir ki bu alan, felsefenin neredeyse diğer her kısmına göre daha az aşırı-genelleştirme ve aşırı-basitleştirme gerektirirken daha çok aşırı-genelleştirilmiş ve aşırı-basitleştirilmiştir. Bununla ahlak felsefesine ön-tasavvurlar olmaksızın (ki bu imkânsız olurdu) ya da hatta (statik ve kısır olduklarının

⁵ Bkz. 'A Critique of Utilitarianism', *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, 1973).

görölüp anlaşılması pekâlâ mümkün) teorik ön-tasavvurlar olmaksızın yaklaşılması gerektiğini demek istemiyorum. Demek istediğim, kişinin başlangıçta kendilerine karşı sorumluluk duyması gereken şeylerin kendi deneyiminde ve tahayyülünde kavradığı şekliyle ahlaki fenomenler ve daha teorik bir seviyede de felsefenin *diğer* kısımlarının talepleri –özellikle de zihin felsefesininkiler– olduğudur sadece. Ahlak felsefesinin ya da bazı bakımlardan daha dar ve bazı bakımlardan daha geniş olan ve ‘değer teorisi’ olarak bilinen şeyin, ilginç bir müstakil teori sunmasını gerekli kılacak bir sebep yoktur.

Bu deneme, bir diğer bakımdan da, yani alanın büyük kısımlarını dışarıda bırakması itibarıyla da, bir ders kitabı değildir. En azından bu kadarı tamamen açıktır. Fakat ahlak felsefesine ilişkin daha geniş bir irdelenin benim görüşüme göre merkezine yakın olması gereken –pratik düşüncenin ne olduğu ve bir sebeple eylemenin ne olduğu; eylemde ve ahlaki düşüncede tutarlılığın ne olduğu; ilişkili olarak, ahlaki çatışmanın nasıl da ahlakın temel bir olgusu olduğu; *kural* nosyonunun nasıl ahlakın tüm kısımları için değil ama bazı kısımları için önemli olduğu (ki bu deneme söz konusu nosyon hakkında hiçbir şey söylememektedir); ‘ahlaki’ olan ile ‘ahlaki-olmayan’ arasındaki ayrımın (öncelikle de en önemli, yani farklı türde insani üstünlükleri ayırt etmek için kullanılışında) nasıl da sallantılı ve problematik olduğu gibi– bir iki konuyu sıralamam, bu denemede bulunan şeyleri biraz daha iyi bir perspektife yerleştirmeye yardımcı olabilir.

Bu denemenin önem arz eden çoğu şeyi dışarıda bırakması kaçınılmazdı, çileli bir yol izlemesi ise değildi. Ahlak felsefesi hakkında nasıl yazılacağı problemine bir cevap bulamamış olmasının kaçınılmaz olup olmadığına gelince, bunu bilmiyorum.

I

AMORALİST

“Niçin herhangi bir şey[i] yapmam gereksin?” Bu soruyu anlamanın pek çok yolundan ikisi şöyledir: “Bana herhangi bir şeyi yapmam için bir sebep verin; her şey anlamsız” gibi bir anlama geldiğinde bir çaresizlik veya umutsuzluk ifadesi olarak ve “Niçin *yapmam gereken, yapmalı olduğum* herhangi bir şey olsun?” gibi bir anlama geldiğinde daha meydan okuyucu ve ahlaka karşı bir ton olarak.

İlk ruhla sorulduğunda soruyu “Bana ... bir sebep verin” şeklinde yeniden ifade edebilmek de onu soran insana gerçekten bir sebep verebileceğimiz –bu kadar aşağıdan başlayarak onu bir şeyi umursamaya *argümanla ikna edebileceğimiz*– hiç de açık değildir. Aslında onun umursamaya hazır olduğu bir şey bulmak anlamında ‘ona bir sebep vermek’ mümkündür, fakat bu da onu akıl yürütme yoluyla umursamaya sevk etmek değildir ve böyle bir şeyin olabileceği de pek şüphelidir. Bu kimsenin ihtiyaç duyduğu şey yardım veya umuttur, akıl yürütmeler değil. Hiç kuşkusuz, eğer hayatta kalıyorsa başka şeylerden ziyade *bazı şeyleri* yapıyor olacağı ve böylece diğer şeyler yerine bu şeyleri yapması için mutlak olarak minimal bir anlamda bir tür sebebinin, bir tür minimal tercihinin olacağı doğrudur. Fakat bunu işaret edip göstermek bizi pek de bir yere götürmez; belki de bu şeyleri devam etmek için, salt mekanik olarak yapıyordur ve bu şeylerin onun için hiçbir anlamı yoktur. Yine, eğer durumunu intihar için bir sebep olarak görürse, o zaman bu gerçek bir karar vermek olur; (Camus’nün *Le Mythe de Sisyphe*’de [*Sisifos Söyleni*] işaret ettiği üzere) in-

tihar, herhangi bir karar vermekten kaçıp kurtulan bir yol olmakla, ister istemez, biraz fazla geç bir karar olarak gelir. Ancak, her şeyden sonra, bu kimsenin kabul etmeye hazır olduğu tek bir kararın olduğu ve bunun da intihar kararı olduğu ortaya çıkarsa, bu, bizim için de onun için de bir zafer olmayacaktır.

Aklın veya rasyonalitenin bu insanın durumu karşısında hiçbir gücünün olmamış olmasının nasıl olup da akıl veya rasyonalite payına bir yenilgi olarak kabul edilebileceğini bilemiyorum; bu insanın durumu daha ziyade insanlık için bir yenilgidir. Fakat çoğu ahlakçı, soruyu ikinci ruhla soran insanın ahlaki akıl yürütme için gerçek bir meydan okuma teşkil ettiğini düşünmüştür. Böyle bir kimse, her hâlükarda, bir şeyleri yapmak için bazı sebepleri tanıyıp kabul etmektedir; dahası, kimi zaman o da çoğumuz gibidir. Eğer ahlak rasyonel olarak ayakta tutulabiliyorsa, ahlakı bu kimseye karşı bir argümanda ayakta tutup savunabilmemiz icap eder; böyle bir kimse –ona *amoralist* diyebileceğimiz– saf formunda fiilen ikna edilemese dahi, rasyonel olmuş olsaydı onu ikna edecek sebepler var ise eğer, bu, ahlak için bir teselli olarak görünebilir.

İlk olarak, onun hangi motivasyonlara sahip olduğunu sorabiliriz. Ahlaki mülahazalar karşısında kayıtsız olmakla birlikte, umursadığı şeyler vardır ve bazı gerçek tercih ve hedefleri vardır. Bu tercih ve hedefler tahminen haz veya güç olmakla birlikte, bir şeyleri biriktirme tutkusu gibi çok daha tuhaf bir şey de olabilirler. Şimdi bu amaçlar, kendi başlarına, ahlakın belli bir tanınmasını dışlamazlar; peki bu kimseyi bu tür hiçbir tanıma göstermiyor olarak tasarlamamız için neyi dışarıda bırakmamız gerekir? Muhtemelen, diğer insanların çıkarlarını umursaması, işine gelmediğinde dahi doğruyu söylemek veya verilen sözleri tutmak yönünde bir eğilime sahip olması, hakkaniyetsiz veya namussuzca veya bencil olmalarından ötürü çeşitli eylem yollarını reddetmeye yatkın olması gibi şeylerin dışarıda tutulması gerekir.

Bu tür şeyler ahlakın içerikli materyallerinden bazılarıdır. Belki, ahlakın daha formel bir yanını, yani bu kimsenin, geri çekilerek, eğer bu şekillerde eylemesi ‘mesele değil’ ise, başkalarının da ona karşı benzer şekillerde eylemesinin ‘mesele olmaması’ gerektiğini düşünmek gibi bir yatkınlığa kendi payına sahip olmasını da dışarıda bırakmamız gerekir. Çünkü eğer bu duruşu almaya hazır ise, onun ahlakı olmayan bir insan değil de hususi bir ahlakı olan bir insan olduğunu söyleme yönünde bir adım atabiliriz.

Fakat burada bir ayrıma ihtiyacımız vardır. Bir yandan, bir insanın, düşüncenin açıkça ahlaki bir alanına girmek durumunda olmaksızın, herkesin öz-çıkarına göre eylemesinin ‘mesele olmadığını’ düşünmesi mümkündür: Eğer ‘mesele değil’, kabaca, “Bu konuda ahlak yapmayacağım” anlamına geliyorsa durum böyledir. Ama eğer ‘mesele değil’ sözü ‘müsaade-edilebilir/caizdir’ gibi bir anlama geliyorsa bu insan ahlaki bir alanda olacaktır, çünkü bu anlamıyla bu söz, “İnsanlar diğer insanların kendi çıkarlarının peşinden koşmalarına mani olmamalıdır” gibi imalar taşıyacaktır ve bu da bir amoralist olarak onun sahip olamayacağı bir düşüncedir. Benzer olarak, ona kendisinin onlara davrandığı gibi davranan diğer insanlara itiraz ederse (ki hiç kuşkusuz edecektir), itirazı sadece böyle davranılmaktan hoşlanmaması ve karşılık olarak savaşıması gibi şeylerden oluştuğu müddetçe, bu, mükemmelen tutarlı olacaktır. Tutarlı bir şekilde yapamayacağı şey ona böyle davranılmasına *gücenmek* veya ona böyle davranılmasını kınamaktır, çünkü bunlar ahlak sistemi içinde kalan tutumlardır. Ahlaki argümana bu kozu verip vermediğini keşfetmek zor olabilir, çünkü hiç şüphe yok ki gücenmeye ve ahlaki incinmeye ilişkin samimi olmayan ifadelerin çevresindeki daha hassas insanları hasmane eylemden alıkoymaya yarayacağını keşfetmiş olacaktır.

Etkinliklerinin pek çoğu gibi bu da şu aşikâr gerçeği gösterir ki bu insan ahlak sistemi üzerinde bir parazittir ve bu insanın kendisi ve tatminleri diğerleri farklı bir şekilde iş

görmedikçe mevcut hâlleriyle var olamazlar. Çünkü, genel olarak, bazı ahlaki kurallar olmaksızın hiçbir toplum var olamaz ve bu insan topluma ihtiyaç duymaktadır; aynı zamanda, söz verme gibi ahlaki kurumlardan ve çevresindeki insanların ahlaki yatkınlıklarından diğerlerine göre daha dikkate değer bir avantaj sağlamaktadır. Parazitsel pozisyonunu bir olgu olması bakımından inkâr edemez, fakat bu pozisyonun üzerinde durmaya değer olduğu telkinlerine karşı oldukça dirençlidir. Çünkü “Herkes böyle davransaydı senin için nasıl olurdu?” demeye kalksak, “Pekâlâ, eğer öyle yapsalardı, iyi olmazdı sanırım; gerçi ortaya çıkacak kaosta diğerlerinin bazılarında daha başarılı olabilirim. Ama gerçek şu ki çoğu böyle davranacak değil ve en sonunda böyle davranacaklarsa da o zaman ben çoktan ölmüş olacağım” diye cevap verecektir. *Hayali* bir evrenselleştirmenin sonuçlarına başvurmak özsel olarak ahlaki bir argümandır ve amoralist, tutarlı bir şekilde, bundan etkilenmez.

Amoralistin bu duruşu sürdürürken tutarlılık namına sakınması gereken bazı şeyler vardır. Bunlardan biri –aslında daha önce de işaret ettiğimiz üzere– az çok ahlaki olan çoğunluğun eğer gerçekten böyle yapmaya eğilimli ise (ki bu çoğunluk amoralistin gücünden, cazibesinden veya dürist olmamasından ötürü buna eğilimli olmayabilir) ondan hoşlanmama, onu reddetme veya ona bir düşman olarak davranma *Hakkına sahip olmadığını* söyleme yönündeki her türlü temayüldür. Haklılıkla ilgili hiçbir düşünce, en azından bu türde olanlar, onun için uygun değildir. Yine, eğer tutarlı ise, kendisini karakterce gerçekten olabildiğince müthiş olarak –özellikle de korkak yığınlarla karşılaştırıldığında göze çarpar ölçüde cesur olarak– düşünmek şeklindeki daha sinsi bir temayüle direnmelidir. Çünkü zihninde böyle düşüncelere yer vermekle, kendi arzu ve beğenilerinin dünyasından çıkıp insanların sahip olmasının harikulade veya toplumda sahip olunmalarının iyi olduğu kabul edilen bazı yatkınlıkların veya buna benzer şeylerin alanına gir-

mek şeklinde sürekli bir tehlike içinde olacaktır; ki bu tür düşüncelerin doğrudan ahlaki mülâhazalara götürmeleri mecburi değilse de bu tür düşünceler ahlaki mülâhazalara esaslı bir basamak sağlarlar, çünkü böyle düşünceler bu yatkınlıklarda böylesine iyi olan şeyin ne olduğu gibi sorulara doğrudan davetiye çıkarırlar ve amoralistin de hemcinsi olan insanların –onu kendini dışladığı ahlaki düşünce dünyasına yine geri getirecek olan– *genel* ilgi ve çıkarları çerçevesinde düşünmediği takdirde bu sorular açısından yeterince uzağa gitmesi zordur.

Kendini cesur olarak düşünme ayartması özellikle tehlikeli bir ayartmadır, çünkü bu düşüncenin bizzat kendisi hemen hemen ahlaki bir nosyondur ve seçikçe ahlaki refleksiyonlardan oluşan bütün bir zinciri kendisiyle beraber getirir. Böyle düşünen birinin nosyonu uygulayışında yanlış bir ön kabul de bulunacaktır: yani daha ahlaki olan yurttaşların, yaptıkları yanlarına kâr kalacak olsaydı veya çok fazla korkutulmuş ya da toplum tarafından edilgin bir şekilde koşullandırılmış olmasalardı –bir başka deyişle ve genel olarak, çeşitli engellemelere maruz kalmış olmasalardı– amoral olacakları¹ varsayımı. Bu kimseye kendi cesaretine ilişkin fikri veren şey, bu diğer insanların korkuyor olduğu fikridir. Ancak bu ön kabuller saçmadır. Eğer demek istediği şey, birer birey olarak kişilerin yaptıkları şeyin yanlarına kâr kalacağından emin olabilselerdi her tür ahlaki kuralı çiğneyecekleri ise (Platon’un *Devlet*’inde Gyges’in görünmezlik yüzüğü ile alakalı örneğin ardında yatan fikir budur), bu, pek çok fail bakımından yanlıştır ve böyle olmasının da bir nedeni vardır: Temel ahlaki kural ve tasavvurlar, yetişme sırasında, polislerin veya ayıplayan komşuların ortadan kalkmasıyla salt buhar olup uçmayacakları bir seviyeye dek, kuvvetle içselleştirilirler. Onların *salt* yasal gereklilikler veya toplumsal uylaşım meseleleri ol-

¹ Yani ahlaki umursamayacakları. (Çev.)

maktan farklı olarak ahlaki kurallar olmalarının bir kısmı da budur. Ahlaki eğitimin neticesi gerçekten de insanların çoğu kez öz-çıkarıcı-olmayan bir şekilde eylemeyi *isteme-lerinin* temini olabilir ve ahlaki eğitim pek fena şekillerde davranmayı, içsel sebeplerden ötürü, en azından oldukça güç kılmayı çoğu zaman başarır.

Ama bu, diyecektir amoralist, sadece toplumsal koşullandırma; toplumsal koşullandırmayı kaldırırsanız, geriye hiçbir ahlaki motivasyonun kalmadığını görürsünüz. ‘Koşullandırma’ sözünün retorikğine itiraz edebiliriz; tüm ahlaki ve benzeri eğitimi davranışçı öğrenme teorisi çerçevesinde açıklayabilecek doğru bir teori olsaydı bile, ki yoktur, bizzat bu teorinin idrak kazandıran başarılı ve kavrayışlı yetiştirme ile koşullandırılmış reflekslerin meydana getirilmesi arasındaki pek aşikâr farkları açıklaması gerekirdi. Gelin, itiraz etmek yerine, tüm ahlaki motivasyonun toplumsal etkilerin, öğretimin, kültürün vb.nin ürünü olduğunu söyleyelim. Bu, hiç şüphesiz doğrudur. Fakat dilini, düşünme yöntemlerini, beğenilerini ve hatta (amoralistin kıymetli bulduğu yatkınlıkların çoğunu kuşatacak bir şekilde) duygulanımlarını da kapsamak üzere bir insana dair neredeyse diğer her şey de böyle bir üründür. Ama, diyebilir amoralist, karmaşık olan her şeyin, hatta arzularımın kültür ve çevre tarafından etkilendiğini ve çoğu durumda bunlar tarafından meydana getirildiğini kabul etsek bile, yine de öz-çıkarıcı türde olan ve tüm bunların altında yatan *temel* etkiler vardır: İnsanların *gerçekte* benzediği şeyi de işte bunlar teşkil eder.

Eğer burada *temelden* ‘gelişimin ilk evrelerine ait’ [*genetically primitive*] anlaşılacaksa, amoralist muhtemelen Haklıdır: Bu, psikoloji teorisinin bir meselesidir. Ancak amoralist tarafından ileri sürülenler bu anlamda doğru olsa dahi, bir kez daha (çocukların nasıl yetiştirileceğine dair sorular bakımından değil, amoralistin argümanı bakımından) alakasızdır; eğer insanların *gerçekten* benzediği şey gibi bir şey varsa,

bu, çok küçük çocukların benzediği şey değildir, çünkü çok küçük çocuklar ne dile ne de yine insanların gerçekten sahip olduğu daha başka pek çok şeye sahiptir. Eğer insanların *gerçekten* neye benzediği testi, daha ziyade, çok büyük gerilim, yoksunluk ve kıtlık koşullarında nasıl davranabileceklerinden (Hobbes'un doğa durumuna ilişkin resminde dayattığı testten) hareketle yapılacaksa, yine bir kez daha şu sorulabilir ancak: Testin niçin bu olması gerekir? Neticesinin belirsizliği bir yana, testin uygun olduğunu düşünmenin dahi zemini nedir? Büyük gerilim ve yoksunluk koşulları ne herhangi bir hayvanın tipik davranışlarını ne de insanların diğer özelliklerini gözlemlenmenin koşullarıdır. Eğer biri insanların *gerçekten* neye benzediğini görmek istiyorsanız onları bir cankurtaran sandalında üç hafta mahsur kaldıktan sonra görün derse, bunun niçin insanların fiziksel durumu açısından olmaktan çok onların motivasyonları açısından daha iyi bir maksim olduğu açık değildir.

Eğer insanların *gerçekten* benzediği şey diye bir şey varsa, bu şey (en azından irdelediğimiz türde hususlar açısından) insanların *fiilen* benzediği şeyden çok da farklı olmayabilir; yani hayatlarında ahlaki mülahazaların önemli, şekillendirici, fakat çoğu kez emin olunamayan bir rol oynadığı mahlukların durumuna benzeyen bir şey olabilir.

Şu hâlde amoraliste kendini toplumun geri kalanıyla kendini-övücü mukayese formlarına sokmaktan sakınması tavsiye edilecektir. Elbette, toplumun geri kalanı veya çıkar ve duygularını amoralistin doğrudan çığnemeyeceği kadar ondan uzakta olanlar onu takdir etmeye bir temayül gösterebilirler. Fakat amoralist bundan pek cesaretlenmemelidir, zira bu hayalî bir dilek tatminidir [*wish-fulfilment*] muhtemelen (ve onu takdir etme temayülü gösterenlerin eğer yapabilselerdi onun gibi olacakları anlamına gelmez, çünkü bir dilek engellenmiş ve tatmin edilmemiş bir arzudan farklıdır). Üstelik eğer amoralist tanınabilir şekilde insani özellikler sergilemiyorsa diğerleri onu takdir etmeyecek ve dahası ondan hoş-

lanmayacaklardır. Ve bu, ona insani olabilmesi için yeterince şey bırakıp bırakmadığımız sorusunu doğurur.

Onun umursadığı birileri var mıdır? Acıları veya sıkıntıları amoralisti etkileyecek biri var mıdır? Eğer buna ‘Hayır’ diye cevap verirsek, bir psikopat üretmişiz gibi görünür. Eğer o bir psikopatsa onu argümanla ahlaka çekme fikri hiç kuşkusuz ahmakçadır, fakat bu fikrin ahmakça olmasının ahlakın veya rasyonelitenin temelini oyma yönünde bir eğilimi de bir o kadar yoktur. Eğer ahlakı haklı kılma [*justifying*] etkinliğinin bir manası varsa bu etkinlik bu manayı hiç şüphe yok ki bir alternatife varoluşundan –kendisine *karşı* ahlakın Haklı kılınacağı bir şeyin olmasından– alıyor olmalıdır. Amoralist önemli görünmüştür, çünkü bir alternatif sunuyor görünmüştür; her şey bir yana, amoralistin hayatının cazibeleri var gibidir. Psikopat da, belli bir yolda, ahlaki düşünce için önemlidir, fakat onun önemi bizi dehşete düşürüyor olmasında yatar ve onun bizi niçin ve nasıl dehşete düşürdüğüne ilişkin daha derin bir anlayış elde etmeye çalışmamız icap eder. Psikopatın önemi, alternatif bir hayat formu olarak bir cazibeye sahip olmasında yatmamaktadır.

Daha önce gevşek bir şekilde resmettiğimiz amoralist muhtemelen bundan daha fazla cazibeye sahip biri olarak görünmüştür; o, bazı sevecen duygulara sahip olan ve bir başkasının başına gelen şeyleri yer yer umursayan biri olarak tasarlanabilir. Bir gangster filminden, annesini, çocuğunu, hatta metresini umursayan gaddar ve oldukça haşmetli figüre ilişkin bir stereotip akla gelebilir. Bu kişi, hiçbir genel mülâhazanın onda bir ağırlığının olmaması anlamında hâlâ belirgin ölçüde bir amoralisttir ve onun hakkaniyet ve benzeri mülâhazalar açısından eksikleri pek fazladır. Zaman zaman diğer insanlar için eylese de, bunu yapıp yapmayacağı tamamen nasıl hissettiğine bağlıdır. Hiç şüphe yok ki gerçek hayatta ahlak felsefesinin argümanları bu insanda işe yaramayacaktır; bir kez, bu argümanları dinlemek yerine yapmayı tercih edeceği bir şeyleri daima

olacaktır. Ancak asıl mesele bu değildir (gerçi ahlaki argümana ilişkin bazı tartışmaların sanmaya sevk edeceklerinden daha önemli bir meseledir bu). Mesele, daha ziyade, bu insanın, pratikte onunla konuşurken başarılı olmak muhtemel olmasa dahi, ahlakın ayakta kalıp başarılı olmak için neye ihtiyaç duyduğuna kendisinden hareketle bakış atabileceğimiz bir model sunmasıdır.

Böyle birinin neredeyse bize yetecek her şeyi verdiğini düşünüyorum. Zira bir kimsenin bir şeye ihtiyaç duymasından ötürü bu kimse *için* bir şey yapmak fikrine sahiptir. Aslında sadece böyle yapmaya eğilimli olduğunda bu fikirle iş görür; fakat bu şekilde davranırken kafasında olan şey, kendisinin o an için böyle yapmaya eğilimli olduğu fikri değildir. Bu insanlara istediği için veya onlardan hoşlandığı için yardım etse ve yardım etmesinin başka hiçbir sebebi olmasa bile (ki özel olarak bu eylemlerin söz konusu olması ölçüsünde gayet tatminkâr olan bu tür sebeplerden daha iyi sebeplere ihtiyacı olduğunu demek istemiyorum), yapmak istediği şey *o insanlara onların ihtiyaçları bakımından yardım etmektir* ve birilerinden hoşlanıp bu şekilde eylediğinde sahip olduğu düşünce “Yardıma ihtiyaçları var” düşüncesi-
dir, “Onlardan hoşlanıyorum ve yardıma ihtiyaçları var” düşüncesi değil. Bu, can alıcı bir husustur: Bu insan başkalarının çıkarları çerçevesinde düşünebilmektedir ve ahlaki bir fail olmayı becerememesi (kısmen) böyle yapmaya sadece zaman zaman ve gelgeç bir şekilde yatkın olmasına dayanır. Fakat bu hâl ile ahlakın temel yatkınlıkları arasında dipsiz bir uçurum yoktur. Yardıma ihtiyacı olan ve bu sırada amoralistin yardım etmeyi istediği veya hoşlandığı kimseler olmayan insanlar vardır ve başka insanlar da vardır ki ihtiyaç içindeki diğer bazı insanlardan hoşlanmakta ve onlara yardım etmeyi istemektedirler. Amoralistin yardıma ihtiyaç duydukları hâlde yardım etmek istemediği veya hoşlanmadığı insanların durumunu dikkate almasını sağlamak, tamamen farklı bir şeye, ‘ahlaki düzleme’ bir

sıçrayıştan ziyade onun hayalgücünün ve anlayışının bir genişlemesi gibi görünür. Ve eğer amoralistin bu insanların durumunu bu durum hakkında düşünmek ve onu tahayyül etmek anlamında dikkate almasını sağlayabiliyorsak, amoralist bu durumu önemsemeye de pekâlâ başlayabilir: Amoralistin sempatilerini genişletmiş oluruz. Ve eğer amoralistin sempatilerini yardıma ihtiyacı olan daha uzak kişilere genişletmesini sağlayabilirsek, bunu çıkarları zarar görmüş daha uzak insanlar için de yapmasını ve böylece hakkaniyet ile ilgili nosyonlar üzerinde ilksel bir kavrayış edinmesini sağlayabiliriz. Eğer onun bütün bu yolu katetmesini sağlayabilirsek, ahlaki mülahazalar bakımından hiç kuşkusuz aşırı ölçüde sallantılı bir duruşu olacaksa da onda böyle bir duruş tamamen eksik de olmayacaktır; her hâlûkârda, başladığımız amoralist değildir.

Bu model, sempatinin imkânından ve sempatinin genişlemelerinden hareketle ahlakın bütününün bir inşasının ana hatlarını çizmek için amaçlanmamıştır: Böyle bir şey imkânsızdır. (Böyle bir şeye belki de en çok yaklaşan Hume bile buna girişmemiştir. Hume'un sisteminde, pek çok ilginç ve değerli şeyin yanı sıra, 'doğal' ve 'yapay' erdemler arasında bir ayrım bulunur ve ayrım bu hususla alakalıdır.) Modelin sadece tek bir şeyi telkin etmesi amaçlanmıştır: Eğer bir insanda minimal bir düzeyde olsa dahi başkaları için bir ilgi ve umursayış olduğunu kabul edersek, o zaman onu ahlakın dünyasına dâhil etmek için ona temelden yeni bir düşünce veya deneyim türü değil, onun zaten sahip olduğunun açıkça bir genişlemesi olan şeyi atfetmemiz gerekir. Ahlakın dünyasında pek yol almış değildir ve bu dünya geniş bir dünyadır: Amoralisti resmederken gördüğümüz gibi, ahlakın dünyasından çıkmak için oldukça uzun bir yol katetmeniz gerekir. Fakat genişlemiş sempatileri, doğrudan irtibat hâlinde olduğu kimselerin ötesindeki insanların ihtiyaçları hakkında düşünme yeteneği olan insan, belirgin bir şekilde bu dünyanın içindedir.

Bundan, başkaları için sempatik ilgilere sahip olmanın ahlakın dünyasında olmanın zorunlu bir koşulu olduğu, taslağı çizilen yolun ‘ahlak’a *tek* yol olduğu sonucu çıkmaz. Bu, şimdiye kadar söylenmiş olanlardan çıkmamaktadır; fakat yine de doğrudur.

Ahlaki ve başka türlü motivasyonlar hakkında burada temas edilen mülahazalara daha sonra yeniden döneceğiz. Şimdi, ahlak tarafından yine keyif bozucu bulunan birine, ama amoralistten farklı bir yolda keyif bozucu bulunan birine döneceğim. Bu kimsenin bizzat bir ahlakının olduğuna diyecek bir şeyi yoktur ama başka insanların farklı ahlaklarının olduğuna işaret eder ve bu ahlaklar arasından birini seçmenin bir yolunun olmadığı konusunda ısrar etmektedir. Bu kimse, öznelcidir.

Ahlaki kanıların veya ahlaki yargıların veya ahlaki anlayışların ‘salt öznel’ olduğu görüşünü her biri kendine özgü farklı bir şekilde ifade eden şu üç bildirimi ele alalım:

- (a) Bir insanın ahlaki yargıları, sadece, onun kendi tutumlarını bildirir (veya ifade eder).
- (b) Bilimsel bildirimlerin aksine, ahlaki yargılar kanıtlanamaz, ispatlanamaz veya onların doğru oldukları gösterilemez; onlar bireysel kanı meseleleridir.
- (c) Hiçbir ahlaki olgu yoktur; sadece, bilimin veya ortak gözlemin keşfedebileceği türden olgular ve insanların bu olgulara yüklediği değerler vardır.

Bu üç bildirim birbirine epey yaklaşıyor ve öznelcilik ve nesnelcilik tartışmalarında bu üçünün versiyonlarının neredeyse birbirinin yerine koyulabilecek şekilde kullanıldığı sık sık görülür. Bu üç bildirim hakikaten birbiriyle ilişkilidir. Ama yine de imlemleri bir şekilde farklıdır. İlki, yani (a), kelimenin geniş bir anlamında *mantıksal* veya lengüistik bir görüş olarak adlandırılabilir bir şeyi ifade eder: Ahlaki beyanların ne olduklarına veya yaptıklarına dair bize bir şey söylemek iddiasındadır. İkincisi, yani (b), ilkinde mevcut olmayan bir dizi nosyonu, *bilgi* kavramıyla bağlantılı nosyonları işin içine katar ve ahlaki yargılar hakkında *epistemolojik* bir görüşü ifade ediyor olarak alınabilir. Üçüncü bildirim, yani (c), üçü içinde en muğlak ve en ele gelmez olanıdır ve ilk bakışta kısmen veya tamamen ilk ikisinden birine veya diğerine göçme tehlikesi gösterir;

ki bu, çoğu felsefecinin iddiasına göre üçüncü bildirimin yapmak durumunda olduğu şeydir. Yine de, ahlaki nesnellik hakkında endişelenegelmiş pek çok kimseyi ilgilendirmiş olan şeye tümü içinde en çok yaklaşan bir hususa –‘dışarıda’ hiçbir ahlaki düzenin olmadığı fikrine– yetersiz tarzıyla da olsa işaret ediyor görünür: Dışarıda, dünyada, bilimin ve bilimin kendilerinin bir rafineleştirilmesi olduğu daha gündelik insani araştırma süreçlerinin uğraşıp ele aldığı türden şeyler ve olgular vardır sadece. *Alles anderes ist Menschenwerk*.¹ Bildirim (c)’nin –kelimeyi iddiasız bir şekilde kullanmak kaydıyla– *metafiziksel* bir görüşü ifade ettiği söylenebilir.

Metafiziksel görüş üç bildirimin tümünde de örtük olan bir şeyi, olgu ve değer arasındaki bir ayrımı, en aleni bir şekilde açığa çıkarır. Modern ahlak felsefesinin büyük bölümünün merkezi bir ilgisi, olgu ve değer arasındaki ayrım olmuştur. Bu ilginin almış olduğu önemli bir form, bir yandan ayrımı vurgularken öte yandan ayrımın kaygılandırıcı olduğu varsayılan sonuçlarını inkâr etmektir ve bu da ya onların birer sonuç olmadıklarını ya da kaygılandırıcı olmadıklarını göstermeye çalışmak suretiyle yapılır. Öznelciliği *etkisiz kılmaya* yönelik bu proje (onu böyle adlandırabiliriz), üç öznelci bildirimimiz çerçevesinde kabaca şöyle ifade edilebilir: Bu üç bildirim, savunulabilir olmaları ölçüsünde, aynı şeyi demeye varırlar; demeye vardıkları şey ise endişelendirici olmadığı gibi ahlakın doğası için de özseldir (tuhaf bir şekilde, ahlakın doğası açısından özsel olan hususun, salt kendi başına, endişelendirici olmadığı hususunu da ima ettiği düşünülüyor gibidir bazen).

Bir süreliğine bu projeyi fasılalarla takip edeceğiz. Proje şöyle başlamaktadır. İlk olarak, bildirim (a) ya yanlıştır ya da zararsızdır. Eğer ahlaki yargıların onları dile getirenin tutumlarını *bildirdiğini* iddia ediyorsa, yanlıştır. Çün-

¹ “Geri kalan her şey insan eseridir” anlamında Almanca söz. Alman matematikçi Leopold Kronecker’in (1823-1891) “Sevgili Tanrı tam sayıları yaratmıştır, geri kalan her şey insan eseridir” dediği rivayet edilir. (Çev.)

kü böyle olsaydı, ahlaki yargılar, hiçbir kayıp olmaksızın, açıkça “Buna yönelik tutumun şudur ki ...” veya “Öyle hissediyorum ki ...” formunda olan bildirimlerle ikame edilebilen salt otobiyografik beyanlar olurlardı. Ama eğer böyle olsaydı, hiçbir kişiler-arası ahlaki anlaşmazlık olmazdı; normalde birbiriyle çatışan görüşler olarak alacağımız görüşleri ifade eden iki kişi hiç de çatışan görüşler ifade ediyor olmazdı ve onlar, daha ziyade, bir kayıpta bulunan ve biri midesinin bulandığını diğeri ise midesinin bulanmadığını söyleyen iki kişiye benzerdi. Fakat hakiki ahlaki anlaşmazlıkların olduğu ve ahlaki görüşlerin çatışabileceği, aşikâr bir olgudur. Ahlaki yargılar (en azından bu ölçüde) onları hangi anlama geliyor olarak alıyorsak o anlama geliyor olmalıdırlar; ki onları nasıl bir anlama geliyor olarak aldığımıza, ne şekilde kullandığımıza bakılırsa, sadece otobiyografik iddialarda bulunmamakta ama aykırı bir ahlaki yargıyı dile getiren biri tarafından reddedilecek türden bir iddiayı dile getirmektedirler. Buna göre ahlaki yargılar sadece konuşmacının kendi tutumunu betimliyor değildirler.

Fakat bu argüman, ahlaki dilegetirimlerin, dile getiricinin tutumunu doğrudan betimlemiyorsa da bu tutumu ifade etme işlevine sahip olabileceği ihtimalini bertaraf etmez. Kendi başına alındığında bu iddia itiraz edilemez ve zararsızdır; çünkü kendi başına alındığında bu iddia, ahlaki bir yargıda bulunan bir insanın (eğer yargı samimi ise) belli bir ahlaki meseleye dair tutumunu ifade ettiğinin söylenebileceğini demekten öteye varmaz ve bu da ahlaki iddialarla ilgili olarak herhangi seçikçe öznelci bir görüşü desteklemek değildir: Samimiyetle olgusal bir iddiada bulunan bir insanın da olgusal bir meseleye dair inancını ifade ettiği söylenebilir, fakat bu, olgusal iddialarla ilişkili olarak öznelci bir görüşü desteklemez. Öznelci yorum, ahlaki bir yargıda bulunan birinin tutumunu ifade ettiği ve *onun böyle bir yargıda bulunmasıyla ilişkili olarak söylenecek başka hiçbir şeyin olmadığı* ileri sürüldüğünde işin içine girmiş

olur. (a)'nın öznelci kuvveti, özellikle, ahlaki yargılarda ifade edilen tutumların Doğru veya Yanlış [*right or wrong*] olmaları diye bir şeyin söz konusu olmamasına karşılık, olgusal yargılarda ifade edilen inançların doğru veya yanlış [*true or false*] olmaları diye bir şeyin söz konusu olduğu yönünde bir telkinde yatar.²

Şimdi tez yeniden seçikçe öznelci bir form kazandığı için, tezin yanlış olduğu söylenecektir. Çünkü ahlaki yargıların fiiliyatta nasıl ileri sürüldüğüne ve onlara fiiliyatta nasıl muamele edildiğine bir kez daha başvurmak gerekirse; ahlaki tutumların Doğru veya Yanlış olmaları diye bir şeyin söz konusu olmadığı doğru değildir. Sözelimi yeme içme meselelerindeki salt beğeni veya tercih ifadelerinden farklı olarak ahlaki yargıların ayırt edici işaretlerinden biri, bir insanın ahlaki görüşlerinde Yanlış içinde olması fikrini ciddiye almamızdır; aslına bakılırsa, ahlaki bir görüş kavramının bizzat kendisi, salt beğeni veya tercihten ziyade inanç yönüne meylettiği için, burada bir ayrımı işaretler. *De gustibus non disputandum*³ ahlak için geçerli bir maksim olmaması, tam da ahlaki ayırt eden bir şeydir.

Buna, ahlaki tutumlara 'Doğru' veya 'Yanlış' denebilmesinin ve onların Doğruluk veya Yanlışlıklarının ciddiye alınmasının, öznelciliği herhangi nihai bir anlamda aşmaya

² Bu bağlamda şu hususa işaret etmemiz yararlı olacaktır: İngilizce ahlak felsefesi literatüründe *right* ve *wrong* kelimeleri daha ziyade ahlaki doğruluk ve yanlışlık diyebileceğimiz şeyi ifade etmek için kullanılırlar ve bu şekilde kullanıldıklarında da olgulara veya gerçekliğe tekabül etmek anlamında doğruluk ve yanlışlığı ifade eden *true* ve *false* kelimelerinden ayrılırlar; fakat *right* ve *wrong* kelimelerinin tıpkı *true* ve *false* kelimeleri gibi olgulara veya gerçekliğe tekabül etmek anlamında doğruluk ve yanlışlığı ifade etmesi de mümkündür. (Nitekim metindeki tartışmada da *right* ve *wrong*'un bu çift yönlülüğü kendini hissettirmektedir.) Bu çeviride, *right* ve *wrong*'u *true* ve *false*'tan ayırt etmek için büyük-küçük harflerden yararlanacağız: Sırasıyla *true* ve *false*'un karşılığı olan 'doğru' ve 'yanlış' için olağan harfleri kullanıyor, sırasıyla *right* ve *wrong*'un karşılığı olan 'Doğru' ve 'Yanlış'ın ilk harflerini büyük veriyoruz (Çev.)

³ Mealen "Zevkler ve renkler tartışılmaz" şeklinde çevrilebilecek Latince deyim. (Çev.)

yaramadığı cevabı verilebilir. Bunların böyle olması, ahlaki tutumların (salt) tutumlardan daha çoğu olduklarını değil, fakat kendileriyle ilişkili olarak endişe duyduğumuz tutumlar olduklarını, toplum içinde tutum benzerliği temin etmenin bizim için önemli olduğunu gösterir. ‘Doğru’ ve ‘Yanlış’ dilinin kullanımı, anlaşma temin etme aygıtının, anlaşmayanları seçip ayıran vs. bir parçası olarak görülebilir; insanların farklı türde davranışlara, kişiliklere, toplumsal kurumlara vs. yönelik tutumlarının elimizdeki yegâne şey olduğu ise doğru kalır.

Ancak bu kez de bu izah olgulara uymuyor görünür: En azından, bu izah durumun mantıksal karmaşıklığının hakkını yeterince vermiyor olmalıdır. O, varlıklarından kuşku duyulamaz şu olguların hesabını vermeyi açıkça başaramaz: Bir insan belki sonradan çözebileceği ahlaki bir kuşku hâlinde olabilir; bir insan, salt tekil bir durumla ilişkili olarak değil ama genel bir hususla ilişkili olarak ve de sebeplere dayanarak, ahlaki bir meseleye dair fikrini keyfi olmayan bir şekilde değiştirebilir. Böylece, daha önceleri kürtaajla ilgili olarak izin verici bir tutumun Yanlış olduğuna ikna olmuş bir insan bu konudaki görüşünü değiştirebilir ve bunun biricik açıklaması (bir örnek vermek gerekirse) onun izin verici tutumu benimseyen bir grubun içinde kendini yalnız hissetmesi olmak zorunda değildir. Hiç kuşkusuz ahlak felsefesi üzerine yazan pek çok yazar insanların ahlaki görüşlerinde rasyonel mülahazalarla değişikliğe gitmeye sevk edilme düzeylerini abartmaktadır; bu yazarlar tutumların bir grupla uyuşmak veya bir başka grupla uyuşmamak arzusu gibi faktörler tarafından değişikliğe uğratılmalarının aşikâr düzeyini görmezden gelmektedirler; ki böyle hâllerde grupların kendileri ahlaki sebepler ışığında seçilmemekte, fakat bireyin durumu ve ihtiyaçları tarafından belirlenmektedir. Ama bu, bir anlamda, konu dışıdır. Çünkü ahlaki tutumların sebepler tarafından *belirlenmesi* seyrek olsa bile ve onları desteklemek üzere ileri sürülen sebepler rasyonalizasyonlar olsa bile, ahlaki tu-

tumlara ve ahlaki yargılara ilişkin modelimiz, en azından, rasyonalizasyonlara yer açacak kadar karmaşık olmalıdır. Bir insanın bu kuvvetler tarafından sevk edildiği pozisyon, sebeplerin alakalı olduğu türden bir pozisyon olmanın kimi koşullarını karşılırsa ancak, bu pozisyonu ahlaki bir pozisyon olarak anlayabiliriz.

Bununla birlikte, ahlaki tutumlar sebepler tarafından destek ve saldırıyı ve bir sonuca varırken sebeplerin kullanılmasını kabul eden bir karakterde olsa bile, yine de bu etkinliklerin ancak belli bazı varsayımların teşkil ettiği bir çerçeve içinde mümkün olduğu söylenebilir. Eğer insanlar tekil bir ahlaki mesele veya bir ilke sorusu hakkında birbirleriyle rasyonel olarak tartışabiliyorlarsa, bu, art alanda, tartışma konusu olmayan ve rasyonel tartışmanın kendileri ışığında cereyan ettiği ahlaki tutumların olmasından ötürüdür sadece. Bu hususu çok daha güçlü bir forma koymak gerekirse, rasyonel tartışmanın, sadece, kabul edilmiş ahlaki görüşlerin *uygulanışı* hakkında bir tartışma olarak cereyan ettiği söylenebilir. Buna göre, art alanda hiçbir ahlaki anlaşmanın olmadığı yerde hiçbir rasyonel tartışma da olamaz. Bu noktada öznelci tutum kendini yeniden gösterebilir ve bu kez şunu iddia edebilir: Sebeplerin mübadelesine dair mülahazaların gösterdiği tek şey, bir insanın veya bir toplumun ahlakının bir dereceye dek genel ve sistematik olduğu ve genel tutumların daha az genel durumlara uygulanabileceğidir. Üzerinde anlaşılmış genel tutumların çerçevesinin dışına çıktığımızda, daha öte bir rasyonel tartışma olmayacağı gibi, herhangi bir pozisyonun Doğru veya Yanlış olduğunu göstermenin bir yolu da olmayacaktır.

Bu, öznelciliğe ilişkin ikinci formülasyonumuz olan (b)'ye bir hayli yaklaşıp; ona ilk formülasyonda gidilen çeşitli değişikliklerle sevk edilmişiz gibi görünür. Öte yandan, (b)'nin formülasyonuna doğal olarak girmiş olan bir öge ve bununla beraber 'öznelcilik' teriminin bir iması da değiştirilmek istenebilir. Çünkü nihai anlaşmazlıklar meselesine

dönüldüğünde, bir ahlaki tutumlar kümesini benimseyen birim olarak bireyden ziyade toplumu almak doğaldır –toplumları tözselleştirmek için değil, fakat bir toplum içinde var olabilecek nihai anlaşmazlık derecesinin sınırları olduğu hususuna dikkat çekmek için (zira belli bir ölçüde ahlaki homojenlik olmaksızın bir toplumdan söz edilemez). Fakat toplumlar arasında en azından söz konusu türde anlaşmazlığın hiçbir sınırı yoktur.

Öznelciliğe ilişkin argümanın bu aşamasında kısa bir ara verip toplumlar arasındaki ahlaki anlaşmazlığın sahasına bina edilmiş olan özel bir görüşe veya görüşler kümesine göz atalım. Bu, antropoloğun sapkınlığı olan ve muhtemelen ahlak felsefesinde dahi ileri sürülegelmiş en absürt görüş olan *göreciliktir*. Görecilik, bayağı ve ıslah olmamış formunda (ki göreciliğin hem en seçik hem de en etkili formu olduğu için bu formu irdeleyeceğim) üç önermeden oluşur: ‘Doğru’, ‘belli bir toplum için Doğru’ anlamına gelir (ancak bu anlama geldiği kabul edilirse tutarlı bir şekilde anlaşılabilir); ‘belli bir toplum için Doğru’ olmak, işlevselci bir anlamda anlaşılmalıdır; (bu yüzden de) bir toplumdaki insanların bir başka toplumun değerlerini mahkum etmeleri, bu değerlere müdahale edip onları engellemeleri vs. Yanlıştır. Uzun bir tarihi olan bu görüş, bazı liberal koloniciler arasında, özellikle de (Doğu Afrika gibi) beyaz insanların toprak sahibi olmadığı yerlerdeki Britanyalı idareciler arasında popülerdi. O, modern Afrika milliyetçiliği onun kabileci ve muhafazakâr imalarına pekâlâ esef edebilecek olsa da, bu tarihsel rolü içinde, tıpkı diğer bazı kafa karışıklığı içeren öğretiler gibi hayırlı bir etkide bulunmuş olabilir.

Sonuçları ne olursa olsun, görüş açıkça tutarsızdır, çünkü üçüncü önermesinde birinin diğer toplumlarla münasebetlerinde neyin Doğru ve neyin Yanlış olduğuna dair bir iddiada bulunur ve bu iddia ‘Doğru’nun ilk önermece yasaklanmış *görelî-olmayan* bir anlamını kullanır. Örneğin insan kurban edilmesinin Aşantiler ‘için Doğru’ olduğu iddiası, insan kurban edilmesinin Aşantiler arasında Doğru

olduğunu söyleyen bir iddia olarak, bu da Aşantiler arasında insan kurban edilmesinin Doğru olduğunu söyleyen bir iddia olarak alınmaya başlar; yani ortada bizim müdahale edip mani olmamızı icap ettiren bir şey yoktur. Ancak bu sonuncu, teorinin izin verdiği türden bir iddia değildir kesinlikle. Teorinin izin verebileceği şey, olsa olsa, Aşanti toplumuna müdahale edip onu engellememenin bizim toplumumuz için Doğru (yani işlevsel olarak değerli) olduğu iddiasıdır ve bu iddia, ilk olarak, söylenmek istenenin tümü değildir ve ikinci olarak, oldukça kuşkuyla bir şekilde doğrudur.

Teori, göreceli-olmayan bir hoşgörü veya müdahale-etme ahlakını, ahlakı göreceli bir şey olarak alan bir görüşe talihatsız bir şekilde iliştiirmesi dışında, işlevselci yanları bakımından da genel olarak işlevselciliğin bazı adı çıkmış zayıflıklarından, özellikle de ‘bir toplum’un teşhis edilmesini çevreleyen güçlüklerden mustarıptır. Eğer ‘toplum’ kısmen değerleri tarafından teşhis edilen kültürel bir birim olarak kabul edilirse, o zaman işlevselci önermelerin çoğu empirik önermeler olmaktan kesilecek ve salt totolojiler olacaktır: Belli-değerleri-olan-bir-grubun bu değerleri muhafaza etmesi, grubun varlığını devam ettirmesinin sıkıcı bir şekilde zorunlu bir koşuludur. Diğer uçta, bir toplumun varlığını devam ettirmesi belli kişilerin varlıklarını devam ettirmeleri ve yeni nesiller meydana getirmeleri olarak anlaşılabilir ki, bu durumda da kültürel varlığın devamının gereklerine ilişkin çoğu işlevselci önerme yanlış olacaktır. Büyük Britanya’da bazı Galli milliyetçiler Gal dilinin varlığının devamından Gal toplumunun varlığının devamının bir koşulu olarak söz ettiklerinde, sanki Galcenin unutulması kelimenin sözel anlamında ölümcülmüş gibi, bunun Galli insanların varlığının devamının bir koşulu olduğu izlenimini vermeyi başarmaktadırlar kimi zaman.

Hakikaten ilginç alan, bu iki aşırı uç arasındadır. Aydınlatıcı toplum bilimlerine ait bu bölgede, verili bir pratik

veya inancın bir toplumun dokusuyla yüzeysel bir bakışla görülebileceğinden çok daha fazlasıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu, bir fazlalık olmadığı, öyle ki onun önüne geçilmesinin veya onda değişikliğe gidilmesinin beklenmiş olandan çok daha büyük bir toplumsal değişime sebep olabileceği, veya yine, belli bazı değerlerin veya kurumların yitirilmeleri veya ciddi şekilde değiştirilmeleri durumunda toplumdaki insanların fiziksel olarak varlıklarını devam ettirecek olsalar da bunu ancak kökünden sökülmüş ve umutsuz bir koşulda yapacakları gibi iddialara yer vardır. Bu tür önermeler, eğer tesis edilirlse, ne yapılacağına karar vermede birincil bir öneme sahip olacaklardır kuşkusuz; fakat ne yapılacağına karar verme işinin yerini alamazlar.

Burada ve toplumlar arasındaki değer çatışmalarına ilişkin meselelerin genelinde, hangi kararların kim tarafından veriliyor olabileceğine dair ve mülahazaların pratik olarak alakalı olabileceği durumlara dair biraz gerçekçi bir resme ihtiyaç duyarız (ama böyle bir resimle nadiren karşılaşırız). Akla gelen paradigmalardan biri, diğer toplumların Nazi Almanyası ile karşı karşıya gelmelerinde olduğu gibi bir çatışma durumudur. Bir diğeri kontrol ile ilgilidir ve burada da (en aşikâr vakanın, yani kolonyalizmin karmaşıklıklarına girmemek için) Gana merkezî hükümetinin geleneksel Aşanti toplumundan kalan öğelerle ilişkileri gibi bir vaka örnek olarak alınabilir. İki vakada da işlevselci önermeler kendi başlarına herhangi bir cevap sunmayacaklardır. Verili bir grubun gerçekçi veya arzulanan bir şekilde ve alakalı bir anlamda ‘bir toplum’ olarak görülüp görülmemesi gerektiğinin veya –Birleşik Devletler’de siyahların örneğinde olduğu gibi– verili bir grubun değerlerinin ve o grubun geleceğinin daha büyük bir grubun değerleri ve geleceği ile ayrılmaz bir şekilde ilişkilendirilip ilişkilendirilmeyeceğinin önemli bir mesele olması hâlinde, işlevselci önermelerin kendi başlarına herhangi bir cevap sunmaları daha da ihtimal dışıdır.

Göreciliğin merkezî kafa karışıklığı, toplumların farklı-

laşan tutum ve değerlere sahip olmalarından bir toplumun bir diğerine tutumunu belirleyecek göreceli-olmayan *a priori* bir ilke çıkarıvermeye çalışmasıdır; bu, imkânsızdır. Eğer toplumlar arasında nihai ahlaki anlaşmazlıklar olduğunu söyleyeceksek, toplumların hakkında anlaşmazlığa düşebilecekleri meselelere onların diğer ahlaki anlayışlara ilişkin tutumlarını da dâhil etmemiz gerekir. Bununla birlikte ahlakın içsel bazı özellikleri de vardır ki, bu özelliklerin bir ahlakı yalnızca bir grup için geçerli olarak görmeyi güçleştirme eğiliminde oldukları da doğrudur. Her ahlakta mevcut olan, fakat kabile ahlakında belki de yalnızca kabile üyeleri için geçerli olan evrenselleştirme ögesi, giderek, kişileri sırf kişi oldukları için kuşatmaya başlar. Daha az formal olarak, belli türden tepki ve motivasyonların kuvvetli bir şekilde içselleştirilmesi, ahlak ve onun herhangi bir toplumdaki rolü için (daha önce de işaret ettiğimiz üzere) özeldir ve bunlar bir kimse bir başka toplumdaki insanlarla karşılaştı diye salt buhar olup uçamazlar. Tıpkı *de gustibus non disputandum*un ahlak için geçerli bir maksim olmaması gibi, en iyi ihtimalle bir görgü ilkesi olan “Roma’dayken Romalıların yaptığı gibi yap” da ahlak için geçerli değildir.

Mesele, Romalıların yaptığı gibi yapmak ama buna tahammül etmek meselesi de değildir. Burada şuna ifade etmek beylik bir şeye işaret etmek olacaktır: Hiç şüphe yok ki, dünyanın daha geniş bir deneyimini kazanan biri, tanıdık olmayan davranışa yönelik bazı ahlaki tepkilerinin dar görüşlü olduğunu düşünmeye Haklı olarak başlayabilir ve bu tepkileri tadil etmeye veya onları azaltmaya çalışabilir. Burada, farklı durumlarda böyle bir süreç için uygun olan düşünce çeşitleri arasında yapılacak pek çok önemli ayrım vardır: Deneyim kazanan biri, kimi zaman, belli bir meseleyi ahlaki bir mesele olarak görmekten tamamen kesilebilir, kimi zaman da ülkesinin dışında karşılaştığı ve ülkesinde tasvip etmeyeceği bir şeyle aynı görünen şeyin aslında ahlaken alakalı açılardan çok farklı bir şey olduğunu görmeye

başlayabilir. (Belki de –gerçi buna inanmak pek güçtür– ço-keşli bir toplumdaki erkekleri ülkelerindeki sefil hovardalar gibi gören bazı misyonerler veya başka kimseler olmuştur.) Fakat uyum sağlamaya dönük bu tepkilerin biricik doğru [correct] tepkiler olduğu, diyelim ki gayriinsani bulunan ve böyle hissedilen pratiklerle karşılaşıldığında onları kabul etmek için *a priori* bir talep olduğu konusunda ısrar etmek, özel bir ahlaki görüş, hem de gerek psikolojik gerek ahlaki açıdan makul olmayan bir görüş olacaktır. Cortez ile beraber Meksika’ya giden Bernal de Diaz’ın müthiş kitabında,¹ kurban sunulan tapınaklara gelindiğinde herkesin ne hissettiğine dair bir izah vardır. Ahlakça gösterişsiz olan bu haydutlar çetesi, Aztek pratikleri karşısında hakikaten dehşete düşmüştür. Bu tepkiyi sırf dar görüşlülük veya Doğruluk taslama [*self-righteous*] olarak görmek hiç şüphesiz saçma olacaktır. Bu tepki, daha ziyade, onların davranışlarının her zaman göstermediği bir şeyi, yerlileri birer vahşi hayvan olmaktansa birer insan olarak gördüklerini göstermiştir.

Bu türden örneklerin ve genel olarak gerçek karşılaşma örneklerinin üzerinde durmakta bir beis yoktur. “Her toplumun kendine göre standartları vardır” maksimi, kafa karışıklığı içerse bile, toplumsal inceleme için kimi zaman yararlı bir maksim olabilir; aynı zamanda, bir toplumsal inceleme maksimi olarak zararsızdır. Fakat, her şey bir yana, insan kurban edilmesiyle karşılaşan birinin ne yapması gerekir? –Bu, pek çoğumuz için gerçek bir soru değildir muhtemelen, fakat Cortez için gerçek bir sorudur. “Burunlarını sokacakları bir mesele değildi” denebilir; “orada olmaya hiçbir Hakları yoktu zaten.” Belki de –gerçi bizzat bu da, bir kez daha ve zorunlulukla, görelî-olmayan bir ahlaki yarıgidır. Fakat orada olmaya hiçbir Hakları yok idiyse bile, *bundan* ne çıkacağı, gerçek ahlaki argüman için bir me-

¹ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [Yeni İspanya’nın Fethinin Gerçek Tarihi] (1576). (Çev.)

seledir. Zira bir soyguncu girdiği evin sahibinin birini öldürmeye çalıştığını görürse, [aslında bizzat kendisi] haneye tecavüz etmekte olduğu için, müdahale etmemek yönünde ahlaki bir yükümlülük altında mı olur?

Bunların hiçbiri, şu aşikâr olguları inkâr etmek değildir: Pek çokları öyle yapmamaları gerektiği hâlde diğer toplumlara müdahale etmiştir; anlayışsızca müdahale etmiştir; çoğu zaman da durdurmaya çalıştıkları herhangi bir şeyden daha büyük bir vahşetle müdahale etmiştir. Sadece, hiçbir toplumun bir diğerine müdahale etmemesi gerektiğinin veya bir toplumdan bireylerin, şayet rasyonel iseler, bir diğer toplumun pratikleriyle karşılaştıklarında kabullenişle karşılık vermeleri gerektiğinin, bizzat ahlakın doğasının bir sonucu olamayacağını söylüyorum. Bu sonuçları çıkarmak, bayağı göreciliğin karakteristik (ve tutarsız) adımıdır.

Bayağı göreciliğin cazibeleri pek de baştan çıkarıcı değildir. Fakat bayağı göreciliğin temel hatası çok önemlidir ve onun bir hata olması toplumlar arasındaki ilişkilerle alakalı olan bu tikel öğretinin ötesine geçen bir imleme sahiptir. Öznelci görüşlere ikna olmuş birinin ahlaki meseleleri umursamaktan kesilmesi mümkündür. (Bu, bir şeyi salt kendi başına alındığında ahlaki bir mesele olarak kabul etmeyi bırakmaktan farklıdır. Örneğin bir yandan cinsel ilişkilerin itimat, istismar, üçüncü tarafların çıkarlarını umursamama gibi ahlaki meselelere kaynaklık etmeye derinden ve özellikle meyilli olduğu şeklindeki aşırı ölçüde aşikâr gerçeği kabul ederken, diğer yandan da sadece cinsel ilişkileri yöneten ve başka hiçbir şeyi yönetmeyen ahlaki mülahazalar anlamında bağımsız bir cinsel ahlak olmadığını kabul etmek hem mümkün hem de makuldür.) Mesela korkunç bir politik adaletsizlikle karşı karşıya kalan bir insan, “Kim yargılayacak ki?” veya “Onlarınkine karşı benim duygularım sadece” gibi sözlerle ifade edebileceği bir düşünceye sahip olduğu için, karşılaştığı adaletsizliği protesto etmek veya ona karşı savaşmak konusunda hiçbir özgüven duymayabilir.

Öznelcilik ve kayıtsızlık arasında izi sürülebilir herhangi bir entelektüel bağlantının olması ölçüsünde, bu bağlantı göreci hataya benzer bir şeyi ihtiva ediyor olmalıdır. Çünkü düşünce şuna benzer bir şey olmalıdır: “Öznelcilik doğru olduğu için, protesto etmekte haklı değilim [*not justified*].”¹

¹ Olağan harfleri kullanmak kaydıyla, *justified* kelimesi için ‘haklı’ karşılığını ve *not justified* ifadesi için ‘haklı değil’ veya ‘haksız’ karşılığını kullanıyoruz. (Çev.)

Eğer bu Doğru ise, ya öznelcilik doğruysa hiç kimsenin herhangi bir şeyi yapmakta haklı olmamasından ötürü ya da öznelcilik doğruysa bu kimsenin özellikle protesto etmede haklı olmamasından ötürü Doğru olmalıdır. Eğer bunlardan birincisi ise, adaletsizlik edenler de yaptıklarında haklı değildirler, ne de bu insan protesto *etmemekte* haklıdır ve bu mülahazalar bu insanın kayıtsızlığı için sahip olduğu varsayılabilecek her *temeli* ortadan kaldırır. Her hâlükârda, bu biçimiyle argüman, öznelcilik için dahi kesinlikle çok ileri gitmiştir; zira öznelcilik herhangi bir şeyin haklı olduğunu düşünmenin imkânsız olduğunu değil, belli bir insan bir şeyin haklı olduğunu düşündüğünde onun en nihayetinde Yanılıyor olduğunun ispat edilemeyeceğini iddia etmişti sadece. Kendisiyle tartıştığımız insan, bir şekilde, bu noktadan kalkıp başka bir yere, hiç kimsenin bir şeyin haklı olduğunu (her ne kadar öznel bir biçimde olursa olsun) düşünemeyeceği bir pozisyona gitmiştir ve bu bir hata olmalıdır; elbette öznelcilik tutarsız olmadığı müddetçe böyledir; ki öznelcilik tutarsızsa yanlıştır ve tartışma zaten bitmiştir.

O hâlde ikinci alternatifi, öznelcilik doğru olduğu için bu insanın özellikle protesto etmede haklı olmadığı görüşünü deneyelim. Peki bunun niçin böyle olması gerekir? “Pekâlâ”, diyebilir, “Haklı [*right*] olduklarını söylüyorlar, ben kimim ki onların Haksız [*wrong*] olduğunu söyleyeyim?”² Fakat bu sözün görünüşteki kuvveti, incelikle öznelci arenanın dışına çıkmasından ve nesnel Haklılık diye bir şeyin olduğu, fakat bu kimsenin o diğer insanların eylemlerinin nesnel Haklılığa sahip olup olmadığından emin olmadığı fikrini işin içine katmasından gelir bütünüyle. Öznelci yola bağlı kalarak onların Haksız olduğunu ve kendisinin protesto etmekte Haklı olduğunu düşünmeyi seçerse, o zaman şunu kabul etmesi gerekir ki, hiç kimse de ona Haksız olduğunu

² Yine ilk harflerini büyük harfle vermek kaydıyla, *right* ve *wrong* kelimelerini bağlamına göre ve sırasıyla ‘Haklı’ ve ‘Haksız’ şeklinde de çeviriyoruz. Krş. s. 35 dipnot 2. (Çev.)

söyleyemez ve kendisi de protesto etmekte onların yaptıkları şeyde haklı olduklarından daha az haklı olamaz. Bu hususu ortaya koymanın başka bir yolu şudur: “Belki onlar Haklıdır”, *onun* ahlaki düşüncelerinden biri olmalıdır. Eğer aynı zamanda “Haksızlar (sadece, protesto etmede haklı değilim)” düşüncesine de sahipse, kendi sitemi içinde tutarsız ahlaki düşüncelere sahiptir ve öznelcilik ondan böyle bir şey yapmasını asla talep etmemiştir. Elbette, “Ben kimim ki onların Haksız olduğunu söyleyeyim?” düşüncesi, aslında onun kendi öznel bileşiminde sahip olduğu bir düşünce değil, kendi özneliği ile diğerlerinin özneliği arasında havada-asılı bir düşüncedir; bu düşünce (onu düşünenin pozisyonu da dâhil olmak üzere) tüm ahlaki pozisyonların dışında kalmaya ama yine de ahlaki bir düşünce olmaya çalışır. Fakat bu havada-asılı yer, bizzat öznelcilik gereği, herhangi birinin ahlaki bir düşünceye sahip olabileceği bir yer değildir.

Bu türden sebepler, öznelciliği etkisiz kılmaya çalışanların, niçin öznelciliğin her şeyi olduğu yerde bıraktığını ve onun kayıtsızlığı veya herhangi başka bir pratik tutumu mantıksal olarak ima edemeyeceğini söylediklerini de gösterir. (Bu iddiadan –ihtimal ki “İnsanların benim söylediklerimin bir sonucu olarak içine düştükleri karışıklıklardan sorumlu olamam” gibi kuşkulu bir zemine dayanarak– kendi görüşlerinin de böyle herhangi bir tutumu *teşvik* edemeyeceği iddiasına belki çok hızlı bir şekilde hareket ederler.) Ama öznelcilik her şeyi olduğu yerde mi bırakır? Hiç şüphesiz *her şeyi* değil. Az evvel içinden geçtiğimiz diyalektik yumakların, kayıtsızlığın öznelcilikten çıkamayacağını göstermek açısından mükemmelen geçerli olduklarını düşünüyorum. Fakat bunun böyle olmasının sebebi, kayıtsızlık için argümanın havada-asılı pozisyonu gerektirmesi ve öznelciliğin bu pozisyonu yasaklamasıdır. Ama öznelcilik havada-asılı pozisyonu yasaklamakla bir şeyi alıp götürmüş *görünür*, çünkü havada-asılı pozisyonu (örneğin öznelcili-

ğın kendi bildirimlerinden bazılarında) hiç değilse tanıyor görünürüz. Afallamamızı ortaya koymanın bir diğer yolu şudur: Bu argümanlarda havada-asılı pozisyonun niçin *ahlakta* men edildiğine dair bize hiçbir özel sebep verilmemiştir. Havada-asılı pozisyonun ahlaki bir düşünce için bir yer olmadığı söylenmişti. Fakat o, belli türden düşünce için, özellikle de olgusal düşünce için bir yer gibi görünür. Aslında öznelciliğin bizzat kendisi (yukarıda verilen orijinal formülasyonlarımızdan (b) ve (c)'ye bakınız) olgusal inançları ahlaki tutumların olmadığı bir şekilde 'nesnel' kabul ederek, ahlaki tutumlar ile olgusal inançlar arasındaki bir zıtlıkta ısrar eder. Öznelci, bizi, sahip olunması iyi bir şey olgusal inançların sahip olduğu, ahlaki inançlarınsa bu şeyden yoksun olduğu şeklinde huzursuz bir duygu ile bırakır ve bırakmayı amaçlıyor olabilir: olgusal inançların ve bilimin, bir şekilde, ahlaktan daha *sağlam* olduğu duygusu.

Ama yine de, denecektir, belki ahlaka dair karışık duyguların söz konusu olması ölçüsünde değilse de ahlakın söz konusu olması ölçüsünde, öznelcilik her şeyi olduğu yerde bırakır. Sağlamlık bakımından zıtlık kabul edilse bile, herhangi pratik bir sonuç çıkaramayız. Özellikle de (bugün bazılarının çıkarmaya açıkça eğilimli olduğu gibi) bilimin nesnel olduğu ve ahlakın nesnel olmadığı gerekçesiyle, *kendimizi* bilime *adamakta* nesnel olarak haklı iken adaletsizliğe karşı protestoda sadece öznel olarak haklı olduğumuz sonucunu çıkaramayız. Çünkü kendini bilime adamak herhangi başka bir pratik aktivite kadar pratik bir aktivitedir ve bir kimse- nin başka bir pratik aktiviteden ziyade bunda nesnel olarak haklı olması için daha fazla bir sebep yoktur. Nasıl ki *Principia Mathematica*'nın teoremlerinin dedüktif haklılandırılmalarının [*justifications*] olması *Principia Mathematica*'nın teoremlerini okuma, prova etme ve keşfetme projeleri için dedüktif haklılandırmalar olduğu anlamına gelmiyorsa, nesnel inceleme-araştırma alanları ile meşgul olmak için haklılandırmalar da bu inceleme-araştırma alanlarıyla meşgul olmak

için nesnel haklılandırmalar değildirler. Bütün bunlar tuhaf bir şekilde ayartıcı olan mantık hatasının, ‘şişman öküzler’ ilkesinin örnekleridir: Şişman öküzleri güden kimsenin kendisi de şişman olmalıdır.

Eşit ama daha ince bir şekilde şu da vardır ki, ‘pragmatik’ siyasi politikaların (yani öz-çıkar arayışına sofistike teknik mülahazaları uygulayan politikaların), kendi aralarında, daha idealist politikaların genellikle başardığından daha büyük bir uzman ittifakı beklentisi ile değerlendirilebildiği doğru olsa bile, bu, idealist politikalardan ziyade pragmatik politikaları benimsemekte daha nesnel ve sağlam bir zeminde olduğumuzu göstermez. Pragmatik politikaları bir kez benimsedik mi, bu politikalar içinde iş görürken, yani bir sonraki adımda ne yapacağımız konusunda, daha nesnel bir zeminde olabiliriz; fakat böyle [idealist değil de pragmatik bir politika benimsemek gibi] bir şeyi yapıp yapmamamız gerektiği sorusu açısından asla daha nesnel bir zemine adım atmış olmayız. Sadece daha rahat –ve sofistike uzmanlardan biriyssek– iş başındayızdır.

Öyleyse öznelcilik, ahlak ve bilim arasında kurduğu te-dirgin edici zıtlığı ile dahi, hâlâ, pratik sonuçlar üretmeye mantıksal olarak bağlanmış değildir. O, ahlaki inançlardansa olgusal inançlara *sahip olmada* daha sağlamca haklı olduğumuz veya ahlaki bir sorunun peşinden koşmaktansa olgusal bir sorunun peşinden koşmada daha nesnel bir zeminde olduğumuz veya herhangi bir şey hakkındaki hakikati aramada nesnel olarak haklı olduğumuz veya batıl inançla yetinmektense fenomenlerin bilimsel açıklamalarını aramada nesnel olarak haklı olduğumuz sonucunu dahi veremez. Çünkü onun bize tüm verdiği, olgusal ve bilimsel inançların nesnel olduğu idi; olgusal veya bilimsel inançları aramamız gerektiği inancının kendisi ise, olgusal veya bilimsel bir inanç değildir.

Öznelci, bu hususları itiraz etmeden kabul edecektir belki. Olgusal araştırma ve ahlaki düşünce arasında bulundu-

ğ u konusunda ısrar ettiğı tedirgin edici zıtlık, bu aktivitelere başlamanın veya onların peşinden koşmanın dayanaklarıyla ilgili bir zıtlık değildir; daha ziyade, bu iki tür aktiviteden her birinin ne olduğuyla, bir kimse onlarla meşgul olduğu zaman nelerin olup bittiğiyle ilgili bir zıtlıktır. Özellikle de, bu aktivitelerle meşgul olan insanların, hangisiyle meşgul olduklarına bağlı olarak karşılaşabilecekleri ihtilafın doğa ve kapsamı ile alakalı bir zıtlıktır. Öyleyse öznelcinin tedirgin edici zıtlık hakkında bu can alıcı açıdan ne söyleyecek olduğuna daha yakından bakalım.

Öznelci, eğer olgusal veya bilimsel araştırma ile meşgul olursak, olgular her nasıl iseler öyle oldukları için, ittifak edilmiş bazı bilimsel veya olgusal inançlara ulaşmaya mecbur olduğumuzu; fakat ahlaki düşünce ile meşgul olduğumuz zaman, olgular da her nasıl iseler öyleler diye, bazı ittifak edilmiş ahlaki inançlara ulaşmaya mecbur olmadığımızı söyleyerek başlayabilir. Bu cevapta derhal düzeltilmesi gereken bir şey vardır. Zira olgular her nasıl iseler öyle oldukları için (ve olgusal düşündüğümüz kabul edilirse) bazı ittifak edilmiş olgusal inançlara ulaşmaya mecbur olduğumuz elbette doğru değildir: Olgular bizden gizlenmiş olabilir. En çok söyleyebileceğimiz şey, olguların şöyle şöyle olduklarını kabul ettiğimizde, ittifak edilmiş bazı olgusal inançlara ulaşmaya mecbur olduğumuzdur. Fakat bu bir totolojidir, çünkü olguların şöyle şöyle olduğunu kabul etmemiz, ittifak edilmiş bazı olgusal inançlara ulaşmamızı gerektirir. Öznelci, belki, şuna benzer bir şeyler söyleyerek heyecan verici olmayan bu önerme üzerinde bazı iyileştirmelere gidebilir: Eğer iki gözlemci aynı gözlemsel durumda iseler, aynı kavramlara sahipseler, gözlemciler olmaları bakımından kusurlu değilse vs., o zaman, beraberce içinde bulundukları bu gözlemsel durum hakkında aynı olgusal inançlara ulaşacaklardır. Eğer buradaki ‘vs.’ ifadesi bildirimini doğru kılacak bir şekilde ele alınabilirse, bu bildirim de, hemen hemen kesin bir şekilde, zorunlulukla doğru çı-

kacaktır. Pekâlâ, der öznelci; yine de iki gözlemcinin, eğer aynı gözlemsel durumda iseler, aynı kavramlara sahipseler vs., o zaman, aynı *ahlaki* inançlara ulaşmaya mecbur oldukları, işte *bu*, zorunlulukla doğru değildir, hatta hiç doğru değildir; zıtlık da buradadır. Ancak, diyebiliriz biz de, gözlemcilerin aynı *ahlaki kavramlara* sahip oldukları koşulunu koyarsak –ki hiç şüphesiz hakkaniyetli olan paralel budur– aynı ahlaki inançlara ulaşmaya mecbur olduklarının doğru olmadığından emin olabilir miyiz? Hayır, bu koşulda dahi doğru değil der öznelci, çünkü olabilir ki sadece *ne yapılması gerektiği* kavramı gibi oldukça minimal ahlaki kavramlara sahiptirler, ki bu hâlde de tüm olgular üzerinde ittifak edebilir ve ahlaken ihtilaf içinde bulunabilirler.

Bu, olgu/değer ayrımı üzerinde ısrar eden pek çok felsefecinin temel pozisyonudur. Farklı ahlak anlayışlarının tümünü, ortak, iskelet bir ahlaki kavramı kullanıyor ve onu farklı şekilde dolduruyor veya ona farklı içerikler veriyor olarak temsil ederler. Şimdi biz de, ahlaki düşüncenin önemli bir kısmının böyle yoksul kavramlarla iş görmediğine ve bizim, standart olarak, erdemlere, Yanlış eylem tiplerine vs. dair –örneğin *hırsızlık* veya *korkaklık* veya *sadakat* veya *bir kimsenin işinin gerektirdiği ödevler* nosyonları gibi– daha karmaşık fikirler çerçevesinde düşündüğümüze işaret edebiliriz. Bu daha içerikli kavramlar söz konusu olduğunda ve aynı kavramları kullanmamız hâlinde, ittifağa ulaşacağımıza dair veya en azından makul bir şekilde bekleyebileceğimiz ve o kadar da huzursuz edici olmayacak türden ihtilaflara düşeceğimize dair çok daha büyük bir umut vardır. Fakat öznelci şöyle bir asimetri olduğunu söyleyecektir: Bilimsel veya olgusal bağlamlarda iki gözlemci farklı kavramlara sahip iseler, en nihayetinde, ya kavramların aslında eşdeğer olduğunu ya da öndeyileyici başarı, açıklayıcı güç vb. açısından birini diğerine tercih etmek için sebep olduğunu bulabilirler, fakat ahlaki durumda buna paralel hiçbir şey yoktur.

Bilimin şeyleri ‘kanıtladığı’ yönündeki naif görüşü terk etsek dahi (ki bazı öznelcilerin üzerinde ısrar ettikleri zıtlığı parlatırken bağıllık gösterdikleri bir görüştür bu); bilimin yaptığı şeyin hipotezleri elemek olduğunu ve (işittiğim kadarıyla Hilary Putnam’ın işaret ettiği gibi) herhangi birinin test etme derdine düşmeyeceği kadar budalaca oldukları için elenmemiş sonsuz sayıda hipotez olduğunu kabul etsek dahi; yine de, bilimsel çerçeve içindeki kişiler tarafından saygı duyulması icap eden eleme prosedürleri vardır ve eğer şanslıysak kavramsal ihtilaflar bile gayrişahsi bir şekilde kabul edilmiş kriterlere teslim olabilirler. Ne var ki, belirgin bir şekilde ahlaki düşünceyle meşgul olan gerek kişiler gerek gruplar arasındaki bazı anlaşmazlıklar için böyle bir prosedür yoktur. Zıtlık –bir zıtlık– vardır.

Ama niçin olmasın? En sonunda işte bu, tüm bu zaman boyunca öznelciyle tartışan felsefecinin geriye dönüp şunu söyleyebileceği nokta olabilir: Elbette zıtlık vardır; ahlak tıpkı bilim veya olgusal bilgi gibi değildir ve öyle olmaması da özeldir. Ahlakın gayesi dünyanın aynası olmak değil ama onu değiştirmektir; ahlak, eylemin ilkeleri, seçim, sorumluluk gibi şeylerle alakalıdır. Eşit zekâyâ, olgusal bilgiye vs. sahip insanların aynı durumla karşılaştıklarında ahlaken ihtilafa düşebilmeleri, ahlaka dair bir şeyi –kabaca söylemek gerekirse, ahlaki sorumluluğu dünyanın nasıl olduğuna devredemeyeceğinizi– gösterir. Ama bu, (öznelciliğin ilk başta ima ediyor görüldüğü gibi) ahlakta bir şeylerin *Yanlış* olduğunu göstermez.

Bu veya buna benzer bir bildirim –ki onu sadece en genel hatlarında aktardım– öznelciliği ‘etkisiz kılmak’ adını verdiğim projenin doruk noktasını ifade edecektir. Projeye belli bir başarının teslim edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bir kimsenin öznelcilik tarafından huzursuz edilebileceği en aşikâr yollar engellenmiştir. Böylece, daha evvel tartıştığımız kayıtsızlığa bir kez daha dönmek gerekirse, ‘etkisiz kılıcı’, öznelcinin materyallerinden bazılarını şu ar-

gümanı meydana getirecek bir şekilde düzenleyebilir. Eşit bilimsel veya tarihsel yeterliliğe, eşit algısal ve entelektüel yeteneklere vs. sahip olan insanlar bilimsel veya tarihsel bir mesele hakkında kuvvetle ihtilaf ettiklerinde, onların bu kadar kuvvetle ihtilaf etmeye son vermeleri için ve de bilgi ve becerilerine rağmen içinde bulundukları ihtilafın bizzat kendisinin ifşa ettiği bir şeyi, yani meselenin *belirsiz* olduğunu kabul etmeleri için iyi sebep olduğunu görürüz: Yargıyı askıya almak onlar ve üçüncü taraflar için rasyo-neldir. Kişi, aynıısının ahlaki ihtilaf söz konusu olduğun-da da geçerli olduğunu düşünme ayartmasına kapılabilir; fakat bu bir hata olacaktır. Hata, ahlakı ve olgusal bilgiyi önce birbirinin karşısına koyup sonra da onları birbirinin içine yedirmeye dayanır. Çünkü hayati fark şudur ki ahlaki ihtilaf ne yapılması gerektiği ile ilgilidir ve her iki tarafın da neyin meydana geldiğini umursamasını içerir; bir kez bu farkı gördünüz mü bir başkası sizinle ihtilafa düştü diye bu şeyleri umursamaya son vermenizin rasyonalitenin bir gere-ği olamayacağını da eşit ölçüde görürsünüz.

Bu ve buna benzer argümanlar, benim görüşüme göre, etkisiz kılma operasyonunun bazı hayati bakımlardan başarılı olduğunu göstermektedir. Peki etkisiz kılma operasyonu tamamen başarılı olmuş mudur? Eğer tamamen başarılı olmuş-sa, o zaman biz, geride bir yerlerde, öznelcilik ‘havada-asılı pozisyon’ olarak adlandırdığımız bir şeyi ahlaka yasakladığı ama olgusal inançlara yasaklamadığı için huzursuz hisset-mekte Haksız mıyız demektir. Ama bu huzursuzluğu hisset-mekte tamamen Haksız olmadığımızı düşünüyorum –bunun niçin böyle olduğunu belki şimdi görebiliriz.

Eğer bir insanla olgusal bir ihtilaf içindeysem, şöyle dü-şünebilirim: “Ben *p*’ye inanıyorum, o ise değil-*p*’ye inanıyor. Belki de o Haklıdır.” Bu düşünceyi anlamının doğal yolu, onu bir kuşku ifadesi, bir miktar sarsılmış bir özgüvenin ifadesi olarak almaktır; “Belki de o Haklıdır” deme şeklim, hâlâ *p*’ye inanıyor olmakla birlikte artık o kadar kuvvetle

inanmadığımı ima eder. Düşünceyi bu şekilde anladığımızda, onun bir paraleli ahlaki durumda da kolaylıkla verilebilir; zira ahlaki durumda da “Belki de o Haklıdır” diye düşünürsem, doğal olarak bu da bir miktar sarsılmış bir özgüvenin ifadesi olarak alınacaktır. Fakat olgusal durumda, oldukça benzer görünen ama aynı olmayan muhtemel bir düşünce vardır: “*p*’nin olduğundan eminim [*convinced*] ancak buna rağmen değil-*p* olabilir”; ki bu asla bir *kuşku* ifadesi değildir ve daha ziyade, şeylerin nasıl olduğunun benim inancımдан bağımsız olduğu şeklindeki gayrişahsi mülahazayı kaydeder; ben neye inanırsan inanayım, şeyler her nasıl iseler öyledirler. Bu düşünceye tam olarak nasıl bir içerik vereceğimizi bilmeyiz, lakin en keskin felsefi görüşlere sahip olmadığımız müddetçe onun bir içeriğinin olduğundan eminizdir; ki etkisiz kılıcı da böyle olduğuna katılacaktır. Fakat etkisiz kılınmış öznelcilik dahi ahlaki yanda paralel bir düşünceyi mümkün bırakmaz: Ne kadar etkisiz kılınmış olursa olsun, öznelcilik için “İrk ayrımcılığının aslen yanlış olduğundan eminim, fakat buna rağmen öyle olmaması mümkündür” düşüncesine, “Ne kadar eminim?” veya “Birinin fikrimi değiştirebileceğini zannediyorum” gibi şeyler dışında, verilecek bir içerik basbayağı yoktur.

Böyle bir zıtlık (ki bu zıtlık –ve ilişkili zıtlıklar– burada girişemeyeceğimiz uygun bir araştırmaya muhtaçtır) başlangıçta tanıttığımız üçüncü öznelci formüle katılmamıza neden olabilir: Hiçbir etik olgu yoktur. Ama bir kez daha etkisiz kılıcı şöyle diyecektir: Bu, zaten söylemiş olduğum ve ahlak için zararlı değil ama özsel olan bir şeyin bir diğer formülasyonudur sadece. Zira ahlaki düşüncenin özsel olarak pratik olduğunu zaten söyledim; dünyanın aynası olmak onun işi değildir. Fakat şimdi biz de şöyle cevap verebiliriz: Empirik olgular dünyasının aynası olmanın onun işi olmadığını söyledin ve biz de buna katıldık. Peki onun hiçbir olgunun aynası olmadığına katıldık mı? Bu noktada, hoşnutsuzluğumuzun tam olarak nerede yattığı şu düşüncede daha

açık bir hâl alabilir: Etkisiz kılınmış öznelciliğin dahi bir şeyi dışarıda bırakıyor görünmesinin sebebi, ahlaki düşüncenin sanki bir şeyin aynası oluyormuş gibi, özgürce yaratıcı olmaktan ziyade sanki bir şeyleri takip etmeye kısıtlıymış gibi *hissettirmesidir*. Dahası pek çok etkisiz kılıcı felsefecinin olgusal ve ahlaki düşünce arasındaki özsel farkı akıl [*intellect*] ve *istenç* arasındaki bir zıtlık çerçevesinde ifade ettiklerini ve ahlakın sorumluluklarını belli bazı ahlaki ilkeler üzerinde *karar vermemiz* çerçevesinde temsil ettiklerini gördüğümüzde, bu hâlde de, ya onlardan ya da eğer Haklı iseler ahlaki düşünceden hoşnut olmamak için sebebimiz vardır. Çünkü hiç şüphe yok ki, üzerinde özgürce karar verilmiş bir eylem ilkesinin bilinci, ahlaki bir ilkenin bilincine, yani daha ziyade *tanınıp kabul edilecek* bir şeyin bilincine kesinlikle benzememektedir. Eğer bu kez de bunun sadece psikolojik bir açıklamasının olduğu söylenirse –o zaman ahlaki düşünce, kendini bize aslında olmadığı bir şeye çok benzeyen bir şey olarak sunduğu için, bir aldatmaca gibi görünür.

Bu gözlemler bir hoşnutsuzluk merkezine sadece işaret etmektedirler. Hemen her şeyi –ve belki de ilk olarak ahlak felsefesinde olmamak kaydıyla– yapılmak üzere bırakırlar. Mesela az evvel söylenenlerde bir araya katılmış iki şeyi, yani –düşüncenin düşünceden bağımsız bir konusu olduğu şeklindeki– gerçekçilik fikrini ve düşüncenin belli bazı sonuçlara kısıtlı olduğu fikrini birbirinden ayırmamız gerekir. Örneğin matematiksel düşünce ikinci özelliğe sahiptir, fakat matematiğin konu edindiği şeyler hakkında ne ölçüye dek gerçekçi bir çerçevede düşünmemiz gerektiği veya düşünebileceğimiz, matematik felsefesindeki derin ve çözüme kavuşturulmamış bir sorudur.

Burada öznelciliği ve onun ortaya çıkardığı meseleleri doğrudan tartışmayı şu sonuçla bırakacağım: Etkisiz kılınmış öznelcilik her şeyi olduğu yerde bırakmaz, fakat başladığımızda düşünmüş olabileceğimizden daha fazlasını olduğu yerde bırakır. Bununla birlikte eğer etkisiz kılınmış

öznellik doğru ise, ahlaktaki şeyler pek de göründükleri gibi değildirler; fakat dolandırıcılık, diyebiliriz ki, panikten ziyade olsa olsa gücenmeyi haklı çıkarır. Yine de, ahlaki düşünce üzerindeki kısıtlamalar fikrini, değerlerin yaratımı üzerindeki sınırlılıkları gözden kaçırmayacağız. Onlara başka bir rotayı izleyerek, iyilik fikri yoluyla geleceğiz. İyilik hakkında konuşmak için de ‘iyi’ ile başlayacağız.

5 'İyi'

'İyi' kelimesinin kullanımı ahlak felsefesindeki temel meselelere dair pek çok tartışma için bir odak sağlamıştır; gerçi bu kelimenin veya diğer dillerdeki yaklaşık karşılıklarının, meselelerin ağırlığını kendi başına taşıyabileceğini düşünmek muhtemelen bir hata olacaksa da, onun irdelenmesi meselelerden bazıları açısından yararlı katkılar sunar. Birtakım mantıksal mülahazalarla başlayacağız: Bunlar bizi ahlaken daha esaslı şeylere sevk edecek.

'İyi', Aristoteles'in de gözlemlediği gibi, pek çok farklı türde şey için, aslında farklı kategorilerden şeyler için kullanılır. Bir bakıma, kelimeyi bu farklı türden şeylere uygularken aynı şeyi demek istemeyiz –ki bu anlamda, bir generali iyi bir general yapan şey bir hekimi iyi bir hekim yapan şeyden farklıdır– fakat kelime salt muğlak da değildir: Dile bir düzen verip tam da söylemek istediğimiz şeyi kelimenin geçtiği her bir yerdeki 'iyi'yi şimdi başka bir ifade ile değiştirerek söyleyemeyiz.

Son zamanlarda birden fazla teori 'iyi'nin hakikaten muğlak olmadığını göstermek için bir model sunmaya çalışmıştır. Bu tür girişimlerden biri, iyiliğin tıpkı sarılık gibi basit ve tanımlanamaz bir özellik, fakat sarılıktan farklı olarak *gayri-doğal* bir özellik olduğunu iddia eden G. E. Moore'un ki idi. Burada iyiliğin gayri-doğal olmasından kasıt, kabaca söylemek gerekirse, mevcudiyeti veya yokluğu empirik araştırma ile tesis edilebilecek türden bir özellik olmamasıydı, gerçi (Moore'un teorisi tarafından epey bulanık bırakılan bir şekilde) bir şeyin empirik karakteristiklerinin gözlenmesi iyiliğin kavranması açısından şüphesiz alakalıydı.

Bariz bir biçimde gizemli ve açıklayıcılıktan uzak karakteri dışında, Moore'un izahına mantıksal bir itiraz da vardır. 'İyi'nin çok önemli bir özelliği, geçtiği pek çok yerde (P. T. Geach'in ayrımı ifade ettiği üzere¹) *predikatif* değil, *atribütif* bir sıfat olarak iş görmesidir. Örneğin 'sarı', predikatif bir sıfattır; zira,

Bu sarı bir kuştur

gibi bir cümle,

Bu bir kuştur ve sarıdır

analizini kabul eder. Benzer olarak,

Bu sarı bir kuştur

Her kuş bir hayvandır

şeklindeki iki cümleden

Bu sarı bir hayvandır

sonucunu çıkarabiliriz. Fakat

O iyi bir kriketçidir

cümlesi,

O bir kriketçidir ve iyidir

biçiminde analiz edilemez. Yine,

O iyi bir kriketçidir

Her kriketçi bir insandır

¹ P. T. Geach, 'Good and Evil', *Analysis*, Cilt 17, (1956).

cümlelerinden

O iyi bir insandır

sonucunu da geçerli bir biçimde çıkaramayız.

Bu ikinci karakteristiğe, yani nitelediği substantife mantıksal olarak yapışmış olma karakteristiğine sahip bir sıfata atribütif bir sıfat denebilir veya daha tam olarak söylemek gerekirse, sıfatın bu şekilde yapıştığı bir kullanımına onun atribütif bir kullanımı denebilir. Şimdi Moore’un izahı ‘iyi’nin basit bir özelliği temsil etmek açısından ‘sarı’ gibi olduğunu, fakat ifade ettiği özelliğin gayri-doğal olması bakımından ‘sarı’dan farklı olduğunu iddia ediyordu. Ama bu iddia, her ne kadar gizemli olsa da, en azından, bir sıfat olarak ‘iyi’nin mantıksal davranışının ‘sarı’nınki gibi olduğunu ima ediyor olmalıdır. Fakat hâl böyle değildir ve bu yüzden Moore’un izahı sadece aydınlatıcı olmadığı için değil ama radikal bir şekilde yanıltıcı olduğu için de reddedilmelidir.

Bir diğer önemli atribütif sıfat ‘hakiki’dir; bir şeyin hakiki olduğuna dair bir önesürüm ancak “Hakiki bir ne?” sorusunu yanıtlayabilirsek anlaşılabilir. Bu, sanat dünyasında koleksiyonerlerin bazı sahtecilerin eserlerini edinmekle ilgilendiği, dolayısıyla sahtelerin sahtelerini yapmanın insanların çıkarına olabildiği durumca örneklenir: Sözelimi herkesin bu resmin hakiki bir Vermeer² olmadığını zaten bilmesine rağmen, onun hakiki bir Van Meegeren³ olup olmadığı sorusu ortaya çıkabilir.

Ama ‘iyi’ye dair bir anlayış kazanmak istiyorsak, atribütiflik karakteristiğini daha derinlemesine araştırmamız gerekir. Testler yoluyla, ‘büyük’ün atribütif olduğunu görebiliriz: Örneğin

² Johannes Vermeer (1632-1675). Barok dönemden Hollandalı ünlü ressam. (Çev.)

³ Henricus Antonius van Meegeren (1889-1947). Sanat tarihinin en ünlü sahtecilerinden. Vermeer’in bazı tablolarının sahtelerini de yapmıştır. (Çev.)

(a) Bu büyük bir faredir

(b) Fare bir hayvandır

öncüllerinden

(c) Bu büyük bir hayvandır

sonucunu geçerli bir şekilde çıkaramayız. Bu çıkarımın başarısızlığının ve ‘büyük’ün atribütif olmasının izahı açıktır; ‘büyük’ün bir mukayese terimi olması ve “Bu büyük bir faredir”ın, “Bu, çoğu fareden daha büyük bir faredir” gibi bir anlama gelmesi. Benzer bir analizle, (c) de “Bu, çoğu hayvandan daha büyük bir hayvandır” gibi bir anlama gelir ve çıkarımın niçin başarısız olduğunu görebiliriz. Mukayeseci analize göre (a) ve (b) öncüllerinden geçerli olarak çıkarılabilecek şey,

(d) Bu, çoğu fareden daha büyük bir hayvandır

sonucudur ve (a) ve (b)’den (d) hakikaten çıkmaktadır.

Peki ‘iyi’nin atribütifliği de aynı şekilde mi açıklanmalıdır? Tüm atribütifliğin bu şekilde açıklanabilmesi pek de mümkün değildir; hakiki bir Van Meegeren çoğu Van Meegeren’den daha hakiki bir Van Meegeren değildir. Ama ‘iyi bir *F*’deki ‘iyi’nin ‘çoğu *F*’den daha iyi’ gibi bir anlama geldiği için atribütif olduğunu ileri sürmek daha makuldür. Fakat irdelememize devam edersek bunun işe yaramayacağını görürüz. Az evvel, ‘büyük’ün mukayeseci analizine göre, (a) ve (b) öncüllerinden (d) sonucunu geçerli bir şekilde çıkarabildiğimizi görmüştük. Eğer ‘iyi’ de mukayese terimi olduğu için atribütif olsaydı, o zaman, benzer bir şekilde,

O iyi bir kriketçidir

Bir kriketçi bir insandır

öncüllerinden

O çoğu kriketçiden iyi bir insandır

sonucunu elde edebildik. Fakat bu sonuç çıkmamaktadır ve en az ilk baştaki “O iyi bir insandır” kadar itiraza şayan bir sonuçtur. Daha kabul edilir bir sonuca, olsa olsa,

O, krikette (*veya* bir kriketçi olarak) çoğu kriketçiden daha iyidir

gibi bir şeyle yaklaşılabilir sanki. Fakat bu bile kuşkuludur, çünkü oyunun öylesine serpilmış bir durumda olduğu ve böylece çoğu kriketçinin pek iyi olduğu fikrinde hiçbir çelişki yok gibi görünür; ki bu mümkünse eğer, mevcut formu içindeki mukayeseci analize benzer her analiz tamamen ortadan kalkar. Fakat bunun dışında, mukayeseci analiz ‘iyi’yi substantifinden zaten sökmemiştir; yukarıdaki sonuçta, ‘iyi’ bu kez mukayese formunu almış olsa da, ‘daha iyi’ ile onun substantifi ‘kriketçi’ arasındaki bağlantı devam etmektedir. O hâlde ‘iyi’nin atribütifliği, substantifi ile, ‘büyük’ gibi salt bir mukayese sıfatı durumunda talep edildiğinden daha yakın bir bağlantı talep etmektedir.

Bu gibi terkiplerdeki ‘iyi’ nitelediği substantif ile daha yakından bağlantılı olduğu için, ‘iyi bir x’ formundaki bir deyimın anlamı bir bütün olarak alınmak zorundadır; deyimın anlamı da, kısmen, ‘x’in yerini neyin doldurduğu ile belirlenir. Daha ileri giderek, bu forma sahip deyimlerde bütünün anlamının, *özel olarak*, ‘x’in yerini dolduran şeyin anlamı tarafından belirlendiğini söyleyebilir miyiz? Çoğu durumda bu daha ileri adımı atabilirmişiz gibi görünür. Zira ‘duvar saati’ veya ‘konserve açacağı’ gibi yapay şeylerin işlevsel betimlemelerini veya insanların rollerine veya mesleklerine veya beceri gerektiren aktivitelerine gönderen ‘bahçıvan’ veya ‘general’ veya ‘kriketçi’ gibi betimlemelerini

irdelersek, bu ifadeler anlaşıldığında (en azından, örneğin bir konserve açacağıının ne olduğunun veya bir generalin ne yaptığının anlaşılması biçimindeki kuvvetli anlamda anlaşıldığında), o türden iyi bir şeyin ne olduğu konusunda da belli sınırlar dâhilinde bir anlayış kazanılmış görünür.

Kazanılan bu anlayış çok genel ve soyut bir seviyede olabilir ve bu geniş ve soyut çerçeve içinde hem fikir ayrılığı için hem de meziyetlerin sofistike bir biçimde karşılaştırılması için epey bir yer olacaktır. Özellikle de, insani bir aktivitenin hangi veçhelerinin değerlendirmede ne kadar ağırlığa sahip olacağı konusunda farklılaşan veya değişen görüşler olabilir: Örneğin bir kimse veya bir çağ, iyi bir general için zaferlerini asgari can kaybıyla kazanmasının ne kadar önemli olduğu konusunda bir diğer kimse veya çağdan farklı görüşler benimseyebilir. Yine de, bu tür durumlarda, bir x 'in ne olduğuna dair bir anlayış bir şeyin iyi bir x olduğunu söylemek için uygun kriterlere dair genel bir anlayışı içeriyor görünür: İyilik için kafamıza göre kriterler icat etme özgürlüğümüz yoktur. Tümü içinde en açık olan durumlar, hiç kuşku yok ki, yapay şeylerin teknik betimlemelerine ilişkin durumlardır; eğer biri hava araçları üreten bir fabrikaya gitse ve aslında kötü dizayn edilmiş veya kötü üretilmiş bir prototipe referansla 'bu iyi bir kanat' dese, basbayağı bir hata yapmış olacaktır; daha sonra, böyle söylemesinin açıklaması olarak kanadın şeklinin veya parlaklığının pek hoşuna gittiğini ifade edebilir, fakat bunu söylemesi de kanadın iyi bir kanat olduğuna dair beyanını isabetli kılmayacaktır, çünkü hoşla gider bir şekle sahip olmak veya ıslıl ıslıl bir yüzeye sahip olmak –söz konusu metal parçasının başka türlü, mesela estetik bir nesne olarak değerlendirilmesi açısından pekâlâ uygun olabilseler de– *iyi bir kanat* olmanın kriterleri değildirler. (Bu örnek, bir değerlendirme söz konusu olduğunda, değerlendirilen şeyin hangi kavram altında değerlendirildiği sorusunun önemini bir kez daha göstermektedir).

Çağdaş felsefede, değer kriterlerinin, belli türden bir şeyi o türden iyi bir şey yapan şeylerin, olgusal veya kavramsal doğrularla mantıksal olarak belirlenebileceği fikrine direnen güçlü bir gelenek vardır: Bu, daha evvel zikretmiş olduğumuz bir ayrımın, olgu ve değer arasındaki ayrımın temel bir uygulamasıdır. Bir şeyin iyiliğinin bir dizi empirik ya da hatta metafiziksel karakteristikle özdeşleştirilebileceğini kabul eden her görüşün güya düştüğü bir hata için ‘doğalcı yanılğı’ terimini icat eden Moore, bu direnci etkili bir şekilde teşvik etmiştir. Moore, bu hatayı, iyiliğin gayri-doğal bir özellik olduğu yönündeki kendi görüşü çerçevesinde açıklamıştır, fakat zaten irdelenmiş olduğumuz gibi bu görüş, anlaşılabilmesi ölçüsünde, talihsiz bir hatadır. Ne var ki Moore’un bu görüşte yanıldığını kabul eden pek çok modern filozof, ‘doğalcı yanılğı’nın hakiki ve önemli bir yanılğı olduğu konusunda yine de Moore’a katılmaktadır. Bu gibi filozoflar onun doğasına ilişkin yeni bir açıklama verirler. Bu yeni açıklama kabaca şu şekilde ifade edilebilir: “O iyi bir *x*’tir” formundaki bildirimlerin işlevi, salık vermek veya övmek [*prescribe or commend*] veya normatif veya değerlendirci olanın genel kapsamına ait olan buna benzer lengüistik bir amacı yerine getirmektir; hâlbuki *x*’in karakteristiklerini sadece betimlemek böyle bir amacın yerine getirilmesi olmayacaktır ve bu gibi bir amacı yerine getirmeyen hiçbir bildirim bu gibi bir amacı yerine getiren bir bildirimi mantıksal olarak gerektiremez. Salık vermek, övmek vs. (kabaca söylememiz gerekirse) olguların kendi başlarına bize yaptıramayacakları bir şeyi yapmaktır; eğer bazı karakteristikler bizim nezdimizde tasvip için birer dayanak olacaklarsa, o zaman bu karakteristiklerin lehinde değerlendirci veya salık verici bir tutuma sahip olmamız gerekir. Sadece dünyayı bilmek veya kavramları anlamak, bunu meydana getirmek için kendi başına yeterli olamaz.

Bu pozisyonun eksiksiz olarak irdelenmesi, dil felsefesindeki önemli ve gelişen bir alana girmemizi ve söz *edimlerinin*

teorisine, yani bir sözü dile getirerek yapabileceğimiz çeşitli şeylerin teorisine ilişkin bir araştırma yapmamızı gerektirir. Fakat böyle bir araştırmayı bu denemenin sınırları içinde yapmamız mümkün değildir. Yine de üç hususu kısaca belirtiriz. İlk olarak, bir yanda övmek veya salık vermek gibi söz edimleri ile diğer yanda “Bu iyi bir x’tir” gibi cümlelerin anlamları arasında herhangi çok basit bir bağlantı olamaz. En iyi ihtimalle şu söylenebilir ki, bu gibi bir cümlemin dile getirilmesi, ancak, cümle fiilen *öne sürülüyorsa* bir övme vs. edimi teşkil edecektir; fakat cümle ister öne sürülsün ister öne sürülmesin aynı anlama sahiptir. Örneğin “Eğer bu iyi bir film ise bir Oscar alır” cümlesinin bağlamında “Bu iyi bir filmidir” cümlesini anlarız; fakat böyle bir bağlamda “Bu iyi bir filmidir” cümlesi öne sürülmemekte ve fiilî bir övme edimi gerçekleşmemektedir.⁴ Buna göre anlam ve övme arasındaki bağlantı en azından dolaylı olmalıdır.

İkinci olarak, teori, övme vs. işlevleriyle betimleme işlevinin birbirini dışladığını pek kolayca varsayıyor görünmektedir. Oysa bir ve aynı dile getirme aynı anda birden çok söz edimi gerçekleştiriyor olabilir: Eğer “Yarın yağışlı olacak” dersem, aynı anda hem yarının havasını betimlemiş hem bir öndeyide bulunmuş hem sizi uyarmış vs. olabilirim. Dahası bir sözü dile getirdiğimde bu söz edimlerinden herhangi birini icra edip etmediğim sorusunun cevabı, ne söylediğime ilaveten durumun olguları tarafından da belirleniyor olabilir. Örneğin ‘Buz ince’ dediğimde hiç şüphe yok ki buzu betimlemiş olurum, fakat aynı zamanda, sırf sizin çıkarlarınız ve amaçlarınız ışığında sizi uyarmak olarak sayılacak bir şey de yapmış olabilirim. (Tam olarak benzer bir şekilde olmasa da) oldukça benzer bir şekilde, belli bir saati betimlerken onun zamanı çok dakik olarak tuttuğunu, kurulmaya ihtiyaç duymadığını, asla bozulmadığını vs. söylersem, saatlerin tercihinde kendi

⁴ Bkz. J. R. Searle, ‘Meaning and Speech-Acts’, *Philosophical Review*, Cilt 71 (1962) ve *Speech Acts* (Cambridge University Press, 1969), Bölüm 6.

payıma sahip olabileceğim kimi kriterlerden tamamen bağımsız olarak, onu bir saat olması bakımından övmek gibi bir şey yapmış olurum. Elbette bu saat hakkındaki olgular ve saatlerin genel doğası bu sözleri söylememi zorunlu kılmazlar –sessiz kalabilirim– fakat şunu belirlerler: *Eğer* bu saatin bu bakımlardan doğru bir betimlemesini verirsem, o zaman onu övmek veya onun lehte bir değerlendirmesini sunmak gibi şeylerin kapsamına giren bir iş yapmış olurum.

Bu son nokta bizi üçüncü mülahazaya getirir. Övme vb. etkinlikler, fiili dile getirmelerle bağlantılı olan, özsel olarak aleni etkinliklerdir; onların incelenmesinin söz edimlerinin teorisine ait olduğunu söylemiş olmamın sebebi de budur. Fakat ‘iyi’yi içeren cümlelere ilişkin olup da sırf bu seviyede kalan hiçbir izah uygun bir izah olamaz; çünkü bir şeyin kendi türünde iyi olduğunu bildirecek hiçbir şey dile getirmeden bu şeyin kendi türünde iyi olduğunu sadece düşünmek veya böyle olduğuna sadece inanmak veya böyle olduğu sonucuna sadece ulaşmak mümkündür. Bloggs’tan nefret ettiğim için onun bir kriketçi olarak performansı hakkında lehte sözler söylemekten özenle kaçınabilirim, yani tam da onu övmekten veya buna benzer bir şey yapmaktan uzak durabilirim; fakat yine de kendi düşüncemde onun iyi bir kriketçi olduğunu kabul etmeye zorlanabilirim. Uygun bir izahın bu gibi bir kabul edişe yer açması gerekir.

Bu aşırı ölçüde özet mülahazalar ‘doğalcı yanılğı’nın reddinin gözden geçirilmiş biçimindeki bazı güçlükleri ıştır ediyor olabilirler. Doğrusu şu ki ben, ‘doğalcı yanılğı’ fikriyle beraber gelen katı olgu ve değer ayrımının, ‘iyi’nin işleyişi konusunda genel bir öğreti olarak hatalı olduğunu düşünüyorum: “Bu iyi bir x ’tir”de ‘ x ’in yerine koyabileceğimiz pek çok şey için, bir x ’in ne olduğunu veya yaptığını anlamak ve bu x ile ilgili olgusal bilgi –yani kavramsal ve olgusal enformasyonun bir kombinasyonu– yargının doğruluk veya yanlışlığını en azından genel olarak belirlemek için yeterlidir. Bu, hiç şüphe yok ki, nesnelliktir. Ama ‘ x ’in

yerine koyabileceğimiz her şey için durum böyle midir? Bu soruyu irdelediğimizde o kadar da kolay devam edemediğimiz ve olgu/değer ayrımının veya bu ayrıma benzer bir şeyin daha ikna edici görüldüğü örneklerle karşılaşırız: Bunlar, değerle ilgili kimi daha derin mülâhazaların ortaya çıktığı örneklerdir. Çağdaş felsefenin büyük kısmınca ‘iyi’nin işleyişine dair çok genel bir mantıksal öğreti olarak sunulan şey, daha ziyade, şeylerin ve daha özel olarak da kişilerin belirli bazı betimlemeler altındaki iyiliklerine dair, çok daha kısıtlı olan ve salt mantıksal olmayan bir öğreti olarak dikkate değer olabilir.

‘İyi bir baba’ ifadesini ele alalım.¹ Bu ifadenin beraberinde getirdiği kriterler ana hatlarında az çok açık olsa da, bir baba olmanın ne olduğunu anlamada bu kriterleri anlamamızın içerildiği hiç de açık değildir. Bunun biricik sebebi iyi bir baba olma fikrinin belli bazı toplumsal uyaşımlara bir referans içermesi değildir; zira aslında ‘kriketçi’ ve ‘banka veznedarı’ da böyle bir referans içerir –bir banka veznedarının ne olduğunu bilmek, banka veznedarlığı rolünün kendisi çerçevesinde tanımlandığı sosyal doku hakkında epey bir şey bilmeyi içerir– ama bu rolü bu çerçevede anladığımızda, bir kimsenin iyi bir banka veznedarı olarak anılmak için yapmak durumunda olacağı türden şeyleri de ana hatlarında anlarız. İyi bir baba fikrindeki farklılık şunun mümkünmüş gibi görünmesidir: Kişi babalık konusunda tamamen açık bir fikre sahip olsa da, sadece bu, onu bir kimseyi iyi bir baba kılan türden şeyleri anlamaya götürmeyebilir. Bu farklılığın açıklaması, kısmen, değerlendirci kriterleri kavramaksızın kavrayabildiğimiz babalık fikrinin salt biyolojik bir ilişki olarak babalığa dair bir fikir olmasında yatar; fakat iyi bir baba nosyonunda içerilen fikir sadece bu *biyolojik baba* fikri olamaz. Eğer aklımızda sadece bir üreyen olarak baba fikri varsa, birine ‘iyi bir baba’ dedimizde ne demek istiyor olabileceğimiz dahi açık değildir; meğerki onun bir [üreyen olarak] baba olmada iyi olduğunu demek istiyor olalım.

¹ Bkz. G. Cohen, ‘Beliefs and Roles’, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Cilt. 67 (1966–67).

Bir nosyonun evlilik gibi toplumsal kurumlara bir referans içermesi de, sırf kendi başına, bu nosyonun değeriendirici bir nosyon olmasını zorunlu kılmaz. ‘Kayınbirader’ evliliğe bir referans içeren iyi tanımlanmış bir hısımlık ilişkisidir, fakat iyi bir kayınbirader olma fikri bizim toplumumuzda hiçbir içeriğe sahip değildir. ‘İyi bir baba’nın içeriği, ilgili biyolojik ilişkinin yanı sıra belli bazı sorumluluklarla belirlenir ve bizimki gibi toplumlarda bu sorumluluklar bu biyolojik ilişki içinde olan insanlara yüklenir. ‘Baba’nın salt biyolojik bir ilişkiye değil de bir role gönderdiğini söyleyebilmemizin gerekli şartı bu gibi sorumlulukların olmasıdır ve elbette bu rol, bir kimsenin yetim kalmış bir çocuğa babalık ettiğinin söylenmesinde olduğu gibi, söz konusu biyolojik ilişki içinde olmayan biri tarafından da istisnai bir şekilde oynanabilir. O hâlde ‘banka veznedarı’ndan farklılık şunda ortaya çıkar: Sorumluluklara bir referans içermeyen hiçbir banka veznedarı nosyonu yoktur; bu terim ancak belli bazı toplumsal kurumlarla bağlantılı olarak açıklanabilecek bir role gönderir ve bu toplumsal kurumlar, tam da, bu role sahip olan birine belli bazı işlevler ve ödevler yükleyen toplumsal kurumlardır. Oysa bir rol-kavramı olarak babalığın altında salt doğal bir ilişkiye dair daha kısıtlı bir babalık kavramı vardır ve bizimki gibi toplumlarda bu ilişki babalık rolünün temeli olarak alınır.

Eğer bir insan gayretli bir kriketçiye ve belki de kriketçiliği bir meslek olarak seçtiyse, o zaman onun bir kriketçi olarak performansı ve bu performansın krikette yeterlik sahibi olanlarca nasıl değerlendirildiği, açıktır ki onun için önemli olacaktır; eğer kötü bir performans sergilerse, başarısız olmuş olacaktır. Pazar günleri öğleden sonra kriket sahasında mütevazı bir şekilde kriket oynayan bir insanın eğilimi ise, eşit ölçüde açıktır ki, bu kadar umursamak olmayacaktır; kötü bir kriketçi olduğu şeklindeki aşıkâr hakikatin onun için pek de bir anlamı yoktur; o, bir kriketçi olmadığını, fakat sadece ara sıra kriket oynayan biri olduğunu söyleyebilir.

Pek kayıtsız bir banka veznedarı olan, kendisinden bekleneni ancak yapan bir insan, eşit ölçüde ama epey farklı bir şekilde, kendisini bu etkinlikleri iyi yapmaktan koparmış, uzaklaştırmış olabilir. Bankadan nefret edebilir, bankacılığı hor görebilir ve sadece arkadaşlarını ve kasımpatı yetiştirmeyi umursayabilir. Bankayı sadece maişetinin aracı olarak görür; kendini herhangi önemli bir anlamda bir banka veznedarı olarak görmemektedir. Yine de (gerçekte) bir banka veznedarı *olmadığını* pek de söyleyemez veya söylerse hayal âlemine ricat etme tehlikesi altında olabilir; zira gerçekte hayatının pek büyük bir kısmı, sevse de sevmese de sahip olduğu bu rolle bağlıdır. Bankadaki amirlerinin ona yönelik olumsuz tutumlarını ve ona saygı duymamalarını pek de umursamamayı başarmış olsa bile, her hâlükârda, bunları (kriket oynayan insanın yaptığı gibi) bir yanlış anlama olarak reddedemez: İşindeki sözleşmeye dayalı ilişki, onu tam da bunları beklemek durumunda olduğu bir pozisyona yerleştirir. Durumunda belki de ironi sayesinde bir istikrar yakalamış olsa bile, durumu mutlu bir durum değildir ve şayet parayı bulursa (ve bu artık çok fazla cesaret gerektirmiyorsa) pekâlâ bankadan istifa edip rolünden kurtulabilir.

Bu basit prototipleri bir diğeri ile –askere alınmış gönüllü asker ile karşılaştıralım. Bu askerin çok büyük bir ihtimalle banka veznedarınınkinden daha sefil olan hayatı, çok daha huzursuz ve muğlak bir zihin durumu içeriyor *olabilir* –mesela, bir asker olduğuna göre, bir asker olarak iyi bir performans sergilemesinin gerekip gerekmediğinden hiç de emin değilse böyle olabilir. Fakat eğer doğrudan düşündüğü şey sırf ona dışarıdan zorla dayatıldığı için ‘asker’ unvanına sahip olduğuyorsa, bu unvanla beraber gelen değerlendirmeleri hiç umursamıyorsa, üstlerinin hasmane tutum ve davranışlarını tıpkı onu orduya yerleştiren güç gibi salt dışsal bir güç olarak görüyorsa, mümkün olduğunca kaytarmasını kısıtlayan yegâne şey hissettiği ceza korkusuysa, zihin durumu bundan daha yalın da olabilir. Böyle bir tutumun doğrudan-

lığı belli bir umutsuzluk pahasına edinilmiş olabilir, çünkü doğal olarak, (*Madde 22*'de olduğu gibi) çevrenin düpedüz çıldırmış olduğuna dair bir duygunun eşliğinde var olur.

Başka durumlardaysa, bir insan, daha önce canı gönülden ve üzerinde pek düşünmeden özdeşleştiği bir rolden ve bu role uygulanan değerlendirmelerden, bu rol içinde yapması beklenen bir şeye kendini ikna edemediği için, kendini koparmaya başlayabilir. Koşullar elverişliyse, bu rolden istifa edebilir. Eğer bu mümkün değilse, bu roldeki birinden beklenen şeyi yapmaktan bir başka şekilde kaçınması gerektiğini hissedebilir: Aşırı bir politik durumda, muhtemelen örtük itaatsizlikle ve iktidarın altını oyarak. Savaş esnasında Hitler'in politikaları karşısında dehşete düşen bazı Alman generalleri hakkında söylendiğine göre, onları Hitler'e karşı işe koyulmaktan uzunca bir süre alıkoymuş olan şey, Wehrmacht'ın² subayları olarak Hitler'e ettikleri itaat yeminini düşünmeleridir. Durumun dışından bakınca, şu merak edilebilir: O zaman o koşulda olan ve o yöntemlerle yöneten bir adama edilmiş bir yemin, nasıl olur da bir kimsenin *bir Alman subayı olarak* bile olsa ödevleriyle kopmazcasına bağlı görülebilir? Bu, yeminleri sadece kutsallığa değil ama sihirli güçlere sahip şeyler olarak görmektir. Ama söz konusu yemine itaatin bir kimsenin bir Alman subayı olarak ödevlerinin kesin bir parçası olduğunun gösterilebileceğini varsayalım; bu durumda generallerin ihtiyaç duyduğu şey, yapmak zorunda oldukları ama Alman subayları olarak yapmaları gerekene aykırı olan şeylerin bir tasavvurunu tesis etmek olurdu; yani artık *Alman subayı* unvanı altında ve rolünde eylemiyor olmaları gerekirdi. Bu ise, öyle görünüyor ki, generallerden bazısının tesis etmekte pek zorlandığı bir tasavvur olmuştur. Onlar için, 'bir Alman subayı' bir şekilde oldukları bir şey değildi, fakat tam da ne oldukları idi.

² Alman 'Savunma Gücü'. 1935 ile 1945 yılları arasında Nazi Almanyasının birleşik silahlı kuvvetlerinin adıdır. (Çev.)

Bu şematik örneklerin, insanların kendilerini taşıdıkları rollerden koparma biçimlerini resmetmesi amaçlanmıştır; roller ki, beraberlerinde bu insanların etkinliklerinin değerlendirilmesi için kriterler getiriler. Bu kopuş, farklı durumlarda ve çeşitli şekillerde, savunulabilir veya savunulamaz, soylu veya soysuz, ihtiyatlı [*prudent*] veya tersi olabilir; fakat bu durumların her birinde aklın aldığı, anlaşılır bir şeydir ve bir insanın, sahip olduğu veya eskiden sahip olduğu veya sahip olduğunun düşünülebileceği bir rolle ilişkili olarak, bu rolle beraber gelen standartların hayatının başarısının veya üstünlüğünün değerlendirilmesinde nihai, temel veya önemli olmasına izin vermediği tutarlı bir öz-imgeyi nasıl oluşturabileceği de anlaşılırdır. Şimdi, bu imkân, bana, daha önce zaten dikkat ettiğimiz şu olgu için hayati bir karşı-denge olarak görünmektedir: Tıpkı yapay nesnelerin betimlemelerinin bu nesnelerin değerlendirilmesinin standartlarını taşıyabilmesi gibi, bu çeşitli türden unvan ve roller de bu unvanlar altındaki insanların değerlendirilmesinin genel standartlarını kavramsal olarak taşıyabilir. Fakat standartlar unvana bu şekilde mantıksal olarak yapışık olsa da, unvan onu taşıyan insana mantıksal olarak yapışmış değildir; dolayısıyla standartlar insana mantıksal olarak yapışmış değildir. Bir insan, verili bir unvana ve onunla ilişkisine dair bilinci yoluyla, bu standartları hayatında belirleyici kılmayı reddedebilir.

Bu imkânlardan, sorgusuzca kabul ettiği bir rol tarafından biçimlendirilen bir hayatı edilgen bir şekilde ve üzerine düşünmeden [*unreflectively*] yaşayan birinin bu rolü seçmiş olduğu çıkmaz, fakat (bazı endişeleri bu gözlemlerde yankılanan) Sartre, klasik varoluşçu döneminde, böyle birinin böyle bir rolü seçmiş olduğunu düşünmüş görünmektedir. Bu türden düşüncesiz [*unreflective*] bir koşulu bir *kötü inanç* koşulu olarak betimlemesi de buna dayanır. Bu, hiç olmazsa, her insanın refleksiyon ve seçim imkânına sahip olmasını ve bu imkânın hem fark hem de reddedilmesini gerektirir. Fakat ilk adım bile, yani gerçek bir refleksiyon ve seçim imkânı bile, bazı toplumsal ve psikolojik durumlarda bulunan insanlara

atfedilemeyecek kadar fazla olabilir. Sartre'ın görüşü, empirik bir temelden aşırı ölçüde uzak olan kendi özgürlük nosyonuyla bağlantılıdır, ki bu nosyon, Sartre'ın düşüncesindeki belli bir muğlaklığı, yani bir yanda insanın hiçbir özünün olmadığı fikri ile diğer yanda insanın bir özünün olduğu ve bunun da özgürlük olduğu fikri arasındaki belli muğlaklığı açıklamaya da yardımcı olabilir.

Eğer standartların zorunlulukla bağlantılı olduğu ve insanların zorunlulukla sahip olduğu ve kendilerini asla koparamayacağı bir unvan veya rol olsaydı, o zaman bir insanın, en azından kendisinin ne olduğuna dair herhangi bir bilinçten büsbütün mahrum olmayacaksa, hayatının belirleyicileri olarak tanınması gereken bazı standartlar da olurdu. Hiç şüphesiz, zorunlulukla devredilemez olan bir 'unvan' vardır –haklı olarak, burada bir 'rol'den pek de söz edemeyiz– ve bu unvan da 'insan' unvanının ta kendisidir. Dolayısıyla 'insan' kavramının, bir insan olarak değerlendirilmenin ve bir insan olarak üstün olmanın standartlarını bizzat temin eden bir kavram olup olmadığı, merkezî önemde bir sorudur; çünkü eğer temin ediyorsa, o zaman bu standartlar bizim standartlarımız olmak *zorundadır*.

Meşhur bir şekilde, bu kavramın böyle standartlar temin ettiğini öne süren felsefeler olmuştur: Bu felsefelere göre, ya doğrudan 'insan' kavramı üzerine refleksiyonla ya da dolaylı olarak, yani insanın ne olduğu ile ilgili olduğu ve zorunlu olduğu kabul edilen daha başka hakikatler üzerine refleksiyonla, iyi bir insanın ne olması gerektiğine dair bir anlayış kazanılabilir.

Bu gibi felsefeler, en azından başlangıçta, yararlı bir biçimde iki türe ayrılabilir: Bir yanda aşkın bir şeye müracaat edenler vardır, yani insan hayatı için, insan hayatının ve empirik dünyanın dışındaki bir çerçeveye müracaat edenler; diğer yandaysa böyle bir müracaatta bulunmayanlar vardır. Aşkınıcı olmayan tiple başlayabilir ve aşkınıcı tipin bir örneğine (dinsel bir örneğe) sonra gelebiliriz.

Aşkını olmayan tipin bir prototipi Aristoteles'in felsefesinde bulunacaktır. Aristoteles'e göre, insanı ayırt eden belli bazı karakteristikler, özellikle de belli bazı etkinlikler ve güçler vardır ve iyi insanın hayatı da bu güç ve etkinliklerin gelişimini en yüksek derece örnekleyecektir. Veya daha isabetli bir şekilde ifade etmek gerekirse, insanın böyle bir hayatta *en yüksek* derecede tezahür edecek olan tek bir ayırt edici özelliği –eylem ve yatkınlıklarını akıl yoluyla şekillendirme yeteneği– vardır; insanın diğer potansiyelleri, aklın düzen verici gücü altında, dengeli bir şekilde gerçekleşecek ama tek tek en yüksek ölçüde gerçekleşmeyecektir. Pratik aklın, (insanın yaşamak durumunda olduğu üzere) toplumda yaşayan bireyin arzuları arasında tutarlılık sağlaması ve bu arzular arasındaki çatışmayı azaltması beklenir. Aristoteles'in sisteminin ana hatlarını çizdiği türden hayatın gayesinin *mutluluk* olduğu iddiasına ayırt edici içeriğini veren şey kısmen budur, yani arzuları ölçüsüzce bastırmadan onların arasındaki çatışmayı azaltma amacıdır.

Aristoteles'te arzuları uyumlu hâle getirmenin ve bunun temini açısından pratik aklın önemi, Aristoteles'in bizzat çizdiği çerçevede de önemli olması gereken bir uzlaştırma problemini ele almadaki dikkate değer başarısızlığı tarafından dolayı bir şekilde resmedilir. Şu ana kadar değindiğimiz 'akıl', tikel eylemler ve arzularla ilgili olan ve Aristoteles'in (veya daha ziyade onun çevirmenlerinin) 'karakter erdemleri' dediği şeylerin –yani haz ve acı motivasyonları içeren o Doğru eyleme yatkınlıklarının– temelini teşkil eden *pratik*

akıldır. Fakat bir de *teorik* akıl, yani bilim ve felsefenin soyut meseleleri hakkında düzgün düşünme gücü vardır ve Aristoteles bunu insanın doğasının daha da yüksek bir ifadesi olarak görmeye yatkındır: Buna uygun olarak, en üstün insan hayat formu da büyük ölçüde entelektüel araştırmaya hasredilmiş bir hayattır. Aristoteles şunu açık kılar ki, insan insan olduğu ve bir tanrı olmadığı için, insanın hayatı sadece entelektüel araştırmaya hasredilemez ve insan karakter erdemlerinin gerekli olduğu bir hayata da sahip olmalıdır.

Fakat Aristoteles'in yapmadığı –ve sistemi verildiğinde yapamayacağı– şey, (onun görüşünde) insanın doğasının en yüksek ifadesi olan entelektüel etkinliklerin karakter erdemlerince düzenlenen medeni [*citizenly*] etkinliklerle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair bir izah sunmaktır. Pratik bilgelik o kadar da geniş değildir ve bir yanda felsefe yapmak ile diğer yanda iyi bir yurttaş, baba vs. olmak arasında bir 'orta' dayatamaz. İnsanın en yüksek potansiyellerinin ifade bulmak için diğerleriyle rekabet etmek zorunda olması ama bu rekabetin nasıl düzenleneceğine dair hiçbir tutarlı izahın verilememesi, Aristoteles'in sisteminin tuhaf ve imlemleri bir özelliğidir.

Bu, Aristoteles'in, insanın ayırt edici özelliğine, yani insanın zekâsına ve rasyonel düşünce kapasitesine müracaatla, insanın doğasından insan için iyiyi çıkarma girişiminin zayıflıklarından biridir ve şu ışık altında görülebilir: Zekânın saf veya yaratıcı veçheleri bu kapasitelerin en yüksek formu imiş gibi görünür, fakat onların ifadesine total bir bağlılık men edilir ve totalden aşağı kalan bir bağlılık da pratik düşüncenin rasyonel olarak varabileceği bir şey olarak sunulmaz. Aristoteles'in sistemindeki bu zayıflık, daha genel bir problemin bir örneğidir: Gerçi böyle bir etiket *kendini*-ifade iddialarının hayli özel ve Romantik çağrışımlarını anırtıyorsa da, bu gibi çağrışımlar bir kenara koyulduğunda, bu genel probleme 'Gauguin problemi'¹ denebilir.

¹ Fransız ressam Eugène Henri Paul Gauguin (1848-1903) tüm zamanını sanatsal etkinliklere hasredince aile hayatı parçalanmış ve beş çocuğunun annesi olan eşi Mette-Sophie Gad (1850-1920) ondan ayrılmıştır. (Çev.)

İnsan için Doğru türden hayata dair bir tasavvuru insanın yüksek ve ayırt edici güçlerine dair mülahazalara dayandır- mayı isteyen bir ahlakçı, sanatlardaki veya bilimlerdeki ya- ratıcı dehanın bu gibi güçler arasına öncelikli olarak dâhil edilme iddialarını pek de göz ardı edemez; fakat böyle bir dehanın gelişim ve ifadesine dair bir idealden, ahlaka ait olan ve bazıları sadece daha gündelik iken büyük kısmı ki- şinin diğer insanlarla ilişkileri üzerinde yaratıcı çalışmanın taleplerinden hayli farklı taleplerde bulunan pek çok erdem ve bağlılığı çıkarmanın veya böyle bir ideal ile bu erdem ve bağlılıkları uzlaştırmanın kolay olmadığını bulacaktır.

Platon'un bu problemin bir yarısını aşırı bir berraklıkla gördüğünü söylemek gerekir. Yönetenlerce uygun görüleni öven sanat dışındaki tüm sanatı (tam da ahlakın bir ku- rumsallaşması olarak tasarlanmış olan) *Devlet*'inden meş- hur bir şekilde kovması, Platon'un sanatı ciddiye almasının ve şunu tam bir doğrulukla görmesinin ürünü idi: Gerek yaratıcı sanatçının hayatının gerekse böyle bir sanatçının yaratımlarında cisimleşen özgür araştırmanın ciddi bir kamu üzerindeki etkileri, tamamen ahlaksallaşmış bir top- lumdan gelen istikrar taleplerine muhtemelen direnecektir. Platon'un seçtiği alternatifi pekâlâ reddedebiliriz, fakat o, şunları alternatifler olarak görmede şüphesiz Haklı idi: ahlaki ve toplumsal değişime karşı korunmuş bir toplum ve sanat yoluyla özgür yaratım ve araştırmaya izin veren bir toplum. (Yukarıda ifade ettiğim şekliyle) Platon'un bu problemin sadece bir yarısını görmesinin sebebi ise, yaratıcı entelektüel etkinliğe izin vermesi, hatta yaratıcı entelektü- el etkinliği yönetici sınıfının merkezî etkinliği kılması idi –ki uzun vadede bunun, özlemini çektiği türden istikrar ile [özgür ve yaratıcı sanatsal etkinlikten] daha bağdaşır ol- duğunun görülüp görülmeyeceği pekâlâ merak edilebilir. (Platon, Atina'nın entelektüel başarılarını takdir ederken onun politik ve ahlaki düzensizlikleri karşısında müteessir olmuş ve Sparta'nın politik istikrarını takdir ederken onun entelektüel militarizmine esef etmiş görünür. Bu niteliklerin

bu şekilde dağıtılmış olmasının sırf bir tesadüf olup olmadığına dair bir merak şüphesiz aklından geçmiş olmalıdır.) Açıklamanın bir kısmı, bizim ‘yaratıcı etkinlik’ten bahsettiğimiz yerde Platon’un büyük ölçüde keşif çerçevesinde düşünmesidir: Onun görüşüne göre, felsefi etkinlik keşfedilmeyi bekleyen *a priori* ahlaki hakikatler tarafından içsel olarak disipline ediliyordu. Eğer ahlak felsefesine dair bu resmi reddeder ve buna ilaveten doğa biliminde de kaçınılmaz bir yaratıcı ögenin bulunduğunu kabul ederse, bu entelektüel etkinlikler Platon’un onlar için sunduğu çevrenin doğal sakinlerine daha az benzeyeceklerdir.

Bilimsel araştırma etkinliklerinin tam da kendilerinin, otoriteryan bir toplumsal çevreye karşıt olarak, bilimsel araştırma ile meşgul olan kişilerin özgürlükçü [*liberal*] veya insancıl değerlere sahip olmasını talep ettiğini veya gerektirdiğini söylemiyorum (Bu bana, yüce gönüllü bir saçmalık gibi görünüyor.). Yakın zamanda yaşadıklarımız, bu gibi araştırmaların, olsa olsa, bilimin kendisinin çevresinde belli bir özgürlük [*liberalizm*] gerektirdiğini telkin eder ki, böyle bir özgürlük de (mesela) bilimsel keşiflerin nasıl kullanıldığına veya araştırmayı destekleyen fonların kaynağına dair pek çok insancıl mülahaza karşısında kinik bir kayıtsızlıkla pekâlâ bir arada bulunabilir. Fakat bizzat bu, ahlakın taleplerinin insanın yaratıcı ve entelektüel emellerinin engellenmemiş gelişimiyle çatışabileceği çeşitli biçimlerin bir diğer örneğidir sadece; biz, artık, insanın en yüksek başarılarından birini açıkça doğa bilimi teşkil ettiğine göre doğa biliminin gelişimi ahlaki tasvibimiz üzerinde tartışmasız bir iddiaya sahip olmalıdır diyemeyecek kadar geç bir zamanda yaşıyoruz. Bizim böyle bir şeyi düşünmemiz, Platon’un, bu gibi etkinliklerin icrasının ahlaksallaşmış toplum ile *bizzat* özdeşleştirdiği kısıtlama ve özgür-olmama [*illebralism*] derecesiyle bir arada var olabileceğini düşünmesi kadar iyimser olurdu.

Bu, Aristotelesçi girişime, insanın ayırt edici özelliği olarak özellikle (ve makul bir şekilde) aklı [*intellect*] seçmesine

referansla, tek ve oldukça merkezî bir itirazı resmetmektedir. İnsanın doğasının ayırt edici özelliklerinden tartışması ahlaki amaçlar veya idealler çıkarmaya çalışma prosedürüne daha genel itirazlar da vardır. Üçünü zikredebiliriz. İlk olarak, bu rolün verildiği ayırt edici özelliğin, örneğin rasyonalite veya yaratıcılığın seçimine aşıkâr bir değerlendirme derecesi çoktan girmiş bulunmaktadır. Eğer insanları diğer hayvanlardan ayıran karakteristikleri bulma sorusuna önkavrayışlar olmadan yaklaşılsa, bu ilkelere göre, insanlara olabildiğince zamanı ateş yakarak geçirmelerini veya insana has fiziksel karakteristikleri geliştirmelerini veya mevsimden bağımsız olarak cinsel ilişkiye girmelerini veya çevreyi berbat edip doğanın dengesini bozmalarını veya bir şeyleri zevk için öldürmelerini salık veren bir ahlaka da pekâlâ varılabilir.

İkinci ve çok temel olarak, bu yaklaşım insanın ayırt edici karakteristiklerinin *muğlaklığını* doğrular (gerçi Aristoteles de, tamamen başarılı olmamakla birlikte, bu hususa belli bir dikkat göstermiştir). Zira çevresini dönüştürmek için zekâ ve araçlar kullanmak insanın bir özelliği ise, istediği şeyi elde etmek için zekâ ve başkalarını yok etmek için araçlar kullanmak da onun bir bu kadar özelliğidir. Diğerlerinin de kendisi gibi duygulara sahip olduğunu fark eder bir şekilde, kendisinin diğerleri arasında biri olarak kavramsallaşmış ve tamamen bilinçli bir farkındalığına sahip olmak insanın bir özelliği ise, bu, sadece hayırhahlığın değil ama (Nietzsche'nin işaret emiş olduğu gibi) acımasızlığın da bir ön-koşuludur: Sadistik sofistikasyona sahip olan insan, diğer hayvanlara, doğal sevecenlik duygularına sahip olan insandan daha çok değil ama daha az benzer. Eğer o eski “İnsan ol!” haykırışını en yüksek ahlaki imperatif olarak teklif edersek, bunun harfiyen alınabileceği pek çok yolu düşünmek dehşet vericidir.

Üçüncü olarak, insanın ayırt edici özelliği diye *rasyonel olanın* seçildiği o tikel duruma geri dönersek: Bu yaklaşımda Maniheizt bir eğilim kazanıp rasyonel öz-kontrol erdem-

lerini diğerk her şey pahasına vurgulama yönünde bir eğilim vardır: Böyle bir anlayışa varmayı *kaçınılmaz* kılan hiçbir sebep yoktur; böyle bir anlayış, diğerk her şey bir yana, tutkuların kendilerini kör nedensel kuvvetler veya salt hayvani karakteristikler olarak alan yanlış ve gayriinsani bir görüş içerir. Doğrusu şu ki, sırlısklam âşık olmak, birinin ahlaki yatkınlıklarını rasyonel olarak tasvip etmek kadar insana has bir durumdur. Fakat mevcut bağlamda Maniheizmin niçin cazip göründüğünü anlamak kolaydır. Eğer rasyonalite ve tutarlı düşünce insanın tercih edilen ayırt edici özellikleri ise, o zaman, bir bütün olarak insanın tutkulara da sahip olduğu kabul edilse bile, rasyonel düşüncenin tutkular üzerindeki üstünlüğü tartışılmaz bir fikir gibi görünebilir pekâlâ. Bu gibi bir kontrol kazanmak, açıkça, erişkin hâle gelmenin ve en sonunda da aklı başında olmanın temel bir koşulu olduğundan, bu fikir daha da tartışılmaz görünebilir. Fakat bu noktadan kalkıp böyle bir kontrolü idealin *ta kendisi* hâline getirmek, kendiliğindenliğin çoğu formunu *a priori* bertaraf eder. Ve bu da saçma görünür.

Bütün bu mülâhazalar, ahlaki insan doğasının ayırt edici özelliklerine dair mülâhazalardan çıkarılmış bir *iyi insan* tasavvuru üzerine bina etme girişiminin muhtemelen başarısız olacağını telkin eder. İnsan doğasına, insanların ne olduğuna, insanların toplumda yaşamasının ne olduğuna dair mülâhazaların ahlaka dair doğru bir görüşe katkılarının olmayacağını düşünmekten çok uzağım; elbette buna katkıları olacaktır: Bu gibi mülâhazalar olmadan ahlaka dair herhangi bir tasavvura da sahip olunamaz. Bu gibi mülâhazalar, özellikle de, bir ahlak olarak görülebilecek şeyin mümkün içeriğinin sınırlarını çizmeye yardımcı olurlar. Bir bu kadar aşikâr bir şekilde, insanın doğasına dair farklı farklı görüşlerin (örneğin psikoanalitik bir görüşün) tikel ahlaki gerekliliklere ve normlara dair hangi görüşlerin benimsendiği üzerinde farklı farklı etkileri olmak durumundadır. Sadece bilimsel veya yarı-bilimsel görüşlerin

değil, fakat zihin felsefesindeki görüşlerin de böyle bir etkisi olmak durumundadır. Böylece, duygulanımların doğasına ilişkin uygun bir felsefi anlayışın onların nasıl idare edileceğine dair Maniheizt görüşler üzerinde cesaret kırıcı bir etkisi olsa gerektir ve *istenç* denen bir şeyin doğasına, hatta varoluşuna dair felsefi mülahazaların da istencin (örneğin arzulara karşı) icralarında ahlaki değer için temel bir ipucu bulan ahlaklar üzerinde doğrudan bir etkisi olmalıdır.

Bütün bunlar doğru olsa da ve anlaşılır bir şekilde insanı bir ahlak sistemi olarak görülebilecek şeyler üzerinde pek kesin sınırlar olsa da, insanın doğasına dair mülahazalardan biricik bir ahlaka ve biricik bir ahlaki ideale doğrudan bir yol yoktur. İnsanların olabileceği daha az şey ve insanı ayırt eden daha az şey olsaydı veya insanların anlaşılır bir şekilde değer verebileceği karakterlerin, yatkınlıkların, toplumsal düzenlemelerin ve olgu durumlarının tümü de tastamam geliştiklerinde birbirleriyle tutarlı olsaydı, böyle bir yol bulmak daha kolay olurdu. Fakat hâl böyle değildir ve böyle olmasının da iyi bir sebebi vardır: Bu iyi sebebin bizzat kendisi ise, insan doğasına dair mülahazalardan çıkmaktadır.

İnsan doğasına dair mülahazalardan bir iyi insan nosyo-
nu çıkarmaya çalışan görüşler arasında bir süre önce bir
ayırım yapmış ve insanı aşkın bir çerçeveye yerleştirenlerle

¹ Burada ‘ihtiyat’ ile karşıladığımız İngilizce kelime *prudencetir* ve onu niçin böyle karşıladığımızı açıklamamız yararlı olacaktır. İngilizce sözlüklerde bu kelime için ‘pratik meselelerde bilgelik/basiret; ihtiyat, temkin, tedbir; kaynakları kullanmada dikkat/özen; kendi çıkarını bilme/gözetme’ gibi anlamlar verilir. Dolayısıyla kelimenin bir yanda ‘pratik (yani eylemde ve yaşayışta) bilgelik’ gibi daha esaslı bir anlamının, diğer yandaysa ‘kendi çıkarını gözetme’ gibi daha dar bir anlamının olduğunu söyleyebiliriz. Bu, aslında, ahlak felsefesi tarihindeki önemli bir dönüşümü yansıtır. Şimdi, İngilizce *prudence* kelimesinin kökeninde ‘uzağı görmek, uzgörü, öngörü, basiret, bilgelik’ gibi anlamlara gelen Latince *prudencia* kelimesi vardır ve Latinler bu kelimeyi Aristoteles’ten kritik bir entelektüel erdem olan *phronēsis*’in karşılığı olarak kullanmışlardır. (Aristoteles entelektüel erdemleri *Nikomakhos’a Etik*’in 6. kitabında tartışır. Bunlardan biri olan *phronēsis*’in ‘pratik bilgelik’ veya Özgüç Orhan’ın sözleriyle “ahlak ve politikada nasıl davranılması gerektiğine ışık tutan, üst düzey, yol gösterici zihinsel bir erdem” olduğunu söyleyebiliriz –bkz. Aristoteles, *Politika*, çeviri ve sunuş Özgüç Orhan, Pinhan, 1. Basım, 2018, s. 114). Nitekim İngilizcede *phronēsis* için klasik bir karşılık *prudence*’tir. Dolayısıyla İngilizce *prudence* kelimesini bu Aristotelesçi anlama yakın olarak kullanıldığında ‘pratik bilgelik’ veya ‘basiret’ şeklinde çevirmek uygun görünür. Öte yandan İngilizce *prudence* kelimesi zamanla bu Aristotelesçi anlamından uzaklaşmış ve yukarıda değindiğimiz daha dar anlamları kazanmıştır. Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi* başlıklı kitabında (çeviri ve sunuş Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma, 1. Baskı, 2001) bu hususla ilgili olarak şöyle der: “Φρόνησις (Ortaçağ Latin dilinde *prudencia* sözcüğüyle oldukça iyi, fakat İngiliz dilinde *prudence* sözcüğüyle kötü bir şekilde çevrilir. Çünkü daha sonraki puritan kuşaklar *prudence*i tutumlulukla ve özellikle de para konularındaki tutumlulukla (bu, hayat sigortasında cisimleştirilen ‘erdem’dir) bağlantılandırmışlardır ve bu yüzden de modern İngiliz dilinde *prudent*, ‘ihtiyatlı ve kendi çıkarına hesap yapan’ anlamında bir çeşniye şahiptir” (s. 85). İşte Williams tartışmasını *prudence* kelimesinin bu modern kullanımını dikkate alarak yürüttüğü için, biz de kelimeyi ‘ihtiyat’ ile karşılıyoruz. (Çev.)

böyle yapmayanları birbirinden ayırmıştık. İkinci türden olanlar hakkında henüz bir şeyler söylemiş olduğum için, şimdi ilk türün bir örneğine döneceğim. Bunu yaparken, hâlihazırdaki meseleden bağımsız olarak da önemli olan bir meseleyi –ahlaki olan ile ihtiyatlı olan [*the prudential*] arasındaki ilişkileri– tartışmak yararlı olacaktır.

Bu ikinci türden teorinin başlıca bir özelliği, aşkın bir çerçeve bağlamında, insanın kendisi *için* olduğu bir şeyi sunmaya çalışmasıdır: Eğer insan eşyanın temel düzenindeki rolünü uygun bir şekilde anlarsa, haklı olarak kendisine ait olan ve gerçekleştirmesi gereken bazı özel türden amaçların olduğunu görecektir. Böyle bir görüşün arketipik bir formu, insanın bir Tanrı tarafından yaratıldığı ve aynı zamanda bu Tanrının insandan belli bazı beklentilerinin olduğu inancıdır.

Bundaki temel bir güçlük, Tanrının hangi özelliklerinin onun beklentilerini tatmin etmemiz gerektiği iddiasını haklı kıldığı varsayıldığı sorusunda yatar. Eğer bu özellik onun gücü ise veya sırf bizi yaratmış olması gerçeği ise, insan krallar veya babalarla analogiler (ki bu bağlamda sık sık kullanılırlar) şunun farkına varmamızı sağlar: İtaat edilmesi gereken pek çok kral ve baba vardır. Eğer Tanrının sonsuz güce sahip olduğu ve her şeyi yarattığı öne sürülürse, sonsuz krallık veya yaratıcılığın itaate açıkça daha layık olmaktan ziyade, sadece, itaat etmemesi daha zor bir şey olduğuna işaret ederiz. Buna cevap olarak Tanrının bu diğer özelliklerine ilaveten iyi de olduğu söylenirse, o zaman (Kant'tan da gelmiş olan) şu itiraz gelecektir: Bu, neyin takdire şayan ve değerli olduğunun zaten fark ediliyor olmasını içerir, hâlbuki bu tür bir farkındalığa sahip olmak için Tanrıya müracaat etmek gerektiği varsayılmıştı.

Pek tanıdık olan bu gibi argümanları şöyle bir ışık altında görmek mümkündür: Onlar, insanın yaşaması gereken hayatı, insanı *Tanrı tarafından yaratılmış* [bir varlık] olarak sunan bir insan betimlemesinden tamamen dedüktif

ve *a priori* bir şekilde çıkarma fikrine saldırmaktadırlar. Bu ışık altında görüldüklerinde, onların başarılı olduğunu düşünüyorum. Fakat bu gibi argümanlar beraberlerinde daha büyük bir emeli de taşıma eğilimi gösterir: Tanrının varoluşu ispatlansaydı bile, bu olgunun, ahlaki davranış için aksi hâlde mevcut olmayacak türden herhangi kabul edilebilir ve uygun bir *motiv* temin etmesinin ilkece mümkün olmadığını gösterme emeli. Bu argümanlar bu rolde de geniş bir kabul görürler, öyle ki, Tanrı var olmuş olsaydı bile bunun akli başında ve ahlaklı bir düşünür için ahlakın durumu açısından hiçbir şeyi değiştirmeyeceği, felsefeciler için nerdeyse beylik bir hakikat hâline gelmiştir. Bu görüşün kökenleri Platon'un *Euthyphron*'undaki meşhur tartışmaya kadar geri gider, fakat modern formu itibarıyla bu görüş, herkesten çok Kant'a borçludur. Onun Kant'a özellikle borçlu olduğu şey, dayandığı varsayımların –ahlaki motivasyonun özsel *saflığına* dair varsayımların– açık bir bildirilişidir. Bu varsayımlar ahlaki düşüncenin büyük kısmına sinmişlerdir ve onların etkisi ve önemi dinsel bir ahlaka dair hâlihazırdaki meselenin çok daha ötesine gider. Bu varsayımlar, aynı zamanda, önemli bir şekilde hatalıdır.

Argüman, en basit formuyla, aşağı yukarı şöyledir. Bir kimsenin Tanrının ahlaki kelamını takip etme motivleri ya ahlaki motivlerdir ya da değildir. Eğer onlar ahlaki motivlerse, o zaman bu kimse ahlaki motivasyonla zaten donanmıştır ve Tanrının işin içine katılması fazladan hiçbir şey getirmemektedir. Fakat eğer onlar ahlaki motivler değil iseler, o zaman *ahlaklılığı* motive etmeye uygun türden motivler de olamazlar: Özellikle de onların ihtiyat motivleri [*prudential motives*] olması muhtemeldir ve bu ihtimalin en kaba portresi (inancın veya inançsızlığın) kimi Evanjelistleri tarafından cehennem ateşi çerçevesinde çizilir. Fakat ihtiyat mülahazaları tarafından motive edilen hiçbir şey hakikaten ahlaki eylem olamaz; hakikaten ahlaki eylem, ahlaken Doğru olduğu mülahazasıyla motive edilmeli ve başka

hiçbir mülahazayla motive edilmemelidir. Böylece, bütün bunlar bir araya getirildiğinde, bu bağlamda Tanrıya herhangi bir müracaatın ya hiçbir şey getirmediği ya da Yanlış türden şeyi getirdiği sonucuna varırız.

Bu tür bir argüman, ahlak ve motivasyon hakkında iki soruya yol açar. İlk olarak, ahlaki motivasyonlar ve ihtiyat motivasyonları dışında alakalı hiçbir motivasyon tipinin gerçekten olup olmadığı –yani ahlaki olan ile ihtiyatlı olan arasındaki ayrımın tüketici olup olmadığı. İkinci olarak, bir düsturun [*policy*] veya anlayışın aynı zamanda bir şekilde ihtiyatlı iken ahlaklı da olup olamayacağı– yani ayrımın dışlayıcı olup olmadığı. İlk iki soruyu ele alalım: Ahlaklı olan ile ihtiyatlı olanı tamamen ayırt etmek ahlak için özsel midir?

Burada bazı ayrımlar yapmamız gerekiyor. Ahlaklı olan ile ihtiyatlı olan arasında *bir seviyede* bir ayrımın yapılmasının ahlak için özsel olduğu kesinlikle doğrudur. En primitif seviyede, her ahlakın bu ayrımı veya ona benzer bir şeyi eylemlere ve düsturlara uygulamak zorunda olduğu açıktır; her ahlakın *bencil* olan ve diğerleri pahasına failin tatmin veya güvenliğine hizmet eden eylemleri ve düsturları, diğerlerinin çıkarlarını da hesaba katan eylemlerden ve düsturlardan ayırt edebilmesi gerekir. Eğer bu gibi bir ayrım yapılmıyorsa, hiçbir ahlaki mülahaza da yoktur. Tartıştığımız dinsel ahlakın, ne kadar kaba bir şekilde koyulursa koyulsun, primitif seviyede bu ayrımı gözetebileceği açıktır: O, seküler dünya ile ilgili olarak, diğerlerinin çıkarlarını hesaba katan düstur ve eylemleri tasvip edecek ve bencil düsturları tasvip etmeyecektir.

Bununla birlikte ayrımı bu seviyede çizmenin salt kendi başına pek primitif olduğu ve onu sadece düsturları ve kasıtlı eylemleri [*intentional actions*] tasnif eden bir şey olmaksızın motivleri birbirinden ayırt eden bir şeye genişletmemiz gerektiği düşünülebilir. Buna göre, sırf Rotary Kulübünde daha itibarlı olmak veya suçluluk duygusunu azaltmak için

yardım derneğine para veren biri, parayı kendi zevki için harcamış olmasına göre daha ahlaklı davranmaz. (Bu örnek, ‘kasıtlı eylem’den söz etmenin ve bunu motiv meselesinden ayırt etmenin niçin uygun olduğunu gösterir. Açlıkla mücadele kuruluşuna çek yazan öz-çıkarıcı iş adamı, bunu kastederek [*intentionally*] yapar ve kastı [*intention*] paranın açlıkla mücadeleye gitmesidir: Eğer eylemi sayesinde açlık giderilirse, bu, böyle eyleyken sahip olduğu düşünceler bakımından, bir *tesadüf* olmayacaktır. Mesele, onun motivinin, açlığın giderilmesi için duyduğu bir kaygı değil, kendi itibarı veya konforu için duyduğu bir kaygı olmasıdır.)

Eğer pek çoklarının söyleyeceği gibi, böyle eyleyen kişinin parayı kendisi için harcayan kişiden hiç de daha ahlaklı eylemediğini söylersek, bundan, onun yaptığı şeyin salt bencil olan kişinin yaptığı şeyden hiç de daha iyi olmadığı çıkmaz; çünkü umulur ki açlık giderilecektir ve bu, bir diğer kombine kokteyl dolabının ve TV setinin alınmasından daha iyidir. Sadece eylemi tasvip ettiğimiz ve faili *hiçbir şekilde* tasvip etmediğimiz de çıkıyor olamaz kesinlikle; çünkü fail hakkında şunu söyleyebiliriz ki, yapılmış olması iyi bir şeyi kasıtlı olarak yapmıştır ve bu da hiç şüphesiz onun sınırlı da olsa bir tür tasvip edilişidir. Mesele, muhtemelen, onu *ahlaken* tasvip etmememizdir. Bunu söylemekle oldukça önemli bir noktaya parmak basılmış olur, fakat bunu da çok ileri götürmemek gerekir. Zira eğer ahlaklı eylemenin ahlaki bir motivasyondan dolayı eylemek olduğu ve özsel olarak böyle olduğu üzerinde ısrar edersek, ahlaki bir görüş noktasından önemli olan yegane şeyin insanların ahlaklı eylemesi olduğu şeklindeki masum görünen önermeyi de ilave etme ayartmasına pekâlâ kapılabilir ve böylece herhangi iki öz-çıkarıcı motivasyon durumunun ahlaki görüş noktasından ayırt edilemeyeceği ve onlardan birini diğerine tercih etmenin ahlaki görüş noktasından imkânsız olması gerektiği sonucuna (bu öncüller verildiğinde haklı olarak) varabiliriz. Bu, saçmadır. Belki mantıksal olarak saçma olmasa bile, ahlaken saçma-

dır; dünyanın ahlaken alakalı biricik özelliğini onun ne kadar doğruluk/salah [*righteousness*] içerdiğinde bulan Püriten ahlaki saçmalıktır. Ama bu ahlaken saçma olduğu için (ya da daha ziyade, onu ahlaken saçma görmek açıkça tutarsız olmadığı için), mantıksal olarak saçma *olan* başka bir şey de çıkar: yani bunun tutarlı bir şekilde savunulabilir biricik ahlaki pozisyon olmasını gerektiren bir ahlak görüşü.

Yardım kuruluşuna öz-çıkarcı gereği bağışta bulunan bağışçıyı *ahlaken* tasvip etmediğimizi veya onun iyi bir şey yapsa da ahlaklı eylemediğini söylemenin esprisi [*point*] ve içeriği nedir o hâlde? İlk olarak, bu kişinin motivasyonunu hangi motivasyonun karşısına koyarız? Kant ve R. M. Hare gibi bazı isimler, böyle birinin motivasyonu ile *ilke gereği* eylemek arasındaki karşıtlığı vurgulamışlardır; burada ilke gereği eylemek, kabaca, kişinin bir şeyi sırf yapması gerektiğini düşündüğü için yapmasını ifade eder. Hume gibi başka isimlerse, böyle birinin motivasyonu ile, kişinin, bir şeyi, eylemiyle değişmesi beklenen durumu çıkar-gözetmeden umursadığı için veya eyleminden etkilenecek insanları umursadığı için yapması arasındaki karşıtlığı vurgulamışlardır. Bu iki formülasyon, aralarındaki belirgin farkları bir kenara koyarsak, bir şeyde ortaklaşır: Kendini-gözetmekle ilgili-olmayan [*non-self-regarding*] türden şeyleri yapmak için ahlaki bir motivasyona sahip olan kimse, bu türden şeyleri yapmak için bir yatkınlığa veya genel bir motive sahiptir; oysa öz-çıkarcı kimse böyle istikrarlı bir motive sahip değildir, zira başkalarına yarayan şey, olur da, yalın öz-çıkarcının sınırlı kriterlerine göre ona yarayan şeyle örtüşürse, bu, daima, sırf şans eseri böyle olacaktır. Hiç şüphe yok ki bunun, Hume'un da söylediği gibi, bazı motivleri *ahlaki* tasvip için seçmenin *esprisi* ile bir alakası olmalıdır: Diğer insanların çıkarlarını kendi çıkarlarıyla aynı ayar da görmeye ve gerekiyorsa diğer insanların çıkarlarını kendi çıkarlarının önüne koymaya hazır olma yönünde genel bir eğilime sahip olan insanların varlığına ilgi duyarız.

Geçerken şuna işaret etmeye de değer belki: Kant'ın ilke gereği eylemeyi vurgulamasından farklı olarak Hume'un bu meseledeki vurgusunun, sempatinin ve diğer insanların durumuyla duygudaşlık kurabilmenin altını çizmesi itibarıyla (sayısız) avantajları vardır ve bunlardan biri de kişinin başkaları için bir şeyler yapmak adına sahip olduğu sebep türleri ile onları kendisi için yapmak adına sahip olduğu sebep türleri arasında bir benzerlik takdim etmesidir. Hume'un psikolojik sistemi, mekanik bir karaktere sahip olmasına rağmen, şu fikre belli bir anlam verebilmektedir: Kişinin başkalarının acılarını umursaması, kendi acılarını umursayışının bir genişlemesidir: Bunlardan ikincisi gerçekten de birincinin zorunlu bir koşuludur ve [Hume'un sisteminde] diğerlerini umursayan bir insanın niçin aynı zamanda ve makul bir şekilde kendini de umursayamayacağına dair bir problem kesinlikle yoktur (ki böyle bir problemin olmaması da gerekir). Ne var ki bu, Kantçı vurgu altında birdenbire bir problem hâline gelir, çünkü burada, kişinin kendi çıkarlarına göre eylemesi, doğrudan, ahlakla hiçbir alakası olmayan, hatta ona yabancı olan bir motiv türüyle eylemesi demektir. Muhtemelen ahlaki eylemi maksimize etmemiz icap ettiği için, bundan en yüksek düzeyde kendini-inkâr çıkacakmış gibi görünür, hatta böyle bir kendini-inkâr ahlak kavramının bizzat kendisinden çıkıyormuş gibi görünür. Kişinin sadece istediği şeyi yapması, en iyi ihtimalle, ahlaki görüş noktasından düzensiz ve muhtemelen suçlu ayrılışlar teşkil edecektir. Kantçı gelenek bu problemle baş etmek için 'kişinin kendisine yönelik' bir dizi ödev üretir ve bu ödevlerin kabul edilmesi kişinin yapmaya zaten yatkın olduğu şeylerden bazılarını ahlaki sebeplerle yapmasına cevaz verir. Bu saçma aparat, üç şeyi –ahlakın sadece motivasyonla ilgili olduğunu, ahlaki motivasyonun ilkenin motivasyonu olduğunu ve ahlaki görüş noktasının her daim her yerde bulunduğunu– kabul etmenin münasebetsiz sonuçlarını insan hayatına dair çok daha makul bir görüşe uyarlama çabasının ürünüdür sadece.

Özel olarak bu münasebetsiz sonuçlardan kaçmak için, bu üç önermeden herhangi birini terk etmek yeterlidir; fakat onların tümünü terk etmek için iyi sebepler vardır.

Bu konu dışına çıkmadan sonra dindar ahlakçımıza geri dönmek gerekirse. Onun ahlaki olan ile ihtiyatlı olan arasında primitif de olsa kolaylıkla bir ayırım yapabileceğini gördük. Motivasyon seviyesinde daha ince bir ayırım da yapabileceğini artık görebileceğimizi düşünüyorum. Ahlaki motivasyonlarla öz-çıkarıcı motivasyonları ayırt etmenin (belki biricik esprisi olmasa da) bir esprisinin, öz-çıkarıcı-olmayan türden şeyleri yapmaya yönelik genel yatkınlıkları seçmek olduğu söylenmişti. Fakat kaba bir dinsel ahlaka sahip olan insan bile bu yatkınlıkları kesinlikle kabul edecektir. Aslında, belki de dindar ahlakçının Tanrısının istediği şey insanların birbirlerinin acılarına duygudaşlık göstermesi ve bu duygudaşlığı gösterdikleri için de birbirlerinin çıkarına eylemesidir. Dolayısıyla, böyle bir şeye inanan insanlar, eğer Tanrının davranmalarını istediği gibi davranıyorlarsa, (Kantçılar hariç) çoğu insan tarafından bizzat ahlaki motivler olarak görülecek olan olağan insani motivlerle eyleyeceklerdir çoğu zaman. Eğer bu motivler başarısız olursa veya bencil eyleme yönelik ayartma kuvvetliyse, o zaman kaba inananın düşünceleri belki bir süreliğine cehennem ateşine döner ve bu da ('öz-çıkar'ın dünyevi anlamında) öz-çıkarıcı-olmayan türden şeyleri yapma yönünde bir yatkınlığı tahkim eder. Eylemi bu anlamda ihtiyatlı olsa da, ihtiyatlı olanın ahlaki olana karşıt olmasının ahlak kavramı açısından özsel olduğu o anlamda ihtiyatlı değildir. Aslına bakılırsa, eylemlerinin ihtiyatlı olsa da niçin bencil olmadığına dair özel bir sebep vardır: kurtuluşu *başkaları pahasına* hedeflemenin etkili hiçbir yolunun muhtemelen olmaması.

Aslında dindar ahlakçımıza (veya herhangi başka birine) ihtiyatlı olan ile ahlaki olanın tüketici bir ayrılışını dayatmak hiç de gerçekçi olmaz. Sempatinin Hume tarafından sözü edilen daha genel işlemlerini bir kenara koyalım: Bir

başkasını sevdiği için veya hatta ona âşık olduğu için veya onu takdir ettiği için veya ona saygı duyduğu için veya o (ni-hayetinde) ailenin bir üyesi olduğu için bu başkasının çıkarmasına ve kendi zararına bir şey yapan kişi için ne denecektir? Bu eylem sebeplerinden hiçbirisi, terimin talepkâr ve saf bir anlamında ahlaki olmak zorunda değildir; bir bu kadar, ihtiyatlı sebepler de değildirler. Ahlak felsefesinin bazen izin vermiş olduğu üçüncü motiv sınıfına, yani *eğilimin*, bu da demektir ki bir şeyi canınız öyle istiyor diye yapmanın sınıfına da ait değildirler. Açıktır ki örnekler listesi bir kimsenin bir diğeriyle içinde durabileceği özel ilişkilerin engin çokluğunu içerecek şekilde alabildiğine uzatılabilir. ‘Ahlaki’nin ve ‘ihtiyatlı’nın bir insanın bir şeyi yapmak için sahip olabileceği haklı kılınabilir motivleri veya sebepleri yeterince tükettiğini varsaymak, teorinin ve katı ahlakçılığın grotesk bir ürünüdür: ‘Ahlaki’ ve ‘ihtiyatlı’, aslında neredeyse her şeyi dışarıda bırakır. Örnekler listemizde yer alabilecek ilişkilerde tesadüf ettiğimiz o daha tikel veya daha spesifik motivasyonların ötesindeki bir şeye, tam da onlar tikel ve spesifik oldukları için ihtiyacımız vardır, özellikle de, bir diğer kişiyle tikel ilişkim hasmane bir karakterde olabileceği ve yıkıcı davranışı engellemeyi sağlayacak daha hayırhah bir tikel ilişki öngörülür gelecekte büyük ihtimalle var olmayacağı için ihtiyacımız vardır. Dolayısıyla, bu tikel motivasyonları kontrol edip düzenleyecek daha başka ve genel motivasyonlara elbette ihtiyaç duyarız; onların ötesindeki en genel şey ise ahlaktır. Fakat, insanlık adına ne mutlu ki, arzu edilir türden olan her şeyi motive etmeyi o genel mülahazalara bırakmak zorunda değiliz. Muteber [*decent*] eylemlerimizden bazıları Hristiyanların herkesi sevmek diye yanlış temsil ettikleri o motivden değil, fakat belli birilerini seviyor olmamızdan kaynaklanır sadece.

Dindar ahlakçı, şimdi, genel gereklilikleri tikel bir ilişkiden, Tanrıyla ilişkiden kaynaklanıyor olarak görebilir ve bu ilişki de bir sevgi ilişkisi, bir huşu ilişkisi, bir hürmet ilişkisi

veya bu pek kafa karıştırıcı semantik görev için uygun bulunan kelimeler hangileriye onların tarif edeceği bir ilişki olarak sunulabilir. Ve dindar ahlakçı, bu ilişkinin pratik imlemi itibarıyla ya ahlaki ya da ihtiyatlı olarak kategorize edilmesine Haklı olarak direnecektir. Fakat öyle zannediyorum ki, bunun Tanrının ne olduğunu bilen herkesin Tanrıya yönelik olarak sahip olması *gereken* bir tutum olduğunu söyleme konusunda dikkatli olması gerekebilir, çünkü bu, Kant'ın üzerinde ısrarla durduğu şekilde, ahlakı Tanrı karşısında bir kez daha öncelikli kılabilir. Dindar ahlakçının, daha ziyade, bunun Tanrının ne olduğunu bilen herkesin kaçınılmaz olarak sahip olacağı bir tutum olduğunu söylemesi gerekecektir; Tanrı, kelamı sorgusuz sualsiz kabule zorlayan biridir. Sırf kendi başına bu, elbette hâlâ yeterli değildir; bu kadarıyla bağdaşır bir şekilde, Tanrı hiç sektirmeyen bir hipnozcu olabilir. Dolayısıyla, inanan kişi, her zaman olduğu gibi, değilleme ve analoji yoluyla ilerleyecek ve onun böyle olmadığını, fakat seven bir baba vs.ye *daha çok* benzediğini söyleyecektir. Ben kendi payıma, dindar ahlakçının sonunda tutarlı herhangi bir izah ortaya koyabileceğinden şüpheliyim. Fakat bu, Tanrıya inanmadaki güçlüklerden ötürü böyledir, ahlakın doğasındaki bir şeyden ötürü değil. Pek çoklarının söylediği şeyin, yani Tanrı var olsaydı bile bunun ahlakı tasdik etmek [*subscribe*] için özel ve kabul edilebilir hiçbir sebep vermeyeceğini söylemenin Doğru olmadığını düşünüyorum; ki bu argümanlar da bunun Doğru olmadığını göstermeye çalışmaktaydılar. Eğer Tanrı var olsaydı, ahlakı tasdik etmek için özel ve kabul edilebilir sebepler pekâlâ olabilirdi. Mesele şu ki, bu sebepleri genel ve en kaba sunuluşlarından daha iyi formüle etme çabası, Tanrı hakkında tutarlı bir şekilde düşünmenin imkânsızlığına çarpmaktadır. Dinsel ahlaktaki problem, ahlakın kaçınılmaz bir şekilde saf olmasından değil, dinin onmaz bir şekilde akıl almaz olmasından kaynaklanır.

Bu son tartışma bizi ahlakın ne ile ilgili olduğuna ve ‘ahlaki olan’ın sınırının nasıl çizileceğine dair belli bazı sorularla karşılaştığımız yan yollara sevk etti. Ahlaki olanı ahlaki-olmayanlardan ayırt etmek için bazı kriterler aranmış ve bu esnada ‘ahlaki olan’ın sınırının nasıl çizileceğine dair pek çok şey yazılmıştır. G. J. Warnock, yakın zamanlı bu tartışmaları *Contemporary Moral Philosophy*¹ [*Çağdaş Ahlak Felsefesi*] başlığını taşıyan takdire şayan ölçüde kısa, berrak ve kuvvetli kitabında irdeler ve şu olağandışı olguyu Haklı olarak vurgular: Bu tartışmalar çoğu zaman bir boşlukta devam etmiştir, zira bize ahlaki olan ile ahlaki-olmayanı ayırt etmenin *bir* yolunu, belki de bizim –bugün– böyle bir ayrımı yapma biçimlerimize genel olarak benzeyen bir yolunu verebilecek bir kriterin peşinden koşmuş, fakat açıkça daha önemli olan bir soruya, yani bu ayrımın ne *için* olduğu, insanın eylemlerini veya düsturlarını veya motivlerini veya sebeplerini bu çizgide bölmenin hangi önemli espri/gayeye [*point*] hizmet ettiği sorusuna hiç ışık tutmamış veya bu sorunun kılavuzluğunda yürümemişlerdir. Bir önceki bölümde ifade edilen bazı gözlemler de bu noktaya temas etmektedir.

Bay Warnock’un tartışmasında ulaştığı ve kesinlikle doğru olması gereken bir sonucu, yani ahlaki olana dair her imlemlili sınır-çizmenin ‘ahlaki’ olarak betimlenen yargıların, düsturların, ilkelerin vs. *içeriğine* bir referans ihtiva etmesi gerektiğini baştan kabul edeceğim; ki aslında bunu

¹ Macmillan, 1967.

daha önce de kabul etmiştim. Bunun böyle olmadığını kabul eden birinin çıkabilmiş olması, ahlak felsefesinden habersiz insanları şaşırtabilir; fakat aslında, (ahlaki-olmayan görüşlerden farklı olarak) ahlaki görüşlerin –örneğin tamamen evrensel olan pratik maksimler olmalarıyla veya diğer pratik maksimlere üstün geldikleri kabul edilen pratik maksimler olmalarıyla– içeriklerine referans verilmeden teşhis edilebilecekleri, hem de sık sık, ileri sürülmüştür. Makuliyetten uzak olan bu manevraların motivisi, her zamanki gibi, olgu/değer ayrımını sürdürmek olmuştur. Zira varsayalım ki biri ahlaki olanın içeriğine bir referans takdim etmekte ve (sözgelimi), ‘esenlik’ [*well-being*]² bizzat bir içeriğe sahip olmak ve sadece ‘insanların başına gelmesi gerektiği düşünülen şey neyse o’ anlamına gelmemek üzere, ahlaki görüşlerin özsel olarak insanın esenliğine gönderdiğini söylemektedir: Bu durumda, mümkün ahlaki görüşlerin erimi, olgu/değer ayrımına aykırı olarak, olgular ve mantık tarafından ciddi bir şekilde sınırlanacaktır. Söz konusu manevraların bu motivisi, onları, onların bizzat kendi sonuçlarının cazip kıldığından pek de daha cazip kılmamaktadır.

Nitekim burada tartışmak istediğim mesele bu genel nokta değil, fakat az evvel zikrettiğim kısmi kriterin meziyetidir, yani ahlaki bir pozisyonun bir işareti olarak insanın esenliğine bir referansın meziyetidir; ki Bayan P. R. Foot ve diğerleri tarafından ileri sürülen bu önerinin kendisi, Bay Warnock tarafından övgüyle karşılanır. Eğer bu savunulacaksa, hem testin çok genel bir seviyede uygulanması hem de ‘esenlik’in –elbette içi boşalacak kadar genel bir şekilde değil ama– çok genel bir şekilde yorumlanması özseldir.

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, böyle bir test *tikel eylemlerin* motivlerine uygulandığında kesinlikle daima Doğru sonuçların elde edilemeyecek olmasıdır: Daha ziya-

² İngilizce *well-being* kelimesini ‘esenlik’ ile karşılıyoruz; fakat aslında bu kelimenin Türkçe “Bunu senin iyiliğin için yaptım” cümlesindeki anlamıyla ‘iyilik’ ile de karşılanabileceğini belirtelim. (Çev.)

de şunu düşünmek gerekir ki, eğer bir kimsenin düsturlara, kurumlara, yatkınlıklara, türlü motivlere ve bunlar gibi daha genel şeylere ilişkin tasvibi ahlaki tasvip sayılacaksa, o zaman bu kimse bu düsturların, kurumların vs. bir şekilde bir tür insani esenliğin başarılmasına hizmet ettiğini kabul ediyor olmalıdır. İkinci nokta ise şudur: ‘Esenlik’, bu amaçlar açısından bakıldığında, sadece, söz konusu insanların fiilen istedikleri şeyi elde etmeleri veya (mutlaka bununla aynı şey demek olmayan) neticeden hoşlanmaları anlamına geliyor olarak yorumlanamaz. Zira insanların pek sık olarak Yanlış şeyleri istediğini veya yanlış şeylerden hoşlandığını varsayan anlayışları ahlaki görüşler olarak kabul etmek hiç şüphesiz mümkün olmalıdır (gerçi faydacılar bunların hatalı ahlaki görüşler olduğunu düşünmeye temayül edecektir).

Yine –gerçi bu söyleyeceğim tartışmaya daha açık olmakla birlikte– bu bağlamda ‘esenlik’in *mutluluk* ile özdeşleştirilebileceği de açık değildir. Eğer (bugünkü hâliyle İngiliz dilinin bizi düşünmeye bir hayli teşvik ettiği gibi) *memnuniyetin* mutluluğun zorunlu olmasa da yeterli bir koşulu olduğunu düşünürsek, bu, hâlihazırdaki amaç açısından kesinlikle yeterli olmayacaktır; çok düşük bir bilinç ve etkinlik seviyesinde temin edildiği takdirde memnuniyeti hor gören anlayışları ahlaki görüşler olarak kabul edebilmemiz gerekir (Gerçi Kinikler bu gibi görüşlerin hatalı olduğunu düşünecektir). Bu bağı koparsak ve miskin, uyuşuk veya boyun eğmiş bir hâlde olanları ‘mutlu’ saymayı –Aristoteles’in ve dikkate değer bir tutarsızlıkla J. S. Mill’in de reddettiği gibi– reddederek daha etkin ve reflektif bir mutluluk seviyesinde ısrar etsek bile, tezin gerektirdiği şeye sahip olup olmadığımız hâlâ açık değildir. Bir insanın mutlu olması nosyonunun ve hatta bu kadar epizodik bir nosyon olmayan *mutlu bir insan* olma nosyonunun, hiç şüphe yok ki, acı çekmemekle veya çok fazla acı çekmemekle veya en uç noktada da en önemli açıdan acı çekmemekle *bir* ilgisi

olmalıdır; hiç olmazsa en önemli açıdan acı çekmemeyi de zikrediyorum, zira fiziksel olarak acı veren bir rahatsızlığı olduğu hâlde umutsuzluğa, kendine-acımaya vs. direnen ve başka şeylere ilgi duymayı ve onlardan haz almayı sürdüren bir insanın –en azından kimi zaman bir miktar *neşeli* de olması kaydıyla– yine de mutlu olduğunu ihtimal ki söyleyebiliriz. Antikiteden bazı felsefecilerin erdemin mutluluk için yeterli olduğuna ve iyi insanın işkence görürken dahi mutlu olabileceğine dair görüşlerinin, onların zamanından önce, onların zamanından sonra ve hiç şüphesiz onların zamanında da bir paradoks içerdiği düşünülmüştür Haklı olarak. Ama eğer mutluluk pek fazla veya pek total bir acı ile en nihayetinde bağdaşmıyorsa, bir yandan belirgin şekilde ahlaki iken diğer yandansa hayatımızı düzenlerken ilgi duyduğumuz şeyin mutluluk olduğu nosyonunu reddeden anlayışlar da bulunabilir belki. Biri insan hayatının amacı olarak *Glücklichkeit*’ı (mutluluğu) önerince Luther’in bu fikri şiddetle reddettiği ve ‘Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz’ (‘acı ..., Çarmih ...’) dediği rivayet edilir. Burada şöyle bir görüş olabilir: İnsan o kadar günahkâr ve Tanrıdan o kadar uzaktır ki, bu vaziyete uygun bir karşılığı, ancak bir nedamet hayatı ile ve kendisinin ve diğer herkesin kötülüğünün bilinci ile verebilir. Böyle bir görüş, bunları, yani insanın çektiği en temel acıları ortadan kaldırmaya temayül eden kurumları, anlayışları, hayat tarzlarını kesinlikle tasvip etmeyecektir ve o kadar manevi olmayan acıları hafifletenleri de ancak olumsal ve dışsal bir şekilde tasvip edebilir.

Buna cevap olarak, bunların sadece şunu gösterdiği söylenebilir: Luther insanın esenliğini başka bir yere, Tanrı ile nihayetinde gerçekleşecek olan uzlaşmaya yerleştirmektedir ve buradaki acılar da, sadece, başka bir yerdeki mutluluğun bir aracıdır. Dolayısıyla mesele hâlâ mutluluktur, fakat başka bir yerdeki mutluluktur. Ne var ki bu formülasyon, bana, Luther’in anlayışının, onu sınırlı da olsa anlayabildiğim kadarıyla, esastan yanlış bir sunuluşu gibi görünüyor: Bazı

başka Protestan anlayışları ise belki daha da yanlış sunuyor. Mesele, Tanrıyla uzlaşmak yönünde insana açık hiçbir *aracın*, bu sonucu temin etmeye uygun olduğu düşünülebilecek hiçbir insani projeler kümesinin olmamasıdır; boşluk çok büyüktür ve Tanrının inayetinin hak etmeyenleri erindireceğine dair sadece tek bir umut ışığı, yani İsa Mesih vardır. Dini bütün kişi kendi yitik durumuna dair bilincini muhafaza etmelidir ve böyle bir durumdayken yapabildiği en iyi şekilde Tanrının istencine itaat edecektir, fakat bunu, en iyi ihtimalle akıl almaz bir umut olan kurtuluşu kendisi veya herhangi bir başkası için temin etmek *amacıyla* yapmayacaktır; reddedildiği takdirde de hiçbir şikâyetle bulunamaz.

Bu tür Protestan anlayışın ahlaki bir anlayış olduğunu söyleyebileceğimizi düşünüyorum; insanın durumunu ondan hangi davranışın beklendiğiyle ilişkili olarak açıklamak iddiasındadır kesinlikle ve insanın mutluluğu açısından merkezî olan şeyin kendi görüşünce ne olduğundan gerçekten de söz etmektedir. Fakat bu mutluluk öylesine uzak ve insan da onun kaynağından öylesine yabancılaşmış görülür ki, böyle bir ahlaki insanın mutluluğunu amaçlayan bir ahlak olarak sunmak bir çarpıtma olsa gerektir: Amaç, daha ziyade, hayatın, çekilen acıda ve gösterilen itaatte, insanın esef edilecek durumunu *yansıtmasıdır*. Bu, doğrudan mutlulukla ilgilenen anlayıştan çok farklı türde bir anlayıştır şüphesiz, fakat yine de onun bir ahlak olmadığını söylemek çarpık görünmektedir. Belki de şu söylenebilir ki, aşkın bir boyuta sahip olan ahlaklar, içerikleri itibarıyla, böyle bir boyutu olmayan ahlaklara göre daha büyük bir mantıksal özgürlüğe sahiptir: Sundukları aşkını resim, insanların genel durumundan ve rolünden söz etmekte, fakat bunu, sırf seküler bir çerçevede sunulduklarında tamamen karanlıkta kalacak tutumları ahlaki bir anlayış olarak kısmen anlaşılır kılan terimlerle yapmaktadır.

Dahası seküler bir çerçevede dahi, merkezî ilgilerinin karakterizasyonu açısından ‘mutluluk’un bir bu kadar zayıf bir terim olacağı ahlaki anlayışlar bulmak da mümkün olabilir.

Örneğin hayata özgürce cevap verme çerçevesinde veya kişinin yıkıcı olanlar da dâhil olmak üzere etkileri karşısında ‘dürüst’ olması çerçevesinde veya aşırı deneyimlerin önemi çerçevesinde konuşan kimi Romantik anlayışlar, bunlardan herhangi biri, insanın *mutluluğuna* dair özel bir görüşe sahip olduğu söylendiğinde münasebetsiz bir şekilde betimleniyor olabilir. İhtimal ki bu anlayışlardan kimisi belli bazı kişisel *idealler* hakkında söylediklerine kıyasla ahlakın genel çerçevesi hakkında daha az şey söyler. Aslında bunlar da, böyle bir ideale cevap veren kişiler için sonuna kadar yaşanacak ve özel bir önem verilen bir hayat modeli sunmaları anlamında, ahlaka girerler; fakat bir bütün olarak toplumda hangi kuralların, kurumların, yatkınlıkların vs. gerekli olduğu ile o kadar da ilgili değildirler. Ama bu da büyük meseleleri gündeme getirir, çünkü kişisel ideallerle genel toplumsal normlar arasındaki ilişkinin bizzat kendisi önemli bir ahlaki meseledir.

Bu son meseleleri çok genel bir çerçevede tartışmak budalalık olacaktır: Söz konusu anlayışların belli bir derinlikle ortaya konması ve anlaşılması gerekir ve bu da burada gişilemeyecek bir şeydir. Fakat bu gibi bir anlayışın insanın ahlaki etkinliğinin odağı olarak mutlulukla bağı hakikaten kesip kesemeyeceği açık bir soru olarak görünmektedir. Bunu irdelerken sorulması gereken bir soru, öyle zannediyorum ki, daima şu olacaktır: Söz konusu ahlaki anlayış, belki de örtük veya belli belirsiz olsa bile, ne ölçüde bir tür aşkınıc müracaatta bulunmaktadır? Ve dindar ahlakçının yaptığı gibi insanın hayatının dışında bulunan ve bir şekilde bu hayat için bir model sunan bir şeye referans vermek anlamında hiçbir aşkınıc müracaatın olmadığı yerde bile, yine de, muhtemelen neticenin ne olacağı konusunda koyu bir bilgisizlik içindeyken keşfedilmesi, itimat edilmesi, takip edilmesi gereken ve *orada*, insan hayatında bulunan bir şeye bir müracaat olabilir.

Burada, ‘neticenin ne olacağı konusunda koyu bir bilgisizlik içindeyken’ ifadesinin de işaret ettiği üzere, Marksist ahlak gibi bir şeyden söz etmiyorum; böyle bir ahlak hâlihazırdaki ilgimizin konusu değildir, zira gayet açık bir

şekilde nihai mutlulukla ilgilidir: Kapitalizmin yıkılıp sömürünün ortadan kaldırılmasından sonra insanların sahip olacağı öngörülen esenlik, onların sırf daha mutlu olmalarından ibaret olmayacaktır belki, fakat onların daha mutlu olmalarını da kesinlikle içerecektir. Daha ziyade aklımda olan şey, Benjamin Franklin'in hâminden pek memnun ahlaki sözlerine dair müthiş yorumunda D. H. Lawrance tarafından ifade edilen bir deyimdir: “En derin itkini bul ve onu takip et!” Kişinin en derin itkisi olan bir şeyin *var olduğu*, burada verilecek bir karardan ziyade yapılacak bir keşfin bulunduğu nosyonu ve bu şekilde keşfedilen şeyin nereye götüreceği belirsiz olsa da kişinin bu şeye güvenmesi nosyonu –asıl mesele işte bunlardır daha ziyade. Keşif, güven ve riskin bu kombinasyonu, tıpkı âşık olma hâli için de kesinlikle merkezî olması gibi, bu tür anlayış için merkezîdir. Protestanlığın Romantizme bıraktığı pek çok tarihsel miras içinde, bu kombinasyon ile Luther için öylesine önemli olan çift –yani itaat ve umut– arasında bir paralellik bulmak ayartmasına dahi kapılabiliriz. İkisi de teslimiyet ve belirsizlik arasında özsel bir bağlantı kurar; ikisi de mutluluk teklif etmekten ziyade otantiklik talep eder.

İşaret etmiş olduğum anlayışın tam bir ahlak teşkil etmesi belki de mümkün değildir, çünkü toplum hakkında söyleyecek hiçbir şeyi veya yeterince şeyi yoktur ve dolayısıyla tek bir insanın bir bütün olarak hayatı hakkında dahi söyleyecek yeterince şeyi yoktur. Hatta işleyebildiği ölçüde bir yanılsamaya dayanıyor bile olabilir. Fakat onun var olması ve güçlü olması gerçeğinin bizzat kendisi, ahlakın odağında genel mutluluğun bulunması gerektiğinin aşikâr olduğunu düşünen birinden bir cevap talep eder; tıpkı, salt seküler bir anlayıştan (aşırı Protestan örneğimizde olduğu gibi) radikal bir şekilde farklılaşan bir anlayış sergilemesi ölçüsünde, dinsel ahlakın da talep ettiği gibi. Çünkü dinsel ahlakın aşkını iddiasının yanlış olduğu kabul edilirse, insanlar onu düşlemiş olmalıdır ve biz de düşlerinin içeriğinin niçin bu olduğunu anlamaya ihtiyaç duyarız. (Hümanizm

–yani günümüzdeki anlamıyla, bu da demektir ki sekülerist ve din-karşıtı bir hareket olarak Hümanizm– kendi görüşlerinin pek dolaysız bir sonucuyla tam bir yüzleşmeye pek seyrek girmiş görünür: bu berbat şeyin, dinin, bir *insan* yaratımı olmasıyla.) Gerçek şu ki insanlar teslimiyet, güven, belirsizlik, risk, hatta umutsuzluk ve acı çekme gibi şeylerde değer bulurlar ve bu değerlerin hepsinin merkezî bir *mutluluk* idealiyle ilişkilendirilmesi pek de mümkün değildir. Ve eğer böyle tutumların belki de psikoanalitik olan veya hatta bazı durumlarda zoolojik olan kimi açıklamalarını bulursak ve aynı zamanda onları azaltmak istediğimiz sapmalar olarak görmeye başlarsak, o zaman, dünyayı ahlakın tartışmasız bir şekilde olduğu şeyle daha uyumlu kılmaktan ibaret bir iş yapıyor değil, dünyayı belli bir ahlakın duruş noktasından değiştiriyor oluruz kesinlikle.

‘Esenlik’, başladığımız nokta idi; şu sıra, onu ‘mutluluk’ olarak almakla ilgileniyorduk. Bazı ahlaki ideal türleri merkezî nosyon olarak mutluluğu reddetseler bile, yine de daha geniş ama içerikli bir esenlik nosyonunun olduğu ve onların bu daha geniş nosyon çerçevesinde mutluluğu reddetmedikleri söylenebilir belki. Bunun böyle olup olmadığı gerçek bir sorudur ve ben bu sorunun cevabını bilmiyorum. Bir yandan, en aşırı örnekler bizi ‘insanların olması gerektiği gibi olmak’tan hiç de fazla uzak olmayan ve hiçbir içeriğin kalmadığı bir esenlik nosyonuyla bırakırlar. Diğer yandan, bu anlayışlar karakterize edilirken, insanların aslında nede değer bulduğundan veya neye ihtiyaç duyduğundan veya neyi istediğinden söz edilir ki, eğer biri çıkıp da –yeterince bulanık bir şekilde– insanların *ihtiyaç* duyduğu şeyin risk, belirsizlik ve umutsuzluk ihtimali olduğunu söyleseydi, o zaman, olabildiğince çok şeyin derlenip toparlanmasını isteyen ahlaklardan farklı olarak bunu vurgulayan bir ahlakın insanların esenliği ile ilgilendiği yine de söylenebilirdi. Yine de bu terimin kullanılması bir şeyi dışlayacaktır: insanların ihtiyaç duyduğunu veya istediğini düşünebileceğimiz şeylere hiçbir dikkat göstermeyen değer veya kural sistemleri.

Her ahlaki anlayışın en nihayetinde insanın mutluluğu ile ilgili olmasının gerekip gerekmediği sorusunu tartışırken, bu soru ile tüm ahlaki anlayışların *faydacılığın* şu veya bu biçimi olup olmadığı sorusunun aynı olduğunu varsayıyor değildim. Eğer ‘faydacılık’ı en dar anlamını alırsak, bunların aynı soru olmadığı açıktır: Bu en dar anlamıyla faydacılığa göre, sadece tek bir ahlaki ilke, yani en fazla sayının en fazla mutluluğunu istemek vardır; burada ‘mutluluk’ hazzın varlığı ve acının yokluğu anlamına gelir; dahası tek ahlaki ilke –biricik ahlaki ilke olduğu için– tek tek bireysel durumlara uygulanmalıdır (‘eylem-faydacılığı’). Açıktır ki bir ahlakın *bununla* özdeş olmaksızın nihayetinde insanın mutluluğu ile ilgileniyor olabilmesinin türlü türlü yolu vardır. Fakat ben, ahlakın, daha geniş bir anlamda alınan faydacılıkla bile özdeş olmaksızın nihayetinde mutlulukla ilgili olabileceği yolların da var olduğunu düşünüyorum.

Bu meseleyi tartışırken karşılaşılan bir güçlük, ‘faydacılık’ teriminin ne kadar geniş alınırsa bunun hâlâ uygun ve makul olabileceği üzerinde bir ittifakın bulunmamasıdır. Terim, bazen, özel olarak mutluluk veya hazla hiçbir alakası olmayan ahlaki anlayışları da içerecek bir şekilde kullanılmıştır; bu anlamıyla, bir eylemin Doğruluk veya Yanlışığının daima eylemin sonuçlarına, yani eylemin aslen iyi veya kötü olan olgu durumlarına sevk etme eğilimine dayandığını kabul eden anlayışları ifade etmek için kullanılır. ‘Faydacılık’ kelimesindense ‘sonuççuluk’ kelimesiyle muhtemelen daha iyi ifade edilecek olan bu pek geniş anlam, burada beni

ilgilendirmemektedir; burada ilgilendiğimiz görüşler, sonuç-çu olmanın yanı sıra, eylemlerin ve toplumsal düzenlemele-
rin amaçladığı varsayılan *mutluluğu* aslen iyi olan biricik şey
olarak alan görüşlerdir. Fakat bu kısıtlama bile farklı türden
faydacılıklar için hâlâ geniş bir yer bırakmaktadır.

Neyin belirgin bir faydacılık formu olarak sayılabileceği-
ni veya sayılamayacağını bir boşlukta tartışmak, bütünüyle
lafzi ve manasız bir egzersiz olurdu. Soruya, ahlaka dair fay-
dacı anlayışının *esprisinin* ne olduğu sorularak yaklaşılabılır
ancak: Ve bu da sadece veya öncelikle Bentham'ın ve J. S.
Mill'in ve sistemin diğer klasik savunucularının akıllarında
ne olduğuna bakılarak değil, faydacı anlayışın ahlaki düşün-
ce için cazibelerinin ne olduğu irdelenerek keşfedilebilir. Fay-
dacılığın dört temel cazibesinin olduğunu düşünüyorum; ki
bu, onların araştırmaya değer biçimlerde birbirleriyle ilişkili
olduğunu inkâr etmek değildir. İlk olarak, faydacılık aşkını
değildir ve insan hayatının dışına, özellikle de dinsel mül-
hazalara müracaat etmez. Böylece, özellikle de, ahlakın ar-
tık Hristiyanlıktan açıkça özgür olması yönündeki tamamen
makul talebe yardımcı olur. Hatta çok daha az makul olan,
aslında Nietzsche'nin Haklı olarak ahmakça gördüğü bir
talebe, yani Hristiyanlıktan bu şekilde özgürleştirilmiş bir
ahlakın daha önce Hristiyanlığa yapışık olanla hemen he-
men aynı olması gerektiği yönünde bir talebe de –daha sonra
irdeleyeceğim belli bir muhafazakârlıktan ötürü– yardımcı
oluyor görünebilir. Ne var ki faydacılık, daha radikal ellerde
daha radikal değişim vaat eder.

İkinci olarak, faydacılığın temel iyisi olan mutluluk, mi-
nimal olarak problematik görünür: İnsanlar birbirlerinden
ne kadar farklı olurlarsa olsunlar en azından onların tümü
de mutlu olmayı kesinlikle istiyor olsa gerektir ve olabildi-
ğince çok mutluluğu amaçlamak da başka her neye itiraz
edecek olursak olalım kesinlikle makul bir amaç olmalıdır.
Şimdi burada, tartışmasız olduğu varsayılan bir amaçtan
daha tartışılır bir amaca, yani kendi mutluluğunu arama
amacından başkalarının mutluluğunu arama amacına ge-

çişe dair adı çıkmış bir problem vardır ve talihsiz Mill bu geçişi (söylendiğine göre) dedüktif argümanla yapmaya çalıştığı için sürekli olarak eleştirmenlerin hışmına uğramıştır. Mill'in böyle bir şey yapmaya çalışıp çalışmadığından emin değilim; fakat her hâlükarda, problemin faydacılığa karşı özel bir kuvveti yoktur; herhangi başka bir pozisyonundan farklı olarak faydacılığın, amoralisti amoralizminden argümanla çekip çıkaracak sihirli bir formüle sahip olmasını gerektiren hiçbir sebep yoktur. Mesele daha ziyade şudur ki, diğer bakımlardan olduğu gibi bu bakımdan da faydacılık bir *minimum bağlılık* ahlakıdır: Ahlaki dünyada olmanın minimum gereklilikleri, yani kişinin kendi istekleri kadar diğerlerinin isteklerini de hesaba katmaya bir gönüllülüğü verildiği anda, faydacılık yola koyulabilir. Çok daha ilginç bir soru, 'tartışmasız' olan mutluluk hedefinin gerçekten de faydacı amaçların hizmetine koşulup koşulamayacağıdır. Mutluluğun *mutlaka* insan hayatının hedefi olması *gerektiğinden* şüphe etmek için bazı sebepleri bir önceki kesimde zaten görmüştük; fakat o soruları bir kenara koysak bile, mutluluğun (az çok) tartışmasız bir şekilde böyle bir amaç olduğu herhangi bir anlamının, aynı zamanda faydacılığın ona dayanarak işler kılınabileceği bir anlam olduğu pek de açık değildir. Bu, temel bir meseledir: Faydacılığın üçüncü ve dördüncü cazibelerine baktıktan sonra bu meseleyi irdelemek açısından daha iyi bir pozisyonda olacağız.

Faydacılığın üçüncü cazibesi, ahlaki meselelerin, ilkece, sonuçların empirik hesaplanmasıyla belirlenebilecek olmasıdır. Ahlaki düşünce empirik hâle gelir ve kamu politikasına dair ahlaki düşünce de bir sosyal bilim meselesi hâline gelir. Bu, pek çoklarıncı faydacılığın en tatminkâr özelliklerinden biri olarak görülmüştür hep. Hesaplamaların kolay olduğu düşünülüyor değildir, hatta pek çok durumda pratik olarak mümkün olduğu dahi düşünülmemektedir; cazip olan şey, daha ziyade, güçlüğün doğasının hiç olmazsa bir hayli gizemsiz olmasıdır. Tüm ahlaki bulanıklık bir teknik sınırlılık meselesi hâline gelir.

Dördüncü olarak, faydacılık ahlaki düşünce için ortak bir geçer akçe temin eder: Farklı tarafların farklı kaygılarının ve tek bir taraf üzerinde iş gören farklı türden taleplerin tümünü mutluluk çerçevesinde bozdurmak (ilkece) mümkündür. Bu husus, diğer bazı ahlaki anlayışlarca iyi bilinen belli bir çatışma çeşidinin –yani ikisi de geçerli ama birbiriyle uzlaştırılamaz olan iki iddia arasındaki çatışmanın– imkânsız olması sonucunu doğurur ve bu sonucun doğması önemlidir. Diğer bazı sistemlerde, bir insan, kendisini, (ona görüldüğü kadarıyla) ne yaparsa yapsın bunun Yanlış bir şey yapmayı içereceği bir durumda bulabilir. Bu, faydacılıkta imkânsızdır. Böyle birinin kendi üzerinde hissettiği çeşitli talepler En Fazla Mutluluk İlkesinin ortak ölçüsüyle tartılabilir ve yapılacak Doğru veya Yanlış şeye dair tutarlı biricik fikir de *her şey hesaba katıldığında yapılacak en iyi şeyin* ne olduğuna veya olmadığına dair fikirden başkası olamaz: İki eylem yolunun denk olduğunun bulunması hâlinde de kişinin hangi eylem yolunu seçtiğinin aslında hiçbir önemi olamaz. Buna karşı, pek çok insan, belli bir eylem yolunun her şey hesaba katıldığında mevcut koşullarda gerçekten de yapılacak en iyi şey olduğu ama bunu yapmanın yine de Yanlış bir şeyi yapmayı içerdiği düşüncesini tanıyabilmektedir. Bu, öyle zannediyorum ki, faydacılık için nihayetinde tutarsız olması gereken bir düşüncedir. Faydacılık için trajedinin imkânsız olduğunu söylemenin (ki kesinlikle doğru bir sözdür) bir sebebi budur; fakat bunun, daha derin değilse bile, daha geniş sonuçları da vardır.

Faydacı, belli eylemler mevcut koşullarda erişilebilir olan en iyi eylemler olsa bile insanların bu eylemler konusunda biraz hassas olmasının arzu edilir toplumsal sonuçları gibi şeylerin yardıma çağırılmasıyla, bu tip düşünceye doğru biraz geri gelebilir: Bu argüman tipine daha sonra geri geleceğiz. Fakat faydacının bir faydacı olarak yapmak zorunda olduğu şey, çatışmanın azaltılmasını, değer çatışmalarının mümkün olan her yerde hiçbir kalıntı bırakmamacasına ortadan kaldırılmasını ahlaki düşüncenin tartışmasız bir

genel amacı olarak görmektir. Faydacı, başka yerde olduğu gibi burada da verimlilikle [*efficiency*] ilgilenmektedir: Çatışmaların doğması bir değer sistemindeki verimsizliğin bir işaretidir ve faydacılık da onları ortadan kaldırmak veya çözmek için genel bir araca sahiptir. Fakat böyle bir verimliliğin tartışmasız bir amaç olup olmadığı merak edilebilir. Kişi, hesaba katmaya hazır olduğu iddiaların erimini daltarak çatışmayı azaltabilir ve hayatı daha basit kılabilir şüphesiz; fakat bazı durumlarda bu, rasyonalite için bir zafer olmaktan ziyade korkakça bir kaçış, orada olup da görülmesi gerekeni görmeyi bir reddediş olarak görülebilir (Burada, bir kez daha, etkisiz kılınmış öznelciliğin her şeyi gerçekten olduğu yerde bırakıp bırakmadığını sorabiliriz.).

Dolayısıyla faydacılığın dördüncü cazibesinin cazipliği bile ciddi bir şekilde tartışılabilir. Onun neyi ön-gerektirdiği irdelendiğinde, sahneye başka güçlükler dolur. Çünkü En Fazla Mutluluk İlkesini hiçbir iddia sahibinin hiçbir iddiasını dışarıda bırakmamacasına istisnasız bütün iddiaların ortak ölçüsü olarak kullanabilmemizin gerekli şartı, söz konusu ‘mutluluk’un bir anlamda *mukayese edilebilir* ve bir anlamda *ilave edilebilir* olmasıdır. Farklı insanlar için farklı neticeler bağlamında söz konusu olan mutluluğu mukayese edemiyor ve aynı zamanda bunların hepsini bir tür Genel Mutluluğun içine koyamıyorsak, düzeneği çalıştırmayız. Teknik bir seviyede bu problemler refah ekonomisi ve tercih teorisi gibi alanların ilgilendiği meseleler olmuşlardır ve bunlar da son derece yapay varsayımlarla çalışmış ve ekonomi teorisi açısından bakıldığında bu problemlerle ancak vasat bir başarıyla baş etmişlerdir. Burada biz, daha genel güçlüklerle ilgileniyoruz. Eğer söz konusu ‘mutluluk’ faydacılığın üçüncü ve dördüncü vaatlerini yerine getirmesine izin verecek bir türden olacaksa, aynı zamanda ikinci vaadinde sözü verilen tartışmasız amaç da olabilir mi?

Buna verilecek cevap düpedüz ‘Hayır’ gibi görünür. Bentham mutluluğu hazzın varlığı ve acının yokluğu olarak izah

etmiştir ve çok açık bir şekilde bu izahın bütün vaatleri aynı anda yerine getirdiği varsayılmıştır; fakat bu izahtaki şekliyle mutluluk hesaplanabilirlik, mukayese edilebilirlik ve ilave edilebilirlik koşullarını sağlamışsa bile (ki elbette sağlamıştır), tartışmasız bir hedef olma koşulunu sağlamamıştır: Mutluluk, o yarı-aritmetik çerçevede anlaşılır bir şekilde ele alınabilecek türden hazza benzediği ölçüde –Mill’in endişeyle de olsa görmeye başladığı gibi– her rasyonel insanın açıkça hedeflemesi gereken bir şeye daha az benzer olmuştur. Öbür taraftan, eğer mutluluk tasavvuru, tatminkâr bir hayat olarak veya bir hayatın bir bileşeni olarak amaçlanması makul olan herhangi bir şeyi içerecek kadar geniş kılınırsa –o zaman üçüncü ve dördüncü koşullarla uyumlu olabilecek bir şeye benzemekten giderek uzaklaşır. Diğer her şey bir yana, şöyle bir güçlük de vardır: İnsanların mutlu bir hayatın içeriğine gerçekten dâhil ettikleri şeylerin pek çoğu, esasında, bütünlük veya kendiliğindenlik veya özgürlük veya sevgi veya sanatsal kendini-ifade gibi başka değerleri içeren şeylerdir; ki bu gibi şeylerin üçüncü ve dördüncü koşullar icabı faydacılığın ‘mutluluk’unun ele alınması gerektiği gibi ele alınamayacak olmasına ilaveten, en azından bazıları söz konusu olduğunda onları bu şekilde ele alınabilecek şeyler olarak düşünmede gerçek bir çelişki var gibi görünür.

O hâlde bu, faydacılıktaki ilk genel güçlüktür. Eğer faydacılığın esprisi muhafaza edilecekse, faydacılığın ‘mutluluk’unun belli bazı koşulları sağlaması gerekir; fakat onun insani emelin tartışmasız bir hedefi olması koşulu, eğer faydacılığın onu ele almamızı talep ettiği gibi ele alınacaksa sağlamak zorunda olduğu diğer koşullarla çatışır. Bu genel güçlekle karşılaşınca faydacılığın temayül ettiği cevap verme tarzı, daha zorlu mutluluk tasavvurlarında içerilen değerleri belki irrasyonel şeyler olarak veya geçmiş bir çağın kalıntıları olarak tartışmaktır. Bu gibi argümanların seyri içinde bazı ilginç noktalara temas edildiğini görebiliriz, fakat stratejileri utanmazca döngüseldir: Faydacılığa bir itiraz

teşkil eden mutluluk türlerini bertaraf etmek için, faydacı rasyonalite neyin mutluluk olarak sayılacağıнын testi hâline getirilir. Buna teorik seviyede karşı durmak için gereken tek şey, tartaklanmaya karşı münasip bir gönülsüzlüktür.

Fakat problem teorik seviyeyle sınırlı değildir: Toplumsal seviyede de sert bir şekilde kendini gösterir ki, burada, tartaklanmaya karşı bir gönülsüzlük yetersiz veya gereğinin yerine getirilmesi zor bir şey olabilir. Planlamayla, muhafazayla, refahla ve her türden toplumsal kararlarla ilgili durumlarda, kaynaklar çerçevesinde en azından düşüncece nicelikselleştirilmiş olan bir dizi değer, kaynaklar çerçevesinde nicelikselleştirilebilir olmayan değerlerle, sözelimi bir şehrin eski bir bölgesini muhafaza etmekle veya bir geriatri birimindeki hastaların konforunu olduğu kadar haysiyetini de temin etmekle, karşı karşıya gelir. Bu gibi değerleri savunanlar, ya söz konusu değeri nicelikselleştirmeyi reddetmek ya da ona belli bir nicelik atfetmek dilemmasıyla tekrar tekrar yüz yüze gelirler: Birinci durumda söz konusu değer toplamdan tamamen silinirken ikinci durumdaysa savunucuları onun neyle ilgili olduğunu yanlış temsil etmiş olurlar ve çoğu zaman da, bu değere atfedilen nicelik terazinin dengesini istenen yönde değiştirmeye yetmediği için, argümanı kaybederler. Bu gibi meselelerde, faydacılar bu diğer değerlerin önemsiz olduğunu düşünmek durumunda değildirler; ne de değerli şeylerin hâlihazırda maliyet-getiri analiziyle ele alınabilen şeylerden ibaret olduğunu düşünmek durumundadırlar. Her toplumsal değerın nihayetinde maliyet-getiri analizine benzer bir şeyle ele alınabilmesi gerektiğini düşünmek zorunda dahi değildirler belki: Mutluluğun ölçüleceği ortak birimin para olduğu görüşüne bağlı olmadıklarını söyleyebilirler. Fakat pratikte bu içerimlere sahip olan bir şeye bağlıdırlar: Nihayetinde ortak-ölçülemez hiçbir değerın olmadığına. Parasal olarak nicelikselleştirilebilir olan lehindeki küstahlık veya diğer değerlerin az evvel karşılaştığımız savunmacı dilemmaya zorlanması,

faydacılığın tesadüfi bir özelliği de değildir. Bu bir tesadüf değildir, çünkü (bir defa) faydacılık, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, ekonomik değerlerin üstün olduğu bir toplumun değer sistemidir; dahası bunun bir tesadüf olmamasının teorik seviyedeki açıklaması da şudur: Para çerçevesinde nicelikselleştirmek, faydacılık tarafından ısrar edilen şeyin, yani değer in ortak-ölçülebilirliğinin aşikâr tek formudur.

Toplumsal değerlerin daha büyük bir kısmını ortak-ölçülebilir kılma tekniklerini araştırmak için büyük bir baskı vardır. Hâlbuki çabanın bir kısmı, ortak-ölçülemez değerler arasındaki çatışmalar hakkında akli başında bir şekilde nasıl düşünüleceğini öğrenmeye –veya belki de yeniden öğrenmeye– hasredilmelidir.

Bunlar, faydacılığın ‘mutluluk’ koşullarını sağlamadaki güçlükler olmuşlardır. Bu güçlüklerin var olması, belli bir vaka veya vaka türünde faydacı çözümün ne olacağına veya faydacının ne gibi şeyleri sayacağına dair asla hiçbir fikir edinemeyeceğimiz anlamına gelmemektedir elbette. Eğer böyle bir sonuç çıksaydı bir şeyler yanlış gitmiş olurdu, çünkü bazen bu şeyleri yapabildiğimiz açıktır: Faydacılığı tartışırken *bir şeyi* ve çoğu zaman da tanıdık olan bir şeyi tartışırız. Dolayısıyla, hangi eylem yolunun genel olarak en fazla mutluluğa sevk edeceğini arayıp bulmakla neyin denmek istendiğini en azından bazı vakalarda bildiğimizi kabul edelim. Bunu kabul ettiğimiz zaman da iki yeni güçlkle karşılaşırız. Bunlardan biri, sonuçların ne olacağını arayıp bulma sürecinin bizzat kendisinin, çeşitli koşullarda çeşitli fayda derecelerine sahip olan bir etkinlik olması ve bunun toplama girmesinin gerekmesidir. Diğeriyse tikel vakaların faydacı hesaplanışıyla ulaşılan cevabın belli bazı vakalarda ahlaken yanlış cevap olarak görünmesidir. Amacı tam olarak bu iki güçlüğün ikisini de aynı anda ve aynı araç yoluyla çözmek olan ve ‘kural-faydacılığı’ denen bir faydacılık çeşidi vardır.

İlk problem, herhangi fiilî bir faydacı hesaplamanın kayda değer belirsizlik ve pek kısmi enformasyon koşullarında

cereyan edecek olması ve böylece onun sonuçlarının muhtemelen güvenilir olacak olmasıdır. Dahası hesaplama işinin kendisi zaman alır ve her vakada hesap yapma yatkınlığı da, aslında, sözgelimi kararlı eylem gibi, faydacı açıdan arzu edilir olan şeyleri engelleyebilecek psikolojik özelliklere sahiptir. Bunlar böyle olunca, faillerin her bir eylemi hesaplaması pratiğinden değil, fakat çoğu kez hesap yapmadan tikel vakalara uygulayacakları belli bazı kuralları onaylaması pratiğinden daha iyi sonuçların çıkabileceği ileri sürülür; En Fazla Mutluluk ilkesine müracaatla değerlendirilen şey, tikel eylemlerin seçimi değil ama bu kuralların benimsenmesidir.

Aksi hâlde bir güçlük teşkil eden diğer olguyu, yani faydacı sonuçlar ile pek çoklarınınca ahlaken Doğru cevap olarak görülecek şeyin çatıştığı vakaları –örneğin büyük zararlardan kaçınmak için masum bir insanı mahkûm etmenin gerekli ve yeterli olduğu bir vakayı– kolaylıkla hayal edebilmemizi açıklamak için de aynı fikir yardımı çağrılır: Masum bir insanı mahkum etmekle ilgi örnekte adaletin yaptığı gibi, sözünü tutmanın ve doğruyu söylemenin de eylem-faydacı yorum altında güçlükler doğurduğu görülür. Kural-faydacının şunu iddia ederek bu güçlükleri ortadan kaldıracılabileceği umulur: Gösterilmesi gereken biricik şey, adalet, sözünü tutma veya doğruyu söyleme pratiklerinin alternatifleri karşısında pozitif faydaya sahip olduğudur.

Bu sadece bir skeçtir. ‘Kural-faydacılığı’ terimi birbirinden önemli şekilde farklılaşan pek çok şeyi kapsayabilir ve bunlar hakkında farklı şeylerin söylenmesi gerekir.¹ Burada yapmaya çalışacağım şeyin tümü, faydacının kural yönünde tutarlı bir şekilde ne kadar uzağa gidebileceğine dair bir iki noktayı ortaya koyup ya ikinci güçlüğü çözmeye yetecek kadar uzağa gidemeyeceğini ya da aksi hâlde ken-

¹ İlgili meselelere dair ayrıntılı ve incelikli bir tartışma için bkz. David Lyons’ın önemli kitabı *The Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

disinin (ve diğer herkesin) bir faydacı olmaktan kesileceği kadar uzağa gitmiş olacağını savunmak olacak.

Bir faydacının, belli türden bir vakanın nasıl ele alınacağına dair genel bir pratiği, bu pratiğin bazı tikel uygulamaları ilgili örneklerin bireysel olarak hesaplanması durumunda ulaşılabilecek olan şeyden farklı bir sonuç üretebile, tutarsızlığa düşmeden benimsemesi hiç şüphesiz mümkündür. Bunun paradigması, pek çok kamu hizmetindeki faturalandırma sistemidir. Şöyle ki, bazen, bu gibi hizmetlerden yararlananlara, her bir faturanın maliyeti fatura üzerindeki meblağdan daha fazla olsa bile, çok küçük bir meblağ için bir fatura gönderilebilmektedir: Buradaki espri, sadece birkaç faturayı tahsil edecek şekilde süreci kesintiye uğratmaktansa, meblağ ne kadar küçük olursa olsun, vakti geldiğinde tüm faturaları göndermenin daha ucuz olmasıdır. Buna, ‘gaz faturası modeli’ diyelim.

Şimdi gaz faturası modeli fiilî sonuçlarla iş görür: Bir yanda sırf bir kuralı uygulamanın fiilî sonuçları ve öbür yanda da tikel bir müdahalede bulunmanın fiilî sonuçları vardır. En azından bu tür bir model, gerek tikel bir seçimin fiili sonuçlarına ve gerekse bir kuralın genel olarak takip edilmesinin fiilî sonuçlarına başvurmayan, fakat bir kuralın *muhayyel* takip edilişinin *hipotetik* sonuçlarına başvuran bir argüman formunu, tutarlı bir faydacı için makbul kılmaz. Böylece, “Eğer herkes bunu yapsaydı nasıl olurdu?” sorusunda ifadesini bulan tanıdık ahlaki argüman örüntüsü, icra ettiği eylem gerçekten de herkesin öyle yapması sonucunu doğurmayacaksa, ki böyle bir şey çoğu zaman pek ihtimal dışıdır, tutarlı bir faydacı üzerinde herhangi bir etkiye sahip olamaz. Nasıl ki bütünüyle muhayyel kişilerin mutluluk veya mutsuzluğu faydacı bir hesaplamada yer alamaz ise, aynı şekilde, bütünüyle muhayyel bir sonuç da faydacı bir hesaplamada yer alamaz. Dolayısıyla sadece kendi başına gaz faturası modeli, bizi bu tür genelleştirme argümanının yoluna koyamaz.

Eğer muhayyel sonuçlarla iş gören genelleştirme argümanının kullanımını haklı kılmak istiyorsa, faydacının tikel seçimlerin fiilî sonuçlarından uzağa doğru bir adım daha atması ve insanların *muhayyel sonuçlar çerçevesinde düşünmelerinin fiilî* sonuçlarıyla iş görmesi gerekecektir. Ama şimdi, başlangıçtaki faydacı avantajlardan giderek daha uzağa düşüyor görünmektedir. Çünkü, ilk olarak, insanların (tikel vakaları hesaplamalarından farklı olarak) hayalî sonuçlar çerçevesinde düşünmelerinin faydasının varsayılan hesabı veya daha spesifik kuralların sonuçlarını hesaplamak veya yerel ahlaki başarıyla devam eden bir iş olarak almak veya daha başka pek çok ihtimal – bu hesap, giderek daha fazla blöfe benzemeye başlar. Bu farklı farklı pratiklerin sonuçlarının ne olabileceğini nereden bilmektedir? İkinci olarak, en azından bir şeyi, yani şunu bilir: Faydacı hesaplamasının iliştği koşul ne kadar genel olursa, özel olarak hesaplandığında farklı bir sonucun çıkacağı vakaların sayısı da o kadar fazla olacaktır ve dolayısıyla faydacı da stratejik faydanın peşinden koşarken o kadar fazla taktik fayda-kaybına [*disutility*] izin verecektir. Bunun, stratejik faydanın şüpheli olduğu dikkate alındığında, faydacıyı endişelendirmesi gerekir: Her şey bir yana, faydacılığın motivasyonlarından biri, sırf geleneğe, genel kabul görmüş pratiğe vb.ne dayanmamayı ve hesaplanabilir sonuçlar çerçevesinde düşünmeyi buyuran duygusalıktan uzak bir ihtar idi.

Kişî kural-faydacılığını daha çok inceledikçe bu tür hususlar daha acil bir hâl alır. Bir kez daha gaz faturası modeline dönersek orada şunu görürüz ki, tek biçimli pratiği makul kılan şey, bu pratiğe müdahale etmenin maliyetidir. Olağan ahlaki tartımlamada [*deliberation*] bunun analoğu, tikel sonuçları hesaplamanın getirdiği fayda-kaybıdır. Fakat tikel hesaplamanın *zaten yapılmış olduğu* bir vakayı irdelersek, bu argümanın etkisi iptal olacaktır: Ve bu, ahla-ken huzursuz edici olan ve kural-faydacılığının hakkından geleceği varsayılan ikinci güçlük türünü sunan vakalarda

da böyledir. Eğer hesaplama zaten yapılmış ve kurala uymaktansa onu ihlal etmenin sonuçlarının daha iyi olduğu bulunmuşsa, o zaman hesaplamadan kaynaklanan fayda-kaybına dair hiçbir mülahaza bu sonucu kesinlikle altüst edemez. Doğrusu şu ki, *herhangi bir şeyin* tutarlı bir faydacı için bu sonucu nasıl olup da altüst edebileceğini görmek çok zordur. Belli bir kurala sahip olmanın genel faydası ne olursa olsun, eğer biri belli bir vesilede bu kuralı çiğnemenin faydasının onu takip etmenin faydasından daha büyük olduğunu gördüğü bir noktaya fiilen gelmişse, o zaman onu çiğnememek hiç şüphesiz tamamen irrasyonel olsa gerektir?

J. J. C. Smart gibi bazı sert faydacılar bu sonucu gerçekten de çıkarmıştır. Eğer faydacılık başarıyla işletilebiliyorsa, o zaman faydacılığa yönelik Doğru tutumun bu gibi faydacıların tutumu olduğundan eminim: Faydacılık, Batının çağdaş ahlaki idealleri ile her bakımdan örtüşmek zorunda olmayan özel bir öğretiler ve onun sonuçları arasında pekâlâ nahoş görünebilecek şeylerin de olmasını beklemek gerekir. Fakat bunun tersine, modern faydacı teorisinin büyük kısmının bir özelliği, şaşırtıcı ölçüde konformist olmasıdır. Bentham ve Mill, En Fazla Mutluluk İlkesini bir eleştiri enstrümanı olarak görüyor ve Viktoryen ahlaka ait pek çok inancın hatalı ve irrasyonel olduğunu, ki gerçekten de öyle idiler, bu ilkeye müracaat ederek gösterebileceklerine inanıyorlardı. Fakat cinsellik ve ceza alanlarındaki artık oturmuş reformlar hariç, ki bizzat bu reformlar Bentham ve Mill'in mirasçıları, modern faydacı teorisyenler mevcut ahlaki inançları faydacılığa dayanarak reddetmekten çok faydacılığı bu inançlarla uzlaştırmak için çaba harcamaya eğilimi gösterirler. Örneğin yakın zamanda yazan bir yazar, halkın önünde gerçekleştirilen idamların, zannedilebileceğinin aksine, faydacı bir temelde haklı kılınamayacağını göstermek için büyük ve dürüst bir zahmete girmiştir. Açıkça hâlâ bazı şüpheleri vardır; fakat bu şüpheler, faydacılığın uygulanışına ve formülasyonuna dairdir ve kesinlik-

le olmaları gereken şey, yani halkın önünde gerçekleştirilen idamların geri getirilip getirilemeyeceğine dair şüpheler değildir. Bu, saçma bir örnektir. Fakat daha genel olarak, değer verilen ve yine de faydacı muameleye direnen nice insani nitelik –mesela taviz vermez bir adalet tutkusu, belli bazı cesaret türleri, kendiliğindenlik, bunamış hastalar üzerinde faydalı deneylere yahut (güya) daha çok insanın mutluluğunu temin etmek için bazı insanlar üzerinde napalm kullanılmasına vs. direnme yatkınlığı– karşısında faydacı teorisyenler, genellikle, bu gibi değerleri faydacılık-öncesi bir çağın mirası olarak mahkûm etmektense faydacılığı bu değerlere uydurmaya çabalamaktadır. Bu, hiç şüphe yok ki, bu faydacıların düzgünlüğüne [*decency*] ve yaratıcılığına tanıklık eder, onların tutarlılığına veya faydacılığına değil.

Seçik olarak faydacı bir şeye tutunma ama bu esnada onun keskin köşelerini yumuşatma girişimi olarak kural-faydacılığı, bana bir başarısızlık olarak görünüyor. Bu ara zemin, mantıksal olarak durulabilecek bir yer değildir. Bir yandan, bundan farklı olarak, Smart ve diğerlerinin çizgisini benimsemek ve sadece gaz faturası modelinin tanıdık sınırları dâhilinde tadil edilmiş eylem-faydacılığını takip etmek mümkündür. Bu, hiç olmazsa, faydacılığın hatalı hedefleriyle tutarlıdır ve kendine has ve (pek çokları için) nahoş olan bazı tikel ahlaki sonuçlar vermesi şaşırtıcı olmamalıdır. Diğer yandan, eğer bu alanı terk eder ve faydacı ilkeyi giderek daha genel pratiklere ve düşünce alışkanlıklarına uygulamaya başlarsanız, dile getirdiğiniz şey faydacılığa has herhangi bir içerikten muhtemelen yoksun olacaktır.

Faydacılığın temel seviyeden uzaklaştığında bu şekilde kendi kendini yok etme kapasitesi kısa bir argümanla gösterilebilir ve ben de bu argümanla bitireceğim. Bu argümanın empirik öncülleri şüphe edilemez şeyler değildirler belki. Fakat en azından, faydacılar tarafından bu gibi meselelerde kullanılanlar kadar makul oldukları kesindir.

İnsanların etkin ve bilinçli faydacılar olmalarının rahatsız edici bir etkisi, bunun ahlaken geçerli olan akçenin

ayarını düşürme eğilimi göstermesidir: Bir Gresham Yasası² işler ve böylece kötü insanların kötü eylemleri, daha iyi insanların, daha iyi koşullarda yine kötü olacak olan eylemler icra etmelerine sebep olur. Bunun basit bir sebebi vardır: Bir faydacı, mevcut koşullarda, aksi hâlde gerçekleşecek en kötü şeyi önlemek için (ki buna mevcut koşullarda bir başkasının yapabileceği en kötü şey de dâhildir elbette) en az kötü şeyi yapmakta [faydacılığa göre] daima haklı olmalıdır – ve onun yapmakta bu şekilde haklı olduğu şey, kendi başına alındığında, pek çok kez hayli fena bir şey olabilir. Önleyici eylem faydacı tasavvurların yapısında içerilmiştir ve benzer olarak (sizi yaptığınız şeyler kadar önlemeyi başaramadığınız şeyler için de sorumlu tutan) bazı negatif sorumluluk tasavvurları faydacılık için karakteristiktir. Bu böyle olunca, önleyici etkinliğin giderek artmasının beklenmesi empirik olarak olasıdır; ki bunun toplam sonuçları, *bizzat faydacı standartlara göre*, böyle bir şeyin hiç başlamamış olmasına göre daha kötü olacaktır.

Fakat sisteme gark olmuş faydacı, bununla ilgili hiçbir şey yapamaz; o, fiilî sonuçlar çerçevesinde düşünmek durumundadır ve fiilî sonuçlar alanındaki hiçbir şey (en azından yardımcı olabilecek hiçbir şey) bir ilke jestinden artık etkilenebilir. Böyle bir faydacının, bulunduğu yerden, ahlaken daha yüksek bir zemine seğırtmesinin hiçbir yolu yoktur. Fakat refleksiyonda geri çekilerek, faydacı hedeflerin, faydacıların arasına alçakların karıştırıldığı bir dünyada şu ana dek gerçekleştiklerinden nasıl da daha iyi gerçekleşmiş olabileceklerini mülâhaza edebilir. Elbette bu gibi alçaklar olmamış olsaydı bu amaçlar daha iyi gerçekleşirdi: fakat bu, hiç şüphe yok ki, Ütopyacıdır. Daha çok umut vaat

² Tudor Hanedanı döneminde İngiltere'nin mali danışmanlığını da yapmış olan Thomas Gresham'a (1519-1579) atıfla adlandırılan bu yasaya göre, kötü para iyi parayı kovar: İtibari değeri aynı fakat madeni değeri farklı paralar –mesela aynı itibari değere sahip olan altın ve gümüş paralar– tedavüle girdiğinde, bunlardan madeni değeri düşük olanlar madeni değeri yüksek olanları tedavülün dışına iter. (Çev.)

ediyor görünen şey, yeterince insanın çürümeyi sürdürmeye direndiği bir olgu durumudur: Örneğin, başka insanlar her neyi yapıyor veya yapabilecek olursa olsun, yeterince insanın, yapmayı düşünemediği veya yapmaya ikna olamadığı veya kendisine yapılmasına katlanamadığı bazı şeyler olduğu için, direnç gösterdiği bir olgu durumudur. Bu insanların öyleyici eylemlerinin bir sınırı vardır. Görünen o ki, yeterince insan, yeterince sıklıkla, sonuçlar ne olursa olsun çeşitli şeyleri ısrarla yapmaya hazır olmalıdır. Bu, yeterince insanın, yeterince sıklıkla, faydacılar olarak düşünmemesi gerektiği anlamına gelir; gayet kesin bir şekilde, faydacı-olmayanlar olarak düşünülmelidirler. Faydacı gerekçeyi, gerekli ahlaki gözü dönmüşlikle birlikte akıllarının gerisinde tutmaları dahi yeterli olmayacaktır. Çünkü faydacı ayartamaya direnmenin açıkça büyük zarar getireceği en güç koşullarda bile ona direnebilmeleri gerekir ve bunun için de faydacı-olmama hasletleri pek derine nakşedilmiş olmalıdır.

Bazı faydacılar, tam olarak bu sebeplerle değilse bile bu sonuca pek benzeyen bir şeye ulaşmış ve ulaştıkları bu şeyin şunu gösterdiğini düşünmüşlerdir: Faydacılığın doğruluğu sorumlu bir elit tarafından bilinebilir ama kitleler arasında pek fazla yayılmamalıdır. Böyle bir önerinin kişisel olarak da toplumsal olarak da işe yaraması beklenemez. Kişisel olarak işe yaraması beklenemez, çünkü reflektif faydacıya atfettiği zihin durumu ve bu zihin durumunun diğerlerine yönelik olarak içerdiği tutum, şayet dürüstçe sahip olunabilecek şeylerse, sadece (belki de Sidgwick'in olmuş olduğu gibi) çok masum bir insanın dürüstçe sahip olabileceği şeylerdir ve çağımızdaki hiçbir reflektif insan o kadar masum olamaz. Toplumsal olarak işe yaraması beklenemez, çünkü böyle bir görüşün somut olarak gerçekleşmesi için gereken eğitsel ve diğer türlü kurumların, bugün bizim bekleyebileceğimiz veya hoş görebileceğimiz veya bizzat faydacılığın isteyebileceği herhangi bir şeyden bir hayli farklı olması gerekecektir.

Eğer bütün bunlar doğru ise, o zaman reflektif faydacının istediği sonuçları vermesi en muhtemel dünya olarak nihaye-

tinde üzerinde karar kılması gereken dünya, yeterince insan faydacı bir tarza düşünmeye karşı yeterince sıklıkla derin bir yatkınlık gösterdiği için Gresham Yasasının alt edildiği bir dünyadır. Bu yatkınlığın faydacılığa inanmakla bir arada var olması mümkün değildir; çoğunluk bu yatkınlığa sahip iken, diğerlerinin, yani faydacı elitin faydacılığa inanmasıysa ne kabul edilebilir bir şeydir ne de toplumsal olarak mümkündür. Geriye kalan tek şey şudur: Faydacı emelleri sağlayacak bir dünya, genel bir ahlak öğretisi olarak faydacılığa inancın belki küçük ve etkisiz bir eksantriklik olmanın dışında tamamen namevcut olduğu bir dünya olacaktır.

Demek ki, eğer faydacılık doğru ise ve eğer bazı gayet makul empirik önermeler de doğru ise, o zaman insanların faydacılığa inanmaması daha iyidir. Öte yandan eğer faydacılık yanlış ise, o zaman insanların ona inanmaması kesinlikle daha iyidir. Sonuç olarak, her iki durumda da insanların faydacılığa inanmaması daha iyidir.

DİZİN

A

acı 73, 92, 93, 97

adalet 106, 110

adaletsizlik 46

Afrika milliyetçiliği 39

ahlak 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18,

19, 20, 22, 23, 28, 31, 33, 35, 36,

39, 42, 45, 49, 51, 52, 54, 55, 57,

76, 78, 79, 80, 83, 85, 86, 87, 91,

94, 95, 96, 113; ~ felsefesi 11, 12,

14, 15, 16, 17, 20, 28, 33, 35, 36,

57, 76, 80, 88; ~ felsefesinin birin-

ci-düzey etik soruları 12; ~ın doğası

18, 33; ~ın gayesi 19; ~ın genel çer-

çevesi 95; ~ın içerikli materyalleri

23; ~ın içsel bazı özellikleri 42; ~ın

nesnel olmadığı gerekçesi 48; ~ın

problemleri 13

ahlakçılık 16, 88

ahlaki: ~ akıl yürütme 22; ~ anlaşma

37; ~ anlaşmazlıklar 34; ~ anlayış

32, 98; ~ argüman 23; ~ bağlılıklar

17; ~ beyanlar 32; ~ bilginin imkânı

12; ~ görüş 35, 84; ~ dilegetirimler

34; ~ düşünce 17, 25, 28, 49, 50,

55, 56, 99, 100, 101; ~ düzlem 29;

~ eğitim 26; ~ fenomenler 20; ~

görüşler 92; ~ görüş noktası 86; ~

homojenlik 38; ~ ilke 98; ~ inançlar

49, 50, 51; ~ kanılar 32; ~ kavram-

lar 51; ~ kurallar 24, 26; ~ meseleler

16, 45; ~ motivasyonlar 26, 83, 87;

~ motifler 82, 87; ~ mülahazalar

18, 22, 27, 30, 45; ~ duygular 13;

~ olan 13, 24, 25, 81, 83, 87, 90;

~ olgu 32; ~olmayan 13, 20, 91; ~

tasvip 85, 92; ~ tutumlar 35, 36, 37,

38, 48; ~ yargılar 12, 32, 33, 34, 37;

~ yargının doğası 12

ahlaklı eyleme 84

akıl 21, 22, 71, 73, 74, 76, 82, 89, 94,

105; ~ yürütme 21, 22

algıların sınırlılık ve yetersizlikleri 16

Alman subayı 70

amoral 25

amoralist 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27,

28, 29, 30

analitik 14, 17

a priori ahlaki hakikatler 76

argüman 17, 82

Aristoteles 57, 73, 74, 77, 80, 92

arzular 79

Aşantiler 39, 40, 41

aşırı-basitleştirme 19

Atina 75

atribütif 58, 59, 60

aydınlatıcı toplum bilimleri 40

Aztek pratikleri 43

B

Batının çağdaş ahlaki idealleri 109

bayağı görecilik 44, 45

beğeniler 26

belirsizlik 17, 96, 97, 105

belli-değerleri-olan-bir-grup 40

Benjamin Franklin 96

Bentham 99, 102, 109

Bernal de Diaz 43

bilim 32, 33, 48, 49, 52, 74, 76, 100

bilimsel: ~ araştırma 50, 76; ~ inanç-

lar 49; ~ keşifler 76; ~ veya olgusal

inançlar 50

birinci-düzey etik sorular 12

C

Camus 21
cehennem 82, 87
cinsel: ~ ahlak 45; ~ ilişkiler 45
cinsellik 109

Ç

çağdaş felsefe 63, 66

D

daha iyi 61
davranışçı öğrenme teorisi 26
dedüktif haklılandırmalar 48
değer 12, 13, 17, 20, 24, 33, 41, 51, 63, 65, 66, 73, 79, 86, 91, 92, 97, 99, 101, 102, 104, 105, 110; ~ teorisi 20
deneyim 30, 42
D. H. Lawrance 96
dil 27, 33, 34, 64, 65, 110; ~ felsefesi 63
dindar ahlakçı 88
din-karşıtı 97
dinsel ahlak 83, 87, 89, 96
doğa bilimi 76
doğalcı yanılığ 63, 65
'doğal' ve 'yapay' erdemler 30
Doğu Afrika 39
duygulanımlar 26; ~ın doğası 79

E

edebiyat 14, 18
empirik: ~ dünya 72; ~ olgular 54
en derin itki 96
En Fazla Mutluluk İlkesi 101, 102, 109
entelektüel etkinlik 75
erdemler 51
esenlik 91, 92, 96, 97
estetik 62
etik: ~ mülahazalar 13; ~ refleksiyon 13
etkisiz kılınmış öznelcilik 55
Euthyphron 82
evrenselleştirme 24; ~ ögesi 42
eylem 13, 22, 51, 52, 55, 73, 82, 84, 88, 98, 101, 105, 106, 107, 110, 111; ~-faydacılığını 106, 110; ~ ilkelere 52; ~ sebepleri 88

F

faydacı(lar) 11, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113; ~olmayanlar 112; ~ teori 109
faydacılık 11, 19, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113
felsefe yapmak 74
felsefi etkinlik 76
feminizm 12
Foot 91

G

Galli milliyetçiler 40
Gauguin 74
gaz faturası modeli 107
genelleştirme argümanı 108
görecilik 39, 41
görelî-olmayan 39, 40, 42, 43; ~ a priori ilke 42
Gresham Yasası 113

H

hakikat 82
haz 22, 73, 93, 98, 102; ~ ve acı motivasyonları 73
Hilary Putnam 52
Hitler 70
Hobbes 27
hoşgörü 40
Hristiyanlar 88
Hristiyanlık 99
Hume 30, 85, 86, 87
huşu 88
hümanizm 96, 97
hürmet 88

İ

içerikli: ~ ahlaki sonuçlar 17; ~ kavramlar 51
idealist politikalar 49
ihtiyat 80, 82, 83
ihtiyatlı olan 81, 83, 87
inanç 35, 49, 71
insan 72; ~ doğası 78; ~ların birbirlerinin acılarına duygudaşlık göstermesi 87

- insanlık 22, 88
 intihar 21, 22
 İsa Mesih 94
 istenç 79
 işlevselci önermeler 40, 41
 iyi 56, 60, 61, 65; ~ insan 78, 80
 iyilik 18, 19, 56, 57, 62, 63, 77, 91;
 ~in gayri-doğal olması 57
- J**
 J. J. C. Smart 109
- K**
 kabile ahlakı 42
 Kant 81, 82, 85, 86, 89
 Kantçılar 87
 kapitalizm 96
 karakter erdemleri 73
 kayıtsızlık 45, 47
 keşif 96
 kıtlık 12, 27
 Kinikler 92
 kişisel idealler 95
 klasisist 14
 kolonyalizm 41
 konformist 109
 koşullandırma 26
 kötülüğünün bilinci 93
 kural-faydacılık 106, 108
 kuşku 54
 kültür 26
 kürtaj 12, 36
- L**
 lingüistik 32, 63
 Luther 93, 96
- M**
 Maniheizm 78, 79
 Marksist ahlak 95
 matematik felsefesi 55
 memnuniyet 92
 meta-etik 12
 metafiziksel görüş 33
 Mill 92, 99, 100, 103, 109
 minimal ahlaki kavramlar 51
 Moore 57, 58, 59, 63
 motivasyon 83, 84
 mutlu insan 92
 mutluluk 73, 92, 93, 94, 96, 97, 98,
 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
 107, 109
 müdahale-etmeme ahlakı 40
- N**
 Nazi Almanyası 41
 nesnelcilik 32
 Nietzsche 77, 99
- O**
 olgular 32, 33, 35, 36, 50, 51, 54,
 65, 91
 Olgusal araştırma 49
 olgu ve değer 33, 51, 63, 65, 91
 ortak-ölçülemez değerler 105
- Ö**
 öğretim 26
 örtük itaatsizlik 70
 öz-çıkar 49, 85, 87
 öz-çıkarıcı motivasyonlar 87
 özgürlük 72, 76, 103
 öznelci 33, 34, 35, 37, 46, 51, 54; ~
 tutum 37
 öznelcilik 12, 32, 37, 46, 47, 48, 49,
 52, 53, 54, 55, 56
- P**
 paradigmlar 41
 Platon 25, 75, 76, 82
 pragmatik politikalar 49
 pratik: ~ akıl 73; ~ bilgelik 74, 80
 Protestan anlayışlar 94
 Protestanlığın Romantizme bıraktığı
 tarihsel miras 96
 psikoloji 26
 P. T. Geach 58
- R**
 rasyonalite 22, 28, 53, 77, 78, 102, 104
 rasyonel tartışma 37
 R. M. Hare 85
 romantizm 96
- S**
 salt öznel 32
 sanat 59, 75
 Sartre 71, 72

seçim 52, 71
 semantik 89
 sempati 30, 86, 87
 sevgi 88, 103
 Sidgwick 112
 sonuççuluk 98
 sorumluluklar 52, 68
 söz edimleri 64
 standartlar 71, 72

Ş
 ‘şişman öküzler’ ilkesi 49

T
 Tanrı 19, 33, 80, 81, 82, 89, 93, 94;
 ~nın ahlaki kelamı 82; ~yla uzlaş-
 mak 94
 tarih 14
 tarihsel yeterlilik 53
 teorik akıl 74
 teslimiyet 96, 97
 toplum 24, 25, 36, 38, 39, 40, 41, 75,
 76, 96; ~lar arasındaki ahlaki anlaş-
 mazlık 39; ~ları tözselleştirmek 38
 toplumsal: ~ değerler 105; ~ kurum-
 lar 68

U
 umutsuzluk 21, 70, 97
 unvan 72

Ü
 üslup 14, 17
 ütopya 111

V
 Van Meegeren 59, 60
 verimlilik 102
 Vermeer 59
 Viktoryen ahlak 109

W
 Warnock 90, 91
 Wehrmacht 70

Y
 yaratıcı: ~ deha 75; ~ etkinlik 76
 yaratıcılık 77, 81
 yatkınlıklar 73
 yönetici sınıf 75
 yükümlülük 13

Z
 zekâ 77
 zihin felsefesi 79
 zorunluluk 72

İngiliz filozof Bernard Williams, elinizdeki kitapta, ahlakın problemlerine ve sınırlılıklarına bir giriş olarak etiği tartışmaktadır. Etik hayatı sistematik bir teorinin talepleri doğrultusunda anlama ve yorumlama çabalarını kısır ve çarpık bulan Williams, çağdaş bir klasik hâline gelmiş olan bu ilk kitabında, ahlaki meselelere nasıl yaklaşılabileceğinin parlak bir örneğini sunmaktadır.

Ahlaki yargının doğası nedir? Ahlaki bilgi mümkün müdür? 'Ahlaki olan' ile 'ahlaki olmayan'ı nasıl ayırt ederiz? Tanrının varlığı ya da yokluğu ahlak anlayışımızı etkiler mi? 'İyiliğin' doğası bağlamında roller, standartlar ve sorumluluklar ne anlama gelir? Mutluluk ahlakla ilgili olmak zorunda mıdır?

Tüm bu sorularla beraber yazar, amoralizm, öznelcilik, görecilik ve faydacılık gibi, farklı etik anlayışların özgün bir okumasını sunmaktadır. Bu kitap bizleri, felsefe ve etik aracılığıyla; söylemekte, düşünmekte ve hissetmekte olduğumuz şeyler konusunda daha keskin ve daha dürüst bir farkındalığa davet etmektedir.



FOL	AHLAK	ISBN 978-625-7307-71-0	
KİTAP NO / 154	BASKI / 1		
/folkitap	/folkitap	/folkitap	