

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>

Etik Nedir?



Fred Feldman

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

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Ferit Burak Aydar İstanbul Üniversitesi İngiliz Edebiyatı Bölümü mezunu. Aralarında Ian Watt, *Romanın Yükselişi* (Metis); John Reed, *Balkanlarda Savaş* (Pencere); Edward Said, *Başlangıçlar* (Metis); P. de Man, *Körlük ve İçgörü* (Metis); Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi* (Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi); Lenin, *Devlet ve Devrim* (Agora) çevirilerinin de olduğu otuzun üzerinde çevirisi vardır. Ayrıca Lenin'den *Yenülgücülük ve Enternasyonalizm*, *Sovyet İktidarı ve Dünya Devrimi* ve *Bolşevikler ve Proletarya Diktatörlüğü* başlıklı derlemeleri hazırlamış ve çevirmiştir.

ETİK NEDİR?

FRED FELDMAN

Çeviren: Ferit Burak Aydar



**BOĞAZIÇI
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ**

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

Fred Feldman
Introductory Ethics

© 1978 Prentice-

© 2009 BÜTEİ

BÜTEK Boğaziçi Eğit
Dan.

ve

Boğaziçi Üniver

3. Kat, P.K. 34000, Beşiktaş, İstanbul

Telefon: 0212 359 46 30

Yönetim Yeri:

Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, 2/3A, Arka Giriş
Etiler/İstanbul

bupress@boun.edu.tr

www.bupress.org

Telefon ve faks: (90) 212 257 87 27

Sertifika No: 10821

*Bu kitabın yayın hakları Kayı Telif ve Lisans Hakları Ajansı
aracılığıyla alınmıştır.*

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy

Kapak tasarımı: Kerem Yeğin

Yayıma ve Baskıya Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

Baskı: G.M. Matbaacılık ve Ticaret A.Ş.

100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi, 1. Cadde, No: 88

Bağcılar/İstanbul

Telefon: (0212) 629 00 24

Sertifika No: 12358

Birinci Baskı: Eylül 2012

Boğaziçi University Library Cataloging in Publication Data

Feldman, Fred, 1941-

Etik nedir? / Fred Feldman; çeviren Ferit Burak Aydar
368 p. ; 21 cm.

ISBN 978-605-4238-90-3

1. Ethics—History. 2. I. Aydar, Ferit Burak.

BJ71.F4419

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

İÇİNDEKİLER

Önsöz, 9

1. AHLAK VE ETİK, 11

Ahlak Nedir?, 11 ♦ Ahlakın Felsefi Düzlemde İncelenmesi, 23 ♦ Bu Kitapta Neler Var?, 26 ♦ Ahlak Felsefesinin Değeri, 28.

2. EYLEM FAYDACILIĞI NEDİR?, 32

Eylemler, 34 ♦ Normatif Statüye Dair Değerlendirmeler, 35 ♦ Mill'in Kuramı, 39 ♦ Fayda, 43 ♦ Eylem Faydacılığının Kusurlu Formülasyonları, 48.

3. EYLEM FAYDACILIĞI: LEHTE VE ALEYHTE ARGÜMANLAR, 51

“Domuz Öğretisi” İtirazı, 51 ♦ “İnsanlık İçin Çok Fazla” İtirazı, 59 ♦ “Zaman Yoktu” İtirazı, 62 ♦ Mill'in Kanıtı, 67.

4. EYLEM FAYDACILIĞININ SORUNLARI, 76

Nafile Eylemler, 76 ♦ Cûzi Eylemler, 79 ♦ Söz Verme, 81 ♦ Ceza, 86 ♦ Adalete İlişkin Sorunlar, 91.

5. KURAL FAYDACILIĞI, 94

İlkel Kural Faydacılığı, 95 ♦ Brandt'in İdeal Ahlak Yasası Kuramı, 102 ♦ Rawls'un İki Kural Kavramı, 110 ♦ Kural Faydacılığı Hakkında Genel Sonuçlar, 118.

6. EGOİZM, 121

Egoizm Nedir?, 122 ❖ Egoizm Konusundaki Bazı Yanlış Anlamalar, 125 ❖ Egoizm ve Eylem Faydacılığı, 128 ❖ Egoizmi Destekleyen Argümanlar, 130 ❖ Egoizm Karşıtı Argümanlar, 136 ❖ Egoizm Bir Ahlak Öğretisi midir?, 141 ❖ Egoizmin Çürütülmesi, 144.

7. KANT I, 146

Maksimler, 149 ❖ Evrensel Yasa, 153 ❖ İsteme, 154 ❖ Kategorik Buyruk, 156 ❖ Kant'ın Dört Örneği, 160 ❖ Başka Örnekler, 171.

8. KANT II, 177

“Kendinde Amaç” Formülü, 177 ❖ KB₂'yi Destekleyici Bir Argüman, 181 ❖ KB₂'nin Sorunlu Yanları, 183 ❖ Özerklik Formülü, 191 ❖ Sonuç, 199.

9. KANT VE RAWLS, 201

Geleneksel Toplum Sözleşmesi Kuramları, 202 ❖ Rawls ve Başlangıç Konumu, 207 ❖ Rawls'un Toplum Sözleşmesi Kuramının Değerlendirilmesi, 216.

10. ROSS'UN BİÇİMCİLİĞİ, 220

İlk Bakışta Ödev, 220 ❖ Ross'un Kuramı, 225 ❖ Ross'taki Sorunlar, 230.

11. GÖRECİLİK, 236

İnanç Göreciliği, 237 ❖ Uzlaşımıcılık, 240 ❖ Kavramsal Görecilik, 246 ❖ Görecilik ve Hoşgörü, 251.

12. METAETİKTE DOĞALCILIK, 254

Metaetik, 254 ❖ Tanımlar, 256 ❖ Metaetikte Doğalcılık, 262 ❖ Perry'nin Kuramı, 264 ❖ İdeal Gözlemci Kuramı, 267 ❖ Öznel Doğalcılık, 272.

13. MOORE VE GAYRİ-DOĞALCILIK, 282

Doğalcı Yanılgı, 284 ❖ Açık Soru Argümanı, 290 ❖
Moore'un Gayri-Doğalcılığı, 297.

14. DUYGUSALCILIK, 308

Radikal Duygusalıcılık, 310 ❖ Radikal Duygusalıcılığa
Yöneltelen İtirazlar, 317 ❖ İlmli Duygusalıcılık, 323 ❖ İlk
Analiz Örüntüsüne Yöneltilen İtirazlar, 329
❖ Stevenson'ın İkinci Analiz Örüntüsü, 333.

15. KURALCILIK, 337

Genel Olarak Kuralcılık, 338 ❖ Değerlendirmeci
Kavramların Kuralcı Analizleri, 345 ❖ Kuralcılık
Hakkında Değerlendirme, 354.

16. SONUÇLAR, 360

Dizin, 367

ÖNSÖZ

Bu kitapta Batı ahlak felsefesindeki en önemli kuramlardan bazılarını açık ve eksiksiz bir şekilde sunmaya çalıştım. Ayrıca bu görüşlerin her birini destekleyen ve karşı çıkan en ikna edici ve tarihsel açıdan önemli argümanları da sunmaya çalıştım.

Felsefe eğitimi almamış okurların da bu kitaba ilgi gösterecekleri düşüncesiyle, her şeyi olabildiğince basit anlatmaya çalıştım. Teknik bir terim kullanıldığında, yanında açıklaması da verildi. Her argüman, biçimsel mantık hakkında bilgisi olmayan okurların sıkıntı yaşamadan anlamalarını sağlayacak şekilde sunuldu.

Bu kitabı yazarken aslında epey bir insanın yardımına başvurdum. David Blumenfeld, Peter Markie, Lynn Stephens, Steve Skerry, Rick Wiley ve Etiğe Giriş dersi verdiğim öğrencilerimin birçoğu özellikle yardımcı oldular. Farklı türde bir katkı sunmuş olsalar da, Roderick Chisholm, Edmund Gettier ve Herbert Heidelberger'e de çok büyük teşekkür borçluyum.

Fred Feldman

1 | AHLAK VE ETİK

Bu kitabın konusu etikdir. Etiğin ne olduğu konusunda muhtemelen hepiniz zaten çok net bir fikre sahipsiniz. Fakat bu epeyce net fikri açmaya çalışmak ve daha da sarih hale getirmeyi denemek ilginç olabilir. Bunu kendimize “etik” kelimesinin ne anlama geldiğini sorarak yapabiliriz.

Bazı filozoflara göre, etik, ahlakın felsefi düzlemde incelenmesidir. Demek ki, etiğin ne olduğunu netleştirmek istiyorsak, daha baştan ahlakın ne olduğu konusunda net bir fikre sahip olmamız ve ayrıca “felsefi düzlemde incelenmesi” derken ne kastedildiği hakkında da net bir fikre sahip olmamız gerekir. Aksi takdirde, oldukça muğlâk bir terimi (“etik”) bir o kadar muğlâk olan başka iki terime (“ahlak” ve “felsefi inceleme”) göndermede bulunarak açıklamış olacağız. Böyle bir yaklaşım çok da aydınlatıcı olmayacaktır. Bu nedenle, hem “Ahlak nedir?” sorusunu hem de “Felsefi inceleme nedir?” sorusunu ele alalım. Eğer bu sorulara tatmin edici cevaplar verebilirsek, ilk sorumuza da (“Etik nedir?”) tatmin edici bir cevap verebilir ve “etik, ahlakın felsefi düzlemde incelenmesidir” diyebiliriz.

AHLAK NEDİR?

“Ahlak nedir?” gibi bir soruyla karşılaştığında, insan önce afallayabilir. Ahlak bir fikir midir? Yoksa bir kurum mudur? Belki de bir kurallar manzumesidir. Bazıları ahlakın bir his olduğunu ya da bir davranış türü olduğunu söyle-

yebilir. Elbette ahlak bunların tümü birden olamaz. Dolayısıyla soruyu böyle soyut şekilde ifade ettiğimizde bir cevap bulmak da güçtür.

Bu tür durumlarda, sorunu daha somut şekilde ele alarak genellikle daha yararlı sonuçlar elde edebildiğimizi görürüz. "Ahlak" kelimesi bir isimdir. "Ahlaki" sıfatıyla yakın ilişkilidir. Bu sıfatı, "ahlaki yargı", "ahlaki davranış", "ahlaki tercih" ve "ahlaki ilke" gibi tabirlerde sık sık kullanırız. Belki de "ahlaki" sıfatını inceleyerek "ahlak" isminin anlamına biraz ışık tutabiliriz. Bu şekilde ilerleyerek daha somut bir kavramı ele almış olacağız ve böylece daha başarılı olabiliriz. Dolayısıyla "Ahlak nedir?" diye sormak yerine, "ahlaki" sıfatının bu kullanımlarından en ilginç olanlarından birini seçelim ve şu soruyu soralım: "Ahlaki yargı nedir?" Böylece çok daha başa çıkılabilir bir soruya kavuşmuş oluyoruz. Bu soru, "ahlaki" sıfatının anlamını anlamamıza yardımcı olabilir ve bu sayede, önce "ahlak"ın anlamına, ardından da "etik"in anlamına biraz ışık tutabiliriz.

Ahlaki yargılarla diğer türde yargılar arasında bariz bir sezgisel farklılık olduğu görünmektedir. Sıradan örneklerde, çoğumuz bu ayrımı fazla sıkıntı yaşamadan yapabiliriz. Birisi "kürtaj yanlıştır" diyorsa, ahlaki bir yargıda bulunduğunu biliriz. Marblehead'in Boston'un kuzeyinde olduğunu söylediğindeyse, ahlaki olmayan bir yargıda bulunduğunu biliriz. Dolayısıyla aradaki fark bir bakıma gayet açıktır. Peki, genel olarak bu ayrımın temeli nedir? Ahlaki yargıların ahlaki olduğunu anlamamızı sağlayan nedir? Ahlaki yargılarda olup da ahlaki olmayan yargılarda eksik olan ilginç özellikler nelerdir?

Bu sorulara verilebilecek çok basit bir cevap, ahlaki yargıları ifade etmek için kullanılan cümlelerin bazı özelliklerine dayalı olabilir. Ahlaki bir yargıda bulunmak istediğimizde, "doğru", "yanlış", "zorunlu", "iyi", "kötü", "şer", "-meli, -malı", "-mak zorunda" gibi kelimelerden yararlanır. Bu listenin eksik olduğu açık olsa da, bir insanın derdini anlatabilmesi için yeterlidir. Bu listedeki tüm keli-

melere “değer terimleri” ya da “değer bildiren terimler” adı verilebilir. Kuşkusuz çoğumuz bir değer terimi duyduğumuzda hemen ayırt edebiliriz. Dolayısıyla gerek duyulduğu takdirde listeye başka benzer terimler de ekleyebiliriz. Ayrıca çok sayıda kelimenin değer terimleri listesine dahil olmadığını da söyleyebiliriz.

Bu “değer terimi” kavramından yararlanarak, ahlaki yargılara ilişkin bir önermede bulunabiliriz. Bu öneri, her ahlaki yargının bir değer terimi kullanmak zorunda olduğu fikrine dayalıdır. Kolaylık adına, dikkatimizi İngilizce-deki kelimelerle sınırlayalım. Şimdi şöyle diyebiliriz:

M1: Bir cümle ancak ve ancak bir değer terimi içerdiği takdirde bir ahlaki yargıyı ifade eder.

Bu önermeye göre, aşağıdaki cümleler ahlaki yargıları ifade etmektedir:

- (1) Kürtaj her zaman yanlıştır.
- (2) Herkes komşusunu sevmelidir.
- (3) Belli koşullar altında intihar doğrudur.
- (4) Bebeklere eziyet etmek kötüdür.

Bu cümlelerin hepsinin bir ahlaki yargıyı ifade ettiğini birçok insan kabul edecektir, ama elbette hepsinin *doğru* bir ahlaki yargıyı ifade ettiğine herkes katılmayacaktır. Fakat biz şimdilik, esasen, doğru ahlaki yargıları yanlış ahlaki yargılardan ayırmaya çalışmıyoruz. Öncelikle ahlaki yargıları ahlaki olmayan yargılardan ayırma amacı taşıyoruz. Sadece ahlaki alanı diğerlerinden ayırmaya çalışıyoruz.

Aşağıdaki cümlelerden hiçbirisi değer terimi içermektedir. Dolayısıyla M1'e göre hiçbirisi ahlaki bir yargıyı ifade etmemektedir.

- (5) Telefonumun rengi siyahtır.
- (6) Marblehead Boston'ın kuzeyindedir.
- (7) Herkes bir gün birini sever.
- (8) Bebeklere eziyet etmek sıkıcıdır.

Çoğu insan bu cümlelerin her birinin bir ahlaki yargıyı ifade etmediğini kabul edecektir. Dolayısıyla Mı'le ilgili sekiz olumlu örneğe sahip görünüyoruz. Başka bir deyişle, Mı'ın uygulanmasıyla elde edilen sonucun doğru olduğu sekiz örneğe sahip görünüyoruz.

Fakat Mı'ın genel olarak doğru olmadığı da açık olsa gerek. Mı'ın uygulamada doğru olmayan sonuçlar vereceği bir dolu örnek vardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

- (9) Makinemi tamir ederken, zamanlama dişlisini hep yanlış yere koyuyorum.
- (10) Eğer daha fazla ürün istiyorsan, daha fazla gübre kullanman gerekir.
- (11) Tam köşeden döndü.
- (12) Oyunculuk iyiydi, ama ışıklandırma kötüydü.

Mı bu cümlelerin her birinin ahlaki bir yargı içerdiğini ima eder, zira hepsi de değer terimleri listemizden bir kelime içermektedir. Fakat bu cümlelerin hiçbirinin ahlakla alakası olmadığı açıktır. Kuşkusuz zamanlama dişlilerini makineye doğru yerleştirmenin özel olarak ahlaki bir yükümlülük taşıdığını kimse iddia etmeyecektir. Dokuzuncu cümledeki “yanlış” kelimesi ahlaki anlamda kullanılmamaktadır. Aynı şekilde onuncu cümledeki “gerekir” ahlaki olmayan bir anlamda kullanılmıştır; ahlaktan ziyade basiretle alakalıdır. On birinci cümledeki “doğru” sözcüğü herhangi bir değeri ifade etmek için kullanılmamıştır. Ve son olarak, on ikinci cümledeki “iyi” ve “kötü” kelimeleri ahlaki değerden ziyade estetik değer ifade etmek için kullanılabilir. Dolayısıyla Mı yanlış bir şekilde tersini ima etse de, 9.-12. cümlelerin hiçbirisi aslında ahlaki yargı içermemektedir.

Bu yaklaşımın işe yaramayacağı açık olsa gerek. Ahlaki yargıları ahlaki olmayan yargılardan sırf kullanılan kelimeler temelinde ayıramayız. Cümlelerin konusunu düşünmek daha verimli bir yaklaşım olabilir. Belki de ahlaki yargıların hepsinin de aynı tür meselelerle ilintili

olması gerekiyordur.

“Ahlaki meseleler”in kısa bir listesini çıkarabiliriz. Listede kûrtaj, intihar, ötanazi, yurttaş hakları, cinsel davranış, dürüstlük, adalet, sözünü tutmak ve saygı göstermek gibi konular olabilir. Şimdi, ahlaki yargıların bu ahlaki meselelerle alakalı yargılar olduğu önermesinde bulunabiliriz:

M2: Bir cümle ancak ve ancak ahlaki bir mesele hakkında olduğunda ahlaki bir yargı içerir.

M2, kuramı uygulamada birçok durumda doğru sonuçlar vermektedir. Örneğin birinci ve üçüncü cümlelerin ahlaki yargıları ifade ettiğini ima etmektedir ve gerçekten de öyledir. Dolayısıyla M2’nin uygulanması bu örneklerde doğru sonuç vermektedir.

Fakat M2’nin tamamen yanlış yönlendirici olduğunu görmek zor değildir. Bu ahlaki meseleler hakkında gerçekten de sık sık ahlaki yargılarda bulunuyor olsak da, bu tür meseleler hakkında sık sık ahlaki olmayan yargılarda da bulunuruz. Mesela aşağıdaki cümlelerin her biri ahlaki bir mesele hakkındadır, ama hiçbirisi ahlaki bir yargıyı ifade etmez:

(13) Kûrtaj bazı yerlerde yasadışıdır.

(14) İntihar ekonomik bunalımlar sırasında daha sık görülür.

(15) İnsanlar bazen kendileri için ötanazi talep ederler.

(16) Hareketli bir cinsel yaşam iyi bir egzersiz olabilir.

Bu tür örnekler ışığında, ahlaki yargıları ahlaki olmayan yargılardan yalnızca konu farklılığı temelinde ayıramaya çağımız anlaşıyor.

Belki de bazılarınız bu bulmacayı çözenin en ümit vaat edici yolunun, M1’in arkasındaki fikirlerle M2’nin arkasındaki fikirleri birleştirmek olduğunu düşünüyordur. Yani, ilkin, diyebilirsiniz, ahlaki yargılar değer terimleri içeren cümleler tarafından ifade edilir ve ikincisi, ahlaki

yargılar ahlaki meseleler hakkındadır. Bu fikir üzerine düşünmeye değer.

Bu yaklaşımın en ilginç gelişmelerinden biri John Hartland-Swann'a aittir.¹ Onun yaklaşımı her toplumun çeşitli âdetleri olduğu gerçeğine dayalıdır. Bu âdetlerden bazıları toplumun üyeleri tarafından çok büyük “toplumsal öneme” sahip olarak görülür. Çok büyük toplumsal öneme sahip bir âdeti çiğnemek toplumun varoluşunu tehdit etmektir. Örneğin Amerikan toplumunda canımızı sıkkan komşularımızı bıçaklama âdeti yoktur. Eğer bu âdeti çiğnemeye başlarsak, toplumun tüm dokusunu bozabiliriz. Diğer âdetler ise (örneğin verdiğimiz sözleri tutma) orta derecede öneme sahip olarak görülür. Son olarak, bazı âdetler çok az toplumsal öneme sahip olarak görülür. Yaşadığımız toplumda yeni tanıştığımız bir insanla el sıkışmak bu tür bir âdet olacaktır.

Bu görüşe göre, her tür âdet bir tür cezayla ilintilidir. Eğer bir âdeti çiğnerseniz, alacağınız ceza da ona uygun şiddette olmalıdır. Mesela çok büyük toplumsal önemi haiz bir âdeti çiğnerseniz, para cezası alabilirsiniz, hapse yollanabilirsiniz, hatta idam edilebilirsiniz. Eğer orta derecede toplumsal önemi haiz bir âdeti çiğnerseniz, diğer yurttaşlar sizi kınayabilir ya da size soğuk davranabilirler, yani yanlış bir tutum içinde olduğunuzu göstermeye çalışacaklardır. Son olarak, çok az toplumsal önemi haiz bir âdeti çiğnerseniz, küçük bir kınamayla kurtulursunuz. İnsanlar sizin görgüsüzlüğünüzle dalga geçebilir ya da size gülebilirler.

Hartland-Swann, bir toplumda en önemli âdetleri yöneten kuralların, sonunda o toplumun *yasaları* haline geldiğini savunur. Bu kurallar manzumesi o toplumun yurttaşlarının yasal yükümlülüklerini ifade eder. Orta derecede toplumsal önemi haiz âdetleri yöneten kurallar ise

¹ John Hartland-Swann, *An Analysis of Morals* (Londra: Allen & Unwin, 1960).

o toplumun *ahlak* kuralları haline gelir. Bu kurallar manzumesi o halkın ahlak kurallarını ifade eder. Son olarak, en az toplumsal önemi haiz âdetleri yöneten kurallar ise o toplumun *nezaket* kuralları olur.

Hartland-Swann meseleyi bu şekilde ifade etmese de, biz onun görüşlerini aşağıdaki şekilde geliştirebiliriz. Birincisi, “ahlaki âdet” mefhumunu ortaya atabiliriz. Şöyle bir önermede bulunalım: Bir âdet ancak o toplumun fertleri tarafından orta derecede toplumsal önemi haiz olarak görülüyorsa ahlaki bir âdettir. Böylece örneğin insanın verdiği sözü tutmasının toplumumuzda ahlaki bir âdet olduğu söylenebilir. Önermemiz temelinde, değişmez bir “ahlaki meseleler” listesi hazırlamaya gerek duymadan ahlaki alanı belirleyebiliriz. Başka bir deyişle, ahlaki bir mesele olarak kabul edilen şeyler toplumdan topluma değişir, ama her zaman, o toplumun fertlerinin orta derecede toplumsal önemi haiz olarak gördükleri bir şey olacaktır.

Şimdi, önceki iki önermemizi birleştirebiliriz. Birincisi, ahlaki yargıları ifade etmek için kullanılan cümleler değer terimleri listemizden kelimeler içerir; ikincisi, konuları o toplum için ahlaki âdetler olan âdetlerdir. Dolayısıyla bu önermeye göre, bir cümlemin ahlaki yargıyı ifade ettiğini söyleyebilmemiz için iki sınavı geçmesi gerekir. Doğru türde bir konusu olmalıdır ve onun hakkında doğru türde bir şey söylemelidir. Dolayısıyla üçüncü önermemiz şudur:

M3: Bir cümle ancak ve ancak (i) o toplumun ahlaki bir âdeti hakkındaysa, (ii) değer bildiren bir terim içeriyorsa o toplum için ahlaki bir yargıyı ifade eder.

M3 önermesi birtakım önemli içgörülerini yakalayacak şekilde tasarlanmıştır. Birincisi, tıpkı *M1* gibi, ahlaki yargıların “doğru”, “yanlış” ve “zorunlu” gibi kelimelerle ifade edildiği içgörüsünü yakalamıştır. İkincisi, tıpkı *M2* gibi, ahlaki yargıların özel bir konusu olduğu içgörüsünü yakalamıştır. Fakat *M2*’den farklı olarak, *M3* bu konunun toplumdan topluma değişebileceğini kabul eder. Son olarak, *M3* ahlaki meselelerin toplumsal açıdan salt nezaketle ilgili

meselelerden daha önemli olduğu, hukuki meselelere nazaran ise daha önemsiz olduğu fikrine dayalıdır. Neticede, M₃ çok ilginç bir önerme olarak görünmektedir.

Ne var ki üzerine birkaç dakika düşündüğümüzde, M₃'ün kabul edilebilir olmadığını hemen fark ederiz. Gerçekte ahlaki yargı ifade eden, ama M₃'e göre ahlaki yargı ifade etmeyen çok sayıda cümle vardır. Örneğin şu cümleleri düşünün:

(17) İnsan öldürmek her zaman yanlıştır.

(18) Bebeklere eziyet etmek kötülüktür.

Bu cümlelerin ikisinin de yaşadığımız toplum için bir ahlaki yargıyı ifade ettiği açık olsa gerek. (Elbette on yedinci cümlelerin toplumumuz için *doğru* bir ahlaki yargıyı içerip içermediği tartışmaya açıktır.) Fakat M₃ bu cümlelerinin ikisinin de ahlaki bir yargıyı ifade etmediğini söyler. Zira her ikisinde de, yaşadığımız toplumda toplumsal önemi *orta derecede olmayan* bir âdet hakkında cümleler söz konusudur. Fakat ikisinde de *büyük* toplumsal önemi haiz bir âdet söz konusudur. Kuşkusuz toplumumuzda başka insanları öldürmekten uzak durma ve masum bebeklere sebepsiz yere acı çektirmekten uzak durma âdetinden daha büyük toplumsal önem taşıyan çok az âdet vardır.

Diğer tarafta, M₃'e göre ahlaki olmayan birçok ahlaki yargı vardır. Örneğin bir adamın ıssız bir adada tek başına yaşadığını varsayalım. Diyelim ki adada birçok güzel kelebek var ve adam bunları görmekten zevk alıyor. Belki de her türden birer adet kelebek toplamak istiyordur, ama canlılara olan saygısından ve güzelliklerini takdir ettiğinden hepsine özgürce uçma imkânı tanıdığını varsayalım. Kendi kendine şöyle diyebilir:

(19) Bu kelebeklerden birini öldürmek yanlıştır.

Adam on dokuzuncu cümleyi kurduğunda, ahlaki bir yargıda bulunduğunu söylemek akla yatkın geliyor. Ama M₃, görünen o ki, on dokuzuncu cümlelerin hiçbir toplum için

ahlaki bir yargıyı ifade etmediğini ima etmektedir. Zira M3'e göre, bir yargı ancak söz konusu toplumun üyeleri tarafından orta derecede toplumsal önemi haiz olarak görülen bir âdet hakkında olduğunda ahlakidir. Fakat bizim örneğimizde ortada herhangi bir toplum yoktur: Adam ıssız bir adada tek başına yaşamaktadır. Dolayısıyla kelekleri öldürmekten uzak durma âdetinin orta derecede toplumsal önemi haiz olarak görüldüğü hiçbir toplum olmayabilir. Bu örnekte, yargı herhangi bir toplum için ahlaki bir yargı değildir.

Yalnız adamın tek başına bir toplum oluşturduğunu varsaysak bile sonuç değişmez. Zira adam kelekler meselesini belli bir öneme sahip olarak görebilirse de, bunu bir âdet olarak ya da toplumsal önemi haiz olarak göreceği şüphelidir. Kelekler meselesi önemli olsa bile toplumun bakış açısından önemli değildir. İnsanın başkalarıyla ilişkisiyle çok az alakası vardır. Daha ziyade, insan ile doğanın bir parçası arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Birçok insan doğaya gereksiz yere zarar vermenin ahlaki yükümlülükleri olduğunu düşünmektedir. Bu tür ahlaki yükümlülükler, eğer varsa, ahlaki salt toplumsal kaygılar üzerinden tanımlama girişimlerine karşı-argüman sağlamaktadır.

Dolayısıyla görünen o ki, henüz ne kullanılan kelimeler temelinde ne konu temelinde ne de kelimeler, konu ve bunların toplumsal önem derecesinin birleşimi temelinde ahlaki yargılan ahlaki olmayan yargılardan ayırabiliyoruz.

Ahlaki olanı ahlaki olmayandan ayırma sorununa son bir yaklaşım, büyük Alman filozofu Immanuel Kant'ın bazı içgörülerine dayalıdır.² Kant'ın görüşleri 7. ve 8. Bölüm'de çok daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır, ama Kant'ın mevcut sorunumuzu nasıl ele alabileceğini genel hatlarıyla incelemek yararlı olabilir.

² Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çeviren ve inceleyen H. J. Paton (New York: Harper & Row, 1964). [Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. baskı 2002 —ed. notu.]

Kant “ahlaki buyruk” adını verdiği şeyler ile ahlaki olmayan buyruklar arasında bir ayrım yapar. Dolayısıyla Kant’ın yorumları bizim ahlaki *yargılar* hakkındaki sorunumuzla değil, daha ziyade ahlaki *buyruklar* hakkında mütetekabil bir sorunla ilgilidir. Buradaki amaçlarımız açısından, buyrukları “gerekir” ya da benzeri türde bir kelime içeren cümleler olarak görebiliriz. Dolayısıyla şu cümlelerin her biri buyruktur:

(20) Eğer köprüyü havaya uçurmak istiyorsan, dinamit kullanman gerekir.

(21) Daha hürmetkâr olman gerekir.

(22) Parayı kötü gün için saklaman gerekir.

Bu buyrukların ilki açıkça varsayım şeklindedir. Yani “eğer ... istiyorsan, o zaman ... yapman gerekir” biçimiyle kurulmuştur. Bu örnekte, amaç köprüyü havaya uçurmak, önerilen araç ise dinamit kullanmaktır. Yirminci cümle, kendi içinde, dinamit kullanılması gerektiğini ima etmez, yalnızca köprüyü havaya uçurmak isteyen birinin bunu yapması gerektiğini ima eder. Elbette çoğumuz köprü havaya uçurmak istemeyiz.

Bazı buyruklar biçimi bakımından açıkça varsayımsal olmasa da, üstü kapalı olarak varsayımsal olduğu söylenebilir. Yani gerçekte, “eğer ... istiyorsan, o zaman ... yapman gerekir” kalıbıyla kurulmamış olsa da, bunları kullanan kişinin aklında varsayımsal bir düşünce vardır. Eğer bu kişiye ne kastettiğini sorarsanız, hemen açıkça varsayımsal bir buyrukla cevap verecektir. Bunu yirmi ikinci cümlede görebiliriz. Kötü gün için para biriktirmeniz gerektiğini iddia eden birine ne kastettiğini biraz daha açmasını söylediğinizde, muhtemelen şöyle bir cevap verecektir:

(23) Eğer yaşlandığında mutlu olmak istiyorsan, kötü günler için bir kenara para ayırman gerekir.

Ya da,

- (24) Sonradan gereksiz yere acı çekmek istemiyorsan, kötü günler için para biriktirmen gerekir.

O halde bu tür buyruklar açıkça varsayımsal olmasa da, üstü kapalı olarak varsayımsaldır.

Son olarak, ne açıkça ne de üstü kapalı olarak varsayımsal olan bazı buyruklar vardır. Yirmi birinci cümle buna bir örnektir. Diyelim ki bir insan yirmi birinci cümleyi kuruyor ve ne kastettiğini biraz daha açması istendiğinde, yalnızca daha hürmetkâr olmak gerektiğini kastettiğini söylüyor. “Eğer insanların seni sevmesini istiyorsan, daha saygılı olman gerekir” demek istemediğini söylüyor. Aynı şekilde, “eğer mutlu olmak istiyorsan, o zaman saygılı olman gerekir” demek de istememektedir. Niyetlerimizden bağımsız olarak, daha saygılı olmamız gerektiği, çünkü bunu yapmanın doğru olduğu konusunda ısrar etmektedir. Kant bu kişinin dile getirdiği buyruğun (yirmi birinci cümle) *kategorik* bir buyruk olduğunda ısrar edecektir. Ne açıkça ne de üstü kapalı olarak varsayımsal biçimde kurulmuş olan bir “gerekir” cümlesidir bu. Kant’ın son derece ilginç tezine göre, kategorik buyruk ahlaki buyruktur. Başka bir deyişle,

M4: Bir cümle ancak ve ancak bir kategorik buyruksa ahlaki buyruk olabilir.

Kant’ın görüşünün bu versiyonu son derece ilgi çekici olmasına karşın ve uygulamada birçok kez doğru sonuçlar alınacak olmasına karşın, daha önce belirtildiği üzere bunun yanlış olduğu gayet açıktır. Nedenini anlamak için şu örneği düşünelim. Genç bir kadın Deniz Ticareti Akademisi’ne gitmeyi düşünüyor olsun. Kadınların bu okula gitmeleri pek görülen bir durum olmadığından, bu tercihinin ahlaki olup olmayacağını düşünür. Annesine kaygılarından bahseder, o da şu cevabı verir:

- (25) Eğer gitmek istiyorsan, gitmen gerekir.

Belki de annesi, bu konuda ahlakla alakalı yegâne mese-
lenin kızının gitmeyi isteyip istemediği olduğunu düşün-
mektedir. Belki de anne kadınlar aleyhindeki geleneksel
engelin ahlakla alakası olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla yirmi beşinci cümleyi dile getirdiğinde, ahlaki bir
buyruktan bahsettiğini düşünmektedir. Bu gayet akla
yatkındır. Ama M₄, annenin buyruğunun ahlaki olmadığını söyleme yanlışına düşecektir, zira bu cümle, biçimi bakımından açıkça varsayımsaldır.

Bu örneğin Kantçı görüşün daha karmaşık versiyon-
larını çürüteceği hiçbir şekilde açık değildir. Ama M₄'ü çürütecektir. Belki de şu sade sonucu çıkarmalıyız: Kışkırtıcı ve ilk başta gayet akla yatkın olsa da, en basit biçimiyle Kantçı önermenin yanlış olduğu görülmektedir. Günümüz Kantçıların bu görüşü doğru ve açık hale getirecek şekilde geliştirip geliştiremeyeceklerini görmek ilginç olacaktır. Şahsen ben bunun nasıl yapılacağını bilmiyorum.

Dolayısıyla daha baştan şunu kabul etmek gerekir ki bir yargıyı ahlaki yargı haline getiren ya da bir buyruğu ahlaki yapan şeyin ne olduğunu söylemek kolay değildir. Dolayısıyla cevaplamaya koyulduğumuz soruları cevaplamayı başaramadık. "Ahlaki" sıfatının ne anlama geldiğini söylemedik. Bunun ışığında, daha soyut bir soru olan "Ahlak nedir?" sorusuna tümüyle tatmin edici bir cevap vermek pek mümkün gözükmemektedir.

Buna karşın, çoğumuzun ahlaki olan ile ahlaki olmayan arasındaki ayrıma dair biraz sezgisel bir kavrayışa sahip olduğunu varsaymak yanlış olmaz. M₁-M₄ gibi önermeleri bu ayrıma dair sezgisel kavrayışa seslenerek değerlendiririz. O halde ahlaki yargıyı ya da ahlaki buyruğu ayırt eden özelliğin ne olduğunu söylememiş olsak da, yine de bir ahlaki yargıyı ya da buyruğu gördüğümüzde ayırt edebiliriz.

Bir toplumun ahlakı, görünen o ki, o toplumda kabul edilen ahlak ilkeleri bütünüdür. Benzer şekilde, bir insanın ahlakı da kendisinin kabul ettiği ahlak ilkeleri bütünü olarak alınabilir. Genel olarak ahlak, eğer böyle bir şey

varsa, tüm doğru ahlak ilkeleri bütünü olarak görülebilir. Bunun epeyce kaba olduğu ve tanımlanmamış “ahlak ilkesi” tanımından yararlandığı açık olsa da, yeterli olabilir. Bu yüzden biz ikinci sorumuza dönelim: “Ahlakın felsefi düzlemde incelenmesinin ana biçimleri nelerdir?”

AHLAKIN FELSEFİ DÜZLEMDE İNCELENMESİ

Ahlaki inançlar toplumdan topluma değişiklik gösterir. Mesela bazı yerlerde insanlar halk plajında üstsüz güneşlenenleri gördüklerinde ahlak duyguları zedelenmektedir. Bazı yerlerde ise bu tür davranış gayet normal görülmektedir. Farklı ahlaki inançların incelenmesi ilginç ve zahmete değer bir iştir. Bu işle ilgilenenler, insan davranışı ve tutumları hakkında sık sık tuhaf ve önemli gerçekler keşfederler. Ayrıca ahlaki çeşitlilik için bir tür aydınlanmış hoşgörü geliştirebilirler. Dolayısıyla *betimleyici ahlak* adını verebileceğimiz bu inceleme tarzı gayet meşrudur.

Fakat betimleyici ahlak kendi içinde bilhassa felsefi bir girişim değildir, ama bunun nedenini tam olarak söylemek kolay değildir. Farklı grupların ahlak yasalarını betimleme ve karşılaştırma görevini antropologlar, sosyologlar, sosyal tarihçiler ve diğerleri yapsa daha iyi olabilir. Felsefeciler ise sosyal bilimlerde çok az uzmanlığa sahip olsalar da yaptıkları işte gayet iyi olabilirler. Fakat bazı felsefeciler betimleyici ahlakı özel olarak felsefi etik incelemeleriyle birleştirmekte kayda değer başarılar elde etmişlerdir.³

Bir başka ahlaki inceleme biçimine de *kuramsal olmayan ahlak* adını verebiliriz. İnsanların tümüyle genel ahlak

³ Örneğin bkz. Richard Brandt, *Hopi Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1954); John Ladd, *The Structure of a Moral Code: A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians* (Cambridge: Harvard University Press, 1957).

ilkelerine açıktan herhangi bir göndermede bulunmadan önemli ahlaki meseleler hakkındaki görüşleri savunmaya ve geliştirmeye çalıştıklarında kuramsal olmayan ahlakla ilgilendiklerini söyleyebiliriz. Örneğin savaş, ötanazi, cinsiyetçilik ya da vejetaryenliğin ahlakını ilkin genel ahlaki ilkelerde anlaşılmadan tartışırsak, buna kuramsal olmayan ahlak denir. Bu tür bir incelemenin resmî olmayan versiyonu yurtlarda, barlarda, kafelerde, kısacası akıl sahibi insanların ahlaki meseleler üzerine ciddi tartışma yapma fırsatı buldukları her yerde görülür. Kuramsal olmayan ahlakın daha resmî bir versiyonu ise etik derslerinde ve ahlaki sorunlar üzerine kitaplarda görülecektir.

Üçüncü tür bir ahlaki incelemeye de genellikle *normatif etik* adı verilmektedir. Bir açıdan, normatif etik ahlaki olarak doğru eylem hakkındaki en temel ilkeleri keşfetme, formüle etme ve savunma girişimidir. Bunun neler içerdiği hakkında daha net bir fikre sahip olmak için, insanların normatif etik ile ilgilendiklerinde neler yaptıklarına ilişkin bazı örnekleri ele alalım.

Bazı felsefeciler ahlaki açıdan doğru davranış konusundaki en temel ilkenin şöyle bir şey olduğunu savunmuşlardır:

Us: Bir davranış ancak ve ancak azami sayıda insanı azami derecede mutlu ettiğinde ahlaki açıdan doğrudur.

Bu ilke *faydacı davranışın* epeyce çarpıtılmış bir versiyonudur. Bu görüşe göre, bir davranışı doğru yapan şey, eğer doğruysa, sonuçları hakkındaki somut bir olgudur. Söz konusu olgu, bu davranışın o kişinin yapabileceği başka her şeyden daha fazla insan için daha fazla mutluluğa yol açmasıdır. Eğer üzerine bir dakika düşünürseniz, içinde bir yerlerde böyle bir şeye inandığınızı keşfedersiniz.

Birçok felsefeci faydacı görüşe saldırmıştır. Tüm davranışlarımızda yalnızca mutluluğu azamiye çıkarma hedefiyle hareket edemeyeceğimiz noktasında diretmişlerdir. Böyle davranmanın tümüyle ahlaksız olacağını

savunmuşlardır. Buna ek olarak bilgi, erdem ve adaleti artırmayı da amaçlamamız gerekir. Öyle ki bazı felsefeciler adaletin mutluluktan çok daha önemli olduğunu söylemişlerdir. Bazı durumlarda, adaletsizliğin hüküm sürmesine izin vererek daha fazla insanı mutlu etmek mümkün olsa bile, adaletin tecelli etmesine izin vermenin daha doğru olacağını savunmuşlardır. Felsefeciler normatif bir görüşü bu şekilde eleştirdiklerinde, normatif etikle ilgilenmektedirler.

Dördüncü türde bir ahlaki incelemeye de genellikle *metaetik* adı verilmektedir. Metaetikte diğer birçok şey dışında ahlaki değerlendirmenin kritik terimlerinin anlamlarını keşfetmeye ve açıklamaya da çalışırız. Bu yüzden, “iyi” kelimesi ne anlama gelir?” sorusunu sorarız.

Metaetikle ilgilenen felsefeciler çoğu zaman “iyi”, “kötü”, “doğru” ve benzeri ahlaki değerlendirme terimlerinin anlamını formel tanımlar vererek yapmaya çalışmışlardır. Örneğin bu yaklaşımı benimseyen bir felsefeci “iyi”nin gerçek anlamının şu tanımla açıklanacağını iddia edebilir:

T₁: x iyidir = tanım:⁴ x’i onaylıyorum.

Diğer felsefeciler ise en temel ahlaki değerlendirme terimlerinin tanımlanamayacağını iddia etmişlerdir. Bazıları bu terimlerin basit, tahlil edilemeyen özellikleri ifade ettiğini ve bu tür bir özelliği ifade eden hiçbir terimin tanımlanamayacağını söylemişlerdir. Bir başka kesim ise bu terimlerin tanımlanamayacağını, çünkü kelimenin dar anlamıyla bunların hiçbir anlam taşımadığını söylemişlerdir! Bu tür görüşlerin incelenmesi ve olumlu ya da olumsuz yanlarının ortaya koyulması metaetik kapsamına girmektedir.

Diğer ahlak felsefesi türleri de metaetik kategorisine dahildir. Bunlardan biri ahlak kavramlarının mantıksal

⁴ =tanım: Bu sembol, “tanım olarak ... demektir” ya da “tanımı bakımından şuna denktir” olarak okunabilir.

nitelikleriyle alakalıdır. Zaman zaman ahlaki yükümlülük kavramının birtakım ilginç mantıksal nitelikleri olduğu söylenir. Örneğin şu ilkenin geçerli olup olmadığını düşünmek isteyebiliriz:

Eğer bir insanın ahlaki açıdan *a* edimini yapması gerekiyorsa ve *b*'yi yapmadan *a*'yı yapması mümkün değilse, o zaman ahlaki açıdan *b*'yi yapması gerekir.

Mümkün olan bir diğer ilginç ilke de şudur:

Eğer bir insanın ahlaki açıdan *a* edimini yapması gerekiyorsa ve ayrıca ahlaki açıdan bir *b* edimini de yapması gerekiyorsa, o zaman ahlaki açıdan hem *a*'yı hem *b*'yi yapması gerekir.

Sonuncu tür bir felsefi faaliyete de *ahlakçılık* denebilir. Etik üzerine kitap yazanlar çoğu zaman okurlarını ahlaken daha üstün insanlar haline getirmeye çalışırlar. Yazarlar okurlarına başkalarının ihtiyaçlarına daha fazla dikkat gösterme ya da davranışlarının muhtemel sonuçları üzerine daha dikkatli düşünme tavsiyesinde bulunabilirler. Bu tür bir girişimin kuşkusuz kendi yeri vardır. Birçok kötü insan olduğundan, birinin onları daha iyi hale getirmek için bir şeyler yapması gerektiği açıktır. Geleneksel olarak bunu deneyen felsefeciler olmuştur.

BU KİTAPTA NELER VAR?

Bir inceleme biçimi olarak betimleyici ahlak ne kadar ilginç ve yararlı olursa olsun, bu kitabın konusu değildir. Biz burada daha soyut ve daha genel bir hususu ele alıyoruz. Keza kuramsal olmayan ahlak incelemesi yapma amacı da taşımıyoruz. Elbette burada konu ettiğimiz her genel ahlak kuramının yakıcı ahlaki kaygılar açısından belli sonuçları vardır. Bu yüzden çeşitli soyut ahlak kuramlarını ele alırken, genellikle bu kuramların kürtaj, cinayet, yurttaş hakları, ötanazi ve diğer önemli ahlak me-

seleleri üzerindeki etkilerine kafa yoruyoruz. Dolayısıyla bu araştırma biçimleri bu kitabın odak noktası olmasa da, burada tamamen bir kenara bırakılmış da değildir.

Kitabın 2. Bölüm'ünden 10. Bölüm'üne kadar normatif etik kuramları incelenmektedir. Bu kuramlardan biri olan eylem faydacılığı öğretisi, çok çeşitli şekillerde formüle edilmiş ve aynı zamanda yanlış formüle edilmiştir. Eğer bu öğretiyi doğruluğu hakkında akla yatkın bir karara ulaşacak kadar iyi anlamak istiyorsak, öncelikle olabildiğince eksiksiz bir şekilde formüle etmemiz gerekiyor. 2. Bölüm'de dikkatimizi bu göreve veriyoruz.

3. ve 4. Bölüm eylem faydacılığının lehinde ve aleyhinde görüşlere ayrılmıştır. 5. Bölüm'de eylem faydacılığının belli tuzaklarına düşmekten kurtulma amaçlı bazı çok ilginç girişimleri ele alıyoruz. Faydacı görüşün bu yeniden formülasyonlarına göre, bir eylemi ahlaki açıdan doğru kılan şey *onun* sonuçlarından ziyade o eylemi gerektiren ahlak kuralının sonuçlarıdır. Bu tür kuramlar *kural faydacılığının* biçimleridir.

Bazı kimseler ahlaki açıdan doğru eylem hakkındaki en temel ilkenin, "her insan kendi çıkarının peşinde koşmalıdır" olduğunda ısrar etmektedir. Bu tür görüşler çoğu zaman tamamen bencilce ve ahlakdışı olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir, fakat doğru bir şekilde kavrandığında, bu *egoizm* öğretisi oldukça ikna edici görünebilir. Her halükârda bazı insanlar buna inandıklarını iddia ederken, birçok insan da inanıyormuş gibi davranmaktadır. Dolayısıyla normatif etik bağlamında ele almaya değer bir görüştür ve nitekim biz de bunu 6. Bölüm'de ele alacağız. Egoizm incelemesinin bu noktaya kadar ertelenmesinin nedeni, doğru formüle edilmesi için gerekli olan belli kavramsal mekanizmaların ancak bu noktada devreye sokulacak olmasıdır.

Faydacılık, normatif etikteki iki büyük gelenekten biridir. Diğer ise *biçimciliktir*. Biçimcilere göre, bir eylemi ahlaki açıdan doğru kılan şey sonuçları değildir. Daha ziyade, bu davranış yöneten kuralın bazı biçimsel özellik-

leridir. Bu görüşün en etkili savunucusu Kant'tır. 7. ve 8. Bölüm'de Kant'ın normatif etik üzerine en önemli görüşlerinden bazılarını ele alacağız. John Rawls yakın dönemde yayımlanan *A Theory of Justice* [Bir Adalet Kuramı] adlı kitabında, Kant'ın normatif etikte bir "toplum sözleşmesi kuramcısı" olarak yorumlanabileceği gibi ilginç ve özgün bir tez ortaya atmıştır. 9. Bölüm'de bu önerme açıklanıyor ve ele alınıyor. 10. Bölüm'de ise bir diğer biçimci olan W. D. Ross'un oldukça farklı görüşlerini ele alıyoruz.

11. Bölüm, "bir toplumda doğru olan görüş bir başkasında yanlış olabilir" görüşünün çeşitli yorumları incelenmektedir. Bu görüş, normatif etikte *göreceliğe* inananların düsturu olarak alınabilir.

12.-15. Bölümlerde dikkatimizi normatif etikten uzaklaştırıp, metaetiğe yoğunlaştırıyoruz. Bu bölümlerde metaetikteki son döneme ait temel görüşlerden dördünü ele alıyoruz: doğalcılık, gayri-doğalcılık, duygusalcılık ve kuralcılık. Son bölümde bazı muhtemel şikayetleri ele alıyoruz ve ahlak felsefesinin nasıl yararlı olabileceğine dair bazı açıklamalar sunmaya çalışıyoruz.

Bu kitapta fazla ahlakçılık yok. Ahlaki ilerlemeye ihtiyaç duyduğunuzu hissediyorsanız, bunu başka yerde aramanız gerekiyor.

AHLAK FELSEFESİNİN DEĞERİ

Ahlak felsefesinin farklı türlerini kısaca ele alıp kitabın içeriğini anahatlarıyla ortaya koyduğumuza göre, bir dakika durup amaç hakkında düşünebiliriz. Neden ahlak felsefesiyle ilgilenelim? Ne yararı olacak? Bizi daha iyi insanlar haline getirecek mi? "Doğru ahlak kuramı"nı öğrenmemize yardımcı olacak mı?

Bu sorulara farklı cevaplar verilebilir. Bazı müşkül-pesent kimseler, tam anlamıyla ahlaklı bir insan olabilmek için, ahlak felsefesiyle ilgilenmek gerektiğine samimi bir şekilde inanıyorlar. Yine aynı derecede müşkül-pesent

olan bir başka kesim ise ahlak felsefesiyle ilgilenmenin insanın ahlaki açıdan daha iyi biri haline gelmesine hiçbir şekilde yardımcı olmadığı kanısındadır.

Ben bu ikisinin ortası bir tutumun doğruya daha yakın olduğunu düşünüyorum. Çoğumuz ahlaki görüşler hakkında epeyce eksik bir sınıflandırma yaparız. Belli türde davranışların ahlaken doğru olduğuna, belli türde davranışların ise ahlaken yanlış olduğuna inanırız. Bazı davranış türleri hakkında ise ne düşüneceğimizi bilemeyiz. Fakat nedenler sıralamamız gerektiği söylendiğinde, bazen daha baştan kafa karışıklığı sergileriz. Bir mesele hakkında düşünürken, görüşümüzü genellikle bir ilkeye başvurarak desteklemeye çalışırız. Başka bir mesele hakkında düşünürken ise görüşümüzü farklı bir ilkeye göndermede bulunarak savunuruz. Ama maalesef başvurduğumuz ilkelerin çoğu zaman tutarsız olduğu anlaşılır. Böyle bir durumda, ahlak felsefesi incelemesi son derece yararlı olabilir. Zira ahlak ilkelerini incelediğimizde, bazı ilkelerin diğerleriyle çeliştiğini görürüz ve ne zaman böyle olduğunu belirleme yeteneğini geliştiririz. Dolayısıyla ahlak felsefesinin büyük bir değeri varsa o da bu ilkeleri açıklığa kavuşturmamızı ve dolayısıyla tutarsız ilkelere sahip olmaktan kurtulmamızı sağlayacaktır.

Daha temel bir düzeyde, ahlak felsefesi incelemesi bize ahlak ilkelerimizin gerçekte ne olduğunu keşfetmemizde yardımcı olabilir. Birçoğumuz, ahlak felsefesiyle ilk karşılaşmamızdan önce, “ahlaken doğru eylemleri ahlaken doğru kılan nedir?” gibi sorular hakkında hiçbir zaman çok derin düşünmemişizdir. Dolayısıyla tatmin edici bir cevabın iyi formüle edilmiş bir versiyonuna hâlâ sahip olmamamız hiç de şaşırtıcı değildir. Ayrıca bu sorun üzerine gerçekten derinlemesine düşünüp, ardından felsefeyle ilgilenmeden önceki görüşümüzü net bir şekilde dile getirmeye çalışırsak, düşüncelerimizin normatif etiğin klasik örüntülerinden birini ya da diğerini takip etmesi muhtemeldir. Bu yüzden ahlak felsefesi incelemesi bize

halihazırda (kaba bir biçimde) sahip olduğumuz ahlak kuramını daha iyi anlamamızda yardımcı olacaktır. Bunu yapabilirsek, ahlak felsefesinin önemli bir değere sahip olabileceği açıktır.

Ahlak felsefesi üçüncü bir tarzda da yararlı olabilir. Genel ahlak ilkeleri üzerine düşünüp bunları net bir şekilde formüle etmeye çalıştığımızda, bu genel ilkelere bazılarının ilk başta düşündüğümüz sonuçlardan bazılarına yol açmadığını görebiliriz. Aynı şekilde, bu tür ilkelerin ilk başta yol açmadığını düşündüğümüz sonuçlara aslında yol açtıklarını da görebiliriz. Bu tür bir şey 2.-4. Bölüm'de tartışılan faydacılığın hazcı biçimi söz konusu olduğunda çok sık yaşanmaktadır. Birçok insan, dikkatli bir şekilde incelemeyi önce, bu öğretinin bir tür kaba duyurculuk gerektirdiğini düşünebilir. Benzer şekilde, adalet sorunuyla doğrudan bir bağın olmadığını düşünebilirler. Kuşkusuz insanın öyle ya da böyle bir ahlak kuramı varsa, belli durumlarda ne ifade ettiğiyle ne ifade etmediği hakkında bir fikre sahip olarak o kurama tutunması daha iyidir.

Ahlak felsefesinin son bir yararından daha bahsetmemiz gerekiyor. Şu ya da bu nedenle çoğumuz tanımı iyi yapılmış bir ahlaki duruşa sahip olmak isteriz, hatta bunun için can atarız. Bir öğretimiz olmadığında kendimizi rahatsız hissederiz. Ahlaki öğretilere duyulan bu talep bir arz yaratır. Birçok popüler ahlakçı sahneye çıkar, tüketmemiz için yeni ve heyecan verici ahlaki görüşler ortaya atar. Ahlak felsefesini bir süre inceledikten sonra, konunun muazzam güçlüklerini görmeye başlarız ve birçok popüler ahlak sloganının aslında ne kadar saçma olduğunu fark edebiliriz. Ahlak kavramlarımızın karmaşıklığını ve inceliğini anlamaya başlayabiliriz. Bir kez bunu yaptığımızda, gelip geçici heveslere dayalı ahlak öğretilerinin peşine takılmamız daha zorlaşır. Bu tür öğretileri nasıl değerlendireceğimizi biliriz ve kusurlu yanlarını –tabii eğer varsa– görmeyi öğreniriz.

Eğer tutarsız ahlak ilkelerine sahip olmaktan kaçınmak ve sahip olduğumuz ilkeleri anlamak bizim için daha iyiye; eğer ahlak ilkelerimizin sonuçları hakkında net olmak ve gelip geçici modalar olan ahlak ilkeleri hakkında şüpheli olmak daha iyiye, o zaman ahlak felsefesinin dikkatle incelenmesi daha iyi insanlar olmamıza yardımcı olabilir.

Bazı insanlar ahlak felsefesi incelemesinin doğru ahlak ilkelerini tanınamamızı sağlayabileceğine inanırlar. Eğer böyleyse, bu konunun yararlı olduğuna şüphe yoktur. Fakat kanaatimce, ahlak felsefesinden bazı ilkelerin yanlış olduğunu göstermesinden daha fazlasını beklememek gerekir. Zira ahlak felsefecileri olarak elimizden gelenin en iyisini yaptıktan sonra, elimizde tümüyle genel iki ahlak ilkesi kalabilir. İkisi de kendi içinde tutarlı ve birbirinden bağımsız olarak gayet akla yatkın olabilir. Ama yine de ikisinin birden doğru olamayacağını kabul edebiliriz; bunlar birbiriyle uyumsuz olabilir. Bu aşamada, ortaya çıktığı takdirde, ahlak felsefesinin sunacak başka bir şeyi olmayabilir. Bu durumda her birimiz kendi içgörümüzden yararlanarak iki ilke hakkında makul ve sorumlu bir karara ulaşmaya çalışmak zorunda kalırız.

Ama bu spekülasyonlarla zamanımızı daha fazla harcamayalım. Normatif etikteki en akla yatkın ve popüler görüşlerden birini incelemeye koyulalım: Eylem faydacılığı.

2 | EYLEM FAYDACILIĞI NEDİR?

Faydacılığın ne olduğunu daha öncesinde hiç duymamış olsanız bile, ahlak anlayışınızın önemli bir kısmının temeli bakımından faydacı nitelikte olması muhtemeldir. Faydacılığın ne kadar doğal ve sezgisel olduğunu anlamak için şu örneğe bakalım. Bob adında genç bir çocuk bir motosiklet kazasında ciddi şekilde yaralanmıştır ve bir yoğun bakım ünitesinde komada yatmaktadır. Doktorların tanısı, Bob'ın bilincinin bir daha asla yerine gelmeyeceği, ama bir süre bitkisel hayatta kalacağı yönündedir. Tüm hayati fonksiyonları karmaşık makinelere bağlıdır. Bunlardan biri bile olmasa Bob ölecektir. Arkadaşlarından ikisi zavalı gencin durumunu konuşmaktadır. Biri "fişi çekmenin" tamamen ahlakdışı olacağını ve dolayısıyla Bob'a huzur içinde ölmesi için izin vermek gerektiğini söylerken, diğeri bu görüşe katılmamakta ve şöyle demektedir: "Doktorlar fişi çekerlerse, Bob huzur içinde ölecek. Hiç acı hissetmeyecek; sonuçta bilincini tamamen kaybetmiş durumda. Ayrıca Bob'ın ileride yaşayacağı mutluluktan mahrum kaldığı da söylenemez, zira en iyi ihtimalle, uzun yıllar yaşasa bile, bilinci yerine gelmeyecektir. Bob'ın anne babası da daha iyi durumda olacak, zira onu yaşatmak için çok para harcamaları gerekecek ve paralarını bu şekilde harcayarak mutluluk elde edemeyecekler. Onun ölü olduğunu bilmek bu bitkisel hayatın sefaletine katlandığını bilmekten daha üzücü olmayacaktır. Bize, yani arkadaşlarına gelince, onun hayatta kalmasından elde edeceğimiz

hiçbir şey yoktur. Onu bu şekilde görmektense ölü görmek beni daha mutlu edecektir. Dolayısıyla bu durumda yapılması gereken şey, kanaatimce açıktır. Ona huzur içinde ölmesi için izin vermenin sonuçları onu bu bitkisel hayatta tutmanın sonuçlarından daha iyi olduğundan, Bob'ın ölmesine izin vermek gerekir.”

Bu muhakeme tarzında dikkat edilmesi gereken başlıca iki husus vardır. Birincisi, bu argüman, fişi çekme ahlakının, kısmen de olsa, fiş çekildiğinde neler olacağına dayalı olduğu görüşü üzerinde yükselir. Başka bir deyişle, fişi çekme ahlakı hakkındaki soru, en azından kısmen, bu eylemin sonuçlarının ne olacağı hakkındadır. İkincisi, bu argüman, sonuçların ahlakla alakalı özelliğinin haz ve acıyla ya da mutlulukla alakalı olduğu fikrine dayalıdır. Dolayısıyla Bob'ın hiç acı duymayacağı gerçeği ve Bob'ın anne-babasının ve arkadaşlarının daha az haz duymayacakları gerçeği bu edimin ahlakının belirlenmesinde bir yer tutmaktadır.

Bu tür düşüncelerin aslında ahlakla alakalı olduğunu düşünüyorsanız, bir faydacı olma yolunda ilerliyorsunuz denebilir. Eğer burada bahsedilen şekilde akıl yürütürseniz ya da eylemin sonucunda ortaya çıkacak haz-acı miktarları hakkında hemfikir olduğunuzda bu tür bir argüman sizi etkilerse, o zaman faydacı öğretinin temel önermesini kabul ediyorsunuz demektir. Bu örnekte fişi çekmenin doğru olduğu görüşüne katılmıyor olsanız bile, yine de faydacı olabilirsiniz. Temel soru şudur: Bir eylemin ahlaki olup olmadığını, gerçekleştirildiği takdirde ilgili tüm taraflara getireceği mutluluk miktarının mı belirlediğini düşünüyorsunuz? Eğer öyleyse, muhtemelen faydacısınız.

Bu arka plan dahilinde, eylem faydacılığının temel ilkesini daha dikkatli inceleyebiliriz. Bu normatif kuramın klasik ifadesini John Stuart Mill'in *Faydacılık* isimli eserinde bulabiliriz. Mill bu eserinde şöyle yazar:

Eylemlerün mutlu olma ve acı olma eğilimi gösterdiği ölçüde

doğrudur, mutluluğun zıddına yol açma eğilimi gösterdiği ölçüde yanlıştır. "Mutluluk" derken hazzı ve acının olmasını kastederiz; "mutsuzluk" derken de, acıyı ve hazdan mahrum olmayı kastederiz.¹

Bu satırlar belki de faydacı görüşün en ünlü formülasyonudur. Fakat birçok yönden, tümüyle anlamamızı sağlayacak kadar açık değildir. Bu ilkeyi netleştirmek için, filmi biraz geri saralım ve bir süre bu ilkenin doğası üzerine düşünelim. Ne tür bir ilke olması amaçlanmaktadır? Bize ne söylemesi beklenmektedir?

Mill'in faydacı ilkesi gibi genel bir ahlak ilkesinin konusu eylemlerdir, yani insanların yaptıkları şeylerdir. İlkenin amacı bu eylemlerin normatif statüsünün bir izahını sağlamaktır. Yani bir eylemin hangi koşullar altında ahlaken doğru, ahlaken yanlış ya da ahlaken zorunlu olduğunu belirtmesi beklenir. Biz öncelikle eylemleri ele alalım, ardından ahlaki değerlendirme hakkında düşünebiliriz.

EYLEMLER

Genel eylemler ile somut eylemler arasında geniş bir ayırım yapabiliriz. *Genel eylem* genel türde bir davranıştır: Farklı durumlarda farklı insanlar tarafından tekrar tekrar yapılabilen eylemlerdir. Örneğin aşağıdakilerin hepsi genel eylemlerdir: Yürüme, konuşma, araba kullanma, okuma, parmaklarını şıklatma, bebek gıdıklama. Hepsi de farklı insanların farklı vesilelerle yaptıkları şeylerdir. Burada bahsi geçen genel eylemler çoğu zaman ahlaki değerlendirme konusu değildir. Örneğin yürümenin ahlakını nadiren tartışırız. Ama diğer genel eylemler çoğu zaman ahlaki incelemeye tabidir. Örneğin yalan söylemek, kürtaj yaptırmak, sözünden dönmek ve masum insanlara gereksiz yere acı çektirmek gibi genel eylemlerin ahlaki statüsü

¹ John Stuart Mill, *Utilitarianism*, haz. Oskar Piest (New York: Bobbs-Merrill, 1957), s. 10.

sık sık tartışma konusu yapılır.

Bir genel eylemden farklı olarak, *somut eylem* yalnızca tek bir durumda gerçekleşir ve yalnızca tek bir öznesi vardır. Tekrar tekrar ya da bir başkası tarafından asla yapılamaz. Örneğin insanın aya ilk kez ayak basması somut bir eylemdir. Neil Armstrong tarafından yapılmıştır ve o da bunu 23 Temmuz 1969'da yapmıştır. Şu an sizin yapmakta olduğunuz okuma eylemi de somut bir eylemdir. Yalnızca tek bir öznesi vardır (siz) ve yalnızca bir kez (şimdi) gerçekleşir. Bunun gibi başka eylemler yapabilecek olsanız da, bizatihi bu okuma eylemini başka bir vesileyle yapamazsınız. Başkaları da bu tür eylemler yapabilecek olsa da, sizin şu an yapmakta olduğunuz okuma eyleminin aynısını başka hiç kimse gerçekleştiremez. Bu okuma eylemi tek, tekrarlanamaz bir eylemdir.

Her somut eylem bir genel eylemin örneğidir. Mese-la ayda ilk yürüme somut bir eylemdir ve genel bir eylemin (yürüme) bir örneğidir. Fakat konu üzerine en az bir görüşe göre, aynı zamanda şu genel eylemlerin tümüne bir örnektir: Palyaço kıyafetiyle yürümek, bayrak taşıırken yürümek ve ayda yürümek. Genel olarak, her somut eylemin birçok farklı genel eylemin bir örneği olduğunu söyleyebiliriz.

Mill'in ilkesini, somut eylemlerin normatif statüsü hakkında bir ilke olarak yorumlamak en iyisidir. Bunun nedenlerini birazdan görebiliriz. Fakat ilkin "normatif statü" derken ne kastedildiğini açıklamamız gerekiyor.

NORMATİF STATÜYE DAİR DEĞERLENDİRMELER

Somut eylemler birçok açıdan değerlendirilebilir. Örneğin birinin eylemini estetik açıdan değerlendirebiliriz. Bunu bir eylemin zarıf, güzel ya da acayip olduğunu söylediğimizde yaparız. Bir eylemi görgü kuralları açısından değerlendirebiliriz. Biri yüzünüze aksıyorsa, bu eylemin rahatsız edici olduğunu hissedebilirsiniz. Kendi görüşü-

nüzû ifade ederseniz, bu eylemi görgü kuralları açısından değerlendirmiş olursunuz. Eylemleri yasa açısından da değerlendirebiliriz. Bir eylemin yasal, yasadışı ya da adi suç kapsamında olduğunu söylediğimizde yaptığımız budur. Fakat eylemleri ahlak açısından değerlendirdiğimizde, şöyle şeyler söyleriz: “Sam’in yaptığı şey ahlaken yanlıştı.” “Bu koşullar altında Jane’in yaptığı ahlaken yanlıştı.” “Başka yolu yok; tek doğru bu.”

Eylemlere dair ahlaki değerlendirmeler genellikle üç kategoriye ayrılır: Ya bu davranışın *zorunlu* olduğunu söyleriz, ya *izin verilebilir* olduğunu söyleriz ya da *yasak* olduğunu söyleriz. Elbette çoğu zaman bu tür fiyakalı tabirler kullanmayız. Bir eylemin zorunlu olduğunu anlatmak için mesela şöyle deriz: “Bunu yapman şart” ya da “bu senin ödevin” ya da “yapman gereken tam da bu”. Bu ifadeler ve daha birçoğu belli bir somut eylemin zorunlu olduğu görüşünü ifade etmek için kullanılabilir. Bunların hepsi bu şekilde kullanıldığında o eylemin ahlaki açıdan şart olduğu anlamına gelmektedir. Yapılması gereken budur. Elbette bu ifadeler ahlaki olmayan şekillerde de kullanılabilir.

Bir eylemin caiz olduğu fikrini şöyle şeyler söyleyerek ifade ederiz: “Bunu yapmanda sakınca yok.” “Bunu yapmak doğru olacak.” “Yapmanın bir zararı yok.” “Bu yaptığın kabul edilebilir.” Bu ifadelerin ahlaki olmayan kullanımları da vardır ve dolayısıyla yalnızca belli zamanlarda ahlaki icazet ifade eder. Fakat ahlaki bir yargıda bulunurken somut bir eylemin doğru, sakıncasız, kabul edilebilir ya da caiz olduğunu söylersek, bu eylemi ahlaken caiz olanlar kategorisine tahsis etmiş oluruz.

Yasak eylemler yanlış olan, yapmamamız gereken ve ahlaki açıdan kabul edilemez olan eylemlerdir.

Bu kavramlar arasında bazı ilgi çekici mantıksal bağlar vardır. Gerçekte yalnızca tek bir temel normatif değerlendirme kavramına ihtiyaç duyduğumuz bile söylenebilir. Örneğin bir birey bir eylemin ahlaken caiz olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini biliyor, ama “zorunlu” ve “yasak” kelimelerinin ne anlama geldiğini bilmiyor olsun.

Onun bilmediği bu diğer normatif değerlendirme terimlerini caiz kavramına göndermede bulunarak kolaylıkla açıklayabiliriz. Bir eylem ancak ve ancak yapılmaması caiz değilse zorunludur diyebiliriz. Başka bir deyişle, belli bir eylemi yapmak gerektiğini söylemek onu yapmamanın caiz olmadığını söylemekle aynı şeydir. Yapman *gereken* şey yapmamazlık edemeyeceğin şeydir. Bunu formel bir tanım haline getirebiliriz:

T₁: a zorunludur = tanım: a'yı yapmamak caiz değildir.

Aynı şekilde, salt caiz olan üzerinden giderek, bir eylemin yasak olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini de açıklayabiliriz. Bir eylem ancak yapılması caiz olmadığında yasaktır. Başka bir deyişle, bir eylemi yapmak ancak ve ancak yapmak doğru olmadığında yanlıştır.

T₂: a yasaktır = tanım: a'yı yapmak caiz değildir.

Dolayısıyla “zorunlu” ve “yasak” tabirlerini “caiz” üzerinden tanımlayabiliriz. Fakat aynı şekilde, “caiz” kavramını da “zorunlu” ya da “yasak” üzerinden tanımlayabiliriz. Dolayısıyla bu normatif değerlendirme terimleri karşılıklı olarak tanımlayıcıdır. Bunlar önemli, mantıksal yönden birbiriyle ilintili terimlerdir.

Mantıksal yönden birbiriyle ilintili olan bu terimlerin bir tür kapalı daire oluşturduğu söylenebilir. Zira bu terimlerden herhangi birinin ne anlama geldiğini bilmeden birine diğerini açıklamamanın hiçbir yolu olmadığını deneyerek görebiliriz. Bunu ortaya koymanın başka bir yolu da normatif değerlendirmenin temel teriminin, yani diğerlerini tanımlarken kıstas alınan terimin kendisinin tanımlanamaz olması gerektiğini söylemek olacaktır. Birçok felsefecinin gayet akla yatkın bulduğu bu teze *ahlakan özerkliği öğretisi* adını verebiliriz.

Bir *ahlak kıstası* ya da *ahlakan temel ilkesi* zorunluluk, caizlik ve yasaklılık için zorunlu ve yeterli koşulların ifade edilmesidir. Bu normatif değerlendirme kavramları-

nın mantıken ilintili olduğunu gördüğümüz için, üç farklı ahlak ilkesi sunmamıza gerek yoktur. Bu şekilde yalnızca tek bir ilke belirtmek yeterlidir, yani bu ahlaki değerlendirmeye terimlerinden yalnızca birini doğru uygulamak için zorunlu ve yeterli koşulları belirtmemiz yeter. Bu ilke, T₁ ve T₂ ile birlikte, diğer iki terim hakkında mütakabil öğretiler elde etmemizi sağlayacaktır.

Her doğru eylemin karşılaması gereken bir koşul (A) bulursak, o zaman *zorunlu* bir doğruluk *koşulundan* bahsedebiliriz. Yani bir eylemin, eğer doğru ise, karşılaması zorunlu olan bir koşulu ifade edebiliriz. Böylece bu biçim hakkında şunu söyleyebiliriz:

N: Bir eylem ancak A'yi karşılıyorsa doğrudur.

Eğer onu karşılayan her eylemin bu nedenle doğru olması gereken bir koşul (B) bulursak, yeterli bir doğruluk koşulu bulmuş oluruz. Eğer bir eylemin B'yi karşıladığını bilirssek, bu yeterli olacaktır; o zaman doğru olması gerektiğini de biliriz. Zira B'yi karşılamak doğruluk için yeterlidir. Böylece bu biçim hakkında şunu söyleyebiliriz:

S: Bir eylem eğer B'yi karşılıyorsa doğrudur.

Fakat doğruluk için hem zorunlu hem de yeterli bir koşul (C) bulursak, o zaman bir *doğru eylem kistası* bulduk demektir. Bu durumda, tüm doğru eylemlerin C'yi karşıladığı ve C'yi karşılayan tüm eylemlerin doğru olduğu şeklinde bir koşul (C) bulmuş olacağız. Başka bir deyişle, doğru eylemler kümesi tam da C'yi karşılayan eylemler kümesiyle örtüşmektedir. Böylece bu biçim hakkında şunu söyleyebiliriz:

NS: Bir eylem ancak ve ancak C'yi karşıladığında doğrudur.

Ahlakın temel ilkesi bu biçimde saklıdır. Temel fark, herhangi bir anlamı olmayan "C" yerine, tümüyle ve yalnızca doğru eylemlerin karşıladığı gerçek bir koşula göndermede bulunuyor olmasıdır.

MILL'İN KURAMI

Şimdi Mill'e geri dönelim ve ahlakın temel ilkesi olarak ne söylediğini hatırlayalım. Yukarıda aktardığımız bir parçada Mill şöyle diyordu:

Eylemler mutluluğa vesile olma eğilimi gösterdiği ölçüde doğrudur, mutluluğun zıddına yol açma eğilimi gösterdiği ölçüde yanlıştır. "Mutluluk" derken hazı ve acının olmasını kastederiz; "mutsuzluk" derken de, acıyı ve hazdan mahrum olmayı kastederiz.

Mill'in sözlerinde bazı tuhaflıklar göze çarpmaktadır. Öncelikle, bir eylemin "...ölçüde" doğru olduğundan bahsetmektedir. Bu durum, Mill'in "doğruluk dereceleri" olduğuna inandığını düşündürmektedir. Fakat ahlaken caiz olan iki eylemden birinin diğerinden "daha caiz" olduğunu söylemek anlamlı mıdır? Biz normalde iki doğru eylemden birinin diğerinden "daha doğru" olduğunu düşünür müyüz? Birçok insan bu terimlerin anlamının şüpheli olduğu kanaatinde. Buna göre bir eylem ya doğrudur ya da doğru değildir: Bazılarından daha doğruyken, bazılarından daha az doğru olduğu söylenemez. Dolayısıyla eylemlerin şu ya da bu şeyi yaptıkları "ölçüde doğru" olduğundan bahsetmek pek bir anlam ifade etmediğinden şüphelenmek yersiz değildir.

Mill'in sözlerindeki ikinci tuhaflık ise şudur. Eylemlerin "mutluluk vaat etme eğiliminde olduğu" ölçüde doğru olduğunu söylemektedir. Bu durum, verili bir somut eylemin mutluluk getirme ya da mutluluğa neden olma *eğiliminde* olabileceğini düşündürmektedir. Genel eylemlerde eğilimlerden bahsetmek gerçekten de anlamlıdır: "Yalan söylemek insanların sana daha az güvenmesine yol açma eğilimindedir", "Bir insanı bıçaklamak kan akmasına yol açma eğilimindedir" vs. Genel bir eylemin belli bir sonuç doğurma eğiliminde olduğunu söylediğimizde, örneklerinin çoğunun ya da çoğunluğunun gerçekten de bu sonucu doğurduğunu söylemek istenir. Genel eylemin (bı-

çaklamak) kan akmasına yol açma eğiliminde olduğunu söylemek, çoğu somut bıçaklama eyleminin kan akmasına yol açtığını söylemektir. Peki, somut bir eylem hakkında belli bir sonuç doğurma *eğiliminde* olduğunu söylemek ne anlama gelir? Kuşkusuz, örneklerinin aslında bu sonucu doğurduğu anlamına gelmez, zira somut bir eylemin örneği olmaz. Genellikle bu sonuca yol açtığı anlamına da gelemmez, zira somut bir eylem yalnızca bir kez gerçekleşir. Ya bu sefer o sonucu doğurur ya da doğurmaz.

Bazı felsefeciler Mill'in sözlerindeki bu tuhaflıkları, kastettiği şeyin kolaylıkla şu şekilde ifade edilebileceğini varsayarak ele almaya karar vermişlerdir:

U₁: Bir eylem ancak ve ancak mutluluğa vesile olursa doğrudur.

Mill "mutluluğun" tanımını açıkça "haz ve acı yokluğu" olarak yaptığından ve "vesile olmak" kuşkusuz "neden olmak" anlamına geldiğinden, faydacılığın bu versiyonunu şu şekilde genişletebiliriz:

U₂: Bir eylem ancak ve ancak hazza ve acı yokluğuna neden olduğu takdirde doğrudur.

U₂ ilk bakışta Mill'in kastettiğini yakalıyor gibi görünse de faydacı öğretinin iyi bir formülasyonu değildir. Zira bir eylemin ancak ve ancak "acı yokluğuna neden olduğunda" ahlaken doğru olduğunu ima etmektedir. Peki, bu ne anlama geliyor olabilir? Belki de bir eylem ancak acıyı dindirdiği takdirde acı yokluğuna yol açmaktadır. Ama eğer öyleyse, tarih boyunca doğru bir eylemde bulunmuş tek bir kişi bile yoktur. Kuşkusuz ömrü hayatınızdaki en iyi eylemi gerçekleştirdikten sonra bile, biri bir yerde hâlâ belli bir acı hissediyordur. Belki Yeni Zelanda'da bir adam diş dolgusu yaptırıyordur ya da Meksika'da bir kadın parmağına çekiçe vurmuştur. Hayatında acıya tamamen son verecek bir eylemde bulunmuş kimse yoktur herhalde.

Belki de U₂'nin gerçek niyeti şu ilkeyle daha yeterli bir

şekilde ifade edilecektir:

U₃: Bir eylem ancak ve ancak hazza neden olup acıya neden olmadığında doğrudur.

U₃ ilkesi gayet akla yatkın görünmektedir. Bunun uygulanması belli ki en azından birkaç örnekte kabul edilebilir sonuçlara yol açmaktadır. Örneğin bir annenin oğluna havuç verdiğini varsayalım. Bu eylem oğlu için belli bir hazza neden olurken, hiç acıya yol açmıyor olsun. Çoğumuz koşullarda sıra dışı bir şey olmadığı takdirde, annenin yaptığı şeyin ahlaken caiz olduğunu kabul edecektir. Annenin oğluna havuç verme eylemi doğru bir eylem olarak görünmektedir ve U₃ bunu onaylamaktadır. Bu eylem hazza yol açtığından ve acıya yol açmadığından, U₃ bunun doğru olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla buraya dek U₃ akla yatkın görünmektedir.

Başka bir örneği düşünelim. Bir adamın ortada hiç bir neden yokken komşusunun bacasını ısırdığını varsayalım. Böyle bir eylem yanlış görünmektedir. Bu tam da uzak durmaya çalışmamız gereken bir şeydir ve U₃ bunun doğru olmadığını söylemektedir. Bu eylem gerçekten de biraz acıya yol açmaktadır. Dolayısıyla U₃'e göre doğru değildir. Doğru olması için bir eylemin belli oranda hazza yol açması ve hiç acıya yol açmaması gerekir.

Fakat başka örnekler U₃'te bazı ciddi kusurlar olduğunu göstermektedir. Bir defa, bazen doğru eylem *gerçekten de* belli bir acıya yol açmaktadır. Çoğu zaman, kötü bir durumdan olabildiğince sıyrılmak için, en iyi tercihimiz kötünün iyisini seçmektir ve bu da belli oranda acıya yol açar. Örneğin, adamın tekinin yanında bir çingiraklı yılan olduğunu varsayalım. Yılan ısırarak üzere, adam ise bermuda şort giymiş. Yılan ısırmadan hemen önce, harekete geçiyorsunuz ve adamı yere serip yılanın menziline çıkarıyorsunuz. Bu kahramanca eylemi gerçekleştirerek, adamın ciddi bir zarar görmesini engelliyorsunuz. Fakat adamı yere devirerek, dizini yaraladığınızı varsayalım. De-

mek ki bu örnekte de yaptığınız şey biraz acıya yol açmıştır. Dolayısıyla eyleminizin hazza yol açtığını ve acıya yol açmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Yani U₃'e göre yaptığınız şey doğru değildi. Ama görülebileceği üzere, verili koşullarda elinizden gelenin en iyisini yaptıysanız, davranışınız doğrudur. Bu koşullarda yaptığınız her şeyin biraz da olsa acıya yol açması kaçınılmazdır. Dolayısıyla U₃'ün uygulanması bu örnekte yanlış sonuç doğuruyor görünmektedir.

Gerçekten de U₃'ün birçok durum için imkânsız derecede yüksek bir standart belirlediği açık olsa gerek. Doğru eylemin hiç acıya yol açmamasını bekleyemeyiz, zira ahlaki açıdan ilginç örneklerin çoğunda doğru eylem biraz acıya yol açacaktır. Belki de mesele doğru eylemlerin gereksiz acıya ya da hazdan çok acıya yol açıp açmadığıdır.

İşin tuhaf yanı, U₃ bazı örneklerde çok düşük bir standart da belirliyor olabilir. Yani yine de hazza yol açan ve acıya yol açmayan yanlış eylem örnekleri olabilir. U₃'e göre, bu tür eylemler doğrudur. Genç bir öğrencinin isim sahibi bir profesörle arkeolojik kazı gezisine çıktığını varsayalım. Profesör öğrenciye her zaman cömert davranmaktadır ve burs kazanmasını sağlamıştır. Profesör tüm hayatını kumru ile güvercin arasındaki eksik soy zinciri halkasını araştırmaya adanmıştır. Tüm hayatı boyunca, eskiden bu tür bir kuşun var olduğunu gösterecek kanıtları aramıştır. Kazılar sırasında öğrencimiz eksik kuşun kemik fosilini bulur ve görür görmez tanır. Profesörün her zaman bulmayı istediği kemiktir bu. Ama kemiği profesöre vereceğine, kürdan olarak kullanır ve sonra çöp fırınına atar.

Hiç kuşkusuz öğrencinin davranışı yanlıştır. Fakat hazza ve sıfır acıya yol açmış olabilir. Zira eğer öğrenci dişini temizleyerek haz duyduysa ve profesör kemiğin yok edildiğini hiçbir zaman öğrenemediyse, o zaman bu eylem U₃'te ifade edilen her iki doğruluk koşulunu da karşılıyor görünmektedir. Dolayısıyla U₃ bu eylemin doğru olduğunu ima ediyor görünmektedir. Ama hepimiz bunun doğru olmadığını görebiliriz.

Bu örnekler U₃'te olmayan iki özelliğe dikkatimizi çekmektedir. Birincisi, yalnızca eylemin ne kadar hazza ve acıya yol açtığını değil, aynı zamanda öznenin bu yaptığı iş yerine yapabileceği başka eylemlerin ne kadar hazza ve acıya yol açabileceğini de dikkate almak isteriz. Yukarıda tarif edilen örneklerden bu açıktır. Çingiraklı yılan örneğinde, eylem biraz acıya yol açmasına karşın, öznenin bunun yerine yapabileceği diğer eylemler (mesela yılanın ısırmasına izin vermesi) daha da çok acıya yol açardı demek isteriz. Fosil örneğinde, başka bir eylem (kemiği profesöre vermek) kemiği bir kürdan olarak kullanmaktan daha fazla hazza yol açardı. Diğer eylemlerin yol açacağı haz ve acı miktarları hakkındaki bu olgular kuşkusuz ahlaki değer taşır.

U₃'te olmayan ikinci bir özellik de eylemleri ne kadar hazza ve acıya yol açtıkları üzerinden sıralamanın etkili bir yolunu sunmuyor olmasıdır. Haz ve acı oranlarını öyle bir şekilde birleştirmek isteriz ki ortaya çıkan sonuç o kişinin verili bir zamanda gücü dahilinde sahip olduğu diğer tüm eylemlerin sonuçlarıyla kolaylıkla karşılaştırılabilir.

Bir sonraki projemiz, bu iki özelliği faydacılık formülasyonumuza dahil etmek olacak.

FAYDA

Birincisi, bazı varsayımlarda bulunmamız gerekiyor. Hazın ölçülebilir olduğunu varsayalım. Yani her haz olayına bir puan ya da oran verilebiliyor olsun. “Hedon” adını verebileceğimiz standart bir haz birimi olduğunu varsayabiliriz. Mesela yenilen güzel bir yemekten alınan haz 10 hedon değerinde olsun. Şipşak hazırlanmış bir fincan kahvenin hazı yalnızca yarım hedondur. Bir güz gününde ormanda yürümekten hoşlanan insanlar, bu faaliyetin yol açtığı hazın 15 hedon değerinde olduğunu düşünebilir.

İkinci varsayımımız acı olaylarının benzer bir tarzda

değerlendirilebilmesi olsun. Standart acı birimimize “dolor” adını verebiliriz. Ufak bir baş ağrısının yol açtığı acı miktarı bir dolor olsun. Migren ağrısı 5 ya da 10 dolor acı değerinde olabilir. İnsanın sevdiği birini kaybetmesi sonucu hissedilen acı miktarı –ne kadar yakınınız olduğuna, ne kadar duyarlı olduğunuza ve benzeri etkenlere bağlı olarak– 100 ya da 150 dolor olabilir.

Üçüncü varsayım en zorudur. Hedon ve dolorların *orantılı* olduğunu varsaymamız gerekiyor. Bunun anlamı kabaca şudur: Hedon ve dolor ekleyip çıkarabilirsiniz. Sizin 10 hedon hissettiğiniz, benim 2 dolor hissettiğim belli bir durumun “haz-acı değeri”; benim 12 hedon hissettiğim, sizin ise 4 dolor hissettiğiniz bir durumun haz-acı değeriyle aynıdır. İkisinde de +8’lik bir haz-acı değeri vardır. Dolayısıyla hedon ve dolorların elma ve portakal gibi *olmadığı* fikri söz konusudur. Daha ziyade bunlar “batı istikametinde ... uzunluğunda” ile doğu istikametinde ... uzunluğunda” gibidir. Bir dolorun negatif etkisi bir hedonun pozitif etkisini tam olarak dengeler.

Dördüncü varsayım ise *sonuçlar* mefhumuna dair anlayışımızdan bir anlam çıkarabileceğimiz yönündedir. Yani şu söze atfedilebilecek açık bir anlam olduğunu varsaymamız gerekir: “Bu haz olayı şu eylemin bir sonucudur.”

Bu dört varsayımın ardından, faydacı kuramın merkezi kavramı olan *fayda* kavramını tanımlayabiliriz:

T3: Bir eylemin faydası, o eylemin sonuçları olarak gerçekleşecek tüm haz olaylarının hedon olarak değerlerinin toplamından o eylemin sonuçları olarak gerçekleşecek acı olaylarının tamamının dolor olarak değerinin toplamını çıkardığımızda elde ettiğimiz sonuçtur.

Bazı örnekleri ele alalım. Bir kabadayının birkaç kişinin önünde birine hakaret ettiğini varsayalım. Bu eylemi gören bazıları birine hakaret edildiğini görünce etkilenip üzülüyor. Kabadayımız haz duyuyor. Hakarete uğrayan kişi ise utanıp üzülüyor. Sonuç şudur: Kabadayının his-

settiği haz 5 hedon; hakarete uğrayan kişinin hissettiği acı 5 dolor; olayı gören birinci kişinin duyduğu acı 1 dolor; ikinci kişinin duyduğu acı 1 dolor; üçüncü kişinin hissettiği acı ise 1,5 dolordur. Dolayısıyla kabadayının davranışının toplam faydası eksi 2,5'tur.

Birinin ünlü bir siyasetçiye suikast düzenlediğini varsayalım. Bu eylem bir milyon kişiyi üzüyor ve hepsi de 10 dolorluk duygusal acı duyuyor. Dolayısıyla bu eylemin sonucu toplam 10 milyon dolordur. Suikastçının ve diğer birkaç fanatiğin çok haz duyduğunu varsayalım. Hepsi de 100 hedon haz duymaktadır. Bu fanatiklerden 5 tane olsa, toplam 500 hedon eder. Suikast eyleminin faydasına dolorları hedonlardan çıkararak ulaşacağımıza göre, sonuç 9.999.500'dür.

Faydacılığı şu iki yoldan biriyle formüle etmek yanlış olacaktır:

U4: Bir eylem ancak ve ancak fayda sıfırdan fazla olduğunda doğrudur.

U5: Bir eylem ancak ve ancak faydası çok fazla olduğunda doğrudur.

Zira yukarıda ele alınan fosil örneğinde, eylem yanlıştı, ama pozitif, belki de fazla faydası vardı. Yılan ısırması örneğinde, eylem doğrudu, ama çok fazla bir faydası yoktu. Söylemek istediğimiz kabaca şudur: Bir insan elinden geldiğince faydaya yol açtığında doğru hareket eder. Başka bir deyişle,

U6: Bir eylem ancak ve ancak öznenin yerine yapabileceği başka bir eylemden daha fazla fayda sağladığında doğrudur.

U6 bizim nihai formülasyonumuza yakındır, ama bu bile çok doğru değildir. Sorun şu ki, bir insanın önünde iki iyi seçeneğin olduğu ve bu ikisinden daha iyi başka iki seçeneğin olmadığı örnekler için yeterince uygun değildir. Bu tür (kabul edildiği üzere nadir) örneklerde, U6 tuhaf

bir sonuca yol açar. Nedenini anlamak için şu örneği düşünelim. Bir adamın ikiye bölünemeyen bir şekeri olsun. Bunu ikiz kızlarından Jean ya da Joan'a verebilir. Jean'e verirse, Jean 5 hedon haz duyacaktır, Joan'a verirse, Joan da 5 hedon haz duyacaktır. İki örnekte de kimse acı duymayacaktır. Üçüncü bir alternatif ise şekeri ikisine de vermemek olacaktır, ama bu durumda hiç kimse haz duymayacaktır. Dolayısıyla adamın önündeki seçenekler şöyle görünmektedir:

<i>Eylem</i>	<i> Fayda</i>
1. Şekeri Jean'e vermek	+5
2. Şekeri Joan'a vermek	+5
3. Şekeri ikisine de vermemek	0

Bu örnekte çoğu insan şekeri ya Jean'e ya da Joan'a vermenin kabul edilebilir olduğunu söyleyecektir. Adam her iki durumda da doğru davranmış olacaktır. Fakat U₆'ya göre, bu örnekte yapabileceği hiçbir şey doğru olmayacaktır. Zira bahsedilen eylemlerden hiçbirisi diğer hepsinden daha fazla faydaya sahip değildir. Şekeri Jean'e vermek diğer eylemlerden daha fazla fayda getirmez, zira Joan'a vermek de aynı derecede fazla bir fayda sağlar. Joan'a vermek de diğer hepsinden daha fazla fayda sağlamaz, zira Jean'e vermek de aynı derecede fazla fayda sağlar. İkisine de vermemek ise kötü bir üçüncü seçenektir.

Bu örnek, ilkemizde küçük bir değişikliği gerektirmektedir. Doğru eylemlerin diğer alternatiflerden daha fazla fayda sağlaması gerektiğini şart koşturmalıyız. Tek şart, doğru eylemin alternatiflerinden hiçbirinin sahip olduğumuzdan daha fazla fayda sağlamıyor olması olmalıdır. Mill'in öğretilerine dair son formülasyonumuz şudur:

U₇: Bir eylem ancak ve ancak öznenin onun yerine yapabileceği daha faydalı başka bir eylem yoksa doğrudur.

U₇'den yararlanırsak, şekeri Jean'e vermenin de Joan'a

vermenin de doğru olacağını görürüz. Hiç kimseye vermek ise yanlış olacaktır, zira bu eylemin daha çok fayda sağlayan alternatifleri yoktur.

U₇ ilkesi *eylem faydacılığının* bir formülasyonudur. Birçok felsefeci Mill'in savunmak istediği öğretinin bu olduğunu düşünmektedir. Mill'in aklında gerçekte U₇ gibi bir şeyin olup olmadığını söylemek zordur. Ama her halükârda, U₇ belki de bilinen faydacılığın en akla yatkın ve en çok dikkate alınan biçimidir. Faydacılığın daha egzotik biçimlerini tartışmak için her zaman temel oluşturmaktadır.

U₇ sonuççu bir ahlak ilkesidir. Eylemlerin normatif statüsünü tamamen sonuçlarına ve alternatiflerinin sağlayacağı sonuçlara dayalı olarak değerlendirmektedir. U₇'de "bir cinayet", "yalan" ya da "doğayla uyumlu olma" gibi özelliklere başvurulamaz. Eylemlerin ahlaki açıdan ilintili yegâne özelliği sonuçlarında ve alternatiflerinin sonuçlarında aranmalıdır. Bu hususu belirtmenin bir diğer yolu da U₇'nin *teleolojik* bir ahlak ilkesi olduğunu söylemektir.

U₇ aynı zamanda *hedonist* bir öğretilerdir. Bir eylemin normatif statüsünü yalnızca, alternatiflerinin yol açacağı acı ve hazza kıyasla ne kadar acıya ve hazza yol açacağına dayalı hale getirmektedir. Eylem faydacılığına bu hususta çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir ve bir sonraki bölümde biz bu itirazları biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağız.²

Fakat bu bölümü bitirmeden önce, U₇'yi onunla karıştırılabilecek olsa da, aslında epeyce farklı olan bazı ilkelerle karşılaştıralım.

² U₇ bazen *hedonist faydacılık* olarak adlandırılmaktadır. Faydacılığın diğer açılardan U₇'ye çok benzeyen hedonist-olmayan versiyonlarını formüle etmek mümkündür. Örneğin bazı filozoflar mutluluğun hazdan farklı olduğu inancıyla, mutluluğun mutsuzluğa oranını azamiye çıkaran eylemlerin doğru eylemler olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüş *eudaimonist* (mutlulukçu) *faydacılık* diye adlandırılmıştır. Başka hedonist-olmayan versiyonlar formüle edilebilir, ama bizim amaçlarımız açısından kuramın daha klasik hedonist biçimine bağlı kalmakta yarar var.

EYLEM FAYDACILIĞININ KUSURLU FORMÜLASYONLARI

Bazı insanlar eylem faydacılığından sanki bu öğreti, “azami sayıda insana azami mutluluk” öğretisiymiş gibi bahsetmektedir. Yani faydacılık şu ilkenin ifade ettiği görüş olarak görülmektedir:

U₈: Bir eylem ancak ve ancak azami sayıda insan için azami mutluluk sağladığı takdirde doğrudur.

Bu ilke U₇'den farklıdır. U₇'de bir eylemin yol açtığı hazzı kaç kişinin duyduğu önemsizdir. Eğer 10 kişi 10'ar hedon haz duyuyorsa ve bunun haricinde hiç haz ya da acı ortaya çıkmıyorsa, o zaman bu eylemin fayda değeri +100'dür. Eğer 100 kişi bir eylem sonucunda kişi başına 1 hedon duyuyorsa ve bunun sonucunda başka hiç haz ya da acı ortaya çıkmıyorsa, o zaman bu eylemin de fayda değeri +100'dür. U₇'ye göre, bu eylemlerden biri diğerinden daha tercih edilir değildir. İkinci örnekte hazzın daha geniş çaplı dağıtılması eylemin değerine bir şey katmaz. Eğer bu eylemlerin bir alternatifi bir insanın 101 hedon haz duymasına yol açıyorsa ve hiç acıya yol açmıyorsa, ikisinden de daha üstün görülmelidir. Halbuki U₈'le hazzın daha geniş dağılımı önemsiz değildir.

Dolayısıyla U₈ açıkça U₇'den farklıdır. Fakat öncesinde U₈'in “çarpıtılmış” olduğu söylenmişti. Neden böyle olduğunu düşünelim. U₈'deki esas sorun, iki bağımsız değişkeni azamiye çıkarmamızı talep etmesidir. Bir yandan doğru eylemin “azami mutluluğa” yol açması gerektiğini ima etmektedir. Bunu, “doğru eylemlerin faydası alternatiflerinin faydasından daha fazladır” şeklinde anlayabiliriz. Fakat U₈ doğru eylemlerin bu mutluluğu “azami sayıda insana” dağıtması gerektiğini de ima eder. Bunun anlamı şudur: Bir insan ahlaken doğru bir eylemde bulunduğu anda, alternatif eylemlerden birini yapmış olsaydı daha fazla değil, daha az insanı mutlu ederdi.

Bazı örneklerde, en fazla fayda sağlayan eylem, mutluluğun en fazla kişiye dağıtılmasına da yol açacaktır.

Yani mevcut tüm alternatifler arasında, hem en fazla faydaya sahip hem de en fazla insanı mutlu eden bir seçenek olacaktır. Fakat çok açık ki, durumun böyle olması gerekmiyor. En fazla fayda sağlayan eylemin en fazla kişiye mutluluk getirmediği anlaşılabilir. Bunun nasıl olduğunu anlamak için, şu örneği düşünelim. Bir öznenin önünde iki alternatif vardır. Tercihini a_1 'den yana da kullanabilir a_2 'den yana da. Burada a_1 eylemi yalnızca 2 kişiyi etkileyecektir, ama hepsinin 50 hedon haz ve sıfır dolor acı hissetmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla a_1 'in faydası +100'dür. Buna karşın, a_2 eylemi 20 kişiyi etkileyecek ve hepsinin 4 hedon haz ve sıfır dolor acı hissetmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla a_2 'nin fayda değeri +80'dir. Eylemlerin gerçekte ne olduğunun önemi yoktur. Burada önemli olan tek şey en çok fayda değerine sahip olan eylemin daha fazla insanı mutlu eden eylem olmamasıdır.

Bu tür bir örnekte, U_8 şalteri attırmaktadır. Öznenin hem en fazla fayda getiren hem de en fazla sayıda insanı mutlu eden eylemi yapmasını talep etmektedir. Fakat bu örnekte, a_1 daha fazla fayda getirirken, daha az insanı etkilemektedir. Oysa a_2 eylemi, "azami sayıda" insanı mutlu eder, ama bu sayıda "azami mutluluk" sağlamaz. Dolayısıyla U_8 'e göre, öznenin yapabileceği hiçbir şey ahlaken doğru olmayacaktır. Yani U_8 'deki sorun, öznenin iki bağımsız değişkeni azamiye taşımayı gerektirmesidir: Fayda ve mutlu kılınan toplam insan sayısı. U_7 ise yalnızca faydanın azamiye çıkarılmasını gerektirir. Bu örnekte, a_2 daha fazla insanı mutlu edecek olsa da, öznenin a_1 'i yapması gerektiğini ima eder.

Eylem faydacılığının bir diğer kusurlu formülasyonu da şudur:

U_9 : Bir eylem ancak ve ancak öznenin onun yerine yapabileceği başka bir eylemden daha fazla haz ve daha az acıya yol açıyorsa doğrudur.

Bu ilke U_7 'den epey farklıdır ve ayrıca kabul edilebilir değildir. Nedenini şöyle açıklayalım: Bir kişinin önünde üç

seçeneğin olduğunu varsayalım. Bunlara a_1 , a_2 ve a_3 adını verelim. Bir kez daha, eylemlerin içeriği önemli değildir. Bu üç eylemin yol açacağı haz ve acı miktarları şöyle olsun:

a_1 :	100 hedon	99 dolor	+1 fayda
a_2 :	90 hedon	10 dolor	+80 fayda
a_3 :	10 hedon	9 dolor	+1 fayda

U_7 'ye göre, bu durumda yegâne doğru eylem a_2 'dir, zira iki alternatifinden de çok daha fazla fayda sağlamaktadır. Fakat a_2 'nin a_1 'den daha fazla hazzla yol açmadığını görmek zorundayız. Aslında a_1 a_2 'den 10 hedon daha fazla haz sağlamaktadır. Ayrıca a_2 , a_3 'ten daha az acıya yol açmaktadır: a_3 9 dolor üretirken, bu rakam a_2 'de 10'dur. Dolayısıyla a_2 , U_9 'da belirtilen iki koşulu da karşılamaz. Alternatiflerinin hiçbirinden daha fazla haz üretmez ve alternatiflerinden daha az acıya yol açmaz. Dolayısıyla U_9 temelinde, a_2 doğru olmayacaktır. Hatta, U_9 temelinde bahsedilen durumda hiçbir şey doğru olmayacaktır. Bir kez daha, sorun şu ki iki bağımsız değişkeni azamiye çıkartmamız gerekmektedir. Bu örnekte, hem azami haz hem de asgari acı sağlamak gerekmektedir. Bazı örneklerde, gördüğümüz üzere bu mümkün değildir.

Son bir hususu daha vurgulamak gerekiyor. U_7 'de bir eylemin yol açtığı hazzı ve acıyı kimin duyduğu önemsizdir. O eylemin öznelerine, ailelerine ya da arkadaşlarına haz veren eylemler tercih sebebi değildir. Ahlaki açıdan doğru eylemin yegâne kistası, U_7 'ye göre, alternatifleri tarafından yaratılacak fayda miktarlarına kıyasla bir eylemin yaratacağı toplam fayda miktarıdır.

Eylem faydacılığı formülasyonu için bu kadarı yeter. Şimdi bunun yanlış olduğunu göstermeyi amaçlayan bazı argümanlara değinelim.

3 | EYLEM FAYDACILIĞI: LEHTE VE ALEYHTE ARGÜMANLAR

Mill *Faydacılık*'ın II. Bölüm'ünde faydacı öğretiye yönelti-
len birkaç itirazı ele alır. Hepsinde de itirazın bu kuramı
çürütemediğini göstermeye çalışır. Bu itirazlardan ve ya-
nıtlardan bazıları yalnızca faydacılığın belli türde saldı-
rılara karşı nasıl savunulabileceğini gösterdiği için değil,
aynı zamanda faydacı ilkenin ne anlattığının anlaşılmasına
yardımcı olduğu için de önemlidir.

“DOMUZ ÖĞRETİSİ” İTİRAZI

Mill ilk itirazı muarızlarından bazılarının faydacı öğretiye
“köklü bir nefret” duyduklarını kabul ederek anlatmaya
başlar.

Hayatta (onların ifadesiyle söylüyorum) hazdan daha üs-
tün bir amaç –daha iyi ve soylu bir arzu ve meşgale nes-
nesi– olmadığını varsaymayı her yönüyle bayağı ve iğrenç
buluyorlar, bunu yalnızca domuzlara layık bir öğreti olarak
görüyorlar.¹

Mill'in bu itiraza yanıtını ele almadan önce, bu muteriz-
lerin gördüğü sorunun açık bir izahını ortaya koymaya

¹ J. S. Mill, *Utilitarianism*, haz. Oskar Piest (New York: Bobbs-
Merrill, 1957), s. 11.

çalışmalıyız. Tam olarak ne söylemeye çalışıyorlar? Faydacılığın nesini yanlış buluyorlar?

“Domuz öğretisi” itirazını yorumlamanın yollarından biri, onu şöyle bir iddia olarak görmektir: Faydacılık yanlıştır, zira hazı “hayatın amacı” olarak görmektedir, oysa gerçekte haz “hayatın amacı” değildir. Fakat itirazı bu şekilde ortaya koymak yararlı olmayacaktır. Haz “hayatın amacıdır” ne anlama geliyor? Mill hiçbir zaman sorunu somut olarak şu ya da bu tarzda ortaya koymuş mudur? Bu net değil.

İtirazı başka bir şekilde yorumlamak belki daha yararlı olabilir. Yukanda gördüğümüz gibi, U7 ilkesine göre, bir eylemin normatif statüsünün belirlenmesiyle alakalı yegâne hususlar, sağlayacağı haz ve acı miktarları ve alternatiflerinin sağlayacağı haz ve acı miktarlarıdır. U7’ye göre, başka hiçbir şey ahlaki farklılığa yol açmaz. Birçok felsefeci bunun faydacılığın ciddi bir kusuru olduğu kanısındadır. Onların görüşüne göre, bir eylemin yol açacağı haz ve acı miktarlarından başka şeyler bir eylemin normatif statüsünde farklılığa yol açar. Örneğin bu felsefecilerden bazıları “erdemine uygun olma”, “doğal olma” ya da “ahenkli olma”nın, hazza yol açsın ya da açmasın, eylemin normatif statüsünü yükseltmeyi sağlayabileceğini iddia etmişlerdir. Bu tür hususlar, iddiaya göre, bir eylemin doğruluğunda ya da yanlışlığında bir etkidir. Dolayısıyla bir eylemin normatif statüsünün belirlenmesinde yegâne kıstas onun ve alternatiflerinin yaratacağı haz ve acı miktarları olamaz.

Bir örnekle meseleye daha yakından odaklanabiliriz. Yaşlı bir kadının ölümün eşiğinde olduğunu varsayalım. Büyük bir servete sahip, ama daha önce hiç görmediği iki uzaktan yeğeni dışında başka akrabası yoktur. İki adamı başucuna çağırır ve ikisine de mirasa konsalar parayla ne yapacaklarını sorar. İlk yeğen parayı evrenin kökenlerine ilişkin araştırmasını desteklemek için kullanacağını söyler. Diğeriyse parayla yiyecek, alkol ve parti şapkaları

alacağını söyler. Sonra parayı son kuruşuna kadar, vur patlasın çal oynasın harcayacağını söyler.

Muterizlere göre, U₇'yi bu örneğe uygularsak, yaşlı kadın için yegâne doğru davranış ikinci yeğenin hovardalığını finanse etmek olacaktır. Bunun nedeni, parayı bu amaçla kullandığımızda ilkinde göre daha fazla hazzın doğacak olmasıdır. Fakat muterizlere göre, U₇'nin uygulanmasının yol açtığı sonuç ahlaken yanlıştır. İkinci yeğenin partisini finanse etmek yaşlı kadın için doğru olan davranış değildir. Aksine, parayı ilk yeğenine vermesi daha iyi olacaktır, her ne kadar bunu yapmakla çok daha az hazza yol açacak olsa da. Dolayısıyla, muterizlerimize göre, U₇ yanlıştır.

Bu itiraz, bir eylemin ne kadar hazza ve acıya yol açtığı dışındaki hususların, en azından bazı örneklerde, o eylemin normatif statüsünün belirlenmesiyle alakalı olduğu fikrine dayalıdır. Bu örnekte, muterizler ilk yeğenin bilgi edinecek ve erdemli bir şekilde davranacak olmasının parayı diğer yeğenden ise ona vermeyi daha tercih edilir kılacağını söyleyeceklerdir. Diğer yeğen paraya sahip olduğu için çok fazla haz elde edebilir; ama yine de, istenmeyen bir tarzda hareket edecektir. Dolayısıyla parayı ona vermek, U₇'de iddia edilenin aksine, yanlış olacaktır.

Bu itirazı bir argüman biçiminde sunabiliriz:

“Domuz öğretisi” itirazı

- (1) Eğer U₇ doğruysa, ahlaken ilintili yegâne hususlar bir eylemin ve alternatiflerinin ne kadar hazza ve acıya yol açacağı olacaktır.
- (2) Ahlaken ilintili yegâne hususlar bir eylemin ve alternatiflerinin ne kadar hazza ve acıya yol açacağı değildir.
- (3) Öyleyse U₇ doğru değildir.

Bu itiraz mantıksal açıdan geçerlidir. Yani sonuç, önermelerden çıkmaktadır: eğer hem (1) hem de (2) doğruysa, o

zaman (3) de doğru olmalıdır. Ama önermeler doğru mudur? Başka bir deyişle, argüman *mantıklı* mıdır? Şimdi belki de Mill'in "domuz öğretisi" itirazına nasıl yanıt verdiğini daha iyi anlayacak durumdayız.

Mill bir hazzın "niteliği" ile "niceliği arasında ayrım yaparak yanıt verir:

Bazı haz türlerinin diğerlerinden daha arzulanır ve daha değerli olması fayda ilkesine gayet uygundur. Diğer bütün şeylerin hesaplanmasında nicelik kadar nitelik de göz önünde bulundurulurken, haz hesabının yalnızca niceliğe bağlı olduğunun düşünülmesi abesle iştigal olur.²

Anlaşılan Mill burada her haz olayının en azından iki ayrı görüş açısından değerlendirilebileceğini söylemektedir. Bir yandan, olayın içerdiği haz miktarını inceleyebiliriz. Muhtemelen, bu miktar hazzın yoğunluğunu ve kalıcılığını dikkate alarak belirleyeceğiz. Eğer hazza bu şekilde bakarsak, yalnızca *niceliğini* göz önüne almış oluruz.

Diğer yandan, olayın içerdiği haz türünü araştırabiliriz. Duyumsal bir haz mıdır? Entelektüel bir haz mıdır? Estetik bir haz mıdır? Hazzın nesnesi nasıl bir şeydir? Hazza bu şekilde baktığımızda ise, hazzın *niteliğini* dikkate almış oluyoruz.

Mill'in meramını bazı varsayımlarda bulunarak geliştirebiliriz. Her haz olayının üç kıstasa göre ölçülebileceğini varsayalım. İlk kıstas *kalıcılıktır*. Her haz olayının belli bir süre devam ettiğini söyleyebiliriz. Belki de iyi bir yemeğin hazzı bir saat sürmektedir; insanın güzel bir müzik parçası dinlemekten alacağı haz birkaç saat sürebilir; bazı duyumsal hazlar bir-iki dakikadan daha fazla sürmeyebilir. Her haz olayına kalıcılığı temelinde belli bir sayı verebiliriz. Belki de bu sayı olayın dakika cinsinden toplam süresi olacaktır.

İkincisi, her haz olayını bir *yoğunluk* kıstasıyla ölçe-

² A.g.e., s. 12.

biliriz. Bu durum bazı çok ciddi teknik, hatta kavramsal sorunlar çıkarmaktadır, ama belki de üstesinden gelebiliriz. Belki de biri çıkıp, hazzı ölçülecek insanın çeşitli organlarına bağlanabilecek, üzerinde elektrotlar olan, poligrafi andıran bir makine icat edecektir. O zaman, bu insan şarap içebilir, şiir okuyabilir ya da bizim ölçmek istediğimiz hazza yol açacak her şeyi yapabilir. Böylece çıkan rakamlara ya da grafik çizgilerine bakıp duyulan hazzın yoğunluğunu okuyabiliriz. Bu temelde her olaya ikinci kıstasımıza göre ölçüldüğü şekliyle yoğunluğunu ifade eden bir sayı verebiliriz.

Kalıcılığı ifade eden rakamı yoğunluğu ifade eden rakamla çarparsak, olaydaki toplam haz niceliğini ifade eden rakama ulaşırız. Bu rakamları şu nedenle çarpıyoruz: Eğer iki haz aynı derecede yoğunsa, ama birinin verdiği haz diğerinkinden iki kat daha uzun sürüyorsa, uzun süreli olan iki kat daha fazla haz içerir demek istiyoruz. Aynı şekilde, eğer iki hazzın kalıcılık süresi aynı ise, ama biri diğerinden iki kat daha yoğunsa, daha yoğun olanın iki kat daha fazla haz içerdiğini söylemek istiyoruz. Eğer bir haz olayı diğerinden üç kat daha kalıcı ve iki kat daha yoğunsa, altı kat daha fazla haz içerdiğini söylüyoruz. Yoğunluğu kalıcılıkla çarpmak bize bu şeyleri söyleme olanağı vermektedir.

Hazzı bu şekilde ölçtüğümüzde, yalnızca niceliği ölçüyoruz. Ama Mill niteliği de hesaba katmamızı ister. Bunu nasıl yapabiliriz? Her haz olayı için niteliğini temsil eden bir rakam olduğunu varsaymalıyız. Belki de “düşük” bir haz (mesela şehvet düşkününü insanların aldığı iddia edilen hazlardan biri) 1 ya da 2 verecektir. İnsanın zekâsını kullanmaktan aldığı haz gibi “yüksek” bir haz, 20 ya da 25 verecektir. Daha da “yüksek” bir haz, örneğin soylu davranışlarda bulunduğumuzda duyduğumuz haz ise 50 ya da 60 puan alacaktır. Her birinde de rakamlar duyulan hazzın niteliğini ifade etmektedir.

Bu önermede bazı ciddi sorunlar vardır. Bu sorun-

lardan bazıları oldukça pratik niteliktedir; diğerleri daha kavramsaldır. Temel pratik sorun, belli tür bir hazzın nitelik derecesini belirleyebilecek açık bir yöntem yoktur. Dahası farklı insanlar kuşkusuz farklı sonuçlara ulaşacaklardır, hatta çok farklı türde hazların nispi niteliksel sıralaması hakkında bile. Mill bu sorunlarla uğraşmanın bir yolu olduğunu söyler. Bir haz türünün başka tür bir hazdan ancak ve ancak iki tür hazzı da tatmış olan çoğu insan birini diğerine tercih ettiğinde daha yüksek nitelikte olduğunu savunmaktadır. Mill'e göre, eğer bu test uygulanırsa, "yüksek yetilerden yararlanan" hazların "düşük yetilerden yararlanan" hazzardan daha yüksek nitelikli olduğunu görürüz.

Fakat Mill'in iddiası ciddi yönlerden tartışmaya açıktır. Bir defa, bu testten yararlanmak için, test edilmesi gereken farklı hazların yoğunluk ve kalıcılık bakımından eşit olduklarını belirleyebiliyor olmamız gerekir. Aksi takdirde, tercih tek başına nitelikten başka hususlara dayalı olabilir. Fakat bu tür bir belirlemenin nasıl yapılacağı açık değildir. Ayrıca insanların yüksek nitelikli hazzı düşük nitelikli hazzla her zaman ya da çoğu zaman tercih etikleri tartışmaya açıktır. Örneğin tüm gün yüksek nitelikli haz duyduğunuzu ve bundan sıkıldığınızı düşünün. Bir süreliğine, sırf değişiklik olsun diye düşük nitelikli haz duymak isteyebilirsiniz. Bu tür etkenlerin testi etkilemesini engellemek pratikte son derece zor olacaktır. Dolayısıyla genel olarak Mill'in testini uygulamak çok güçtür.

Nitelik ölçme önermesindeki temel kavramsal sorun, bir hazzın diğerinden "niteliksel olarak iki kat daha üstün" olduğunu söylemenin ne anlama geldiğinin açık olmamasıdır. Nitelik miktarlarını ölçerken, belli bir hazzın bazı hazzardan yukanda, diğerlerinden aşağıda olduğunu söylemek anlamlı olabilir. Fakat bazı felsefeciler bu derecelendirmelere rakamsal değerler atfetmenin anlamsız olacağını söylemişlerdir. Oysa önermemize göre, bu tür değerler atfetmek mantıklı olacaktır.

Nitelik kavramının açık hale getirilebileceğini varsayarsak, Mill'in bundan nasıl yararlanmayı isteyebileceğini açıklamaya devam edebiliriz. Belli bir haz olayının ne kadar hedon içerdiğini bulmak istiyorsak, öncelikle yoğunluğunu, kalıcılığını ve niteliğini belirlemeliyiz. Ardından her bir değeri ifade eden rakamları çarpmalıyız. Ortaya çıkan sonuç bu haz olayındaki toplam hedon rakamını temsil etmektedir. Her acı olayındaki dolor sayısını belirlemek için benzer bir hesaplama yapılacaktır.

Gördüğümüz üzere, bir eylemin faydası onun yol açacağı toplam hedon sayısından toplam dolor sayısını çıkartmanın sonucudur. Başka bir deyişle, eylemin yol açacağı tüm haz olaylarını göz önüne alıyoruz. Bu tür olayların her biri için, yukarıda tarif edildiği şekliyle hedon sayısını hesaplıyoruz. Sonra çıkan hedon değerini ekliyoruz. Sonuç, eylemin yol açtığı toplam hedon sayısıdır. Ardından, eylemin yol açacağı tüm acı olaylarını düşünür ve eylemin yol açacağı toplam dolor sayısını belirlemek için hesaplar yaparız. Sonra dolorları hedonlardan çıkarırız. Böylece eylemin fayda değerine erişmiş oluruz. Dolayısıyla bir eylemin faydası yalnızca *ne kadar* hazza yol açığının ölçülmesi değildir. Aynı zamanda, dolaylı olarak, yol açacağı hazzın *niteliğinin* ölçülmesidir. Daha üstün nitelikte hazza yol açan eylemler, diğer koşullar aynı olduğunda, daha düşük nitelikli hazlara yol açan eylemlerden daha fazla fayda sağlar.

Bu manevranın, savunulabildiği takdirde, Mill'in "dumuz öğretisi" itirazına karşı savunmasına nasıl yardımcı olacağı belki de şimdiden açıktır. Mill bu argümanın ilk önermesinin yanlış olduğunu söyleyebilirdi. U7 ahlaki açıdan anlam ifade eden yegâne hususun bir eylemin ve alternatiflerinin *ne kadar* hazza ve acıya yol açacağı olduğunu iddia etmez. Daha ziyade, faydacılığa göre, ahlaki açıdan anlam ifade eden yegâne hususlar bir eylemin ve alternatiflerinin ne kadar ve *ne tür* hazza ve acıya yol açacağıdır. Nicelik tek başına normatif statüyü belirleyemez.

Nitelik de önemlidir.

Bunun somut bir örnekte nasıl işleyeceğini görmek için, zengin yaşlı kadın ile iki yeğeni örneğimize dönelim. Kadının eylemlerinin yol açacağı haz miktarını dikkate alırsak, belki de U₁'den ikinci yeğenin partisinin finanse edilmesi gerektiği sonucunun çıkacağını Mill kabul edebilir. Ama şimdi Mill'in kendi faydacılık versiyonunun bu sonucu reddedebildiğini görebiliriz. Eylemin yol açacağı hazzın niceliğini dikkate almakla kalmayıp, aynı zamanda bu hazzın niteliğini de hesaba katmalıyız diyebilirdi. Bunu yaptığımızda, kadının parasını parti için harcamaması gerektiğini keşfederiz. Bunun yerine ilk yeğenin araştırmasını desteklemelidir.

Diyelim ki yaşlı kadının üç ana alternatifi var. Parasının ilk yeğenin araştırması için kullanılmasını vasiyet edebilir, ikinci yeğenin partisi için kullanılmasını vasiyet edebilir ya da "yanında götürebilir". Eğer ikinci eylemi yaparsa, ikinci yeğen partisini verecektir. Bunu yapmakla, yeğen görece uzun süreli, çok yoğun, ama düşük nitelikli bir haz yaşayacaktır. Belki de kalıcılığı 75, yoğunluğu 50, niteliği ise 2 puan alacaktır. Tüm bu hazza yol açan eylemin faydası, herhangi bir acıya ya da başka bir hazza yol açmadığını varsayarsak, $75 \times 50 \times 2 = 7.500$ olacaktır.

Parayı ilk yeğene verme eyleminin bu denli yoğun bir hazza yol açmayacağını Mill kabul ederdi. Belki de yeğenin araştırmasından alacağı haz yoğunluk ölçeğinde yalnızca 25 puan alacaktır. Fakat bu haz çok yüksek nitelikli olacaktır, zira insanın zekâsını kullanarak aldığı bir haz olacaktır. Dolayısıyla ilk yeğenin haz yoğunluğunun 25 puan alabileceğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda, ilk yeğenin hazzının ikinci yeğenin hazzı kadar kalıcı olacağını da söyleyelim. Kadının parayı ilk yeğene verme eyleminin başka bir hazza ya da acıya yol açmayacağını varsayarsak, ortaya çıkan fayda 46.875 olacaktır. Bu rakamın hem kadının parayı ikinci yeğene vermesinin hem de yanında götürmesinin sağladığı faydadan daha fazla olduğu açık-

tır. Dolayısıyla U7 yaşlı kadının partiyi değil, araştırmayı desteklemek için parayı kullanması gerektiğini ima eder.

Yalnızca niceliği değil, niteliği de dikkate alırsak, faydacılık bize mümkün olduğu kadar haz elde etmeye çalışmamız gerektiğini söylemez. Daha ziyade, dünyaya en iyi haz nicelik-nitelik birleşimi getirmeye çalışmamızı söyler. Domuzlar gibi yaşamadan da faydacılığı benimseyebiliriz.

“İNSANLIK İÇİN ÇOK FAZLA” İTİRAZI

Şimdi de Mill’in ele aldığı başka bir itiraza dönelim. Mill başka bir kesimin de, “insanlardan her zaman toplumun genel çıkarlarına göre hareket etmelerini beklemek çok fazla olur” itirazında bulunduklarını söyler.³ Mill bu eleştirmenlerin faydacılığın belirlediği standardı, “insanlık için çok fazla” bulduklarını söyler. Peki, nedir itirazları?

Buradaki itiraz, görünen o ki, faydacılığın bizden her zaman belli türde bir saike göre hareket etmemizi beklediği iddiası üzerine kuruludur. Belli ki faydacılıkta, ancak “toplumun genel çıkarlarını koruma” saikiyle hareket ettiğimizde eylemlerimizin doğru olacağı imasının bulunduğu düşünülüyorlar. Kuşkusuz önümüzdeki bütün alternatifler içinde en fazla faydaya yol açacak olan eylemi gerçekleştirme saikiyle hareket etmemiz gerektiğini kastediyorlar. Başka bir deyişle, eylemlerimizin o sırada mümkün olan tüm eylemler içinde, toplumda en yüksek haz-acı dengesini sağlayacak eylemi gerçekleştirme arzusuyla güdülenmiş olması gerekir.

Fakat insanların çok nadiren bu tür ulvi saiklerle hareket ettiklerini görüyoruz. Bu tür şeyleri çoğu zaman pek kafaya takmayız. Komşularımıza saygılı davranırız, ama “toplumun genel çıkarlarını korumak” için değil. Daha ziyade, bunu komşularımın iyi geçinmek istediği için yaparım. Yardım derneklerine bağışta bulunursunuz,

³ A.g.e., s. 23.

ama belki de kendinizi suçlu hissetmeme saikiyle hareket ediyorsunuzdur. Bu örnekler faydacılığa göre yanlış davranışlarımızı mı gösterir? Eğer öyleyse faydacılıkta bir hata var demektir.

İtirazı şöyle formüle edebiliriz:

“İnsanlık için çok fazla” İtirazı

- (1) Eğer U₇ doğruysa, o zaman bir eylem ancak toplumun genel çıkarlarını koruma saikiyle yapıldığında ahlaken doğrudur.
- (2) Bazı eylemler toplumun genel çıkarlarını koruma saikiyle yapılmamış olsa bile ahlaken doğrudur.
- (3) Öyleyse U₇ doğru değildir.

Bu argüman da geçerlidir. Ama Mill, aslında ilk ilkeyi reddederek ve bu suretle argümanın temelsiz olduğunu göstererek yanıt verir. “İnsanlık için çok fazla” argümanının bir kafa karışıklığına dayalı olduğunu söyler. Bu itirazı dillendirenler,

eylem kuralını eylem saikiyle karıştırmaktadırlar. Etiğin görevi bize ödevlerimizin ne olduğunu ya da bunları hangi yolla bilebileceğimizi söylemektir; hiçbir etik sistem, yapacaklarımızın yegâne saikinin ödev duygusu olması gerektiğini söylemez.⁴

Mill’in ne kastettiği açık ve nettir. Eylemlerimizin belli bir eylem kuralıyla uyumlu ya da tutarlı olması gereği ile eylemlerimizin saikinin bu ilkeyle uyumlu olma arzusu arasında fark vardır. Mill faydacılığın eylemlerimizin yalnızca U₇ ile tutarlı olmasını gerektirdiğini iddia eder. Yaptığımız eylemin her seferinde en az onun yerine yapabileceğimiz eylem kadar çok faydası olması gerektiğini söyler. Faydacılık bir eylemi gerçekleştirirken ne tür saiklerle hareket ettiğimizle ilgilenmez.

⁴ A.g.e.

İtirazı yanıtlamak için bu kadar yeterli gibi görünmektedir, ama faydacı görüşün bazı epeyce tuhaf niteliklerine de dikkat çekmektedir. Bir tetikçinin sevilen bir dini lideri öldürmeye çalıştığını varsayalım. Adam hedefi ıskalıyor, mermi bir taşla çarpıyor ve oradan petrol akmaya başlıyor. İzleyenler daha yakından bakınca, öncesinde bilinmeyen, ama herkesi mutlu ve zengin kılacak kadar derin bir petrol rezervini keşfediyorlar. Ardından herkes petrolün gelirini paylaşıyor ve bundan böyle mutlu mesut yaşıyorlar. Bu örnekte, eylem korkunç bir saikle yapılmıştır, ama yine de muazzam fayda sağlamıştır, tetikçinin bu eylem yerine yapabileceği başka herhangi bir eylemden çok daha fazla fayda sağlamıştır.

Diğer yandan, bir doktorun köylüleri iyileştirmek için ormana gittiğini varsayalım. Bilmeden, onlara bir hastalık taşıyor. Doktorun ziyareti sonucunda, köylüler hastalığa yakalanıp yatağa düşüyorlar. Bu örnekte doktorun saiki mükemmel olabilir, ama U₇ yanlış yaptığını söyler. Bunun yerine evde kalmalıydı.

Dolayısıyla Mill'in "insanlık için çok fazla" itirazına yanıtı şöyledir: Birinci önerme yanlıştır. U₇ doğru eylemlerin toplumun genel çıkarlarını koruma saiki taşıması gerektiğini ima etmez. U₇ yalnızca, doğru eylemlerin aslında toplumun genel çıkarlarını alternatiflerine kıyasla daha fazla koruduğunu ima eder. Bu eylemlerin altında yatan saiklerin normatif statüleriyle çok az alakası vardır.

Bazı okurlar Mill'in bu itiraza yanıtının tatmin edici olmadığını düşünebilir. Yanıtın başka bir itiraza açık kapı bıraktığını düşünebilirler. O halde tetikçiyi övmemiz mi gerekir? Doktoru suçlamamız mı gerekir? Tetikçinin eyleminin bazı iyi sonuçları olsa bile, kendisi dini önderi öldürmeye çalıştığı için övülemez. Doktor ise eylemiyle bazı kötü sonuçlara yol açmış olsa bile, köylülere yardım etmeye çalıştığı için suçlanamaz. Kuşkusuz saikleri ahla-ken bir fark yaratmaktadır.

Bu itiraz da bir yanlış anlamadan kaynaklanmakta-

dır. U7 ne insanları doğru eylemlerde bulundukları için övmemiz gerektiğini ne de yanlış eylemlerde bulundukları için suçlamamız gerektiğini söyler. Aslında U7 ne zaman övmemiz ve ne zaman suçlamamız gerektiği konusunda net talimatlar verir. Bir insanı övmek bir eylemdir. Dolayısıyla U7 bir insanı ancak en az yerine yapacağımız başka bir şey kadar fayda sağladığında övmemiz gerektiğini söyler. Aynı şekilde, bir insanı ancak ve ancak yaptığı şey en azından yerine yapabileceği başka bir şey kadar fayda sağladığında suçlamalıyız. Dolayısıyla, eylemi doğru olsa da, tetikçiyi suçlamak, hatta cezalandırmak doğru olabilir. Aynı şekilde, eylemi yanlış olsa da, doktoru övmek, hatta ödüllendirmek doğru olabilir. Faydacılıktan doğru eylemlerin her zaman övgüyü hak ettikleri, yanlış eylemlerin ise suçlanmayı hak ettikleri sonucunu çıkartmayız.

"ZAMAN YOKTU" İTİRAZI

Mill *Faydacılık*'ın II. Bölüm'ünün sonlarına doğru, üçüncü ilginç bir itirazı ele alır. Buna "zaman yoktu" itirazı adını verebiliriz. Bu itirazı dillendirenlere göre, "bir eylemin öncesinde, o davranışın genel mutluluğa etkisini hesaplamak ve ölçmek için yeterince zaman yoktur."⁵

Birçok durumda gerçekten de alternatiflerinizin ne olduğunu ve her birinin faydasının ne olduğunu belirlemeye çalışmak mümkün değildir. Örneğin bir adamın yolun kenarında durduğunu düşünün. Bir bebek arabasının kaldırımından inip, çimento arabasının önüne çıkmakta olduğunu fark ediyor. Başka kimsenin bebeği kurtarmayacağını anlıyor. Adamın ikilemi ne yapacağına karar vermektir. Kuşkusuz adamın kağıt kaleme sarılıp alternatiflerinin ve faydalarının ne olacağını hesaplamasını beklemek mantıksız olur! Zira alternatiflerinden birkaçını bile listelemek uzun zaman alacaktır ve bunlardan her-

⁵ A.g.e., s. 30.

hangi birinin faydasını belirlemek neredeyse imkânsızdır. Bir ambulans çağırmanın ya da kamyon sürücüsüne bağırmanın ne kadar hazza ve acıya yol açacağını kim söyleyebilir? Alternatiflerinden iki ya da üçünün faydasını hesaplayana kadar bebek ciddi bir şekilde yaralanmış olacaktır.

Eğer faydacılık harekete geçmeden önce, her zaman alternatiflerimizi sıralayıp her birinin faydasını hesaplamamız gerektiğini ima ediyorsa, o zaman faydacılık ahlaken yanlışdır. Zira burada bahsettiğimiz türde bazı durumlarda bunu yapmak doğru olmayacaktır. Hatta ne zaman çabuk hareket etmek gerekse, faydaların hesaplanması yanlış olacaktır. Dolayısıyla faydacılığın genellikle kötü sonuçlar veren bir tarzda hareket etmemizi gerektirdiği görülmektedir.

Bu itirazı şu şekilde formüle edebiliriz:

“Zaman Yoktu” İtirazı

- (1) Eğer U_7 doğruysa, harekete geçmeden önce önümüzdeki tüm seçeneklerin faydalarını hesaplamamız her zaman doğru olacaktır.
- (2) Bazen harekete geçmeden önce önümüzdeki tüm seçeneklerin faydalarını hesaplamak doğru değildir.
- (3) Öyleyse U_7 doğru değildir.

Mill’in bu itiraza yanıtı epey ateşlidir:

Eğer tüm insanlık ahlakın kıstasının fayda olduğunu kabul etse, neyin yararlı *olduğu* konusunda herhangi bir anlaşmaya varamayacak ve konu hakkındaki görüşlerinin gençlere öğretilmesi ve yasalarca ve kamuoyunca dayatılması için herhangi bir önlem almayacaktır demek gerçekten acayip bir varsayımdır. Eğer genel aptallıkla kol kola gittiğini varsayarsak etik standartların her birinin sakat olduğunu kanıtlamak zor değildir. Fakat bu hariç her türlü varsayımda, insanlık o zamana kadar bazı eylemlerinin mutluluklarına etkileri hakkında müspet inançlar edinmiş

olmalıdır.⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Mill birinci önermenin yanlış olduğunu söylemektedir. Faydacılık ne yapacağımıza karar vermeden önce eylemlerimizin faydalarını hesaplamak zorunda olduğumuzu ima etmez. Gerçekten de, en azından bazı durumlarda, faydacılık faydaları hesaplamaktan kaçınmak zorunda bırakıldığımızı ima eder denilebilir. Sözgelimi çimento arabası örneğinde adamın önündeki seçenekler ile her seçeneğin faydası şu şekilde hesaplanabilir:

Bebek arabasını yoldan çekmek	+50
Kamyon sürücüsüne bağlamak	-10
Kazayı görmemek için gözlerini kapamak	-8
Ambulans çağırmak	-9
Alternatiflerin faydalarını hesaplamak	-10

Burada U₇ ilkesinde seçeneklerin faydasını hesaplamanın yanlış olacağı imasının olduğunu görebiliriz. Bunu söz konusu eylemi gerçekleştirmenin faydasının çocuk arabasını yoldan çekmenin faydasından daha az olması gerçeğinden çıkartıyoruz. U₇'ye göre tek doğru tutum bebeği kurtarmaktır.

Mill'e göre aklı başında, düşünebilen, düzgün eğitim almış bir yetişkin böyle bir durumda ne yapacağını bilir. Çocukken öğrendiği ahlak ilkelerine başvuracaktır. Böyle bir durumda ne yapılacağını bilmek için U₇'den yararlanmaya gerek yoktur. U₇ bu tarzda kullanılmak üzere tasarlanmamıştır.

"Zaman yoktu" itirazını bu şekilde ele almak Mill için daha da ciddi bir sorun çıkarmaktadır. U₇ eylem kılavuzu olarak ya da ahlaki kararlarımızı almamızı sağlayan bir ilke olarak görülmüyorsa, o zaman kime ne yararı var? Hangi eylemlerin ahlaken yararlı olduğunu belirlemek için kullanmayacaksak, bir ahlaki doğruluk kuramı for-

⁶ A.g.e., s. 30-31.

mûle etmenin ne anlamı var?

Bu soruları cevaplamak için, genelde birbirine karıştırılan iki soruşturma türünü birbirinden ayırt etmemiz gerekiyor. Bir yanda, *pratik normatif etik* adını verebileceğimiz şey vardır. Eylemlerin normatif statüsü hakkında *ahlaken yararlı* bir ilke formüle etme girişimi vardır. Ahlaken yararlı bir ilke, kolaylıkla öğrenilebilen, kullanması görece kolay olan ve genellikle insanları ahlaken doğru kararlar almaya götürecek olan ilkedir.

Diğer yanda ise, *kuramsal normatif etik* adını verebileceğimiz şey vardır. Eylemlerin normatif statüsü hakkında *doğru* bir ilke formüle etme girişimidir bu. Eğer amacımız doğru bir ilkeyi dile getirmekse, o zaman aşırı derecede karmaşık mı, öğrenmesi zor mu ya da uygulaması güç mü gibi meselelerle uğraşmamızın hiçbir anlamı yoktur. Tek yapmamız gereken şey, somut eylemlerin ahlaki doğruluğu için zorunlu ve yeterli koşulların ne olduğunu ifade edip etmediğine bakmak olacaktır.

Kuramsal ve pratik normatif etik arasındaki ayrımı belki de bilimsel ilkeler arasında yapabileceğimiz bir ayrımla benzerlik kurarak irdeleyebiliriz. Tıp alanında doktorlar belli bir hastalık hakkında genel olarak yararlı bir teşhis ilkesi arayabilirler. Böyle bir ilke şuna benzeyebilir:

M₁: Bir hasta ancak ve ancak derisi benek benek olup, burnu aktığında ve ateşi yükseldiğinde kızamıktır.

M₁ ilkesi hastanın *neden* kızamık olduğunu açıklamaya çalışmaz. Kızamığın nedenini izah etmeye ya da kimin kızamığı olduğuna dair tamamen eksiksiz bir izah sunmaya çalışmaz. Fakat M₁ çok yararlı olabilir. Hakikate iyi bir eylem kılavuzu sağlayacak kadar yakın olabilir. Doktorlar kızamığı teşhis ederken bundan bir hızlı kılavuz olarak yararlanabilirler.

Diğer yandan, tıp alanında araştırma yapanlar kızamık konusunda daha derin bir ilke keşfetmek isteyebilirler. Belki de aradıkları daha çok şunun gibi bir ilkedir:

M₂: Bir hasta ancak ve ancak kadında ons başına 1.500'den fazla sağlıklı kızamık mikrobi varsa kızamık olmuştur.

Çok açık ki, M₂ kızamık olduğundan şüphelenilenleri hızlı bir şekilde teşhis etmek için geniş bir ölçekte kullanılamaz. Kanda ons başına 1.500'den fazla sağlıklı kızamık mikrobi içerip içermediğini belirlemek için gerekli kan testlerini yapmak günler alabilir. Fakat M₂ açısından bu bir kusur değildir; kızamık konusunda hâlâ daha doğru bir ilke olabilir ve çabuk teşhis dışında başka amaçlar için yararlı olabilir.

Benzer şekilde, eylemlerin normatif statüsü hakkında doğru bir ilke bulmaya çalışan bir filozof, ilkesini öğrenmenin ya da uygulamanın kolay olup olmadığıyla ilgilenmeyebilir. Yalnızca hakikate ulaşmakla ilgileniyor olabilir. Belki de yalnızca doğruluk ile haz ve acı üretimi arasındaki bağı (eğer bir bağ varsa) öğrenmek istiyordur. Sonuçta ortaya çıkan ilke karmaşık, uygulanamaz, hatırlanması zor ya da öğrenilemez nitelikteyse, o zaman bunun pratik bir kılavuz olarak kullanılmasını savunmamalıdır. Ama yine de doğru olduğuna inanabilir.

Dolayısıyla "zaman yoktu" itirazında bir doğruluk payı olduğunu görebiliriz. Eğer Mill bu ilkesinin eylem kılavuzu olmasını, yani bir pratik normatif etik ilkesi olmasını amaçladıysa, o zaman bu itiraz Mill'in önermesinde bir kusura işaret etmektedir. Bu kusur, U₇'nin uygulanmasının çok zor olmasıdır; bizim hızlı bir şekilde ahlaki kararlar almamıza yardımcı olma görevine pek uygun değildir. Bu amaç için altın kurala, her şeyde ılımlılık maksimine ya da On Emir'e uymak daha iyi olabilir.

Diğer yandan Mill'in derdi kuramsal normatif etik idiyse, bu durumda "zaman yoktu" itirazı kolaylıkla çürütülebilir. Zira ilkenin uygulanamazlığı hiçbir şekilde doğruluğuna gölge düşürmez (doğru olması kaydıyla).

Maalesef Mill'in pratik normatif etikle mi, yoksa kuramsal normatif etikle mi ilgilendiği açık değildir. *Faydacılık*'ın

bazı kısımlarına bakınca birinin, bazı kısımlarına bakınca da diğerrinin geçerli olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla Mill'in çözmeye çalıştığı sorunla "zaman yoktu" itirazının bir alakası olup olmadığını söyleyemeyiz. Fakat amaçlarımız açısından U7'nin bir kuramsal normatif etik ilkesi olarak düşünülüğünü varsayabiliriz. Eğer meseleyi bu şekilde kavrarsak, bu bölümde dile getirilen itirazların hiçbirinin bu ilkeyi çürütmediği sonucuna varmamız gerekir

MILL'İN KANITI

Buraya kadar Mill'in kuramını çürütecek tatmin edici bir görüş bulamamış olmamız, kuramın doğru olduğu anlamına gelmez elbette. Henüz U7'yi destekleyen bir argüman görmedik.

Faydacılık'ın 6. Bölüm'ünde Mill okurlarını faydacı öğretinin doğru olduğuna ikna etmek için yeterli olacağını umut ettiği bazı mülâhazalarda bulunur. Bazı yorumcular bu kısmı Mill'in kuramını savunma amaçlı doğrudan bir argüman olarak almışlardır. Bu yorumcuların çoğu, bu şekilde anlaşıldığında argümanın son derece zayıf olduğunu iddia etmişlerdir. Diğer bir kesim ise Mill'in kendi görüşü için bir argüman sunma gibi bir niyeti olmadığında ısrar etmişlerdir. Bu yorumcular söz konusu parçayı çok farklı şekillerde yorumlamışlardır. Mill'in kitabının bu ihtilafli kısmına daha yakından bakalım.

Mill'in bu kısımdaki amacının şu görüşü yerli yerine oturtmak ya da en azından akla yatkın hale getirmek olduğu *görülmektedir*: "Ahlakın yegâne kıstası genel mutluluktur." Bu iddia, bir eylemin ahlaken doğru olduğunu belirlemenin tek kıstasının genel mutluluğa yaptığı katkı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Başka bir deyişle, U7 doğrudur.

Mill görünürlük ile arzulanırlık arasında bir benzerlik kurarak başlar:

Bir nesnenin görünür olduğuna dair verilebilen yegâne kanıt insanların onu gerçekten görmeleridir. Bir sesin gerçekten işitilebilir olduğuna dair yegâne kanıt insanların o sesi duymalarıdır; aynısı diğer deneyim alanlarımız için de geçerlidir. Aynı şekilde, bir şeyin istendiğine dair sunulabilecek yegâne kanıt insanların onu gerçekten istemeleridir.⁷

Bir yoruma göre, Mill'in buradaki amacı şudur: İnsanların bir şeyi görmelerinden onun görülebilir olduğu sonucu çıkarabiliriz. Benzer şekilde, insanların bir şey istiyor olmalarından hareketle de onun istenen bir şey olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ama elbette Mill devamında, insanların gerçekten mutluluğu istediğine dikkat çeker. Dolayısıyla mutluluğun istenen bir şey olduğu sonucunu çıkarır. Mutluluğun istenen bir şey olduğunu söylemek elbette mutluluğun iyi olduğunu söylemeye denktir. Zaten Mill de bu sonucu çıkarır: "Her insanın mutluluğu o insan için iyi bir şeydir...."⁸

Argümanın bu kısmını diğer kısımlarıyla uyumlu hale getirmek için, Mill'in terminolojisinde birkaç küçük değişiklik yapmak şarttır. Bu değişiklikler yapıldığında ve bazı geri planda kalmış ilkeler eklendiğinde, sonuç şöyledir:

Mill'in Kanıtı: Analoji Argümanı

- (1) Her insan mutlu olmak ister.
- (2) Eğer her insan mutlu olmak isterse, o zaman her insan mutlu olmayı isteyebilir.
- (3) Eğer her insan mutlu olmayı isteyebilirse, o zaman her insanın mutluluğu o insan için istenilir bir şeydir.
- (4) Eğer her insanın mutluluğu o insan için istenilir bir şeyse, o zaman her insanın mutluluğu o insan için iyidir.
- (5) Dolayısıyla her insanın mutluluğu o insan için iyidir.

⁷ A.g.e., s. 44.

⁸ A.g.e., s. 45.

Bu şekilde formüle edildiğinde, argümanın bu kısmı mantıksal açıdan sağlam görünmektedir. Eğer tüm önermeler doğruysa, o zaman sonuç da doğru olmalıdır. Tüm önermelerin doğru olduğu düşünülebilir. Ama biz daha yakından bakalım.

İlk önerme en azından doğru olmaya daha yakındır. Hemen herkes mutlu olmayı ister. Bunu “herkes mutlu olmak ister” şeklinde anlayabiliriz. Bu önermenin doğru olduğunu kabul edelim; gerçi mutlu olmak istemeyen birkaç mazoşist olabilir, ama olsun.

İkinci önerme, “eğer bir şey gerçekten olursa, o zaman olabilir” şeklindeki genel ilkenin bir örneği olarak görünmektedir. Başka bir deyişle, doğru olan her şey mümkündür. Eğer insanlar gerçekten mutlu olmayı istiyorlarsa, o zaman bunun yapabilecekleri bir şey olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu yüzden ikinci önermeyi de kabul etmemiz gerekir.

Üçüncü ilke “-ebilmek ilkesi” diye adlandırabileceğimiz ilkenin bir örneğidir. Bir resmin çizilebilir olması gerçeğinden onun çizilebilir olduğu sonucu çıkmaktadır. Bir dağa tırmanılabilir olmasından, tırmanılabilir olduğu sonucu çıkmaktadır. Bir kağıdın silinebiliyor olmasından, silinebilir olduğu sonucu çıkmaktadır. Genel olarak söylersek, İngilizcedeki birçok fiilden bu şemanın doğru olduğu sonucu çıkmaktadır: “Eğer x ... edilebiliyorsa, o zaman x ...ebilir.” Bazen elbette “-ebilmek” yerine “-ebilir” kullanıyoruz. Argümanın üçüncü önermesiyse bu genel ilkenin “istek” kısmına uygulanmasıdır. Bir şeyin istenebiliyor olması gerçeğinden, istenilir olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Birazdan ele alacağımız bazı karmaşık hususları bir kenara bıraktığımızda, bu söylenen doğru görünmektedir.

Dördüncü önerme “istenilir” kelimesinin “iyi”yle hemen hemen aynı olduğu fikrine dayalıdır. Bir insan için istenilir olan şey kendisi için iyi olan şeydir. Dolayısıyla eğer her insan için kendi mutluluğu istenilirse, o zaman

kendi mutluluğu her insan için iyidir. Dolayısıyla dördüncü önerme gayet akla yatkın görünmektedir.

Beşinci önerme önceki dört önermeden çıkan bir sonuçtur. Bu önceki önermelerde eksik bir şey olmadığını varsayarsak, beşinci önermenin diğerlerinin doğrudan sonucu olarak çıkacağı görünecektir. Her insanın mutluluğu o insan için iyidir.

Argümanın sonraki kısmı biraz önce ele alınan kısımdan çıkartılan sonuçla bağlantılıdır. Mill her insanın mutluluğunun o insan için iyi olduğunu yerli yerine oturtuktan sonra, "mutluluğun ahlakın kıstaslarından biri olduğu"nu kanıtlamaya girişir. Mill bununla mutluluk yaratmanın eylemleri ahlaken doğru hale getiren şeylerden biri olduğunu kastediyor görünmektedir. Mill şöyle yazar:

Her insan, elde edebileceğine inandığı ölçüde, kendi mutluluğunu ister. Fakat bu bir olguysa, o zaman şu hususlarda gerekli her kanıt sahibiz demektir: Mutluluk iyidir, her insanın mutluluğu o insan için iyidir ve dolayısıyla genel mutluluk tüm insanların toplamı için iyidir. Mutluluk davranışlarımızın amaçlarından biri ve dolayısıyla ahlakın kıstaslarından biri olmaktadır.⁹

Daha basit bir şekilde ifade edecek olursak, şöyle diyebiliriz:

Mill'in Kanıtı: Toplam Argümanı

- (5) Her insanın mutluluğu o insan için iyidir.
- (6) Eğer her insanın mutluluğu o insan için iyiye, o zaman genel mutluluk insanların toplamı için iyidir.
- (7) Eğer genel mutluluk insanların toplamı için iyiye, o zaman genel mutluluk bir ahlak kıstasıdır.
- (8) Öyleyse genel mutluluk bir ahlak kıstasıdır.

Mill argümanının son kısmında istediğimiz her şeyin ya

⁹ A.g.e., s. 44-5.

mutluluğun bir parçası olarak ya da mutluluğun bir aracı olarak istendiğini iddia eder. Dolayısıyla Mill durum bu olduğundan, ahlakın kıstasının mutluluktan başka bir şey olamayacağını iddia ediyor görünmektedir. Bu sonucu sekizinci önermeyle birleştirerek, nihai sonucuna varır: Ahlakın yegâne kıstası mutluluktur. Bununla kastettiği şudur: Bir eylem ancak ve ancak mutluluğu azamiye çıkardığı takdirde ahlaken doğrudur. Başka bir deyişle, U₇ doğrudur. Dolayısıyla argümanın son aşaması şöyledir:

Mill'in Kanıtı: Parça ve Araç Argümanı

- (9) İnsanlar mutluluğun parçalarından ya da araçlarından başka hiçbir şey isteyemez.
- (10) Eğer insanlar mutluluğun parçalarından ya da araçlarından başka hiçbir şey isteyemezse, o zaman ahlakın kıstası mutluluktan başka bir şey olamaz.
- (11) Bu nedenle ahlakın kıstası mutluluktan başka bir şey olamaz.
- (12) Öyleyse mutluluk ahlakın yegâne kıstasıdır. (8. ve 11. önermeden).

Argümanın bu kısmı son derece muğlâktır. Mill, bir şeyin “mutluluğun bir parçası” olarak istendiğini söylerken ne kastettiğini açıkça belirtmiyor. Keza onuncu önermenin neden doğru olduğunu düşündüğü de (tabii eğer öyle düşünüyorsa) açık değildir.

Mill bu argümanda bazı çok ciddi hatalar yapmış olmakla suçlanmıştır. Argümanın bu analogili kısmına yöneltilen başlıca eleştiri çift anlamlılık suçlamasıdır. Birçok yorumcu Mill'in “istenilir” kelimesinin iki farklı anlamı arasında ayırım yapmadığını iddia etmiştir. Bu iki anlam arasındaki ayırım kolaylıkla yapılabilir. Bir anlamda, bir şeyin istenilir olduğunu söylemek istenilebilir olduğunu söylemekten başka bir şey değildir:

T₁: *x* istenilirdir₁ =tanım: *x* istenilebilir.

Belli ki hemen her şey birinci anlamda istenilirdir (istenilir₁). İkinci anlamda, istenilirlik bir değer taşımaz. Her şey ikinci anlamda istenilir (istenilir₂) değildir:

$T_2: x$ istenilirdir₂ =tanım: x istenilir olmaya değerdir.

Argümanın analogik kısmına yönelik itiraz bu durumda şöyledir: Eğer argümanın üçüncü ve dördüncü önermesindeki “istenilir” kelimesi “istenilir₁” olarak anlaşılırsa, o zaman üçüncü önerme doğrudur, ama dördüncü önerme yanlıştır. Zira bu yoruma göre dördüncü öneme şu anlama gelecektir:

(4') Eğer her insanın mutluluğu o insan tarafından istenebilirse, o zaman her insanın mutluluğu o insan için iyi bir şeydir.

Fakat kuşkusuz insanların kendi mutluluklarını isteyebilecek olmaları, mutluluklarının onlar için iyi bir şey olduğu anlamına gelmez. Genel olarak konuşmak gerekirse, insanların kendileri için hiç de iyi olmayan birçok şey isteyebilecekleri malumdur.

Diğer yandan, eğer üçüncü ve dördüncü önermedeki istenilir ikinci anlamda istenilir ise, o zaman dördüncü önerme doğru, ama üçüncü önerme yanlıştır. Zira bu yoruma göre, üçüncü önerme şununla aynı anlama gelecektir:

(3') Eğer her insan kendi mutluluğunu isteyebilirse, o zaman her insanın mutluluğu o insan tarafından istenmeye değerdir.

İnsanların mutluluğu isteyebiliyor olmalarından mutluluğun istenmeye değer olduğu sonucu çıkmayacağı açık olmalıdır. Dolayısıyla (3') yanlıştır.

Son olarak, eğer üçüncü önermede birinci anlamda “istenilir₁”, dördüncü önermede de ikinci anlamda “istenilir₂” kastediliyorsa, o zaman iki önerme de doğrudur. Fakat o zaman argüman artık geçerli değildir; bir çift an-

lanlılık söz konusudur. Dolayısıyla argümanın bu kısmını nasıl yorumlarsak yorumlayalım, her insanın mutluluğun o insan için iyi olduğu sonucu çıkmaz.

Argümanın toplam kısmıyla ilgili sorunlar da neredeyse bir o kadar ciddidir. Bir anlığına Mill'in her insanın mutluluğunun o insan için iyi olduğunu kanıtlandığını varsayalım. Başka bir deyişle, beşinci önermenin kanıtlandığını varsayalım. Yine de altıncı önerme birçok okura tuhaf gelecektir. Bazıları altıncı önermenin *yazının aldatıcılığına* bir örnek olduğunu iddia etmiştir. Bu yanlış bir grubun tüm üyelerinin belli bir özelliğe sahip olmalarından hareketle, bir bütün olarak grubun o özelliğe sahip olduğu sonucunun çıkarılmasıdır. Bu ifadeler yazının aldatıcılığının açık örnekleridir:

- (13) Eğer arabanın her parçası çalışır haldeyse, o zaman araba da çalışır haldedir.
- (14) Eğer takımdaki her oyuncu büyük maça hazırsa, o zaman takım da büyük maça hazırdır.
- (15) Eğer bacadaki her tuğla iki kilodan az geliyorsa, o zaman baca iki kilodan daha az gelmektedir.

13. ilkenin yanlış olabileceğini görmek kolaydır: belki de arabanın parçaları bir araya toplanmamıştır. Benzer şekilde, 14. ilke de yanlış olabilir: Belki de takımın atıcısı yoktur. 15. önermenin neden yanlış olabileceğini ise açıklamaya gerek yok.

Eğer Mill'in argümanı yazının aldatıcılığına dair saf bir örnek içeriyorsa, altıncı önerme şuna benzeyebilir:

- (6') Eğer her insanın mutluluğu iyiye, o zaman genel mutluluk iyidir.

Fakat gördüğümüz üzere, altıncı önerme bundan biraz farklıdır. "Her insan"a ve "insanlar toplamına" göndermeler içerir. Altıncı önermenin yazının aldatıcılığına sahip olup olmadığı açık değildir. Ne var ki belli bir aldatma içerdiği görülmektedir.

Fakat altıncı önermenin esas bulmacası yanıltıcı olması değildir. Esas mesele altıncı önermenin çok muğlâk olmasıdır. Mill “genel mutluluk”tan bahsederken ne demek ister? Her insanın mutluluğunun onun bir parçası olduğunu varsaymak doğru olur mu? Genel mutluluğun insanların toplamı için iyi olduğunu söylerken ne demek ister? Bunların hiçbiri değerlendirmeye konu olacak kadar açık değildir.

Dolayısıyla Mill’in kanıtının ana parçalarının her birinin ciddi sorun içerdiğinden bahsedilebilir. İlk kısımda (analoji argümanı) çift anlamlılık aldatmacası var görünmektedir. Önergelerin doğru olabilmesi için “istenilir” kelimesinin iki farklı anlamda kullanılması gerekir. İkinci kısım (toplam argümanı) yazının aldatmacasına benzer bir şey içeriyor görünmektedir, ama kesin bir şey söylemek zordur. Son olarak, üçüncü kısım (parçalar ve araçlar argümanı) değerlendirmeyi güçleştirecek kadar muğlâktır. Eğer Mill’in kanıtını bu şekilde yorumlarsak, son derece zayıf bir argüman olduğu sonucuna varmamız gerekir.

Mill’i savunmak üzere kendisinin şunu dile getirdiğine dikkat çekilmiştir: “Nihai amaçlarla ilgili sorunlar, kelimelerin olağan anlamında, kanıta imkân vermez.”¹⁰ Başka pasajlarda, U₇ gibi temel bir ahlak ilkesinin kolayca kanıtlanamayacağını söylüyor gibi görünür. Eğer Mill’in görüşü gerçekten bu yöndeysen, o zaman burada ele aldığımız parçalar faydacı öğretinin kanıtları olarak alınmamalıdır. Fakat bu durumda, bunların neyin nesi olduğunu sormamız gerekecektir.

Toparlarken, bu bölümde ulaştığımız sonuçlar üzerine düşünelim. Faydacılığa yöneltilen birkaç standart itirazın cevaplanabileceğini gördük. Bazı durumlarda itirazların bazı kafa karıştırıcı sorular ortaya attığını kabul etmek gerekir. Fakat sağlam, tutarlı bir faydacı, bu sorunlar karşısında fazla sıkılmamalıdır. Mill’in faydacılığı savunan ana

¹⁰ A.g.e., s. 44.

argümanının (eğer bir argümansa) ciddi derecede kusurlu olduğunu da gördük. Dolayısıyla buraya kadar faydacı öğreti ne çürütülmüştür ne de doğrulanmıştır. Bir sonraki bölümde, faydacılık karşıtı diğer argümanları ele alacağız.

4 | EYLEM FAYDACILIĞININ SORUNLARI

Önceki bölümde eylem faydacılığına yöneltilen bazı standart itirazların bu öğretiyi çürütmeyi başaramadığını görmüştük. Şimdi de daha belirleyici olabilecek diğer argümanları ele alalım.

NAFİLE EYLEMLER

Bir postacının günlük turları sırasında yanan bir eve rastgeldiğini varsayalım. İtfaiyeciler üst kattaki odalardan birinde bir bebek olduğuna inanıyorlar, ama kurtaracak kadar yaklaşıyorlar, zira alevler çok güçlü. Postacı çantasını yere bırakıyor, yanan eve dalıyor ve bebeği korkunç bir kaderden kurtarıyor. Bu eylemi, “vazifenin gereklerinin ötesinde” ya da “kahramanlık” olarak nitelendirmek isteyebiliriz. Bunun vazifenin gereklerinin ötesinde olduğunu söylüyoruz çünkü postacının bu şekilde davranmasını gerektirecek herhangi bir ödevi ya da ahlaki yükümlülüğü yoktur. Eylem o kadar zor ve tehlikelidir ki eğer bebeği kurtarmak üzere alevlerin ortasına dalmasaydı, görevden kaçtığını düşünmeyecektik.

Diğer yandan, bebeği kurtarma eylemi kuşkusuz yanlış değildir. Postacıya kahramanlığından ötürü hayranlık duyar ve övgüler düzeriz. Bir madalyayı, özel takdiri ya da bir ödülü hak ettiğini düşünürüz. Eylemi ahlaki açıdan

özellikle takdire şayan olarak görülür.

Bu tür eylemlerin *nafile* olduğu söylenir. Dolayısıyla bir eylemin *nafile* olduğunu söylemek onun hakkında iki esas şey söylemektir. Birincisi, kişi ahlaken bunu yapmakla yükümlü değildir, başka bir deyişle bunu yapmaktan uzak durması caizdir. İkincisi, eylemi ahlaken takdire şayandır; bunun yapılması çok iyi bir şey olacaktır.

Bu kategoriye giren sayısız eylem vardır. Savaş zamanında bir asker kendi hayatını feda ederek silah arkadaşlarının hayatını kurtarabilir. Bir iş adamı paniğin önüne geçmek için kendi servetini kaybedeceğini bile bile büyük yatırımlar yapabilir. Bir insan hasta bir çocuğa böbreğini bağışlamak için tehlikeli ve sancılı bir ameliyata girebilir. Bu örneklerde ve bunun gibi daha birçok eylemde, öznenin *nafile* bir eylem yaptığını söylemek isteyebiliriz. Kendisinden talep edemeyeceğimiz, ama yapmasına minnettar olduğumuz bir şey yapmıştır. Eylemi vazifenin gereklerinin ötesindedir.

Nafile eylemlerin varlığı eylem faydacılığı için ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira eylem faydacılığı bu tür eylemlerin olamayacağını ima ediyor görünmektedir. Kısaca meselenin özü şudur: Eğer *nafile* olduğu söylenen eylem gerçekten bu denli takdire şayansa, o zaman faydası çok olmalıdır. Ama eğer kişinin onun yerine yapabileceği başka bir eylemden daha fazla fayda sağlıyorsa, o zaman eylem faydacılığı o eylemi gerçekleştirmenin ahlaki bir yükümlülük olduğunu söylemektedir. Bu durumda “vazifenin gereklerinin ötesinde” olmak bir tarafa, bu eylem tam da vazife icabıdır. Diğer yandan, eğer *nafile* olduğu söylenen eylem alternatiflerinden her birinden daha fazla fayda sağlamıyorsa, o zaman faydacılık bunun ahlaken doğru olmadığını ima eder; kişinin bu eylemi katiyen gerçekleştirmemesi gerekir. Bu durumda “vazifenin gereklerinin ötesinde” olmak yerine, vazifenin gerekleriyle tutarsız bir eylem söz konusudur.

Meseleyi daha açık hale getirmek için, postacı ile bebek örneğini düşünelim. Postacının önünde şu alternatif-

lerin olduğunu varsayalım: Birincisi, yanan eve girmeye ve bebeği kurtarmaya çalışabilir; ikincisi, ateşi söndürmek için gayret gösterip eve girmenin güvenli olduğuna kanaat getirdiği andan itibaren bebeği aramaya karar verebilir; üçüncüsü, bir ip merdiven bulup bebeğin olduğu odanın camından içeri atarak, umudunu bebeğin bunu kullanabileceğine bağlayabilir. Son alternatif elbette işe yaramayacaktır. Bu alternatifler dışında, postacının önünde, burada bahsedilen ilk üç alternatiften daha az fayda sağlayan ama alakasız kaçan seçenekler de (postaneye geri dönmek gibi) vardır.

Bu örnek için, postacının alternatiflerinin fayda değerlerinin kabaca şunlar olduğunu varsayalım:

Eve girip bebeği kurtarmak	+500
Yangının söndürülmesine yardım etmek, sonra bebeği kurtarmak	+25
İp merdiveni atıp mucize beklemek	-10
Postaneye geri dönmek	-10

U₇ ilkesini ve T₁-T₂ tanımlarımızı (bkz. 2. Bölüm) dikkate aldığımızda, postacının bebeği kurtarmasının ahlaken doğru ya da caiz olduğunu kanıtlayabiliriz. Listedeki diğer eylemlerden herhangi birini yapması ahlaken yanlış ya da yasaktır. Son olarak, bebeği kurtarması ahlaken zorunlu ya da lüzumludur. Dolayısıyla bu örnekte eylem faydacılığı kahramanlık eyleminin vazife icabının ötesinde olmadığını ima eder. Daha ziyade, vazifenin gerektirdiği tam da budur. Bu yanlış görünmektedir.

Bu itirazın bir versiyonunu bir argüman şeklinde formüle edebiliriz:

Nafillelik İtirazı

- (1) Eğer U₇ doğruysa, bu örnekte postacı ahlaken bebeği kurtarmakla yükümlüdür.
- (2) Bebeği kurtarmak nafile olduğundan, postacı ahlaken

bebeği kurtarmakla yükümlü değildir.

(3) Dolayısıyla U₇ doğru değildir.

Eylem faydacılarının bu itiraza yanıt verebilmelerinin birkaç farklı yolu vardır. Birincisi, bizim akliselimden hareket eden nafile eylem ya da vazife icabı olmayan eylem anlayışımızın karmaşık olduğunda ısrar etmektir. Diyebilirler ki eğer eylem gerçekten faydayı azamiye çıkaracaksa, o zaman zorunludur. O eylemin zorunlu olmadığına ilişkin hissimiz ve insanların bu tür eylemlerde bulunmalarını talep etme konusundaki isteksizliğimiz birçok insanın istese de bu eylemi gerçekleştiremeyeceğini bilmemizden kaynaklanmaktadır. Eğer kişi bu eylemi gerçekten yerine getiremiyorsa, o zaman alternatiflerden biri bu olamaz. Dolayısıyla U₇ eylemin zorunlu olduğunu ima etmez. Nafile eylemler genellikle çok zor ve çoğu zaman da imkânsız olduğundan, bunları gerçekleştiremeyen insanları suçlamayız. Belki de kişinin yerine getirebildiği her durumda nafile eylemi yapmanın ahlaken zorunlu olduğunu hissetsek de, bunun yapılmasını talep etmenin hiçbir anlamı yoktur, çünkü kişi istese bile yapamayacaktır.

Bu tür bir cevabın nihayetinde kabul edilebilir olup olmadığı açık değildir. Dolayısıyla nafile eylemlerin varlığı faydacılar için hâlâ sorun teşkil etmektedir.

CÜZİ EYLEMLER

Bir diğer grup eylem de son soruna dair bir tür ayna işlevi görmektedir. Gördüğümüz gibi, U₇ her eylemde ahlaki yargıda bulunmaktadır. Her eylem ya zorunludur, ya caizdir ya da yasaktır. Hiçbir şey nazarı dikkatinden kaçmaz. U₇'nin bu özelliğinin bazı çok şaşırtıcı sonuçları vardır.

Bir kızın sabahın erken bir saatinde mutfağa girdiğini düşünün. Uyku sersemi, dolabın kapısını açıyor ve kahvaltılık mısır gevreği arıyor. Üç kutu görüyor: Buğdaylı, pirinçli ve yulaf taneli. Kahvaltılık mısır gevreğine hiçbir zaman önem vermemiştir ve aslında yulaf taneli olanı

yemekten biraz daha fazla zevk alacak olmasına karşın, hangisini yediği çok da umurunda değildir. Mısır gevreğiyle ilgili üç alternatiften ne kendisine ne de bir başkasına acı çektirecektir, ama eğer kendisi hiçbirini yemezse açlıktan kıvranacaktır. Dolayısıyla önündeki ana alternatifler ve her birinin faydası şöyle görünmektedir:

Pirinçli mısır gevreği yemek	+1/2
Buğdaylı mısır gevreği yemek	+1/2
Yulaflı mısır gevreği yemek	+3/4
Kahvaltı yapmamak	-1/2

U₇ ilkesi ve tanımlarımız kızın yulaf taneli mısır yemesinin ahlaken zorunlu olduğunu ve diğer gevrekleri yemesinin ya da hiçbir şey yememesinin ahlaken yasak olduğunu söyler. Fakat birçok insan bu çıkarımı saçma bulacaktır. Böyle bir durumda yulaf taneli gevrek yemenin ahlaken zorunlu olmaması gerektiğini düşünecektir. Kızın yulaf taneli gevrek yemekten biraz daha çok zevk alıyor olması birçok insanın gözünde ahlaken herhangi bir anlam taşımaz. Bu tür kişilerin U₇'ye itirazı şu şekilde ifade edilebilir:

Cüzlilik İtirazı

- (1) Eğer U₇ doğruysa, kız ahlaken yulaf taneli gevrek yemek zorundadır.
- (2) Kız ahlaken yulaf taneli gevrek yemek zorunda değildir.
- (3) Öyleyse U₇ doğru değildir.

Bu argümana itirazlardan biri ikinci önermeyi reddetmeyi gerektirir. Faydacılar bu örnekte kızın gerçekten yulaf taneli gevrek yemesinin ahlaken zorunlu olduğunda ısrar edebilirler. Ardından iki tür eylem arasında ayrım yaparak bizim karşıt sezgimizi geçiştirmeye çalışabilirler. Bir yanda ahlaken zorunlu olan eylemler vardır. Diğer yanda ise insanlardan talep etmeyi istediğimiz eylemler vardır. Ayrıca kızın yulaf taneli gevrek yemesini talep etmeye

kuşkusuz istekli olmayacağımızı da söyleyebilirler. Keza yulaf taneli gevrek yemediği zaman onu suçlamaya çalışmak da istemeyiz. Bunun nedeni: Söz konusu eylem cüzidir, başkalarına etkisi çok azdır ve aslında bizi ilgilendirmez. Buna rağmen, diyebilir eylem faydacıları, kızın yulaf taneli gevrek yemesi yine de ahlaken zorunludur. “Talebe değer” olmayı ahlaki yükümlülükle karıştırmanın bir sonucu olarak ikinci önermeyi kabul etmeye yönelsek de, ikinci önerme aslında yanlıştır.

Bunun cüzilik itirazını ele almak için tatmin edici bir cevap olup olmadığına karar vermek okura kalmıştır.

SÖZ VERME

Söz verme ve sözünü tutma alışkanlığının eylem faydacılığı için birtakım ciddi sorunlar doğurduğu geniş bir kesim tarafından dile getirilmektedir. Oldukça genel ve soyut bir saldırı biçimini ele almadan önce, biraz tuhaf ama çok bilgilendirici bir örneği ele alalım.

Bir gencin üniversite hayatı boyunca düşünceli dedesinden bol bol maddi yardım gördüğünü varsayalım. Aynı dede mezuniyet ödülü olarak torununu gemiyle dünya turuna gönderir. Bu hediye torunun çok hoşuna gider, zira balık tutmayı çok sevmektedir. Fakat fırtınada gemileri kaza yapar ve sonuçta kimsenin bilmediği bir adada mahsur kalırlar. Torun kendini iyi ve sağlıklı hissetmektedir, ama dedesi için zorlu bir sınav söz konusudur. Yaşlı adam takatten düşer ve sonunda ölümle burun buruna gelir. Torununu yanına çağırır ve son bir iyilik ister. “Ölmeden önce bana söz vermeni istiyorum: Öldüğümde bana düzgün bir mezar yaptıracak ve başımda dua okuyacaksın” der. “Elbette dedeciğim” der torun. “Söz veriyorum naaşına gerekli saygı gösterilecek.” Sonra dedesi ölür.

Torun önündeki alternatifleri düşünür. Naaşa söz verdiği gibi davranabilir. Bu biraz acı verici olacaktır, zira bir mezar kazacak, dedesinin naaşını oraya taşıyacak ve

ardından mezarı yeniden dolduracaktır. Bunun için epey bir çaba harcaması gerekecektir ve bu iş ona hiç zevk veremeyecektir. Taş kalpli nankörün teki olan torun sözünü tutmuş olmaktan hiçbir haz almayacak, dede ise ölmüş olduğundan düzgün bir şekilde defnedilmekten herhangi bir yarar görmeyecektir. Adada kimseler olmadığından, torunun bu davranışından kimse herhangi bir şekilde etkilenmeyecektir.

Bir diğer alternatif ise dedenin naaşını parçalayıp, yem olarak kullanmak olacaktır. Torun balık tutmayı sevdiğinden, biraz uzak atış oltacılığı yapmaktan gerçekten hoşlanacaktır. Elbette balığa çıkmaya ihtiyacı yoktur, zira adada bol miktarda muz, ananas ve mango vardır. Fakat naaşı bu şekilde kullanmaktan zevk alacaktır. Ayrıca o kadar nasır kalplidir ki rahmetli velinimetinin naaşını bu şekilde kötüye kullanmak onda utanç, dehşet ya da iğrenme gibi bir duyguya yol açmayacaktır.

Elbette torunun önünde birçok seçenek vardır. Biz yalnızca ana seçenekleri ve her birinin fayda değerini ele alalım:

Naaşı yem olarak kullanmak	+25
Naaşı söz verdiği şekilde defnetmek	-10
Naaşı çürümeye terk etmek	-2
Naaşı denize atmak	-1

Birçok insan bu seçenekler karşısında torunun ne kadar fayda elde edeceğinden bağımsız olarak dedesinin ölüşüne gerekli saygıyı göstermesi gerektiği sonucuna varacaktır. Naaşı doğru düzgün defnedeceğine söz verdiği için, sözünü tutmalıdır. Kabul edileceği üzere, sözünü tutma yükümlülüğü muhtemel bir açlık tehlikesi ya da naaşı defnederken duyulacak korkunç acı karşısında gölgede kalabilir. Ama bu durumda, belirtildiği üzere, bu türde herhangi bir hafifletici koşul yoktur. Torunun hiçbir mazereği yoktur. Naaşı vaat ettiği gibi defnetmekle yükümlüdür, ama bunu yapmak faydayı azamiye çıkarmayacaktır.

Dolayısıyla itiraz şöyledir:

“Ölü Adama Verilmiş Söz” İtirazı

- (1) Eğer U7 doğruysa, torun ahlaken naaşı defnetmekle yükümlü değildir.
- (2) Torun ahlaken naaşı defnetmekle yükümlüdür.
- (3) Dolayısıyla U7 doğru değildir.

Faydacılar bu itiraza birkaç farklı şekilde yanıt verebilirler. Bunlardan biri ilk önermenin reddedilmesini içerecektir. Örneğin faydalanı yanlısı hesapladığımız söylenebilir. Torunun vicdanı kendisini rahatsız etmeye başladığında duyacağı acı gibi; diğer insanlar gencin ne kadar korkunç bir davranış sergilediğini öğrendiklerinde hissedilecek acı gibi; bunun sonucunda genel olarak söz verme alışkanlığına vereceği zarar gibi (zira bu genç kötü bir örnek teşkil ettiğinden, bundan sonra başka insanlar sözlerini tutma ihtiyacını daha az duyacaklar) etkenleri hesaba katmadık. Dolayısıyla dedesinin naaşını yem olarak kullanmasının fayda değeri +25 değil, -25 olmalıydı.

Bu yanıt tatmin edici değildir. Öncelikle, bu örnekteki genç vicdan azabı çekmeyecektir. Bunu taş kalpli ve vurdumduymaz biri olmasından çıkarıyoruz. Ayrıca faydacı biriye, doğru şeyi yaptığı sonucuna varacaktır. Dolayısıyla kendisini suçlu hissetmesi için hiçbir neden yoktur. İkincisi, eğer ada gerçekten metruk ise, torunun dedesinin naaşına saygısızlık yaptığını hiç kimsenin öğrenemeyeceğini tahmin edebiliriz. Dolayısıyla bu temelde bir olumsuz fayda ortaya çıkmaz. Son olarak, gencin davranışının söz verme tutumu açısından kötü sonuçlar doğuracağını varsaymamız için hiçbir neden yoktur. Bu “kötü” davranıştan kimse haberdar olmayacağına göre, onun sözünü çiğnemesi kimseye kötü örnek olmayacaktır.

Faydacıların “ölü adama verilmiş söz” itirazına yanıtlarından biri de ikinci önermeyi reddetmek olacaktır. Böyle tuhaf bir örnekte sözünü tutmak için ahlaki bir yü-

kümlülüğün söz konusu olamayacağını iddia edebilirler. Bu yanıtı değerlendirmek zordur. Örneği düşünmemiz ve gencin sözünü tutmasının doğru olup olmadığına karar vermeye çalışmamız en doğrusudur.

“Ölü adama verilmiş söz” itirazına ilişkin değerlendirmemizi bitirmeden önce, genel bir husustan bahsetmek gerekiyor. Belirtildiği üzere, bu itirazda “metruk bir ada” söz konusudur. Yani söz veren ile söz verilen kişinin bu adanın yegâne sakinleri olduğu varsayılmaktadır. Bu varsayımın amacı açıktır. Bu sayede vaadimizi belli karmaşık mülahazalardan kaçınacak şekilde ele almak istiyoruz. Örneğin sözünde durmamanın sözünü tutmak gibi yararlı bir alışkanlığa etkisinin göz ardı edilebilir derecede olacağı bir örnek istiyoruz. Keza sözün çiğnenmesinden nefret eden şahitlerin hissedeceği duygusal acıyı konu dışı bırakmış oluyoruz. Dedeyle torunu metruk bir adaya yerleştirmenin amaçları bunlardır. Fakat benzer koşulların kalabalık bir şehrin göbeğinde de olabileceğini unutmamak gerekir. Sözünü tutmamanın faydası sözünü tutmanın faydasını aştığı sürece ve sözün sezgisel olarak bağlayıcı olduğunu hissettiğimiz sürece, “ölü adama verilmiş söz”ün temel önermesi aynı kalacaktır.

Şimdi de söz tutma konusundaki faydacı izaha ilişkin daha genel bir sorunu ele alalım. Faydacılığın sözün tutulması yükümlülüğünün kaynağını yanlış yorumladığı sık sık söylenmiştir. Daha basit ifade etmek gerekirse, faydacılığın “Neden sözümü tutmalıyım?” sorusuna yanlış cevap verdiği söylenebilir.

U7'ye göre, bir eylemin ahlaki açıdan yegâne anlamlı özelliği alternatiflerine kıyasla sağladığı faydadır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Eğer bir sözü tutmak ahlaken doğruysa, o zaman sırf o sözü tutmak çiğnemekten daha fazla fayda sağlayacağı için ahlaken doğrudur. Dolayısıyla eylem faydacılığna göre, bir sözü tutmayı doğru kılan şeyin, bunu yapmanın yapmamaktan daha fazla fayda sağlıyor olması olduğunu söyleyebiliriz. Sözünü tutmanın zorunluluğunun kaynağı faydalı olmasıdır. Sözünü tut-

mak tutmamaktan daha fazla fayda sağlayacağı için her insan verdiği sözünü tutmalıdır.

Birçok ahlakçı bunu kabul edilemez görecektir. Verdiğimiz sözleri bunun sağladığı faydadan ötürü değil, söz vermiş olduğumuz için tutmamız gerektiğini düşünürler. Söz vermek kendimizi belli bir davranışa bağlamak ya da adamaktır. Sözümüzü bu şekilde bağlı olduğumuz için tutmamız gerekir, bunun getireceği faydadan ötürü değil.

Elbette bu ahlakçılar, sözünü tutmanın sağlayacağı faydanın önem taşıdığı istisnai örnekler olduğunu kabul edeceklerdir. Örneğin bir doktor öğlen tenis oynamaya söz vermişse, ama 11.45'te acilen ameliyata çağılırsa, sözünü çiğneyebilir. Bu durumda, doktorun geçerli bir mazereti olduğunu söyleriz. Ameliyata girmek tenis oynamaktan çok daha fazla fayda sağlayacaktır. Aynı şekilde bazen sözümüzü tutmak daha fazla fayda getirir. Ama bu tür durumlarda sözün verilmiş olması, ahlaki açıdan bakıldığında getireceği faydadan daha önemli görünmektedir.

Bu itiraz şu şekilde formüle edilebilir:

“Söz Vermenin Ahlakı” İtirazı

- (1) Eğer U_7 doğruysa, insanın verdiği bir sözünü tutmasının yegâne ahlaki nedeni bunu yapmakla azami fayda elde edecek olmasıdır.
- (2) İnsanın verdiği sözünü tutmasının yegâne ahlaki nedeni bu şekilde azami fayda elde edecek olması değildir; söz vermiş olmak da sözümüzü tutmak için bir ahlaki nedendir.
- (3) Dolayısıyla U_7 doğru değildir.

Bu tür itirazların, geleneksel olarak, eylem faydacılığı için en ciddi sorunlardan birini oluşturduğu düşünülmüştür.

Söz verme tartışmasını bitirmeden önce, genel bir tespitte bulunmak yararlı olacaktır. Bu da söz vermenin önemiyle alakalıdır. Örneklerimiz cüzi, hatta kıyırık olabilir, ama söz vermenin ahlaki yaşamımızda çok önemli

bir rol oynadığı reddedilemez. Ticarete, hukukta, eğitimde ve aile yaşamında her zaman sözler verir, tutar ya da çiğneriz. Daha geniş bir anlamda, güven gerektiren her alışveriş bir tür zımni söz olarak görülebilir. Dolayısıyla verilen sözü tutmanın doğru olduğunun mantıklı bir izahını sunamayan bir ahlak kuramı ciddi derecede kusurludur. Dolayısıyla söz vermeyle alakalı bazı olgular, genel olarak anlaşıldığı şekliyle, eylem faydacılığı aleyhinde ciddi bir argüman oluşturuyor gözükmemektedir.

CEZA

Cezanın nasıl haklı gösterileceği sorunu üzerine tefekkürler zengin bir ahlaki kafa karışıklığı kaynağıdır. Dünyaya acı getirmekle kendimizi yükümlü hissetmemiz tuhaf değil mi? Ayrıca, bunu yapmanın, tek suçu dünyaya biraz acı vermiş olmak olanlarla başa çıkmanın uygun bir yolu olması daha da tuhaf değil mi? Ek bir ıstırap işleri nasıl daha iyi hale getirebilir? Acının başlı başına kötü olduğunu düşünenler için özellikle alengirli bir sorundur bu. Esas hatası içsel olarak kötü bir şey yapmış olmak olan kişilere yanıt olarak içsel olarak kötü bir şey yapmayı nasıl meşrulaştırabiliriz? İki şerden bir hayır çıkar mı? Bunlar gerçekten de birer muammadır.

Faydacılığın ceza konusuna yaklaşımı açıktır. Başka hiçbir şey ceza vermekten daha fazla fayda sağlayamayacağı zaman, ancak o zaman ceza vermeliyiz. Başka bir deyişle, birini cezalandırma eylemi tamamen sonuçlarına göre değerlendirilmektedir. Eğer yapabileceğimiz diğer her şeyden daha fazla fayda sağlayacaksa, ceza vermek ahlaken doğrudur. Eğer bunun yerine başka bir şey daha fazla fayda sağlayacaksa, o zaman ahlaken yanlıştır.

Faydacılar ceza konusunda genel bir görüş ortaya atmışlardır. Cezanın yararlı görüldüğü üç ana yol olduğuna dikkat çekerler. Birincisi, suç işleyenlere ceza verirken, onların *ıslah olmalarına* yardımcı olabiliriz. Yani

onları daha iyi insanlar haline getirecek bir şey yapabiliriz. İslah etmenin elbette faydası büyüktür. Eğer suç işleyenleri ıslah edersek, sonrasında ilişki kurdukları kişilere acı vermeleri ihtimali azalır. Eğer onları ıslah etmez de öncesinde olduğu gibi devam etmelerine izin verirse, saldırmaya, çalıp çırpmaya ya da başka suçlar işlemeye devam edeceklerdir. Bu durumda başka insanlara epey bir acı vereceklerdir. Dolayısıyla ıslah edememenin faydası azdır. Bu yüzden faydacılar cezanın bazen suç işleyenleri ıslah etme eğilimi bakımından ve ıslahın ıslah etmemekten daha fazla faydası olması bakımından haklı olduğunu iddia edebilmektedirler.

İkincisi, ceza başkalarını benzer suçlar işlemekten alıkoymaya hizmet etmesi bakımından fayda sağlayabilir. Eğer adam kaçıran birini cezalandırırsak, adam kaçırmayı düşünen başkalarını daha harekete geçmeden caydırabiliriz. Böylece daha az insan kaçırılmış olur ve genel olarak insanlar daha mutlu olur. Dolayısıyla bazı durumlarda cezanın *caydırıcı etkisi* cezanın fayda değerinin artmasına yardımcı olmaktadır.

Cezanın daha fazla yarar sağlayabileceği üçüncü yol diğer ikisi kadar çekici değildir. Bir insan kötü bir suç işlediğinde, onun ıstırap çektiğini görmek isteyebiliriz. Onun da acı duyacak olduğunu bilmekten haz duyabiliriz. Bu şekilde *öç almanın* hazzını yaşarsınız. Eğer yeterince insan suç işleyen kişinin ıstırap çektiğini görmekten haz duyarsa, ceza eyleminin faydası çok fazla olabilir. (Fakat *öç almanın* hazzının çok düşük nitelikte olduğu söylenmiştir. Eğer bu doğruysa o zaman bu tür bir haz son derece yoğun ve son derece yaygın olmalıdır ki cezalandırma eyleminin faydasına çok kayda değer bir katkı sunsun.)

Faydacı meşrulaştırmanın tüm biçimlerinde olduğu gibi, cezanın bu şekilde meşrulaştırılması da tümüyle ileriye dönüktür. Yani cezanın haklı gösterilmesi her durumda tamamen, cezalandırmama durumuna kıyasla cezalandırma durumunda ne olacağına bağlıdır. Cezanın

faydacılıkta haklı görülmesinin nedeni yalnızca cezalandırmanın sonuçlarına ve cezalandırmamanın sonuçlarına dikkat eder. Fakat geçmiş hakkındaki gerçeklerin belli bir cezalandırma biçiminin haklı gösterilip gösterilmeyeceği konusunda önemli bir etken olduğu görülmektedir. En bariz şekliyle, haklı gösterme cezalandırılacak kişinin gerçekten suçu işleyip işlemediğine bağlı görünmektedir. Eğer faydacılıkta cezalandırmanın haklılığı yalnızca cezalandırmanın sonuçlarına bakmayı gerektiriyorsa, bu kurama göre cezalandırılacak kişinin cezalandırılacağı suçu işlememiş olduğu bir durumda cezayı haklı göstermek mümkün değil midir?

Meczip bir katilin bir dizi korkunç suç işlediğini ve en sonunda da intihar ettiğini varsayalım. Polis intihar eden kişinin gerçekte suçları işleyen kişi olduğundan şüphe etmektedir, ama elinde kanıt yoktur. Bu noktada, zanlının intihar ettiğinden haberdar olmayan, normalde yasalara bağlı bazı kişiler benzer suçları işlemek için önlerinde özellikle iyi bir fırsat olduğuna hükmediyorlar. Meczip katille aynı çizgiyi izleyerek, suçları mevt katil işliyor gibi gösterirler. Polisin esas katilden başka birinin cinayetleri işlediğinden asla şüphelenmeyeceğini varsayarlar.

Bu tür bir durumda, insanların paniğe kapılacağını varsayabiliriz. İnsanlar korku içinde yaşayacaklardır. Polis suç dalgası karşısında eli kolu bağlı kalacaktır. Kesin bir şey yapmak gerekecektir, ama ne?

Şimdi, üst düzey bir polis memurunun komiserine şu öneride bulunduğunu varsayalım: "Rastgele birkaç masum yurttaş seçelim ve katil olduklarını ilan edelim, aleyhlerinde bir sürü düzmece kanıt gösterelim ve sonra, suçlu görüldüklerinden, herkesin gözü önünde sallandıralım. Bunu yapmakla suç dalgasını durdururuz, zira suça özenenler arkasına saklanacakları bir bahane bulamaz hale gelirler; halktaki korku ve telaş diner, bizler de terfi kazanırız. Yeter ki sırrımızı açık etmeyelim!"

Böyle bir durumun olması pek muhtemel değilse de, elbette olması mümkündür. Keza polis memurunun

önerisinin doğru olabilmesi de *mümkündür*. Bu örnekte masum bir insanı cezalandırmanın aslında komiserin yapabileceği her şeyden çok daha fazla fayda getireceğini varsayalım. Zira kuşkusuz birini asmak, herhangi bir meşru infaz kadar caydırıcı değer taşıyabilir ve büyük bir ölçü değeri de olabilir. Halk düzmece bir olayın yaşandığını hiçbir zaman bilmediği takdirde, aldıkları haz az olmayacaktır. Kuşkusuz asmanın ıslah edici bir değeri olmayacaktır, ama idam cezasının her türü böyledir. Dolayısıyla varsayılan koşullar altında, komiserin önündeki esas seçenekler ve bunların fayda değeri şöyle görünmektedir:

Düzmece isnatta bulunmak	+1000
Tüm suç taklitçilerini yakalamaya çalışmak	-500
Gerçekleri açıklayarak halkı sakinleştirmeye çalışmak	-600
FBI'dan medet ummak	-250
Emekliye ayrılmak	-800

Bu hayali örnekte, eylem faydacılığı komiserin düzmece yargılamayı gerçekleştirmesinin ahlaken zorunlu olduğunu ima eder. Suçsuz bir insan asılmalıdır. Bunun nedeni komiserin yapacağı başka hiçbir şeyin daha fazla fayda sağlamayacak olmasıdır. Fakat hepimizin görebileceği gibi, bu sonuç tamamen yanlıştır. Komiserin önündeki seçenekler sıralandığı gibi bile olsa, böyle bir ahlaki yükümlülüğü olmadığını biliyoruz. Masum bir insanı cezalandırmak çok fazla fayda sağlayacak olsa da, yine de ahlaken yanlış olacaktır. Dolayısıyla itiraz şöyledir:

“Masum Birini Cezalandırma” İtirazı

- (1) Eğer U_7 doğruysa, komiser ahlaken düzmece isnatta bulunmakla yükümlüdür.
- (2) Komiser ahlaken düzmece isnatta bulunmak zorunda değildir.
- (3) Dolayısıyla U_7 doğru değildir.

Bu itiraz cezanın gerçekte haklı *olmadığı*, ama azami fayda sağlayacağı durumlar olabileceği fikrine dayalıdır. Tersini gösterdiği görülen başka örnekler verilebilir; cezanın haklı olduğu, ama azami fayda sağlamayacağı durumlar da olabilir. İki örnek de, gerçekten işlediği takdirde, eylem faydacılığını çürütmeye yarar.

Misillemeci ceza kuramını kabul edenler bu tür itirazları kabul etmeye yanaşabilirler. Misillemeci ceza kuramı cezanın ancak ve ancak suçla orantılı olduğunda haklı olduğunu savunur. Eğer birisi korkunç bir suç işlediyse, çok ağır bir ceza almalıdır. Eğer küçük bir suç işlemişse, küçük bir ceza almalıdır. Eğer suç işlememişse, herhangi bir ceza almaması gerekir. Bu fikir kutsal kitapta, “göze göz diş diş” maksimiyle ifade edilir.

Misillemeci ceza kuramı özünde geriye dönüktür. Bize hangi suçun işlendiğini görmemiz için geçmişe bakmamızı söyler. Suç işleyen kişiyi cezalandırmanın sonuçlarına takılmamamız gerektiğini ima eder. Cezalandırma eylemimiz iyi sonuçlar doğurmasa bile ahlaken zorunlu olabilir. Tek yapmamız gereken, cezanın suça “uygun” olup olmadığına bakmaktır. Bu bakımdan, misillemeci ceza kuramı faydacı ceza kuramına taban tabana zıttır.

Belki de misillemeci ceza kuramı da tek yönlüdür. Doğacak sonuçlarla hiç ilgilenmeden bizim ceza konusundaki kararlarımızda çok acımasız olmamızı isteyebilir. Ama yine de faydacı ceza kuramının da kabul edilemez olduğunu teslim etmek gerekir. Suçluluk ya da masumiyet sorununun cezanın ahlaki haklılığından tamamen bağımsız ele alındığı bir görüşü kim benimseyebilir ki?

Bu son husus, bizi eylem faydacılığına yöneltilen bir başka itiraza götürüyor. Bu itiraz, eylem faydacılığının çok dar görüşlü olduğu fikrine dayalıdır. Bunu şöyle formüle edebiliriz:

“Cezanın Ahlakı” İtirazı

(1) Eğer U7 doğruysa, birini cezalandırmanın yegâne ah-

laki nedeni bunu yapmakla faydanın azamiye çıkacak olmasıdır

- (2) Birini cezalandırmanın yegâne ahlaki nedeni bunu yapmanın azami fayda getirecek olması değildir; bu kişinin bir suç işlemiş ve cezayı hak ediyor olması da onu cezalandırmak için ahlaki bir nedendir.
- (3) Dolayısıyla U₇ doğru değildir.

Bir faydacının bu itirazı çürütebilmesinin bir yolu olup olmadığını düşünmek okura kalıyor. Kendi amaçlarımız açısından baktığımızda, bu tür itirazların birçok filozof tarafından belirleyici öneme sahip olarak görüldüğünü belirtmek yeterli olabilir.

ADALETE İLİŞKİN SORUNLAR

Eylem faydacılığına yöneltilen son bir itiraz türü de bu kuramın adalet ve adaletsizlik konusunda bazı gerçekleri açıklayamıyor olduğu iddiasına dayalıdır. Eylem faydacılığının ceza konusunda doğurduğu sorunlar bu daha genel sorunun bir parçası olarak alınabilir. Kuşkusuz masum bir insanı cezalandırmak adil değildir. Daha genel soruna örnek oluşturabilecek başka bir durumu ele alalım.

Bir diktatörün vergilendirme konusunda iki yasa-yı da geçirebilecek güce sahip olduğunu varsayalım. İlk yasaya göre her yurttaş gelirinin tam yüzde onunu vergi olarak verecektir. Diğer yasaya göre ise, diktatörün partisine mensup kimse vergi ödemezken, muhalefet partisine mensup herkes gelirinin yüzde yirmisini vergi olarak verecektir. Her iki durumda da toplanan gelirin aynı olduğunu ve tüm yurttaşların gelirinin eşit olduğunu varsayalım. Tek tip vergilendirme sisteminin sağlayacağı toplam faydanın, ayrımcı vergilendirme türünün sağlayacağı toplam faydaya eşit olduğu görülebilir. Örneğin yüzde yirmi vergi ödemenin yol açtığı acı yüzde on ödemenin yol açtığı acının tam iki katıysa ve hiç vergi ödememek hiç acıya yol açmıyorsa bu söylenen geçerli olabilir.

U7 ilkesi bu durumda iki vergi biçiminin de ahlaken doğru olacağını ima ediyor görünmektedir. Zira bunlardan biri diğerinden daha iyi değildir. Sonuçta, ikisi de aynı miktarda faydaya yol açar ve fayda ahlaki açıdan yegâne önemli şey olarak görülmektedir. Buna karşın, birçok ahlakçı bazı olağanüstü koşullar olmadığı takdirde halkın yarısından yüksek vergi alıp diğer yarısından hiç vergi almamanın hiç adil olmayacağına ısrar edecektir. Dolayısıyla ayrımcı vergilendirmenin adaletsizliğinin tek tip vergi planından ahlaken daha kötü olduğu gözükcektir. Bu yüzden, denilecektir, bu örnekte faydacılık yanlış sonuç doğurmaktadır.

Genel olarak bu itirazı şöyle ifade edebiliriz:

“Adalet” İtirazı

- (1) Eğer U7 doğruysa, o zaman bir paylaşım türünü diğerine tercih etmenin yegâne ahlaki nedeni birinin diğerinden daha fazla fayda sağlayacak olmasıdır.
- (2) Fakat bir paylaşım türünü diğerine tercih etmenin tek nedeni, birinin diğerinden daha fazla fayda sağlayacak olması değildir; bir başka neden de birinin diğerinden daha adil olması olabilir.
- (3) Dolayısıyla U7 doğru değildir.

Böylece eylem faydacılığına yöneltilen birkaç farklı itirazı ele almış olduk. Her durumda bir eylemin ya da eylem türünün U7 altında yanlış değerlendirildiği iddia edildi. Bu tür itirazlar dikkatlice tartılmalıdır. Her okur her itiraz karşısında U7'nin uygulanmasının doğuracağı sonuçların doğru olup olmadığını ya da muterizlerin sezgilerinin doğru olup olmadığını düşünmek zorundadır. Tarafsız, düşünümlü ve dikkatli bireylerin sezgilerine bu şekilde seslenmek dışında, eylem faydacılığını çürütmenin başka bir yolu yok gibi görünmektedir.

Fakat buradaki amaçlarımız açısından eylem faydacılığının çürütülmüş *olduğunu* varsaymak daha uygun

olacaktır. Bir sonraki bölümde ele alınacak görüşler en basit faydacı öğreti olan eylem faydacılığı açısından çok zor olduğu anlaşılan örnekleri daha yetkin bir şekilde ele alma girişimleri olarak görülebilir.

5 | KURAL FAYDACILIĞI

Bazı faydacılar, belki de önceki bölümde ele alınanlara benzer itirazlardan hareketle, faydacı ilkeyi yeniden formüle etmeye çalışmışlardır. Eylem faydacılığının enikonu uygulanmasının doğurduğu sonuçlardan bazılarının ahlaken kabul edilemez olduğunu görmüşlerdir. Keza itirazların bir örüntüsü olduğunu da görmüş olabilirler. Zira her itiraz kendi çapında eylem faydacılığının fazla *atomcu* olduğunu gösteriyor görünmektedir. Yani eylem faydacılığı her eylemin tamamen kendi sonuçlarına göre değerlendirilmesini şart koşar. Bazıları şu soruyu sormuştur: Yalıtık münferit eylemlerdense, farklı farklı eylemlerin kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmesi dikkate alınması daha iyi olmaz mı? Bu şekilde, genel olarak söz vermenin yararlı olduğunu ve dolayısıyla verilen her sözü, faydayı azamiye çıkaramayan alışılmadık sözleri bile tutmanın ahlaki bir gerekçesi olduğunu gösterebiliriz gibi görünmektedir. Böylece “ölü adama verilmiş söz” sorununu çözüme kavuşturabiliriz. Benzer şekilde suçluları cezalandırma uygulamasının faydacı bir gerekçesi olduğu görünebilir. Belki de gözden geçirilmiş bir faydacılık biçimine göre, masumları cezalandırmanın, diğer alternatiflere nazaran daha fazla fayda sağladığı kanıtlansa bile yanlış olduğu gösterilebilir. Benzer şekilde genel olarak adaletsizliğin adaletten daha yararlı olduğu söylenebilir. Bu yüzden münferit adaletsizlik eylemleri yararlı olsa bile yanlıştır.

Dolayısıyla bütünlüklü bir *kural faydacılığı* formüle

etme girişiminin arkasındaki saik şunun gibi bir şey olacaktır: Fayda açıkça ahlaki anlama sahiptir. Fakat yalnızca münferit eylemlerin faydasını ele alırsak, kabul edilemez sonuçlara varırız. Dolayısıyla davranış “atomlar”ından ziyade genel davranış modellerinin faydasını dikkate almalıyız. Belli eylemlerin genel olarak yararlı modellere uydukları gösterilerek doğru oldukları gösterilecektir. Böylece münferit eylemlerin yol açtığı fayda miktarı ahlaki bakış açısından daha az anlam taşıyacaktır.

Kurallar bu fikrin gelişimi açısından şu nedenle ilintilidir. Genel bir davranış modeli düşünmek istediğimizde, söz konusu modeli yalıtmayı zor bulabiliriz. Tüm eylemlerin ortak yanı nedir? Cevaplardan biri eylemlerin ortak özelliğinin, her eylemin uyumlu ya da uygun olması gereken bir kuralı olduğudur. Örneğin her sözünü tutma eylemi, “eğer söz verdiysen, o sözü tutmalısın” genel kuralının bir örneği olarak görülebilir.

Dolayısıyla kural faydacılığının genel modeli şudur: Münferit bir eylem ancak ve ancak doğru bir ahlaki kurala uygunsa ahlaken doğrudur. Bir ahlak kuralı ise ancak ve ancak en az diğer alternatifler kadar fayda sağlayacaksa doğrudur.

Kural faydacılığının genel modeli belirtilir belirtilmez devreye hemen başka sorunlar girmektedir. Bir eylemin bir kurala “uygun olması” ne demektir? Hatta iş oraya gel-diye, *kural* nedir? Kurallar birer eylem olmadığına göre, kuralların herhangi bir sonuç doğurmadıkları açık değil midir? O halde kuralların faydaları bakımından değerlendirilebileceği fikrini nasıl anlamlandırmak gerekir? Son olarak, bir kuralın başka bir kuralın “alternatifi” olduğu ne demektir?

İLKEL KURAL FAYDACILIĞI

Bunlar önemli sorulardır. Bu sorulara açık yanıtlar vermediği sürece, kural faydacılığı değersizdir. Belki de bunları

yanıtlamanın en kolay yolu, çok basit bir kural faydacılığı biçimi tarif etmektir. Bu zamana kadar, kural faydacılığının tam bu biçimine inanmış bir filozof olup olmadığı açık değildir. Fakat burada esas amaç kural faydacılığının gerçekten benimsenmiş bazı biçimlerinde gözükten bazı temel mefhumların açıklanması olduğundan, öğretinin bu epeyce mantıksız versiyonu hakkında düşünmenin biraz değeri olduğunu görebiliriz. Burada söz konusu olan görüşe *ilkel kural faydacılığı* adı verilmiştir.¹ Bu bölümün ileri kısımlarında kural faydacılığının daha incelikli biçimlerini de ele alacağız.

Bir kuralın belli biçimde bir cümle olduğunu varsayalım. Söz konusu biçim aşağıdaki örnek kurallarda görülebilir:

- K₁: Eğer bir söz verdiysen, o zaman sözünü tutman gerekir.
 K₂: Eğer bir söz verdiysen, o zaman sözünü yutman gerekir.
 K₃: Eğer bir söz verdiysen, o zaman ne yapmak istersen onu yap.

Bu kuralların her birinin bir *öncülü* ("eğer" cümlesi) ve *ardılı* ("o zaman" cümlesi) vardır. Öncül belli bir durumu seçer. Üç kuralımızda da durum bir söz verilmiş olmasıdır. Ardıl ise belli bir eylemi şart koşar. K₁'de şart koşulan eylem sözün tutulmasıdır. K₂'de sözün yutulmasıdır. Bu kuralların ikisinin de aynı duruma yol gösterdiğini varsayalım. Yani ikisi de aynı durum için bir eylemi şart koşuyor olsun. Bu iki kural aynı duruma yol gösterdiğinden, bunların birbirinin alternatifi olduğunu söyleyebiliriz. Kuralların alternatifler olduğunu söylerken, "alternatif" kelimesini eylemlerin alternatif olduğunu söylerken kullandığımızdan farklı bir anlamda kullandığımızı belirtmek önemlidir.

¹ Bu ve diğer kural faydacılığı biçimlerine ilişkin etkileyici bir çalışma için, bkz. David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Oxford University Press, 1965).

Şimdiden birkaç teknik terim kullandık. Bunları açıkça göz önünde tutmak için, bunları daha biçimsel olarak şöyle tanımlayalım:

- T₁: K bir kuraldır =tanım: K belli bir durum için belli bir eylem gerektiren bir “eğer-o zaman” cümlesidir.
- T₂: K kuralı S durumuna yol gösterir =tanım: K, S durumu için belli bir eylemi şart koşar.
- T₃: K kuralı K' kuralına bir alternatiftir =tanım: K ile K' aynı duruma yol gösterir.

Şimdi kurallara uygulanabilecek bir bütünlüklü fayda kavramı geliştirmeye çalışalım. Kurallar birer eylem olmadığından, gerçekleşen ya da tecelli eden şeyler değildir. Dolayısıyla kuralların tesadüfi sonuçları yoktur. Bu nedenle, bir kuralın faydasının, getireceği haz miktarı eksi yol açacağı acı miktarı olduğunu söylemek pek bir anlam ifade etmeyecektir. Kurallar bir şey “üretmezler”. Bir kuralın faydasından bahsederken, aklımızda kuralın şart koştuğu tüm eylemlerin sağlayacağı toplam fayda miktarı olabilir. O halde bir kuralın faydasının çok olduğunu söylemek, eğer herkes kurala uyarsa, eylemlerinin toplu olarak epey fayda sağlayacağını söylemektir. Kuralların faydasına ilişkin bu sezgi *uygunluk faydası* kavramının arkasındaki temel fikirdir. Kabaca söylersek, bir kuralın uygunluk faydalılığı, herkesin kurala uyumlu ya da uygun şekilde hareket etmesinin sağlayacağı fayda miktarıdır. Kurallara fayda yüklemenin tek yolu bu değildir, ama en basit olanlarından biri bu olabilir.

Uygunluk faydası konusunda dikkat çekilmesi gereken iki husus vardır. Birincisi, bir kuralın uygunluk faydasının herkesin kurala *inanmasının* sağlayacağı fayda olmasını istemeyiz. Zira bir kurala inanmak kuralla uyumlu bir eylemin doğmasına yol açmayabilir. Bazı kuralların şöyle garip bir özelliği olabilir: İnsanlar için kuralların gerektirdiği eylemleri yapmak iyi olacaktır, ama kurallara inanmaları kötü olacaktır. Bu tür kuralların

uygunluk faydası fazla, “inanma” faydası az olacaktır. Dolayısıyla uygunluk faydası tanımımızı yalnızca kuralın gerektirdiği eylemlerin faydalarını ölçecek şekilde formüle etmeye dikkat etmeliyiz; kurala inanmak ya da kuralı öğretmek gibi diğer eylemlerin değil.

İkincisi uygunluk faydası insanların kurala uydukları takdirde yerine getirecekleri tüm eylemlerin sağlayacağı faydanın bir ölçüsü değildir. Zira insanlar kurala uyar-ken, kurala uymakla tamamen alakasız birkaç eylemde de bulunacaktır. Örneğin K₁ kuralına uymuş olsalar bile insanlar yemeye içmeye devam edeceklerdir. Kuşkusuz yeme içmenin faydasını K₁’e atfetmek istemiyoruz. Yalnızca K₁ (yani söz tutma eylemleri) ile uyumlu şekilde yapılacak eylemlerin faydalarını ele almak istiyoruz.

Belki de şu anda bir kuralın uygunluk faydasının ne olduğunu söyleyecek konumdayız:

T₄: Bir kuralın (K) uygunluk faydası, K’nin yol gösterdiği durumda K’nin gerektirdiği eylemi yapabilecek herkesin yapması durumunda K’nin gerektirdiği tüm eylemlerin toplam faydasıdır.

Uygunluk faydasını düşünmenin basit bir yolu şudur: Kuralın geçerli olduğu durumda herkesin kurala uymasının sağlayacağı toplam fayda miktarıdır. Meseleyi bu şekilde formüle etmek kaba olsa da sanırım işe yarar.

Şimdi bir kuralın *doğru* olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini izah edebiliriz. Bu izahın arkasındaki sezgi gayet basittir. Bir kural ancak kuralın geçerli olduğu durumda kurala uyan kişilerin elde edeceği fayda başka bir kuralın sağladığı faydadan daha fazla olduğunda doğrudur. Dolayısıyla doğru bir ahlak kuralı azami uygunluk faydası olan kuraldır. Alternatif kurallarından hiçbiri daha fazla uygunluk faydasına sahip değildir.

T₅: K kuralı doğrudur = tanım: K’nin hiçbir alternatif K’nin sahip olduğundan daha fazla uygunluk faydasına sahip değildir.

Bir kuralın ancak ve ancak insanların kurala uymasıyla elde edilecek fayda aynı durumda başka bir kurala uymakla edinilecek faydadan daha fazla olduğunda doğru olduğunu söyleyebiliriz.

İlkel kural faydacılığı bir eylemin ancak ve ancak gerçekleştiği durum için doğru bir kural tarafından gerekli kılındığı takdirde doğru olduğunu söyleyen öğretilerdir. Bir eylemin gerçekleştiği durumu “onun durumu” olarak adlandıırırsak, o zaman bu öğretiyi gayet basit bir şekilde ifade edebiliriz:

IKF: Bir eylem ancak ve ancak bulunduğu durum için doğru bir ahlak kuralı tarafından şart koşulduğunda ahlaken doğrudur.

Sanırım şimdi kural faydacılığının bu biçiminin bir eylemin doğruluğunu münferit faydasına değil, onu şart koşan kuralın faydasına bağlı kılmaya çalıştığını görebiliriz. Böylece neden ilkel kural faydacılığında “ölü adama verilmiş söz” itirazına ya da “masum kişiyi cezalandırma” itirazına ters düşmeyecek bir kuramın var olduğunun düşünülebildiğini de görebiliriz. Zira bu itirazların hepsi aslında alışılmadık koşullarda genelde yapılması kötü sonuç verecek türde bir eylemin ifasının daha fazla fayda sağlayacak olması etrafında dönmektedir. Söz konusu kuralların faydalarını düşündüğümüzde, münferit eylemlere doğru normatif statüleri atfedilebilir. “Ölü adama verilmiş söz” örneğini yeniden ele almak meseleyi daha açık hale getirmemizi sağlayabilir.

Bu örnekte torun alışılmadık bir durumla karşı karşıyadır. Bir söz vermişti, ama o sözü yutmakla elde edeceği fayda tutmakla elde edeceği faydadan daha fazla olacaktır. Belki de bu kalpsiz gençten başka hiç kimsenin bu durumdaki davranışından asla etkilenmeyecek olmasından kaynaklanıyordu tuhaflık. Bu durum bir söz verilen tipik durumdan açıkça farklıdır. Normalde sözümüzü tutmakla daha fazla fayda elde edeceğimiz düşünülebilir. Bu

yüzden o terk edilmiş adada o duruma yol gösteren tüm kurallar arasında, hiçbirinin K₁ kadar uygunluk faydası olmadığı gözükabilir: “Eğer bir söz verdiysen, o zaman sözünü tutman gerekir.”

Eğer böyleyse, o zaman ilkel kural faydacılığı torunun sözünü tutması ve dedesine uygun bir cenaze töreni yapmasının doğru olduğunu ima etmektedir. Zira torunun durumuna yol gösteren başka hiçbir kural K₁'den daha fazla uygunluk faydasına sahip değildir. Dolayısıyla K₁ durum için tek doğru kuraldır. Dolayısıyla ilkel kural faydacılığı torunun ancak ve ancak K₁'in gerektirdiği eylemi yerine getirdiğinde doğru davrandığını ima eder. Bu eylem verdiği sözü tutmasıdır. Torun cesedi uygun şekilde defnetmeye söz verdiğiinden, görünen o ki doğru eylem dedesini uygun bir şekilde defnetmektir. Ya da öyle görünmektedir.

İlkel kural faydacılığının esas kusurları ortaya çıkmaya başlamış olabilir. Sorun ciddi bir sorundur ve birçok kural faydacılığı biçimini etkilemektedir. Buna *uzanımsal denklik* adı verilmektedir. İki normatif kuramın uzanımsal olarak denk olduğunu söylemek ikisinin tastamam aynı normatif yargıya yol açtığını söylemektir. Bir kurama göre doğru olduğu hükümüne varılan bir eylemin diğerine göre de doğru olduğu hükümüne varılmalıdır. Kendi içinde, uzanımsal denklik ne iyidir ne de kötüdür. Fakat bir kuramın kabul edilemez olduğu bilinen başka bir kurama uzanımsal olarak denk olduğu gösterilebilirse, o zaman söz konusu kuramın çürütüldüğünü görürüz. Zira kabul edilemez kuramın yanlış bir normatif yargı imasında bulunduğu bir durumda, yeni kuram aynı kabul edilemez imayı içermelidir.

İlkel kural faydacılığı uzanımsal olarak eylem faydacılığına denktir. Eylem faydacılığının uygulanması belli durumlarda yanlış sonuçlar doğurduğundan, ilkel kural faydacılığının uygulanması bu durumlarda aynı yanlış sonuçları doğurmalıdır. Dolayısıyla bu durumlarda ilkel

kural faydacılığı da eylem faydacılığı kadar kabul edilemezdir. Bunun nedenini anlamak için ölü adama verilmiş söz örneğini yeniden ele alalım.

K₁'in bir insanın söz verdiği durumlar için doğru kural olmasını gerektiğini varsaymıştık. Bu varsayım, genel olarak, insanın sözünü tutarak sözünü yutarak olduğundan daha fazla hayır elde ettiği sezgisiyle örtüşmektedir. Fakat bu durum için, bir başka kuralın K₁'den bile daha fazla uygunluk faydasına sahip olduğu açık olmalıdır. Bu kural şöyledir:

K₄: Eğer bir söz verdiysen, o zaman azami fayda sağlayacak neyse onu yap.

Eğer söz veren herkes K₄'e uyacak olsaydı, herkes K₁'e uyacak olsaydı elde edilecek faydadan daha fazla fayda sağlanırdı. Bunun nedeni, yukarıda belirttiğimiz gibi, K₁'in bu tür bir eylem sözünü yutmaktan daha fazla fayda getirmediği durumda bile insanın sözünü tutmasını gerektiriyor olmasıdır. K₄ ise sözünü tutmanın azami fayda gerektirdiği her durumda verilen sözün tutulmasını gerektirmektedir. Sözünü yutmanın daha fazla fayda sağladığı tüm olağandışı durumlarda, K₁ yine de verilen sözün tutulmasını gerektirir; oysa K₄ "çark eder" ve en fazla fayda sağlayacak olan şeyin yapılmasını gerektirir. Dolayısıyla herkes K₄'e uysaydı, hem sözünü tutmanın tüm faydası, hem de sözünü yutmanın sözünü tutmaktan daha yararlı olduğu durumlarda sözünü yutmanın faydası cebimizde olurdu. Dolayısıyla K₄'ün uygunluk faydası K₁'inkinden daha fazla olmalıdır.

K₄'ün uygunluk faydası K₁'inkinden daha fazla olduğundan, K₁ kişinin bir söz verdiği durum için doğru ahlak kuralı değildir. Bu yüzden K₁ torunun metruk adadaki durumu için doğru kural değildir. Daha ziyade, bu durum için K₄ doğru kural gibi gözükmektedir. Bu duruma ilişkin hiçbir kural K₄'ten daha fazla uygunluk faydası içeremez. Dolayısıyla ilkel kural faydacılığı torunun ancak ve an-

cak K4'e uygun hareket etiğinde doğru davrandığını söyler. Fakat K4'e uygun davranabilmek için faydayı azamiye çıkaran ne varsa onu yapmak zorundadır. Yukarıda da gördüğümüz gibi, faydayı azamiye çıkarmasının tek yolu dedesinin bedenini yem olarak kullanmaktır. Bu yüzden ilkel kural faydacılığının uygulanması eylem faydacılığının uygulanmasıyla aynı saçma sonucu doğurmaktadır. Kuramlar uzanımsal olarak denktir ve her ikisi de bu tür bir durumda yanlış sonuç vermektedir. Bu yüzden ikisi de reddedilmelidir.

Benzer bir akıl yürütme her durumda doğru kuralın "Eğer..., o zaman azami fayda sağlayacak neyse onu yapmalısın" biçimine benzer bir şeyi gerektireceğini gösterecektir. Dolayısıyla doğru kurallara uyarsak, her zaman azami fayda sağlayacak neyse onu yapmamız gerekir. Oysa bunu yapmak tam da eylem faydacılığının gerektirdiği şeyi yapmaktır. Dolayısıyla kural faydacılığına göre bir eylem ancak ve ancak eylem faydacılığına göre doğruysa doğrudur. Eylem faydacılığının uygulanması birkaç durumda yanlış sonuçlar doğurduğundan, ilkel kural faydacılığının uygulanması da bu durumların her birinde aynı yanlış sonuçları verecektir. Dolayısıyla bu kural faydacılığı biçiminin hiçbir üstünlüğü yoktur. Başka bir tanesini denememiz gerekiyor.

BRANDT'İN İDEAL AHLAK YASASI KURAMI

Kural faydacılığının en açık ve ikna edici biçimlerinden biri Richard Brandt tarafından geliştirilmiştir.² Brandt

² Brandt'in kuramı iki yazısında geliştirilmiştir: "Toward a Credible Form of Utilitarianism", *Morality and the Language of Conduct* içinde, haz. Hector-Neri Castaneda ve George N. Nakhnikian (Detroit: Wayne State University Press, 1963); ve "Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism", *Mill: Utilitarianism with Critical Essays*, haz. Samuel Gorovitz (Indianapolis:

bizim ilkel kural faydacılığımız gibi kuramların uzanım-sal olarak eylem faydacılığına denk olduğunu kabul eder. Brandt eylem faydacılığının ahlaken kabul edilemez sonuçlar doğurduğunu hissettiğinden, kendi kural faydacılığı biçiminin ilkel kural faydacılığından farklı olmasını ister.

Brandt'ın kuramı iki temel özelliğiyle ilkel kural faydacılığından ayrılmaktadır. Birincisi, Brandt'ın kuramında alternatif *kuralların* faydalarını karşılaştırmayız. Daha ziyade, tüm ahlak yasalarının faydalarını karşılaştırırız. Her ahlak yasası bir kurallar manzumesidir. Meydana gelebilecek her türlü durumu kapsar.

Brandt'ın kuramıyla ilkel kural faydacılığı arasındaki ikinci temel fark fayda ölçüsüdür. Brandt bir yasanın asgari *uygunluk* faydasına sahip olduğu takdirde doğru olduğunu söylemek yerine, beklentilerimizi boşa çıkarak, *geçerlilik* faydası mefhumuna göndermede bulunur. Bu, yasanın toplumda geçerli olmasının ya da geniş kabul görmesinin sağladığı fayda miktarının bir ölçüsüdür.

Brandt'ın kuramının arkasındaki temel sezgi basit ve akla yatkındır. Toplumumuzun kabul edebileceği birçok farklı ahlak yasası vardır. Bunların içinde biri faydacı temellerde üstünlüğe sahiptir. Yani bu yasanın buradaki geçerliliği burada başka herhangi bir yasanın geçerliliğinden daha fazla fayda sağlayacaktır. Bu üstün yasaya toplumumuzun "ideal" yasası denir. Davranışımızın bu yasanın gereklerine uygun olması için çaba harcamalıyız. Başka bir deyişle, bir eylem ancak ve ancak toplumun ideal ahlak yasasından icazet aldığı takdirde ahlaken doğrudur.

Brandt'ın kuramını daha iyi anlayabilmek için, ilkin Brandt'ın kullandığı teknik terimlerden bazılarını anlamamız gerekiyor. Bunların içinde, *bağlılık* terimiyle başlamak en doğaldır. Brandt bir insanın bir ahlak kuralına

bağlı olmasının ne anlama geldiğinin ilginç ve üzerine düşünölmüş bir izahını sunar.³ Kabaca söylesek, bir insan bir ahlak kuralına ancak ve ancak doğru bir ahlak kuralı olduğunu kabul ettiğı takdirde bağlanır. Bu demek değildir ki kurala gerçekten bağlı kalacaktır. Fakat belli bir durum ortaya çıktığında kurala bağlı kalmaya çalışacağını, bunu yapmayı başaramadığına inanıyorsa kendini suçlu hissedeceğini ve bu kurala uymayanları öyle göreceğini ima eder.

Her ahlak yasası bir ahlak kuralları manzumesidir. Elbette her kural manzumesi işe yaramaz. Bir kurallar manzumesinin bir ahlak yasası olarak kabul edilmesi için en azından iki koşulu yerine getirmesi gerektiğini varsayalım. Birincisi, tam olmalıdır. Yani ahlaken önemli her durum için bir reçete sunmalıdır. Başka bir deyişle, hiçbir durum için uygun olmayan reçeteler sunmamalıdır. İkincisi, tutarlı olmalıdır. Yani bir durum için çelişkili reçeteler sunmamalıdır. Çok açık ki düzgün bir ahlak yasası olabilmesi için, bir kurallar manzumesi başka koşulları da karşılamalıdır, ama buradaki amaçlarımız açısından bu ikisi bir başlangıç noktası oluşturabilir.

Brandt bağlılık kavramından yararlanarak, *geçerlilik* mefhumunu devreye sokar.⁴ Bir ahlak yasasının o toplumda geçerli olması için, iki ana koşulu yerine getirmesi gerekir. Birincisi, yasadaki her kural toplumun yetişkin üyelerinin en az yüzde doksanınin o yasaya bağlılık duyacağı nitelikte olmalıdır. İkincisi, "toplumdaki yetişkinlerin önemli bir kesimi, kendilerine sorulduğunda yasadaki kurallara toplumdaki çoğunluğun bağlılık gösterip göstermeyeceğı sorusuna doğru yanıt vermelidir."⁵ Bu izah ışığında, geçerliliğı şu şekilde tanımlayabiliriz:

³ Brandt, "Some Merits", *Mill* içinde, s. 332.

⁴ A.g.e., s. 331.

⁵ A.g.e., s. 331-32.

T6: Y ahlak yasası S toplumunda geçerlidir =tanım: (i) Y'deki her kuralın en az yüzde doksanının S'deki yetişkinler tarafından kabul edilmesi gerekir; (ii) Y'deki her kural öyle olmalıdır ki S'nin yetişkin üyelerinin çoğu S'nin birçok mensubunun bunu kabul ettiğine inanmalıdır.

Brandt bir ahlak yasasının bir toplum için "ideal" olduğunu söylerken ne kastettiğini şöyle açıklar: "Bir ahlak yasası ancak ve ancak geçerli olması durumunda kişi başına en az diğer ahlak yasaları kadar fayda sağladığı takdirde idealdir."⁶ Belki de buradaki amacımız açınsından, açıkça ele alınmasa da kullanılan bir kavrama başvurmak daha uygun olacaktır. Geçerlilik faydasından bahsediyorum. Bir ahlak yasasının geçerlilik faydasının yasanın geçerli olmasıyla toplumda elde edilecek "kişi başına yarar" miktarı olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, bir ahlak yasasının toplumdaki geçerlilik faydasını belirlemek için, yasanın orada geçerli olmasıyla ne kadar yarar elde edileceğini kendinize sorun, yani eğer hazcı isek: toplam haz miktarı eksi toplam acı miktarı. Ardından çıkan sonucu toplumdaki kişi sayısına bölün. Sonuç, yasanın toplum için geçerlilik faydasıdır. Bu kavramı şöyle tanımlayabiliriz:

T7: Y ahlak yasasının S toplumu için geçerlilik faydası Y'nin S'de geçerli olmasının sağladığı kişi başına yarıdır.

Görüleceği üzere, bir yasanın o toplumda geçerlilik faydasına sahip olması için o toplumda geçerli olması gerekmiyor. Geçerlilik faydası o toplumda geçerli *olsaydı* elde edilecek kişi başına yarar miktarıdır.

Şimdi *ideallik* mefhumunun özlü bir izahını sunabiliriz. Zira ideal bir yasanın azami geçerlilik faydası olan yasa olduğunu söyleyebiliriz. Ya da daha kesin bir ifadeyle:

⁶ A.g.e., s. 331.

T₈: Y ahlak yasası S toplumu için idealdir =tanım: S için Y kadar geçerlilik faydası olan başka bir ahlak yasası yoktur.

Brandt'ın görüşünün her ideal yasanın aslında geçerli olduğu gibi bir ima *içermediğini* görmek son derece önemlidir. Bir yasa o toplumda hiç kimsenin aklından geçmemiş ve geçtiğinde bile reddedecekleri nitelikte olsa da, o toplum için ideal olabilir. Toplumda gerçekte geçerli olan ahlak yasası o toplum için ideal olan yasadan çok farklı olabilir. Belki de o toplum için ideal yasayı geçerli *olsaydı* en fazla fayda *sağlayacak* olan yasa olarak görürsek durum daha netleşecektir. Buradan ideal yasanın geçerli *olduğu* sonucu çıkmaz elbette.

Brandt temel tezini şu sözlerle anlatır: "Bir eylem ancak ve ancak o toplum için ideal olan ahlak yasasınca yasaklanmadığı takdirde doğru olacaktır..."⁷ İdeal ahlak yasası kuramından bu ifadeye iki küçük itiraz gelebilir. Birincisi Brandt'ın da kabul ettiği gibi, bu kuramda her toplum için her zaman tek bir ideal ahlak yasası olacağı şeklinde bir hüküm yoktur. Belki de aynı geçerlilik faydasına sahip olan iki yasa olacak ve başka hiçbir yasa bunların her birinin sahip olduğundan daha fazla geçerlilik faydasına sahip olmayacaktır. Böyle bir durumda, "o toplum için ideal tek ahlak yasası"ndan bahsetmek uygunsuz kaçacaktır. Diğer itiraz ise Brandt'ın "toplum"a yaptığı göndermeyle alakalıdır. Brandt hangi topluma göndermede bulunmaktadır? Belki de her eylem için, bir anlamda "yürürlüğe koyulacağı" tek bir toplum olduğunu varsaymaktadır. Şimdilik bu varsayımla yetineceğiz ve ileride daha da irdelleyeceğiz.

İşte bu düzeltmelerin ardından, ideal ahlak yasası kuramının muvakkat bir biçimini formüle edebiliriz:

İAYT: Bir eylem (a) ancak ve ancak bir toplum (S) ve bir ahlak yasası (Y) uyarınca, (1) S, a'nın yürürlüğe ko-

⁷ A.g.e.

yulacağı toplum; (2) Y, S için ideal ve (3) Y a'yı yasaklamıyor ise ahlaken doğrudur.

Brandt'ın kuramının nasıl işlediğini ele alalım. Diyelim ki bir devlet memuruna rüşvet teklif ediliyor. Kabul etmeli midir, etmemeli midir? Belki toplumumuzda geçerli olan ahlak yasasına göre rüşvet almanın caiz olduğu savunulabilir. İdeal ahlak yasası kuramına göre, bu gerçek, bir gerçek olduğunu varsayarsak, ahlakla alakasızdır. Eylemin doğruluğu cari ahlak yasasının yargısına bağlı değildir. Konuyla ilintili soru, söz konusu toplum için yukarıda tanımlandığı anlamıyla *ideal* olan bir yasa uyarınca rüşvet almanın caiz olup olmadığıdır. Meseleyi kolaylaştırmak için, zihnimizde birçok açıdan benzer, ama rüşvet almanın ahlakı konusunda farklı olan iki iyi ahlak yasası canlandıralım. Birinde rüşvet almayı yasaklayan bir kural vardır; diğerinde böyle bir kural yoktur. Rüşvet almayı yasaklayan yasanın geçerliliğinin rüşvet almaya izin veren yasanın geçerliliğinden daha fazla yarar sağlayacağını varsaymak akla yatkındır. Aslında toplumumuz için azami geçerlilik faydası bulunan hiçbir yasanın rüşvet almaya izin vermeyeceğini söyleyebiliriz. Zira memurların rüşvet aldığı yerlerde, kamu hizmeti genelde kötüdür. Dolayısıyla toplumumuz için ideal yasanın rüşvet almaya izin verdiği söylenemez. Demek ki, İAYT'ye göre devlet memurunun rüşvet alması doğru değildir.

Belki de benzer bir muhakeme, verilen sözlerin tutulması, yalnızca suçluların cezalandırılması ve adaletin sağlanması gerektiğini gösterecektir. Eğer böyleyse, Brandt'ın ideal ahlak yasası kuramı ele aldığımız durumlarda ilkel kural faydacılığı ve eylem faydacılığından daha akla yatkın ahlaki yargılar doğuracaktır.

Belki de İAYT'ye esas itiraz gözden düşmüş eylem faydacılığı kuramına uzanımsal olarak denk olduğudur. Belki de her toplum için ideal yasanın tek bir kuralı olacaktır: "azami fayda." Eğer böyleyse, bu kuramın ele aldığımız diğer kuramlara kıyasla bir ilerlemeyi ifade ettiği

söylenemez.

Fakat ideal ahlak yasası kuramının bu tür bir itiraza açık olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Böyle bir itirazın haklı olabilmesi için, hiçbir ahlak yasasının “azami fayda” kuralını içeren yasadan daha fazla geçerlilik faydasına sahip olamayacağını göstermek gerekir. Peki, bunu nasıl yapabiliriz? “Tek kural” yasamız (bunu CU diye adlandırabiliriz) kuşkusuz azami *uygunluk* faydası içerir; bunun nedeni CU’nun gerektirdiği eylemden daha fazla fayda sağlayacak eylem gerektiren bir kuralın olmasının imkânsızlığıdır. Peki, CU azami *geçerlilik* faydasına sahip midir? CU’daki tek kurala yüzde doksanlık bağlılıkla daha fazla fayda elde edilecek midir? Öyle gözüküyor. Zira kural o kadar geneldir ve şart koştuğu eylemlerin gerçek özelliklerini belirlemek o kadar zordur ki CU’nun geçerliliği ahlaki kaosa ve karışıklığa yol açacaktır. Ne yapılacağını hiç kimse bilmeyecektir! Dolayısıyla CU’nun geçerliliği muhtemelen azami fayda elde edilmesine yol açmayacaktır. Bu yüzden CU muhtemelen her toplum için ideal yasa değildir ve dolayısıyla İAYT’nin uzanımsal olarak eylem faydacılığının dengi olduğu gösterilemez.

O halde, ideal ahlak yasası kuramının kuramsal normatif etikteki doğru kuram olduğu sonucuna varabilir miyiz? Örneğin İAYT’ye göre her eylem için o eylemin gerçekleştirildiği tek bir toplum vardır. Sorun şu ki bazı durumlarda bir eylem aynı anda birçok farklı toplumda gerçekleştiriliyor görünürken, başka durumlarda bir eylemin başka hiçbir toplumda yapılmadığı görünür.

Bir uyuşturucu satıcısının bir bağımlıya uyuşturucu sattığını ve bağımlının parasını akşama doğru ödemeye söz verdiğini varsayalım. İAYT o sözü tutmanın ahlakını nasıl değerlendirir? Bu soruyu cevaplamak için, sözün verildiği toplum için hangi ahlak yasasının ideal olduğunu belirlemek zorundayız. Peki, bu eylem hangi toplumda gerçekleşmiştir? “Uyuşturucu kültürü”nde mi? Belki de “sokak toplumu”ndadır. Belki de birisi 1975 yılı Amerikan

toplumunda yaşandığında ısrar edecektir. Satıcıyla bağımlının iki kişilik bir “mini toplum” oluşturduğu bile söylenebilir. Sorun şu ki, (a) eylemin toplumunu belirlemenin hiçbir yolu yok gibidir ve (b) bu farklı muhtemel toplumlar için farklı yasalar ideal olabilir. Dolayısıyla o “tek toplumun” hangisi olduğuna bağlı olarak, söz konusu eyleme dair farklı ahlaki değerlendirmeler edinebiliriz.

İdeal ahlak yasası kuramına göre, geçerli olması durumunda yarar sağlayacak kuralları takip etmemiz gerekliliğinden bu kuram için daha ciddi sorunlar doğmaktadır. Söz konusu kuralların aslında geçerli olması gerekmez. Bu çeşitli sorunlara yol açar; bu sorunlardan biri “fiili kurumlar” adını verebileceğimiz şeylerle alakalıdır. Örneğin evliliği düşünelim. Evlilik kurumunun toplumumuzdaki ideal yasa tarafından yasaklanması söz konusu olabilir. Birçok yorumcu evliliğin faydacı bir gerekçesi olmadığını savunmuşlardır; iddiaya göre, komün yaşam haz konusunda daha üretkendir. Bu düşünce çizgisi doğru olabilir. Eğer doğruysa, o zaman ideal ahlak yasası kuramı evlenen herkesin ahlaksızca davrandığını ima eder! Evliliğin çok geniş kabul gören bir davranış biçimi olduğu bir toplumda evlenen bizler yanlış yapıyor olabiliriz! Ayrıca, bizim ahlak konusundaki hatamız, ideal ahlak yasası kuramına göre, evliliği yasaklayan bir ahlak yasasının var olmasıdır: Bizim bilmediğimiz ve dolayısıyla içimizden herhangi birinin kabul etmediği, ama geçerli olmasının yarar sağlayacağı bir yasal Evlenenlerin yanlış yaptığını düşünmek abesle iştigal etmek olmuyor mu?

Dolayısıyla Brandt’ın kuramı, en azından burada ele alınan biçimiyle, bazı çok ciddi itirazlara açık gözükmektedir. Yine de Brandt’ın açık ve yararlı bir kural faydacılığı biçimi sunduğunu kabul etmek gerekir. Brandt kural faydacılığının geliştirilebileceği bir yöne işaret etmiştir. Belki de Brandt ya da başka biri bu görüşü, mevcut biçimiyle sorun yarattığı görünen güçlüklerin üstesinden gelmesini sağlayacak şekilde geliştirecektir.

RAWLS'UN İKİ KURAL KAVRAMI

John Rawls daha akla yatkın bir kural faydacılığı biçiminin formüle edilebileceğini göstermeye çalışmıştır.⁸ Kural faydacılığının bu yeni biçimi eylem faydacılığı ve ilkel kural faydacılığı için çok fazla soruna yol açan bazı durumlarda doğru sonuçlar doğuracak şekilde tasarlanmıştır. Rawls'un kuramındaki esas yenilik kuralların rolüne ilişkin iki farklı görüş arasındaki ayrımı dayalıdır. Rawls faydacılık eleştirmenlerinden pek çoğunun kuralları "özet" anlayışa göre değerlendirdiklerini iddia eder. Oysa kuralları "pratik" anlayışına göre değerlendirsek, itirazları cevaplamamızın bir yolunun bulunabileceğini söyler.

Rawls'un kural faydacılığı kuramını anlamak için, öncelikle kurallara yaklaşım konusundaki bu iki tarza ilişkin net bir fikre kavuşmamız gerekiyor. Bu yaklaşımlardan ilki ve daha tipik olanı özet anlayışıdır. Buna göre, kurallar şöyle gelişir: İlkin, insanlar birçok benzer ahlaki durumla karşılaşır. Her birinde kendi temel ahlak ilkelelerini duruma uygularlar. Sonunda temel ilkenin yol açtığı sonuçlarda bir model olduğunu fark etmeye başlarlar: İlke ne zaman belli türde bir duruma (D) uygulansa, benzer türde bir ahlaki yargı ortaya çıkar. İlkenin K türünde bir eylemde bulunmamızı talep ettiğini varsayalım. O zaman, insanlar bu tür bir durum için bir ahlak kuralı formüle ederler. Kural der ki D durumundayken K türünde eylemde bulunmak gerekir.

Bu kurala sahip olmanın amacı basittir: Temel ahlak ilkesinin kendisinden yararlanmaktansa görece uygun, hatırlanması kolay, genel olarak güvenilir bir kuraldan yararlanmak daha kolaydır. Fakat bu kuralın kendi başına bir ahlaki gücü yoktur; gücünü temel ilkeden alır. Kural ancak kuralın şart koştuğu eylem, genel olarak söylersek, temel ilkenin gerektireceği türde eylemle aynı olduğunda takip etmelidir. Eğer bazı olağanüstü durumlarda bu ku-

⁸ John Rawls, "Two Concept of Rules", *Mill* içinde, s. 175-94.

ral temel ilkeyle uyumsuz bir sonuç verirse, o zaman kişinin gerçek yükümlülüğü temel ilkenin gerektirdiği eylemi yapmaktır. En fazla, bu kural göz kararı saptamalardır. Eylem için genel olarak güvenilir bir kılavuzdur, ama başlı başına bir otoritesi yoktur.

Rawls'a göre, kurallar konusundaki bu özet anlayışın dört temel özelliği vardır:

1. Özet kurallar ancak çok sayıda benzer durum ortaya çıktıktan ve benzer bir çözüm yoluna sahip olduğu görüldükten sonra formüle edilir. Bir açıdan, her özet kural bilimsel genelleme gibidir. Her durumda, olaylar arasındaki benzerlikleri gözledikten sonra ilkeyi benimseme kararı alınabilir.

2. Münferit örnekler onlara yol gösteren kuralları "mantıksal açıdan önceler". Rawls bununla, kuralın farkında olmasak bile onun yol gösterdiği eylemleri ayırt edip tanıyabileceğimizi kasteder. Eylemlerin önemli özellikleri eylemlere yalnızca bu kurallar tarafından yol gösterildiği gerçeğinden bağımsızdır. Kurallar hiçbir zaman formüle edilmemiş olsa bile, eylemler bu önemli özelliklere sahip olacaktır.

3. Kurallar yalnızca kılavuzdur ya da göz kararı saptamalardır. Dolayısıyla bu kurallardan yararlanmamızı gerektirecek özel bir ahlaki neden yoktur. Bunlara uymamızın esas nedeni bir karar almak için her seferinde yeni bir temel ahlak ilkesinden yararlanmaktansa bunlara uymanın daha kolay olmasıdır.

4. Böylece bir kuralın nasıl olup da "genel olarak doğru" kabul edilebileceğini anlayabiliriz. Kuralı basit ve hatırlanması kolay hale getirmek için, tümüyle kesin olmayan bir tarzda formüle etmemiz gerekir. Bu yüzden kural *her zaman* doğru olan bir şeye değil, *çoğunlukla* geçmişte doğru olan şeye dayalıdır. Yani daha fazla basitleştirme adına kesinliği feda edebiliriz.

Diğer kural anlayışı ise pratik anlayışıdır. Bu anlayışı açıklamak için, öncelikle Rawls'un "pratik" derken ne

kastettiğini açıklamamız gerekiyor. Rawls'a göre, pratik, "makamları, rolleri, hamleleri, cezaları, savunmaları vs. tanımlayan ve faaliyete bir yapı kazandıran kurallar sisteminin saptadığı her türlü faaliyet biçimidir. Örnek olarak oyunları ve ritüelleri, mahkemeleri ve parlamentoları düşünebiliriz."⁹

Pratikler hakkındaki bu izah çok açık ya da ön açıcı değildir. Belki de kendi kendimize benzer bir kavram geliştirmeye çalışsak daha iyi olur. Öncelikle, "hassas durum" mefhumuna başvuralım. Hassas durum derken çok sık gerçekleşen, genellikle görece fazla fayda sağlaması mümkün olan ve bir şekilde insani denetim altına sokulabilen durumdur. Örneğin varlıklı bir insanın ölmesiyle varislerine paylaşılmak üzere miras bırakması hassas bir durumdur.

Bu çerçevede, pratik, hassas bir durumla başa çıkmak üzere tasarlanmış bir krallar manzumesidir. Bu manzumede söz konusu bireylere roller tahsis eden kurallar olacaktır. Sözgelimi miras örneğinde pratik, vasiinin, merhumun vs. rolünü tanımlayan kurallar içerebilir. Bu tür kurallar bir insanın vasi olabilmesi için mesela ne yapması gerektiğini belirleyecektir. Pratikteki diğer kurallar ise gerekli "hamleleri" tarif edecektir. Her oyuncunun ne yapması ve ne zaman yapması gerektiğini açıklayacaktır. Başka kurallar ise cezaları, savunmaları vs. tarif edecektir.

Rawls bir insan belli bir pratiğe girişmek istediğinde, o pratiği oluşturan kurallara bağlı kalması gerektiğini söyler. Bu kuralları çiğnemek o pratiğe girişmemek demektir. Bunu bir pratiğin uygun bir kurallar manzumesinden başka bir şey olmadığı görüşünden çıkarıyoruz. Rawls'a göre örneğin beyzbol oynayan biri, bugün geçerli olan kurallardan "daha iyi" kurallar seçecek otoriteye sahip değildir. Eğer beyzbol oynamak istiyorsa, mevcut

⁹ A.g.e., s. 175.

kurallara uymak zorundadır. Ölü sezonda dilerse bunları değiştirmeye çalışabilir. Ama oyun başladıktan sonra böyle bir yetkisi yoktur. Pratik kuralları oyun kurallarına benzeştir.

Şimdi pratik kurallar anlayışını yukarıda bahsi geçen dört husustaki özet anlayışıyla karşılaştırabiliriz.

1. Pratik anlayışına göre, kurallar benzer durumdaki çok sayıda deneyimden çıkartılmış genellemeler gibi değildir. Daha ziyade, kurallar bununla ilintili deneyim türlerinden birine sahip olmadan önce kararlaştırılır ve formüle edilir. Bunun böyle olmasının nedeni, örneğin, bir tür “beyzbol pratiği” bulunmadan önce hiç kimsenin beyzbol oynayamayacak olmasıydı.

2. Özet anlayışında gördüklerimizin aksine, pratik anlayışına göre kurallar ilgili eylemlerden önce gelir. Belki de bunun anlamı eylemlerin en önemli özelliklerinin kural olmalarından gelen özellikler olmalarıdır. Gördüğümüz üzere, kurallar bazı hareketleri tanımlayabilirler. Belli türde bir davranışın söz vermeyi oluşturduğu söylenir. Eğer “söz verme pratiği” olmasaydı, o zaman bu tür bir davranış söz verme olmayacaktı. Bu yalnızca gelecek hakkında tuhaf bir konuşma olacaktı. Dolayısıyla eylemin önemli bir özelliği pratik kurallarına bağlıdır.

3. Eğer kuralları pratik anlayışına göre düşünersek, bunların yalnızca uygun göz kararı saptamalar olmadığını görürüz. Bu kurallara uymamızın nedeni böyle yapmanın daha kolay olması değil, bu pratiğe girişmenin başka bir yolunun olmamasıdır. Beyzbolda top atıcısının topu tümsekten atmasının nedeni geçmişte bunun daha elverişli bulunmuş olması değil, beyzbol kurallarının bunu gerektiriyor olmasıdır. Bunu yapamamak bugün formüle edildiği şekliyle beyzbol oyunu oynanamamasına yol açar.

4. Pratik kuralları genellemeler değildir. Bunlar yalnızca “genel olarak güvenilir” değildir. Bunlar pratiklerin tanımlayıcısıdır. Dolayısıyla pratiğe girişmek istiyorsanız, kuralların tümüyle kesin olduğunu düşünebilirsiniz.

Özet-pratik ayrımının birçok veçhesi muğlaklığını

kuşkusuz koruyacak olsa da, belki şimdi Rawls'un bu ayırmadan nasıl yararlandığını ele alabiliriz. Rawls ilk faydacıların özet-pratik ayırımını göremediklerini savunur. Onlar ahlak kurallarına özet anlayışa göre yaklaşmışlardır. Başka bir deyişle, kurallara sanki kuralların başlı başına bir ahlaki otoritesi yokmuş gibi davranmışlardır. Böylece bu faydacılar bazen bir eylemin tam da esasen bir pratik kuralı bunu şart koştuğu için ahlaken doğru olduğunu görememişlerdir. Rawls'a göre faydacı mülahazalar ilkin pratiklere uygulanabilir. Pratikler getirecekleri fayda temelinde iyi ya da kötü olarak değerlendirilir. Eylemler pratiklerinin kurallarıyla uyum içinde olup olmadıklarına göre değerlendirilir. Rawls'un ifade ettiği şekliyle, "faydacı mülahazalar öncelikle pratiklere uygulanan şeyler olarak anlaşılmalıdır, bunların kapsamına giren münferit eylemlere uygulanan şeyler olarak değil."¹⁰

Rawls'un kendi kural faydacılığı versiyonunu tam ve kesin bir şekilde ortaya koymaya çalışmadığını kabul etmek gerekir. Fakat sunduğu şey çeşitli yorumlara açıktır. Dolayısıyla görüşünü değerlendirebilmemiz için bunu daha açık ve kesin hale getirmemiz gerekiyor. Bunu yapmak Rawls'un gerçekte söylediklerinden uzaklaşmak olur. Bu yüzden aşağıda söylenenler biraz spekülattır.

Bir "fiili pratiğin" gerçekte bir toplumda geçerli ya da yürürlükte olan bir pratik olduğunu söyleyelim. Mesela mirasın paylaşılmasına ilişkin mevcut pratiğimiz şu an toplumumuzda fiili bir pratiktir. Oysa 1908 beyzbol kuralları kitabı 1908'de fiilen var olan, ama artık fiili olmayan bir pratiği tarif eder. Dolayısıyla bu terimi şöyle tanımlayabiliriz:

T₉: Bir pratik (P) bir toplumda (S) belli bir zamanda (z) fiilidir =tanım: S üyeleri z zamanında P'deki kurallara inanır ve genel anlamda bağlı kalırlar.

¹⁰ A.g.e., s. 185.

Belli bir hassas durum birkaç farklı tarzda ele alınabilir. Ele alma yollarından her biri, bir pratik oluşturan bir kurallar manzumesinde somutlaştırılacaktır. Bu pratiklerin her birinin o hassas duruma “yol gösterdiği” söylenecektir. Dolayısıyla pratiklerin eğer aynı duruma yol gösteriyorsa alternatif olduklarını söyleyebiliriz:

T₁₀: P pratiği P₁ pratiğine bir alternatiftir. = tanım: Hassas bir durum (D) vardır ve buna göre P D'ye, P₁ de D'ye yol göstermektedir.

Bunun ardından pratiklere uygulanabilecek bir fayda kavramı oluşturmaya çalışalım. Bu Rawls'un ele almadığı bir konu olduğundan, bunu akla yatkın görünen tarzda biz geliştirebiliriz. Sanırım şunu söylemek çok yanlış olmayacaktır: Bir toplum için bir pratiğin faydası, o toplumda fiilen var olmasının doğurduğu hedon sayısı, eksi dolor sayısıdır. Şimdi “optimal” olanı kolaylıkla tanımlayabiliriz:

T₁₁: P pratiği S toplumu için optimaldir =tanım: P'nin S için faydası en azından S için herhangi bir alternatif pratiğin faydası kadar fazladır.

Bir pratiğin belli bir toplumda optimal olmadan da geçerli olabileceğini görmek önemlidir. Benzer şekilde, bir pratik o toplumda geçerli olmadan optimal olabilir. Başka bir deyişle, bazı hassas durumları gerçekte ele alma tarzımızın sağladığı fayda, yerine başka bir şey kullansaydık elde edeceğimiz faydadan daha azdır. Aslında çok az (belki de hiç) fiili pratiğin optimal olduğu söylenebilir. Sonuçta, kaç tane hassas durum mümkün olan en iyi tarzda ele alınır ki?

A Yorumu

Şimdi Rawls'un görüşünün ilk yorumunu ifade edebiliriz. Rawls “faydacı mülâhazalar öncelikle pratiklere uygulanır” der. Belki de kastettiği şudur:

A₁: Bir pratik ancak ve ancak optimal olduğu takdirde ah-

laken doğrudur.

İkincisi, Rawls münferit eylemleri genellikle bağlı oldukları pratik kuralları üzerine düşünerek değerlendirdiğimizi vurgular. Buradan şu sonuç akla gelmektedir:

A₂: Bir eylem (e) ancak ve ancak şöyle bir pratik (P) varsa ahlaken doğrudur: P, e'nin gerçekleşeceği duruma yol göstermektedir; P açısından e caizdir ve P, e'nin yapılacağı bir toplumda fiilen geçerlidir.

A yorumunun yukarıda ele aldığımız bazı sorunları tereyağından kıl çeker gibi çözdüğü düşünülebilir. Örneğin “masum kişileri cezalandırma” örneğinde (bkz. 4. Bölüm), yasayı kendi bildiği gibi uygulamaktansa o an yürürlükte olan kurallara sadık kalmak A₂'ye göre daha doğru gibi görünmektedir. Dolayısıyla gerçek katilleri aramaya devam etmeli ve ne kadar fayda sağlarsa sağlasın masum insanları cezalandırma yoluna gitmemelidir. Zira ceza konusundaki fiili pratik, ne kadar fayda sağlarsa sağlasın, masumların cezalandırılmasına izin vermemektedir.

Benzer şekilde, “ölü adama verilmiş söz” örneğinde, A₂ torunun verdiği sözü tutması gerektiğini söyleyecektir. Bunu yapmanın az fayda sağlaması A₂ söz konusu olduğunda konuyla alakasızdır. Aslolan sözünü çiğnemeye genç adamın yetiştği (ve hâlâ üyesi olarak görebileceğimiz) toplumun fiili pratiği tarafından izin verilmiyor olmasıdır.

Bu zahiri başarılar karşın, A yorumu çok ciddi kusurlar içermektedir. Esas kusuru tümüyle içler acısı nitelette fiili pratiklere sahip bazı toplumlar üzerine düşündüğümüzde ortaya çıkacaktır. Örneğin bazı toplumlarda kölelik, işkence, insan kurban etme ve yamyamlık gibi pratikler insanlar tarafından genel kabul görmektedir. Kuşkusuz, köle sahibi olan ve kölelere kötü davranan bir insanın tam da diğer yurttaşlar kölelik pratiğini kabul ettikleri için doğru davrandığını söylemek istemeyiz! Köleliğe olan inançları kuşkusuz eyleminin normatif statüsünü yükseltmeye yaramaz. Onun köle sahibi olması yanlıştır,

diğer yurttaşlar ne düşünürse düşünsünler. Ama A₂'ye göre, ahlaken doğru olduğunu söylemek gerekecektir.

Genel olarak, A yorumunun hiç de faydacı bir kuram olmadığı sonucuna varmak zorundayız. Bu yorum yalnızca bir *uzlaşımçılık* (yani eylemlerin sadece, onlara yol gösteren fiili pratiklere başvurarak doğru kabul edilmesi gerektiği görüşü) biçimidir. Kabaca söylemek gerekirse: Bir eylem ancak ve ancak toplumun birçok üyesi onun doğru olduğuna inandığı takdirde doğrudur. Tarihin bazı karanlık sayfalarını üstünkörü karıştırmak bile bu görüşün kabul edilemez olduğunu açıkça ortaya koyacaktır.¹¹

B Yorumu

Belki de Rawls'un görüşünü farklı bir tarzda ortaya koymak gerekir. Belki de bir eylemi doğru kılan şey, fiili pratik tarafından onanması değil, daha ziyade fiili olsun ya da olmasın ahlaken doğru bir pratik tarafından onanıyor olmasıdır. Dolayısıyla kuramımız şöyle olacaktır:

B₁: A pratiği ancak ve ancak optimal olduğunda ahlaken doğrudur.

B₂: Bir eylem (e) ancak ve ancak şöyle bir pratik (P) varsa ahlaken doğrudur: P, e'nin gerçekleşeceği duruma yol göstermektedir; P açısından e caizdir ve P, e'nin gerçekleşeceği toplumda optimaldir.

B yorumundaki temel sorunlar optimal pratiğin çoğu zaman fiili olmamasından kaynaklanmaktadır. Örneğin genç insanları eğitmek için daha iyi bir yol bulabildiğimizi varsayalım. O zaman fiili eğitim pratiğimiz optimal olmaz. Bu durumda her öğrenci, her öğretmen, her idareci ve okuyan evladı olan her ebeveyn ahlaken yanlış bir eylemde bulunmaktadır. B₂'ye göre eylem yanlıştır, çünkü hakkında bilgiye sahip olmadığımız, inanmadığımız ve hatta

¹¹ Bu tür görüşler 11. Bölüm'de daha ayrıntılı ele alınacaktır.

belki de anlayamayacağımız bir pratiğin kurallarınca yasaklanmaktadır. Bu saçma değil mi?

Kısacası, B yorumunun kusurları Brandt'in ideal ahlak yasası kuramının kusurlarına oldukça benzemektedir. Bu görüşe göre, toplumumuz tarafından tanınmamış ya da ilgili kurumsal çerçeve oluşturulmamış olsa bile ve eylemlerimiz bugünkü durumda yararsız ve zararlı olacak olsa bile, yararlı olacak şekilde hareket etmemiz gerekir. Dolayısıyla farklı nedenlerle olsa da, B yorumunun en az A yorumu kadar mantığa aykırı olduğu gözükmemektedir.

Toparlamak gerekirse, Rawls'un ya A yorumunu ya da B yorumunu destekleme amacında olduğunun söylemeyeceğini vurgulamak gerekiyor. Dolayısıyla bu görüşlerdeki zorluklar gerçekten desteklemeyi amaçladığı görüş için herhangi bir sorun doğurmayabilir. Fakat bu durumda Rawls'un ne kastetmiş olabileceğini anlamanın kolay olmadığını kabul etmek zorundayız.

KURAL FAYDACILIĞI HAKKINDA GENEL SONUÇLAR

Genel olarak, kural faydacılığı oldukça akla yatkın iki sezgi içeriyor görünmektedir. İlk olarak, kural faydacılığını savunanlar ahlak kurallarının önemli olduğunu vurgulamak istiyorlar. Münferit eylemler doğru ahlak kurallarıyla uyumlu olduğu sürece haklıdır. İkincisi, fayda önemlidir. Ahlak kurallarının bir şekilde azami fayda elde edilmesini sağladığı gösterilerek doğru olduğu ortaya konmaktadır. Bu yüzden iki sezgi vardır. Birincisi, kurallar eylemlerin normatif statülerinin belirlenmesinde temel bir rol oynarlar. İkincisi, fayda kuralların normatif statüsünün belirlenmesinde temel bir rol oynar. Kural faydacılığı çeşitli biçimleriyle bu sezgileri tek, bütünlüklü bir ahlak kıstası haline getirmeye çalışır. Bu temel sezgiler başlangıçta çekici olduğundan, kural faydacılığı yaklaşımının epey bir inandırıcılığı vardır.

Bu inandırıcılığına karşın, bu fikirleri açık ve kabul

edilebilir bir öğreti haline getirmek fevkalade zor gözük-
mektedir. Zira ilkel kural faydacılığı tarzında ilerlersek,
faydaya fazladan vurgu yaptığımız görünecektir. Kural-
ların hiçbir fark yaratmadığı anlaşılmaktadır. Ahlaken
ilintili yegâne husus alternatiflerinin faydasına kıyasla o
eylemin fayda değeridir. Dolayısıyla kural faydacılığı iç-
görümüz bir eylem faydacılığı biçimi derekesine düşmüş
gözükmektedir. Burada temel saik eylem faydacılığını ge-
liştirmek olduğundan, bu bir hayal kırıklığıdır.

Eğer kural faydacılığı içgörülerini faydayı gereğin-
den fazla vurgulamaktan kaçınacak şekilde geliştirmeye
çalışırsak, uzlaşıcılığa kayabiliriz. Yani doğru eylemle-
rin gerçekten kabul görmüş kurallarla uyumlu eylemler
olduğunu söylemek zorunda kalabiliriz. Rawls'a ilişkin A
yorumumuz bu tür bir soruna örnektir. Bu tür bir görüşe
hiç de faydacılık biçimi denemez, zira bir eylemin (ya da iş
oraya geldiyse, bir kuralın) faydasının normatif statüsüyle
hiçbir ilişkisi yok gibi görünmektedir. Fakat daha da kö-
tüsü, bu uzlaşıcılık biçiminin son derece mantıksız bir
görüş olduğu görülmektedir. Zira aslında ahlaken doğru
olmayan eylemler gerektiren fiili bir ahlak yasası olabile-
ceğine dair bariz bir olasılığı dışarıda bırakmaktadır.

Son olarak, kural faydacılığını Brandt gibi geliştirme-
ye çalışırsak, insanların ideal birtakım kurallara (insanlar
inandığı takdirde epey fayda sağlayacak kurallara) göre
hareket etmelerini söyleyen bir kurama ulaşırız. Brandt'in
kuramında ve bizim Rawls'a dair B yorumumuzda olan
budur. Bu yaklaşımdaki temel sorun şudur: Bu tür ideal
kurallar toplumdaki esas davranış modeline pek uymaya-
bilir. Bu kurallar herkes ortak hareket etse yararlı olacak,
ama gerçekte başkaları ortak hareket etmeyeceğinden ya-
rarsız olan şekillerde hareket etmeyi gerektirebilir. Dola-
yısıyla bu yaklaşım birçok açıdan üçünden en umut vaat
eden yaklaşım olsa da, fevkalade beklenmedik sonuçlar
doğurduğu görülmektedir.

Dolayısıyla birçok yorumcu kural faydacılığının ilk

baştaki çekiciliğinin yanıltıcı olduğunu söyleyecektir. Biz ne kadar geliştirmeye çalışırsak çalışalım, kural faydacılığının yine de kabul edilemez olduğunu söyleyeceklerdir. Böylesine kötümser bir görüş çok sert olabilir. Belki de açık ve kesin olan, ama ele aldığımız üç tuzağa da düşmeyen bir kural faydacılığı biçimi geliştirmek mümkündür. Fakat bunun henüz yapılamadığı görülmektedir.

6 | EGOİZM

Bir normatif etik kuramı olarak egoizmi anlamamanın en iyi yolu, egoizmi herkesin kendi çıkarının peşinde koşması gerektiğini savunan bir görüş olarak görmektir. Başka bir deyişle, egoistler bir insanın ancak ve ancak kendisi için en fazla yarar sağlayacak şekilde hareket etmesi durumunda ahlaken kabul edilebilir bir tarzda hareket ettiğini savunurlar. Bu yüzden eğer egoizm doğruysa, kendinize yarar sağlamak için elinizden geleni yapmanız ahlaken zorunludur ve benim de kendime yarar sağlamak için elimden geleni yapmam ahlaken zorunludur. Son kerte- de çıkarıma değilse, size yarar sağlayan bir şeyi yapmam için hiçbir ahlaki neden yoktur. Aynı şekilde, sizin de son kertede çıkarınıza olmadığı takdirde, bana yarar sağlayan bir şeyi yapmanız için hiçbir ahlaki neden yoktur. Dolayısıyla egoistler tür tutarlı bencilliği temel ahlak ilkeleri haline getirmiştir.

Dünyada azımsanmayacak sayıda insan egoizm benzeri bir şeye inandıklarını düşündürecek şekilde davranmaktadır, ama meslekten felsefeciler arasında egoizm pek dikiş tutturamamıştır. Bazı felsefeciler egoizmin, görünüşün aksine, kendi kendisiyle çeliştiğini iddia ederken; bazıları ise tutarlı olduğunu kabul etmekle birlikte, yanlış olduğunu savunmaktadır. Son olarak, belli bir kesim de egoizmin bir ahlak öğretisi bile olmadığı kanaatindedir. Bu

itirazlardan bazılarını değerlendirebilmemiz için, öncelikle egoistlerin ne savunduklarını ele almamız gerekiyor.

EGOİZM NEDİR?

Egoizm farklı farklı şekillerde formüle edilmiştir. Bu formüllerden bazıları, yüzeysel olarak değerlendirildiğinde, bazı tuhaf sonuçlara yol açmaktadır.¹ Bu yüzden kuramı olup olabilecek en akla yatkın tarzda ifade etmeye çalışmamız gerekiyor. Bunu yapmak için eylem faydacılığı tartışmamızda kullandığımız bazı teknik terimlerden yararlanabiliriz.

Öncelikle, egoizmin eylem türlerinden ziyade tekil/itibari eylemlerin normatif statüsü hakkında bir öğretiy olduğunu varsayıyoruz. Yani böyle bir eylemden bahsettiğimizde, ayda ilk insanın yürümesi, John Hancock tarafından Bağımsızlık Bildirgesi'nin imzalanması ya da en son yalan söylemeniz gibi tikel, somut, tekrarlanamayan bir eylemden bahsederiz. Bu tür tekil/itibari eylemlerin her birinin bir öznesi (faili) ve zamanı (gerçekleştiği zaman) vardır.

İkincisi, bir özne eylemde bulunduğunda, eylemini her zaman birtakım alternatifler arasından seçtiğini varsayıyoruz. Bir insanın belli bir vesileyle yaptığı şeyin alternatifleri gerçekte yaptığı yerine yapabileceği diğer eylemlerdir.

Üçüncüsü, gerçekleşen her eylemin bazı sonuçları olduğunu varsayıyoruz. Sonuçlar yakın da olabilir uzak da; bunun bir önemi yoktur. Bunlar eylemin sonucunda ger-

¹ İyi bir örnek William Frankena tarafından *Ethics*'te önerilen formülasyondur (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963, s. 18). Frankena egoizmin şu görüşlerden oluştuğunu söyler: (a) bir eylem ancak ve ancak o eylemi yapan *öznenin* çıkarına ise doğrudur ve (b) bir eylem ancak ve ancak eylemi değerlendiren birinin çıkarına ise doğrudur. Tevekkeli değil, Frankena bu görüşü mantıksız bulmaktadır.

çekleşen sonraki olaylardır. Bir eylemin sonuçları arasında haz olayları ve acı olayları vardır. Eylem faydacılığına göre, bir eylemin normatif statüsü sağladığı faydaya göre belirlenir: Toplam acı miktarının toplam haz miktarından çıkartılmasıyla elde edilen sonuçtur. Dolayısıyla eylem faydacılığına göre *haz* kimin duyduğu ya da acıyı kimin hissettiği önemsizdir. Eğer bir eylem *haz*ya yol açıyorsa, o zaman bu haz o eylemin yol açtığı toplam hedon sayısına dahildir. Eğer acı veriyorsa, o zaman bu acının *dolor*ları söz konusu eylemin faydasını hesaplarken dikkate alınır. Eylem faydacılığına göre *kimin haz* ve acısı olduğu önemsizdir.

Gördüğümüz gibi, egoizm her insanın kendi çıkarının peşinden koşması gerektiği görüşüdür. Haz ve acı üzerinden değerlendirildiğinde, bunun anlamı her insanın *kendi hissettiği* acıya karşı *kendi hissettiği* *haz*ın oranını azamiye çıkarmaya çalışması demektir.

Bu öğretiyi yanlış anlamak kolay olduğundan, biraz dikkatli bir şekilde formüle edelim. Bir eylemin *özne faydasının* söz konusu öznenin kendi eyleminin sonucu olarak duyacağı haz miktarı eksi acı miktarı olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, öznenin eylem sonucunda duyacağı toplam *dolor* miktarını bu eylem sonucunda duyacağı toplam hedon miktarından çıkarmanın sonucudur. Bu kavramın nasıl işlediğini görmek için bir örnek üzerinden gidelim.

Bir kızın evden kaçıp bir sirkte katılmaya karar verdiğini varsayalım. Bunu yapmakla kısa vadede çok fazla haz alıyor. Sirk çalışanlarıyla bir araya gelmekten heyecan duyuyor ve tüm ülkede dolaşma olasılığından mutluluk duyuyor. Fakat zaman geçtikçe kendisini yalnız ve mutsuz hissetmeye başlıyor. Sirk yaşamının kendisine göre olmadığını anlıyor. Meseleyi biraz daha somuta indirmek adına, sirkte geçirdiği ilk hafta toplam 100 hedon haz duyduğunu, ama sonraki aylarda toplam 500 *dolor* acı duyduğunu varsayalım. Eğer sirkten kaçması sonucunda başka hiç haz ya da acı duymuyorsa, o zaman bu eylemin

özne faydası -400'dür. Ebeveynlerinin acıdan kahrolmaları, erkek arkadaşının biraz rahatlamış olması ve köpeğinin çok üzgün olması burada tamamen alakasızdır. Bu haz ve acılar eylemin faili tarafından hissedilmez; ebeveynleri, erkek arkadaşı ve köpeği tarafından hissedilmiştir. Dolayısıyla eyleminin özne faydasıyla doğrudan hiçbir alakası yoktur. Böylece özne faydasını şöyle tanımlayabiliriz:

T₁: Bir eylemin özne faydası, eylemin sonucu olarak eylemin öznesinin duyduğu tüm acı olaylarının dolor değeri toplamını, bu eylemin sonucu olarak eylemin öznesinin duyduğu tüm haz olaylarının hedon değeri toplamından çıkarmanın sonucudur.

Eğer daha kolay olacaksa, bir eylemin özne faydasını şu şekilde düşünebiliriz. Eylemin öznesi için sağlayacağı tüm hazları düşünün. Bu eylemin faili için yol açacağı tüm acıyı düşünün. Acıyı hazdan çıkarın. Sonuç eylemin özne açısından faydasıdır.

Özne faydası kavramından bu şekilde yararlanarak, egoizmin son derece açık bir versiyonunu formüle edebiliriz: Bir eylem ancak ve ancak özne açısından acı karşısında hazzı azami düzeye çıkardığı takdirde ahlaken doğrudur. Yani bir insan ancak ve ancak elde edeceği haz miktarının acı miktarına oranı azami düzeyde olduğunda doğru bir şekilde hareket eder. U₇ modelini takip ederek (bkz. 2. Bölüm), egoizmin temel ilkesini şu şekilde ifade edebiliriz:

E₁: Bir eylem ancak ve ancak o eylemin başka hiçbir alternatifini özne açısından daha fazla fayda getirmediği takdirde ahlaken doğrudur.

E₁ olarak formüle edildiğinde egoizm bir *sonuççuluktur*: Bir eylemin normatif statüsünün sonuçlarına dayalı olduğu görüşünün bir türüdür. Bu açıdan egoizm eylem faydacılığına benzer. Ayrıca E₁ bir *hedonizm* biçimidir: Bir eylemin normatif statüsünün ne kadar acıya ve ne kadar

hazza yol açacağına bağlı olduğu görüşünün bir türüdür. Bu açıdan da, E₁ eylem faydacılığına benzer. Fakat E₁ her eylemin normatif statüsünü toplam haz ve acı miktarından ziyade yalnızca eylemin öznesinin alacağı haz ve acı miktarına bağlı hale getirir. Dolayısıyla egoizmin bu versiyonuna bazen *bireyci hedonizm* denir, eylem faydacılığı ise *evrenselci faydacılık* olarak adlandırılır.

EGOİZM KONUSUNDAKİ BAZI YANLIŞ ANLAMALAR

Egoizm bazen her insanın kısa vadede kendisi için azami haz elde etmeye çalışması gerektiği şeklinde yanlış anlaşılmıştır. Başka bir deyişle, kısa vadede olabildiğince kendimizi tatmin etmeye çalışmalıyız. Bu görüşe göre, bugün yiyip içip mutlu olmamız ve yarının gailelerini unutmamız gerekir. E₁ kuşkusuz böyle bir ima içermez. E₁ o eylemi gerçekleştiren özneye derhal haz veren eylemlerin uzun vadede haz verecek eylemlere tercih edilmesi gerektiğini ima etmez. Eylemlerimizden hangilerinin en çok özne faydası sağlayacağını anlamak için daha ileriye bakmanız gerekir. Yapmayı düşündüğünüz şeyin kısa vadeli sonuçlarını olduğu gibi, uzun vadeli sonuçlarını da düşünmeniz gerekir. Dokuz ay içinde duyacağınız acı bu gece hissedeceğiniz bir hazı dengelemeye hizmet edebilir. Dolayısıyla egoizmin çoğunlukla “aydınlanmış kişisel çıkar” öğretisi olduğu söylenir.

Bazen egoizmin insanın asla diğerkâm bir tarzda hareket etmemesi gerektiğini ima ettiği düşünülür. Yani eğer egoizm doğruysa, o zaman başka insanlara yarar sağlayacak bir eylemde bulunmak gibi bir ahlaki yükümlülüğümüz yoktur. Bu çok ciddi bir yanlış anlamadır ve düzeltilmesi şarttır. Egoizmin neden bir tür diğerkâmlığı dışlamadığını anlamak için, şu örneği düşünelim. Çok varlıklı bir adam elindeki fazla parayla ne yapacağını düşünmektedir. Parayı esasen iki şekilde harcayabileceğini fark eder. Biri, kendisi dışında kimseye haz vermeyecek

şeylere harcayabilir. Bir yat, egzotik arabalar ve çok pahalı mücevherler alabilir. İkincisi parayı başkalarına haz verecek bir şeye harcayabilir. Kendi tercih ettiği bir okula dört dörtlük bir kütüphane yaptırabilir.

Egoizm zengin adamın yat-kat alması gerektiğini söylemez. Daha ziyade parayı uzun vadede kendisine en fazla tatmin verecek olan iki yoldan hangisini isterse ona harcaması gerektiğini ima eder. Başkalarına vermekten de haz duyabilir, kendi adına bir kütüphane kurdurmak-tan da haz duyabilir. Ya da kendi seçtiği bir üniversiteden fahri doktora almaktan haz duyan birisi de olabilir. Her durumda, parayı okula bağışlamaktan uzun vadede daha fazla kişisel mutluluk elde edebilir. Bu durumda, egoizm ahlaken, parayı okula vermesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla egoizmin şart koştuğu eylem son derece âlicenap, hatta diğerkâm olabilir.

Fakat şunu görmek esastır: Egoizme göre, bu hayırsever davranışı ahlaken doğru kılan şey hayırseverliği ya da toplam faydasının çok olması *değildir*. Başkalarını mutlu kılması kendi içinde ahlakla alakasızdır. Eylemi ahlaken doğru kılan şey egoizme göre eylemin öznesinin mutluluğunu azamiye çıkarmasıdır. Bahsi geçen örnekte, zengin adamı mutlu kılan şey başkalarını da mutlu kılmaktadır. Fakat başkalarının mutluluğu, egoizme göre, bu eylemin ahlakıyla ancak tesadüfi bir bağa sahiptir. Bu yüzden egoizm bize diğerkâm eylemlerde bulunma olanağı tanır, yeter ki bu tür eylemler son kertede çıkarımıza olsun.

Öte yandan şu an ele aldığımız normatif kuram olan *egoizm* ile *egotizm* (kendini beğenmişlik) arasında çok az ortak nokta olduğu da belirtilmeye değer. Eğer bir insan sürekli kendini yüceltiyor, ne kadar önemli bir insan olduğunu anlatıp duruyorsa, dikkatlerin hep onun üzerinde olması gerektiğinde ısrar ediyorsa ya da başka şekillerde büyük bir egosu olduğunu gösteriyorsa, egotist olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla egotizm sınır bozucu bir karakter özelliğidir. Egoizm ise bir ahlak kuramıdır, eylemlerin

ahlaki doğruluğu için zorunlu ve yeterli koşullar olduğunu iddia eder. Egoizm ile egotizm arasında mantıksal bir bağ olmadığını görmek gerekiyor. Bir insan egotist olmadan da egoist olabilir ve aynı şekilde egoist olmadan da egotist olabilir.

“Egoizm” terimi bazen E₁’den çok farklı bir normatif kuramı anlatmak için kullanılır. Bu kuram bazı açılardan çok grotesktir, ama dikkatlice ele almakta fayda vardır. Zira bazen insanların bu epey grotesk kuramı daha tipik egoizm biçimiyle karıştırdıkları oluyor. Bu kafa karışıklığını atlatmak için, diğer görüşe odaklanmalıyız. Onu da şöyle ifade edebiliriz:

E₂: Bir eylem ancak ve ancak başka hiçbir alternatif benim için daha fazla haz-acı yüzdesi sağlamadığı takdirde ahlaken doğrudur.

E₂ davranışlarımda kendi “haz eksi acı” rakamımı azamiye çıkarmamı bekler. Bu açıdan E₂’nin E₁’den farkı yoktur. Fakat E₂’ye göre, benim dışımda biri de eylemde bulunduğunda benim “haz eksi acı” rakamımı azamiye çıkartmalıdır. Burada E₁ ile E₂ arasında büyük bir fark olduğu görünüyor. Zira E₁’e göre, her insan *kendi* “haz eksi acı” rakamını azamiye çıkarmaya çalışmalıdır.

E₂ çok akla yatkın bir görüş değildir. Bir insanın ancak bana, Fred Feldman’a olabildiğince çok yarar sağlayacak şekilde hareket ettiğinde doğru davranmış olduğunu varsayar. Ben öldükten sonra, hiçbir şey ahlaken yasak ya da ahlaken zorunlu olmayacaktır. Zira ben öldükten sonra, başka hiçbir eylem bana bir diğerinden daha fazla yarar sağlamayacaktır. Her eylemin sıfır “Feldman faydası” olacaktır. Kuşkusuz E₂ benim dışımda başka kimsenin umrunda olmayacaktır ve ben bu görüşe inanırsam gerçekten de egotistim demektir!

Fakat elbette sizi de dışarıda bırakmak istemem. Şu şemayı düşünün:

E3: Bir eylem ancak ve ancak başka hiçbir alternatif falanca için daha fazla haz-acı yüzdesi sağlamadığı takdirde ahlaken doğrudur.

Eğer falanca yerine kendi isminizi yazarsanız, sonuç muhtemel bir ahlak kuramı olacaktır. Bu kuram en az E2 kadar kabul edilemezdir. Ayrıca bu kurama inandığınız takdirde, benim E2'ye inanmam durumunda olduğum kadar egotistsiniz demektir. Bazı felsefeciler bu tür öğretilere epeyce kafa yormuş olsalar da, pek dikkate alınmayı hak etmemektedir. Bu yüzden sahte-egoizmin bu saçma biçimlerini bırakıp, gerçek egoizme (E1) dönelim.

EGOİZM VE EYLEM FAYDACILIĞI

Gayet akla yakın bir varsayımla, E1'in kendi eylem faydacılığı biçimimiz olan U7 ile uzlaşmaz olduğunu gösterebiliriz. Bazı ahlakçılar bu iki öğretiyi birbirine karıştırdıklarından, konu ele alınmaya değer.

Şöyle bir durum olduğunu varsayalım. Bir adam Rönesans tabloları koleksiyoncusu olarak İtalya'daki bir köy kilisesini ziyaret eder. Duvarda eski, güzel bir tablo asılıdır. Koleksiyoncumuz istese bunu kolayca çalabilir. Tabloyu çalması durumunda, yakalanmayacağını ve sonrasında evindeki gizli galerisinde bu resme bakmaktan büyük haz duyacağını varsayalım. Hiçbir suçluluk duygusu duymayacaktır, zira ahlaki umursamayacak kadar sanat takıntısı vardır. Dolayısıyla tabloyu çalmasının özne faydasının gayet yüksek olacağını söyleyebiliriz. Diğer yandan tabloyu çalmaktan geri durması durumunda kendisinden çok nefret edeceğinden ve bu eylemden hiçbir haz almayacağından, tabloyu çalmaktan geri durmasının özne faydasının çok az olduğunu söyleyebiliriz.

Anlaşılağı üzere, kiliseye giden insanlar ve tüm dünyadaki sanatseverler tablonun çalınmasından büyük üzüntü duyacaklardır. Tablo olduğu yerde kalırsa çok daha mutlu olacaklardır. Dolayısıyla koleksiyoncuyla

birlikte diğer herkesin toplam acı ve haz miktarlarını düşündüğümüzde, hırsızlığın toplam faydasının çok düşük, hırsızlık yapmamanın toplam faydasının ise epey yüksek olduğunu görürüz. Bu sonuçları şöyle bir tablo ile aktarabiliriz:

<i>Eylem</i>	<i>toplam fayda</i>	<i>fail için faydası</i>
a ₁ : tabloyu çalmak	-10.000	+500
a ₂ : tabloyu çalmamak	+5.000	-100

a₁ ile a₂'nin başka herhangi bir alternatifi olmadığını varsayarsak, U₁'nin şu sonucu vereceğini rahatlıkla görebiliriz: a₁ yanlış, a₂ doğrudur. Bunun nedeni a₂'nin başka hiçbir alternatifinin a₂'den daha fazla toplam faydasının olmamasıdır, oysa bazı a₁ alternatiflerinin a₁'den daha fazla toplam faydası vardır. Diğer yandan E₁'in tam tersi sonucu verdiği de görülmelidir. A₁ failine diğerinden daha fazla fayda sağladığından, E₁ için a₁ doğrudur, a₂ değildir. Dolayısıyla eylem faydacılığının yol açtığı sonuçların egoizmin yol açtığı sonuçlardan ayrıldığı bir durum vardır. Ve böyle bir durumda iki kuram birbiriyle uzlaşmaz.

Bu argümandaki yegâne önemli varsayım şudur: Özne açısından en fazla fayda getiren eylemin toplamda en fazla fayda getiren eylem olamayabileceğini varsaydık. Başka bir deyişle, failine en fazla fayda getiren eylemin toplumun tamamına en fazla fayda getiren eylem olmadığı bir durumun olabileceğini varsaydık. Eğer bu varsayım doğruysa, ki öyle görünüyor, o zaman eylem faydacılığı ile egoizm birbiriyle çelişir. İlk kurama göre doğru olan bir eylem ikincisine göre yanlış olabilir.

Şimdi egoizmin doğasını daha iyi anladığımıza ve standart bir eylem faydacılığı biçiminden farklı olduğunu gördüğümüze göre, doğru olup olmadığı sorununu ele alabiliriz. Egoizmin doğru olduğuna neden inanalım? Bu normatif kuramı desteklemek için hangi argümanlar ortaya atılmıştır?

EGOİZMİ DESTEKLEYEN ARGÜMANLAR

Bazen toplumumuzun karşı karşıya olduğu sorunlardan birçoğunun bir tür yanlış yönlendirilmiş diğerkâmlıktan kaynaklandığı iddia edilir. İyi niyetli insanlar başkalarına yardım etmeye çalışırlar, ama işi daha da berbat etmekten öteye geçemezler. Örneğin misyonerler “geri kalmış yerliler”e “daha iyi bir yaşam tarzı” olduğunu göstermek için tropik bir adaya giderler. Bazılarına göre, bunun sonucunda, yerlilerin hayatı berbat olur, hastalıklar ve mutsuzluklar yaygınlaşır ve tropik cennet cehenneme dönüşür. Bu görüşü savunan kişilere göre, başkalarına hayır yapmaktan geri durursak, insanlar kendi söküklerini kendileri dikmeyi öğrenecek ve bunun sonucunda herkes daha mutlu olacaktır. Dolayısıyla genel olarak, herkes enerjisini başkalarının işine karışmaktansa kendi durumunu iyileştirmeye ayırdığı takdirde, toplumun bütünü'nün daha iyi durumda olacağını iddia etmişlerdir.

Bu görüşün egoizme kapı araladığını rahatlıkla görebiliriz. Zira kişinin kendi çıkarını düşünerek gerçekleştirdiği eylemler bir bütün olarak insanlığın durumunun düzelmesine yol açıyorsa, o zaman insanın kendi çıkarını düşünerek gerçekleştirdiği eylemler açıkça ahlaken doğrudur. Fakat eğer insanın kendi çıkarını düşünerek gerçekleştirdiği eylemlerin tamamı ahlaken doğruysa, o zaman egoizm de doğrudur, zira egoizm ancak ve ancak öznenin çıkarını azamiye çıkaran eylemlerin ahlaken doğru olduğunu savunur. Dolayısıyla egoizm doğrudur. Bu argümanı biraz daha açık bir şekilde ifade edebiliriz:

Gizli/Spekülatif Faydacı Argüman

- (1) Eğer insanlar kendi çıkarlarını azamiye çıkaracak şekilde hareket ederlerse, o zaman tüm insanlık daha iyi duruma gelecektir.
- (2) İnsanlar tüm insanlığın daha iyi duruma gelmesini sağlayacak neyse onu yapmalıdırlar.

- (3) Öyleyse insanlar kendi öz çıkarlarını azamiye çıkarcak şekilde davranmalıdırlar. Başka bir deyişle, egoizm doğrudur.

Bu argümana "gizli faydacı argüman" denmektedir, çünkü açıkça görüleceği üzere egoizmi kanıtlamayı amaçlamasına karşın, eylem faydacılığının temel ilkesini bir önvarsayım olarak alır. İkinci önermeye yakından baktığımızda, eylem faydacılığı ilkesinin üstü kapalı bir biçiminden başka bir şey olmadığını görürüz. İnsanların insanlığı daha iyi duruma götürecek bir şekilde hareket etmeleri gerektiğini söylemek, insanların her zaman ilgili herkese en fazla mutluluk getirecek şekilde hareket etmeleri gerektiğini söylemektir. Eğer mutluluk haz ve acı üzerinden değerlendiriliyorsa, bunun anlamı her zaman faydayı azamiye çıkaracak şekilde davranmamız gerektiğidir. Dolayısıyla ikinci önermede olduğu gibi insanların tüm insanlığın daha iyiye gitmesini sağlayacak şekilde davranmaları gerektiğini söylemek, bir eylemin ancak ve ancak alternatiflerinden herhangi biri kadar çok fayda sağladığı takdirde ahlaken doğru olduğunu söylemektir. Zaten biz de buna eylem faydacılığı diyoruz.

Dolayısıyla gizli faydacı argümana başvuran insanlar biraz tuhaf bir konuma düşmektedirler. Egoizmi savunduklarını iddia ediyorlar, ama argümanları bir eylem faydacılığı biçimini varsaymaktadır. Bu görüşü savunan kişilerin bir eylemi doğru yapan şeyin ne olduğu konusunda kafalarının karışık olduğu açıktır. Birincisi, insanların eylemlerini doğru kılan şeyin azami genel fayda sağlaması olduğunu düşünebilirler. İkincisi, hepimiz biraz daha bencil olsaydık, neredeyse tesadüf eseri bu ahlaken doğru eylemleri yapmayı becerebilirdik. Bu durumda, onların ahlak kuramı temelde faydacıdır. Bencil eylemlerin daha fazla fayda sağlama eğiliminde olduğu şeklindeki ampirik görüşü savunmuş oluyorlar. Diğer yandan gizli faydacı argümana başvuranlar egoizme gerçekten inanıyor olabilirler. Bu durumda doğru eylemleri doğru kılan

şeyin *özne* açısından azami fayda getirmesi olduğunu hissedeceklerdir. Bu durumda, tüm insanlığın daha iyi duruma kavuşması çağrısını alakasız bir retorik araç olarak görmek gerekecektir. Sonuçta egoizme göre, bu tür görüşlerin ahlaki bir ağırlığının olmaması gerekir.

Her halükârda bu egoizm savunusu çok zayıf görünmektedir. Zira önermelerinden biri bir tür eylem faydacılığı gibi görünmektedir. Eylem faydacılığında karşılaştığımız sorunlar ışığında, bu tür bir önerme olsa olsa ihtilaflı diye görülebilir. Eylem faydacılığını reddeden ve egoizmi savunmak isteyen insanların egoizmi savunacak bir önerme olarak eylem faydacılığına başvurmaları hiç kuşku yok ki tutarsızlık olur!

Gizli faydacılık argümanının bir diğer sorunu da ilk önermeden kaynaklanmaktadır. Bu sorunu egoizm ve eylem faydacılığı üzerine olan kısımda ele almıştık. Bu iki kuramı karşılaştırırken, *özne* açısından azami fayda getiren eylemlerin her zaman azami genel fayda getirip getirmediği sorununu irdelemiştik. Durumun böyle olduğunu düşünmek için haklı bir gerekçe olmadığında karar kalmıştık. Bir öznenin kendisine en fazla fayda getirecek eylem ile tüm insanlığa en fazla fayda getirecek eylemin aynı olmadığı bir çift alternatifle karşı karşıya gelebileceği açıktır. Bu gerçekten böyleyse, o zaman gizli faydacı argümanın birinci önermesi yanlış demektir.

Dolayısıyla gizli faydacı argümandaki iki önerme de yanlış gözükmemektedir. Burada kuşkusuz egoizmi destekleyecek bir kanıt yoktur. Egoizmi desteklemek için kullanılan başka bir argümana geçelim.

Geleneksel olarak egoizmin insan saikleri hakkındaki sözde bir olgu ile ahlaki yükümlülük konusundaki sözde bir olgunun birleşmesinden doğduğu söylenmiştir. Öncelikle ilkinin ele alalım. İnsanın her hareketinde bir şekilde tatmin bulma isteğiyle hareket ettiği söylenir. Eğer insan herhangi bir tatmin isteği duymuyorsa, bir şey yapma ihtiyacı da duymayacaktır ve dolayısıyla herhangi bir şey

yapmayacaktır. Ayrıca bir insanın her davranışında kendisine mümkün olan en fazla tatmini sağlayacak şekilde hareket ettiği söylenebilir. Eğer “tatmin” derken “özne faydası” anlaşılacaksa, bu öğreti her insanın her zaman özne açısından azami fayda sağlayacak şekilde hareket etmeyi tercih ettiği öğretisi haline gelir.

Eğer saikler hakkındaki bu öğretiyi psikolojinin temel bir yasası, insan saiklerinin zorunlu bir özelliğini ifade eden bir yasa olarak alırsak, “psikolojik egoizm” adı verebileceğimiz bir teze varırız. Bunu şöyle formüle edebiliriz:

PE: Bir insan bir eylemi ancak ve ancak o eylem özneye en azından başka bir alternatif kadar fayda sağlayacaksa gerçekleştirebilir.

Bu şekilde anlaşıldığında, psikolojik egoizm, eğer başka bir alternatif haz ve acı bakımından kendisine daha fazla yarar sağlayacaksa bir insanın o eylemde bulunmasının olanaksız olduğunu söyler. Kendi çıkarımı azamiye çıkarmaktan başka bir şey yapamam. Böylece insan saikleri hakkında iddia olunan olgumuza varmış bulunuyoruz.

Ahlaki yükümlülük konusunda iddia edilen olgu ise kimsenin gerçekte yerine getiremeyeceği bir eylemde bulunmaya ahlaken yükümlü olmadığıdır. Eğer bir eylem olanaksızsa, ahlaken gerekli değildir. Bu düşünce bazen, “‘gerekir’ demek ‘yapılabilir’ demektir” şeklinde ifade edilir. Başka bir deyişle, eğer bir şey yapmanız gerekiyorsa, o zaman yapabilirsiniz. Bu ilkeyi şöyle tarif edebiliriz:

K: Bir insan bir eylemi ancak o eylemi yapabiliyorsa ahlaken yapmakla yükümlüdür.

Bu ilkeye Immanuel Kant’ın anısına “K” adını veriyoruz, zira K’nin önemini kabul eden ilk büyük filozofun Kant olduğu söylenir.

PE ile K birleştğinde E’i şart koştuğu iddia edilmiştir. Bu argüman şöyle bir şeye benzeyecektir: PE’ye göre, insanlar kendi çıkarlarını azamiye çıkaracak şeyler dışın-

da bir şey yapamazlar. Fakat insanlar kendi çıkarlarını azamiye çıkaran şeyler dışında bir şey yapamazlarsa, o zaman K'ye göre kendi çıkarlarını azamiye çıkaran şeyler dışında bir şey yapmaya yükümlü değillerdir. Fakat kendi çıkarlarını azamiye çıkaran şey dışında bir şey yapmaya yükümlü olmadıklarını söylemek, kendi çıkarlarını azamiye çıkarmaya çalışmanın doğru olduğunu söylemektir. Dolayısıyla bir eylem ancak ve ancak öznenin kendi çıkarını azamiye çıkardığı takdirde doğrudur. Başka bir deyişle, E₁ doğrudur.

Bu argümanın temel hususları şu şekilde ifade edilebilir:

Salkler Argümanı

- (1) Bir insan bir eylemi ancak ve ancak en az diğer alternatifleri kadar özne faydası varsa yapabilir.
- (2) Bir insan bir eylemi ancak ve ancak yapabilecekse ahlaken yapmakla yükümlüdür.
- (3) Bir insan bir eylemi ancak o eylemin en az diğer bir alternatifi kadar özne faydası olduğunda yapabilir ve bir insan bir eylemi ancak yapabiliyorsa ahlaken yapmaya yükümlüyse, o zaman bir insanın bir eylemi ancak ve ancak başka bir alternatifi kadar özne faydası bulunduğu anda gerçekleştirmesi doğrudur.
- (4) Öyleyse bir insanın bir eylemi gerçekleştirmesi ancak ve ancak en az başka herhangi bir alternatifi kadar özne faydası bulunduğu anda doğrudur. Başka bir deyişle egoizm doğrudur.

Böyle keskin bir şekilde ifade edildiğinde, bu argümanın barındırdığı sorunlar daha açık hale gelebilir. Aslında hem birinci hem de üçüncü önermenin yanlış olduğu açıktır. Eğer birinci önerme, yani psikolojik egoizm tezi üzerine düşünürsek, bu tezin mantık dışı olduğunu görebiliriz. Zira bu öğretiye göre, bir insanın kendi çıkarını azamiye çıkartmayan bir eylemi gerçekleştirmesi olanaksızdır. Ge-

nel olarak, insanların kendi çıkarlarına olan eylemlerde bulunmak isteyeceklerini söylemek akla yatkın olabilir. Yani her insanın önündeki alternatifler içinde kendisine en fazla fayda sağlayacak olan eylemi gerçekleştirmek isteyeceğini iddia etmek akla yatkın olabilir. Fakat çoğumuzun çoğu zaman alternatiflerden hangisinin özne açısından en fazla fayda sağlayacağına dair en ufak bir fikri bile olmadığından, bu eylemi gerçekleştirmeyi başarmak gerçekten büyük bir şans olacaktır. Kuşkusuz hepimiz azami düzeyde bencil olmak istesek bile, bazen tesadüf eseri bizden çok başkalarına yarar sağlayan bir şey yaparız.

Argümanımızın üçüncü önermesi de yanlıştır. Psikolojik egoizm ve Kantçı düstur etik egoizmi şart koşmaz. PE ve K'nin E'yi şart koşmadığını göstermek için, PE ve K'nin ikisinin de doğru, ama E'in yanlış olduğu bir örnek zikretmemiz gerekiyor. Bu çok zor değildir. Birincisi, belli bir durumda, Smith diye bir öznenin önünde iki seçenek olduğunu varsayalım. Ya *a*'yı ya da *b*'yi yapacaktır. Bu iki alternatif özneye sağladığı fayda bakımından eşittir. Bu örnekte psikolojik egoizmin doğru olduğunu varsayalım. Yani Smith'in kendisine sağladığı faydayı azamiye yükseltmemesinin mümkün olmadığını kabul ediyoruz. Bu örnekte de elbette çok büyük bir fark yaratmamaktadır, zira önündeki seçenekler özneye faydası bakımından eşittir. Her halükârda Smith *a*'yı da yapabilir, *b*'yi de, ama ikisini birden yapamaz. PE'nin doğru olduğu varsayılmaktadır. Sonra, iki seçenek de zorunluysa (aslında böyle bir şey yoktur), Smith'in ikisini de yapabileceğini varsayalım. Smith yapamayacağı bir şeyi yapmak zorunda değildir ahlaken. Dolayısıyla Kantçı düstur (K) da bu hayali durumda doğrudur.

Tüm bunları kabul etsek bile, yine de *a*'nın ahlaken doğru, *b*'nin ahlaken yanlış olduğu durumlar hayal edebileceğimiz açık olmalıdır. Belki de bunun nedeni *a* ve *b*'nin başkalarına etkileridir. Her halükârda bu durum E'in (bizim egoizm versiyonumuzun) yanlış olduğunu göstere-

cektir, zira E₁ açısından failine azami fayda sağlayacak bir eylemin (örneğin *b*) ahlaken doğru olması gerekir. Dolayısıyla E₁'in yanlış olduğu varsayımı PE ve K'nin doğru olduğu varsayımıyla örtüşmektedir. Bu yüzden PE ve K, E₁'i gerektirmez. Bu yüzden saikler argümanının üçüncü önermesi de reddedilmelidir.

Bu sorunlar ışığında, iki ana geleneksel egoizm savunusunun da başarılı olmadığını kabul etmemiz gerekir. Belki de egoizmin doğru olduğu gösterilemez. Yanlış olduğu gösterilebilir mi?

EGOİZM KARŞITI ARGÜMANLAR

Egoizm karşıtı en önemli klasik argümanlardan biri *Principia Ethica*'da G. E. Moore tarafından sunulmuştur.² Moore egoizmin kendi kendisiyle çeliştiğini ve dolayısıyla kabul edilebilir bir ahlak öğretisi olmadığını iddia etmişti. Moore'un argümanını ele alalım.

Moore E₁'den çok farklı bir egoizm formüle ederek başlar. Meseleyi şu şekilde ortaya koyar: "Her insan akılcı bir şekilde şu görüşü savunmalıdır: Benim en büyük mutluluğum var olan yegâne şeydir; eylemlerim ancak araç olarak, bana ona erişmeme yardım ettikleri oranda iyi olabilir."³ Moore egoizmin bu şekilde formüle edildiğinde kendi kendisiyle çeliştiğini savunur:

Dolayısıyla egoizmin savunduğu şey şudur: Her insanın mutluluğu yegâne iyiliktir; birtakım farklı şeylerden *her biri* yegâne iyi şeydir. Bu mutlak bir çelişkidir! Bir kuramın daha tam ve eksiksiz bir şekilde çürütülmesi düşünülemez.⁴

Bazı yorumcular Moore'un argümanının, başarılı olsa

² G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), s. 96-102.

³ A.g.e., s. 97.

⁴ A.g.e., s. 99.

bile, konuyla alakasız olduğunu düşünebilirler. Sonuçta onun “egoizm” adını verdiği şeyin bizim “egoizm” dediğimiz şeyden tamamen farklı olduğunu iddia edebilirler. Eleştirisinin hedefinde “mutlak bir çelişki” olduğunu göstermiş olsa bile, E’de bir kusur görememiştir. Fakat Moore’un argümanına daha yakından baktığımızda, Moore’un aslında görüldüğü kadar hedefi ıskalamadığını görürüz.

Birincisi, bizim anladığımız şekliyle egoizmin bir eylemin ancak ve ancak özne açısından faydayı azamiye çektiği takdirde doğru olduğu görüşünü ifade ettiğini hatırlamak zorundayız. Dolayısıyla gerçekleştirdiğim bir eylem ancak ve ancak faydamı azamiye çektiği takdirde doğrudur. Moore’un peşinden giderek şöyle akıl yürütebiliriz: Eğer egoizm doğruysa, o zaman gerçekleştirdiğim bir eylemi doğru hale getiren yegâne şey bunu yapmanın bana azami mutluluk getirecek olmasıdır. Fakat bir eylemimi doğru kılan yegâne şey mutluluğumu azami hale getiren şeyse, o zaman mutlu olmam yegâne iyi şeydir. Dolayısıyla eğer egoizm doğruysa, benim mutlu olmam yegâne iyi şeydir.

Fakat eğer egoizm doğruysa, o zaman sizin herhangi bir eyleminizi doğru hale getiren yegâne şey mutluluğunuzu azamiye çıkaracak olmasıdır. Fakat bir eyleminizi doğru hale getiren yegâne şey mutluluğunuzu azamiye çıkarıyor olmasıysa, o zaman mutlu olmanız yegâne iyi şeydir. Dolayısıyla eğer egoizm doğruysa, o zaman mutlu olmanız yegâne iyi şeydir.

Bu sonuçları bir araya getirdiğimizde, şu sonucu elde ederiz: Eğer egoizm doğruysa, o zaman mutlu olmanız yegâne iyi şeydir ve benim mutlu olmam da yegâne iyi şeydir. Sizin mutlu olmanız benim mutlu olmamdan farklı olduğuna göre, ikisinin birden yegâne iyi şey olması olanaksızdır. Bu yüzden egoizm yanlıştır.

Bu şekilde anlaşıldığında, Moore’un argümanı geçerlidir. Önergeleri dikkate alındığında, bu argüman egoizmin doğru olmadığını göstermektedir. Bu yüzden şu öner-

meleri inceleyelim, bakalım yanlış olan var mı.

Argümandaki en zayıf halkanın şu iddia olduğu görünmektedir:

(1) Eğer bir eylemimi doğru kılan yegâne şey mutluluğumu azamiye çıkarmasıysa, o zaman mutlu olmam yegâne iyi şeydir

Meseleyi basitleştirmek adına, bu iddianın öncülünü “(a)” diye adlandıralım:

(a) Bir eylemimi doğru kılan yegâne şey mutluluğumu azamiye çıkarıyor olmasıdır.

Birinci önermenin ardılı mantıksal açıdan iki kısımdan oluşmaktadır:

(b) Mutlu olmam iyi bir şeydir.

(c) Mutlu olmam dışında hiçbir şey iyi değildir.

Dolayısıyla birinci önermenin söylediği şey (a)’da hem (b)’nin hem de (c)’nin ima edildiğidir. Fakat bunun doğru olmadığı görülmektedir. Zira öncelikle, (a)’dan (b)’nin ima edildiği sonucu çıkarılamaz. Neticede, (a) doğru olsa bile mutlu olmamın hiç de iyi bir şey olmadığı iddia edilebilir. Daha ziyade, iyi şeyin benim kendimi mutlu *kılmam* olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, bir insan kendisini mutlu kıldığında, içsel olarak iyi olan şey mutlu olması değildir, kendisini mutlu kılması içsel olarak iyidir. Bu durum egoizmi tuhaf bir tür hedonizm haline getirecektir, ama bu şekilde anlaşıldığında görüş tutarlı olacaktır.

Ayrıca (a) doğru olsa da, (c) yanlıştır denilebilir. Eylemimle hiçbir alakası olmayan birçok şey olduğu savunulabilir; belki de ben bunları üretemiyorum ya da ortaya konmasına bile yardımcı olamıyorum. Bu tür şeylerin eylemlerimin doğruluğuna asla katkıda bulunmadığı söylenebilir, her ne kadar bunlardan her biri kendi içinde iyi bir şey olsa da.

Hem (b)’nin hem de (c)’nin yanlışlığının (a)’nın doğruluğuyla örtüştüğünü görmüş bulunuyoruz. Dolayısıyla (a) benim mutluluğumun yegâne doğru şey olduğunu ima

etmez. Yani (1) yanlışdır. Bu yüzden Moore'un egoizm karşıtı argümanını reddetmemiz gerekir. Moore egoizmde her insanın mutlu olmasının yegâne iyi şey olduğunun iddia edildiğini savunmamıştır.

Egoizm karşıtı bir diğer ilginç argüman da Kurt Baier tarafından sunulmuştur.⁵ Baier egoizmin bazı saçma sonuçları olduğunu göstermeye çalışır. İki bireyin (K ve B) aynı amacın peşinden koştuğu bir örneği tarif eder. İki durumda da hedefe ulaşmak öznenin kendi çıkarını azamiye çıkaracaktır. Fakat ikisinin birden hedefe ulaşamayacağı açıktır. Eğer B hedefe ulaşacaksa, o zaman B, K'nin çabalarını engellemek zorundadır. Eğer K başariye ulaşacaksa, o zaman K, B'nin çabalarını engellemek zorundadır. Baier egoizmin bu örnekte tutarsız sonuçlar doğurduğunu iddia eder. Zira bir yandan egoizm B'nin amaca ulaşması gerektiğini şart koşar. Bunun nedeni amaca ulaşmanın B'nin öz çıkarını azamiye çıkaracak olmasıdır. Fakat bunu yapabilmek için B'nin K'nin çabalarını engellemesi şarttır. Dolayısıyla B'nin K'ye engel olması gerekir. Diğer yandan, egoizm K'nin amaca ulaşması gerektiğini söyler; sonuçta, bunu yaparak kendi çıkarlarını azamiye çıkaracaktır. "Kimse kimsenin yapması gerekenlere engel olmamalıdır" bir kural olduğundan, B'nin K'ye amacına ulaşma konusunda engel olmaması gerektiği sonucu çıkar. Bu sonuçları birleştirdiğimizde, egoizmin B'ye K'nin çabalarına engel olmasını, B'nin de K'nin çabalarına engel olmamasını gerektirdiğini görürüz. Bu olanaksızdır ve egoizm de yanlış olmak zorundadır.

Baier'in argümanı ilginç olsa da, sonuca götürücü olduğu söylenemez. Bu argüman şu genel ahlak ilkesinden yararlanmaktadır: "Kimse kimsenin yapması gerekenlere engel olmamalıdır." Bu ilkeyi daha açık bir şekilde ifade edebiliriz:

⁵ Kurt Baier, *The Moral Point of View*, kısaltılmış baskı (New York: Random House, 1965), s. 93-96.

(T) Eğer S₁ ahlaken a'yı yapmakla yükümlüyse, o zaman S₂'nin S₁'in a'yı yapma çabalarını engelleme gibi bir ahlaki yükümlülüğü yoktur.

(T) ilkesi bu argümanda temel bir rol oynar. Bu olmadan Baier B'nin K'nin amacına ulaşma çabalarına engel olması gerektiğini gösteremez. Baier eğer egoizmin söz konusu olayda bir tutarlılığa sahip olduğunu gösterecekse bunu göstermek zorundadır.

Peki, (T) doğru mudur? Bazıları (T)'nin yanlış olduğunu söyleyecektir. Gerçekten de birçok film ve roman (T)'nin yanlış olduğu varsayımına dayanır. Örneğin ölümüne bir savaşa tutuşmuş iki askerin asırlık hikâyesini ele alalım. İkisi de ülkesi için savaşmaya ant içmiştir ve bu yüzden ikisi de ahlaken diğerinin görevini yerine getirme çabalarını engellemekle yükümlüdür. Eğer (T) doğru olsaydı, bu tür örnekler olanaksız olurdu. Daha günlük hayattan örnekler de verilebilir. Smith'in küçük oğlu için bir oyuncak almak istediğini ve Jones'un da kızına aynı oyuncak alma sözü verdiğini varsayalım. Diyelim ki dükkânda yalnızca tek bir oyuncak kalmış. Smith görevini yapmak için Jones'un kendi görevini yapmasını engellemek zorundadır ve tersi de geçerlidir. Eğer (T) üzerine düşünersek, ahlak deneyimimizle büyük oranda tutarsız olduğunu görürüz. Dolayısıyla (T)'ye dayalı olan Bauer'in argümanı sağlıksızdır. Egoizmi çürütmez.⁶

Baier egoizm karşıtı argümanında (T) ilkesinden yararlanır. Fakat (T)'nin son derece mantıklı bir yoruma göre yalnızca egoizmle değil, eylem faydacılığıyla da çalıştığını belirtmek önemlidir. Bunu anlamak için, yine iki özne (K ve B) olduğunu ve ikisinin de önünde bir çift alternatif olduğunu varsayalım. K'nin alternatiflerinden en

⁶ Baier'in argümanına yönelik bu itirazlar Jesse Kalin'in "Baier's Refutation of Egoism" adlı eserinde geliştirilen argümanlara oldukça benzemektedir, *Philosophical Studies*, 22 (1971), 74-78.

iyisinin *a* olduğunu, B'nin alternatiflerinden en iyisinin ise *b* olduğunu varsayalım. "En iyi" derken, "toplamda en fazla fayda" kastedilmektedir. Son olarak, aynı anda hem *a* hem de *b*'nin gerçekleştirilmesinin olanaksız olduğunu varsayalım. Bu durumda, eylem faydacılığına göre, K'nin *a*'yı yapması ve böylece B'nin kendi görevini (*b*) gerçekleştirmeye çabalarını engellemesi zorunludur. Dolayısıyla eylem faydacılığına göre bile (T) reddedilmelidir.

EGOİZM BİR AHLAK ÖĞRETİSİ MİDİR?

Bazı felsefeciler egoizmin bir ahlak öğretisi bile olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Hepimizin kendi çıkarlarımızı azamiye çıkartacak eylemi seçmemiz için iyi bir neden olduğunu kabul etsek de, bu "sağlam neden" in bir *ahlak nedeni* olmadığını iddia etmişlerdir. Egoizmin bir ahlak öğretisi olarak değil, bir *basiret* öğretisi olarak kabul edilebilir olduğunu söylüyorlar. Dolayısıyla şunun gibi bir ilkeyi kabul etmeye yanaşacaklardır:

E4: Bir eylem ancak ve ancak başka hiçbir alternatifi özne faydası daha fazla değilse basiretlidir.

Ama E1'i reddediyorlar.

E1'in bir ahlak öğretisi bile olmadığını iddia etmek için ne neden vardır? Bazı yorumcular egoistlerin kendi görüşlerini tutarlı bir şekilde savunamadıklarını iddia etmişlerdir. Buradan egoistlerin görüşünün hiç de bir ahlak öğretisi olmadığı sonucu çıkarılmıştır. Bu argüman son derece karmaşıktır, ama yakından incelenmeyi hak etmektedir.⁷

İlkin, argümanda önemli rol oynayan bir teknik teri-

⁷ Bu çizgide bir argüman Brian Medlin'in "Ultimate Principles and Ethical Egoism" adlı çalışmasında bulunabilir, *The Australasian Journal of Philosophy*, 35 (1957), 111-18. Özellikle bu yazının İkinci Bölüm'üne bakınız.

me başvuralım: *tutarlı şekilde savunulabilir olma*. Kabaca söylersek, eğer ahlak öğretisi olduğu iddiasındaki bir görüşü o öğretiyi tarafından yanlış olduğu söylenen bir eylemi yerine getirmeden başkalarına öğretmek mümkünse, onun tutarlı şekilde savunulabilir olduğunu söyleyebiliriz. Veya daha özlü bir şekilde:

D₁: D öğretisi tutarlı şekilde savunulabilir = tanım: D'yi ihlal etmeden D'yi savunmak mümkündür.

O halde argüman şöyledir: Eğer biri (S) başkalarını E₁'in doğru olduğuna ikna ederse, o zaman E₁'le uyumlu hareket edeceklerdir. Eğer E₁'le uyumlu hareket ederlerse, o zaman eylemleri kendi öz çıkarlarının azamiye çıkarılmasına yönelecektir. Eğer eylemleri kendi çıkarlarının azamiye çıkarılmasını hedef alıyorsa, kuşkusuz S'ye zarar verecek şeyler yapacaklardır. Bu yüzden S'nin başkalarını E₁'in doğru olduğuna ikna etme eylemi uzun vadede S'ye zarar vermektedir. Dolayısıyla S'nin başkalarını E₁'in doğru olduğuna ikna etme eylemi E₁ ile uyumlu değildir. Bu yüzden E₁ tutarlı bir şekilde savunulabilir değildir. Her ahlak kuramı tutarlı bir şekilde savunulabilir olduğundan, E₁ bir ahlak kuramı değildir.

Bu argümanın temel noktaları şöyle ifade edilebilir:

Savunulabilir Olma Argümanı

- (1) Eğer biri E₁'i savunuyorsa, bu suretle özne açısından faydayı azamiye çıkaramaz.
- (2) Eğer biri özne açısından faydayı azamiye çıkarmazsa, E₁'i ihlal etmiş olur.
- (3) Dolayısıyla eğer biri E₁'i savunursa, E₁'i ihlal eder, yani E₁ tutarlı şekilde savunulabilir değildir.
- (4) Her ahlak öğretisi tutarlı şekilde savunulabilir.
- (5) Öyleyse E₁ bir ahlak öğretisi değildir.

Argüman iki aşamada ilerlemektedir. Birincisi, üçüncü

önermeyi ortaya atabilmek için birinci ve ikinci önermeden yararlanıyoruz. Sonra beşinci önermeyi ortaya atabilmek için üçüncü ve dördüncü önermeden yararlanıyoruz. Dolayısıyla 1, 2 ve 4 bağımsız önermelerdir. Üçüncü önerme argümanın sonucu değildir, ama önceki önermelerden çıkmaktadır. İkinci önerme kabul edilmelidir, zira E₁'e göre her zaman öznenin elde ettiği hazzı azamiye çıkarmamız gerekir. Dolayısıyla dikkatimizi diğer bağımsız önermelere (1 ve 4) çevirmemiz gerekir.

Birinci önerme mantıklı görünmemektedir. "E₁'i savunan herkes öznenin elde ettiği faydayı azamiye çıkarmamış olur" demek için ne neden vardır? E₁'i savunan birinin kendisine yarar sağladığı bir örnek olamaz mı? Mesela otuz saniyenizi E₁'i savunmaya ayırdığınız takdirde size bir milyon dolar vermeye söz verdiğimi varsayalım. Sonra anneannenizi E₁'in doğru olduğuna ikna etmek için otuz saniye harcadığınızı varsayalım. Bu sürenin sonunda ben söz verdiğim gibi size parayı veriyorum. Kuşkusuz böyle bir durumda, E₁'i savunmak özneye azami fayda sağlayacaktır. Bunun yerine yapacağınız başka hiçbir şey sizin daha fazla çıkarınıza olmayacaktır. Böyle bir durum kuşkusuz mümkündür. Dolayısıyla birinci önerme doğru değildir.

Dördüncü önerme de aynı derecede ciddi sorunlarla maluldür. Her ahlak öğretisinin tutarlı şekilde savunulabilir olduğunu varsaymak için sağlam bir neden yoktur. Örneğin bir insanın şöyle bir ahlak öğretisi olabilir:

(P) Bir şeyi savunmak asla doğru değildir.

Kabul etmek gerekir ki, (P) tuhaf bir öğretiler ve kuşkusuz doğru değildir. Peki, kimse bunu bir ahlak öğretisi olarak kabul edemez mi? Yine de (P) ihlal edilmeden savunulamaz. Bunun ışığında, savunulabilir olma argümanı ikna edici değildir. Henüz egoizme karşı başarılı bir argüman göremedik.

EGOİZMİN ÇÜRÜTÜLMESİ

Egoizmi çürütmenin en doğrudan yolu, sonuçlarından bazılarına işaret etmektir. Eğer bu sonuçlar üzerine tarafsız gözle düşünürsek, egoizmin yanlış olduğunu görürüz. Şu örneği düşünelim. Bir adam büyük bir emekli sandığının saymanı olsun. Kendisine işçilerin yatırdıkları paranın hesabını tutma ve gerekli yatırımları yapma görevi verilmiştir. Bir işçi emekli olduğunda, fondan her hafta para çekme hakkına sahiptir. Sayman tüm parayı kimseye yakalanmadan kendi bencil zevkleri için kullanmanın bir yolunu bulmuş olsun. Muhtemelen bir yat alıp Güney Denizi adasına açılacak ve bundan sonraki günlerini orada aylıklıkla, dinlenerek, zevküsefa içinde, kısacası haz duyarak geçirecektir. Güney Denizi adası ile ABD arasında suçluların iadesine dair bir anlaşma olmadığından, bir sorun yaşamayacaktır.

Diğer yandan, sayman parayla birlikte kaçtığı takdirde, binlerce yaşlı insanın emeklilik birikimlerinden mahrum kalacağını da varsayalım. Emekli sandığına koydukları parayla rahat bir yaşam sürmek yerine, yoksulluğun sıkıntısını ve boynu büküklüğünü yaşamak zorunda kalacaklardır.

Şimdi durumun esaslarını görebiliriz. Saymanın iki ana alternatifi vardır. Parayı çalabilir ya da ait olduğu yere bırakabilir. İlk alternatif ona daha fazla fayda sağlayacaktır, ama işçilere çok zararı dokunacaktır. İkinci alternatif zararsız olacaktır. Dolayısıyla alternatifleri ve özne faydaları şöyledir:

a ₁ : parayı çalmak	+10.000
a ₂ : paraya dokunmamak	-3

Belli ki a₁ alternatifi öznesine a₂'den daha fazla fayda sağlar. E₁ bir eylemin ancak ve ancak herhangi bir alternatifi kadar öznesine fayda sağladığı sürece ahlaken doğru olduğu görüşüdür. Dolayısıyla E₁'e göre a₁ ahlaken

doğruyken, a_2 ahlaken doğru değildir. Bu açıkça yanlıştır. Zira a_1 ahlaken doğru değildir. Acımasızca ve bencilcedir. Dolayısıyla E_1 doğru değildir. Bu argümanı şöyle formüle edebiliriz:

Emekli Maaşı Argümanı

- (1) Eğer E_1 doğruysa, bu örnekte a_1 ahlaken doğrudur.
- (2) Bu örnekte a_1 ahlaken doğru değildir.
- (3) Dolayısıyla E_1 doğru değildir.

Bu argüman egoizmi kesin olarak çürütmektedir, tıpkı benzer çizgideki diğer birçok argüman gibi. Dolayısıyla şu sonucu çıkarıyoruz: Egoizm, tutarlı bir ahlak öğretisi olacak şekilde formüle edilebilir. Fakat bu şekilde formüle edildiği takdirde, doğru değildir.

7 | KANT I

Bazen ahlaki düşüncemiz kesin olarak faydacı olmayan bir dönüş gerçekleştirir. Yani tüm faydacı bakış açısıyla tutarsız bir ilkeye sesleniyor görünürüz. Bunun açık bir şekilde söz konusu olduğu durumlardan biri vergi dolandırıcılığıdır. Bir insan ödediği gelir vergisinde hile yapmaya karar veriyor ve davranışını söyle meşrulaştırıyor olsun: “Benim vergimi ödemememle devlete zeval gelmeyecek. Sonuçta aldıkları toplam paraya bakarsak, benim ödediğim vergi devede kulak kalır. Oysa parayı kendim kullanırsam daha mutlu olacağım. Böylece benim dolandırıcılığım kimse zarar görmeyecek ve bir kişinin durumu daha iyi olacak. Dolayısıyla benim açımdan parayı ödemektense dolandırıcılık yapmak daha iyidir.”

Bu muhakeme tarzına yanıt olarak, içimizden şöyle bir şey söylemek geçebilir: “Belki de dolandırıcılık yapmakla daha iyi durumda olacağınızı düşünmekte haklısınız. Belki de devletin aradaki farkı fark etmeyeceğini düşünmekte de haklısınız. Ama böyle bir davranış yanlıştır. Zira eğer herkes gelir vergisinde dolandırıcılık yaparsa, devlet bir süre sonra batar. Kuşkusuz başkalarının da sizin gibi davranmasını istemezsiniz. Bu yüzden böyle davranmamanız gerekir.” Bu tür bir yanıtın belirleyici olacağı açık olmayabilirse de, genellikle bu tür bir cevap verildiği açıktır.

Bu yanıtta dikkat edilmesi gereken birkaç şey var.

Birincisi, vergi dolandırıcılığı örneğinin herkesi dolandırıcılık yapmaya teşvik edeceği görüşüne dayalı değildir. Eğer yanıtta kastedilen bu olsaydı, o zaman yanıt faydacı kaygılar temelinde açıklanabilirdi. Vergi dolandırıcısının fayda miktarlarını yanlış hesapladığının söylendiğini anlayabilirdik. Kendi dolandırıcılık eyleminin yüksek fayda getireceğini düşünse de, aslında faydası azdır çünkü sonunda devletin çöküşüne yol açacaktır. Yukarıda verilen örneğin bu tür bir faydacı mülahazaya dayalı olmadığını görmek önemlidir. Bunu “mesele kolaylıkla şu şekilde de ifade edilebilirdi” diye düşünerek kavrayabiliriz: “Elbette çok az insan sizin dolandırıcılık yaptığınızı bilecektir ve dolayısıyla davranışınız başkalarına örnek olmayacaktır. Bu yüzden başkalarını da dolandırıcılık yapmaya teşvik etmeyecektir. Ama yine de davranışınız yanlıştır. Zira eğer herkes sizin söylediğiniz şekilde dolandırıcılık yapacak olsa, devlet batardı. Başkalarının da sizin gibi davranmasını istemeyeceğinize göre, bu şekilde davranmamanız gerekir. Dolandırıcılık yapmak yanlıştır.”

Bu örnekte verilen yanıtta dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da yanıt veren kişinin sadece şöyle söylemiyor olmasıdır: “Yapmayı düşündüğünüz şey dolandırıcılıktır, dolayısıyla yanlıştır.” Söz konusu ilke basitçe dolandırıcılığın yanlış olması değildir. Yanıt veren kişi çok daha genel bir ilkeden bahsetmektedir. Bu ilkeyi şöyle ifade edebiliriz: Eğer başkalarının da senin gibi davranmasını istemiyorsan, o zaman sen de bu şekilde davranmamalısın.

Aslında bu tür bir genel ilkeye ahlaki muhakememizde çok sık başvurulmaktadır. Eğer birisi arabasından kirlilik denetimini kaldırmayı teklif ederse, arkadaşları kuşkusuz, “Ya herkes aynısını yapsa?” diyeceklerdir. Hava kirliliğinin ne duruma geleceğini düşünecekler, ama kastettikleri şey bir kişinin arabasından kirlilik denetimi cihazını kaldırmasının gerçekte başkalarını da aynı şeyi yapmaya iteceği ve böylece çevrenin mahvolmasına yol açılacağı olmayacaktır. Kastettikleri şey eğer başkalarının da kendi düşündüğü gibi davranmasını istemiyorsa, o

zaman kendisinin de böyle davranmasının yanlış olacağıdır. Bu ilke başkalarına yardımda bulunmaktan kaçınan; ulusal seferberlik döneminde askerden kaçan; kötü bir durumdan kurtulmak için yalan söyleyen ve hatta yeni ekilmiş çimlere basarak yürüyen kişilere karşı da kullanılmaktadır. Tüm bu durumlarda, o kişinin eylemleri kötü sonuçlar doğuracağı için değil, başkalarının da bu şekilde davranmasını istemeyeceği için yanlış davrandığını düşünürüz.

Bu faydacı olmayan ilkenin son derece inceltilmiş bir versiyonu Immanuel Kant'ın¹ ahlak kuramının kalbidir. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*² adlı eserinde bunun gibi bir ilkenin "ahlakın en üstün ilkesi" olduğu tezini ortaya atar, geliştirir ve savunur. Kant'ın sunumu epey karmaşıktır; belli kısımlarda ne dediğini takip etmek güçtür. Zorluğun bir nedeni Kant'ın hiç alışılmadık bir teknik lügatten yararlanmış olmasıdır. Bir diğer neden ise Kant'ın bu küçük kitapta başka meseleleri de ele almayı amaçlamış olmasıdır, ki bunlardan bazıları metafizik ve epistemolojinin son derece karmaşık meseleleridir. Buradaki amacımız Kant'ın temel ahlak öğretisinin açık, özlü bir izahını sunmaktan ibaret olduğundan, kitapta söylediklerinin önemli bir kısmını bir kenara bırakmamız gerekecek.

Kant temel ilkesini çok farklı şekillerde formüle eder. Aşağıdaki formülasyonların tüm üyelerinin birçok ortak yönü var görünmektedir:

¹ Immanuel Kant (1724-1804) Avrupa kıtasının en büyük filozoflarından biridir. Son derece önemli eserler vermiştir. *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) belki de en ünlü eseridir.

² Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) eseri İngilizceye birçok kez çevrilmiştir. Burada H. J. Paton çevirisinden yararlanılmıştır (New York: Harper & Row, 1964). [Türkçe basım için bkz. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002. Alıntıların Türkçe basımdaki sayfa numaraları köşeli parantez içinde verilmiştir.]

Eylemime kılavuzluk eden maksimin evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebiliyor olmam gerekir.³

Ancak evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebileceğin maksime göre hareket et.⁴

Sanki eylemlerindeki maksim senin isteğinle evrensel bir doğa yasası olacakmış gibi hareket et.⁵

Eylemimizin bir maksiminin evrensel bir yasa haline gelmesini isteyebiliyor olmalıyız; eylemlere ilişkin tüm ahlaki yargıların genel yasası budur.⁶

Kant'ın *kategorik buyruk* adını verdiği bu ilkeyi inceleyebilmemiz için öncelikle ne anlama gelebileceği üzerine düşünmemiz gerekiyor. Bunu yapmak için bazı sorulara yanıt vermemiz gerekiyor. Maksim nedir? “Evrensel yasa” derken ne kastediliyor? Kant “isteme” [irade] derken ne kastetmektedir? Şimdi sırayla bu soruları ele alalım.

MAKSİMLER

Kant bir dipnotta *maksimi* “istemenin öznel ilkesi” olarak tanımlar.⁷ Bu tanımın pek yardımcı olduğu söylenemez. Belki daha iyisini yapabiliriz. Fakat ilkin, biraz arka plan vermek gerekiyor.

Kant bir insanın gerçek bir eyleme giriştiğinde her zaman bir genel ilkeye göre hareket ettiğine inanmaktadır. Genel ilke o kişinin ne yaptığını düşündüğünü ve hangi koşullar altında bu işe giriştiğini açıklayacaktır. Örneğin paraya ihtiyacım varsa ve ancak borç yoluyla bulabiliyorsa, geri ödeyemeyeceğimi bilsem bile, bir arkadaşımın borç almaya çalışabilirim. Bu eylemdeki maksimim şöyle bir şeydir: “Paraya ihtiyacım varsa ve bunu borç yoluyla

³ Kant, *Groundwork*, s. 70 [17.]

⁴ *A.g.e.*, s. 88 [38].

⁵ *A.g.e.*, s. 89 [38].

⁶ *A.g.e.*, s. 91 [41].

⁷ *A.g.e.*, s. 69n [16n].

la bulabiliyorsam, o zaman sonrasında ödeyemeyeceğimi bilsem bile borç almalıyım.”

Bu maksimin *genel* olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Eğer bu maksimi benimsersem, *ne zaman* paraya ihtiyacım olsa ve diğer koşullar karşılanırsa, bahsedilen tarzda davranırım. Bu açıdan maksim yalnızca tek bir durumda uygulanabilen dar bir gerekçeden ziyade genel bir eylem ilkesi formüle etmeye yarar.⁸ Dolayısıyla bir maksim genel bir durumu tarif etmeli, ardından o durum için bir eylem tarzı belirlemelidir. Bir maksimi benimsemek ne zaman söz konusu sorun ortaya çıksa tarif edilen tarzda hareket etmeyi savunmaktır.

Kant’a göre her eylemin bir maksimi olduğu açıktır, ama kendisi bunu alenen ifade etmez. Burada bir eylemden bahsettiğimizde, bir *eylem türünden* ziyade somut, belirli bir eylemi kastederiz. Ayrıca gerçek eylemler ile “salt bedensel hareketler” diyebileceğimiz şeyler arasında ayırım yapmamız gerekir. Uykusunda kendisini kaşıyan bir adamın, “kaşındığımda, kaşınan yeri kaşıyım” ilkesine göre hareket ettiğini söylemek saçma olur. Kendini kaşınması salt bedensel bir harekettir ve hiçbir maksimi yoktur. Diğer yandan, arkadaşından bilinçli bir şekilde borç para almaya girişen bir adam gerçekten bir eylemde bulunur. Bizim buradaki Kant yorumumuza göre, eyleminin bir maksimi olmalıdır.

Harekete geçmeden önce her zaman eylemimizin maksimini bilinçli şekilde formüle ettiğimizi söylemek abes kaçacaktır. Çoğu zaman sadece gider ve ne yaptığımızı ya da durumun ne olduğunu bilinçli şekilde düşünmeden yapacağımızı yaparız. Genellikle işin yapılmasına odaklanırsak. Fakat olayın ardından bir soru geldiğinde, aslında genel bir ilkeye ya da maksime göre hareket ettiğimizi genellikle kabul ederiz. Örneğin eğer bir test çözüyorsanız ve her so-

⁸ Bazı sıra dışı örneklerde, bu maksimin uygulandığı durum tesadüf eseri yalnızca bir kere olabilir (örneğin gerçekleşmiş bir intihar). Yine de maksim, biçimi bakımından geneldir.

ruyu doğru bir şekilde çözme yolundaysanız, muhtemelen maksiminizin ne olduğunu düşünmezsiniz. Aklınızda bir tek test olacağından başka bir şey düşünmezsiniz. Fakat birisi sizden ne yaptığınızı ve hangi ilkeye göre hareket ettiğinizi açıklamanızı istese, aslında belli bir maksime göre hareket ettiğinizi fark edersiniz. Maksiminiz, “ne zaman bir teste girsem ve doğru cevapları bildiğime inansam, doğru olduğunu düşündüğüm cevapları veririm” olabilir. Dolayısıyla bir insan bilinçli olarak düşünmemiş olsa bile bir maksime göre hareket ediyor olabilir.

Bir açıdan bir eylemin maksimi kusurlu olabilir: Eylemin gerçek durumundan çok öznenin kendisinin var olduğunu düşündüğü durumu temsil ettiği söylenebilir. Örneğin hesabımda çok para olduğunu, ama unuttuğumu varsayalım. Kendimi beş parasız zannediyorum. Bir arkadaşından para istemeye giderken, maksimim şu olabilir: “Beş parasızsam ve başka türlü para bulma durumum yoksa, bir arkadaşından borç alırım.” Bu durumda benimsediğim maksim, gerçek durumuma uymaz. Zira gerçek durumum beş parasız olduğumu göstermemektedir. Fakat bu maksim, içinde bulunduğumu zannettiğim duruma uymaktadır. Zira beş parasız olduğuma ve başka türlü para bulma olanağım olmadığına inanıyorum. Dolayısıyla maksimi şu şekilde görmek önemlidir: Bir eylemde bulunan öznenin içinde bulunduğunu düşündüğü durumu ve yaptığını düşündüğü eylemi tarif eden genel ilke beyanı. Gerçekte hem durum hem de eylem o öznenin zannettiğinden farklı olabilir.

Maksimler konusunda kabul edilmesi gereken bir diğer husus da şudur. Dışsal olarak benzer eylemler aslında kökten farklı maksimlere sahip olabilir. Burada Kant’ın buna dair verdiği bir örneğin geliştirilmiş bir versiyonunu inceleyebiliriz.⁹ İki manavı alalım: Bay Grimbley ve Bay Hughes. Bay Grimbley’nin hayattaki esas gayesi zengin-

⁹ Kant, *Groundwork*, s. 65 [12].

leşmektir. Enine boyuna düşündükten sonra, müşterilere hakkaniyetli davrandığına dair bir nam salarsa, uzun vadede daha fazla para kazanacağına ikna olmuştur. Başka bir deyişle, "dürüstlük en iyi ilkedir, çünkü karşılığını alırsın" inancındadır. Bu yüzden Bay Grimbley her müşteriye para üstünü doğru bir şekilde vermek için çok titiz davranır. Bay Grimbley müşterisine doğru para üstü verirken, şu maksime göre hareket eder:

D1: Doğru para üstü vererek ticarete iyi bir şöhret edinebiliyorsam, doğru para üstü veririm.

Bay Hughes ise müşterilerini dolandırmanın ahlaken yanlış olacağına hükmetmiştir. Bu karar onun her zaman doğru para üstünü verme ilkesini benimsemesine yol açmıştır. Dürüst alışverişlerin uzun vadede satışlarda artışa yol açıp açmayacağı umrunda değildir. Alışverişte dürüstlüğü karşılığı *olmadığını* öğrense bile, yine de müşterilere dürüst davranacaktır. Dolayısıyla Bay Hughes görüşünde şöyle bir maksime göre hareket eder:

D2: Doğru para üstü vererek ahlaken doğru bir eylemde bulunabiliyorsam, doğru para üstü veririm.

Bay Grimbley'nin müşterisine doğru para üstü verme eylemi, Bay Hughes'un müşterisine doğru para üstü verme eyleminden farksız gibidir. Müşterileri Bay Grimbley ve Bay Hughes'un davranışlarını ne kadar yakından gözlemlerlerse gözlemlerler, maksimlerinin ne olduğunu anlayamayacaklardır. Fakat gördüğümüz gibi, Bay Grimbley'nin eylemleri Bay Hughes'un eylemlerine kıyaslanabilir. Maksimden çok farklı bir maksime sahiptir.

Amaçlarımız gereği, Kant'ın kullanmadığı bir kavrama başvurmak yararlı olacaktır: Bir maksimin *genelleşmiş biçimi* kavramı. Bir gece uyumaya gitmeye karar verdiğimi ve bunu yaparken de benimsediğim maksimin şu olduğumu varsayalım:

D3: Ben ne zaman yorgun olsam, uyurum.

Maksimimde bana alenen göndermeler vardır. “Ben” kelimesi iki ayrı şekilde geçmektedir. Benimsediğim maksimin genelleşmiş biçimi, maksimimi herkese uygun hale getirecek şekilde değiştirmemiz durumunda elde edeceğim ilkedir. Dolayısıyla maksiminin genelleşmiş biçimi şudur:

GD3: Biri ne zaman yorulsa, uyuyacaktır.

O halde, genel olarak, bir maksimin biçimini şöyle formüle edebiliriz:

D: Ne zaman ... olsa, ... yaparım.

Gerçek maksimlerde ilk boşluk durumları, ikinci boşluksa eylemleri tarif eder. Bir maksimin genelleşmiş biçimi şu şekilde formüle edilebilir:

GD: Ne zaman biri ... olsa, ... yapacaktır.

Maksimler için bu kadarı yeter. Şimdi ikinci sorumuza dönelim: “Evrensel yasa derken kastedilen nedir?”

EVRENSEL YASA

Kant kategorik buyruğu formüle ederken “evrensel yasa”dan bahsettiğinde, aklında iki şeyden biri vardı. Bazen bir *evrensel doğa yasasını* kastederken, bazen de *evrensel özgürlük yasasını* kastediyor görünür.

Bir *doğa yasası* yalnızca şeylerin nasıl olduğunu değil, aynı zamanda nasıl olması *gerektiğini* de tarif eden tümüyle genel bir ifadedir. Şu örneği ele alalım: Eğer kapalı bir kabın içindeki gazın sıcaklığı artırılırsa, o zaman basınç da artacaktır. Bu ifade kapalı kapların içindeki gazların durumunu eksiksizce anlatmaktadır. Fakat bunun ötesinde, bir anlamda zorunlu olan davranışı tarif etmektedir. Basınç artmakla *kalmaz*, aynı zamanda eğer

hacim aynı kalır, sıcaklık artarsa, artmak *zorundadır* da. Bu “zorundadır” mantıksal ya da ahlaki zorunluluğu değil, “fiziki zorunluluğu” ifade etmektedir. Dolayısıyla bir doğa yasası fiziki bir zorunluluğu ifade eden tamamen genel bir ifadedir.

Bir *evrensel özgürlük yasası* ise tüm insanların belli bir koşulda nasıl davranmaları gerektiğini tarif eden bir evrensel ilkedir. Yasal bir niteliğe sahip olması gerekmez; hükümet tarafından meclisten geçirilmesi ya da devlet başkanı tarafından imzalanması gerekmez. Ayrıca bazı evrensel özgürlük yasalarına her zaman uyulmaz, oysa uymak gerekir. Eğer gerçekte tüm sözlerin tutulması gerektiği doğruysa, o zaman bu ilke evrensel bir özgürlük yasasıdır: Eğer bir insan bir söz vermişse, onu tutar. “Eğer bir söz verdiyseniz, o zaman sözünüzü tutmanız gerekir” gibi bir bildirimdeki “gerekir” kelimesi mantıksal ya da fiziki bir zorunluluğu ifade etmez. Ahlaki zorunluluğu ifade ettiği söylenebilir. Bu ahlaki zorunluluk kavramını kullanarak, evrensel bir özgürlük yasasının ahlaki bir zorunluluğu ifade eden tümüyle genel bir ifade olduğunu söyleyebiliriz.

Bazen Kant’ın kategorik buyruğu evrensel doğa yasaları üzerinden, bazen de evrensel özgürlük yasaları üzerinden ifade edilir. Biz burada “doğa yasası” versiyonunu ele alacağız, zira Kant bazı çok önemli örnekleri ele alırken bundan yararlanmaktadır.

İSTEME

Bir şeyin söz konusu olmasını istemek onun söz konusu olmasını dilemekten daha fazlasıdır. Bir insan dünyanın her yerinde barış olmasını dileyebilir. Fakat bu dilediği durumun gerçekleşmesinin gücü dahilinde olmadığını bildiğinden, dünyanın her yerinde barış olmasını istemekten geri durabilir. Bir insanın bir şeyin olmasını istediğinde tam olarak ne yaptığını söylemek kolay değildir. Bir gö-

rüşe göre, bir şeyin olmasını istemek kendinize onun olması emrini vermek gibi bir şeydir. Mesela eğer kolumun kalkmasını istiyorsam, bu kendime kolumu kaldırma emri vermem gibi bir şeydir. Kantçı 'isteme' kavramı biraz karmaşıktır ama. Kant'a göre, o bir şey bir eylem olmasa bile, bir şeyin olmasını istemekten bahsetmek anlamlıdır. Örneğin bir insanın herkesin verdiği sözü tutmasını istemesinden bahsedebiliriz.

Bazı işler olanaksızdır. Tek kelimeyle, bunların gerçekleşmesi mümkün değildir. Örneğin tamamen hareketsiz dururken bir yukarı bir aşağı zıpladığınızı düşünün. Bunun olması olanaksızdır. Fakat çok aptal ya da mantıksız bir insan böyle bir şeyin gerçekleşmesini isteyebilir. Başka bir insana hareketsiz dururken bir yukarı bir aşağı zıplaması emrini vermek kadar saçma olacaktır bu. Kant böyle bir şey istemiş bir insan hakkında isteğinin "kendi kendisiyle çeliştiğini" söyleyecektir. Bu kişinin tutarsız isteklerde bulunduğunu söyleyerek de meramımızı anlatabiliriz.

İstemelerde tutarsızlık bunun kadar açık olmayan başka bir şekilde de ortaya çıkabilir. Bir insanın hareketsiz kalmayı istediğini varsayalım. Bu isteğini değiştiriyor, fakat hareketsiz kalmakta ısrar ediyor. Ama aynı zamanda bir yukarı bir aşağı zıplamayı istemeye başlıyor. İki istek de kendi içinde tutarlı olmasına karşın, aynı anda ikisini birden istemek tutarsızlıktır. İstemelerdeki tutarsızlık bu şekilde de doğabilir.

Herkesin her zaman istemesi gereken belli şeyler olabilir. Örneğin aşırı acı çekmekten azade olmayı isteyebiliriz. Herkesin istemesi gereken bir şeyle tutarsız bir şey isteyen biri bu şekilde tutarsız bir istekte bulunmuş olacaktır.

Kant'ın örneklerinden bazıları istemelerde tutarsızlığın üçüncü bir yolla daha doğabileceğini savunduğunu göstermektedir. Bu tutarsızlığı tarif etmek biraz daha karmaşıktır. Bir insanın pazartesi günü Boston'da olmak is-

tediğini, ama aynı zamanda salı günü de San Francisco'da olmak istediğini varsayalım. Ayrıca havaalanındaki bazı sorunlardan ötürü salı günü Boston'dan San Francisco'ya gitmesinin olanaksız olduğunu varsayalım. Bu durumda Kant belki de bu kişinin tutarsız isteklerde bulunduğunu söyleyecektir.

Genel olarak, bir insan hem *p*'nin hem de *q*'nın olmasını isterse ve *p* ile *q*'nın aynı anda olması mümkün değilse, o kişinin isteklerinin tutarsız olduğunu söyleyebiliriz.

KATEGORİK BUYRUK

Tüm bu arka planı sunduktan sonra, şimdi Kant'ın kategorik buyruğunun ilk versiyonunu yorumlayabiliriz. Yorumumuz şudur:

KB₁: Bir eylem ancak ve ancak eylemin öznesi eylemin maksiminin genelleşmiş biçiminin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyebiliyorsa ahlaken doğrudur.

Formülümüzü yaygın olarak kullanılan teknik bir terimi devreye sokarak biraz basitleştirebiliriz. Bir maksimin ancak ve ancak bu maksime göre hareket eden özne bu maksimin genelleşmiş biçiminin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyebildiği takdirde *evrenselleştirilebilir* olduğunu söyleyebiliriz. Bu yeni terimden yararlanarak, kategorik buyruğun ilk versiyonunu şöyle ifade edebiliriz:

KB_{1a}: Bir eylem ancak ve ancak maksimi evrenselleştirilebilir ise ahlaken doğrudur.

Burada formüle edildiği şekliyle kategorik buyruk, eylemlerin ahlaki doğruluğu için zorunlu ve yeterli koşulların ifade edilmesidir. Bazı yorumcular Kant'ın ilkesiyle tam olarak böyle bir şeyi kastetmediğini iddia etmişlerdir. Kant'ın kategorik buyruğu ahlaken doğru eylem için zorunlu ama yeterli olmayan bir koşul olarak gördüğünü söylemişlerdir. Dolayısıyla bu buyruğu şu şekilde formüle

etmeyi tercih edeceklerdir.

KB_{1b}: Bir eylem ancak maksimi evrenselleştirilebilir ise ahlaken doğrudur.

Bu şekilde anlaşıldığında, kategorik buyruk eylemde kaçınılacak bir şeye dikkat çeker. Yani bize maksimleri evrenselleştirilemeyen eylemlerden kaçınmamızı söyler. Fakat yerine getirmemiz gereken eylemlerin ayırt edici özelliklerinden bahsetmez. Dolayısıyla bize ahlaken doğru eylemin kıstasının ne olduğunu söylemez. Kant ilkesinin “ahlakın en üstün ilkesi” olduğunu açıkça söylediğinden, bunu ahlaken doğru eylem için zorunlu ve yeterli koşulların bir ifadesi olarak alınmasını istediğini varsaymak mantıklıdır. Her halükârda, kategorik buyruğun ilk versiyonunu KB_{1b} değil, KB₁ olarak alacağız.

Başka yorumcuların kategorik buyruğun hiç de doğru eylemin kıstası olmadığını iddia ettiklerini belirtmek önemlidir. Kategorik buyruğun *maksimler* için doğruluğun bir kıstası olarak alınmasını gerektiğini iddia etmişlerdir.¹⁰ Bu yorumcular ilkeyi şu şekilde formüle edebilirler:

KB_{1c}: Bir maksim ancak ve ancak evrenselleştirilebilir ise ahlaken caizdir.

Bu yoruma çeşitli itirazlar gelebilir. İlk, metnin kendisi bu görüşü desteklememektedir. Kant kategorik buyruğun eylemleri değerlendirmemizi sağlayacak temel ilke olduğunu tekrar tekrar söyler.¹¹ Ayrıca kendi kategorik buyruk formüllerini sunarken, bunun eylemlerin ahlaki doğruluğu hakkında bir ilke olduğunu ifade eder. Son olarak, KB_{1c} gibi bir ilkeyle neden ilgilenmemiz gerektiğini görmek bazen zordur. Zira doğru eylem, iyi insanlar ya da

¹⁰ Örneğin bkz. Robert Paul Wolff, *The Autonomy of Reason* (New York: Harper & Row, 1973), s. 163.

¹¹ Bu husus *Ahlak Metafiziği*'nde (s. 107 [57]) özellikle açık bir şekilde ifade edilmektedir.

geleneksel olarak ahlaki incelemelerin konusu olmuş başka bir şey hakkında bir kuram değildir. KB₁ ise doğrudan eylem faydacılığıyla, kural faydacılığıyla ve diğer klasik ahlak kuramlarıyla çekişir.

Kategorik buyruğun işleyişine ilişkin daha iyi bir iç-görüyü ulaşmak için bazen aynı zannedildiği bir öğretiyle karşılaştırmak yararlı olabilir: Altın kural. Altın kural çok çeşitli şekillerde formüle edilmiştir.¹² Fakat genel olarak şöyle bir şey olduğunu söyleyebiliriz:

AK: Bir eylem ancak ve ancak eylemin öznesi o eylemi gerçekleştirirken başkalarına kendisine davranılmasını istemeyeceği şekilde davranmaktan geri durursa ahlaken doğrudur.

Dolayısıyla AK'ye göre, başkalarının size yalan söylemesini istemiyorsanız, yalan söylemeniz yanlıştır. Eğer başkalarının size saygılı davranmasını istiyorsanız, o zaman başkalarına saygılı davranmak doğrudur.

Kant kategorik buyruğunun altın kuralla aynı şey olduğunu açıkça reddeder.¹³ İki öğretinin birbirinden ayrıldığı birkaç hususa dikkat çeker. Birincisi, AK yalnızca tek bir kişinin söz konusu olduğu örneklerle uygulanamaz. İntihar ele alalım. Bir insan intihar ettiğinde, başkalarına herhangi bir "davranışta bulunmaz"; yalnızca "kendisi ile ilgili bir davranışta" bulunur. Dolayısıyla bir insan intihar ettiğinde başkalarına kendisine davranılmasını istemeyeceği şekilde davranmış olmaz. Bu yüzden AK'ye göre, intihar eden biri ahlaken doğru bir eylemde bulunur. KB₁ ise bu sonucu vermeyebilir. Zira eğer bir insan intihar ederse, diğer insanlar olaya dahil olsun ya da olmasın bir maksime göre hareket eder. Maksimi

¹² Altın kuralın farklı formülasyonları hakkında ilginç bir mülâhaza için, bkz. Marcus Singer, "The Golden Rule", *The Encyclopedia of Philosophy*, haz. Paul Edwards (New York: Macmillan; Free Press, 1967), cilt 3, s. 365-367.

¹³ Kant, *Groundwork*, s. 97n [47n].

evrenselleştirilebilirdir ya da değildir. Eğer değilse, KB₁ eyleminin doğru olmadığını söyler. Eğer öyleyse, KB₁ eyleminin doğru olduğunu söyler. Bu açıdan KB₁ açıkça AK'den farklıdır.

Kant iki öğretinin birbirinden ayrıldığı bir başka hususa daha dikkat çeker. Bir insan tamamen kendi kendine yeterli olduğunu düşünüyor olsun. Başkalarının yardımına ihtiyaç duymadığını hissetmektedir. Bu durumda AK o kişinin başkalarına herhangi bir nezakette bulunmaktan geri durması aleyhinde herhangi bir şey söylemez. Sonuçta başkalarının da ona böyle nezaketten yoksun davranmasına bir itirazı yoktur. KB₁'in ise böyle bir sonucu yoktur. Bu insan başkalarından kötü muamele görmeyi istesin ya da istemesin, yine de kimsenin kimseye yardım eli uzatmamasının bir doğa yasası olmasını istemesi mantıksızlık olabilir. Eğer öyleyse, KB₁, özne beğensin ya da beğenmesin, yardımsever olmamayı dışlar.

Benzer durumlar, davranışları AK ile yeterince açıklanamayan mazoşistler için de geçerlidir. Sonuçta mazoşist birinin sırf başkalarından eziyet görmeye karşı çıkmıyor diye başkalarına eziyet etmesine izin vermek istemeyiz! Mazoşistlerin olağandışı istekleri KB₁ açısından özel bir tehdit oluşturmaz.

Dolayısıyla AK ile KB₁ arasındaki esas fark şudur: AK'ye göre, bir eylemi doğru kılan şey öznenin "aynısının kendisine yapılmasına" karşı çıkmayacak olmasıdır. Bu durum, öznenin, beklenmedik bir nedenden ötürü, kendisine kötü muamelede bulunulmasına karşı çıkmayacağı durumlarda yanlış sonuçlara kapı aralar. KB₁'e göre, bir eylemi doğru kılan şey öznenin bu eylemdeki maksiminin evrenselleştirilebiliyor olmasıdır. Dolayısıyla başkalarından kötü muamele görmeye karşı çıkmayacak olsa da, onlara kötü muamelede bulunması sırf herkesin başkalarına bu şekilde kötü muamelede bulunması gerektiğini istemek *akıldışı* olacağı için yanlış olabilir.

KANT'IN DÖRT ÖRNEĞİ

Ahlak Metafiziği'nin II. Bölümü'nün çok meşhur bir pasajında, Kant kategorik buyruğun uygulanmasına ilişkin dört örnek sunar.¹⁴ Kant'ın görüşüne göre, bunların her birinde eylem ahlaken yanlıştır ve maksim evrenselleştirilebilir değildir. Dolayısıyla Kant'ın kuramı bu eylemlerin her birinin yanlış olduğunu ima eder. Eğer Kant bu konuda haklıysa, o zaman bize kuramına ilişkin dört olumlu örnek sunmuştur. Başka bir deyişle, kuramının doğru sonuçlar verdiği dört örnek vermiştir. Maalesef örnekler tümüyle inandırıcı değildir.

Kant “kendimize karşı ödevler” ile “başkalarına karşı ödevler” arasında ayrım yapar. Keza “tam olmayan” ödevler ile “tam” ödevler arasında da ayrım yapar. Böylece dört ödev kategorisi ortaya çıkar: “Kendimize karşı tam”, “başkalarına karşı tam”, “kendimize tam olmayan” ve “başkalarına karşı tam olmayan” ödevler. Kant her ödev türüne ilişkin bir örnek verir. Kant “tam ödev” derken, “eğilimleri uğruna herhangi bir istisna gözetmeyen” ödevleri kasteder.¹⁵ Kant'ın aklında şöyle bir şey vardı sanırım: Eğer bir insan için belli türde bir eylemde bulunmak tam ödevse, fırsat geldiğinde *her zaman* bu tür bir eylemde bulunmalıdır. Örneğin Kant her zaman intihar etmekten geri durma (olumsuz) eylemini yapmamız gerektiğini savunuyor görünür. Bu tam ödev olacaktır. Diğer yandan tam olmayan ödev ise, en azından *bazen* fırsat geldiğinde bu tür bir eylemde bulunmayı gerektirir. Örneğin Kant sıkıntı içinde olanlara yardım etmek gibi tam olmayan bir ödevimiz olduğunu savunur. Zamanımızın en azından bir kısmını yardım faaliyetlerine ayırmalıyız, ama tüm zamanımızı bu tür işlere adanmak mecburiyetinde değiliz.

Tam ödev/tam olmayan ödev ayrımı çeşitli şekillerde yapılmıştır, ama bunların hiçbirisi tamamen açık değildir.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 89-91 [38-40].

¹⁵ *A.g.e.*, s. 89n [38n].

Bazı yorumculara göre, eğer bir insan için belli bir eylemde (a) bulunmak tam ödevse, o zaman a'nın yapılmasını talep etme hakkı olan başka biri olmalıdır. Kant'ın ikinci örneğinde durumun bu olduğu görünmektedir, ama ilk örnek için bu geçerli değildir. Dolayısıyla tam ödev kavramını bu şekilde anlamamız gerektiği açık değildir. Tam/tam olmayan ayrımını yapmak kendi içinde ilginç olsa da, Kant'ın kuramında önemli bir rol oynamaz. Kant bu ayrımı esasen kendi örneklerinin farklı türde ödevlere örnek teşkil edeceğini göstermek üzere devreye sokmuştur.

Kant'ın ilk örneği KB₁'in kendimize karşı tam ödev örneğine uygulanmasıdır. Kant intiharı düşünen insanın içinde bulunduğu acıklı durumu tarif eder ve kategorik buyruğun o kişinin hayatına son vermemesini gerektirdiğini göstermeye çalışır. Tartışmamızı basitleştirmek üzere, kişinin gerçekleştireceği intihar eylemine "a₁" diyelim. Kant'a göre, her eylemin bir maksimi olmalıdır. Kant'a göre a₁'in maksimi şudur: "Kendime duyduğum sevgiden hareketle, hayatımı devam ettirmek hazdan çok kötülük vaat ediyorsa, hayatımı kısaltmayı ilkem haline getiriyorum."¹⁶ Gelin bu maksimi daha basit ve net hale getirelim:

D (a₁): Yaşamaya devam etmek bana hazdan çok acı getirecekse, kendime duyduğum sevgiden ötürü intihar ederim.

Bu maksimin genelleşmiş biçimi şöyledir:

GD (a₁): Yaşamaya devam etmek birine hazdan çok acı verecekse, kendisine duyduğu sevgiden ötürü intihar edecektir.

Kant intiharın yanlış olduğuna inandığından, kendi ahlak ilkesine (kategorik buyruk) göre a₁'in yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Elbette bunu yapmak için a₁'in öznesinin GD(a₁)'in bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekil-

¹⁶ A.g.e., s. 89 [39].

de isteyemeyeceğini göstermesi gerekir. Kant bunu şöyle göstermeye çalışır:

Belirlenimi yaşamı geliştirmek olan aynı duyuşla yaşamın kendisini yok etmenin yasa olduğu bir doğa, kendi kendisiyle çelişir ve doğa olarak var olamaz; dolayısıyla o maksimin genel bir doğa yasası olması olanaksızdır, sonuç olarak da en üstün ödev ilkesiyle tamamen çatışıyor.¹⁷

Kant'ın argümanının genel hatları yeterince açıktır:

İntihar Örneği

- (1) $GD(a_1)$ bir doğa yasası olamaz.
- (2) Eğer $GD(a_1)$ bir doğa yasası olamazsa, o zaman a_1 'in öznesi $GD(a_1)$ 'in bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemez.
- (3) a_1 ancak ve ancak a_1 'in öznesi $GD(a_1)$ 'in bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyebildiği takdirde ahlaken doğrudur.
- (4) Öyleyse a_1 ahlaken doğru değildir.

Kant'ın kuramının a_1 'in gerçekten doğru olmadığını savunup savunmadığını anlamak için bu argümana daha yakından bakalım. Birincisi, amaçlarımız açısından argümanın geçerli olduğunu kabul edebiliriz. Eğer tüm önermeler doğruysa, o zaman argüman hayali intihar eyleminin doğru olmayacağını göstermektedir. Dolayısıyla burada üçüncü önerme olarak kullanılan KB_1 'in a_1 'in doğru olmadığını ima ettiği gösterilecektir.

Esasen Kant'ın KB_1 'den nasıl yararlandığını göstermeye çalıştığımız için, şimdilik olumlu özellikleri üzerine görüşlerimizi bir kenara bırakalım.

İkinci önerme gayet akla yatkın görünmektedir. Zira mantıksız bir insan muhtemelen her şeyi isteyecek olsa da, bir şey doğa yasası olmuyorsa onun bir doğa yasası

¹⁷ A.g.e. [s. 39].

olmasını istemesi tamamen mantıklı bir insan için kuşkusuz zor olacaktır. O halde, eğer $GD(a_1)$ bir doğa yasası olamıyorsa, öznenin $GD(a_1)$ 'in bir doğa yasası olmasını istemesinin mümkün olmadığını kabul edelim.

İlk önerme en sorunlu olanıdır. Kant görüldüğü kadarıyla kişinin "kendisine duyduğu sevgi"nin hayatın sürdürülmesine itki sağladığını varsayar. Bu açıdan, kişinin kendisine duyduğu sevginin bir gün gelip hayatın yok edilmesine de katkıda bulunamayacağını düşünüyor görünmektedir. Belki de Kant belli bir hissin iki "karşıt" işlevinin olamayacağını varsayar. Fakat eğer $GD(a_1)$ bir doğa yasası olsaydı, kişinin kendisine duyduğu sevgi bazı durumlarda kendi kendini yok etmesine katkıda bulunması gerekirdi. Dolayısıyla Kant $GD(a_1)$ 'in bir doğa yasası olamayacağı sonucuna varıyor görünmektedir. Bu bizim ilk önermemizdir.

Eğer Kant bu şekilde akıl yürütüyorsa, çok etkileyici olduğu söylenemez. Bir defa, neden kişinin kendisine duyduğu sevginin hayatını devam ettirme gibi bir işlevi olması gerektiği açık değildir. Hatta neden kişinin kendisine duyduğu sevginin bir işlevi olması gerektiği bile açık değildir! İkincisi, kişinin kendisine duyduğu sevginin neden iki "karşıt" işleve hizmet edemeyeceğini anlamak zordur. Belki de kişinin kendisine duyduğu sevgi hayat güzelken hayatta kalmaya, ama artık haz vermemeye başladığında hayattaki sonlandırmaya güdülemektedir. Neden bunun olanaksız olduğunu düşünmek zorundayız?

Dolayısıyla Kant'ın ilk örneğinin tamamen başarılı olmadığı gözükmektedir. Fakat ikinci örneğe geçmeden önce birkaç yorum daha yerinde olabilir. Birincisi, bazı felsefeciler Kant'ın argümanının burada başarısız olmasının daha iyi olduğunu söyleyeceklerdir. Birçok ahlakçı şu görüşü savunacaktır: Kant'ın intihar konusundaki görüşü yanlıştır. Kişinin kendisine duyduğu sevgiden ötürü intihar eyleminde bulunması ahlaken herhangi bir suç içermez. Bazı koşullarda intihar herkesin "kendi bileceği

bir iştir". Dolayısıyla bu ahlakçılar, eğer kategorik buyruk Kant'ın göstermeye çalıştığı gibi a₁'in ahlaken yanlış olduğunu gerçekten ima ediyorsa, o zaman Kant'ın kuramı kusurludur" diyeceklerdir. Ama Kant, kuramının bunu kastettiğini gösterme konusunda tamamen başarılı olmadığından, kuramın yanlış sonuçlar doğurduğu gösterilememiştir.

İntihar örneğinde dikkate alınması gereken ikinci husus kapsamıdır. Kant'ın bu pasajda intiharın her zaman yanlış olduğunu göstermeye çalışmadığını görmek önemlidir. Belki de Kant'ın kişisel görüşü intiharın her zaman yanlış bir eylem olduğu yönündedir. Fakat söz konusu paragrafta yalnızca, belli bir intihar eyleminin, belli bir maksime dayalı intiharın yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Kant'ın burada söylediklerine göre, diğer maksimlere binaen yapılan diğer intihar eylemleri kategorik buyruğa aykırı değildir.

Şimdi de ikinci örneğe geçelim. Parasal açıdan zor durumda kaldığımı ve biraz para bulabilmem yegâne yolunun bir arkadaşımın borç almak olduğuna hükmettiğimi varsayalım. Parayı geri ödeyeceğime dair söz vermem gerektiğini anlıyorum, oysa geri ödeyebilecek durumda değilim. Zira mali durumumun ileride bugünkünden bile daha kötü olacağını görebiliyorum. Eğer bu eylemi (a₂) gerçekleştirirsem, yani yalan yere söz vererek borç alırsam, bunu şu maksime göre yapmış olacağım:

D(a₂): Paraya ihtiyacım varsa ve yalan yere söz vererek borç alabiliyorsam, ileride ödeyemeyecek durumda olduğumu bilsem bile, parayı alıp geri ödeyeceğime söz veririm.

Bu maksimin genelleşmiş biçimi şöyledir:

GD(a₂): Ne zaman biri paraya ihtiyaç duysa ve yalan yere söz vererek borç bulabiliyor olsa, ileride ödeyemeyecek durumda olduğunu bilse bile, parayı alıp geri ödeyeceğine söz verecektir.

Kant'ın görüşü, GD(a2)'nin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemeyeceğim yönündedir. Bu görüş aşağıdaki parçada açıkça görülmektedir:

... yalan söyleme konusunda genel bir yasa isteyemem, böyle bir yasaya göre söz verme diye bir şey olmaz; çünkü bu söylediğime inanmayan ya da çabucak inansalar bile bana yaptığının aynısını yapacak olan başkalarına, gelecekteki eylemlerim bakımından istememi ileri sürmem boşuna olurdu; dolayısıyla maksimim genel bir yasa haline getirilir getirilmez, kendi kendini feshetmek zorunda olurdu.¹⁸

Kant'ın burada ne söylediğini netleştirmek önemlidir. Yalan söylemeye karşı çıkmasının nedeni, yalan söylediğim takdirde, başkalarının bana olan güveninin kaybolacağı ve sonunda sözlerime inanmayacakları değildir. Keza yalanımın genel bir yalan söyleme alışkanlığına katkıda bulunacağı, bunun da güven bunalımı yaratıp söz verme alışkanlığını yok edeceği gerekçesiyle de karşı çıkmaz. Bu mülahazalar temelde faydacıdır. Oysa Kant'ın meramı daha inceliklidir. Bir doğa yasası olarak herkesin paraya ihtiyacı olduğunda yalan yere söz vermesi durumunda açıkça çelişkili bir şeyin doğacağını söylemektedir. Belki de Kant'ın meramı şudur: Bu tür bir durum kendi içinde çelişkilidir, çünkü bir yandan böyle bir durumda ihtiyacı olan herkes yalan yere söz vererek borç alacak, ama diğer yandan böyle bir durumda yalan yere söz vererek kimse borç para alamayacaktır, zira eğer herkes verdiği sözü yatarsa, borç verecek aptalı kim nereden bulacak?

İhtiyaç halinde olan herkesin yalan yere söz vererek borç para aldığı durum açıkça çelişkili olduğundan, bunun gerçekleşmesini istemek mantıksızlıktır. Hiç kimse bu durumun gerçekleşmesini tutarlı bir şekilde isteyemez. Fakat benim için GD(a2)'nin bir doğa yasası olmasını istemek bu olanaksız durumun gerçekleşmesini is-

¹⁸ A.g.e., s. 71 [18-19].

temekle aynı şeydir. Dolayısıyla benimsediğim maksimin genelleşmiş biçiminin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemem. KB₁'e göre, benimsediğim maksimin genelleşmiş biçiminin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemediğim takdirde eylemim haklı değildir. Dolayısıyla KB₁'e göre, yalan yere söz vererek borç para alma eylemim ahlaken doğru değildir.

Bu argümanın başlıca ilkelerini çok daha özlü bir şekilde şöyle ifade edebiliriz:

“Yalan yere söz verme” örneği

- (1) GD(a₂) bir doğa yasası olamaz.
- (2) Eğer GD(a₂) doğa yasası olamazsa, o zaman GD(a₂)'nin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemem.
- (3) a₂ ancak ve ancak GD(a₂)'nin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemezsem ahlaken doğrudur.
- (4) Öyleyse a₂ ahlaken doğru değildir.

İlk önerme ihtiyaç halinde olan herkesin yalan yere söz vermesinin kendi içinde çelişkili olacağı görüşüne dayalıdır. Zira (olanaksız olduğu iddia edilen) bu durumda herkes söz verecektir, çünkü ihtiyacı olan herkes söz verecektir, ama aynı zamanda hiç kimse söz vermeyecektir, zira “söz veriyorum” diyerek ileride borcunu ödeyeceğini söyleyen birine kimse inanmayacaktır. Dolayısıyla Kant'ın dediği gibi, maksimin genelleşmiş biçimi “kendi kendini çürütür”. Bu bir doğa yasası olamaz.

İkinci önerme de önceki örnekteki ikinci önerme gibidir. Bu önerme, eğer bir şeyin gerçekleşmesi olanaksızsa o şeyin gerçekleşmesini istemenin mantıksız olduğu görüşüne dayalıdır. Dolayısıyla eğer GD(a₂)'nin bir doğa yasası olması gerçekten olanaksızsa, o zaman benim bunu istemem mantıksız olacaktır. Demek ki benimsediğim maksimin genelleşmiş biçiminin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemem. Başka bir deyişle, ne zaman biri

paraya ihtiyaç duysa ve yalan yere söz vererek borcunu geri alabiliyor olsa, geri ödeyemeyeceğini bilse bile borç verip geri ödemeye söz vermesinin bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemeyiz.

Argümanın üçüncü önermesi kategorik buyruktur. Eğer argümanın geri kalanı kabul edilebilirse, o zaman argümanın bütünü şunu göstermektedir: Diğer olgularla birlikte kategorik buyruk, yalan yere söz vermenin ahlaken doğru olmadığını ima eder. Bu akla yatkın bir sonuç gibi görünmektedir.

Bazı okurlar bu örneği şu şekilde yorumlamışlardır: Kantçılığa göre, yalan yere söz vermek her zaman yanlış- tır. Gerçekten de Kant'ın kendisi bu sonuca ulaşmış ola- bilir. Fakat bu argüman hakkında bir süre düşünürsek, bu okurlarının görüşünün doğru olmadığını görürüz. Bu argüman olsa olsa, yalan yere söz vermenin somut bir örneğinin yanlış olacağını göstermektedir. Bu somut tekil eylemin maksiminin genelleştirilemeyeceği iddia edildiğin- den, bu eylemin yanlış olduğu hükümüne varılmıştır. Diğer yalan yere söz verme eylemleri bağımsız bir şekilde değer- lendirilmelidir. Belki de her türlü yalan yere söz verme eyleminin genelleştirilemeyecek bir maksimi olduğu anla- şılacaktır. Eğer öyleyse, KB₁ bunların hepsinin yanlış ola- cağını ima edecektir. Fakat bu zamana kadar, durumun bu olduğunu düşünmek için bir gerekçe sunulamamıştır.

Diğer eleştirmenler Kant'ın a₂'nin ahlaken yanlış ol- duğunu göstermeyi bile başaramadığında ısrar edecek- lerdir. Argümanın ilk önermesinin yanlış olduğunu iddia edeceklerdir. Kuşkusuz paraya ihtiyacı olan herkesin yalan yere söz vermesinin bir doğa yasası olabileceğini söyleyeceklerdir. Eğer insanlar nadiren yalan yere söz vererek borç para alırlarsa ve diğer durumlarda sözlerini tutarlarsa, o zaman bir çelişki doğmayacaktır. O zaman, "hiç kimse kendisine verilen sözlere inanmayacak, bu tür şeylere lafûgüzaf diyerek gülüp geçecektir"¹⁹ varsayımına

¹⁹ A.g.e. [s. 39].

inanmak için hiçbir neden olmayacaktır.

Şimdi de üçüncü örneğe geçelim. Kant burada kategorik buyruğun kendimize karşı tam olmayan ödevlere uygulanmasına bir örnek verir. Söz konusu eylem, “doğal yeteneklerin boşlanması”dır. Kant görünüşte bir insanın doğal yeteneklerinin hepsini heba etmesinin doğru olmadığını savunur. Elbette eğer bir insanın doğuştan gelen bazı yetenekleri varsa, hepsini geliştirmesi gerekmez. Belki de Kant'ın bunu tam olmayan bir ödev olarak görmesinin bir nedeni de insanın hangi yeteneklerini geliştirip, hangilerini çürümeye terk edeceğini seçme özgürlüğü olduğunu düşünmesidir.

Kant halinden memnun olan ve tembelliğinden ötürü tüm yeteneklerini çürümeye terk etme eylemini (a₃) düşünen birini kafamızda canlandıralım. Bunu yaparken maksimi şudur:

D(a₃): Eğer ben durumumdan memnunsam, yeteneklerimi çürümeye terk ederim.

Bu maksimin genelleştirilmiş hali şöyledir:

GD(a₃): Bir insan ne zaman halinden memnun olsa, yeteneklerini çürümeye terk edecektir.

Kant GD(a₃)'ün bir doğa yasası olabileceğini kabul eder. Dolayısıyla bu örnekteki argümanı ilk iki örnekteki argümanlarından ayrılmaktadır. Kant a₃ eyleminde bulunmanın yanlış olacağını öznenin görmesini sağlayacak mantığı açıklamaya girişir:

İşte o zaman görür ki, insanın (Güney Denizi adalarında oturanlar gibi), bir yeteneğini pas tutmaya bıraksa ve yaşamını sırf aylıklıkla, eğlenceyle, cinsini devam ettirmeyle, tek kelimeyle zevkle geçirmeye karar verse bile, böyle bir genel yasayla bir doğa gerçi var olabilir; ancak, bunun genel bir doğa yasası olmasını, yasa böyle bir yasa olarak doğal bir içgüdüyle içimize konmuş olmasını isteyebilmesi olanaksızdır. Nitekim akıl sahibi bir varlık olarak,

kendisinde olan bütûn yetilerin geliştirilmesini zorunlu olarak ister, çünkü bu yetiler her çeşit olanaklı amaç için ona verilmiştir ve yararlıdır.²⁰

Bir kez daha Kant'ın argümanı oldukça kuşkulu bir "doğal amaçlar" iddiasına dayanıyor görünmektedir. Doğanın her türlü amaç için bize yetenekler bahşettiği iddiası söz konusudur. Dolayısıyla biz zorunlu olarak bunları geliştirmek isteriz. Bu yetenekleri çürümeye terk etmeyi de istiyorsak, hem bunları geliştirmeyi (ki bunu yapmak zorundayız), hem de geliştirmekten uzak durmayı istiyoruz demektir. İkisini de isteyen birinin tutarsız isteklerde bulunduğu açıktır. Dolayısıyla öznenin yeteneklerini çürümeye terk etmeyi tutarlı bir şekilde isteyemeyeceği açıktır. Kategorik buyrukla birlikte alındığında bu durum, bir insanın yeteneklerini çürümeye terk etme eylemini (a3) gerçekleştirmesinin yanlış olduğunu ima eder.

Argümanı şöyle özetleyebiliriz:

"Yeteneklerini Çürümeye Terk Etme" Örneği

- (1) Herkes illaki tüm yeteneklerinin gelişmesini ister.
- (2) Eğer herkes illaki tüm yeteneklerinin gelişmesini isterse, o zaman a3'ün öznesi GD(a3)'ün bir doğa yasası olmasını tutarlı olarak isteyemez.
- (3) a3 ancak ve ancak a3'ün öznesi GD(a3)'ün bir doğa yasası olmasını tutarlı olarak isteyebilirse ahlaken doğrudur.
- (4) Öyleyse a3 ahlaken doğru değildir.

Bu argüman diğerleri kadar bile ikna edici değildir. Aktarılan paragrafta bizzat Kant ilk önermeye bir karşı-örnek sunmaktadır. Güney Denizi adalıları, Kant'a göre, yeteneklerini geliştirmek istemezler. Bu gerçek, eğer bir gerçekse, kuşkusuz, hepimizin illaki tüm yeteneklerimizin gelişmesini isteyeceği iddiasıyla tutarsızdır. Kant Güney

²⁰ A.g.e. [s. 40].

Denizi adalıları hakkında yanılıyor olsa bile, ilk önermesi yine de son derece mantıksızdır. Sırf tembellikten ötürü yeteneklerini geliştirmek istemeyen bir akılcı insan olamaz mı? Eğer bu tür bir insanın var olması mümkün değilse, o zaman bizlerin tüm yeteneklerimizi geliştirmek gibi birtakım özel olarak ahlaki yükümlülükleri olduğunu göstermeye çalışmanın gayesi nedir?

Ama bir kez daha, bazı felsefeciler Kant'ın verdiği örnek başarılı olsaydı daha kötü çuvalalayacağını düşünebilirler. Bu kesimler bizim aslında yeteneklerimizi geliştirmek gibi bir ahlaki yükümlülüğümüz olmadığını savunacaklardır. Eğer Kant'ın kuramı bizim bu tür bir yükümlülüğe sahip olmamızı gerektirseydi, o zaman Kant'ın kuramının kusurlu olduğu görülürdü.

Kant'ın dördüncü örneklemeğinde kategorik buyruk başkalarına karşı tam olmayan bir ödevde uygulanır: Sıkıntı içindeki başkalarına yardımcı olma ödevi. Kant serpilip gelişmekte olan ve hiçbir iyilik yapmama eylemini (a4) gerçekleştirmeyi düşünen bir adamı tarif eder. Kant bu adamın maksiminin ne olduğunu söylemese de, şu şekilde formüle edilebilir belki:

D(a4): Ben iyi durumdayken ve başkaları sıkıntı içindeyken, hiçbir hayır işlemeyeceğim.

Bu maksim genelleştirildiğinde şu hale gelir:

GD(a4): Bir insan durumu iyiirken ve başkaları sıkıntı içindeyken, hiçbir hayır işlemeyecektir.

Diğer tam olmayan ödev örneğinde olduğu gibi, Kant *GD(a4)*'ün bir doğa yasası olabileceğini kabul eder. Ama bir kez daha öznenin bunun bir doğa yasası olmasını tutarlılıkla isteyemeyeceğini iddia eder. Bu iddiasını şöyle açıklar:

Buna karar vermiş bir isteme kendi kendisiyle çelişirdi çünkü birçok durum ortaya çıkabilir ki, kendisi başkalarının sevgisine ve duygudaşlığına gereksinim duyar ve kendi

istemesiyle ortaya çıkmış bir doğa yasası yüzünden, dileği kadar yardım umudundan kendini yoksun bırakmış olur.²¹

Burada Kant'ın meramı şu olsa gerek: Öznenin artık durumunun iyi olmadığı bir gün gelebilir. Başkalarının yardımına muhtaç olabilir. Eğer o gün gelirse, o zaman başkalarının ona böyle bir yardımda bulunmasını istediğini görecektir. Ama GD(a₄)'ün bir doğa yasası olmasını istemekle, kimsenin kimseye sırf hayır işlemiş olmak için yardımda bulunmaması gerektiğini zaten istemiş oluyor. Dolayısıyla o kara günde, kendi kendiyi çelişen bir istekte bulunmuş olacaktır. Böylece GD(a₄)'ün bir doğa yasası olmasını tutarlılıkla isteyemez. Hal böyle olunca, kategorik buyruk a₄'ün doğru olmadığını söyler.

Eğer Kant'ın muhakemesi buysa, o zaman muhakemesi kusurludur. Zira insanın bir gün başkalarından yardım istemesinin *mümkün* olduğu gerçeğinden, onun aslında bugün kimsenin kimseye yardımda bulunmamasını isterken tutarsız bir istekte bulunduğu sonucunu çıkaramayız. Bunun temel nedeni: O kara gün hiç gelmeyebilir ve bu durumda hiçbir çelişki doğmayacaktır. Dahası düşünüldüğünde açıkça görüleceği üzere, o kara gün gelse bile, özne yine de genel ilkesine sıkı sıkıya sarılabilir. "Bashkaları muhtaç durumdayken onlara yardım etmedim, şimdi de ben muhtaç durumda olduğumdan, başkalarından yardım istemiyorum" diyebilir. Bu yolla, tutarsız ilkelere göre hareket etmekten kurtulacaktır. Bu tutum mantıkdışı olmadığı takdirde, ki öyle görünmüyor, Kant'ın dördüncü örneği başarısızdır.

BAŞKA ÖRNEKLER

Dolayısıyla Kant'ın bize kategorik buyruğun uygulamada açık, ikna edici bir örneğini sunamadığı açıktır. Bunun

²¹ A.g.e., s. 91 [40].

ışığında, kategorik buyruğun işe yaramaz bir öğreti olduğunu düşünenler olabilir. Böyle katı bir yargıda bulunmak için sanırım henüz erkendir. Zira öncelikle, Kant intiharın ya da yeteneklerimizi çürümeye terk etmenin her zaman yanlış olduğunu göstermeyi başarsaydı, kuşkusuz daha fena çuvallamış olacaktı. Bu eylemlerin normatif statüsü hiç de Kant'ın düşündüğü kadar açık değildir. İkincisi, Kant'ın örneklemelerinin başarısızlığı kısmen çok tuhaf maksimler seçmiş olmasından ve doğanın amaçları konusunda bazı kuşkulu görüşleri varsayım olarak kabul etmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Kategorik buyruk uygulamasının daha inandırıcı bir örneklemesini geliştirmeye çalışalım.

Bu tür bir örnek geliştirmeye çalışırken, kategorik buyruğun doğru bir şekilde işleme olanağının en fazla olduğu örneğe dönmek zorundayız. Bir öznenin komşularından haksız şekilde istifade etmeyi teklif ettiği örnekten bahsediyoruz. Kamu yararını dikkate aldıkları için, birçok insanın yapmayı isteyebileceği bir eylemde bulunmaktan âlicenaplıkla geri durdukları durum buna örnek olacaktır. Ama bu örnekte özne yaptığıнын yanına kâr kalabileceğini görür. Bu örneğin kritik özelliği, öznenin başkalarının da bu şekilde davranmasını tutarlı bir şekilde isteyemeyecek olmasıdır. Zira eğer herkes bu şekilde davransaydı, onun böyle davranma şansı kalmazdı.

İşte size bu tür bir duruma iyi bir örnek. Bir lise öğrencisi olan Perkins, esasen tembelliğinden ötürü, etik dersi için dönem ödevini satın alıyor ve sonra kendi yapmış gibi sunuyor. Perkins yetenekli bir dönem ödevi satıcısıyla çalıştığından, çok yüksek not alacağından emindir. Gerçeğin anlaşılma şansı sıfırdır. Çoğumuz Perkins'in davranışının, faydasından bağımsız olarak, ahlaken yanlış olduğunu söyleyecektir. Öğretmenini aldatmaması ve arkadaşlarıyla böyle haksız bir rekabete girmemesi gerekir. Peki, kategorik buyruk ne der bu konuda?

Perkins'in sahte dönem ödevini teslim etme eylemine

“as” adını verelim ve as eylemini gerçekleştirirkenki maksiminin şu olduğunu varsayalım:

D(as): Bir ders için dönem ödevine ihtiyacım varsa ve yapmak içimden gelmiyorsa, bunun yerine bir dönem ödevi satın alırım ve kendi ödevimmiş gibi teslim ederim.

Maksiminin genelleşmiş biçimi ise şöyledir:

GD(as): Ne zaman birinin dönem ödevine ihtiyacı olsa ve yapmak içinden gelmese, bir ödev satın alacak ve kendi ödeviymiş gibi teslim edecektir.

Kant’ın öğretisine göre, as ancak Perkins *GD(as)*’in bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyebildiği takdirde ahlaken doğrudur. Dolayısıyla as’ın doğru olup olmadığını anlamak için, Perkins’in dönem ödevine ihtiyaç duyan, ama kendi kendine yapmak istemeyen herkesin satın alma yoluna gitmesi gerektiğini tutarlı bir şekilde isteyip isteyemeyeceğini belirlemek zorundayız.

Perkins’in *GD(as)*’in bir doğa yasası olmasını isteyemeyeceğini varsaymak akla yatkındır. Öyle ya, *GD(as)*’ün bir doğa yasası olduğunu ve dönem ödevine ihtiyaç duyan ama kendi yapmak istemeyen herkesin bir ödev satın aldığını düşünün. Öğretmenlerin çok geçmeden kendi öğrencilerinin hazırladığı dönem ödevlerini okumadıklarını anlayacakları açıktır. Öğretmenlerin soruna bir çare bulmaları gerekecek, belki de her öğrencinin bir dönem ödevi vermek yerine sözlü bir final sınavına girecekleri bir sisteme geçeceklerdir. Dersin gereklilikleri konusunda bu tür bir değişiklik yapılırsa, Perkins aldatmayla iyi bir not alma fırsatını kaybedecektir. Bu yüzden onun sistemde bu tür bir değişikliğin yapılmasını istemeyeceği kesindir. Sistemin eskisi gibi kalmasını tercih edecektir. *GD(as)*’in bir doğa yasası olabilmesi için bu tür bir değişikliğin olması gerektiği açık olduğundan, Perkins *GD(as)*’in bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemez. Bu nedenle

KB₁'e göre, Perkins'in eylemi doğru değildir.

Bu örneğin temel öğeleri basittir. Perkins sistemin eskisi gibi kalmasını ister ve böylece hem öğretmenini hem de arkadaşlarını istismar etme fırsatından yararlanmak ister. Eğer herkes satın aldığı bir dönem ödevi verirse, sistemin değişeceğini kabul eder. Dolayısıyla herkesin satın aldığı bir dönem ödevi teslim etmesi gerektiğini tutarlı bir şekilde isteyemez. Başka bir deyişle, GD(a₅)'in bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyemez. KB₁ ile bu gerçek birleştiğinde a₅'in ahlaken yanlış olduğu sonucu çıkmaktadır.

Bu örneğin en sorunlu kısımlarından biri, kategorik buyruğun nasıl kısa devreye getirilebileceğini görmenin çok kolay olmasıdır. Yani Perkins Kant'ın öğretisini eğip bükerek eyleminin ahlaken doğru olduğu sonucuna kolaylıkla varabilir. Maksimini çok önemsiz bir şekilde değiştirmesi yeterlidir:

D(a₆): Bir ders için dönem ödevine ihtiyacım varsa ve kendim yapmak istemiyorsam ve satın alınmış bir ödev teslim ettiğimde sistemde hiçbir değişiklik olmayacaksa, bir dönem ödevi satın alıp kendim yapmış gibi teslim edebilirim.

D(a₆) ile D(a₅) arasında yalnızca tek bir fark vardır. D(a₆)'ya fazladan "satın alınmış bir ödev teslim ettiğimde sistemde hiçbir değişiklik olmayacaksa" cümleciği eklenmiştir. Ama bu küçük ilave argüman açısından büyük bir fark yaratır. Perkins'in GD(a₅)'in bir doğa yasası olduğunu tutarlı bir şekilde savunmadığını gördük. Zira GD(a₅)'in bir doğa yasası olmasını istediği takdirde, dolaylı olarak sistemin değişmesini isteyecektir. Oysa o zaten sistemin aynı kalmasını istemektedir. Ama bu argüman GD(a₆) için geçerli değildir. Zira GD(a₆) bir doğa yasası olursa, sistem değişmeyecektir. Dolayısıyla görünen o ki, Perkins GD(a₆)'nın bir doğa yasası olmasını tutarlı bir şekilde isteyebilir. Böylece KB₁'e göre, onun satın aldığı dönem ödevini teslim

etmesi, GD(a₅) değil de GD(a₆) uyarınca gerçekleştirildiği takdirde, ahlaken caiz olacaktır. Burada bir yanlışlık görülmektedir.

Kategorik buyruk KB₁ şeklinde yorumlandığında, başka tür bir vakada da yanlış sonuçlar verir. Bankada çok parası olan bir adam düşünün. Borsada endeks 1000'i gösterene kadar bekleyip sonra tüm parasını çekmeye karar veriyor olsun. Ahlaki açıdan bakıldığında bu tavır gayet kabul edilebilir görünmektedir. Fakat KB₁'e göre bu eylemin ahlaken yanlış olduğu gibi tuhaf bir sonuç çıkmaktadır. Neden böyle olduğuna bakalım.

Adamın parasını bankadan çekmesine "a₇" diyelim. a₇'nin maksimi şudur:

D(a₇): Borsada endeks 1000'i bulduğunda, bankadaki tüm paramı çekeceğim.

D(a₇)'nin genelleşmiş biçimi şöyledir:

GD(a₇): Borsada endeks ne zaman 1000'i bulsa, herkes bankadaki tüm parasını çekecektir.

Adamın GD(a₇)'nin bir doğa yasası olmasını tutarlılıkla isteyemeyeceği açık olsa gerek. Zira bankalar yatırılan paraların çoğunu kredi olarak vermiştir. Eğer herkes bankadaki parasını çekmeye giderse, bankalarda bir süre sonra hiç para kalmayacaktır. Herkesin aynı anda parasını çekmesi mümkün değildir. Bu yüzden GD(a₇) bir doğa yasası olamaz. Dolayısıyla özne bunun böyle olmasını tutarlı bir şekilde isteyemez. Bu gerçeğe birlikte KB₁, adamın bu maksim uyarınca parasını çekmesinin doğru olmayacağını söyler. Kuşkusuz bu sonucu veren bir ahlak kuramında yanlış bir şeyler vardır.

Aynı sorun birkaç durumda ortaya çıkmaktadır. Başka açılardan kusursuz bir maksim ne zaman birtakım alakasız nedenlerle genelleştirilemese, KB₁ o eylemin yanlış olduğu sonucunu vermektedir. Dolayısıyla eğer bir insan örneğin "doktor olmama" maksimine göre hareket

ederse, yanlış bir davranışta bulunmuş olur. Zira herkesin doktor olmaktan uzak durması gerektiğini isteyemeyecektir. Akılcı bir varlık olarak, bazılarının doktor olması gerektiğini kabul eder. Benzer şekilde, eğer bir insan cinsel münasebete girdiğinde her zaman “gebelik önleyici araçlardan yararlanma” maksimine göre hareket ederse, KB₁’in bu yorumuna göre yanlış davranmış olur. Zira eğer herkes onun yaptığını yaparsa, dünyada tek bir insan bile kalmayacaktır. Kant yaşısaydı hiçbir akılcı insanın bunu tutarlı bir şekilde isteyemeyeceğini düşünürdü.

Bu abes sonuçlar KB₁’de çok köklü bir sorun olduğunu göstermektedir. Sorun şu ki, genel olarak konuşmak gerekirse, bir maksimin genelleştirilememesinin birçok farklı nedeni vardır. Bu nedenlerden bazılarının ahlakla hiçbir alakası yoktur. Ama *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nden çıkartılabildiği kadarıyla, Kant hiçbir yerde zararsız ama genelleştirilemeyen maksimler ile kötü ama genelleştirilemeyen maksimler arasında ayırım yapmaya çalışmaz. Bu tür bir ayırım olmadan KB₁ birçok örnekte açıkça yanlış sonuçlar verir.

Dolayısıyla KB₁’de çok ciddi sorunlar olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Belki de KB₁ Kant’ın kategorik buyruğunun yeterli bir yorumu değildir. Belki de bu öğretinin daha yeterli bir versiyonu bu yetersiz sonuçları vermeyecektir. Fakat eğer KB₁ Kant’ın kuramı değilse, o zaman Kant’ın kuramının ne olabileceğini söylemek çok zordur.

Önceki bölümde varılan sonuçlar ışığında, Kant'ın kategorik buyruğunun bir ahlak kuramı olarak kabul edilemez olduğu sonucu çıkabilir. Ama bu zamana dek, kategorik buyruğun yalnızca ilk formülasyonunu ele aldık. Kant aynı öğretinin bir formülasyonu olduğunu söylediği birkaç ilke daha sunar. Belki de Kant bu diğer ilkelerin aynı öğretinin formülasyonları olduğunu söylerken, bu diğer ilkelerden her birinin genişletilmiş haliyle KB'ye denk olduğunu kasteder. Her halükârda, daha ikna edici bir ahlak kuramı bulup bulamayacağımızı anlamak için kategorik buyruğun bu diğer versiyonlarına da bakmamız gerekiyor.

“KENDİNDE AMAÇ” FORMÜLÜ

Araç olarak iyi olan şeyler ile amaç olarak iyi şeyler arasında geniş bir ayrım yapabiliriz. Bu ayrım birtakım güzel şeyler seçip neden iyi olduğunu sorarsak açıkça ortaya çıkar. Güneş ışığı kuşkusuz iyi bir şeydir. Peki, neden iyidir? Bazıları mesela bitkilerin büyümesini sağladığı için ve bitkilerin büyümesi iyi bir şey olduğu için güneş ışığının iyi bir şey olduğunu söyleyecektir. Ama neden bitkilerin büyümesi iyi bir şeydir? Denilebilir ki bitkilerin büyümesi iyidir çünkü bitkiler olmasaydı dünyada hayat olmazdı ve hayat iyidir. Ama neden hayat olması iyi bir şeydir? Birçok insan “hayat kendinde iyi bir şeydir” diyecektir. İyiliği

neye yol açtığından ya da katkı sunduğundan bağımsızdır. Sonuçlarından ötürü değil, kendinde iyidir. Eğer hayat hakkındaki bu tefekkürler doğruysa, o zaman güneş ışığının bir araç olarak iyi olduğunu, hayatın ise bir amaç olarak iyi olduğunu söyleyebiliriz. Bunu ifade etmenin başka bir yolu da güneş ışığının dışsal olarak iyi olduğunu, hayatın ise içsel olarak iyi olduğunu söylemektir. Başka bir şekilde ifade etmenin yolu ise güneş ışığının bir araç olduğunu, hayatın ise bir kendinde amaç olduğunu söylemek olacaktır.

“Araç”ı “kendinde amaç” üzerinden tanımlayabiliriz:

T₁: x bir araçtır =tanım: kendinde amaç olan bir şey (y) vardır ve x dolaylı ya da dolaysız olarak y ’nin varlığına katkıda bulunur.

Dolayısıyla T₁’e göre, güneş ışığı bir araçtır, zira bir kendinde amaç olduğunu varsaydığımız hayatın varlığına katkıda bulunur. Eğer hayat bir kendinde amaç ise, o zaman para, sağlık, eğitim ve mebzul doğal kaynaklar araç olarak iyi görülebilir. Bunların her biri hayata katkıda bulunur, kendinde iyi olabilecek bir şeydir.

Filozoflar aslında neyin kendinde amaç olduğu konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. Mill ve başkaları hazzın yegâne kendinde amaç olduğunu söylemişlerdir. G. E. Moore güzellik sevgisinin kendinde amaç olduğunu iddia etmiştir. Başkaları bilgi, erdem ve hazzın kendinde amaç olduğunu söylemişlerdir. Belki de Moore’un izinden giderek, ancak ve ancak her şeyden yalıtılmış bir halde bile iyi olan bir şeyin kendinde amaç olduğunu söylersek çok ileri gitmiş olmayız.

Kant “akılcı doğanın kendinde bir amaç olarak var olduğunu” iddia eder.¹ Bununla, insanlar da dahil olmak üzere tüm akılcı varlıkların kendinde amaç olduğunu kast ediyor görünür. Başka bir deyişle, her insan içsel olarak

¹ Immanuel Kant, *Groundwork*, s. 96 [46].

iyidir. Kant buradan bir insana salt bir araç olarak davranmanın asla ahlaken doğru olamayacağı sonucunu çıkarır. Yani bir insana kendi amaçlarınız için yalnızca yararlı bir nesneymiş gibi muamelede bulunmak asla ahlaken doğru değildir. Kategorik buyruğun ikinci versiyonu olan bu görüş Kant tarafından farklı şekillerde ifade edilmiştir:

İnsanlığa ister kendi şahsınızda ister başka bir insanın şahsında asla yalnızca bir araç olarak değil, her zaman aynı zamanda bir amaç olarak davranacak şekilde hareket edin.²

Akılcı bir varlık, doğası gereği bir amaç ve dolayısıyla kendinde bir amaç olması bakımından, her maksime salt görelî ve keyfî amaçların hepsini sınırlayan bir koşul olarak hizmet etmelidir.³

Her akıl sahibi varlıkla (hem kendinizle hem de başkasıyla) ilişkinizde, sizin maksiminizde bir kendinde amaç olarak bulunmasını sağlayacak şekilde hareket edin.⁴

Kant bu parçalarda bir insana asla salt bir araç olarak davranmamamız gerektiğini söylemektedir. Başka bir deyişle:

KB₁: Bir eylem ancak ve ancak bir insan yaptığı işte başka bir insana salt araç olarak davranmaktan uzak durduğu takdirde ahlaken doğrudur.

KB₂'ye göre, bir insana salt araç olarak davranmak ahlaken yasaktır. *KB₂*'nin bir insana araç olarak davranmayı tamamen yasaklamadığını görmek zorundayız. Yani *KB₂* şu mantıksız görüşle karıştırılmamalıdır:

KB_{2a}: Bir eylem ancak ve ancak bir insan yaptığı işte başka bir insana araç olarak davranmaktan uzak durduğu takdirde ahlaken doğrudur.

KB_{2a} insanın karşısındaki insana araç olarak davrandığı

² *A.g.e.* [s. 46].

³ *A.g.e.*, s. 104 [55-56].

⁴ *A.g.e.*, s. 105 [55].

her türlü eylemi yasaklar. Ama bu saçmadır, zira diğer insanları her zaman kendi amaçlarımız için araç olarak kullanırız ve bunu yapmaktan uzak duramayız. Bir öğrenci öğretmenini eğitim almanın aracı olarak kullanır; bir öğretmen öğrencilerini geçimini kazanmak için bir araç olarak kullanır; lokantadaki bir müşteri garsonu yemeğine erişmenin aracı olarak kullanır. Bu eylemlerden hiçbirisi KB₂ ile çelişmez. Zira bu örneklerin her birinde özne karşısındaki insanlara *en azından kısmen* kendinde amaç olarak da davranabilir. Dolayısıyla bu eylemler KB_{2a} gibi abes bir ilkeyi ihlal edecek olsa da, daha akla yatkın bir ilke olan KB₂'yi de ihlal etmek zorunda kalacağı açık değildir. Zira bizim anladığımız şekliyle, kategorik buyruğun bu ikinci versiyonu tek bir şeyi yasaklar, o da insanlara *salt* araç olarak davranılmasıdır.

KB₂ önemli bir ahlaki içgörüyü, birçok insanın akla yatkın bulabileceği bir içgörüyü cisimleştirir. İnsanları "kullanma"nın yanlış olduğu fikridir bu. İnsanlar salt amaçlarımıza hizmet etmek üzere kullanılacak nesneler değildir. İnsanlara hurda arabalara, solmuş çiçeklere ya da eski konserve kutularına davrandığımız gibi davranamayız. Bu tür şeyleri artık ihtiyacımız kalmadığında bir kenara atabiliriz ya da yok edebiliriz. İnsanlar ise değer ve vakar sahibidir ve ona göre davranılmalıdır.

Dolayısıyla KB₂'nin ne söylediği gayet akla yatkın görünmektedir. Gelgelelim birçok ahlak filozofu KB₂'nin "en üstün ahlak ilkesi"nin bir formülasyonu olduğu iddiasından rahatsız olacaktır. *Her türlü* yanlış eylemin insanların salt araç olarak kullanıldıkları eylemler olduğu söylenebilir mi? Tüm ahlaki yükümlülüklerimizin insanlara amaç olarak davranma yükümlülüğü olduğu söylenebilir mi? Bazı filozoflar insanlara saygıyla davranmanın önemli olduğunu kabul etmekle birlikte, KB₂'nin tüm ahlaki yükümlülüklerimizi kucakladığını reddedeceklerdir. Bazıları ise KB₂'de cisimleşen içgörünün -bu içgörü çok geniş bir şekilde yorumlansa dahi- kabul edilebilirliği konusunda

bile şüphe duyabilirler. Dolayısıyla Kant'ın neden KB₂'yi doğru kabul ettiğini anlamaya çalışmak yararlı olacaktır.

KB₂'Yİ DESTEKLEYİCİ BİR ARGÜMAN

Kant KB₂'yi destekleyici çok ilginç görünen bir argüman ortaya atar. Birincisi, kendinde amaç olarak iyi olan bir şey varsa, o zaman bu şeyin "kategorik buyruk için bir zemin" sağlayacağına dikkat çeker.⁵ Kant bununla şunu kastediyor görürüz: Kendinde amaç olarak iyi olan bir şey varsa, o zaman bu şeyin, artık her neyse, sanki kendinde bir amaç olarak iyi bir şeymiş gibi görülmesi gerektiği anlamında doğru bir ahlak ilkesi vardır. Bu akla yatkın görünmektedir.

Ardından Kant insanların kendinde amaç olduğunu göstermeye çalışır. Eğer bunu kanıtlamayı başarabilirse, o zaman insanlara kendinde amaç olarak davranılması gerektiğini göstermek için basit bir argümana sahip olacaktır. Buradan, bir eylemin ancak ve ancak bir öznenin yaptığı işte hiçbir insana salt bir araç olarak davranmadığı takdirde ahlaken doğru bir eylemde bulunacağı sonucuna varmak için çok büyük bir adım atmak gerekmeyecektir.

Kant'ın insanların kendinde amaç olarak var oldukları argümanı oldukça karmaşıktır, ama argümanının temel düşüncesi şu paragrafta yer almaktadır:

Kişiler, ... eylemimizin etkisi olarak varoluşları *bizim için* değerli olan sırf öznel amaçlar değildir; bunlar *nesnel amaçlardır*, yani kendi başına varoluşlarının kendisinin amaç olduğu şeylerdir – öyle bir amaç ki, yerine, sırf araç olarak hizmetinde olacakları başkası konamaz; çünkü on-suz *mutlak* değeri olan hiçbir şey, ne olursa olsun, bulunamaz. Oysa her türlü değer koşullu, dolayısıyla olumsal olsaydı, akıl için en yüksek bir pratik ilke, ne olursa olsun,

⁵ A.g.e., s. 95 [45].

bulunamazdı.⁶

Kant'ın argümanını şu şekilde basitleştirebiliriz:

“İnsanlar Amaçtır” Argümanı

- (1) Eğer insanlar kendinde amaç değilse, o zaman hiçbir şey kendinde amaç değildir.
- (2) Eğer hiçbir şey kendinde amaç değilse, o zaman şöyle mi ya da böyle mi davrandığımızın bir değeri yoktur.
- (3) Bazen şöyle değil de böyle davranmak için bir neden vardır.
- (4) Bu nedenle insanlar kendinde amaçtır.

Bu şekliyle, argüman geçerlidir. Ayrıca önermelerin en az ikisi gayet akla yatkın görünmektedir. İkinci önerme eğer hiçbir şey amaç değilse, o zaman her eylem birbirinin aynıdır iddiasında bulunur. Bu tuhaf görünebilir, ama anlamlıdır. Neden olduğunu anlamak için hiçbir şeyin kendinde amaç olmadığı bir durum düşünün, tabii eğer düşünebilerseniz. Eğer kendinde amaç olmayan hiçbir şey yoksa, o zaman araç olan bir şey de yoktur. Zira T1'e göre bir şeyin (x) araç olduğunu söylemek şunu söylemektir: Bir kendinde amaç (y) vardır ve buna göre x diye adlandırdığımız şey y'nin varlığına katkıda bulunur. Dolayısıyla kendinde amaç olarak iyi bir şey yoksa, o zaman ne bir amaç ne de bir araç olarak iyi bir şey vardır. Bu nedenle bu koşullar altında iyi hiçbir şey olmayacaktır. Ama eğer hiçbir şey iyi değilse, bir eylemi başka bir eyleme tercih etmenin hiçbir haklı nedeni olamaz. Bu şekliyle, eğer bir amaç olarak iyi hiçbir şey yoksa, o zaman şöyle değil de böyle hareket etmek için hiçbir neden olmadığını görebiliriz. Böylece ikinci önerme kanıtlanmaktadır.

Üçüncü önerme gayet düzdür. Eğer ahlaken bazı alternatiflerin diğerlerine göre tercih edilir olduğunu kabul

⁶ A.g.e., s. 96 [46].

edersek, o zaman üçüncü önermeyi kabul etmemiz gerekir. Üçüncü önermeyi reddedecek olan tek kişi, ahlaki tümünden reddeden kişidir. Kuşkusuz bu tür bir insanın görüşleri burada dikkate alınmayabilir.

Dolayısıyla tüm argüman birinci ilkeye dayanıyor görünmektedir. Kant'ın birinci önermeyi doğruladığı açıktır. İnsanların "nesnel amaçlar" olduğunu açıkça söyler ve devamında "böyle olmadığı takdirde, hayatta mutlak değere sahip hiçbir şey bulunamayacaktır" der.⁷ Ama Kant'ın bu görüşü neden savunduğunu anlamak kolay değildir. İnsanların değil de örneğin hazzın kendinde amaç olması mümkün değil midir? Bazı ahlakçılar insanların kendinde amaç olduğunu reddedecek, güzel nesnelerin kendinde amaç olduğunu savunacaklardır. Bazıları ise insanların ancak araç olarak iyi olduğunu söyleyeceklerdir, zira amaç olarak iyi olan şeyler ancak insanlar varsa var olan ruh halleridir. Birinci önermeyi kanıtlamak için, Kant tüm bu görüşlerin hatalı olduğunu göstermek zorundadır. Eğer insanlar içsel olarak iyi değilse, o zaman hiçbir şeyin iyi olmadığını göstermek zorundadır. İkna edici bir argüman olmadan, bu önermeyi kabul etmek kolay değildir.

Dolayısıyla Kant'ın argümanı epey zayıftır. İnsanların kendinde amaç olduğunu göstermemiştir. Gelgelelim birçok insan bu konuda Kant'a katılacaktır. Kanıtlanabilsin ya da kanıtlanamasın, insanların aslında kendinde amaç olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer bu görüş doğruysa, bu tür şeyler çok değerli olduğundan insanlara saygılı ve düşünceli davranmak gerektiğini savunmak elbette akla yatkın olacaktır.

KB₂'NİN SORUNLU YANLARI

Fakat KB₂'nin önündeki en büyük sorun ikna edici bir kanıtının olmaması değildir. Keza KB₂'nin bariz karşı-

⁷ A.g.e. [46].

örneklere tabi olması da değildir. Esas zorluk anlamının hiçbir zaman yeterince açık olmamasıdır. Kategorik buyruğun bu versiyonundaki en belalı kavram “başkasına salt bir araç olarak davranma” kavramıdır. Eğer köle sahibiyseniz ve onlara kötü davranırsanız, o zaman onlara araç olarak davrandığınızı gayet açıktır. Peki, bazı daha tipik örneklerle ne demeli? Bir lokantada garsona yüzüne bile bakmadan homurdanan müşteriye ne demeli? Akra-balarıyla birlikte yaşayan bir “beleşçi”ye ne demeli? Asgari ücret ödeyip güvenlik gereçlerini almayı bile reddeden bir fabrika sahibine ne demeli? Bu insanlar başkalarına salt araç olarak mı davranıyorlar? Müşterinin gülümsediğini ve bahşış bıraktığını varsayın. Beleşçinin evde bir işin ucundan tutmayı teklif ettiğini varsayın. Fabrika sahibinin yılbaşında ikramiye verdiğini varsayın. Yine de başkalarına salt araç olarak davranmış olurlar mı? Onlara kısmen kendinde amaç olarak davranmış olurlar mı? Cevabı hiç de kolay değil.

Bir kavram açıklanmadan bırakıldığında, netliğe kavuşmanın bir yolu yazarın verdiği örneklerle yakından bakmaktır. Çoğu zaman örnekler daha önemli genel kavrama ışık tutacaktır. Neyse ki Kant KB₂’nin uygulamasına dair birkaç örnek vermiştir. Bunların yakından incelenmesi ilkenin niyetini netleştirmeye yardımcı olabilir. Bahsettiğimiz örnekler Kant’ın KB₁ ile bağlantılı olarak ele aldığı aynı örneklerdir.

İlk örnek intihar etmeyi düşünen adamdır. Daha öncesinde gördüğümüz gibi, Kant’ın görüşü bu örnekte intiharın yanlış olacağı yönündedir. Bu nedenle düşünülen eylemin KB₂’yi ihlal edeceğini göstermeye çalışır:

Eğer sıkıntılı bir durumdan kurtulmak için kendini yok ediyorsa, hayatının sonuna kadar katlanılır bir durumu korumak için bir kişiyi sırf araç olarak kullanıyordur. Ne var ki insan bir şey değildir, dolayısıyla sırf araç olarak kullanılamaz; bütün eylemlerinde hep kendisi amaç olarak görülmelidir. Bundan dolayı kendi şahsındaki insa-

na, onu sakatlayacak, bozacak ya da öldürecek şekilde davranmam.⁸

Kant'ın buradaki meramının şu olduğunu söyleyebiliriz: Eğer bir insan intihar ederse, o zaman hayatını sonuna kadar katlanılır kılma amacı uğruna kendisini bir araç olarak kullanmaktadır yalnızca. Eğer Kant'ın meramı buysa, kuşkusuz epey zorlama görünmektedir. Elbette bu kişi kendisine bir amaç olarak davranmak için intihar etmek zorunda olduğunu iddia edebilecektir. Zira eğer intihar etmezse, ıstırap çekecektir ve kendinde amaç olan bir insan için ıstırap çekmenin uygun olmadığı konusunda ısrar edebilir.

Dolayısıyla Kant'ın bu örnek üzerine yorumları çok da ön açıcı değildir. Bize bir insana salt bir araç muamelesi yapma kavramına ilişkin yeni bir içgörü sunmamaktadır. Bu yüzden ikinci örneğe dönüyoruz.

Kant'ın ikinci örnek üzerine yorumları daha ön açıcıdır. "Yalan yere söz verme" örneğinden bahsediyorum. Kant yalan yere söz veren adamın, "başka bir insandan onunla alakası olmayan bir amaca giden yolda sırf araç olarak yararlanmaya niyet ettiğini"⁹ söyler. Kant devamında şuna da dikkat çeker: Diğer kişinin, "benim ona karşı davranış şeklimi kabul etmesi mümkün değildir."¹⁰ Kant'ın buradaki meramının şu olduğu anlaşılmaktadır: Yalan söylenen adam, yalan söyleyen adamın onu kullandığı şekilde kullanılmak istememektedir. Neler olup bittiğini bilseydi, borç para vermeyi kabul etmezdi. Dolayısıyla yalancı onu salt bir araç olarak kullanmaktadır. Bu nedenle onun eylemi KB₂'yi ihlal etmektedir ve dolayısıyla yanlışır.

Bu şekilde anlaşıldığında Kant'ın yorumları bir insanın (A) başka bir insana (B) salt araç olarak davrandığını söyleyerek ne kastettiğinin bir tanımını sunmaktadır:

⁸ A.g.e., s. 97 [46-47].

⁹ A.g.e. [47].

¹⁰ A.g.e. [47].

T₂: A, B'ye salt bir araç olarak davranıyor =tanım: A, B'ye öyle bir tarzda davranıyor ki eğer B her şeyi biliyor olsaydı, B, A'nın ona bu şekilde davranmasını istemezdi.

Dolayısıyla başkasının size belli bir tarzda davranmasını kabul etmiyorsanız, o zaman size bu şekilde davranırsam sizi salt bir araç olarak kullanmış olurum. Sizi kendi amaçlarım için kullanmış olurum, sizin kendi amaçlarınız için değil. Dolayısıyla KB₂'ye göre, yanlış davranmış olurum.

Bu muhakeme tarzı akla yatkın olabilir, ama çok çeşitli örneklerde kabul edilemez sonuçlara yol açmaktadır. Bu örneklerin büyük bir kısmı benzer bir örüntüye sahiptir: B ahlaken yanlış bir şey yapmak istiyor. A, B'nin bu yanlış eylemi yapmasını engelliyor. T₂'ye göre, A o halde B'yi salt bir araç olarak kullanmaktadır, zira B, A'nın ona bu şekilde davranmasına izin vermeyecektir. Dolayısıyla KB₂'ye göre, A yanlış davranmaktadır. Bu durum abes görünmektedir.

Bir örnek üzerinden gidelim. B'nin A'nın motosikletini çalmayı planladığını varsayalım. A, B'nin planını öğreniyor ve motosikletini sokak lambasının direğine zincirlemeye karar veriyor ve böylece B'nin amacına ulaşmasını olanaksız hale getiriyor. Elbette eğer A'nın ne yaptığını bilseydi, B bunu kabul etmezdi. B, A'nın motosikletini zincirlemesini istemezdi. Zira eğer A'nın motosikleti zincirlenirse, B motosikleti çalamaz. Bu yüzden T₂'ye göre, A motosikleti zincirlerken B'yi salt araç olarak kullanmaktadır. KB₂ ile birleştğinde bunun anlamı, A'nın motosikleti zincirleme eyleminin ahlaken yanlış olduğudur. Bu sonuç kuşkusuz yanlıştır.

“Bir insana sırf araç olarak davranma” kavramını T₂'ye göre tanımladığımız sürece, bu sorundan kaçınmak kolay olmayacaktır. Dolayısıyla kritik kavramın bu ikinci izahını kabul etmememiz gerektiği anlaşılmaktadır. Bu izah bize Kant'ın ne kastetmiş olabileceği hakkında inandırıcı bir görüş sunmamaktadır. Daha ön açıcı bir öneri bulup bulamayacağımızı görmek için bir sonraki örneğe bakalım.

Üçüncü örnek tüm yeteneklerini çürümeye terk etme kararı alan adamın durumudur. Kant bunun ah-laken yanlış olduğu kanaatindedir ve bu şekilde hareket etmenin KB₂'yi ihlal etmek anlamına geleceğini göstermeye çalışır. Fakat Kant'ın bu örnek hakkındaki yorumları yanlış hedefe yönelenmiş gözükmektedir. Yeteneklerini çürümeye terk eden adamın bu şekilde kendisine sırf bir araç olarak davrandığını göstermeye çalışmak yerine, Kant (artık ne demek istiyorsa) kendinde bir amaç olarak insanlıkla "bir olmayı" ve onu "ileri taşımayı" başaramadığını iddia eder. Bu yorumların konuyla ilintisi tartışmalıdır. Zira KB₂ bizim bir kendinde amaç olarak insanlıkla "bir olma"mızı ya da onu "ileri taşıma"mızı gerektirmez. Bizden yalnızca insanlara salt araç olarak davranmaktan uzak durmamızı ister.

Üçüncü örnek zaten epey tartışmalı olduğundan, son örnek ışığında bir yol bulmaya çalışalım. Hayır işlemeyi reddeden adam örneğinden bahsediyorum. Kant'ın buradaki yorumları daha ön açıcıdır. Hayır işlemeyi reddeden adamın yanlış davrandığını savunur. Hatası "bir kendinde amaç olarak insanlıkla kucaklaşmayı" başaramamasıdır.¹¹ Eğer adam bunu yapmış olsaydı, der Kant, elinden geldiği kadarıyla "başkalarının amaçlarına ulaşmalarını kolaylaştırmak" zorunda kalacaktı.¹² Kant'ın iddiasına göre, diğer insanlar kendinde amaç olduğuna göre, ancak onların amaçlarını kendi amaçlarımız haline getirdiğimizde doğru davranmış oluruz. Bu ilginç bir fikirdir, bu yüzden daha yakından inceleyelim.

Kant'ın son örnek üzerine yorumları "A'nın B'ye salt araç olarak davranması" ile ne kastedildiğinin başka bir yorumunu akla getirmektedir. Kant açıkça başkalarının amaçlarını sahiplenmemiz gerektiğini söylemektedir. Anlaşılan o ki Kant bununla, başkalarının amaçlarına ulaş-

¹¹ A.g.e., s. 98 [48].

¹² A.g.e.

malarını elimizden geldiğince kolaylaştırmadığımız takdirde, onlara kendinde amaç olarak davranmıyoruz demek istemektedir. Böylece eğer başka bir insan mutlu olmaya çalışıyorsa, onu mutsuz etmekten sakınmakla kalmamalı, aynı zamanda mutlu olması için uğraşmalıyız. Hiçbir hayır işlemeyen bir insan açıkça bu gerekliliği ihlal etmektedir. Yardıma ihtiyaç duyanlara salt araç olarak davranmaktadır. Bu kavramı şöyle tanımlayabiliriz:

T₃: A, B'ye salt bir araç olarak davranmaktadır =tanım:
B'nin bir hedefi vardır ve A, B'nin bu hedefe ulaşmasına yardımcı olabilir, ama A bunu yapmaktan sakınmaktadır.

KB₂'yi T₃ ile birleştirdiğimizde, yardım örneğinde doğru sonuca ulaşmış görünüyoruz. Yardıma ihtiyacı olanların belli bir hedefi vardır: mutluluk. Özne onların bu hedefe ulaşmalarına yardımcı olabilir, ama bunu yapmaktan sakınmaya karar veriyor. Dolayısıyla T₃'e göre onlara salt araç olarak davranmaktadır. Ama KB₂'ye göre, bir insan ancak kimseye salt araç olarak davranmadığı takdirde doğru hareket eder. Dolayısıyla bu örnekte KB₂ hayır işlemeyi reddeden adamın doğru hareket etmediğini söyler. Onun bencilce eylemi ahlaken yanlıştır. Bu sonuç kabul edilebilir görünmektedir.

Ama T₃'teki sorun açık olsa gerek. Aslında T₂ ile T₃ aynı sorundan mustarıptır. Örneğin diğer insanlar çevreyi tahrip etmek istiyorlarsa, o zaman T₃'e göre onlara bu yanlış hedeflerinde yardım etmemiz gerekir; aksi takdirde, onlara salt araç olarak davranıyoruz demektir. Dolayısıyla KB₂ ve T₃ başkalarına çevreyi tahrip etmelerinde yardım etmekten sakındığımız takdirde, yanlış davrandığımızı söyler. Oysa bu tek kelimeyle saçmadır.

Dolayısıyla T₃'teki sorun, KB₂ gibi, bizden başkalarına hedeflerine (bu hedefler artık her neyse) ulaşmalarında yardımcı olmamızı talep etmesidir. Eğer başkalarının ahlaken kabul edilebilir hedefleri varsa, bunun akla yatkın

bir öğreti olduğu düşünülebilir. Ama başkalarının hedefleri ahlaken yanlışsa, o zaman başkalarına bu hedeflere ulaşmalarında yardım etmeye çalışmak gerektiğinde ısrar etmek saçmadır. Oysa T₃ ve KB₂'nin bizden talep ettiği tam da budur.

KB₂'yi bitirmeden önce, son bir önermeyi düşünmeye değer görebiliriz. Kant'ın kendisi böyle bir önermede bulunmaz, ama bazı yakın okurlar *Ahlak Metafiziği*'nde buna dair imalar bulabilirler. Temel fikir şudur: Bir insanın bazı akılcı hedefleri olduğu gibi, akılcı olmayan hedefleri de vardır. Örneğin bir insanın hedefinin mutluluk olmasının akılcı olduğu, ama hedefinin çevreyi tahrip etmek olmasının akılcı olmadığı söylenebilir. Belki de Kant bizim başkalarına akılcı olmayan hedeflerinde yardımcı olmak gibi bir ahlaki yükümlülüğümüz olmadığını, ama eğer başka bir insan akılcı bir hedefe ulaşmaya çalışıyorsa, o zaman "onun amacını kendi amacımız bilmemiz" gerektiğini söyleyecektir.

Bu fikri geliştirmenin bir yolu şudur. İlk, yeni bir tanım getirmeliyiz:

T₄: A, B'ye salt bir araç olarak davranıyor =tanım: B'nin akılcı bir hedefi vardır ve A, B'nin hedefe ulaşmasına yardımcı olabilir, ama A bunu yapmaktan sakınmaktadır.

T₃ ile T₄ arasındaki fark küçük, ama önemlidir. T₃'e göre, başka bir insana ancak hedefine ulaşmasına (bu hedef artık her neyse) yardım edemediğimiz takdirde salt bir araç olarak davranırız. T₄'e göre ona ancak akılcı ya da akla yatkın bir hedefe ulaşmasında yardım edemediğimiz takdirde salt bir araç olarak davranmış oluruz. Böylece T₄'te tanımlanan kavram daha umut vaat edici olabilir.

T₄'ü KB₂ ile birleştirdiğimizde, daha akla yatkın görünen bir sonuca ulaşırız. Zira bu yoruma göre, KB₂ bizim başkalarına yalnızca akılcı hedeflere ulaşmalarında yardımcı olmamızı gerektirir. Dolayısıyla bir insanın çevreye

zarar vermesine ya da suç işlemesine yardım etmemize gerek yoktur. Diğer yandan, başka bir insanın mutlu olmasına yardımcı olmaya gerek vardır, yeter ki o insanın mutlu olma isteği akılcı olsun.

T₄'ten yararlanılması kategorik buyruğun bu versiyonunun biraz daha başarılı olmasına yardımcı olsa da, hâlâ çok büyük sorunlar vardır. Bir defa, bir insanın eyleminden yarar sağlayabilecek farklı insanların olduğu çok sık görülen bir durumdur. Örneğin bir adamın elinde bölünemeyen bir parça şeker var. Bu şekeri ikizlerinden Jean'e de verebilir, Joan'a da. Eğer şekeri Jean'e verirse, onu mutlu edecektir. Bu Jean'in akılcı bir hedefe ulaşmasına yardımcı olacaktır. Fakat eğer şekeri Jean'e verirse, Joan'ın akılcı hedefine ulaşmasına yardım etmiş olmayacaktır, zira onun mutlu olmasına yardım edememiş olacaktır. Aynı şekilde, Joan'a verirse, Jean'e akılcı bir hedefe ulaşmasında yardım edememiş olacaktır. Böylece T₄'e göre adam ikizlerden hangisine yardım ederse etsin, diğerine salt araç olarak davranacaktır. O halde KB₂ adamın şekeri verme eyleminin ahlaken yanlış olduğunu ima etmektedir.

Meselenin özü açık olsa gerek. Birçok farklı insanın akılcı hedeflerine ulaşmasına yardımcı olabilirim. Fakat tüm bu bireylere kendi akılcı hedeflerine ulaşmalarında aynı anda yardımcı olamam. Bir seçim yapmam ve birilerine yardım ederken, birilerini boşvermem gerekir. T₄'e göre, bazılarına salt araç olarak davranmam gerekecektir. Dolayısıyla KB₂'den, kaçınılmaz olarak, yanlış davrandığım sonucu çıkmaktadır. Bu çok daha sorunlu görünmektedir.

T₄'ün ikinci temel sorunu, çok muğlâk bir kavrama ("akılcı hedef") başvuruyor olmasıdır. Bu hususta durup bir dakika düşündüğünüzde, nihai hedefler söz konusu olduğunda, akılcı olanı akılcı olmayandan ayırmanın zor olduğunu görürsünüz. Normalde çok para toplamayı amaçlayan bir insanın akılcı bir hedef peşinde koştuğu-

nu, ama çok sayıda bükülmüş çivi toplama amacı güden bir insanın akılcı olmayan bir hedef peşinde koştuğunu söyleriz. Peki, arada ne fark vardır? Eğer ikisi de toplama işinden mutlu oluyorsa, neden bu amaçlardan biri diğerinden daha akılcı olsun? Belki de yegâne akılcı hedef mutluğun kendisidir.

Eğer mutluluğun yegâne akılcı hedef olduğunu varsayarsak ve ayrıca Kant'ın görüşünün diğer insanlara akılcı hedeflerine ulaşmaları için elimizden geldiğince yardımcı olmak gerektiği şeklindeki daha ılımlı görüş olduğunu varsayarsak, o zaman Kant'ın görüşü ile eylem faydacılığı arasında bir fark kalmaz. Elbette Kant'ın yazılarında bu varsayımlardan herhangi birinde bulunduğunu düşündürecek bir şey yoktur. Bu tefekkürlerle, Kant'ın metninden epey bir sapmış olduk. Belki de bu tür spekülasyonlardan uzak durmak daha doğru olacaktır.

Dolayısıyla KB₂'nin çok başarılı bir ilke olmadığı görülmektedir. Gerisindeki içgörü, akla yatkın olsa da, muğlaktır. İnsanları kullanmanın ahlaken karşı çıkılabilir bir yanı olduğu kesindir. Ama Kant'ın bu görüş üzerine mülahazaları bu muğlâk içgörüyü netleştirmek adına yeterli değildir. "A'nın B'ye salt bir araç olarak davranması"nı ister T₂, ister T₃, ister T₄'e göre yorumlayalım, KB₂ birçok durumda açıkça yanlış sonuçlar doğurur. KB₂'nin daha akla yatkın bir izahı sunulmadıkça, kabul edilir bir ahlak öğretisi olmadığı sonucuna varmak zorundayız.

ÖZERKLİK FORMÜLÜ

Kant kategorik buyruğun üçüncü bir versiyonunu daha sunar. Bu versiyonun ilk ikisinden çıktığını söyler, ama bunu kanıtlayacak bir hamlede bulunmaz. Üçüncü versiyon hakkındaki yorumlarından bazıları oldukça önemlidir ve dolayısıyla söyleyeceklerini değerlendirmek zorundayız. Ama bu yorumlara dönmmeden önce, bir arka plan değerlendirmesi yapalım.

Kant isteyerek yapılan eylemlerle vazife icabı yapılan eylemler arasında kesin bir ayrım yapar. Kant istekten bahsederken, haz arzusu, iktidar arzusu, saygı arzusu, sakatlık korkusu ve ölüm korkusu gibi şeyleri kasteder. Eylemi bu etmenlerden birinden güdülenen birisi isteyerek (kendi isteğiyle) hareket etmektedir. Kant'ın iddiası, isteyerek yapılan her eylemin, ne kadar yararlı olursa olsun, gerçek ahlaki değerden yoksun olduğu yönündedir. Bir insan vazife icabı belli bir şekilde hareket etmek zorunda olsa bile, eğer bunu bir vazife olarak gördüğü için değil, başka bir isteğinden ötürü yapıyorsa, ahlaken değersizdir. Bu Kantçı öğretinin sonucuna bakmak için, komşularını seven iki insanı ele alalım. İlkini komşularını esasen arkadaşlıklarından zevk aldığı için sevdiğini varsayalım. İkincisi ise bunu yapmanın doğru bir şey olduğuna inandığı için komşularını sevmektedir. Kant ilk adamın sevgisinin ahlaken değersiz olduğunu söyleyecektir.¹³ Zira onun eylemi haz arzusundan kaynaklanmaktadır. Kant bu tür bir sevgiyi "patolojik" olarak tarif edecektir. İkinci adamın sevgisi ise daha değerlidir. Ödev bilincinden kaynaklanmaktadır.

Elbette, bir insan komşularını hem arkadaşlıklarından haz aldığı için hem de onları sevmenin doğru olduğunu düşündüğü için seviyor olabilir. Böyle bir durumda, bu sevginin ahlaki bir değeri olup olmadığını söylemek zordur. Belki de Kant'ın testi şöyle olacaktır: Eğer bu kişi

¹³ Kant'ın ahlaki değer kavramı biraz sıkıntılıdır. Bazı yorumcular ahlaki değer ile ahlaki doğruluk ya da ahlaki cazılığı aynı şey olarak görmüşlerdir. Bu görüşe göre, bir eylem ancak ve ancak ahlaken doğruysa ahlaken değerlidir. Fakat ben ahlaki değeri başka bir şekilde kavradığımız takdirde Kant'ın ifadelerinin biraz daha anlam ifade ettiğine inanma eğilimindeyim. Bu diğer görüşe göre, ahlaken doğru eylemlerin hepsi ahlaken değerli değildir. Daha ziyade, bir eylem ancak ve ancak (1) ahlaken doğruysa ve (2) içsel olarak ahlaken iyiye ahlaken değerlidir.

arkadaşlıklarından artık haz almamaya başladığında bile komşularını severse, o zaman sevgisi esasen ödev duygusundan kaynaklanıyordur. Dolayısıyla ahlaki değere sahip olacaktır. Başka bir deyişle, bir eylem ancak her türlü isteg'in yokluğunda bile eylemi doğuracak kadar güçlü bir ödev duygusundan kaynaklanıyorsa ahlaki değere sahiptir.

Bu öğretinin bazı önemli sonuçları vardır. Örneğin kötü bir insan olursa cehenneme gideceğine gerçekten inanan bir insan düşünün. Cehennemin ezeli eziyet yeri olduğuna inanmaktadır ve oraya gitme düşüncesi onu ölümüne korkutmaktadır. Dahası bu korkudan ötürü her türlü yanlış eylemden uzak durmak için titizlenmektedir. Bu durumda, onun eylemi ödev duygusundan değil, isteginden güdülenmektedir. Bu nedenle Kant'a göre, eylemleri ahlaken değersizdir.

Kant'ın isteyerek yapılan eylemleri ahlaken değersiz görmesinin nedeni tamamen açık değildir, ama bir noktada bir görüş ortaya atar:¹⁴ İstekten güdülenen yüzeysel olarak doğru eylemler ancak "salt tesadüf eseri" doğrudur. Kant'ın bu argümanındaki meramı şu gibidir: Bir insanın yüzeysel olarak ödeviyle uyumlu olan bir eylemi isteginden ötürü yaptığını varsayalım. Eğer koşullar çok az farklı olsaydı, aynı istek o kişiyi ödevlerini ihlal eden bir eylem gerçekleştirmeye sevk edebilirdi. Doğru hareket etmiş olmasının nedeni yalnızca şansının yaver gitmiş olması olduğundan, eylemi ahlaki değerden yoksundur.

Bu tür bir örnek Kant'ın fikrini daha da açık hale getirebilir. Bir adamın şöhret peşinde koştuğunu varsayalım. Doktor olduğu takdirde ünlü olacağına inanmaktadır. Daha ünlü olmanın başka hiçbir yolu olmadığını düşünmektedir. Ünlü olmak istediğinden, tıp alanındaki yeteneklerini geliştirmeye karar verir. Sıkı çalışır ve sonunda büyük bir cerrah olarak kendini ispatlar. Böylece, Kant'ın istediği gibi, bir yetenek edinmiştir. Ama Kant bu eylemin

¹⁴ Kant, *Groundwork*, s. 79 [27].

ahlaken değersiz olduğunu söyleyecektir. Bu eylemin güdüsü istektir: ünlü olma arzusu. Bu arzu, koşullar farklı olsaydı, onu rahatlıkla bir hırsız ya da katil olmaya da sevk edebilirdi. Zira hırsız olsaydı daha fazla şöhret sahibi olacağına inansaydı, aynı istek onu hırsız ya da katil olmaya sevk edecekti. Dolayısıyla Kant onun bu eyleminin “salt tesadüf eseri” doğru olduğunu ve dolayısıyla hiçbir ahlaki değeri olmadığını söyleyecektir.

Kant’a göre, bir insanın bir ilkeye ya da kurala uymasının gerisinde esasen iki tür neden vardır. Bir yandan, kurala isteğinden ötürü uyuyor olabilir. Yani kurala uymasının nedeni böyle yapmanın istediği bir şeye erişmesine ya da korktuğu bir şeyden sakınmasına yardım edecek olmasına inanmasıdır. Diğer yandan, kurala kendisini bu kuralı koymuş kişi olarak gördüğü için de uyuyor olabilir. Bu durumda, kurala uymasının nedeni muhtemel sonuçlara dair bu denli bir istek ya da korku değildir. Daha ziyade, kuralı bir şekilde kendi kuralı olarak görmesidir. Kuralı o koymuştur ve dolayısıyla uyması için bir neden vardır.

“Bir kuralı kendi kuralı olarak gördüğü için uyma” kavramını netleştirmek önemlidir. Bir insanın bir kuralı kendi kuralı olarak gördüğü için takip ettiğini söylediğimizde, kendi kurallarından birine uyuyor olma farkındalığından doğan bir tür haz alacağını öngörerek kurala uyduğunu kastetmiyoruz. Eğer bu eylemi bu şekilde anlasaydık, istekten ötürü hareket etmenin özel bir türü haline getirmiş olurduk. Oysa bir insan bir yasaya kendi yasası olduğu için uyduğunda, buna salt kendisi bir kural haline getirdiği için uyduğunu söylemek zorundayız; bu kuralın kendisi de dahil olmak üzere herkes için bağlayıcı olduğunu hisseder ve bir kural koyup sonra uymamanın mantık dışı olduğunu sezer. Böyle bir durumda, insanın güdülenmesi haz arzusu, acı korkusu ya da başka tür bir eğilim olamaz.

Eğer insan bir yasaya esasen o yasayı kendisinin

koyduğunu düşündüğü için uyuyorsa, onun yasaya *özerk olarak (otonom)* uyduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla eğer bir insan salt kendi ilkesi olduğu için –kendisi için yerleştirdiği bir yasa olduğu için– bir ilkeye uygun hareket ediyorsa, o ilkeye *özerk* olarak uymaktadır. Kant bu tür bir insanda “irade özerkliği” olduğunu söyleyebilir. O kendi yaptığı yasalara uymaktadır.

Diğer yandan, eğer insan bir yasaya esasen bir isteğini karşılamasına yardımcı olacağına inandığı için uyuyorsa *yaderklikle (heteronomy)* uyduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla eğer bir yasaya uymadığım takdirde cezalandırılmaktan korktuğum için ya da bu yasaya uyarak haz duyacağımı düşündüğüm için uyuyorsam, o zaman *yaderklikle* uyuyorum demektir. Yasalara tutarlı bir şekilde *yaderklikle* uyan bir insanda “irade bağımlılığı” olduğu söylenebilir. Yasalara kendisi koyduğu için değil, bir isteginden ötürü uymaktadır.

Tüm bunlar karşısında, Kant bizim yasalara *özerk* olarak uymamızın ahlaken zorunlu olduğunu savunmak zorundadır. Zira yasalara uymanın yalnızca iki yolu vardır: *özerklik* ve *yaderklik*. Bir istekten ötürü yapılan eylemlerin ahlaki değeri olmadığından ve *yaderklikle* uyulan yasalara göre yapılan tüm eylemler bir istekten ötürü yapıldığından, bu tür eylemlerin hepsi ahlaken yararsızdır. Bu yüzden *özerk* şekilde hareket etmeliyiz.

Kant’ın görüşünün gerçekte bu olduğu birkaç parçada oldukça açık bir şekilde görülebilir. Alın size özellikle yararlı bir parça. Kant burada önceki ahlak filozoflarının görüşlerini eleştirir.

İnsan kendini (hangisi olursa olsun) yalnızca bir yasaya bağlı düşündüğü zaman, bu yasanın uyarıcı ya da bir zorlama olarak duyulan bir ilgiyi birlikte getirmesi gerekirdi; çünkü o, yasa olarak, *onun* istemesinden çıkmıyordu, aksine istemesi yasaya uygun olarak belirli bir şekilde eylemde bulunmaya *başka bir şey tarafından* zorlanıyordu. Ama bu tamamen zorunlu sonuçla, ödevin en yüksek temelini bul-

mak için harcanan emek, çaresiz boşa gitti. Çünkü, duyulan belirli bir ilgiden ancak eylemin zorunluluğu elde edildi, ödev hiçbir zaman elde edilemedi. Bu duyulan ilgi kişinin kendi hesabına olabilirdi. Ama bu durumda buyruğun hep koşullu olması gerekti ve buyruk ahlaki emir olacak nite-likte hiç olmadı. Bundan dolayı bu ilkeye *-yaderklik* saydığım diğer bütün ülkelerin karşısına koyarak- istemenin *özerkliği* ilkesi diyeceğim.¹⁵

Kant özerklik ilkesi hakkında bir dizi farklı bildirimde bulunur. Bunların bazılarını ahlak ilkesi bile denemezken, diğerleri ise söz konusu görüşün oldukça açık ifadeleridir. İşte bazı örnekler:

*... genel yasayı yaratan bir isteme olarak her akıla varlığın istemesi idesi.*¹⁶

*... her insan istemesi tüm maksimleriyle genel yasayı oluşturan bir istemedir.*¹⁷

Kendilerini aynı zamanda yasalar yapabilecek olan maksimlere göre eylemde bulunun...¹⁸

Kendi içinde bir amaç olarak her akılcı insan kendisini aynı zamanda hangi yasaya tabi olursa olsun genel yasa koyucu olarak görebilmelidir.¹⁹

Kant “iradenin özerkliğiyle uyumlu olan her eylem caizdir; uyumlu olmayan eylem ise yasaktır” der.²⁰ Dolayısıyla özerklik ilkesini şu şekilde yorumlamakta haklıyız:

KB3: Bir eylem ancak ve ancak eylemin öznesi o işi yaparken bir yasaya özerk olarak uyuyorsa doğrudur.

Başka bir deyişle, eyleminiz ancak ve ancak o eylemi esa-

¹⁵ A.g.e., s. 100 [50].

¹⁶ A.g.e., s. 98. [49].

¹⁷ A.g.e. [49].

¹⁸ A.g.e., s. 100 [50].

¹⁹ A.g.e., s. 105 [56].

²⁰ A.g.e., s. 107 [57].

sen hem kendiniz için hem de başkaları için koyduğunuz bir kural tarafından gerekli görüldüğünü kabul ettiğiniz için yaptığınızda doğrudur. Eğer eyleminiz esasen belli sonuçlardan duyduğunuz korkudan ya da arzudan kaynaklanıyorsa, kategorik buyruğun bu versiyonu ihlal edilmektedir.

KB₃ "bölünmüş kişilik öğretisi" olarak adlandırılabilir. Kant'ı görüşle çok yakından ilişkilidir. Kant'a göre, hepimiz bir tür şizofreniyle malulüz. Eylemlerimizden bazıları kişiliğimizin "akıl" olarak adlandırılabilir bir veçhesinden güdülenmektedir; diğer eylemlerimiz ise kişiliğimizin "arzu" adını verebileceğimiz başka bir veçhesinden güdülenmektedir. Eylemlerimiz akıl tarafından güdülendiğinden, akılcı hareket ederiz. Ayrıca Kant tüm akılcı eylemlerin ahlaken doğru olduğunu savunacaktır. Eylemlerimiz arzudan güdülendiğinde, isteğimize göre hareket ederiz. Bu tür eylemler ahlaken değersizdir.

Dolayısıyla Kant'ın bölünmüş kişilik öğretisi her insanın bir şekilde birbiriyle savaş halindeki parçalardan oluştuğu şeklindeki geleneksel görüşe oldukça benzemektedir: Bir parça onu her zaman doğrudan hazlara iterken, diğeri her zaman akıllı ve ihtiyatlı hareket etmeye teşvik etmektedir.

Kant'a göre, kişiliği akıllı kısmı içeren, ama arzulu kısmı içermeyen bir insanın "kutsal iradesi" vardır. O her zaman ahlaken doğru olan eylemi yapacaktır. Hiçbir dizinginsiz arzu onu ahlakın düz ve dar yolundan sapmaya ayartamayacaktır. İşin ilginç yanı, Kant bu tür bir varlık için hiçbir ahlaki emir olmadığını söyler. Ona hiçbir şey zorunluluk olarak gözükmeyecektir. Her zaman akılcı, ahlaken doğru eylemi yapacağından ve başka bir şey yapmaktan yana çıkarı olmayacağından, bu tür bir varlığı ahlaken doğru eylemi yapmaya itmenin hiçbir mantığı olmayacaktır.

Sıradan insanların kutsal iradeleri olmaz. Bazen, isteklerimizin esiri olup ahlakdışı eylemlerde bulunma-

ya itiliriz. Dolayısıyla bizim için ahlak, emirlerle ya da zorunluluklarla alakalı bir meseledir. Bize eğilimlerimize hükmetmemiz emredilmiştir. İsteklerimizin itkisiyle değil, elimizden geldiğince aklın kılavuzluğunda ilerlemeye çalışmamız söylenir. Kant'ın gördüğü gibi, aklın kılavuzluğunda ilerlemek aklınızın saptadığı genel ilkelere uyumlu davranmaktır. Dolayısıyla aklın kılavuzluğunda ilerlemek özerk bir şekilde hareket etmektir.

Böylece, bölünmüş kişilik öğretisinin KB₃ ile nasıl bağlantılı olduğunu görebiliriz. Bu öğreti ahlaka uygun hareket ettiğimiz takdirde, aklımızın isteklerimize galebe çalması gerektiğini savunur. Bu demektir ki isteklerimizin değil, aklımızın buyruklarına göre hareket etmemiz gerekir. Ama aklımızın buyruklarına göre hareket ettiğimizi söylemek akla uygun bir şekilde kendimiz için belirlediğimiz ilkelerle hareket ettiğimizi söylemektir. Başka bir deyişle, aklın buyruklarına göre hareket etmek KB₃'e uygun hareket etmektir.

KB₃ hakkındaki değerlendirmemizden emin olmamız kolay değildir. Bir yandan, akla yatkın bir içgörüye dayalı olduğu görünmektedir. Eylemlerini bizzat kendisinin belirlediği ilkelere –sonuçları ne olursa olsun herkesin uymasını isteyeceği ilkelere– dayandıran bir insanın özellikle değerli bir yönü vardır. Bu tür ilkeleri sahiplenmediğimiz durumda bile, bu ilkelere göre hareket eden insanlara saygı duyarız. Bu tür insanlar ilkeli insanlardır ve KB₃ bizden bu şekilde davranmamızı ister.

Diğer yandan, KB₃ kritik bir etkeni dışlıyor görünmektedir: ilkelerin içeriği. İnsanın kendi belirlediği ilkelere göre hareket etmesi ahlaken değerli olabilir, ama ahlaken değersiz de olabilir. Zira eğer ilkeler değersizse, o zaman insanın bu ilkelere uyarken yaptığı eylemler için söylenecek çok fazla şey yoktur! Bir bağınaz ya da bir ırkçı kendi belirlediği ilkeye hürmeten hareket edebilir. Ama onun ilkesi açıkça çarpık olduğundan, eylemleri de yanlıştır. Bağınaz kişi sırf ahlak yasası olarak gördüğü şeye duy-

duğu diğerkâm saygıdan ötürü hareket ediyor olsa bile, yaptıklarını mahkûm ederiz.

SONUÇ

Böylece Kant'ın ahlak felsefesinin hem üstün yanları hem de çok büyük kusurları olduğu anlaşılmaktadır. Üstün yanları oldukça açıktır. Kant birbirinden farklı son derece önemli ahlaki içgörülerini bir araya getirmiş ve savunmuştur. İncelendiğinde, en derin ahlaki inançlarımızdan çoğunun bu içgörülere dayalı olduğu anlaşılabacaktır. Bu görüşlerden bazılarını ifade etmeye çalışalım.

Bir insanın başkalarında görse tasvip etmeyeceği şekilde davranmasında itiraz edilecek bir yan olduğu konusunda çoğumuz Kant'a hak verecektir. Başkalarının iyi niyetini suiistimal eden ve bu suretle başkaları için kabul ettiğı kuralda kendisini bir istisna olarak gören bir insan ahlaksız bir insandır. Faydacılar tarafından yeterince açıklanmayan bu görüş birçok ahlakçı tarafından yeterli bir ahlak kuramı için temel olarak görülecektir. Kant'ın ilk kategorik buyruk formülasyonu bu görüşü yakalamaya çalışıyor görünmektedir.

Bir diğeri geniş kabul gören görüş ise tüm eylemlerimizde insan hayatının büyük içkin değerini kabul etmemizin gerekli olduğudur. Cinayet, kölelik ve "insanları kullanmanın" diğeri yolları ahlaki açıdan en çok tepkimizi çeken olaylardır. İnsanlar kişisel amaçlarla manipüle edilecek şeylerden ibaret değildir. İnsanlara saygılı davranmak gerekir. Kant'ın "kategorik buyruğa" dair ikinci formülasyonu bu görüşü yakalamaya çalışma girişimi olarak görünmektedir.

Öte yandan, Kant bir insanın ahlaklı olmaya zorlanamayacağına ısrar etmekte haklı görünmektedir. Hepimiz ahlakın gerekliliklerini kendimiz için tanımalı ve kabul etmeliyiz. Esasen iyi bir nama sahip olmak için böyle davranmak zorunda olduğuna hissettiğinden sözlerini tutan

ve borçlarını ödeyen bir insan zararsız olabilir, ama davranışı kuşkusuz bizim ahlak idealimize uygun değildir. Verdiği sözleri böyle davranmanın doğru olduğunu düşündüğü için tutan birine çok daha fazla saygı duyarız. Kant'ın kategorik buyruğun üçüncü versiyonunu formüle ederken aklında olan düşünceler kısmen bu olsa gerek.

Kant'ın ahlak felsefesinin en büyük kusuru bu sezgilerden herhangi birini yeterince geliştirememiş olmasıdır. Sunumu o kadar karmaşık, terminolojisi o kadar muğlak ve argümanı o kadar karışıktır ki dikkatli bir okur Kant'ın ne söylemek istediğinden ya da neden bunu söylemek istediğinden nadiren emin olabilir. Kant'ın en temel argümanlarından ve öğretilerinden bazılarına ilişkin bu kısa değerlendirmemizde bile, ne kastettiğinin sık sık muğlak olduğunu gördük. Maalesef argüman ve öğretilerinin birçoğundan hem akla yatkın hem de özü bakımından tanımlanabilir derecede Kantçı bir yorum geliştirmek çok zordur. Eğer ahlak felsefesinin diğer şeyler dışında etik hakkındaki doğruyu keşfetme, netleştirme ve savunma yönünde bir girişim olduğunu varsayarsak, o zaman Kant'ın ahlak felsefesi çalışmasının son derece zengin ve düşünmeye sevk edici olmakla birlikte, her yönüyle başarılı olmadığı sonucunu çıkarmamız gerekir.

9 | KANT VE RAWLS

John Rawls *A Theory of Justice* [Bir Adalet Kuramı]¹ adlı son derece önemli kitabında, Kant'ın en zor öğretilerinden bazılarının yeni ve etkileyici bir yorumunu sunmuştur. Rawls'a göre, Kant ahlak felsefesinde sözleşmecî geleneğe, başka bir adla toplum sözleşmesi geleneğine mensuptur. Kant'a bu yaklaşım tarzı önceki bölümlerde sunulandan çok farklı olduğu için ve Rawls'un kuramı Kant'ın sahiplenip sahiplenmediğinden bağımsız olarak akla yatkın olduğundan, Rawls'un Kant ve toplum sözleşmesi kuramı hakkında söyledikleri üzerine düşünmeye değer.

Daha fazla ilerlemeden önce, iki hususu belirtmek gerekiyor. Birincisi, Rawls'un dört başı mamur bir ahlak kuramı sunmadığını kabul etmek önemlidir. Daha ziyade, kitabın başlığının da düşündürdüğü gibi, esasen bir adalet kuramı geliştirme derdindedir. Dolayısıyla burada söylediklerimiz Rawls tarafından ortaya atılıyor ve büyük oranda onun bu meseleler hakkında ne söyleyebileceğini sunma amacını taşıyor olsa da, Rawls'un kendisi bu görüşleri formüle etmemiştir. Dikkatini esasen bizim ilgilendiğimizden daha dar bir konuya yöneltmişti. Dolayısıyla bu bölümde görevimiz, Rawls'un *A Theory of Justice*'de geliştirdiği adalet kuramına özü bakımından benzer olan bir genel ahlak kuramı geliştirmeye çalışmak olacaktır.

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1971).

Rawls muhtemelen burada başvurduğumuz yöntemle itiraz etmeyecektir, zira “sözleşmeci fikir az çok bütünlük-lü bir etik sistem tercihini, yani yalnızca adalet için değil, tüm erdemler için ilkeleri içeren bir sistemi kapsayacak şekilde geliştirilebilir” der.²

İkinci husus Rawls’un Kant hakkındaki iddialarıyla alakalıdır. Rawls kendi sözleşmeci adalet kuramının Kant-çı olduğunu gösteren birkaç hususu ele alır.³ Fakat bu benzerlikleri belgelendirme yönünde herhangi bir ayrıntılı girişimde bulunmaz. Öyle ki “bazılarının [Kant’ı] farklı bir şekilde okumak isteyeceğini” kabul eder.⁴ Ama kendisi bu hususta ısrar etmek istesin ya da istemesin, Rawls’un görüşünün Kant’taki bazı çok karanlık pasajlara bakma-nın ilginç ve içgörülü bir yolunu sunduğu muhakkaktır. Dolayısıyla ikinci şerhim şudur: Rawls tarafından Kant’ın burada tartışmak üzere olduğumuz Rawlsçu toplum söz-leşmesi kuramını “gerçekten savunmaya çalıştığını” ka-nıtlamak üzere ciddi ya da sürekliliğe sahip bir çaba gös-terileceğini varsaymamalıyız.

GELENEKSEL TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMLARI

Toplum sözleşmesi kuramı, geleneksel olarak, bir siyaset felsefesi kuramı olmuştur. Yasal yükümlülüğün doğası, kökeni ve savunmasının bir izahı olarak sunulmuştur. Kuramın en önemli klasik unsurlarından biri “doğa duru-mu” kavramıdır. İnsanların birleşip toplum haline gelme-diklerinde bir doğa durumunda yaşadıkları söylenir. Bu anarşi durumunda, aileler arasında hiçbir işbirliği yoktur. Her aile kendi başının çaresine bakmalıdır. Bu “herkesin herkese karşı savaşıdır.”⁵

² A.g.e., s. 17.

³ A.g.e., s. 251-257.

⁴ A.g.e., s. 252.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan* haz. E. A. Burt (New York: Modern

Doğa durumunun en belagatli tasviri Thomas Hobbes tarafından *Leviathan*'da sunulmuştur:

Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir; ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.⁶

Geleneksel sözleşmecî siyaset kuramına göre, doğa durumunda yaşayan insanlar işbirliği yapmayı öğrenip, herkesin herkese karşı savaşında ateşkes ilan ederlerse herkesin daha iyi durumda olacağını sonunda fark etmeye başlayabilirler. Hobbes'un versiyonunda, insanlar özellikle güçlü bir insan ya da bir grup insan seçer ve iktidarlarını ya da egemenliklerini o insana ya da gruba tevdi ederler. Hobbes'a göre, adeta her insan birbirine şöyle der: "Herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kalman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir."⁷ Bu bir kez gerçekleşince, insanlar bir devlet ya da Hobbes'un verdiği adla "büyük bir LEVIATHAN" yaratma yolunda epey ilerlemişler demektir. Başka bir deyişle, bir toplum kuracak şekilde birleşmeye başlamışlardır.

Bu açıdan bakıldığında, insanlar artık doğa durumunda değil, toplum durumundadırlar. Birbirlerine ve topluma karşı yasal yükümlülükler edinmeye başlamış-

Library, 1939), s. 161 [Türkçesi için bkz. *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 2010, s. 101].

⁶ A.g.e. [s. 101.]

⁷ A.g.e., s. 177 [136].

lardır. Hobbes'a göre, bu yükümlülükler, esasen, bir yurttaş ne kadar güçlü olursa olsun, büyük Leviathan'ın her zaman çok daha güçlü olacağı gerçeğine dayalıdır. Dolayısıyla büyük Leviathan, yurttaşları tüm topluma en yararlı olabilecek şekillerde hareket etmeye zorlayabilir, üstelik onların aksi istikamette temayülleri olsa bile.

Geleneksel olarak, toplum sözleşmesi kuramı devletin kökeni ile siyasal ve yasal yükümlülüklerin kaynağı ve meşruiyetine ilişkin bir kuram olmuştur. Fakat aynı temelde çok naif ve mantıksız bir ahlak kuramı inşa edebiliriz. Bu kurama göre, ahlaki yükümlülüklerimiz de bir toplum sözleşmesine dayalıdır. Ama sözleşme burada bir tür "ahlaki sözleşme" olmak zorundadır. Yani birçok insanın bir toplum olarak tek bir ahlak yasası altında birleşmek üzere yaptığı karşılıklı bir anlaşma olmalıdır. Bu ilk sözleşmecilerin ve ayrıca onların toplumdaki seleflerinin ahlaki yükümlülükleri ilk başta üzerinde anlaşılan ahlak yasasının dayattığı yükümlülükler olacaktır.

Tartışmamızı basitleştirmek için, ahlaki değerlendirmeye açık olan her eylemin tek bir toplumda gerçekleştirildiğini varsayalım. Dolayısıyla eğer *a* bir eylem ise, o zaman "*a*'nın toplumu" *a*'nın yapılacağı toplumdur. Sonra, bir toplumun "sözleşmeli yasa"sının doğa durumundan çıktıklarında o toplumun kurucularının ilk başta üzerinde anlaştıkları ahlak yasası olduğunu söyleyebiliriz. Bu kısaltmaları kullanarak, toplum sözleşmesi kuramının ahlaki versiyonunun çok naif bir biçimini ifade edebiliriz:

NTST: Bir eylem (*a*) ancak ve ancak *a*'ya *a*'nın toplumunun sözleşmeli yasasınca izin verildiği takdirde ahlaken doğrudur.

Bu biçimiyle, sözleşmeci tutum çok akla yatkın değildir. Birçok kusurundan en çarpıcı olanı, her toplumda tek bir sözleşmeli yasa olduğunu varsaymasıdır. Ama kuşkusuz, her toplumda bir tarih öncesi dönemde o toplumun fertleri tarafından üzerinde anlaşılıp sözleşmeye konu edilmiş

bir ahlak yasası olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Her halükârdâ, insanların bir zamanlar doğa durumunda yaşadıkları fikrini destekleyecek tarihi ya da antropolojik herhangi bir kanıt yoktur. Eğer gerçekte insanlar asla doğa durumunda yaşamadıysa ve Hobbes'un öngördüğü türde bir toplum sözleşmesi yapmadıysa, o zaman hiçbir toplumun sözleşmeli bir ahlak yasasına sahip olmadığı sonucuna varmak zorundayız. Eğer durum buysa, o zaman NTST hiçbir eylemin ahlaken doğru olmadığını ima eder. Bu da NTST'nin hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu göstermektedir.

Bu sorunu ele almanın ve toplum sözleşmesi perspektifi konusundaki temel sezgiyi korumaya devam etmenin en doğal yolu "farazi toplum sözleşmesi kuramı" denebilecek bakış açısını benimsemek olacaktır. Bu görüşe göre, ahlaki yükümlülüklerimiz bir ahlak yasası altında yaşamak üzere birlikte sözleşme yapsaydık benimseyeceğimiz ahlak yasası tarafından belirlenir.

Diyeelim ki belli bir toplumda (T) belli bir zamanda (z) "müstakbel sözleşme yasası", T fertlerinin z zamanında bir ahlak yasasına uyarak yaşamak için sözleştikleri takdirde uymayı kabul edecekleri yasadır. Şimdi farazi toplum sözleşmesi kuramlarının bir versiyonunu çok kolay bir şekilde formüle edebiliriz:

FTST: Bir eylem (a) ancak ve ancak a 'nın gerçekleştirildiği dönemde a 'nın toplumu için müstakbel sözleşme yasası olacak bir ahlak yasası (Y) varsa ve Y a 'ya izin veriyorsa ahlaken doğrudur.

Başka bir deyişle, bu kuram bize büyük bir uzlaşımımız varsa ve bir ahlak yasası altında yaşamayı kabul edersek bağlı olarak yaşayacağımız ahlak yasasının izin verdiği tarzda hareket etmemize izin verir.

Bu biçime göre, sözleşmecilik her toplumun aslında bir ahlak yasasına bağlı olarak yaşayacak şekilde sözleşme yaptığını ima etmez. Hatta bir toplumun herhangi bir

şey için sözleşme yaptığını bile ima etmez. Böylece FTST, öncülü NTST'nin önündeki en ciddi sorundan kaçınmış olur. Fakat FTST her eylemin normatif statüsünün o toplumun fertlerinin bir ahlak yasasına bağlı olarak yaşamayı tercih ettikleri takdirde bağlı olacakları ahlak yasasınca belirlenen statü olduğunu ima eder. Dolayısıyla bu farazi toplum sözleşmesi kuramı temel sözleşmeci sezgisini korur.

FTST hakkında kesin bir değerlendirme sunmak kolay değildir. Burada sorun kuramın çok muğlak olmasıdır. Yeni yasanın seçileceği farazi koşullar hakkında daha fazla bilgi elde edilene kadar, hangi yasanın seçileceğini belirlememiz olanaksızdır. Bu durum ciddi muğlaklıklara yol açmaktadır. Eğer örneğin ahlak yasası tercihinin önceki ahlaki inançlarının hepsini koruyan insanlar tarafından yapılacağını varsayarsak, o zaman tercih edecekleri yasa zaten sahip oldukları yasaya çok benzer olacaktır. Bu durumda, toplumun müstakbel sözleşme yasası mevcut ahlak yasası olacaktır. Eğer böyle bir şey olarsa, FTST'nin bir uzlaşımçılık biçimi haline geleceği açıktır. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu mantıksız olacaktır.⁸ Diğer yandan, yeni bir yasa tercihinde bulunan insanların farazi ahlak sözleşmesi döneminde ahlaki inançlardan mahrum oldukları varsayılırsa, o zaman nasıl olup da bir ahlak yasası seçebileceklerini anlamak zordur. Böyle bir durumda, bir ahlak yasasını tercih etmek için ortada nasıl bir neden olabilir? Dolayısıyla FTST'nin temel sorunu farazi tercih durumunun yeterince açık bir izahını sunamamasıdır. Bu nedenle, toplum fertlerinin hangi yasayı tercih etme eğiliminde olacakları (eğer edeceklerse) açık değildir. Tercihlerini yapmalarına izin verilecek hayali koşullar hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamız gerekmektedir.

⁸ Uzlaşımçılık ve bazı sorunları hakkında bir değerlendirme için, bkz. s. 76-77; 163-167.

RAWLS VE BAŞLANGIÇ KONUMU

Rawls *A Theory of Justice* adlı kitabında bu sorunun bir versiyonunu çözmeye çalışır. Özelde, adalet ilkeleri seçiminin gerçekleşeceğini tahayyül ettiğimiz koşulların açık ve ayrıntılı bir tasvirini sunmaya girişir. Bu koşullardaki insanların “başlangıç konumu”nda olduğunu söyler. Doğru adalet ilkelerinin tam da başlangıç konumunda olsalardı akılcı insanların seçecekleri ilkeler olduğunu göstermeye çalışır. Rawls’un söylediklerini bir ipucu olarak alırsak, “Rawlsçu toplum sözleşmesi kuramı” adını verebileceğimiz bir kuramı ortaya atabiliriz. Rawls’un sunduğu kuramın aksine, bu yalnızca bir adalet kuramı değil, genel bir normatif kuram olacaktır.

Rawlsçu toplum sözleşmesi kuramımıza göre, her eylemin normatif statüsü bir toplumun fertlerinin başlangıç konumunda olup da bir ahlak yasası kabul etselerdi seçecekleri ahlak yasasının tahsis ettiği statüdür. Bunu daha özlü bir şekilde ifade edebiliriz. Birincisi, bir ahlak yasasının (Y), “bir toplum (T) için başlangıç konumundaki müstakbel ahlak yasası” olduğunu varsayalım. Şöyle ki T fertleri başlangıç konumundayken bir ahlak yasası seçmişler ve bu yasa da Y olmuştur. Şimdi Rawlsçu kuramla ilgili kendi versiyonumuzu ifade edebiliriz:

RTST: Bir eylem (a) ancak ve ancak bir ahlak yasası (Y) a’nın toplumu için bir müstakbel ahlak yasası ise ve Y a’ya izin veriyorsa doğrudur.

Sezgisel olarak, bu fikir şudur: Eğer bir eylemin (a) normatif statüsünü kararlaştırmak istiyorsak, öncelikle a’nın hangi toplumda gerçekleştirileceğini belirlemek zorundayız. Ardından, o toplumun fertlerinin başlangıç konumunda olsalardı ve bir ahlak yasasına bağlı olarak yaşayacak olsalardı hangi ahlak yasasını tercih edeceklerini tahayyül etmeye çalışırız. Dolayısıyla başlangıç eyleminin (a) normatif statüsünü o yasa belirler. Eğer o toplumun fertlerinin seçecekleri yasa a’nın caiz olduğunu söylerse,

o zaman *a* ahlaken doğrudur. Eğer seçecekleri yasa *a*'nın caiz olmadığını söylerse, o zaman *a* ahlaken yanlıştır. O sırada *a*'nın toplumunda geçerli olan yasanın mütalaalarımızda hiçbir rolü yoktur.

Bu kuramın neden NTST ve FTST'ye kıyasla gerçek bir ilerleme olduğunu anlamak için, Rawls'un başlangıç konumu hakkında söylediklerini dikkatli bir şekilde incelememiz gerektiği açıktır. Aksi takdirde, RTST'nin ne anlama geldiğini anlayamayız. Dolayısıyla sorumuz şudur: Bir toplumda seçilen yasanın "doğru" bir ahlak yasası olması için gerekli koşullar nelerdir? Başka bir deyişle, "başlangıç konumu" nedir?⁹

Rawls, başlangıç konumunda bulunan kişilerin erişebildiği bilgiye dair bazı sıkı kurallar belirler. Öncelikle, başlangıç konumundaki herkes insan doğası hakkında genel olguları bilmesine karşın, hayattaki kendi özgül koşulları hakkında bir şey bilmez. Dolayısıyla başlangıç konumunda olsanız ve yaşadığınız toplum için bir ahlak yasası seçecek olsanız, bu tercihi o toplumda sahip olacağınız toplumsal statü, zenginlik ya da itibar hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmadan yapmak zorundasınız. Bu "bilgisizlik kisvesi" ahlak yasası seçiminizin gelecekteki çıkarlarınızı gözetmesini engellemeyi amaçlamaktadır. Eğer bu meselelere yol gösteren bir bilgisizlik kisvesi olmasa, her birimiz diğer yurttaşlardan ziyade kendi çıkarlarımıza yakın bir yasa seçme eğilimi gösteririz. Örneğin toplumun en yoksulları arasında olacağınızı bilerseniz, çok ciddi bir sosyal güvence ve sosyal yardım ilkeleri şart koşan bir ahlak yasası seçebilirsiniz. Diğer yandan, eğer o toplumda çok zengin biri olacağınızı bilerseniz, zenginlerin servetlerini korumaları ve artırmalarına izin veren bir ahlak yasası seçmeye meyledebilirsiniz. Bilgisizlik kisvesi bu tür tarafsız seçimleri engellemektedir.

⁹ Rawls başlangıç konumunu *A Theory of Justice*, s. 118-192'de ele alır.

Başlangıç konumundakilerle ilgili ikinci bir gereklilik ise saikleriyle alakalıdır. Hepsi de o toplumda kendi refahlarını azamiye çıkaracak saiklerle hareket etmelidir. Bu yüzden hepsinin de iyi olduğunu düşündüğü şeylerden mümkün olduğunca çok şey elde etmek isteyeceği varsayılmaktadır. Bu koşul, bilgisizlik kisvesiyle de birleşince, başlangıç konumunda olanların geleceğin toplumundaki bireylerin çıkarlarına saygı duymalarını sağlayacaktır. Zira size iyi davranılmasını garanti altına almak istiyorsanız, ama hangi rolü oynayacağınızı bilmiyorsanız, o zaman hangi rolü oynayacağınızdan bağımsız olarak, size görece iyi davranılmasını sağlamaya çalışırsınız. Böylece, gelecekteki toplumun her ferdinin refahına gerçekten önem vermeniz sağlanacaktır. Öyle ya, o kişi siz de olabilirsiniz! Rawls'taki bu izlek Kant'ın, başkalarına en azından kısmen kendinde amaç olarak davrandığımız görüşünü hatırlatıyor görünmektedir. Bu hususu ileride ele alacağız.

Son olarak, Rawls, bilgisizlik kisvesinin etkisi altında bulunan, ama geleceğin toplumunda kendi refahlarını azamiye çıkaracak şekilde güdülenmiş olan başlangıç konumundaki kişilerin akılcı bir ahlak yasası seçmelerini şart koşar. Başka bir deyişle, seçimleri keyfi ya da kaprisli olamaz. Öyle basitçe "yazı tura atalım" diyemezler. Ahlak yasalarını akılcılıkları yansıtacak şekilde seçmelidirler. Tercihleri ile saikleri ve bilgileri tutarlı olmalıdır. Bu kural da Kantçı bir izleği hatırlatır. Bir şekilde, ahlak akılcı bir tercih gerektirir. Akılcı tercihin rolü Kant'ta asla yeterince açık kılınmasa da, Rawls'un kuramındaki yeri açıktır.

Rawls tercihe iki önemli sınırlama getirir. Birincisi, başlangıç konumunda olanların, tercih edecekleri ahlak yasası hakkında oybirliğiyle bir karara varmalarını gerektirir. Dolayısıyla yasanın nihai seçimi kayda değer uzlaşma ve müzakerelerin sonucu olabilir. Rawls bu tür bir pazarlığın herhangi birinin bencilce bir üstünlük elde etmesini sağlama girişimine dayandırılmayacağını söyler. Sonuçta, seçilen ahlak yasasının yöneteceği toplumda oy-

nayacağı rolü hiç kimse bilmemektedir. Dolayısıyla kimse kendi rolüne özel bir üstünlük sağlamak için pazarlık yapmayacaktır. Dolayısıyla Rawls bu alışılmadık koşullar altında devam edebilecek yegâne pazarlığın, daha adil ve daha akılcı bir ahlak yasasına yönelik bir pazarlık olacağını söyler. Bu elbette herkesin iyiliğinedir.

Tercihe getirilen ikinci sınırlama, sözleşmenin tüm tarafları seçecekleri yasanın ebediyen geçerli olacağını kabul etmelidirler. Bu sınırlama anlamsız ya da spekülâtif tercihi engelleyecektir. Bu tür bir sınırlama olmadan, başlangıç konumunda bulunanlar birkaç ayrıcalıklı bireyin iyi konumda, diğerlerinin ise yoksulluk içinde yaşayacakları bir sistemi tercih edebilirler. Eğer yoksullar arasında olurlarsa, her zaman devrim yapıp sistemi değiştirebileceklerini düşünebilirler. Fakat Rawls'un koyduğu sınırlamayla, bu muhakeme tarzı devre dışı kalacaktır. Her insan başlangıç konumunda seçilen yasanın, onun ve tüm torunlarının bağlı olarak yaşayacakları yasa olduğunu tamamen kabul etmelidir. Dolayısıyla toplum sözleşmesi, herkesin seçilmiş kurallara göre sonsuza dek uyacakları bir resmi anlaşma olarak görülür. Her insanın, ileride toplumdaki rolü ne kadar düşük olursa olsun, seçilmesine yardım ettiği ahlak yasası hakkında pişmanlık duymadan günlerini geçirebileceği kadar düzgün muamele görmesi garanti olacaktır.

Rawls başlangıç konumunda olanların seçebileceği ilkelere de bazı sınırlamalar getirir. Rawls'un mûlahazaları bir kez daha esasen adalet ilkeleri seçimine yöneliktir ve dolayısıyla söylediği şey, sorunumuz için genel hatlarıyla bir kılavuz işlevi görür. Başlangıç konumunda olanların yalnızca bir tane ve tutarlı bir ahlak yasası seçmelerinin istendiğini varsayalım. Bu tür bir yasayı her biri şu biçimde olan bir kurallar manzumesi olarak görebiliriz: "D durumundayken, E türünde bir eylemde bulunmak gerekir." Bu tür yasaların her biri tam olacaktır, zira her bir önemli durum için uygun bir eylem belirlemektedir. Ayrıca tutar-

lı olacaktır, zira aynı durum için asla iki tutarsız eylem belirlemeyecektir. Bu şekilde bir yasa tercihi o toplumda egemen olacak coğrafî, ekonomik veya toplumsal koşullar hakkında ayrıntılı bilgi gerektirmeyecektir.

Başlangıç konumunun bu kaba ve kısaltılmış izahını şu temel gerçekleri vurgulayarak özetleyebiliriz:

1. Başlangıç konumunda olanlar insan doğası hakkındaki genel olguları bilmelerine karşın, hepsi de toplumdaki kendi özgül rolü ve statüsüne ilişkin bir bilgisizlik kisvesine bürünmüştür.

2. Başlangıç konumunda olanlar geleceğin toplumunda refahlarını –yani iyi olduğunu düşündükleri şeylerin miktarını– azamiye çıkaracak şekilde güdülenmişlerdir.

3. Başlangıç konumunda olanlar akılcıdır. Tercihleri keyfi olmayacak, aksine bilgileri ve güdülenmeleriyle tutarlı olacaktır.

4. Başlangıç konumunda olanların bir yasaya bağlı olarak yaşayacaklarına dair yaptıkları anlaşma oybirliğiyle olmalıdır.

5. Anlaşmanın tarafları, yasaya sonsuza dek uyacaklarını bilmelidirler.

6. Seçtikleri yasalar tam ve tutarlı olmalıdır.

7. Seçtikleri yasalar görece soyuttur.

Şimdi belki de Rawls'un konumunu daha kolay bir şekilde anlayabiliriz. Bu görüşe göre, bir eylem ancak ve ancak toplumun fertleri başlangıç konumunda olsalardı ve bir ahlak yasası seçecek olsalardı seçecekleri ahlak yasasınınca caiz görüldüğü takdirde ahlaken doğrudur. Elbette seçecekleri yasanın o sırada o toplumda yürürlükte olan yasadan çok farklı olabileceği varsayılmaktadır. Böylece bu yoruma göre, RTST bir uzlaşmacılık biçimi değildir. Rawls'un görüşü, ele aldığımız diğer faydacılık biçimlerinden de çok farklıdır, her ne kadar bazı insanların başlangıç konumunda olup da bağlı kalacakları bir ahlak yasası seçecek olsalardı faydacılığı tercih edebilecekleri muhte-

mel (ama uzak ihtimal) olsa da. Bu kuram faydacılıktan farklıdır, çünkü doğru eylemler faydayı azamiye çıkaracak olsa bile, eylemleri doğru yapan şey faydayı azamiye çıkarması değildir. Doğru eylemleri doğru yapan şey, RTST'ye göre, toplumlarının başlangıç konumundaki müstakbel yasalarınca icazetli olmasıdır.

Rawlsçu toplum sözleşmesi kuramının özü bakımından sözleşmeci olduğu açıktır. Farazi toplum sözleşmesi kuramının ileri bir biçimidir. Ama bu görüşün görece boş biçimi olan FTST hayal kırıklığına uğratacak kadar muğlâk ve yavan olsa da, Rawls'un kuramı gayet zengin görünmektedir. Rawls tercih durumuna dair açık ve ayrıntılı bir izah sunmuştur. Bu bize o durumda olsaydık ve kendimiz için bir ahlak yasası seçmemiz gerekseydi nasıl tercih yapacağımızı daha kolay tahayyül etme olanağı sağlamaktadır.

Belki de şimdi Rawls'un görüşünün hangi açılardan Kant'ın izleklerinden bazılarının inceltilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonu olduğunu görmeye başlayabiliriz. İlk irade özerkliği kavramının Kant'ın ahlak felsefesinde son derece önemli bir ol oynadığını hatırlamamız gerekiyor.¹⁰ Bir insanın bir yasaya özerk bir şekilde uyduğunu söylemek, bu yasaya, bunu kendisi için bir ahlak ilkesi olarak benimsediği ve bir ahlak yasası seçip sonra buna uymamanın mantıksızlık olacağını kabul ettiği için uyduğunu söylemektir. Kategorik buyruğun üçüncü versiyonu önceki bölümde yorumlandığı şekliyle şöyledir:

KB₃: Bir eylem ancak ve ancak o eylemi gerçekleştiren kişi bir yasaya özerk olarak uyuyorsa doğrudur.

KB₃'ün değerlendirilmesine geçtiğimizde, önemli bir ahlaki içgörüyü yakaladığını görmüştük. Bu içgörü, eylemleri kendisi için benimsediği ilkelere dayalı olan bir insanda

¹⁰ Kant'ın özerklik hakkındaki görüşleri için, bkz. bu kitapta s. 191-198.

özellikle değerli bir yön olduğudur. Eylemlerinde cezalandırılma korkusuyla ya da ödül beklentisiyle hareket edenlerin bu değerden yoksun olduğu görülmektedir. Ama aynı zamanda *KB*'ün bu ahlaki sezgideki önemli bir öğeyi açıklamadığını gördük. Zira *KB* özerk olarak uyulan ilkelere her zaman iyi ilkeler olmasını sağlamaz. Bir bağınaz ya da bir fanatik de özerk bir şekilde hareket edebilir. Kuşkusuz, bu insanların sırf kendi yasalarına uydukları için doğru bir şekilde hareket ettiklerini söylemek istemeyiz.

Fakat özerklik mefhumunu biraz farklı bir şekilde kavradığımız takdirde, *KB*'le ilgili sorun en azından kısmen çözülecektir. Bir insan akılcı ve tarafsız bir şekilde kendisi için benimsediği ilkelere uygun hareket ettiğinde özerk iradesi olduğunu söyleyebiliriz. Eğer akılcı ve tarafsız olarak ilke seçimi derken, seçimi yapan kişinin kendisini (ya da başkasını) kayırmadığında, akılcı olduğunda ve bu tercihinin sonucunda toplumun bir kesiminin gereksiz yere sıkıntı çekmemesine dikkat gösterdiğinde gerçekleşen tercihi anlarsak, o zaman başlangıç konumunda yapılan tercihin akılcı ve tarafsız olması gerektiği açık olacaktır. Dolayısıyla ilkelerin özerk bir şekilde seçilmesinin bu ilkelerin akılcı ve tarafsız bir şekilde seçilmesini içerdiğini düşünürsek, o zaman başlangıç konumunda yapılan tercihin özerk olduğunu söyleyeceğiz. Bu şekilde seçilen ilkelere göre hareket edenler kendi seçtikleri uygun ilkelere göre hareket ediyor olacaklardır.

Kant'a bu Rawlsçu şekilde baktığımızda, bir Kantçının yukarıda *KB*'le ilgili olarak ortaya attığımız soruya şöyle yanıt vermeye çalışabileceğini görürüz. Kişinin kendisi için benimsediği ilkeye göre hareket etmenin yeterli olmadığını söyleyebilir. Zira ilke seçimi kusurluysa, o zaman insan kendi seçtiği ama uygun olmayan ilkelere göre hareket ediyor olabilir. İnsan özerk olarak benimsediği ilkelere göre hareket etmelidir. Yani seçim başlangıç konumundayken yapılsaydı seçilecek ilkelere göre hareket edilmelidir. İnsan kendi seçtiği bu tür bir ilkeye göre hareket ettiğinde, o za-

man kaçınılmaz şekilde doğru hareket eder. Zira o zaman kusurlu bir ilke seçmek mümkün değildir.

Dolayısıyla Rawlsçu toplum sözleşmesi kuramının Kant'ın özerklik ilkesine çok benzer olduğu açık olsa gerek, tabii eğer Kant'ın ilkesi bu şekilde yorumlanırsa. İki görüşe göre de, akılcı ve tarafsız bir şekilde tercih yapacak olursak, seçtiğimiz ilkelere göre hareket etmemiz gerekir. Rawls'un kuramına göre, başlangıç konumu akılcı ve tarafsız seçimin yapılacağı bir ortam sağlar. Kant'ta bu tür bir görüşün zımnen bulunduğunu söylemek mümkün olsa da, açıkça var olduğunu söyleyemeyiz. Ama kişinin ilke tercihlerinin akılcı olması gerektiği, kendi tabiriyle "istekler"den etkilenmemesi gerektiğini açıkça belirtir. Dolayısıyla Rawls'un kuramı Kant'ın görüşünün muhtemel bir yorumunun inceltilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonu olarak görülebilir.

Rawls kendi kuramı ile Kant'ın kuramı arasındaki ilişkiye dair görüşlerini şöyle açıklar:

Kant bir insanın eylem ilkeleri kendisi tarafından özgür ve eşit bir akılcı varlık olarak doğasının muhtemel en yeterli ifadesi olarak seçildiğinde özerk bir şekilde hareket ettiğini savunuyordu. Eylemlerinde uyduğu ilkeler kendi sosyal konumundan ya da doğal yeteneklerinden ötürü, içinde yaşadığı toplum türünü dikkate alarak ya da olmasını isteyeceği özgül şeyleri dikkate alarak benimsenmez. Bu tür ilkelere göre hareket etmek yaderklikle [özerk olmayan şekilde] hareket etmektir. Şimdi bilgisizlik kisvesi başlangıç konumundaki insanı özerk olmayan ilkeleri seçmesini sağlayacak bilgiden mahrum bırakır. Taraflar bu seçimi özgür ve eşit kimseler olarak, yalnızca adalet ilkeleri ihtiyacını doğuran o koşulları bilerek yaparlar.... Kuşkusuz bu ilkelere yana argüman Kant'ın anlayışına çeşitli şekillerde katkı sunar.... Ama bu ve diğer eklemelerin yeterince doğal ve Kant'ın öğretilerine oldukça yakın olduğuna inanıyorum.¹¹

¹¹ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 252.

Kant ile Rawls arasındaki ikinci ilginç bağlantı Kant'ın "amaçların krallığı" görüşü ile alakalıdır. Kant *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*'nde bizi "her zaman evrensel bir amaçlar krallığında maksimlerimiz yoluyla yasa koyucu bir üyeymiş gibi hareket etme"miz konusunda uyarır.¹² Keza özerk olarak seçtiğimiz ilkelerin "olanaklı bir amaçlar krallığıyla uyumlu" olması gerektiğini de söyler.¹³ Ama Kant bu olanaklı amaçlar krallığının nasıl olması gerektiğini söylemez. Herkesin herkese bir amaç gibi davrandığı bir ideal toplum mudur? Yoksa ulaşmak için çabalamamız gereken gerçek bir olanak olarak mı alınmalıdır? Ne tür kuralları olacaktır? Nasıl örgütlenecektir? Ne kadar büyük olabilir? Amaçlar krallığı anlayışı Kantçı ahlak felsefesinde tam olarak nasıl bir rol oynar?

Rawls'un başlangıç konumu anlayışı bu denli ulvi görünmeyebilir, ama Kant'ın amaçlar krallığı kavramından daha net olduğu açıktır. Kant'ın mefhumunun bir yorumu olarak, şuraya vardığı söylenebilir: Başlangıç konumunda bulunanlar sınırlı bir bilgisizlik kisvesi altında hareket ederler. Hiçbiri geleceğin toplumunda oynayacağı rolü bilmez. Akılcı olduğundan ve kendi çıkarını azamiye çıkarma derdinde olduğundan, her insan ahlak ilkelerini ne rol oynarsa oynasın, mahrum kalmayacak şekilde seçmelidir. Sonuç olarak, tercihini toplumda kim olursa olsun her rolde bulunanlar için adil bir anlaşma olmasını sağlayacak şekilde yapacaktır. Başka bir deyişle, başlangıç konumundaki sınırlamalar her rolde bulunanlara kendi içinde bir amaç olarak davranılmasını sağlar. Sonuçta, her tercih yapan kişi birini mahrum bırakacak şekilde tercihte bulunursa, kendisini mahrum bıraktığını tam olarak fark edecek şekilde tercih yapmalıdır!

Dolayısıyla Rawls bize Kant'ın amaçlar krallığı kavramına yaklaşmanın çok ilginç bir yolunu sunmuştur.

¹² Immanuel Kant, *Groundwork*, s. 106 [56].

¹³ *A.g.e.*, s. 104 [54].

Elbette burada da önemli farklar vardır. En çarpıcı olanlardan biri güdülenme alanına aittir. Rawls handiyse bir el çabukluğuyla, bencilce güdülerimizin bizi sevelim ya da sevmeyelim başkalarına amaç muamelesinde bulunmaya zorlayacak bir konuma yerleştirir. Herkes yalnızca kendisine amaç muamelesinde bulunmak ister. Ama hangi rolü oynayacağımızı bilmediğimizden, tüm rol oyuncularına amaç olarak davranmamız gerekir ki kendimize kötü muamelede bulunmuş olmayalım. Kant muhtemelen bunu amaçlar krallığının tatmin edici olmayan bir anlayışı olarak görecektir. Başkalarına sırf insan olarak duyduğumuz saygıdan ötürü amaç muamelesi yapmamızı tercih ederdi. Eğer Rawls'un istediği gibi, onlara bir isteğimizden ötürü amaç muamelesi yaparsak, eylemimiz ahlaki değerden yoksun olacaktır.

Her halükârda, Rawlsçu toplum sözleşmesi kuramı ruhu bakımından açıkça Kantçıdır ve Kant'ın amaçlar krallığı hakkındaki ifadelerinden bazılarını anlamak için bir yol gösterir.

RAWLS'UN TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Rawls'un kuramı birbirinden çok farklı iki bakış açısından son derece ilgi çekicidir. Öncelikle, Kant'ı anlamak için ilgi çekici yeni bir yol sunmaktadır. İkincisi, bir Kant yorumu olarak doğruluğundan bağımsız şekilde, içsel olarak akla yatkın bir ahlak kuramı oluşturmaktadır.

Rawls'un Kant yorumunun son kertede başarılı olup olmadığını söylemek zordur. Rawls'un vurguladığı benzerliklerden bazılarının gerçek olduğu açık görünmektedir. Ama yine de Kant ile Rawls arasında bazı çok önemli farklar vardır. Bir defa, başlangıç konumunda bulunanların kendi iyiliklerini azamiye çıkarma arzusuyla hareket ettiklerini varsaymak Kantçılığın ruhuna aykırı gözükmektedir. Zira Kant'a göre, ahlak ilkeleri seçimimiz iyilik

beklentisi ya da kötülüğe bulaşma korkusundan bağımsız olarak yapılmalıdır. Dolayısıyla Rawls ahlaki tercih koşullarının tanımına isteklerin çok fazla sızmasına izin vermekle suçlanabilir. Rawls'un kuramında eksik olan bir diğer Kantçı izlek de ahlaken doğru eylemin evrenselleştirilebilir maksimle yapılmış eylem olduğu fikridir. Kant en azından bazen maksimin evrenselleştirilmiş biçiminin mantıksal tutarlılığının ahlaki doğruluk kıstası olduğunu savunmuştu. Bu tür bir ahlak kıstası Rawls'un kuramında yoktur.

Rawls'un Kant yorumunun yeterliliğine ilişkin bu tür sorular Kant yorumunda uzmanlaşmış araştırmacılar açısından kayda değer önemde olabilir. Fakat bizim buradaki amaçlarımız açısından Rawls'un kuramının başlı başına inanmaya değer olup olmadığı sorusunu düşünmek daha yararlı olacaktır. Yani Kant'ın ahlak felsefesinin bir yorumu olarak değerinden bağımsız şekilde, RTST bize yeterli bir ahlak kıstası sunar mı?

Rawls'un kuramının bu versiyonunun sorunlu yanlarından biri, Brandt'in ideal ahlak yasası kuramıyla ortak bir özelliktir.¹⁴ Söz konusu özellik şudur: Kuram bizden toplumumuzda gerçekte geçerli olan ahlak yasasından çok farklı olabilecek bir yasayla uyumlu şekilde hareket etmemizi talep eder. Dolayısıyla bir insan başkalarına onların istedikleri gibi davranmak için elinden gelenin en iyisini yapsa bile, yanlış hareket ediyor olabilir. RTST'ye göre hatası, eylemlerini ne kendisinin ne de başkalarının inandığı ve üzerine düşünseler benimsemek istemeyecekleri bir ahlak yasasıyla uyumlu hale getirmeyi başaramamış olması olabilir. Kuşkusuz bu tuhaf görünmektedir.

Bu kuramdaki ikinci bir sorun ise (Rawls'un adalet kuramıyla alakalı olmayabilirse de), eylemlerin doğruluğunun toplumlara bağlı olduğu gerçeğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Farklı toplumların farklı başlangıç

¹⁴ Bkz. bu kitapta s. 102-109.

konumu müstakbel sözleşme yasalarına sahip olabileceklerini varsayalım. Keza bir bireyin aynı anda iki toplumda birden bulunabileceğini de varsayalım. Brandt'in kuramına ilişkin değerlendirmemizde bu tür bir duruma dair bir örnek sunmuştuk.¹⁵ Son olarak, bu tür bir bireyin yaşadığı toplumlardan birinin müstakbel yasası tarafından izin verilen, ama diğerininki tarafından yasaklanan bir eylemde bulunduğunu varsayalım. Burada verili bir eylemin aynı anda hem doğru hem de yanlış olduğu bir vaka olduğu görünüyor. Eğer böyle bir sonuca varılabilirse gerçekten, demek ki RTST yanlıştır.

Rawls'un savunucularından biri iki farklı toplumun farklı yasalar seçmesinin imkânsız olduğu konusunda ısrar edebilir. Hatta Rawls'un bir savunucusu toplumlara yapılan tüm atıfların burada tamamen yersiz olduğunda ısrar edebilir. Fakat RTST toplum sözleşmesi kuramının geliştirilmiş bir halidir ve bu haliyle, benim yaptığım gibi toplumlar üzerinden değerlendirilmesi doğaldır. Rawls'un kuramının bu versiyonuna göre, farklı toplumların (bazı üyeleri ortak olanların bile) uyuşmaz yasalar seçebilmeleleri mümkündür.

RTST ile ilgili son bir sorun da toplum için ahlak yasası seçimine yalnızca insanlara katılma olanağı tanımamasından kaynaklanmaktadır. Bitkiler, hayvanlar ve cansız nesneler pazarlık sürecine katılma fırsatından yoksundur. Bu önemsiz görünebilir, ama birçok felsefecinin epey can sıkıcı bulduğu bir soruna yol açmaktadır. Bu son dönemde "insan şovenizmi sorunu" olarak bilinmektedir.¹⁶

Birçok ahlakçı, hayvanlara gereksiz yere acı vermenin ahlaken yanlış olduğu sonucuna varmıştır. Bu nedenle laboratuvar hayvanlarına insanlık dışı davranışı ve insanların tüketmesi için yetiştirilen koyun, keçi ve benzeri hayvanlara zulmetmenin yanlış olduğunu savunmaktadırlar.

¹⁵ Bkz. bu kitapta s. 108-109.

¹⁶ Bu kavram Peter Singer tarafından *Animal Liberation* adlı eserinde geliştirilmiştir (New York: A New York Review Book, 1975).

Bu tür bir kaygı evrensel olmasa da, gayet yaygındır ve bir ahlak kuramı tarafından öyle kolayca silinip atılamaz. Ama RTST insan olmayanlar için ahlaki kaygı duymanın meşru olmadığını savunuyor görünmektedir.

Başlangıç konumunda tercih yapan herkes insan olduğundan ve herkesin bencil olduğu varsayıldığından, herkes kendi çıkarını koruyacak şekilde tercih yapacaktır, tabii bu çıkar belirlenebildiği oranda. Bilgisizlik kisvesi kimsenin başkalarının çıkarlarına aykırı davranmamasını sağlamaktadır, zira “onun kim olduğunu” bilen kimse yoktur. Ama bilgisizlik kisvesi tercih yapanların geleceğin toplumunda inek, tavuk ya da koyun olmayacaklarını bilmemelerini sağlayacak kadar güçlü değildir. Bencilce tercih yapan insanlar olarak, insan olmayanların çıkarlarını korumak için hiçbir saikleri yoktur. Dolayısıyla seçecekleri yasa bu tür canlıları gereksiz acıdan koruyacak maddeler içermez. Talihsizlik doğrusu.

Bu tür sorunlar belli açılardan ilgi çekicidir, zira hiçbirisi Rawls’un söylediklerini can evinden vurmaz. Zira Rawls bütünsel bir ahlak kuramı sunmamıştı. Onunkisi yalnızca temel adalet ilkeleri hakkında bir kuramdı. Dolayısıyla bu eleştirilerden hiçbirisi *A Theory of Justice*’ın eleştirisi olarak görülmemelidir. Bu eseri kendi kapsamı içinde değerlendirmek gerekir.

10 | ROSS'UN BİÇİMCİLİĞİ

Aralarındaki büyük farklara karşın, faydacılık ile Kantçılığın bir temel hususta oldukça benzer olduğu söylenebilir. İki kuram da ahlaken doğru eylemin bir kıstasını sunmaya çalışır ve iki durumda da sağlanan kıstas *tekçidir*. Yani iki kuram da yalnızca bir tane, saptaması görece kolay bir özellik seçen bir kıstas sağlar ve ahlaken doğru yegâne eylemin bu özelliğe sahip eylemler olduğunu iddia eder. Elbette faydacılığın sağladığı özellik Kantçılığın sağladığı özellikten çok farklıdır. Bu açıdan, W. D. Ross'un ahlak kuramının faydacılıktan ve Kantçılıktan çok farklı olduğu düşünülebilir. Bu kuramlar tekçi olmakla birlikte, Ross'un kuramı *çoğulcu* görünmektedir. Yani Ross bir eylemi doğru yapma eğiliminde olan birkaç farklı özellik olduğunu ve bunların tek bir özelliğe indirgenemeyeceğini iddia eder.

İLK BAKIŞTA ÖDEV

Ross'un ahlak kuramındaki en temel kavram *ilk bakışta ödev* kavramıdır. Ross bazen bu kavramı anlatmak için “koşullu ödev” tabirini kullanır. Ross ilk bakışta ödev kavramını şöyle açıklar:

Ben “ilk bakışta ödev”i, başka bir deyişle “koşullu ödev”i (asli ödevden çok farklı olarak) bir eylemin belli bir türde (örneğin verilen sözü tutma) olmasından ötürü, aynı za-

manda ahlaken önemli olan başka türde bir eylem olmasaydı bir asli ödev olacak bir eylem olma özelliğine atıfta bulunmanın kısa yolu olarak görüyorum. Bir eylemin asli bir ödev mi yoksa fiili bir ödev mi olduğu, örnek teşkil ettiği ahlaken önemli tüm türlere dayalıdır.¹

Ross'un "ilk bakışta ödev" tabirini seçmiş olması bir eylemin ilk bakışta ödev olduğunu söylemenin "ilk bakışta" bir ödev olarak gözüküğünü söylemek olduğunu düşündürebilir. Ama Ross kesinlikle böyle bir şey kastetmediğini savunur. Bir eylemin ilk bakışta ödev olduğunu söylerken, bir ödev olarak gözüküğünü ya da kolaylıkla bir ödev olarak varsayılabilceğini söylememektedir yalnızca. Daha ziyade, bir eylem ilk bakışta ödev olduğunda, bu olgunun o eylem hakkında nesnel bir olgu olduğu, yalnızca bir görünüş olmadığı konusunda ısrar etmek ister.

Keza bir eylemin ilk bakışta ödev olduğunu söylemek basitçe aslında zorunlu olduğunu söylemek de değildir. Bir ilk bakışta ödev olma özelliği bir ödev olma özelliğinden ya da Ross'un verdiği adla, "asli ödev" olma özelliğinden farklıdır.

Öte yandan, bir eylemin ilk bakışta ödev olduğunu söylerken, özel türde bir ödev olduğunu kastetmeyiz. Zira birçok eylem ilk bakışta ödevdir, ama bunları ifa etmek tümüyle yanlış olacaktır. Dolayısıyla bir eylemin ilk bakışta ödev olduğu gerçeğinden bir ödev olduğu sonucu çıkmaz.

Ross'un bir eylemin ilk bakışta ödev olduğunu söylerken ne kastettiği biraz muğlak olabilir. Belki de bu terimin anlamı bir örnek yoluyla netleştirilebilir. Hepimizin bir eylem hakkında tüm bildiğimizin, bu eylem yapıldığı takdirde, bir sözün yerine getirilmesi olacağını varsayalım. Yani biri birine söz vermiştir ve bu eylemi gerçekleştirdiği takdirde, o sözün tutulması söz konusu olacaktır. Bu eylem

¹ William David Ross, *The Right and the Good* (Oxford University Press, 1930), s. 19-20.

hakkında başka hiçbir şey bilmiyor olsak bile, bu eylemi yerine getirmek için en azından bir ahlaki neden olduğunu söyleme eğiliminde olabiliriz. Bu bir verilen sözü tutma eylemi olacağından, en azından bir tane “doğru davranış özelliği”ne sahip olacaktır. Bu hususu belirtmenin bir diğer yolu da Ross’u takip ederek söz konusu eylemin bir ilk bakışta ödev olduğunu söylemek olacaktır.

Örneği devam ettirecek olursak, sözü vermiş olan kişinin aslında masum bir kurbanı öldürmeye söz verdiğini varsayalım. Bu örnekte, açıkça görüleceği üzere, verilen sözü tutmak kurbanı öldürmek anlamına gelecektir. Ross verilen sözü tutmanın yine de bir ilk bakışta ödev olduğunu söyleyecektir. Bu eylemi yapmak için yine de en azından bir tane iyi ahlaki neden vardır: Bu bir verilen sözü tutma eylemi olacaktır. Diğer yandan, bu eylemi yapmaktan uzak durmak için çok sağlam nedenler vardır. Bir defa, bu eylemi gerçekleştirmek masum kurbanın ağır bir yara almasına yol açacaktır.

Ross bir ilk bakışta ödev olma özelliğinin “parçadan kaynaklı özellik” olduğunu, asli ödev olma özelliğinin ise “bütünden kaynaklı özellik” olduğunu söyler. Ross bu ayrımı bir eylem hakkında çok az şey bilsek bile o eylemin ilk bakışta ödev olduğunu belirleyebileceğimizi söyleyerek açıklar. Bir ilk bakışta ödev olduğunu öğrenmek için doğası hakkında bir *parça* bilgiye sahip olmamız yeterlidir. Ama asli ödev olduğunu belirleyebilmemiz için doğasının *bütünü*nü bilmemiz gerekir.

Bu örnekte, verilen sözü tutma eylemi bir ilk bakışta ödevdir ve bu kısmen doğasının bir parçasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu parça, bir sözünü tutma eylemi olmasıdır. Ama bu aynı sözünü tutma eylemi kuşkusuz bir asli ödev değildir. Eylem aslında yanlış olacaktır. Bir eylemin asli ödev olması yalnızca doğasının bir parçasından değil, tüm doğasından kaynaklanır. Hayali öldürme eyleminin tüm doğasını düşündüğümüzde (eğer yapabilirsek), bunun asli bir ödev olmadığını keşfederiz.

Ross başlıca ilk bakışta ödev türlerinin şöyle sıralar:

1. *Sadakat* ödevleri: Bunlar aleni ya da zımni sözlerin sonucunda ortaya çıkan ödevlerdir. Bir insanın yapacağını vaat ettiği –açıkça “söz veriyorum” sözlerini dile getirerek ya da başka, daha incelikli bir tarzda– bir eylem ilk bakışta ödevdir. Bu tür bir eylemde bulunmak için en azından bir tane iyi ahlaki neden vardır. Son örneğimizin gösterdiği gibi, buradan eylemin yerine getirilmesi gerektiği sonucu çıkmaz.

2. *Telafi* ödevleri: Eğer birisi öncesinde başka bir insana zarar verdiyse ve şimdi bu zararı “telafi etmeye” hizmet edecek bir ödev yerine getirebiliyorsa, o zaman böyle yapmak üzere bir ilk bakışta ödevi vardır. Eylemin geçmişteki bir yanlışı “telafi edeceği” gerçeği bu tür bir eylemde bulunmak için ahlaki bir gerekçe sağlar.

3. *Minnettarlık* ödevleri: Eğer birisi öncesinde bana bir hizmette bulunduysa ya da bir şekilde bana bir yararı dokunduysa ve ben şimdi ona geçmişteki nezaketinden ötürü karşılık mahiyetinde bir eylemde bulunabiliyorsa, o zaman bunu yapmak üzere bir ilk bakışta ödevim vardır. Bu tür bir eylemde bulunmak için ahlaki gerekçe, öncesinde bana yararı dokunmuş olan birine yararı dokunacak olmasıdır.

4. *Adalet* ödevleri: Ross burada, iyiliklerin adaletsiz dağıtımını eğer buna gücümüz varsa engellemek için ahlaki bir gerekçemiz olduğunu kasteder. Eğer birinin hak ettiğinden az çok iyi bir şey almasını engelleyebilirsem, bunu yapmak benim için bir ilk bakışta ödevdir. Ya da, eğer birisi zaten hak ettiğinden daha az ya da çok alıyorsa ve ben de durumu düzeltecek konumdaysam, o zaman bu tür adaletsiz bir dağıtımı bozmak gibi bir ilk bakışta ödevim vardır.

5. Ross erdem, zekâ ve hazzın içsel olarak iyi olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla diğer şeyler eşit olduğunda, başkalarının bu iyiliklerden olabildiğince yararlanmalarını sağlamaya çalışmamız gerektiğini düşünüyordu. Bu

yüzden eğer başkalarını daha erdemli, zeki ya da hoşnut kılmaya yardım edebilirsem, o zaman bunu yapmak benim için bir ilk bakışta ödevdir. Bunlar *yardımseverlik* ödevleridir.

6. Ross'a göre, hepimizin kendimizi daha erdemli ve zeki kılmak gibi bir ilk bakışta ödevi vardır, ama kendimize daha fazla haz vermek gibi bir ilk bakışta ödevimiz yoktur. Dolayısıyla Ross'a göre kendimize karşı ilk bakışta ödevlerimiz başkalarına karşı ilk bakışta ödevlerimizden biraz farklıdır. Bu daha erdemli ve zeki olma ödevine *kendini geliştirme* ödevi denir.

7. İlk bakışta ödevlerin son grubuna zarar vermeme ödevleri denmektedir. Başkalarını incitmekten sakınmak için en azından bir tane iyi ahlaki nedenimiz vardır ve dolayısıyla başka bir insanın incinmesini engelleyecek ya da incinmesinden sakınacak bir eylemi gerçekleştirmek gibi bir ilk bakışta ödev vardır.

Bu ilk bakışta ödev türlerinden birkaçı açıkça geriye dönüşlüdür. Yani eylemin normatif statüsü sonuç olarak gelecekte yaşanacaklardan ziyade geçmişte yaşananlara dayalıdır. Bu durum özellikle de sadakat, telafi ve minnettarlık örneklerinde barizdir. Dolayısıyla bir faydacının bu tür eylemlerde bulunmak için neden bir ahlaki gerekçemiz olduğunu açıklarken zorluk yaşayacağı görülecektir. Daha öncesinde gördüğümüz gibi, faydacı görüşüne göre, bir eylemin doğruluğu yalnızca gerçekleştirildikten sonra olacıklara dayalıdır. Ama Ross'un görüşüne göre, gerçekleştirildiği takdirde üretecekleri fayda miktarından bağımsız olarak bu kategorilerdeki eylemler ilk bakışta ödevlerdir. Bunların ilk bakışta zorunluluğu, sonrasında yaşanacak olanlardan değil, öncesinde yaşanmış olanlardan kaynaklanır.

Ross'un kuramının faydacılıktan ayrıldığı bir diğer nokta ise adalet konusuna yaklaşımıdır. Ross'un iddiasına göre, sağladığı faydadan bağımsız olarak adaletin sağlanması bizim için bir ilk bakışta ödevdir. Faydacılar adaletin ahlakını eğer açıklayabilirlerse ancak adaletli ol-

manın herhangi bir alternatiften daha fazla fayda sağladığını iddia ederek açıklayabilir. Bu açıdan, Ross'un kuramının biraz tercih edilir olduğu gözükabilir.

Ross'un kendisini neden çoğulcu olarak gördüğünü şimdi açık olsa gerek. Bize yedi farklı türde ilk bakışta ödev sunmuştur. Belki de liste minnettarlık, telafi ve adaleti birleştirerek ya da iyilik, kendini geliştirme ve zarar vermemeyi birleştirerek biraz kısaltılabilir. Ama bir şekilde kısaltılabilir olsa bile, yine de birbirinden ayrı birkaç ilk bakışta ödev kategorisi kalacaktır. Örneğin adalet ve iyiliğin ilk bakışta zorunluluğunun bariz bir ortak kaynağı olduğu sanırım söylenemez.

ROSS'UN KURAMI

Görünürdeki çoğulculuğuna karşın, Ross bize doğru eylem için zorunlu ve yeterli koşullarla ilgili tek bir bildirimde bulunmak ister. Öyle ki bir yerde "doğru olan eylemlerin doğası" olarak gördüğü şeyin ne olduğunu göstermeye girişir. Ama Ross'un söylediklerini ele almadan önce, söyleyemediği bazı şeylere ya da neden söyleyemediğine kafa yormak yararlı olabilir. Bu sayede, Ross'un görüşünü neden görünürde daha basit bir şekilde değil de, bu şekilde ifade ettiğini açıklayabiliriz.

Ross'un görüşünü şöyle ifade etmek açıkça yanlış olacaktır:

R₁: Bir eylem ancak ve ancak bir ilk bakışta ödevse ahlaken doğrudur.

Ross'un görüşüne göre ahlaki açıdan doğru her eylemin bir ilk bakışta ödev olduğu doğru olsa da, ilk bakışta ödev olan birçok eylemin ahlaken doğru olmadığı da bir o kadar açıktır. Örneğin birini öldürmeye söz verdiğim, o zaman bu sözü tutma eylemim bir ilk bakışta ödev olacaktır, ama kuşkusuz doğru olmayacaktır.

Bu tür bir zorluğu aşmak için alternatifler kavramın-

dan yararlanmak düşünülebilir. Belki de şöyle bir şey:

R₂: Bir eylem ancak ve ancak bir ilk bakışta ödevse ve alternatiflerinden hiçbirisi ilk bakışta ödev değilse ahlaken doğrudur.

Ama R₂ aslında R₁'e göre çok az bir ilerleme ifade eder. Zira ahlaki açıdan ilginç hemen hemen her durumda, ilk bakışta ödevlerin bir çatışmasıyla karşı karşıya geldiğimizi görürüz. Bir yandan, alternatiflerden birini yapmak için ahlaki bir nedenimiz vardır. Diğer yandan, diğer alternatiflerden birini gerçekleştirmek için başka bir ahlaki nedenimiz vardır. Her iki eylemi birden yapamayız ve birçok durumda yalnızca biri doğrudur.

Belki de bunu bir örnekle açıklayabiliriz. Bir adamın yolda para bulduğunu ve bu parayı iki şekilde harcayabileceğini varsayalım. Bir yandan, uzun süreli bir borcunu kapatmak için kullanabilir; diğer yandan, arkadaşlarına birkaç kez bira ısmarlamak için kullanabilir. Bunların yegâne alternatifler olduğunu ve birbirleriyle uzlaşmaz olduğunu varsayalım. Öncelikle ilk alternatifinin bir ilk bakışta ödev olduğuna dikkat edelim: Eğer borcunu geri öderse, bir sözünü tutmuş olur. İkinci alternatifi de bir ilk bakışta ödev olacaktır, zira dostlarından bazıları için masum bir eğlence fırsatı sağlayacaktır. R₂'ye göre, bu eylemlerden hiçbirisi doğru olmayacaktır, zira ikisi de birtakım alternatifler içinden yegâne ilk bakışta ödev değildir. Her birinin yine bir ilk bakışta ödev olan bir alternatifi vardır. Ama kuşkusuz adamın borcu ödemesinin doğru, parayı biraya harcamasının ise yanlış olması mümkündür. Dolayısıyla R₂ kabul edilemez.

Bu sorunu ele almanın yollarından biri şudur: İlkin, Ross'un ilk bakışta ödevlerini nispi önemlerine göre sıralayabiliriz. Belki de Ross'un sunduğu liste şu olacaktır:

1. sözünde durma
2. telafi
3. minnettarlık

4. adalet
5. iyilik
6. kendini geliştirme
7. zarar vermeme

Ardından, alternatifler arasında iki ya da daha fazla ilk bakışta ödev ortaya çıktığında, doğru eylem ilk bakışta ödevler arasında en üst sırada olanıdır diyebiliriz. Örneğin son ele alınan örnekte ilk bakışta ödevlerimizin çatıştığını gördük. Alternatiflerden biri ilk bakışta ödev olan verilen sözü tutmaydı ve dolayısıyla birinci sırada yer almalıdır. Diğer alternatif ise yine bir ilk bakışta ödev olan iyilikti ve dolayısıyla beşinci sırada yer aldı. Bu örnekte, önerilen görüşe göre, doğru eylem verilen sözü tutmak olacaktır ve dolayısıyla adam eski borcunu ödemelidir.

Dolayısıyla Ross'un kuramı şu şekilde görmemiz önerilmektedir:

- R₃: Bir eylem ancak ve ancak bir ilk bakışta ödevse ve alternatiflerinden hiçbirisi daha önemli bir ilk bakışta ödev değilse ahlaken doğrudur.

İlk başta biraz çekiciliği olsa da, R₃ kabul edilemez bir kuramdır. En azından iki farklı şekilde kusurlu olarak görülebilir.

İlk sorun aynı düzeyde ilk bakışta ödevler olan alternatifler arasında çatışma olabilir. Örneğin bir adamın anne babasına ellinci evlilik yıldönümlerine katılma sözü verdiğini varsayalım. Ama aynı zamanda bir tanıdığına bir gün beraber tenis oynayacaklarına da söz vermiş olsun. Bu iki eylem birbiriyle uzlaşmaz alternatiflerdir, ikisi de bir ilk bakışta ödevdir ve ikisi de birinci sırada bir ilk bakışta ödevdir. R₃'ten çıkan sonuç, ikisinin de doğru olacağı ve birinin diğerine tercih edilemeyeceği olmayacağıdır. Fakat adamın bir tanıdığına verdiği söz yerine anne babasına verdiği sözü tutmasının bu örnekte daha doğru olacağı açıktır. Anne babasına yükümlülüğü arkadaşına yükümlülüğünden daha ağır basabilir. Dolayısıyla R₃ bazı

örneklerde yanlış sonuçlar verebilir.

R₃'teki ikinci sorun daha da derine inmektedir. Eğer ilk bakışta ödevlerin listesi üzerine düşünürsek, önerilen sıralamanın uygunsuz olduğu durumlar tahayyül edebiliriz. Bazı durumlarda adil olmak verilen sözü tutmaktan daha önemlidir. Örneğin bir yargıcın ciddi bir suç işlemiş olan bir siyasi müttefikini cezaya çarptırmak konusunda çok hoşgörülü olmaya söz verdiğini varsayalım. Yargıç verdiği sözü tutmamalı, bunun yerine adaletin tecelli etmesini sağlamalıdır. Diğer durumlarda, verilen bir sözü tutmak iyiliklerin adaletli dağıtımını sağlamaktan daha önemli olabilir. Söz konusu iyiliklerin değerinin çok az, adaletsizliğin asgari ve sözün çok önemli olduğu bir örnekte en açık şekilde görebiliriz bunu. Dolayısıyla ilk bakışta ödevlerin basitçe sıralanmasının her durumda yeterli olacağını düşünmek yersizdir. Biz nasıl sıralarsak sıralayalım, sıralamanın yanlış görüneceği örnekler olacaktır.

Belki de bu sorunların Ross'un kuramını faydacılıktan bazı fikirlerle birleştirerek aşılabileceğini düşünenler olacaktır. Örneğin Ross'un kuramını şu şekilde ifade ederek geliştirebileceğimiz düşünülebilir:

R₄: Bir eylem ancak ve ancak bir ilk bakışta ödevse ve başka hiçbir alternatif ilk bakışta ödev daha fazla fayda sağlamuyorsa ahlaken doğrudur.

R₄'e göre, en fazla fayda sağlayan ve gerçekleştirilmesi doğru eylem olacak olan ilk bakışta ödevi seçeriz.

R₄'ün genişletilmiş haliyle eylem faydacılığına eşit olduğunu kanıtlamak zordur. Gelgelelim iki görüş çok benzer sonuçlar vermektedir. Aslında eylem faydacılığının yanlış bir sonuç verdiği ve ilgili alternatiflerin ilk bakışta ödevler olduğu her durumda, R₄ aynı yanlış sonucu doğuracaktır.

Neden böyle olduğunu anlamak için, masum kişiyi cezalandırma örneğini (bkz. 4. Bölüm) yeniden ele alalım. Hatırlayacak olursak, komiserin önünde temelde birkaç alternatif bulunuyordu. Bunların arasında masum bir

adamı cezalandırmak ve gerçek katilleri aramaya devam etmek vardı. Bunların ikisi de birer ilk bakışta ödevdir. İlki, çok fazla haz sağlayacağından, iyilik kategorisinde bir ilk bakışta ödevdir. İkincisi ise hem söz verme hem de adalet kategorisinde bir ilk bakışta ödevdir. Bu örnekte, R_4 , tüm alternatifler ilk bakışta ödev olduğundan, komiserin en fazla fayda getiren eylemi yapması gerektiğini ima eder. Başka bir deyişle, R_4 masum adamı cezalandırmanın bu örnekte doğru olacağını ima eder. Fakat daha öncesinde gördüğümüz gibi, birçok duyarlı insan bunu iğrenç bulacaktır.

Ross bu sorunun farkındaydı ve çözümüne epey kafa yormuştu. İşte cevabı:

Doğru olan eylemlerin doğasını daha kesin olarak ifade etmeye çalışmak zahmete değer. İlk doğru olan tüm eylemlerin evrensel doğasının ne olduğunu (eğer böyle bir şey varsa) ifade etmeye çalışmamız gerekebilir. Yaptığımız her eylemin dolaylı ya da dolaysız olarak sayısız insan üzerinde sayısız sonuç doğurduğu açıktır ve ne kadar doğru olursa olsun her eylemin bazı masum insanlar açısından ters sonuçlar (bunlar çok önemsiz olabilirse de) doğurabilmesi mümkündür. Benzer şekilde, her türlü yanlış eylemin bazı layık insanlar açısından yararlı sonuçlar doğurması da mümkündür. Dolayısıyla bazı açılardan bakıldığında, her eylem ilk bakışta doğru olacak, başka açılardan bakıldığında ilk bakışta yanlış olacaktır ve doğru eylemleri yanlış eylemlerden ayırmanın yegâne yolu ise, eylemi gerçekleştiren özne için o koşullarda mümkün olan tüm seçenekler içinde ilk bakışta doğruluk oranının (ilk bakışta doğru olduğu kısımların) ilk bakışta yanlışlık oranından (ilk bakışta yanlış olduğu kısımlardan) daha çok olmasıdır. İlk bakışta doğruluk ve yanlışlık öncesinde açıklanan anlamda kavranmaktadır. Bu ilk bakışta yükümlülüklerin karşılaştırmalı bağlayıcılığının hesaplanması için görebildiğim kadarıyla genel kurallar koyulamaz.²

² *A.g.e.*, s. 41.

Dolayısıyla Ross her durumda ilk bakışta ödevlerimizden bazılarının diğerlerinden daha “bağlayıcı” olduğunu düşünüyor görünmektedir, ama bu konuda genel kurallar yoktur. Yani bir eylemde bulunma yükümlülüğümüz alternatiflerinden birini gerçekleştirme yükümlülüğümüzden daha zorunludur. Dolayısıyla Ross’un gerçek kuramını bu şekilde ifade etmek yanlış olmaz:

Rs: Bir eylem ancak ve ancak bir ilk bakışta ödevse ve hiçbir alternatifi daha bağlayıcı bir ilk bakışta ödev değilse ahlaken doğrudur.

Ross’un savunucularından biri Rs’in ele aldığımız her örnekte doğru sonucu vereceğini söyleyecektir. Örneğin bir insanın masum bir kurbanı öldürmeye söz verdiği örnekte, Ross verilen sözü tutma gibi bir ilk bakışta ödev ve sözü yutma gibi bir ilk bakışta ödev olduğunu söyleyebilir. Bu örnekte, sözünü yutma ilk bakışta ödevinin sözünü tutma ilk bakışta ödevinden daha bağlayıcı olduğunu iddia edebilir. Böylece sözü yutma ve masum kurbanı öldürmekten sakınmak doğrudur.

Masum adamı öldürme örneğinde de doğru bir sonuç alınmaktadır. Burada, en bağlayıcı ilk bakışta ödev adaletin sağlanması ödevidir. Masum bir kurbanı cezalandırarak hazza sebep olma ilk bakışta ödevinin bağlayıcılığı çok daha azdır. Dolayısıyla masum kurbanı cezalandırmak doğru değildir.

ROSS TAKİ SORUNLAR

Şimdi de Ross’un kuramına yöneltilebilecek itirazlardan bazılarına bakalım. Yöneltilen itirazlardan biri Ross’un kuramının bir “sistem”den ve “birlik”ten yoksun olduğudur. Ross’un bize ahlaken doğru eylemin doğası hakkında bütünlüklü, eksiksiz bir izah sunamadığı iddia edilmiştir. Doğru eylemleri doğru kılan şey hakkında tek bir ifade sunmak yerine, bize genellikle doğru olan yedi farklı türde

eylemin bir listesini sunmuştur. Dolayısıyla, denmektedir, bu bize normatif etiğin temel sorunu hakkında hiçbir içgörü sağlamamaktadır.

Ross bu itiraza yanıtında, "olgulara sadakatin simetrik bir arkitektonikten ya da alelacele ulaşılmış bir basitlikten daha değerli" olduğunu söyler.³ Bunun anlamı şudur: Ross kendi kuramının sistemli olmadığını kabul etmeye hazırdır, ama bunun kuramı açısından bir kusur oluşturmadığını düşünmektedir. Eğer gerçekte ahlaki yükümlülüklerimiz sistemli değilse, o zaman bunlara ilişkin yeterli bir kuram bu bütünlükten yoksunluğu açığa sermelidir.

Fakat Ross'un kendi görüşünün bütünlükten yoksun olduğunu çok çabuk kabul ettiği söylenebilir. Görüşünün sistemli olmadığı iddiası ne anlama gelmektedir? Eğer Ross'un doğru eylem hakkında tek bir kıtas sağlamayı başaramadığı anlamına geliyorsa, o zaman itiraz bir yanlış anlama üzerine kuruludur. Zira Ross doğru eylem hakkında tek bir kıtas sunmuştur ve bu da Rs'te belirtilmektedir. Rs bize ahlaki doğruluğun (güya) zorunlu ve yeterli bir koşulu hakkında tek bir kıtas sunar. Bir normatif kuram daha ne kadar "birliğe sahip" ve "bütünlüklü" olabilir?

Bir diğer itiraz ise daha mantıklı olabilir. Eğer Ross'un kuramı doğruysa, o zaman kimse ne yapması gerektiğini belirleyemeyecektir denilebilir. Sonuçta, Ross bize ilk bakışta ödevlerden hangisinin daha bağlayıcı olduğunu söylemenin bir yolunu sunmamıştır. Ama insanların bazen kendi yükümlülüklerinin ne olduğunu anladıkları açıktır. Bu nedenle Ross'un kuramı yanlış olmak zorundadır.

Ross sözlerimizi tutma, başkalarını daha bilgili, erdemli ve hoşnut kılma gibi bir ilk bakışta ödevimiz vb. olduğunu "görme" ya da "sezme" becerimiz olduğunu düşünür. Bu nedenle, Ross sezgici diye adlandırılmıştır. Onun sezgici tezi mütefekkir, zeki yetişkinlerin bu listede

³ A.g.e., s. 23.

bahsi geçen yedi tür eylemi yerine getirmek gibi bir ilk bakışta ödevi olduğunu sezebilecekleri yönündedir. Ama Ross bu sezgi yetisinin bize, ilk bakışta ödevlerimizin bir-biriyle çatıştığı durumlarda bunlardan hangisinin en bağlayıcı olduğunu bilmemize yardımcı olmayacağını söyler. Aslında Ross hiçbir zaman ne yapmamız gerektiğini kesin olarak bilmediğimizi düşünür. Dolayısıyla yukarıdaki itiraza ikinci önermeyi reddederek yanıt verecektir. Ross için hangi eylemin doğru olduğunu çoğu zaman bildiğimizi söylemek doğru değildir.

Bu cevap Ross'un ne yaptığımızın önemli olmadığını düşündüğü şeklinde yorumlanabilir. Sonuçta, ne yapmamız gerektiğini söyleyemezsek, neden en eğlenceli görünen şeyi yapmayalım? Ama elbette Ross'un böyle bir görüşü yoktur. Ross'un görüşü zor bir ahlaki tercihle karşı karşıya kaldığımızda, çok dikkatli düşünmemiz gerektiği yönündedir.

Eğer önümüzdeki seçeneklerin sahip olduğunu düşündüğümüz temel özelliklerden hareketle ilk bakışta doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında elimizden gelen en iyi düzeyde düşünürsek, düşünmeden hareket ettiğimiz durumlara kıyasla ödevimizi yerine getirmemiz daha muhtemel olur. Bu yüksek ihtimale razı olmamız gerekir.⁴

Ross ayrıca "belli koşullarda somut ödev duygumuzdan" bahseder. Bu hissin "son derece güvenilmez olduğunu, ama ödevimizi yerine getirmek adına tek kılavuzumuz" olduğunu söyler.⁵ Bazı felsefeciler bu tür bir his olup olmadığını sorgulamışlardır.

Ross'un kuramına son bir itiraz daha yöneltilebilir. Birçok okur Ross'un görüşünü boş, cüzi ya da aydınlatıcı olmaktan uzak görebilir. Bu insanlardan bazıları Ross'un söylediği her şeyin "bir eylem ancak ve ancak herhangi bir alternatifi kadar doğruluğa sahipse doğrudur"a vardığı

⁴ A.g.e., s. 32.

⁵ A.g.e., s. 42.

kanaatindedir. Kuşkusuz Ross'un söylediği yalnızca buy-
sa, o zaman görüşü gerçekten de cüzidir.

Bu itirazı geliştirmenin yollarından biri Ross'un ku-
ramının her zaman doğru sonuçları doğurduğunu nasıl
belirlediğimizi sormak olacaktır. Örneğin neden her türlü
ahlaki çatışma durumunda, zorunlu olduğunu düşündü-
ğümüz eylem Ross'un en bağlayıcı ilk bakışta ödev ola-
rak gördüğü eylem olsun? Yanlış bir eylemin maalesef en
bağlayıcı ilk bakışta ödev olmayacağını nasıl söyleyebilir?
Önerilerden biri "en bağlayıcı ilk bakışta ödev" in, gerçek-
te, "zorunlu eylem" in alengirli bir eşanlamlısı olduğu yön-
nündedir. Eğer böyleyse, o zaman zorunlu eylemin her
zaman en bağlayıcı ilk bakışta ödev olmasına şaşmamak
gerek!

Bu itirazı geliştirmenin bir diğer yolu da "ilk bakış-
ta ödev" ve "bağlayıcı" kelimelerinin ne anlama geldiğini
sormak olacaktır. Zira açıkça görüldüğü üzere, bunlar
Ross'un ahlaken doğru eylemin ne olduğuna ilişkin kendi
kıstasını belirtmesini sağlayan ana terimlerdir. Ross bir
eylemin ilk bakışta ödev olduğunu söylemenin, "ahlaken
önemli olan başka türde bir eylem olmasaydı bir asli ödev
olacak bir eylem" olduğunu söylemek anlamına geldiğini
belirtir. Bu ifadenin gerçekten açık olduğu söylenemez,
ama kastettiği şöyle bir şey olsa gerek: Bir eylem doğru
olma eğilimine sahip olduğu, hatta belki de bu yönü bas-
kın olduğu takdirde ilk bakışta ödevdir. Alternatiflerinden
biri tercih edilir değilse o eylemi gerçekleştirmek doğru
olacaktır. Başka bir deyişle, eylem (*a*) öyle bir eylemdir ki
eğer tercih edilecek başka bir alternatif (*b*) yoksa, o zaman
a doğrudur. Bu görüşü şöyle formüle edebiliriz.

T1: a bir ilk bakışta ödevdir =tanım: Eğer *a* yerine *b*'nin
yapılmasını doğru kılacak başka bir alternatif (*b*) yok-
sa, o zaman *a*'nın yapılması doğru olacaktır.

Şimdi "bağlayıcı"nın bir tanımını yapmaya çalışabiliriz.
Ross'un tanımlamadığı bir kelimedir bu, ama görüş yete-
rince nettir. *a*'nın yapılması ilk bakışta ödevi, *b*'nin yapıl-

ması ilk bakışta ödevinden ancak ve ancak *b* yerine *a*'yı yapmak doğruysa daha bağlayıcıdır. Dolayısıyla tanım belki de şöyle olmalıdır:

T2: a eylemini yapma ilk bakışta ödevi, *b*'yi yapma ilk bakışta ödevinden daha bağlayıcıdır =tanım: *b* yerine *a*'yı yapmak doğru olacaktır.

Bu tanımların Ross'un kavramlarını gerçekten kucakladığını varsayalım. Şimdi, *R5*'in tam olarak ne anlama geldiğini yeniden inceleyebiliriz. Hatırlayacak olursak *R5* şöyleydi:

R5: Bir eylem ancak ve ancak bir ilk bakışta ödevse ve hiçbir alternatifi daha bağlayıcı bir ilk bakışta ödev değilse ahlaken doğrudur.

Önerdiğimiz tanımlara göre, bunun anlamı bir eylemin (*a*) iki koşul karşılandığı takdirde ahlaken doğru olduğudur. Birincisi, *a* bir ilk bakışta ödev olmak zorundadır. Yani *a* yerine *b*'yi yapmanın doğru olmasını sağlayacak şekilde *a*'nın bir alternatifi yoksa o zaman *a* doğru olacaktır. İkinci koşul, *a*'nın daha bağlayıcı bir ilk bakışta ödev olan bir alternatifi olmamalıdır. Dı'ye göre, bunun anlamı *a* yerine yapılması doğru olacak bir alternatif (*b*) olmadığıdır. Bu iki koşulu bir araya getirdiğimizde, şunun gibi bir şey ortaya çıkar:

R6: Bir eylem (a) ancak ve ancak 1) tercih edilecek başka bir alternatif yoksa, o zaman a doğruysa ve (2) tercih edilir bir alternatif yoksa, ahlaken doğrudur.

R6'nın çok cüzi olduğu açık olsa gerek. Bize bir eylemin ancak doğruysa doğru olduğu dışında fazla bir şey söylememektedir. Bu zaten normatif etik incelememize başlamadan önce de bildiğimiz bir şeydir. Ama tek başına bu sonuç Ross'un kuramının cüzi olduğunu göstermez. Gösterdiği bir şey varsa o da "ilk bakışta ödev"i ve "bağlayıcı"yı önerilen tarzda tanımlamamızın tek yolunun kuramı cüzi

hale getirmek olduğudur. Geriye kalan sorun bu terimleri tanımlamanın daha iyi bir yolunu bulmanın zor olabileceğidir. Eğer yeterli tanımlar bulunamazsa, o zaman Ross'un kuramının ya epey cûzi ya da epey muğlâk olduğu sonucuna varmamız gerekir.

11 | GÖRECİLİK

Şöyle bir durum varsayalım. Smith ailesi Jones ailesini yemeğe davet etmiştir. Biraz sohbet ettikten sonra, Mr. Smith mutfığa gider ve elinde bir tepsiyle geri gelir. Tepside ağzında elma olan kızarmış bir domuz vardır. “Buyurun, daldıralım çatalları” der. Jones ailesi şaşkınlıktan donakalır. Ne söyleyeceklerini bilemezler. Sonunda, Mrs. Jones sorunu açıklar. Et yemediklerini söyler. Derin ahlaki inançlarından ötürü, Jones ailesi vejetaryendir. Ama Smith ailesini gücendirmek istemediklerinden, Mrs. Jones, “bizim için doğru olan sizin için doğru olmayabilir” der. Herkes katıldığını belli eder şekilde başını sallar. Bu felsefi husus ahlaki anlaşmazlığı gideriyor görünmektedir. Sorun Smith ailesinin domuzu yemesi, Jones ailesinin de elmayı yemesiyle tatlıya bağlanır.

Bununla yakından ilişkili bir maksim daha ciddi bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Örneğin insanlar yabancı ülkelere gittiklerinde, genellikle yerli halkın âdetlerine şaşırırlar. Diyelim ki birkaç turist gittikleri ülke halkının köle sahibi olduğunu görüyor. Bu köle sahiplerinden biri eleştiriden sakınmak için şu felsefi ilkeye başvurabilir: “Sizin toplumunuzda doğru olan bizimkinde doğru olmayabilir.” Eğer turistler müsamahakâr ise ya da öyle görünmek istiyorlarsa, bu görüşün geçerliliğini kabul edebilirler: “Biz kimiz ki sizin ahlakınızı sorgulayalım? Sonuçta, ahlak dediğin görelî bir kavramdır.”

Bu örneklerde ve daha benzer birçok örnekte, insan-

ların görecilik diye bilinegelen bir öğretiye başvurdıklarını görürüz. Felsefeci olmayan birçok insan normatif etikte göreciliğin hem doğru hem de önemli olduğuna inanmaktadır. Ama gerçekte görecilik ilkesinin birçok farklı yorumu vardır. Bu yorumlar kolaylıkla birbirine karıştırıldığından, ayırmaya çalışmak ilgi çekici olabilir. Bunu yaptıktan sonra, hangilerinin doğru hangilerinin felsefi açıdan anlamlı olduğunu (tabii böyle bir şey varsa) görmeye başlayabiliriz.

İNANÇ GÖRECİLİĞİ

Göreciliğin bazı biçimleri son derece karmaşıktır, ama inanç göreciliği basittir. Bu görüşe göre,

G₁: Bir insan için doğru olan başka bir insan için doğru olmayabilir.

dediğimizde, şunu kastederiz:

G₂: Bir insanın ahlaken doğru olduğuna inanırken, başka bir insanın ahlaken doğru olduğuna inanmadığı türde bir eylem olması mümkündür.

Dolayısıyla örneğin Mrs. Smith et yemenin ahlaken doğru olduğuna inanıyorsa, ama Mrs. Jones et yemenin ahlaken doğru olduğuna inanmıyorsa, o zaman G₂ doğrudur.

G₂ *kişisel inanç göreciliği* ilkesidir. Bir insanın ahlaki inançlarının başka bir insanın ahlaki inançlarından farklı olabileceğini iddia eder. Bu görüşü *toplumsal inanç göreciliği* diye adlandıırabileceğimiz biraz daha farklı bir görüşten ayırmak lazım. Bu görüşe göre, bir toplumun ahlaki inançları diğerlerinininkinden farklı olabilir. Bu görüş biraz daha karmaşıktır ve bu karmaşıklık da esasen “toplum” kavramında belli bir muğlâklık olmasından kaynaklanır. Bu terimin kesin ve yeterli bir tanımını sunmak kolay değildir. Ayrıca bir toplumun ne olduğunu anladığımızı varsaysak bile, başka bir sorunla yüz yüze geliriz. Bu sorun

bir toplumun inançları mefhumundaki muğlâklıktan kaynaklanmaktadır. Kesin olarak konuşmak gerekirse, toplumların inançları olmaz. Ama belki de daha genel bir anlamda, eğer bir toplumun üyelerinin ezici çoğunluğunun inandığı bir şey varsa, toplumun ona inandığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, eğer T toplumunun fertlerinin ezici çoğunluğu vejetaryenliğin ahlaken gerekli olduğuna inanıyorsa, o zaman T toplumunun vejetaryenliğin ahlaken gerekli olduğuna inandığını söyleyebiliriz.

Bu kavramdan yararlanarak, toplumsal inanç göreciliği öğretisini şöyle formüle edebiliriz:

- G₃: Bir toplumun ahlaken doğru olduğuna inanırken, başka bir toplumun ahlaken doğru olduğuna inanmadığı türde bir eylem olması mümkündür.

G₃'ün doğruluğu hakkında çok fazla şey söylemeye gerek yok. Bu önerme doğrudur. Eğer "toplumlar" diye bir genellemeyi kabul edersek, o zaman G₃'ün doğru olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Kuşkusuz, antropolojinin gerçeklerinden biraz da olsa haberdar olan biri ahlaki inançların toplumdan topluma değiştiğini kabul etmek zorunda kalacaktır.

Dolayısıyla inanç göreciliği genel olarak doğru görünmektedir. Ama daha önemlisi, inanç göreciliğinin bir felsefi öğreti olarak ilginç olup olmadığı sorusudur. Ya da, soruyu başka bir şekilde soracak olursak, inanç göreciliğinin doğruluğunun etik kuramına bir etkisi var mıdır? Bu soruyu cevaplamanın bir yolu ilginç bir *mutlakçılık* öğretisi formüle etmek, ardından inanç göreciliğinin ve mutlakçılığın çatışıp çatışmadığını düşünmektir. Eğer çatşıyorlarsa, o zaman inanç göreciliği iyi bir konu olabilir.

Mutlakçılık her dönemde tüm insanlar için geçerli olan tek bir ahlak kıstası olduğu düşüncesidir demek yanlış olmaz. Başka bir deyişle, tek bir nihai ahlaki standardı olduğu görüşüdür. Bu görüş şöyle anlaşılabilir. Şu şemayı düşünelim:

C: Bir eylem ancak ve ancak ... ise ahlaken doğrudur.

Eğer mutlakçılık doğruysa, o zaman C'deki boşluğu C'nin doğru bir bildirim olmasını sağlayacak şekilde doldurmanın bir yolu vardır. Boşluğu doldurmanın yolu C'yi cüzi bir önerme yapmamalıdır. Yani boşluğa "ahlaken doğru" tabirini koyamayız. Bunu yapmanın sonucu doğru, ama cüzi bir önerme olacaktır. Boşluğu ahlaki olmayan bir ifadeyle doldurmamız gerekir. Dolayısıyla mutlakçılık şöyle formüle edilebilir:

M: C'deki boşluğu cüzi olmayan bir tarzda ve C'nin evrensel olarak geçerli bir ahlak kıstası haline gelmesini sağlayacak şekilde doldurmanın bir yolu vardır.

Eğer eylem faydacılığı doğruysa, o zaman bizim anladığımız şekliyle mutlakçılık da doğrudur. Zira eğer eylem faydacılığı doğruysa, o zaman C'deki boşluğa "en az diğer alternatifleri kadar fayda sağlıyorsa" yazabiliriz. Eğer eylem faydacılığı doğruysa sonuç doğru olacaktır. Dolayısıyla mutlakçılık doğru olacaktır. Eğer kural faydacılığı, ilk kategorik buyruk ya da başka bir ahlak kıstası doğruysa, benzer bir sonuca varılabilir. Bu tür bir durumda, her yerde ahlaki doğruluk için zorunlu ve yeterli bir koşul olabilecek bir özellik olacaktır.

M olarak kavradığımız mutlakçılığın G₂ ya da G₃ olarak kavradığımız görecilikle çatışmadığı açık olsa gerek. İnsanların ya da halkların ahlaki inançlarının değiştiği gerçeğinden tek bir nihai ahlak standardı olduğu gibi bir sonuç çıkaramayız. Dahası G₂ ve G₃ herkesin nihai bir standarda inandığı iddiasıyla uyuşur. Örneğin Mrs. Jones ve Mrs. Smith eylem faydacılığının nihai ahlak standardı olduğuna inanıyor olabilir. Fakat Mrs. Jones et yemenin cehennemde cayır cayır yanmaya yol açacağına inanırken, Mrs. Smith et yemenin yalnızca hazza yol açtığına inanmaktadır (tabii eğer iyi pişirilirse). Dolayısıyla nihai ahlak ilkesi konusunda aynı fikirde olsalar da, et yemenin ahlaki değeri konusunda farklı düşünmektedirler.

İnsanlar nihai ahlak standardının ne olduğu konusunda aynı fikirde olmasalar bile, buradan tek bir nihai ahlak standardı olmadığı sonucu çıkarılamaz. Örneğin bir insan tek bir nihai standarda inanıyor, başka bir insan da onunla uzlaşmayan başka bir standarda inanıyorsa, o zaman en azından bu bireylerden birinin hatalı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ahlakın doğru kıstasının ne olduğu hakkında çatışan inançlara sahip oldukları gerçeğinden, elbette, doğru bir ahlak kıstası olmadığı sonucu çıkaramayız. Dolayısıyla G₂ ve G₃ ile A uzlaşır. Bu nedenle G₂ ve G₃'ün felsefi açıdan ilgi çekici olduğunu düşünmek zordur.

Belki de bu bize “görecilikçi” antropologların bazı toplumlardaki sıra dışı ahlak inançlarından bazılarını tarif etmeye başladıklarında bazı felsefecilerin duydukları rahatsızlığı açıklamamızda yardımcı olabilir. Antropologlar Brezilya’da bir insanın atıyla evlenmesinin ahlaken doğru olduğuna, ama bir kadının insanların içinde burnu açık gezmesinin ahlaken yanlış olduğuna inanan bir kabile olduğuna dikkat çekmektedirler. Bazı felsefeciler bu durum karşısında rahatsızdır. Bu tür bir durumun acayip olduğunu kabul etmekte, ama neyin nesi olduğunu oturtamamaktadırlar. Bu tür inançların varlığı eylem faydacılığının, kategorik buyruğun, Ross’un kuramının ya da bir diğer ahlak kıstasının doğruluğuyla uyumlu olduğundan, bu tür inançların mutlakçılığın doğruluğuyla doğrudan ilişkisi yoktur. Özel, hiç umulmadık bir argüman olmadan, bu tür antropolojik gerçeklerin ahlak felsefesiyle bir ilgisi olduğunu söylemek zordur.

UZLAŞIMCILIK

“Bir toplumda doğru olan şey başka bir toplumda yanlış olabilir” öğretisinin başka bir yorumunu ele alalım. Bu görüşün geliştirilebileceği biçimlerden biri *uzlaşımıcılık* olarak bilinmektedir. Kabaca ifade etmek gerekirse, uzlaşımıcılık yaşadığınız toplumun gerekli gördüğü şekilde ha-

reket etmenizdir. Başka bir deyişle, bir toplumun ahlaki uzlaşımları insanın ahlaki yükümlülüklerini belirler. Bir toplumun ahlaki uzlaşımları başka bir toplumun ahlaki uzlaşımlarından ayrılabilceğinden, bu görüşün vardığı sonuç şudur: “Bir toplumda doğru olan başka bir toplumda yanlış olabilir.”

Uzlaşımıcılığı yeterli bir tarzda ifade etmek için, birkaç varsayımda bulunmamız gerekiyor. Birincisi, her eylem için, bir anlamda, “o eylemin gerçekleştirildiğı toplum” olan yalnızca tek bir toplum olduğunu varsaymamız gerekiyor. Eğer bu varsayımda bulunmazsak, o zaman eylemin normatif statüsünü *kimin* uzlaşımlarının belirlediğini söylemekte zorluk yaşarsınız. Eğer her eylemin tam olarak tek bir toplumda gerçekleştiğini varsayarsak, o zaman eylemin doğruluğunun belirlenmesiyle ilintili olanın o toplumun uzlaşımları olduğunu söyleyebiliriz.

İkincisi, her toplumun birtakım uzlaşımları olduğunu ya da genel ahlak ilkeleri olduğunu varsayacağız. Bu tür uzlaşımlardan her birinin tutarlı olduğunu varsayabiliriz, yani her eylem için en fazla bir tane ahlaki değerlendirme sunmaktadır. Dolayısıyla yaptığınız her eylem için yaşadığınız toplumun uzlaşımları şu değerlerden en fazla birini tahsis edecektir: “doğru”, “yanlış”, “zorunlu”. Rahatlık adına, uzlaşımların tam olduğunu da varsayabiliriz: Her eylem için en azından bir tane normatif statü tahsis etmektedir. Elbette bir toplumun gerçekte tutarsız ya da eksik uzlaşımları olduğu anlaşılabilir. Bu husus belki doğru olabilir, ama ele aldığımız bağlamda kayda değer bir fark yaratmamalıdır. Son olarak, bir eyleme bir toplumun uzlaşımlarının ancak ve ancak uzlaşımlar eylemin normatif statüsünün “doğru” olduğunu söylerse izin verdiğini söyleyebiliriz.

Şimdi uzlaşımıcılığın bir biçimini ifade edebiliriz:

G4: Bir eylem ancak ve ancak toplumun uzlaşımları izin verdiği takdirde ahlaken doğrudur.

Birçok insan G_4 'e benzer bir şeyin doğru olduğunu düşünebilir. Zira birçok insan kendi toplumumuzun uzlaşımına uymamız gerektiği konusunda ısrar edecektir. Bu yüzden örneğin çokeşliliğin olduğu bir toplumda yaşayan bir insanın birden fazla karısı varsa, bir uzlaşımçı doğru davrandığını söyleyecektir. Diğer yandan, uzlaşımçı tekeşli bir toplumda çok eşli birinin doğru davranmadığını söyleyecektir. Zira uzlaşımçıya göre, "Bir toplumda doğru olan şey başka bir toplumda yanlış olabilir". Bu görüşün sezgisel açıdan çekiciliği kayda değerdir.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Rawls'un kural faydacılığıyla bağlantılı olarak, G_4 benzeri bir kuram muazam zorluklarla karşılaşır. Belki de bunlardan en ciddi olanı kavramsal bir sorundur. Uzlaşımçılığı bütünlüklü bir tarzda ifade etmek için, her eylem için, bir anlamda, o "eylemin gerçekleştirildiği" tek bir toplum olduğunu varsaymamız gerekir. Fakat bu varsayım hiç akla yatkın değildir. Birçok eylemde farklı toplumlardan gelen insanların söz konusu olduğunu düşündüğümüzde bu zorluklarından bazıları anlaşılabilir. Örneğin büyük bir şehirdeki bir soyguncunun başka bir eyaletten şehirli olmayan bir ziyaretçiye saldırdığı bir durum düşünelim. Soyguncu ile kurbanın çok az ortak yönü olabilir. Farklı diller konuşuyor, farklı türde yemekler yiyor, ahlak konusunda farklı görüşler savunuyor olabilirler vb. Kuşkusuz, bu iki insan birbirinden tamamen farklı toplumsal kökenlerden gelmektedir. Peki, farklı toplumlardan mı gelmektedirler? Birçok insan böyle olduğunu söyleyecektir. Aynı toplumdan mı gelmektedirler? Birçok insan buna da evet diyecektir. O halde, soygunun yapıldığı toplum hangi toplumdur? Sanırım cevap vermesi imkânsız.

Eğer bir insan aynı anda birçok toplumun üyesiye, o zaman bu sorun onun eylemi kendisinden başka kimseyi içermediğinde bile ortaya çıkmaktadır. Bir insanın (A) hem T_1 hem de T_2 toplumunun üyesi olduğunu varsayalım. T_1 'in uzlaşımaları intihara izin vermemektedir, ama T_2 'nin uzlaşımaları için aynısı geçerli değildir. A intihar edi-

yor. G₄'e göre, eylemi doğru mudur, yanlış mıdır? Bir kez daha, söylemesi imkânsız gibidir.

G₄'teki esas sorun "toplum" kavramının çok muğlâk olmasıdır. Bu muğlâklığı örneklendirmenin yollarından biri şu soruyu sormak olacaktır: "Bir grup insanın aynı toplumun fertleri olmak için hangi özellikleri ortak olmasıdır?" Bu soruyu aynı toplumun üyesi olmak için zorunlu ve gerekli koşulların ne olduğunu belirtme talebi olarak da alabiliriz. İlintili bir soru şöyle olacaktır: "Bir grup insan hangi koşullar altında bir toplum oluşturur?" Bu sorunlar üzerine en üstünkörü değerlendirme bile sorunun ciddiyetini gösterecektir. Aynı toplumdaki insanlar aynı dili konuşuyor da olabilir, konuşmuyor da olabilir. Birbirlerine yakın da yaşıyor olabilir, uzak da. Benzer ahlaki ve dini inançları da olabilir, farklı da. Toplum kavramındaki bu muğlâklık dikkate alındığında, ahlak kuramımızda bu kavramdan sakınmak daha doğru görünmektedir, tabii mümkünse. Dolayısıyla G₄'te bir sorun vardır.

Çalışkan bir sosyoloğun bu sorunu çözebileceğini varsayalım. Açık, kesin ve yararlı bir toplum kavramının geliştirilebileceğini varsayalım. Bu durumda, G₄ hakkında ne söylememiz gerekir?

G₄'teki sorunlardan biri toplumlar arası karşılaştırmalarla alakalıdır. T₁ toplumunun tam ve tutarlı birtakım uzlaşımları olduğunu varsayalım, ama bu uzlaşımların ırkçılığa, köleciliğe, kadın ve çocuk sömürüsüne, saldırgan savaşımlara ve hava kirliliğine izin verdiğini varsayalım. Aynı şekilde, T₂ toplumunun da tam ve tutarlı birtakım uzlaşımları olduğunu varsayalım, ama bu uzlaşımların ırkçılığa, köleciliğe ve T₁'de izinli olan diğer kötülöklere izin vermediğini varsayalım. T₂'nin uzlaşımlarının ırk, cinsiyet ya da yaş farkı gözetmeksizin tüm insanların haysiyetine saygı göstermeye dayalı olduğunu varsayalım. Kuşkusuz bu tür bir durumda ikinci gruptaki uzlaşımların birinci gruptakilerden daha iyi olduğunu söyleyebilmeyi isteriz. T₂ toplumunun fertlerinin ahlaken T₁ fertlerinden daha ileri olduğunu söyleyebilmeyi isteriz.

Fakat G₄ gibi bir uzlaşıcılık biçimi doğru olsa da, böyle bir şeyi söylemeye hakkımız olup olmadığı açık değildir. Zira eğer G₄ doğruysa, o zaman T₁ toplumunun fertleri T₁ toplumunun uzlaşımlarına uydukları takdirde, T₂ toplumunun fertleri de T₂ toplumunun uzlaşımlarına uydukları takdirde doğru hareket etmiş olurlar. İki toplumun da fertlerinin kendi uzlaşımlarına eşit ölçüde uyduklarını varsayarsak, eşit sayıda doğru eylemde bulundukları sonucuna varmamız gerekir. Onlardan daha başka ne talep edebiliriz ki? G₄'e göre, T₁ fertlerini T₂'nin uzlaşımlarına uymadıkları için mahkûm edemeyiz. Zira G₄ onların ancak kendi uzlaşımlarına uyduklarında doğru hareket ettiklerini söyler. Keza T₁'in uzlaşımlarını T₂'ninki gibi olamadıkları için kınayamayız. Bu tür bir tutumun nasıl bir haklı gerekçesi olabilir?

Dolayısıyla uzlaşıcılığı kabul ettiğimiz takdirde, toplumlar arası ahlaki karşılaştırmalar yapamaz hale geliriz. Bu oldukça ciddi bir kayıp gibi görünmektedir.

Bu sorunun ilginç bir özel örneğine "reformcunun ikilemi" denilebilir. Bir Eski Ahit reformcusunun durumunu ele alalım. Yurttaşlarının tembel, bencil, değersiz yaşamları olduğunu görmektedir. Berbat uzlaşımlara sahip olduklarını fark etmiştir. Onları acınası durumlarından kurtarmak üzere, ahlaksızlıklarına daha duyarlı olmaları için nasihatte bulunur. Yanlış ilkeleri benimsemiş olabilecekleri olasılığı üzerine düşünmeye teşvik eder. Kuşkusuz, reformcunun haklı olma olasılığı bulunduğu kabul etmemiz gerekir. Belki de onun toplumu değersiz uzlaşımlar benimsemiştir. Belki de yurttaşları onun tavsiyelerine uysalar daha iyi durumda olacaklardır. Ama eğer uzlaşıcılık doğruysa, reformcu yanılıyor olmalıdır. Zira G₄'e göre, reformcunun yurttaşları ancak yaşadıkları toplumun ahlaki uzlaşımlarına uydukları takdirde doğru hareket etmiş olurlar. Bu yüzden reformcu yurttaşlara başka kurallara uymalarını istediğinde, onlardan ahlaken yanlış olan eylemleri gerçekleştirmeleri istenmektedir. Mevcut uzlaşımları ne kadar sefil olursa olsun, reformcu-

nun önerisi ne kadar makul olursa olsun, G₄ yurttaşların eski kurallarına uymakta haklı olduğunu ve reformcunun önerdiği kurallara uymalarının yanlış olacağını söyler. Dolayısıyla uzlaşımçılık son derece muhafazakâr bir ahlak öğretisi olmaktadır.

Bu argümanı son derece basit bir tarzda formüle edebiliriz. Bir insanın ancak ve ancak toplumunun ahlaki uzlaşmaları aslında doğru olmayan eylemlere izin verdiğini iddia ettiği takdirde “ahlaki reformu savunduğunu” söyleyelim. O zaman şu önermede bulunabiliriz:

Reformcunun İkilemi

- (1) Eğer G₄ doğruysa, reform savunan herkes hatalıdır.
- (2) Bazen reform savunan insanlar hatalı değildir.
- (3) Bu nedenle G₄ doğru değildir.

Bir uzlaşımçının bu argümana nasıl yanıt vereceği açık değildir. Belki de ikinci önermeyi reddedecektir. Her halükârda, bu durum uzlaşımçılık için bir muamma yaratmaktadır.

Fakat buradaki amaçlarımız açısından, G₄'ün başka bir özelliği çok daha yararlı olabilir. G₄'ün mutlakçılıkla uyumlu olduğu açık olsa gerek. Ama G₄ mutlakçılıkla uyumlu olmanın yanı sıra, aynı zamanda mutlakçılığın doğru olduğunu da söyler. Dolayısıyla eğer G₄'ün görecilikle ilgili bizim yorumumuz olduğunu kabul edersek, o zaman mantıksal olarak tutarlı olmak adına mutlakçılığı da kabul etmemiz gerekir.

Bunun kanıtı gayet basittir. Eğer G₄ doğruysa, o zaman her yerde doğru olan tek bir nihai ahlak standardı var demektir. Bu standart G₄'tür. Ama mutlakçılık tek bir nihai ahlak standardı olduğu şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla eğer G₄ doğruysa, mutlakçılık da doğrudur.

Belki de bazı okurlar. Bu kanıtın biraz sofistçe olduğunu düşüneceklerdir. Kanıtın sırf mutlakçılığı yetersiz şekilde tanımladığımız için işe yaradığında ısrar edebilir-

ler. Meseleyi şöyle ifade etmeyi tercih edebilirler: Mutlakçılık her yerde ahlaken doğru olan tek bir eylem türü olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla eğer mutlakçılık doğruysa, o zaman bir insan yaşadığı toplumdan bağımsız olarak ancak bu özgül türde eylemleri yaptığı takdirde doğru hareket etmiş olur. Ama görecilik birçok farklı türde eylemin doğru olabileceğini söyler; hepsi de toplumdan topluma değişir. Dolayısıyla mutlakçılık doğru bir şekilde kavrandığında görecilikle çelişir.

Maalesef, mutlakçılığı bu şekilde kavrasak bile, G₄ yine de mutlakçılığın doğru olduğunu söyler. Zira eğer G₄ doğruysa, o zaman her yerde ahlaken doğru olan tek bir eylem türü vardır, o da gerçekleştirildiği toplumun uzlaşımlarıyla uyumlu olan eylemdir. Bu türde her eylemin “uzlaşımsal” olduğunu söyleyebiliriz. Eğer “mutlakçılık” her yerde ahlaken doğru olan tek bir eylem türü olduğu şeklinde kavranırsa, o zaman G₄ mutlakçılığı kucaklar. Bunun nedeni G₄’ün uzlaşımsal eylemlerin her yerde ahlaken doğru olduğunu söylüyor olmasıdır.

Dolayısıyla uzlaşımcılık bir tür mutlakçılığa karşı gözükse de, aslında burada ele alınan biçimleriyle mutlakçılığa karşı değildir. Mutlakçılığın bizim uzlaşımcı öğretimimiz G₄ ile tutarsız olan net bir versiyonunu formüle etmek kolay olmayabilir.

KAVRAMSAL GÖRECİLİK

Son olarak, göreciliğin mutlakçılıkla gerçekten çelişmeyen bir biçimine bakalım. Şu cümleyi ele alalım:

(4) Boston yakındır.

Bu önermenin anlaşılır şekilde kullanılabileceği bağlamlar olabilirse de, birçok durumda eksik olduğu düşünülecektir. Bu önermenin doğru mu yanlış mı olduğu sorusu üzerine düşündüğümüzde bunu görebiliriz. Bu soruya birçok insan dördüncü önermenin doğru mu yanlış mı ol-

duğunu söylemenin imkânsız olduğu yanıtını verecektir. “*Neye yakın?*” sorusunu yönelteceklerdir. Sezgileri dördüncü önermeyi başka bir yerin adını ekleyerek tamamlamak gerektiği yönünde olacaktır. Dolayısıyla dördüncü önerme şunun kısaltılmışı ise,

(5) Boston Marblehead’e yakındır.

O zaman dördüncü önerme doğru bir şeyin kısaltmasıdır. Ama eğer dördüncü önerme şunun kısaltılmışı ise,

(6) Boston Brest-Litovsk’a yakındır.

O zaman dördüncü önerme yanlış bir şeyin kısaltmasıdır. Fakat bu haliyle, birçok insan dördüncü önermenin eksik olduğunu ve kendi içinde ne doğru ne de yanlış olduğunu söyleyecektir.

Dördüncü önermenin eksikliğini göstermenin bir diğer yolu da Boston’ın yakınlık özelliğine sahip olup olmadığını sormak olacaktır. Birçok insan yakınlık diye bir özellik olmadığını söyleyecektir. Yakınlığın bir ilişki olduğunu söyleyeceklerdir. Boston Marblehead’le yakınlık ilişkisi içindedir, ama Brest-Litovsk’la böyle bir ilişki içinde değildir. Boston’ın kendi içinde yakınlık özelliğine sahip olup olmadığını sormanın hiçbir anlamı yoktur. *Neye yakınlık?* Sorunu bu şekilde ifade etmek oldukça metafiziktir, ilk yol ise oldukça dilseldir, ama hemen hemen aynı kapıya çıkmaktadır.

Bu hususların etikte doğrudan bir benzeri vardır. Bazıları “ahlaken doğrudur” ile “yakındır”ın benzer olduğunu söyleyecektir. Bu filozoflar,

(7) Bu eylem ahlaken doğrudur

biçimindeki cümlelerin en az dördüncü önerme kadar eksik olduğunu savunmaktadırlar. Kendi başına alındığında, diyeceklerdir, bu tür bir cümle ne doğru ne de yanlıştır. Cümlenin doğru ya da yanlış bir şeyi ifade etmesini sağlamak için, şöyle bir tarzda tamamlanmalıdır:

- (8) Bu eylem günümüz Amerikan toplumunda ahlaken doğrudur.

ya da

- (9) Bu eylem Victoria dönemi İngiliz toplumunda ahlaken doğrudur.

Bu husus metafizik olarak da ifade edilebilir. Doğruluk diye bir özellik olmadığını söyleyebiliriz. Daha ziyade, doğruluk bir eylem ile bir toplum arasındaki bir ilişkidir. Bir eylem bir toplumda doğru olabilirken, başka bir toplumda doğru olmayabilir. Ama hiçbir eylem salt doğru değildir. *Kavramsal görecilik* diye adlandırılan bu görüş “bir toplumda doğru olan şey başka bir toplumda doğru olmaya-bilir” şeklindeki göreci öğretimizin son versiyonudur.

İnsanların yedinci önerme gibi şeyler söyledikleri birçok durum vardır. Kavramsal göreciliği savunan bir insan, ne zaman biri yedinci önerme gibi bir şey söylese, aslında bu önermenin sekizinci ya da dokuzuncu önermenin kısaltılmışı olduğunu savunur. Genellikle bir insan bir eylemin doğru olduğunu söylediğinde, kendi yaşadığı toplumda doğru olduğunu kasteder. Ama her halükârda aklında *bir toplum olması gerekir, aksi takdirde cümlesi eksik kalır ve ne doğru ne de yanlış olur.*

Bu göreci kuramı iki farklı şekilde ifade edebiliriz. Dilbilimsel olarak ifade edildiğinde şöyledir:

- G₅: “a eylemi ahlaken doğrudur” biçimindeki cümleler ya anlamsızdır, ya da “a eylemi T toplumunda ahlaken doğrudur” biçimindeki cümlelerin kısaltmasıdır.

Bu aynı öğreti daha metafizik tarzda şöyle ifade edilebilir:

- G₆: “Doğruluk” diye bir özellik yoktur. Doğruluk eylemler ile toplumlar arasındaki bir ilişkidir.

Bu görecilik biçimleri mutlakçılıkla çelişir. Zira eğer G₅ ya da G₆ doğruysa, o zaman bir ahlak kıstası olamaz. Eğer G₅ doğruysa, o zaman her türlü kıstas önerisi anlamsız ola-

caktır. Zira anladığımız anlamıyla bir ahlak kıstası “a eylemi doğrudur” cümlesini içerir. G₅’e göre, bu cümle kendi içinde bir anlam taşımaz. Aynı şekilde, eğer G₆ doğruysa, o zaman doğruluk diye bir özellik yoktur. Bu örnekte, bir eylemin doğruluğa sahip olması için zorunlu ve yeterli koşulları ifade eden kayda değer bir kıstas olamayacağı kesindir.

Kavramsal göreciliğin bazı çok ilginç sonuçları vardır. Bunların en çarpıcı olanlarından biri toplumlar arası ahlaki çatışmaları dışlıyor olmasıdır. Bunun nasıl olduğunu anlamak için, şu örneği düşünelim. T₁ toplumunun bir ferдинin T₂ toplumunu ziyaret ettiğini varsayalım. Orada T₂ fertlerinden bazılarının röntgencilikle suçlanan bir T₂ üyesinin gözünü çıkarttığını görüyor. T₁’den gelen adam dehşete düşüyor. Röntgencilik kadar masum bir suçun cezasının bu kadar sert olmasının doğru olmadığını söylüyor. T₁’de röntgencilere küçük bir para cezası kesilmektedir. Ama T₂’dekiler röntgencilerin gözünün oyulması gerektiğinde ısrar ediyorlar. Eylemlerinin ahlaken doğru olduğunu savunuyorlar.

Aşağıda *k* harfini röntgencilerin kör edilmesi eylemi için kullanalım. Şimdi tartışmayı daha basit şekilde ifade edebiliriz. T₁’den gelen adam şöyle demektedir:

(10) *k* eylemi ahlaken doğru değildir.

T₂’deki kişiler ise şöyle demektedir:

(11) *k* eylemi ahlaken doğrudur.

Bunun apaçık bir ahlaki çatışma örneği olduğu gözük-mektedir. T₁’den gelen adamın görüşüyle T₂’deki insanların görüşünün çatıştığı görünmektedir; *k* eyleminin normatif statüsü hakkında karşıt görüşleri vardır. Fakat eğer kavramsal görecilik doğruysa, o zaman çatışma yoktur. Zira eğer kavramsal görecilik doğruysa, o zaman onuncu cümle ya anlamsızdır ya da şu cümlelerin kısaltılmışıdır:

(10') *k* eylemi T₁'de ahlaken doğru değildir.

On birinci cümle ya anlamsızdır ya da şunun kısaltılmışıdır:

(11') *k* eylemi T₂'de ahlaken doğrudur.

Eğer (10) ya da (11) anlamsızsa, o zaman çatışma yoktur. Bu yüzden (10') numaralı cümlelerin (10) numaralı cümlede esas kastedilen şeyi daha yeterli bir şekilde ifade ettiğini ve (11') numaralı cümlelerin de (11) numaralı cümlede esas kastedileni daha eksiksizce ifade ettiğini varsayalım.

(10') ve (11') cümlelerinin birlikte doğru olabileceği açıktır. Bu ikisi arasında mantıksal açıdan bir ayrıklık yoktur. T₁'den gelen biri (10') numaralı cümleyi kurduğunda, doğruyu aktarıyor olabilir. Keza T₂ toplumunda yaşayan insanlar (11') numaralı cümleyi kurduklarında, onlar da doğruyu aktarıyor olabilirler. Dolayısıyla T₁'den gelen kişinin görüşü ile T₂'deki kişilerin görüşü arasında mantıksal bir çatışma yoktur. Kuşkusuz bu yanlış görünmektedir.

Bu yüzden argümanımız şudur:

“Çatışma Yok” Argümanı

- (1) Eğer kavramsal görecilik doğruysa, T₁'den gelen ziyaretçi ile T₂'deki insanlar arasında çatışma yoktur.
- (2) T₁'den gelen ziyaretçi ile T₂'de yaşayan insanlar arasında bir çatışma vardır.
- (3) Bu yüzden kavramsal görecilik doğru değildir.

Bu argüman 12. Bölüm'de çok daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Şimdilik kavramsal görecilik için ciddi bir sorun teşkil ettiğini kabul etmek yeterli olabilir. G₅ ya da G₆'yı kabul eden biri toplumlar arası ahlaki çatışma meselesiyle boğuşmaya hazır olmalıdır.

Kavramsal göreciliği birkaç sorun beklemektedir. Bunlardan biri, temelinde “toplum” kavramının olması-

dır. Eğer bu kavram muğlak ya da tanımlanamaz ise, o zaman G_5 ya da G_6 için kötüdür. Ayrıca kavramsal görecilik toplumlar arasında ahlaki karşılaştırmaları dışlıyor görünmektedir. “ T_1 toplumu ahlaken T_2 toplumundan daha iyidir” gibi ifadelerle açık bir anlam atfedilemez. Bu açıdan, kavramsal görecilik uzlaşmacılık gibidir. Son olarak, reformcunun ikileminin bir çeşidi kavramsal göreciliğe uygulanabilir.

Fakat kavramsal göreciliğin en büyük sorunu bunların hepsinden çok daha derindir. Kavramsal göreciliğin ahlaki doğruluk diye bir özelliği kabul etmediğini görmek gerekir. Keza basitçe ahlaken doğru bir eylem gerçekleştirmiş olan hiç kimse olmadığını da söyler. Bu görüşe göre, “hiçbir şey doğru ya da yanlış değildir, düşünceler bunu belirler” demek doğru olmaz. Zira bu görüşe göre, düşünmek bile bir eylemi doğru ya da yanlış yapamaz.

Buradan “ T toplumunda doğru”nın ne anlama gelebileceğini açıklama sorunu doğmaktadır. Burada doğru, “ T toplumunun fertlerinin doğru olduğuna inandıkları” şey olarak tanımlanamaz, zira eğer doğruluk diye bir özellik yoksa, o zaman kimse bir şeyin doğru olduğuna inanamaz. Bunu ifade etmenin bir diğer yolu “ a eylemi ahlaken doğrudur” biçimindeki cümleler anlamsızsa, o zaman “ T a eyleminin ahlaken doğru olduğuna inanmaktadır” biçimindeki cümlelerin de anlamsız olduğuna dikkat çekmektir. En basit şekilde ifade etmek gerekirse, eğer doğruluk diye bir özellik yoksa, o zaman doğruluğun ilişkisi bu tür sözde doğruluk özelliğine atıfla tanımlanamaz. Bu tür bir ilişkinin nasıl tanımlanacağı hâlâ açıklanmayı bekliyor.

GÖRECİLİK VE HOŞGÖRÜ

Etikte göreciliğin farklı toplumların çok çeşitli âdetlerine karşı aydınlanmış ve hoşgörülü tutumun doğal bir uzantısı olduğu sık sık söylenmiştir. Gerçekten de bazı insanların, görecilik doğru olduğuna göre, daha az şovenist ol-

maya çalışmak gerektiğini savunduğunu görürüz. Fakat farklı biçimleriyle göreciliğin hoşgörülü olmamız gerektiği konusuna nasıl bağlanabileceği tümüyle açık değildir.

İnanç göreciliğinin, başlı başına, hoşgörüyle uzaktan yakından alakası olmadığını belirtmek gerekiyor. Farklı toplumlardaki insanların farklı ahlak inançlarına sahip oldukları gerçeğinden, hoşgörünün istenen bir şey olduğuna ilişkin bir sonuç çıkmaz.

Burada G₄ olarak formüle edilmiş olan uzlaşımıcılıktan hoşgörüyle ilgili sonuçlar elbette çıkarılabilir. Fakat bu sonuçlar beklendiği gibi olmayabilir. G₄'e göre, bir eylem ancak ve ancak o toplumun uzlaşımınınca caiz olduğu takdirde doğrudur. Dolayısıyla bu öğretiyeye göre bir hoşgörü eylemi ancak ve ancak o toplumun uzlaşımınınca caizse ahlaken doğru olacaktır. Dolayısıyla eğer hoşgörünün özellikle kıymetli görülmediği bir toplumda yaşıyorsanız, hoşgörülü olmamanız gerekir. Hatta uzlaşımıcılığa göre ahlaken hoşgörüsüz olmanız gerekebilir. Diğer yandan, eğer uzlaşımını hoşgörü gerektiren bir toplumda yaşıyorsanız, o zaman uzlaşımıcılık hoşgörülü olmanızı gerektirir.

Dolayısıyla şu düşünce tarzının bir kıymeti harbiyesi yoktur: "Uzlaşımıcılık doğru olduğuna göre, diğer toplumlardaki insanların davranışlarına karşı daha hoşgörülü olmalıyız. Zira onlar yalnızca, tam da olması gerektiği gibi, kendi uzlaşımına bağlı kalıyorlar." Bu argümana doğru yanıt şu olabilir: Eğer toplumumuzun ahlaki uzlaşımını hoşgörüsüzlüğü gerektiriyorsa, uzlaşımıcılık ancak başkalarına hoşgörüsüz davrandığımız takdirde doğru davrandığımızı söyler. Bu yüzden, hem uzlaşımıcılığın doğru olduğunu, hem de hoşgörünün evrensel olarak doğru olduğunu savunmak tutarsız olabilir.

Kavramsal görecilik hoşgörü konusunda da benzer bir sonuca varır. Hoşgörünün ahlaken doğru olduğu ifadesi, bu görüşe göre, eksiktir. Ya anlamsızdır ya da "hoşgörü T₁'de doğrudur" biçimindeki bir ifadenin kısaltılmış şeklidir. Dolayısıyla kavramsal göreciliği savunan biri,

(12) Hoşgörû doğrudur.

derse, o zaman kendi görüşü gereği ya cümlesini tamamlaması ya da saçmaladığını kabul etmesi gerekir. Eğer hoşgörünün T_1 toplumunda doğru olduğunu kastediyorsa, o zaman belki haklıdır. Eğer hoşgörünün T_2 toplumunda doğru olduğunu kastediyorsa, o zaman belki de hatalıdır. Eğer hoşgörünün her koşulda doğru olduğunu kastediyorsa, o zaman kendi görüşüne göre, saçmalamaktadır. Zira bu görüşe göre, “her koşulda” doğruluk diye bir şey yoktur.

Dolayısıyla görecilik insanların daha hoşgörülü olmaları gerektiğini ya da daha az hoşgörülü olmaları gerektiğini ima etmez. Bazı biçimleri, hoşgörû hakkında hiçbir şey söylemez. Diğer biçimleri ise, ancak ve ancak yaşadığımız toplumun uzlaşımınınca gerekli olduğu takdirde hoşgörülü olmamız gerektiğini ima eder. Daha da başka biçimleriyse, hoşgörünün ne doğru ne de yanlış olduğunu ima eder; yalnızca “ T_1 ’de doğrudur” ya da “ T_2 ’de yanlıştır”. Dolayısıyla nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, görecilik başkalarının ahlaki görüşlerine karşı daha hoşgörülü bir tutum geliştirmeye çalışmamız gerektiğini söylemez.

Görecilik üzerine bu tefekkürler bizi esasen metaetik alanına ait olan bazı sorunları ele almamızı gerektiriyor. Örneğin “*a* ahlaken doğrudur” kendi içinde tam bir cümle midir, yoksa “*a* T_1 toplumunda ahlaken doğrudur” biçiminde bir şey halinde geliştirilmesi mi gerekir sorgulamasında bulunduk. Geleneksel olarak, bu soru normatif ifadelerin anlamı ya da mantıksal biçimi hakkında bir soru olarak yorumlanmıştır. Bu şekliyle, normatif etikten ziyade metaetik alanına aittir. Bu tür soruları daha bütünlüklü bir tarzda ele almak için, metaetiğin doğası ve bazı tipik görüşleri hakkında daha net bir anlayışa sahip olmamız gerekir. Bir sonraki bölümün amacı budur.

12 | METAETİKTE DOĞALCILIK

METAETİK

İngilizceyi anadili gibi konuşan hemen herkesin “iyi”, “kötü”, “doğru”, “yanlış” ve “zorunlu” gibi kelimelerin anlamını bildiğini söylemek bir anlamda doğru olacaktır. Zira İngilizceyi anadili gibi konuşan herkes bu kelimelerin hepsini anlaşılır bir tarzda kullanabilir ve diğer dile hâkim konuşmacıların bu kelimeleri kullandıkları ifadeleri anlayabilir. Dolayısıyla bu tür ifadelerin anlamına ilişkin ciddi herhangi bir sorun olmadığı söylenebilir, zira bu kelimelerin ne anlama geldiğini çocuklar bile bilir.

Ama “anlamını bilme”nin bir başka anlamı daha vardır ve bu anlama göre hepimizin bu kelimelerin anlamını bildiğini söylemek doğru olmayabilir. Bu kelimelerden herhangi birinin açık, kesin ve kabul edilir bir tanımını formüle etmeyi çoğumuzun kolaylıkla başaramayacağı üzerine düşündüğümüzde bu durum açık hale gelecektir. Burada durum geometrideki bir duruma benzer. Çoğu insan “daire” kelimesinin ne anlama geldiğini geometri öğrenmeden önce de bilir. Yani bu kelimeyi anlaşılır bir tarzda kullanabilir ve kelimeyi doğru kullanan başka insanları anlayabilirler. Fakat İngilizceyi anadili gibi konuşan birçok kişi “daire” kelimesinin açık, kesin ve doğru bir tanımını yapmakta zorlanacaktır. Çemberlerin neye benzediğini tarif etmeye çalışabilirler. Ya da dairesel olan bazı

tanıdık nesnelerden bahsedeceklerdir. Fakat bunları yapmak “daire”yi tanımlamakla aynı şey değildir. “Daire”yi tanımlamak için, şuna benzer bir ifade sunmamız gerekir:

T₁: x bir dairedir = tanım: x verili bir noktaya tüm noktalar-
dan eşit mesafede olan kapalı bir düzlemsel eğridir.

Dolayısıyla birçok insanın “iyi”, “kötü” ve diğer kelimelerin anlamlarını bilmediğini söylediğimizde, bu kelimeleri ehil bir şekilde kullanamadıklarını ya da bunları kullanan diğer insanları anlayamadıklarını kastederiz. Kastettiğimiz şey uygun tanımlar sunamadıklarıdır.

Bazı insanlar bu tanımları merak edebilirler. Birçok insanın bu ahlaki terimlerin yeterli tanımını sunamadıklarının doğru olduğunu varsayalım. Ne fark eder? Eğer kelimeleri kullanabiliyorlar ve bu kelimeleri kullanan başkalarını anlayabiliyorlarsa, neden tanım derdine düşsünler ki? Hiçbir pratik değeri olmayan bir entelektüel oyun olmaz mı bu? Kolay yolu seçip sözlükten anlamına bakamazlar mı? Ayrıca bunların ahlak konusundaki felsefi meselelerle ne alakası var?

Felsefeciler bu sorulara farklı şekillerde yanıtlar vereceklerdir. Bir kesim ahlaki terimlerin doğru tanımlarının pratik açıdan çok değerli olduğu söyleyebilir. Zira hepimizin bildiği gibi, ahlaki değerlerdeki farklılıklar nefret, çatışma, hatta savaş için zengin bir kaynaktır. Eğer bu değer farklarının ahlaki kavramlar konusundaki farklardan kaynaklandığı kanıtlanabilirse, o zaman bu çatışmalardan bazıları çözülebilir. İlgili ahlaki terimlerin anlamlarına yakından bakmak, ahlak kavramlarındaki bu tür farkları keşfetmemizi sağlayabilir.

Diğer felsefeciler yukarıdaki sorulara birçok ciddi, çözülmemiş ahlaki sorun olduğuna dikkat çekerek cevap verebilirler. Örneğin kürtaaj ahlaken yanlış mıdır? Ölüm içsel olarak kötü müdür? Erdem haz kadar büyük bir iyilik midir? Bu sorulardan bazılarının pratik açıdan önemi bazarıdır. Ayrıca bu soruların anlamları hakkında yeterli bir

kavrayışa ulaşana kadar, makul cevaplar bulabileceğimiz şüphelidir. Ayrıca bu sorularda ortaya çıkan kelimelerin cevaplarını bulana kadar soruların anlamlarını tamamen anlayamayacağımız iddia edilebilir.

Başka birtakım felsefeciler ise “iyi”, “kötü”, “doğru” ve diğerlerinin makul tanımlarını bulma girişiminin, sonuçta, pratik amacı olmayan bir tür entelektüel oyun olduğunu söyleyebilirler. İnsanların esasen ilginç ve hoş buldukları için giriştikleri bir entelektüel uğraşıdır bu. Ahlaki kavramlar kafalarını kurcalamaktadır, bu terimlerin ne anlama geldiğini merak etmektedirler ve bu anlamların yeterli tanımlarını yapmak için sıkı çalışmaya isteklidirler, üstelik bu tür tanımların keşfi ve formülasyonu pratik bir değer taşımasa bile. Felsefeye karşı tutumları bazı bestecilerin müziklerine karşı ya da bazı şairlerin şiirlerine karşı tutumları gibidir. Pratik bir karşılığı olmasa bile çalışmalarını heyecan verici ve tatmin edici bulabilirler.

TANIMLAR

Daha kapsamlı kategoriler önerilebilirse de, buradaki amaçlarımız açısından üç ana tanım türü arasında ayrım yapmak yeterli olabilir. İlk türde tanımlara *şartlı tanımlar* denebilir. Şartlı tanım bir kelimenin anlamı hakkında önceden var olan bir gerçeği aktarma amacı taşımaz. Daha ziyade, işe yarar bir yeni kısaltma yaratmayı amaçlar. Diyelim ki eylemlerin incelikli bir özelliğini tartışmak istiyoruz ve İngilizcede bu özelliği ifade eden tek bir kelime yok. Böyle bir durumda, yeni bir kelime kullanıp, kastettiğimiz incelikli özelliği ifade etmek üzere bunun kullanılmasını şart koşabiliriz. Bu usule ilişkin iyi bir örnek 2. Bölüm’de sunulan “fayda” tanımıdır. Orada bir eylemin gerçekleştirildiği takdirde doğuracağı haz miktarı, eksi acı miktarıyla ilgilenmiştik. Bu miktara işaret edecek basit bir ifade istedik. Böylece bir şartlı “fayda” tanımı yaptık.

Tanımlanan kelimenin gerçekte tanımda söylenen

şeyle aynı olmadığı gerekçesiyle şartlı tanıma karşı çıkmak aptallık olur. Zira bu tür bir tanımın arkasındaki düşünce anlam hakkında bir olguyu aktarmak değildir. İşe yarar bir eşanlamlı yaratmak amaçlanmaktadır. Bu yüzden eğer şartlı tanıma karşı çıkacaksak ancak kısaltmanın uygun kaçmadığı, hatırlaması zor olduğu ya da bir şekilde yanlış yönlendirici olduğu gerekçesiyle karşı çıkmamız gerekir.

Ama bütün tanımların salt şartlı olmadığı açıktır. Sözlüğünde tüm kelimelerin şartlı tanımlarını sunan bir sözlük yazarı son derece yararsız bir eser üretmiş olacaktır. Biz bir sözlükçüden dile hâkim konuşmacıların kelimeleri nasıl kullandıklarını eksiksiz bir şekilde aktaran tanımlar sunmasını bekleriz. Sözlükte “oturumun ertelenmesi” kelimesine baktığımızda, “oturumu ertelemek” kelimesini “bir dolandırıcıya oy verme”nin eşanlamlısı olarak kullanmanın eğlenceli olacağını okumak istemeyiz. Bir parlamento usulünü anlatan kelime olarak “oturumu erteleme”nin “tehir etmek” ile aynı anlama geldiğini okumak isteriz. Bu türde tanımlara da *sözlük tanımları* adını verelim. Bu tanımlar o dili iyi bilen konuşmacıların kullandığı şekliyle tanımlanan kelimenin anlamına ilişkin eksiksiz bir izah sunmayı amaçlar.

“İyi”nin anlamı hakkındaki felsefi bulmaca sözlükten “iyi”nin anlamına bakarak çözülmeyecektir. Zira sözlüğe baktığınızda, “iyi”nin, “mükemmel”, “üstün”, “ortalamanın üstünde” gibi birçok eşanlamlısını bulabilirsiniz. Bu tür bir tanım “iyi”nin ne anlama geldiğini bilmeyen, ama “mükemmel” ya da “üstün”ün anlamını bilen bir insan için yararlı olacaktır. Fakat bu tür tanımlar bu kelimenin anlamına ilişkin felsefi bir araştırma yapan birine “iyi”nin anlamını yeterince açıklamayacaktır. Bir insan iyilik mefhumu hakkında bir fikre sahip değilse, ona mükemmellik ya da üstünlük mefhumuyla aynı şey olduğunu söylemekle o mefhumu anlamasını sağlamamızın pek muhtemel olmadığını görmemiz gerekiyor. Bunu daha ayrıntılı

olarak ele alalım.

“İyi”, “kötü” ve diğer ahlak terimlerinin anlamları hakkındaki felsefi bulmacaları çözmenin yegâne yolu bu kelimelerin her birinin bir *analizini* ya da *analitik tanımını* sunmak olacaktır. Analitik tanımın ne olduğunu açıklamak kolay değildir, ama birtakım gerekliliklerini ifade edebiliriz.

İlk gereklilik biçimsel bir gerekliliktir. Bir kez daha “daire” tanımımızı düşünelim:

T₁: x bir dairedir = tanım: x verili bir noktaya tüm noktalar-
dan eşit mesafede olan kapalı bir düzlemsel eğridir.

Öncelikle tanımlanacak kelimenin (tanımlanan) “=ta-
nım:” sembolünün solunda yer aldığına dikkat edelim. Bu sembol “anlamına gelir, tanım gereği” ya da “tanımı bakımından şuna denktir” şeklinde okunabilir. Tanımlayan, yani tanımlamayı yapan ifade ise sembolün sağında yer almaktadır. Dolayısıyla analitik tanımın ilk gerekliliği tanımlayan ve tanımlananın aynı dilde olmasıdır.

İkinci olarak, tanımlananın tek bir kelime olduğuna dikkat edelim “Daire”. Yukarıda “ x bir dairedir” dedik. Bunun nedeni basittir. “Daire” kelimesi öyle bir tarzda kullanılmaktadır ki kullanılabileceği en az karmaşık cümleler “ x bir dairedir” biçimindedir. Gerçek cümlelerde “ x ” yerine daire adları olabilir. Tanımda “ x ” bir değişkendir ya da gerçek adların yerini tutan bir semboldür. “Daha uzun” gibi bazı ifadelerin iki değişkene ihtiyacı olacak ve şunun gibi bir şey ortaya çıkacaktır: “ x , y ’den daha uzundur”. “Arada”nın üç değişkeni olacaktır, zira “arada”nın olduğu en az karmaşık tam cümleler “ x , y ile z arasındadır” biçimindedir. Dolayısıyla ikinci gereklilik tanımlanan kelimenin tanımlananda uygun sayıda değişkenle gözükmesidir. Ayrıca aynı değişkenler tanımlayanlarda da görülmelidir.

Bu biçimsel gerekliliklere ilaveten, yeterli analitik tanımlar için iki temel somut gereklilik vardır. İlki *karşı-örneklerden bağıışıklık* diyebileceğimiz şey, ikincisi de *ay-*

dırlatıcılıktır.

Bir tanımın karşı örneği ister gerçek ister salt mümkün olsun, tanımlananın bir şey için doğru, ama tanımlayanın aynı şey için doğru olmadığı (ya da tersi) bir durumdur. Şu yanlış tanımlı ele alalım:

T₂: x bir masadır =tanım: x dört bacağı olan bir destek üzerine oturtulmuş, yüzeyi düz bir mobilyadır.

“x bir masadır”ın bir şey için o şey bir masa olduğu takdirde doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bu hususa bakmanın bir diğer yolu şudur. Birincisi, “x”i, “x bir masadır”dan çıkartınız. Ardından söz konusu şeyle ilgili bir isim seçeriz ve bu ismi “x”in yerine koyarız. Eğer ortaya çıkan cümle doğruysa, o zaman “x bir masadır” tabiri o şey için doğrudur.

“x bir masadır”ın doğru olduğu, ama “x’in dört bacağı olan bir destek üzerine oturtulmuş, yüzeyi düz bir mobilya”nın doğru olmadığı bir şey bulabilir miyiz? Eğer öyleyse, bu şey *T₂*’ye bir karşı-örnektir. Elbette bu örnekte karşı-örnekler bulmak kolaydır; örneğin üç ayaklı bir masa. Bu tür bir masanın masa olduğu açıktır, ama dört bacağı olan bir destek üzerine oturtulmuş, yüzeyi düz bir mobilya değildir. Dolayısıyla “x bir masadır” bu tür masalar için doğrudur, ama “x dört bacağı olan bir destek üzerine oturtulmuş, yüzeyi düz bir mobilyadır” için doğru değildir. Dolayısıyla bu tür bir masa *T₂*’ye bir karşı-örnektir. *T₂*’nin kusurlu bir tanım olduğunu göstermektedir.

Fark edilmesi gereken önemli bir husus, bir tarafın doğru, bir tarafın yanlış olduğu bir parçanın olmadığı durumlarda bile karşı-örnekler inşa edebiliriz. Şu tanımlı ele alalım:

T₃: x bir masadır =tanım: x 500’den az bacağı olan bir destek üzerine oturtulmuş, yüzeyi düz bir mobilyadır.

Belki de 499’dan fazla bacağı olan tek bir masa bile yoktur. Gelgelelim *T₃* karşı-örneklere açıktır. Kuşkusuz 500

bacağı olan olağanüstü derecede uzun bir kafeterya masası *olabilir*. Eğer böyleyse, bu tür bir masa T_3 'e karşı-örnektir ve T_3 kusurludur.

Doğru bir tanım karşı-örneklere açık değildir. Örneğin T_1 doğru görünmektedir. Zira bahsedilen türde kapalı bir düzlemsel eğri olmayan bir daire, ya da daire şeklinde olmayan bu türde bir eğri olması mümkün değildir. Eğer bu doğruysa, T_1 analitik tanımlar için ilk somut gerekliliği karşılamıştır. Karşı-örneklere bağışıklıdır.

İkinci temel somut gereklilik aydınlatıcılıktır. Görüşümüz gibi, yeterli bir tanım açıkça dōngüsel olamaz. Mesela şunlar gibi:

T_4 : x bir dairedir =tanım: x tastamam bir daire şeklindeki kapalı bir düzlemsel eğridir.

T_5 : x bir masadır =tanım: x bir masadan başka bir şey olmayan bir mobilyadır.

Keza bir analitik tanım zımnen dōngüsel de olamaz. Mesela şunlar gibi:

T_6 : x bir masadır =tanım: x daire şeklinde kapalı bir düzlemsel eğridir.

T_7 : x bir masadır =tanım: x çok masamsı bir mobilyadır.

T_6 ve T_7 açıkça dōngüsel değildir, zira ikisinde de tanımlanan tanımlayanda gözükmez. Ama bunlar neredeyse T_4 ve T_5 kadar boş ve cüzidir. "Daire" ya da "masa"nın anlamını öğrenmek isteyen hemen hiç kimse bu tanımların işe yarar olduğunu söylemeyecektir. "Daire"nin anlamını anlamayan bir insanın "daire şeklinde"nin anlamını anlaması beklenemez. Aynı şekilde, "masa"nın anlamını anlamayan birinin "masamsı"nın anlamını anlaması da beklenemez. Bunlar gibi zımnen dōngüsel olan hiçbir tanım aydınlatıcı değildir ve dolayısıyla analitik tanımların ikinci somut gereklilik sınavını geçemeyecektir.

Aydınlatıcı olmayan tanımın bir diğer örneği muğlâklaştırıcı tanımdır. Bir tanımda tanımlayanda kullanılan

kelimeler tanımlananda kullanılan kelimelerden daha muğlâksa, bu tanım muğlâklaştırıcı tanımdır. Bu, özellikle de tanımlayandaki bazı kelimeler en doğal şekliyle tanımlanandaki kelimelere atıfla tanımlandığı durumlarda açıkça görülür. Örneğin birisi “tehir etme”nin ne anlama geldiğini bilmiyorsa, bunun “ertelemek”le aynı anlama geldiğini söylemek büyük ihtimalle bir anlam ifade etmeyecektir.

Dil hakkında belli bir görüşü kabul ederek, tanımlar hakkında ilginç bir tez geliştirebiliriz. Dil hakkındaki görüş şudur: Kendi başına anlamlı her ifade bir özelliği, bir kavramı ya da *içerimi* ifade eder. Örneğin “*x* bir dairedir” ifadesi bir daire olmayı ya da daireselliği ifade eder; “*x* bir masadır” masa olmayı ya da masalığı ifade eder; “*x* kırmızıdır” kırmızılığı ifade eder. Dolayısıyla tanımlar konusundaki ilginç tez yeterli bir tanımda tanımlayanın ifade ettiği özelliğin tanımlananın ifade ettiği özelliklerle aynı olmasıdır. Örneğin *T₁* tanımı doğruysa, o zaman “*x* bir dairedir” ile “*x* verili bir noktaya tüm noktalardan eşit mesafede olan kapalı bir düzlemsel eğridir” aynı özelliği ifade eder. Başka bir deyişle, dairesellik verili bir noktaya tüm noktalardan eşit mesafede olan kapalı bir düzlemsel eğri olmasıyla aynıdır. Yine başka sözcüklerle, bir şeyin daire olması ile verili bir noktaya tüm noktalardan eşit mesafede olan kapalı bir düzlemsel eğri olması aynıdır.

Tüm bunlar ışığında, neden bazı felsefecilerin metaetik tartışmalarını “*x* iyidir”, “*x* doğrudur” vb. ifadelerin anlamlarına ilişkin bir araştırmadan ziyade, esasen iyilik, doğruluk, yanlışlık gibi özelliklerin ya da kavramların araştırılması olarak ele aldıkları anlaşılabilir. Bu felsefeciler iyilik özelliğinin doğru analizini araştırmayı tercih ederken, bir diğer kesim ise “*x* iyidir” ifadesinin doğru tanımını araştırmayı tercih etmektedir. Yukanda bahsedilen anlam hakkındaki görüşü benimsersek, bu iki girişimin birbirinden gerçekte bu kadar farklı olmadığını görebiliriz. Öyle ki aslında ortada tek bir sorun varken,

birinin metafizik yaklaşımı, diğerinin ise dilsel yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir.

METAETİKTE DOĞALCILIK

Şimdi bu bölümün esas konusu olan metaetikte doğalcılığa dönelim. Doğalcılığın temel tezi, dilsel terimlerle ifade edecek olursak, “*x iyidir*”in ancak doğalcı ifadelerin bir birleşiminden yararlanarak tanımlanabilecek olmasıdır. Metafizik terimlerle ifade edecek olursak, doğalcılık iyiliğin doğalcı özelliklerin bir birleşimine atıfla analiz edilebileceğini savunur. Bu durum geride sorulacak ve cevaplanacak birçok soru bırakmaktadır.

Belki de doğalcılığın ne olduğunu açıklamanın ve aynı zamanda neden buna inanılması gerektiği hakkında bir öneride bulunmanın en kolay yolu doğalcıların reddetmek istediği bir görüş sunmak olacaktır. Ardından, bu görüşe itirazlarına dikkat çekerek, doğalcıların bunun yerine ne önerdiklerini görmeye başlayabiliriz. Karşı çıkılabilir görüşe “doğalcılık karşıtlığı” adını verebiliriz. Doğalcılık karşıtlarına göre (böyle bir kesim olduğunu varsayarsak), iyilik tuhaf bir özelliktir. İyi şeyler bu özelliğe sahiptir, ama belli bir şeyin bu özelliğe sahip olup olmadığını belirlememize yardım edebilecek bilimsel ya da gözlemsel bir yöntem yoktur. Yani ne bir şeyin iyiliğini görebiliriz, tadabiliriz ya da algılayabiliriz, ne de varlığını doğrulamak için kullanılabilecek bir tür alet vardır. Bu açılardan, iyilik herhangi bir doğal özellikten farklıdır. Zira bir doğal özelliğin var olup olmadığını test etmenin bir yolu her zaman vardır. Bazı doğal özellikler çok doğrudan gözlemlenebilir. Örneğin kırmızı bir nesnenin kırmızılığını görebilir ve küre şeklindeki bir nesnenin küresel niteliğini hissedebiliriz. Radyoaktifliği test etmek için Gayger sayacı, yirmi beş santimi test etmek için bir cetvel kullanabiliriz.

Eğer iki insan belli bir şeyin iyi olup olmadığı konusunda ters düşerlerse, bir anlaşmaya varamayabilirler.

Görüşlerini değiştirmek için hiçbir ampirik inceleme ya da bilimsel gözlem işe yaramayabilir. Biri söz konusu şeyin iyi olduğunu, diğeri iyi olmadığını savunur. İçlerinden yalnızca biri haklıdır, ama bunun kim olduğunu belirlemenin hiçbir yolu yoktur.

“*x* iyidir” ifadesi doğalcılık karşıtlarına göre bu gizemli iyilik özelliğini ifade eder. Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde, ona iyilik atfederiz. Doğalcılık karşıtlarına göre, “*x* iyidir”i tanımlayamayız. Söyleyebileceğimiz yegâne şey, bu kelimenin anlamını açıklamak üzere, iyiliği ifade ediyor olmasıdır: Analiz edilemez, gözlemlenemez, tespit edilemez bir özellik.

Doğalcılar bu görüşü kabul edilemez buluyor. Doğalcılık karşıtlığının iyiliği çok gizemli hale getirdiğini düşünüyorlar. Nasıl olur da varlığı hiçbir şekilde tespit edilemeyen bir özellik olabilir? Eğer tespit edilemiyorsa, neden insanlar hangi şeylerin buna sahip olduğu konusunda böyle güçlü görüşlere sahipler? Eğer “*x* iyidir” tanımlanamıyorsa ve tespit edilemeyen bir özelliği ifade ediyorsa, nasıl oluyor da insanlar “iyi”nin anlamını bilebiliyorlar? Başkalarının bu kelimeyi kullandıklarında bizim kastettiğimizi kastettiklerinden nasıl emin olabiliriz? İnsanlar iyi olduğunu düşündükleri şeylerin iyi olduğunu reddedenler karşısında neden bu derece öfkeleniyorlar? Doğalcılık karşıtlarına göre, bu soruların cevaplanması mümkün değildir.

Dolayısıyla doğalcıların doğalcılık karşıtlığını reddetmeleri için birçok neden vardır. Fakat temel neden, doğalcılık karşıtlığının etik dili en iyi ihtimalle çok gizemli, en kötü ihtimalle tamamen anlamsız kaldığını düşünmeleridir. Bu yüzden doğalcılar iyiliğin algılayabildiğimiz ya da hissedebildiğimiz şeye bağlanabileceğini iddia etmek istiyorlar. “*x* iyidir”in anlamının her biri sıradan, gözlemlenebilir bir özelliği ifade eden kelimeler kullanarak açıklanabileceğini söylemek istiyorlar. Ama hangi kelimeler?

Farklı doğalcılar “*x* iyidir”i farklı şekillerde tanımla-

maya çalışırlar. Her biri kelimenin gerçek anlamını keşfettiğini düşünür ve yine her biri diğer doğalcıların yanlış olduğunu düşünür. Ama doğalcılar iki temel hususta aynı fikirdedirler. Birincisi, “x iyidir” ve diğer ahlak terimleri tanımlanabilir. İkincisi, tanımlardan hiçbirinin indirgenemez derecede ahlaki bir terimden yararlanması gerekmez; her biri nihayetinde tamamen doğalcı ifadeler üzerinden farklı kelimelerle anlatılabilir. Doğalcılığı daha net bir şekilde kavramak için, en basit doğalcı görüşlerden birini ele alalım.

PERRY’NİN KURAMI

Bizim “iyi”, “kötü” ve geri kalan kelimeleri kullanmamız hakkındaki en bariz gerçeklerden biri, genellikle iyi diye adlandırılan şeylerin insanların sevdikleri, tercih ettikleri, onayladıkları ya da hayranlık duydukları şeyler olması; kötü diye adlandırılan şeylerin ise sevmedikleri, nefret ettikleri, reddettikleri, onaylamadıkları ya da tiksindikleri şeyler olduğunu görmemizdir. Bu gerçek temelinde basit bir metaetik görüş oluşturulabilir.

Olumlu ilgiler ile olumsuz ilgiler arasında ayırım yapabiliriz. Eğer bir insan bir şeyi tercih ediyorsa, seviyorsa ya da istiyorsa, o zaman o şeye olumlu bir ilgisi vardır. Eğer bir insan bir şeyi tercih etmiyorsa, nefret ediyorsa ya da reddediyorsa, o zaman o şeye olumsuz bir ilgisi vardır. Bu ilgiler salt psikolojik olgular olarak görülmelidir. Örneğin bir şeyi istemek onun hakkında belli bir şeyler *hissetmek* ve onunla ilgili olarak belli şekillerde davranmaya güdülenmektir. Bir şeyi reddetmek ise o şey hakkında başka şeyler *hissetmek* ve onunla ilgili olarak farklı şekillerde davranmaya güdülenmektir.

Her ne kadar “x’in y’ye olumlu bir ilgisi vardır”ı tanımlamamız gerektiği, hatta tanımlayabileceğimiz açık olmasa da, bu ifade hakkında anlaşılması gereken bir gerçek vardır. “x iyidir”le ilgili doğalcı tanımımız bu olumlu ilgi mefhumundan yararlanacaktır. Döngüsellikten ka-

çınmak adına, “*x*’in *y*’ye olumlu bir ilgisi vardır”ı “*x* iyidir” üzerinden tanımlamamız mutlak zorunludur. Dolayısıyla “ilgi”yi şöyle tanımlamamız mümkün değildir:

*T*₈: *x*’in *y*’ye olumlu bir ilgisi vardır =tanım: *x*, *y*’nin iyi olduğu inancındadır.

*T*₉: *x*’in *y*’ye olumsuz bir ilgisi vardır =tanım: *x*, *y*’nin kötü olduğu inancındadır.

Doğalcı bir kuram formüle etmeye çalıştığımızdan, ilgi anlayışımızın gerçekten doğalcı bir ilgi olduğuna dikkat etmemiz gerekir. Bu yüzden ilgi dediğimiz şey tanımlanacaksa, salt psikoloji ya da başka bir doğa bilimi üzerinden tanımlanmasına dikkat etmemiz gerekir. Dolayısıyla şunu önerebiliriz:

*T*₁₀: *x*’in *y*’ye olumlu bir ilgisi vardır =tanım: *x*, *y*’yi seviyor, istiyor, onaylıyor ya da hayranlık duyuyordur.

*T*₁₁: *x*’in *y*’ye olumsuz bir ilgisi vardır =tanım: *x*, *y*’yi sevmiyor, nefret ediyor, reddediyor, onaylamıyor ya da tiksiniyordur.

“*x*’in *y*’ye olumlu bir ilgisi vardır”ı tanımlamanın bir diğer yolunu da filozof Ralph Barton Perry önermiştir. Perry’nin birazdan ele alacağımız doğalcı kuramın önde gelen savunucularından biri olduğu genel kabul görmektedir. “İlgi”yi davranışsalci terimlerle tanımlayarak kuramına döngüsellik katmaktan kaçınmaya çalışmıştı:

Burada önerilen şudur: ilgi, sonucunun beklentisiyle belirlenen bir dizi olaydır. Ya da, bir şey, bekleniyor olması gerçekleşmesine ya da gerçekleşmemesine odaklanan eylemleri tetiklediğinde bir ilgi nesnesidir. Mesela barış, barışa yardımcı ya da engelleyici olduğuna inanılan eylemler bu nedenle yapıldığında, ya da olaylar barış beklentisine göre seçildiğinde ya da reddedildiğinde barış bir ilgi nesnesidir.¹

¹ Ralph Barton Perry, *Realms of Value* (Cambridge: Harvard Uni-

Perry'nin buradaki düşüncesini şöyle özetleyebiliriz: Bir şeyin bir insanın gözde ilgi nesnesi olması için o kişinin o şeyi var etmek için çalışmaya güdülenmiş olması gerekir; kişi onun var olmasını engellemeye çalışacak şekilde güdülenmişse, onun için olumsuz bir ilgi nesnesidir. Perry muhtemelen bu tanımları döngüsellikten sakınacak ve görüşünün gerçekten doğalcı olmasını sağlayacak şekilde formüle etmişti. Fakat tanımlar bu haliyle pek mantıklı değildir, zira bir insanın gündoğumuna ya da bir manzaraya da olumlu ilgisi olabilir, ama bunlardan birini var etmek için yapılabilecek çok bir şey yoktur.

Perry devamında "x değerlidir"i ilgi üzerinden tanımlar:

Burada sunulan değer tanımına göre, bir şey -her şey- bir ilgi nesnesi olduğunda özgün ve türsel anlamda değere sahiptir ya da değerlidir. Ya da ilgi nesnesi olan her şey sırf bu niteliğinden ötürü değerlidir. Dolayısıyla barışın değerliliği ona gösterilen ilginin, ona ya da onun özelliklerinden, etkilerinden ya da sonuçlarından birine olan ilginin bahsettiği özelliktir.²

Perry'nin temel fikrinden yararlanarak "iyi" ve "kötü"yü doğalcı şekilde şöyle tanımlayabiliriz:

T₁₂: x iyidir (kötüdür) =tanım: Bir insanın x'e olumlu (olumsuz) ilgisi vardır.

T₁₂'ye dayalı doğalcı kuram Perry'nin kuramıyla aynı değildir, ama birçok önemli açıdan benzerdir. Ayrıca kendi başına değerlendirilmeye değer bir kuramdır.

Perry'nin görüşüne yöneltile başlıca itirazlardan ve aynı zamanda T₁₂'ye de yöneltilebilecek itirazlardan biri, çelişki içeriyor olmasıdır. Zira iki farklı insanın aynı şeye karşı birbiriyle çelişen tutumlarının olması çok sık görülen bir durumdur. Örneğin iki insanın bir filme gittiğini ve birinin filmi beğenirken, diğeri beğenmediğini varsayalım. Şimdi T₁₂ aracılığıyla hem sinemanın iyi olduğunu

versity Press, 1954), s. 2-3.

² A.g.e., s. 3.

hem de kötü olduğunu kanıtlayabiliriz. Zira T_{12} birinin filme olumlu bir ilgisinin olması bakımından, filmin iyi olduğunu söylerken, diğerinin filme olumsuz ilgisi olması bakımından kötü olduğunu söyler. Peki, bu bir çelişki değil midir? Film nasıl hem iyi hem kötü olabilir?

T_{12} 'nin bir şeyin aynı anda hem iyi olup hem de kötü olmayabileceğini doğrudan söylemediğini belirtmemiz gerekiyor. Bu gerçekten de bir çelişki olurdu. Kuramın söylediği şey şudur: Eğer birinin bir şeye olumlu bir ilgisi varsa, o şey iyidir. Eğer birinin aynı şeye olumsuz ilgisi varsa, o zaman kötüdür. Hem iyi hem kötü olduğunu söylemek "hem iyidir hem de iyi değildir" demekten farklıdır. Dolayısıyla bu itiraz hedefi ıskalayabilir.

Gelgelelim "iyi" ve "kötü" genellikle *karşıt şeyler* olarak görülür. Yani bir şey ne kötü ne iyi olabilir, ama hiçbir şey hem iyi hem kötü olamaz. Eğer bizim olağan iyi ve kötü kavramlarımız aslında karşıt şeyler ise, o zaman T_{12} kabul edilemez. Zira bu tanıma göre, iyi ve kötü kavramları birbirinin karşıtı değildir, yani bir şey aynı anda hem iyi hem de kötü olabilir. Kuram açısından bunun çok ciddi bir itiraz teşkil ettiği görünmektedir.

T_{12} 'ye bir diğer itiraz son derece âlicenap gözükmektedir. Bir şeyin iyi olmasını çok kolay hale getirmektedir. Gerekli olan yegâne şey birinin ne kadar ahlaksız olursa olsun ona olumlu bir ilgisinin olmasıdır. Dolayısıyla eğer bir manyak atom savaşı isterse, o zaman atom savaşı iyidir. Eğer başka bir manyak orman yangınlarını seviyorsa, o zaman orman yangınları da iyidir. Benzer şekilde, eğer bir aptal doğrudan ve güzellikten hazzetmiyorsa, o zaman güzellik ve doğru kötüdür. Bunlar kuşkusuz çok mantıksız sonuçlardır. Hiç şüphesiz metaetik kuramımızın bundan daha fazla ayrıma izin vermesini isteriz!

İDEAL GÖZLEMCİ KURAMI

Bu yüzden başka bir kurama, burada tartışmakta olduğumuz kurama benzeyen, ama bariz ve ciddi mahzurları

olmayan bir kurama dönelim. Bu doğalcılık biçimi *ideal gözlemci kuramı* olarak adlandırılmıştır. İdeal gözlemci kuramını tercih edenler, en son ele aldığımız kuramın kusurlarını gördükten sonra bunu benimsemeye karar vermiş olabilirler. Perry'nin görüşünün kusurlarından biri, bir insanın ne kadar ahlakdışı olursa olsun bir şeye olumlu bir ilgisi olduğu takdirde, o şeyin iyi olduğunu söylemesidir. Diğer kusur ise herkesin ilgilerini dikkate alması ve bu nedenle karşıt yargılar doğurmasıdır. Bu kusurların ikisi de ilgileri dikkate alınması gereken insanları ciddi ölçüde sınırlandırarak çözülebilir. İdeal gözlemci kuramı herkesin ilgisini eşit saymak yerine, yalnızca tek bir kişinin ilgisini dikkate alır: Kusursuz standartları olan insan.

Kuramın arkasındaki temel düşünce şudur: Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde, eğer bir "ideal gözlemci" varsa, o zaman o şeye olumlu bir ilgisi var demektir. Bir şeyin kötü olduğunu söylemek ise ideal gözlemcinin o şeye olumsuz ilgisinin olacağını söylemektir. Burada kritik kavramın ideal gözlemci olduğu açıktır, bu nedenle şimdi bu konuyu ele alalım.

İdeal gözlemci kuramını şu iki tanım yoluyla formüle edebiliriz:

T₁₃: *x* ideal bir gözlemcidir =tanım: *x*'in tümüyle ve yalnızca iyi şeylere olumlu ilgisi, tümüyle ve yalnızca kötü şeylere olumsuz ilgisi vardır.

T₁₄: *x* iyidir (kötüdür) =tanım. Eğer bir ideal gözlemci varsa, *x*'e olumlu (olumsuz) bir ilgisi olacaktır.

Kendi içinde, bu tanımların ikisi de dögüsel değildir. Fakat bunları birlikte kullanacak olursak, o zaman bir dögüsellik doğar. Zira o zaman "iyi"yi "ideal gözlemci" yoluyla tanımlamaya çalışırız ve "ideal gözlemci"yi de "iyi" üzerinden tanımlamaya çalışırız. Böylece kuram tam bir saçmalığa varır: Bir şey, tümüyle ve yalnızca iyi şeyleri onaylayan bir insan tarafından onaylandığı takdirde iyidir, tabii eğer böyle bir insan varsa. Dolayısıyla eğer kura-

mın doğalcılığın sahici bir biçimi olmasını istiyorsak, bir insanın ideal bir gözlemci olduğunu söylerken ne kastedildiğinin tamamen doğalcı bir izahını sunmamız gerekir. İdeal gözlemciyi “iyi”, “kötü”, “doğru”, “yanlış”, “zorunlu” gibi kelimeleri kullanmadan tarif etmemiz gerekir. Bunu yapabilir miyiz?

Bu girişimde bulunan felsefecilerden biri Roderick Firth'tir.³ Firth ideal gözlemcinin özelliklerinin şunlar olması gerektiğini söyler:

1. Etik olmayan gerçekler konusunda her şeyi bilendir.
2. Her şeyi algılayabilir.
3. Çıkarsızdır.
4. Hisleriyle hareket etmez.
5. Tutarlıdır.
6. Diğer açılardan normaldir.

İdeal gözlemcinin temel özelliklerinin ifadesi olarak T₁₃ yerine bu listeyi kullanalım.

T₁₄ ve listede özetlendiği haliyle ortaya çıkan sonuç Perry'nin kuramına kıyasla ciddi bir ilerlemeyi ifade etmektedir. Zira bu kuram görünüşte karşıt ahlaki yargılara yol açmayacaktır, zira ideal gözlemcinin her şeye yalnızca tek bir ilgisi olacaktır, eğer olacaksa. Keza bu kuram her şeyin iyi olmasına da izin vermeyecektir, zira ideal gözlemci, eğer böyle biri varsa, her şeye olumlu bir ilgi duyamayacaktır; bundan daha ayırt edici, daha titiz olacaktır. İdeal gözlemci kuramının bir diğer iyi özelliği insanların daha bilgili, yaratıcı, çıkarsız, hisleriyle hareket etmeyen, tutarlı ve normal olsalardı değer yargılarının doğruluğu konusunda anlaşmalarının daha kolay olacağı sezgisiyle uyumlu olmasıdır. Farklarımızın çoğu cehaletimizden, dargörürlüğümüzden, bencilliğimizden, duygusallığı-

³ Roderick Firth, “Ethical Absolutism and the Ideal Observer”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (1952), s. 317-45.

mızdan ve tutarsızlığımızdan kaynaklanıyor görünmektedir. Bu karakter kusurları giderilirse, çok daha iyi anlaşabiliriz ve her birimiz ideal gözlemciye daha fazla benzeriz.

Güçlü yanlarına karşın, ideal gözlemci kuramı çok ciddi birtakım eleştiriler almıştır. Eleştirinin iki temel kategorisi ele alınmalıdır. İlki kuramın aslında bir doğalcılık biçimi olup olmadığı sorusuyla alakalıdır. Değerlendirici kavramlarından gizli bir şekilde bile olsa yararlanmadan ideal gözlemciyi tümüyle tanımlamanın olanaksız olduğu iddia edilmiştir. Eğer böyleyse, kuram dōngüsel hale gelebilir ve kuşkusuz salt doğalcı bir kuram olmaktan çıkar. Zira “iyi” kelimesinin anlamının izahı tümüyle doğa bilimi üzerinden sunulmamaktadır.

Sorunlu kısımlardan biri çıkarsızlık kavramıdır. Buradan ideal gözlemcinin gözlemlediği olayları ve eylemleri önemsemiyor olduğu sonucu çıkar mı? Muhtemelen hayır, zira eğer önemsemiyorsa, bunlara karşı bir tutum almasının bir nedeni olmayacaktır. Bu durumda, hiçbir şey iyi ya da kötü değildir. Belki de çıkarsızlık ideal gözlemcinin kayırmacılık yapmıyor olması demektir. Ama bu durumda, soyguncu ile kurban örneğinde taraf tutmamız engellenecektir ve soyguncunun kötü, kurbanın iyi olduğu yargısında bulunulamayacaktır. Kuşkusuz, çıkarsız olmak *keyfi* kayırmacılıktan (yani iyi gerekçelere dayalı olmayan kayırmacılıktan) sakınmaktır. Burada nihayet ideal gözlemcinin tanımlanmasında bir değerlendirici terimi açığa çıkarmış olduk.

İdeal gözlemcinin tanımında kullanılan diğer kavramlar hakkında dikkatli düşününce bunlardan birkaçının üstü kapalı olarak değerlendirici olması muhtemeldir. Örneğin “normal” derken ne kastedilmektedir? Eğer bu kelimeler salt doğalcı şekilde tanımlanamazsa, kuram doğalcılığın bir biçimi olmaktan çıkar ve dōngüsel hale gelmeye başlayabilir.

İdeal gözlemci kuramına bir diğer önemli itiraz da, çok mantıksız bir varsayıma dayalı görünmesidir. İde-

al gözlemci kuramının savunucuları sıradan insanların her şeyi bilen, her şeyi algılayan, çıkarsız, duygularıyla hareket etmeyen, tutarlı ve normal olma gerekliliklerini karşılayacak şekilde değiştikleri takdirde, herkesin ahlaki konularda anlaşacağını savunmaktadırlar. Peki, bu akla yatkın bir varsayım mıdır? Kültürel mirasımızın ahlaki görüşlerimizle çok alakası var görünmektedir. Örneğin dinibütün bir Püritenin ideal gözlemci haline gelecek şekilde değiştiğini varsayalım. Bu entelektüel ve duygusal değişimlerin Püritenin temel ahlaki inançlarını ciddi şekilde altüst etmeden gerçekleşebileceği görünmektedir. İşten kaytarma, serbest cinsel yaşam ve oburluğa karşı hâlâ olumsuz bir tutum alabilir. Yine, bir ideal gözlemci haline gelecek şekilde değişmiş olan bir geniş mezhepli erkeği ele alalım. Entelektüel yetileri arttığında bile, Püritenin karşı çıktığı şeylerden bazılarına karşı olumlu bir tutum alacağını varsaymak akla yatkın değil midir? Püriten ve geniş mezhepli erkek etik olmayan olgular hakkında aynı derecede bilgili olsalar bile, belli türde davranışlara karşı tutumlarında ayrı düşebilirler. Son olarak, bunun yaşanması için ikisinden birinde “anormal” bir şey olmasının gerekmediğini de görmek gerekiyor.

Eğer böyle bir şey olabilirse, o zaman ideal gözlemci kuramı ciddi sorunlarla malul demektir. Zira kuram sanki yalnızca *tek bir* ideal gözlemci varmış gibi kurgulanmaktadır. Fakat kuramda hiçbir şey bu sonucu doğurmaz. Zira hepimizin bildiği gibi, eğer ideal bir gözlemci varsa, bunlardan onlarca olacaktır. Eğer yukandaki değerlendirme doğruysa, bu ideal gözlemciler farklı türde faaliyetlere karşı tutumları konusunda ayrı düşebilirler. Bu durumda, kuram bu tür davranışların hem iyi hem de kötü olacağını imna ediyor görünmektedir. Bir kez daha, ters yargılar doğabilir.

Teoriyi böyle bir olasılığı engelleyecek şekilde değiştirebiliriz. “İyi” ve “kötü”yü yalnızca *tek bir* ideal gözlemcinin tutumları üzerinden tanımlarız:

T15: *x* iyidir (kötüdür) =tanım: Eğer yalnızca tek bir gözlemci varsa, *x*'e karşı olumlu (olumsuz) bir tutumu olacaktır.

Fakat şimdi başka bir sorun devreye girmektedir. Eğer yalnızca tek bir ideal gözlemci varsa, bu kişi değişmiş Püritenimiz mi, yoksa değişmiş geniş mezhepimiz mi olacaktır? İkisi de ideal gözlemci olmak için biçilmiş kaftandır, ama yalnızca biri seçilebilir. İdeal gözlemci kuramı bu soruna sistemli bir çözüm sunana kadar, bir anlamsızlık doğduğu açıktır.

ÖZNEL DOĞALCILIK

Bir diğer doğalcılık türünün de epey bir popülerliği vardır ve bu kuramla yukarıda ele aldığımız doğalcı kuramlarda karşılaştığımız sorunlardan hepsinden kaçınılabilir. Bu kurama çoğu zaman *özel doğalcılık* adı verilmektedir. Bir insan bir şeyin iyi olduğunu söylediğinde, o şeyden çok kendisini tarif ettiği fikrine dayalıdır. Bu görüşe göre, değerlendirici ifadeler gerçekte kendi psikolojik durumlarınıza ilişkin üstü kapalı bildirimlerdir ve esasen yorumladıkları nesneler hakkında değildir.

Bir kez daha olumlu ilgiler ile olumsuz ilgiler arasında ayrım yapabiliriz. İlgili derken kastettiğimiz inanç değildir. Zira "*x*'in *y*'ye olumlu bir ilgisi vardır" cümlesini, "*x*, *y*'nin iyi olduğu inancındadır" şeklinde tanımlarsak, kuramımız döngüsel hale gelecek ve doğalcı olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla ilgi dediğimiz şey bir duygu, his, arzu ya da tutumdur, inanç değildir.

Şimdi genellikle *naif öznelci doğalcılık* diye adlandırılan bir görüşü formüle edebiliriz:

NÖD: Eğer bir insan (S), "*x* iyidir (kötüdür)" derse, o zaman S "*x*'e olumlu (olumsuz) bir ilgim var" dediğinde S'nin kastedeceği şeyi kastetmektedir.

Bu naif öznel doğalcılık cümlesinin bir tanım olmadığını

belirtmek gerekiyor. Naif öznel doğalcılara göre, “x iyidir”in ne anlama geldiğini söylemedik. Bunun nedeni bu görüşe göre, “x iyidir”in siz söyleyince ayrı, ben söyleyince ayrı bir şey kastediyor olmasıdır. Anlam konuşmacıdan konuşmacıya değişir. Zira ben bir şeyin iyi olduğunu söylediğimde, ona karşı *benim* olumlu bir ilgim olduğunu kastederim. Siz iyi olduğunu söylediğinizde, *sizin* ona olumlu bir ilginiz olduğunu kastedersiniz. Dolayısıyla naif öznel doğalcılığın biçimsel bir tanımını çok karmaşık bir iş olacaktır.

Naif öznel doğalcılık çoğu zaman çok çekici görünmektedir. Zira bir insan bir şeyin iyi olduğunu söylediğinde, onu beğendiği, onayladığı, istediği, tercih ettiği ya da o şeye olumlu bir ilgisi olduğuna inanmak kuşkusuz makuldür. Bir insan bir şeyin kötü olduğunu söylediğinde ise, genellikle o şeye olumsuz bir ilgisi olduğunu kasteder. Naif öznel doğalcılık bu akla yatkın inançları alıp, tanım mertebesine yükseltir.

Gelgelelim bu görüşün çok bariz birkaç sorunlu yanı vardır. Birincisi, birçok şeyin iyi olmasına izin veriyor görünmektedir. Örneğin bir ilaç bağımlısının bağımlı olduğu ilaçtan nefret ettiğini varsayalım. İlacın iyi olduğuna inanmamaktadır. Gelgelelim ilaca bağımlıdır ve istesin ya da istemesin, bu ilaca elinden gelmese de istek duymaktadır. Bu durumda, ilaca karşı bir isteği olduğundan, ilaca olumlu bir ilgisi olduğu sonucuna varmamız gerekir. Buradan hareketle, naif doğal öznelciliğe göre, ilaç bağımlısı “ilaç iyidir” dediğinde doğruyu söylüyor demektir. Zira bunu söylerse, ilaca olumlu bir ilgisi olduğunu kastedecektir ve öyledir de.

Bu örneğin gösterdiği şey, ilgiler arasında ayırım yapmaya çalışmanın yararlı olduğudur. Bazı ilgiler (örneğin ilaç bağımlısının ilgisi) dikkate alınmamalıdır. Diğerleri alınmalıdır. Bu ayırımın nasıl yapılacağı ise açık değildir.

Naif öznel doğalcılığın bir diğer sorunlu yanı ise değerlendirdiğimiz şeylerle çok fazla yakınlık gerektiriyor olmasıdır. Örneğin birinin şöyle söylediğini varsayalım:

(A) Benim hiçbir zaman düşünmediğim bazı iyi şeyler vardır.

(A) bir doğruyu ifade diyor olabilir. Bu kişi yalnızca iyi şeylere dair kişisel deneyiminin biraz sınırlı olabileceğini kabul etmektedir. Bunların her biri ile karşılaşmamıştır ya da bunların üzerine düşünmemiştir. Ama naif öznel doğalcılığa göre bu cümleyle aşağıdaki cümle aynı anlamdadır:

(B) Olumlu ilgi duyduğum (i) ama asla düşünmediğim (ii) bazı şeyler vardır.

(B) kendi kendisiyle çelişiyor görünmektedir. Zira hiç düşünmediğiniz bir şeye olumlu bir ilginizin olduğunu varsaymak (anladığımız anlamıyla “olumlu ilgi”) kuşkusuz imkânsızdır. Dolayısıyla (A) ile (B) aynı şeyi kastediyor olamaz. Aksi takdirde, (A) da kendi kendisiyle çelişiyor olacaktır. Dolayısıyla argümanımız şudur:

Yakınlık Argümanı

- (1) Eğer naif öznel doğalcılık doğruysa, (A) ile (B) aynı anlama gelecektir.
- (2) (A) ile (B) aynı anlamda değildir.
- (3) Dolayısıyla naif öznel doğalcılık doğru değildir.

Öznel doğalcılığın Edward Westermarck tarafından savunulan daha incelikli bir biçimi bu itirazların üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır.⁴ Westermarck “misillemeci duygular” adını verdiği bir grup duyguyu ayırmaya çalışır. Bu gruba dahil duygular arasında öç, öfke, nefret, minnet ve onay vardır. Westermarck bu duyguları iki ana türe ayırmaya çalışır. “Düşmanca misillemeci duygular” arasında öç, öfke, nefret, kınama sayılabilir. “Dostane misillemeci

⁴ Edward Westermarck, *Ethical Relativity* (Paterson, New Jersey: Littlefield, Adams, 1960).

duygular” arasında ise minnet, onama, sevgi vb. vardır.

Bu alt türler de yekpare değildir. Bunlar da “çıkarıcı” ve “çıkarsız” duygular olarak alt türlere ayrılır. Bir insan örneğin kişisel olarak bir yara aldığından ötürü öç almak istediğinde ya da kişisel bir çıkarı için minnet duyduğunda çıkarıcı duyguya sahiptir. Çıkarsız duyguların ise “bir eylemden doğrudan etkilenenlerle de, eylemi gerçekleştirenlerle de özgül ilişkilerinden etkilenmediği varsayılan” kişilerin duyguları olduğu varsayılır.⁵ Sonuçta ortaya dörtlü bir sınıflandırma çıkmaktadır:

	Çıkarıcı	Çıkarsız
Düşmanca	öç vb.	kınama
Dostane	minnet vb.	onama

Westermarck’ın görüşü çıkarsız duyguların özel olarak ahlaki duygular olduğudur. Birisi bir şeyin iyi olduğunu söylediğinde, aslında o şeye karşı çıkarsız dostane bir misillemeci duygu hissetme eğiliminde olduğunu kasteder. Aynısı “kötü” için de geçerlidir. Bu bakımdan, Westermarck’ın temel tezi şöyle formüle edilebilir:

WTT: Eğer bir insan (S) “x iyidir (kötüdür)” diyorsa, o zaman S’nin kastettiği şey “x’e benzer nesnelere karşı çıkarsız dostane (düşmanca) misillemeci bir duygu hissetme eğilimindeyim” dediğinde kastettiği şeyle aynıdır.

Naif öznel doğalcılığa yöneltlen iki itiraz da Westermarck’ın kuramının bu versiyonuna etki etmez. İlkinde, Westermarck ilaç bağımlısının ilaca karşı *çıkarsız* bir dostane duygu hissettiğini reddedecektir. İlaça sahip olmak için derin bir *çıkarıcı* istek duyabilir, ama bunun “iyi”nin anlamıyla uzaktan yakından alakası yoktur. İlaç bağımlısının ahlaki duyguları söz konusu olduğu oranda, ilaca karşı

⁵ A.g.e., s. 93.

güçlü bir çıkarsız düşmanca duygu hissetmesi muhtemeldir. Dolayısıyla ilaç bağımlısı ilacın kötü olduğunu söylerse doğru söylüyordur.

İkinci itiraza gelince, Westermarck bu kurama göre bir insanın söz konusu nesneye karşı uygun duyguya sahip olmasının şart olmadığını söyleyecektir. Gerekli olan yegâne şey söz konusu olan *türde* nesnelere karşı o duyguya sahip olma *eğiliminde* olunmasıdır. Dolayısıyla eğer bir insan hiç düşünmediği iyi şeyler olduğunu söylerse, Westermarck'a göre onama hissetme eğiliminde olduğu ama asla aklının ucunda bile geçirmediği şeylere benzer şeyler olduğundan başka bir şey kastetmiyordu.

Westermarck'ın kuramı çok çeşitli türde itirazlara konu olmuştur, ama biz yalnızca ikisine odaklanacağız. A. C. Ewing'in, *The Definition of Good*⁶ (İyiliğin Tanımı) isimli eserinde önerdiği bir argümana dayalı olan ilk itiraz eşanlamlı ifadelerin bazı sözde özellikleriyle ilişkilidir. Eğer iki cümle tastamam aynı anlamdaysa, o zaman bunlardan birini kanıtlamak için yeterli olanın diğerini kanıtlamak için de yeterli olacağı sezgisel olarak açık görünmektedir. Örneğin belli kanıtlar kara tahtaya çizilen bir şeklin daire olduğunu kanıtlıyorsa, o zaman aynı kanıt o şeklin verili bir noktaya tüm noktalardan eşit mesafede olan kapalı bir düzlemsel eğri olduğunu da kanıtlamaktadır. İki cümle aynı anlamda olduğundan, kanıtın birini ispatlarken diğerini ispatlamaması beklenebilir mi?

Şimdi de, Westermarck'ın kuramına göre aynı anlama sahip olduğu varsayılan şu iki cümleyi ele alalım:

(A) Bu evlilik öncesi cinsel münasebete benzer eylemlere karşı çıkarsız bir düşmanca misillemeci duygu hissetme eğilimindeyim.

(B) Bu evlilik öncesi cinsel münasebet eylemi kötüdür.

⁶ A. C. Ewing, *The Definition of Good* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1974).

Bir muhafazakâr insanın (Smith) bir vesileyle bu iki cümleyi sarf ettiğini varsayalım. (A) cümlesini onaylamaya yarayabilecek bir şey, deneyimli bir psikoloğun yapacağı tarafsız, sürekli ve dikkatli bir mülakatın sonuçları olacaktır. Belki de bu psikolog bir yalan makinesinden, hipnozdan, rorschach testinden ve diğer bilimsel araçlardan yararlanacaktır. Psikolog bu tür araçlardan yararlanarak, Smith'in (A) cümlesini onayladığında doğruyu söyleyip söylemediğini anlayabilir. Smith gerçekten de evlilik öncesi seksi düşündüğünde tahrik olmaktadır. Ama Smith hakkındaki bu psikolojik kanıtın, (B) cümlesini desteklemek için bir gerekçe olarak kullanılması gülünç kaçmaz mı? Smith'in kan basıncı ya da galvanik deri tepkisi ile evlilik öncesi seksin hiç alakası yoktur. Dolayısıyla (A) cümlesini destekleyen kanıtın (B) cümlesini desteklemediği görünmektedir. Dolayısıyla (A) cümlesi ile (B) cümlesi aynı anlama geliyor olamaz. Westermarck'ın kuramı doğru olsaydı (A) cümlesi ile (B) cümlesi aynı anlama geleceğinden, Westermarck'ın kuramının doğru olmadığı açıktır.

Bu argüman şöyle formüle edilebilir:

"Farklı Kanıt" Argümanı

- (1) Eğer Westermarck'ın kuramı doğruysa, o zaman (A) ile (B) aynı anlamdadır.
- (2) (A) cümlesi salt psikolojik kanıtlarla doğrulanabilir.
- (3) (B) cümlesi salt psikolojik kanıtlarla doğrulanamaz.
- (4) Eğer (A) cümlesi salt psikolojik kanıtlarla doğrulanabilirken, (B) doğrulanamıyorsa, o zaman (A) ile (B) aynı anlama gelmez.
- (5) Bu nedenle Westermarck'ın kuramı doğru değildir.

Bu geçerli bir argümandır ve gayet inandırıcı görünmektedir. En muhtemel cevap (3)'ü reddetmek olacaktır. Westermarck ya da onun görüşünü savunan biri psikolojik gerçeklere atıfla bir ahlaki yargının doğrulanabileceği konusunda ısrar edebilir. Belki de bu yargıların doğası hak-

kında daha net bir içgörüy e sahip olursak, bu iddiayı o kadar da paradoksal bulmayız. Belki de bu iddiayı kabul etmeye istekli olmamamızın nedeni doğalcılık karşıtlığının muğlâk bir biçimine peşin hükümlü bir şekilde bağlı olmamızdır. Westermarck'ın bu muhtemel cevabının yeterli olup olmadığına karar vermek okura kalmıştır.

Öznel doğalcılığa karşıt bir diğer çok önemli argüman da G. E. Moore'dan gelmiştir. Moore "Ahlak Felsefesi'nin Doğası" adlı yazısında şunları yazar:

Eğer bu görüş doğruysa, o zaman bir eylemin yanlış olduğunu söylediğimde, yalnızca ona karşı kendi duygularım hakkında bir yargıda bulunuyorum; siz yanlış olduğuna hükmettiğinizde ise, siz kendi duygularınız hakkında bir yargıda bulunuyorsunuz. Dolayısıyla ... bir eylem hakkında yanlış olduğu hükmüne vardığımda ve belki de siz de aynı eylemin yanlış olmadığı hükmüne vardığınızda, aslında hiç de farklı görüşler ortaya atmış olmuyoruz; tıpkı "Bugün Cambridge'ten geldim" yargısında bulunurken, siz "Ben bugün Cambridge'ten gelmedim" yargısında bulunduğunuzda görüş ayrılığı olmadığı gibi.⁷

Bu paragrafta, Moore burada sunduğumuz biçimiyle öznel doğalcılığa saldırmamaktadır. Dolayısıyla burada sunulduğu şekliyle Westermarck'ın kuramına uygulayabilmek için argümanında birkaç küçük değişiklik yapmak gerekiyor. Değiştirilmiş haliyle, argüman şöyledir: İki insan (Smith ve Jones) bir evlilik öncesi cinsel münasebet örneğinin ahlaki anlamını tartışıyor olsunlar. Smith kesinlikle doğru olmadığını düşünmektedir. Şöyle der:

(S) Bu evlilik öncesi cinsel birleşme kötüydü.

Jones aynı fikirde değildir. Söz konusu eylemin tamamen makul olduğu kanaatindedir. Şöyle der:

⁷ G. E. Moore, *Philosophical Studies* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1960), s. 333.

(J) Bu evlilik öncesi cinsel birleşme kötü değildi.

Westermarck'ın kuramına göre, (S) cümlesinin şu cümleyle tastamam aynı olduğuna dikkat edelim:

(S') Ben, Smith, bu evlilik öncesi cinsel birleşme eylemine benzer eylemlere karşı çıkarsız düşmanca bir misillemeçi duygu hissetme eğilimindeyim.

(J) cümlesi ise şununla aynı anlama gelmektedir:

(J') Ben, Jones, bu evlilik öncesi cinsel birleşme eylemine benzer eylemlere karşı çıkarsız düşmanca bir misillemeçi duygu hissetme eğiliminde değilim.

(S') ile (J') arasında herhangi bir çatışma olmadığı açık olsa gerek. İkisi de yazar hakkında psikolojik bir gerçeği aktarmaktadır ve ikisinin de doğru olduğundan şüphe etmek için hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla Westermarck'ın kuramı doğruysa ve (S) ile (S'), (J) ile de (J') aynı anlamdaysa, o zaman (S) ile (J) arasında da bir çatışma yoktur. Ama aslında (S) ile (J) arasında bir çatışma *olduğu* gayet açık değil midir? Öyleyse, (S) ve (J)'nin (S') ve (J') ile aynı anlama gelmediği açık değil midir? Eğer öyleyse, Westermarck'ın kuramı yanlıştır.

Bu argümanı şöyle özetleyebiliriz:

“Çatışma Yok” Argümanı

- (1) Eğer Westermarck'ın kuramı doğruysa, (S) ve (J) ile (S') ve (J') aynı anlamdadır.
- (2) (S') ile (J') arasında bir çatışma yoktur.
- (3) (S) ile (J) arasında bir çatışma vardır.
- (4) Eğer (S') ile (J') arasında çatışma yoksa, ama (S) ile (J) arasında çatışma varsa, o zaman (S') ve (J') ile (S) ve (J) aynı anlamda değildir.
- (5) Bu nedenle, Westermarck'ın kuramı doğru değildir.

Bu biçimiyle “çatışma yok” argümanı geçerlidir. Birçok felsefeci bu argümanın Westermarck’ın görüşünü yalnızca geçerli değil, aynı zamanda sağlam bir şekilde çürüttüğü görüşünde birleşmiştir. Genel olarak, Westermarck’ın kuramı doğru olsaydı, ahlaki çatışma diye bir şey olmazdı sonucu çıkarılabilir gibi görünmektedir. Bu çok sığ bir düşünce değil midir? Bu tür bir sonuca varan bir kuramın yanlış olduğu sonucu çıkartılması doğru olmaz mı?

Görünüşteki güçlü yanlarına karşın, “çatışma yok” argümanı doğalcıları ikna edememiştir. Kendi görüşlerinin doğru olduğunda ısrar etmektedirler. Bu argümana, aslında iki tür çatışma olduğunu iddia ederek yanıt verebilirler: Mantıksal çatışma ve tutumsal çatışma. İki cümle her ikisi de doğru olamayacağı takdirde mantıksal olarak çatışmaktadır; iki cümle karşıt görüşleri ifade ettiğinde ise tutumsal olarak çatışmaktadır. Örneğin ben aç olduğumu, siz de aç olmadığınızı söylerseniz, bu iki cümle mantıksal açıdan tutarlıdır, ama tutumsal olarak çatışma içindedir.

Bir öznel doğalcı bu tür bir ayırımdan yararlanarak “çelişki yok” argümanının belirsizlik yanılgısıyla malul olduğunu iddia edebilir. Eğer (2) ve (3)’teki “çatışma”yı “mantıksal çatışma” olarak kavrarsak, o zaman (2) doğrudur, ama (3) değildir. Zira doğalcılara göre, (S) ile (J) arasında mantıksal açıdan bir çatışma yoktur. Diğer yandan, (2) ile (3)’teki çatışmayı “tutumsal çatışma” olarak anlarsak, o zaman (2) yanlıştır. Bunların her birinde argümanın yanlış bir önermesi olduğu iddia edilmektedir. Eğer (2)’deki “çatışma”yı “mantıksal çatışma”, (3)’teki “çatışma”yı da “davranışsal çatışma” olarak kavrarsak, o zaman hem (2) hem de (3) doğrudur, ama argüman belirsiz ve dolayısıyla geçersizdir.

Dolayısıyla mesele (S) ve (J)’nin mantıksal açıdan birbiriyle çatışıp çatışmadığı sorunu üzerinden dönmektedir. Moore çatıştıklarını söyleyecektir; ikisi birden doğru olmaz. Westermarck ise çatışmadıklarını söyleyecektir; ikisi

aynı anda doğru olabilir. Burada her okurun kendi başına karar vermesi gereken bir meselenin olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz.

Bu bölümde, çeşitli doğalcı kuramları ve bu görüşlere yöneltilen çeşitli itirazları ele aldık. Bir sonraki bölümde ise, her doğalcı kuramın ayrıntılarından bağımsız olarak yanlış olması gerektiğini göstermek üzere tasarlanmış tek bir düşünce çizgisini ele alacağız.

13 | MOORE VE GAYRİ-DOĞALCILIK

Yirminci yüzyıl metaetiğinde hiçbir eser G. E. Moore'un *Principia Ethica*'sından daha etkili olmamıştır.¹ Bu kitapta sunulan argümanlar ve öğretiler sonraki ahlak felsefecileri tarafından tartışılmış, eleştirilmiş, gözden geçirilmiş ve övgü konusu edilmiştir. Moore'un görüşlerini paylaşılanlar onu modern doğa felsefesinin büyük öncülerinden biri kabul etmektedir. Fakat görüşlerini kabul etmeyenler bile Moore'un çalışmasının son derece önem taşıdığını kabul etmek zorundadırlar, zira Moore birçok felsefeciyi görüşlerine çekmeyi başarmıştır.

Moore'un *Principia Ethica*'daki ana hedeflerinden biri doğalcılıktır. Moore her doğalcılık biçiminin yanlış olduğuna ve çürütülebileceğine inanıyor gözükmektedir. Bu tür biçimlerden her biri için, yanlış olduğunu gösteren ve o biçime uygulanabilen bir argüman olmak zorundadır. Ama Moore her doğalcılık biçiminin yanlış olduğunu savunmakla kalmaz. Aynı zamanda, özgül biçiminden bağımsız olarak, genel olarak doğalcılığın yanlış olması gerektiğini savunur. Nasıl formüle edilirse edilsin "iyi"yi salt doğalcı terimlerle tanımlamaya çalışan hiçbir kuram kabul edilemez. Metaetikteki doğalcı yaklaşım, der Moore, daha baştan yanlış bir temelden hareket eder.

Moore'un doğalcılığa saldırısını iki aşamaya ayırabili-

¹ G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962). İlk kez 1903'te yayınlandı.

riz. İlk aşamada Moore doğalcıların bize görüşlerini kabul etmemiz için iyi bir gerekçe sunamadıklarını göstermeye çalışıyor görünmektedir. Her doğalcının düşüncesinde bir yerlerde, doğalcılığı kabul etmesine yol açan bir hata vardır. Bu hataya *doğalcı yanlış* denmektedir. Fakat doğalcılar görüşlerinin doğru olduğunu kanıtlamadıklarını kabul etseler bile, yine de doğru olduğunu iddia edebilirler. Böylece saldırısının ikinci aşamasında Moore her doğalcılık biçiminin yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Doğalcılığı bu çürütme girişimi *açık soru argümanı* olarak bilinegelmiştir.

Doğalcı yanlış ve açık soru argümanını ele alırken karşılaştığımız sorunlardan biri nasıl formüle edileceğinin açık olmamasıdır. *Principia Ethica*'nın ilk bölümünü okuduktan sonra, Moore'un doğalcıların doğalcı yanlışya kapıldıklarını düşündüğünü biliriz, ama doğalcı yanlışın ne anlama geldiğini söyleyemediğini de görürüz. Bu nedenle Moore'un iddiasının doğru olup olmadığına karar vermek çok zordur. Aynı şekilde, *Principia Ethica*'yı okuduktan sonra, Moore'un doğalcılığa karşı birbiriyle yakından ilintili çeşitli argümanlar sunduğunu biliriz, ama bu argümanları açık, geçerli ve tanınabilir derecede Moorecu bir biçimde sunmanın olanaksız olduğu görülebilir. Bunu yapabilece kadar, Moore'un doğalcıları çürütüp çürütmediğini netleştiremeyeceğiz.

Moore'un doğalcılığa eleştirilerine dönmeden önce, bu görüşün temel özelliklerinden bazılarını gözden geçirelim. Öncelikle, doğalcılar "*x iyidir*"in tanımlanabileceğini kabul ederler. Ayrıca salt doğalcı ya da ampirik açıdan doğrulanabilir terimlerle tanımlanabileceğini de kabul ederler. Metafizik açıdan ifade edildiğinde, bu görüş iyiliğin, her biri doğalcı olan özelliklerine ayrılarak analiz edilebilecek karmaşık bir kavram olduğu iddiasına varıyor görünmektedir. Doğalcılar "*x iyidir*"in doğalcı tanımının yalnızca şartlı bir tanım olmadığını, aslında analitik bir tanım olduğunu savunurlar. Dolayısıyla iyiliğin gerçek özünü ortaya serdiklerini iddia etmektedirler. Elbette do-

ğalcılar aralarındaki bu genel mutabakata karşın, doğalcı tanımlardan hangisinin doğru olduğu konusunda ayrı düşmektedirler.

DOĞALCI YANILGI

Moore doğalcılığa saldırısına ahlaki olmayan benzer bir örneği düşünmemizi isteyerek başlar. Sarı olma özelliğinin, tıpkı iyi olma özelliği gibi, analiz edilemez olduğunu söyler. Ardından fizikçilerin sarılığın bir “fiziki eşdeğeri” olduğunu ampirik olarak keşfedebileceklerine dikkat çeker. Belki de tüm sarı şeylerin bir tür “ışık titreşimi” yaydıkları anlaşılacaktır. Moore argümanı şöyle devam ettirir:

Ama bu ışık titreşimlerinin bizim sarı derken kastettiğimiz şey olmadığını anlamak için bir an düşünmek yeterlidir. Bizim algıladığımız şeyle *bunlar* aynı değildir.... Bu titreşimlerle ilgili söylemeye hakkımız olan tek şey, bunların uzayda bizim gerçekten algıladığımız sarıya tekabül eden şeyler olduklarıdır. Ama bu basit türde hata “iyi” söz konusu olduğunda çok sık yapılmaktadır. İyi olan her şeyin *aynı zamanda* başka bir şey olduğu doğru olabilir, tıpkı sarı olan her şeyin ışıktaki belli tür bir titreşime yol açtığına doğru olması gibi. Şurası da bir gerçek ki, Etik iyi olan her şeye ait olan bu diğer özelliklerin ne olduğunu keşfetmeyi amaçlar. Ama birçok felsefeci bu diğer özellikleri tanımlamakla aslında iyiyi tanımladıkları; bu özelliklerin aslında yalnızca “öteki” değil, mutlak anlamda ve tamamen iyilikle aynı olduğu zehabına kapılmışlardır. Ben bu görüşe “doğalcı yanılgi” adını vermeyi öneriyorum.²

Yanılgi, muhakeme yanlışlığıdır. Bir insanın argümanı kusurlu olduğunda yaptığı şeye “yanılgi” denir. Aktarılan paragrafta, Moore bir fizikçinin sunabileceği yanılıglı bir argümana göndermede bulunuyor görünmektedir. Eğer bir fizikçi tüm sarı şeylerin s-titreşimleri ürettiğini kabul

² A.g.e., s. 10.

ederek “sarı”nın “s-titreşimleri üretmek”le aynı anlama geldiği sonucuna varırsa, bir muhakeme yanlış yapmış olur. Zira argümanı şu şekilde olacaktır:

A Argümanı

- (1) Bir şey ancak ve ancak s-titreşimleri üretiyorsa sarıdır.
- (2) Öyleyse x sarıdır =tanım: x , s-titreşimleri üretir.

A argümanının doğru olmadığı açık olsa gerek. Zira (2) doğru olsa bile, (1)’den böyle bir sonuca varılamaz. Birinci cümlelerin “kazaen” ya da “filen” doğru olduğunu varsayalım. O zaman tüm sarı şeyler s-titreşimleri üretseler de, sarı olan ama s-titreşimleri üretmeyen bir şey bulmak zor olmayacaktır. Demek ki “ x sarıdır” ile “ x , s-titreşimleri üretir” aynı anlama gelmez ve dolayısıyla (1)’den (2) sonucu çıkarılamaz.

Şimdi bunu “ x iyidir” örneğine uygulayalım. Bir felsefecinin tüm iyi şeylerin olumlu ilgi duyulan şeyler olduğunu keşfettiğine inandığını varsayalım. Yani her iyi şeyin olumlu ilgi duyulan bir şey (ve tersi) olduğunu düşünmektedir. Ardından şöyle devam etmektedir:

B Argümanı

- (1) Bir şey ancak ve ancak birinin ona olumlu bir ilgisi varsa iyidir.
- (2) Bu nedenle x iyidir =tanım: Birinin x e olumlu bir ilgisi vardır.

Bu örnekte, görece zayıf bir önermeyle yola çıktığımızı, ardından bir doğalcılık biçimi çıkarsamayı amaçladığımıza dikkat edelim. Başka bir deyişle, bir genellemeden analitik bir tanım çıkıyoruz. B Argümanı ile A argümanı aynı biçimdedir. Bazı durumlarda, gördüğümüz gibi, bu biçimdeki argümanlar doğru bir önermeden yanlış bir sonuca varmaktadır. Dolayısıyla B argümanına güvenmemek gerekir. Geçerliliği yoktur.

Bu sonucu genelleyebiliriz. Şu biçimdeki bir argümanın şüpheli olduğunu söyleyebiliriz:

C Argümanı

- (1) Bir şey ancak ve ancak ... ise iyidir.
- (2) Bu yüzden x iyidir =tanım: ...dir.

Eğer doğalcılar bu biçimde argümanlara başvurup, her durumda boşluğa bir doğalcı ifade koyarlarsa, o zaman yanılgılı bir şekilde düşünüyorlar demektir. Zira yukarıda örneği verilen türde argümanlar genel olarak geçerli değildir. Benzer ve belki de tesadüfi “ancak ve ancak” cümlesinden bir tanım çıkartamayız.

Eğer mesele bununla sınırlı kalsaydı, doğalcı yanılgıyı anlamak zor olmazdı. Fakat mesele bununla bitmiyor. Daha demin aktarılan paragraftan hemen sonra, Moore doğalcıların yanlışını ayrıntılı olarak anlatmaya devam eder. Paragrafın kafa karıştırıcı yönlerinden biri anlattığı yanlışın bizim biraz önce ele aldığımız yanlıştan farklı olmasıdır. İşte o paragraf:

Gerçekten de çok basit bir yanılgı. Bir portakalın sarı olduğunu söylediğimizde, kurduğumuz cümlelerin bizi “portakal”ın “sarı”dan başka bir şey demek olmadığını ya da yalnızca portakalın sarı olabileceğini söylemekle sınırlandığını düşünmeyiz. ... Sarı olan her şeyin tam da sarı ile aynı şey anlamına geldiğini söylersek, sarı olan şeyler hakkında çok net bir kavrayışa sahip olamayız, bilimimizde çok bir ilerleme kaydedemeyiz. Bir portakalın bir sandalye, bir parça kağıt, limon ya da dilediğiniz bir şeyle aynı olduğunu savunmak zorunda kaldığımızı görürüz. Sayısız saçmalığı kanıtlayabiliriz, ama doğruya yaklaştığımız olur muyuz? O halde neden “iyi” söz konusu olduğunda farklı olsun? Neden, iyi iyiye ve tanımlanamazsa, hazzın iyi olduğunu reddetmek zorunda olayım?³

³ A.g.e., s. 14.

Bu çok karamsar paragrafa ilişkin net bir yorum sunmak için öncelikle bu zamana kadar ele alınmamış yeni bir doğalcılık biçimi geliştirelim. Çok akla yatkın bir görüş değil, ama birkaç filozof tarafından savunulmuştur. Buna *ilkel hedonizm* adını verebiliriz:

İH: x iyidir =tanım: x haz vericidir.

Görünüşe bakılırsa, Moore bu görüşün hazzın iyi olduğu önermesinden hareketle bir ilkel hedonist tarafından savunulabileceği düşüncesindedir.

Başka bir deyişle, bir ilkel hedonist şu argümanı savunabilir:

D Argümanı

- (1) Haz iyidir.
- (2) Öyleyse, x iyidir =tanım: x haz vericidir.

Moore D argümanına benzer biçimde bir argüman sunarak karşı çıkar, ama bu argümanın önermesi doğru olsa da, sonucu açıkça yanlıştır. Bu argüman D argümanının geçersiz bir biçimde sunulduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Moore'un parodisi şöyledir:

E Argümanı

- (1) Portakallar sandır
- (2) Öyleyse, x sandır =tanım: x bir portakaldır.

E argümanında kökten yanlış bir şeyler olduğu açık olsa gerek, ama E'nin kusurlarının D'nin kusurlarıyla aynı olduğu tamamen açık olmasa gerek. Biz D'ye odaklanalım.

D argümanının birinci önermesi iki farklı düşünceyi de ifade etmek için kullanılabilir. Bir yandan, birinci önerme hazzın iyi bir şey olduğu ya da hazzın iyilik içerdiği fikrini ifade etmek için kullanılabilir. Bu doğru gibi görünmektedir ve şu şekilde daha net ifade edilebilir:

(1a) Hazzın temel özelliği iyiliktir.

Diğer yandan, (1)'deki "iyi"nin bir iyilik adı olduğunu varsayarsak, o zaman (1)'de haz ile iyiliğin aynı şey olduğunu söylendiğini varsayabiliriz. Başka bir deyişle, (1) şu şekilde daha açık ifade edilen şeyi daha muğlak bir şekilde ifade etmek için kullanılabilir:

(1b) Haz ile iyilik aynı şeydir.

Moore'un D argümanına itirazının özü artık yeniden ifade edilebilir. Eğer (1) ile (1a) aynı anlamdaysa, belki de (1) doğrudur. Ama bu örnekte argüman bütünü bakımından geçersizdir. İyiliğin belli bir şeyin temel özelliği olmasından "iyi"nin bir tanımını çıkartamayız. (1a)'dan (2)'ye uzanan argüman şu argüman kadar aptalcadır:

F Argümanı

(1) Hayat kısadır.

(2) Öyleyse, x kısadır =tanım: x canlıdır.

Diğer yandan, eğer (1) ile (1b) aynı anlamdaysa, o zaman argüman geçerli olabilir. Zira belli bir anlam kuramında, eğer "iyi" ile "haz verici" aynı özelliği ifade ediyorsa, bunlar aynı anlama sahiptir. Fakat bu örnekte doğalcılar ilk önermeleri (1b) için bize bir argüman borçludurlar. (1b)'yi argümanda kullanmak için haz ile iyiliğin aynı şey olduğunu kanıtlamak zorundadırlar. Oysa (1b)'nin yalnızca (2)'nin metafizik olarak ifade edilmiş bir çeşidi olduğu kesindir. Dolayısıyla (1b) de (2) kadar ihtilaflıdır. Dolayısıyla argüman soruyu cevaplamaktan kaçınmakta, tam da kanıtlama iddiasında olduğu şeyi bir önerme olarak almaktadır. Doğalcıların bu şekilde kimseyi ikna edemeyecekleri açıktır.

Dolayısıyla burada doğalcı yanılığının ikinci bir yorumu söz konusudur demek yanlış olmaz. Bunu genel terimlerle ifade edebiliriz:

G Argümanı

- (1) iyidir.
- (2) Öyleyse x iyidir =tanım: $x \dots$ sahiptir.

Eğer bir doğalcı bu biçimde bir argüman sunarak boşluğa bir doğal özellik koyarsa, o zaman bir yanlışlığın esi-ri demektir. Zira bu biçimde sunulan argümanlar genel anlamda geçerli değildir. İyiliğin bir doğalcı özelliğe dayandırılabilirliği olmasından “iyi”nin doğalcı bir tanımını çıkartamayız.

Eğer mesele bununla bitiyor olsaydı, doğalcı yanlışlığı incelememiz yine de çok karmaşık olmazdı. Zira elimizde yanlışlığın iki yorumu var ve ikisinde de yanlışlığın ne olduğu ve aslında bir yanlışlık olduğu gayet açıktır. Ama maalesef, daha söylenecek çok şey var. *Principia Ethica*’nın 3. Bölüm’ünün bir başka yerinde, Moore doğalcı yanlışlıktan bir kez daha bahseder. Orada söyledikleri öncesinde söylediklerinden farklıdır: “Doğalcı yanlışlık: İyi derken kastettiğimiz o benzersiz ve tanımlanamaz özelliği açıkça ayırt edememe.”⁴ Moore burada doğalcı yanlışlığın hiç de yanlışlık olmadığını savunuyor görünmektedir. Yani bu yanlışlık bir muhakeme yanlışlığı değildir. Daha ziyade, doğalcı yanlışlık iyiliğin tanımlanamaz olduğunu görememektir. Bu yorum bir muammayla yol açmaktadır.

Doğalcı yanlışlığın bu yorumundaki temel sorun, eğer doğalcılık doğruysa, doğalcı yanlışlığa kapılmanın imkânsız olmasıdır. Zira eğer iyilik, doğalcıların iddia ettiği gibi, tanımlanabilir bir doğalcı özellikse, o zaman buna inanan herkes doğruya inanmaktadır. Böyle bir insanın, “iyiliğin tanımlanamaz olduğunu görmemesi” mümkün değildir. Bu durumda iyiliğin tanımlanabilir olduğunu göremeyen Moore olacaktır. Dolayısıyla bu üçüncü yoruma göre, doğalcı yanlışlık hiç de bir yanlışlık değildir ve hatta bir yanlışlık bile olabilir. O nedenle bunu yanlışlık diye adlandır-

⁴ A.g.e., s. 59.

mak çok yanlıştır.

Doğalcıyanılıgıyla ilgili yargılarımız biraz “kuşkulu”dur. Eğer doğalcı yanılığ C ve G argümanında görülen biçimlerdeki argümanlarda bulunan hatalardan biriye, o zaman doğalcı yanılığ gerçekten de bir yanılığdır. Bu bir muhakeme yanılığsıdır. Bu biçimdeki argümanlar genel olarak geçerli değildir ve dolayısıyla ulaştıkları yargıları kanıtlamaya yaramazlar. Dolayısıyla tüm doğalcıların aslında bu tür argümanlardan yararlanıp yararlanmadıklarını ele almamız gerekiyor. Yararlandıkları durumda (ki pek muhtemel değildir) argümanlarının değer taşımadığından emin olabiliriz.

Fakat eğer doğalcı yanılığ yalnızca doğalcılığa inanmaya da iyiliği doğal ya da karmaşık bir özellikle özdeşleştirme hatasıysa, o zaman vardığımız sonuç daha ihtiyatlı olmalıdır. Eğer doğalcılık yanılışı, o zaman doğalcı yanılığa kapılmak yanlıştır dememiz gerekir. Eğer doğalcılık doğruysa, o zaman doğalcı yanılığ diye bir şey yoktur. Zira eğer doğalcılık doğruysa, doğalcılığa inanmak hata olmayacaktır.

AÇIK SORU ARGÜMANI

Şimdi de Moore'un her türlü biçimciliğe karşı esas argümanına dönelim. Ünlü “açık soru” argümanından bahsediyoruz. Bunun bir versiyonunu *Principia Ethica*'nın 1. Bölüm'ünde görüyoruz:

İlk bakışta, iyi olmanın arzulamak istediğimiz şey anlamına gelebileceği rahatlıkla düşünülebilir. Dolayısıyla bu tanımlı belli bir örneğe uygulayıp “A'nın iyi olduğunu düşündüğümüzde, A'nın istemek istediğimiz şeylerden biri olduğunu düşünüyoruz” dersek, önermemiz gayet akla yatkın gelebilir. Ama soruşturmamızı biraz daha ilerletip kendimize, “A'yı istemeyi istemek iyi midir?” sorusunu sordüğümüzde, biraz düşünersek bu sorunun özgün soru olan “A iyi midir?” kadar anlaşılabilir olduğu, bizim aslında şu anda

A'yı istemeyi istemek hakkında aynı bilgiyi, yani eskiden A için sormamız istenen soruyu sorduğumuzu görürüz. Ama şurası da açık ki, ikinci sorunun anlamı şu şekilde doğru analiz edilemez: "A'yı istemeyi istemek istemeyi istediğimiz şeylerden biri midir?": Aklımızda, "A'yı istemeyi istemeyi istemeyi istiyor muyuz?" kadar karmaşık bir soru yoktur.⁵

Son derece karmaşık bir paragraf. Çok yakından incelenmeyi hak ediyor.

Öncelikle Moore'un burada henüz ele almadığımız bir doğalcılık biçimine saldırdığını belirtmemiz gerekiyor. "İyi olmak, istemeyi istediğimiz şey olmak anlamına gelebilir" görüşüdür bu. Bu görüş bir zamanlar Moore'un dostu Bertrand Russell tarafından savunulmuştu. Biz bunu biraz daha standart biçimde yeniden ifade edebiliriz:

(DD) x iyidir =tanım: x istemeyi istediğimiz bir şeydir.

(DD) bir doğalcılık biçimidir, zira "iyi"nin bazı psikolojik ifadeler üzerinden tanımlanabileceği görüşüdür. (DD) iyiliği karmaşık bir psikolojik ya da doğalcı özellik haline getirmektedir. Kuramın belli bir değeri olduğu söylenebilir. Belli ki bazı kötü şeyler istenirken, bazıları istenmemektedir. Fakat neyi isteyeceğimizi istediğimiz üzerine düşündüğümüzde, kötü şeyler (eğer istiyorsak) istemeyi bırakmak istediğimiz ve iyi şeyler istemeye başlamayı (eğer zaten istemiyorsak) istediğimiz görülebilir. Dolayısıyla iyi şeylerin, istemeyi istediğimiz şeyler olduğunu söylemek makul olabilir.

Aktarılan paragrafın sonuna doğru, Moore iki sorudan bahseder. Açık soru argümanı bu sorular hakkındaki bazı sözde olgularla alakalıdır. Bazı küçük değişikliklerle, bu soruları şöyle ifade edebiliriz:

S1: A'yı istemeyi istemek *iyi olan bir şey* midir?

S2: A'yı istemeyi istemek *istemeyi istediğimiz bir şey* midir?

⁵ A.g.e., s. 15-16.

S₁ sorusu, A'yı istemeyi isteme konusunda, bunun iyi bir şey olup olmadığını sorar. S₂ sorusu ise aynı şey hakkında, istemeyi istediğimiz bir şey olup olmadığını sorar.

Ardından, (DD) ile bu iki soru arasında yakın bir ilişki olduğunu belirtmek zorundayız. S₁'deki italik kısım (kabaca söylersek) (DD)'nin tanımlananı, S₂'deki italik kısım ise (DD)'nin tanımlayanı olarak gözükmektedir. Eğer (DD) doğruysa, o zaman italik kısımlar aynı anlama sahiptir. Bu gerçek açık soru argümanı için temel oluşturur. Zira italik kısımlar haricinde, sorular benzerdir. Dolayısıyla (DD) doğruysa, bir bütün olarak S₁ ile S₂ aynı anlama gelmek zorundadır.

Moore'un iddiasına göre, eğer bu konuda düşünersek, S₁'i sorduğumuzda "aklımızda" S₂'yi sorarken olduğu kadar karmaşık bir şey olmadığını fark ederiz. Bu demektir ki, S₁ ile S₂ aynı anlamda değildir. Eğer öyleyse, (DD) doğru olamaz. Dolayısıyla bu argüman bir bütün olarak şöyle görünmektedir:

Açık Soru Argümanı

- (1) S₁ çok karmaşık değildir.
- (2) S₂ çok karmaşıktır.
- (3) Eğer S₁ çok karmaşık değilse, ama S₂ çok karmaşıksa, o zaman S₁ ile S₂ aynı anlamda değildir.
- (4) Eğer S₁ ile S₂ aynı anlamda değilse, o zaman (DD) yanlıştır.
- (5) Öyleyse (DD) yanlıştır.

Bu biçimde ifade edildiğinde, açık soru argümanı geçerlidir. Eğer önermeler doğruysa, o zaman sonuç da doğru olmalıdır. Ayrıca diğer doğalcılık biçimlerine ilişkin benzer argümanlar inşa etmeye nasıl devam edebildiğimizi görmek kolaydır. Öyle ki her doğalcılık biçimine karşı uygun bir açık soru argümanı biçimi olacağı gözükmektedir. Moore'un görüşü her durumda, ilgili açık soru argümanının doğalcılık versiyonunu çürüttüğü yönündedir.

Bir an argümanın bu versiyonuna odaklanarak, her önermeyi yeniden gözden geçirelim. Bu önerme nereden geliyor? Doğru olabileceğini düşünmek için ne gibi bir neden vardır?

İlk önerme S_1 hakkındaki gözlem ve tefekkürlerimizden kaynaklanmaktadır. Bu soruya baktığımızda sadece çok karmaşık bir soru olmadığını görürüz. Benzer şekilde, S_2 'ye baktığımızda ve bu soru hakkında düşündüğümüzde, S_1 'den farklı olarak epey karmaşık olduğunu görürüz. Dolayısıyla ikinci önerme de gözlemden kaynaklanmaktadır. Üçüncü önerme verili bir şeyin verili bir özelliğe hem sahip olup hem de olamayacağı ilkesine dayalıdır. S_1 karmaşık olmayan bir anlama sahiptir. S_2 'nin ise karmaşık bir anlamı vardır. Dolayısıyla ikisi birden aynı anlama sahip olamaz.

Son önerme, yani (4) bir ikame ilkesine dayalıdır. Eğer iki cümle birinin p diye bir cümlecik, diğerinin p' diye bir cümlecik içermesi ve p' ile " p "nin aynı anlamda olması dışında tüm açılardan benzer ise, o zaman iki cümle aynı anlama sahip olmak zorundadır. Örneğin eğer "bacı" ile "kız kardeş" aynı anlamdaysa, o zaman "bir kız kardeşim var" ile "bir bacım var" aynı anlama gelmek zorundadır. Bu iki ifade arasındaki anlam farklılığı ortak özelliklerine atfedilemez, zira bunlar aynı şeyi ifade etmektedir. Keza bu tür farklılıklar aralarındaki farklı parçalara da atfedilemez, zira bunlar eşanlamlıdır. Dolayısıyla cümleler bir bütün olarak eşanlamlı olmak zorundadır. Aynısı S_1 ve S_2 soruları için de doğrudur. Dolayısıyla (4) çürütülemez gözükmektedir ve argüman bir bütün olarak mantıklı olabilir.

Bu biçimiyle, açık soru argümanı gayet akla yatkın görünmektedir. Birçok felsefeci bunu bu doğalcılık biçiminin mantıklı bir şekilde çürütülmesi olarak görmüştür. Ama buna karşın, doğalcılık gelişmeye devam etmiştir. Belli ki açık soru argümanı tüm doğalcıları görüşlerinin yanlış olduğuna ikna edememiştir.

Bazı doğalcılar açık soru argümanının birçok doğalcılık biçimini çürütmesine karşın, bu tür biçimlerin hepsini

çürütmediğini düşünebilirler. Bir doğalcı, argümanının kendi tercih ettiği “iyi” tahliline uygulandığında biraz kusurlu olabileceğini düşünebilir.

Başkaları ise daha şüpheli bir yaklaşım sergileyebilir. Argümanın bir kafa karışıklığına dayalı olduğunu, aslında doğalcılığın hiçbir biçimini çürütmediğini iddia edebilirler. Onların meramını anlamak için, benzer bir argümanı kısaca ele alalım. Birinin “*x* yalan söylüyor”u “*x* birini aldatma niyetiyle kasıtlı bir yanlışlığı dile getiriyor” şeklinde tanımladığını varsayalım. “Jones bir yalan söyledi” karmaşık değilken, “Jones birini aldatmak amacıyla kasıtlı olarak doğru olmayan bir söz sarf etti”nin çok karmaşık olduğuna dikkat çekerek bu tanım çürütülebilir mi? Öyle olmadığı görünmektedir, zira tanımın doğru olduğunu zaten biliyoruz. O halde, neden açık soru argümanı bizi daha fazla ikna etsin?

Argümana daha yakından baktığımızda sıkıntının kaynağını görürüz. Tartışmanın tüm tarafları S₁’i ifade etmek için kullanılan *cümle*nin S₂’yi ifade etmek için kullanılan *cümle* kadar karmaşık olmadığını kabul edebilir. Buradan iki farklı cümlelerin söz konusu olduğu sonucu çıkar. Ama hepimiz bunu zaten biliyorduk. Mesele eşanlı olup olmadıklarıdır, benzer olup olmadıkları değil. Bir doğalcı S₁’i ifade etmek için kullanılan cümlelerin *anlamının* S₂’yi ifade etmek için kullanılan cümlelerin *anlamı* kadar karmaşık olduğunda ısrar edebilir. Dolayısıyla doğalcılar burada iki farklı anlam olduğunu varsaymak için bir neden olmadığı konusunda ısrar edebilirler.

Meseleyi daha formel olarak şöyle ifade edebiliriz: Eğer “S₁” ve “S₂”, cümlelerin anlamlarına değil cümlelerin kendisine işaret ediyorsa, o zaman (3) yanlıştır. Karmaşık bir cümle karmaşık olmayan bir cümle ile aynı anlama sahip olabilir – “yalan söylemektedir” örneği bunu göstermektedir. Diğer yandan, eğer “S₁” ve “S₂” cümlelere değil anlamlara işaret ediyorsa, o zaman (3)’ün bir versiyonu doğru olabilir. Ama o zaman hem (1)’i hem de (2)’yi kabul

etmemiz için hiçbir neden yoktur. Zira S₂ de S₁ kadar karmaşık bir anlama sahip olabilir. Karmaşıklık görüntüsü yalnızca bu anlamı ifade etmek için tercih edilen kelimelerden kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla bu biçimiyle, açık soru argümanının tümüyle başarılı olmadığı gözükmemektedir. Doğalcıların reddedebilecekleri bir çift iddiaya dayalıdır: (1) ve (2). Moore soruların anlamları üzerine düşündüğünde, birinin diğerinden daha karmaşık olduğunu düşünür. Doğalcılar bu anlamlar üzerine düşündüklerinde ise, burada aslında tek bir anlam olduğunu ve böylece iki anlamın da yekdiğerinden daha karmaşık olmadığını düşünür. Moore'un mu yoksa doğalcıların mı doğruya daha yakın olduğuna karar vermek okura kalacaktır.

Açık soru argümanının neden bu şekilde adlandırıldığı merak edilebilir. Bunun "açık sorular"la ne alakası vardır? Kuşkusuz, halihazırda ele alınan biçimiyle, açık sorularla alakası yoktur. Ama Moore argümanın birkaç versiyonunu sunar ve bu versiyonlardan bazıları açık sorularla alakalıdır. Gelin kısaca argümanın bu tür bir çeşidini ele alalım.

Moore *Principia Ethica*'nın 1. Bölüm'ünde şöyle der: "Ama her kim ki, 'Haz (ya da her neyse) sonuçta iyi midir?' sorusunu sorduğunda aklından neler geçtiğini dikkatle düşünürse, hazzın haz verici olup olmadığını düşünmekten başka şeyler de yaptığı konusunda kendini tümüyle tatmin edebilir."⁶ Bir sorunun ancak o sorunun anlamını doğru cevabı bilmeden tümüyle anlayabilmemiz durumunda "açık" olduğunu söyleyelim. Örneğin "İzlanda'da muz yetişir mi? sorusu açıktır, çünkü cevabını bilmeden sorunun ne anlama geldiğini bilmek mümkündür. Diğer yandan, "her bacı kız kardeş midir?" açık değildir. Eğer bu sorunun ne anlama geldiğini gerçekten bilerseniz, cevabın evet olması gerektiğini de bilirsiniz.

⁶ A.g.e., s. 16.

Ardından, bir doğalcılık biçimini devreye sokuyoruz:

(PH) *x* iyidir =tanım: *x* haz vericidir.

(PH) çürütmeye çalışacağımız kuramdır. Biz bu kuramı iki soruyu ele alarak çürütmeye çalışacağız:

S₃: Haz, *haz verici* midir?

S₄: Haz *iyi* midir?

Bu argüman biçimsel olarak demin ele aldığımız argümana oldukça benzemektedir. S₃'ün bir açık soru olmadığını, ama S₄'ün açık soru olduğunu iddia ederek başlıyoruz. Buradan, S₃ ile S₄'ün aynı anlama gelmediği sonucu çıkıyor görünmektedir. Fakat S₃ ile S₄ arasındaki tek fark S₃'te "haz verici", S₄'te "iyi" kelimesinin yer almasıdır. Demek ki "haz verici" anlamı bakımından "iyi"den ayrılıyor olmalıdır. Buradan (PH)'nin yanlış olduğu sonucu çıkar.

İkinci "Açık Soru" Argümanı

- (1) S₃ açık değildir.
- (2) S₄ açıktır.
- (3) Eğer S₃ açık değil, ama S₄ açıksa, o zaman S₃ ile S₄ aynı anlamda değildir.
- (4) Eğer S₃ ile S₄ aynı anlamda değilse, o zaman (PH) yanlıştır.
- (5) Öyleyse (PH) yanlıştır.

Bu geçerli bir argümandır, ama ilkel hazcılara etki etmeyebilir. İkinci cümlelerin yanlış olduğunu iddia edebilirler. Eğer görüşleri doğruysa, hazzın iyi olduğu cümlesi analitiktir, yani sırf anlamından ötürü doğrudur. Dolayısıyla S₄ bir açık soru değildir. Bunun anlamını tam olarak anlayan herkes cevabın evet olduğunu bilecektir. Moore ve onun izin giden diğerleri bu cevabı kabul etmeyecektir.

MOORE'UN GAYRİ-DOĞALCILIĞI

Bu bölümün ilk iki kısmında, Moore'un doğalcılık eleştirisini ele aldık. Eleştirisinin ikna edici olduğunu, ama tamamen ikna edici olmadığını gördük. Şimdi de Moore'un metaetiğe kendi pozitif katkısına bakalım.

Moore'un *Principia Ethica*'daki temel tezi iyiliğin analiz edilemez, gayri-doğal bir özellik olduğu yönündedir. Daha basit bir ifadeyle, bu tez "iyi"nin tanımlanamayacağını ve "herhangi bir doğalcı ifadeyle eşanlamlı olmadığını" anlatır. Tez iki ana kısma ayrılmaktadır:

(A) "İyi" tanımlanabilir değildir.

(B) "İyi" herhangi bir doğalcı ifadeyle eşanlamlı değildir.

Tanım konusuna şimdiden biraz dikkat gösterdik. Bu tartışma ışığında, Moore'un (A) teziyle ne kastettiğini anlamak çok kolay olacaktır.

Fakat doğalcılığı ele alırken, "doğalcı ifade" derken ne kastedildiğini açıklamak için çok büyük çaba harcamadık. Dolayısıyla (B) tezi tamamen açık olmayabilir. Şimdi Moore'un bu konuda ne söylediğini ele alalım.

Principia Ethica'daki önemli bir paragrafta, Moore doğalcı bir özelliğin bir doğal nesne özelliği olduğunu söyler; bir doğal nesne doğal bilimlerde incelenen türde bir nesnedir. Doğal nesneler kategorisine "geçmişte var olmuş, bugün var olan ya da yarın var olacak olan her şeyin dahil olduğu söylenebilir".⁷ Eğer bir nesnenin geçmişte, bugün ya da yarın var olduğunu keşfedersek, o zaman "o nesnenin bir doğal nesne olduğunu ve bunun geçerli olmadığı hiçbir şeyin bir doğal nesne olmadığını bilebiliriz."⁸ Buradan şu tanımlar çıkmaktadır:

T₁: x bir doğal nesnedir = tanım: x geçmişte vardı, bugün vardır, ya da yarın var olacaktır.

⁷ A.g.e., s. 40

⁸ A.g.e.

T₂: F bir doğal özelliktir =tanım: F bir doğal nesnenin bir özelliğidir.

T₃: ϕ bir doğalcı ifadedir =tanım: ϕ bir doğal özelliği ifade eder.

Bu tanımlara göre “x kırmızıdır”, x “kızgındır” ve “x hazzı onaylar” gibi ifadeler doğalcıdır. Zira her birinde, cümle zamanda var olan şeylerin bir özelliğini ifade eder. Ama maalesef, bu tanımlar “x iyidir”i de bir doğalcı ifade haline getirir. Zira birtakım iyi şeyler vardır. Bu tür şeyler var olduğundan, bunlar T₁’e göre doğal nesnelerdir. T₂’ye göre, bu doğal nesnelerin tüm özellikleri (iyilik dahil) doğal özelliklerdir. “x iyidir” iyiliği, yani bir doğal özelliği ifade ettiğinden, T₃’e göre bir doğalcı ifadedir. Dolayısıyla bu tanımlar dikkate alındığında, Moore’un tezi (B) yanlıştır.

Moore bu sorunu kabul eder ve doğal özellikler ile doğal olmayan özellikler arasında farklı bir şekilde ayırım yapmaya çalışır. Ayırımı yapmasına yarayacağını umduğu bir test önerir:

Doğal özellikler testim de zamanda var oluşla alakalıdır. “İyi”nin salt bazı doğal nesnelerin bir özelliği olduğunu değil de, *kendi başına* zamanda var olduğunu düşünebilir miyiz? Şahsen ben, böyle bir şey düşünemiyorum, oysa nesnelerin daha fazla sayıda özelliği söz konusu olduğunda –ben bunlara doğal nesneler diyorum– varoluşları benim açımdan bu nesnelerin varoluşundan bağımsız görünmektedir.⁹

Bu paragrafta Moore doğal nesneler testinin şu olduğunu savunuyor görünmektedir: Bir özellik zamanda tek başına var olabildiği takdirde doğaldır. Moore kırmızılık ve kızgınlık gibi özelliklerin kendi başlarına zamanda var olduklarını, ama iyiliğin kendi başına zamanda var olmayacağını savunur. Eğer iyilik varsa, o zaman var olan bir iyi nesne de olmalıdır.

Bu söz kafa karıştırıcıdır. Moore gerçekten de kır-

⁹ A.g.e., s. 41.

mızlığın herhangi bir kırmızı nesne olmadan zamanda var olabileceğini mi söylemek istemiştir? Eğer öyleyse, neden iyilik bir iyi nesne olmadan zamanda var olamaz? Moore'un ne kastettiğini anlamak çok zordur.

Belki de doğallık kavramını gözlenebilirlik kavramına bağlamak daha iyi olacaktır. Doğal özelliğin, varlığı gözlenebilecek özellik olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin kırmızılık bir doğal özelliktir, çünkü kırmızı olduğunu görebileceğimiz bazı şeyler vardır. Onama bir doğal özelliktir, çünkü bir şeyi onayladığımızda onayımızı hissedebiliriz ya da murakabe yapabiliriz. Bu tür özellikler gözlemlenebilir. Ama iyilik görülemez, koklanamaz ya da tadılamaz. Bir şeyin iyi olduğunu gözlemlerimiz temelinde iyi diye nitelendirebiliriz, ama iyiliğini doğrudan gözlemlemeyiz. Dolayısıyla Moore tarafından geliştirilmemiş olan¹⁰ önerme şudur:

T4: F bir doğal özelliktir =tanım: bir şeyin F özelliğine sahip olduğunu gözlemlemek mümkündür.

T5: ϕ bir doğalcı ifadedir =tanım: ϕ bir doğal özelliği ifade eder.

Bu önerme bile ciddi kusurlar taşımaktadır. Bir defa, buradan çıkan sonuca göre, manyetik olma, radyoaktif olma ve kırk beş yaşında olma gibi özellikler doğal özellikler değildir. Zira bunlardan herhangi birinin varlığını doğrudan gözlemlemeyiz. Bunları kanıtlar temelinde çıkarırız. Bir diğer zorluk ise bazıları çıkıp, “sezgi” yetisi diye bir şey olduğunu, bu sayede bir şeyin iyi olduğunu “gör”ebileceğimizi söyleyebilir. Eğer böyle bir yetimiz varsa, o zaman iyilik bir anlamda gözlemlenebilirdir ve dolayısıyla “iyi” bu tanımlara göre bir doğalcı ifade haline gelmektedir.

Bu tartışmanın sonucu: Moore'un “doğalcı ifade” ya da “doğal özellik” derken ne kastettiği meçhuldür. Belki bu kelimelerin anlamları hakkında muğlak bir fikre sa-

¹⁰ A.g.e., s. 38-39.

hibizdir. Belki de bir doğal özelliği gördüğümüzde tanıyabiliriz. Ama Moore bu kelimelerin ne anlama geldiği konusunda açık bir izah sunmaz, sunamaz. Dolayısıyla Moore'un gayri-doğalcılığının ana öğretilerinden biri hakkında sağlam bir kavrayışa sahip olmadığımız sonucunu çıkarmamız hakkaniyetli olabilir.

Moore'un iyilik hakkındaki diğer önemli öğretilerinden bazılarını anlamak için, Moore'un iyilikten bahsederken, çoğunlukla dışsal iyilikten değil, içsel iyilikten bahsettiğini görmemiz gerekir. İçsel iyilik, yani bir amaç olarak iyilik güya analiz edilemez özelliktir. Dışsal iyiliği ise analiz edebiliriz. Bir şeyin dışsal olarak iyi olduğunu söylemek içsel olarak iyi olan bir şeye araç olduğunu söylemektir.

Moore içsel iyilik için bir test sunar. Eğer bu testi iyi bir şeye uygularsak, içsel olarak iyi midir yoksa salt bir araç olarak mı iyidir belirleyebiliriz. Testin adı "yalıtma testi"dir. Biz kendimize iyi şeyin tümüyle yalıtık bir şekilde –herhangi bir neden, sonuç ya da başka bir şeyle bağlantı olmadan– var olsa bile hâlâ iyi olup olmayacağını sorarız. Eğer o şey bu aşırı yalıtılmış halinde bile iyiye, o zaman içsel olarak iyidir.

Yiyecek, giyecek ve barınmayı ele alalım. Bunlar açıkça iyi şeylerdir. Peki, bunlar içsel olarak iyi midir? Moore böyle olmadığını söyler. Gelin ne anlama geldiğini görmek için yalıtma testini uygulayalım. Çok iyi bir çizburgerin kendi başına var olduğunu varsayalım. Bu yemeği pişirmeyi seven tek bir aşçı, yemekten hoşlanan tek bir insan, hatta üzerinde gezinmekten hoşlanan tek bir sinek bile olmadığını varsayalım. Keza eğer mümkünse, çizburgerin tamamen kendi başına var olduğunu varsayalım. Bu koşullar altında yemeğin bir değeri olur mu? Moore olmayacağını söyler. Benzer şekilde yiyecek, giyecek, barınma–asında iyi olan her şey– nihayetinde yalıtma testinde sınıfta kalır.

Güya testi geçen şeylerden biri "güzellik sevgisi"dir. Bu çok karmaşık bir durumdur. Güzel bir nesneyi güzel-

liğinden ötürü seven birinin durumu olarak kavrayabiliriz bunu. Yalnızca tek bir insanın ve tek bir güzel nesnenin olduğu bir evren düşünmeye çalışın ve o kişinin nesneyi güzelliğinden ötürü sevdiğini varsayın. Evren boş bir evrenden daha iyi ya da daha kötü mü olacaktır? O tek kişinin o tek güzel nesneyi sevmediği bir evrenden daha iyi mi olacaktır? Moore “güzellik sevgisi”nin olduğu evrenin diğerlerinden daha iyi olduğunu söyleyecektir. Bunun görünüşteki anlamı, güzellik sevgisinin içsel olarak, bir amaç olarak iyi olduğudur.

Moore içsel olarak iyi durumlar hakkında ilginç bir tez ortaya atar. Bu bir *evrensellik* tezidir. Yani eğer belli bir durum içsel olarak iyiye, o zaman bu durumun ortaya çıktığı her koşulda, aynı miktarda içsel iyiliğe sahiptir. Örneğin haz duyan bir insanın durumu içsel olarak iyiye, o halde ne zaman biri haz duysa, bu durum aynı derecede içsel olarak iyidir. Bir haz durumu korkunç sonuçlar ve üzüntü verici nedenlere sahip olsa bile ve bir diğer durumun iyi nedenleri ve sonuçları olsa bile, içsel değerleri tastamam aynı olmalıdır. Eğer her durumu yalıtık bir şekilde, tüm neden ve sonuçlarından ayrı olarak düşünecek olursak, iki durumun eşit değerinde olacağı sonucunu çıkarabiliriz.

Evrensellik ilkesi Moore’un büyük önem taşıdığını düşündüğü bir ilke için arka plan oluşturur: *Organik birlikler* ilkesi. Eğer bir şey iki parçadan oluşuyorsa ve eğer her parça içsel olarak kötüyse, o zaman şeyin bütünüünün içsel olarak kötü olması gerektiğini düşünebilirsiniz. Hatta eğer bir parça içsel olarak 10 birim kötüyse ve diğer parça içsel olarak 5 birim kötüyse, o zaman bütün 15 birim kötü olmak zorundadır. İçsel olarak iyi şeyler hakkında benzer bir düşünceye sahip olabilirsiniz. İçsel olarak iyi parçalardan oluşan karmaşık bir şeyin içsel değerinin, parçalarının içsel değerlerinin toplamına denk düşeceğini düşünebilirsiniz. Oysa Moore tam da bunu reddeder. “Bu tür bir bütünüün değeri, parçalarının değerlerinin toplama-

myla doğru orantılı değildir.”¹¹

Organik birlikler ilkesinin en kafa karıştırıcı özelliklerinden biri kullanılan parça-bütün kavramıdır. Moore'un aklında ne tür bir “parça” ve “bütün” vardır? Örneğin bir elmas ile yakuttan oluşan bir mücevherin, elmas ile yakuttan ayrı ayrı değerinden daha fazla değere sahip olabileceğini mi söylemek ister? Belli ki değil, zira Moore şöyle bir örnek sunar: “Bir güzel nesnenin bilinçliliği, bir yandan parçalar olarak nesneyi, diğer yandan bilinçli olmayı ayırabileceğimiz bir tür bütündür kuşkusuz.”¹²

Moore'un örneğini şöyle yorumlayabiliriz: Birincisi, içsel değeri olan şeylerin hepsinin bir durum olduğunu varsayalım. Üç durumu şöyle simgeleyelim:

p: güzel bir nesnenin bilincinde olan bir insan var

q: bilinçli bir insan var

r: güzel bir nesne var

Moore'un bu örneği verirkenki meramı *p*'nin içsel değerinin çok yüksek, *q*'nın içsel değerinin göz ardı edilebilir, *r*'nin ise hiç içsel değeri olmayabileceğidir. Dolayısıyla *p*'nin değeri *q* ile *r*'nin değerinin toplamını fazlasıyla aşmaktadır. Dolayısıyla bu örnek, değeri parçalarının toplamına “doğru orantılı olmayan” bir organik birlik örneğidir.

Diğer durumlar “salt toplam”dır: Bunların değeri tam da parçalarının değerinin toplamıdır. İşte bir örnek:

s = Smith mutlu, Jones mutlu, Brown mutlu

t = Smith mutlu

u = Jones mutlu

v = Brown mutlu

Örneğe bağlı kalarak *t*, *u* ve *v*'nin içsel değerinin eşit olduğunu varsayarsak, *s*'nin değerinin tam da *t*, *u* ve *v*'nin

¹¹ *A.g.e.*, s. 27.

¹² *A.g.e.*, s. 28.

değerleri toplamı olduğu görülecektir. Dolayısıyla önceki örnekteki p 'nin aksine, s salt bir toplamdır.

Dolayısıyla organik birlik ilkesi, değerleri toplamı parçalarının değerleri toplamından farklı olan bazı durumların var olduğunu savunan öğretiler diyebiliriz.

Görünürdeki basitliği ve akla yatkınlığına karşın, organik birlikler ilkesi gerçekte çok muğlak bir öğretilerdir. Esas muammasında ikinci örneğimizi yeniden masaya yatırdığımızda karşımıza çıkmaktadır. Burada s 'nin tüm parçalarının değerlerini bir araya getirdik mi? Sezgisel olarak, t , u ve v 'nin s 'nin parçaları olduğu açık görünmektedir. Peki, ya (t ve u)? Ya (u ve v)? Eğer bunların her biri aynı zamanda s 'nin bir parçası ise, o zaman tüm bu değerlerin toplamını almamız ve yalnızca s 'nin değeriyle karşılaştırmamız gerekir. Eğer iki değer eşit değilse, ki eşittir, o zaman s bir organik birliktir.

Dolayısıyla organik birlikler ilkesindeki sorun çok muğlak bir "parça" kavramından yararlanıyor olmasıdır. "Parçasıdır"ı nasıl anlamak gerekir ki p 'nin parçaları yalnızca q ve r ; s 'nin parçaları da yalnızca t , u ve v olsun? Bu çok zor, belki de burada ele alınamayacak kadar zor bir sorudur.

Principia Ethica'nın son bölümünde Moore aslında hangi şeylerin içsel olarak iyi, hangi şeylerin içsel olarak kötü olduğu hakkındaki görüşünü sunar. Moore'a göre, yalıtma yöntemi "bildiğimiz ya da tahayyül edebileceğimiz en değerli şeylerin belli bilinç durumları olduğunu, bunun da kabaca insan münasebeti hazları ve güzel nesnelerden alınan keyif olarak tanımlanabileceğini" gösterir.¹³ Daha somuta inerseniz, Moore'un görüşü büyük içsel iyiliğin iki kategoriye ayrıldığı yönündedir. Birinde "katışksız" olan (yani kötü parçalar içermeyen) büyük iyilikler vardır. Bunlar güzel nesnelerin ve iyi nesnelerin sevgisinden oluşmaktadır. "Katışık" olan büyük iyilikler ise çirkinlik-

¹³ A.g.e., s. 188.

ten ve kötülükten duyulan nefrettir. Bazı kabul görmüş erdemler (örneğin cesaret ve acıma) katışık iyilikler kapsamına girer.

Büyük içsel kötülükler de benzer şekilde iki kategoriye ayrılır. Büyük katışıksız kötülükler herhangi bir iyi parça içermeyen kötülüklerdir. Moore'a göre, üç büyük katışıksız içsel kötülük vardır: Çirkin nesneleri sevmek, kötü nesneleri sevmek ve acı bilinci. Büyük katışık içsel kötülükler güzel nesnelere duyulan nefret ve iyi nesnelere duyulan nefrettir. Zulüm, şehvet, kıskançlık ve horgörü gibi kötülüklerin bu kategoriye dahil olduğunu görürüz. Dolayısıyla Moore'un kategorileri şunlardır:

A. Büyük İçsel İyilikler

1. Katışıksız

- a. güzellik sevgisi
- b. iyilik sevgisi

2. Katışık

- a. çirkinlikten nefret etme
- b. kötülükten nefret etme

B. Büyük İçsel Kötülükler

1. Katışıksız

- a. çirkinlikten nefret etme
- b. kötülükten nefret etme
- c. acı bilinci

2. Katışık

- a. güzellikten nefret etme
- b. iyilikten nefret etme

Moore'un kategorilerinin bazıları şaşırtıcı gelebilir. Bir defa, Moore acı bilincini büyük bir kötülük olarak görür, ama haz bilincini büyük bir iyilik olarak görmez. Belli ki Moore acı içinde olan birinin durumu üzerine düşündüğünde ve diğer türlü boş bir evrende var olsaydı bu durumun ne kadar değerli olduğuna kafa yorduğunda, çok kötü olacağını "görmüştü". Diğer yandan, haz duyan birinin durumu üzerine aynı düşünce deneyini yaptığında,

çok iyi olmayacağını “görmüştü”. Belki de aynı deneyleri yapan diğerleri farklı sonuçlar çıkaracaklardır. Kuşkusuz Mill gibi bir hazcı bunu kabul etmeyecektir.

Acı bilinci başka bir nedenle de alışılmadıktır. Moore'un listesindeki bütün kalemlerden, yalnızca bunun bir organik birlik olmadığı görülmektedir.

Moore'un büyük iyilikler listesine bilgi, özgürlük, güzellik, sağlık ve barışı katmıyor olması birçok okuru şok etmiş olabilir. Keza büyük kötülükler listesinde bunların karşıtlarından da bahsetmez. Oysa bunun açıklaması basittir. Bunlar büyük iyilikler olabilir, ama büyük içsel iyilikler değildir. Örneğin bilgi. Bilgi son derece yararlıdır ve çoğu zaman gayet haz vericidir. Ama kendi içinde, barındırdığı hazdan ya da diğer iyi sonuçlardan ayrı olarak, bilgi korkunç derecede iyi değildir. Tamamen yalıtık vaziyette iki insan düşünün. Bunlardan biri iki kere ikinin dört olduğunu bilirken, diğeri bilmiyor olsun. Diğer tüm açılardan ise aynı olsunlar. Bilgili olan sahip olduğu bilgiden hiçbir yarar elde etmemektedir. Bu durumda onun diğerinden daha iyi durumda olduğunu söyleyebilir miyiz? Birinin bilgi sahibi olduğu durumun, tamamen yalıtık vaziyette düşünüldüğünde, birinin yanlış bir inanca sahip olduğu ya da inançsız olduğu durumdan daha iyi olduğu söylenebilir mi? Moore burada değer bakımından çok az fark olduğunu (eğer varsa) söyleyecektir.

Moore'un metaetik görüşü çok farklı eleştirilere konu olmuştur. En ısrarcı eleştirilerden biri, Moore'un kuramı doğru olsaydı, şeylerin iyi ve kötü olduğunu nasıl belirleyebileceğimizi anlamanın çok zor olacağı yönündedir. Zira eğer iyilik görünmez, tespit edilemez bir özellikse, birinde var olduğunu varsaymak için nasıl bir neden olabilir? Eğer bir insan belli bir şeyin iyi olduğunu iddia ederken, başka bir insan reddediyorsa, ikisi farklılıklarını nasıl ortadan kaldırabilir? Hiçbir ampirik kanıtın sorunla alakası olmadığı görülmektedir. Bu itiraz, eğer doğruysa, kuşkusuz ciddidir. Zira eğer Moore'un kuramı neyin iyi neyin

kötü olduğunu bilemeyeceğimizi ima ediyorsa, o zaman Moore'un kuramı yanlıştır.

Bu itiraz birtakım farklı biçimlere bürünebilir. Bu biçimlerden biri şudur:

Bilgi İtirazı

- (1) Eğer Moore'un kuramı doğruysa, bir şeyin iyi olduğu asla bilinemeyecektir.
- (2) Bazı şeylerin iyi olduğu bilinmektedir.
- (3) O halde Moore'un kuramı doğru değildir.

İlk önerme, Moore'a göre iyiliğin doğal olmayan bir özellik olduğu görüşüne dayalıdır. Bunun anlamı ne olursa olsun, iyiliğin gözlenebilir olmadığını ima etmektedir. Bu ne ampirik olarak tespit edilebilir bir özelliktir, ne de ampirik olarak tespit edilebilir özellikler üzerinden analiz edilebilir. Ampirist geleneğe mensup birçok filozof eğer bir özellik ampirik değilse ve ampirik olarak tespit edilebilir özellikler üzerinden analiz edilemiyorsa, o zaman bir şeyde mevcut olduğunu bilmemizin hiçbir yolu yoktur diyecektir. Dolayısıyla bu felsefeciler Moore'un kuramı doğru olsaydı, bir şeyin iyi olduğunu asla bilemeyeceğimizde ısrar edeceklerdir. O halde birinci önerme, en azından ampirizmin temel özelliklerini kabul edenler için ikna edicidir.

İkinci önerme sorunsuz görünmektedir. Moore insanlar arası münasebetin hazlarının iyi olduğunu bildiğini söyler. Dolayısıyla onun bile ikinci önermeyi kabul etmesi gerekecektir. Birinci ve ikinci önerme dikkate alındığında, üçüncü önermenin kabul edilmesi gerektiği açıktır.

Moore'u savunanlardan biri birinci önermenin yanlış olduğunu iddia ederek bu eleştiriye yanıt verebilir. Moore'un kuramı iyi ve kötü hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığımızı ima ediyor, diyebilir. Bu savunuyu bizim sıradan duyu yetilerimize -görme, işitme, koklama, dokunma, tatma- ilaveten, bilgi edinmek için başka bir yetimiz daha olduğu fikrine dayalıdır. Belli muhtemel durumlar hak-

kında dikkatle düşünerek, bunlardan bazılarının iyi, bazılarının kötü olduğunu “sezebiliriz”. Dolayısıyla Moore’u savunan biri özel türde bir bilgiye, salt ampirik terimlerle açıklanamayan bir bilgiye başvuracaktır. Bu yetiye genellikle *sezgi* adı verildiğinden, Moore’un iyilik ve kötülük bilgisine ilişkin görüşüne bazen *sezgicilik* adı verilmektedir.

Sezgi gibi bir yetinin olup olmadığı sorusu epistemolojide ya da bilgi kuramında alengirli bir sorudur. Burada beyhude yere konu dışına sapmadan çözüme kavuşamayız. Dolayısıyla bazı mümkün durumların iyi, bazılarının kötü olduğunu sezebilmemizi sağlayacak, ampirik terimlerle açıklanamayan özel bir yetiye sahip olup olmadığımızı düşünmeyi okura bırakıyoruz. Eğer her bilginin nihayetinde “duyulardan geçtiğini” düşünüyorsanız, o zaman sezgi diye bir şey olmadığını söylemek zorunda kalacağınız anlaşılmaktadır.

Moore’un gayri-doğalcılığına başka eleştiriler de yöneltmiştir. Bazı felsefeciler iyilik diye bir özelliğin olmayacağını kanıtlamaya çalışmışlardır. Diğerleri ise ahlak dilini iyiliğin salt bir özellik –hattâ doğal olmayan bir özellik– olmasıyla uyuşmayacak şekilde kullandığımızı göstermeye çalışmışlardır. Bu felsefeciler değerlendirmeci dilin insanlara nasıl davranacaklarını söylemek, onları belli tutumlar almaya teşvik etmek ve onlara tercihlerini öyle değil de böyle yapmaları noktasında rehberlik etmek için kullanıldığını iddia edeceklerdir. İyilik salt görünmez bir özellik olsaydı tüm bunların mümkün olmayacağı iddia edilmiştir. Bu felsefeciler (duygusalcılar ve kuralcılar) değerlendirmeci dilin esasen olguların belirtilmesi için kullanıldığını reddedeceklerdir. Daha ziyade, bu tür bir dil duyguları ifade etmek, emirler vermek ve başkalarına nasıl davranıp nasıl hissedeceklerini söylemek için kullanılmaktadır.

Bu eleştirileri daha yeterli şekilde anlamak için, duygusalcıların ve kuralcılarının görüşlerine daha yakından bakmak zorundayız. Bu görüşler sonraki iki bölümün konusunu oluşturuyor.

14 | DUYGUSALCILIK

Yirminci yüzyılın ilk yarısında dilin işleyişine olan felsefi ilgide bir canlanmaya tanık olunmuştur. Felsefeciler dilin kullanılma tarzları üzerine düşünmeye başlamışlardır. Kuşkusuz, dil yalnızca bir şeyleri ifade etmenin aracı değildir. Dil, emirler vermek, ricalarda bulunmak, duyguları ifade etmek ve ritüeller gerçekleştirmek için bir araçtan ibaret değildir. Bunlar ve diğer bildirimsel olmayan dil kullanımları ciddi felsefi mülâhazalara konu olmuştur.

Dile yapılan bu yeni vurgu metaetik alanına derin bir etkide bulundu. Felsefeciler ahlak cümlelerinin yalnızca ahlaki olguları ifade etmek için kullanılması gerektiği varsayımından kurtarıldılar. Ahlak cümlelerinin katkı sunabileceği çeşitli kullanımlar hakkında ciddi şekilde düşünmeye başlar başlamaz, yeni ve heyecan verici hipotezler geliştirmeye başladılar. Belki de ahlak cümleleri esasen duyguları ifade etmeye ya da emirler vermeye yarar. Belki de olguları ifade etmeye yaramaz! Bu dönemde geliştirilen en önemli metaetik görüşlerden birine *duygusalcılık* adı verilmiştir.

Duygusalcılar ahlaki dil hakkındaki bazı önemli olguları görmüş ve açıklamak istemişlerdir. Bir defa, duygusalcılar ahlaki dilin, tipik kullanımlarında, genellikle güçlü duygularla kol kola gittiğini vurgulamak istemişlerdir. Ahlaki açıdan muhafazakâr biri komün hayatın kötü olduğunu söylediğinde, genellikle bir şeyler hissederek konuşur. Olgu olarak gördüğü şeyi basitçe ve duygusuz-

ca ifade etmez. Benzer şekilde, fanatik bir organik sebze-meyve yetiştiricisi kalıcı böcek ilaçlarının kullanımını reddettiğinde, bu tür kimyasalların kullanımına karşı güçlü olumsuz duygular sergilemesi muhtemeldir. Benzer şekilde, belli şeyler hakkında olumlu ahlaki yargılarda bulunanlar övdükleri şeylere karşı sıcak, olumlu hislere sahiptirler genellikle.

Dolayısıyla ahlaki yargılar olumlu ve olumsuz hislerle ya da duygularla yakın ilişkilidir. Bazı doğalcılık biçimleri bu ilişkiyi bir ahlaki yargının bu tür bir duygunun hissedildiği iddiasından başka bir şey olmadığını iddia ederek açıklamaya çalışmıştır. Bu görüşe göre, “Komün hayatı kötüdür” tek bir anlam taşır: “Komün hayatına karşı olumsuz duygular besliyorum”. Fakat Moore’un açık soru argümanı kabul edilir ve her doğalcılık biçiminin yanlış olduğu hükümüne varılırsa, o zaman bu doğalcı görüş duygular ile ahlaki yargılar arasındaki bağlantıya dair doğru izahı sunamaz.

Duygusalcılar ahlaki dil hakkındaki bir başka önemli gerçeği daha kabul etmişlerdir. Bu tür bir dilin genellikle eylemle yakından ilişkili olduğunu görmüşlerdir. Çoğu zaman, organik sebze-meyve yetiştiricisi böcek ilacı kullanımını eleştirdiğinde, diğer bahçıvanları bu tür kimyasallar kullanmamaya ikna etmeye çalışmaktadır. Aslında bu tür bir yargının meramı bir rica ya da emirle de ifade edilebilir bazen. “Lütfen bu tür kimyasallar kullanmayı bırakın” ya da “DDT kullanmayı bırak” da aynı amaca hizmet edebilir pekâlâ. Aynı şekilde, olumlu ahlaki yargıların bir “rica” yönü de olduğu düşünülebilir. “Bildiklerinizi polise anlatmak bir ödevdir” her halükârda bir emri ifade ediyor görünmektedir. Konuşmacı şöyle de diyebilirdi: “Polise bildiklerinizi anlatın!” Dolayısıyla ahlaki yargıların bir konudaki eylemle, tıpkı ricaların ve emirlerin eylemle bağlantılı olması gibi bağlantılı olduğu görülmektedir.

Genel olarak söylemek gerekirse, duygusalcılar ahlaki yargıların duyguları “dışa vurmak” ya da ifade etmek ve emirler vermek ya da dağıtmak için kullanıldığını düşün-

müşlerdir. Bu iki dil kullanımını *dışavurumcu* ve *emredici* diye adlandırabiliriz. Bir söz bir duyguyu ya da emri “dışa vurduğu” oranda, hiçbir doğruluk değeri taşımaz. Ne doğrudur ne de yanlıştır. Bazı duygusalcılar, biraz radikal türde olanları, *yegâne* ahlaki ifade kullanımının dışavurumcu ve emredici olduğuna inanırlar. Ahlaki yargıların ne doğru ne de yanlış olduğu sonucunu kabul etmişlerdir. Daha ılımlı türde olan diğer duygusalcılar ise ahlaki ifadelerin anlarnı konusunda dışavurumcu ve emredici yönleri dışarıda bıraktığı takdirde hiçbir izahın tam olmayacağı konusunda ısrar etmişlerdir. Gelin önce daha radikal görüşü ele alalım.

RADİKAL DUYGUSALCILIK

Bir felsefecinin radikal duygusalcı olabilmesi için birçok neden vardır. Tarihsel olarak, iki neden çok önemli görünmektedir. İlk neden bazı felsefeciler radikal duygusalcılığın hiçbir elle tutulur alternatifinin olmadığını düşünmüşlerdir. Bu görüşün nasıl gelişebildiğini anlamak için, kendisini şu karmaşık durumda bulan bir felsefeciyi düşünün. Bir yandan, her türlü biçimciliğin yanlış olduğuna ikna olmuştur. Moore’un açık soru argümanı ya da benzer başka bir argüman ona “iyi”nin doğalcı ifadelerin birleşimiyle tanımlanamayacağını gösteriyor görünmektedir. Diğer yandan, gayri-doğalcılığın, belki de iyiliği çok gizemli ve duygulardan ya da eylemlerden çok uzak hale getirdiğinden savunulamaz olduğuna da emindir. Eğer iyilik gayri-doğal bir özellikse, der, kimse bunu fark edemez ya da bunun hakkında ifadelerde bulunamaz.

Dolayısıyla felsefecimiz güç bir durumda görünmektedir. “İyi” herhangi bir doğal özelliği ifade etmez ya da gayri-doğal bir özelliği de ifade etmez. Eğer her özellik ya doğal ya da gayri-doğalsa, sonuç açıktır: “İyi” hiçbir özelliği ifade etmez. Bazı standart anlam kuramlarına göre, “iyi”nin anlamsız olması gerektiğini ima eder bu. Felsefeci-

miz ahlaki cümlelerin, dar anlamıyla konuşacak olursak, hiç de bildirim olmadığı sonucuna sürüklenir! Bu görüşle tutarlı olan yegâne metaetik kuram radikal duygusalculuk gibi gözükmemektedir.

Radikal duygusalculuğu benimsemek için ikinci temel neden çok cazip bir anlamlılık kuramının sonucu olarak görünmesidir. *Doğrulama kuramı* ya da *anlamlılığın doğrulanabilirlik kistası*, bir cümlelerin dar anlamıyla konuşacak olursak ancak ilkesel olarak ampirik gözlemler temelinde doğru (doğrulanmış) ya da yanlış (çürütülmüş) olduğu gösterilebilecek bir şeyi ifade ediyorsa anlamlı olduğu görüşüdür. Eğer iddia edilen bir cümleyi doğrulayacak ya da çürütecek bazı gözlemler tahayyül bile edemiyorsak, o zaman ortada bir bildirim yoktur. Yalnızca yanlış bir şekilde bir bildirimi ifade edeceği gözükken anlamsız bir cümle vardır.

Doğrulama ilkesinin nasıl işlediğini görmek için birkaç örneği inceleyelim. Bazı cümleler doğrulanabilir ve anlamlıdır. Örneğin:

(1) İzlanda'da muz vardır.

Birinin İzlanda'ya gidip tüm manavları ve mutfak dolaplarını kontrol ettikten sonra bir muz keşfettiğini rahatlıkla düşünebiliriz. Bu örnekte, bu kişinin İzlanda'daki muz gözlemi (1)'i doğrulayacaktır. Benzer şekilde, bir gözlemciler ekibi uzun ve sıkı bir çalışmanın ardından İzlanda'da hiç muz olmadığını saptayabilirler. Bu örnekte, onların gözlemleri (1)'i çürütecektir. Bu tür gözlemler ilkesel olarak mümkün olduğundan, (1) doğrulama ilkesine göre anlamlıdır. Birinci cümle ya doğru ya da yanlış bir şeyi ifade etmektedir.

Şimdi de şu cümleyi ele alalım:

(2) Fit fit fitik.

(2)'yi doğrulama ya da çürütme eğilimi bile gösterecek ampirik gözlemler olmadığı açık olsa gerek. Nereye bakmamız

gerekiyor? Ne aramamız gerekiyor? Dolayısıyla doğrulama ilkesi (2)'nin anlamsız olduğunu ima eder. Doğru ya da yanlış bir şeyi ifade etmez.

Doğrulama ilkesinin önem hakkında bir ilke olmadığının fark etmek çok önemlidir. (1)'in anlamlı olduğu sonucu, (1)'in önemli ya da ciddi bir bildirim olduğu sonucuyla karıştırılmamalıdır. Öyle ki, (1) tümüyle cüzi, aptalca ve gülünç olabilir. Gelgelelim doğrulama ilkesi bunun dar anlamda konuşmak gerekirse anlamlı olduğunu ima eder. Belki de “bilişsel olarak anlamlı” demek daha doğru olacaktır. Birinci cümle doğru ya da yanlış, inanılabilecek ya da inanılmayacak, belki de doğru olduğu bilinen bir şeyi ifade eder. Doğrulama ilkesine göre, (2) bu meselelerden her biri bakımından (1)'den farklıdır.

Şimdi doğrulama ilkesini bir ahlaki yargıya uygulayalım. Örneğin şu cümle:

(3) Acı kötüdür.

(3)'ü ne tür gözlemler doğrular ya da çürütür? Bu cümleyi acı yaşayarak ve acıdan hoşlanmadığımızı anlayarak doğrulayamayız kuşkusuz. Bu tür bir yöntem acıyı sevmediğimiz önermesini doğrulama eğiliminde olabilir, ama acının kötü olduğunu göstermeyecektir. Keza acı çekerken vücudumuza sayaç, kablo ya da bir makine bağlamak da işe yaramayacaktır. Bu şekilde olsa olsa acının kan basıncını artırdığı, nabızı hızlandırdığı vb. doğrulanacaktır. (3)'ü doğrulaması ya da çürütmesi mümkün olmayacaktır. Genel olarak konuşmak gerekirse, ahlaki cümlelerin ampirik olarak doğrulanamayacağı ya da çürütülemeyeceği görünmektedir.

Birçok duygusalci ahlaki cümlelerin bu özelliğini kendi görüşlerini destekleyecek ikinci bir argüman olarak görecektir. Şöyle diyebilirler: Ahlaki cümleler ampirik olarak doğrulanamaz ya da çürütülemez. Bir cümle ancak doğrulanabilir ya da çürütülebilirse bilişsel olarak anlamlıdır. Dolayısıyla ahlaki cümleler bilişsel olarak anlamlı

değildir. Bu yüzden ahlaki cümleler ancak duyguları ifade etmek, emirler vermek ya da benzer başka eylemler için kullanılmalıdır. Doğrulama ilkesini kabul eden biri için ikna edici bir argüman gibi görünmektedir. Bu felsefecilerden biri zamanında bir radikal duygusalculuk biçiminin önde gelen savunucularından olan A. J. Ayer'dir.¹ Kariyerinin bir noktasında esasen biraz önce bahsedilen türde bir argüman üzerine düşünmenin bir sonucu olarak duygusalculuğa inanmaya başlamış görünmektedir.

Bu radikal duygusalculunun ahlaki cümlelerin bilişsel olarak anlamsız olduğunu teyit etmekle yetinemeyeceği açıktır. Bu tür bir görüş boş olacaktır. Bizim bu cümleleri neden sık sık dile getirdiğimizi, neden bunların bu derece önemli göründüğünü, sık sık bunlarla kol kola giden duygularla ve eylemle ilişkisini açıklamaya devam etmesi gerekir. Bu soruların cevapları duygusalculuğun olumlu yanını oluşturmaktadır.

Duygusalculu Anlam

Bazı duygusalculular iki tür anlam arasına kesin bir ayrım çizgisi çekmeye çalışmışlardır. Bir yandan *bilişsel anlam* vardır. Doğrulama ilkesinin bunun kıstası olduğu iddia edilmiştir. Bilişsel olarak anlamlı bir cümle doğru ya da yanlış bir şeyi ifade eder: İnanılabilecek, bilinebilecek ya da şüphe edilebilecek bir şey. Ancak bilişsel olarak anlamlı bir cümlelerin bir bildirimde ya da bir iddiada bulunmak için kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Diğer yandan, *duygusal anlam* vardır. Mesela "iyyy", "vah", "ohal" gibi bir ifadenin bilişsel anlamı yoktur, ama belli duyguları dile getirmek ya da ifade etmek için kullanılabilir. Eğer yeterince mide bulandırıcı bir şeyi gözlemlerseniz, mide bulantısı hissi sizde epeyce birikip "iyyy" demenize yol

¹ Bkz. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz, 1936 [Türkçesi için bkz. *Dil, Doğrululuk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis, 1984]).

açabilir. Bu sözcenin duygusal anlamı vardır, ama bilişsel anlamı yoktur. Bu duygusalcı anlam türüne *dışavurumcu* denmektedir.

Bir diğer duygusalcı anlam da *emredicidir*. Bir insana bir şey yapmasını emrettiğinizde, ne doğru ne de yanlış olan bir cümle sarf edebilirsiniz. Örneğin:

(4) Adımlarına dikkat et!

(4)'ü doğrulamanın ya da çürütmenin bir yolu yoktur. Doğrulama ilkesine göre, bilişsel açıdan anlamsızdır. Fakat (4)'ün emir verici duygusal anlamı vardır. Emir vermek için kullanılabilir.

Bu ayrımları şöyle kategorilere ayırıyoruz:

- A. Bilişsel olarak anlamlı cümleler: Bunlar ya doğru ya da yanlış bir şeyi, doğrulanabilecek ya da çürütülecek bir şeyi ifade eder. Örneğin, "Kapı kapalı."
- B. Duygusal açıdan anlamlı cümleler:
 1. Dışavurumcu: Bunlar bir duyguyu dışa vurur, ne doğru ne de yanlıştır ve doğrulanması ya da çürütülmesi mümkün değildir. Örneğin, "İyyy!"
 2. Emredici: Bunlar emir vermek için kullanılır, ne doğru ne de yanlıştır ve doğrulanması ya da çürütülmesi mümkün değildir. Örneğin, "Kapıyı kapat!"
- C. Anlamsız: Bunların ne duygusal ne de bilişsel anlamı vardır, ne doğru ne de yanlıştır ve doğrulanması ya da çürütülmesi mümkün değildir. Örneğin, "Fit fit fitik."

Bazı durumlarda bir cümlelerin çeşitli şekillerde işlev göreceği açık olsa gerek. Örneğin bir cümle dışavurumcu da olabilir iddia edici de:

(5) Vay anasını! Ahır yanıyor!

Ya da bir cümle dışavurumcu ve emir verici olanı birleştirebilir. Öfkeden kuduran bir insan tehditkâr bir emir verdiğinde bu durum gerçekleşebilir:

(6) Çık dışarı ve beni yalnız bırak!

Bunun gibi bir cümle yalnızca emretmeye değil, aynı zamanda öfkeyi dışavurmaya ya da ifade etmeye de yarar.

Ayrıca aynı duyguyu içeren iki ya da daha fazla cümle söz konusu olduğunda, iddia edici sözce ile dışavurumcu sözce arasındaki farkı görmek de önemlidir. Örneğin bir insanın büyük acı çektiğini, ama çok soğukkanlı bir şekilde şöyle dediğini varsayalım:

(7) Acı çekiyorum.

Bu cümle o kişinin acı çektiğini ortaya koyar. Acıyı ifade etmez. Diğer yandan, eğer o kişi

(8) Ahh!

deseydi, sözleri acı hissini ifade etmiş ya da dışavurmuş olurdu, ama acı içinde olduğunu iddia etmezdi. (7) ile (8) arasındaki farklar önemlidir. Yedinci cümle bilişsel olarak anlamlıdır, ya doğru ya da yanlıştır ve iddia edicidir. Sekizinci cümle ise bilişsel olarak anlamsızdır, ne doğru ne de yanlıştır ve duygusalcıdır.

“İyl” ve “Kötü”nün Radikal Duygusalıcı İzahatı

Radikal duygusalıcılar şunun gibi ahlaki cümlelerin bilişsel olarak anlamsız olduğunu iddia ediyorlar:

(9) Acı içsel olarak kötüdür.

Bunları (7) gibi iddia edici cümlelerdense, (6) ve (8) gibi cümlelerle aynı kategoriye dahil etmek gerekir. Normatif cümleler hakkındaki bu görüş güya doğrulanmalarının ya da çürütülmelerinin mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır. Fakat duygusalıcılar bu tür cümlelerin duygusal açıdan anlamlı olduğunu da iddia ediyorlar. Gerçekten de bunların hem dışavurumcu hem de emredici nitelikte duygusal anlamı olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla bir insan dokuzuncu cümleyi sarf ettiğinde, acıdan dolayı duyduğu olumsuz bir hissi dışavurur ve kendisini dinleyenlere duygusunu paylaşmaları emrini verir diyebiliriz.

Böylece dokuzuncu cümleyi şu şekilde yeniden yazmaya çalışabiliriz:

(9') Acıl Ah! Lütfen acıdan nefret edin.

Radikal duygusalculuğun öznel doğalcılıktan çok farklı olduğu açık olsa gerek. (9)'un anlamı üzerine standart bir öznel doğalcı izah şöyle olabilir:

(9'') Acıdan nefret ederim.

(9') ile (9'') arasındaki farklar önemlidir. (9'') bilişsel olarak anlamlıdır, doğrulanması ya da çürütülmesi mümkündür ve acıdan nefret edip etmediğime bağlı olarak ya doğrudur ya da yanlıştır. Tüm bu açılardan, (9') ile (9'') birbirinden farklıdır. (9'') benim acıdan nefret ettiğimi *iddia etmek* için kullanılırken, (9') herhangi bir şey iddia etmeden bu nefreti *ifade etmek*, dışavurmak, göstermek için kullanılmaktadır diyebiliriz. Benzer şekilde, (9')'un son kısmının “senin acıdan nefret etmeni istiyorum” ile aynı anlama gelmediğini de belirtmek gerekiyor. “Lütfen acıdan nefret edin” bir emirdir, ne doğrudur ne de yanlıştır ve doğrulanması ya da çürütülmesi mümkün değildir. Keza inanmak, bilmek, hatta şüphe etmek bile mümkün değildir. “Senin acıdan nefret etmeni istiyorum” ise tüm bu açılardan farklıdır.

Dolayısıyla radikal duygusalculara göre, “x kötüdür” biçimindeki cümleler iddiada bulunmak için kullanılmaktadır. Daha ziyade, bunlar olumsuz duyguları dışavurmak ya da ifade etmek için ve başkalarına benzer duygulara sahip olmalarını emretmek için kullanılmaktadır. Bu durum bir yandan ahlak cümleleri diğer yandan duygular ve eylemler arasındaki bağlantının bir izahını oluşturmaktadır. Ahlak cümleleri duyguların gerçekleşmesini iddia etmek için kullanılmamaktadır. Daha ziyade, bu duyguları dışavurmaya yaramaktadır. Dolayısıyla insanların ahlaki yargılarda bulunduklarında güçlü duygular hissetmeleri gayet doğaldır. Eğer güçlü duygular hissetmeselerdi, geriye ifade edecekleri ya da dışavuracakları

hiçbir şey kalmazdı. Eğer basınç yoksa düdük buharı ötmeyiz. Ahlaki cümlelerle eylem arasındaki bağlantı da gayet açıktır. Duygusalılara göre, ahlaki cümle ile kastedilen kısmen bir eylem emridir.

“x iyidir” ve “x kötüdür”ün duygusalcı bir tanımını sunamayacağımız açık olsa gerek. Ancak bir kavramı ifade ediyorsa bir ifadenin analitik tanımını yapabiliriz. “x iyidir” biçimindeki cümlelerin güya bilişsel anlamı olmadığından, bilişsel anlamlarının tam bir izahını sunmayı da bekleyemeyiz! Dolayısıyla “x iyidir”in tanımını yapmak yerine, radikal duygusalcılar duygusalcı anlamının bir izahını formüle etmekten memnun olmalıdırlar. Bunu yapmak için, yalnızca temel işlevlerini belirlerler. Dolayısıyla radikal duygusalcıların temel tezi şöyle formüle edilebilir:

RD: “x iyidir (kötüdür)” biçiminde cümlelerin hiçbir bilişsel anlamı yoktur. Bu cümleler, (i) olumlu (olumsuz) duyguları ifade etmek ve (ii) başkalarına benzer duygular hissetmeleri emrini vermek için kullanılır.

Eğer radikal duygusalcılık doğruysa, o zaman ahlaki cümlelerin herhangi bir iddia edici işlevi yoktur. Bunlar bildirimlerde bulunmak için kullanılmaz. Keza bu cümleler doğru ya da yanlış da değildir. Dolayısıyla örneğin “Acı kötüdür” cümlesi bir şey iddia etmek için kullanılamaz. Ancak dışavurumcu ya da emir verici şekilde kullanılabilir. Dolayısıyla hiç kimse acının kötü olduğunu bilemez, hatta böyle bir şeye inanamaz görünmektedir. Zira radikal duygusalcılığa göre, acının kötü olduğu “gerçeği” gibi bir şey yoktur. Bu nedenle, duygusalcılık bazen bir *kavranamazlık (gayri-bilişselcilik)* biçimi olarak sınıflandırılır.

RADİKAL DUYGUSALCILIĞA YÖNELTİLEN İTİRAZLAR

Şimdi de radikal duygusalcılığa yöneltilen bazı eleştirilere bakalım. Bir açıdan, duygusalcılık öznel doğalcılığa benzer. Zira bu görüşlerin ikisi de dar anlamıyla hiçbir

ahlaki çatışma olmadığını söyler. Eğer ben tutumluluk iyidir derken, siz de kötüdür dersiniz, o zaman radikal duygusalcılığa göre, ikimiz de bir duyguyu dışavurmuş ve bir emir vermiş oluruz. İkimiz de doğru ya da yanlış bir şey söylemiş olmayız, hakkında tartıştığımız hiçbir inanç yok demektir. Ama birçok felsefeci açısından bu tür bir durumda radikal duygusalcılar yanılmaktadır. Bu tür durumlarda bir çatışma olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla argümanımız, “çatışma yok” argümanının gözden geçirilmiş bir versiyonu şöyledir:

“Çatışma yok” Argümanı (gözden geçirilmiş)

- (1) Eğer radikal duygusalcılık doğruysa, o zaman hiçbir ahlaki çatışma yoktur.
- (2) Ahlaki çatışma vardır.
- (3) Öyleyse radikal duygusalcılık doğru değildir.

Ayer bu argümana şaşırtıcı bir tarzda yanıt verir. İkinci önermeyi reddeder. “İnsanın asla değer meselelerini tartışmadığını savunuruz” der. Bu tuhaf iddiayı sonrasında şöyle açıklamaya çalışır:

Bu ilk bakışta çok çelişkili bir iddia gibi görünebilir. Zira olağan haliyle değer meselelerine dair görülen tartışmalara kuşkusuz gireriz. Ama bu tür durumların hepsinde, eğer meseleyi yakından incelersek, tartışmanın aslında bir değer meselesi hakkında değil, bir olgu meselesi hakkında olduğunu görürüz.²

Ayer’in bu itiraza yanıtı “çatışma” mefhumunu çok ciddiye aldığını ortaya koymaktadır. Görünüşe bakıldığında, çatışmanın ancak bir insan bir şeyi onaylayıp, başka bir şeyi reddettiği şeklinde bir inanç varsa ortaya çıktığını söyleyecektir. Dolayısıyla ahlaki örneklerde, çatışma ola-

² A.g.e., s. 110.

maz, zira Ayer'e göre, ahlaki inanç diye bir şey yoktur. Ayer neden ahlaki çatışmanın bu kadar sık gerçekleştiğini açıklamaya çalışır. Bu tür durumlarda, gerçekte olan şey tarafların olgusal bir malzeme hakkında tartışıyor olduklarıdır. Örneğin benim "tutumluluk iyidir" dediğimi, sizin ise "tutumluluk kötüdür" dediğinizi varsayalım". "Tutumluluk iyidir" cümlesinin doğruluk değeri yoktur; herhangi bir inancı formüle etmez. Dolayısıyla burada tartışma konumuz bu değildir. Daha ziyade, biz muhtemelen tutumluluğun mutluluk getirip getirmediği ya da tutumlu insanların cimri ve soğuk olma eğiliminde olup olmadığı gibi olgusal meseleleri tartışıyoruz. Aramızdaki çatışma, eğer böyle bir çatışma varsa, bu tür bir olgusal sorun hakkında olacaktır.

Ayer bu itiraza başka şekilde de yanıt verebilirdi. İki tür çatışma arasında ayırım yapabilirdi. *İnançlar konusunda anlaşmazlıklar ve tutumlar konusunda anlaşmazlıklar* olduğunu söyleyebilirdi. İnanç konusunda anlaşmazlık, bir insan bir önermeyi kabul edip diğerini reddettiğinde ve ikisi de diğerinin inancını değiştirmesi için çabaladığında gerçekleşir. İnanç konusundaki anlaşmazlıklarda iki taraf da birbirinin inancını değiştirmeyi amaçlar. Tutumlar konusundaki anlaşmazlıklarda ise birbirimizin hislerini değiştirmeyi amaçlarız.

Ayer radikal duygusalculuğun inanç konusunda ahlaki anlaşmazlıklar olmayacağını ima ettiğini söyleyebilirdi. "Çatışma yok" argümanının bu önemli ayrımı geçirtilirerek inanılabilirlik kazandığını iddia edebilirdi. Sonradan göreceğimiz gibi, daha ılımlı bir duygusalculu olan Charles Stevenson o itiraza bu şekilde yanıt vermişti.

Radikal duygusalculuğa ikinci bir itiraz ise bazen hiçbir duygu hissetmediğimizde ahlaki yargılarda bulunduğumuz gerçeğine dayalıdır. Bu argümanın birkaç eğlenceli çeşidi Brand Blanshard tarafından geliştirilmiştir.³

³ Paul Taylor, haz. *The Moral Judgment* (Englewood Cliffs, New

Biz bunlardan ikisini tartışacağız. Bir insanın kapana kısılmış bir tavşan gördüğünü varsayalım. Bunu görünce, tavşanın acı çektiği düşüncesiyle dehşete kapılan biri şöyle diyor:

- (10) Hayvancağzın böyle ıstırap yaşamak zorunda olması kötü bir şey.

Zamanla bu insanın sakinlediğini ve artık tavşan kapanı konusunda güçlü duygulara sahip olmadığını varsayalım. Belki de müsekkin almıştır ve bunun sonucunda duygusal durumu eskisinden farklıdır. Şimdi ona tavşanın katlandığı ıstırap hakkında ne düşündüğünü soruyoruz ve şöyle diyor:

- (11) Hayvancağzın böyle ıstırap yaşamak zorunda olması kötü bir şey.

Radikal duygusalcılığa göre, iki cümle de yanlış ya da doğru bir şey ifade etmez. İkisinin de bilişsel anlamı yoktur. Bunların olsa olsa duygusal anlamı vardır. Onuncu cümlelerin tavşanın çektiği ıstırap konusunda o kişinin duyduğu olumsuz duyguyu dışavurmak için kullanıldığını söylemek gayet akla yatkındır. Her halükârda, bir radikal duygusalcı böyle diyecektir. Ama (11) hiçbir duygunun hissedilmediği bir sırada dile getirildiğinden, bir duyguyu dışavurmak için kullanılmış olamaz. Dolayısıyla (11)'in hiçbir duygusal anlamı olmayacağı gözükmemektedir. Bu temelde, radikal duygusalcılığa karşı bir argüman formüle edebiliriz.

İlk Tavşan Argümanı

- (1) Eğer radikal duygusalcılık doğruysa, o zaman (11)'in ne bilişsel ne de duygusalcı anlamı vardır.
- (2) Eğer (11)'in ne bilişsel ne de duygusalcı anlamı varsa,

o zaman (11)'in hiçbir anlamı yoktur.

(3) Ama (11)'in bir anlama sahip olduğu açıktır.

(4) Öyleyse radikal duygusalculuk doğru değildir.

Bir radikal duygusalculunun bu argümana nasıl yanıt vereceği açık değildir. Belki de (11)'in duygusal anlama sahip olduğunu, zira eskiden duyulan bir hissi ifade ettiğini söyleyecektir. Belki de müsekkin var ya da yok, eğer o kişi (11)'i dile getirdiyse, bir şeyler hissetmiş olmalıdır diyecektir. Aksi takdirde, tavşanın ıstırabını önemsemediğini söylerdi. Son bir yaklaşım da metin olup, (3)'ü reddetmek olacaktır. Radikal duygusalculu hayali koşullarda, (11)'in tamamen anlamsız olduğunu söyleyebilir. Bu yanıtlardan herhangi birinin yeterli olup olmadığı açık değildir.

Tavşan örneğinden radikal duygusalculuk karşıtı başka bir argüman geliştirmek için yararlanabiliriz. İlkın, radikal duygusalculuğa göre, ne (10) ne de (11)'in bilişsel anlamı olmadığını hatırlamamız gerekiyor. İkincisi, (10)'un duygusalculu anlamının (10) dile getirildiğinde hissedilen güçlü tiksinti duyguları olarak görüldüğünü fark etmemiz gerekiyor. Başka bir deyişle, o sırada ifade edilen duyguların cümlelerin duygusalculu anlamı olduğu görünmektedir. Çok açık ki, (11) dile getirildiğinde, bu tür yoğun duygular hissedilmiyordu. Dolayısıyla (11)'in duygusalculu anlamı (10)'un duygusalculu anlamından farklıdır. Buradan hareketle, bir bütün olarak (11)'in anlamının bir bütün olarak (10)'un anlamından farklı olduğu görünmektedir. Böylece ikinci argümanımızın temeli ortaya çıkmış oluyor:

İkinci Tavşan Argümanı

(1) Eğer radikal duygusalculuk doğruysa, (10) ile (11) aynı anlamı taşımaz.

(2) (10) ile (11) aynı anlamı taşımaz.

(3) Öyleyse radikal duygusalculuk doğru değildir.

Bu argümanı değerlendirmek okura kalmıştır.

Radikal duygusalcılığa bir diğer itiraz ise ahlaki muhakeme konusundaki bazı olgulara dayalıdır. Şu argümanı ele alalım:

A Argümanı

- (1) Her hayır işi iyidir.
- (2) Bu bir hayır işidir.
- (3) Öyleyse bu iş iyidir.

A argümanının geçerli olduğu gayet açık görünmektedir. Sonuç, yani (3) diğer iki önermeden çıkmaktadır. Buradan önermelerin doğru olduğu sonucu çıkmaz; yalnızca, mantıksal olarak bu sonucu doğurduğu sonucu çıkar. Görünüşte ihtilaflı olmayan bu gerçek radikal duygusalcılıkla çelişmektedir. Zira radikal duygusalcılığa göre, (1) ve (3)'ün bilişsel anlamı yoktur. Bunların doğruluk değeri yoktur. Dolayısıyla bir bütün olarak A argümanı bu mantık dışı sözde-argümandan daha geçerli değildir.

B Argümanı

- (1) Fit fit fitik
- (2) Bu bir hayır işidir.
- (3) Öyleyse, fitik.

Görünüşe bakıldığında, bunun darmaduman edici bir itiraz olduğu söylenebilir. A argümanının B argümanı kadar mantıkdışı olduğunu ima eden bir kuramı kabul edebilir miyiz? Kuşkusuz, mantık açısından bakıldığında, A argümanı ile B argümanı arasında bir fark olmadığını kabul etmek gerekir.

Bazı duygusalcılar bu argümanı geçerlilik kavramını genişleterek ele almaya çalışmışlardır. Geniş bir anlamda bir argümanın ancak hitap edilen insanda istenen duyguyu uyandırmayı başardığı takdirde "duygusal açıdan geçerli" olarak görülebileceğini savunmuşlardır. Dolayısıyla

A argümanını sunarak benim hayır işim hakkında olumlu hisler duymanızı sağlayabilirsem, o zaman A argümanı geçerlidir. Bu açıdan, A argümanı B argümanından daha iyidir. Zira benim B argümanını sunarak sizin inançlarınızda ya da duygularınızda bir değişikliğe yol açabileceğim şüphelidir.

Bu görüş geniş kesimlerce eleştiri konusu edilmiştir. Bazı yorumcular duygusalıcıların “kurban”ın duygularını değiştirmeyi başaran her türlü beyin yıkama tekniğinin, propagandanın, tehdidin ya da retorik *geçerli* olduğu şeklindeki saçma görüşü savunduğunu iddia etmişlerdir. Bu durum bazılarını ahlakdışı bir öğreti olduğu gerekçesiyle sarsmaktadır, zira işe yaradığı takdirde her türlü ikna tekniğini meşrulaştırıyor görünmektedir. Başka bir kesim ise yanlış olduğunu düşünmektedir, zira biz mantıksal geçerlilik ile retorik ikna arasında her zaman ayırım yaptık. Bu duygusalcı görüşe göre, denilebilir, en büyük yanlış bile, eğer dinleyenlerinizi ikna etmek için yararlanabilerseniz, geçerlidir.

Bu ve diğer itirazlar ışığında, birçok felsefeci radikal duygusalcılığın hiç savunulamaz olduğunu düşünmüştür. Ahlaki cümlelerin analizinde duyguların ve eylemlerin önemine dair içgörülerini çok ileri götürülmüştür. Daha ılımlı bir görüşü, bu değerli içgörülerini dikkate alan bir görüşü tercih etmek gerekir. Bu tür bir görüş Charles Stevenson tarafından çok ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiştir. Şimdi bu görüşü ele alalım.

İLİMLİ DUYGUSALCILIK

Stevenson *Ethics and Language* adlı klasik çalışmasında,⁴ “x iyidir”e dair iki genel analiz örüntüsünü savunur. Fakat Stevenson ilk analiz örüntüsünü sunmadan önce, yetersiz

⁴ Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1972). İlk kez 1944’te yayınlandı.

olduğu iddia edilen bazı analizler de sunar. Bu analizlerin yanlış olduğunu ve belli türde düzeltmelere ihtiyaç duyduğunu göstermeye çalışır. Değişiklikler sonucunda ortaya ilk analiz örüntüsü çıkar. Dolayısıyla en iyisi Stevenson'ın başladığı yerden başlamak ve bu ilk girişimleri neden reddetmek istediğini anlamaya çalışmak olabilir.

Öznel doğalcılığın bir versiyonuyla başlayabiliriz. Stevenson ahlak cümlelerinin analizinde tutumların büyük önemi olduğunu kabul eder. Ama cümlelerin bu kuramın önerdiği rolü oynadığını reddeder:

SN: “Bu iyidir”in anlamı, “*Bunu onaylıyorum ve sizin de böyle yapmanızı istiyorum*”dur.

Bu kurama göre, ahlaki cümleler kendi tutumlarımız hakkındaki inançlarımızı ifade etmek için kullanılır. Eğer tutumluluğun iyi olduğunu söylersem, yalnızca ne hissettiğim hakkında bir şey söylüyorum demektir. Yani tutumluluğu onayladığımı ve sizin de onaylamanızı istediğimi söylüyorum. Stevenson bunu, “konuşmacının ruh halinin salt içe dönük bir aktarımı” diye adlandırır.⁵

Stevenson SN'ye ahlaki cümlelerin “yalnızca tutumlar hakkındaki inançları ifade etmek için değil, aynı zamanda bizatihi tutumları güçlendirmek, değiştirmek ve bunlara kılavuzluk etmek için de” kullanıldığı gerçeğini gösteremediği gerekçesiyle karşı çıkar.⁶ Belli duygulara sahip olduğum “salt içedönük aktarımın sizleri bu hisleri paylaşmaya itmesi muhtemel değildir. Ama tutumluluğun iyi olduğu ifadesinin böyle bir “dinamik veçhesi” vardır gerçekten de. Dolayısıyla SN yetersizdir.

SN ile ilgili bir sorun çatışmayı açıklamayı başaramıyor oluşudur. Eğer ben “tutumluluk iyidir” dersem, siz de “tutumluluk kötüdür” derseniz, çatışma içinde olduğumuz görünecektir. Ama SN'ye göre, ikimiz de doğruyu

⁵ A.g.e., s. 24.

⁶ A.g.e., s. 25.

söylüyor olabiliriz. Eğer tutumluluğu onaylarsam ve sizin de onaylamanızı istersem, ama siz tutumluluğu onaylamazsanız ya da benim onaylamamı istemezseniz, ikimiz de doğruyu söylemiş oluruz. O halde çatışma nerede? Demek ki Stevenson, Moore'un "çatışma yok" argümanının bir versiyonunu kabul eder.

Stevenson başka bir önermeyi ele alır.⁷ Bu görüş önceki görüşten yalnızca görece küçük bir ayrıntı bakımından ayrılır. Bu görüşe göre, bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde, o şeye karşı olumlu bir tutumumuz olduğunu iddia ederiz. Bu açıdan, bu görüş tıpkı SN gibidir. Ama bu görüşe göre, böyle bir bildirimde bulunduğumuzda, aynı zamanda bir emir vermiş oluruz. Bizi dinleyenlere aynı tutumu sergileme emri veririz. Bu açıdan, bu ikinci kuram Ayer'in radikal duygusalculuğunu hatırlatır. Stevenson'ın bir "işler model" olarak adlandırdığı bu ikinci kuram şöyle formüle edilebilir:

İM: "Bu iyidir" demek "bunu onaylıyorum, sen de onayla" demektir.

SN ile İM arasında kritik bir fark vardır. SN'ye göre, ahlaki cümlelerin doğruluk değeri vardır. İM'ye göre, yoktur. Bu, İM'ye göre, iki ahlak cümlesinin de iki anlam bileşeni olduğu olgusundan kaynaklanır. Bir bileşen olgusaldır. Konuşmacının kesin bir tutumu olduğu iddiasıdır. Bu parçanın bir doğruluk değeri vardır. Ama diğer bileşen bir emirdir. Emirler ne doğrudur ne de yanlıştır. Dolayısıyla eğer bir ahlak cümlesi biri doğruluk değerine sahip diğeri olmayan bu türde iki bileşenin birleşiminden oluşuyorsa, o zaman cümlelerin bir bütün olarak doğruluk değerinden yoksun olması gerekir. Dolayısıyla İM'nin bilişselci-olmayan bir metaetik kuram olduğunu görebiliriz. İM'ye göre, ahlaki cümlelerin doğruluk değeri yoktur. Bu açıdan, İM ile SN birbirinden farklıdır.

⁷ A.g.e., s. 21.

Stevenson İM'yi reddeder. Ahlak cümlesinin duygusalcı anlamını yanlış temsil ettiğini iddia eder. Sorun şu ki ahlaki cümlelerin duygusalcı veçhesi emir veçhesinden daha inceliklidir. Farklılığı iki cümleyi karşılaştırarak örneklendirebiliriz:

(12) Titiz çalışma iyidir.

(13) Titiz çalışmayı onaylıyorum; siz de öyle yapın.

İlkin, İM'ye göre bu iki cümlelerin aynı anlamda olması gerektiğini görelim. Ama Stevenson böyle olmadığını göstermeye çalışır. (13)'ün "ket vurucu etkiye" sahip "kôr bir alet" olduğuna dikkat çeker. Şöyle devam eder:

Eğer bir insana açıkça belli bir tutuma sahip olması emri verilirse, o kadar özbilinçli hale gelir ki bu emre uyamaz. Bir insana onaylaması emrini verin, ancak bunun yüzeyssel emarelerini göreceksiniz. Ama "bu iyidir" yargısının bu ket vurucu etkide bulunduğu dair hiçbir iz yoktur.⁸

Buradaki görüş şudur: Eğer bir insana belli bir tutum alması *emrini* verirsek, uyması muhtemel değildir. Fakat Stevenson'a göre, (12)'nin bu tür bir ket vurucu etkisi yoktur. Bizi dinleyenlerden olumlu bir yanıt almak için (12)'den yararlanabiliriz. Dolayısıyla Stevenson (12) ile (13)'ün aynı anlama gelmediği ve dolayısıyla İM'nin yanlış olduğu sonucuna varır.

Sanırım Stevenson'ın argümanı biraz geniş bir "anlam" kavramına dayalıdır. Bir ifadenin ancak bu ifadeyi duyan kişilerde aynı türde psikolojik yanıt üretmesi halinde eşanlamlı olduğunu varsayıyor görünmektedir. Bu biraz uç bir görüştür. Örneğin iki kelime eşanlamlı olmasına karşın, bunlardan birinin kaba ve hakaretamiz, diğerrinin ise kibar ve makul olduğunu sık sık söylemez miyiz? Eğer Stevenson'ın varsayımı doğru olsaydı, böyle bir şey mümkün olmazdı. Gelgelelim Stevenson İM'yi duyguların

⁸ A.g.e., s. 32.

ahlaki cümlelerce ifade edilme tarzını yanlış gösterdiği gerekçesiyle reddeder.

Stevenson İM yerine, “ilk analiz örüntüsü” adını verdiği şeyi önerir. İngilizcedeki başka hiçbir ifadenin “iyi” ile tastamam aynı anlama sahip olmadığını savunur. Buradan “iyi”nin bir tanımını yapmanın olanaksız olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla ilk analiz örüntüsü bir tanım değildir. Daha ziyade, bir ahlaki değerlendirme terimi olarak kullanıldığında, Stevenson’ın “iyi”nin anlamını nitelendirme girişimidir.

Stevenson’ın ilk analiz örüntüsüne göre, “iyi”nin anlamının iki bileşeni vardır. İlki “betimleyici anlam” ya da “olgusal bileşen”dir. Stevenson “iyi”nin betimleyici anlamının İM tarafından yeterince ifade edildiğini savunur. Yani bir insan bir şeyin iyi olduğunu söylediğinde, o şeyi onaylama hissi duyduğunu kasteder. Stevenson bilhassa ahlaki olan özel türde bir onay olduğunu belirterek bu izahı genişletir. Bu onay türünün “özel bir ciddiyet ya da aciliyet taşıdığını” iddia eder.⁹ Keza bir insanın bu tür bir onay hissi duyduğunda, “güvenlik hissini arttığını” hissedebileceğini de belirtir.¹⁰ Bu onay türünü diğerlerinden ayırmak zor olabilirse de, Stevenson’ın ne kastettiğini bildiğimizi varsayalım ve bu onaya “ahlaki onay” adını verelim. Dolayısıyla eğer biri örneğin “Diğerkâmlık iyidir” dersen, o zaman kurduğu cümlemin, “Diğerkâmlık için ahlaki onay hissi duyuyorum” ile aynı betimleyici anlama sahip olduğu varsayılır.

“İyi”nin anlamının duygusalıcı bileşenini belirlemek epey zordur. Büyük değişiklikler gösterebilir. Ama bunun hakkında başka ne söylenirse söylensin, “iyi”nin duygusalıcı anlamı, ilk analiz örüntüsüne göre, “dinleyen beğenisini kazanacak” şekilde olmalıdır.¹¹ Başka bir deyişle, biri “diğerkâmlık iyidir” dediğinde, kurduğu cümle dinle-

⁹ A.g.e., s. 90.

¹⁰ A.g.e.

¹¹ A.g.e.

yende diğerkâmlığa karşı olumlu bir tutum uyandırmayı amaçlamaktadır. Uç bir örnekte, konuşmacı sözlerinin dinleyende doğrudan ve belirleyici bir etkide bulunmasını amaçlayabilir. Diğerkâmlığa anında hayranlık duymasını sağlamak isteyebilir. Bu örnekte, uyandırma girişimi “senden diğerkâmlığı onaylamayı talep ediyorum!” emrinde olduğu kadar bariz ve bodoslama olabilir. Karşıt uçta, bir konuşmacı dinleyenin onaylayıp onaylamadığıyla hiç ilgilenmeyebilir. Kurduğu cümle “diğerkâmlığı onaylıyorum” şeklindeki salt olgusal ifadeden daha fazlası olmayabilir.

Dolayısıyla farklı örneklerde iki anlam bileşenin göreceli önemi değişebilir. Gelgelelim ikisi de mevcut olmalıdır. Dolayısıyla ilk analiz örüntüsünün temel tezini şöyle ifade edebiliriz:

IAÖ: Her insan (S) için, eğer S “x iyidir” derse, o zaman S bununla eğer dinleyende olumlu bir yanıt uyandıracak şekilde “x için ahlaki onay hissi duyuyorum” deseydi kastedeceği şeyi kasteder.

Stevenson’ın ilk analiz örüntüsünü daha iyi anlamak için, Ayer’in radikal duygusalcılığıyla ve öznel doğalcılığın standart bir biçimiyle kısa bir karşılaştırma yapalım. Ayer’in görüşüne göre, gördüğümüz gibi, “diğerkâmlık iyidir” gibi bir cümlelerin yalnızca duygusalcı anlamı vardır. Diğerkâmlığa karşı olumlu bir tutumu ifade etmeye yarar (iddia etmeye değil) ve dinleyen cephesinden benzer bir tutum almayı emreder. Betimleyici bir anlamı yoktur. Stevenson bu hususlardan her birinde Ayer’den ayrı düşünecektir. Birincisi, Stevenson ilk analiz örüntüsü temelinde, Ayer’in cümlede duygusalcı bileşeni doğru tarif etmediğini söyleyecektir. Duygusalcı bileşen emre benzemez, zira emir “çok kör bir alet”tir. Daha ziyade, duygusalcı bileşen cümlelerin dinleyende diğerkâmlığa karşı olumlu bir yanıt uyandırmaya yaradığını söyleyerek daha iyi tarif edilebilir. İkincisi, ilk analiz örüntüsüne göre olumlu bir tutumun ifadesi “diğerkâmlık iyidir”in anlamının parçası değildir.

Üçüncüsü, ilk örüntüye göre, cümlelerin betimsel ya da olgusal bir bileşeni gerçekten vardır. “Diğerkâmlığa karşı ahlaki onay hissi duyuyorum” ile aynı anlama sahiptir. Dolayısıyla Stevenson’a göre, cümle bir duygunun varlığını iddia etmek (ya da, ortaya koymak) için kullanılır, ifade etmek için değil.

Dolayısıyla Stevenson’ın ılımlı duygusalcılığı Ayer’in radikal duygusalcılığından kayda değer ölçüde farklıdır. Temel farklılık şudur: Ayer’in görüşüne göre ahlaki cümlelerin doğruluk değeri olmadığı söylenirken, Stevenson’ın ilk analiz örüntüsünde bu cümlelerin her biri ya doğrudur ya da yanlıştır. Bu açıdan, Stevenson’ın görüşü bir öznel doğalcılık biçimine çok daha yakın görünmektedir. Zira öznel doğalcılar gibi, Stevenson da bir ahlaki cümlelerin konuşmacıda belli bir tutumun var olduğunu iddia etmek için kullanıldığını söylemek ister. Eğer konuşmacının bir tutumu varsa cümle doğrudur; aksi takdirde yanlıştır.

İlk analiz örüntüsü ile öznel doğalcılık arasındaki temel fark şudur: Stevenson bir ahlaki cümlelerin anlamının bir tutumun varlığını iddia etmek için kullanılmasından daha fazlasını ifade ettiğinde ısrar edecektir. Cümlelerin duygusalcı anlamı da vardır, ama öznel doğalcı bundan bahsetmez. Bu tür cümlelerin anlamını eksiksiz şekilde tarif etmek için, dinleyen cephesinden olumlu bir tutumu uyandırmak için duygusalcı şekilde kullanıldığını da söylemek gerekecektir.

İLK ANALİZ ÖRÜNTÜSÜNE YÖNELTİLEN İTİRAZLAR

Stevenson’ın ilk analiz örüntüsü hakkında çok daha fazla şey söylemek mümkün olsa da, belki de bu kurama yöneltilebilecek bazı itirazlara ilişkin olarak konu üzerine düşünerek daha derin içgörüler elde edebiliriz.

İlk analiz örüntüsünün “çatışma yok” argümanının bir versiyonuyla yüzleşmek zorunda kalacağı açık olsa gerek. Zira öznel doğalcılık gibi, ilk örüntü de biri iyi

olduğunu diğeri kötü olduğunu söyleyen iki insan arasında mantıksal bir çatışma olmadığını savunur. Bunu daha açıkça görmek için, bir örnek üzerinden gidebiliriz. Smith'in şöyle dediğini varsayalım:

(14) Aylaklık kötüdür.

Jones ise şöyle diyor:

(15) Aylaklık iyidir.

İlk analiz örüntüsüne göre, Smith'in cümlesi şununla aynı anlamdadır:

(14') Ben, Smith olarak aylaklığı ahlaki olarak onaylamıyorum. (olumsuz bir yanıt uyandıracak şekilde söylenmiştir).

Jones'un cümlesi ise şununla aynı anlamdadır:

(15') Ben Jones olarak aylaklığı ahlaken onaylıyorum (olumlu bir yanıt uyandıracak şekilde söylenmiştir).

Çok açık ki, (14') ve (15')'in ikisi birden doğru olabilir. Eğer (14) ile (14'), (15) ile de (15') aynı anlama geliyorsa, o zaman hem (14) hem de (15) doğru olabilir. Dolayısıyla ilk analiz örüntüsüne göre (14) ile (15) arasında mantıksal bir çatışma yoktur.

Stevenson (14) ve (15) gibi cümlelerin mantıksal açıdan uyumlu olduğunu kabul eder. İkisi de doğru olabilir. Ama bunların dile getirilmiş olması gerçeği kendisinin "tutum konusunda anlaşmazlık" adını verdiği daha derin bir çatışma biçiminin var olduğunu gösterir. Kabaca, iki insanın aynı nesneye karşı karşıt tutumları olduğu ve en azından biri diğerinin tutumunu değiştirmeye çalıştığı durumda "tutum bakımından anlaşmazlık" içinde oldukları söylenir. Dolayısıyla Stevenson ilk analiz örüntüsünü elden bırakmadan bu örnekte bir çatışma olduğu şeklindeki sezgisel hissimizi açıklayabilir. Tüm söylenmesi gereken, çatışmanın salt tutumsal olduğudur. Yalnızca

cümlelerin anlamlarının duygusalıcı bileşenlerinde ortaya çıkar. Mantıksal açıdan, cümleler arasında bir çatışma yoktur. Stevenson'ın tutum konusunda anlaşmazlık izahı açıkça faydalıdır, ama bazı felsefeciler hem (14)'ün hem de (15)'in doğru olabileceği iddiasından rahatsızlık duyabilirler. Bunlar kuşkusuz mantıksal açıdan tutarsız gözükmemektedir! Okur Stevenson'ın iddiasını kabul edip edemeyeceğine kendisi karar vermelidir.

Stevenson başka, epey tuhaf bir itirazı daha gündeme getirir.¹² Doğru ile alakalıdır bu. Smith'in aylaklıktan nefret eden çalışkan bir insan olduğunu varsayalım. Jones'un işten kaydardığını gözlemliyor ve şöyle diyor:

(14) Aylaklık kötüdür.

İlk analiz örüntüsüne göre, Smith'in cümlesi betimsel olarak şununla aynı anlamdadır:

(14') Ben Smith olarak aylaklığı ahlaken onaylamıyorum.

İşten kaytaran Jones'un (14) ile (14')'ün aynı anlama geldiğini fark ettiğini düşünelim. Keza Smith'in aylaklığı onaylamadığını çok iyi bildiğini de varsayalım. Jones tüm bunları görerek şöyle diyebilir:

(16) Evet, Smith söylediğin doğru. Gelgelelim aylaklık kötü değildir.

Eğer ilk analiz örüntüsü doğruysa, Jones'un cümlesi, yani (16) gayet mantıklı gelecektir. Dolayısıyla ilk analiz örüntüsünde yanlış bir şeyler olabilir.

Stevenson bu itiraza "doğru" kelimesinin iki anlamı arasına bir ayırım çizgisi çekerek yanıt verir. Bazen "doğru" kelimesini başka bir insanın ifadesini tasdik etmek ya da onayımızı göstermek için kullanırız. Örneğin çimenin yeşil olduğunu söylerseniz ve ben de "doğrudur" dersen, çimenin yeşil olduğunu söylüyorum demektir. Ama

¹² A.g.e., s. 169-73.

Stevenson “doğru”nun başka bir anlamda daha kullanıldığını söyler: Bir tür “denden işareti” olarak, kabaca “ben de” anlamında. Dolayısıyla eğer “ben acıktım” dersanız, ben de “doğrudur” dersem, sözlerim *benim* de aç olduğumu göstermeye yarar.

“Denden doğrusu”ndan yararlanarak bu itiraza bir yanıt geliştirebiliriz. Stevenson olağan koşullarda bir insanın ahlaki bir cümleinin ardından “doğrudur” dediğinde, “doğru”yu “denden doğruluğu” anlamında kullandığını söyler. Dolayısıyla eğer Smith aylaklığın kötü olduğunu söylerse ve Jones da “doğrudur” derse, o zaman konuşmaları gerçekte şu anlama gelir:

(14') Ben Smith olarak aylaklığı ahlaken onaylamıyorum.

(17) Ben Jones olarak aynı şeyleri hissediyorum.

İlk itiraza geri dönersek, Stevenson'ın nasıl yanıt vereceğini görebiliriz. (16)'daki “doğru” kelimesinin en doğal şekilde “denden doğrusu” anlamında yorumlandığını söyleyecektir, zira bir ahlak cümlesine yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Ama eğer (16)'daki “doğru” “den den doğrusu”nu ifade ediyorsa, o zaman (16) gerçekte şununla aynı anlama gelir:

(16'') Ben Jones olarak aylaklık konusunda aynı hisleri duyuyorum. Gelgelelim ben Jones olarak aylaklığı onaylamıyorum.

Smith'in söyledikleri ışığında (16'')'nın tutarsızlık sınırında olduğu açıktır. Bu yüzden Stevenson (16)'nın zahiri tutarsızlığını açıklayabilir. Tek yapması gereken (16)'yı (16'') şeklinde açımamanın doğru olduğunu söylemektir. Stevenson'ın “denden doğruluğu” hakkındaki kuramı ona bunu yapma olanağı sağlar.

Bu yanıt hakkında sorulması gereken en çarpıcı sorudur: “Doğru”nun “denden doğruluğu” şeklinde bir anlamı var mıdır?

STEVENSON'IN İKİNCİ ANALİZ ÖRÜNTÜSÜ

Şimdi de kısaca Stevenson'ın ikinci analiz örüntüsüne bakalım. Belki de başlamanın en iyi yolu Stevenson'ın *ikna edici tanım* hakkındaki önemli içgörüsü üzerine düşünerek başlamaktır.

Birçok terimin son derece sabit ve son derece güçlü bir duygusalıcı anlama sahip olduğu söylenebilir. Yani bu terimlere dayanarak dinleyende belli türde bir duygusal yanıt uyandırılabilir. Bu tür terimlere örnek olarak “demokrasi”, “özgürlük”, “mutluluk”, “pislik”, “bağnazlık” ve “doğal olmama” verilebilir. Bazı durumlarda, betimsel anlam duygusalıcı anlam kadar sabitlenmemiştir. Dolayısıyla hepimiz demokrasinin iyi bir şey olduğundan emin olsak da, demokrasinin *ne olduğuna* dair görüş birliği çok azdır. Sabit ve güçlü duygusalıcı anlama sahip, ama betimsel anlamı muğlak ve değişken olan kelimeler *ikna edici tanım* için başlıca hedeflerdir. *İkna edici tanımın* ne olduğunu anlamak için bir örnek üzerinden gidelim. “Özgür” kelimesi son derece güçlü ve değişmez bir olumlu duygusalıcı anlama sahiptir. Genellikle olumlu bir duygusal tepki uyandırır. Bir konuşmacı bu duygusalıcı anlamı “nakde çevirmeye” çalışabilir ve aynı zamanda “özgür” için bir yeni bir betimleyici anlam belirleyebilir. Bu şekilde, olumlu tutumlar konuşmacının tercihi olan nesneye yönlendirilebilir. Şöyle diyebilir:

(18) Bir insan ancak hiçbir arzusu olmadığında gerçekten özgürdür.

(18)'i dile getirmenin arkasındaki düşünce, başkalarını arzusuzluk hali hakkında daha olumlu bir şeyler hissetmeye *ikna etme* girişimi olabilir. Bu türde *ikna edici tanımlar* reklamcılık, siyaset ve din konusundaki ortak retorik araçlardır.

“İyi” örneğinde, çok tuhaf ve uç bir durum söz konusudur. “İyi”nin güçlü, değişmez ve olumlu bir duygusalıcı anlamı vardır. Dinleyen cephesinde olumlu bir ya-

nıt uyandırma eğilimi her zaman olmuştur. Stevenson “iyi”nin mûmkûn olan birçok betimleyici anlamı olduğunu söyler. Bir konuşmacı bu kelimeyi çok geniş sınırlar içinde, hemen her şeye olumlu anlamda dikkat çekmek için kullanabilir.

Eğer hazdan hoşlanırsam, “iyi” kelimesini “haz verici” ile aynı betimleyici anlama sahip olacak şekilde kullanabilirim. Mesela “bu iyi bir gösteriydi” dediğimde, cümlemin betimleyici anlamı “bu haz verici bir gösteriydi” cümlesinin betimleyici anlamı ile aynıdır. Aynı şekilde, eğer erdemden hoşlanıyorsanız, “iyi” kelimesini “erdemli” kelimesiyle aynı betimleyici anlama sahip olacak şekilde kullanabilirsiniz. Bu örnekte, “O iyi bir insandır” dediğinizde, betimleyici olarak kastettiğiniz şey onun erdemli bir insan olduğudur. Fakat kullanıldığı her durumda “iyi” kelimesinin duygusalcı anlamı aynıdır. Onama ifade eder ve bu hissi uyandırır.

Genel olarak, “iyi”nin tanımlanamayacağını söyleyebiliriz, zira ikinci analiz örüntüsüne göre, birçok farklı şeyi ifade edecek şekilde kullanılabilir. Ama bunun anlamını oldukça soyut şekilde izah edebiliriz:

İAÖ: “Bu iyidir”in anlamı, “Bunun x, y, z özellikleri ya da ilişkileri var”dır, ama ayrıca konuşmacının onayını ifade etmesine izin veren ve dinleyenin onayını uyandırma eğiliminde olan övücü bir duygusalcı anlamı da vardır.

Stevenson’ın ikinci analiz örüntüsü budur.¹³

İkinci analiz örüntüsü ilk örüntüden birkaç açıdan ayrılır. Bir defa, ikinci örüntü “iyi”nin betimleyici anlamının oldukça farklılık gösterebileceğini kabul eder. İlk örüntüde, betimleyici anlam konuşmacının onayladığı iddiasıyla sınırlıydı. İki örüntünün farklılığı şudur: İlk örüntüde, “iyi”nin duygusalcı bileşenine ilişkin olarak,

¹³ A.g.e., s. 206-26.

“iyi”nin onay uyandırmak için kullanıldığı iddia edilmez; “iyi” yalnızca dinleyende onay uyandırır. Ama ikinci örüntüde, “iyi”nin iki ana duygusalçı görevi olduğu iddia edilir; ikisi de onay ifade eder ve uyandırır.

Bir bütün olarak, Stevenson’ın görüşü “iyi”nin hem ilk analiz örüntüsüyle hem de ikincisiyle uyumlu şekilde kullanıldığı yönündedir. Bazı durumlarda biri daha uygun olacak, diğerlerinde diğeri daha uygun olacaktır. Dolayısıyla “iyi” kelimesinin çok çeşitli anlamlarının mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Betimsel olarak, şunlardan herhangi biriyle aynı anlama gelebilir: “Haz verici”, “erdemli”, “onayımı almış”, “toplumsal uyum sağlayıcı” ve “çalışkan”. Stevenson sınır çekmeye çalışmaz. “İyi” kelimesi çok farklı betimleyici anlamlar çerçevesinde kullanılabilir. Duygusal açıdan “iyi” basitçe onay uyandırmak için, ya da hem onay ifade etmek hem de uyandırmak için kullanılabilir. Onay düzeyi ve türü büyük değişiklikler gösterebilir.

Şimdi Stevenson’ın kuramındaki temel sorunu görebiliriz. “İyi” kelimesini kullandığımızda çoğu zaman birbirimizi anlıyor olmamızı, bu basit gerçeği Stevenson’ın nasıl açıklayabildiğini anlamak zordur. Eğer bana komşunuzun iyi bir insan olduğunu söylerseniz, henüz sizin ona inanmanızın nedenini bilemiyorum olabilirim ama ne kastettiğinizi anlıyorumdur. Oysa Stevenson’ın kuramı doğru olsaydı, ne kastettiğinizi söylemem zor olurdu. Zira onun görüşüne göre, komşunuzun haz verici olduğunu ya da erdemli olduğunu yahut onayladığınız biri olduğunu (ya da her neyse) kastediyor olabilirsiniz.

Dolayısıyla Stevenson’ın aşırı cömert olduğu gözükmektedir. “İyi” kelimesinin çok fazla anlama sahip olmasına izin vermiştir. Eğer tüm bu anlamlara sahip olsaydı, muğlâklığı öyle devasa boyutlarda olurdu ki tamamen yararsız bir kelime olurdu. Başka bir insanın bir şeyin iyi olduğunu söylediğinde aklında ne olduğunu nadiren anlayabiliriz. Belki de Stevenson bu görüşü bir şeyin iyi olduğunu söylenme nedeniyle “iyi” kelimesinin anlamını

birbirine karıştırması sonucunda benimsemişti.

Böyle bile olsa, Stevenson'ın görüşünün, bir bütûn olarak, ciddi şekilde tartışmalı olduğu sonucuna varabiliriz. “İyi” kelimesinin dile getirilmesiyle ilişkilendirilebilecek muazzam sayıda duygu olduğunu vurgulamakta kuşkusuz haklıdır. Farklı bireylerin son derece farklı nedenlerle bir şeyi “iyi” diye nitelendirdikleri konusunda ısrar etmekte de haklıdır. Ama mümkün olan duyguların ve nedenlerin tüm bu birleşiminin “iyi” kelimesinin farklı anlamlarını oluşturduğu şüphelidir. Dolayısıyla bu kelimenin tam olarak ne anlama geldiğini hâlâ bilmiyoruz.

15 | KURALCILIK

Son yıllarda ahlak felsefecileri dikkatlerini iki ana araştırma alanından birine yoğunlaştırma eğilimi göstermişlerdir. Bir kesim tercih edirlilik, yükümlülük, icazet ve yasaklılık gibi kavramların mantıksal özelliklerini sergileyen formel sistemler geliştirmeye çalışmıştır. Deontik mantıktaki son gelişmeler bu yaklaşımın sonuçlarına örnek teşkil etmektedir. Diğerleri ise somut ahlaki sorunlarla daha doğrudan ilgilenmeye çalışmıştır. Kürtaj, intihar, yurttaşlık hakları ve cinsel ahlak üzerine çalışmalar bu yaklaşıma örnektir. Dolayısıyla modern ahlak felsefesinin iki kampa bölündüğü söylenebilir: Ahlak kavramları hakkında soyut mantıksal araştırmalar yapanlar ve özgül ahlak sorunları hakkında çok somut normatif araştırmalar yapanlar. Elbette iki alanda birden çalışmaya girişen birçok felsefeci vardır.

Dolayısıyla bazen son birkaç yılda doğalcılık, gayri-doğalcılık ve duygusalcılık gibi klasik öğretilere alternatif oluşturacak olan yeni büyük metaetik kuramların görülmediği vakidir. Bazıları böyle bir alternatif olmadığını bile söyleyebilir ve dolayısıyla bir tane bile üretilmemiş olmasında şaşılacak bir durum yoktur!

Gelgelelim özellikle önem arz eden bir metaetik görüş çıkmış ve büyük tartışmalara konu olmuştur. Bu görüş *kuralcılık* olarak bilinegelmiştir ve başlıca savunucusu R. M. Hare'dir. Hare görüşünü iki önemli kitapta (*The*

Language of Morals ile *Freedom and Reason*)¹ ve bir kısmı *Essays on the Moral Concepts*² adlı kitapta derlenmiş olan gazete makalelerinde geliştirmiş ve savunmuştur. Hare görüşlerini yıllar içinde değiştirip geliştirdiğinden, genel kuralcı görüşünün tek bir izahını formüle etmek zor olacaktır. Bu yüzden bu bölümde, Hare'nin ilk kitabı *The Language of Morals*'da sunduğu görüşe dayanarak görece basit, bütünlüklü bir kuralcılık biçimi formüle etmeye çalışacağım. Fakat bu bölümde sunulan görüşün Hare'nin *The Language of Morals*'nda sunduğu görüşlerle ya da şimdiki görüşüyle her açıdan aynı olmadığını belirtmem gerekiyor.

GENEL OLARAK KURALCILIK

Kuralcılığın en temel tezi değerlendirmeci dilin “tercihlere kılavuzluk etmek” için kullanıldığdır. Kabaca söylemek gerekirse, dili birinin tercihlerine kılavuzluk edecek şekilde kullandığımızda, ona nasıl tercihte bulunması gerektiğini söyleriz. Hare bu görüşü birkaç yerde dile getirir. İlginç bir paragrafta, değerlendirmeci “iyi” kelimesinin bazı tipik kullanımlarını ele alır ve bu kelimenin kuralcı şekilde, tercihlere kılavuzluk edecek şekilde nasıl kullanıldığını göstermeye çalışır:

İyi gündeğumlarından bahsetmememiz gerekir, eğer kimi zaman pencereye gidip gündeğumuna bakıp bakmama kararı alınması gerekmiyorsa; iyi ıstakalardan bahsetmemek gerekir, eğer kimi zaman bir ıstakayı diğerine tercih etmemiz gerekmiyorsa; iyi insanlardan bahsetmememiz gerekir, eğer nasıl bir insan olmaya çalışma tercihimiz yoksa.

¹ R. M. Hare, *The Language of Morals* (New York: Oxford University Press, 1964) ve *Freedom and Reason* (New York: Oxford University Press, 1965).

² R. M. Hare, *Essays on the Moral Concepts* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1972).

Leibniz “mümkün olan dünyaların en iyisi”nden bahsederken, aklında olanaklar arasında tercih yapan bir yaratıcı vardı. Öngördüğü tercihin hiçbir zaman gerçekleşmesi gerekmiyor, hatta gerçekleşmesi beklenmiyor da; ona dair bir değer yargısında bulunabilmemiz için gerçekleşiyor olarak gözümüzün önüne getirmemiz yeterlidir.³

Bu öğretiyile bağlantılı olarak, tercihlere kılavuzluk etmenin en doğal ve uygun yolunun aleni ya da zımni emirlerden yararlanmak olduğu görüşü vardır. Mesela size doğruyu söylemeyi tercih etmenize rehberlik etmek istersem, bunu “doğruyu söyle!” emriyle gayet doğal bir şekilde yapabilirim. Bu durumda, bir eylem tarzını önünüze kural olarak koymak ya da size bu eylem tarzını seçmenizde kılavuzluk yapmak için emir kipinde bir cümle kullanmış olurum. Hare’ye göre, “ahlak dili bir tür kuralcı dildir.”⁴ Kuralcılar bizim bir şeyin doğru olduğunu ya da bir şeyin iyi olduğunu söyledikimizde, ifademizin ya bir tür emir olduğunu ya da bir emri gerektirdiğini (veya en azından uygun şekilde ilintili bir emir olmasını gerektirdiğini) savunmaktadırlar. Bu emir ögesi bu tür bir değerlendirmeci dilin gerçekten kuralcı olmasını sağlar. Bu tür bir dil tercihlere kılavuzluk etmek için kullanılabilir, çünkü bir emir içerir. Bir emir o insana nasıl tercih yapması gerektiğini söylemek için kullanılabilir.

Kuralcılığın ikinci ana özelliği, ahlak dilinin *akla yatkın* olmasıdır. Örneğin bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde, aklımızda o şeye ait onun neden iyi olduğunu savunduğumuza ilişkin bir özelliğinin olması gerekir. Ayrıca yargımız evrenselleştirilebilir olmalıdır. Yani x’in iyi olduğunu düşünmemizin nedeni ne olursa olsun, bu nedenle bağlantılı olarak x’e benzer bir şeyin de iyi olacağını kabul ederiz. Dolayısıyla eğer yeni sandalyemin iyi olduğunu söylersem, bunu söylemem için bir neden olması gerekir. Belki de

³ Hare, *The Language of Morals*, s. 128.

⁴ A.g.e., s. 1.

on sekizinci yüzyıl Connecticut Valley Chippendale'inin el değmemiş bir örneği olduğu için iyi olduğunu düşünüyordur. Eğer sandalyenin iyi olduğunu savunma nedene buysa, o zaman Hare ve kuralcılara göre on sekizinci yüzyıl Connecticut Valley Chippendale'inin el değmemiş bir örneği olan *her* sandalyenin iyi bir sandalye olması gerektiği görüşünü savunuyorum demektir.

Bu durum bazı önemli terminolojik sorunlara yol açmaktadır. Birincisi, biri bir şeyin iyi olduğunu söylediğinde, aklında bir *karşılaştırma kategorisi* olması gerekir. Bu şeylere ilişkin genel bir kategoridir ve buna göre bu kategorideki her şey iyidir. Yukarıdaki örnekte, karşılaştırma kategorisi sandalyelerdi.

Bunu uygulamanın iyi bir yolu şudur: Eğer bir insan, "bu iyiymiş" derse, "İyi ne?" sorusunu sormak her zaman anlamlıdır. Eğer bir otomobile bakıp, "bu iyiymiş" derse, "iyi ne?" sorusunu sormak anlam ifade eder. Zira bunun iyi bir aile arabası olduğunu kastediyor olabilirsiniz, iyi bir spor araba olduğunu kastediyor olabilirsiniz ya da iyi bir ekonomik araba olduğunu kastediyor olabilirsiniz. Detroit tarzı arabanın iyi bir örneği olduğunu bile kastediyor olabilirsiniz. Bu soruyu cevapladığınızda, karşılaştırma sınıfını belirlemiş oluyorsunuz. Açık ki, bir şey bir karşılaştırma sınıfına kıyasla (örneğin ekonomik arabalar) iyi olabilir, ama diğer bir karşılaştırma sınıfına kıyasla (örneğin büyük römorkları çekmek için kullanılan arabalar) çok iyi değildir.

İkinci bir terminolojik husus ise *iyi kulan özellikler*, ya da *erdemler*dir. Bir şeyin bir karşılaştırma kategorisine göre iyi olduğunu söylediğinizde, aklınızda o şeyi iyi olarak görmeyişin nedeni olan bir özelliği vardır. Bu özellik o karşılaştırma kategorisine göre o şeyin meziyetidir ya da iyi kulan niteliğidir. Dolayısıyla aile arabaları kategorisine göre arabanızın iyi olduğunu söylerseniz, o zaman aklınızda o şeyi iyi olarak görmeyişinizi sağlayan bir özellik olmalıdır. Söz konusu özelliğin şu karmaşık özellik oldu-

ğunu varsayalım: Rahat, sağlam, ekonomik ve güvenli olması. Eğer öyleyse, bu özelliğin –rahat, sağlam, ekonomik ve güvenli olması– aile arabalarının iyi kılan bir niteliği ya da meziyeti olduğunu savunuyorsunuz demektir. Bu durumda, bu karmaşık özelliğe sahip olan her aile arabasının iyi bir aile arabası olduğu görüşünü savunuyorsunuz demektir.

Buradan üçüncü bir terminolojik hususa gelmiş oluyoruz. Gördüğümüz üzere, eğer bir arabanın (a) iyi bir aile arabası olduğunu söylerseniz, o zaman a'nın onu iyi bir aile arabası yapan bazı iyi özellikleri olduğu görüşünü savunuyorsunuz demektir. Ayrıca bu iyi niteliklere (N) sahip olan her aile arabasının iyi olduğu görüşünü savunuyorsunuz demektir. Değerlendirmeci yargılar hakkındaki bu gerçeğe *evrenselleştirilebilirlik* denir. Genel olarak, bir yargının ("x iyi bir A'dır") o yargıda bulunan kişinin aklında bazı iyi nitelikler olması gerektiği için evrenselleştirilebilir olduğunu söyleyebiliriz; buna göre, N'ye sahip olan her A iyi bir A olacaktır. Bunu ifade etmenin bir diğer yolu da şudur: Bir şeyin kendi türünde iyi olduğunu söylediğinizde, o zaman ilgili açılardan buna benzer olan o türde başka bir şeyin de bu türe kıyasla iyi olduğunu savunuyorsunuz demektir.

Hare her iki tür de evrenselleştirilebilir olmasına karşın, salt olgusal yargılar ile değerlendirmeci yargılar arasında ince ama önemli bir fark olduğunu savunur.

(1) Benim arabam kırmızıdır.

şeklindeki bir olgusal yargı bir *anlam kuralı* sebebiyle evrenselleştirilebilirdir. Eğer (1) cümlesini kurarsam, arabamın bir özelliği olduğunu ve o özelliğe sahip olan her arabanın kırmızı olması gerektiğini savunuyorumdur. Söz konusu özelliğin kırmızılık olduğu açıktır. Diğer yandan,

(2) Arabam iyi bir arabadır.

dersem, o zaman tüm rahat, sağlam, ekonomik ve güvenli

arabaların iyi olduğu ilkesi gibi bir değerlendirmeci ilkeye bağlıyım demektir. Bu bir anlam kuralı değildir. Doğruluğu, eğer doğruysa, "rahat, sağlam, ekonomik ve güvenli araba" ile "iyi araba" arasında iddia olunan bir eşanlamlılığa dayalı değildir. Belki de bir doğalcı ya da *betimleyici* bu terimlerin anlam bakımından eşdeğer olduğunu söyleyecektir. Diğer yandan Hare bunu reddeder. (2) gibi bir yargının arkasındaki değerlendirmeci ilkenin *sentetik* olması gerektiğini söyler. Yani arabalar için iyiliğin sözde bir kıstasını sunan asli bir değerlendirmeci ilkedir bu.

Böylece kuralcılığın ana öğretilerinden bazılarının kısa bir özetini sunmuş oluyoruz. Belki de bu görüşün genel taslağı halihazırda ele aldığımız bazı görüşlerden nerede ayrıldığını düşündüğümüzde netlik kazanacaktır. Bu nedenle kuralcılığı doğalcılık, gayri-doğalcılık ve duygusalcılıkla karşılaştıralım.

Öncelikle, kuralcılar her türlü doğalcılık biçimini reddetmek isteyeceklerdir. Kuralcılara göre, ahlaki dil bir şeyleri övmek ve insanlara tercihlerinde kılavuzluk etmek için kullanılır. Kuralcılığa göre, bir insana bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde, o şeyi övüyoruz demektir. Kabaca söylemek gerekirse, o insana fırsatı varsa, o şeyi daha kötü bir alternatifte tercih etmesi gerektiğini söylüyoruz demektir. Oysa doğalcılık ahlaki dilin bu özelliğini açıklayamıyor görünmektedir. Zira eğer bir değerlendirmeci yargı yalnızca kılık değiştirmiş bir olgusal yargı ise, o zaman birine bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde, yalnızca o şeyi tarif ediyoruz ve o insana bu konuda nasıl davranması gerektiğini söylemiyoruz demektir. Tercihlerine kılavuzluk etmiyoruz ya da bir tercihi dayatmıyoruz demektir. Bu nedenle kuralcılar, değerlendirmeci dilin övme ya da kural koyma yönünü açıklayamadığı için doğalcılığı reddederler.

Doğalcılığa yöneltlen bu itirazın nasıl ilerlediğini görmek için, Hare'nin reddetmek isteyeceği bir doğalcı kuralı ele alalım. Örneğin bir doğalcı "iyi" ile "benim kültür çevremde önde gelenlerinin onayladığı şey"i aynı anlama geldiğini savunuyor olsun. Bu öğretiye "C" adını verelim.

Ardından, biri onun kültür çevresinin önde gelenlerinin beğenisini övmek istiyor olsun. Yani onların doğru şeyleri onayladıklarını söylemek istiyor. Şöyle diyebilir:

- (3) Kültür çevremin önde gelenlerince onaylanan her şey aslında iyidir.

(3)'ün kültür çevresinin önde gelenlerinin beğenisini övmek için kullanılabileceği gayet açıktır. (3)'ün insanlara kültür çevresinin önde gelenlerinin tercih ettiği şekilde tercihlerinde kılavuzluk ettiği söylenebilir. Fakat eğer doğalcı öğreti (C) doğruysa, o zaman (3) ile (4) aynı anlama gelecektir:

- (4) Kültür çevremin önde gelenlerince onaylanan her şey aslında kültür çevremin önde gelenlerince onaylanmaktadır.

Fakat çok açık ki, (4), kültür çevresinin önde gelenlerinin beğenisini övmek için kullanılamaz, zira (4) cüzi bir toto-lojidir. Dördüncü cümle kimseye bir şey tercih etmesinde rehberlik etmez! Dolayısıyla doğalcı öğreti (C) yanlış olmalıdır. Değerlendirmeci dilin en önemli özelliklerinden birini açıklayamamaktadır. Değerlendirmeci dil, salt betimleyici dilden farklı olarak, tercihleri övmek, kural olarak koymak ya da bu konuda kılavuzluk etmek için kullanılabilir.⁵

Doğalcılık karşıtı bu argümanın Moore'un açık soru argümanının incelikli bir versiyonu olduğu açıktır. Güçlü ve zayıf yanlarının öncülüyle benzer olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁶

Kuralcılar gayri-doğalcılığa da karşı çıkarlar ve bu noktada itirazları, doğalcılığa yöneltilen itirazlarla benzer niteliktedir. Moore gibi gayri-doğalcılara göre, iyilik ampi-

⁵ A.g.e. Bu tartışma hakkında daha fazla bilgi için, bkz. 5. Bölüm.

⁶ Moore'un açık soru argümanı hakkında bir değerlendirme için, bkz. s. 290-296.

rik olmayan bir özelliktir. Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde, bu alışılmadık özelliğe sahip olduğundan başka bir şey söylemiyoruz demektir. Kuralcılar bu izahı, kısmen değerlendirmeci dilin övme işlevinden bir anlam çıkartmadığı için, kısmen de ahlaki “olgular” çok gizemli hale getirdiği için reddederler. Bu sözde iyiliğin ne tür bir özellik olması beklenir? Bir şeyin bu özelliğe sahip olduğunu nasıl anlarız? Kuralcılar gayri-doğalcılığın bu tür soruları doğurduğunu, ama tatmin edici cevaplar veremediğini düşünürler.

Yüzeysel olarak bakıldığında, kuralcılığın duygusalcılığa oldukça benzer olduğu gözükabilir. Öyle ki birçok yorumcu kuralcılığı duygusalcı öğretinin incelikli bir versiyonu olarak sınıflandıracaktır. Fakat Hare kendi görüşü ile Ayer ve Stevenson gibi klasik duygusalcıların görüşleri arasındaki önemli farkları vurgulamak isteyecektir. Duygusalcılık ile kuralcılık arasında birkaç fark vardır. Bir defa, Hare “duygusallığın” dilin çok yaygın bir özelliği, değerlendirmeci yargılarla sınırlı olmayan bir özelliği olduğu konusunda ısrar edecektir. İkincisi, değerlendirmeci yargılardaki emir ögesinin duygusalcılar tarafından yeterince açıklanmadığı konusunda ısrarcı olacaktır. Hare’ye göre, değerlendirmeci bir yargıdaki emir evrenselleştirilebilir olmalıdır. Duygusalcılar hiçbir zaman bu tür bir gereklilik belirlememişlerdir. Son olarak, Hare duygusalcıların emirlerin mantığının yeterli bir izahını sunmayı başaramadığını iddia edecektir. Stevenson’ın demeye getirdiği gibi, emirler insanların belli şekillerde hareket etmelerine *neden olmaya* yaramaz yalnızca. Daha ziyade, *insanlara* bu şekillerde davranmalarını *söylemek* için kullanılır. Ayrıca duygusalcıların hiçbir zaman yeterince kabul etmedikleri emirler arası gerektirim ilişkileri vardır.

Kuralcılığın genel hatları için şimdilik bu kadarı yeter. Şimdi de bazı önemli değerlendirmeci kavramların kuralcı analizlerinin daha ayrıntılı bir izahını yapalım.

DEĞERLENDİRMECİ KAVRAMLARIN KURALCI ANALİZLERİ

Kuralcılık, değerlendirmeci yargıların emirler içerdiği fikrine dayalıdır.⁷ Fakat söz konusu emirler olağan emirlerden biraz farklıdır. Dolayısıyla önerilen analizleri ele almadan önce, bir “zenginleştirilmiş emir kipi”nin nasıl geliştirilebileceğini ele alalım.

(5) Kapa kapıyı!

gibi bir emrin şunun gibi sıradan bir belirtici ya da olgusal yargıyla birçok ortak yanı olduğu açıktır:

(6) Kapıyı kapatacaksınız.

Kaba ama işe yarar bir anlamda, (5) ve (6)'nın aynı *önerme içeriğine* sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yani ikisi de aynı durumun –sizin kısa süre sonra kapıyı kapatmanız durumunun– gerçekleşme olanağına işaret eder. Hare bu önermesel içeriği *tümcesel* diye adlandırır. (5) ve (6)'nın aynı tümceselliğe sahip olduğunu söyleyecektir.

Yine, (5) ile (6) arasında bir fark olduğu da bir o kadar açıktır. Beşinci cümle emir vermek için kullanılırken, altıncı cümle belirtmek için kullanılır. (5) ne doğrudur ne de yanlış, ama (6), kapıyı kapatıp kapatmayacağınıza bağlı olarak ya doğru ya da yanlış olacaktır. Dilsel roldeki bu farklılık (5) ve (6)'yı şu şekilde yeniden yazarak aydınlatılabilir:

(5') Kapıyı gecikmeden kapatınız, lütfen.

(6') Kapıyı gecikmeden kapatınız, evet.

(5')'teki “lütfen” (5)'in bir emir olduğuna işaret eder.

⁷ Bu bölümün geri kalanı esasen *The Language of Morals*'ın 12. Bölüm'ündeki malzemelere dayalıdır, ama burada ifade edilen görüşlerle her açıdan aynı olması gerekmiyor. Daha fazla basitlik ve kavrayış sağlamak üzere birtakım değişiklikler yapmaya çalıştım.

(6)'daki "evet" ise bunun bir olgunun iddia edilmesi ya da bildirilmesi olduğuna işaret eder. Bu öğeler Hare'nin iki cümlelerin neustiği adını verdiği şeyleri ifade eder. Dolayısıyla (5') ve (6)'nın aynı tümcesele ama farklı neustiğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Emirlere bu şekilde bakmak yararlı olabilir, zira bize özünde emirsel olan öğeyi (neustik) önerme ögesinden (tümcesel) ayırma olanağı tanır. Dolayısıyla bir yandan emirlerin özel yanını düşünürken, diğer yandan emirlerin hangi açılardan sıradan iddiacı yargılara benzediğini ele alabiliriz.

Günlük dildeki tipik emirler genellikle belli bireylere yöneliktir. Örneğin (5) meçhul bir ikinci şahsa yöneliktir. Ayrıca (5)'te olduğu gibi genellikle geleceğe yöneliktir. Ama emirsel neustiği tipik olarak bağlantılı olduğu tümceselden bir kez ayırdığımızda, ilkesel olarak her tür tümcesele bağlanabileceğini görebiliriz. Dolayısıyla eğer istersek, "lütfen" emir neustiğini istediğimiz tümcesele ekleyebiliriz. Ortaya çıkan emirler bazı durumlarda çok tuhaf olabilir ve günlük dilde bir karşılığı olmayabilir. Gelgelelim bunların ne anlattığını anlamak mümkün olacaktır.

Üç ana özelliği olan tümceseli düşünelim. Birincisi, bunlar *tümüyle geneldir*. Yani, "tüm A'lar B olsun" biçimindedirler ve geçmiş, bugün ve gelecek şeklinde tüm zamanlara işaret ettikleri varsayılmaktadır. İkincisi, *mantıksal açıdan olumsaldır*, yani bunlar ne zorunlu olarak doğrudur, ne de zorunlu olarak yanlıştır. Üçüncüsü, belli bireylere atıf söz konusu değildir. Dolayısıyla bu cümlelerde özel isimler yer almaz.⁸ Bu türde bazı tümceseller şöyle olabilir:

- (7) Tüm sözler tutulsun.
- (8) Tüm başvuranlara eşit muamelede bulunulsun.
- (9) Tüm hırsızlar elektrikli sandalyeyle öldürülsün.

⁸ Hare'nin bu konudaki görüşleri zamanla değişmiş görünmektedir. Eleştiri babında söylediklerim bununla alakalı değildir.

İlkesel olarak, bunlardan her birine “lütfen” neustüğünü eklememek için hiçbir neden yoktur. Sonuçlar elbette şöyle olacaktır:

- (7') Tüm sözler tutulsun, lütfen.
- (8') Tüm başvurulara eşit muamelede bulunulsun, lüt-fen.
- (9') Tüm hırsızlar elektrikli sandalyede idam edilsin, lüt-fen.

Bu tuhaf biçimdeki emirler Hare'nin metaetik kuramında önemli bir rol oynar. Ama bu kurama dönmeden önce, bu tür emir cümlelerinin kritik bir özelliğine dikkat çekmek işe yarayabilir. Bu özellik bu cümlelerin mantıksal anlamları olduğudur. Bu tuhaf görünebilir, zira doğruluk değerleri olmadığı da görülmektedir. Sonuçta, “kapıyı kapatın!” gibi bir emrin doğru olduğu iddiasına açık bir anlam atfedilemez. Gelgelelim bu “çıkarım” geçerli görünmektedir:

- (7') Tüm sözler tutulsun, lütfen.
- (10) Bu bir sözdür.
- (11) Bu söz tutulsun lütfen.

Günlük dilde, bu çıkarım şöyle ifade edilebilir: “Tüm sözlerin tutulduğunu görmek isterim. Ama bu bir söz. O yüzden bu sözün tutulduğunu görmek isterim.” Emrin bu gerektirimleri olduğu düşüncesi oldukça yenidir ve birazdan göreceğimiz gibi, Hare'nin tutumu açısından oldukça önemlidir.

İki emrin *mantıksal açıdan tutarsız* olabileceğini görmek de önemlidir. Örneğin:

- (7') Tüm sözler tutulsun, lütfen.
- (12) Tüm sözler yutulsun, lütfen.

Bu emirlerin ikisini birden vermek, “Olduğun yerde kal, ama hareket etmeyi sürdür!” emrini vermek kadar tutarsız olacaktır.

Tüm bu arka plan dahilinde, nihayet, bir değerlendirmeci kavramın kuralcı analizinin ilk örneğini ele alabiliriz: “Gerekir” kavramı. Hare bunun günlük dildeki anlamıyla “gerekir” kavramının bir analizi olduğunu iddia etmez, ama bizim aşına olduğumuz “gerekir”e çok yakın bir kavramın analizi olmayı amaçladığını söyler. Yeni kavramını anlatan kelimeyi italikle yazarak bu farkı vurgular. İddiası kabaca şudur: “Gerekir”in ifade ettiği kavram, “gerekir”in ifade ettiği eski kavramımızın yerine getirdiği en temel nitelikteki değerlendirmeci işlerden çoğunu yapar. Evrensel ifadelerle ilişkin olarak “gerekir” kavramının analizi şudur:

P₁: Tüm A’ların B olması *gerekir* =tanım. Tüm A’lar B olsun, lütfen.

Dolayısıyla kuralcılığa göre “tüm sözlerin tutulması gerekir” ifadesi tam da “tüm sözlerin tutulması *gerekir*” ile aynı anlama gelir ve bu da, akabinde, P₁ tarafından “tüm vaatler tutulsun, lütfen” ile aynı anlama gelecek şekilde tanımlanır. Dolayısıyla evrensel “gerekir” cümleleri doğru şekilde zenginleştirilmiş emirlerden çok da fazlasını anlatmaz. Pratik bir kuralcı tüm sözlerin tutulması gerektiğini söylediğimizde, kastettiğimiz şeyin “Tüm sözler tutulsun isterim!” ile aynı anlama geldiğini savunabilir.

Bu analizi destekleyici birçok şey söylenebilir. Şunun gibi tam olarak genel, sınırlanmamış bir emrin özel olarak bir muhatabı yoktur:

(7') Tüm emirler tutulsun, lütfen.

Bu cümle yalnızca, tüm sözlerin tutulmasının bir şekilde hoşuna gideceği şeklindeki görüşünü ifade etmeye yarmaktadır. Bu görüşü “tüm sözlerin tutulması gerekir” diyerek de ifade edemez miydi? Eğer edemezse, fark nedir?

Duygusalıcılar elbette bazı değerlendirmeci dillerin bir emir barındırdığını iddia etmişlerdir. Ama duygusalıcılar hiçbir zaman zenginleştirilmiş emirler verecek kadar ileri gitmedikleri gibi, bu tür lafların mantıksal yönlerini de öne

çıkarmamışlardır. Dolayısıyla P₁, Ayer ya da Stevenson'da gördüğümüz her şeyin çok ötesine geçer. Gelgelelim P₁ emirciliğin hepsi değildir. Bu yalnızca temeldir.

Hare *The Language of Morals*'nda "kapıyı kapamanız gerekir" gibi belli *gerekir* yargıları için uygun olan bir "*gerekir*" anlamını tanımlamaya çalışır. Bu yargıların "kapıyı kapat!" gibi basit emirlere denk olmadığını görmek önemlidir. Kabaca söylersek, Hare bu tür *gerekir* yargılarının, "Eğer kapıyı kapatmazsanız, burada sahiplendiğim evrensel nitelikteki bir *gerekir* yargısını ihlal ediyor olacaksınız" biçimindeki yargılara denk olduğunu söylemişti. Bu kuralcı görüşün daha kesin bir versiyonu şöyle olabilir:

P₂: *a'yı yapmanız gerekir* =tanım. (i) tüm A'ların B olması *gerekir* ve (ii) eğer *a'yı yapamazsanız*, bu bir B olmayan A örneği olacaktır.

Bu analiz oldukça karmaşıktır, bu yüzden bir an durup nasıl işlemesi gerektiğini görmeye çalışalım. Verdiğiniz bir sözü tutup tutmayacağınızı düşündüğünüzü ve bana tavsiye için geldiğinizi varsayın. Sözünüzü tutmanız gerektiğini söyleyebilirim. P₂ analizi beyanımın tüm sözlerin tutulması gerektiği görüşüne ve sizin sözünüzü tutmamış olmanızın bir sözün tutulmaması örneği olacağı görüşüne dayalı olabileceğini düşündürmektedir.

Dolayısıyla genel olarak konuşursak, birinin bir eylemde (a) bulunması *gerektiğini* söylemek, "tüm A'ların B olması gerekir" biçiminde bir genel *gerekir* ilkesine bağlı olduğunuzu ve eğer o kişi *a'yı yapamazsa*, sizin ilkenizi ihlal etmiş olacaktır anlamına gelir. Bir kez daha, bu görüşün belli bir inandırıcılığı vardır. Zira eğer birine bir şey yapmanız gerektiğini söylerseniz, sizin görüşünüze göre neden bunu yapması gerektiğini açıklayacak bir genel ilkeniz kuşkusuz var demektir. Örneğin bana anne babama saygı duymam gerektiğini söylerseniz ve ben de nedenini sorarsam, "çünkü tüm çocukların anne babalarına saygı duymaları gerekir" diyebilirsiniz. Eğer anne babama say-

gırsızlık etmeyi sürdürürsem, ilkenizi ihlal etmiş olurum.

P₂'nin sağ tarafındaki "*gerekir*"ın zenginleştirilmiş bir emir adına kaldırılabilirliğini görmek esastır. Bunun nedeni şudur: "*gerekir*" genel bir *gerekir*-ilkesinde (ya da en azından "değişebilen bir genel *gerekir*-ilkesinde") karşımıza çıkar ve bu tür "*gerekirler*" P₁'de tanımlanmıştır. P₂ analizi bunu ortaya serecek şekilde şöyle yeniden yazılabilir:

P₂': *a*'yı yapman *gerekir* =tanım: (i) tüm A'lar B olsun, lütfen ve (ii) eğer *a*'yı yapamazsan, bu B olmayan bir A örneği olacaktır.

Dolayısıyla tikel "*gerekir*"-yargıları zenginleştirilmiş emirleri de içerir. Bu nedenle bunlar kuralcıdır ve tercihlere kılavuzluk edecek şekilde kullanılabilir. Fakat bunu nasıl yaptıkları genel *gerekir*-yargılarının tercihlere kılavuzluk etme tarzından çok az farklıdır.

Hare'nin ahlak görüşünün en ilginç veçhelerinden biri bu noktada ortaya çıkar. Öncesinde olanların bir sonucudur, ama bazı açılardan oldukça çarpıcıdır ve hatta Kant'ın ilk kategorik buyruğunu ele alırken karşılaştığımız fikirlerden bazılarını hatırlatmaktadır.⁹

İlkin, eğer Smith birinin bir şey yapması *gerektiğini* söylerse, o zaman P₂'nin şunu ima ettiğini görmek lazım: Smith zımnen bir genel *gerekir*-ilkesine başvurmuştur. Dolayısıyla örneğin Smith şöyle derse,

(13) Verdiğiniz sözünüz tutmanız *gerekir*.

o zaman genel bir ilkeye gizlice seslenmiş olmalıdır. Belki de genel ilke şudur:

(14) Tüm sözlerin tutulması *gerekir*.

P₁'le uyumlu olarak, (14) şu şekilde yeniden yazılabilir:

⁹ Kant'ın ilk kategorik buyruğu hakkında bir değerlendirme için, bkz. s. 156-159.

(14') Tüm sözler tutulsun, lütfen.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Hare (14') gibi emirlerin mantıksal sonuçları olduğunu ve mantıksal argümanlar kapsamına girebileceğini düşünür. Smith'in bir söz verdiğini ve böyle yaptığını bildiğini varsayalım. Dolayısıyla mantıksal açıdan tutarlı olmak için, bu sözü tutması gerektiğini kabul etmelidir, zira bu mantıksal açıdan geçerli argümanın iki önermesini de kabul eder:

(14') Tüm sözler tutulsun, lütfen.

(15) Sözüm sözdür.

(16) Öyleyse, sözüm tutulsun, lütfen.

Demek ki Smith kendi sözünü tutmak için kendisine bir emir vermek zorundadır.

Dolayısıyla eğer Smith tutarlı olacaksa, başkaları için benimsediği ahlak ilkelerinin kendisi için de geçerli olacağını kabul etmelidir. Kendisini muaf tutarken, başkalarının bir ilkeye bağlı kalmasını şart koşamaz. Dolayısıyla Hare'nin görüşüne göre ahlak kavramlarının mantığından altın kural gibi bir şey çıkar. Hare için ilgili kural şu olabilir:

(H) Eğer bir insan başkalarının belli ahlak kurallarına uymasını istiyorsa, o zaman mantıksal açıdan tutarlı olmak adına o ilkeye kendisi de uymalıdır.

Hare bu ilkenin yalnızca "mantıksal" ya da kavramsal bir doğruyu yansıttığını ve büyük bir ahlak öğretisi olmadığını vurgular.

Değerlendirmeci kavramların kuralcı analizinde bir sonraki aşamaya geçelim. Elimizde uygun bir "gerekir" kavramı olduğu takdirde, "doğru" kavramını tanımlamanın çok zor olamayacağı açık olsa gerek. Bu şöyle yapılabilir:¹⁰

P₃: Sizin a'yı yapmanız *doğrudur* =tanım: a'yı yapmaktan sakınmamanız *gerekir*.

¹⁰ Bu "doğru" tanımı Hare'ninkinden epey farklıdır.

Aynı zamanda bir “yanlış” kavramı da geliştirebiliriz:

P₄: a’yı yapmanız yanlıştır =tanım: a’yı yapmaktan sakınmanız gerekir.

Bu terimlerin benzer uygulamalarda alııldık “doğru” ve “yanlış” terimlerimizle hemen hemen aynı işi yapacak şekilde tasarlandığı açıktır.

Fakat kuralcılık için en heyecan verici olasılık “iyi”nin anlamının ya da en azından yapay bir kavramın (“iyi”) aynı işi görecek bir analizini sunmaktır. İşte tam burada hem en zor hem de en ilginç güçlkle karşı karşıya geliyoruz. Bu kavrama “*daha iyi olma*” kavramı üzerinden yaklaşmamız gerekiyor. Yani Hare’nin ardından, x’in y’den daha iyi bir A olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini görmek zorundayız. Ardından, bu *daha iyi olma* kavramından yararlanarak, esas hedefle ilgilenmeye çalışacağız: *İyilik* kavramı.

Gördüğümüz gibi, kuralcılık, değerlendirmeci dilin tercihlere kılavuzluk edecek şekilde kullanıldığı fikrine dayalıdır. Bunu en açık şekilde *daha iyi olmanın* kuralcı analizinde görüyoruz. Zira bu görüşe göre bir şeyin, yani x’in y’den *daha iyi* bir A olduğunu söylemek, kabaca şunu söylemektir: Eğer bir A tercihi yapmanız gerekiyorsa ve bu tercihin x ile y arasında olması gerekiyorsa, o zaman x’i tercih etmeniz gerekir. Dolayısıyla x’in y’den daha iyi bir A olduğunu söylemek, sizi dinleyen kişiye bir A tercih etmesi gerektiğinde x’i y’ye tercih etme konusunda rehberlik etmektir. Dolayısıyla örneğin size Etiğe Giriş’in Astrolojiye Giriş’ten *daha iyi* bir ders olduğunu söylersem, kurduğum cümlelerin kabaca şu anlama geldiği söylenebilir: Bir ders seçmeniz gerekir ve eğer etik dersi ile astroloji dersi arasında tercih yapmanız gerekirse, o zaman etiği tercih etmeniz *gerekir*. Bu son söz bir kez daha P₁ ve P₂’ye göre analiz edilmelidir ve dolayısıyla her şey dönüp dolaşıp zenginleştirilmiş bir emre dayanmaktadır. “*Daha iyi*” hakkındaki emirci analizimiz şöyledir:¹¹

¹¹ Bu “*daha iyi*” tanımı Hare’ninkinden biraz farklıdır.

P5: x, y 'den daha iyi bir A'dır =tanım: Eğer birisi bir A seçiyorsa ve ya x i ya da y 'yi seçmesi gerekiyorsa, o zaman x i seçmesi gerekir.

" x, y 'den *daha iyidir*"in analizinden vazgeçmediğimizi belirtmemiz gerekiyor. Daha ziyade, " x A'dan daha iyi bir y 'dir"i analiz ettik. Bu durum ne zaman karşılaştırmalı bir değerlendirme yapsak, aklınızda bir karşılaştırma kategorisi olduğu görüşünü yansıtır. Dolayısıyla biri herhangi bir bağlamda bir şeyin başka bir şeyden daha iyi olduğunu söylerse, aklında bir karşılaştırma kategorisi olmalıdır. Aksi takdirde, kurduğu cümle tümüyle anlaşılır değildir. Bu yüzden Hare'nin izinden giderek, " x, y 'den daha iyidir" biçimindeki cümlelerin her zaman " x, y 'den daha iyi bir A'dır" biçimindeki cümlelerin kısaltılmışı (burada "A" ilgili karşılaştırma kategorisini temsil eder) olduğunu söyleyebiliriz.

Keza bu *daha iyi olma* kavramının bizim geleneksel daha iyi olma kavramımızın dengi olmadığını, yalnızca ona bir model teşkil ettiğini de fark etmemiz gerekiyor. Temel kuralcı öğeleri çok basitleştirilmiş bir biçimde sergilemesi beklenmektedir.

Şimdi "*iyi*"ye geri dönelim. Hare şöyle der: "Biz *iyi* bir adamı şöyle tanımlarız: İnsanların genelde olduğundan daha iyi bir insandır."¹² Hare "*iyi*"nin genel bir tanımını hiçbir zaman vermese de, bu söz kuşkusuz şunu akla getirmektedir:

P6: x, iyi bir A'dır =tanım: x birçok A'dan *daha iyi* bir A'dır.

Bir kez daha, üç hususu vurgulamak gerekiyor. Birincisi, bu, iyiliğin kuralcı bir analizidir, zira "*iyi*", "*daha iyi*"ye atıfla tanımlanmıştır; "*daha iyi*", "*gerekir*"e atıfla tanımlanmıştır; "*gerekir*" de zenginleştirilmiş emirlere atıfla tanımlanmıştır. İkincisi, burada sadece "*iyi*"den ziyade "*iyi* A"nın bir tanımı vardır. Bu durum, bir karşılaştırma ka-

¹² Hare, *The Language of Morals*, s. 186.

tegorisine ihtiyacı yansıtmaktadır. Üçüncüsü, aşına olduğumuz iyilik kavramından ziyade yapay bir kavram olan *iyiliği* tanımladık. Bunun nedeni Hare'nin günlük dildeki "iyi" gibi kelimelerin anlamlarının P₆ gibi basit bir formülde yakalanamayacak kadar karmaşık olduğunu düşünmesidir. Hare ilginç bir pasajda şöyle der: "Fakat yapay bir kelimenin doğal bir kelimenin yaptığı işlerin hepsini yapabileceğini iddia etmek abes olacaktır; günlük dilimiz böyle rastgele bir şekilde taklit edilemeyecek kadar incelelikli, esnek ve giriftir."¹³

Bir anlığına *iyiliğin* analizi üzerine düşünelim. Kuralcılığa göre, örneğin yeni sandalyemin on sekizinci yüzyıl Connecticut Valley Chippendale'nın *iyi* bir örneği olduğunu söylediğimde, sandalyemin on sekizinci yüzyıl Connecticut Valley Chippendale'nın ortalama örneğinden *daha iyi* olduğunu ima ederim. Bu da akabinde bu tür sandalyelerin çoğunun eğer benim sandalyem ile bunlardan biri arasında tercihte bulunmanız gerekirse, o zaman benimkini seçmeniz *gerektiğini* ima eder. Son olarak da bunu söylemek, sandalye tercihleri hakkında bir tür genel ilkeyi savunduğumu kabul etmektir. Belki de şudur: "On sekizinci yüzyıl Connecticut Valley Chippendale sandalyeleriyle ilgili tüm tercihler mükemmel tasarımı, cilası ve işçiliği olan sandalyeler olsun, lütfen." Dolayısıyla sandalyemin iyi bir sandalye olduğunu söylemek, uzun vadede, bir evrensel emri kabul ettiğim anlamına gelir. Sandalyelerin nasıl seçilmesi gerektiğine dair bir kuralı kabul ettiğimi ima eder. Bu nedenle dolaylı bir tarzda tercihlere kılavuzluk etmeye yarar.

KURALCILIK HAKKINDA DEĞERLENDİRME

Burada sunulan kuralcı öğretinin birçok veçhesine karşı çıkılabilir. Çok açık bir şekilde yanlış görünen veçhelerden

¹³ A.g.e., s. 183.

biri P_6 veçhesidir. P_6 analizi *iyi* bir A'nın çoğu A'dan *daha iyi* bir A olduğunu ima eder. Bu yanlış gibi görünüyor. Bazıları verili bir karşılaştırma kategorisinin genel niteliği yeterince düşük olduğunda, bu kategorinin en iyi üyelerinin bile iyi olmadığını savunacaklardır. Örneğin bazı işkence yöntemlerinin diğerlerinden çok daha iyi olduğu söylenebilirse de, hiçbir işkence yöntemi iyi bir işkence yöntemi değildir. Bu durum P_6 'nın kullanılabilirliğine biraz şüphe düşürecektir, zira P_6 çoğundan daha iyi olan bir işkence yönteminin *iyi* bir işkence yöntemi olduğunu ima eder. Bu eleştiri doğru olsa bile korkunç derecede önemli değildir.

Sandalye konusundaki örnek, kuralcı yaklaşım konusundaki çok daha ciddi bir zorluk olarak görünen şeyi örneklendirmek için kullanılabilir. Diyelim ki bir antika müzayedesindeyim ve özellikle güzel bir on sekizinci yüzyıl Connecticut Valley Chippendale sandalyesi görüyorum. Bu sandalyeye “s” adını verelim. Diyelim ki kendi kendime,

(17) s iyi bir sandalyedir.

diyorum. Diyelim ki bu sandalyeyi alıp kendime saklamak gibi bir amacım var. P_6 'ye göre (17) ile şu cümle az çok aynı anlama gelmektedir:

(18) s birçok sandalyeden daha iyidir.

P_5 'e göre, (18) ile şu cümle az çok aynı anlama gelmektedir:

(19) Birçok sandalye içinden eğer biri sandalye seçiyorsa ve bunlardan birini ya da s'yi seçmesi gerekiyorsa, o zaman s'yi seçmesi gerekir.

Başka bir deyişle, s'nin iyi bir sandalye olduğunu söylemek insanlara diğer birçok sandalyedense s'yi tercih etmelerini söylemektir. 19. cümlelerin sandalye tercihleri hakkında bir genel ilkeyi savunduğumu ima ettiği varsayılmaktadır. İlkenin şu olduğunu varsayalım: Tüm sandalye tercihleri mükemmel tasarımı, cilası ve işçiliği olan

sandalyeler olsun, lütfen.

İşte bu noktada sorun bariz hale geliyor. Zira ben şahsen böyle bir evrensel ilkeyi kesinlikle *savunmuyorum*. Aslında sandalyeler konusunda başkalarına nasıl tercih yapmaları gerektiği emrini verme fırsatım olsaydı, onlara s gibi güzel sandalyelerden ziyade çirkin, külüstür eski sandalyeleri tercih etmelerini emrederdim. Eğer herkes iyi sandalyeleri tercih edecek şekilde güdülenmişse, o zaman s'ye olan talep çok fazla olur, fiyatlar artar ve ben o sandalyeyi alamam! Kuşkusuz, iyi olanları kendime saklamak için başkalarının kötü sandalyeler tercih etmesini tercih ederim. Benim bu tutumum bencilce olabilir, ama tutarsız olmadığı açıktır. Hare'nin kuralcı yaklaşımı ise benim s'nin iyi bir sandalye olduğunu savunurken, başkalarına s gibi sandalyeleri seçme konusunda emir verme noktasında isteksiz davranmamın kendimle çelişmek anlamına geleceğini ima ediyor görünmektedir.

Bu eleştiri, eğer sürdürülebilirse, kuralcılığın özüne varmaktadır. Zira bu eleştiri bir insanın bir tercihin iyi bir tercih olduğunu kabul ederken, başkalarını bu tür bir tercih yapmaya teşvik etmeyi istemenin hiç de şart olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla güzel sandalyeler tercih etmek iyidir, ama başkalarına bu şekilde tercihte bulunması için kılavuzluk etmek istenmeyebilir. Eğer bu doğruysa, değerlendirmeci dil her zaman tercihlere kılavuzluk etmeye yaramaz ve dolayısıyla her zaman kuralcı değildir.

Bir kuralcı bu itiraza çeşitli şekillerde yanıt vermeye çalışabilir. Birincisi, 17. cümlemin gerçekten değerlendirmeci olmadığını iddia edebilir. Yani s'nin iyi bir sandalye olduğunu söylemiş olsam da, aslında ben s'yi değerlendirmiyordum. Belki de sandalye tercihlerine ilişkin ilgili emri onaylamadığım takdirde, o zaman 17. cümleyi kurduğumda tek kastettiğimin şu olduğunda ısrar edecektir:

(17') s birçok insanın "iyi" diye adlandıracağı türde bir sandalyedir.

Çok açık ki, eğer (17) ile (17') aynı anlama geliyorsa, o zaman (17) gerçekten değerlendirmeci değildir. Eğer (17) gerçekten değerlendirmeci değilse, o zaman (17)'nin ilgili emri gerektirmiyor olmasında bir sorun yoktur. Hare sadece şunu iddia edebilir: “İyi”nin safkan değerlendirmeci kullanımları için bir örnek sunmaya çalıştım, (17)'deki gibi yozlaşmış kullanımlar için değil.

Bu zayıf bir yanıttır. Zira bir sandalye hakkında safkan bir değerlendirme yapıp, ardından bunu (17) aracılığıyla ifade edip, yine de başkalarını bu tür sandalyeler tercih etmeye teşvik etmeyebilirim gibi görünmektedir. Bir defa, bir şeyi değerlendirmek ile başkalarına bu konuda nasıl davranmaları gerektiğini söylemek arasında büyük bir fark olduğunu söylemeye meyledebilirim. Dolayısıyla örneğin “bu iyi bir sandalye, ama senin bunu tercih edip etmemen umrunda değil” demenin tutarsızlık olduğunu düşünmüyorum. Kuralcı kuramımız bu cümleyi pratikte çelişkili bulacaktır. Her halükârda, burada sunduğumuz şekliyle kuralcılığa ciddi bir itirazın temelleri var görünmektedir.

Bazı yorumcular kuralcılığın “fanatiklik sorunu” diye adlandırılabilir şeyle de yüzleşmesi gerektiğini düşünüyor görünmektedirler. Bu itiraz şöyle formüle edilebilir: Diyelim ki Smith diye biri ırkçıdır ve şu iddiada bulunma hevesindedir:

(20) Tüm azınlık mensupları sürülmelidir.

Eğer kuralcılık doğruysa, Smith'in sözü zenginleştirilmiş bir emirdir. Burada söz konusu olan bir olgunun, hatta bir “ahlaki olgunun” bile bildirilmesi değildir. Şununla aynı anlamdadır:

(21) Tüm azınlık mensupları sürülsün, lütfen.

Eğer Smith'in ırkçı tutumunu beğenmiyorsak, o zaman bu sözü söylemekle kendisinin de bir azınlık mensubu olsaydı, sürülmesi gerektiğini ima ettiğine dikkat çekebili-

riz: Daha kesin bir ifadeyle, (21) şunu ima eder:

(22) Eğer Smith bir azınlık mensubuysa, o zaman Smith sürülsün, lütfen.

Dolayısıyla Smith'e "eğer ilken sana karşı kullanılsa ne hissederdin?" diyebiliriz. Bazı ırkçılar bu şekilde kendi ırkçı görüşleri üzerine kafa yormaya teşvik edilebilirler ve bazıları söylediklerinin ne anlama geldiğini fark edebilir. Böylece eskiden tutarsız görüşler savunduklarını fark edebilirler. Zira bir genel ilkeyi kabul edip, içerimlerinden birini reddetmek tutarsızlıktır.

Fakat Smith'in ırkçılığı çok köklüyse, (22)'yi kabul etmek isteyebilir. Eğer kendisi bir azınlık olsaydı, kendisinin de sürülmesi gerektiğini kabul etmek isteyebilir. Böylece Smith tutarlı bir ırkçı olduğunu gösterir.

Bazı eleştirmenler bunu kuralcılığın ciddi bir kusuru olarak görüyorlar. Sorun şu ki eğer Smith 22. cümleyi kabul etmek ister ve mantıksal açıdan tutarlı olduğunu gösterirse, 20. cümlede yanlış *hiçbir* şey yok görünmektedir. Irkçı olmayanlar 20. cümleyi asla kabul etmeyeceklerini söyleyebilirler. Smith'e bağırabilirler ya da kendisini kötü hissetmesini sağlamaya çalışabilirler. Ama eğer kuralcılık doğruysa, Smith'in görüşünün yanlış olduğunu iddia edemezler. Zira eğer kuralcılık doğruysa, Smith'in "görüşü" hiç de bir inanç değildir. 20. cümleyi kurduğunda, yalnızca zenginleştirilmiş bir emir vermektedir. Emirler ne doğrudur ne de yanlış. "Kapıyı kapalı" dediğimde, dili bildirimde bulunmayan tarzda kullanırım. Doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirmeye tabi olmayan bir emir veririm. Aynısı (20)'deki zengin emir için de geçerlidir ki, bunu kuralcılığa göre, (20) ile (21)'in aynı anlama gelmesinden anlayabiliriz.

Smith'in sözü ne tutarsızlık ne de yanlışlık bakımından çürütülemiyorsa, nasıl çürütülebilir? Çürütülemez görünmektedir. Eğer Hare'nin görüşünden bu sonuç çıkıyorsa, o zaman değerlendirmeci dili önemli bir açıdan son

derece zayıf hale getirdiğini söyleyebiliriz. Bir defa, ırkçı ifadede ciddi anlamda yanlış bir şey olduğunu söylemek isterim. Benim gördüğüm şekliyle sorun onun söylediğinin yanlış olmasıdır.

Dolayısıyla kuralcılık, tıpkı yerini almaya çalıştığı diğer kuramlar gibi, tümüyle tatmin edici olmaktan uzaktır. Temel sorun kuralcılığın fazlasıyla tek yönlü olmasıdır. Ahlaki dil Hare'nin vurguladığı gibi elbette tercihlere kılavuzluk etmek için kullanılabilir. Fakat ahlaki dilin tüm anlamının tercihe kılavuzluk etmekle alakalı olduğunu savunmak mantıksızdır. Belki de tercihlere kılavuzluk etmenin değerlendirmeci dilin *pragmatığının* önemli bir parçası olduğunu söylememiz gerekiyor. Yani bu tür bir dilin hizmet etmek için kullanılabilmesi önemli bir işlevdir. Fakat bu tür bir dilin anlamının ya da *semantiğinin* bir parçası değildir yalnızca.

Bazıları bu noktada Moore, Ayer ve hatta belki de bazı doğalcıların görüşlerini yeniden ele almanın önemli olduğunu düşünebilir. Hare'nin değerlendirmeci dilin övme işlevine dair içgörüler, bu diğer filozofların daha dar anlamda semantik görüşleriyle birleştirilebilir belki. Her halükârda, bu tür görüşler burada ele alınamaz. Bir süre beklemesi gerekiyor.

16 | SONUÇLAR

Ahlak felsefesindeki bazı temel görüşleri ele aldığımıza göre, belki de dile getirilebilecek bazı itirazları ele almaya çalışmamızın zamanı gelmiştir.

Dile getirilebilecek itirazlardan biri ele aldığımız temel meselelerden hiçbirinde doğruyu keşfedememiş olmamızdır. Normatif etikte eylem faydacılığı, birkaç kural faydacılığı biçimi, Kantçılık, Ross'un kuramı ve egoizmin bazı ciddi zorluklar doğurduğunu gördük. Böylece, "doğru eylemleri doğru yapan nedir?" sorusunun cevabını bulamadık. Metaetikte doğalcılığın, gayri-doğalcılığın ve duygusalcılığın birkaç türünü reddetmek için gerekçeler bulduk. Böylece "iyi"nin anlamı hakkındaki soruya yanıt vermedik. Bu büyük çaplı başarısızlıklar ışığında, tüm projenin bir zaman kaybı olduğu söylenemez mi?

Bu itiraza yanıt olarak söylenebilecek birkaç şey var. Öncelikle, bu soruların henüz tatmin edici şekilde cevaplanmamış olmasının iyi bir şey olduğunu söyleyenler olabilir. Zira şimdiki haliyle, her birimizin hâlâ felsefeye büyük bir katkıda bulunma fırsatı var. Yani her birimiz doğru eylemleri doğru yapan şey ve "iyi"nin ne anlama geldiği hakkındaki doğruyu keşfetme olanağına sahibiz. Bu kusurlu kuramlar hakkındaki çalışmamızın değeri, denilebilir, bize işe yaramayan bazı görüşleri göstermesi ve dolayısıyla işe yarayacak bir görüş keşfetme yolunda yardımcı olacak olmasıdır.

Daha az romantik bir açıdan bakıldığında, bu başa-

nisizlikların bile çok bilgilendirici olabileceğini görmek de önemlidir. Örneğin eylem faydacılığının başarısızlığı bize adaletin ahlaki değeri ve sözlerin önemi hakkında çok şey anlatır. Egoizmin başarısızlığı bize ahlaki güdülenme hakkında ilginç bir şeyler gösterebilir. Kantçılığın zayıf yanları altın kural hakkında ve başkalarında gördüğünüzde istemeyeceğiniz bir tarzda davranmanın asla doğru olmadığı görüşünün içerdikleri hakkında bazı doğruları ortaya se-rebilir. Doğalcılığın ve duygusalcılığın başarısızlıkları, tam olarak ne olduğunu söylemek zor olsa da, gerçekten iyilik diye bir şey olduğunu gösteriyor görünmektedir.

Dolayısıyla normatif etik ve metaetik alanındaki temel sorulara yanıtlar bulamamış olsak da, genel olarak konuşmak gerekirse, bu alanlara ilişkin birçok doğru bulduğumuzu söyleyebiliriz. Kabul etmek gerekir ki, bulduğumuz doğrulardan birçoğu şunun ya da bunun yanlış olduğu anlamında doğrudur. Ama böyle karmaşık ve önemli meselelerde, belki de küçük başarılarla yetinmek zorundayız.

Son olarak, temel sorularımıza doğru yanıtları bulmuş *olduğumuzu* söyleyebiliriz, ama bulduğumuzda farkına varamadık. Kuşkusuz, Mill doğruyu normatif etikte bulduğumuz konusunda ısrar edecek, Moore da metaetik hakkında aynısını söyleyecektir. Elbette diğer birçok felsefeci de doğruyu bulmuş olmamıza karşın, bu doğrunun Mill ve Moore'un düşündüğü yerde olmadığını iddia edecektir. Ele aldığımız kuramlardan tam olarak hangisinin doğru olduğu konusunda ters düşeceklerdir.

Dile getirilebilecek itirazlardan biri ahlakla ilgili ciddi sorunlardan hiçbirinin üstesinden gelememiş olmamızdır. Onlarca yavan ahlak kuramı üzerine düşünerek epey zaman harcadık, ama ırkçılık, cinsiyetçilik, kürtaj, cinsel ahlak ve yoksulluk gibi daha yakıcı ahlak sorunlarını henüz ele almadık. Birçokları bunun önceliklerin bir şekilde yer değiştirmesi olduğunu söyleyecektir. Dikkatimizi öncelikle daha yakıcı sorunlara çevirmemiz ve bunları

hallettikten sonra, ahlak felsefesinin soyut meselelerine çevirmemiz gerekmez mi?

Bu tür itirazlar ciddiye alınmayı hak etmektedir. Öncelikle iki husus göze çarpıyor. Öncelikle, itirazın temelinde etik kuram incelemeleri ile ahlak sorunlarının incelenmesi arasında bir tür çatışma olduğu fikri vardır. Oysa bu kesinlikle yanlıştır. Her iki araştırmaya da girişebiliriz. Bunlar arasında bir çatışma yoktur. Mesele “ya o, ya bu” meselesi değildir.

İkincisi, öncelikler sorununu ele almamız gerekiyor. İlkın yakıcı pratik sorunlar üzerine düşünmemiz, ondan sonra genel bir ahlak ilkesi formüle etmemiz gerektiği söylenebilir mi? Doğru eylem hakkında en azından zımnen genel bir kıstas kabul etmediğimiz takdirde pratik bir ahlak sorunu hakkında akılcı, üzerine düşünölmüş bir karara varmamızın imkânsız olduğu söylenebilir. Neden böyle olabileceğine bakalım.

Diyeim ki Smith ve Jones adlı iki birey ciddi anlamda kusurlu bebekleri ne yapmak gerektiğini tartışıyorlar. Smith’e göre, bu tür bebeklere bedeli ne olursa olsun yaşama şansı verilmelidir, oysa Jones’a göre bu tür bebeklerin hepsine kusurları görölür görölmez huzur içinde ölmeleri için fırsat tanınmalıdır. Smith ve Jones bu konu hakkında mantıkdışı önyargılarını laf olsun diye ifade etmiyorlarsa, bu görüşleri savunmak için bir gerekçeleri olması gerekir. Belki de Smith tıpkı Kant gibi insanların içsel olarak iyi olduğuna ve asla salt araç muamelesi görmemeleri gerektiğine inandığı için bebeklerin yaşamaları gerektiğine inanmaktadır. Jones ise, tıpkı Mill gibi, bir eylemin ancak ve ancak fayda değerini azamiye çıkardığı takdirde ahlaiken doğru olduğuna ve bebeklerin huzur içinde ölmelerine izin vermenin onları hayatta tutmaya çalışmanın fayda değerini aştığına inanmaktadır.

Smith ve Jones çeşitli şekillerde devam edebilirler. Birincisi, ikisi de genel bir ahlak ilkesine *başvurmadan* kendi görüşünü savunabilir. Örneğin Smith büyüdüğün-

de zeki, sağlıklı ve liyakat sahibi insanlar haline gelmiş bebek örnekleri verebilir, Jones ise kusurlu bir bebeğin uzunca bir süre direnip, anne babasının maddi ve manevi kaynaklarını tükettiği trajik bir durumu tarif edebilir.

Bu tür görüşler kuşkusuz sık sık karşımıza çıksa da, ne amaçladığı açık değildir. Smith bazı durumlarda bebeği kurtarmanın çok mutsuz edici bir iş olduğunu kabul edebilir. Aynı şekilde, Jones da bazı durumlarda kusurlu bebeklerin büyüdüğünde başarılı olacağını kabul edebilir. Kuşkusuz mutlu bir son olacaktır bu. Ama bu duygusal çağrılarının iki taraf açısından da ahlaki bir değeri olmaması gerekir. İkisi de diğerinin görüşünü kabul etmeli ve ardından konuyla ilintisini bilmek istemelidir. Bu haliyle, desteklemek için herhangi bir neden olmadan salt retorik bir ikna örneğine benzemektedir. Dolayısıyla genel olarak söylersek, eğer bir ahlaki meseleyi tartışırken genel ilkelermizi incelemeyi reddedersek, bir çıkmaz sokağa girmemiz muhtemeldir. Hiçbir ilerleme kaydedilmeyecektir.

Smith ve Jones başka bir tarzda da ilerleyebilirler. İkisi de kendi görüşünün aslında kendi temel ahlak ilkesiyle uyumlu olduğunu göstermeye çalışabilir. Başka bir deyişle, Smith bebekleri öldürmenin insanlara amaç olarak davranma konusundaki Kantçı ilkeyi gerçekten ihlal ettiği konusunda ısrar edebilir. Jones bebeklerin yaşamasına izin vermenin yol açabileceği acı hakkında kanıtlar biriktirebilir. Peki, böyle bir şeyin ne anlamı olacaktır? Temel ilkeler konusunda ters düştüklerine göre, bebekler hakkındaki görüşleri ile ilkelerinin uyuştuğunu göstererek hiçbir şey elde edilemeyecektir.

Dolayısıyla ilerlemenin en makul yolu dolaysız ahlaki sorunu ele almaktan vazgeçip bizatihi genel ahlak ilkelere ele almak olacaktır. Smith Jones'tan kendi ahlak ilkesini açıkça ve kesin bir şekilde belirtmesini isteyebilir. Bu bir kez yapıldığında, ilke kendi değerleri dikkate alınarak değerlendirilebilir. Daha kolay örneklerde doğru sonuçlar doğurup doğurmadığını belirlemeye çalışabilirler. Eğer

kabul edilebilir olduğu kanıtlanırsa (ki bu çok da muhtemel değildir), Smith ve Jones kusurlu bebeklere ilişkin çok daha zor bir örneğe etkisini düşünmeye geçebilirler. Aynı şekilde, Jones'un Smith'ten Kantçı ilkesini açıkça ve kesin şekilde belirtmesini istemelidir. Eğer kabul edilebilir olduğu kanıtlanırsa (ki bunun olması daha da zordur), buradan hareket edebilirler. Eğer ikisi de ilkesini kabul edilebilir bir tarzda formüle edemezse, o zaman ikisi de bebeklerin ölmelerine izin vermenin ahlakı üzerine görüşünün akılcı ilkelere değil, desteklenmemiş sezgilere ya da önyargılara dayalı olduğunu kabul etmelidir. Burada elbette tartışmaya çok az yer vardır.

Dolayısıyla eğer biri bu kitapta çok soyut ahlak kuramlarını ele aldığımızı, ama yakıcı ahlak sorunlarını ele almadığımızdan yakınır, vereceğimiz bir cevap var. Cevap şudur: Eğer ciddi bir ahlaki meseleyi akılcı şekilde ele almak istiyorsak, öncelikle genel ilkelerimizi anlamamız gerekiyor. Bu konularda anlaşmaya vardktan sonra, nasıl uygulandığını ele alabiliriz. Bu nedenle baştan başladık. Kabul etmek gerekir ki, bu ilk adımda bile çok fazla ilerleme kaydedemedik. Elbette bu üzücü. Ama öncelikleimizin yanlış olduğu iddiasına verecek bir cevabımız var.

Dile getirilebilecek üçüncü bir itiraz ise ahlak felsefesi dikkatli bir şekilde incelenirse de, bu felsefeyle ilgilenenlerin ahlaken daha iyi insanlar haline gelmemiş olmasıdır. Bu itiraza dair iki hususu vurgulamak gerekiyor. Öncelikle, bazı filozoflar bu itirazın ahlak felsefesinin amacı hakkında bir yanlış anlamaya dayalı olduğunu savunurlar. Örneğin G. E. Moore, "Etiğin doğrudan amacı bilgidir, pratik değil" der.¹ Ahlak felsefesiyle ilgilenirken, amacımız ahlak hakkındaki doğruyu keşfetmektir. Eğer birisi doğruyu keşfeder, ama görmezden gelmeyi seçerse, kendi kaybeder. Kuşkusuz bir sorun vardır burada. Ama bu ah-

¹ G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), s. 20.

lak felsefesiyle ilgili bir sorun değildir. İnsanın gelişimiyle ilgili bir sorundur. Arkadaşları, ailesi ve vicdanıyla ilgili bir sorundur, tabii eğer varsa.

İkincisi, ahlak felsefesi incelemelerinin dolaylı bir tarzda bizi daha iyi birer insan yapmaya yardımcı olacağı söylenebilir. Ahlak felsefesiyle ilgilendikten sonra, saçma sapan ahlak kuramlarını kabul etmeye ya da moda olan ahlaki argümanlarla hareket etmeye daha az meyilli olabiliriz. Bu tür anormalliklere kuşkucu gözle bakmaya daha yatkın olabiliriz. Zira ahlak felsefesiyle ilgilendikten sonra, konunun muazzam güçlüğüne hissetmeye başlarız. En dikkatli ve zeki insanın bile kolaylıkla yanlış yapabileceğini anlarız. Böylece son moda ahlaki sloganlara karşı daha dikkatli, düşünüp tartan bir tutum geliştirebiliriz. Bu tür sloganları nasıl test edeceğimizi biliriz ve bu tür mantıkdışı heveslerin bizi peşinden sürüklemesi daha zorlaşır. Ahlaki aşırılıklara karşı bu şekilde korunmamız daha iyiye, o zaman belki de ahlak felsefesiyle ilgilenmek bizi daha iyi insanlar haline getirmeye biraz da olsa yardımcı olabilir.

DİZİN

ahlak 11, 14, 17, 22
ahlakın özerkliği öğretisi 37
ahlaki âdet 17
ahlaki buyruk 20, 21, 22
Ahlak Metafiziğinin
 Temellendirilmesi 148,
 160, 176, 189, 215

altın kural 351, 361
amaçlar krallığı 215, 216
asli ödev 222
A Theory of Justice 201
Ayer, A. J. 313, 318, 319, 325,
 328, 329, 344, 349, 359

Baier, Kurt 139, 140
biçimcilik 27
Bir Adalet Teorisi 28, 207, 208,
 219
Blanshard, Brand 319
Brandt, Richard 102, 103, 104,
 105, 106, 107, 109, 118,
 119, 217, 218

doğa durumu 202
doğalcılık 28, 282
duygusalculuk 28, 308, 344

egoizm 6, 27, 121, 122, 123,
 124, 125, 126, 127, 128,
 129, 130, 131, 132, 133,
 134, 135, 136, 137, 139,
 140, 141, 144, 145, 361

egotizm 126, 127
Ethics and Language 323
eudaimonist (mutlulukçu)
 faydacılık 47
evrensel doğa yasası 153
evrensel özgürlük yasası 153,
 154
evrensel yasa 153
Ewing, A. C. 276
eylem faydacılığı 27, 31, 47, 48,

77, 78, 81, 85, 86, 89, 91,
92, 93, 94, 100, 101, 102,
107, 110, 119, 122, 125,
128, 129, 131, 132, 158,
191, 228, 239, 360, 361

fayda 44, 46
faydacılık 27, 30, 32, 48, 49,
 211, 212, 220, 224
Faydacılık (John Stuart Mill) 33,
 51, 62, 66, 67
Firth, Roderick 269
Frankena, William 122

gayri-doğalcılık 28
görecilik 237, 248, 252

Hancock, John 122
Hare, R. M. 337, 338, 341, 342,
 344, 345, 346, 347, 348,
 349, 351, 352, 353, 356,
 357, 358, 359
Hartland-Swann, John 16, 17
hedonist faydacılık 47
hoşgörü 252

ideal gözlemci kuramı 268
ilk bakışta ödev 220, 221, 222,
 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 230, 231, 233

Kant, Immanuel 19, 20, 21, 28,
 133, 148, 149, 150, 151,
 154, 155, 156, 157, 158,
 159, 160, 161, 162, 163,
 164, 165, 166, 167, 168,
 169, 170, 171, 172, 174,
 176, 177, 178, 179, 181,
 183, 184, 185, 187, 189,

- 191, 192, 193, 194, 195,
196, 197, 199, 200, 201,
202, 209, 212, 213, 214,
215, 216, 350, 362
- kategorik buyruk 21, 149, 153,
154, 156, 157, 158, 160,
164, 172, 199, 200
- kendini geliştirme ödevi 224
- kuralcılık 28, 337
- kural faydacılığı 94, 95, 96, 100,
101, 102, 103, 107, 110,
119, 158
- kuramsal normatif etik 65
- ilk bakışta ödev 234
- metaetik 25, 28, 253, 261, 262,
267, 282, 305, 308, 325,
337, 347, 361
- Mill, John Stuart 33, 35, 39, 40,
46, 51, 52, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
66, 67, 68, 70, 71, 73, 74,
178, 361, 362
- Moore, G. E. 136, 137, 139, 178,
278, 282, 283, 284, 286,
287, 289, 290, 291, 292,
295, 297, 298, 300, 301,
303, 304, 306, 307, 309,
310, 325, 343, 359, 361,
364
- nafile eylem 77, 79
- normatif etik 24, 25, 27, 29,
253, 361
- özerklik 195, 196
- 289, 290, 295, 297, 303
- Rawls, John 6, 28, 110, 111,
112, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 201, 202, 207,
208, 209, 210, 211, 212,
214, 215, 216, 217, 218,
219, 242
- Ross, W. D. 28, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 232,
233, 234
- Russell, Bertrand 291
- söz verme 81, 82, 84, 85
- Stevenson, Charles 319, 323,
325, 326, 328, 329, 330,
332, 335, 344, 349
- tam olmayan ödev 160
- tam ödev 160
- toplum sözleşmesi 28, 201, 202,
204, 205, 206, 207, 210,
212, 214, 216, 218
- uzarımalsal denklik 100
- uzlaşımıcılık 240, 241, 242, 245,
246
- Westermarck, Edward 274, 275,
276, 277, 279, 280
- yaderklik 195, 196
- yardımseverlik ödevi 224
- zarar vermeme ödevleri 224
- Perry, Ralph Barton 265, 266,
268, 269
- pratik normatif etik 65
- Principia Ethica* 136, 282, 283,

