

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**LİBERALİZMİN AHLÂKÎ TEMELLERİ**

Doktora Tezi

Hasan Yücel Başdemir

Ankara-2007

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**LIBERALİZMİN AHLÂKÎ TEMELLERİ**

Doktora Tezi

Hasan Yücel Başdemir

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Ankara-2007

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**LİBERALİZMİN AHLÂKÎ TEMELLERİ**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi .....

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	V
GİRİŞ.....	1
<b>I. BÖLÜM: LIBERAL DEĞER TEORİLERİ.....</b>	<b>12</b>
1. Liberal İlkeler ve Ahlâk .....	12
2. Değer Analizi .....	23
3. Değer Biçme.....	27
a. Değer Biçme Yetileri ve İlk Nedenler .....	29
b. Değer Tecrübesi .....	34
c. Yatkınlık ve Eğilim.....	36
d. Tavrı ve Tutum.....	45
4. İnanç-Değer İlişkisi .....	50
5. Olgü-Değer İlişkisi.....	56
6. Değer Yargıları: Objektif ve Sübjektif Değerler.....	70
7. Şartlı ve Kesin Değer .....	79
8. Aslı ve Talî Değer .....	81
9. Değerlerin Taşıyıcıları.....	92
10. Değerler Çatışması .....	101
11. Sonuç: Liberal Değer Teorileri .....	107
<b>II. BÖLÜM: LIBERAL GEREKÇELENĐİRME .....</b>	<b>110</b>
1. Liberal İlkeler ve Ahlâkî Nedenler .....	110
2. Ahlâkî Gerekçelelendirme .....	116
3. Değer ve İnançların Azamîleştirilmesi.....	129
4. İçselcilik ve Dışsalcılık.....	135
5. Ahlâkî Yapıtırım ve Motivasyon Sorunu.....	141
6. Deontolojik Gerekçelelendirme .....	154
a. Tam Deontoloji.....	155
b. Kısmî Deontoloji .....	161
7. Sonuççu Gerekçelelendirme.....	164
a. Ahlâkî Duygu Teorisi .....	167
b. Faydacılık.....	175
8. Deontoloji ile Sonuççuluk Arasında “Optimum Ahlâk”.....	189
SONUÇ .....	193
KAYNAKÇA .....	199

## ÖNSÖZ

Bu çalışma, liberalizmle ahlâk ilişkisini anlamaya yönelik bir katkıyı amaçlamaktadır. Bu ilişkinin mahiyetine dair iki düşünce mevcuttur. Liberaller; piyasa düşüncesi, bireysellik, devlet faaliyetlerinin sınırlandırılması, özgürlük ve özellikle de son zamanlarda ifade özgürlüğü gibi konularda liberal düşüncenin ahlâkî bir temele dayandığını iddia ederler. Buna karşın akademik çevrelerde ve toplumda liberalizmin yardımseverliği yok ettiği, savaşı meşru gördüğü, zenginleri kolladığı şeklinde suçlamalarla liberalizmin ahlâk dışı bir düşünce olduğu fikri yaygındır. İnanığımız çoğu şeyin “*şehir efsaneleri*” olduğunu sık sık tecrübe ederiz. Gerçekten liberalizm, bir değer düşüncesinden ve ahlâkî düşünceden yoksun mu?

John Locke’dan günümüze liberal gelenek içindeki düşünürler, iddialı bir şekilde tezlerinin ahlâkî olduğunu ileri sürdüler. Bu çalışma, gündelik tartışmalara girmeden liberal düşüncenin gerçekten bu tür bir ahlâkî temele sahip olup olmadığını konu alır ve bunu yaparken liberal ilkeleri ortaya çıkaran zihin durumunu analiz etmeye çalışır. Ayrıca liberal ilkelerle ahlâkî yargılar arasındaki ilişki araştırılır.

Bu araştırmanın gerçekten insanların liberalizmin ahlâkî yönü ile ilgili düşüncelerini değiştirip değiştirmeyeceği bilinmez; ancak her tartışmanın ortak bir kavramsal zemine ihtiyacı vardır. Bu çalışma, muhtemel başarısız yönlerine rağmen bunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Liberalizm, ilkeler için ahlâkî bir temel belirlerken ortak ana terimlere dayanıyor değildir. Bu düşünce, ortak ilkelere rağmen farklı temel terimler ve farklı gerekçelendirme türleri ile karşımıza çıkar. Bu farklılıkların tespit edilmesi, liberalizm ve ahlâk ilişkisine dair tartışmaların daha sağlam bir temelde yapılmasına katkı sağlayacaktır. Bu tür bir temel yaklaşımına rağmen bu çalışmada bunların ne kadar yerine getirildiğinden emin değilim. Türkiye’de konuyu bu şekilde ele alan bir çalışma olmaması nedeniyle bu tez, zorlu bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıktı. Bazı insanların özveri ve katkıları olmasaydı belki bu aşamaya gelemeyecektim. Burada savunduğum tezleri birileriyle tartışmasaydım, onların geçerliliğinden asla emin olamazdım. Bunları çevremde bulduğum herkesle, her fırsatta tartıştım. Bu yüzden mesai arkadaşlarımla ve hocalarımla hepsinin bu çalışmaya katkısı vardır. Doç. Dr. Mevlüt Uyanık, Yrd. Doç. Dr. Şaban Haklı, Yrd. Doç. Dr. Ferit Uslu, Arş. Gör. Dr. Selim Türcan, Arş. Gör. Dr. Süleyman Gezer, Arş. Gör. Aytekin Özel ve birçok kişiden destek aldım. Prof. Dr. Atilla Yayla’nın maddî ve manevî desteğini hep yanımda hissettim; hem fikirleri hem de kaynak temini ile bana çok büyük katkıları oldu. Ayrıca

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Doç. Dr. İbrahim Özdemir, Doç. Dr. İsmail Kız, Doç. Dr. Celal Türer değerli katkılarıyla çalışmamın eksikliklerini gidermeme yardımcı oldular. Danışmanım Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi; fikirleriyle, anlayışlı ve hoşgörölü tavrıyla, tezin ilk yazımını okuma konusundaki itinasıyla ve benim ısrarlı tartışmalarına gösterdiği sabırla çalışmama büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca bu çalışmaya katkısı olan herkese teşekkür etmeyi, yerine getirilmesi gereken bir görev bilirim.

Hasan Yücel Başdemir  
Çorum-2007

# GİRİŞ

Liberalizm konusunda az çok bilgisi olan herkesin zihninde bu düşünceye dair bazı çağrışımlar vardır. Serbest ticaret, bireysellik, özel mülkiyet, sınırlı devlet, kanun hâkimiyeti, kendiliğinden düzen, bireysel (negatif) özgürlük gibi düşünceler liberalizmin temel tezlerini oluşturur. John Locke (1632–1704)’dan günümüze kadar liberal düşünce geleneği içinde yer alan düşünürler, ortak bir şekilde bu tezlere sahip çıktılar; tutarlı ve kapsamlı bir sistem oluşturdular.<sup>1</sup> Bu temel ilkeler, genelde bir düşünce sistemini, özelden ise bir liberalin söz ve davranışlarını tasvir etse de ortak bir dile, söze ve davranışa sahip olmalarına rağmen liberallerin bu temel ilkeler konusunda ortak bir zihnî niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.

Liberallerin ortak dil ve davranışa rağmen farklı zihnî niteliklere sahip olduklarını söylemek, liberal düşünceyi tasvir eden kavramların gerisindeki bazı biliş süreçlerinin varlığına ve onların farklılığına işaret eder. Bu durum, onun görünen yönü ile görünmeyen yönü arasındaki ayırmadır. Liberalizmin piyasa sistemini savunması onun görünen yönüne; bu savunmanın arkasında *duygusal* bir temelin veya bu sistemin *doğru* olduğu şeklinde bir *inancın* olması ise görünmeyen yönüne işaret eder. Liberalizmi bu görünürdeki ve görünmeyen bazı farklılıklarla tasnife tabi tutmak mümkündür. Birincisi kullanılan dile, siyasî tavra (veya üsluba), siyasî amaca ve hatta zaman ve mekâna göre yapılan bir tasnif olabilir. “Liberalizm” ve “liberteryenizm” arasındaki ayırım, zihin durumlarındaki bazı farklılıklara dayanıyor olmasına rağmen temelde siyasî duruş ve üslupla ilgilidir. Liberteryenler, liberallerin özgürlük ve devlet konusundaki düşüncelerini tavizkâr bulduklardan kendilerini onlardan ayırmak için bu ismi kullanırlar. Nitekim 20. yüzyılda ABD’deki liberallerin devletçi söylem ve eğilimleri artmaya başlayınca bunu tasvip etmeyen liberaller kendilerini liberteryen olarak adlandırmaya başladılar.<sup>2</sup> Bununla birlikte liberal ilkeleri veya siyasî amaçları merkez alarak yapılan tasnifler de vardır. Liberal

<sup>1</sup> Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Atilla Yayla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1992; Ludwig von Mises, *Liberalism: The Classical Tradition*, The Foundation for Economic Education, New York, 1996.

<sup>2</sup> Mustafa Erdoğan, “Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek”, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998, s. 29; Yayla, *age*, ss. xiv, 16. Liberterlik olarak da dilimizde kullanılan liberteryenizm, genellikle liberal politikalar adına yanlış uygulamaları eleştiren liberallerin kendisini tanımlamak için kullandığı bir nitelemedir. Bu yüzden onun savunulan genel ilkeleri açısından bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Bazen kaynakların en üst düzeyde verimle kullanılmasını; bazen kamu tercihi fikri için bu düşünce kullanılsa da aslında liberterler; piyasa düşüncesi, kanun hâkimiyeti, sınırlı devlet gibi liberal ilkeleri bireyselliğe, bireysel özgürlüğe veya bireyin güçleri ve sahip olduklarını uygun gördüğü biçimde kullanma hakkına başvurarak açıklar. Bu yüzden liberterlik, genelde eşcinsellik, boşanma, uyuşturucu, kürtaj, ötenazi vs. sıra dışı ahlâkî sorunlarla ilgili olarak yasal serbesleşirmeyi savunur. Liberaller, daha uyumlu ve muhafazakâr bir yaklaşımla, birey özgürlüğü, piyasa ekonomisi gibi konulara ağırlık verirler. Daha geniş bilgi için bkz. Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev.: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., İstanbul, 2003, ss. 141-229.

ilkelerin eşitlik esas alınarak uygulanması gerektiğini savunanlar, liberal eşitçilik veya “eşitlikçi liberalizm” isimlendirmesine başvururlar. İlkelerdeki bu önceliklere göre yapılan birçok tasnif ve isimlendirme vardır: bireyin toplum içindeki rollerine vurgu yapan “cemaatçi (komüniteryen) liberalizm” veya “sosyal liberalizm”, hukukun üstünlüğüne vurgu yapan “anayasal liberalizm”, gelir dağılımına işaret eden “yeniden dağıtımcı liberalizm”, piyasa işleyişine vurgu yapan “laissez faire (bırakınız yapsınlar) liberalizmi”.<sup>3</sup> Diğer taraftan “klasik liberalizm” ve “neo-liberalizm”, büyük oranda zamansal bir tasnifi ifade ederken Avusturya Okulu ve Şikago Okulu<sup>4</sup> da mekânsal bir tasnifi ifade etmektedir.

İkincisi ise zihin durumundan yola çıkarak yapılabilecek tasniflerdir ve daha ziyade liberal ilkelerin ontolojik statüleri, epistemolojik temelleri veya ilk nedenleri göz önüne alınarak yapılan meta-etik tasniflerdir. Genel anlamda bu, liberal ilkeleri ortaya çıkaran gizli biliş süreçlerini ifade eder. “*Biliş süreçleri*” ifadesinin geniş ve muğlâk bir anlamı olduğu açıktır. Bu, liberal ilkelerin nasıl bir zihin durumundan veya zihnî süreçlerin ardından ortaya çıktığına işaret eder. İnsan eylemlerini yönlendiren esasın akıl olduğunu, ahlâkî yargıların ve liberal ilkelerin aklın uygun ve doğru bir işleyiş mekanizmasının ürünü olduğunu söyleyerek liberalizmi nitelemeye kalktığımızda veya aklın yerine duyguyu koyduğumuzda bu mekanizmada “*odaklandığımız yere göre*” bir tasnifle karşılaşırız.

İlk nedenler üzerinden bir niteleme yaptığımızda “*akıl temelli liberalizm*” ve “*duygu temelli liberalizm*” tasnifi ile karşılaşırız. Eğer düşüncelerimizi bu ilk nedenlerden hareketle daha ileri götürerek aklın uygun (veya doğru) işleyişinin tüm bireyleri ortak ilkelerde bir araya getireceğini ve zımnî bir toplumsal mutabakatı (common consent) ortaya çıkaracağını ileri sürdüğümüzde “*sözleşmecî liberalizm*” adlandırmasını yapabiliriz. Buna rakip olarak liberal ilkelerin ve ahlâk kurallarının bireysel arzu ve beklentilerin karşılanmasını temel aldığını ve bu temelin “mutluluğu artırma ve acıdan sakınma” ilkesi üzerine kurulduğunu ileri sürdüğümüzde “*faydacı/sonuççu liberalizm*”den bahsetmiş oluruz. Eğer yargıların ontolojik statülerini veya bilişsel temellerini göz önüne alırsak “*seçim teorisi olarak liberalizm*”, “*yatkınlık teorisi olarak liberalizm*” ve “*eğilim teorisi olarak liberalizm*” şeklinde tasnif yapabiliriz. Liberal ilkelerde tarafsızlığın mı yoksa karşılıklı çıkarın mı esas alınacağı üzerinden bir niteleme ise “*tarafsızlık olarak liberalizm*” ve “*karşılıklı çıkar olarak liberalizm*”<sup>5</sup> ayırımına götürür.

Zihin süreçlerinin tasviri üzerinden “*odaklanılan yere göre*” yapılan bu meta-tasnifleri artırmak her zaman mümkündür. Her araştırmacı, gerekli veya önemli gördüğü noktadan hareketle bir meta-tasnif yapabilir. Bu, tasniflerin dayanmış olduğu temel ilkeleri

<sup>3</sup> Michael Otsuka, *Libertarianism without Inequality*, Clarendon Press, Oxford, 2003, s. 114; Yayla, *age*, ss. 23, 92.

<sup>4</sup> Erdoğan, *agm.*, ss. 4, 10; Yayla, *age.*, s. 8.

<sup>5</sup> Margaret Moore, *Foundations of Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1993, ss. 1-6.



esas olarak yapılan tasniflerdir. Zira bu çalışmanın birinci bölümünde ilk nedenler üzerinden bir tasnif esas alınacaktır: akıl temelli liberalizm ve duygu temelli liberalizm. Bu, bizi bazı başka tasniflerle de karşı karşıya getirebilir. Birincisi, “*önermesel liberalizm*” ve “*önermesel olmayan liberalizm*”; ikincisi ise “*seçim teorisi olarak liberalizm*”, “*yatkınlık teorisi olarak liberalizm*” ve “*eğilim teorisi olarak liberalizm*” şeklindedir. Bunlar, çalışmanın ikinci bölümünde literatürde önemli yere sahip olan başka bir tasnifi beraberinde getirecektir. Bunun liberallerin zihin süreçleri açısından yapılabilecek son meta-etik tasniflerden biri olduğunu söylemek yanlış olmaz; çünkü bu aşamadan sonrakilere, artık görünür nedenlere ait tasnifler olacaktır. Bir gerekçelendirme noktası olarak görülebilecek olan bu tasnifte iki temel tipten (category) bahsetmek mümkündür. Ahlâkî duygu teorisi ve faydacılık olarak ikiye ayırabileceğimiz birinci tip, “*sonuççu liberalizm*” olarak isimlendirilebilir. Tam deontoloji (ödev bilimi) ve kısmî deontoloji olarak ikiye ayırabileceğimiz ikinci tip ise “*deontolojik liberalizm*”<sup>6</sup> olarak isimlendirilir.

Günümüzde birçok bilim adamı, bireysel özgürlükleri, piyasa düzenini, mülkiyet haklarını kuantum fiziği, kaos teorisi, post-modernizm, paradigmal teori (Thomas S. Kuhn ve Paul Feyerabend) vs. gibi bilimsel teorilere dayanarak gerekçelendirme yoluna gitmektedirler. Örneğin bazı düşünürler, Schrödinger’in kedisinin bireysel özgürlükleri temellendirmek için iyi bir zemin sağladığını; yine bazı düşünürler, kaos teorisinde hata veya fazlalık olarak nitelenen ondallıkların aslında fevkalade önemli olduklarını ileri sürdükten sonra bunun, toplum içinde bireylerin önemini gösteren bir bilimsel veri olduğunu ileri sürerler.<sup>7</sup> Liberal gelenek içerisindeki düşünürlerde, bu tür bir yaklaşıma modern çağa kadar rastlamıyoruz. Onlar daha ziyade bütün bilimsel veriler aksini gösterse de birey özgür olmalıdır, türünden bir yaklaşımı savundular. John Locke, David Hume (1711–1776) ve J. Stuart Mill (1806–1873) gibi düşünürler, pozitivizmin önemli temsilcileri idi.<sup>8</sup> Aynı zamanda onlar, en önemli liberal düşünürlerdi. Fakat onlar, liberal fikirlerine bilimsel bir temel aramaya girişmediler. Gerçi Locke, ahlâkî yargılarla bilimsel yargılar arasında bazı paralellikler kurdu; ama asla onları aynı eylem mantığı içine koymadı. Mill,

<sup>6</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1987, s. 1. Deontoloji ve sonuççuluk tanımları için ayrıca bkz. Mustafa Erdoğan, “Liberalizm ve Muhafazakârlık”, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998, s. 67.

<sup>7</sup> Örneğin bkz. Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev.: Ahmet Kardam, Ayrıntı yay., İstanbul, 1999, ss. 103-7. Feyerabend, özgürlüğün bilimsel bir temele sahip olmasını baştan kabul eder; ancak bilimin otonom doğasını reddederek özgürlüğü sınırlamayacak bir bilim anlayışı ortaya koymaya çalışır. Zühtü Arslan, “Anayasa Mahkemesinin Siyasal Partiler Politikası: ‘Ve Çağı’nda ‘Ya-Ya Da’cı Yaklaşımın Anakronizmi Üzerine Bir Deneme”, *Liberal Düşünce Dergisi*, sayı 22, 2001, s. 14. Arslan’ın birebir bu tür bir ilişkilendirme yaptığını söylemek yanlış olur. Fakat o, Anayasa Mahkemesi’nin parti kapatma davaları ile ilgili yaklaşımını liberal bir bakış açısından betimlerken/eleştirirken kuantum fiziğine atıfta bulunarak tezini güçlendirmeye çalışır.

<sup>8</sup> Bu düşünürlerin pozitivist yönleri ile ilgili olarak bkz. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan yay. İstanbul, 1986, ss. 61, 63, 72, 161.

fikirlerinin gelecekte bilimsel temellere dayandırılabilceğini; ancak çağının araçlarının buna imkân tanımadığını ileri sürdü. O, bütün temelleri ahlâkta aradı. Bu konuda çağımız Mill'in yaklaşımından farklı değildir. Bu konuda daha tutarlı bir yaklaşım sergileyen Hume, bilim mantığı ile ahlâkın işleyişini birbirinden kesin bir dille ayırmıştır.

Liberalizm, ortaya çıktığından beri bilimcilerin yaptığı gibi kendisine bilimsel bir temel aramaktan/bulmaktan ziyade ahlâkî bir temel bulma uğraşında olmuştur. Bir liberal için bilimsel teoriler ne söylerse söylesin bireyler özgür olmalıdır; bilimsel teoriler, mülkiyet hakkı ile ilgili ne söylerse söyleyin liberaller, daima mülkiyet hakkını savunacaklardır. Bilim adamları, kendiliğinden düzen ve piyasa düşüncesi hakkında ne tür bilimsel verilere sahip olurlarsa olsunlar liberal düşünce daima bu fikirlerin vazgeçilmez savunucuları olacaklardır. Liberalizm, günümüzdeki bazı örnekler dışında bu tür bilimsel temellere ihtiyaç duymamıştır. Ortaya çıkışından bu yana o, genellikle tarihsel olarak kendisini ahlâkî bir temele dayandırma iddiası içinde oldu. Bu yüzden o, geleneksel anlamda bilimsel gerekçelendirmelere başvurmayı uygun bulmaz. Liberalizm, bilimsel bir teoriden ziyade ahlâkî bir teoridir.

Liberal düşünürler, bu ahlâkî yönü muhafaza etmek kaydıyla liberalizmin farklı yönlerine eğildiler. Bazıları; özgürlük, sınırlı devlet, kanun hâkimiyeti gibi politik konulara daha ağırlık verdi ve buna “*politik liberalizm*” dendi. Bazı liberaller, malın serbest dolaşımı, gelir dağılımı, piyasa düzeni gibi konulara ağırlık verdi ve buna “*ekonomik liberalizm*” adı verildi. Bazıları; şüphecilik, insan doğası, kendiliğinden düzen, akılcılık gibi konuları ele aldı ve bu tarza da “*felsefi liberalizm*” dendi. Bu dağılım, bazı ilkeleri daha önemli görmelerinden veya akademik çalışma sahalarının farklı olmasından kaynaklanır. Örneğin John Rawls (1921–2002), politika üzerine yazılar yazan bir akademisyendi. O, bu yüzden ilgisini “*politik liberalizm*” üzerine yoğunlaştırdı. Rawls, toplum olarak bir arada yaşamayı sağlayacak bazı *temel* kuralların nasıl belirleneceği konusu ile ilgilenir ve tüm bireylerin üzerinde uzlaşabileceği karar alma yöntem ve mekanizması inşa etmeye çalışır. Rawls, bu mekanizmanın toplumun tüm bireylerinin ortak zihin durumlarına dayanması gerektiğini düşünür. Bir adalet fikri, ancak rasyonel seçim ilkelerine göre ortaya koyulur. Rasyonel seçim ilkesi, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri giderecek ya da en azından herkesin üzerinde uzlaşabileceği türden adalet ilkelerini elde etmemizi sağlar. Rawls'ın ortaya koyduğu ölçüler, bizi bazı temel toplumsal ve ekonomik ilkelere ulaştırır. Ulaşılan en temel ilke, diğer tüm kural ve ilkelerin (a) toplumda en az avantajlı durumda olanların en büyük menfaati elde etmelerini sağlayacak ve (b) tüm görev ve pozisyonların adil fırsat eşitliğine uygun bir şekilde toplumun tüm bireylerine açık olmasını sağlayacak türden olacaktır.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, ss. 83, 302, 409.

Rawls'ın yaklaşımı, fayda ve kişisel menfaat gibi kişisel terimlerle sonuçları gözetmek gibi amaçları ahlâk ve adaletin dışında tutar.<sup>10</sup> Bu açıdan o, hakları esas alan deontolojik bir yaklaşım ortaya koyar. Rawls'ın adalet teorisinin üç temel amacı vardır: 1. Eşitliği ahlâkî bir ilke olarak koymak. 2. Toplumsal ve doğal eşitsizlikleri aza indirmek. 3. Yaptığımız seçimlerden doğan eşitsizliklere razı olmak. Rawls, tarafsız başlangıç noktası ve bilgisizlik peçesi gibi terimlerle bir hakkaniyetli toplum modeli oluşturmak ister. Bu açıdan onun ilgisi, daha çok politiktir ve ortaya koyduğu düşünce de politik liberalizmdir.

İsaiah Berlin (1909–1997), yazılarında liberalizmin felsefî temelleri üzerine düşünceler öne sürdü. Berlin'e göre liberal ilkeler, bazı felsefî düşüncelere dayanmaktadır. Ahlâkî çoğulculuk, Berlin'in çalışmalarındaki en merkezî kavramlardan biridir. Öncelikle onun ahlâk düşüncesi, iyi amaçların ve takdire şayan hayat biçimlerinin çokluğuna dayanır. İkinci olarak bu amaç ve hayat biçimlerinin çatışması mümkündür. Üçüncü olarak çatışma, bazı amaç ve hayat biçimlerinin birbiriyle uyuşmasının veya herhangi bir hasar meydana gelmeksizin bunların bir araya getirilmesinin imkânsız olduğunu gösterir. Dördüncü olarak bazı amaçlar ve hayat biçimleri, mukayese edilemez veya evrensel bir ölçüye vurulamaz niteliktedir. Nihayetinde akıl, ahlâkî iyilerle ilgili kapsamlı bir sentez ortaya koyamaz.<sup>11</sup>

Berlin, liberalizmi farklı politik ve ahlâkî düşüncelerin bir arada çatışmadan bulunmasını sağlayacak düzen olarak görür. Bu yaklaşım, çoğulcu bir bakış açısını yansıtır.<sup>12</sup> O, yaklaşımının rölâivist olmadığını söyler. Fakat bu yaklaşım, ideal bir düzenin varlığını kabul etmemesi nedeniyle şüpheli ve agnostik bir epistemolojiye dayanır. Diğer taraftan o, politik hayatı ve (negatif) özgürlük düşüncesini insan doğası ile ilgili bazı tasvirler üzerinden açıklar.<sup>13</sup> Liberal ilkelere felsefî sorunlar açısından bakması nedeniyle onun yaklaşımını felsefî liberalizm şeklinde tanımlamak mümkündür.

Ludwig von Mises (1881–1973) ise kitaplarında daha ziyade ekonomik meselelere ve piyasa işleyişine ağırlık verir. Mises, ekonomideki planlamacı yaklaşımlara karşı serbest ticarete (piyasa ekonomisi) ve yabancı yatırımların önemine vurgu yapar ve ekonomik özgürlükler olmadan politik özgürlüklerin olamayacağını ileri sürer. Ona göre piyasa ekonomisi, toplumsal iş bölümünde bireylerin dayanışmasını piyasa yoluyla sağlayan ekonomik özgürlük sistemidir. Ekonomik özgürlük diğer özgürlüklerden farklı bir şey değildir. Piyasanın işleyişine müdahale, fiyatları belirleme, gelir dağılımındaki eşitsizlikleri gidermeye dönük vergilendirmeler, paranın değeriyle oynama (enflasyon) gibi uygulamalar

<sup>10</sup> Rawls, *age.*, s. 30.

<sup>11</sup> Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, New York, 1994, ss. 58-9.

<sup>12</sup> Berlin'in plüralizmi için bkz. İsaiah Berlin, "İdeal Arayışı Üstüne", *Liberal Düşünce*, çev.: Mustafa Erdoğan, sayı 12, Ankara, 1998, s. 99; Mehmet Turhan, Nur Uluşahin, "İsaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi", *Liberal Düşünce*, sayı 45-46, 2007, s. 83.

<sup>13</sup> Galipeau, *age.*, s. 48.

piyasa sürecini bozar ve ekonomik özgürlüğe zarar verir.<sup>14</sup>

Liberalizm için bu türden farklı sınıflamalar yapmak ve bu listeyi daha fazla çoğaltmak mümkündür. Ancak bunların hepsinde ortak bazı temel yönler bulabiliriz. Serbest piyasa ekonomisi, bireysel özgürlük, kendiliğinden düzen, çoğulculuk gibi fikirler, liberal düşüncenin ortak ilkeleridir. Ayrıca liberaller, bu ilkelerin ahlâkî bir temel sahip olduğunu ya da düşüncelerinin ahlâka aykırı olmadığını iddia ederler. Fakat onların üzerinde mutabık oldukları bu konuları temel bir ortak zihin yapısıyla savunduklarını veya temellendirdiklerini söylemek zordur. Bu yüzden bu çalışma, bu açıdan liberal ilkeleri ortaya çıkararak zihin durumunu ve bu ilkelerin ahlâkî statüsünü araştıracaktır.

Birinci bölüm, ahlâka temel olan ilk nedenleri konu edinir. Burada, liberal düşünürlerin ahlâka ilk temel olarak düşündükleri nedenler ele alınarak onların bu konudaki zihin durumları çözümlenmeye çalışılmaktadır. Daha önce de vurgulandığı gibi liberal düşünürler, ortak bazı düşünceleri savunuyor ve onların ahlâkî bir temele sahip olduklarını iddia ediyor olmalarına rağmen ilk nedenler veya ahlâkî bir yargının köklerinin nerede aranması gerektiği konusunda birbirinden çok uzak bir yaklaşıma sahip oldular; kullanılan terimler ve gerekçelendirme biçimleri oldukça farklılık arz eder. Bu yüzden öncelikle birinci bölümün başında liberalizm ve ahlâk ilişkisini ele almanın muhtelif biçimlerine temas edilir. Liberalizme dışarıdan yöneltile eleştirilerden ziyade liberal düşünürlerin ahlâkî bir bakış açısına sahip olup olmadıkları ve siyasî düşünceleri ile ahlâk anlayışları arasında bir paralellik kurup kurmadıkları üzerine durulur. Burada onların açıkça ahlâkî bakış açısına sahip olduklarını görürüz. Ancak onlar, iki farklı ahlâk düşüncesinden hareket ederler.

Bu anlamda birinci bölüm, birbiriyle eş-zamanlı giden iki farklı yaklaşımı konu edinir. Birincisi, ahlâkın ilk temellerini bazı ahlâkî olgularda bulan ve bu yüzden ahlâkın doğrulama ve yanlışlamaya açık bir takım inançlara dayandığını ileri süren “*inanç temelli*” yaklaşımdır. Bu düşünce, “*inanç*” teriminin doğasından da anlaşılacağı gibi ahlâka epistemolojik; başka bir ifade ile “*önermesel*” (*doxastik*) bir temel arar. İkincisi ise ahlâkî yargılara öncel olguların varlığını reddederek ahlâkın inanç modalitesinden (*-dir*) çok farklı bir değer modalitesine (*-malı*) sahip olduğunu ileri sürer. Ahlâk, olgularla değil bu olguların bireyler üzerinde bıraktığı etkilerle ilgilidir. İnanç temelli ahlâk, bu ikisini birbirinden ayırmayı yanlış bulur ve birinin diğerine zorunlu öncül yapılabileceğini savunur. “*Değer*” veya “*duygu temelli*” yaklaşım olarak isimlendireceğimiz ikinci yaklaşım ise bunları birbirinden kesin olarak ayırır ve ahlâkın ilk temellerinin bizim içimizde; duygularımızda olduğunu ileri sürer.

Bu tür bir çözümleme, bizi değer terimi üzerinde durmaya; değer, olgu ve inanç

<sup>14</sup> Ludwig von Mises, *Economic Policy*, Free Markets Books, New York, 2000, ss. 17, 37, 55; Ludwig von Mises, *Anti Kapitalist Zihniyet*, çev.: Yusuf Şahin, Liberte yay., Ankara, 2004, ss. 36, 39, 54.

arasındaki ilişkiyi irdelemeye; inanmanın bizdeki tezahürü ile değer vermenin tezahürü üzerine düşünemeye sevk eder. İnanmak, bizde istek ve beklentilerimizden ayrı olarak bulunan bir “yatkinlik” durumudur. Bir inanca sahip olmak, bilgiyle ilgili bazı süreçlerden geçmeyi gerektirir. Bu süreç, bizim ona nasıl ve ne kadar inanacağımızı belirler. İnanç temelli yaklaşımlar, inançların bizi ahlâkî davranışa yönlendirmede yeterli olduğunu ileri sürerler. Ahlâkî inançlar, bizi sorumlu yapar ve bize bazı ödevler yükler. Buna karşın değer biçmek, arzu ve beklentilerimize uygun karar almayı sağlayan bir “eğilim”dir. O, bizde bir eğilim olarak bulunur. Ne yapmamız gerektiğine ve nasıl davranmamız gerektiğine karar verdiren şey, duygulardır. Duygularımıza dair kararlar, beklentilerimize cevap verebilecek türden yargılardır. Birincisi “doğru” eylemle ilgilenirken ikincisi “iyi” eylemle ilgilenir. İnanç temelli yaklaşım, doğrunun iyiliğe önceliği olduğunu savunurken değer temelli yaklaşım, iyi ve doğru arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığını; ahlâkî yargılarda doğruluktan değil sadece “iyi”den bahsedilebileceğini ileri sürer. Doğru eylemin ölçütü ile iyi eylemin ölçütü birbirinden farklı olacaktır. Kant’ın maxim’leri ve sözleşme istiareleri doğru eylem ölçütünü verirken Mill’in fayda hesabı ve Hume’un tarafsız gözlemcisinin tasvibi iyi eylemin ölçütünü verir.<sup>15</sup>

Birinci bölümde bunlarla ilgili çözümlenmeler ve ahlâkî yargıların nitelikleri araştırılacaktır. Bu bölümdeki en genel amaç, liberalizm ve ahlâk tartışmaları ile ilgili inanç, değer, olgu, duygu, yatkinlik, eğilim, tavır, tutum gibi terimlere dayalı bir kavramsal yapı ortaya koymaktır. Bu şekilde liberalizm ve ahlâk tartışmalarında çok fazla önemsenmeyen ve zihnin bir yargıya ulaşırken geçirmiş olduğu aşamaları tasvir ve analiz etmeye yönelik bu çalışma, liberalizm ve ahlâk ilişkisiyle ilgili kavramlara dayalı özgün bir tartışma zemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

İkinci bölüm, inanç ve değerlerin bir ahlâk düşüncesini nasıl gerekçelendirdiği ile ilgilidir. İnanç ahlâkî açısından her türden inançlar ahlâkî olmadığı gibi değer ahlâkî açısından da her türden duygular ahlâkî değildir. Liberal düşünürler, bazı gerekçelendirme (justification) türleri geliştirdiler. John Locke, İmmanuel Kant (1724–1804) ve John Rawls gibi düşünürler ve onların takipçileri, liberal ilkelerin adalet ilkelerinin bir gereği olduğunu ileri sürerler ve hakkın ve doğruluğun iyiliğe önceliği olduğunu savunurlar. Bu, insan doğası ve insan zihninin işleyişi konusunda özcü bir yaklaşımı ve ahlâkın bir takım inançlara dayandığı fikrini esas alır. Deontolojik diyebileceğimiz bu yaklaşım, liberal ilkelerin başka bir şeyden (örneğin barış, refah, mutluluk gibi) dolayı istenmesine karşıdır.<sup>16</sup> Bu düşünce,

<sup>15</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nicholas Rescher, “Reasoned Justification of Moral Judgments”, *The Journal of Philosophy*, sayı 55/6, 1958, ss. 248-255.

<sup>16</sup> İmmanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu yay., Ankara, 1995, s. 8, 9; Rawls, *age.*, s. 30. Özcülük eleştirisi ile ilgili olarak bkz. John O’Neill, *Piyasa: Etik Bilgi ve Politika*, çev.: Şen Süer Kaya, Ayrıntı yay., İstanbul, 1998, s. 23. O’Neill,

ahlâkî bir ödev; ahlâkî ilkeleri de emir ve yasaklar olarak görür. Bu yüzden bu düşünceye deontoloji; gerekçelendirme türüne ise “*deontolojik gerekçelendirme*” denir.

Deontolojik gerekçelendirme, ahlâkî inançları ve bunlara bağlı ödevlerimizi belirleyecek karar alma yöntemi belirleme peşindedir. İki türlü deontolojik gerekçelendirmeden bahsedilebilir. Birincisi, içselci ya da tam deontolojidir. Bu düşünce, ahlâkî inançların kendi başlarına bizi ahlâkî eyleme sevk etmeye yeterli olduğunu düşünür. İkincisi ise dışsalcılık ya da kısmî deontolojidir. Kısmî deontoloji, ahlâkî inanca dayandırma konusunda içselcilerle uzlaşır; ancak gerekçelendirmenin kendi başına davranışa yönlendirmesi konusunda farklı düşünür ve bunun için bazı haricî unsurlara ihtiyaç olduğunu savunur. Haricî unsurlar, ahlâkî doğasına ait olmayan; ama bizi ahlâkî davranışa motive eden unsurlardır. Bunlar, bireysel talepler ve arzular gibi duygusal nedenlerdir.

İkinci bölümde yine farklı bir gerekçelendirme şekline temas edilir. Bu, duygu temelli bir gerekçelendirmedir. Ahlâk, bazı duygularımızı tatmin etmeyi amaçlar. O halde ahlâkî davranış, onu yaptığımızda kendisiyle mutlu olduğumuz veya acıdan korunduğumuz davranışlardır. Ahlâk, bir takım sonuçları elde etme çabasıdır. Bu yaklaşıma da sonuççuluk (*consequentialism*) denir; bu tür gerekçelendirmeye ise “*sonuççu gerekçelendirme*” adı verilir. Bu tür gerekçelendirmenin bilinen iki şeklinden bahsetmek mümkündür: ahlâkî duygu teorisi ve faydacılık. Sonuççu olarak nitelendirilen David Hume, Adam Smith (1723–1790) ve J. Stuart Mill gibi düşünürler, liberal ilkelerin bir fayda veya mutluluk artırma araçları olarak değerli olduklarını ve bu ilkelerin işleme için uygun bir yapılanmaya gerek olduğunu savundular. Temelde bu yaklaşım, ahlâkî iyiliği hak ve doğruluğa önceleyen bir zihin yapısına dayanıyordu.<sup>17</sup> Bu düşüncede gerekçelendirme, bir motivasyon sorunu olarak karşımıza çıkar. Motivasyon sorunu, ahlâkî bir duyguyu geçerli yapan nedenlerin aynı zamanda ahlâkî yargıya uygun davranmayı sağlayan nedenler olduğu ile ilgili bir tartışmadır. Aslında her iki sonuççu teori de büyük oranda ortak yaklaşıma sahiptir. Onlar, ahlâkta duygu ve değer temelli bir gerekçelendirmeye girer; ancak onların hangi duyguların ahlâkî olduğu ve bunların nasıl tespit edileceği konusunda bazı farklı yaklaşımları vardır. İkinci bölümde bunlara yer verilir.

Deontoloji ve sonuççuluk, liberal ilkelerin ahlâkî bir temeli olduğu fikrinde uzlaşır ve bu ilkeleri, ahlâkî temel üzerinden gerekçelendirmeye girer. Hem deontoloji hem de sonuççuluk açısından bir ahlâk düşüncesinin liberal ilkelere önceliği vardır. Ancak liberal düşünce içerisinde liberalizmin ahlâkî yönü konusunda kararsız olan veya ahlâkî liberal ilkelere önceliğini zorunlu görmeyen bazı yaklaşımlar da vardır. “*Çoğulcular*” diye isimlendirebileceğimiz Friedrich A. von Hayek (1899–1992), Karl Popper (1902–1994) ve

---

<sup>17</sup> bu kitabında aynı zamanda “piyasa” eleştirisi yapar.  
“İyi” ve “hak”ın birbirine önceliği konusunda bkz. Sandel, *age.*, ss. 1, 3.

İsaiah Berlin gibi liberaller, liberal ilkeler için ahlâkî bir temelin zorunlu olmadığını düşünürler. Yalnız onlar, liberal ilkelerin işlenmesi için bu ilkeleri ortaya çıkaran geleneksel ve ahlâkî süreçlerin çatışma olmaksızın bir düzen içerisinde bulunmasını ön koşul sayarlar. Aynı şey, tersinden de mümkündür; düzenin devamı için liberal ilkeler birer araçtır. Onlar, işlevlerinden dolayı değerlidir.<sup>18</sup> Bu yaklaşıma, “*optimum ahlâk*” ya da “*ikinci en iyi ahlâkî*” da denebilir. Çünkü onlar, farklı ahlâkî düşünce ve yaklaşımların var olabileceği bir toplumsal yapıyı önerirler ve bunun için de, bazı en az (minimal) sınırlamalara ihtiyaç olduğunu ve bu sınırlamaların da bazı optimum kuralları ortaya çıkardığını düşünürler. Liberal ilkeler, bu optimum kurallardır.

Optimum ahlâkın farklı bir türünü savunan liberal düşünürler de vardır. Ludwig von Mises, Murray N. Rothbard (1926–1995), Henry Hazlitt ve Atilla Yayla, içinde sonuççu ve deontolojik unsurlar taşıyan farklı bir yaklaşımla ahlâk ve liberalizm ilişkisine temas ederler. Onlar, liberal ilkelere ahlâkî temel aramaktan ziyade bu ilkelerin her hangi bir ahlâkî düşünce ile çatışma içinde olmadığını temele alan bir yaklaşım ortaya koyarlar. Örneğin Mises ve Rothbard, liberal ilkelerle, özellikle piyasa düşüncesi ile ahlâkın ortak bir eylem mantığına sahip olduğunu ileri sürerler ve bunların birbirine yakın durduklarını iddia ederler.<sup>19</sup>

Bu çalışma, liberalizm ve ahlâk ilişkisini bir zihin çözümlemesine dayalı olarak ele alır. Bu yüzden liberal ahlâk teorileri üzerinde ayrıntılı bir tartışma yapılmamış ve onlar bütün yönleri ile ele alınmamıştır. Bu çalışmaya böyle bir amacı da ilave ettiğimizde iki sorunla karşılaşırız. Öncelikle konuyu bu şekilde ele almak, çalışmanın insicamını bozacaktır; çünkü bir taraftan liberal ilkelerin gerisinde yatan zihin durumunu tasvir ederken diğer taraftan bu ilkelerin tutarlılığını tartışmak ve eleştirisini yapmak, bir anda iki ayrı uğraş gibi görünüyor. Liberal ahlâk düşüncesini konu alan yerli ve yabancı birçok eser vardır. Her okuyucu, bu çalışmada ortaya koyulan bakış açısını bu eserleri okurken sınavabilir. İkinci olarak bu tür bir çaba, hacimli bir çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayacak ve belki de asıl konunun satırlar arasında kaybolmasına sebep olacaktır. Böyle bir durumla karşılaşmamak için yakın dönemde ve günümüzde liberalizmin önemli temsilcileri sayılan bazı düşünürlerin fikirlerine az yer verildi. Optimum ahlâk düşüncesini savunanlarla Richard M. Hare (1919–2002), Shelly Kagan, Derek Parfit ve Thomas Nagel (d. 1937) gibi önemli düşünürlerin bakış açısına fazla yer verilmedi. Ancak her okuyucu, buradaki bakış açısını onların eserlerini okuduklarında sınama imkânına sahip olacaktır.

<sup>18</sup> Friedrich A. von Hayek, *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük II: Sosyal Adalet Serabı*, çev.: Mustafa Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1995, ss. 44, 45, 52.

<sup>19</sup> Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, William Hodge and Company Limited, London, 1949, ss. 15, 92-5; Murray N. Rothbard, *Man Economy and State ve Power and Market*, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 2004, ss. 713, 1360-5.

Bu çalışma, liberal düşünürlerin ortaya koydukları düşüncelerin gerisinde yatan zihin durumlarını tasvir ve analiz etmeyi amaçlar. Bunun için öncelikle ahlâkî bir karar almayı sağlayan inanç, değer, tasdik, tasvip, yatkınlık, eğilim gibi bazı temel terimler üzerinde durulur. İkinci olarak bir ahlâk düşüncesinin bu terimler üzerine nasıl inşa edildiği gösterilmeye çalışılır. Ancak liberallerin ahlâkla ilgili ortak bir zihin yapısı olmadığı için çalışmanın her iki bölümünde birbiriyle eş-zamanlı iki rakip düşünce ele alınır. Deontoloji, inanç temelli bir yaklaşımdan hareket ederken sonuççu liberaller, değer temelli bir yaklaşımı benimserler.

Haklar temelli liberalizm veya tarafsızlık düşüncesi olarak liberalizm gibi isimlerle de anılan deontolojik liberalizmle daha çok faydacılık şeklinde bilinen sonuççu liberalizm arasındaki ayrımlar, bu çalışmanın içine dâhil edilmemiştir. Ancak burada ortaya koyulan bakış açısı, bu ayrımları daha belirgin hale getirecek kavramsal bir çerçeve hazırlamıştır. Nitekim bazı liberal düşünürlerin deontolojik mi yoksa sonuççu bir bakış açısına mı sahip olduğu konusunda genel bir kararsızlık göze çarpar. Özellikle birinci bölümde ortaya koyulan kavramsal çerçeve, bu tür bir zihin karışıklığını ortadan kaldıracak alt yapıyı sağlar. Nitekim ikinci bölümde, özellikle “Deontolojik Liberalizm” ve “Sonuççu Liberalizm” başlıkları altında bu tereddütleri tamamen giderecek bir bakış açısı verilmiştir.

John Locke ve David Gauthier (d. 1932) gibi düşünürlerin savundukları fikirlerin deontoloji mi yoksa sonuççuluk mu olduğu konusunda karar vermek zordur. Fayda, kişisel menfaat, haz duygusu gibi sonuççu unsurlara çokça vurgu yapmaları, bunların daha ziyade sonuççu düşünürler olduğu fikrini doğurur. Fakat sözleşme, doğal durum, başlangıç noktası gibi terim ve ifadeler ahlâkta bireylerin statülerini birbirine eşitleme amacı güder; ahlâkî statülerin birbirine eşitlenmesi, haklar temelli deontolojik bir yaklaşımın çabası olabilir. Bu çalışma, bize bu türden ayrımları yapmayı sağlayacak bir ölçüt verir.

Bu tür bir çalışmayı, farklı şekillerde yapmak mümkündür. Örneğin bazı düşünürleri merkeze alarak bu konu ele alınabilir. Daha kuşatıcı olması kaygısıyla bu yola başvurulmadı ancak gerektiği durumlarda belirli düşünürlerin görüşleri ele alındı.

Değer felsefesi, liberalizmde önemli bir yere sahiptir. Buna rağmen özellikle ahlâkî değer tartışmaları üzerinden liberalizmi konu alan çalışmalar çok azdır.<sup>20</sup> Felsefenin en zor konularından biri olan değer felsefesi üzerinden bu çalışmanın yapılması, hem değer felsefesinin zorluklarının üstesinden gelmek hem de liberallerin değer düşüncesini ortaya koymak gibi bir dezavantajı içinde barındırır. Bu zorluğu aşmak için birinci bölümde geniş

<sup>20</sup> Bu konuda yapılan çalışmalar, karmaşık ve anlaşılması güç bulunduğu için olsa gerek çok fazla ön plana çıkmaz. Bu bakış açısıyla yapılmış en önemli çalışmalardan biri, Gerald F. Gaus’a aittir. Bkz. Gerald F. Gaus, *Value and Justification: The Foundations of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. Bu konuda diğer bir çalışma da Elizabeth Anderson’a aittir. Bkz. Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.



bir değer analizine girilmiş ve inanç temelli değer, duygu temelli değer; yatkınlık olarak değer, eğilim olarak değer; aslı değer, talı değer; objektif değer, subjektif değer gibi oldukça ayrıntılı bir değer tasnifi yapılmıştır.

Ahlâkî değer ve inançların gerekçelendirilmesini konu edinen ikinci bölüm, değer felsefesi ile epistemolojiyi birlikte ele almanın zorluğunu içinde barındırmasına rağmen birinci bölümde ortaya koyulan bir kavramsal çerçeve üzerinden hareket eder; bu yüzden birinci bölümün zorlukları burada göze çarpmaz. İki bölüm de birbirinin devamı niteliğindedir. Her iki bölümde de konu, problematik olarak (bir sorundan hareket ederek) ele alınmaz; çalışma, daha ziyade liberal düşüncenin gerisinde yatan zihin durumlarını anlamaya çalışan tasvirî ve analitik bir çalışmadır.

# I. BÖLÜM: LIBERAL DEĞER TEORİLERİ

## 1. Liberal İlkeler ve Ahlâk

Liberalizm ve ahlâk bir arada zikredildiğinde farklı ilişki biçimleri akla gelir. Genellikle ilk önce liberalizmin ahlâkî yönünün bulunup bulunmadığı sorusu sorulur. John Locke, David Hume ve Adam Smith gibi ilk liberal düşünürlerden Robert Nozick (1938-2002), John Rawls, David Gauthier ve Alan Gewirth (1912-2004) gibi yakın dönem düşünürlerine kadar liberal gelenek içerisindeki düşünürler ahlâk üzerine yazılar yazdılar. Özellikle son yıllarda bu konuda yazan birçok akademisyen vardır. Atilla Yayla, Ömer Demir, Mustafa Acar, Fuat Oğuz, Henry Hazlitt, Michael Novak, Daniel T. Griswold, Charles K. Rowley, Suri Ratnapala, J. Huerto de Soto gibi birçok düşünür liberal ilkelerin, özellikle de piyasa sürecinin ahlâkî olduğunu veya en azından ahlâk dışı olmadığını ileri sürerler.<sup>21</sup>

Siyasî düşüncenin iki büyük hareketi olan liberalizmle sosyalizm arasındaki fikrî rekabeti göz önüne aldığımızda liberalizmle ahlâk ilişkisinde sosyalizmin liberalizme karşı yönelttiği eleştiri<sup>22</sup> ve ithamlarla<sup>23</sup> karşılaşırız. Sosyalistler, liberalizmi sömürü, soygun, baskı, şiddet, gerçeği inkâr gibi sıfatlarla nitelerler ve kapitalizmin “insan varoluşunun en derin yönlerinin metalaştırılmasına yapılan sistematik bir vurgu” içerdiğini iddia ederler.<sup>24</sup> Liberallerin sosyalistlere karşı savunmaları ve karşı söylemleri<sup>25</sup> de düşünüldüğünde liberalizm ve ahlâk ilişkisini bu şekilde ele alan geniş bir literatürle karşılaşırız.

Bu iki ilişki biçimi, meta-etik olmaktan ziyade doğrudan naif ahlâk tartışmalarını esas alır. Örneğin serbest rekabetin “acımasız” ve “insafsız” bir düşünce olduğu fikri ileri

<sup>21</sup> Bu düşünürlerin *Piyasa* (özellikle 3 ve 4. sayılar) ve *Markets&Morality* dergilerinde bu konuda yayınlamış makaleleri vardır. Ayrıca bkz. Alan Hamlin, “The Moral of the Market”, *Markets Morals and Community*, The Centre for Independent Studies, 1996, ss. 1-15.

<sup>22</sup> Örneğin Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı yay., İstanbul, 2001, ss. 10, 180. MacIntyre, hem deontolojik hem de sonuççu liberal yaklaşımları “yıkıcı ve tehlikeli etkilere” sahip olarak niteler.

<sup>23</sup> Sosyalistler genellikle liberalizmin piyasa düşüncesini betimlemek için “kapitalizm” ifadesini kullanırlar. Aslında bu, ilk başta liberallere karşı sosyalist bir ithamdı. Bu itham, Hazlitt’in ifade ettiği şekliyle piyasa düşüncesinin “materyalist, bencil, adaletsiz, ahlâksız, acımasızca rekabetçi, hissiyatsız, vahşi ve yok edici” olduğu düşünce ve imalarını da içinde taşıdığı şekildeydi. Fakat daha sonraları piyasa düşüncesini savunanlar, bu ithamların haksız olduğunu ifade eden birçok yazılar yazdılar ve bu kayıtlarla kendilerine “kapitalist” denmesinde bir sakınca görmediler. Bkz. Henry Hazlitt, *Ahlâkın Temelleri*, çev.: Mehmet Aydın, Recep Taplamaz, Liberte yay., Ankara, 2006, s. 360, vd.

<sup>24</sup> Örneğin Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev.: Kenan Somer, Sol yay., Ankara, 1993, s. 122. Marx, burada toprak ve mülkiyet sahibi olmayı soygunculuk olarak niteler. Jacques Gouverneur, *Kapitalist Ekonominin Temelleri*, çev.: Fikret Başkaya, İmge yay., Ankara, 1997, ss. 262, 264, 267, vd.; S. Graham, “Hypercapitalism: A Political Economy of Informational Idealism”, *New Media and Society*, sayı 2 (2), ss. 131-156.

<sup>25</sup> Örneğin David R. Henderson, Robert M. McNab, Thomas Rozsas, “Sosyalizmde Gizli Eşitsizlik”, *Piyasa*, çev.: Atilla Yayla, sayı 14, ss. 3, 26.

sürülerek yapılan bir tartışmada/eleştiride temelde “acımasız” ve “insafsız” olmakla ilgili genel ahlâkî kabul esas alınır. “Soygunculuk”, “vahşilik” gibi ithamlarda bunu daha belirgin olarak görürüz. Fakat liberalizm-ahlâk ilişkisini meta-etik bir bakış açısıyla ele almak farklı bir yöntemi gerektirir.

Meta-etik, ahlâkî özellik, ifade, hüküm ve tavırların/tutumların doğasını inceler. O, hangi davranışların iyi veya kötü olduğu, nasıl davranmamız gerektiği gibi sorunlardan ziyade ahlâkî özelliklerin ve değerlerin doğasını anlamak için ahlâkî iyiliğin ne olduğu üzerinde durur. Meta-etğin ilgilendiği soruların bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz: Ahlâkî yargılara ulaşmamızı sağlayan nedenler nelerdir? Bu nedenleri nerede aramamız gerekir? Ahlâkî ifadelerin anlamı ve doğası nedir? Ahlâkî yargılar bize ne söyler? Ahlâkî yargılar davranışların nedenleri olabilir mi? Ahlâkî ifadelerin doğruluğundan ve yanlışlığından bahsedebilir miyiz? Eğer doğru veya yanlış olabiliyorlarsa bu doğruluğa nasıl erişiriz?<sup>26</sup>

Liberalizm-ahlâk ilişkisini meta-etik bir bakış açısıyla ele almak, diğer ilişki biçimlerinden çok da bağımsız değildir; ancak farklı olduğu açıktır. Bu bakış açısı liberallerin ortaya koydukları ilke ve kurallardan hareketle bir tasvir yapmaktan ziyade bunların gerisinde yatan zihin durumlarını tasvir etmeye yönelir. Bu tasvir, bir taraftan liberalizm-ahlâk ilişkisinin derinlemesine anlaşılmasını sağlarken diğer taraftan liberalizme karşı yöneltilen ahlâk dışılık ithamlarının geçerliliği veya geçersizliği ile ilgili sağlam bir bakış açısı sağlar. Onların zihin yapısı konusundaki tasvirlerin anlaşılır bir zemine sahip olması için liberal ilkelerden bahsetmek yerinde olacaktır. Bu konuya geçerken şunu da tekrar hatırlamakta fayda vardır. Liberalizm üzerine yazan düşünürler, genellikle ahlâk üzerine de yazılar yazmışlardır.<sup>27</sup> Bu açıdan bakıldığında üzerinde durulması gereken temel sorunlardan biri de bu düşünürlerin liberalizm üzerine yazmış oldukları yazılarla

<sup>26</sup> David Copp, “Introduction: Metaethics and Normative Ethics”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 6. Meta-etğe en iyi örneklerden birisi George Edward Moore’un kitabıdır. Moore kitabında ahlâkî ifadelerin ve iyiliğin doğasını tartışır. Bkz. G. E. Moore, *Principia Ethica* (PE), Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

<sup>27</sup> Bu tespit neredeyse bütün liberal düşünce geleneği için geçerlidir. Liberalizmin ilk kaynaklarından biri, John Locke’un *The Second Treatise on Civil Government*’tır (Sivil Yönetim Üzerine İkinci Deneme). Bununla birlikte Locke’un *An Essays Concerning Human Understanding* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme) adlı kitabının bazı bölümleri ahlâkla ilgilidir. David Hume, “Of Commerce” (Ticaret Hakkında) ve “Of Interest” (Kâr Hakkında) gibi ticaret üzerine makaleler yazdı. Ayrıca onun *A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) kitabının bazı bölümleri ile *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir İnceleme) kitabı ahlâkla ilgilidir. John Stuart Mill’in *On Liberty* (Hürriyet Üzerine) ve *Principles of Political Economy* (Politik Ekonominin İlkeleri) kitapları liberal ilkelerin ortaya koyulduğu temel kitaplar olarak kabul edilir. Diğer taraftan Mill, temel ahlâk metinlerinden biri kabul edilen *Utilitarianism* (Faydacılık) kitabını da yazdı. Bu listeyi günümüz liberal düşünürlerine kadar sıralayabiliriz. Fakat günümüzde bunlar ayrı ayrı kitaplarda değil liberal ilkeler ve ahlâk tartışmaları aynı kitap içinde ele alınır. John Rawls’ın *A Theory of Justice* (Bir Adalet Teorisi), Robert Nozick’in *Anarchy State and Utopia* (Anarşi Devlet ve Ütopya), David Gauthier’in *Morals by Agreement* (Anlaşmaya Dayalı Ahlâk) gibi kitapları, liberal ilkeleri ve etik yaklaşımları birlikte ele alan eserlerdir.

ahlâk üzerine yazdıkları arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığıdır.

Genel bir bakış açısıyla söylessek ilk dönem liberal düşünürler, liberalizm ve ahlâk tartışmalarının birbirinden ayrı olduğunu ifade etmediler fakat onları birlikte ele almaya da çalışmadılar. Fakat dikkatle baktığımızda bu düşünürlerin hem liberalizm hem de ahlâk üzerine yazdıkları kitaplar arasında fikri bir bağlantının olduğu görülür. Adam Smith, ahlâk tartışmalarının en önemli eserlerinden biri olan *The Theory of Moral Sentiments* (Ahlâkî Duyular<sup>28</sup> Teorisi) ile ekonomik liberalizmin temel kitaplarından sayılan *The Wealth of Nations* (Milletlerin Zenginliği) adlı kitapların yazarıdır.

Smith'in bu iki kitabı arasında faydacılığa/sonuççuluğa dayalı bir ilişki vardır. Her iki kitapta da “fayda” teriminin çok önemli bir yeri vardır. Smith, *Moral Sentiments*'da faydacı ahlâka eğilir ve Hume'un “bizim bir şeyin faydasını sadece sonucunda elde edeceğimize inandığımız hazdan dolayı tasvip edebileceğimiz” şeklindeki anlayışını eleştirir. Smith'e göre fayda, iyi ve hoş sonuçlara karşılık gelir. Smith, Hume'un bu anlayışını şöyle yorumlar: “Bizim beğeni veya beğenmememizin birinci ya da ilkesel kaynağı, bu fayda veya acının olmaması görüşü değildir... Zira her şeyden önce erdem tasvip edilmesi, iyi bir şekilde düzenlenmiş bir binayı bizim tasvip ettiğimizde ortaya koymuş olduğumuzla aynı türden bir duygu olması mümkün değildir. Aynı şekilde bir şifoniyeri tavsiye etmemizin nedenleri ile bir kişiyi överkenki nedenlerimiz aynı olmamalıdır.”<sup>29</sup> Yine “tasvip duygusu sürekli, faydanın anlamından oldukça farklı bir uygunluk anlamını içinde barındırır.” Smith, faydanın bir araçtan veya aracı bir iyiden daha fazla bir şey olmadığını söyler ve bunu bizim, ekonomi bilimine temel olarak kabul edebileceğimizi; ancak ahlâka aynı şekilde temel kabul edemeyeceğimizi ileri sürer. Açıkçası Smith, ahlâkta faydacı unsurlara yer vermekle birlikte faydaya ahlâkî bir öncelik vermekten kaçınmıştır.<sup>30</sup> O, stoiklerin, özellikle de Cicero (M.Ö. 106-43)'nun fikirleri ile faydacılığı birleştiren eklektik bir düşünce ortaya koyar.<sup>31</sup>

*Moral Sentiments*'ta fayda, ahlâkî davranışa sevk eden temel etken olarak kabul

<sup>28</sup> “Sentiment” kelimesi, Türkçe'ye genellikle “duyu” olarak çevrilir. “Sentiment” duyu, duygu ve duyarlılık gibi anlamlara gelir. Smith'in kitabında kullandığı şekliyle “sentiment”, bu üç anlamı da içinde barındıran bir içeriğe sahiptir. “Moral Sentiments” ifadesini aslında “ahlâkî duyarlılık” şeklinde çevirebiliriz. Francis Hutcheson, David Hume ve Adam Smith, ahlâkî duyarlılığı, beş duyu organımızın algılarına benzer türden bir duyu algısı olarak görürler. Ahlâkî duygu, insanın altıncı bir duyusudur. Nitekim Smith'in hocası Hutcheson, buna “moral sense” (ahlâk duygusu) adını verir. Göz, görmemizi; kulak duymamızı; burun koklamamızı sağladığı gibi duygu da duyarlılığı ve hislenmeyi sağlayan bir duyu algısıdır. Bununla ilgili olarak Bkz. Francis Hutcheson, *An Essays on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, editör: Aaron Garrett, Liberty Fund, Indianapolis, 2002; Ali Taşkın, “Francis Hutcheson'da Ahlâk Duyusu Kavramı ve Motivasyon Kuramı”, *Felsefe Dünyası*, sayı 42, 2005, s. 91.

<sup>29</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, editör: A. L. Macfie ve D. D. Raphael, Oxford, 1976, s. 188; A. L. Macfie, “Adam Smith's Moral Sentiments as Foundation for His Wealth of Nations”, *Oxford Economic Papers*, vol. 11, no. 3, 1959, s. 209.

<sup>30</sup> Smith, *age.*, s. 210.

<sup>31</sup> *Age.*, ss. 207, 208.

edilmez ancak o, ekonomik faaliyetlerin kaynağı olarak tanımlanır. Smith, toplum olmanın temel direğinin fayda olamayacağını düşünür. Fayda özellikle ekonomik başarıların temelinde yatan dürtüdür. Fakat faydadan önce adaletin gelmesi gerekir. Adaletsiz fayda bir yıkımdır. Smith'e göre adaletle fayda arasındaki ilişkiyi sağlayacak şey, insanda var olan "doğal bir toplum sevgisidir". O, buna "sempati" adını verir. Sempati, tüm insan faaliyetlerinin temel direğidir.<sup>32</sup>

Smith'e göre sempati bir duygudur. O, şefkat ve merhamet gibi duygularımızın içinde ortak olarak bulunan bir şeydir ve başkalarının acılarını dostça hissetmemizi sağlar.<sup>33</sup> Sempati, bir bencillik ilkesi değildir, bir duygudur ama bir bencillik duygusu da değildir. Sempati, bir adama kendisi bu durumu yaşamıyor olsa bile doğum yapan bir kadının acısını fark etmesini sağlar. Yine sempati, komşusunun yaşadığı büyük acıların kendi küçük dertlerinden daha önemli olduğunu fark ettirebilir. Bu yüzden o, bencillikle ilgili bir şey değildir.

Smith, beklentilerimiz ve duygularımızla ilgili olan fayda terimine ahlâk ve ekonomide aynı önemi vermez. O, faydayı ekonominin temel terimi olarak görürken ahlâkın tali terimi olarak görür. Fakat onun için ahlâk ve ekonomide ortak öneme sahip olan terim "sempati"dir. Sempati, ahlâk ve ekonominin duygusal temeline işarete eder. O, sempatiyi "toplumun gerçek çimentosu" (effective cement of society) olarak kabul eder. Bu yüzden sempati, ahlâk ve ekonominin ortak terimidir ve her türden tutkularımızdaki dostluk hislerimizi göstermekte kullanacağımız bir duygudur.<sup>34</sup> Tarafsız gözlemci ifadesi de onun düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Tarafsız gözlemci, sempati yoluyla bizim eylemlerimizi takdir veya tekdır etme hakkına sahip (üçüncü) kişiye işaret eder. O, ahlâkî bir faildir.<sup>35</sup> Bu ifade, tarafsızlığı içeriyor olması açısından rasyonel bir çabayı ifade eder. Smith'e göre tarafsız gözlemci, duygusal taleplere rasyonel bir ölçüt getirir. Fayda ve adaletin bir arada bulunması gerektiği gibi duygu ve aklın da bir arada bulunması gerekir. Ancak bu yaklaşım, onun düşüncesini deontolojik yapmaz. Çünkü tarafsız gözlemci, ahlâkî

---

<sup>32</sup> Smith, *age.*, ss. 79-84. Smith, faydanın adaleti sağlamakta yetersiz kalacağını söyler. Aslında o, bu dünyada mutlak adaletin de olamayacağını, bunu sağlayacak olanın sadece Tanrı olduğunu kabul eder. Ayrıca Smith'e göre Tanrı, bir *deus ex machine*'dir. Bu ifade, işleyişin aksayan yönlerini el altından düzelteren bir Tanrı'ya işaret eder. Tanrı, Smith'in "görülmez el"inin sahibidir. Bkz. *MS*, s. 185. Ayrıca Smith'in hem ahlâk hem de ekonomi üzerine görüşlerinde Tanrı düşüncesinin yeri hakkında bkz. Athol Fitzgibbons, *Adam Smith's System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1995, ss. 25-44.

<sup>33</sup> Smith, *age.*, s. 13.

<sup>34</sup> *Age.*, s. 13.

<sup>35</sup> *Age.*, s. 100. Ahlâk tartışmalarında "tarafsızlık" terimi genel olarak deontolojik bir anlamı ifade eder. Tarafsızlık, kişinin kendisini bireysel menfaatlerinden, beklentilerinden ve içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal koşullardan soyutlayarak karar vermesini veya davranışta bulunmasını ifade eder. Tarafsızlık düşüncesinde ahlâkî fail, ahlâkî bir karar alırken kendisinin veya diğer bireylerin içinde bulunduğu koşulları göz ardı eden soyut bireydir. Dolayısıyla tarafsızlık, kontenjan ve şartlı değil zorunlu ve kesin ahlâkî ifade eder. Bkz. Margaret Moore, *age.*, ss. 38, 41, 49.

faili gözlemlerken kendisi de bir ahlâkî faildir ve bu esnada gözlemlediği kişi kendisi için tarafsız gözlemci olur. Bu açıdan tarafsız gözlemci sempatiye rasyonel bir karakter kazandırırken bireysel beklentileri genellemek veya soyutlamak gibi bir işleve sahip değildir.<sup>36</sup>

Smith, *Wealth of Nations*'da ekonomi insanını tasvir ederken *Moral Sentiments*'ta basiret ve erdem sahibi insanı tasvir eder. Ancak o, bu iki insan tipinin birbirinin karşıtı olduğunu düşünmez. Ekonomik insan ve erdemli insan, toplumu geliştirmeye çalışan kişiler olarak ortak bir amaca hizmet ederler. Smith bunları insanın birbirini tamamlayan iki yönü olarak görür.<sup>37</sup> Ancak her iki kitap arasındaki ilişki, sürekli sorgulanmıştır. Smith'in ahlâk anlayışında kişisel çıkarı (fayda) sınırlandırma eğilimine rağmen ekonomiye dair düşüncelerinde kişisel çıkara daha fazla anlam ve önem yüklemesi, bazı düşünürler tarafından bir tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir.<sup>38</sup> Athol Fitzgibbons, Smith'in kişisel menfaat, kendini sevme (self-love) gibi fayda temelli terimleri *Moral Sentiments*'ta *Wealth of Nations*'a göre daha fazla kullandığı tespitinde bulunur ve bunun önemli bir veri olduğunu düşünür. Ona göre fayda terimine atıfların fazlalığının temelinde Bernard Mandeville (1670-1733)'in ahlâkı sadece tek bir insanî duyguya, kendini sevme veya aynı anlama gelen kişisel menfaat duygusuna bağlayan yaklaşımına karşı faydanın kendi ahlâk düşüncesindeki yerini belirginleştirmekti. Nihâî olarak Fitzgibbons, Smith'in ekonomik büyümenin temeline ahlâkı koyduğunu ileri sürer.<sup>39</sup> Bu konudaki farklı yaklaşımları göz önünde bulundurduğumuzda dahi Smith'in hem ahlâkın hem de ekonominin temellerini insan duygularında aradığını söylemek zor olmaz. Nitekim bazı düşünürler, *Wealth of Nations*'ı *Moral Sentiments*'in ekonomideki mantıksal uzantısı olarak görürler.<sup>40</sup>

“Değer” terimi de Smith'in her iki kitabında merkezi bir yere sahiptir. *Moral Sentiments*'ta Smith, değerın bizde bir binanın şekli, bir yemeğın tadı gibi memnuniyet

<sup>36</sup> Macfie, Smith'in düşüncesinde aklın duyguyu “tarafsızlığa” ve “bilince” bağladığını ve bunu sağlayacak akıl düşüncesinin de ancak bir pratik akıl olacağını ileri sürer. Bu yönüyle onun Hume'dan ayrıldığını söyler ve deontolojik bir yaklaşım içinde olduğunu ileri sürer. Bkz. Macfie, *agm.*, ss. 216-7. Oysa deontolojide bireysel beklentilerin genellenmesi ve soyutlanması esastır. Yani bireyler, kendi beklentileri ile toplumun diğer üyelerinin beklentilerinin “uyuşmasını” gözetmek zorundadırlar. Smith'e göre ise bir uyuşma değil sadece tasvip gereklidir. Bireyler, başkaları için tasvip ettiklerini şeyleri kendileri için tasvip etmeyebilirler. Başka bir ifade ile kendilerine layık gördüklerini başkalarına layık görmeyebilirler. Elbette bu layık görmeme, diğer kişinin de onu kendisi için tasvip etmesine bağlıdır. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Hasan Yücel Başdemir, “İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, *Liberal Düşünce Dergisi*, sayı 37, Bahar, 2005.

<sup>37</sup> Macfie, *agm.*, s. 220.

<sup>38</sup> *Agm.*, s. 210.

<sup>39</sup> Fitzgibbons, *age.*, ss. 137, 139.

<sup>40</sup> Robert B. Ekelund, Jr., Robert F. Hébert, “Adam Smith: Sistem Kurucusu”, *Piyasa Dergisi*, sayı 12, 2004, s. 123; Ekrem Erdem, Fahri Şeker, “Milletlerin Zenginliği'nde Ahlâk Zenginliği: Smith'in Piyasa ve Ahlâk Anlayışı Üzerine”, *Piyasa Dergisi*, sayı 12, 2004, s. 158.

veya memnuniyetsizlik meydana getiren şeylerle ilgili olduğunu ileri sürer.<sup>41</sup> Diğer taraftan *Wealth of Nations*'ta Smith piyasa değeri, kullanım değeri, gerçek değer ve nominal değer gibi ayrımlara girişerek bunları birbiriyle mukayese eder. Ona göre bir malın kullanım değerini ihtiyaçlarımız, piyasa değerini taleplerimiz, gerçek değerini emek ve nominal değerini de piyasa koşulları belirler.<sup>42</sup> O, bu değerler arasındaki geçişlikler başta olmak üzere birçok tespitte bulunur. Ancak konunun sınırları açısından Smith'in ahlâk ve ekonomideki değer düşüncesinin bireysel talep ve beklentilerle ilişkili olduğunu söylemek yeterli olacaktır.

Smith, piyasanın işleyişi ve ahlâkla ilgili konular başta olmak üzere insanî faaliyetleri birbiriyle uyumlu hale getiren görülmez bir mekanizmanın varlığına işaret eder ve bunu “görülmez el” temsili ile anlatır. Daha sonra liberalizmin “kendiliğinden düzen” ilkesi olarak ortaya çıkan Smith'in “görülmez el” düşüncesi, her iki kitapta da dile getirilir. *Moral Sentiments*'te o, şöyle söyler:

Zengin, en değerli ve en hoşça giden şeyleri seçer. Onlar, fakirden biraz daha fazla tüketirler ve her ne kadar kendi çıkarlarını düşünseler de, her ne kadar yanlarında çalıştırdıkları binlerce işçiyle ulaşmak istedikleri asıl amaç, kendi kibirlerini ve doymak bilmez arzularını tatmin etmek olsa da kendilerinde bulunan doğal bencillığe ve açgözlülüğe rağmen elde etmiş oldukları tüm ürünleri fakirlerle paylaşırlar. Görülmez bir el, hayatî ihtiyaçlar açısından neredeyse aynı katkıyı yapmalarını sağlayacak şekilde onları yönlendirir. Onlarda böyle bir niyet ve bilinç olmamasına rağmen görülmez el, bu dünyanın sakinleri arasında eşit bir paylaşım sağlayarak toplumun menfaatini geliştirir... İlahî takdir, bu dünyayı birkaç yüce efendi arasında paylaştığı zaman bu paylaşımın dışında kalmış gibi görünenleri ne unuttu ne de terk etti. Onlar da en sonunda bu üretilenlerin paylaşılmasının tadını çıkarırlar.<sup>43</sup>

Smith, ilahî bir takdir olarak gördüğü “görülmez el” düşüncesine kibirlilik, açgözlülük, bencillik gibi ithamları bir kenara bırakarak, daha naif bir şekilde de olsa *Wealth of Nations*'ta tekrar müraat eder ve şöyle söyler:

Her birey elinden geldiği oranda mutlaka toplumun yıllık gelirine katkıda bulunmaya çalışır. O aslında bununla ne kamu yararını geliştirmeyi niyetler ne de buna ne kadar katkı sağlayacağını bilir... O sadece kendi çıkarını düşünür. Görülmez bir el, farkında olmadan bu amaca (kamu yararına) hizmet etmesini sağlar.<sup>44</sup>

Smith, her bireyin kendi menfaati peşinde koşarken katkıda bulunmayı amaçladığından çok daha fazla topluma katkıda bulunduğunu ileri sürer. Ona göre piyasanın doğal bir düzeni vardır. Bu düzen sayesinde her bireyin kendi çıkarını gözetmesi,

<sup>41</sup> Smith, *age.*, s. 326. Smith, burada “değer” terimi yerine “tasvip” (approbation) terimini kullanır. O, kitabında sık sık ahlâkî değeri ortaya çıkaran şeyin tasvip duygusu olduğunu söyler. Ayrıca bir yemeğin tadının bizde memnuniyet meydana getirmesi ile bir davranışın bizde memnuniyet oluşturması, meydana getirdikleri şeyler açısından aynı fakat nitelik olarak farklıdır. Ahlâkî memnuniyetlerimiz üzerinde bazı yan sınırlamalar vardır. Sempatî ve tarafsız gözlemci gibi terimler, sınırlamalara işaret eder.

<sup>42</sup> Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev.: Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, Alan yay., İstanbul, 1997, ss. 36, 43.

<sup>43</sup> Smith, *Moral Sentiments*, ss. 184, 185.

<sup>44</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, *Moral Sentiments* sayfa 184'ten alıntı.

toplumsal faydayı da en üst seviyeye çıkarır. İyi işleyen tam rekabetçi bir piyasa, herhangi bir ekonomik planlamaya ve müdahaleye gerek olmadan eldeki kaynakların dağılımını da en iyi şekilde gerçekleştirir. Ahlâk ve ekonomi alanı, ortak bir şekilde karmaşık ilişkilerden bir uyum ortaya çıkararak ve insanların planlı müdahalelerine kapalı olan bu mekanizmayla işler. Smith'in bu düşüncesi, liberalizmin piyasa ve kendiliğinden düzen düşüncelerinin temelini oluşturur.

Kendiliğinden düzen, bireylerin sadece kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken farkında olmadan kendi amaç ve niyetlerini aşan bir bütüne de hizmet ettiklerine işaret eder. O, bireylerin veya grupların bilerek ve isteyerek tasarladığı “gizli düzen” veya “gizli el”den farklı bir şeydir. Kendiliğinden düzen, devletin ve diğer güç gruplarının sosyal hayatın işleyişine ve piyasa sürecine müdahale etmemesi gerektiğini ifade eden bir düşüncedir. Müdahalecilik, devletin kendini koruma ve adalet gibi gerekçelerle bireylerin tercihleri üzerindeki tahakkümünü ifade eder. Liberaller, sosyal hayatın ve piyasa koşullarının işleyiş kurallarının bireysel tercihlerin zımnî bir uyumu ile oluşacağını ileri sürerler, aksi takdirde kayırmacılığın ortaya çıkacağını, müdahalelerin üretim araçlarına ve süreçlerine zarar vereceğini, hürriyetlerin sınırlanacağını ve adaletin tesis edilemeyeceğini düşünürler.<sup>45</sup>

Bu çalışmanın mahiyeti ve amacı açısından Smith'in düşüncelerinin önemi, onun ahlâk ve ekonomi üzerine yaklaşımlarında temel aldığı terimlerden ileri gelir. Onun her iki kitabında “kişisel menfaat”, “fayda”, “yardımseverlik”, “arzu” gibi terimlere sık sık rastlanır. Bunlar, Smith'in ahlâk ve ekonominin temeli olarak gördüğü duygularımızla ilgili terimlerdir. Bu durumda onun ahlâk ve ekonomiyi ortak duygusal bazı terimlerle açıkladığını ve temellendirdiğini söyleyebiliriz.

John Stuart Mill'de de aynı tutumla karşılaşırız. Mill'in bireysellik, özgürlük ve özerklik düşünceleri, liberalizmin temel ilkeleri arasında yer alır. Mill, bu düşüncelerini faydacılığı esas alan bir temel üzerine inşa etti. *On Liberty*'de ve *Utilitarianism*'de fayda, ortak bir terim olarak karşımıza çıkar. Nitekim Mill, *On Liberty*'de faydadan bağımsız olarak ortaya koyulacak her türlü iddiadan baştan vazgeçtiğini ifade eder ve kişisel menfaatle genel menfaat arasındaki ilişkiyi “zarar” ve “müdahale” terimlerini merkeze alarak inceler. Ona göre hürriyet, başkalarının mutluluğuna zarar vermeden kendi mutluluğumuzu aramanın yoludur. Mill, ahlâkî gelişmenin de hürriyete bağlı olduğunu söyleyerek hürriyet ile ahlâk arasında karşılıklı bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürer.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Mises, *Economic Policy*, ss. 38-40; Robert Nozick, *Anarşi Devlet Ütopya*, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., ss. 50-1. Nozick, ekonomik ve sosyal sürecin gizli el tarafından yönlendirildiği iddiasının “komplo teorileri”ni ortaya çıkardığını söyler. Bkz. s. 51; Friedrich A. von Hayek, “Piyasanın Ahlâkî Buyruğu”, *Piyasa*, çev.: Hasan Yücel Başdemir, sayı 13, 2005, s. 144.

<sup>46</sup> John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev.: Mehmet Osman Dostel, MEB yay., İstanbul, 1997, ss. 19, 23, 37, vd.



Yakın dönemdeki liberal düşünürler, liberalizm ve ahlâk ilkelerini ortak bir araştırmanın konusu olarak kabul ederler. John Rawls, David Gauthier, Alan Gewirth ve Robert Nozick başta olmak üzere çoğu düşünür, ahlâkın ilkeleri ile liberalizmin ilkelerini birbirinden ayrı konular olarak görmezler. Onlar, liberal ilkelerin ortaya çıkmasını sağlayan zihnî/insanî süreçlerin ahlâkî karar alma süreçleriyle aynı olduğunu düşünürler. Bu düşünürlerin kitapları, hem siyasî düşüncenin hem de ahlâk düşüncesinin temel kitapları olarak kabul edilir.<sup>47</sup> Ancak bazı yakın dönem düşünürleri, liberalizm ile ahlâk arasında bu tür bir ilişkiyi uygun görmezler. Örneğin A. von Hayek, kurumsal bir piyasa ahlâkı üzerine tartışmanın iklim ahlâkını tartışmaktan daha anlamlı olmadığını ileri sürer. Ona göre piyasanın sonuçları, doğrudan bireylerin tercih ve niyetlerinden ortaya çıkmaz. Piyasa, daha ziyade birbiriyle iç içe girmiş ve nasıl bir sonuç ortaya çıkaracağı belli olmayan çok sayıdaki farklı ve bağımsız arzuların bir araya gelmesiyle oluşur. İklim, nasıl doğayla ilgili basit bir olgu ise piyasa da insanların kontrollerini aşan basit bir sosyal olgudur.<sup>48</sup>

Hayek, liberalizme özgü kurumsal bir ahlâkın olmadığını savunmasına rağmen liberalizmin ve piyasa sisteminin bir ahlâk düşüncesinden tamamen bağımsız olduğunu düşünmez. Nitekim o, sosyalizmin ekonomideki “müşterek amaç” fikrini eleştirirken bunun *ahlâkî* ve entelektüel sorunlar ortaya çıkaracağını ileri sürer. Hayek’e göre piyasaya müdahale, kendiliğinden gelişen bir ticarî ahlâkın gerilemesi anlamına gelecektir. Oysa eski zamanlardan günümüze piyasaya ait birtakım ahlâkî buyruklar oluşmuştur. Bunu bozma yönündeki her faaliyet, insanlığı refahından mahrum edeceği için ahlâkî bir zafiyettir.<sup>49</sup>

John Rawls, yakın dönemin önemli ahlâk düşünürlerinden biridir. O, daha çok toplumda bireylerin haklarını korumayı sağlayacak adalet fikrine dayalı siyasî bir ahlâk düşüncesi ortaya koymaya çalışır. “İnsaf/Hakkaniyet Olarak Adalet” (justice as fairness) adını verdiği düşüncesiyle Rawls, toplumun tüm bireylerinin üzerinde uzlaşabileceği, doğuştan gelen veya sonradan ortaya çıkmış eşitsizlikleri gidermeyi ya da bu eşitsizlikleri makul hale getirmeyi amaçlayan bir ahlâk düşüncesi ortaya koyar. O, bu düşüncelerini bilinen bir yönteme, sözleşme istiaresine başvurarak ortaya koyar.

---

Mill’in hürriyet ve ahlâk arasında kurmuş olduğu ilişkiyle ilgili daha geniş açıklamalar için ayrıca bkz. Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism*, Routledge Press, New York, 1997, ss. 173-200. Mill, ahlâkın amacının ve aynı anlama gelen mutluluğu en yüksek seviyeye çıkarmak olduğunu savunur. Mill, *Faydacılık*, çev.: Nazmi Coşkunlar, MEB yay., İstanbul, 1986, s. 11.

<sup>47</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, Cambridge, 1971; Alan Gewirth, *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1978; David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986; Robert Nozick, *Anarşi Devlet Ütopya*, çev.: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., İstanbul, 2000.

<sup>48</sup> Hamlin, *agm.*, s. 3.

<sup>49</sup> Hayek, *agm.*, ss. 143-6.

Rawls'ın dağıtımcı adalet (distributive justice) şeklinde de ifade ettiği “insaf olarak adalet”, adil bir toplumun olması için gerekli olan bazı temel ilkelerin ortaya koyulmasını amaçlar. Bu ilkeler, toplumda oluşması muhtemel kıskançlık ve dargınlıkları ortadan kaldırmak, yabancılaşmayı ve istismarı engellemek için gereklidir. Adil bir toplum, ancak şu ilkelere bağlı kalınırsa mümkün olabilir:

1. Özgürlük ilkesi: Her şahıs, herkese eşit özgürlük sistemi ile tutarlı olan eşit temel özgürlükler sisteminin en kapsamlısına girme hakkına eşit olarak sahiptir.
2. Fark ilkesi: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, o şekilde ayarlanmalıdır ki bu eşitsizlikler,
  - (a) Âdil tasarruf/paylaşım ilkesi (just savings principle) ile tutarlı biçimde en az avantajlı durumda olanlara (the least advantages) en büyük yararı sağlamalıdır ve
  - (b) Bütün işler/memurluklar ve pozisyonlar, herkese hakça (fair) fırsat eşitliği koşullarında açık olmalıdır.<sup>50</sup>

Rawls, bireylerin ahlâkî statülerini birbirine eşitlemeye çalışan bir ahlâk yöntemi kurar. O, sosyal sözleşme adı verilen geleneksel yöntem üzerinden düşünür. Ancak Rawls, sözleşme fikrine özgün bazı ilavelerde bulunur. Onun bu yöntemi, zikredilen bu temel ahlâk ve adalet ilkelerini ortaya çıkarır. Rawls, bu adalet ilkeleri yoluyla bireysel avantajların, talep ve beklentilerin başkaları üzerinde haksızlık ortaya çıkarmasını engellemek ve toplumdaki eşitsizlikleri en aza indirmek ister. Bunun için ilk konum, düşünsel denge, kamusal akıl, tarafsız başlangıç noktası, bilgisizlik peçesi gibi terimlere başvurur.

İlk konum, toplumsal bir adalet için bir Arşimed noktasıdır. Bir ahlâk düşüncesi, sadece toplumun tüm bireylerinin pozisyonlarının birbirine eşit olduğu bir noktadan hareketle oluşturulabilir. İnsanların birbirine karşı avantajlı olduğu bir noktadan adalet ve ahlâk fikrine ulaşılamaz. Bu yüzden ilk konumda, yani adalet ilkelerinin oluşturulmasından hemen önce tüm bireyler, kişisel durumlarından ve pozisyonlarından kendilerini soyutlamaları durumunda ancak adil kararlar alabilirler. İlk konum, herkesin yaşadığı yerde sahip olduğu tüm şeyleri unutarak karar verdiği bir andır.<sup>51</sup> Rawls, insanların sözleşme anında sosyal pozisyonlarını, ailelerini, bireysel amaçlarını unutmalarını sağlayacak bir “bilgisizlik peçesi” takmaları gerektiğini söyler. Bilgisizlik peçesi, ilkeler için adil bir prosedür sağlar. Adil ilkeler, ancak karar mekanizmasındaki tüm bireylerin kendi durumlarını gözetmelerini engelleyecek bir bilgisizlik peçesi takmaları durumunda ortaya çıkabilir.<sup>52</sup>

Bilgisizlik peçesi takılarak alınan kararlar, eşitlik esasına dayalı, herkesin aynı oranda özgür olduğu bir toplum modeli ortaya çıkarır. Ancak Rawls, bunun tüm eşitsizlikleri gidermeye yatmayacağını düşünür. Tam bir eşitlik sağlamak mümkün olmasa

---

<sup>50</sup> Rawls, *age.*, s. 302.

<sup>51</sup> *Age*, ss. 18, 121.

<sup>52</sup> *Age.*, s. 137.

da eşitsizlikleri adil hale getirecek bir ilkeye ihtiyaç vardır. Bu ilke, bireylerde bir düşünsel dengeyi bulmasını gerektirir. Bir ahlâk teorisi, ‘düşünsel denge’ye (reflective equilibrium) sahip olmalıdır. Bu, bireylerin diğer bireyler karşısında dengeli bir duruş belirlemesini sağlar. Düşünsel denge, ahlâkî çıkarımlarımızın sonuçlarını sürekli kontrol etmeyi ve sözleşme öncesi ilk konumun şartlarını mümkün olduğunca gözden kaçırmadan ahlâkî kararlar almayı sağlayacak bir mekanizmadır; düşünsel dengeyi sağlayacak şey, sezgidir.<sup>53</sup> Bu denge, bireyleri ikinci ilkeyle buluşturur: durumu en kötü olanlara en büyük menfaati sağlayacak şekilde kararlar alınması ve fırsat eşitliğine uygun olarak tüm pozisyonların herkese açık olması.

Rawls, bireylerin ahlâkî statülerini eşitlemeye çalıştığı için onun deontolojik bir liberalizm savunduğunu söyleyebiliriz. O, ahlâk ve adaletten haz, mutluluk, kişisel menfaat, fayda gibi duygusal unsurları uzak tutmak ister. Bu yüzden düşüncelerini duygusal bir temelden ziyade rasyonel bir temel üzerine inşa eder. Farklı eğilimlerin bulunduğu toplumlarda insanları aynı ilkeler üzerinde uzlaşmaya götürecek olan şey, kamusal akıldır.

David Gauthier, Rawls’ın ancak bilgisizlik peçesi altında alınacak kararların adil olabileceği fikrine karşı “tam bilgiye dayalı sözleşme” düşüncesini ortaya atar. Gauthier, günümüzde aralarında James Buchanan, Gordon Tullock, A. de Jasay gibi düşünürlerinde bulunduğu kamu tercihi okulu adı verilen bir akımın düşünürüdür. Gauthier, *Morals by Agreement* adlı kitabına Rawls’ın sık sık yaptığı gibi Hume’u eleştirerek başlar. Hume, ahlâk teorilerinin yararlı bir amaca hizmet ettiği ve bu amacın da her bireyin menfaati doğrultusunda olduğu gösterilmedikçe anlamsız olacağını savunur. Gauthier, menfaat ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi merkeze alarak Hume’u ve diğer faydacıları eleştirir. O, menfaatten daha fazla sorumluluğun olmadığı yerde ahlâkın gereksiz olacağını ileri sürer. Sorumluluktan fazla menfaatin ön plana çıkarıldığı yerde doğruyu yanlışla, iyiyi kötüye tercih etmek için hiçbir nedenimiz olmayacaktır. “Sorumluluğun soğuk yüzü bizi üzebilir; ama onu asla inkâr edemeyiz.” Gauthier, Hume’un yaklaşımının yerine her bir bireyin aklında onaylamış olduğu sorumluluklar gösterilmediği sürece ahlâkın yararlı bir amacı olamayacağını söyler.<sup>54</sup>

Gauthier, ahlâkın bireysel menfaate rasyonel bir sınır koyması gerektiğini ve ortaya koyduğu görüşün ahlâka ve bu sınırlamalara rasyonel bir temel sağlayacağını ileri sürer; ancak bu mutlak bir ölçü olmaktan ziyade rızaya dayalı sınırlamaları ihtiva eder. Onun teorisi, açıklayıcı değil gerekçelendirmeye dayalı normatif bir anlayış sunar. Bu anlayış, rasyonel seçim teorisine başvurur. Rasyonel seçim veya muhtemel eylemler

<sup>53</sup> Rawls, *age.*, s. 21.

<sup>54</sup> David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986, s. 1.

arasından yapılan seçim, kişisel menfaatlerinin peşinden giden insanlara tarafsız bir şekilde sınırlamalar getirir. Bu sınırlanmış tercihlere ahlâk ilkeleri adı verilir.<sup>55</sup>

Gauthier, her ne kadar ahlâkta kişisel menfaati ön plana çıkarsa da onun sorumluluklarımızı aşamayacağı söyleyerek deontolojik bir yaklaşım ortaya koyar. Ahlâk ilkeleri, pazarlık sonucu ortaya çıkan rasyonel seçimlere dayanır. Gauthier, Rawls'ın yaptığına benzer belirli bir pazarlık ortamı belirler ve bu durumda alınan kararların ancak ahlâkî olabileceğini söyler. Bu durumda ortaya çıkan ilkeler şöyledir:

1. Prosedürel adil pazarlık ilkeleri, fayda ile katkıyı uyumlu hale getirir.
  2. Pazarlığa dahil olan herkes, uzlaşma konusunda eşit oranda etkiye sahiptir.
  3. Pazarlığa dahil olanların katkılarındaki rıza unsuru, iş birliğine dayalı fazlalıkları (artı değeri) ortaya çıkarır. Bundan dolayı,
  4. Adil bir pazarlık ilkesi, pazarlığa dâhil olan herkes için iş birliğinden doğan artı değerlerin/fazlalıkların eşit bir paylaşımını mümkün kılacaktır.<sup>56</sup>
- Gauthier'in belirlediği pazarlık ortamında bireylerin rasyonel kararları hakimdir.

Herkes kendi kişisel pozisyonundan haberdar bir şekilde sözleşmeye katılır. Bu, adaleti ve ahlâkî engelleyen bir durum değildir. Gauthier'in ortaya koyduğu bu bakış açısı, ahlâkın ortak bir akıl fikri üzerine inşa edilmesini ön görür.

Nozick, liberal ilke ve kuralları doğal haklar fikrini esas alarak temellendirmeye çalışan bir düşündürür. O, devlet faaliyetlerinin bireylerin hak ve özgürlüklerini daraltacak şekilde genişlemesini liberalizmin temel sorunlarından biri olarak görür ve devletin yetki ve faaliyetlerinin sınırlandırılması gerektiğini savunur. Devletin amacı yalnızca tüm vatandaşlarını şiddete, hırsızlığa ve dolandırıcılığa karşı korumak ve sözleşmelerin tatbik edilmesini sağlamaktır. Devlet faaliyetlerinin bu şekilde olmasını sağlayan bazı ahlâkî sınırlamalar vardır. Nozick, sınırlı devlet fikrinin geçerliliğinin, bu ahlâkî sınırlamalara ve bunlarla gerekçelendirilmesine bağlı olduğunu ileri sürer.<sup>57</sup> Bireylerin etrafında ahlâkî bir sınır vardır. Bu sınır, bir bireyin diğerlerinin eylemlerini sınırlayan doğal hakları ile belirlenir. Aynı şekilde devletin de bireylerin doğal haklarını belirleyen bu sınıra müdahale edecek faaliyetlerde bulunması, ahlâkî bir sorundur. Nozick, devletin bu bireysel alana müdahalesini engelleyen şeyi, "ahlâkî sınırlamalar" olarak niteler.<sup>58</sup>

Belirli örneklerle ortaya koymuş olduğumuz bu yaklaşımların ortak bir dile sahip olmadığı açıkça görülür. Oysa görüşlerine temas ettiğimiz düşünürler, sınırlı devlet, kendiliğinden düzen, serbest piyasa, bireysel özgürlük gibi liberal ilkeler üzerinde tam bir mutabakat halindedirler. Bu mutabakata rağmen onların farklı dil ve terimler kullanmalarının nedeni nedir?

Bunun nedeni, liberal düşünürlerin görüşlerini dayandırdıkları ilk nedenlerin

<sup>55</sup> Gauthier, *age.*, ss. 2, 3.

<sup>56</sup> *Age.*, s. 153.

<sup>57</sup> Nozick, *age.*, ss. 59, 89.

<sup>58</sup> *Age.*, ss. 61, 94, vd.

farklı olmasıdır. Onlar, farklı zihin durumlarına sahiptirler; bir kısmı, liberal ilkelerin temelini insan duygusunda arayıp onları duygusal terimlerle açıklarken diğer bir kısmı, onları ortak bir zihin yapısında arar. Bu durum, iki farklı liberal temelin ortaya çıkmasına neden olur: duygusal ve rasyonel. Deontoloji ve sonuççuluk arasında ortaya çıkan farklılığın temelinde düşünürlerin ahlâk için uygun gördükleri başlangıç noktalarındaki ve zihin süreçlerindeki bu farklılık yatar.

Zihin süreçlerini tasvir etmeyi amaçlayan bu çalışma, bizi felsefenin en zor konularından biriyle karşı karşıya getirir. Liberal düşünürlerin (hiç değilse bir kısmının) duygu temelli yaklaşımı kendilerine temel almaları (Smith ve Mill gibi), onların zihin süreçlerini değer felsefesi (aksiyoloji) üzerinden tasvir etmeyi gerekli kılar. Diğer taraftan ahlâkta duyguların yeri olmadığını düşünen veya duygulara rasyonel sınırlar koymaya çalışan (Rawls ve Gauthier gibi) düşünürler, ahlâk için epistemik bir temel oluşturmaya çalışırlar. Bu durumda liberalizm-ahlâk ilişkisi, epistemolojik bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkar ve böylece değer felsefesi ve epistemolojiyi eş-zamanlı olarak ele alma gerekliliği doğar. Sorunu, liberal ilkerin gerisinde yatan zihin süreçlerini tasvir ve analiz etmek şeklinde ortaya koyunca bu bizi liberal ilkelerden ziyade onları ortaya çıkaran ilk nedenler üzerine düşünmeye götürür. Ahlâkın ilk nedenleri dediğimizde değer, inanç, olgu gibi terimlerle karşılaşırız. Bu terimler arasındaki ilişkiler, bizi başka bazı ahlâk terimlerine götürecektir.

## 2. Değer Analizi

“Değer” terimi, günümüzde felsefe ve ahlâktan psikolojiye, ekonomiye, eğitime hatta pozitif bilimlere, mantığa ve epistemolojiye kadar geniş bir alanda kullanılmaktadır. Bu yüzden terimin kullanılmasında bir düzensizlik göze çarpar. Platon (427–347) ve Aristoteles (384–322) gibi antik düşünürlerden on dokuzuncu yüzyıl filozoflarına kadar ahlâk metinlerinde günümüzdeki anlamı ile değere karşılık gelen bir terime yoğun bir şekilde rastlamıyoruz.<sup>59</sup> İyi, amaç, hak, sorumluluk, erdem, ahlâkî yargı, güzellik, hakikat, doğruluk gibi terimler antik çağdan beri ahlâk tartışmalarının temel kavramları olarak göze çarpıyor. Daha önceleri değer terimi, daha ziyade ekonomik bir anlam taşıyordu ve bir şeyin kıymeti, bedeli, karşılığı anlamında kullanılmakta idi. Jeremy Bentham (1748–1832),

<sup>59</sup> William K. Frankena, “Value and Valuation”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Cilt: 8, s. 229’da değerın 19. yüzyıldan önce bugünkü anlamda hiç kullanılmadığını iddia ediyor. Bunun kısmen doğru olduğunu vurgulamak için olasılık kipi kullanıldı. Nitekim Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te değeri bugünkü anlamıyla; bir yüklemde bulunma veya onaylama anlamında kullanır: “... herkes aynı şeye ‘değer’ demiyor; demokrasi yanlıları özgürlüğe, oligarşi yanlıları zenginliğe, kimileri de soyluluğa, aristokrasi yanlıları ise erdeme ‘değer’ diyor.” Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev.: Saffet Babür, Ayraç yay., Ankara, 1997, 1131/25 (s. 94).

değer kelimesini ahlâkın temel bir terimi olarak kullandı. Ancak Bentham, ahlâkı haz ve acının matematiksel ölçümüne indirgediği için temelde onun amacı, bununla maddî bir bedeli/karşılığı ifade etmekte.<sup>60</sup>

Rudolf Hermann Lotze (1817–1881) ve Friedrich Nietzsche (1844–1900) gibi on dokuzuncu yüzyıl Alman düşünürleri, kelimenin anlamını ekonomik kullanımdan edebî ve felsefî kullanıma doğru genişlettiler. Her ne kadar günümüzde düşünürler arasında değer teriminin kullanımıyla ilgili farklılıklar ve çatışmalar var olsa da, dar anlamıyla değer; “iyi”, “cazip”, “faydalı” gibi terimlerin anlamlarını içine alacak şekilde soyut bir isim olarak kullanılır. Bu anlamlar; doğruluk, hakikat, sorumluluk, erdem, güzellik, kutsallık gibi terimlere kadar genişletilebilmektedir. Ancak en geniş anlamıyla bugün “değer” terimi, tasvirî bir şeyin; olgunun karşısı olan lehte ve aleyhteki isnatları (yüklemeleri) anlatan genel bir isim olarak kullanılmaktadır.<sup>61</sup>

Bu tanıımı göz önüne aldığımızda, bütün disiplinler için değer teriminin kullanılması mümkün olmaktadır; gereklilik kipine (-*malı*, -*meli*, -*mamalı*, *gerekir* gibi) sahip *buyruk hükümleri*, “değer” ifadeleridir ve ahlâkta, politikada, sanatta, bilimde, dinde, ekonomide, hukukta ve gelenekte bu kipte kullanımlar vardır. Bu alanların her birinde değer teriminin içeriğini belirleyen bir karşılık vardır. Örneğin genellikle ahlâkta değer, iyi ve kötüyle; sanatta güzel ve çirkinle; bilimde doğru ve yanlışla karşılanır.<sup>62</sup> O halde değer, obje üzerine bir yüklemde bulunmakla veya objeye bir şey ilave ederek ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak gerçekten tüm disiplinlerde değer teriminin kullanılması doğru mudur? Örneğin, varlığı olduğu haliyle betimlemeyi amaçlayan bilim için, obje üzerine bir yüklemde bulunmanın bilimin mahiyetine uygunluğundan bahsedilebilir mi?

Bir şey hakkında bir yüklemde bulunmak, insana özgü bir tavidir; bu yüzden değer, insanî varlık alanına özgü bir terimdir. Düşünen ve bilinçli eylemde bulunan insanın bütün tavırları değerle ilgilidir. Bu açıdan dinî veya siyasî görüşlerimiz, sahip olduğumuz bir değerler bütününden veya değer ağından (web) oluşur. Aynı şekilde liberalizm, bir değer ağını ifade eder. Bireysellik, özerklik, özgürlük, sınırlı devlet, kendiliğinden düzen gibi temel liberal ilkeler birbiriyle uyumlu bir değer ağı oluşturur. Bu ağı oluşmasında etkin olan bir düşünce yapısı, bir hayat tasavvuru vardır. Bu tasavvur, insan eylemlerinin seyrini belirleyen değerlerden meydana gelir. Bu anlamda değerler, eylemlerimizin seyrini belirleyen davranış ilkeleridir. Bu yaklaşımı anlamak için değer analizi yapmaya ihtiyacımız vardır. Bu analiz, aynı zamanda son soruların cevabını aramaya bir başlangıç

<sup>60</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, 1781. Bentham’ın kitabının IV. bölümünün başlığı, “Value of a Lot of Pleasure or Pain, How to be Measured”tır (Haz ve acının değeri nasıl ölçülür). Daha geniş bilgi için bu bölüme bakılabilir.

<sup>61</sup> Frankena, *agm.*, s. 229.

<sup>62</sup> *Agm.*, s. 229.

olacaktır.

Bu tür bir analizi yapmanın bir yolu, değerle olgu arasındaki ayrımı ortaya koymaktır. Bizim dışımızda meydana gelen gözlemleyebildiğimiz şeyler olguyla ilgilidir. Örneğin, I. Dünya Savaşı, tarihî bir olgudur; hava sıcaklığının şu anda 35° C olması meteorolojik bir olgudur; “Kaplumbağa Terbiyecisi” tablosunun Osman Hamdi Bey’e ait olması sanatla ilgili bir olgudur. Değer ise insanların bu tür olguları tasvip edip etmemeleri ile ilgilidir; yani bu olguların insanların iç dünyalarında, düşüncelerinde meydana getirdiği etkilerle ilgilidir. Örneğin şu anda havanın sıcak olması, tatilci için iyi/değerli bir şeyken, ekinleri yağmur bekleyen bir çiftçi için kötü/değersiz bir şeydir. O halde değer, olgu üzerine yaptığımız yüklemeler, ilaveler veya nitelermelerdir. Bu nitelermeler, bizim olguyu betimlememizin ötesinde bir **duygusal durumu** ifade eder. O halde değer, *tasdik* (assent) ile aynı anlama gelen inançtan farklı bir şeydir. İnanç, bir **zihin durumu**; o, zihnin bir durumu *tasdik* etmesiyle ortaya çıkar. Oysa değer, sadece bir tasdik (onaylamanın) ürünü değildir; o, ayrıca (bu tasdikle birlikte) bir *tavır* ifade eder. Değer, tasdik etmenin ötesinde bir tavır ortaya koymaktır. Tavır ise **tasdikle** değil **tasviple** ortaya çıkar.

Bu anlamda değer, bir obje veya olgu ile ilgili şahsî bir özellik olarak ortaya çıkar. “Yalan söyleme” olgusunu ele alalım: Yalan söylemeyi tasvip ettiğimizde “Yalan söylemek iyidir.” diyeceğiz; tasvip etmediğimizde ise “Yalan söylemek kötüdür.” diyeceğiz. O halde iyilik veya kötülük, olgunun kendisine ait (cins, hassa veya fasıl anlamında) bir özellik değildir; olguya geçici olarak yüklenen (arazî) bir özelliktir. Bu analize göre yalanla ilgili her iki ifade de *sentetik*dir: Yalan söylemek, kendi içerisinde kötülüğü barındırmaz. Ancak buna karşılık “Yalan söylemek kötüdür.” ifadesinin *analitik* bir ifade olduğunu söyleyenler de vardır. Kötülük, yalan söylemenin (cinsi, ayrımı veya hassası anlamında) ayrılmaz bir özelliğidir. Bu düşünce, değer yargılarının şahsî olmadığı fikrine dayanır. Her ne kadar bu düşüncenin aşırı şekli, tüm olgu durumlarının belli bir oranda değer yüklü olduğunu kabul etse de bu ikisinin karşıt anlamları barındırdığına itiraz etmez.<sup>63</sup>

Olguların değer yüklü olduğunu söylemek, bir objektivizmdir. Olgular veya betimlemeler, doğrudan değer taşıyıcılarıdır. Hilmi Ziya Ülken, olgu-değer ayrımı ile ilgili düşüncelerini yazarken bize bu yüklemenin içeriği hakkında bilgi verir: “Eğer bir şeyi süjemizle oranı bakımından göz önüne alırsak o bir değerdir; sırf süje tarafından tespit edilen, fakat süjeden bağımsız bir obje olarak ele alırsak, o bir gerçektir.”<sup>64</sup>

Ülken, değerleri a) bilgiye dayalı (tecrübî-aklî) b) inanca dayalı (akıl-dışı)

<sup>63</sup> Örneğin Murtaza Korlaelçi’ye göre “Yalan kötüdür.” analitik bir ifadedir. O bunu şöyle ifade eder: “Yalan kötüdür; ancak izin verildiği yerler sınırlıdır. Yalnız yalanın hem iyi hem de kötü olduğu savunulamaz.”

<sup>64</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü yay., Ankara, tarihsiz, s. 215.

şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bir takım değerleri tecrübe ile elde eder, akıl yürütme ile geliştiririz. Bir ustanın gündelik ihtiyaçları gidermek için *ürettiği* tekerlek bir değerdir. Tekerlekten, çarka, çarktan makineye vs. geçerek bu elde ettiğimiz değeri geliştiririz. Bu tür değerlerin esası, tecrübe ve akıl yürütme olduğu için bunlara aklî-tecrübî değerler de denilebilir. Ancak bazı değerler, tecrübe ve akıl dışıdır. Örneğin, Avustralya’da yaşayan bir kabilenin gebeliğin veya gök gürültüsünün esasını mistik bir kökte araması, manayı ve tabuyu kabulde ısrar etmesi akıl dışı bir değeri ifade eder.<sup>65</sup>

Ülken’in değerlerle ilgili ifade ettiği bu ayrım, bugün genellikle bilişsel değerler ve bilişsel olmayan değerler şeklinde ifade edilir. Çoğu insan, bilginin beyinde, beğenininde kalpte olduğunu düşünerek güzel sanatların bilgiyle pek az ilişkisi olduğunu savunur. Nelson Goodman (1906–1998) ve W. V. Quine (1908–2000) gibi bazı yakın dönem felsefecileri, bu tür beğenilerin bilişsel bir unsura sahip olduğunu savunurlarken<sup>66</sup> Alfred J. Ayer (1910–1989) ve Charles L. Stevenson (1908–1979), onların bilişsel unsuru olmadığını ileri sürerler.<sup>67</sup>

Bu genel bilgiler çerçevesinde değer ahlâktaki kullanımı ile bilimdeki kullanımı arasında hem biçim hem de içerik olarak farklılık vardır. Değer, bir olgu durumunu **tasvip etmek** veya **etmemekle** ortaya çıkar.<sup>68</sup> Oysa bilim, tasvibe konu olan bir şey değildir; bilim, bireysel istemelerin dışında, her türlü beklentiye rağmen var olan bir şeydir. Ancak her disiplindeki tasvip etme veya etmemeyi bir değer ifadesi olarak kullanan birçok düşünür vardır.<sup>69</sup> Bu, çoğu zaman epistemolojide doğru ve yanlış şeklinde ifade edilirken, hukukta âdil ve gayri-âdil, estetikte güzel ve çirkin vs. şeklinde tezahür eder. Doğruluk ve yanlışlık; güzellik ve çirkinlik gerçekten değer ifadeleri midir?

Ahlâkta genel olarak değerli, “iyi” anlamına gelir. Bir eylemi veya tavrı tasvip ettiğimizde onun iyi; etmediğimizde ise kötü olduğuna karar vermiş oluruz. Ancak tasvip etmek, tasdik etmekten farklı bir şeydir. İnsanlar bir şeyi tasvip etmedikleri halde o şeyi tasdik edebilirler. Örneğin, trafik kazasına şahit olan kişiye, sorgu memurunun “Araba hızlı mı gidiyordu?” sorusuna “Evet!” cevabını vermesi, bir tasdiki ifade eder. “Sence sürücü hatalı mı?” sorusuna şahidin, “Evet!” diye cevap vermesi ise (olumsuz anlamda) bir tasvip

<sup>65</sup> Ülken, *age.*, s. 222-4. Ülken, inancı bilginin bir unsuru olarak kabul etmediğinden olsa gerek, bunları ayrı kategoriler olarak düşünmüştür. Platon’dan günümüze kadar epistemoloji tartışmalarının çoğunda inanç ve bilginin birbirini dışlamadığı kabul edilir. Bu yaklaşım, Gettier’in eleştirisinde olduğu gibi bazı itirazlarla karşılaşsa da en çok kabul gören epistemolojik yaklaşımdır.

<sup>66</sup> W. V. Quine, J. S. Ullian, *Bilgi Ağı*, Kitâbiyât, çev.: A. Hadi Adanalı, Ankara 2001, s. 11.

<sup>67</sup> Alfred J. Ayer, *Dil Doğruluk Mantık*, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis yay., İstanbul, 1984, s. 98.

<sup>68</sup> R. M. Hare, *Sorting out Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997, s. 106. Oxford English Dictionary’de de tasvip (approval), “bir eylemin iyi olduğunu beyan etme” şeklinde tanımlanmıştır. Tasvip etme, tasvibe ve beğeniye uygun olarak davranışta bulunmaya ve aynı şekilde davranışları için başkalarını teşvik etmeye bir yatkınlıktır. Bkz. Hare, *age.*, s. 107.

<sup>69</sup> Örneğin, Gauthier, *age.*, s. 21.



ifade eder.

Buraya kadar bahsetmiş olduğumuz değerle ilgili bilgiler, değeri değer olmayandan ayıran bir biçim tartışmasına işaret eder. Bu biçim tartışmasında özetle değer, olguya nitelik yükleme ve olguyu uygun bulma veya bulmama (tasvip etme veya etmeme) durumudur. Genel olarak değer, aynı anlamı ifade eden uygun bulma, beğenme veya tasvip etme terimleriyle ifade edilir. Ancak tasvip, tasdik anlamında değildir. Tasdik, zorunlu olarak bir tavır almayı ve tasvip etmeyi içermez. Adam Smith, tasvibi (approbation), bizim için bazı özellikleri kabul edilebilir veya kabul edilemez yapan zihnin bir yeteneği olarak görür. Ona göre beğeni ve tasvipte biz bir davranışı diğerine tercih eder, doğru ve yanlışın adını koyarız.<sup>70</sup> Tasdik ise bir inanç durumunu ifade eder ve her inanç durumu, inanan kişide bir tavır değişikliği meydana getirmez. Değer, bu anlamda inançtan veya tasdikten daha fazla bir şeydir.

Değer biçmek/vermek, aynı zamanda bir tavır almayı ifade eder. Örneğin, ABD'nin Irak savaşını kazanacağına inanabilirim; ancak buna hiçbir değer vermeyebilirim. İnanığımız her şeye değer vermediğimize göre değer vermek, inanmaktan daha fazla bir şeyle var demektir. Ancak her değer vermede zorunlu olarak tasdik vardır. Bu anlamda değerle inanç arasında ortak bir yön vardır: tasdik. Ancak tasvipte tasdik doğru orantılı olmak zorunda değildir. Bu, onlar arasında mantıksal bir ilişkiden ziyade izafi bir ilişkinin olduğuna işaret eder. Aksi takdirde aynı şeyi tasdik eden iki insanda bu tasdik, ortaya bir tavır ortaya çıkarırdı. Oysa aynı tasdike sahip iki insanda iki ayrı tavır ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, borsanın bu gün yükseliyor olması, borsada parası olanı sevindirirken yatırımını dövize yapan kişiyi üzer. Ne borsada ne de dövizde yatırıma olmayan kişi ise bu bilgi (tasdik) karşısında bir tavır değişikliği yaşamaz.

Bu yaklaşım, genel olarak üzerinde ittifak edilen ortak bir tarzı ifade etmediği gibi liberallerin de ortak düşünceleri değildir. Liberaller, değerler konusunda iki temel yaklaşımı benimserler: değeri sadece bir tasdikten ibaret gören deontolojiler ve değeri tasdikten daha fazla bir şey olarak gören sonuççular. Bu, kesin bir ayırmadır. Bir şeye değer biçme başta olmak üzere, bu iki düşünceye birçok şey birbirinden farklıdır.

### 3. Değer Biçme

Değer biçme, bir davranışın veya olgunun iyi veya kötü olduğuna karar vermektir. “Kürtaj olmanız kötüdür.” dediğimizde bir davranışla ilgili; “Bireysellik iyidir.” dediğimizde bir olguyla ilgili karar vermiş oluruz. Ahlâkî karar alma, çevreyle olan ilişkilerimizle başlar. Bu ilişkiler sonucunda duygularımız, her tecrübemize bir etiket

<sup>70</sup> Smith, *Moral Sentiments*, s. 315.

koyar. Bu, bir anlamda değer etiketidir ve davranışın veya olgunun kıymetini takdir eder. Etiketler, iyi veya kötü tecrübelerimizi yansıtır. Bir şeyi iyi olarak tecrübe etmek, onun bizde bir sempati, hayranlık, sevinç, kıskançlık, cazibe, coşku, haz, mutluluk, ilham, ilgi, memnuniyet veya huşu duygusu bırakmasıdır. Bir şeyi kötü olarak tecrübe etmek ise onun bizde bir şok etkisi, şaşkınlık, kızgınlık, tiksinti, sinir, can sıkıntısı ve acı duyguları uyandırmasıdır. Bu anlamda değer biçmemizi sağlayan tecrübeler, bir takım olumlu ve olumsuz tepkiler vermemizi ve bir tavır almamızı sağlayan tecrübelerdir.<sup>71</sup> Değer biçme tavırları sevgi duyma, saygı gösterme, itibar etme, takdir etme, gurur duyma, hayran olma veya bunların zıddı gibi farklı şekillerde olabilir.

Öncelikle değer biçmek, değer vermek ve değerlendirmek gibi değerle ilgili ifadeler arasındaki farkı ortaya koymak gerekir. Değer vermek, insanların bir şeyi belirli ölçütlere göre ele almasıdır. ‘Değerlendirme’de insanlar, ölçütleri benimsemek zorunda olmadıkları gibi kendi davranışlarını bu ölçütlere göre de düzenlemeyebilirler. Değer biçme ise insanların bir şey hakkında nasıl değerlendirmede bulunacakları ile ilgili ölçütlerin belirlenmesini ifade eder.<sup>72</sup> Örneğin, yalancı şahitlik yapmayı ele alalım. “Deontolojik bir yaklaşım, yalancı şahitliğin hiçbir şekilde doğru bir davranış olarak görülemeyeceğini; bu tavrın istisnasının olmayacağını ileri sürer ve bence bu, doğru bir yaklaşımdır.” dediğimizde, yalancı şahitlikle ilgili deontolojik bir değerlendirmede bulunmuş oluruz. Burada, biz ölçüt koymuyoruz; sadece deontoloji tarafından konulmuş belirli ölçütlere göre bir hükümde bulunuyoruz. Başka bir ifade ile “Yalancı şahitliğin kötü olduğu doğrudur.” diyerek bir ahlâkî karara verdiğimiz değeri ortaya koymuş oluyoruz. Ancak “Âdil bir yargılamanın veya hukukun üstünlüğünün olmadığı bir mahkemede yalancı şahitlik yapmamızı gerektiren durumlar olabilir. Ahlâk kuralları, zamana ve şartlara göre değişir.” dediğimizde, yalancı şahitliğe bir değer biçmiş oluruz.

Değer biçmeksizin değerlendirmede bulunabiliriz. Değer biçmek, ahlâkî bir yargıya nasıl ulaşıldığını, değer vermek ise var olan bir ahlâkî yargıya karşı tutumumuzu ifade eder. Değer biçmenin olumsuzluğu, değer biçmemektir ve bu, ahlâkî bir karar almamak, bir tutum sergilememek, bir değer bildiriminde bulunmamak veya bir durum karşısında tarafsız olmak demektir. Oysa değer vermenin olumsuzluğu, değer vermemektir. Bu, bir tutum sergilemeyi (tavır almayı), bir değer bildiriminde bulunmayı veya bir durum karşısında taraf olmayı ifade eder. Değer biçmek, ahlâkî kararlar almakla; değer vermek, bu yargıları değerlendirmekle ilgilidir. Her hangi bir durum karşısında nasıl davranmamız gerektiği üzerine akıl yürütüyor, ne tür bir davranışın bizim için iyi olacağını kestirmeye çalışıyorsak ve süreç içerisinde beklentilerimizi ve eğilimlerimizi gözetiyorsak bir değer

---

<sup>71</sup> Anderson, *age.*, s. 2.

<sup>72</sup> *Age.*, s. 6.

biçme sürecindeyiz demektir. Ancak değer vermek için bir olay veya durum karşısında olmamız zorunlu değildir. Çünkü değer vermek, zorunlu olarak bir davranışı yapmayı gerektirmez. Şayet bir durum karşısında olduğumuz düşünülse bile daha önceden alınmış bir ahlâkî karara (değer biçmeye) uymamız durumunda bu karara değer vermiş oluyoruz.

Temel ahlâkî yargılar, değer vermekle veya değerlendirmekle değil değer biçmekle elde edilir. Dolayısıyla değer biçme, ahlâkî yargılarımızı nasıl oluşturduğumuzla ilgili bir konudur. Bununla ilgili bazı temel sorular belirleyebiliriz: a) **İnsanlar, neden değer biçmeye ihtiyaç duyar?** Bu, insanları değer biçmeye iten ilk nedenlerle ilgilidir. b) **İnsanlar, değerli/iyi olan şeyleri nasıl belirler?** Bu, ilk nedenlerin bize nasıl karar aldıracağı ile ilgilidir. c) **Değer biçme eylem midir; yoksa bizde hazır halde bulunan yatınlık durumu mudur?** Bu, kararın anlık bir şey mi yoksa bir süreç mi olduğu ile ilgilidir. d) **İnsanlar değer biçince ne olur?** Değer biçtiğimiz zaman önceki durumumuza göre bizde meydana gelen değişikliğin ne olduğu da önemli bir sorundur. Bu dört sorun, değer yargıları üzerine düşünmek için gerekli alt yapıyı sağlayacaktır.

### a. Değer Biçme Yetileri ve İlk Nedenler

İnsanlar, neden değer biçmeye ihtiyaç duyar? Değer biçmek, ahlâkî bir karar almayı ifade eder. İnsan davranışta bulunan, hemcinsleriyle ve çevresi ile sürekli ilişki içinde olan ahlâkî bir varlıktır. İnsanî ilişki, bir bilinç veya tercih üzerine inşa edilir. Nitekim ahlâk, uygun bir davranış biçimi ortaya koymakla ilgilidir. İnsanlar, bilinç sahibi olmaları ve tercihte bulunabilmeleri sebebiyle karşılaştıkları durumlar/sorunlar karşısında uygun davranışın ne olduğuna karar vermek isterler. Onların bu tür kararlar almasını sağlayan birçok neden vardır. Bu nedenleri tespit etmek kolay değildir. Çünkü bu süreci etkileyen birden çok neden vardır. Akıl, hisler, duygular, bilgiler, ihtiyaçlar, gelenek (alışkanlıklar), dinî ve dinî olmayan (kişisel) inançlar bu nedenler arasında sayılabilir. Bunlara değer biçme yetileri ve unsurları denilebilir. Ancak bunların hangisinin ahlâkî kararlarımızın kaynağı olduğunu veya karar alma sürecinde diğerlerinden daha fazla etkili olduğunu tespit etmek kolay değildir. Güçlük, bu unsurlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanır. Akıl, duygu, his, alışkanlık, inanç ve değer terimleri arasında önemli bazı farklar ve karmaşık ilişkiler vardır. Aklın duyguyu dışlayıp dışlamadığı, değerlerin inançtan farklı bir şey olup olmadığı gibi sorunları daha sonra ele almak kaydıyla genel olarak dört unsurun/nedenin değer biçmede etkili olduğu veya öncelendiği söylenebilir.

1. Akıl (reason) önceleme
2. Hissi (feeling, affect) önceleme
3. Arzuyu (desire) önceleme

#### 4. İhtiyaçları (needs) önceleme<sup>73</sup>

**1. Akıl önceleme:** Değer biçme denildiğinde en önemli unsurun akıl olduğu düşünülür. İmmanuel Kant (1724–1804) başta olmak üzere Michael Sandel (1953-), John Rawls (1921–2002) ve Alan Gewirth (1912–2004) gibi deontologlar, rasyonel bir değer biçmeyi savunuyor görünürler. Daha önce vurgulandığı gibi değer biçme, tavır almayı gerektirdiğinden akıl, tavır almanın nedenlerini sağlayabilmesine rağmen kendisi bir tavır ifade etmez. Akıl, kendi başına bir değer ölçütü değildir. George Santayana (1863–1952)’nın da söylediği gibi “var oluşumuzdan ve önyargılarımızdan ayrı düşünülduğünde, değer unsurları taşımayan mekanik bir dünya ile karşı karşıya kalırız”.<sup>74</sup> Oysa deontoloji, aklın ahlâkî kullanımının varoluşumuzu, ön yargılarımızı, beklentilerimizi ve tutkularımızı dışladığını ileri sürer. O halde rasyonalistlere değer ölçütü olmayan insanlar olarak mı bakmamız gerekecek?

Akıl, değer biçmekten ziyade bize sorumluluklarımızı bildirir. Ahlâkî sorumluluk, değerden daha üstün bir şeydir. Biz, bir davranışa, olaya veya nesneye karşı içsel bir tavır alabiliriz. Ancak ahlâkî sorumluluğumuz, bu tavrın aksini yapmayı gerektirebilir. Doğruyu söylediğimizde sevdiğimiz bir insanın zarar göreceğini düşünelim. Yalan söyleme yönünde bir eğilimimiz olabilir; bir değer mukayesesine girilerek yalan söylememiz gerektiği yönünde bir karara ulaşabiliriz. Deontoloji açısından saf aklın bize buyurduğu sorumluluklarımızın bir gereği olarak doğruyu söylememiz gerekir. Ahlâk, istediğimiz şeyle değil yapmamız gereken şeyle ilgilidir ve tavır alma anlamında değerlerimiz, sorumluluklarımızı aşamaz. Genel olarak bu yaklaşım Kant başta olmak üzere deontolojilerin ortak düşünceleri yansıtır.<sup>75</sup> Burada bizim ortaya koyduğumuz değer tanımlamasına uymayan bir anlayışın olduğu açıktır. Çünkü değerler, ahlâkî davranışlarımızı yönlendiren birincil ilkelerdir. Akıl, değer biçmekten ziyade sorumluluklarımızı bildirmenin bir aracı ise deontologların ya bir değer teorileri olmadığını ya da bizimkinden farklı bir anlayış ortaya koyduklarını düşünmek gerekir.

Bunun farklı bir değer anlayışı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Deontolojik anlamda değer, bir tavır koymaktan ziyade tasdik etmeyi (assent) ifade eder. O halde deontolojik açıdan değer, inançla aynı şeydir. Buna akılcı veya bilişsel değer teorisi demek de mümkündür. Çünkü tavır koyma anlamında değer, bilişsel bir süreçle ortaya

<sup>73</sup> Smith, *age.*, s. 315; Gaus, *age.*, s. 82. Smith, 1, 2, ve 3’ü, Gaus ise 2, 3 ve 4’ü değer biçme yetisi olarak gördü.

<sup>74</sup> Gaus, *age.*, s. 82’den alıntı.

<sup>75</sup> Kant, *age.*, s. 57. Kant, bunu “kayıtsız şartsız iyiyi isteme” şeklinde ifade eder. Kayıtsız şartsız iyiyi isteme, iyinin bizim kişisel beklentilerimizle ve eylemlerin sonuçlarından beklediğimiz etkilerle ilgili olmadığını anlatır. Kant, şöyle devam eder: “Eyleme ahlâkî değerini veren şey, ne korku ne de eğilimdir. Yalnızca yasaya saygı güdüsüdür.” *Age.*, s. 58. Bu açıdan duyguların ahlâkî karar almada bir etkisi yoktur. Duygularımız bizden ne yapmamızı isterse istesin sorumluluklarımız ancak yapmamız gerektiğine karar verir.

çıkamaz; o duygusal bir tepkiyi ifade eder. O, değer biçilen şeye şahsî bir yüklemde bulunmayı ifade eder. Ancak deontoloji, değerlerin şahsîliğini kabul etmez. Değerler, eşyaya bizim yüklediğimiz bir özellik değildir; onlar, eşyanın zâtî özellikleridir (Kant, Rawls). Bu iki değer anlayışı arasındaki fark, değer ve inanç arasındaki ilişki irdelenince daha iyi ortaya çıkacaktır.

Henry Sidgwick (1838–1900) ve G. E. Moore (1873–1958), değerleri herhangi bir şeyden bağımsız kendi başına özellikler olarak gördüler; ancak onlar değerlerin soyut akılla, akıl yürütmeye elde edilmediğini; çünkü değerlerin apaçık olduğunu savundular. Moore’a göre değerler şahsî olmadığı için değer biçmekten ziyade değeri keşfetmekten bahsedilebilir. İnsanda değerleri keşfeden yeti, hislerdir.

**2. Hissi Önceleme:** His, genel olarak duyu, duygu ve sezgi anlamlarında kullanılır. Ancak burada daha ziyade **rasyonel bir sezgi** veya gerçeği anlamamızı sağlayan **ahlâkî bir duyu** anlamında kullanılmaktadır. Francis Hutcheson (1694–1746), David Hume (1711–1776) ve Adam Smith (1723–1790) hissi (feeling, sense, affect) ahlâkî bir duyu (altıncı duyumuz gibi) gibi anladılar ve onu duyguya benzer bir şey olarak tanımladılar. Onlar, hissin haricî değil dâhilî bir duygu olduğunu; ancak haricî duyulara benzediğini ileri sürdüler. Haricî duyularımız renk, ses, koku, tat gibi özellikleri; dâhilî duyumuz ise sevimli, çirkin, erdemli, tiksindirici, doğru, yanlış gibi özellikleri idrak etmemizi sağlar.<sup>76</sup> Ahlâkî ilişkilerimiz hislerimizi harekete geçirir. Bu bizim özel bir ahlâkî yetimizdir. Hutcheson, bu yetimiz sayesinde “başkalarının ahlâkî niteliklerini algılayabildiğimizi” söyledi. Smith, buna “*sempati*” adını verdi. Smith’e göre değer, ahlâkî failin şahsî bir özelliğidir. Tarafsız gözlemci, ahlâkî duyu sayesinde bu özelliği kavrar. Ancak bu arada kendisi de ahlâkî bir faildir. Bu karşılıklı ilişki, hislerimizin etkisiyle ahlâkî yargıyı ortaya çıkarır.

G. E. Moore’a göre ise değeri, his sahibi varlıklar ortaya koyar. Ancak onların ortaya koyduğu değer, şahısların veya nesnelerin doğal bir özelliği değildir; doğal objelerin doğal olmayan bir özelliğidir. Bu özelliği veya değeri açığa çıkaracak olan, insanî his ve sezgidir.<sup>77</sup> Bu düşünceye göre his, bir değer biçme yetisi olmaktan ziyade kendi başına var olan değeri kavrama yetisidir. Ahlâkî ilişkilerimiz hislerimizi harekete geçirir. En yüksek ahlâkî değer olarak iyi, basittir ve hislerimize apaçıktır. Hislerimize apaçık olan değerler, kendilerini bize açar.

Hissi önceleyen anlayışa göre tavırların (attitude) kaynağında hisler vardır. Burada his ve tavır aynı anlamda kullanılır.<sup>78</sup> Ancak değerler, daha ziyade hayatın

<sup>76</sup> Smith, *age.*, s. 322. Smith, Hutcheson’u bazı yönlerden eleştirerek Hume’a yakın durur.

<sup>77</sup> Gaus, *age.*, s. 83; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV yay., Ankara, 1992, s. 55.

<sup>78</sup> Gaus, *age.*, s. 120.

duygusal yönüyle, eğilimlerimiz ve beklentilerimizle ilgilidir.<sup>79</sup> Bu yüzden en uygun değer teorisi, arzuyu önceleyen anlayıştır.

**3. Arzu ve İradeyi Önceleme:** Bazı ahlâk teorileri, değer biçmeyi arzu ve iradenin konusu olarak görür. Buna göre esasen, memnuniyet veren/tatmin edici tecrübe değerlidir. İnsanları ahlâkî değer biçmeye sevk eden şey, isteklerini/arzularını memnun etme çabasıdır. Memnuniyet, kendi başına değerlidir ve değeri ortaya koyan şeydir. Bu anlamda tatmin olma isteği, değer biçmeyi sağlayan yetidir. F. C. T. Moore<sup>80</sup>, arzuyu temel alan bir değer anlayışı önerir. O, isteme/arzu etme konusunda tecrübeden soyutlanmış, salt bir irade fikrini başlangıç noktası yapar. Ancak bu düşünce, çok geniş bir yelpazeye yayıldığı için belirsiz bir görünüm sergiler. Örneğin Derek Parfit, “arzu” (desire) kelimesini niyetlere, planlara ve diğer amaçlara kadar genişletti. E. J. Bond ise arzu veya istemeyi iki anlamda alır. Geniş anlamıyla arzu, harekete geçirici bir eğilimdir. Dar anlamında ise iradenin gayretini gerektirmeyen bir istek/eğilimdir. Birincisine göre her eylem, insanların bir istediğini memnun etmek/yerine getirmek için yapılır. Arzu teorisi, ilk çağ hedonizminden günümüz faydacılığına kadar, her biri çok farklı birçok anlayışın temelini oluşturur. Bunlardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

(a) **Tutkuları memnun etme modeli** (craving-satisfaction model): Değer, arzuları tatmin etme isteği olarak tanımlanır. Bir kimse arzularını tatmin etmek için eylemde bulunur. Ancak her türlü eylemi böyle algılayabilir miyiz? Açlık, susuzluk, acı, sevinç, sevmek vs. aynı güdüyle mi hareket etmemizi sağlayacak? Bu bütün eylemleri kapsayacak yeterli bir izahtan yoksundur. Arzu, burada genel olarak amaç ve beklentilerin yerine getirilmesi olarak tanımlanır. Her ahlâkî eylem için bir arzunun olması gerekir. (b) **Davranışa eğilme formülü** (the propensity to act formulation): Bu, Bond’un harekete geçirici eğilim modelidir. İnsanlar sık sık bazı davranışları tekrarlama ve bunlarla bazı amaçlarını gerçekleştirme eğilimi taşırlar. (c) **Arzuyu amaç gören aşırı yorum:** Davranışların yönünü belirleyen şey, sadece bizim arzularımızdır. Nasıl ve ne zaman davranacağımızı arzularımız belirler. (d) **Tercih anlayışı:** Morton A. Kaplan, R. M. Hare, modern felsefede pek popüler olmasa da ilgi (interest) ve ihtiyaçları (need) yeğleyerek yapılan en iyi açıklamadır. Bu düşünce, değeri insanî gelişim ve bunun için gerekli olan şeyler yoluyla açıklar. İnsanlar, biyolojik ihtiyaçlar da başta olmak üzere bunları en iyi şekilde karşılayacak şekilde davranırlar.<sup>81</sup>

**4. İhtiyaçlar:** Bazen sorumluluklardan, fizikî bir engelden veya hastalıktan dolayı bir şeyi tercih etmek zorunda kalabiliriz. Burada beğenmekten ziyade ihtiyaç ve zaruret,

<sup>79</sup> Age., s. 25.

<sup>80</sup> Kitabının ismi, *The Psychological Basis of Morality: An Essay on Value and Desire*.

<sup>81</sup> Gaus, age., ss. 85–102.

tercihimizi belirleyen şey olur. Hilmi Ziya Ülken, ihtiyaçlarımızın değer biçmeye neden olduğunu yazar ve bu tür değer biçmenin arzuları tatmin etmeye benzeyen bir yönü olduğunu haklı olarak zikreder.

“Değer dediğimizde kendine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şeyi anlarız. ‘Suya muhtacım.’ dediğimiz zaman bizim bir ihtiyacımızı giderdiği için değerli olan bir şeyi ifade ediyoruz. ‘Su bir değerdir.’ dediğimizde, her susadığımızda kendisini aradığımız ve kendisi ile bir ihtiyacımızı tamamladığımız şeyi anlıyoruz. ‘Bu tablo bizim için bir değerdir.’ dediğimizde, yine ihtiyacımızı (gideren veya) tamamlayan bir şeyi anlıyoruz. Ancak sudan farklı olarak burada haz, elem, ihtiras, duygu, hayal, irade, düşünce gibi çeşitli ruhî yetilerimizin rol oynadığı ihtiyaçları tamamlayan şey değer oluyor.”<sup>82</sup>

Akıl ve his arasında yapılan ayırma olduğu gibi arzu ile ihtiyaçlar arasında yapılan ayırma da yapaydır. İhtiyaçlar dediğimizde biz daha ziyade maddî beklentilerin karşılanmasını anlarken arzu dediğimizde manevî beklentilerimizin karşılanmasını anlarız. Birincisi, “karşılama”; ikincisi ise “tatmin etme” ile zikredilir. Ancak değer biçmenin bir şekilde hissiyata bağlı veya hayatın iç yüzü ile irtibatlı olduğunu<sup>83</sup> düşündüğümüzde maddî ihtiyaçlardan ziyade maddî ihtiyaçların tatmin edilmesini değer biçmenin konusu olarak görebiliriz.

Bir şeye değer vermek, ona karşı olumlu veya olumsuz bir tavır almaktır. Bu tavır; algı, duygu, düşünce, arzu ve davranış sürecinde farklı standartlar tarafından yönlendirilir. Ancak her olumlu tepki, o şeye değer verildiği anlamına gelmez. Duygusal olarak olumlu tepki verdiğimiz bir şeye, rasyonel olarak olumsuz tepki verebiliriz. Örneğin, yanımda ırkçı bir şaka yapıldığında, gülebirim; fakat güldükten sonra bunun aşağılayıcı kötü bir şaka olduğunu düşünebilirim; hatta bu şakaya güldüğüm için mahcup da olabilirim. O halde her olumlu tepkinin, olumlu bir değer yükleme olduğunu iddia etmek zordur. Bir şeye değer verdiğimizize hükmetmemiz için o şeyin her açıdan rasyonel bir şekilde değerlendirilmesi gerekir. Duygusal tavırların değer ifade etmediği zamanlar da vardır. Karpis veya kıskançlığı düşünelim. Bilgisi, görgüsü veya serveti bizden daha fazla olan birini takdir edebiliriz, ancak onu kıskanabiliriz de. Burada takdir etme ve kıskanma, iki ayrı tavır olarak bir araya gelmiştir. O halde “Hangi varlıklar değer biçebilir?” sorusuna, arzu sahibi ve ihtiyaçlarını bilen varlıklar şeklindeki cevap, çok anlamlı olmaz. Değer biçme, arzu sahibi, ihtiyaçlarını bilen *rasyonel* varlıkların bir özelliğidir.<sup>84</sup>

Diğer taraftan memnuniyetle eğilim arasındaki farkı da görmek gerekir. Çünkü biz rasyonel eğilimlerimize göre eylemde bulunduğumuzda ahlâkî davranmış oluruz, fakat şehvet gibi şeyleri tatmin/memnun ederiz. Şehvet eylemeye temayül ettirebilir, fakat bunun aklıktan daha fazla eylemeye sevk edeceğini söylemek zordur.

<sup>82</sup> Ülken, *age.*, s. 219.

<sup>83</sup> Gaus, *age.*, s. 3.

<sup>84</sup> E. Anderson, *age.*, ss. 2, 3.

Liberal gelenek içerisinde genel olarak değer biçmeyi sağlayan ilk nedenleri duygu ve akıl şeklinde iki temel tasnifte ele alabiliriz. Deontolojiler, akli değer biçme sürecinin ilk nedeni kabul ederek ilke ve kurallara tabi olacak kişilerin ahlâkî statülerini saf akıl yoluyla birbirine eşitlemeyi amaçlarlar. Deontolojiler, ahlâkî failerin statülerini, ya Locke, Rawls, Gewirth ve Gauthier'de olduğu gibi bir soyut sözleşme fikriyle ya da Kant ve Sandel'de olduğu gibi bir azamîleştirme (maximization) ölçütü (maxim) ile yaparlar. Deontolojinin hak temelli bir düşünceye dayanmasının ve eşitlik fikrine sonuççuluğa göre daha fazla vurgu yapmasının temelinde bu ahlâkî statüleri eşitleme düşüncesi vardır.<sup>85</sup>

Değer biçmenin olayların ve durumların bizim üzerimizde meydana getirdiği tavırlarla başladığını düşünen sonuççu yaklaşımlar için ilke ve kurallar, saf akıldan değil arzu ve beğenilerden çıkar. Bu açıdan sonuççulukta eşitlik fikrinden ziyade kişisel menfaat veya karşılıklı menfaat fikri ön plandadır. Bu şekilde sonuççuluk, duygular üzerinden bir ahlâk düşüncesi ortaya koymak için duygular üzerine bazı sınırlamalar koyar. Hare, ahlâkî ideallerin bir takım arzu ve beğeniler olduğunu savunur. O, bu arzu ve beğenilere ahlâkîlik özelliğini vermek için onlara bazı sınırlamalar koyar. Örneğin bir tanesi, kendi arzularımızı başkalarının arzuları ile eşit ağırlıkta görmektir.<sup>86</sup> Fakat burada üzerinde durulan temel konu, sonuççuların değer biçme yetisini yani ahlâkî ilk nedenleri duygulara ait şeyler olarak görmeleridir.

### **b. Değer Tecrübesi**

İnsanlar, değerli/iyi olan şeyleri nasıl belirler? Değer biçmeye veya ahlâkî karar almaya duyulan ihtiyaçtan sonra öncelikle içinde bulunduğumuz durumu ve olguları gözlemleriz. Bu olgular, bize ne yapmamız gerektiğini söyleyemez. Değer biçme yetilerimizin etkisi ile mevcut durum ve olgular üzerinden zihnimiz bir hükme doğru eğilim gösterir. Bu eğilimin ortaya çıkmasında duygular, akıl, hisler ve ihtiyaçlardan biri veya hepsi etkili olabilir. Bu eğilim karşısında kendimize bazı sorular sorarız: Bu karar, bizi ne kadar etkiler ve beklentilerimizi ne kadar karşılar? Bu karar, başkaları ile benim aramda bir güven sorunu ortaya çıkarır mı? Herhangi bir kimse bundan fayda veya zarar görür mü? Bu kararda kişisel durumumu gözetmeli miyim yoksa göz ardı mı etmeliyim? Bu, benim ve hemcinslerimin daha önce almış olduğu kararlara benziyor mu? Bu kararla yaşayabilir miyim? Ailem başta olmak üzere çevremdeki insanlara bu kararımı söyleyebilir miyim? Bu kararı yerine getirebilir miyim? Çocuklardan benim bu kararıma uymalarını isteyebilir miyim?

<sup>85</sup> Jan Narveson, "Liberalism Utilitarianism and Fanaticism: R. M. Hare Defended", *Ethics*, cilt 88, sayı 3, s. 256.

<sup>86</sup> *Agm.*, s. 251.



Değer verme tecrübeleri, bizim “iyi” şeklinde hüküm verebileceğimiz sorunlarla ilgilidir; çünkü onlar, bizim tecrübe ettiğimiz şeylerle ilgili kaygılarımızın dışı vurumudur. Değer verme veya aynı anlama gelen bir şeylerden kaygılanma, değer anlaşılmamasının temelini oluşturur; zira doğrudan tecrübe konusu olmayan birçok şey, iyi olabilir; fakat onlar sadece teoriyle veya tasvirle bilinebilir. Örneğin, bizim okuma yazma oranı, refahın paylaşılması ile ilgili yöntem ve süreçlerdeki adalet, nesli tükenen hayvanlar için doğal ortamların korunması gibi konulardaki bilgilerimiz yalnız tecrübe ürünü değildir; iyilik olarak nitelendirdiğimiz bu tür şeylerin ortaya çıkması, onlarla ilgili endişelerimiz olması veya onlara değer vermemizden ileri gelir.<sup>87</sup>

Deontolojik yaklaşım, bu türden değer tecrübelerini ahlâkın başlangıç noktası kabul etmez. Onlar, bu tecrübelerden sonra başka bir ahlâkî başlangıç noktası oluşturmaya çalışırlar. Locke ve Nozick, bu tür tecrübelerin yaşandığı zamanı sözleşme öncesi “ilk konum” veya “doğal durum” olarak nitelendirirler. İlk konum, ahlâkî karar almanın başladığı yer değildir, aksine bizi ahlâkî bazı ölçüler ve kurallar belirlemeye zorlayan karmaşa durumudur. Bu karmaşa durumu, bizi devlet ve ahlâk olmak üzere toplumsal kurumları oluşturmayı sağlayacak bir başlangıç noktasına getirir. Başlangıç noktası ne kadar temel olursa yani insan durumunun ne kadar temel, önemli ve kaçınılmaz özelliklerini seçerse o kadar iyi olur. Keyfî (bireysel de diyebiliriz) ve önemsiz başlangıç noktası, bizi amaca ulaştıramaz.<sup>88</sup>

Rawls, ilk tecrübelerin bize adil bir başlangıç noktası oluşturmamızın zorunluluğunu gösterdiğini düşünür. Bu başlangıç noktası, insanların özel durumlarını gözeterek ve kendi özel çıkarlarını koruyucu tarzda toplumsal örgütlenmelere girişmelerini sağlayacak şekilde kararlar almalarını engelleyen ahlâkî karar alma durumudur. Rawls, başlangıç noktasında tüm bireyleri birbirine eşit kılacak ahlâkî sınırlamalar için “bilgisizlik peçesi” (veil of ignorance) ifadesine başvurur. Bilgisizlik peçesi, ahlâkî failerin rasyonel kararlar almasını ve her birinin ahlâkî statülerinin birbirine eşit olmasını sağlar. Başlangıç noktasında bireyler, bilgisizlik peçesi takarlar ve bu şekilde kendilerinin ve diğer insanların maddî ve manevî durumlarını ve sosyal pozisyonlarını bilmezler. Onlar, hangi dünyevî koşullarda yaşadıklarını, bu dünyadaki ekonomik durumlarının, makam ve mevkilerinin ne olduğunu bilmezler. Böyle bir durumda almış oldukları kararlar ancak ahlâkî olma özelliğine sahip olur.<sup>89</sup>

Deontolojilerde değer tecrübeleri ahlâkî başlangıç noktaları değildir; başka türden ahlâkî başlangıç noktası belirlemek gerektiğini bize gösteren keyfî/şahsî durumlardır.

---

<sup>87</sup> Anderson, *age.*, s. 2.

<sup>88</sup> Nozick, *age.*, s. 35.

<sup>89</sup> Rawls, *age.*, ss. 12, 18, 19.

Ancak sonuççu yaklaşımlarda değer tecrübeleri, ahlâkî başlangıç noktalarıdır ve bu tecrübeler üzerine bazı sınırlamalar koyularak ahlâkî olanlar tespit edilir. Adam Smith, “tarafsız gözlemci” ve “duygudaşlık” (sympathy) gibi terimlerle ilk değer tecrübeleri arasında ahlâkî olanı belirlemeye yarayan bir yöntem geliştirmeye çalışır. Smith, duygudaşlığı şu şekilde açıklar: “İnsan ne kadar bencil sanılırsa sanılsın onun doğasında, görme zevkinin dışında hiçbir şey beklemeksizin, diğer insanların kaderleriyle ilgilenmesini sağlayan, onların mutluluğunu kendisi açısından bir zorunluluk haline getiren bazı ilkeler bulunur. Başkalarının acı çektiğini hissettiğimizde ortaya çıkan şefkat ve merhamet duygusu, bunlardandır ve bu duygular, onları iyice anlamamızı sağlar.”<sup>90</sup>

Smith, bu ifadelerle değer tecrübelerinin insanların birbirleriyle olan duygusal bağlantıları üzerinden sınındığını ifade eder. Bu duygudaşlık süreci içinde ahlâkî failler, birbirlerinin tarafsız gözlemcileridirler. Gözlemciler, hangi talep ve beklentilerin karşılanmasının uygun olduğuna, hangi duyguların tatmin edilmesinde sakınca olmadığına karar verirler. Bu karar, tarafsız gözlemcinin tasvibi ile ortaya çıkar.<sup>91</sup> Sonuççulukta anlık tecrübelerin ahlâkî durumunu belirlemeye yarayan bir yöntem vardır. Bu açıdan sonuççuluk, değer biçmenin bir eylem olduğunu ve ahlâkî karar almanın bir eğilimle ortaya çıktığını savunan bir düşüncedir. Oysa deontolojide ahlâkî karar alma, bir eylem ve eğilim olarak değil bir yatkınlık olarak ortaya çıkar.

### c. Yatkınlık ve Eğilim

Değer biçme bir eylem midir; yoksa bir süreci ifade eden yatkınlık durumu mudur? Değer biçmenin bir eğilimle başladığını ifade ettik. Acaba gerçekten böyle midir? Eğilim (tendency), bir şeye ilgi duymayı, meyletmeyi ve bir şeyi yapmak için bilgi ve duygularımızın bizi o şeye doğru yönlendirmesini ifade eder. Eğilim, bir eylemdir. Bugün ders çalışma eğiliminde, yarın çalışmama eğiliminde olabiliriz. Eğilimle ahlâkî karar vermek, bu anlamda, her ahlâkî durumla karşılaştığımızda yeniden bir zihin durumu kazanmayı/oluşturmayı ve yeni bir tavır almayı ifade eder. Bu, diğer anlamıyla ahlâkî kararların sürekli değiştiği ve şahsî olduğu anlamına gelir. Aristoteles’ten beri ahlâkî kararların bir eğilim değil bizde bulunan bir yatkınlık durumu olduğu anlayışı vardır. Bu düşünce özellikle erdem teorisini savunan düşünürler arasında yaygındır ve yatkınlık, ahlâkın ön doğrusudur.

Yatkınlık (disposition), eğilimden farklı bir şeydir. Yatkınlık bir alışkanlığı, bir şeyi genel bir tavır veya üslup haline getirmeyi ifade eder. Yatkınlık, bizim bilinçli veya

<sup>90</sup> Smith, *Moral Sentiments*, s. 9.

<sup>91</sup> James R. Otteson, “Adam Smith: Bir Ahlâk Filozofu”, *Piyasa*, çev.: Atilla Yayla, sayı 3, Ankara, 2002, s. 51; Gilbert Harman, *Explaining Value*, Oxford University Press, London, 2003, s. 189.

bilinçsiz bir şekilde kazandığımız alışkanlık, karakter veya mizaçtır. Bu anlamda yatkınlık teorisi, bir **değer biçme** teorisi olmaktan ziyade bir **değer verme** teorisidir. Çünkü yatkınlık teorisinde bireylerin olaylara, durumlara veya olgulara bir değer yüklemesi söz konusu değildir. Her durum, değerini açıkça içinde taşır. Bu yüzden şahıslar, ahlâkî durumla karşılaştıklarında hazır değer yargısını bulmaktan başka bir şey yapmazlar. Bu anlamda yatkınlık ve eğilimle ilgili görüşler, iki ahlâk teorisinin iki ayrı niteliğidir. Eğilim, daha ziyade sonuççu bir terimken; yatkınlık, deontolojik bir terimdir.

Gilbert Ryle (1900–1976), sigara içmenin alışkanlık haline gelmesini bir yatkınlık olarak görür. Ancak Ryle, eğilimle yatkınlık arasında bir farka dikkat çekmez ve eğilimle yatkınlığı aynı anlamda kullanır. Ryle’a göre alışkanlıktan dolayı sigara içmek, bir yatkınlık ve eğilimdir.<sup>92</sup> Bir şeye değer biçmenin eylem mi yoksa yatkınlık mı olduğu açısından bakıldığında eğilimle yatkınlık arasındaki fark ortaya çıkar. Ali ve Ahmet’in şu anda sigara içtiğini düşünelim. Ali, sürekli sigara içen birisidir. Ahmet ise sigara içicisi değildir. Ahmet’in içici olmadığı halde şu anda sigara içmesi, ondaki sigara içme eğiliminden kaynaklanır. İnsanların duygusal yoğunluk yaşadığı bir anda (örneğin sinirlendiğinde) içici olmamalarına rağmen sigara içmeleri, bir eğilimi ifade eder. Bu durumdaki bir kişi için sigara içmek bir alışkanlık/yatkınlık değildir, sadece bir eylemdir. Eğilimlerimizin aksini yapmamız kolaydır; ancak yatkınlıklarımızın tersini yapmak zordur.

Eğilimle yatkınlık arasındaki fark, ahlâkî bir kararın bizde hazır halde bulunmasıyla veya bulunmamasıyla ilgilidir. Örneğin, tüm insanların suç işlemeye eğilimli olduklarını söyleyebiliriz. Ancak tüm insanların suç işlemeye yatkın olduklarını söyleyemeyiz; yalnız sürekli hırsızlık yapan bir kimse için çalmanın bir yatkınlık olduğunu söyleyebiliriz. Yatkınlıkta insanlar bir şeyi yapmaya hazır halde bulunurlar; uygun bir ortam belirlediğinde bizdeki yatkınlık kendiliğinden ortaya çıkar. Örneğin, bir uçurumun kenarında dururken aşağı düştüğümüzde zarar göreceğimizi bir yatkınlık olarak biliriz. Veya buzlukta bulunan donmuş etin, masanın üzerine çıkardığımızda çözüleceğini bir yatkınlık olarak biliriz. Bu bilgiler/inançlar bizde hazır halde bulunurlar ve uygun zaman geldiğinde düşünmeksizin<sup>93</sup> bizi davranışa sevk ederler. Çünkü bu kararlar, artık bizim bir mizacımız haline gelmiştir. Ancak bu farka rağmen eğilimlerimiz bir yatkınlık haline gelebilir. Örneğin çalmama eğilimimiz, çalmamak şeklinde bir yatkınlığa dönüşebilir. Nitekim Aristoteles ve İslam filozofları ahlâkî eylemi, böyle bir yatkınlık, alışkanlık durumundan ortaya çıkmış eylemler olarak görürler. Onlara göre bizden bir alışkanlık, bir

<sup>92</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York, 1969, s. 117.

<sup>93</sup> Bazı yazarlar, “zamanı geldiğinde” yerine “bir takım elverişli (appropriate) şartlar yerine geldiğinde” ifadesini kullanır. Teo Grünberg, “Temel Önergeler”, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, YKY, İstanbul, 2005, s. 29. Oysa yatkınlık, şartların elverişliliğini değerlendirmeyi dışlayan bir durumdur. O, zamanı geldiğinde *kendiliğinden* veya *düşünmeden* ortaya çıkan bir şeyi ifade eder.

yatkınlık olarak çıkmayan davranışlar, iyi neticeler verse de ahlâkî olarak nitelenemez. Ahlâk, herhangi bir akıl yürütmeye başvurmadan insandan kolaylıkla fiillerin çıktığı *yerleşik* bir durumdur.<sup>94</sup> Yine Aristoteles'e göre ahlâkî yargılar, bireylerin anlık kararları değildir; benimsenmiş, özümsemiş ve karakterimizin bir parçası haline gelmiş yargılardır.<sup>95</sup>

Ahlâk felsefesinde eğilim ve yatkınlıktan farklı olarak üçüncü bir kavrama daha başvurulur: **seçim** veya aynı anlama gelen **tercih**. Buna göre değer biçme, iradî bir durumdur. Tercih (volition/will), ne bir eğilim/eylem ne de bir yatkınlık durumudur. Yatkınlık, davranışlar konusunda bir hazır bulunmayı ifade ederken eğilim, basit bir refleks veya eylemi ifade eder. Tercih ise bir bilinç/şuur durumu olarak kabul edilir. O, bir durum olması açısından yatkınlığa, karar verme anlamında da eğilime benzer. Ancak onda yatkınlıktan farklı olarak karar eylemi, eğilimden farklı olarak da yüksek bir bilinç durumu vardır.<sup>96</sup> Seçim, bir eylemi ifade eder; ancak değer biçmenin bir seçim olup olamayacağı üzerinde düşünmek gerekir. Seçimle ilgili iki sorun ortaya koyabiliriz: 1. Seçim yapmak ne demektir? 2. İnsanlar seçim yaparak karar verirler mi?

Bilişsel anlamda seçim, iki veya daha fazla alternatif arasından bizim için hangisinin uygun olduğuna karar vermektir. Burada daha önceki bilgilerimiz, seçme nedenlerimiz olur ve bu yüzden bilişsel anlamda seçme, rasyonel bir eylemdir. Birçok imkân karşısında kaldığımızda nedene dayalı olarak veya akıl yürütme ile yaptığımız seçim, bir bilinç durumunu ifade eder.<sup>97</sup> Diğer taraftan bizim alternatifler arasından yaptığımız her tercih, hiçbir nedene dayanmıyor veya akıl yürütmelerden kaynaklanmıyor olabilir. Jean Buridan (1295–1358), iradenin bilişsel bir şey olduğunu ileri sürenleri eleştirmek için bir eşek örneği vermişti. Bir eşeğe cinsi, miktarı, rengi, şekli aynı olan eşit mesafede iki ayrı yem kabı koyuluyor. Eşek, bu kaplardan birini tercih etmek için daha fazla bir neden bulamadığı için bir seçim yapamıyor ve acıdan ölüyor.<sup>98</sup> Buridan'a göre seçme, bilişsel bir şey değildi.

Aristoteles, iki tür seçimin olduğundan bahseder. Birincisi bilişsel veya düşünümlü taşınılan seçimler, ikincisi ise hazzın yönlendirdiği seçimlerdir.<sup>99</sup> Dolayısıyla, bilişsel nedenlerin bizi yönlendirdiği şeyi tercih edebileceğimiz gibi o şeyin aksini de tercih edebiliriz; aynı şekilde hazzın bizi yönlendirdiği şeyleri tercih edebileceğimiz gibi o şeyin

<sup>94</sup> Muhammed b. Ali Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "hulk" maddesi, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 101.

<sup>95</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a/10.

<sup>96</sup> Ali Osman Gündoğdu, "Aksiyon Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sayı 11, 1994, Ankara, s. 37.

<sup>97</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi yay., Ankara, 1995, s. 15.

<sup>98</sup> *Age.*, s. 20.

<sup>99</sup> Aristoteles, *age.*, 1113a/30. Aristoteles, ikincisinin ahlâkî olmadığını savunur. Tüm seçimler iyiyi belirlemez. Ona göre seçimin kendisi ahlâkî değildir. Onlar, bizde yatkınlık olarak bulduklarında ahlâkî olurlar (bkz. ss. 30-50 arası).

aksini de tercih edebiliriz. Bu anlamda tercihin bir yatkınlık mı yoksa eylem mi olduğuna karar vermek çok zordur. Buna rağmen faydacılığın ve klasik deontolojinin karar biçiminden farklı olarak liberteryenizm, bir seçim teorisi olarak karşımıza çıkar. Değerlerimizi meydana getiren şey, seçimlerimizdir.

Eğilimle ortaya çıkan karar veya eylem, niyetli/kasıtlı (intentional) bir eylemdir; yatkınlıktan dolayı yapılan eylem, hazır bulunmuşlukla ilgilidir; iradî bir karar ise gönüllü (voluntary) bir eyleme götürür. Bu ayrımı şöyle bir örnekle daha da belirginleştirebiliriz. İşkence altında ifade veren bir kimseyi düşünelim. Bu kişi, kendisini korumak için yalan söylemesi gerektiğini düşündüğü halde yalan söyleyemiyorsa doğruyu söylemek, bu kişide bir yatkınlık haline gelmiş demektir. Doğruyu söylemek, bir anlamda, kişinin otomatik davranışı haline gelmiştir. Yatkın insan, ondan başkasını yapamayandır. Gerçeğin kendi ağzından değil de başka bir şekilde öğrenilmesi muhtemelken ve sonuçları daha ağır olacakken kişinin doğruyu söylemesi kasıtlı; gerçekten doğruyu söylemesi gerektiğini düşündüğü için böyle yapması da gönüllü/iradî bir eylemdir. Genel olarak işkence altında verilen ifadeler, kasıtlı olur; gönüllü olmaz; çünkü gönüllü kişi, konuşmaya hazırdır.

Değer biçme veya verme konusundaki bu üç tarzda da ortak olan bir yön vardır: Ahlâkî karar bir bilinçten çıkar. Çoğu zaman bunu ifade ederken düşünürler, ahlâkî eylemin özgür iradeden çıktığını söylerler. Bu tartışma, özgür iradenin ahlâkî davranış için yeterli olmadığını açıkça gösterir. Doğru olan şey, ahlâkî davranışın bir bilincin ürünü olduğudur. İnsanî ayıpların en büyüklerinden biri olan işkenceye maruz kalmış bir kimse, iradeden yoksun demektir; ancak bu kimse için de ahlâkî davranışın mümkün olduğunu söylediğimizde artık özgür irade, ahlâkî davranışın bir şartı olmaktan çıkmış demektir. Bu anlamda bilinç sahibi varlığın yaptığı davranışın ahlâkîliğinden bahsedilebilir. Eğilim, irade ve yatkınlık terimleri, ortak olarak bilinç durumunu ifade eder. Ancak bilinç, bunların her birinde aynı şekilde olmaz. İrade tam bir bilinç durumunu ifade ederken eğilim daha az, yatkınlıkta daha az bilinç durumuna işaret eder. Ahlâkî yatkınlığın bazı durumları, belli belirsiz bir bilinç halidir. Beşinci kattaki evimizin penceresinden baktığımızı farz edelim. Pencereden düşebileceğimizi ve hayatımızı kaybedebileceğimizi çok az düşünürüz. Ancak yine de pencereye pek yakın durmaz ve aşağıya sarkmayız. Hiç düşünmesek bile aşağı düştüğümüzde zarar göreceğimizi *biliriz*. Burada çok az bir bilince sahip olmamıza rağmen hayatımızı ve sağlığımızı korumamız, çok güçlü bir yatkınlıktır. Ancak ahlâkî yatkınlık, bu durumu kazanılmış bir beceri ve yetenek olarak görür. Bu anlamda yatkınlığı, doğuştan gelenler (içgüdüsel) ve sonradan kazanılanlar olarak iki sınıfa ayırabiliriz.

Quine ve Ullian, yalan söylememenin insanlarda bir eğilim olduğunu ileri sürerler. Bu, insanı memnun eden bir eğilimdir. Ancak kişisel menfaat da insanda bir eğilimdir. Dolayısıyla, ahlâkî davranışın bir eğilimden çıkması, insana tam bir motivasyon

veya yaptırım sağlayamaz. Çünkü insanoğlu, ahlâkî olmayan eğilimlere de sahiptir. Bu yüzden ahlâkî eğilim, yeterli bir açıklama değildir. Quine ve Ullian, inançlarımızın –artma ve eksilme göstermelerine rağmen- bir eylem değil bir yatkınlık olduğunu da savunurlar. İnanma ve değer biçme, ağır gelişen ve gözlemlenemeyen bir yatkınlıktır. Uygun ortam belirlediğinde belirli biçimde karşılık verebilme yatkınlığıdır; bir tür davranışa hazır olma durumudur.<sup>100</sup> Ancak eğer bir şeye doğuştan yatkın değilsek bizi bir şeye yatkın hale getiren inançlarımızdır. Örneğin çalmanın kötü bir şey olduğuna inanıyorsak çalmama bizde bir yatkınlık haline gelebilir. Bu durumda çalmanın kötü bir şey olduğuna inanan bir hırsızın, çalmaya olan yatkınlığını nasıl izah edebiliriz? Açıkçası çalmanın kötü olduğuna inanan kişide çalmanın yatkınlık olarak kalması mümkün değildir. Onun artık bir eğilim olduğunu söylemek, daha doğrudur.

Kasıt veya eğilim terimleri, irade ve yatkınlıktan çok daha farklı bir anlamı içinde barındırır. Kasıtlı eylem veya karar, belirgin bir amaca yönelmiş karar veya eylemdir. Örneğin ahlâkî amacının mutluluk olduğunu söylediğimizde açıkça duygularımızın ve arzularımızın ahlâkî belirleyiciliğini ifade etmiş oluruz. Oysa yatkınlık ve seçim belli belirsiz bir amaç gözetmeyi veya hiç gözetmemeyi ifade eder. Ancak özellikle Aristoteles’in seçimle ilgili söylediklerinden sonra onunla gerçekten neyin kastedildiği çok açık değildir. Seçim, ya bir yatkınlığı ya da bir eğilimi ifade eder. Eğer seçimi sağlayan şey zihinse o bizde bir yatkınlık olarak bulunur. Eğer seçimi sağlayan şey duygusal beklentilerse o bizde eğilim olarak bulunur.

Liberal düşünürler, bu iki yaklaşımı çok belirgin bir şekilde savunurlar. Deontoloji, bir yatkınlık teorisi iken sonuççuluk (faydacılık), bir eğilim teoridir. Kant’ın “Eyleme ahlâkî değerini veren şey, ne *korku* ne de *eğilimdir*. Yalnızca yasaya saygı güdüsüdür.”<sup>101</sup> derken ifade ettiği şey, ahlâkî bir yatkınlık olduğudur. Eğilim, kişisel beklentilerin karşılanması ve duyguların tatmini için bireylerin almış olduğu anlık kararları ifade eder. Deontoloji ahlâkî ve diğer toplum kurallarını bu tür kişisel tecrübelerle bağlamayı uygun görmez.

**a) Yatkınlık olarak değer:** Ahlâk kuralları, kişisel tercih ve eğilimlerimizden bağımsız olarak oluşurlar. Ahlâkî değerler, onların benimsenmesi ve davranış kuralları haline getirilmesiyle oluşur. Ancak değerlerin kabul edilmesi, bizde eylem şeklinde ortaya çıkmaz. Bir şeye değer verme, ağır gelişen ve gözlemlenemeyen bir yatkınlıktır. Bu yatkınlık sayesinde insanlar, uygun ortam belirlediğinde belirli biçimde karşılık verebilme kabiliyeti kazanırlar; bu yatkınlık, bir tür davranışa hazır olma halidir: Değerler, bizde yatkınlık olarak bulunur.

<sup>100</sup> Quine ve Ullian, *age.*, s. 17, 51.

<sup>101</sup> Kant, *age.*, s. 58.

Bu fikrin sistemli ilk savunucusu Aristoteles'tir. O, ruhun üç işlevinden bahseder: etkilenimler, olanaklar, huylar. "Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere 'etkilenim' diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, söz gelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara 'olanak' adını veriyorum. 'Huylar diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum.'"<sup>102</sup>

Aristoteles, bunları söyledikten sonra etkilenim ve olanakların erdem olamayacağını, iyi ve kötü, huylarda ortaya çıktığı için erdemlerin ancak karakter olabileceğini ileri sürer.<sup>103</sup> Arzu, istek ve eğilimlerimiz erdem olamaz; çünkü bunlar, geçici anlık durumlarımızdır. Ahlâk ise bizde kalıcı olan bir şeyde aranmalıdır. İnsanlar, iyi veya kötü bir şeye yatkın hale gelebilirler. Tutkularımız bizi kötü şeylere yatkın hale getirirken aklımız iyi şeye yatkın hale getirecektir. Akla uygun yaşamak, tutkulara göre yaşamaktan üstündür. Bir şey, bizde iyi bir karakter haline geldiğinde, o bizim erdemimiz olur.<sup>104</sup>

Aristoteles, mutluluğu her şeyin kendisi için yapıldığı en uç iyi olarak tanımlar ve ahlâkın amacının mutluluk olduğu söyler.<sup>105</sup> Ancak mutluluk veren her eylem, erdem değildir. Ahlâkı, eylemlerde değil iyi alışkanlıklarda ararız. Başka ifadeyle bir eylemin iyi veya kötülüğünden ziyade, insanları iyiye/mutluluğa yönlendirecek bir erdem bir kişide bulunması ahlâkî ölçüdür. Bu durumu, erdemli olmakla erdemli davranmak arasındaki farkta ortaya koyabiliriz. Her erdemli davranış bir kişinin ahlâklı olduğunu göstermez; ancak bu kişi bu davranışı bir alışkanlık ve doğal bir tepki haline getirmişse o kişinin ahlâklı olduğundan bahsedebiliriz. Örneğin, bir kez ölçülü bir şekilde para harcamak değildir erdemli olmak; o, cimri ve savurgan olmadan sürekli ölçülü davranmaktır. Bu yüzden Aristoteles, ahlâkî davranışın mutluluğu amaç edindiği şeklinde sonuççu bir söyleme sahipmiş gibi görünse de onun yaklaşımı deontolojiktir. Çünkü o ahlâklılığı eylemlerde değil "sahip olmakta" (bireylerin ahlâkî özelliklere sahip olmasında) arar.

Ayn Rand (1905-1982), Douglas B. Rasmussen ve Douglas J. Den Uyl gibi bazı yakın dönem filozoflar, liberalizme Aristotelesçi bir yorum getirirler. Rasmussen ve Uyl, erken dönem liberallerin, özellikle John Locke'un siyasetin ahlâkî yönünü önemsediklerini ancak son dönemlerde bu ilişkinin zayıfladığını ve çağdaş liberalizmin bu konuda bir kriz yaşadığını ileri sürerler. Onlar, bu ilişkiyi yeniden canlandırmak için bu krizin bir sonucu olarak güç kazanan ahlâkî rölativizmden kurtulmuş, Aristoteles'in ahlâkî düşüncesi üzerinden mükemmeliyetçi bir temel oluşturmaya çalışırlar.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b, 1106a, (s. 29, 30).

<sup>103</sup> Aristoteles'in erdemi değer olarak kabul etmesi konusunda bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 1131/25.

<sup>104</sup> *Age.*, 1095a, 1106a.

<sup>105</sup> *Age.*, 1095a.

<sup>106</sup> Douglas B. Rasmussen, Douglas J. Den Uyl, *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal*

**b) Eğilim Olarak Değer:** Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Herbert Spencer (1820–1903) gibi klasik faydacılar, ahlâkî değer yargılarını bireyin arzu ve eğilimlerini ön plana çıkararak bir yaklaşımla oluştururlar. Hume da Aristoteles’in söylediğinin aksine arzu ve tutkuları ahlâkın temeli görür.<sup>107</sup>

Bentham, ahlâkî yargıların bizde bir yatkınlık olarak mı bulunduğunu yoksa onların eğilim mi olduğunu kitabında bir bölüm olarak ele alır.<sup>108</sup> Bentham, yatkınlığın ahlâk tartışmalarını kolaylaştırmak için uydurulmuş saçma bir kelime olduğunu ileri sürer. “Bununla bir insanın zihninin arkasında yerleşik bir şeyin olduğu anlatılmak istenir. Bu durumdayken kişi, bir eyleme yönleneceği zaman bu tür bir güdü tarafından etkilenmektedir.”<sup>109</sup> Bentham, bu tür bir yerleşik durumdan çıkan eylemlerin ahlâkîliğini sorgular; bir eylemin niyeti ile sonuçları arasında uygunluk olması gerektiğini, yerleşik durumdan çıkan eylemlerin sonuçları gözetmekten uzak olacağını ve bu yüzden ahlâkın bir yatkınlık durumu olamayacağını ileri söyler. Nitekim aynı kişinin farklı zamanlarda farklı niyetler taşıması da bu yaklaşımın hatalı olduğunu gösteren bir tecrübedir.<sup>110</sup>

Ona göre bir eyleme meyiletme, bu eğilimin sonuçları zararlı ise zararlıdır. Sadece bazı eğilimlerin sonuçlarının zararlı olması muhtemeldir. Bir dükkândan sadece parasal değeri nedeniyle ekmek çalan birisini eğilimi kötüdür. Çünkü bir hiç uğruna ekmeği değerli yapan bir arzuya sahiptir. Hangi eğilimlerin kötü veya zararlı olduğunu anlamak zor değildir. İnsanın bünyesine zarar veren davranışlara bizi sevk eden eğilimlerden ancak kötü veya zararlı diye bahsedebiliriz.<sup>111</sup>

Bentham, ahlâkî davranışlarımızı yönlendirecek olan şeylerin arzu, istek ve eğilimlerimiz olması gerektiğini savunur. Haz, tüm eğilimlerimizin en baskını ve diğer bütün arzularımızın en önemlisidir. O, tüm arzu ve eğilimlerimizin efendisidir.<sup>112</sup> Bireylerde ahlâkî değerlerin oluşmasını sağlayan şey, hazı elde etme ve acıdan kaçınma eğilimleridir. O, hangi eğilimlerin kötü olduğunu anlamayı sağlayacak bazı ahlâkî ölçütler

---

*Order*, Open Court, Chicago, 1991; Douglas B. Rasmussen, Douglas J. Den Uyl, *A Perfectionist Basis for non-Perfectionist Politics: Norms of Liberty*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2005, s. 19; Bican Şahin, “Özgürlüğün Normları: Eleştirel Bir Kitap Analizi”, *Liberal Düşünce*, sayı 12, 2007, ss. 239-50. Rasmussen ve Uyl’in liberalizmin çağdaş dönemi ile ilgili ahlâk-siyaset ilişkisi açısından yapmış oldukları tespitlerini bugün için anlamsız kılacak büyük bir literatür vardır. Gauthier, Rawls, Gewirth, Nozick gibi daha birçok düşünür, liberalizmin ahlâkî yönüne vurgu yapan eserler yazmışlardır. Ayrıca Ayn Rand’ın Aristotelesçi liberalizm yorumu için bkz. Douglas B. Rasmussen, Douglas J. Den Uyl, “Ayn Rand’s Realism”, *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, editörler: Douglas B. Rasmussen, Douglas J. Den Uyl, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1984, ss. 3-21.

<sup>107</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1997, s. 40, 363.

<sup>108</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, 1781.

<sup>109</sup> *Age.*, XI/I.

<sup>110</sup> *Age.*, XI/VI, VII.

<sup>111</sup> *Age.*, XII/1, 2; XI/X-XII.

<sup>112</sup> Bentham, *age.*, I/1.



koyar. Başkalarının acılarını ve mutluluklarını anlamayı sağlayan duygudaşlık (sympathy) hangi eğilim ve eylemlerimizin başkalarına zarar vermediğini anlamamızı sağlar.<sup>113</sup>

Bentham'ın bu ben merkezli ve mekanik anlayışına karşı Mill ve Spencer, bireysel menfaatle toplum menfaati arasında daha uzlaşmacı bir eğilim teorisi ileri sürerler. Ancak onları aynı noktada buluşturan düşünce, sonuçlar gözetilerek yapılan ahlâkî bir eylemin bir yatkınlıktan çıkmasını kabul etmemeleridir. Ancak diğer taraftan onların sadece haz ve acıdan sakınma duygularını ahlâka temel kabul etmeleri, ahlâkın temelini doğru yerde aramalarına rağmen eksik bir gözlemlerle bunu yaptıklarını gösterir. Şefkat, merhamet, sadakat, güven gibi duygular, haz ve acıdan daha fazla ahlâkî motive sahiptir. Bu açıdan her ne kadar Mill ve Spencer, Bentham'ın düşüncelerini revize etseler de onun düştüğü bazı hatalara düşmekten kurtulamamışlardır. Oysa daha önce İskoç düşünürler, ahlâkın sadece belirli bazı duygularla açıklanmaya çalışılmasını eleştirmişlerdir.

Hutcheson, bencil istekler ve genel veya açık (public) istekler şeklinde bir ayrım yapar. Ona göre bencil istekler, ahlâkın doğasını anlatmaya yetmez.<sup>114</sup> Hume, arkadaş canlısı, (sociable), yumuşak başlı, (good natured), merhametli, minnettar, cömert, hayırsever olma gibi özelliklerin bencilikten daha fazla ahlâkî anlatan şeyler olduğunu söyler.<sup>115</sup> Smith de başkalarına yönelik ve onların tasvip edebileceği türden açık duyguları, ahlâkın temelini koyar.<sup>116</sup>

**c) Seçim olarak değer:** Değerlerimizi belirleyen şey rasyonel seçimlerimizdir: Değerlerimiz, seçimlerimizdir. Özellikle yeni Kantçı düşünürler, değer ve seçim arasında bir ilişki kurarlar. Seçimler, değerlerimizi belirler. Onlar genellikle toplum menfaati ile bireyin menfaati arasında bir uzlaşmaya girişirler. Ancak bunu Mill ve Spencer'da olduğu gibi haz veya duygu temelli değil, Kantçı bir rasyonaliteye başvurarak yapmayı denerler. David Gauthier (d. 1932) bu tarz bir düşünceye örnek olarak verebiliriz.

Gauthier, kendine özgü bir *rasyonel seçim teorisi* savunur. Onun seçim teorisinin temel kavramları tercih, fayda ve azamîleştirilmedir. Rasyonel seçim teorisi, ahlâkî rasyonel anlaşma ile açıklar. Gauthier, iki tür seçimden bahseder. Birisi, *parametric* seçimdir. Buna göre failler, kendilerini tek başlarına eylemlerin merkezinde görürler. İkincisine göre ise insanların birbiriyle olan etkileşimi *stratejik* seçimi gerektirir. Buna göre bir kimsenin seçimi, başkalarının beklentilerine uygun olmak zorundadır; aynı şekilde başkalarının seçimi de bu kişinin beklentilerine uygun olmalıdır.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> *Age.*, VI/14, 21.

<sup>114</sup> Hutcheson, *age.*, s. 22.

<sup>115</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (EPM)*, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 78.

<sup>116</sup> Smith, *age.*, s. 322.

<sup>117</sup> Gauthier, *age.*, s. 21.

Gauthier, bu şekilde ahlâkî değerlerin rasyonel ve stratejik seçimlerin ürünü olduğunu ileri sürer. Onun rasyonellikten kastettiği şey, kişisel menfaati ve toplum menfaatini birbirini zedelemeyecek şekilde artıracak olan *uygulamalı* bir rasyonelliktir. Bu nedenle en genel anlamda uygulamalı rasyonellik, artırma/azamileştirme ile özdeşleştirilir. Rasyonel seçim, burada matematiksel bir yapı arz eder; bir kimse, sınırlamalara konu olan bazı miktarları azamileştirmeye çalışır. Azamileştirilmiş miktar, tercihlerle irtibatlandırılmalıdır. Rasyonel seçim teorisi, kesin bir tercih ölçüsü koyar:  *fayda*; Gauthier, rasyonelliği faydanın azamileştirilmesi olarak görür. Bu şekilde fayda, tercihle bağlantılı olarak düşünülen olgu durumları ile irtibatlandırılır. Faydanın azamileştirilmesine getirilecek sınırlamalar, eylemin gerçekleşme imkânı göz önüne alınarak belirlenir. Rasyonel fail, sınırlı bir eylem grubu arasından seçimde bulunarak kişisel yararını azamileştirir.<sup>118</sup> Bizim faydayı temin edeceğimiz davranış biçimlerimiz bellidir. Fail olarak biz, sadece bunlar arasında kişisel menfaatimizi azamileştireceğini düşündüğümüz bu eylemler arasında bir seçimde bulunuruz.

Rasyonel seçim teorisi açık bir şekilde değeri fayda ile özdeşleştirir. Bu tanımlama fail açısından yeterli olabilir. Ancak bir gözlemci, faydanın azamileştirilmesinde bireysel tercihlerin bir ölçü olarak alınmasının uygun olmadığını ifade edecektir. Gauthier, faille gözlemci arasındaki anlaşmazlığın değerle tercih arasında kurulan ilişkiden kaynaklandığını ifade eder. Ona göre değerler, tercihlere bağlı değildir; aksine rasyonel seçimleri değerler belirler. Bu açıdan değer, maddî bir ölçü değil tercihler için bir kural, bir standarttır.<sup>119</sup>

Gauthier'in, "Düşünce değil,  *arzu* ve  *biliş* değil,  *irade*, iyi ve kötünün kaynaklarıdır."<sup>120</sup> ifadesi, bu ifadelerle çelişiyor görünebilir. Biz, akıl ve duygu arasındaki bu çelişkili ifadeleri, kişisel menfaatle toplum menfaatini uzlaştırmaya çalışanlar arasında genel olarak görürüz. Kişisel menfaati ahlâkın temeline koyanlar için değerlerimiz, duygularımızın ürünüdür; ahlâkta toplum menfaatini gözetmek ise değerlerimizin rasyonel bir stratejinin ürünü olmasını gerektirir.

Ludwig von Mises, temelde "değere ilişkin hiçbir hazır yargının bulunmadığını", ancak bir piyasa sisteminde (özgürlük ortamında) değere konu olan şeylerin bireylerin karşılıklı tercihlerinin bir sonucu olarak nesnel değerlerini aldıklarını söyler.<sup>121</sup> "Hazır bir yargının bulunmadığını" söyledikten sonra nesnel değerlerden bahsetmek, bir çelişki gibi

<sup>118</sup>  *Age.*, s. 22. Buna faydacılığın bir türü denebilir mi? Eylemleri yönlendiren bireysel bir duygu yani haz veya başka bir şey değildir; her ne kadar bir faydadan bahsedilse de bu terim, hazla özdeş değildir. Gauthier'de fayda daha çok bireyler arası rasyonel bir paylaşımı ifade eder. Diğerinde ise paylaşmayı değil, üretmeyi ifade eder.

<sup>119</sup>  *Age.*, s. 22.

<sup>120</sup>  *Age.*, s. 21.

<sup>121</sup> Ludwig von Mises, "Sosyalist Devlette İktisadî Hesaplama",  *Piyasa*, sayı 14, 2005, İstanbul, ss. 58-9.

görünebilir. Mises, bu nesnel değerlerin bireylerin seçimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söyler. İnsanlar, eylemde bulunurken alternatifler arasından seçimde bulunurlar. Mises, mübadeleye konu olan malların değeri ile ahlâkî değerlerin birbirinden ayrı görülemeyeceğini ileri sürer. Ona göre ahlâkî konu edinen *praxeoloji* ile piyasayı konu edinen ekonomi, bireylerin amaçlarına ulaşmak için seçmiş oldukları araçlarla ilgilenir.<sup>122</sup> Bu anlamda değerlerimizi belirleyen şey seçimlerimizdir.

Seçimler, eğilim veya yatkınlık olarak ortaya çıkabilir. Bu yüzden onu ayrı bir değer biçme şekli olarak görmek doğru değildir. Tercihleri ya duygularımıza göre ya da zihnimizin yönlendirmesine göre yaparız. Duygusal bir tepki ile seçim yaparsak onun eğilim olduğunu, zihinsel bir faaliyet olarak seçim yaparsak onun yatkınlık olduğunu söyleyebiliriz. Duygusal tepkilerin bizim üzerimizde bıraktığı etkiye tavır, zihin süreçlerinden sonra bizde oluşan duruma da tutum diyebiliriz. Eğilim bizde bir tavır meydana getirirken yatkınlık, bir tutum sergilememizi sağlar.

#### **d. Tavır ve Tutum**

İnsanlar değer biçince ne olur? Bu, değer mahiyeti ile ilgili en can alıcı sorudur. Değeri inançtan ve bilgiden ayıran şey, burada ortaya çıkar. Değer, inancı ve bilgiyi içinde barındırabilir; ancak onu farklı kılan, inandığımız veya bildiğimiz şeylere her zaman değer vermemekte ortaya çıkar. Örneğin, daha önce de ifade ettiğim gibi “Ben İsrail’in Lübnan savaşını kazanacağına inanıyorum.” dediğimde bir inancımı ifade etmiş olurum; ancak bu inanç, benim bu duruma değer verdiğimiz anlamına gelmez. Değer, bu cümlemin ardından “yüzümü buruşturmam” veya “başımı yavaş yavaş sallamamdır”. Bu *tavırlar* (attitude), benim bu inanca değer biçtiğimi veya değer verip vermediğimi gösterir. Bu anlamda değer, bir inanca karşı sergilediğimiz tavidir ve değer biçme, ardından bir tavır da beraberinde getirir. Diğer taraftan, bilgilerimiz için de bu durum geçerlidir. “Doğada güçlüler zayıfları ezer.” dediğimde, bu var olan duruma karşı bir tavır alabilirim ve “Güçlüler zayıfları ezmemelidir.” şeklinde bir değer cümlesi ile bir bilgiye karşı tavrımı ifade edebilirim. Bu anlamda inanç ve bilgi zorunlu olarak bir tavır gerektirmezken, değer/değer biçme zorunlu olarak bir tavır almayı gerektirir.

Deontolojik anlamda değer vermek, insanın kendisini anlama çabasıdır. Bu şekilde insanlar, eylemlerini yönlendirecek ölçütler belirlerler. (Anderson, bunlara “rasyonellik ölçütleri” (standards of rationality) adını verir.) Değer biçmek, insanların yapması gereken şeyleri, tutması gereken vaatleri belirlemesidir. Bu şekilde kişi, aynı zamanda hayata, topluma, ailesine, geleneğe, dine vs. karşı tavır ve ilgisini belirlerken,

<sup>122</sup> Mises, *Human Action*, s. 95.

karakterini ve kişiliğini de *seçmiş* olur. Daha genel ifadeyle değer biçme sayesinde insanlar, ideallerini oluştururlar. İdealler, sadece arzuların değil, özlemlerin ve beklentilerin de konusudurlar. İyi bir baba veya öğretmen olma; kibar, bilgili veya kendi başına bir adam olma; hurafeler konusunda ihtisas yapmış iyi bir bilim adamı veya Tanrı'nın kelamını yaymaya çalışan ateşli bir vaiz olma arzuları, belirlediğimiz ideallerimiz doğrultusundaki beklentilerimiz, özlemlerimizdir. Bir toplumun üyeleri, cumhuriyetçi veya milliyetçi bir vatandaş olmak, sanatta çığır açan bir kişi olmak, kutsal evlilikle yaşamak veya doğa ile uyumlu olmak gibi bir takım idealleri paylaşabilir.<sup>123</sup> Bu açıdan değer biçmek, idealler oluşturmak demektir. Bir ideal, bir kişinin kimliğinin oluşturucusudur. İdealler, kişisel değerlendirmeleri yönlendirir ve arzularımızı disipline etmek ve seçimlerimizin çerçevesini oluşturmak için ideallerimizi kullanırız.<sup>124</sup>

Sonuççu anlamda değer biçmek, bir takım kişisel veya toplumsal amaçları gerçekleştirmek için uygun davranış biçimini belirlemektir. Değer biçmek, insanların hayattan beklentilerini gerçekleştirmesinin ilk adımudur. Bu şekilde birey hayata, topluma, ailesine, geleneğe, dine vs. karşı tavır ve ilgisini belirler. Mutlu olma, huzur ve refahı geliştirme, temel amaçtır ve diğer şeyler, meşru araçlar olarak kullanılabilir. Mutluluk dışında başka bir şey idealleştirilemez. Çünkü mutluluk, sonuççu anlamda herkesin ortak olarak isteyebileceği tek şeydir; bu yüzden ahlâkın temel ilkesidir.

Mutluluk isteğine göre şekil almış değer biçme/verme, bizde bazı tavırlar meydana getirir. Bu tavırlar, ahlâkî kararlarımızdan sonra bizi eyleme sevk eden psikolojik durumlarımızdır. Sadakat, güven, bağlılık, saygı, sevgi, sorumluluk, fedakârlık, vefa, cömertlik, ölçülü olma, yardımseverlik, âdil olma, hoşlanma, rahatlık, utanma, mahcup olma, tikslenme, kin, nefret vs. bizde ahlâkî tavırlar olarak kendini gösterir. Bunlar, değer biçmeden sonra bizde oluşan tavırlardır. Tavır, bir şeyin bizim üzerimizde bıraktığı duygusal bir durumdan doğar. Diğer taraftan kişisel etkilenimlerin ahlâkın konusu olamayacağını ve ahlâkın bir eğilimden değil yatkınlıktan çıkacağını ileri süren deontoloji, ahlâkî kararların bizde tavır değil bir tutum (manner) meydana getirdiğini düşünür. Tutum, bir inanç veya idealimize uygun bir davranış biçimi belirlememizle ortaya çıkar. Tutum, yapmayı istediğimiz bir şeyden ziyade yapmak zorunda olduğumuz şeyi ifade eder. Değerler, bizde tavır meydana getirirken, inanç ve idealler, bir tutum meydana getirir.

Ahlâkın en önemli unsurlarından biri, başkalarını nazar-ı dikkate almaktır. Neredeyse bütün rasyonel değer sistemleri, başkalarının ahlâkî şahsiyetlerini varsayar. Daha genel baktığımızda ahlâk, hem başkalarını hem de kendimizi önemsememizi öngörür. Deontolojik yaklaşıma göre bizi harekete geçiren bu psikolojik durumların ürünü

---

<sup>123</sup> Anderson, *age.*, s. 6.

<sup>124</sup> *Age.*, s. 7.

olan eylemler, başkalarına ve kendimize zarar verici olabilir. Bu yüzden şehvet, bağımlılık veya kapris gibi etkenlerden birisiyle yapılan eylemler ahlâkî kabul edilemez. Bunlar, bizde var olan tavırlardır ve bunları ahlâkî kılan bazı rasyonel ölçütlere ihtiyaç vardır.<sup>125</sup> Deontoloji, bunlara ahlâkî bir karakter kazandırmanın yollarını arar ve bu isimle anılan yöntemi geliştirir: **deontolojik yöntem**. Kant'ın, Sandel'in, Rawls'ın, Gauthier'in ve Gewirth'in yöntemleri, bu amaca hizmet eder. Diğer taraftan sonuççu yöntem, başkalarını nazar-ı dikkate alarak veya onlara zarar vermeksizin bu tavırların mutluluğu artırmak ve acıdan kaçınmak için kullanılmasını önerir ve bunu **arzuların ahlâkî tatmini** olarak görür.

Deontolojik yöntem, ahlâkî bir amaçla ilişkilendirmediği için rasyonel ahlâkî tutumların kendi başına (bir kimsenin varlığından bağımsız) değerli olduğunu düşünür. Sorumluluk, saygı, sevgi, utanma rasyonalize edilmiş temel bazı deontolojik tutumları ifade eder.<sup>126</sup> Amaçla ilişkilendirilmiş teoriler, tavırların mutluluğa ulaştırmada veya genel anlamda arzuları tatmin etmede motivasyon (isteklendirme) unsuru kabul eder. Bu anlamda ahlâkî failin değer biçmesi/vermesi, bir tavır almanın yanında bu tavrı dışa vurmayı, yani ahlâkî davranışı yapmayı beraberinde getirir. İnanç ve bilgi, zorunlu olarak tavrı gerektirmediğinden zorunlu olarak da bir eyleme yönlendirmez; ancak değer biçme, varlığını eylemde bulur.

Deontoloji, yapıp etmelerin ahlâkîliğinden ziyade niyetlerin ahlâkîliği üzerinde durur ve bir anlamda değer ile eylemi birbirinden ayırır. Eylemi gerçekleştir(e)miyor olmamız, değerlerimize zarar vermez. Ne yapıyor olduğumuz değil neye değer verdiğimiz önemlidir. Sonuççuluk ise gerçekleşmemiş eylemlerin değerleri zedelediğini düşünür ve değer ile eylemin birbirinden ayırmaz. Bu anlamda **deontoloji tam bir değer teorisi olarak karşımıza çıkmaz; o daha ziyade bir inanç teorisi** olarak vardır. Ahlâkî davranışlarımızı yerine getirmememiz, ahlâkî inançlarımızı etkilemez. Bentham'ın da ifade ettiği gibi niyetle sonuç arasındaki ahlâkî bir bağlantıyı var saydığımızda bizi yönlendiren şeyin tavırlarımız olduğunu söylemiş oluruz. Ancak ahlâkî açıdan bu bağlantının zorunlu olmadığını üşündüğümüz anda bizde daha yerleşik olan bir şeyden bahsediyoruz demektir. Tutum, bu türden yerleşik bir durumu ifade eder.

John L. Mackie (1917–1981), bilimin bu dünyada iyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayacak “değer biçme olgularına” veya bizim herhangi bir “ahlâkî duyu organına” sahip olmadığımızı söyler.<sup>127</sup> Bilimin ahlâkî yargılar üzerindeki etkisi, daha ziyade olgu-değer problemi ile ilgilidir. Bütün değer yargılarının bilimsel önermelere veya olgulara indirgenebileceğini ya da bunların tamamen bir birinden ayrı olduğunu söylemek, abartılı

<sup>125</sup> Anderson, *age.*, s. 21.

<sup>126</sup> William P. Alston, “Deontolojical Conception of Epistemic Justification”, *Philosophical Perspectives*, 2, Epistemology, 1988, s. 257.

<sup>127</sup> Anderson, *age.*, s. 1.

görünüyor. Olgu durumları veya bilimsel önermeler, bizde bazı tavırların oluşmasına neden olabilir. Bu anlamda bilimsel önermeler ahlâkın konusu olabilir. Diğer taraftan bilimsel önermeler, bizde olumsuz tavırlar da oluşturabilir ve bu noktada ahlâkî yargılar, olgusal durumun aksini ifade edebilir. Bu yüzden olgu ve inançların bizim üzerimizde bıraktığı etkilere göre onlar iyi veya kötü olabilir. İnanç ve olguların iyiliği veya kötülüğü, bizi bir tavra yöneltmelerinden anlaşılır.

Değerler, davranışta bulunma nedenleridir. İnsanları davranışa sevk eden şey, bir inanç, olay veya olgunun onlar üzerinde bırakmış olduğu duygusal/psikolojik etkilerdir. Ancak bizzat sadece var olması nedeniyle bir inancın, olayın veya olgunun davranışa yönlendirme özelliği yoktur. Bir inanç, bir kişinin farklı zamanlarda farklı tavırlar ortaya koymasına neden olabilir. O halde bizzat inancın kendisinin bir tavır meydana getirdiğini söylemek anlamsız olacaktır. Ancak bu, bir şeye inanmanın bizde herhangi bir değişiklik meydana getirmeyeceği anlamına gelmez. Eğer dün inanmadığımız bir şeye bugün inanmışsak bu durumda dün ile bugün arasında bizde değişen şeyin ne olduğunu sormak anlamsız değildir.

Her inanç ve bilgi, bizim bir tutum belirlememizi sağlar. Tutumlarımız, inançlarımız devam ettiği sürece devam eder. Tutum, bizde yerleşik bir durumu, bir yatkınlığı ifade eder. Locke'dan günümüze birçok deontoloji savunucusu, her türlü inancın bizde zorunlu olarak bir tutum meydana getireceğini savunur. Başka bir ifade ile inanç, deontolojik ve normatif bir şeydir.<sup>128</sup>

Değer biçmeyi sağlayan faktörlerin çokluğuna rağmen ahlâkî anlamda değer biçme, tabi bir duygudur. Bir şey hakkında gerçek bir değer biçme, ona yönelten tabi bir duyguya sahip olmak demektir. Değer biçme/verme, sorumluluk ve saygıdan da kaynaklansa tüm değer biçmelerin duygudan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Değer, temelde, bir inanç veya bilgi üzerine yapılan ilave ile bir tavır almayı ifade etmesi açısından deontolojik bir kavram değildir. Deontoloji; tutkularımızın, kişisel beklenti ve ön yargılarımızın ahlâkî kararların alınmasında yeri olmadığını ileri sürer. Çünkü deontologların ahlâkî dünyası, her türlü değer unsurlarından arınmış mekanik bir dünyadır (Rawls, Kant, Gewirth). Oysa bu anlamıyla değer, kendisini daha ziyade duygusal/kişisel

---

<sup>128</sup> Alvin I. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993, s. 3; William. K. Clifford, "İnanç Ahlâkı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Ferit Uslu, Çorum, 2006, s. 131. Clifford, "kişinin eylemleri üzerinde hiçbir etkisi olmayan bir inancın bir inanç olduğunu ileri sürmek bile doğru değildir." der. O, bu yaklaşımıyla inançla eylem arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ileri sürer. Clifford'a göre davranışlarımızın nedeni inançlarımızdır. İnançlarımız kesin nedenlere dayanmalıdır. Eğer onlar kesin nedenlere dayanmıyorsa davranışlarımız saçmadır. Bir şeye yetersiz nedenler olmadan inanmak ahlâk dışıdır. Clifford, bu akıl yürütmeyi hem epistemolojik hem de dinî inançları içine alacak şekilde kullanır. Onun buradan ulaştığı nokta, yetersiz kanıt dayalı bir Tanrı inancıyla davranmak, ahlâk dışıdır. Onun bu düşünceleri, ateizmin epistemolojik temellerini oluşturur.

tavır alışlar ve tepkilerle gösterir. Deontoloji, duygusal tepkileri reddetmez; onların ahlâkı belirleyici bir yönünün olduğunu reddeder; başka bir ifade ile kişisel olana ahlâkî bir nitelik yüklemeyiz. Bu anlamda biz iki tür değer anlayışıyla karşı karşıya kalırız. Birincisi, değeri zorunlu olarak bir tavır almayı ifade ediyor olması açısından inanç ve bilgiden farklı bir şey olarak, bir eğilimin konusu olarak düşünülen anlayıştır. İkincisi ise değer biçmeyi bir eylem olarak görmeyen, bunu bir yatkınlık durumu olarak değerlendiren, değer biçmeyi zihnin zorunlu bir süreci sayan, kendi kişisel durumumuzdan bağımsız, eşyanın bir özelliği kabul eden ve inanç ve bilgiden ayrı düşünmeyen anlayıştır. Bu durumda değer biçme/verme, eğilim olmaksızın bir zorunluluğu ifade eder. Özgür irade, değer vermenin ön koşuludur; fakat özgür iradeyle alınacak kararlar ahlâkî değildir. İradenin seçeceği şeyler bellidir. Özgür irade, ahlâkî kararlar almak için değil sorumluluğu yüklenmek için gerekmektedir.

Birçok düşünür önermesel tavır ifadesini kullanır.<sup>129</sup> Önermesel ve doxastik tavır ifadesi doğru mudur? Önerme, bir tavır ortaya çıkarabilir mi? Önermenin doğası, bir tavır ortaya çıkarmaya uygun değildir. Hume'un da söylediği gibi bir tavrı ortaya çıkaran şey, tutku ve arzulardır. Tavır (attitude), bir şeyi yapmaya veya yapmamaya hazır hale gelmektir. Oysa inanç veya önermeler, kendi kendilerine insanları bir şeyi yapmaya hazır hale getiremezler; bunun için onun ilave bir şeye, tavra ihtiyacı vardır. Ancak bir tavır olmadan da inanç, varlığını devam ettirebilir; yani tavır, inancın zorunlu bir unsuru değildir. İnanç, bir zihin durumuyla ilgili iken tavır, bir duygu durumu ile ilgilidir. Bir zihin durumundan sonra bir duygu durumunun ortaya çıkması muhtemeldir; ancak zihin durumu olgu durumunun nasıl olacağını; olumlu mu ya da olumsuz mu olacağını belirleyemez. Zihnin tasdik ettiği bir şeyi, duygularımız tasvip etmeyebilir. Nitekim bazen zihin durumu olmamasına rağmen duygu veya olgu durumunun olabilmesi, bu ikisi arasındaki ilişkinin doğasını açıkça gösterir. Örneğin Türkiye'nin bir milli maçı kazanıp kazanamayacağından emin olmayabiliriz. Bu durumda maçı kazanıp kazanmama konusunda bir inancımız yoktur; ancak hala Türkiye'nin maçı kazanmasını arzu edebiliriz. Bu konuda bir inanç olmamasına rağmen bizde bu yönde bir tavrın belirmesi, ne anlamsız ne de imkânsızdır.

Ahlâkî yargı/değer, iki farklı ahlâk düşüncesinde ahlâkî fail üzerinde iki farklı şekilde tezahür eder. Sonuççu yaklaşımda ahlâkî değer, bir tavır meydana getirirken deontolojide ahlâkî değer, bir tutum almaya neden olur. Bu farklılık, temelde inançla değer arasında kurulan ilişkiden kaynaklanır. Deontoloji, ahlâkî değerleri ahlâkî inançlarla

---

<sup>129</sup> Chis Meyers, *Moral Judgment and Motivation*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor, 2002, s. 172; Ferit Uslu, *Felsefî Açıldan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu, Ankara, 2004, ss. 72-9.

özdeşleştirir. Sonuççulukta ise değerle inanç arasında bir nitelik farkı vardır.

#### 4. İnanç-Değer İlişkisi

Buraya kadar bahsetmiş olduğumuz değerle ilgili bilgilerde değer, bir olguya, inanca veya bilgiye nitelik yükleme ve olguyu tasvip etme veya etmeme durumu olarak tanımlandı. Genel olarak değer, tasvip terimiyle ifade edilir. Bu başlık altında bir şeyi *tasvip* etmekle *tasdik* etmek arasındaki fark üzerinde durulacaktır. Tasdik, zorunlu olarak bir tavır almayı ve tasvip etmeyi içermez. Tasdik, bir inanç durumunu ifade eder ve her inanç durumu, inanan kişide bir tavır değişikliği meydana getirmez. Değer, bu anlamda inançtan veya tasdikten daha fazla bir şeydir. Değer biçmek, aynı zamanda bir tavır almayı, tasvip edip etmemeyi ifade eder. Örneğin, yarın yağmur yağacağına inanabilirim. Ancak buna hiçbir değer vermeyebilirim. İnandığımız her şeye değer vermediğimize göre değer vermek, inanmaktan daha fazla bir şeyle var demektir.<sup>130</sup> Ürünleri için yağmur bekleyen bir çiftçi, böyle bir inanç karşısında sevinir. Onun yarın yağmur yağacağına inanması, benimkinden farklıdır ve çiftçide bir tavır meydana getirir. Çiftçi için yağmurun değeri vardır.

İnançlar bizde yatkinlik iken değerler, eğilimdir. Yatkinlik, zorunlu olarak bir duygu halini ve bir tavrı ifade etmez. Tavır, yöntem veya üsluptan farklı bir şeydir. Birisi bize Lübnan'daki savaşın bittiğini söylese ve bunun karşısında biz, edalı bir şekilde “aaa, ciddi mi söylüyorsun!” şeklinde şaşkınlık ve hoşlanma ile karışık bir tepki verebiliriz. Bu tepki, duygusal bir tavrı ifade eder. Ancak eğer biz, bu haber karşısında herhangi bir şaşırma ve hoşlanma belirtisi olmadan “Doğrusu da buydu.” şeklinde bir tepki verdiğimizde bir *tavır* ortaya koymaktan ziyade bizim tutumumuzu ifade eden bir *üslup* kullanmış oluruz. Ahlâkın bir yatkinlik olduğunu söylemek, bu anlamda ahlâkta duygusal tepkilere yer olmadığını söylemektir. Nitekim Rawls'ın “*bilgisizlik peçesi*” altındaki ahlâkî faillerinin toplum içindeki mevki ve pozisyonlarını, eğilim ve isteklerini bilmeden ve her

<sup>130</sup> İman terimi, hem inanmayı hem de değer vermeyi birlikte bulundurur; fakat sadece bu ikisinin iman olup olmadığına ayrıca bakmak gerekir. İman; teslimiyet, sorumluluk, sadakat, güven gibi bazı anlamları da içinde barındırır. Fakat bunların bir kısmı inançla (sorumluluk ve teslimiyet gibi); bir kısmı da değerle (sadakat ve güven gibi) birlikte bulunur; ancak imanın öfke, nefret gibi olumsuz tavırları da dışladığı açıktır. Bu açıdan imanın ilave ve eksik anlamları içerip içermediği araştırılması gereken bir konudur. Ancak dinin inananlardan bazı davranışlar beklediği düşünüldüğünde dinî inancın bir tasdikten ziyade bir tasvip olduğunu söylemek gerekir. Fakat İslam düşüncesinde Eş'arî kelamı, imanın bir tasdik söyleyerek deontolojilerin savunduğu türden bir yaklaşım ortaya koymuştur. Diğer taraftan iki tür imandan bahsedilir. Birincisi, duygusal unsurları içinde barındırmayan, sadece tasdikten ibaret olan imandır ki buna “önermesel” (doxastic) iman adı verilir Eş'arîler bu tür bir iman anlayışını kabul ederler. İkincisi, imanın bir tasdikten daha öte bir şey olduğunu ileri sürer. İman, duygusal bağlılık, nihâî bir kaygı gibi terimlerle anlatılır. İmanın bu türüne de “önermesel olmayan” (non-doxastic) iman adı verilir. Bu ayrımlar konusunda daha geniş bilgi için bkz. Uslu, *age*.



türlü beklentiden uzak olarak karar almaları,<sup>131</sup> ahlâkta duyguların ve duygusal tepkilerin yeri olamayacağına veya duygusal tepkilerin rasyonel bir kalıba sokulması gerektiğine işaret eder. Aynı yaklaşımı Kant'ta da açıkça görüyoruz. Maximin ifade ettiği anlam, ahlâkta her türlü şahsî duygudan arınmaktır. Sorumluluk, duygularımıza terstir. Bu anlamda deontoloji bir *inanç ahlâkı*dır. Sonuççuluk ise ahlâkı kişisel beklentilerimiz üzerine inşa eder. Hume, inancın insanî amaç ve menfaatlerle ilgisi olmayan bir dünyayı yansıttığını ileri sürdü. Hume'a göre bir şeye değer vermek, sadece bir inanca sahip olmaktan daha fazlasını gerektirir: İnanca ilave olarak bir istek (desire) ve tavır (attitude) da zorunlu olarak bulunmak zorundadır.<sup>132</sup> Bu açıdan sonuççuluk, bir *değer teorisi*dir.

Değer biçme ile inanma arasındaki farkı, bunların ontolojik statülerine eğilerek ortaya koymak da mümkündür. Bir şeye (*x*) değer biçmek, *x*'in değerli olduğu şeklinde bir inanca sahip olmak değildir. *X*'e değer biçmek, *x*'in bizim üzerimizde psikolojik bir etki bırakması demektir. “Yalan söylememelisin.” demek, yalan söylemenin kendi başına kötü olduğunu söylemek değildir; “Yalan söylemekten veya söylenmesinden hoşlanmıyorum.” demektir. O halde yatkınlık veya inanç yaklaşımına göre değer, nesnelere bir özelliğidir; çünkü bu akılcı anlayış, hatasız inancın dünyayı yansıttığını ve insanî irade, ilgi ve duygunun hiçbir şekilde dünyayı anlatamayacağını ileri sürer.<sup>133</sup> Eğilim yaklaşımına göre değer, nesnelere şahsî niteliklerin yüklenmesidir.

İnanç, Platon'dan beri epistemolojinin en temel terimlerinden biri olarak kabul edilir. Platon, inancı bilginin en temel unsuru olarak gördü ve bilgiyi “*gereçekleştirilmiş doğru inanç*” şeklinde tanımlar.<sup>134</sup> Platon, bununla inancın önermesel bir şey olduğunu söyler. Modern epistemolojide bu bilgi anlayışı büyük oranda paylaşılır<sup>135</sup> ve inanma, bir önermenin tasdik edilmesi olarak anlaşılır. Platon'dan beri inancın bu türü, önermesel (doxastik) inanç (belief that) olarak kabul edilir.<sup>136</sup> “Özgürlüğün mutluluğu artıracığına inanıyorum.” demek, “Özgürlüğün mutluluğu artırdığını tasdik ediyorum.” demektir. (i **belief that** liberty promote wealth).

<sup>131</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, s. 302.

<sup>132</sup> Gaus, *age.*, ss. 83, 84. Birçok düşünür, istek ve arzu arasında ayrım yapar. Genelde bu ayrım şöyle açıklanır: İnsanlarda sigara içme arzusuna karşı sigara içmeme isteğinin veya uyuşturucu kullanma arzusuna karşı uyuşturucu kullanmama isteğinin bulunduğu ileri sürülür. Sadistin durumu da buna örnektir. Sadist, bir kimseye acı çektirme arzusuna karşı acı çektirmeme isteği taşıyabilir. Bazı durumlarda tersi de olabilir. Bir kimseye acı çektirme isteğine karşı acı çektirmeme arzusunun olduğu durumlar da vardır. Ancak arzu motivasyonunun istek motivasyonundan çok daha güçlü olduğu açıktır. Ancak bazı rasyonel nedenler, istek motivasyonunu arzu motivasyonundan daha güçlü hale getirebilir. Bu, belki de faydacılıkla hedonizm arasındaki farkı ortaya koyan bir ayrımdır.

<sup>133</sup> Gaus, *age.*, s. 83.

<sup>134</sup> Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, MEB yay., İstanbul, 1997, s. 201.

<sup>135</sup> Gettier'in yaptığı eleştiri, inancın önermesel olmasına değil, bir inancın bilgi olması için doğruluk ve gerekçelendirme koşullarının yeterli olmayacağı ile ilgilidir. Bkz. Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, sayı 23, 1963, s. 123.

<sup>136</sup> Önermesel inançla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Uslu, *age.*, ss. 49-51.

İnancı önermesel bir şey olarak anlamayan düşünürler de vardır. Buna göre inancın konusu bir önerme değil bir kişi (Ahmet'e inanıyorum), varlık (Allah'a inanıyorum) veya olgudur (Evliliğe inanıyorum). Buna önermesel olmayan inanç (belief in) denir. Bu şekliyle inanmak, güvenmek anlamına gelir.<sup>137</sup> Örneğin, "Özgürlüğe inanıyorum." dediğimizde, bir takım beklentilerimizi karşılaması konusunda özgürlüğe güveniyorum demiş oluruz. Bu iki tür inanç arasındaki fark, bir önermeye veya bir şeye inanmaktan daha fazla bir şeydir. Çünkü "Özgürlüğe inanıyorum." denildiğinde, buradan "Özgürlüğün mutluluğu artırdığına inanıyorum." anlamı da çıkar. Aynı şekilde "Perilere inanıyorum." dediğimizde, aynı zamanda "Periler vardır önermesine inanıyorum." demiş oluruz. Bu anlamda bu iki inanç türünden birincisi, zihinsel bir durumu yani bir tasdiki, ikincisi ise psikolojik bir durumu, yani bir tavrı ifade eder. Tasdik, bir tavır almayı zorunlu olarak gerektirmez. Tavır, bizim davranışımızda veya duruşumuzda bir değişiklik meydana getirecek; hayatımızın bir parçasını veya tamamını etkileyecek bir durumu anlatır. Tasdik ise kendi başına bunlara muktedir değildir; o sadece zihinde olup biten basit bir durumdur. Örneğin, ben bir evin bacasından çıkan duman gördüğümde, o evde ateş yandığına inanabilirim. Aynı zamanda bu inancım, benim için hiçbir anlam ifade etmiyor olabilir. Öylesine dumanı görmüşümdür ve öylesine bu inanca sahip olmuşumdur. Bu inanç, bende saygı, sadakat, güven, sevgi, heyecan, korku, nefret<sup>138</sup> gibi bir duygusal tavır meydana getirmez.

Biçim olarak tüm önermesel inançları önermesel olmayan inançlara; önermesel olmayan inançları da önermesel inançlara indirgeyebiliriz. "Perilere inanıyorum." önermesini, "Perilerin var olduğuna inanıyorum." önermesine; "Özgürlüğün mutluluğu artıracığına inanıyorum." önermesini, "Özgürlüğe inanıyorum." önermesine indirgeyebiliriz. O halde önermesel ve önermesel olmayan inanç arasındaki ayrım, biçim farklılığından (in ve that) daha fazla bir şeydir. Nitekim literatürde önermesel olmayan inancın içinde "*tavır*" barındırdığı ve *değer atfedici* özelliğinin olduğu kabul edilmektedir. Önermesel inanç, olgusal anlamlarla (factual sense) ilgili iken önermesel olmayan inanç, içinde taraftarlık, teslimiyet, bağlılık gibi duygusal bir tavrı da barındırdığından değer taşıyıcı anlamdadır (evaluative sense).<sup>139</sup> Bu anlamda inançla değer arasındaki ilişkiyi iki

<sup>137</sup> Uslu, *age.*, s. 51.

<sup>138</sup> Bu tavırlar, bilişsel olabileceği gibi biliş dışı da olabilir. Güveni ele alalım. Güven duymamızı sağlayan, bir takım rasyonel nedenler varsa güvenim bir takım bilgilere dayanıyorsa bu bilişsel bir tavır olur. Ancak güvenimiz, rasyonel değil de duygusal nedenlere veya gerekçelendirilmemiş bazı inançlara dayanıyorsa bu da bilişsel olmayan tavidir. Ayrıca William James, bazı inançların bizde tutum meydana getirecek şekilde bir etki bırakmadığını ileri sürer ve bunlara "ölü inançlar" adını verir. O, bizi bir tutum almaya iten inançları ise "canlı inançlar" olarak niteler. Bkz. William James, "İnanma İradesi", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev.: Celal Türer, Üniversite kit., İstanbul, 2004, s. 186.

<sup>139</sup> Uslu, *age.*, ss. 252-3; H. H. Price, *Belief*, Humanities Press, New York, 1969, s. 437.

şekilde betimlemek mümkündür. Önermesel inancı göz önüne aldığımızda değer, inançtan fazla bir şeydir; önermesel olmayan inancı göz önüne aldığımızda inanç değeri içinde barındırır. Ancak inancın değeri içermesi, deontolojilerin bu ikisini özdeşleştirmelerinden farklı bir şeydir. Deontolojiler, değere önermesel anlam yüklerler ve değerlerin olguların bir özelliği olduğunu veya bir şahıstan bağımsız kendi başına var olduklarını düşünürler. Değer, duygusal bir tavrın ürünü değildir.

Margaret Moore gibi bazı deontologlara göre değer, inançlardan farklı bir şeydir; ancak değerler, *temel inançlara* dayanır. İnsanlar, arzu ve isteklerini eyleme dönüştürmek istediklerinde temel inançlarla harekete geçerler. Ahlâkî değerler, arzularımızdan çıkarılmış “doğru değerler”dir.<sup>140</sup> Ona göre bir şeye değer demek için onun temel inançlarımızla uyuşması gerekir. Moore, “Birey ve toplum için iyi olduğunu ve her ikisine de mutluluk vereceğini düşündüğümüz şeylerle ilgili inançlarımıza uygun olarak davranmalıyız.”<sup>141</sup> diyerek, ahlâkın konusunu diğer deontolojiler gibi inançlara indirger. Farklı söylemlere rağmen değer-inanç ilişkisinde deontolojilerde ortak bir yaklaşım göze çarpar. Bu anlamda deontoloji bir değer teorisi değildir.

İnanç ve değeri özdeşleştiren anlayış doğru olmadığı gibi (önermesel olmayan anlamda) inancın değeri kapsadığını ileri süren görüş de doğru değildir. Bir kimse, Türkiye-İngiltere maçını İngiltere’nin kazanacağına inanabilir; aynı zamanda Türkiye’nin kazanmasını da isteyebilir. Bu kişi, maçı neden İngiltere’nin kazanacağı ile ilgili birçok gerekçe ileri sürebilir. İngilizlerin çok koordine bir takıma sahip olduğu, yağmur yağacak olmasının İngilizlerin lehine olduğu, Türk takımındaki bazı önemli futbolcuların sakat olduğu vs. birçok gerekçe, bu kişinin İngilizlerin yeneceği konusunda bir inanca sahip olmasını sağlayabilir. Oysa aynı kişi, bu inancına rağmen Türk takımının maçı kazanmasını isteyebilir. İstemek, bir eğilimi ifade eder. Onun, şimdi olanla veya gelecekte olacak olanla ilgisi yoktur. İstemek, psikolojik/duygusal bir yönelimdir; bireysel bir beklentidir. Değer bu beklentilerle ilgilidir. İnanca ilave olarak bir kişi bu inancına değer biçebilir. Ancak hâlâ inanç ve değer birbirinden farklı şeylerdir.

İnanç, olgularla ilgili iken değer, olması gerekenle; daha yerinde bir ifade ile olması istenilenle ilgilidir. Bu anlamda ontolojik statüleri açısından bunlar birbirinden farklıdır. İncanın konusu olan şeyler, benim iç dünyandan bağımsız(olabilir)dır. Duvarın arkasında saldırgan bir köpeğin olduğuna inanabilirim; ancak duvarın arkasında saldırgan bir köpeğin olduğuna değer veremem. Eğer duvarın arkasından köpek sesi geldiği için bu inanca sahipsem, inancımı gerekçelendirmiş (justified) olurum. Bizzat duvarın arkasına giderek köpeği görürsem ve köpek bana saldırırsa inancım doğru olur. Artık benim için

---

<sup>140</sup> M. Moore, *age.*, s. 150.

<sup>141</sup> *Age.*, s. 150.

“Köpek duvarın arkasındadır.”, bir bilgidir ve bu bilgi, benim varlığımdan bağımsız olarak vardır. Fakat benim duvarın arkasındaki köpekten korkmam, iç dünyamla ilgilidir ve benim varlığımdan bağımsız değildir. “Saldırgan köpek duvarın arkasındadır.” bilgisi, duygusal eğilimlerim olmaksızın beni bir eyleme, köpekten kaçmaya sevk edemez. Bu bilgi benim bir tavır almamı sağlarsa; yani ben duvarın arkasındaki köpekten korkarsam, köpekten kaçırım. Nitekim köpeğin sahibi veya köpeklerden korkmayan insanlar, kaçmayacaktır; çünkü bu bilgi onlarda (başka tavırlar ortaya çıkarabilse de) böyle bir tavır ortaya çıkarmayacaktır. O halde değerle inancın ontolojik statüleri birbirinden farklıdır ve değer biçmek, inanmaktan daha fazla bir şeydir.

İnanç ve değer konusundaki farklı yaklaşıma rağmen deontolojinin ve sonuççuluğun kullanmış olduğu ahlâkî dil, birbirinden çok farklı değildir. “Yalan söylememelisin.” veya aynı anlama gelen “Yalan söylemek kötüdür.” şeklindeki ahlâkî yargılar, her iki teoride de kullanılmaktadır. Ancak bu, bir kipin şekli ortak kullanımındadır ve aslında her ikisi arasında önemli bir fark vardır. Sonuççuluk, ahlâkî *-malî*'nin insanların iç dünyalarında heyecan veya mutlulukla hissettikleri, bunu başka insanlara da kendileri kadar lâıyk gördükleri ve başkalarının da bunu kendileri için lâıyk gördüğü bir şeyi buyurduğunu düşünürken deontoloji, ahlâkî *-malî*'nin şahıslardan bağımsız olarak bazı özellikleri taşımayı ifade ettiğini ileri sürer. Deontolojik açıdan, ‘iyi bir araba’ ile ‘iyi bir insan’ arasında fark yoktur. Aynı şekilde “İnsanlar doğruyu söylemelidir.” ve “Arabalar beş vitesli olmalıdır.” ifadeleri arasında da fark yoktur. Deontolojik anlamda bir şeyin iyi olması, o şeyin kendilerini/onları iyi yapan özellikleri taşımasına bağlıdır. Örneğin iyi insan, bir insanda olması gereken özellikleri taşıyan kişidir. Oysa sonuççu anlamda bir şeyin iyi olması, taşıdığı özelliklerden ziyade bir şey için kullanıldıklarında amaca uygun düşmelerine ve başkalarının bundan memnun olmasına bağlıdır. Örneğin iyi insan, başka insanların kendisinden memnun olduğu kişidir. Bir kimse; çalışkanlık, dürüstlük, disiplin gibi birçok özelliği taşıyor olmasına rağmen bu özellikler, başkalarında bir hayranlık ve takdir hissi oluşturmuyorsa bu insana ahlâkî/sonuççu anlamda iyi diyemeyiz. Bu anlamda “Dürüst olmalısın.” demek, deontolojik anlamda dürüstlük senin daimî bir özelliğin olursa sen ahlâklı bir insan olursun demektir. Sonuççu açıdan ise dürüst olursan bir iyiliğin ortaya çıkmasına neden olursun demektir.

Ahlâkî *-malî*'nin biçimsel olarak aynı olmasına rağmen içerik olarak farklı kullanımları vardır. Bu, “iyi bir usta/usta iyi olmalıdır.” dediğimde olduğu gibi teknik bir anlamı, “Çocuğuna bakmalısın.” dendiğinde bir sorumluluğu, “Eve erken gelmelisin.” dendiğinde bir ihtiyacı, “Üç sayılık atış yapmalısın.” dendiğinde bilgiyle ilgili bir anlamı ifade eder. O halde bu kullanımların hangisinin ahlâkî olduğuna dikkat etmek gerekir. Gilbert Harman (d. 1938), *-malî*'nin (ought) dört tür kullanımından bahseder.

1. Bilgiye ait (epistemik) *-malî*: Onlara böyle bir şey olacağını kimse bekleyemezdi.

“Katil yeni ayrılmış olmalı.” Buradaki –malı, bir beklentiyi ifade eder.

2. Rasyonel –malı: Böyle olması onların yararına değildir. Katil, arka kapıdan çıkmış olmalı. Buradaki –malı, rasyonel açıdan olması gerekeni ifade eder.

3. Değer biçici –malı: Böyle yapmaları iyi bir şey değildir. Katil(ler), insanları öldürmeye kalkışmamalıydı(lar). Buradaki –malı, bir durumu değerlendiren normatif kullanımdır.

4. Ahlâkî –malı: Onların böyle davranması yanlıştır. Bu insanlar ölmemeliydi. Verdiği sözü tutman gerekir. Buradaki –malı, faille bir eylem biçimi arasındaki ilişkiyi betimlemek için kullanılır.

Harman, *-malı*'nın ahlâkî kullanımının sonuncusu olduğunu düşünür.

Aslında bu kullanımların her birinde *-malı* eki, bir kimsenin sahip olduğu nedenler hakkında konuşurken kullanılır. Örneğin **bilgiye ait** (*epistemik*) **-malı**, “Tren şimdi burada olmalıdır.” dediğimiz zamanki gibi bir şeyin olması için **nedenlerin** olduğu durumla ilgili konuşurken kullanılır. **Değer biçici -malı**, “Dünyada daha fazla sevgi olmalıdır.” veya “Bir bıçak iyi kesmelidir.” dediğimiz zamanki gibi başka bir olumlu tutumu ya da tavrı istemek veya elde etmek için **nedenlerin** olduğu şeylerle ilgili konuşurken kullanılır. **Basit akılcı -malı**, “Bir hırsız, eldivenlerini giymelidir.” dediğimizde olduğu gibi bir kimsenin bir şeyi yapması için belirli türden **nedenleri** olduğundan bahsediliyorsa kullanılır. **Ahlâkî -malı** ise “Bir hırsız, kendini değiştirmeli ve suçtan uzak durmalıdır.” dediğimizde olduğu gibi bir kimsenin davranışının ahlâkî **nedenleri** olduğunu söylediğimizde kullanırız.

Harman, normatif kullanımla ahlâkî kullanımı Thomas Nagel (d. 1937)'den aldığı bir örnekle açıklar: Bir kasırgada 50 kişinin öldüğünü varsayalım. Kasırgada elli kişinin ölmesi korkunç bir şey olduğu için, “Kasırgada elli kişi ölmemeliydi.” demek, normatif bir kullanımdır. Çünkü burada bir eylem veya durumu değerlendirme vardır. Ancak zihnimizde, otoriteler önceden alması *gereken* tedbirleri almış olsaydı, kasırgadaki ölümler olmayacaktı fikri varsa, bu ahlâkî bir kullanım olur. Çünkü burada faille eylem arasındaki ilişki tanımlanır.<sup>142</sup>

Harman ve Hare, bu yaklaşımı benimseyerek normatif veya değer biçici *-malı*'yı buyurucu veya tavsiyeci olandan ayırır. Bu anlamda onların düşünceleri, bazı deontolojik unsurları içinde barındırmaktadır. Nitekim sonuççuluk açısından *-malı*'nın ahlâkî kullanımı, değer biçici olanıdır; çünkü *-malı*, istemek için nedenlerimiz olması durumunda ahlâkî olur. Ancak deontolojik *-malı*'nın bu ikisinden de farklı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Deontolojik *-malı*, değer biçici olmamasına rağmen normatiftir ve kişiye her zamanki sorumluluğunu hatırlatır. Burada ahlâkî neden, o şeyin sürekli öyle oluyor olmasıdır. Bu, daha ziyade Harman'ın bilgisel dediği türe benzer. Çünkü deontolojik açıdan bir trenin sürekli saat onda istasyonda olmasıyla benim sürekli doğruyu söylemem, ortak bir nedene dayanır.

İnanç ve değer arasındaki ilişki konusunda iki tez karşımıza çıkar. Bunu, inanç-

<sup>142</sup> Harman, *age.*, ss. 4, 6, 42.

duygu ilişkisi veya Meyers'in ifadesi ile inanç-arzu ilişkisi<sup>143</sup> şeklinde de ifade etmek mümkündür. Deontoloji, genel olarak inanç ve arzuyu "psikolojik veya zihnî durumlar" olarak görür ve onların her ikisinin de önermesel tavırlar (attitude) olduğunu düşünür. Ancak liberal deontologlar, inancın mevcut şeyleri olduğu gibi gösterme peşinde olduğunu; buna rağmen arzunun *mümkün bir dünya* ile ilgilendiğini ileri sürerler. İnanç, doğruluğu ararken arzu, bir amaç olarak olgunun içeriğini doğru yapmaya çalışır.<sup>144</sup> Bu anlamda inanç-değer ilişkisi, aynı zamanda olgu-değer ilişkisini de ele almayı gerekli kılar; çünkü mümkün dünya ile olgular arasında nitelikten ziyade nicelik farkı vardır. Eğer ahlâk dışı bir durum varsa arzu, onu düzeltmeye çalışır. Burada temel sorunlardan biri, ahlâkî olguların varlığı sorunudur. Deontoloji, ahlâkî olmayan olguların yerine ahlâkî olguları koyma iddiasındadır. Sonuççuluk ise ahlâkî olguların varlığına şüphe ile yaklaşır.

## 5. Olgu-Değer İlişkisi

Olgu-değer ilişkisi, ahlâk tartışmalarında belirleyici bir unsurdur. Bu tartışma, ahlâkî yargıların başka bir ifadeyle değer bildirimlerinin olgu durumlarıyla olan ilişkisini ve bu ilişkinin imkânını ele alır ve bize ahlâkî temellendirme biçimlerinin temel ayırım noktasını verir.

Ahlâk tartışmalarında üç sorunun birbiriyle olan ilişkisi, çoğu zaman açıkça ortaya koyulamamaktadır. Birincisi, Hume'un ortaya attığı *olandan (-dır) olması gerekene* (-malı) geçmenin imkânı ile ilgili sorundur (-dır,-malı sorunu). İkincisi, G. E. Moore'un ortaya attığı değerlerin olguların bir özelliği olup olmadığı ile ilgilidir (ahlâkî doğalcılık sorunu). Üçüncüsü ise Ayer ve Stevenson'ın ortaya attığı ve değer bildirimlerinin olgu cümlelerine çevrilip çevrilemeyeceği ile ilgilidir. Olgu-değer problemi daha ziyade bu üçüncüsü ile ilgili olmasına rağmen diğer ikisinden de tamamen bağımsız değildir. Buna rağmen her üç sorunun odaklandığı ortak bir nokta vardır: ahlâkî yargılarla olguların ilişkisi.

1. Hume'un ahlâk düşüncesi, bizi ahlâkî eyleme yönlendiren özelliğin akıl değil duygu olduğunu söyleyerek başlar. Ahlâkî yargılar, olgulardan akıl yürütme ile elde edilmiş değildir. Rasyonel yargılar, ahlâkî yargılar olamaz; çünkü insanları eyleme sevk eden şey, akıl değildir. İnsanları eyleme sevk eden şey etkilenimler, arzular ve beklentilerdir. Biz, olan şeyden değil olan şeyin bizim üzerimizde bırakmış olduğu haz beklentisinden veya acıdan uzak durma isteğinden dolayı eyleme yöneliriz. Akıl, insanlara duyguları tatmin etmenin en iyi yolunun ne olduğu konusunda yardımcı olabilir. Fakat akıl,

---

<sup>143</sup> Meyers, *age.*, s. 172.

<sup>144</sup> *Age.*, s. 173.

duygusal ve aynı anlama gelen ahlâkî yargıların kaynağı olamaz. Bu yüzden kişinin kendisi için az iyi olan bir şeyi, daha iyi olan bir şeye tercih etmesi; küçük bir acıdan kaçınmak için büyük maddî kayıpları göze alması, akla aykırı şeyler değildir. Ahlâkî yargılar asla akla aykırı olamaz; çünkü akıl onları değerlendirecek durumda değildir.<sup>145</sup>

Ahlâkî yargılar tutkuların, duygusal izlenimlerden, heyecanlardan, sevinç ve hüznlerden çıkar. Ahlâkî duygu, bizim bir şeyden doyum hissetmemizden başka bir şey değildir. Takdir ve hayranlığı, bu duygu oluşturur. Ahlâkî iyi ve kötüyü biz, bu doyum hissi ile haz ve acı izlenimi sayesinde elde ederiz.<sup>146</sup>

Hume'un temelde karşı çıkışı, ahlâkî iyi ve kötü arasındaki farkın akıl yoluyla kavranabileceğini ileri süren rasyonalistlere idi. Rasyonalistler, bu farkın epistemolojik anlamdaki doğru ve yanlış arasındaki fark gibi olduğunu düşündüler.<sup>147</sup> “Çalmak kötüdür.” ile “Çalmak yanlıştır.” aynı anlama gelmekteydi. Deontolojik anlamda yalan söylemek, “yanlış” olan bir şeyi söylemektir. Ahlâk, duygularımızın değil inançlarımızın konusu olduğu için her değer yargısı, olgu bakımından yanlış olan bir şeye eşittir. Örneğin yalan söylemek, doğru olmayan şeyi, yanlış söylemektir. Oysa Hume'a göre yalan söylemek, yanlış söylemek olduğu için değil bir aldatma eğilimi taşıdığı zaman kötüdür. Olgusal bir yaklaşım, ahlâk için sağlam bir temel sağlayamaz. Çünkü ahlâkî yargılar, akıl değil duygu nesnesidir. Hume, bunu cinayet örneği ile açıklar. Bir cinayete, sadece bir olgu olarak baktığımızda onun bir erdemsizlik olduğunu anlayamayız. Cinayetin erdemsizlik olduğunu bize gösteren şey, onu kendi dışımızda bir olgu olarak düşünmemiz değildir; derin düşüncemizi kendi yüreğimize çevirip bizde bu eyleme karşı doğan tasvip etmeme hissidir. Değer bizde yatar; nesnede değil. Bir eylemin kötülüğüne, *insanın doğasının bir gereği olarak* ona karşı bizde uyanan bir *kınama duygusu* ve hissi sayesinde karar veririz.<sup>148</sup> Bu anlamda olgu cümleleri (-dır cümleleri), nesneyi kendi halinde ele almayı ifade eder; o, neyse odur. Ahlâkî yargılar (-malı cümleler) ise nesnenin kendi halinde olması ile ilgili bir şeyden ziyade onun bize nasıl görüldüğü veya bizim onun hakkında ne *hissettiğimiz* ile ilgilidir. Örneğin, “İstanbul batıdadır.” veya “Mantarlar zehirlidir.”in bu haliyle bizde duygusal bir karşılığı yoktur. Bunlar nesnelere birbirleriyle olan ilişkilerini bildirir. Bu açıdan onlar, bir tasdik ifade ederler; ancak bir tasvip ifade etmezler.

Olgu cümleleri, bir ilişkinin tasdikini; ahlâkî yargılar ise bir ilişkinin tasvibini ifade eder. Hume, bu iki ifade biçiminin farklı olması nedeniyle birbirlerine öncül

<sup>145</sup> Hume, *İnsan Doğası*, ss. 364-6. Hume, aklın tutkuların ve duyguların kölesi olduğunu ve aklı yönlendirdiğini de ifade eder.

<sup>146</sup> Hume, *İnsan Doğası*, s. 409.

<sup>147</sup> Alasdair MacIntyre, *Ethikin Kısa Tarihi*, çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2001, s. 193. MacIntyre, Hume'un itirazının William Wollaston, Malebranche ve Montesquieu'ye olduğunu söyler.

<sup>148</sup> Hume, *age.*, s. 408.

yapılamayacağını ileri sürer ve bunu şu meşhur pasajda dile getirir:

Bu tür akıl yürütmelere, önemli gördüğüm bir gözlemi ilave etmekten kendimi alamıyorum. Şimdiye kadar karşılaştığım tüm ahlâk sistemlerinde şunu fark ettim. Yazar, bir süre sıradan akıl yürütme yoluyla ilerliyor ve bir Tanrı'nın varlığını tesis ediyor veya insanî işlere ilişkin gözlemlerde bulunuyor. Sonra birden bire önermelerin sıradan yüklem bağları olan *-dır* ve *-değildir* yerine, bir *-meli/-malı* ve *-memeli/-mamalı* ile birbirine bağlanan önermeyle karşılaşınca şaşkına dönüyorum. Bu değişikliğin üzerinde durulmaz; fakat bu, son derece önemlidir. Çünkü bu *-meli/-malı* ya da *-memeli/-mamalı*, yeni bir bağlantıyı veya olumlamaı ifade ettiğine göre hesaba katılması ve açıklanması gereklidir. Yine aynı şekilde tümüyle anlaşılmaz görünen bu yeni bağlantının nasıl olup da kendinden tamamen farklı olan başka bağlantıdan bir zorunlu çıkarım (*deduction*) olabileceğine ilişkin bir sebebin de ortaya koyulması gerekir. Fakat hiçbir yazar bunu yapmamıştır ve ben bunu okurlarıma tavsiye ediyorum. Şuna inanıyorum ki küçük bir dikkatle tüm bu sıradan ahlâk sistemleri altüst edilebilir. Bu şekilde hem erdem ile erdemsizlik arasındaki farkın sadece nesnelere ilişkin bağlantıları ile temellendirilemeyeceği hem de bu farkın, akıl tarafından algılanamayacağı görülür.<sup>149</sup>

Hume, bu pasajda çok açık bir şekilde mantıksal akıl yürütme ile ahlâkî dilin mantığı arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Mantıksal akıl yürütmeyle veya başka bir deyişle olgusal *öncüllerden* çıkarım yöntemi ile ahlâkî yargılara ulaşılamaz. Hume'un bu çabası, olgudan değere geçişin imkânsız olduğu şeklinde anlaşılabilir. O, *olandan olması gerekene* mantıksal bir akıl yürütme ile geçilemeyeceğini vurgular. Bizi bir eyleme yönlendiren şey, bu olgu durumu karşısında duymuş olduğumuz içsel doyumdur. Bir olgu durumu veya olgu cümlesi, bizim üzerimizde duygu bırakabilir; bu duygu, takdir veya hayranlığımızı, takdir veya nefretimizi oluşturur. O halde olgudan değere geçmemiz, bizdeki bir dürtü sayesinde. *-malı/-meli* ifadesi, olgunun bizde bıraktığı bir doyum ya da rahatsızlığın ifadesidir.<sup>150</sup> Tarafsız gözlemci ve sempati (duygudaşlık) de göz önüne alındığında ahlâkî *-malı/-meli*, ahlâkî failin tek başına alacağı bir karar değildir. Diğer taraftan Hume, ahlâkî insan doğasında bulunan özelliklere dayandırması açısından ahlâkta olgusal unsurların bulunduğunu reddetmez. Örneğin yardımseverlik duygusu, insan doğasında hazır bulunan ahlâkî bir özelliktir.<sup>151</sup> Ancak burada iki durumu birbirinden ayırmakta yarar vardır. Yardımseverlik duygusunun insanın doğasında var olması, olgusal bir duruma işaret ederken bu duyguyu davranışa dönüştürmek, ahlâkla ilgili bir durumdur.

Bu farkı nasıl anlamalıyız? “İstanbul batıdadır.” veya “Bu mantarlar zehirlidir.” önermelerini ele alalım. Bu olgu cümlelerini, onların bizdeki etkilerini *neden* yaparak değer cümlelerine çevirebiliriz. “Eğer İstanbul’a gitmek istiyorsan batıya gitmelisin.” veya “Ölmek istemiyorsan bu mantarlardan uzak durmalısın.”, şeklindeki geçişler uygundur. Olgu cümlelerinin ahlâkla ilgisi, ahlâkî nedenlerle sağlanabilir. Ahlâkî bir neden, bir *-dır*’ı *-malı*’ya çevirebilir. Bu anlamda *-malı*, *-dır*’ın değere bürünmüş yani şahsî istek ve

<sup>149</sup> Hume, *age.*, s. 408.

<sup>150</sup> *Age.*, s. 410.

<sup>151</sup> Hume, *EPM*, ss. 206–7. “Bizim doğamız, kurdun özelliklerini barındırdığı gibi güvercininkini de barındırır.” *Age.*, s. 147.



yönlendirme bildiren biçimdir. İnsanlar, amaçlarını gerçekleştirmek için *-dır*'ın bilgisine ihtiyaç duyabilirler. Ancak Hume'un asla gözden kaçırılmamasını istediği husus, olgu cümlelerinin doğruluk ve yanlışlıklarından bahsetmek mümkünken değer bildirimleri için bu söz konusu değildir. Ahlâkî iyi ve kötü, bir şeyin ahlâkî faile ve tarafsız gözlemciye nasıl geldiği/göründüğü ile ilgilidir.

Hume'un yaklaşımı, deontolojik *-meli/-malı* ile sonuççu *-meli/-malı* arasındaki farkı ortaya koyar. Hume'un *-meli*'si, ödev bildirmez, istek bildirir; bu yüzden o, *-mak zorundasın*'dan farklı olarak *-manı/-mayı istiyorum* demektir. Örneğin deontolojik/ödevci anlamda “Yalan söylememelisin.” demek, hangi koşulda olursa olsun, başkalarını mutsuz edecekse bile yalandan uzak durmak zorundasın demektir. İçinden iyi bir ses, tek bir olaya mahsus olarak yalan söylemenin hem kendin hem de başkaları için iyi olacağını söylese bile yalan söyleyemezsin. Çünkü insanlar, “Yalan söylememelisin.” yasasına karşı sorumludurlar. Oysa sonuççu anlamda “Yalan söylememelisin.” demek, ahlâkî failin veya tarafsız gözlemcinin ahlâkî duygularının/duyularının yalan söylemek için bir neden sağlamaması/sağlayamaması demektir. Ahlâkî duygularımız bizde yalan söylememe isteği uyandırdığı için yalandan uzak dururuz.

Hume, *olanla olması gereken* arasındaki bu ayrımla sübjektif bir ahlâkı savunur. Değer yargıları şahsîdir (ve iyi, olguların bir özelliği değildir). Ancak Hume, insan doğasında bazı ahlâkî özelliklerin bulunduğu inanır. İnsan doğası, hem iyi hem de kötü bazı özellikleri içinde taşır. “Biz sinemizde insanlık için bir takım iyilik ve dostluk kıvılcımları taşırız; bünyemiz, kurdun ve yılanın unsurlarını barındırdığı gibi beyaz güvencininkini de barındırır.”<sup>152</sup> Hume, yardımseverliğin, dostluğun, şefkatin vs. insan doğasının ahlâkî özellikleri olduğunu söyler.<sup>153</sup> Bu, iyiliğin insanda doğal bir nitelik olarak bulunmasıdır. Bu sayede tarafsız gözlemci ve ahlâkî fail, ortak bir değer yargısına ulaşabilmektedirler. Başka bir ifade ile bir olay üzerinde ortak bir hissiyatı paylaşabilmektedirler. İnsan doğasının bu özelliği, bizim duygusal tepkilerimizin, heyecan ve öfkelerimizin ahlâkî karakterini temin eden şeydir. Onlar olmasaydı, isteklerimizin ahlâkîliğinden asla emin olamazdık.

Hume'da bu şekilde olgu-değer sorunu, bir modalite sorunudur. Ancak sorunun ikinci bir yönü daha vardır. “Ahlâkî olgular var mıdır?” sorusu açısından bakıldığında Hume, olumsuz cevap verir. Gökyüzünün bulutlu olması veya odanın sıcak olması gibi olguların doğru veya yanlışlığını duyularımızla algılayabiliriz; ancak babanın oğluna vurması veya Afganistan'da büyük bir depremin olması gibi olguların iyiliğini veya kötülüğünü ahlâkî duyumuzla kavrarız ve ahlâkî duyularımız, bize doğru ve yanlış değil

<sup>152</sup> Hume, *EPM*, s. 147.

<sup>153</sup> *Age.*, s. 77.

iyi ve kötüyü verir.

2. Moore'un kaygısı, Hume'dan çok daha farklıdır; hatta birçok açıdan Hume'a karşıttır. Moore'un sorunu, olgu bildiren bir cümleden ahlâkî bir yargının çıkarılıp çıkarılamayacağı; başka bir ifade ile değerler olguların bir özelliği olup olmadığı ile ilgilidir. Hume, değerler olguların bir özelliği olup olmadığıyla doğrudan ilgilenmedi; daha doğrusu ahlâkla ilgili temel sorunu burada görmedi. O, daha ziyade ahlâkî dilin mantığı üzerine odaklanmıştı. Moore, insan doğasını bilmenin bize ne yapmamız gerektiğini gösteremeyeceğini söyleyerek öncelikle Hume'un da içinde bulunduğu natüralizm akımını eleştirerek işe başlar. Moore, kendinden önceki ahlâkçuların yaygın bir yanılgıya düştükleri ileri sürer. O, buna “doğalcı yanılgı” adını verir.<sup>154</sup>

20. yüzyıl ahlâk felsefesi, G. E. Moore'un natüralizm eleştirisi ile başlar. Natüralizm, iyi ve kötü başta olmak üzere ahlâkî terimleri tanımlamanın mümkün olduğu tezine dayanır. İyi, kötü ve hak gibi ahlâkî terimler, doğrudan ahlâkın konusu olmayan veya ilk duyduğumuzda ahlâkla ilgili bir terim olarak algılamadığımız mutluluk, haz, sağlık, Tanrı buyruğu, irade, isteme gibi terimlerle tanımlanabilir. Natüralizme göre ahlâkî cümleler, önermeleri yansıtır ve ahlâkî olmayan cümlelere indirgenebilir. Bu düşünce, en temelde iyilik, kötülük ve hak gibi ahlâkî özelliklerin eşyanın doğal özellikleri olduğu kabulüne dayanır.<sup>155</sup>

Moore'un natüralizm eleştirisi, iyiliği eşyanın doğal özelliği görme fikrine idi. Moore, bu yanılgının ahlâkın temel sorusunun yanlış sorulmasından kaynaklandığını ileri sürdü. Ahlâk metafiziğinin temel sorusu, “Ne yapmam gerekir?” değil, “Kendinde iyi nedir?” sorusudur. İkinci soru, birincisinden çok daha önemlidir.<sup>156</sup> Moore, bu soruyu cevaplandırmak ve ahlâkî natüralizmi eleştirmek için “aslî değer” (*intrinsic value*) düşüncesini ortaya koydu. En yüksek ahlâkî iyi, aslî değere sahiptir. Aslî iyi, başka her şeyden bağımsız olarak kendinde iyidir; aslî kötü de başka her şeyden bağımsız olarak kendinde kötüdür. İyiyi her türlü eşya, olgu ve şahıstan izole ettiğimizde o, hâlâ iyi olmaya devam ediyorsa ona ahlâkî iyi veya aslî iyi adı verilir. Kötüyü her türlü eşya, olgu ve şahıstan izole ettiğimizde o, hâlâ kötü olmaya devam ediyorsa ona aslî kötü denilir. Moore, buna değerle ilgili “izolasyon testi” adını verir.<sup>157</sup>

Moore, natüralist teorilerin izolasyon testinden geçemediklerini ileri sürer. Çünkü natüralistler, iyiyi eşyanın bir özelliği olarak gördükleri için onu (iyiyi), özelliği olduğu

<sup>154</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, New York, 1903, ss. 13-4, 18-20. Moore'un takipçileri, Hastings Rashdall, Franz Brentano, J. M. E. McTaggart, H. A. Prichard, W. D. Ross, C. D. Broad.

<sup>155</sup> Thomas Baldwin, *G. E. Moore*, Routledge Press, New York, 1990, ss. 81-4.

<sup>156</sup> Moore, *PE*, ss. ix, 37.

<sup>157</sup> Moore, *PE*, s. 187.

şeyin varlığından bağımsız olarak düşünemezler.<sup>158</sup> Bu anlamda Moore'un "natüralizm" adlandırması, sadece ampirik temelli, tabiat merkezli veya bilimsel ahlâk anlayışlarını nitelendirmez. Ona göre Aristoteles, Stoikler, Spinoza (1632–1677), Rousseau (1712–1778), Bentham, Kant, Mill, Spencer başta olmak üzere ahlâkçıların büyük bir bölümü doğalcı yanılığa düşmüştür.<sup>159</sup> Onlar iyinin mahiyeti konusunda isabetli bir tetkik ortaya koyamamış ve iyiyi, eşyanın bir özelliği olarak görmüşlerdir.

İyi, doğal olmayan ve bu yüzden tanımlanamayan basit bir niteliktir. İyi, eşyanın özelliği olabilir; ancak doğal bir özelliği olmaz. İyinin tanımlanamaması, onun esrarengiz ve anlaşılmaz bir nitelik olmasından kaynaklanmaz; onun "sarı renk" gibi basit bir kavram olmasından kaynaklanır. Moore, doğalcı yanılığının anlaşılması için iyilik hakkında bir renk benzetmesine başvurur. Buna göre bir şeyi sarı olarak algılamamıza neden olan fiziksel özelliklere dayanarak sarının tanımlanabileceğini düşünmek, bir hata olduğu gibi bir şeyin onu iyi yapan özelliklerine dayanarak iyiliği tanımlamaya kalkmak da hata olur. Örneğin belli bir dalga boyunda ışık sarı olur; ancak buradan hareketle sarıyı, belli bir dalga boyuna sahip ışık olarak tanımlayamayız. Yine 'sarı portakal'dan hareketle sarılığın portakalın doğal bir özelliği olduğunu söyleyemeyiz. Sarı, portakalın doğal bir özelliği değildir. Aynı şekilde iyi veya kötü, bir şeye özellik olabilirler; ama doğal özellik değil.<sup>160</sup> Moore, iyi ve sarı arasında kurduğu benzetmeyi daha sonra haz ile iyi arasında kurarak doğalcı yanılığa düştüğünü söylediği faydacılığı eleştirir. Moore'a göre faydacılar, tecrübenin insanı mutlu ediyor olmasını tecrübenin bir özelliği olarak kabul ederler ve mutluluğun iyi ve tecrübenin tanımlanamaz özelliği olduğunu ileri sürerler. Moore, burada şöyle bir akıl yürütmenin olduğunu düşünür: *X* (örneğin futbol oynamak), mutluluk verir; mutluluk veren şey iyidir; o halde *x*, iyidir.<sup>161</sup> Moore'a göre bu akıl yürütmede birkaç hata vardır. Öncelikle iyi, kendi dışında başka bir şeyle tanımlanır. İkinci olarak mutlulukla iyi özdeşleştirilir. Üçüncü olarak iyi, bir eylemin doğal bir özelliği gibi görülür. Oysa "Işık, belli bir dalga boyunda sarıdır." hükmünden, "Sarı, ışığın belli bir dalga boyudur." hükmüne; yine "Portakal sarıdır." hükmünden "Sarı, portakaldır." hükmüne varamayacağımız gibi "*x* iyidir." hükmünden, "İyi, *x*'tir." hükmüne varamayız. Yani başka bir şeyi iyiye yüklem ve cins yapamayız; çünkü iyi; basit, tanımlanamaz ve analiz edilemez bir özellik ve doğal olmayan bir *olgudur*. İyi, "iyi bir insan", "iyi bir bıçak", "iyi bir

<sup>158</sup> Moore'un eleştirisine göre hem Eş'ariler hem de Mutezililer, doğalcı yanılığın içindedirler. Çünkü Mutezile iyi ve kötüyü eşyanın doğasına ait bir şey olarak görürken Eş'ariler, iyi ve kötüyü belirleyen şeyin Allah'ın kelamı olduğunu söylerler.

<sup>159</sup> Aristoteles eleştirisi için bkz. *PE*, s. 146; Stoikler için bkz. s. 113; Spinoza için bkz. s. 113; Rousseau için bkz. s. 42; Bentham için bkz. s. 18; Kant için bkz. s. 126; Mill için bkz. s. 66; Spencer için bkz. s. 50; Green için bkz. s. 139.

<sup>160</sup> Moore, *PE*, ss. 7, 8, 14, 41; Kılıç, *age.*, s. 55.

<sup>161</sup> *Age.*, ss. 12-4.

yüzücü” gibi sadece bir isme sıfat olabilir. Oysa “iyi, bıçaktır”, “iyi, yüzücüdür”, “iyi, insandır” diyemeyiz. Moore’un üzerinde durduğu şey, “Kendinde iyi nedir?” sorusudur ve bu anlamda o, iyinin tanımlan(ama)ması sorununa odaklanmıştır ve “X iyidir.” şeklinde bir ifadeden yola çıkarak iyiliğin başka bir şeyle kesin bir ilişki içinde sunulmasına karşı çıkmıştır.<sup>162</sup>

Bu izahlardan sonra olgu-değer ilişkisi konusunda Moore’un yaklaşımı açıkça ortaya çıkmış gibi görünür ve genel olarak onun olgu-değer ayrımını kabul ettiği sonucuna varılır. Ancak bu sonuç, yanlıştır. Moore, bu konuda eleştirdiği natüralistlerle aynı görüştedir; o, olgu-değer ayrımını kabul etmez. Moore’a göre değerler bu dünyanın parçasıdır ve değer biçmeler, olgu bildirimleridir. Değerler, nevi şahsına münhasır/biricik, başka her şeyden ayrı kendi başlarına (sui generis) olgulardır; bu yüzden onları kendi dışındaki doğal olgularla tanımlamak hatadır. Bu anlamda Moore’un savunduğu şey, ahlâkî realizmdir.<sup>163</sup>

Moore, natüralistler gibi olgu ve değer ilişkisini olumlayan bir yaklaşım ileri sürmüş olsa da onu natüralistlerden ayıran temel bir nokta vardır. Natüralistlere göre değer içeren doğruluklar vardır ve bunlar sadece ampirik bir biçimde doğrulanabilir türden olgulardır. Natüralistler, “*olgu*” terimiyle ampirik olarak doğrulanabilir olan şeyi kastederler ve değerlerin bu tür olguların doğal özellikleri olduklarını ileri sürerler. Oysa Moore, doğal olgulara ilaveten doğal olmayan ve dolayısıyla ampirik olarak doğrulanamayan olguların da bulunduğunu ileri sürer. Onun değer anlayışı, natüralistlerin ve Hume’un anlayışından oldukça farklıdır. Bu anlayışa göre doğal olmayan bir değerler alanı vardır; başka bir ifadeyle değerler, doğal olmayan objeler, özellikler veya ilişkilerdir. Değerler, kendi başına var oldukları için tıpkı doğal olgular gibi ahlâkî gerçekliğe sahiptirler.<sup>164</sup> Daha kategorik bir dille ifade etmek gerekirse Moore, olguları ikiye ayırır: doğal olgular ve doğal olmayan olgular. Metafizikçi de iyiliği, metafizik bir özellik olarak nitelirse doğalcı yanılığa düşmüş olur.<sup>165</sup> Bu anlamda Tanrı kelamının iyi olduğunu söylemek de doğalcı bir yanılığdır. Çünkü bu, iyiliği Tanrı kelamının doğal bir özelliği görmektir.<sup>166</sup> Buna bazen Moore’dan ilham alarak “*teolojik yanılığ*” adı verilmektedir ki,

<sup>162</sup> Moore, *PE*, ss. 37-9; E. J. Bond, *Ethics and Human Well-Being: An Introduction to Moral Philosophy*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1996, s. 102.

<sup>163</sup> Bkz. Bond, *age.*, s. 102, 109; Roger Crisp, “Fact-Value Distinction”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

<sup>164</sup> Moore, *age.*, s. 37-41. Aslında Hume’un yaklaşımı da Moore’un doğalcı yanılığına dâhildir. Çünkü Hume, yardımseverlik, dostluk gibi insan doğasındaki bazı niteliklerin kendinde iyi, bazılarının (bencillik gibi) kendinde kötü olduğunu savunur. Ancak oldukça ilginçtir ki Moore, Hume’u doğalcı yanılığa düşmüş filozoflar arasında zikretmediği gibi, doğalcı yanılığa düşmeyenler arasında da zikretmemiştir.

<sup>165</sup> Moore, *age.*, s. 39, 113.

<sup>166</sup> Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV, Ankara, 1991, s. 151.

bu gerekli değildir; çünkü ‘doğalcı yanılı’, Moore’un kastını en iyi ifade eden tamlamadır. Çünkü Moore, “Tanrı *x*’i buyurmaktadır; o halde, *x*’i yapmalıyım (veya *x*, iyidir).” şeklinde bir akıl yürütmedeki hatanın, *-dır*’dan *-malı*’ya geçip geçmemekten öte iyiliği Tanrı buyruğunun doğal bir özelliği kabul etmekte yattığını ileri sürer. Çünkü ahlâk bize ne yapmamız gerektiğini söylemeden önce (izole edilmiş) kendinde (aslî) iyinin ne olduğunu söylemelidir. Oysa ne metafizikçiler ne de natüralistler, kendinde iyinin ne olduğu üzerinde durmadan ne yapmamız gerektiğini söyledikleri için doğalcı yanılıya düşmüşlerdir.

Moore, iyiliğin (değerin) kendi başına evrensel bir ahlâkî gerçekliği olduğunu kabul etmesi nedeniyle bir tür ahlâkî realizmi savunur. Mamafih olgu-değer ayrımı, objektif ahlâkî gerçekliklerin ve bundan dolayı da evrensel bir ahlâkî gerçekliğin bulunup bulunmadığı sorunu ile yakından ilgilidir. Olgu ve değeri birbirinden ayırmak, objektif ahlâkî gerçekliğin inkârı anlamına gelir. Çünkü bu ayırım, olgusal iddiaların objektif bir şekilde doğru olmaları mümkünken ahlâkî ifadeler veya değer yargılarının subjektif olduğu inancına dayanır. Olgu-değer ayrımı, standart bir biçimde bilişçi olmayan (non-cognitivist) yaklaşımlarda görülür. İnançlarla tavırlar; bu dünyaya ilişkin doğrularla ilkelere bağlılık, ayrı ayrı şeylerdir. Biliş-dışıcılık (non-cognitivism) da bir anti-realizmdir.<sup>167</sup> Bu anlamda Moore, olgu-değer ayrımını kabul etmeyen bir bilişçidir (cognitivist). Nitekim Moore, ahlâkın/insanî eylemin amacının mümkün olduğunca aslî iyiliği artırmak olduğunu ileri sürer.<sup>168</sup> O ahlâkın bir amacı olduğunu düşünür; bu yüzden Moore’a ideal faydacı da denilir. Fayda hesabını kabul eder. Fayda hesabı, iyiliğin olgusal sayımı anlamına gelir.

Moore’un değer teriminden anladığı, daha önce ortaya koyulan tanımdan çok farklıdır. O değeri, objektif ve önermesel bir tarzda anlar. Onlar evrensel gerçekliğe sahiptir. Bu yüzden onların olgusal bir şey olmadığı düşünülemez. Bu açıdan Moore’a göre iki tür *-malı*’dan bahsetmek mümkündür. Birincisi, ne yapmamız gerektiğini; ikincisi ise ne tür şeylerin kendi başlarına var olması gerektiğini bildirir. “Dünyadaki iyiliği artıracak şekilde davranmalısın.”, birinci türe; “İyilik, doğruluk, güzellik vs. kendi başına şeyler olarak almalısın.” ikinci türe örnektir.

Moore, iyiliğin eşyaların aslî özellikleri olmadığını söylerken aslında ahlâkî terimlerin ahlâkî olmayan terimlerle açıklanmasına karşı çıkar. Örneğin, iyiyi mutlulukla veya Tanrı kelamıyla açıklayamayız. Ne mutluluk ne de Tanrı kelamı, ahlâkî terimler değildir; ancak biz iyiliği, bir olgu durumuna veya bir eşyaya yüklenmiş bir özellik olarak görebiliriz. Bu olgu, eşya veya şahısların ahlâkî durumunu akıl veya duygu yoluyla elde edemeyiz. Ahlâkî olguların iyiliğini veya kötülüğünü sezgilerimiz vasıtasıyla kavrarız. Bu

<sup>167</sup> Bond, *age.*, s. 102.

<sup>168</sup> Moore, *age.*, s. 26.

yüzden Moore'un ahlâk düşüncesine sezgicilik de denir.

3. Moore'un görüşleri kendisinden sonraki düşünürleri etkiledi ve sezgicilik (Hastings Rashdall, Franz Brentano, J. M. E. McTaggart, H. A. Prichard, W. D. Ross ve C. D. Broad) yaygın ahlâk teorisi haline geldi. Ancak Moore'un iyi ile ilgili ortaya koyduğu analitik çalışmanın etkisi ile ahlâkî kavramların anlamları üzerine yapılan incelemeler, yeni bir disiplin altında daha sistemli bir şekilde ele alınmaya başlandı ve buna “*meta-etik*” adı verildi. Moore'dan sonra ahlâkî kavram ve yargıların diğer objeler, olaylar, olgular, nitelikler veya ifadelerle olan ilgisi, sıkça tartışılmaya başlandı. Moore'dan bu konuda ilham alan akımlardan biri de A. J. Ayer, C. L. Stevenson'ın başını çektiği duyguculuktan (emotivism). Duygular, Moore'a da muhalif olarak, ahlâkî olguların varlığını inkâr ettiler. Onlara göre tecrübenin konusu olan obje veya olaylarda ahlâkî bir takım nitelikleri gözlemleyemeyiz; insanoğlu, bu gözlemi yapabilecek böyle bir duyuya sahip değildir. Duygular bu deneye dayalı yaklaşımdan yola çıkarak ahlâkî yargıların ontolojik statüsü üzerine düşündüler. 1960'lara gelindiğinde duyguculuk, yetersiz bir teori olarak görülmeye başlandı ve R. M. Hare'in “*evrensel tavsiyeciliği*” (*universal prescriptivism*) onun yerini almaya başladı.<sup>169</sup>

Olgu-değer ayrımının savunucularına göre dünyadaki olgu durumlarının değerlerle ilgili olduğu söylenemez ve değer yargıları, en iyi şekilde saf olgu ifadeleri olmadan anlaşılır. Bu ayrım, 20. yy. ahlâkında önemlidir ve tartışma, değerlerin metafizik statüsü, değer epistemolojisi ve değer yargılarının “*en iyi*” özelliği üzerine sürdürülür. Bir olgu, gerçek olgu durumudur. Bir değer ise hem haz gibi iyi bir şey, hem de bir şeyin iyi olduğu konusundaki inançtır. Örneğin, haz benim değerlerimden biridir demek, ben hazzın iyi bir şey olduğuna inanıyorum demektir.<sup>170</sup>

Bu ayrım bir de bilişçi ve anti-realist olan John Mackie (1917–1981)'de görülür. Biliş-dışıcılık da bir anti-realizmdir. Olgu ve değeri birbirinden ayıran yaklaşımlardan biri, Mackie'ninkidir. Mackie, dünyada değerlerin olmadığını kabul eder. Ona göre değerlerde bir uzlaşmanın olmaması, değerlerin olmadığını açıklamanın en iyi yoludur. Değerin olgusal bir şey olmaması, bizi radikal bir seçme özgürlüğü ile karşı karşıya getirir. Bu, aynı zamanda varoluşçu bir yaklaşımdır.<sup>171</sup>

Hare da olgu-değer ayrımına girer. Başka bir zorluk da Hare'in ahlâkî ‘-malî’ analizinde ortaya çıkar. Hare'in ilk dönem görüşüne göre “Ali'nin et yememesi gerekir.” buyruğu, kabaca “Ali'nin et yememesi, kabul ettiğim genel buyruklara uygundur.” ifadesine eşittir. Bu, bir vejetaryeni “Ali et yememelidir.”, şeklinde hüküm vermeye sevk

<sup>169</sup> Peter Singer, “R. M. Hare's Achievements in Moral Philosophy”, *Utilitas*, cilt 14, sayı 3, Edimburg, 2002, s. 309.

<sup>170</sup> Crisp, *agm.*

<sup>171</sup> Crisp, *agm.*

eder. Oysa bu vejetaryen, aynı zamanda (bir vejetaryen olmayan) Ali'nin et yememesi için hiçbir neden olmadığına da inanmaktadır. Fakat bu, ahlâkî *-mali*'nin kesinlikle yanlış kullanılmasıdır; çünkü ahlâkî *-mali*, normal şartlarda bir kimsenin davranışının ahlâkî nedenleri ile ilgili konuşurken kullanılır.<sup>172</sup>

Hare'in evrensel tavsiyeciliğine göre "X iyidir." iddiası, buyurucu bir şey olarak anlaşılır. Duygucular, bu ifadeyi bireysel bir talep olarak düşünürlerken Hare, bunun ortak bir talebi ifade ettiğini düşündü.

Bu üçüncü şekliyle olgu-değer ayrımı, objektif ahlâkî gerçekliklerin ve bundan dolayı da evrensel bir ahlâkî gerçekliğin bulunup bulunmadığı sorunu ile yakından ilgilidir. Olgu ve değeri birbirinden ayırmak, objektif ahlâkî gerçekliğin inkârı anlamına gelir. Çünkü bu ayrım, olgusal iddiaların objektif bir şekilde doğru olmaları mümkünken ahlâkî ifadeler veya değer yargılarının sübjektif olduğu inancına dayanır. Daha genel ifade ile olgular, ahlâkî yargıların nedenleri olamaz; yine olgu durumları, ahlâkî değerlerin taşıyıcıları olamaz. Olgu ve değeri bilişçi olmayan bir tavırla birbirinden kesin olarak ayıran duygucular, faydacılara (özellikle de Hume'a) benzer bir düşünce ileri sürerler. Onlar, bireysel etkilenimlerin olgusalıktan uzak bir şekilde ahlâkın temeli olduğunu savundular. İnançlar ve tavırlar, bu dünyaya ilişkin doğrular ve ilkelere bağlılık, ayrı ayrı şeylerdir.

Duygucular, Mackie ve Hare, olgu ve değeri birbirinden kesin olarak ayırdılar. Ayer, ahlâkî terimleri ahlâk dışı terimlere indirgemenin imkânı üzerinde durdu. Onun ilgisi, ahlâkî değer bildirimlerinin deneysel olgu bildirimlerine çevrilip çevrilemeyeceği ile ilgiliydi. Sübjektivistler ve faydacılar, böyle bir çevirinin mümkün olduğunu savundular. Çünkü faydacı, eylemlerin sonuçlarının iyiliğini bunların ortaya çıkardıkları/neden oldukları haz, mutluluk ve tatmin terimleri içinde; sübjektivist ise belli bir kişi ya da kişiler topluluğunun bunlara karşı duyduğu onaylama (tasvip) duygusu terimleri içinde tanımladılar. Bu tanım tiplerinden her biri, der Ayer, ahlâkî yargıları psikolojik ya da sosyolojik yargıların bir alt öbeği yapar; bu yüzden bize çok çekici gelirler. Buna göre ahlâkî tezlerle bunlara karşıt olan olgusal tezler, cins açısından birbirinden ayrı değillerdir. Bu açıdan deneysel tezlere yaptığımız açıklamanın ahlâkî tezlere de uygulanması gerekir.<sup>173</sup>

Ayer, ahlâkî terimlerin sübjektif ve faydacı açıklamasını kabul etmez. Ona göre bir eylemin doğru ya da bir şeyin iyi olduğunu söylemenin, onun onaylanması (tasvip edilmesi) anlamına geldiği şeklindeki sübjektivist yaklaşım hatalıdır; çünkü onaylanan bazı eylemlerin doğru ya da iyi olmadığını söylemek, bir iç-çelişki ortaya çıkarmaz. Bu,

<sup>172</sup> Harman, *age.*, s. 42.

<sup>173</sup> Ayer, *age.*, s. 98.

faydacılık için de geçerlidir. En büyük oranda mutluluğu sağladığı için bir eyleme doğru veya bir şeye iyi diyemeyiz; çünkü mutluluğu veya tatmin edilmiş istekleri karşılayan eylemlerin zaman zaman yanlış olduğunu söylemek iç-çelişki olmaz. Haz veren bir takım şeylerin iyi olmadığını ya da kötü bir takım şeylerin istendiğini söylemek iç-çelişki olmadığına göre de “X iyidir.” cümlesini, “X haz verir.” ya da “X istenir.” ile eşdeğerliliği gibi bir durum yok demektir. Buna göre ahlâkî yargıların geçerliliği, eylemlerin mutluluk verme yatkınlığı ile kişilerin duygularının doğasına göre belirlenmediği sonucuna varabiliriz.<sup>174</sup>

Sübjektif ve faydacı teori eleştirisinde Ayer, ahlâkî simgelerin ahlâk dışı terimlerle tanımlanamayacağı şeklinde bir tez ileri sürmez. Onun iddiası, doğalcı, psikolojik ve duygucu kuramların yaptığı gibi ahlâkî simgelerin deneysel veya psikolojik terimlerle eşdeğer olmadığıdır. “X iyidir.” ile “X haz verir.” ifadeleri, eş-değer değildir. Bu daha çok ahlâkta doğalcı yaklaşıma bir eleştiridir.

Bu anlamda Ayer ve Stevenson’ın görüşleri, Moore’un natüralizm karşıtı tezine dayanır. Fakat Moore’dan farklı olarak onların düşüncesinde bir realizm karşıtlığı göze çarpar. Biz ahlâkî olguların varlığından veya gerçekliğinden bahsedemeyiz. Ahlâkî yargılar herhangi bir şekilde olgulara dayanmaz, onlar şahsîdir. Ahlâk sadece bireysel duygularla ilgili bir konudur. Dolayısıyla bir kimsenin ahlâkî görüşü, başka herhangi bir kimseninkinden daha iyi değildir. Bu düşünce, örneğin, Nazizm için de geçerlidir. Nazizmin yanlış olduğunu söylediğimizde nazistleri yuhalamaktan daha fazla bir şey yapmış oluyoruz veya Stevenson’ın formülüyle “Ben Nazizmi onaylamıyorum/tasvip etmiyorum, lütfen siz de onaylamayın.” demek isteriz. Buna karşı nazizm de sadece liberalizmi, demokrasiyi, radikal eşitliği onaylamadığını söyleyebilir ve bizim onun tavrını paylaşmamıza çalışabilir. Bu durumda bu tartışmada kimin haklı olduğunu sormak anlamsız olur. Eğer ahlâk, **duyguların dışavurumu** ile ilgili ise bizim duygularımızın başkalarınınkinden daha ahlâkî olduğu konusunda fazladan bir nedene sahip değiliz demektir. Duygucu, daha fazla *neden* ileri sürmeyi sağlayacak bütün soruları ortadan kaldırır.<sup>175</sup>

Bilişçilik açısından ahlâkî bir yargının değeri, doğruluğuna ilişkin bir kanıtın ve aynı zamanda geçerliliğine ilişkin bir gerekçe veya nedenin varlığına bağlıdır.

Duygucular, bireysel istek ve hissedişin dışında ahlâkî bir eylemin *için* veya *-den dolayı* yapıldığını söylemenin anlamsız olduğunu ileri sürerler. Ahlâkî ifadeler, sadece tecrübenin konusu olan şeylere karşı bizim tavırlarımızı ifade eder. Bu anlamda “X iyidir.” veya “X’i yapmalısın.” demek, *x*’e karşı olumlu bir tavrı ifade etmektir ve belki de bu

<sup>174</sup> *Age.*, s. 99.

<sup>175</sup> *Singer, agm.*, s. 310.



tavrın benimsenmesi için başkalarına cesaret vermektir. Bu anlamda değerın olgusal bir karşılığı yoktur; çünkü  $x$ 'in (olguların) insanlar üzerinde bıraktığı etkiler farklı olacağı için ve hiçbir neden, bu farklılığı açıklayamayacağı için değerın olguyla ortak bir statüyü paylaştığını söylemek anlamsız olacaktır.

Burada kesin olmamakla birlikte iki yaklaşım göze çarpar: 1. Bilişçilik. 2. biliş-dışıcılık. Olgı, gözlem ve tecrübe yoluyla (*empirical verification*) veya bazı başka ilgili araçlarla objektif bir şekilde belirlenebilir olan şeylerdir. “10 Mayıs'ta referandumda oy kullananların yüzde 49'u liberal partiye oy verdi.”, “Bu gün, günlerden salıdır.”, “Kuşların dişleri yoktur.”, “29 Ekim 1923'de Cumhuriyet ilan edildi.” Bu tür olgular, değer ifade etmezler (value-neutral). Bilişçi olmayanlara göre değer yargılarını olgulardan ayıran şey, onların olgu durumlarında olduğu gibi objektif bir şekilde belirlenememesi ve değer yargılarının duygusal, buyurucu ve emredici bir unsur taşımasındandır. Onlar bir olguyu bildirmezler, şahsîdirler ve sübjektiftirler. “Bu, iyi bir arabadır.”, “Sabır, önemli bir erdemdir.”, “Bu adamın yaptığı şey, fevkalade kötüdür.” Bu şekilde biliş-dışıcılığa göre sabrın önemli bir erdem olması, sabra karşı hem bir tasvip ve hayranlık ifade eden bir tavrın dışı vurulmasını hem de davranışımıza yön veren bir şey olarak sabra bağlılığı ifade eder. Bu, olgu ifadesinin yapamayacağı bir şeydir. Olgular, objektif olarak doğru iken değer yargıları, kaçınılmaz bir şekilde tavır ve bağlılıkla ilgili sübjektif unsurları içerir.

“Mehmet, iyi bir öğretmendir.” veya “Yalan söylemek kötüdür.” gibi ahlâkî yargılar, bir sadakat, paylaşma veya güven hissi oluşturmak için söylenebilir; bunun ötesinde herhangi bir anlama veya gerçekliğe sahip değildir. Bu anlamda duyguculuk, Mackie ve tavsiyecilik, Hume'dan daha fazla bir şey söylerler. Olgular, ahlâkî davranışlarımız için **nedenler** yapılamaz.

Olgı-değer problemini farklı şekillerde ortaya koymak mümkündür: Olgı bildiren cümlelerden değer cümlelerine geçebilir miyiz? Değer bildiren cümleleri olgu cümlelerine indirgemek mümkün müdür? Olgı cümlelerini değer bildirimi olarak anlayabilir miyiz? Olgular, değerlerin zorunlu öncülleri midir? Olgular, değerlerin taşıyıcıları mıdır? Olgular, ahlâkî yargıların nedenleri olabilir mi?

Değerlerin anlık eğilimlerimizin bir ürünü olarak ortaya çıktığını söylemek, ahlâkî yargılarla ilgili iki çağrışımı beraberinde getirir. Birincisi, eğer değerler eğilimlerimizin bir ürünü ise ve bizim iç dünyamızda meydana gelen tavır alışlardan oluşuyorsa o zaman ahlâk, bu tavrın dışı vurumudur. Bu durumda ahlâk, şahsî bir bağlılığı ifade eder ve asla ahlâkî doğruluktan veya ahlâkî gerçeklikten bahsetmek doğru olmaz. Ayer ve Stevenson, böyle bir sonuçla duyguculuk adı verilen bir teoriyi savundular.

Bazı ifadeler, şekil olarak olgu ifadelerine benzemekle birlikte içinde geçen kelimelerin doğası itibarıyla değer bildirirler. Örneğin, “Yardımseverlik, iyidir.” veya

“Hırsızlık, kötüdür.” gibi ifadeler, şekil olarak olgu ifadelerine benzerler. Ancak, “iyi” ve “kötü” gibi kelimeler, mahiyetleri itibarıyla değer ifade ederler, çünkü bunlar övgü, kınama, tavsiye veya eleştirme gibi sübjektif anlamları bünyelerinde taşır.<sup>176</sup>

Bazı düşünürler, kiplerden ve kelimelerin anlam içeriklerinden daha da ileri giderek her olgu ifadesinin, içinde belli oranda bir değer barındırdığını söyler. Wilson hırsızlık, cinayet gibi kelimelerin değer ve tasvir karışımı olduğunu söyler.<sup>177</sup> Bu kelimeler her kullanıldığında, bunlarla ilgili bir durum meydana geldiğinde, bir cinayet ya da hırsızlığa tanıklık ettiğimizde iç dünyamızda bir değişme meydana gelir. Bu anlamda tüm olgu/tasvir ifadelerinin aynı zamanda bir değer bildirimini olduğunu düşünülebilir. Dilin bir amaç olarak kullanıldığını düşündüğümüzde her sözümüzün bir amacı vardır; her söz, bu amaca bir *yönlendirme*-dir. Değer ifadelerinin de yönlendirici ifadeler olduğu düşünüldüğünde olgu ifadelerinin değerden arınmış olduğunu söylemek zordur. Örneğin, televizyon haberleri genellikle olayların bildirimidir ve daha çok tasvirlerle dayanır. Ancak haberin verilmiş şekli, olayın öne çıkarılan boyutları, haberlerin sırası, bir haber verilirken seçilen müzik, jenerikler vs. aslında olgusal bir anlatımın arka planında, bizi bir düşünce biçimine veya eyleme yönlendirme amacı güder. Bu tür bir amacın güdülmeyeceğini düşünsük bile bizim için önemli olan bir konuyla ilgili bir habere olan güven veya güvensizliğimize göre yine bir tavır alır veya bir düşünce şekli geliştiririz. *Haber, bizde düşünce veya davranış değişikliği meydana getirecektir.* O halde bu tasvirî cümlelerin değer ifade etmediklerini söylemek nasıl mümkün olacaktır? Başka örnekler de vermek mümkündür: “Hitler, İkinci Dünya Savaşı’nda milyonlarca insanın ölmesine sebep oldu.” şeklindeki bir tasvir cümlesinin değer yüklü olmadığını söylemek mümkün değildir. Akademik bir toplantı veya günlük sohbet esnasında bu cümleyi kullandığımızda bir yergiyi de ima etmiş oluruz. “Bu resim, Van Gogh’undur.”, “Alper, fakire 100 ytl verdi.” şeklindeki her tasvir cümlesinde bir övgü, yergi, kınama veya yönlendirmenin olduğunu görürüz. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken şey, bunların bizzat kelimelerin, cümlelerin veya olayların kendilerinden kaynaklanmamasıdır. Olgu cümlelerini değer yüklüymüş gibi gösteren şey, önceki duygusal deneyimlerin fail üzerinde bırakmış olduğu olumlu veya olumsuz etkilerdir. “Masa, serttir.”, “Su yüz derecede kaynar.” gibi doğrudan tecrübe konusu olan önermeler dahi belli oranlarda belli duygusal çağrışımlara sahiptir; ancak onların değer yüklü olduğunu söylemek, eksik bir gözlemden/analizden kaynaklanır. Bu tür olgusal ifadeler, kullanıldıkları ortama göre bazı duygusal durumların ortaya çıkmasına neden olabilir; ancak bu, onların kendi başlarına değer yüklü veya ahlâkî olgular

<sup>176</sup> John Wilson, Dil Anlam ve Doğruluk, çev.: İbrahim Emiroğlu, Abdullatif Düzer, Ankara Okulu yay., Ankara 2002, s. 33.

<sup>177</sup> *Age.*, s. 34.

olduğunu söylemekten çok farklıdır. başka birçok, değerlerin oluşmasında itici güce sahip olabilir: dinî düşünce, bir hatibin sözleri, rüya, hayaller vs. Olguların bir takım ortak değerler oluşturması, onların olguların özsel nitelikleri olduğuna değil arazî özellikleri veya taşıyıcıları olduklarına işaret eder.

Bu, olgu ve değerın aynı şeyler olduğu anlamına gelmez. Anlam olarak bu ikisi birbirinden tamamen farklı iki kategoriye ifade eder. Ancak değer, olguların bizde uyandırdığı izlenimlerle oluşabilir. Değer, bu olguları tasvip edip etmememizle ilgilidir. Olguların duyguları etkilemesi mümkün ve anlamlıdır. Aynı olguların aynı duyguları uyandırdığını söylemek mümkün olamayacağı için bunlar arasında bir özdeşlik kurmak mümkün değildir. Fakat olguların benzer duygular meydana getirebildiği de inkâr edilemez bir durumdur. Bu anlamda olguların değerlerle olan ilişkisi, mantıksal bir akıl yürütmeden ziyade tasvirî bir şekilde ortaya koyulabilir. Örneğin, domuz etinin Müslümanları tiksindirmesinden yola çıkarak, “Domuz eti tiksindiricidir.” denemez; sadece “Müslümanlar için domuz eti tiksindiricidir.” denebilir.

Hilmi Ziya Ülken, olgu (gerçek) ile değerın birbirinden, bakış açısına göre ayrıldığını söyler. Hayat, bir biyolog için bir olgu iken yaşayan için bir değerdir.<sup>178</sup> Değer bizim dışımızdaki bir nesne değildir; varoluşumuzun var ettiği bir şeydir.

Olgular, değerlerin zorunlu öncülleri değildir. Değerlerin olgulara dayandırılmasını bu şekilde anlamak yanlış olur. Aksi takdirde “Doğada güçlüler zayıfları yok eder, o halde güçlüler zayıfları yok etmelidir.”, “İnsanlar genellikle ideolojik düşünmektedirler, o halde insanlar ideolojik düşünmelidirler.”, “İnsanlar bazen yalan söyleyebilmektedirler, o halde insanlar yalan söylemelidirler.” şeklindeki çıkarımları uygun görmüş oluruz. Daha önce temellendirdiğimiz değer yargılarının geçerli nedenlere dayanması gerektiği düşüncesinden hareketle, bu tür olgudan değere geçişlerin geçerli olamayacağını gösterecek birçok nedenimiz vardır. “Güçlüler zayıfları ezmemelidir.”, “İnsanlar ideolojik düşünmemelidir.”, “İnsanlar yalan söylememelidir.” şeklindeki yönlendirici değer bildirimlerini gerekçelendirecek/geçerli kılacak birçok olgusal durum tespit edebiliriz.

Değerlerin olgudan çıktığını söylemek, olgu ve değer arasında bir mutabakatın, mutlak bir örtüşmenin olduğunu söylemek değildir. Olgu durumları, bazen ahlâkî eğilimlerimize uygun düşerken bazen de düşmemektedir. O halde tüm olgu durumlardan ahlâkî hüküm çıkarmamız gerektiğini söyleyemeyiz. Değerler, olgu durumlarına dayandırıldıklarında gerekçelendirilmiş olurlar. Gerekçelendirilmemiş bir değeri, insanların benimsemesi beklenemez. Ahlâkî değer tüm insanlara (hiç değilse belli bir

<sup>178</sup> Ülken, *age.*, s. 214. Ancak Ülken olguların değerlere dayanması gerektiği fikrini kabul etmez. Ona göre biz değerleri, sezgilerimiz yoluyla belirleriz. Bak. s. 213.

coğrafyada yaşayan insanlara) hitap eden bir değer olmalıdır. O halde ahlâkî değerlerin objektif olması gerekir. Bu objektiflik ise olgu durumlarına dayanan bir temellendirme ile mümkün olabilir.

Değerleri olguların bir özelliği gibi görenler vardır. Bazı düşünürler, değerlerin olguların arazî bir özelliği olduğunu savunurken bazıları ise aslî (ayrım, hassa ve cins anlamında) bir özelliği olduğunu savunurlar. Scheler ve Hartmann gibi bazı düşünürler, değeri renk gibi genel bir yüklem olarak kabul ederler. Renk dediğimizde biz *genel* bir isimden; sarı, kırmızı, yeşil gibi renkleri ifade eden bir *tür isminden* bahsetmiş oluruz. Değer için de aynı şey geçerlidir: Değer dediğimizde biz mutluluk, cesaret gibi değerleri ifade eden bir *tür isminden* bahsetmiş oluruz. Başka bir ifade ile bir renk, rengi olan bir eşyayı değil de kırmızı gibi belirli bir rengi ifade/işaret ettiği gibi bir değer de değere sahip bir şeyi değil, mutluluk ve cesaret değeri gibi belirli bir *tür* değere işaret eder. Zira bu düşünürlere göre “*değerli*” sıfatı sadece bir değere sahip olmayı, iyi olmayı ifade eder.<sup>179</sup> Kırmızı posta kutusu dediğimizde kırmızılık posta kutusunun arazî/talî bir özelliği olur. Aynı şekilde dürüst bir insan dediğimizde dürüstlük, bir insanın arazî bir niteliği olur.

Olgu ile değer arasında kurulan ilişki, bu ilişkinin mahiyetine göre iki tür değer yargısı ortaya çıkarır. Biri, değerleri bizim varlığımızdan ve iç dünyamızdan bağımsız, eşyanın bir niteliği olarak görürken diğeri, değeri bireysel isteklere ve beklentilere bağlı kılan, bir şeyi değerli yapan şeyin ona yönelen teveccühten kaynaklandığını kabul eder. Bu iki yaklaşımdan birincisi, objektif; ikincisi sübjektif değerleri savunur.

## 6. Değer Yargıları: Objektif ve Sübjektif Değerler

Her ne kadar bu şekilde farklı tasniflere rastlasak da aslında değer teorisindeki temel ayrılıklar, objektif ve sübjektif değerler; şartlı ve kesin değer; aslî ve talî değerler; aracı ve nihaî (final) değerler; yapısal birlik ve en yüksek (ultimate) veya inşa edici (architectonic) değer arasındadır.

Sofistlerle Sokrates ve Platon arasında geçen ahlâk tartışmalarının temel çıkış noktası, “kendim için koyacağım kuralları veya sınırlandırmaları seçmek kendi elimde midir, yoksa evrenin doğası benim meşru bir şekilde seçeceğim şeye sınırlar mı koyar?” sorularında yatar.<sup>180</sup> Elimizde bulunan ilk yazılı ahlâk tartışmalarının bunlar olduğu düşünüldüğünde değerlerin objektifliği ve sübjektifliği sorununun ne kadar kadim olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ahlâkî yargıların sübjektif olduğunu ileri sürenlere göre değer, şahsî bir tasvibin

<sup>179</sup> Frankena, *agm.*, s. 230.

<sup>180</sup> MacIntyre, *age.*, s.15.

ürünüdür. Değer; inanca, bilgiye veya bir davranış biçimine yapılan bir ilavedir; dolayısıyla hariç bir özelliktir. Objektif olduğunu söyleyenler ise değerın eşyanın/davranışın bir özelliğı olduğunu ileri sürerler. Çünkü tavır alma anlamında değer, bilişsel bir süreçle ortaya çıkmaz; o duygusal bir tepkiyi ifade eder. O, değer biçilen şeye şahsî bir yüklemde bulunmayı, onu tasvip etmeyi ifade eder. Ancak deontoloji, değerlerin şahsiliğini kabul etmez. Değerler, eşyaya bizim yüklediğimiz bir özellik değıldir; değerler eşyanın ya zâtî özellikleri (Kant, Rawls) ya da eşyalardan bağımsız kendi başına özellikleridir (Sidgwick, Moore). Bu iki değer anlayışı arasındaki fark, değer ve inanç arasındaki ilişki düşünıldüğünde daha iyi ortaya çıkacaktır.

Temel sorunu, değerlerin genel-geçerliğı olarak da betimlemek mümkündür. Çoğu insan (bekli de haklı olarak) bir değerın varlığını, onun sabit olmasında arar ve sadece bu şekilde herkesin onun değerini takdir edebileceğini düşünür. Bu durumda bir eylemin ya da düşüncenin değerini nereden aldığı sorunu ile karşılaşırız. Deontoloji, sabit, genel-geçer bir değer (yargısı)'in metafizik bir temele dayanmasının zorunlu olduğunu düşünür. Diğer taraftan ahlâkın pratik bir sorun olduğu konusunda ilkçağdan beri bir mutabakat vardır. Buna dayanarak sonuççuluk, pratik bir bilim için pratik bir temellendirmenin de yadsınmaması gerektiğini düşünür. Ancak böyle bir temellendirme beraberinde izafiliğı de getirecektir. Çünkü şartların değışmesi ile gerekçelendirme değışecek ve değer yargıları şahsîleşecektir. Bu durumda değer yargılarının objektif veya sübjektif olması, önemli bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

Deontoloji, ahlâkın amacına muvafık olmasını ahlâk yasalarının genel-geçerliğinde bulur. Çünkü tüm insanlar ortak bir davranış biçimi benimsediklerinde ancak insanlar arasında ahlâkî bir uyum mümkün olabilir. O halde ahlâk yargıları şahsî olamaz. Bu objektivist düşünceye karşı sübjektivistler, hiçbir eylemin birbirine benzemediğini ve her eylemin ayrı bir hüküm gerektireceğini ileri sürerek karşı çıkmışlardır. O halde ahlâkî yargıların genel geçerliğı konusunda iki temel yaklaşımla karşı karşıya kalırız: objektivizm ve sübjektivizm.

Aşırı şekilde objektivizm, değerleri objenin bir özelliğı olarak görür. Buna göre “X, değerlidir.” demek, aslında *x*'in bir özelliğini söylemekten başka bir şey değıldir. Farklı versiyonlara rağmen objektivizm, insanlara sadece objelerin değer niteliklerini algılama rolü yükler. Aşırı sübjektivizmde ise, “X, değerlidir.” şeklindeki bir cümle, *x*'in özellikleri ile ilgili değıl bir kimsenin *x*'de onayladığı, tasvip ettiği bir şeyin olduğunu ifade eder. Bu cümle bize, birinin onu tasvip ediyor olması dışında *x*'in nitelikleri ile ilgili hiçbir şey bildirmez.<sup>181</sup>

<sup>181</sup> Gaus, *age.*, ss. 146-7. Bu ayırım bazen realist ve anti-realist (veya nominalist) değer anlayışı şeklinde de yapılmaktadır (Bkz. Gaus, *age.*, s. 151). Bu adlandırma daha çok ontolojik bir çağrışım yaptığı

Bu ikisi arasındaki farkı daha net ortaya koymak için sorunu “Değerler, zihnimizde mi yoksa nesnelere midir?” şeklinde bir soruyla ortaya koyabiliriz. Sübjektivistler, “X, değerlidir.” şeklindeki bir cümlenin *x*’e yüklenen bir değer yargısını ifade ettiğini ve bir kimsenin onu yerinde bulması ve onaylaması/tasvip etmesi dışında *x*’in bir niteliği hakkında bir bilgi vermediğini savunurlar. Bu, değerlerin zihnimizde oluştuğunun bir ifadesidir. Objektivistler ise bu tür bir cümle ile *x*’in sahip olduğu bir özelliğin ifade edildiğini ve insanların sadece bir gözlemci veya algılayıcı olduğunu ileri sürerler. Objelerin değer niteliğinin antropomorfik bir yönü yoktur. Burada ise değer, nesnelere bir özelliği kabul edilir. Birincisi, değer yargılarının *şahsî bir tavır* (onay/tasvip) olduğunu; ikincisi ise nesnelere özellikleri ile ilgili *gayri-şahsî bir önerme* (tasdik) olduğunu savunur.<sup>182</sup>

Şahsî bir tavır olarak ben “X iyidir.” dediğimde, *x*’in kendinde varlığı ile ilgili bir şey söylemiş olmam; “X iyidir.”, *x*’le ilgili bir iddia değildir; benim *x*’le ilgili sahip olduğum belirli bir his veya tavırla ilgili bir iddiadır.<sup>183</sup>

Duygucu (emotivist), “X ahlâken yanlıştır.” ifadesini, “Ben *x*’i tasvip etmiyorum.” ifadesine çeviren sübjektivizmi reddeder. Onun yerine şunu iddia eder: “X ahlâkî olarak yanlıştır.”, şahsen bir şeyi tasvip etmemeyi *dışa vurmaktan* başka hiçbir şey değildir. Bu, bir tasvip veya tasvipsizliğin bir söz, deyim veya ifade ile dışavurumu değil “yaşşşaaa”, “yuuuuuhh”, “yippppuu” gibi bir şamata veya güürültü ile dışavurumdur.<sup>184</sup>

Mackie’ye göre objektif değerler yoktur. Bu iddianın doğal bir sonucu, insanların “Irak’ı bombalamak bir hataydı.” veya “Haksız yere bir insanı öldürmek yanlıştır.” gibi her gün kullandıkları ahlâkî dil *ne yazık ki* hatalıdır. Çünkü yanlış, ahlâk dışı, iyi, haklı gibi ahlâkî terimler, insan eylemlerini yönlendiren objektif bir otoritenin olduğunu gösterir. Bu şekilde Mackie, ahlâkî akıl yürütmeye objektif ahlâkî değerlerle ilgili öncüllerin hatalı

---

için, değer tartışmasında objektivist ve sübjektivist kavramlarını kullanmak daha yerindedir.

182

Gaus, *age.*, ss. 82, 146, 147.

183

Bond, *age.*, s. 65. Bunun birkaç şekilden bahsetmek mümkündür. 1. Bununla ilgili **normatif teori: kültürel rölativizm** ve **sübjektif rölativizm**. Birincisi, değer yargılarının kültürel olduğunu ikincisi ise değer yargılarının şahsî olduğunu savunur. Bunlar *ahlâkî* dilin işlevi ve doğası ile ilgili bir şey söylemez. Aslında bunlar büyük oranda *x*’in kendinde varlığı ile ilgili iddiaları içerir. 2. Bununla ilgili **meta-etik teori**: bunlar *x*’in kendinde varlığı ile ilgili iddialardan öte tam da yukarıda bahsettiğimize uygun olarak benim *x*’le ilgili sahip olduğum hisleri ifade eder. Bunun bir türü (a) **sübjektivizmdir**: *Ahlâkî* ifadeler, bir kimsenin içinde bulunduğu belli bir hissi durumun doğruluğuna yönelik açıklama veya iddialardır. *Ahlâkî* ifadeler, konuşan kişinin bir şeye karşı *ahlâkî* teveccühü veya husumeti, beğenisi veya nefreti konusundaki tavır ve hisleri açıklayan bildirimlerdir. Bunun ikinci türü ise (b) *ahlâkî* ifadelerin bu tür bildirimler olmadığını; onların herhangi bir doğruluk iddialarının olmadığını ileri sürer; *ahlâkî* ifadeler daha ziyade herhangi bir şeyi açıklamayı, onaylamayı veya tasdik etmeyi içermeyecek şekilde ilkelere karşı şahsî tutum ve sadakatin dışı vurumu/ifadesidir. (2), tamamen *ahlâkî* dilin doğasını konu edinen meta-etik teorilerdir. (a), **meta-etik sübjektivizm** ya da sadece **sübjektivizm** olarak isimlendirilir. (b)’nin ise iki şekli vardır: **emotivizm** ve **prescriptivizmdir** ki bu ikisi de **bilişselci olmayan** teorilerdir. Bkz. Bond, *age.*, s. 64.

184

Bond, *age.*, s. 78. Hare’in prescriptivizm (tavsiyeciliği)’i için s. 80’e; Mackie’nin realizm karşıtı bilişselciliği için s. 101’e bakınız.

olduğunu göstermek için bir “*hata teorisi*” (error theory) oluşturur. Onun değerlerin objektif olduğu ile ilgili iddiaya karşı kullandığı tezlerden biri, “*izafilik tezidir*” (the argument from relativity).<sup>185</sup>

İzafilik tezi, ahlâkî değerlerin objektif olmasının imkânsız olduğunu ifade eder. Çünkü toplumlar arasında büyük oranda farklılık gösteren ahlâkî kodlar vardır. Biz her gün bu farklılıklarla karşılaşırız. Mackie’ye göre objektivizm bu farklılıkları açıklamaktan acizdir; oysa sübjektivizm, bunları çok daha kolay açıklar.

Sübjektivist eğitim, çevre ve doğuştan gelen özelliklerinde insanların gösterdikleri farklılıkları görebildikleri gibi doğada sübjektif olan bu faktörlerin tümüne ulaşmak için insanların farklı ilgilere sahip oldukları gerçeğini de görebilir. Objektivistin ise iki tercihi vardır: **1.** O, ahlâkî anlaşmazlıkların kurgusal çıkarımlardan veya yetersiz kanıtı dayanan açıklayıcı hipotezlerden kaynaklandığını ortaya koyabilir. Başka bir ifade ile o, ahlâkî anlaşmazlıkların bilimdeki gibi çoğu olguları yanlış anlamaktan kaynaklandığını gösterebilir. Veya **2.** O, ahlâkî kodların objektif şekilde doğru ve geçerli olan genel ilkelerden türetildiğini/çıkarıldığını (derived from) iddia edebilir. Diğer bir deyişle farklı durumlarla karşılaşıldığında her toplumda farklı ahlâkî kodlar meydana getirecek değişmez (*inherent*) temel standartlar vardır.

Mackie, bu iki öncülü de reddetmek için bazı nedenler ileri sürer. Mackie, sokaktaki insanın ahlâkî akıl yürütmesini tam olarak yansıtmadığı için ikinci şıkkı reddeder. Eğer objektivist, düşünce yolu olarak ikinci şıkkı almış olsaydı, “kişi yalan söylememelidir.” gibi ahlâkî yargıların sadece çıkarımsal ve kontenjan bir şekilde objektif olarak geçerli olduğunu söylemesi gerekirdi. Üstelik bu objektivist, hırsızlığın yasak olmasının belirli farklı kültürel durumlarda tamamen farklı olabileceğini kabul etmesi gerekirdi. Bununla birlikte Mackie, sadece mevcut genel ilkelerin (faydacılık ve evrenselleştirme gibi) aslında ahlâkî düşünceye temel olarak alınacak şey olmadığını ileri sürer. Bu, ikinci şıkkın sıradan insanın ahlâkî akıl yürütmesini tam olarak yansıtmadığı temel iddiasına döner. Sıradan insan, fayda ve evrenselleştirmeyi göz önüne alarak düşünmez. Aksine o, bu eylemin iyi olduğu şeklinde bir hisle bir eylemi iyi veya kötü olarak değerlendirir. Nitekim aynı eylemi iyi hissetme konusunda insanlar çatışabilir.

Mackie, birinci şıkkın asla savunulamayacağını düşünür; çünkü o, ahlâkî uzlaşmazlıklar konusunda farklı bir noktaya dikkat çeker. Ahlâkî kodların toplumdan topluma farklılık arz etmesi, aynı toplumda yaşayan üyelerin ortak kültürü paylaşmalarından kaynaklanır. Mackie’ye göre insanlar, kendi kendilerine toplumun hareketlerine iştirak etmeleri nedeniyle bazı eylemleri tasvip ederler. Başka bir ifade ile bir

---

<sup>185</sup> J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977, ss. 15-48.

eylemin ahlâkîliği, bu durumun peşinden belirlenmiştir. Ortak kültürü paylaşma, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için zaman içinde gelişen bir şeydir. Uzun bir zaman dilimi içerisinde insanlar, şiddete başvurmadan ihtiyaçlarını karşılamak için bir yöntem geliştirdiler. Ahlâkî değerlerin objektif olduğunu söylemek, bu yöntemi pekiştirmektir. Başka bir ifade ile bir eylem, bazı insanî ihtiyaçları karşıladığı için buyrulmaktadır. Mackie, ahlâkî değerlere olan inancın kaynağını bu şekilde açıklar ve buna “*hata teorisi*” adını verir.

Mackie’nin izafilik iddiası, aslında toplumları ve bireyleri karşı karşıya getiren değer farklılıklarını açıklamak için objektivistlere sormuş olduğu bir sorudur. Mackie, objektivistlerin başvurmaları için iki makul seçenek görür. İlk olarak Mackie’nin makul bir cevap olarak sunduğu birinci seçenek, kolayca doğru olabilirdi. Kürtajı ele alırsak, fetusun şahsiyeti konusundaki hipotezimiz, yetersiz delile dayanabilir ve bundan dolayı biz de yanlış bilgiye dayanan ahlâkî kararlar alabiliriz. Yani başka türlü bilseydik başka türlü davranabilirdik. İkinci olarak Mackie, farklı toplumlardaki farklı ahlâkî kodları açıklayabilmek için ahlâkî değerlerin sübjektif olduğunu söylüyor.<sup>186</sup> Ancak Mackie’nin yanıltığı bazı noktalar vardır. Öncelikle tüm toplumlarda ortak olan bazı ahlâkî ilkeler vardır. Hiçbir toplum, masum insanlara yalan söylenmesini veya onların öldürülmesini takdir etmez ve yine mesuliyetlerini yerine getirmeyen bir adamı övmez.

Mackie’ye göre ahlâkî doğruluk ve dolayısıyla ahlâkî gerçeklik yoktur. Bu yüzden ahlâkî dili kullanan herkes kandırılmaktadır. *Ahlâk ve değer, yararlı toplumsal icatlar olmanın dışında hiçbir şeydir.* Onların yararı, hayatı bizim için uyumlu hale getirip daha iyi yaşamamızı sağlamalarında. Mackie’ye göre insanlara objektif bir gerçek değerler alanı sunması ve ahlâkî değerler koyması noktasında bir ahlâkî dil teorisi olarak biliş-dışıcılık yanlıştır. Çünkü böyle bir alan olmadığı için bu iş yanlıştır. O, buna hata teorisi adını verir ve bilişçi anti realizmin bir türüdür.

Sübjektivizm, insanı iki tavırla karşı karşıya getirir. Birincisi, ahlâkın sadece insanî duygulanmalara indirgenmesi veya ahlâkın şahsî tavır ve bağlılıkların dışı vurumu olduğudur. İkincisi Mackie’nin söylediği gibi ahlâkî gerçeklik sanki varmış gibi düşünebilir ve davranabiliriz. Bu bir rol yapma gibidir. Ahlâk ve değer, sadece yararlı bir toplumsal icattır.<sup>187</sup> Buna “*blöf teorisi*” denebilir.

Harman, objektivizm ile sübjektivizm arasındaki farkı, natüralizm ve özerk etik ayrımı ile ifade eder. (Bu, ayrıca faydacılar ve Kantçılar arasındaki ayrımı da niteleyen bir isimlendirmedir.) Natüralizm, değerlerin tümüyle izafî olduğunu savunurken özerk etik,

<sup>186</sup> Mackie, *age.*, ss. 15-48. Mackie, genel olarak, teizm karşıtı ve doğalcı (naturalistik) bir yaklaşım ortaya koyar.

<sup>187</sup> Bond, *age.*, ss. 101, 103.



mutlak değerleri kabul eder. Harman'a göre buradaki sorun, muhtemel bir olgu durumunun değeri veya iyiliği ile ilgilidir. Sorun iyi bir bıçak, iyi bir elma, iyi bir şiiir veya iyi bir çiftçiyle ilgili değil yağmur yağması veya İsrail ile Filistin arasında barış anlaşması imzalanması gibi bir vakıa ile ilgilidir.<sup>188</sup> Natüralistler/faydacılar, değerlerin olgu durumlarında ortaya çıktığına inanırken (hepsi değil tabi ki), özerk etik/Kant, değerlerin bir şeyin her zamanki halinde bulunduğuna inanır. Özerk etik, ahlâkî kararların alınmasında olgu durumlarını gözetmenin ahlâkî zafiyet olduğunu düşünür.

Objektivizm, olgu durumlarının insanların amaçlarına ve beklentilerine bağlı olmaksızın bazen iyi, bazen de kötü olabileceğini savunur; sübjektivizm ise olgu durumlarıyla ilgili olarak bir iyilik veya kötülükten bahsedilemeyeceğini, iyilik ve kötülüğün bireylerin gerçekleştirmek istedikleri amaçlara bağlı olduğunu ifade eder.

Gauthier, değer yargılarının bireylerin hem arzularının hem de iradelerinin ürünü olduğunu savunur. Değer yargıları, arzu ve iradelerimiz doğrultusunda zihnimizin bir şeyi onaylaması veya onaylamaması ile ortaya çıkar. Hiçbir şey (kendi başına) iyi veya kötü değildir; ama düşünce bu şeyi böyle yapar. Fakat kendi başlarına düşünüldüklerinde şeyler, iyi veya kötü değillerse, canlı varlıklardan ve onların faaliyetlerinden bağımsız bir değer alanı yoksa o zaman düşünce, varlıkta bulunan değere yönlendiren bir faaliyet değildir. Hume, şöyle der: “Neden, sadece tutkuların kölesi olmaktır.” Birçok tartışma buradan çıkmaktadır. Düşünce değil *arzu* ve biliş değil *irade*, iyi ve kötünün kaynaklarıdır.<sup>189</sup> Gauthier, bu şekilde varlığın/olguların kendi başlarına iyilik veya kötülüklerinden bahsedilemeyeceğini ileri süren sübjektivist bir düşünceyi savunuyor gibi görünür.

F. A. Hayek, değerlerimizin zekâmızın ürettiği evrimsel güçlerle oluşup değiştiğini savunur. Değerler, yerine getirilmesi gereken şeylerle ilgili aldığımız kararlar ve yaptığımız seçimler değildir. Ona göre bireysel bilgelik, iyi ve kötünün ne olduğu ile ilgili nihaî kararı veremez; bireyler, sadece kendileri ile ilgili bu tür bir kararı verebilirler. Nihaî karar, bir toplumdaki farklı grupların izledikleri amaçlara ve önem verdikleri davranış ölçütlerine göre yükselmeleri veya “*hatalı*” inançlara sahip grupların gerilemelerinin etkisiyle belirir. Başarılı grubun amacı, toplumun tüm üyelerinin amaçları olmaya doğru gidecektir. Bu yüzden toplumsal değerler, topluca almış olduğumuz kararlar veya yapmış olduğumuz seçimler değildir, onlar bir *onaylamanın* ürünüdürler.<sup>190</sup> Bu yaklaşım, aslında faydacıların değer biçme tarzının başka bir ifadesidir. Ahlâkî duyu teorisinin diliyle ifade etmek gerekirse bu, failin ve gözlemcinin birbirlerinin beklentilerini tatmin edecek veya kişisel beklentilere engel olmayacak bir uyum süreciyle değerlerin ve

<sup>188</sup> Harman, *age.*, s. 91.

<sup>189</sup> Gauthier, *age.*, s. 21.

<sup>190</sup> Friedrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge Press, London, 1990, ss. 36, 66.

ahlâk yarguların oluşmasıdır.

Alan Thomas, değerin bu yönü ile ilgili üçlü bir tasnife girişmiştir. Birincisi, değerli olan şeyin sadece duygulu varlıkların kişisel beyanı olduğunu kabul eden sübjektivizmdir. İkincisi, değerlerin insanlarla ilişkili olmalarının yanında bizden bağımsız olarak varlığını savunan objektivizmdir. Thomas, bu ikisine ilave olarak üçüncü bir yaklaşımın daha varlığından bahseder; bu, değerlerin pratik akla dayalı ön kabuller olduğunu savunan Yeni Kantçı rasyonalist akımdır. Sübjektivizm, kişisel menfaatle değerler arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bu ilişki, değerlerin tercihe bağlı olmasını gerekli kılar. Kişisel menfaati temin eden veya buna katkı sağlayan şey değerlidir ve değerli olanı bizim kişisel tercihlerimiz belirler. Objektivizm, değerle kişisel menfaati birbirinden ayırma eğilimindedir. İlimli objektivistler, bunlar arasında kısmî bir ilişki kurmalarına rağmen katı objektivistler, değerlerin kişisel menfaatten tamamen bağımsız olduklarını savunurlar. Yeni Kantçı rasyonalistler değerin doğasına ilişkin üçüncü bir yaklaşımı savunurlar. Sübjektif menfaat, bizim eylemde bulunmamızın nedenleri durumundadır. Biz, bu nedenleri *şekli* (ilk durum ve ya doğal durum istiareleri gibi) bir sınamadan sonra kabul ederiz ve onlar, bizi amaçlara yönlendirmede yeterli olduklarında ahlâkî bir değere sahip olurlar. Ancak burada faydacılardan (sübjektivist) farklı olarak değerle pratik akıl arasında bir ilişki kurulur. Amaçları ve araçları belirleyen şey haz duygusu değil, pratik akıldır.<sup>191</sup> Bu yaklaşım, Gauthier'i tasvir eder.

Thomas'ın tasnifindeki Yeni Kantçı rasyonalizmin ılımlı bir objektivizm olduğunu söylemek zor olmaz. Sübjektivizmin bariz özelliği, kişisel haz ve beğenileri, ahlâkın temel unsuru görmesidir. Objektivizm ise değerler konusunda rasyonel bir uzlaşmayı veya eşyada *de facto* var olduğu iddia edilen özellikleri ahlâkın temel unsuru görür. Pratik aklın ürünü olan ve rasyonel seçim teorisini andıran üçüncü yaklaşımda ahlâkın temel unsuru olarak karşılıklı çıkara dayalı bir tez ileri sürülmektedir; kişisel menfaatten ziyade toplumun beklentilerine cevap verecek ve herkesin uymaktan kaçınmayacağı bir zemin kurmak amaçlanmaktadır. Değer dünyaya ait bir özellik olarak görülmesi bile, yapay bir evrensellik yani evrenselleştirme arzusu vardır. Bu yüzden, o objektivizmin ılımlı bir türüdür.

Durum böyle iken *basit değer yargularının* objektivizm ve sübjektivizm şeklindeki tasnifinde ısrar etmek yerinde olacaktır. Bu ayrımı ortaya koymak için sübjektivistlerin sık sık kullandığı bir renk analogisi (benzetmesi) vardır.

Ahlâkî teorinin önemli bir bölümü, ahlâkî özellikleri belirli yönleri ile renkler gibi ikincil niteliklere benzeyen şeyler olarak görür. Bu teoriye göre bir şeyin doğru veya yanlış

<sup>191</sup> Alan Thomas, "Values", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York, 1998.

olması, tarafsız gözlemcinin ona nasıl tepki vereceğine bağlıdır. On dokuzuncu yüzyıl İskoç düşünürleri, Francis Hutcheson, David Hume ve Adam Smith, bu tür bir teoriye yöneldiler. 20. yüzyılda bu tartışma, zaman zaman “*ideal gözlem teorisi*” adı altında tartışıldı. Ahlâkî özelliklerle ikincil nitelikler arasındaki mukayese, yirminci yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de David Wiggins (d. 1933), John McDowell (d. 1942) ve Thomas L. Carson ile Colin McGinn (d. 1950) ve Simon Blackburn (d. 1944) gibi düşünürler arasında tartışma konusu oldu; birinciler lehte, ikinciler ise aleyhte görüş beyan ettiler.<sup>192</sup>

Hutcheson ve Hume; renk, lezzet ve ses gibi ikincil niteliklerle ilgili normal bir algılayıcı teorisinden hareketle, ahlâkî doğru ve yanlış hakkında tarafsız gözlemci teorisini geliştirdiler. Örneğin, renk teorisi renklerle ilgili olguları, ideal ışık altındaki normal gözlemcilerin tepkileri ile ilgili olgular olarak alır. Zira kırmızı bir obje, iyi ışık altında normal gözlemcilere kırmızı görünmesi nedeniyle kırmızıdır. Aynı şekilde Hutcheson ve Hume’a göre, yanlış bir eylem, ideal şartlar altında normal gözlemciyi memnun edememesi nedeniyle yanlıştır.<sup>193</sup>

Bu izah, bir özelliği bir gözlemcinin psikolojik tecrübesine dayanarak açıklar. Kırmızılık, gözlemcinin görsel tecrübesine dayanarak açıklanır; olaylar gözlemciye nasıl görünüyorsa öylece açıklanır. Kötülük, ahlâkî tecrübeye dayanarak açıklanır; iyilik veya kötülük, gözlemcinin olaylara karşı takındığı pozitif veya negatif tavra göre belirlenir.<sup>194</sup>

Mevcut tecrübe, doğru olmak zorunda değildir. Bu bir gözlemcinin bazı ideal şartlar altında sahip olduğu bir tecrübedir. Sarı ışıkta bir nesne gözlemciye turuncu gibi görünebilir; fakat aslında o, normal gözlemciye iyi bir beyaz ışık altında kırmızı görünüyorsa kırmızıdır. Bir eylem, önyargılı veya olay hakkında bilgisi olmayan bir gözlemciye tiksindirici veya kötü bir şey gibi görünebilir, fakat aslında o, durumları tümüyle bilen tarafsız gözlemciler tarafından beğenilen bir eylemse ahlâkî açıdan doğru olabilir.<sup>195</sup>

Hutcheson, Hume ve Smith, bu renk benzetmesi ile ılımlı bir subjektivizmi savunurlar. Değerler, kişisel ihtiyaçlarımızı ve beğenilerimizi karşılamak için yaptığımız seçimler değildir; fakat onlar, tarafsız gözlemcilerin beğenilerine uygun davranmakla ortaya çıkar.

Değerlerin eşyanın bir özelliği olamayacağını savunan David Wiggins, subjektivizmini bu renk benzetmesine başvurarak açıklar. Buna göre biz, bir posta kutusunu kırmızı olduğu için kırmızı olarak görebiliriz. Fakat aynı zamanda bu şekilde boyanmış olan posta kutuları, aslında sadece bizimkiler gibi bir algılama aygıtının (ışık da

<sup>192</sup> Harman, *age.*, s. 181.

<sup>193</sup> *Age.*, s. 182.

<sup>194</sup> *Age.*, s. 182.

<sup>195</sup> Harman, *age.*, s. 182.

buna dahil y.z.) varlığından dolayı kırmızı olarak anlaşılır. Kırmızılık, posta kutusunun haricî (external), monadic bir özelliğidir. Bir posta kutusunun kırmızı olması, gayet doğaldır. Aynı şekilde değer de bir şeyin haricî bir özelliği olması da gayet doğaldır.<sup>196</sup> Wiggins'e göre değer, nesnenin ayrılmaz bir özelliği değildir. O, zihnin eşyaya yüklediği haricî bir özelliktir.

Harman, tarafsız gözlemci teorisine iki tür eleştirinin yöneltilebileceğini söyler. Birincisi, bir fail, gözlemcilerin tepkilerini niçin ciddiye almak zorunda olsun? İkincisi ise tarafsız bir gözlemci, bir kimsenin yaptığı şeyleri niçin ciddiye almak zorunda olsun? Böylece bir teoriye göre doğru olan şeyi yapma arzusu, gözlemcilerin onayladığı şekilde davranma arzusudur. Fakat bu oldukça “dışarı yönlendirici”dir. Böyle bir arzu, kesinlikle sadece doğru olduğundan dolayı bir şeyi yapma arzusu değildir.<sup>197</sup> (Burada motivasyon sorunu kendisini çok açık bir şekilde gösterir).

İkinci sorun ardından başka bir sorun getirir: bir eylemin doğru olmasının nedeni, tarafsız gözlemcinin onu onaylıyor/tasvip ediyor olması mı yoksa tarafsız gözlemcinin bu eylemi onaylamasının nedeni, bu eylemin doğru olması mıdır?

Tarafsız gözlemci teorisine bir kişinin muhtemel itirazı, failden ziyade gözlemci olmayı ahlâkta temel bakış açısı almak için ahlâkın fazladan estetik bir anlayışa ihtiyacı var gibi görünmesidir. Eğer gözlemci temel olarak alınırsa o zaman failin amacı, ortaya bu gözlemciyi memnun edecek bir şey koymak olur. Fakat bu tamamen yanlıştır. Böyle bir amaç, dışarı doğru yönlendirmektedir. Ahlâk, bundan daha fazla fail merkezlidir. Failin bakış açısını temel olarak almak çok daha makuldür. Birinci örnekte ahlâk, bir faili bir şekilde veya başka şekilde davranmak zorunda bırakan ahlâki nedenlerle ilgilidir ki bu nedenler, gözlemcilerin onayını/tasvibini almış bir arzudan daha ziyade mevcut ahlâkî kurallardan çıkarılmıştır.<sup>198</sup>

Özetle objektivizme göre değerler, bireylerden bağımsızdır. Eğer değer biçme herkes için aynı sebebe (reason) dayanıyorsa o zaman değer, bireyden bağımsızdır (agent-neutral). Eğer onu değerlendirmek için bazı insanlara bir sebep sunuyorsa veya farklı şekillerde farklı bireylere sebepler sunuyorsa o zaman bir değer, birey-bağıntılıdır (agent-relative); yani sübjektiftir.<sup>199</sup>

Objektif ve sübjektif yargılar, bu yaklaşımların kullanmış olduğu ahlâkî dilde de farklılık ortaya çıkarır. “Yalan söylemek kötüdür.”, bir inanç önermesi olarak alındığında ahlâkî failin varlığından ayrı olarak yalan söylemenin kendinde kötülüğüne işaret eder. Bu önerme, deontolojik açıdan yüklemi konusuna dâhil olan analitik bir önermedir ve bu

<sup>196</sup> David Wiggins, “Truth, Invention, and The Meaning of Life”, s. 348, Gaus, *age.*, s. 147’den alıntı.

<sup>197</sup> Harman, *age.*, s. 184.

<sup>198</sup> Harman, *age.*, s. 181.

<sup>199</sup> Anderson, *age.*, ss. 30, 31.

yüzden de kesin bir hükmü ifade eder. Oysa bu önerme, bir değer ifadesi olarak alındığında onu söyleyenin yalan söylemekten hoşlanmadığını ifade eder. Kötülük, yalan söylemenin aslı veya kendinde bir özelliği olarak alınmadığı için sonuççu açıdan bu önerme sentetiktir. Bu durumda objektivizm ve sübjektivizm ayrımı, bizi kesin ve şartlı değer ayrımı ile karşılaştırır.

## 7. Şartlı ve Kesin Değer

Şartlı değer, bir kimsenin bir şeyi değerlendirdiği zaman onu niçin öyle değerlendirdiğini söylemesidir. Başka ifade ile  $y$  üzerinden  $x$ 'e değer biçmektir.  $Y$  üzerinden  $x$ 'e değer biçmek,  $x$ 'i  $y$ 'ye karşı yeğlemek demektir. Burada yeğlemekten (prefering), bir şeyi seçmek için daha fazla sebebe sahip olmak veya seçme eğiliminde olmak anlamına gelir.

Kesin değer düşüncesinde ise bir nedene dayanmaktan, seçimden veya eğilimden bahsedemiyoruz. Bu düşünceye göre biz, bir şeyi bir ödev hissiyle *istemeyerek de olsa* yapmak zorundayız. İnsanların eğilim ve tercihlerinden bağımsız, yerine getirmeleri zorunlu olan belirlenmiş bir takım ödev ve sorumlulukları vardır. Oysa şartlı değer düşüncesine göre “*yapmamız gerekenden*” farklı bir şeyi arzu edebilir veya seçebiliriz; değerlerin belirlenmesi, bireylerin arzu ve isteklerine (bazen de seçimlerine) bağlıdır. Biz, ödev duygusu ile hareket ettiğimizde en az beğendiğimiz şeyi yapmamız gerekebilir; fakat tercihlerimiz bizi en çok beğendiğimiz şeylere yönlendirecektir.<sup>200</sup> Ancak bazen sorumluluklarımızdan, fizikî bir engelimizden veya hastalıklarımızdan dolayı bir şeyi tercih etmek zorunda kalabiliriz. Burada beğenmekten ziyade, ihtiyaç ve zaruret tercihimizi belirleyen şey olur.

Biz bazen, bir şeye değer biçmesek bile onu yaparız. Fakat onu yapmanın doğru, âdil ve rasyonel bir şey olduğunu düşündüğümüz için yaparız. Değer biçme, elbette seçmek ve eylemek için sebepler sağlar. Fakat basit bir şekilde seçim veya rasyonel eylemle değer biçmeyi birbirine eşit saymakla isabetsiz davranmış ve iyi bir uğraşı örtmüş oluruz. Bu şekilde bir kişinin ödev bilinci ile davranması, eylemin sonuçlarını değerlendirmedeği zaman, ahlâkî sorumluluğunu yerine getirmek için niçin sebepleri olması gerektiğini sorması imkânsız olur. Şimdi böyle teknik bir rasyonel seçim teorisinde, bir sıkıntının ortaya çıkması muhtemeldir.

Kesin ve şartlı değer düşünceleri, insanların değerlere nasıl sahip oldukları ile ilgili iki farklı yaklaşımı ortaya çıkarır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi şartlı değer düşüncesi, bir arzu teorisidir ve değerlerimizi belirleyen şey, arzu ve isteklerimizin

---

<sup>200</sup> Gaus, *age.*, s. 8.

yönlendirmesi ile yapmış olduğumuz seçimlerimizdir. Kesin değer düşüncesi ise kişisel seçimlerin ahlâkî değer olarak kabul edilmesine karşıdır; kendimizi belirlenmiş bir takım ahlâkî kurallara *yatkın* hale getirdiğimizde bizim dışımızda bulunan ahlâkî değerlerin taşıyıcısı oluruz. Değerlerimiz, yatkınlığın birer sonucudur.

Faydacı ahlâk, şartlı değer kullanımını benimserken deontoloji kesin değeri benimser.<sup>201</sup> Teknik arzu teorisi ve ekonomik teori, özellikle refah ekonomisi, büyük ölçüde şartlı “değer” anlayışı ile ilgilenir.

Kesin ve şartlı değer ayrımı, ahlâkî yargıların koşullu cümlelerden oluşup oluşmayacağı ile ilgili şekli bir tartışmadan ibaret değildir. Hem deontoloji hem de sonuççuluk, ahlâkî yargılar için bir takım nedenler ileri sürmeyi yanlış bulmaz. Ancak deontoloji, azamîleştirilmiş (maksimize edilmiş) bir nedene dayanmayan yargıların ahlâkî olamayacağını ileri sürer. Sonuççuluk ise nedenin azamî olmasından ziyade onun değerler sıralamasında ahlâkî yargıdan daha üst sırada bulunup bulunmadığına dikkat eder. Bu anlamda deontoloji, şeklen şartlı bir yargı ortaya koyabilir. Örneğin, “Doğruyu söylemedikten sonra iyiyi istemiş olamayacağımız için yalan söylememeliyiz.” veya “Doğruyu söylemelisin yarasına karşı sorumluluğundan ve saygından dolayı yalan söylememelisin.” Bu yargılar, biçimsel olarak şartlı olsalar bile ahlâkî yargı, kendisine alternatif olabilecek bir başka yargı veya eylem biçimine dayanmadığı için temelde kesin bir yargıdır. Oysa gerçek anlamda şartlı buyruk, ahlâkî yargılar arasında bir öncelik ve sonralığı yansıtır. Örneğin, “Başkalarını üzmemen istemiyorsan yalan söylememelisin.” veya “Eğer hasta amcam üzülecekse doğruyu söylemek zorunda değilsin.” gibi yargıları ele aldığımızda koşulları, “Başkalarını üzmemen gerekir.” gibi bir yargı haline getirmemiz mümkün olabileceği için bunlar gerçek şartlı yargılardır. Eğer bu yargı, en yüksek ahlâkî amacı ifade eden mutluluğa erişmekte veya onu artırmada doğruyu söylemekten daha iyi bir araç olacaksa yalan söylemeye bir gerekçe yapılabilir.

Deontolojide iyiyi isteme, sorumluluk, ödev ve saygı gibi kavramları içeren koşul cümlelerinden başkasını ahlâkî yargılarda kullanmak mümkün değildir. Davranışlarımıza ahlâkî tanımlayan bazı sınırlı kavramların dışında nedenler ve koşullar koyamayız. Sonuççuluk ise ahlâkî, duygu ve beklentilere dayandırır. Duygu, beklenti, menfaat, zarar, basiret ahlâkînin temel kavramlarıdır. Ancak bunlar sadece ahlâkînin kavramları değildir ve birçok alan bunları paylaşır. Hatta ahlâkî yargıların oluşmasında bunların da ötesinde politik olayların, dinî inançların, geleneğin vs. etkisi inkâr edilmez.

Kesin ve şartlı değer ayrımı, değerle ilgili bazı başka sorunları da beraberinde getirir. Eğer bir değer, başka birine neden yapılabiliriyorsa bu ikisi arasında bir öncelik ve

---

<sup>201</sup> Gaus, *age.*, s. 9.

sonralık sorunu var demektir. O zaman şu sorulara cevap aramamız gerekir: Tüm değerlere neden sağlayacak; ancak kendisi için bir neden aranmayan değer var mıdır? Bu değeri, diğerlerinden daha öncelikli yapan nedir?

## 8. Aslî ve Talî Değer

Ahlâk, ister iyiyi gerçekleştirme isterse de iyiyi geliştirme şeklinde anlaşılabilir nelerin gerçekleştirilmesi veya geliştirilmesi gerektiği yani nelerin iyi olduğu, iyi olan şeyler arasında bir önceliğin olup olmadığı ve bir iyilik adına başka iyiliklerden vazgeçilip geçilemeyeceği gibi bazı önemli sorunlar vardır. Ölmek üzere olan yaşlı bir hasta, gelecekte birçok genç insanın hayatını kurtarması muhtemel bir ilacın etkilerini anlamak için denek olarak kullanılabilir mi? Yaşlı adamın böyle bir şey için gönüllü olması veya olmaması gibi durumları da buna ilave ettiğimizde daha da içinden çıkılmaz bir durumla karşı karşıya kalabiliriz. Bir hayatın, olguların, nesnelere ve diğer şeylerin değeri, insanların onlara teveccüh etmesi/yönelmesi veya onları istemesi ile ortaya çıkar. Teveccüh ve isteme ne kadar artarsa o şeyin değeri de o oranda artacaktır. Değeri teveccühlerin belirlediği bir yerde acaba bu teveccühleri aşan bir değer söz konusu olabilir mi? Değer, gerçekten istemelerimize mi bağlıdır? Bir şey şahısların istemelerinden bağımsız olarak kendi başına değere sahip olabilir mi?

Bu sorulara verilecek cevaplar yaşlı bir hastanın kendisinin, yakınlarının, doktorların ve diğer insanların istemelerine bağlı olarak bir denek olarak kullanılıp kullanılmayacağı sorununu anlamayı ve çözmeyi sağlayacaktır. Bir şeyin (bir insanın hayatının) sahip olduğu değer, (bilimsel araştırma veya başka insanların sağlıklı bir hayat sürmeleri gibi) başka bir şeyin değeriyle mukayese edilebilir mi? Bu soru, temelde inanç ve değer ilişkisi ile objektif ve sübjektif değerlerle ve kesin ve şartlı değer sorunlarının bir devamı niteliğindedir; ancak ister objektif isterse de sübjektif değere sahip olsun bir şeyin taşımış olduğu değer başka bir şeyin nedeni yapılabilmeyeceği sorunu, oldukça karmaşık durmaktadır. Aslî ve talî değerlerle ilgili tartışmalar, bu sorunu anlamamanın bir yolu/gereği olarak yapılmaktadır.

Aslî değer tartışmasına girmeden önce bir şeyin değerinin nasıl belirlendiği ile ilgili tasnifi yinelemekte fayda vardır. Deontoloji, bir şeyin değerini tanımla, başka bir deyişle her zaman geçerli olabilecek bazı sınır ve standartlarla belirlerken sonuçlar, değeri istekler veya isteklerin kesişmesi ile belirlerler. Birincisi, bir şeyin değerinin kendisi dışındaki şeylerle ilişkilendirilmeden (*internalism*), ikincisi ise başka şeylerle ilişkilendirilerek (*externalism*) belirler. İçselciliğe (*internalism*) göre bir hasta, tüm insanlar arasındaki ortak konumuyla değerlendirilir ve herkes için geçerli nedenler dışında bir nedene dayanarak bir muameleye tabi tutulamaz. Dışsalcılığa (*externalism*) göre ise her

olay, biriciktir ve nedenler değişkindir. Hasta, bu değişen nedenlere bağlı olarak kendisine nasıl muamele edilmesini istiyorsa ve bu isteği diğer insanların istekleriyle ve beklentileriyle örtüşüyorsa ona göre muamele görür. O halde “Bir şeyin değerini kendinde mi yoksa kendi dışında başka bir yerde mi aramalıyız?” veya “Bir şeyin değerinin nedeni kendisine içkin midir?” sorularını da göz önüne alarak aslî değerle ilgili tartışmalara geçebiliriz.

John Hospers (d. 1918)’a göre bazı şeyler, bizi ulaştırmış oldukları sonuçlardan dolayı iyidir. Bazı şeyler ise sebep oldukları şeylerden dolayı değil kendilerinde bulunan şeylerden dolayı iyidir. Onlar başka şeylere erişmenin yolları olarak değil kendi aslî doğalarından dolayı iyidir. İyiliğin bu birinci türüne aracı (*instrumental*) iyi/değer adı verilir. Bunların varlığının değeri veya iyiliği, araçlar olarak düşünölmeyen/amaç olarak düşünölen diğer şeylere erişmede araçlar olarak kullanılmalarında yatar. İkinci tür ise aslî (*intrinsic*) değerdir ve bunlar kendi başlarına iyidirler. R. B. Bandt, “bir şeyin aslî olarak veya kendisi için istenir olduğunu söylemek, onun varlığının meydana getirebileceği herhangi bir sonuca bakmaksızın **istenir** olduğunu söylemektir” der. Örneğin mutluluğu düşündüğümüzde onun bizde meydana getireceği etkilere bakmaksızın onu istiyorsak mutluluğun aslî değeri olduğunu söyleyebiliriz. Bir şey sonuçlarından bağımsız olarak düşünöldüğünde kendisi için değer alır, istenir veya seçilirse o şey aslî olarak istenen, seçilen bir şeydir. Bazı olgu ve olaylar, kendi varlıklarının ötesinde bir neden olmadan istenir ki bu, aslî olarak istemedir. Diğer bazı olgu ve olaylar ise sadece kendi varlıklarının ötesinde nedenlerden, genellikle de sonuçlarından dolayı istenirler ki bunlar, talî (*extrinsically*) olarak istenir.<sup>202</sup>

Bir şey, başka bir şeye araç olmaksızın sadece kendinde amaç ise o şey aslî değere

<sup>202</sup> Harman, *age.*, s. 106. Bu yaklaşımlarda sadece eşya esas alınarak içkin aleme göre hareket ediliyor. Aslî ve talî değer konusunun aşkınlı da ilgisi vardır. Dini düşüncede genellikle bir şeyin aslî değere sahip olması, Allah’ın onu murat etmesi nedeniyledir. Felsefede “kötölük sorunu”, kelam ilminde “husun-gubuh meselesi” olarak bilinen tartışmanın bir kısmı da şeylerin gerçek değerlerini nereden aldığı sorununu içine alır. İbni Sina başta olmak üzere İslam filozofları, iyilik veya kötölüğün eşyanın doğasına ait olduğunu düşünürler. Allah alemi yarattığında eşyaya ayrılmaz özelliklerini vermiştir. Eşya, Allah’ın yüklemiş olduğu özellikleri içinde taşır. Aslî değer, Allah’ın eşyaya yüklemiş olduğu bu özelliktir. Bu özellikler eşyanın kendisinden asla ayrılamaz. Mutezilî kelamı da aynı yaklaşıma sahiptir. Eş’arîler de eşyanın aslî değerini belirleyen şeyin Allah’ın kelamı olduğunu söylerler. Ancak Eş’arîlere göre aslî değer, eşyanın ayrılmaz bir parçası değildir. Allah, dilediğinde onu başka bir özellikte yaratabilir. Aslî değer, eşyanın aslî bir özelliği değildir. David Hume’un hocası ve ilk liberal düşünürlerden biri olan Francis Hutcheson da İbni Sina’ya benzer bir düşünönceye sahiptir. O, eşyadaki ahlâkî özelliklerin Tanrı tarafından eşyanın yaratılışında ona yüklenildiğini ileri sürer. Hume ise ahlâk anlayışı hocasıyla aynı bakış açısına sahip olması rağmen değerin ilahî yönü ile ilgili tartışmalara girmez. Bu konularla ilgili geniş bilgi için bkz. Recep Kılıç, “İslam Kelam Düşüncesinde Ahlâk Anlayışları”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, DEM yay., editör: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul, 2007; Şaban Haklı, “İslam Ahlâk Teorileri”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, DEM yay., editör: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul, 2007; Şaban Haklı, “Kötölük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Faköltesi Dergisi*, sayı 2, 2002; Hasan Yücel Başdemir, “İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, *Liberal Düşünce*, sayı 27, 2005.



sahiptir. Kendinde amaç (*end in itself*), başka bir şeye bir araç olmaktan ziyade sırf kendisi için arzu edilen, amaçlanan veya değer verilen şeyi ifade eder.<sup>203</sup> X, değerini kendinden alıyorsa aslî değere sahiptir veya o şey, aslî olarak iyi veya kötüdür. Eğer aksi ise sadece talî değere sahip olur. Bazı şeyler, başka herhangi bir şeye bir araç olmaktan daha çok sadece kendisi için istenir, amaçlanır veya değer görür. Kendinde amaç, aslî değeri tanımlar.

Moore, *Principia Ethica*'da bir şeyin aslî değere sahip olup olmadığını belirlememizi sağlayacak bir test geliştirir ve buna “*izolasyon (yalıtım) testi*” adını verir. Biz bir şeyin aslî değere sahip olup olmadığını, o şeyi sonuç ve sebeplerinden ayırmak suretiyle değerlendirerek belirleyebiliriz. Moore'un bu izolasyon ilkesine göre aslî değer öyle bir değerdir ki, bir şey ona sahip olduğunda bu şey, evrende tek başına kaldığı zaman bile ona sahip olmaya devam eder.<sup>204</sup> Bu test düşüncesi, bir şeyi sebeplerinden, etkilerinden ve diğer şeyler veya olaylarla olan bağlantılarından ayırarak düşünmeye dayanır. Biz eğer bir şeyi bu şekilde başka her şeyden izole ederek düşünür ve hala bu şey, iyi olmaya devam ederse biz o zaman o şeyin kendi başına iyi veya aslî olarak değerli olduğunu düşünürüz. Değerli gördüğümüz bir şeyi, diğer şeylerden izole ettiğimizde o, bir değer taşımazsa o zaman onun talî olarak değerli olduğunu veya bir şeye bir araç olarak iyi olduğunu düşünürüz.

Moore; yiyecek, içecek, barınak, para gibi şeylerin sadece aracı iyiler olduğunu düşündü. Onlar, başka iyi şeyleri elde etmede kullanabildiğimiz için iyidir. Örneğin, ıssız bir adada yaşıyor olsaydık ve bulduğumuz bir hazineyi kullanamıyor olsaydık, bu durumda hazinenin bizim için bir değeri olmazdı. Burada hazine, bizim onunla yapabileceğimiz şeylerden izole edilince değerini kaybetmiştir, ta ki onu kullanmaya başlayacağımız zamana kadar. Diğer taraftan mutluluk, erdem ve güzellik tecrübesi, izole edilse bile iyi görünüyor. Moore'a göre bunlar, aslî değere sahiptir.<sup>205</sup> Moore, aslında bir şeyin aslî değerinin o şeyin aslî doğasına bağlı olduğunu düşündü. Genel olarak objektivistlere göre aslî ve talî kavramları, nesnelerin özellikleri arasındaki farkı ifade eder. Bir şeyin aslî

<sup>203</sup> Simon Blackburn, "end in itself", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996.

<sup>204</sup> Moore, *age.*, s. 187. Moore, bir şeyin değerini Tanrı'dan aldığını söyleyen ahlâk yaklaşımlarını da “doğalcı yanılığ” içinde değerlendirir. Ona göre kendinde (aslî) değere sahip olan şey, Tanrı'dan da izole edildiğinde değerini korumaya devam etmelidir. Bu açıdan Moore'un yaklaşımı, değerlere aşkın bir temel koymayı da kabul etmez. Oysa Tanrı'dan gelen şeylerin insanlar tarafından daha değerli kabul edildiği çok açıktır. Bir şeyin değerli olduğunu izolasyonla değil bizim üzerimizde bıraktığı etki ile değerlendirebiliriz. İnsanların bir şeyi değerli görmeleri o şeyi değerli yapar. Allah'tan gelen şeyleri insanların başka şeylerden değerli görmesi, o şeyin değerli olduğunun kanıtıdır. Çünkü değeri belirleyen şeyi eşyanın doğasında aramak onu insanî bir faaliyet dışında aramak demektir. Oysa değer, olgusal bir şey değildir. insanların teveccüheri ile var ettiği bir şeydir. Bu anlamda Moore'un yaklaşımına bir “izolasyon yanılığ” diyebiliriz.

<sup>205</sup> Moore, *age.*, ss. 39, 46, 81 vd.

özelliği, kendi başına onda bulunan özelliştir; talî özellik ise onun sadece başka şeylerle olan ilişkilerinde ortaya çıkan özelliştir. Örneğin, insan olmak benim aslî bir özelliğim iken öğretmen, sporcu, baba olmam talî özelliklerimdir. Moore, “aslî değer, bir şeye sahip olduğunda ona zorunlu olarak sahiptir” diyerek aslî değere sahip olan şeylerin istemelerimizden bağımsız olarak sürekli bu değerlerini koruduklarını ifade eder.<sup>206</sup>

Kant, ahlâkî iyiyi bir amacı gerçekleştirme anlamında değil kendi başına iyi olan şey olarak niteler. Ahlâkî iyi, kesindir; her durumda tüm ahlâkî davranışlar, sadece bu iyiden dolayı yapılır. Kant’a göre kendinde iyi olan şey, iyiyi istemenin (iyi irade) kendisidir. İyiyi isteme veya aynı anlama gelen iyi niyet ve iyi irade, ortaya çıkardığı sonuca; belirlenmiş herhangi bir amacın gerçekleşmesine uygun olup olmadığına bakılarak değil salt/saf kendi başına isteme olarak iyi diye tanımlanabilir; yani o, nasılsa öyledir, kendinde bir iyidir.<sup>207</sup> İyi niyet/irade, kendinde/aslî iyi olduğu gibi iyi iradeden çıkan şeyler de aslî iyiliğe sahiptir. Örneğin, sadece iyi iradeden dolayı doğruyu söylemenin iyi olduğunu düşünüyorsak doğruyu söylemek aslî olarak iyidir. Başka ifade ile maxim (kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun), kayıtsız şartsız iyiyi istemenin formülüdür.<sup>208</sup> Christine Korsgaard (d. 1952), Thomas Scanlon ve Elizabeth Anderson bu yaklaşımı sürdürür. Anderson’a göre bir kimse, değer verdiği diğer şeylerden ayrı olarak bir şeyin kendi başına değerli olduğuna hükmediyorsa bu, aslî olarak değerlidir. Bir kimse sevdiği bir kişiden aldığı çirkin ve kullanışsız bir hediyeye değer verebilir veya onu sevebilir; bu durumda hediyeye verilen değer, bu kişinin hediyeyi veren kişiye verdiği değerle bağlantılıdır; bu yüzden bu hediye, talî olarak değerlidir.<sup>209</sup>

Bu tanımlamalarda ortak bir şey vardır: Aslî değer, bir şeyin kendinden dolayı istenmesidir. Ancak bu şeyin değerini nereden aldığı veya başka bir şeye araç olarak istenip istenemeyeceği gibi tartışmalara girdiğimizde aslında farklı aslî değer düşünceleri ile karşılaşırız. Aslî değer tartışmalarında kavramsal ayrımlar çoğu zaman ortaya koyulamadığı için bir belirsizlik göze çarpar. Düşünürler, bu ifadeye çok farklı anlamlar verirler. Bazen bir düşünürün aslî değere yüklediği anlam, diğerinin talî değer olarak gördüğü şeye eşit olur. Bu konudaki literatür oldukça geniş olduğu için birçok tasnif yapmak mümkündür. İzlenen yöntem açısından ikili bir tasnif yeterli görünüyor; ancak konunun daha iyi anlaşılması için bu tartışmanın mimarı diyebileceğimiz Moore’u da bu

<sup>206</sup> Fred Feldman, “Basic Intrinsic Value”, *Philosophical Studies*, sayı 99, 2000, s. 331. Feldman, Moore’un bu düşüncesine Zaruret ilkesi (The Necessity Principle) adını verir.

<sup>207</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, s. 55; Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrintı yay., İstanbul, 1999, s. 155.

<sup>208</sup> Kant, *age.*, s. 55.

<sup>209</sup> Anderson, *age.*, s. 3.

tasnife ilave etmek yerinde olacaktır. Bu anlamda üç tür aslî değer düşüncesinden bahsedilebilir. Aslî değer, değerini nereden alır? Aslî değer, başka bir şeye araç olabilir mi? Bu sorular merkeze alarak tartışmayı derinleştirmeye çalışalım.

Richard Brandt, John Hospers, R. M. Hare, John Harsanyi (1920–2000), Derek Parfit (d. 1942) gibi faydacılar, sonuççu değer düşüncesine bağlı kalarak bir şeyin aslî/kendinde değerinin bireylerin istemelerinin/teveccühlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürerler. Bir şeyin aslî değeri, her zaman onunla birlikte var olan bir özelliği değildir; o şey, insanların onu başka bir şey için değil de aslî olarak (kendinden) istemesinden dolayı bu özeliğe sahip olur. O halde bir şey aslî değerini aslî istememizden alır. Bu anlamda aslî değere sahip olan bir şey, başka bir şeye araç olarak da istenebilir. Bu durumda o, aslî değerini korumaya devam ederken aracı bir değer olarak da karşımıza çıkar. Hospers, ayrımını aslî ve aracı değer şeklinde yapmıştı. Bu ayrıma bağlı kalarak talî değerle aracı değer arasında da bir ayrım yapmak mümkündür. Bir şey, aslî değerinden dolayı bir araç ise onun asla talî değere sahip olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin özgürlük; mutlu olmak, refah içinde yaşamak vs. için değil de sadece kendisi için istenebilir. Bu durumda özgürlük, aslî değere sahip olur; ancak, biz onu mutlu olmak için de isteyebiliriz ve bu, onun hala aslî olarak istenmesine engel değildir. Fakat refahı için yaşadığı yeri terk etmek zorunda kalan bir kişiyi düşündüğümüzde kişinin sevdiği yeri terk etmesinin aslî bir değeri olamaz. Bu durumda “terk etme”, onu istemeden dolayı değil başka bir şeyi istemeden dolayı değerli olur ve onun değeri talî olur. Talî değer bu yönünü ifade etmek için çoğu zaman kullanılan bir örnek, hediye örneğidir. Sevdiğimiz bir kimseden aldığımız hediye, hiç hoşumuza gitmemiş olabilir; ancak sadece onu veren kişiden dolayı bu hediyeye değer verebiliriz ki bu değer talîdir.

Sonuççulara göre aslî değer, başka bir şeye araç olabilir. Örneğin John Stuart Mill, bireysel özgürlüğün aslî olarak istenen bir şey olduğunu kabul eder; aynı zamanda özgürlüğün mutluluk için istenen bir araç olduğunu da kabul eder. Oysa Kantçılar, aslî değer asla araç haline getirilemeyeceğini ileri sürerler. Genel olarak sonuççular, mutluluğu tüm istemelerimizi belirleyen ortak bir değer olarak görürler. Mutluluk, herkesin kendisine teveccüh ettiği, sadece kendisinden dolayı istenen ve başka bir şeye araç olarak düşünülemeyecek bir değerdir. O, bu değerini ortak bir teveccühten alır. Mutluluk, her şeyin kendisi için istendiği en yüksek aslî değerdir. Anderson, sonuççuluğu yalnızca şahısların en yüksek refahını/mutluluğunu nihaî amaç olarak gören rasyonel bir egoizm olarak tanımlar.<sup>210</sup> Bu şekilde sonuççu aslî değer tartışması, bizi en yüksek değer ve nihaî

<sup>210</sup> Anderson, *age.*, s. 30. Liberal olmayan düşünürler arasında da değer tartışmaları önemli bir yere sahiptir. Örneğin Max Scheler, değerleri sevgi, gönül gibi terimlerle açıklar ve değerleri aklın belirlediği fikrini reddeder. Scheler, aklın biçimlerinin değişmez olduğu şeklindeki Kantçı yaklaşıma

değer ifadeleriyle karşı karşıya getirir. Teveccühlerin yoğunluğu nedeniyle mutluluk, tüm ahlâkın temeli; temel değer olarak karşımıza çıkar.<sup>211</sup> Bu anlamda sonuççuluk temelci (*foundationalist*) bir yaklaşımdır. Sonuççuluk açısından temel aslî değere sahip olan mutluluk, haklılığını başka bir değerden almaz; onun akla veya tecrübeye dayanan apaçık delilleri vardır. Mutluluk, temel aslî değerken mülkiyet, özgürlük, bilgi, yardımseverlik gibi şeyler, aracı aslî değerlerdir. Bunlar mutluluk için istendiklerinde aracı iyi değerler haline gelirler; fakat bunların varlığının bize acı verdiği durumları düşünmek imkânsız değildir. O halde özgürlüğü veya yardımseverliği de aracı kötü değer olarak düşünmek, mümkün olacaktır. Örneğin baskıdan kaçan bir kişi, özgürlüğe kavuşmanın mutluluğu ile yurdunu terk etmiş olmanın acısını birlikte yaşayabilir. Veya ihtiyacı olan bir kimseye vermiş olduğu paradan dolayı bu parayla ulaşacağı bazı şeylerden mahrum kaldığında aynı şekilde yardımseverliğin vermiş olduğu mutlulukla mahrumiyetin vermiş olduğu acıyı birlikte yaşayabilir. Ancak bu durumlar, özgürlüğün veya yardımseverliğin aslî değerine zarar vermez; bunların aslî değerleri aslî özelliklerinden değil aslî istememizden dolayı iyi oldukları için onlara karşı aslî istemelerimiz devam ettiği sürece mutluluk ve yardımseverlik, aslî değere sahip olmaya devam edecektir.

Bu düşünceyi, diğer ikisinden ayıran şey, bir şeyin aslî değerini o şeyin aslî olarak istenmesinden almasıdır. Moore ve Kant, değerlerin istemelerimizden çıktığı fikrini reddederler. Onlara göre değerler, bireylerden bağımsızdır; aslî ve talî terimleri, aynı zamanda nesnel özellikler arasındaki farkı ifade etmek için kullanılır. Bir şeyin aslî özelliği, kendi başına onda bulunan özelliktir; talî özellik ise onun sadece başka şeylerle olan ilişkilerinde ortaya çıkan özelliktir. Örneğin, insan olmak aslî bir özellikken öğretmen, sporcu veya baba olmak, talî bir özelliktir. Moore ve Kant, bunları özsel ve arazî özellikler olarak anlarlar. Bu ortak objektivist tutuma rağmen Moore ve Kant, aynı şeyleri savunmaz. Moore'a göre bazı şeyler istensin ya da istenmesin aslî olarak değerlidir. Örneğin mutluluk, aslî değere sahiptir. İnsanlar ona teveccüh etmese bile o, değerini muhafaza eder. Bu dünyadaki güzelliklerin artması aslî değerlerin artması anlamına gelir ve ahlâkın amacı da

---

karşın Hegel'in insan aklının biçimlerinin evrensel aklın (Tin) tarihi içinde değiştiğini ileri sürer. Scheler, dnyusal değerler, dirimsel (hayatî/biyolojik) değerler, tinsel ve kutsal değerler şeklinde bir değer sıralaması yapar. O, bunlara arasında aşağı değerler ve yüksek değerler ayrımı yapar. Üstün değerler, süekli olan, aşağı değerler ise özleri gereği zaman içinde uçup giden değerlerdir. Yine Scheler'e dnyusal ve biyolojik değerler, görelidir. Bu değerler bir canlı varlığa göredir. Yüksek değerler, daha az görelidir. Onların öz belirtisi salt değer olmalarıdır. Salt değerler, en yüksek değer olunca salt değer olan ahlâkî değerlerin taşıyıcısı olarak kişinin kendisi de en yüksek değeri olan varlık olur. Kişi değeri, değerler sıralamasında en yüksek yeri alır. İyi ve kötünün taşıyıcısı da kişilerdir. Nesnelere ya da olayların ahlâk bakımından iyi ya da kötü olmaları diye bir şey kabul edilemez. Scheler'e göre sadece kişiler ahlâkî iyi ya da kötü olabilirler. Scheler'in görüşleri için bkz. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp kit., İstanbul, 1994, ss. 164, 167, 168, 169.

<sup>211</sup> Feldman, "Basic Intrinsic Value", s. 330. Feldman, mutluluğun diğer aslî değere sahip şeyler arasında temel aslî değere sahip olduğunu ileri sürer.

aslî değeri artırmaktır. Moore, sonuççular gibi aslî değere sahip birçok şeyin olduğunu kabul eder. Bunlar, değerlerini iyiliği artırıyor olmalarından alır. Zaten onların artması demek iyiliğin artması demektir. Çünkü onlar kendi başlarına iyidirler ve iyiliğin artırılması dışında hiçbir şeye araç olarak düşünülemezler.

Kantçılara göre aslî değere sahip olan şeyde çokluk düşünülemez. İyiyi istemenin, kurala saygının, insanın, sorumluluk bilincinin, dürüst olmanın aslî değeri vardır ve bu, aslî değere sahip şeylerle ilgili bir çokluk görüntüsü verir. Oysa bunların hepsi organik bir bütünün parçasıdır ve birinin aslî değeri diğerinden ayrı olarak düşünülemez. Örneğin dürüst olmak, aslî iyiliğini dürüst olmaya alternatif olabilecek başka hiçbir kural yoktur şeklinde maksimize edilmiş olmasından alır. Bu kuralı en üst seviyeye çıkarmanın temelinde de iyi niyet vardır. O zaman biz, iyi niyetin (veya kurala saygının) dışında aslî değere sahip hiçbir şey yoktur dediğimizde organik bir bütünlüğün aslî değerinden bahsetmiş oluruz. Kant'ın amaçlar krallığı ifadesiyle betimlemeye çalıştığı şey de budur. Ancak bu düşünce, Moore'un yaklaşımından farklı olarak aslî değerin artması veya eksilmesi fikrini kabul etmez. Nitekim Moore, Kant'ı eleştirmek için kendine özgü bir “*organik bütünlük*” ilkesi ortaya atar. Ancak Moore'un organik bütünlük ilkesi, birbirinden bağımsız kendi başına aslî değere sahip olan ve ayrıca talî değeri olan şeylerden oluşuyordu. Örneğin mutluluk, erdem, bilgi, sadakat vs. birbiriyle ilişkili olmaksızın aslî değere sahipti. Ayrıca bunlar yiyecek, barınak, kariyer, para gibi talî değere sahip şeyleri de içine alan bir organik bütünlüğü ifade ediyordu. Bu yüzden Moore, bir bütünün değerinin o bütünü oluşturan parçalarının toplam değerine eşit olamayacağını kabul etmişti. Eğer kendi başına bir  $x$  durumu, bir  $a$  değerine sahipse, kendi başına bir  $y$  durumu,  $b$  değerine sahiptir. Onların ( $x$  ve  $y$ ) bir araya getirmiş olduğu bütünün,  $a+b$  değerine sahip olması gerekmez. Bu yeni değer, daha az veya daha fazla olabilir.<sup>212</sup> Bu şekilde Moore, şeylerin objektif değere sahip olduklarını söylemesine rağmen onların birbiriyle olan ilişkilerinin sübjektif değeri ortaya çıkarabileceğini savunur. Fakat Moore, “Değerli bir bütünün parçası, bu bütünün bir parçası olsun ya da olmasın kesinlikle aynı değerde kalır.” diyerek, şeylerin bütünün parçaları olsunlar ya da olmasınlar aslî değerlerini devam ettirdiklerini ileri sürer.<sup>213</sup>

Kant ve takipçileri, bir bütünün değerinin parçalarının, bu parçaların toplamının değerine eşit olduğunu savunular ve her türlü sübjektif değeri reddettiler. Kantçı aslî

<sup>212</sup> Moore, *age.*, ss. 78-80; Michael J. Zimmerman, *The Nature of Intrinsic Value*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2001, s. 1. Zimmerman, Moore'un takipçisi olmasına rağmen Zimmerman, bir bütünün aslî değerinin zorunlu olarak parçalarının değerlerinin toplamına eşit olmadığı şeklindeki Moorecu organik birlikler ilkesinden ciddi olarak kuşku duyar. Aksine Zimmerman, bir bütünün aslî değerinin ‘temel’ aslî değere sahip olan parçalarının toplamına eşit olduğunu savunur ve kitabının beşinci bölümünde bu konuyu işler.

<sup>213</sup> Moore, *age.*, s. 81.

değere göre, aslî değere sahip şeyin sayısı artırılarak değer artırılmaz. Fakat Moorecu anlamda aslî değere sahip olan şeylerin sayılarındaki ve oranındaki artış, aslî değeri de artıracaktır. Bu yüzden Moore, “*ideal faydacı*” olarak isimlendirilir.

Basit bir örnek vermek gerekirse hayatın ( $x$ ) aslî bir değeri vardır; suyun ( $y$ ) da aslî bir değeri vardır. Susuzluktan ölmek üzere olan bir insanın nezdinde bir bardak suyun değeri, suyun kendi başına sahip olduğu değerden çok fazladır. Moorecu anlamda su, bu bütün içerisinde kendi aslî değerini muhafaza ederken aynı zamanda hayatı devam ettirmekle birlikte düşünüldüğünde bütüne kendi aslî değerinden daha fazla katkı sağlamış olacaktır. Hiç suya ihtiyacı olmayan bir insan içinse bütüne kendi aslî değerinden daha az katkı sağlayacaktır; ancak bu esnada aslî değerini de devam ettirecektir. Kantçı yaklaşım, bunu kabul etmez ve su, hayatımızı kurtarsa bile bütün içerisindeki değerini aynen muhafaza eder; çünkü su, hayata yapmış olduğu katkıdan veya başka bir şeyden dolayı değere sahip olamaz.

Kantçılar, Moore’un aslî değeri belirlemek için başvurmuş oldukları izolasyon ilkesini de eleştirirler. Anderson’a göre kendinde iyinin mahiyetini anlamak için izolasyon ilkesini kullanmak, toplumdan soyutlanmış olmayı ve bir fildişi kulesine kapanarak münzevi gibi yaşamayı gerektirir. Bir münzevinin kendinde iyinin ne olduğunu bilmesi nasıl mümkün olabilir? Moore; önemli iş, atletik başarı, adalet ve özgürlük gibi şeyleri aslî iyi listesinin dışında tuttu. Anderson’a göre eğer izolasyon ilkesi doğruysa o zaman önemli iş, atletik başarı, özgürlük ve adalet kendi başına iyi şeyler değildir. Fakat aslında onlar kendi başlarına iyidirler. Bundan dolayı, izolasyon ilkesi doğru değildir.<sup>214</sup>

Aslî ve talî değerle ilgili daha birçok farklı görüş vardır. Sonuççu bir yaklaşıma sahip olan Gerald Gaus, bu ayrımı Kantçılara atfetmenin doğru olmadığını ve bunun sadece sonuççular için geçerli olabileceğini ileri sürer. Aslî ve talî değerler ayrımı, hedonist tezi savunuların ortaya koyacakları bir ayrımdır. Çünkü aslî değer, der Gaus, başka aracı değerler vasıtasıyla kendisine ulaşılan değer anlamına gelir. Bir şey, aslî değerini deontolojinin kabul etmeyeceği bir şekilde, onun bir şeye araç olmasından veya teknik iyiliğinden alır.<sup>215</sup> Ancak Gaus’un yaklaşımına rağmen Kant’ın ve Kantçıların kendinde değer ve aslî değer terimlerini kullanıyor olmalarını göz önüne alarak onların farklı bir aslî değer düşüncesine sahip olduklarını söylemek, daha uygundur.

Thomas Hurka (d. 1952) ve Shelly Kagan gibi bazı sonuççular, özellikle Moore’a karşı bir şeyin aslî değerinin o şeyin talî veya dışsal özelliklerine bağlanabileceğini ileri sürdüler. Buna göre Kagan, nadir ve tarihi öneme sahip bir takım talî özelliklerin bir şeyi

---

<sup>214</sup> Anderson, *age.*, s. 120.

<sup>215</sup> Gaus, *age.*, s. 128.

daha fazla kendinde değerli yapabileceklerini kabul etmenin makul olduğunu ileri sürdü. Örneğin, Abraham Lincoln tarafından *The Emancipation Proclamation*'u (*EP*) imzalamak için kullanılmış olan bir kalemin bazı talî değerler sayesinde aslî değere sahip olduğu söylenilebilir. *EP*'yi imzalamak için kullanılmış olması, kalemin talî özelliğidir. Aynı zamanda köleliğe son verilmesi şeklinde önemli bir işlev görmesi açısından kalem, aslî? değere sahiptir. Kagan, talî özelliklerine dayanarak tarihi öneminden ve aracı değerinden dolayı bu kalemin diğer sıradan kalemlere nazaran çok daha fazla aslî değere sahip olduğunu söyler. Kalemin yok olması, der Kagan, dünyanın değerinde bir azalma meydana getirdiğini düşündürebilir. Hatta biz, artık kalemin tarihçiler, koleksiyoncular veya müze müdürleri için taşımış olduğu aracı değeri önemsemiyor bile olabiliriz.<sup>216</sup> Buna şartlı aslî değer görüşü demek mümkündür.

Mises, değerın sürekli sübjektif bir nitelik olduğunu ileri sürer. Nesnelere ve şeylerin aslî değeri yoktur. Değer, tümüyle taleplerden türetilir. Bu yüzden Mises'e göre, bir malın ekonomik değerinin üretim maliyetlerine eşit olduğunu söylemek yanlıştır. Nihâî amaçlar, insanlara göre farklılık arz eder; hepsi sübjektiftir. Hatta aynı insan bile onları hayatının farklı zamanlarında değıştirir. Değer, eylemde bulunan kişiyi nihâî amacına ulaştırmak için önemlidir. Sadece nihâî amaçlar, belirlenmiş ilk ve orijinal değerdir. Araçlar, nihâî amaçlara erişmeyi sağlamadaki yararına göre üretmeyle değerlidir. Onların değeri, kişisel amaçların değerinden türetilmiştir. Onlar sadece bir kişinin amaçlarına ulaşmasını mümkün kıldığı oranda önemlidir. Bu yüzden değer, hiçbir zaman aslî (*intrinsic*) değildir; o, eşyalarda da değildir. Değer, bizim içimizdedir. O, bir kimsenin çevresel şartlara karşı gösterdiği tepkiden oluşur. Değer ne kelimelerde ne de doktrindedir. O, yansımasını insanoğlunun davranışında bulur. Praxeoloji<sup>217</sup> ve ekonomi, bireylerin amaçlarına ulaşmak için seçmiş olduğu araçlarla ilgilenir. Onlar, uhrevî hayatın mı yoksa maddiyata önem vermenin mi daha iyi olduğu konusunda bir şey söylemezler. Onlar sadece araçların bireylerin amaçlarına ulaşmasında yeterli olup olmadığı ile ilgilenirler.<sup>218</sup>

<sup>216</sup> Shelly Kagan, "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics*, sayı 2, 1998, s. 285; Thomas Hurka, "Two Kinds of Organic Unity", *The Journal of Ethics*, sayı 2, 1998. Her ne kadar burada Moore'u eleştiriyor olmalarına rağmen Hurka ve Kagan, bazı Moorecu düşüncelere de sahiptirler. Özellikle Hurka, Moore gibi bir şeyin aslî değerini kendi başına var olan bazı özelliklere bağlar. Her ikisine göre de bir şey, bu özelliklere sahip olduğunda bu dünyadaki iyilik artar.

<sup>217</sup> Mises, bu terimi *ahlâk*, siyaset, ekonomi ve davranış bilimini içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanır. Ona göre bunlar, ortak bir tartışmanın konusudurlar. Aynı yaklaşımı Rothbard'da da görebiliriz. Rothbard, Mises'in yolundan gittiğini ileri sürerek *ahlâk*ın normatif, ekonominin ise değerle ilgili olduğu şeklindeki ayrımı karşı çıkar. Bunun doğru eylem mantığı (praxeology) ile anlaşılması gerektiğini savunur. Daha geniş bilgi için bkz. Murray N. Rothbard, *age.*, ss. xxiii, xxvi, 72-77.

<sup>218</sup> Mises, *Human Action*, ss. 95, 96. Onların bu yaklaşımı, toplumsal ve dini değerleri inkar amacıyla değildir. Tam tersine toplumsal değerlere ve dinî inançlara karşı yönelen saldırıları engellemek amacıyla yöneliktir. İnsanların bireysel tecrübelerinin mutlakçı bir yaklaşımla ve aklın her konuda hakikati bilebileceği şeklindeki hakikat tekelciliğine karşı inançları koruma amacı taşır. Ancak onlar,

Bir liberteryen olan Mises, bu düşüncesi ile farklı bir yaklaşımı dillendirir. Aslında bu yaklaşım, istemenin aslî değer oluşturmayacağını ileri sürmekle bir deontolojiye; değerın eşyanın bir özelliği veya kendi başına bir varlığının olmadığı söylemekle de sonuççuluğa benzer. Ancak o, ne sonuççuluk ne de deontolojidir. Bu yaklaşım, en yüksek ahlâkî ilkelerin olmadığı ileri süren veya bunların sadece bireysel inançlar olarak kalabileceğini düşünen “*ikinci en iyi*” ahlâkıdır.<sup>219</sup>

Liberteryenler, aslî değer konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koyarlar. Mises, dış dünyayı niceliksel ilişkilerin olduğu bir yer olarak tanımlar. Bu dünya, neden-sonuç arasında niceliksel ilişkilerin bulunduğu bir yerdir. İnsanlar, bu dünyada bulunan şeylere zorlukları ortadan kaldırmanın araçları olarak değer verirler. Onlar, acil olan şeylerle acil olmayan şeyler arasında bir sıralama yaparlar. Örneğin yiyecek ihtiyacı, bir sanat eserindeki beğeniden çok daha acildir. Bu yüzden insanlar, davranışa konu olan şeyleri farklı sınıflara ayırır. Dünyadaki her şey araçlar olarak vardır.<sup>220</sup> Araç, herhangi bir şeye ulaşmaya hizmet eden şeydir. Araçlar, evrende verili bir şekilde bulunmaz; bu evrende yalnızca nesnelere vardır. Bir nesne, insan aklı bazı amaçlara ulaşmak için bu nesneyi kullanmaya karar verdiğinde bir amaç olur. Düşünen insan, amaçlarını gerçekleştirmek için bu nesnelere kullanabileceğini görür ve eyleyen insan onları araç haline getirir. Dış dünyadaki nesnelere, sadece insan zihni ve onun yan ürünü olan insanî eylem sayesinde araçlar haline gelir. Dış dünyadaki nesnelere, sadece fizikî dünyanın olgusu ve doğa bilimlerinin konusudurlar. Onları araçlar haline getiren şey, insanî düşünce ve eylemlerdir. Praxeology, dış dünya ile ilgilenmek değildir; aksine insanın davranışı ve onu bu davranışa sevk eden şeyle ilgilenmektir. *Praxeological* gerçek, dış dünya değildir; insanın bu evrendeki belirli durumlara verdiği bilinçli tepkidir. Ekonomi, elle tutulur maddî nesnelere ilgili değildir; o, insanlarla, onların anlam vermeleri ve eylemleri ile ilgilidir. Mal, mülk, servet ve diğer bütün davranışlarla ilgili düşünceler, doğanın değil insanî anlamlandırmanın ve davranışın unsurlarıdır. Onlarla uğraşan kişi, dış dünyaya bakmamalıdır; onlar eylemde bulunan insanların anlam dünyalarındaki araçlardır.<sup>221</sup>

Mises ve Rothbard, ahlâk ve ekonominin ortak bir eylem mantığına sahip

---

ortak hareket alanlarını optimum bazı kurallarla belirleyerek ortaya çıkması muhtemel toplumsal çatışmaları engellemeyi amaçlarlar.

<sup>219</sup> İkinci en iyi ahlâkı için bkz. Erdal Türkan, *İkinci En İyi*, Liberte yay., Ankara, 2001; Joseph Margolis, *11 Eylül Sonrası Ahlâk Felsefesi*, çev.: Celal Türer, Elis yay., Ankara, 2006.

<sup>220</sup> Mises, *age.*, s. 119. Mises, dinî değerleri yok saymaz. O, dinî değerlerin bireyler tarafından muhafaza edilmesi gerektiğine ve onların insanlar için en yüce değerler olduğuna inanır. Ancak bu değerlerin siyasî ve ekonomik tartışmaların konusu yapılarak bir çatışma şekline dönüştürülmesini doğru bulmaz. Bu tür bir durum, birey haklarına ve toplumsal barışa zarar verir. Bu yüzden Mises’in ilgisi, insanların meydana getirdiği değerler üzerine yoğunlaşır. Mises, siyasî ve ekonomik alanda insanların dinî değerler varolmasında bir sakınca görmez. Bunu piyasa sürecine katkı sağlayacak bir şey olarak kabul eder. O, bu türden farklı değerleri bir arada tutmayı sağlayacak bir piyasa ahlâkı ön görür.

<sup>221</sup> Mises, *age.*, s. 92.



olduklarını ileri sürdüler. Buna göre kendinde değeri olan hiçbir şey yoktur. Sonuçlulardan da farklı olarak onlar, istemelerimizin ve taleplerimizin de aslî değeri olamayacağını ve buna bağlı olarak istemelerimizden dolayı bir şeyin de aslî değere sahip olamayacağını düşündüler. Çünkü istemelerimiz ve buna konu olan nesnelere, sadece araçlar olarak değerlidir. Bu şekilde Mises ve Rothbard, sonuçluların aslî ve talî değeri göreceli hale getiren düşüncelerini daha ileri taşıyarak ve çoğulculuğu merkeze alarak aslî değer varlığını inkâr ettiler. Bu, onların arzuya dayalı liberteryenliklerinin özelliğidir.

Mises ve Rothbard, piyasa ve siyaset üzerinden hakikat tartışmaları yapılmasını engelleyecek bir piyasa ahlâkı oluşturmaya çalışırlar. Onlar, bireysel değerlerin piyasa sürecinin bir parçası olduğunu düşünürler. Ancak bireyler, tüm değerleri ve inançları ile piyasanın içinde bulunurken bu inanç ve değerlerini başkalarına bir tahakküm aracı haline getirmelerini istemezler. Bu yüzden Mises ve Rothbard'ın yaklaşımları, çoğulcu bir toplum modeli öngörür ve bunu sağlayacak güçlü bir bakış açısı verir.

Akla dayalı liberteryenlik ise aslî değeri reddetmeyerek farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Rand'a göre bir insan, başkalarının amacının aracı değil, kendi başına bir amaçtır. Bireysel bir hayat, kendinde amaçtır. Bir kimsenin ahlâkî amacı, kendi rasyonel menfaatini elde etmektir ve bunları elde etmek için bazı araçlara ihtiyaç vardır. Akıl ve bilinç hayatı sürdürmenin ve ahlâkî amaçlarını gerçekleştirmesinin temel araçları; haysiyet (pride), fedakârlık, dayanışma vs. ise talî araçlarıdır.<sup>222</sup> Rand, bu şekilde bireysel bir hayat sürmenin yegâne aslî/kendinde değere sahip şey olduğunu düşünür. Bireysel hayat, istemelerimizin ve taleplerimizin değerli kıldığı bir şey değildir; o, gayri-şahsî bir değere sahiptir. İnsanî bilinç, onun değerinin zorunlu olduğunu bize dikte eder. Bu açıdan Rand, objektivist bir yaklaşım sergiler ve aslî değere sahip olan şeyin hiçbir zaman araç olarak düşünülemediğini ileri sürer.<sup>223</sup>

Temelde Mises, Rothbard ve Rand'a Popper, Hayek ve Berlin gibi liberal düşünürleri de ilave ederek onların farklı bir değer anlayışı olduklarını ve bunun sonuçlu ve deontolojik unsurlar taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak onlar, bir çoğulculuk düşüncesini esas aldıkları için "ahlâkî en iyi" konusunda genel olarak kararsızdırlar. Çoğulcular, bireysel aslî iyileri kabul etmekle birlikte genel aslî iyileri kabul etmezler. Bu yüzden onların yaklaşımına "ikinci en değerli" veya "optimum değer" düşüncesi adını verebiliriz.

Aslî değerle ilgili karmaşa, onun nerede bulunduğunu tespit etmeyi zorunlu kılıyor. "Aslî değer taşıyıcıları nelerdir?" sorusuna arayacağımız cevaplar, zihnimizdeki bazı belirsizlikleri giderebilir.

---

<sup>222</sup> Hospers, *age.*, s. 602.

<sup>223</sup> Hospers, *age.*, s. 593.

## 9. Değerlerin Taşıyıcıları

Burada “Kendinde iyi olan şeyler nelerdir?” sorusunun cevabı aranır. Liberal düşünürler, mutluluk, özgürlük, eşitlik, adalet, barış, mülkiyet hakkı, özerklik, çeşitlilik gibi olgularla; merhamet, dürüstlük, yardımseverlik, sadakat, iyi niyet, vefa gibi ahlâkî niteliklerin aslî değer taşıyan şeyler olduğunu kabul ederler. Birçok şeyin aslî iyi olduğu düşünülür: haz, mutluluk, erdem, bilgi, doğruluk, başarı, özerklik, bireysel özgürlük, yaratıcılık, sevgi, dostluk, kendini gerçekleştirme, güzellik, istek ve merakların tatmini. Birçok şeyin de aslî olarak değersiz olduğu düşünülür: acı, mutsuzluk, eziyet, üzünlük, cehalet, yalancılık, tehdit, baskı, kin, nefret, düşmanlık, kendini gerçekleştirememe, arzu ve merakları giderememe.

Konunun karmaşası açısından nelerin taşıyıcılar olduğunu tespit etmek için bazı şeyler üzerinden tartışmayı sürdürmekte fayda vardır. Çünkü en temel ahlâkî konu olan insanın değeri konusunda dahi bir uzlaşma yok gibi görünüyor. O halde önce insanın, ardından da çevrenin (insanın dışındaki canlıların), olguların, eylemlerin ve duyguların değeri üzerinde duralım.

1. İnsanın değeri: Kant, bazen sadece iyiyi istemeye değil, tüm rasyonel varlıklara değer atfeder. O, her rasyonel varlığın kendinde amaç olduğunu söyler. Her rasyonel varlık, keyfî bir araç olmaktan ziyade kendi başına bir amaçtır. Çünkü ahlâka konu olan şeylerin organik bütünlüğü açısından iyi niyetin nesnel ilkesi, ahlâka konu olan her şeyi içine alır. İyiyi istemenin nesnel ilkesi, her ne istersek isteyelim onu kendisi için istemektir. İyiyi isteme, sadece insana özgü bir niteliktir; bu anlamda Kant’a göre insan, amaçlar krallığı adını verdiği bir ahlâkî organik bütünün parçasıdır. O halde iyiyi isteme gücüne sahip varlık, amaç olarak vardır. Kant’a göre her rasyonel varlık mutlak ve objektif değere sahiptir; kontenjan veya şartlı değildir.<sup>224</sup> Bu yaklaşımdan Kant’ın iki şeye (iyi niyet ve insan) aslî değer yüklediği sonucu çıkarılamaz. İyiyi isteme, insana ait bir özellik olarak aslî değere sahiptir; insan ise iyiyi istemenin zorunlu taşıyıcısı olarak bu değeri taşır.

Kant bireysel eğilimleri, beklentileri ve tasvipleri ahlâk alanına dâhil edilemeyecek yıkıcı şeyler olarak gördü. Bu yüzden iyi niyetin nesnel ilkesine bağlı olmayan insanlar, aslî değer taşıyıcıları değildirler. Nitekim Kant, *Ethica* adlı eserinde “En yüksek iyi nereden ileri gelmektedir?” sorusundan sonra ahlâkî nitelikleri (erdem) taşımayan insanların ahlâkî statüsünü sorgular ve şöyle der: “En yüksek yaratılmış iyi, en mükemmel dünyadır, yani en iyi dünya, tüm rasyonel varlıkların mutlu olduğu ve bu mutluluğu hak ettiği dünyadır. Bu yüzden biz insanlıkta *hem erdem hem de mutluluk*

<sup>224</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, s. 46; Allen Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York, 1999, ss. 117-121.

*görmek zorundayız.* İkisinin birleşimi en yüksek iyidir. Bir insan sadece kendisini mutlu varlık olmayı **hak ettiği** zaman mutlu olmayı umut edebilir; zira bu, akıl tarafından gösterilen (veya aynı anlama gelen nedeni kendinde bulan) mutluluğun şartıdır.”<sup>225</sup> Kant, açıkça ahlâkî nitelikleri taşımayan insanların mutluluğu hak etmediklerini veya onların mutluluklarının ahlâkî bir vasıf taşımadığını ileri sürer. Kant açısından bu tür insanların aslî değer taşıyıcıları olup olmadıkları çok açık değildir. Bu yaklaşım, aynı şekilde insan hayatının değeri ile ilgili sorunu da ortaya çıkarır.

Joseph Raz (d. 1939), insan hayatının değeri ile ilgili şöyle söyler: “İnsan hayatı şartsız ve aslî bir şekilde tümüyle değerli değildir. Hayat, iyinin birinci şartı değildir ve şartlı bir iyidir. Bu yaklaşımı şöyle tanımlamak mümkündür: İnsan hayatı, değerli veya değersiz olabilir; yani insan hayatını negatif değeri de olabilir. Bir kimsenin hayatının değeri, bu kimsenin faaliyetleri, ilişkileri ve tecrübelerinin değerine dayanarak belirlenir, başka bir ifade ile **bu hayatın içeriğinin değeri ile belirlenir.** Hayatın muhtevası iyi veya kötü olabilir.”<sup>226</sup> Bu yaklaşım, vazgeçilmez olarak hayatın aslî değerine işaret etmez. Hayatın vazgeçilmezleri vardır; fakat hayat, vazgeçilmez değildir. Kant’ın kendi başına hayatın değeri ile ilgili yaklaşımı, çok açık olmamakla birlikte Raz’a yakın görünüyor. Nitekim Kant da hayatın değerinin hayatın içeriği ile belirlendiğini ve hayatın en üstün ahlâkî nitelik olan iyi niyetten dolayı ‘layık oluş’a bağlı olduğunu kabul eder görünüyor. Ancak Kant, “Mutsuz ve iyiyi isteyen insanlardan oluşmuş bir dünya, yeterince iyi bir dünya değildir.”<sup>227</sup> diyerek mutluluğun hayatın içeriğine dahil olduğunu söyler. Korsgaard, bu ifadelerin Kant’ın sistemi açısından fazla bir şey ifade etmediğini söyler. Korsgaard’a göre Kant’ın mutluluğu talî olarak iyidir; çünkü onun iyiliği, iyiyi istemekle “kayıtlanmıştır”; mutluluk, bir iyiyi istemekle yaşanırsa objektif olarak iyi olur.<sup>228</sup> Buna ilave olarak aynı şekilde Kant’a atıfla, hayatın iyiliği iyiyi istemekle kayıtlanmıştır; bir hayat, iyiyi istemekle geçerse objektif olarak iyi olur denebilir.

Deontoloji, Kant’ın bıraktığı yerde değildir. Bugün ödev ahlâkını savunan birçok düşünür, deontolojinin alanını; başka bir ifade ile kendisi için saygı gösterilmesi gereken şeylerin alanını insan hayatına, mülkiyet hakkına, seyahat etme hakkına ve hatta bitki ve hayvan haklarına kadar genişlettiler. Bazı çevreci yazarlar, sadece var olmaları nedeniyle bazı şeylerin kendinde değere sahip olduğunu savunurlar. Tom Regan (d. 1938), içsel (inherent) değer olarak isimlendirdiği ve Kant’ın aslî değerine benzeyen bir düşünce geliştirir: “Örneğin sen ve ben bireyler olarak değerliyiz. Bu, bizim içsel değerimizdir.

<sup>225</sup> Immanuel Kant, *Ethica*, çev.: Oguz Özügül, Pencere yay., İstanbul, 2003, s. 16.

<sup>226</sup> Joseph Raz, *Value Respect and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 77.

<sup>227</sup> Kant, *Ethica*, s. 17.

<sup>228</sup> Christine Korsgaard, "Two Distinctions in Goodness," *The Philosophical Review*, sayı 92, 1983, s. 180.

Böyle bir değere sahip olmamız demek, bir fiçıdan çok daha fazla bir şeyiz demektir... Üstün kabiliyetli ve geri zekâlı çocuk, prens, yoksul, beyin cerrahı, kuruyemişçi, Rahibe Theresa ve en vicdansız araba satıcısı; bunların hepsi içsel değere sahiplerdir; hepsi buna eşit olarak sahiptir ve saygıyla muamele görme eşit hakkına sahiptir... Onların var olmaları, sanki diğer şeylerin dayanaklarıymış gibi kabul edilmelidir.”<sup>229</sup>

Diğer taraftan, Moorecu yaklaşımı savunan Noah Lemos, insanlar gibi tikel şeylerin aslî değerini taşıyıcıları olamayacağını ileri sürdü. O, bilinçsiz insanlarla dolu bir dünya tasvir eder ve böyle bir dünya aslî iyilik taşıyamaz der: “Dünyada şahısların olduğu olgusu tek başına ondaki aslî iyiliğe katkı yapmaz. Yine şahısların var olması, kendinde amacın veya aslî iyiliğin istendiği anlamına gelmez. Fakat eğer şahısların var olması olgusu kendi başına değerli değilse, şahısların kendinde değerli olmadığına inanmak makul görünmektedir; çünkü tek tek şahıslar (individual persons), aslî değere sahip olmuş olsaydı, onların var olması olgusu, aslî olarak iyi olabilirdi.”<sup>230</sup> Tahmin edileceği gibi Lemos’un yaklaşımının temelinde Moore’un aslî değeri, şeylerin doğal ve aslî özellikleri olarak görmemesi yatar. Lemos’un iddiası son kertede şuna dayanır: Eğer bir şey aslî olarak iyi ise o şeyin var olması da aslî olarak iyidir. Bilinçsiz bir şahsın var olması olgusu, kendi başına iyi olmadığı için, Lemos, şahısların aslî olarak iyi olmayacağını kabul eder; çünkü bilinçsiz bir şahsın var olması dünyayı daha iyi bir yer haline getiriyor değildir.

Hayatın değeri ile ilgili ilk önemli vurguyu John Locke’da buluyoruz. Locke yaşama hakkı, mülkiyet ve özgürlüğün vazgeçilmez değere sahip olduğunu savunur; fakat buna rağmen insan hayatının değerinin mahiyeti, bugün olduğu gibi Locke’da da çok açık değildir. Hayatın kendinde değerli olması, hiçbir koşul altında bu hayattan vazgeçilemeyeceği anlamına gelir; fakat Locke’un zamanında ve günümüzde idam cezası, ötenazi ve kürtaj gibi sorunlar devam etmektedir. Locke, *Hoşgörü* adlı kitabında ateistlerin toplum sözleşmesine sadık kalmalarını sağlayacak bir Tanrı inancına sahip olmadıkları için hoş görülmemeleri gerektiğini söylemişti.<sup>231</sup>

2. Çevrenin değeri: Liberal düşünürlerin çoğu zaman biyolojik hayatın aslî değeri konusuna mesafeli davrandıkları ve hatta genel olarak çevre sorunlarına kayıtsız kaldıkları gözlemlenebilir. İfadeyi keskinleştirmek de mümkündür: Liberallerin çevre konusuna yeterince önem vermedikleri, inkârı zor bir durumdur; ancak bu tür bir tutumun ortaya çıkmasında liberalizmin temel hak ve özgürlükleri merkeze alan bir düşünce olmasının büyük etkisi vardır. Liberalizm, bu yüzden daha ziyade insanî sorunlara odaklanmış ve

<sup>229</sup> Tom Regan, “The Radical Egalitarian Case for Animal Rights,” *Environmental Ethics*, editör: Louis Pojman, Wadsworth Publishing Co., California, 1998, ss. 49-50.

<sup>230</sup> Noah Lemos, *Intrinsic Value: Concept and Warrant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 28.

<sup>231</sup> John Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, Liberte yay., çev.: Melih Yürüşen, Ankara, 1998, s. 57.

çevre ahlâkını ihmal etmiştir. Ancak liberal ahlâkî karar alma biçimlerini çevre sorunlarına da uygulamak imkânsız değildir. Nitekim günümüzde liberallerin çevre konusunda özgün yaklaşımları vardır. Örneğin Nicholas Agar, yaşayan her şeyin aslî değere sahip olduğunu ileri sürer ve bu iddiasıyla yalnızca insanoğlunun kendi başına değerli olduğunu savunan mevcut ahlâkî görüşlere meydan okur. Agar, yaşamayı merkeze alan bir anlayışla çevre ahlâkı için zemin oluşturur.<sup>232</sup> Anderson ve Scanlon gibi bazı Kantçılar, hayvanlar ve resimler gibi cansız varlıkların da aslî değeri olduğunu ispatlamaya çalışırlar; ancak bunların kendi başlarına değerli olduğunu açıkça söylemekten imtina ederler.<sup>233</sup> Tom Regan ve Paul Taylor gibi yazarlar, daha belirgin bir şekilde liberal çevreci bir tutumu benimserler.

Regan ve Taylor, Kantçı geleneğe mensup düşünürlerdir; ancak onlar Kant'ın yaptığından daha fazlasını yaparak insanî olmayan şeylerin de aslî değere sahip olabileceğini savunurlar. Kant, insanlara nasıl davranılması gerektiği ile ilgili bir standart ve yöntem geliştirmişti. Onun çevreci takipçileri bu yöntemi, hayvanlara ve diğer canlı ve cansız varlıklara kadar genişlettiler. Kantçı yöntem, sonuçlarınınkinden farklı olarak aslî değere sahip olan bir şeyin araç olarak görülmesine veya kullanılmasına asla müsaade etmiyordu. Regan ve Taylor, çalışmalarında bu yöntemi kullandılar.<sup>234</sup>

Kant'ın aksine Regan, canlı ve cansız doğanın kendinde değeri olduğunu kabul etti. O, içsel değer (inherent value) terimini kullanmayı tercih etti; fakat aslında o, zihni olarak aynı anlayışa sahip gibi görünüyor. Regan'a göre bir şey içsel olarak değerli ise biz ona saygı göstermeliyiz; bizim ona karşı sorumluluklarımız vardır. Bizim ona kendinde bir amaç olarak muamele etmemiz gerekir.<sup>235</sup> “Bir amaç olarak görme”, açıkça Kantçı bir yaklaşıma işaret eder. Regan, bu düşüncüyü Kant'ın çevreyi talî değere sahip şeyler olarak görmesi nedeniyle aslî değerden ayırmak istedi; fakat Kant'ın yöntemine aynen sadık kaldı. Paul Taylor, içsel değeri şöyle açıklar: “Yaşayan şeyler, saygıya layık nesnelere olarak görünürler ve bundan dolayı içsel değere sahip varlıklar olarak saygı görmelidirler.”<sup>236</sup> İçsel değere sahip olmak demek, onun iyiliğinin bütün ahlâkî failer tarafından övgüye, ilgiye ve saygıya layık olduğunun kabul edilmesi demektir ve onun iyiliğinin gerçekleşmesi, aslî değere sahiptir.<sup>237</sup>

Regan ve Taylor, içsel değer ile saygı arasında Kantçı bir bağlantı kurar: İçsel

<sup>232</sup> Nicholas Agar, *Life's Intrinsic Value*, Columbia University Press, New York, 2001.

<sup>233</sup> Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, s. 95; Anderson, *age.*, s. 19.

<sup>234</sup> Regan'ın deontolojik yaklaşımı için bkz. Kathleen Meghan McShane, *The Nature of Value: An Environmentalist Challenge to Ethical Theory*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor, 2002, s. 36.

<sup>235</sup> Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, s. 235.

<sup>236</sup> Paul Taylor, “Biocentric Egalitarianism”, *Environmental Ethics*, s. 103.

<sup>237</sup> *Agm.*, s. 100.

değere sahip şeyler bizim saygı göstermek zorunda olduğumuz şeylerdir. Fakat Kant, varlıklara başka şeylerden ayrı olarak aslî bir değer vermemiştir; o olgu durumlarının aslî değere sahip olabileceğini savunuyordu. Regan ve Taylor, somut bir varlığın içsel değere sahip olabileceğini savundular. Onlar, yaşamayı evrenin merkezine koydular ve diğer yaşayan varlıkların insanların eşit bir parçası olmaktan başka ayrımlarının bulunmadığını savundular. Bu yaklaşıma çevre merkezli (ecocentric) veya canlı merkezli (biocentric) görüş adı verilir.

Çevre merkezli görüş, tüm türlerin aslî değere sahip olduğunu ve insanların diğer türlerden daha değerli olmadığı savunur. Bu yüzden her şey sadece zaten var olduğu için eşit hakka sahiptir. Yaşayan her şey aslî değere sahiptir ve bir şey aslî olarak değerli ise insanlar ve diğer türler için yararına bakılmaksızın o, korunmalıdır. Aslî değer, çoğu din için de aslî bir değerdir. Çoğu din, yeryüzündeki her şeyin kendiliğinden veya kutsal bir varlık tarafından yaratılmış olmanın bir sonucu olarak kutsal olduğunu kabul eder. İnsanlar bu yaratılmışlara değer verme veya saygı göstermekle sorumludur.

1981 yılında Almanya’da kabul edilen Hayvanları Koruma Kanunu (*The Animal Protection Act*), canlı merkezli bir yaklaşımla her hayvanın aslî değere sahip olduğu düşüncesini kabul etmişti. Aslî değer, başka bir şeyin değerinden bağımsız olarak bir şeyin kendi başına değere sahip olması şeklinde tanımlanır. Aslî değeri anlamının bir yolu, onun **vazgeçilmez hakka sahip olduğunu düşünmektir**. Nitekim Sağlık ve Refah Kanunu (*The Health and Welfare Act*) hayvanların aslî değere sahip olmasını şöyle tanımlıyordu: “Hayvanların aslî değere sahip olmasından kastedilen, onların kendi başlarına değere sahip oldukları ve menfaatlerinin insanlarınki yanında ikinci dereceye atılamayacağıdır.” Bu tür kanunların amacı, genellikle hayvanlara karşı insanlardan gelebilecek zararları azaltmaktır.<sup>238</sup> ABD’deki Vahşi Yaşamı Koruma Kanunu (*Endangered Species Act*) insanlar için ‘değerli’ olmayan birçok türün (midyeler veya bataklık tilkileri gibi) korunmasını amaçlar. Bunlar ve bunlara benzer birçok yasa, biyolojik çeşitliliğin aslî değerine vurgu yapar. “Her yaşam şekli, biriciktir.”

Deontoloji ve sonuççuluk, geleneksel olarak canlı merkezli görüşü benimsememiştir. Onlarda hâkim olan düşünce, insanların evrenin merkezinde olduğu ve doğanın insanların menfaati için kullanıldığı şeklinde idi. Bu insan merkezli (anthropocentric) görüş olarak isimlendirilir. Bu yaklaşım, “Değer biçiciler olmadan değer olmaz.”; başka bir ifade ile her şey insan içindir düşüncesini merkeze alır.<sup>239</sup> Kant, “kendi

<sup>238</sup> <http://www.animalfreedom.org/english/opinion/intrinsicvalue.html>

<sup>239</sup> Çevre merkezli ve insan merkezli anlayışların daha geniş özellikleri için bkz. McShane, *age.* McShane, aslî değer düşüncesi üzerinden bir çevre *ahlâkının* imkânını tartışır. Üç temel yaklaşımdan

var oluşlarının bilincinde olmayan hayvanların sadece araç, insanlarınsa amaç olarak var olduklarını” söylüyordu. Hayvanlar için “Var oluşlarının nedeni nedir?” sorusunu sormayız. Bu yüzden hayvanlara karşı doğrudan ödevlerimiz yoktur; hayvanlara karşı ödevler, insanlığa karşı dolaylı ödevlerdir.<sup>240</sup> Bu ifadelerin içerisinde iyiyi istemenin hayvanların (ve diğer doğanın) değerini neden maksimize edemediğinin cevabı vardır. İyiyi isteme, maksim ile birlikte işler. Maksim, benim eylemimin kurallarına riayet edecek bilinçli varlıkları ön koşul sayar. Bu açıdan hayvanlar iyiyi istemenin bir tarafı olamayacağı için aslî değere sahip olarak düşünülemezler. Nitekim Kant’ın ahlâk anlayışı, salt bir insan felsefesidir. Diğer taraftan biyolojik çeşitliliğin aslî değere sahip olduğunu söylemek, aslî değeri bir niceliğe indirgemek ve insanları diğer varlıklara eşitlemektir. Kant’ın amaçlar krallığı aslî değerini bir niceliğe indirgenmesine müsaade etmez. Bu yüzden geniş çerçevede bir yenilemeye girişmeden Kantçı aslî değer düşüncesinden hareketle bir çevre ahlâkı imkânsız görünüyor. Fakat talî değer üzerinden Kantçı bir çevre ahlâkı kurmak zor değildir. Sanat eserleri, hayvanlar ve bitkiler, talî değere sahiptir; yani vazgeçilmez şeyler oldukları düşünmeksizin saygıya layık şeyler olabileceğini söyleyebiliriz. Kant’a göre hayvanlara ve bitkilere (buna sanat eserlerini de ilave edebiliriz) karşı dolaylı ödevlerimiz vardır. “Kimse doğanın güzelliğini tahrip etmemelidir; zira bir kimsenin ihtiyaç duymadığı bu güzellikten başkaları yararlanabilir. Bu durum nesne bakımından olmasa bile diğer insanlar bakımından gözetilmelidir. Demek ki hayvanlara, diğer varlıklara ve nesnelere karşı ödevlerin tümü dolaylı olarak insanlığa karşı ödevleri hedef alır.”<sup>241</sup>

Sonuççular, bundan farklı bir tutum sergilemediler. Ahlâkî duyu teorisi ve faydacılık başta olmak üzere liberal yaklaşımlar, insan merkezli bir bakış açısı geliştirdiler. Adam Smith’in sempati terimi, kendinde değere sahip olacak şeylerde insanî bilince sahip olmayı ön koşul yapıyordu; çünkü sempati, benim kendim ve başkası için uygun gördüğüm eylemimin başkaları tarafından da benim ve kendileri için tasvip edilmelerini ön görüyordu. Hayvanların bu tür bir duygudaşlık süreci yaşamaları mümkün olamazdı; aksine bir aslan bizi öğle yemeği olarak görebilirdi. Diğer taraftan faydacılık, insanların arzularını tatmin etme üzerine inşa edilmiş bir teoriydi ve zaman zaman hayvanların bu tatminde araç olarak kullanılmasında bir sakınca yoktu. Bu anlamda sanat ve doğaya ait

---

bahseder: mutluluğu temel alan teoriler, Moorecu teoriler ve rasyonel tavır teorisi. İlki sonuççu, üçüncüsü ise Kantçı yaklaşıma işaret eder. McShane, bu teorilerin geleneksel yapılarını eleştirerek çevre merkezli bir anlayışı benimser. Ayrıca bkz. İbrahim Özdemir, “Çevre Sorunlarının Antroposentrik Karakteri”, *Felsefe Dünyası*, sayı 27, 1998, s. 73; İbrahim Özdemir, “Çevre ve Ahlâk”, *Teorik ve Pratik Yönleri İle Ahlâk*, DEM yay., editör: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul, 200, ss. 133-59. Özdemir, bu makalesinde çevre sorunlarının çözümüne ilişkin İslam düşüncesi açısından bir öneri getirir.

<sup>240</sup> Kant, *Ethica*, s. 254.

<sup>241</sup> Kant, *Ethica*, s. 257.

şeyler, talî olarak değerlidir; çünkü onlar, bizde memnuniyet uyandırdıkları için değerlidir. Bu açıdan düşünüldüğünde tarihî eserlerin, kutsal emanetlerin veya bir insan hakları sözleşmesini imzalamak için kullanılan kalemin aslî değeri yoktur. Fakat sonuççu yaklaşım, bir çevre ahlâkı oluşturmak için Kantçı yaklaşıma oranla daha uygundur; çünkü bu tarz, ihtiyaçlara ve eğilimlere göre değer biçme tavrını benimsemesi nedeniyle çevre, hayvanlar ve sanat eserleri aslî istememize konu olduklarında aslî değere sahip olabileceklerine karşı durmaz. Nitekim nedenler farklı olsa bile bu yaklaşımı savunan birçok düşünür vardır.<sup>242</sup>

Konumuzla çok ilgili olmamakla birlikte Moore'un yaklaşımına da kısaca göz atmakta fayda vardır. Moore, hayatta sadece bir vasıtası olarak değerli olan şeylerle, hayatın bir parçası olarak onu daha iyi kılan şeyler arasında bir ayrım yapar. Para vasıta olarak değerli iken güzellik, haz, bilgi veya erdem hayatı daha iyi yapan şeylerdir. Bir şeyin sadece var oluşu, onu değerli yapmaz; o, taşıdığı özelliklere göre değer alır. Bu anlamda çevre veya hayvanların varlığı kendi başına bir değer değildir; ancak onlar hayatı daha iyi kılan şeyler olduklarında aslî değeri veya değerleri bünyelerinde taşıyorlar demektir. Bu anlamda onlar aslî değere sahip değildir. Moore, doğalcı yanlığı nitelemesine bağlı kalarak, iyilik ve güzellik gibi aslî şeyleri bizzat çevreye ait bir özellikler olarak görmez; onlar, aslî değer taşıyıcıları olabilirler; fakat sürekli taşıyıcıları değillerdir.

3. Olguların ve eylemlerin değeri: Aslî değer taşıyıcıları sorununu ilk olarak ele alan Moore oldu ve aslî değer taşıyıcılarının olgu durumları, önermeler veya olgular gibi birçok zarif taneli (fine-grained) şeyler olduğunu söyledi. David Ross (1877–1971), Roderick Chisholm (1916–1999), Feldman, Lemos, Zimmerman, G. Harman ve William Tolhurst Moorecu bir yaklaşımı benimserler.<sup>243</sup> Zimmerman, aslî değer taşıyıcılarının somut olmak zorunda olduğunu iddia eder. Aslî değer kendisi ile taşıyıcıları farklıdır. Aslî değer, her şeyden izole edilmiş olarak gerçekliğe sahiptir; ancak onlar, dünyadaki iyiliği artırmak için her şeyde taşıyıcılar olarak bulunabilir.

<sup>242</sup> Örneğin Paul Andrew Haught, *David Hume's Moral Philosophy and Environmental Ethics*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor, 2004, s. 1. Örneğin, "Nadir canlılarla, çok bulunanlar arasında bir ayrım var mıdır? Kantçı bir yaklaşım bu sorunun altından kalkamaz; ancak bu sorunun çözümü sonuççu yöntem açısından daha kolay olabilir. Hatta sonuççu aksiyolojiyi anlamak açısından iyi bir örnek de olabilir. Nadir bulunan veya soyu tükenen hayvanlara karşı bir koruma duygusu gelişmesi durumunda istemelerimiz aslî bir nitelik olabilir. Ayrıca bu tutum, vejetaryenlik gibi radikal görüşlere uzak kalır.

<sup>243</sup> W. D. Ross, *The Right and the Good*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1930, s. 112-113, 137; Roderick M. Chisholm, "The Defeat of Good and Evil," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, sayı 42, 1968, s. 22-23; Chisholm, *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press, New York, 1986, s. 74; Fred Feldman, "Mill, Moore, and the Consistency of Qualified Hedonism," *Utilitarianism, Hedonism, and Desert*, s. 108-124; Fred Feldman, "Basic Intrinsic Value," s. 325-27; Gilbert Harman, "Toward a Theory of Intrinsic Value," *The Journal of Philosophy*, sayı 64, 1967, s. 792-793; William Tolhurst, "On the Nature of Intrinsic Value," *Philosophical Studies*, sayı 43, 1982, s. 383; Zimmerman, *age.*, bölüm 3. Zimmerman, aslî değer taşıyıcılarının somut olması gerektiğini söyler.



Zimmerman, aslî değerin taşıyıcılarının zarif taneli olmasını bir örnekle açıklar. Bill'in Hillary'nin eziyet çekmesinden haz aldığını veya memnun olduğunu düşünelim. Bill'in memnun olması olgusuyla Bill'in Hillary'nin eziyet çekmesinden memnun olması durumunu bir birinden ayırabilmek önemlidir. Bir kimse, Bill'in memnuniyetinin iyi olduğunu; fakat Hillary'nin eziyet çekmesinin Bill'i memnun etmesinin iyi olmadığını kabul edebilir veya alternatif olarak Bill'in memnuniyetinin, sahte memnuniyet olarak, kendinde değeri veya değersizliği yoktur; fakat Bill'in Hillary'nin eziyet çekmesinden memnun olması, kendinde kötüdür. Bu ihtimalleri ortaya koyabilmek için aslî değerin zarif taneli taşıyıcılarına ihtiyacımız vardır.<sup>244</sup> Bir şey, Ali'yi memnun ederken Ayşe'ye acı verebilir. Ali, kendisini mutlu eden şeyin Ayşe'ye zarar vermesinden rahatsız olabilir. Bu durumda kendinde iyi olan bir şeyin taşıyıcısı olan olgu durumu, aynı zamanda kendinde kötü olan bir şeyin taşıyıcısı haline de gelir. O zaman aslî değer hassas ve zarif bir şeydir.

Anderson, doğrudan bizim mutluluğumuzu artıran olgu durumlarının talî değere sahip olduklarını savunur. Çünkü biz, bir şâhısa değer vermiyorsak onun refahını yükseltmenin veya onun bir şeyden dolayı mutluluk hissi duymasının ne anlamı olacaktır. İnsanın aslî değere sahip olduğunu kabul ettiğimizde olgu durumlarının talî bir değere sahip olduğunu kabul etmiş oluyoruz. Anderson, bu nedenle mutluluk hissini aslî bir değer kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Mutluluk, kendi başına bir değer değildir; o, bireylerin bir özelliği haline geldiğinde talî bir değere sahip olur. Anderson, konunun daha iyi anlaşılması için aynı şekilde bilgiyi de örnek verir. Bilgi, aslî bir değer değildir. Çünkü bilgi bir menfaat aracı olduğu için değerlidir.<sup>245</sup> Anderson aslî değeri, rasyonel olarak değer verilebilecek şeyle açıkladı. Ona göre biz bir şeye aslî değer atfettiğimizde, (onun başka bir şeye değer biçmek için rasyonel olup olmadığından bağımsız olarak) ona değer biçmenin rasyonel olduğunu söylemiş oluruz.<sup>246</sup> Zimmerman, Anderson'un rasyonellik vurgusunu eleştirir.<sup>247</sup> Anderson'un tezi ana hatları açısından basittir. Olgu durumları, temel rasyonel değer biçme tutumlarının doğrudan konusu değildir; bu yüzden, olgu durumlarının hiçbir aslî değerleri yoktur.<sup>248</sup>

Deontoloji, açıkça olgu durumlarının aslî değerin taşıyıcıları olduğunu reddeder. O, genel olarak, iyiyi istemekten başka aslî değerin olmadığını savunur. "Sadece bir şeye, kendi kendine iyiyi istemeye, aslî değer veya iç değer (inner worth) atfedilir."<sup>249</sup> Acaba deontoloji eylemleri aslî değerin taşıyıcıları olarak görüyor mu? Deontoloji, ahlâkî değerin

<sup>244</sup> Zimmerman, *age.*, bölüm 3.2.

<sup>245</sup> Anderson, *age.*, ss. 26-7.

<sup>246</sup> *Age.*, s. 19.

<sup>247</sup> Anderson'un rasyonellik vurgusunun eleştiririsi için bkz. Zimmerman, *age.*, bölüm 3.1.

<sup>248</sup> Anderson, *age.*, s. 26.

<sup>249</sup> Korsgaard, *agm.*, s. 195.

formel/şeklî davranış kuralları tarafından belirlenmiş insan eylemlerinin aslî bir özelliği olduğunu kabul eder. Bu yüzden Kant gibi deontolojistler, ahlâkî sorumluluğun eylemlerin bizi ulaştırabileceği pratik sonuçlara bakmaya gerek duymaksızın sadece ödeve dayandığını düşünürler. Ancak sonuca bakılmaksızın eylem, aslî değer taşıyıcısıdır. Kant, “Ahlâkî değer söz konusu olduğunda sorun olan, gördüğümüz olgu durumları değil eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir.”<sup>250</sup> diyerek eylemlerin aslî değer; yani iyi niyetin taşıyıcısı olduğunu ifade eder. Aynı şekilde eylemler, kötülüklerin de taşıyıcısıdır.

Sonuççuluk açısından aslî değer taşıyıcılarının neler olduğunu tespit etmek için değer biçmenin eylem mi yoksa yatkinlik mi olduğu sorununa geri dönmekte fayda vardır. Eğer değer biçmenin bir yatkinlik olduğu söylüyorsak aslî değer, bizim bireysel istemelerimizin ve tasviplerimizin dışında aranmalıdır. Eğer değer biçmeyi bir eylem olarak görürsek bu eylemi meydana getiren şey, yani istemelerimiz ve tasviplerimiz de aslî değere sahip olur. Bu anlamda taşıyıcılarla ilgili soru, “Kendisi için istenen şeyler nelerdir?” şekline dönüşür. Faydacılık açısından mutluluk, kendisi için istenen şeydir ve aslî değere sahiptir; fakat faydacılar onu soyut bir şey olarak düşünmezler. Çünkü mutluluğun “*kendinde iyi*” olmasıyla “kendisi için isteniyor” olması birbirinden farklı şeylerdir. İyi olarak mutluluk, insanlardaki varlığından bağımsız bir şekilde bulunamaz; bir kimsenin mutlu olması durumunda mutluluk, aslî değere sahip olur. Başka bir ifadeyle Ali'nin Ahmet'e yardım etmesinden duyduğu haz, aslî değer olur. Bu anlamda aslî değer taşıyıcıları duygulardır; eylemler, mutluluğu temin eden araçlar olarak düşünüldüğünde araç olarak iyi olurlar. Olgu durumları, aslî değer taşıyıcıları iken eylemler, araçlar olarak değere sahiptir.

Sonuççuluk, aslî değeri bir kimsenin belli zaman aralıklarında belli derecelerde tecrübe ettiği hazları içine alan olgu durumlarına hamleden bir anlayış olarak ifadesini bulur. Acaba Ali'nin Ahmet'e eziyet etmesinden duyduğu mutluluk da aslî değer taşır mı? Mandeville ve Hobbes gibi hedonistler açısından Ahmet'in duyduğu acı, aslî olarak kötü olmasına rağmen Ali'nin hazzı aslî olarak iyi olmaya devam eder. Ancak bu düşüncüyü faydacılığa atfetmek doğru olmaz. Paretocu yaklaşımı göz önüne aldığımızda bizim aslî istemelerimizden dolayı bir şeyden almış olduğumuz mutluluk, başkalarının mutluluklarında bir birim dahi azalmaya neden oluyorsa bu ahlâkî bir isteme olamaz. O halde olgu durumları her zaman aslî değer taşıyıcıları olamaz. Ancak bu Kantçı yaklaşımdan farklı olarak eylemin iç ilkesinden kaynaklanmaz; aksine eylemin sonuçlarından kaynaklanır. Ahlâkî duyu teorisi için de aynı şeyin geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Hume'a göre istemelerimizin aslî değere sahip olması, tarafsız

<sup>250</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, s. 23.

gözlemcinin ona onaylaması gerekir. Bizim memnuniyetimizin ahlâkîliği, istememizin aslî değerine bağlı ise Ahmet'in kendisine acı veren şeyi tasvip etmesi mümkün değildir. Bu anlamda sonuççuluk, zihin durumlarını da taşıyıcılar olarak kabul eder. Hume, hedonizm gibi haz ve mutluluğun aslî olarak iyi olduğunu kabul eder; fakat o, bu durumda olan başka şeylerin de olduğunu ileri sürer.

Aslî ve talî değer tartışması, şahsî ve şahsî olmayan değer yargıları ile ilgili tartışmalardan ayrı düşünülemez. Nitekim ortaya koymuş olduğumuz görüşler, bu açıdan da iki tür aslî değer düşüncesini ortaya çıkarır: şahsî aslî değer ve gayri-şahsî aslî değer. Sonuççu yaklaşım, şahsî aslî değer düşüncesini savunurken deontolojik ve sezgici yaklaşım, gayri-şahsî aslî değer düşüncesini savunur. Diğer taraftan bu tartışma, değerlerin birbiriyle mukayese edilip edilemeyeceği ve değerler arasında bir hiyerarşinin kurulup kurulamayacağı sorunlarıyla da eşzamanlıdır.

Deontolojik yaklaşım, ahlâkî değerler arasındaki bir mukayeseyi ve hiyerarşiyi kabul etmezken sonuççuluk, tam bir mukayese teorisi gibi görünüyor. Ancak hiyerarşi konusunda klasik faydacılarla ahlâkî duyu teorisi arasında bir fark göze çarpmaktadır. Klasik faydacılık, katı bir hiyerarşik yapı arz ederken ahlâkî duyucular, öncelik ve sonralık konusunda biraz daha esnek bir tavır almışlardır.

## 10. Değerler Çatışması

İnsanlar, zaman zaman bazı şeylerin diğer şeylerden daha öncelikli olduğunu düşünürler. Örneğin bir kimse, şunları söyleyebilir: “Ben dürüstlüğe insanlara saygılı davranmaktan veya onları memnun etmekten daha fazla değer veriyorum.” “Eğitim servetten daha iyidir.” “Vatanseverlik toplumsal huzurdan ve benim kişisel huzurumdan daha fazla öneme sahiptir.” “Bölgesel kültürü evrensel kültürden daha değerli buluyorum.” “İtibarımı kaybetmektense bir kereliğine yalan söylemeyi tercih ederim.” “Bir kişiyi ölümden kurtaracaksa seve seve yalan söylerim.” “Mutlu bir domuz olmaksızın mutsuz Sokrat olmayı tercih ederim.” “Evi arabaya tercih ederim.” İnsanların bu şekilde bazı şeyleri diğer şeylere yeğlemelerinin nedeni nedir? Diğer taraftan insanlar farklı tercihlerde de bulunabilirler. Birinin yeğlemiş olduğunu diğeri yeğlemeyebilir. O halde “Bir şeyi başka bir şeye tercih etmek her zaman doğru mudur?”

Değerler çatışması sorununun iki yönü vardır. Birincisi, yapmamız gerektiğini düşündüğümüz şeylerle isteklerimiz arasındaki çatışmadır. Buna iç dünyamızdaki çatışma diyebiliriz. İkincisi, başka insanların değerleri ile bizim değerlerimizin çatışmasıdır. Buna dış dünyamızla çatışma diyebiliriz. Bir kimse hayat kurtarmakla yalan söylemek; bilgelikle mutlu olmak arasında bir tercihte bulunmakta zorlanıyorsa burada bir iç çatışma var demektir. Et yemek isteyen; fakat kolesterolü yüksek olduğu için kırmızı et yememesi

gereken bir kişinin durumu da aynıdır. Kadın, pembe panjurlu bir ev isterken kocası bej bir Honda istiyorsa; toplumun istekleri ile benim bireysel tercihlerim çatışiyorsa bu durumda dış çatışmadan bahsediyoruz demektir. Ben bu başlık altında liberallerin değerler çatışması sorununa nasıl yaklaştığını ele alacağım. Liberaller, değerler çatışması sorununa farklı çözümler getirirler. Bu konuda üç temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür:

1. Değerler çatışmasının kaçınılmaz ve doğal olduğunu söyleyen Popper, Berlin ve Hayek gibi plüralistler.
2. Değerler çatışmasının üstesinden bir değerler sıralaması (hiyerarşi) ve mukayesesi yaparak gelmeye çalışan faydacılar.
3. Gerçekte değerler çatışması diye bir şeyin olamayacağını; çünkü değerlerin birbiriyle mukayese edilemez olduğunu savunan deontolojiler. (ahlâki değerlerin özerkliği, bir değerler mukayesesi yapılamaz.)

Bu yaklaşımların her birinin aslî değerlerle yakından ilgisi vardır. Aslî değer, azamîleştirilmiş (maksimize edilmiş) değer demektir. Talî değer ise azamîleştirilmemiş (maksimize edilmemiş) değer demektir; azamîleştirilmiş bir talî değer olamaz. Eğer talî bir değer asla azamîleştirilemeyeceğini söylersek bazı değerlerin birbiriyle mukayese edilemez olduğunu da söylemiş oluruz.<sup>251</sup>

1. Çoğulcular, bize en çok mutluluk veren değil acıdan uzak tutan şeylerin aslî değere sahip olduklarını düşünürler. Neyin en yüksek değer olduğu veya kendinde değere sahip olduğu bireylerin *tek başına* karar verecekleri bir şeydir. Başka ifadeyle çoğulcular, bir değerler sıralaması (hiyerarşi) yapmayı uygun bulmazlar; herkes kendi isteğine, inancına veya aklına göre aslî değer listesi ve değer sıralaması yapacaktır. Kimisi bilgiyi, kimisi güzelliği, erdemi en yüksek iyi olarak görecektir; bazı insanlar da bunların hiçbir değeri olmadığını, belki bir bilgenin sözlerinin daha değerli olduğuna hükmedecektir. Herkesin bireysel tecrübesi farklı bir kavram üzerinde yoğunlaşacaktır. Bu yüzden tek bir şeyi en yüksek iyi diye belirlemek mümkün olmayacaktır. Değerler çatışması kaçınılmazdır. Tüm bireysel değerler, optimum değerlerdir ve çatışmayı şiddete dönüştürdüğü yerde sınırlandırılmaları gerekir. Hatta özgürlük, demokrasi, hoşgörü ve egemenlik optimum değerlerdir.<sup>252</sup>

Çoğulculara göre rasyonel ve duygusal değer biçme mümkündür. Ancak şahsî anlamda rasyonellikle şahsî olmayan rasyonellik arasında fark vardır. Bir kişi, şartların uygun olduğunu düşünerek rasyonel bir şekilde bir değerlendirmede bulunabilir. Ancak bu durum, sadece değerlendirmeyi yapan kişi için anlamlıdır. İnsanlar farklı ideallere sahip olabilir; çünkü onlar farklı yetenek, mizaç, ilgi, fırsat ve ilişkilere sahip oldukları için rasyonel bir şekilde farklı idealleri benimseyip destekleyebilirler. Bu yüzden birbiriyle uyuşmayan idealler olabilir. Biz sevgiyi, sözümüzde durmayı ve işimizi gerektiği gibi

<sup>251</sup> Anderson, *age.*, s. 55.

<sup>252</sup> Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kit., İstanbul, 1990, s. 73.

yapmayı değerli kabul ederiz. Tüm insanların da bunların değerli şeyler olduğunu kabul ettiğini varsayalım. Ancak insanlar bunlardan hangisinin diğerlerinden daha değerli olduğu konusunda birbirlerinden farklı düşünebilirler.

2. Faydacılar, ahlâkın amacının mutluluğu elde etme ve acıdan kaçınma olduğunu kabul ettiler. Mutluluk, en yüksek aslî değerdir ve ahlâkın objektif temelidir. Faydacılara göre temel aslî değer olan mutluluk, değerini bir mukayeseden almaz; insanda var olduğu iddia edilen doğal bir duygudan, menfaat duygusundan alır. Bu yüzden biz, mutluluğun aslî değere sahip olduğunu söyledikten sonra, onun mukayese edilemez olduğunu söylemiş oluyoruz. Faydacıların değer sıralamalarındaki değişme, temel aslî değerlerde değil, aracı aslî değerler ve talî değerler arasındadır. Sanatın ve bilimin ortak bir amacı vardır: fayda. Bununla birlikte güzel bir ses bilim için fazla bir değere sahip değilken sanat için çok değerlidir. Biz, bir arabanın mı, yoksa güzel bir sesin mi daha değerli olduğunu sorgulayabiliriz. Ancak ikisinin de talî bir değeri olduğunu düşündüğümüzde onların konumlarına göre değer kazandıklarını anlarız. O halde biz değerleri ancak bizi amaçlarımıza ulaştırdıkları olgu durumlarına göre ele alır ve bir sıralamaya tâbî tutarız. Değer sıralaması, faydacılara göre, sadece teorik bir çaba değil, vakıada bir durumla karşılaştığımızda sarf edeceğimiz bir çabadır.

Faydacılar, bu anlamda, değerler çatışması sorununu bir değerler hiyerarşisi oluşturmak suretiyle aşmaya çalışırlar. Bu hiyerarşi, değerlerin mutluluğu elde etme ideali çerçevesinde birbiriyle mukayese edilebilirliğine dayanır. Mutluluk, hiyerarşinin en üst noktasında yer alır; mutluluğun ardından değerini bireylerin ortak aslî istemelerinden alan değerler; daha sonrada talî değerler gelir. İkincil aslî değerler ve talî değerler sıralaması, mutluluğa erişme amacına bağlı olarak sürekli değişebilir. Hatta her olay esnasında ahlâkın maksadına muvafık olması için değer sıralaması değişecektir. Bentham ve Mill, mutluluğu değerler sıralamasının en üst noktasına yerleştirir. Değerler çatışması durumunda aslî değer hakemliğinde biri diğerine tercih edilir.

Değerler sıralaması, değişmez ahlâkî kuralların varlığı sorunu ile yakından ilgilidir. Genel bir ahlâk kuralına bağlılık, bazı durumlarda ahlâkî olarak istenmeyen sonuçlara yol açabilir. Herkesin sık sık karşılaşılabileceği bir durumu örnek olarak alabiliriz: “Başkalarına zarar vermemelisin” ve “yalan söylememelisin”, iki ayrı ahlâk kuralıdır. Ancak ölümcül bir hastalığa yakalanmış bir insana (iyileşme ümidi olduğunu da varsayalım) iyi olduğunu veya iyileşmekte olduğunu söylemek, açıkça ikinci ahlâk kuralının ihlâlidir. Hastaya ölmek üzere olduğunu söylemek de, manevî bir yıkılmaya ve yılgınlığa yol açabileceğinden birinci kurala uygun düşmeyecektir. Bu durumda biz, “değerler çatışması” sorunu ile karşı karşıya kalırız.

Sonuççu teorilerin bir kısmı, tek bir değer ölçütü ile karşımıza çıkarlar. Hazcılık,

insanın kendisini sevmesini temel aslî değer kabul ederek ahlâkî eylemi kişisel menfaatin peşinden koşma düşüncesine bağlar. Faydacılar, biraz daha diğerkâm (altruist) olmakla birlikte yine tek bir aslî değer üzerine ahlâkî bina etmişlerdir: mutluluk. Ancak bu tavırların indirgemeci olduğu açıktır. Karmaşık bir yapıya sahip olan ahlâkî hayatı, basit (tek) bir kavrama indirgeyerek geçerli gerekçelendirme yapmak mümkün değildir. Bu indirgemeciliğin temelinde, tüm değerlerin birbiriyle mukayese edilebilir olduğu düşüncesi yatar. Tüm değerler, birbiriyle mukayese edildiğinde temel aslî değere ulaşılır.<sup>253</sup> Mutluluk, ortak istememize konu olan şey olur.

Bu konuda Mill, Bentham'dan farklı bir yerde görünmektedir. Mill, düşük hazlar ve yüksek hazlar ayrımı yaparak manevî hazların bedensel hazlardan daha kıymetli olduğunu savunur. Bunu, "Mutlu bir domuz olmaktansa mutsuz bir Sokrat olmayı tercih ederim."<sup>254</sup> sözüyle ifade eder.

Sonuççulara göre değerler, eylemlerimizin nedenidir. Bu anlamda eylemlerimizin aslî, aracı ve talî nedenleri vardır. Bir şeyin aslî neden olması, bizim o şeye karşı tabî bir duygumuzun (isteğimizin) olmasından kaynaklanır. Acaba aracı ve talî nedenler de tabî bir duygudan mı kaynaklanır? Aracı değerler (özgürlük ve mülkiyet gibi), aslî istemelerimize konu olduklarında duygusal nedenler olurlar; ancak aracılar olarak düşünüldüklerinde rasyonel nedenler olurlar. Talî değerler, aslî istemelerimize konu olmadıkları için rasyonel nedenlerdir. Rasyonel nedenler düşünüldüğünde değer sıralaması mümkün olur; yine değer sıralamasında yapılacak değişiklikler de nedenlerin rasyonel önceliklerinden kaynaklanır.<sup>255</sup>

3. Deontoloji, değerler özerk ve kesin olduğu için birbirleriyle mukayese edilemez (incommensurable) olduğunu kabul eder. Sonuççulara göre para ve sağlık gibi talî şeyler, ahlâkın parçalarıdır. Deontolojiye göre ise bunlar, ahlâka konu olan şeyler değildir; çünkü sadece asli değere sahip olan şeyler ahlâka konu olabilir. Bu yüzden deontolojik anlamda aslî değeri olan doğruyu söylemekle bireysel ve talî bir değeri olan kendini koruma arasında bir mukayese yapılamaz. Doğruyu söyleme iyi niyetin maksimize edeceği bir kuraldır; fakat bir kimsenin göreceği zararları bertaraf etmesi, asla maksimize edilemez.

<sup>253</sup> Anderson, *age.*, s. 47.

<sup>254</sup> Mill, *Faydacılık*, s. 15.

<sup>255</sup> Gaus, "Değer verilen şey (Y), eğer gerçekten bir başka değer verilen şeye (X) vasıta olarak görülüyorsa, o zaman vasıta olan şey (Y), aracı bir değer olarak kabul edilir." dedikten sonra iki durumla karşı karşıya olduğumuzu söyler: "A) Alf şöyle bir tabii duyguya sahiptir: Y, kendi başına bir değeri olan X'in bir aracıdır. B) Alf, Y hakkında tabiatı gereği bir duyguya sahip değildir. O, X'e gerçek bir şekilde değer biçer ve Y'nin X'in bir aracı olduğu inancındadır. Birincisi gerçek ve aracı değer biçmeye, bir örnek olarak tanımlanabilir. İkincisi ise gerçek değerden türemiş, ikincil bir değer ortaya çıkmış demektir. Birincisinde Y, X'in aracı iken, ikincisinde Y, X'ten çıkmıştır." Gaus, bu ifadelerle türetilmiş değerlerle aracı ve talî değerler arasında bir ayrım yapar. Aracı değerler, tabii duygudan (naif duygu tecrübesinden y.z.) çıkmıyorsa onlar, türetilmiş değerlerdir. Bkz. Gaus, *age.*, s. 131.

Maksimiz edilmiş iki ayrı kurala gelirse, iyi niyetten çıkmış her kural özerktir. Maksimizasyon kuralı gereğince doğruyu söylemekle bir kimseyi üzme mukayese edilemez. Doğruyu duyduğu için kimsenin üzüme hakkı yoktur; çünkü “başkalarını üzmemelisin” kuralı ile Ali’nin bir şeyden dolayı üzüme farklı bir şeydir. Kuralın özerkliği gereğince Ali’nin Ahmet’i üzmesi, kurala riayet etmeyi ortadan kaldıramaz. Özerklik, kuralların dış yapısına değil içyapısına bakmayı gerektirir. Kuralın içyapısı bireysel etkilenimlerden bağımsızdır. Kısacası her ahlâk kuralı otonomdur; birini diğeri adına ortadan kaldırmak veya tehir etmek kabul edilemez.

Deontolojik yaklaşımlar, değerlerin çatışmayacağını bir ön kabul olarak alırlar. Bazı deontologlar, bazen bu tür bir çatışmanın olabileceğini kabul ederler ve bu tür açık “çatışmaların” yaşandığı durumları, *istisnalar* olarak görürler ve kurallardan bir tanesine uyulmaması durumunu da “izin”, “ruhsat” (permission), “ihtiyaç” (requirement) gibi terimlerle açıklarlar. Bu konuda “erdemli sapmalar teorisi” diyebileceğimiz bir yaklaşıma başvururlar. Ancak neticeci teoriler, ahlâkî değerlerin objektifliğine ve sübjektifliğine, niteliğine ve niceliğine, önemine ve yoğunluğuna bağlı olarak değerler arasında yukarıdan aşağıya bir sıralamaya girişir. Buna göre bazı değerler, diğelerinden daha üstündür. Bu yüzden ruhsat ve ihtiyaç gibi terimlere sonuççu teorilerde rastlamayız.

Deontoloji basit olarak sorumluluklarımızla ve ödevlerimizle (duty) ilgili bir teoridir. Deontolojik teori genel olarak, iyi ve değerli olan şeyin doğruluk ve ödevin üzerinde tutulmasına karşı çıkar. Bu karşı çıkışın başlangıç yeri, onun normatif veya metaetik bir anlam taşıyıp taşımasına dayanır. Normatif anlamda aldığımızda deontolojiler, farklı eylemlerin oluşturmuş olduğu olgu durumlarının ayrıntılı bir değer sıralamasının yapılmasını ve nasıl davranmamız gerektiğinin bu karara dayandırılmasını uygun bulmazlar. Onların ortak bir noktası, ihlal edilmesi mümkün olmayan kesin kuralların olduğudur. Bu yüzden çoğu düşünür, deontolojilerin özündeki şeyin fail tarafsızlığına karşı olarak, fail bağıntılı ahlâkî sınırlamaları içine aldığını kabul ederler. Bunlar, failin belirli eylemleri yerine getirme konusunda temel başvuru olarak gördüğü fail tarafsızlığı sınırlamalarından farklıdır. Sonuçta fail bağıntılı sınırlamalar, bir şahsın bazı sorumluluklarını yerine getirmesi için çok daha fazla ihlâlî engelleme adına ihlâlî başvurmayı kabul edilemez bulur. Örneğin sizin yalan söyleyerek başkalarına söylenecek yirmi yalanı önlediğinizi düşünelim. Bir deontolog, buna karşı, sorumluluğunuzun sizi yalan söylemekten alıkoymasını gerektiğini ileri sürer. Fakat fail tarafsızlığı olarak yalan yasağına dikkat çeken bir teori, eğer bir yalan kötü ise yirmisinin daha kötü olduğuna kesinlikle itiraz etmezdi. Çünkü bir yalana müsaade ederek tüm kötülükler azaltılabilir; dolayısıyla yalan söyleyenin siz olduğunuz olgusunu düşünmeksizin (deontolojide bu düşünülür) yalan söylemeniz gerekir.

Sonuççular, sürekli bir iyilik sıralaması yapılabileceğini ve bu sıralamanın bir kimsenin ne yapması gerektiğini belirlediğini ileri sürerler. O, iyiye doğrunun üzerinde normatif bir üstünlük verir ve bu yüzden o, teleolojik bir teoridir. Fakat melez görüşler de vardır. Örneğin dolaylı sonuççuluk, bir kimsenin fail bağıntılı sınırlamalara bağlı kalarak doğrunun ne olduğuna karar vermesi gerektiğini ileri sürer. Zira herkes bu şekilde karar alırsa, en büyük iyilik meydana gelecektir. Bu şekilde, bu görüşe göre insanlar, daha fazla yalanı engelleyecek olsa bile doğru söylemeleri gerekir. Bu anlayış teleolojik nedenlere dayanan deontolojik bir zihnin ürünüdür.

Moore, aslı değerın kademeli bir şey olduğunu; ona ilavede bulunulabileceğini ve onun azamileştirilebileceğini savunur. Dünyayı daha iyi bir yer haline getirme amacı, doğal olarak artırma ilkesini (summative) ve azamileştirme (maximization) ilkeleri gündeme getirir. Bu dünyanın aslı değerine yapılan bir ilave, bu dünyayı, bir hayatı veya bir sonucu daha iyi bir duruma getirir.<sup>256</sup> Artırma ilkesi, bazı Moorecular tarafından reddedilir; fakat Feldman ve Harman bu ilkeyi onaylar.<sup>257</sup>

Allen Wood, Kant'ın aslı değere sahip şeylerde artma veya eksilme olamayacağını savunması nedeniyle değerler sıralamasına onay veremeyeceğini söyler ve şöyle der: "Kant'ın *Lectures on Ethics*'deki bilginin değeri hakkında yapmış olduğu tartışmadan şu şartıtcı pasaja bir göz atalım: 'Bütün insanlar eşittir ve sadece üstün ahlâkı olan kişi, üstün aslı değere sahiptir.' Kant, pasajın birinci kısmında aslı değerde bir sıralamanın olmadığı fikrini onaylıyor görünüyor, ikinci kısımda ise aksini söylüyor gibi görünmektedir. Burada Kant'ın iki şeye değer isnat ettiğini hatırlamak gerekir: Biri, tüm rasyonel varlıklara, diğeri ise iyiyi istemeye yüklenen değer. Belki de Kant'ın bütün rasyonel varlıkların birbirine eşit olduğunu söylemek istiyordur. Onlar tamamen eşit varlıklar olarak saygıya layıktır ve bir araç olarak görülebilecek varlıklar değildir; fakat iyiyi istemek daha fazla övgüye layıktır."<sup>258</sup> Buradan hareketle biz aslı değer düşüncesinde hem bir sıralamanın olduğu hem de olmadığı sonucuna varabiliriz. Wood, kendinde amaç olarak var olmanın bir sıralamaya tabi tutulamayacağını ileri sürer. Amaçların krallığında yaşayan insanlar arasında bir rütbe farklılığı savunmak, Kantçı düşünceye uygun değildir.<sup>259</sup> İnsanların farklı derecelerde aslı değere sahip olduğu düşüncesi, çağdaş tartışmalarda genel olarak inkâr edilir. Bu inkâr, genelde haklar teorisinde ifadesini bulur. Örneğin, Tom Regan, aslı değere sahip olan bir şeyin, aslı değere sahip diğeri bir şey kadar değerli olduğunu ileri sürerek bu sıralamaya karşı çıkar.<sup>260</sup>

<sup>256</sup> Moore, *age.*, ss. 27-30, 214.

<sup>257</sup> Feldman, "Basic Intrinsic Value", s. 337; Harman, *agm.*, ss. 792-804.

<sup>258</sup> Wood, *age.*, ss. 133-134.

<sup>259</sup> *Age.*, s. 121.

<sup>260</sup> Bkz. Regan, "The Radical Egalitarian Case for Animal Rights,"; Regan, *The Case for Animal Rights*,



Anderson ve Scanlon, aslî olarak değerli olan bir şeyin varlığının zorunlu olarak dünyayı daha iyi yaptığı düşüncesini reddederler. Scanlon'a göre dostluk aslî olarak iyidir; fakat dostluğun olması, bu dünyanın değerinde artışın olduğunu söylemek abartılıdır.<sup>261</sup> Yine Scanlon'a göre insan hayatı aslî olarak değerlidir; fakat bizim insan hayatını korumak için iyi nedenlerimiz varken bu nedenlerin, insan hayatını daha iyi yaptığını düşündüğüm için bunu söylemeyiz.<sup>262</sup> Anderson, bunları kabul eder ve hem artırma hem de azamîleştirme ilkesini tamamen reddeder ve şöyle der: "Şimdi aslî değer bir araya getirilip getirilemeyeceğini düşünelim... Kendinde bir amaç olarak insana saygı, bizim daha fazla insan meydana getirmemizi ve onların ölümlerini en aza indirmemizi gerekli kılar... Aslî değer nedeniyle ilkeleri azamîleştirmenin pratik geçerliliği olmadığı için aslî değer taşıyıcılarının sayısını artırarak aslî değeri artıramayacağımızı söyleriz. Bu yüzden aslî değer bir araya getirilemez ve onda derecelendirilmeye girilemez O, sayısal değildir."<sup>263</sup>

## 11. Sonuç: Liberal Değer Teorileri

Bu bölümde liberal ilkeleri ortaya çıkaran zihin durumu üzerinde duruldu. Deontoloji dediğimiz düşünce, değerlerin doğrulama ve yanlışlamaya açık inançlarımıza dayandığını ileri sürerken sonuççulukta değer modalitesinin inancinkinden tamamen farklı olduğu görülür. Bu anlamda iki tür liberal değer düşüncesi karşımıza çıkar. Birincisi, örneğin bireysellik gibi bir ilkeyi, ortak bir liberal inancın gereği olarak savunulan bir düşünce olarak görür. İkincisi ise bireyselliği ahlâkî bir ilke yapan şeyin bireylerin onu istiyor olmaları gibi naif bir nedendir.

Bu bölümde insan zihninin bir yargıya ulaşırken geçirmiş olduğu sürecin bir kısmı tasvir ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Ahlâk üzerine dününenler, genellikle farklı yaklaşımların temel ayırım noktalarını çoğu kez fark edemezler. Örneğin Locke'un ahlâk düşüncesinin bir deontoloji mi yoksa teleoloji mi olduğu üzerinde bir mutabakat sağlamadığı gibi çoğu zaman da onun düşüncesini genel ahlâk teorileri içerisinde birine dâhil etmekten kaçınılır. Değer, inanç, tasdik, tasvip, yatkınlık, eğilim, duygu, tavır, tutum, değerlerin mukayese edilebilirliği gibi terim ve sorunlar, ahlâk teorilerini ortaya çıkaran zihinsel temelleri bize verir. Bu terim ve sorunlar, en azından tartışmaları anlamlı kılacak bir zemini ortaya koymaktadır. Bunlar, yargıları oluşturan zihin süreciyle ilgili sorunların

---

<sup>261</sup> Regan, bu değeri Moore'un aslî değerinden ayırmak için ona iç değer (inherent value) adını verir.

<sup>262</sup> Scanlon, *age.*, s. 88.

<sup>263</sup> *Age.*, s. 104.

<sup>263</sup> Elizabeth Anderson, "Practical Reason and Incommensurable Goods", *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, editor: Ruth Chang, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, s. 97.

sadece bir kısmını fakat en önemli bölümünü oluşturur.

Tüm inançlar, değerler, iyi ve kötü eğilimler, iyi ve kötü yatkınlıklar arasında ahlâkî olanı belirlemek nasıl mümkündür? Örneğin isteklerimizden çıkan her ilkenin değerli olduğunu veya onların liberal ilkeler olduğunu söylemek mümkün müdür? Şimdiye kadar bu soruların cevabı aranmamıştır; daha ziyade ahlâkın ilk nedenleri ve bunların anlaşılması üzerinde durulmuştur. Bu, bizi inanç temelli ahlâk ve duygu temelli ahlâk ayırımına götürmüştür.

Deontolojik liberalizm, inanç temelli bir ahlâk anlayışını ön görür. Bilgilerimiz nasıl ki bazı inançlara dayanıyor ise ahlâkî yargılarımız da bazı inançlara dayanır. Dolayısıyla deontolojik anlamda ahlâkî yargılar, doğrulamaya ve yanlışlamaya açıktır yani önermeseldir. Diğer taraftan sonuççuluk ise ahlâkta doğruluk ve yanlışlıktan ziyade iyiliği ve kötülüğü arar. Bir önermenin doğruluğu, bize ahlâkî olarak ne yapmamız gerektiğini veremez. Ahlâkî yargılar, önermeler değildir; bu yüzden sonuççu yaklaşıma, önermesel olmayan ahlâk diyebiliriz.

Bu bölümde deonolojinin ve sonuççuluğun temel terimleri belirginleştirmeye çalışılmıştır. Ancak bir ahlâk düşüncesi ortaya koyulmadı. Bunun için inançların ve değerlerin nasıl gerekçelendirildiğinin de ortaya koyulması gerekir. “Değerler arzu ve isteklerin ürünüdür.” demek, değerlerin bireysel olduğunu söylemektir. Herkesin isteklerinin farklı olduğu yerde, ahlâkın amacı ne olabilir? Ahlâkta ortak amaç yok mudur? Liberal düşünürler, bir isteğin ahlâkî olması için bazı niteliklere ihtiyacı olduğunu düşündüler. “Doğru inancın” bilgi olabilmesi için gerekçelendirilmesi gerektiği gibi değerlerimizin de ahlâkî geçerliliğe sahip olması için gerekçelendirilmesi gerekir. Değerlerin geçerli olabilmeleri gerekçelendirilmelerine bağlıdır.

Her zaman arzularımıza göre davranmamızın ahlâkî olduğunu iddia edemeyiz. Canımız hırsızlık yapmak istediğinde bu arzumuzu yerine getirmemizin ahlâkî olduğunu söyleyemeyeceğimize göre arzularımızın hangilerini takip etmemiz, hangilerinden kaçınmamız gerektiği konusunda bir sınırın olduğu muhakkaktır. Biz, doğrudan arzularımızın bizi yönlendirdiği şeylere göre davranmayı ahlâkî kabul edemeyiz. Ahlâkın insanların arzularını, beklentilerini ve amaçlarını gerçekleştirecek tarzda şekillenmesi gerektiği ile anlatılmak istenen bu değildir. Aksine burada ifade edilen ahlâk, arzu ve duyguları temele alan bir değerler sistemine dayanmaktadır. O halde ne tür ahlâkî değerleri ahlâkî olmayandan ayıracak ilave bir tartışmaya ihtiyaç vardır. Buna gerekçelendirme tartışması diyebiliriz.

İnanç ve duygu ahlâkı, liberal düşünce içerisinde eş-zamanlı gelişen ve hâlâ öyle devam eden iki ayrı yaklaşımı ifade eder. Ancak bir inancın ve bir duygu durumunun ahlâkî olması, onların yeterince gerekçelendirilmiş olmasına bağlıdır. Bu yüzden değer ve

inanç tartişması, ardından gerekçelendirme tartişmasına geçmeyi gerektirir.

## II. BÖLÜM: LIBERAL GEREKÇELENDİRME

### 1. Liberal İlkeler ve Ahlâkî Nedenler

Birinci bölümde bizi davranışa sevk eden ilk nedenler ve bu nedenlerin ontolojik statüleri ele alındı. Ancak akıl, duygu ve irade gibi ilk nedenler, yalın haliyle bize ahlâkın amaçladığı şeyi, *nasıl davranmamız gerektiğini* gösteremez.

1. Aklı nasıl davranmamız gerektiğinin ilk nedeni yaptığımızda zorunlu olarak bazı ahlâkî inançların varlığına ulaşıyoruz. Bu durumda ahlâkî inançları diğer inançlarımızdan nasıl ayıracağımız sorunu ile karşılaşırız. İnanç temelli yaklaşımlar, genelde **temel inançlara** dayanır. **Ahlâkî inançları** ve **temel ahlâkî inançları** nasıl belirleriz? Bireyselliğin ve özgürlüğün toplumları geliştirdiğine veya yalan söylemenin yanlış olduğuna inanmakla yakın zamanda büyük bir depremin olacağına, doğada güçlülerin zayıfları ezdiğine veya dünyada savaş taraftarlığı ve terörün giderek arttığına inanmak arasında ne tür bir ilişkinin/farkın olduğu; hangilerini ve niçin ahlâkî inançlar olarak almamız gerektiğini belirlemek gerekecektir.

2. İradenin bir davranma nedeni olduğunun kabul edilmesi de bazı sorunları içinde barındırır. Öncelikle duygular arasında tercihte bulunmakla inançlar arasında tercihte bulunmak birbirinden farklıdır. Fakat duygular arasında tercihte bulunmanın inançlara mı dayandığı veya inançlar arasında tercihte bulunmanın duygulara mı dayandığı çok açık değildir. Her iki durumda da iradeyi ahlâka (nasıl davranmamız gerektiğine) neden yaptığımızda, onu ahlâkî olmayan veya ahlâkla ilgisi olmayan istemlerimizden (iradelerimizden) ayıran nitelikleri ortaya koymak gerekecektir. Doğruyu yalan söylemeye tercih etmek, Tanrı'ya inanmayı inanmamaya tercih etmek, piyasa düzenini müdahaleciliğe tercih etmek, sorumluluğu çok olan bir mesleği az olana tercih etmek, uzlet hayatını dünyevî hayata tercih etmek, öğretmen olmayı kiralık katil olmaya tercih etmek. Bunların her birini diğerinden ayıran (eğer varsa) ahlâkî özelliğin ne olduğunun gösterilmesi gerekir.

3. Duyguyu davranışlarımızın ilk nedeni olarak aldığımızda, öncelikle hangi duyguların ahlâkî olup olmadığı sorunu ile karşılaşırız. Haz, sempati, yardımseverlik, sevgi, korku, coşku vs. arasında ayırım yapmayı sağlayacak ahlâkî araçlar veya bir yöntem var mıdır? Naif veya birincil duygu tecrübelerini kendi başlarına ahlâkî davranışa neden yapmak, birçok sorunu beraberinde getirecektir. Doğruyu söylemekten haz almakla, yalan söylemekten haz almak; başkalarına yardım etmekten haz almakla başkalarına acı çektirmekten haz almak; öğrenmekten haz almakla beyhude bir hayat

sürmekten haz almak arasında ahlâkî olanlar nasıl tespit edilecektir? Bu açıdan sorun, tüm duygusal tavırlarımız ve değer biçmelerimiz içinden ahlâkî olanları tespit etmektir.

O halde inanç, irade ve duygu bizi davranışa yönelten ilk nedenler olarak karşımıza çıkıyor olmasına rağmen yalın haliyle bunlardan çıkan her türlü davranışa ahlâkî diyemiyoruz. Bu bölümde inanç, duygu ve iradeyi ahlâkî olarak doğru veya uygun yapan *ikincil nedenler* ele alınacaktır. Sorun bu şekilde ortaya koyulduğunda öncelikle “*neden*” terimi; ikinci olarak “*birincil ve ikincil neden*” terimleri; üçüncü olarak da “*temel inançlar*”, “*temel ahlâkî inançlar*” ve “*ahlâkî doğruluk ve uygunluk*” ifadeleri karşımıza çıkıyor. Diğer taraftan “*naif veya birincil tecrübe*”, “*naif haz tecrübesi*” ve “*ahlâkî araçlar ve yöntemler*” gibi terim ve ifadeler de karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramsal yapıya bağlı kalarak cevabını arayacağımız soruları şu şekilde ortaya koyabiliriz:

Değerler, tercihler veya inançlar ahlâk için gerekçeler sağlayabilir mi? Ahlâka değerleri gerekçe yapmakla tercihleri veya inançları gerekçe yapmak arasında ne fark vardır? İnanç ahlâkî, irade ahlâkî ve değer ahlâkî ayrımı ne tür sonuçlar ortaya çıkarır? **Naif haz tecrübesi**, yapmamız gereken şeylerin gerekçesi olabilir mi? Değerleri ahlâkî yapan özellikler nelerdir? Değerlerin bilgisinden bahsedebilir miyiz? Doğruluğundan emin olduğumuz **temel inançlar**, bize daha güçlü gerekçeler mi sağlar? Duygu ve değer temelli bir ahlâk, bilgiyle ilgili veya bilişsel temele sahip olabilir mi? Tüm bu sorular, bir ahlâk teorisinin ortaya koyduğu yargılara ahlâkî fâilin niçin uyması gerektiğini göstermek için gereklidir. Davranışlara yön veren kural ve ilkeleri doğru veya geçerli kılan kanıtlar/nedenler gösterilmedikçe bu kural ve ilkeleri savunup onlara göre davranmak anlamsız olacaktır. Bir inancın doğruluk nedenlerini veya bir tavrın (duygu durumunun) yapılmaya değer olduğunu gösterme çabasına “gerekçeleştirme” (*justification*) denir.

Ahlâkî gerekçeleştirme, (i) ahlâkî bir inanca sahip olmanın, (ii) bir ahlâkî inancı tercih etmenin veya (iii) bir ahlâkî duyguyu tespit etmenin nedenlerini aramayı ifade eder. Bu yüzden gerekçeleştirme konusu aynı zamanda “*ahlâkî nedenler*” konusudur. Ben ahlâkî nedenleri öncelikle birincil nedenler ve ikincil nedenler; ikinci olarak da tasdik (inanç) temelli, arzu (duygu) temelli ve irade (tercih) temelli şeklinde ayırdım. Diğer taraftan ahlâkî gerekçeleştirmenin diğer gerekçeleştirme biçimlerinden farklı olup olmadığı da tartışma konusudur. Bu konu hakkındaki yaklaşımlar, ahlâkî gerekçeleştirmenin iki temel biçimine götürecektir: deontolojik (ödeve dayalı)

gerekçelendirme ve teleolojik (sonuççu) gerekçelendirme.<sup>264</sup>

İki ayrı tarzın ortaya çıkması, öncelikle ilk ahlâkî nedenlerin farklılığından kaynaklanır. Deontoloji, pratik aklı ahlâkın ilk nedeni kabul eder ve ahlâkî yargıların kaynağı olarak aklın pratiğe dair saf işleyişini gösterir. Teleoloji ise duyguyu ahlâkın ilk nedeni kabul eder ve ahlâkî yargıların kaynağı olarak uygun duyguları gösterir.<sup>265</sup> İkinci olarak bu ayırım, inançları gerekçelendirmekle davranışları gerekçelendirmek arasındaki farktan ortaya çıkar. Bir davranışı gerekçelendirmek, bir inancı gerekçelendirmekten daha fazla bir çabayla olur. Bir inancı gerekçelendirmek, onun aksini reddetmeyi gerektirir; ancak bir davranışı gerekçelendirmek, aksini yapmayı veya onu inkâr etmeyi gerektirmez. İnanma nedenleri ile davranma nedenleri birbirinden farklıdır.<sup>266</sup>

Ahlâkî inançları merkeze alan deontolojik düşünce, tüm inançlarımız içerisinde ahlâkî olanları veya davranışlarımıza neden olabilecek inançları belirlemeye çalışır. Deontolojik anlamıyla gerekçelendirme sorunu, ahlâkî yargıların bilgiyle ilgili bir süreçten geçen ahlâkî inançlara dayandırılması ile ilgilidir. Burada amaç, benim davranışta bulunmamı sağlayan bilgiyle ilgili nedenin tıpkı bende olduğu gibi başka insanlar için de geçerli neden sağlamasıdır. O halde deontolojik gerekçelendirmeler, inanç temelli (doxastik) gerekçelendirmelerdir. Ancak bu gerekçelendirmede her tür inancı doğru yapan nedenlerle ahlâkî yargılara ulaşmamızı sağlayan (veya bir davranışı yapmamız gerektiğini düşündüren) nedenler, birbirinden farklıdır. William P. Alston'un (d. 1921) yaklaşımıyla ifade edersek inanmamızı sağlayan nedenlerle davranmamızı sağlayan nedenler, birbirinden farklıdır.

Diğer taraftan sonuççu yaklaşımlar, Hume'un ifadelerinde ortaya koyduğu şekliyle ahlâkî yargılarımızın inançlarımıza dayanmadığı ve inançların bize ne yapmamız gerektiğini söyleyemeyeceği fikrinden hareket eder. Bizi eyleme sevk eden şeyler arzu, istek, tutku ve duygularımızdır.<sup>267</sup> Ancak Hume, duyguların hem ahlâkın hem de ahlâksızlığın birincil nedenleri olduğunu; yani naif (birincil) duygularımızın tümüyle ahlâkî olamayacağını düşünür ve ahlâkî duyguları ahlâkî olmayan duygulardan ayıran bir gerekçelendirme yöntemi geliştirir.<sup>268</sup> Adam Smith (1723–1790), daha sonra

<sup>264</sup> William P. Alston, bunları deontolojik gerekçelendirme ve basiretli gerekçelendirme (prudential justification) olarak isimlendirir. William P. Alston, "Deontological Conception of Epistemic Justification", s. 257. Yine başka bir yerde Alston, dini inancın gerekçelendirilmesi sorununda bu iki tür gerekçelendirmeyi başka terimlerle ifade eder: epistemik normatif gerekçelendirme (J<sub>n</sub>) ve değer biçici gerekçelendirme (J<sub>e</sub>). William P. Alston, "Dini Tecrübe ve Dini İnanç", *Dini Bilginin İmkani*, çeviren ve derleyen: Temel Yeşilyurt, İnsan yay., İstanbul, 2003, ss. 116, 120.

<sup>265</sup> Gaus, *age.*, ss. 331, 364.

<sup>266</sup> Alston, "Deontological Conception of Epistemic Justification", s. 257.

<sup>267</sup> Hume, *İnsan Doğası*, ss. 273, 399.

<sup>268</sup> Hume, *İnsan Doğası* kitabında ahlâkın temeli olan (tutkular veya duygular) şeyleri ararken ne tür

bu düşünceye ahlâkî duygu (duygu) teorisi (*The Theory of Moral Sentiments*) adını verir.<sup>269</sup> Ahlâkî duygu teorisi, hem şahsî hem de gayri-şahsî değer yargılarını ahlâkî yapan özellikleri arar. İster şahsî ister gayri-şahsî olsun tüm değer yargıları, failden çıkar; fail merkezlidir (*agent-relative*). Ancak benim davranışta bulunmamı sağlayan değer/nedenin başkası için de bir neden/değer olduğu veya onun için bir değer olmasa bile onun tasvip ettiği/onayladığı bir neden olduğu gösterilmedikçe böyle bir yargının gerekçelendirilmiş olduğu söylenemeyecektir.<sup>270</sup>

Bu durumda deontolojik yaklaşımın ortaya çıkardığı sorun, bir inancın doğruluğunu gösteren nedenlerle ahlâkî yargıların geçerliliğini gösteren veya bir davranışı yapmamız gerektiğini düşündüren nedenlerin aynı olup olmadığıdır. Kant, ahlâkî inançlarımızın diğer inançlarımızdan ayrılmasını ahlâkın pratik doğasına bağlar. Teorik (kurgusal) inançlarımız, aklın saf (salt) işleyişinin ürünü olan sentetik a prioriilerdir; ahlâkî inançlarımız, davranmamızın nedenleri olduğu için ilkinden ayrılır.<sup>271</sup> Ancak, genellikle zannedildiği gibi pratik akıl, saf akılı dışlayan, ondan tamamen bağımsız değildir; bu, aklın pratiğe dair saf işleyişinden başka bir şey değildir. Kant, buna dayalı olarak ahlâkî inançların belirlenmesinde özgün bir yöntem geliştirdi ve buna ödev ahlâkı adını verdi.<sup>272</sup> Kant, açıkça inanmamızı sağlayan nedenlerle davranmamızı sağlayan nedenleri ayırdı. Hem teorik hem de pratik inançlarımız, sentetik a prioriilerdir; fakat ahlâkî inançları elde etmenin başka bir şekli vardır. Kant'ın ifadesi ile bu, ahlâkın en yüksek ilkesini temellendirir.<sup>273</sup>

Bir irade ahlâkı ya zihin durumlarına ya da duygu durumlarına dayanır. Alston, bizim bilgiyle ilgili ve ahlâkî inançlarımız üzerinde iradî kontrollerimizin olduğunu söyleyerek, iradeyi bir zihin durumu olarak algılar.<sup>274</sup> William James (1842–1910), W. K. Clifford (1845–1879)'un “İnanç Ahlâkı”<sup>275</sup> adlı makalesine cevap olarak yazdığı

---

duygu ve tutkuların ahlâkî olduğunu; yani gerekçelendirme sorunun başka bir kitabında ele alır. Bkz. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

<sup>269</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

<sup>270</sup> Gaus, *age.*, ss. 13-4.

<sup>271</sup> İmmanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1993, ss. 374-5.

<sup>272</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, ss. 6, 12-5, vd.. Kant, “saf pratik aklın eleştirisi” ile “ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi” ifadelerini aynı anlamda kullandığını söyler. Bkz. *age.*, s. 7.

<sup>273</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, s. 7.

<sup>274</sup> Alston, *agm.*, s. 269.

<sup>275</sup> Clifford, “inanç ahlâkı” başlığını yeterli delile sahip olmadan bir şeye inanmanın ahlâkî olmayacağını ifade etmek için kullanır. Bu anlamda Clifford'un inanç ahlâkına yüklediği anlam, benimkinden farklıdır. Ben, inanç ahlâkı ifadesi ile ahlâkın temeline kanıtla dayalı doğru inancı koyan deontolojileri kastediyorum. Ancak bu tanımlama, Clifford'un ona yüklediği anlamdan tamamen bağımsız değildir. Nitekim Clifford, davranışlarımıza yön veren yargıların kanıtla dayalı inançlar olması gerektiğini söyleyerek hem ahlâkta hem de epistemolojide istemeyi, irade etmeyi ve arzulamayı ve bunlara bağlı olarak kişisel beklentilere göre karar almayı tamamen reddetmişti.

“İnanma İradesi” adlı makalesinde iradeyi “iki hipotez arasındaki tercih” şeklinde tanımlar. Ona göre farklı tercih kipleri vardır; ölü ve canlı, zorunlu ve gönüllü, önemli ve önemsiz tercihler. Clifford, “Yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak, her zaman ve her yerde, herkes için yanlıştır.” diyerek inanmayı gayri-şahsî bir şey olarak tanımladı. Ona göre bir şeye inanmamızı sağlayacak kanıtlar varsa o şeye inanmak için istek ve tercihimiz olamaz ve ona inanmak, ahlâkî bir sorumluluğu ifade eder.<sup>276</sup> James’e göre bizim için hiçbir anlam ifade etmeyen bazı inançlar, kanıta dahi dayansa onlar, bizim inançlarımız olamaz; çünkü onlar, ölü hipotezlerdir. Örneğin, ya agnostik ya da Hıristiyan olmaya dair ne tür neden ve kanıtlar ileri sürülürse sürülsün bu, birçok insan için ölü hipotezdir. Oysa inanca konu olan şeylerin bizim üzerimizde canlı tesir bırakması gerekir. “Ya felsefeci ya da Müslüman olma şeklindeki tercih ise bizde canlı bir etki bırakacaktır. Bu canlı etkiler, bizim o şeye inanmamız yönünde irademizi kullanmamızı sağlar.<sup>277</sup> Alston gibi James de inançlarımız üzerinde iradî kontrollerimiz olduğunu kabul eder. James’e göre inançların hem kanıta dayanması hem de bizim üzerimizde canlı etkiler bırakması gerekir.

Aristoteles, çok önceleri tercihin iki şeklinden bahsetti: düşünülüp taşınılan tercihler ve hazzın yönlendirdiği tercihler. Aristoteles’e göre arzuların yönlendirdiği bir tercih ahlâkî değildi ve daha da temelde tercihin kendisi ahlâkî değildi. Ona göre tercihler, bizde yatkinlik olarak bulduklarında ahlâkî olurlar. Bizzat tercih ahlâkî bir terim değildir; o, ahlâkî “orta”yı bulmayı sağlamışsa o zaman ahlâkî adını alabilecektir.<sup>278</sup> Bu açıdan bakıldığında irade etmeyi ahlâka dair bir temel veya ahlâkî yargılarda bulunmanın müstakil bir dayanağı olarak görmek zordur. Çünkü irade, ya aklın ya da duyguların yönlendirmesi altındadır. Aristoteles’in de ifade ettiği gibi her iradî durumu, akla ya da duyguya indirgemek mümkün olmaktadır. Bu durumda iradeyi müstakil bir karar alma aygıtı olarak görmek mümkün olmaz. O halde irade temelli yaklaşımlar için temel sorun, tercih nedenlerinin duygular mı yoksa akıl mı olduğudur. Bu sorunun cevabına bakarak irade temelli yaklaşımların deontolojik veya teleolojik özellikler taşıdıklarını söylemek veya onu bunlardan birine indirgemek mümkün olabilecektir.

Ahlâkın ilk nedenleri olarak ister inançları ister iradeyi isterse de duyguları

---

<sup>276</sup> Bu anlamda onun yaklaşımı iki anlamıyla da inanç ahlâkıdır; Clifford’un temel sorunu, inanmanın nedenleri ile davranmanın nedenlerini birbirinden ayırmamış olmasıdır. Bkz. Clifford, *agm.*

<sup>277</sup> Clifford, *agm.*, ss. 132-3.

<sup>277</sup> James, *agm.*, s. 186. James, ya felsefeci ya da Müslüman olmayı, ölü tercihe; ya agnostik ya da Hıristiyan olmayı canlı tercihe örnek verir. Ancak bizim için bunun tersi olduğu için ben bunların yerlerini değiştirdim.

<sup>278</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, ss. 30, 33, 49.



koyalım, bunlar kendi başlarına ahlâkî olanı belirleyemeye yetmeyecektir. Liberal düşünürler, temelinde ahlâk olduklarını düşündükleri liberal ilkeleri belirlerken ve savunurken bu üç nedene atıfta bulundular ve bunların her birine dayalı farklı gerekçelendirme biçimleri ortaya çıktı. Bu, her zaman kesin bir ayrımı ifade etmese de liberallerin düşünce yapısı bunlardan birine sürekli daha yakın göründü. Deontolojik liberalizm ve sonuççu (teleolojik veya faydacı da denebilir) liberalizm ayrımı,<sup>279</sup> bu zihin durumlarına dayanır. Bu tasnif, aynı zamanda iki tür gerekçelendirme biçimini ifade eder: deontolojik gerekçelendirme ve sonuççu gerekçelendirme.

Liberal düşünce geleneğinde Friedrich A. von Hayek, Karl Popper, İsaiah Berlin gibi çoğulcu düşünürler istisna olmak kaydıyla tüm düşünürler, liberalizmin ahlâkî bir temele dayandığını ve hatta bu dayanağın zorunlu olduğunu iddia ettiler.<sup>280</sup> Bu anlamda liberalizmin siyasî, iktisadî toplumsal hayata dair bütün iddiaları, ahlâkî bir zemine dayanır. John Locke, en temel haklar olarak gördüğü yaşama hakkı, mülkiyet hakkı ve özgürlüğü ahlâkî haklar olarak kabul etti.<sup>281</sup> On sekizinci yüzyılda David Hume, Adam Smith ve İmmanuel Kant, on dokuzuncu yüzyılda Jeremy Bentham (1748–1832) ve John Stuart Mill, yirminci yüzyılda John Rawls, Alan Gewirth, David Gauthier, Ludwig von Mises, Murray N. Rothbard başta olmak üzere neredeyse tüm liberaller, aynı zamanda ahlâk düşünürleri idi. Bu düşünürler, elbette ahlâkî bir düşünce yapısı dayatma iddiası ile ortaya çıkmadılar; fakat savundukları ilkelerin ahlâkî yargıları elde etme süreçlerine uygun olduğunu ileri sürdüler. Bu anlamda onlara göre liberal ilkeler, aynı zamanda birer ahlâk ilkesidir. Mises, iktisat ve ahlâkın birbirinden ayrı düşünülmesini büyük bir hata olarak gördü. İktisadın ilkeleri ahlâkın ilkelerinden farklı değildi. Mises'e göre ahlâk ve iktisat, ortak bir doğru eylem mantığına (praxeology) sahipti.<sup>282</sup> Rothbard da Mises'in yolundan gider. O, iktisadın pozitif; ahlâkın ise normatif bir bilim olduğu ve bunların birbirinden ayrı olduğu iddiasına karşı çıktı. Ahlâk ve iktisadın mülkiyet ve mülkiyet hakları gibi ortak sorunları vardır. Rothbard, bu temelden hareketle onları birbirinden uzaklaştırmak yerine birbirine yaklaştırma

---

<sup>279</sup> Gaus, *age.*, s. 319.

<sup>280</sup> Çoğulcular da liberal ilkelerin ahlâkî zeminden tamamen yoksun olduğunu da iddia etmediler. Onlar, liberalizmi bir ahlâkla özdeşleştirmenin onun çoğulcu yapısına uygun olmayacağını düşündüler. Nitekim çoğulcular, bu tavrın kuruculuk tehlikesi taşıdığı iddiası ile hem Kantçı yaklaşımları (deontolojileri) hem de faydacıları eleştirdiler. Ancak buna rağmen onların “optimum ahlâk” diyebileceğimiz liberal bir ahlâk anlayışını savunduklarını söylemek yanlış olmaz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994, s. 287(d); Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları II*, ss. 207-8; Berlin, “İdeal Arayışı Üstüne”, ss. 99, 103; Hayek, *Kanun Yasama Faâliyeti ve Özgürlük (II): Sosyal Adalet Serabı*, ss. 70, 71.

<sup>281</sup> Mustafa Erdoğan, “Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek”, ss. 7, 30.

<sup>282</sup> Mises, *Human Action*, ss. 15, 92-5.

yoluna gitti.<sup>283</sup>

John Locke'dan günümüze kadar liberaller, hep aynı ilkeleri savundular; yaşama hakkı, mülkiyet hakkı, kanun hâkimiyeti, sınırlı devlet, bireysellik, özgürlük, kendiliğinden düzen vs.. Yine Locke'dan günümüze kadar liberal düşünürler, bu ilkelerin ahlâkî bir zemine sahip olduğunu ileri sürdüler. Ancak bu düşünürlerin, liberal ilkelere ortak bir ahlâkî zemin bulduklarını ve ortak bir zihin yapısına sahip olduklarını söyleyemeyiz. Onların bir kısmı sonuççu bir zihin yapısına sahipken bir kısmı da deontolojik bir yaklaşımı kullandılar. Bu anlamda liberal ilkelerin iki farklı zihin yapısı ile ortaya koyulduğunu veya savunulduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, bu ilkelere deontolojik bir anlam yükledi; ikincisi ise liberal ilkeleri, birlikte veya refah içinde yaşamının birer araçları olarak değerlendirerek sonuççu bir yaklaşım ortaya koydu. Bu yaklaşım farklılığı, en temelde bu düşünürlerin liberal ilkeleri gerekçelendirirken kullandıkları ilk nedenlerin farklılığına dayanıyordu. Deontoloji, akıl temelli bir yaklaşımken sonuççuluk, duygu temelli bir yaklaşımdı.

“Gerekçelendirme”, genellikle epistemolojinin bir terimi olarak karşımıza çıkar. Ancak daha önce de vurguladığımız gibi ahlâkî gerekçelendirmenin (*davranışları gerekçelendirme*) epistemolojik gerekçelendirme ile ilişkisinin; birincisinin bilgiyle ilgili bir yönünün bulunup bulunmadığının öncelikli olarak ortaya koyulmasında yarar vardır. Bu inanç ahlâkî, irade ahlâkî ve duygu ahlâkî ayrımının sağlam bir temele dayandığını; bu üçlü tasnifi *önermesel ahlâk (doxastik)* ve önermesel olmayan ahlâk şeklinde ikili bir tasnife indirgenenin mümkün olduğunu; bu ikili tasnifin de deontolojik liberalizm ve sonuççu liberalizm ayrımını anlamlı kıldığını ortaya koymamıza yardım edecektir.

## 2. Ahlâkî Gerekçelendirme

“Gerekçelendirme”, Platon (427–347)'dan bu yana epistemolojide doğru inancı bilgiye dönüştüren unsur kabul edilir.<sup>284</sup> Platon'dan günümüze kadar bu unsurun mahiyeti konusunda bir mutabakat sağlanmamıştır. Gerekçelendirme, en genel anlamıyla bir önermenin, yargının veya ifadenin “*şans eseri*” doğru veya geçerli olup olmadığını gösteren unsurdur. Bir ifadeyi, inancı veya tavrı gerekçelendirmek demek, onun niçin doğru, anlamlı, geçerli veya (ahlâkî anlamıyla) yapılmaya değer olduğunu

<sup>283</sup> Rothbard, *age.*, ss. 713, 1360-5.

<sup>284</sup> Platon, *Theaitetos*, 201c, 202c, 206c (ss. 154, 169, 174); Matthias Steup, “Internalist Reliabilism”, *Philosophical Issue*, sayı 14, 2004, s. 404; Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, s. 8; Richard Swinburne, *Epistemic Justification*, Oxford University Press, New York, 2001, s. 2; Mehmet Sait Reçber, “Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik”, *Felsefe Dünyası*, sayı 38, 2003, s. 42.

söylemektir. Bir kimse, bir şeyi nasıl bildiğini açıklamadıkça o şeyi bildiğini iddia edemez. Gerekçelendirme, bir kimsenin bir şeyi nasıl bildiğini açıklamasıdır. Bu açıklama, **isabetli bir tahminin** bilgi olarak nitelenmesini engeller.<sup>285</sup> *S*'nin *p*'ye olan inancı, şans eseri doğru olabilir. Bu yüzden bilgi, üçüncü bir şartı gerektirir. Bu şart, gerekçelendirme ile ifade edilir. Gerekçelendirme, *S*'nin inancının şans eseri doğru olmasına mâni olur.

Platon, *Theaitetos* diyalogunda **doğru inancın** bilgi olup olmadığını tartıştı ve Sokrates'in ağzından doğru inançla bilginin aynı şey olmadığını ileri sürdü. O, bu konuda bir mahkeme örneğine başvurdu. Bir hırsızlık veya zorbalık davasında hâkim, olayın gerçek nedenleri ile değil de söz söyleme sanatında usta olan bir avukatın aldatmaları ile **doğru bir hüküm** verebilir. Ancak hükmün doğru olması, hâkimin en iyi kararı verdiği anlamına gelmeyecektir; çünkü hâkim doğru hüküm vermiş olsa bile aldatılmıştır. Avukat, olayın gerçek mahiyetini öğretmek yerine karşısındakinde bir inanç meydana getirmek suretiyle onu ikna edip kandırabilir. Bu inanç, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir; ancak onun doğruluğu "*şans eseri*"dir. Platon, bu durumda "Bilgi olması için doğru inanca ne ilave etmemiz gerekir?" sorusunu sorar.

Platon, Sokrates'in ağzından doğru bir inancı veya doğru bir hükmü (*orthodoxa*) bilgi (*episteme*) yapan unsuru, "*Logos*" (açıklama, neden, gerekçe, bazen de kanıt) terimi ile ifade eder; ancak o, her açıklamanın bunu yapmayacağını da ilave eder. Bir şeyin dile yansıyan biçimi üzerinde konuşmak (Hasan h, a, s, a ve n harflerinden oluşur.) veya bir bütünün öğelerini saymak (At arabası at, araba, üzenği, tekerlek vs.'den oluşur.) yeterli açıklama değildir. Bilginin unsuru olan ve doğru inancı bilgi yapan açıklama, "*herkesin düşündüğü yani konuyu bütün şeylerden ayıran bir işaret göstermektir*". Güneş, dünya etrafındaki cisimlerin en parlakıdır dediğimizde insanlar bunu yeter derecede kesin bulacaktır.<sup>286</sup> Platon, bu tür bir açıklamanın da doğru inancı bilgi yapıp yapmayacağı konusunda emin değildir;<sup>287</sup> doğru inancı bilgi yapan unsurların neler olduğu, Platon'a referansla günümüzde de "gerekçelendirme" (*justification*) terimi adı altında devam etmektedir.

<sup>285</sup> Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishers, Madlen, Massachusetts, 1997, ss. 7-8, 23; Matthias Steup, "Epistemic Duty, Evidence and Internality", *Knowledge Truth and Duty*, Oxford University Press, Oxford, 2000, ss. 135, 147.

<sup>286</sup> Platon, *age.*, 208c. Chisholm, Gail Fine ve Miles Burnyeat başta olmak üzere yakın dönemin düşünürleri, Platon'daki *Logos* teriminin *gerekçelendirmeye* (*justification*) karşılık geldiğini ileri sürdüler. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Linda Zagzebski, "Recovering Understanding", *Knowledge Truth and Duty*, editör: Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 238; Richard Fumerton, "Theories of Justification", *The Oxford Handbook of Epistemology*, editör: Paul K. Moser, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. 204.

<sup>287</sup> Platon'un şüpheleri ile ilgili pasaj için bkz. *age.*, 210b.

Gettier, Platon'un bilgideki gerekçelendirme unsurunu şöyle ortaya koyar:

S, p'yi ancak ve ancak (i) p doğruysa,  
( $\Leftrightarrow$ ) (ii) S, p'ye inanıyorsa ve  
(iii) S, p'ye olan inancını gerekçelendirmişse,  
bilir.<sup>288</sup>

Gettier'in Platon'un bilgi tanımını bu şekilde ortaya koyması, epistemolojide yeni bir kavramsal yapının ortaya çıkmasına neden oldu. Gettier'den sonra bilgi tartışmaları büyük oranda bu formüllü tanımdan hareket etti.<sup>289</sup> Diğer taraftan Gettier, bu tanımlı eleştirerek gerekçelendirme unsurunun doğru inancı bilgi yapamayacağını gösteren bazı örnekler sundu.<sup>290</sup> Bu makale ve eleştiri, genel olarak epistemoloji tartışmalarının yönünü ve kavramsal yapısını belirledi. Yirminci yüzyılın sonlarına doğru onun karşı örnekleri nedeniyle epistemoloji, gerekçelendirme tartışmalarına yoğunlaştı. Bu tartışmalar, doğru inancı bilgiye çeviren unsur<sup>291</sup> olarak gerekçelendirmenin mahiyetinin ne olduğu ile ilgilendi.

Irving Thalberg ve Charles Pailthorp gibi bazı düşünürler, Gettier örneklerinin bu klasik tanımlı yürütmek için kullanılmayacak kadar karışık olduğunu düşündüler.<sup>292</sup> Buna rağmen Lehrer, Chisholm, Feldman gibi birçok düşünür, Gettier-karşı örneklerinin ortaya çıkardığı eksikliği, ya bilgiye dördüncü bir unsur ilave ederek ya da Descartes, Locke ve Moore gibi düşünürlere de atıfta bulunarak "gerekçelendirme" teriminin anlamını genişleterek gidermeye çalıştılar.<sup>293</sup> Buradan hareketle çağdaş epistemoloji, inanç ve doğruluk terimlerinden ziyade gerekçelendirme terimine yoğunlaştı ve farklı gerekçelendirme düşünceleri ortaya çıktı. Bazı düşünceler, doğru inancı gerekçelendiren kanıt ve nedenlerin niteliklerine ağırlık verdi ve buna bağlı olarak içselci (internalist) ve dışsalci (externalist) gerekçelendirme<sup>294</sup> ile bilgiyle ilgili (epistemic) ve bilgiyle ilgili olmayan (non-epistemic) gerekçelendirme ayrımları ortaya çıktı.<sup>295</sup> Bazı düşünürler ise bilen kişinin bilgi karşısındaki durumunun ve hallerinin, gerekçelendirmenin bir parçası olduğuna kanaat getirdi ve deontolojik gerekçelendirme ve deontolojik olmayan veya basirete dayalı gerekçelendirme fikrini ortaya attı.<sup>296</sup>

<sup>288</sup> Gettier, *agm.*, s. 121.

<sup>289</sup> Örneğin Dancy, *age.*, s. 23; Uslu, *age.*, s. 68.

<sup>290</sup> Gettier, *agm.*, s. 122.

<sup>291</sup> Steup, "Internalist Reliabilism", s. 404.

<sup>292</sup> Uslu, *age.*, s. 68.

<sup>293</sup> Lehrer'in dördüncü unsuru için bkz. Uslu, *age.*, s. 68. Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood, 1989, s. 14; Richard Feldman, "Epistemic Obligations", *Philosophical Perspectives*, sayı 2, 1988, s. 254.

<sup>294</sup> Alvin I. Goldman, *Pathways to Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. 3;

<sup>295</sup> William P. Alston, *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, New York, 1990, s. 236.

<sup>296</sup> Chisholm, *Theory of Knowledge*, s. 14; Feldman, *agm.*, s. 255. Gettier, makalesinde Chisholm'un bilgi tanımını da Platon'unki gibi formüleştiren ve eleştirir. Chisholm, 1966'da yazdığı *Theory of*

Ahlâk ve epistemoloji arasında kurulan ilişkilerin mahiyetine göre bu gerekçelendirme anlayışları, ahlâkî gerekçelendirmenin türleri olarak algılandı.<sup>297</sup> Bazı düşünürler de ahlâkta gerekçelendirmenin mümkün olmadığını savundular ve bu, bilişçilik ve biliş-dışıcılık ayrımını ortaya çıkardı. Bilişçiler, ahlâkî yargıların bir zihin sürecinden geçerek gerekçelendirildiğini savunurken biliş-dışıcılar, bu yargıların duygusal tepkilerin olduğu gibi dışa vurulmasından başka bir şey olmadığını kabul ederek (Ayer ve Stevenson gibi) bir gerekçelendirme fikrini baştan boşa çıkardılar.<sup>298</sup>

Bu ayrımları genel hatları ile ortaya koyduktan sonra temel sorunlarımızı yineleyerek ahlâkî gerekçelendirmeden bahsederken bilgiyle ilgili gerekçelendirme ile ilgili tasvir ve analizlere duyulan ihtiyacın sebebini ortaya koyabiliriz.

1. İnançları gerekçelendirmekle davranışları gerekçelendirmek arasında nasıl bir ilişki vardır?
2. İnançları gerekçelendiren nedenlerle davranışları gerekçelendiren nedenler aynı mıdır?
3. İnanç temelli ahlâkla değer temelli ahlâk, bu sorunlar karşısında nasıl bir farklılık gösterir?

Bu konuda temel sorunlardan biri, ahlâk ve epistemolojide ortak bir yaklaşımı savunmanın imkânı üzerinedir. İnanç temelli ahlâk teorileri bu konuda ortak bir yaklaşımı benimsemediler. Bazı deontologlar, ahlâk ve epistemolojinin ortak bir karar alma biçimi olduğunu ileri sürerken bir kısmı ise bunların ayrı karar alma biçimleri olduğunu ileri sürdüler. Ancak bunların temelde bir inanç oluşturma biçimi olduğu konusunda mutabık kaldılar. William K. Clifford'un inanç oluşturma biçimine ve davranışlarımızın bu inançlarla ilişkisine yoğunlaşan düşünceleri, bir kısım deontolojiler üzerinde oldukça etkili oldu. Linda Zagzebski, epistemoloji ve etiğin çalışma biçiminin tamamen aynı olduğunu düşündü.<sup>299</sup> Chisholm, ahlâkî gerekçelendirmenin bilgiye dair (epistemic) gerekçelendirmenin bir alt-türü olduğunu kabul etti.<sup>300</sup> Firth, bunlar arasında bazı farklılıklar olmasına rağmen bunların benzer olduklarını ileri sürdü.<sup>301</sup> Goldman ise erdem, güven, değer gibi bazı ortak terimleri taşıyor olmalarına rağmen epistemoloji ve ahlâkî ayrı alanlar olarak gördü.<sup>302</sup> Ancak bunlar, ortak bir şekilde “değer” teriminin epistemoloji ve ahlâkın ortak terimi olduğunu kabul ettiler.

Değer; bir olay, olgu veya inancın bir kişi üzerinde bırakmış olduğu etkiyi veya onda meydana getirdiği tavrı ifade eden bir duygu durumudur. Bu tanım, ahlâkî değer

---

<sup>297</sup> *Knowledge*'da bu eleştirileri göz önünde bulundurur ve tashih eder.

<sup>298</sup> Meyers, *age.*, s. 4.

<sup>299</sup> *Age.*, s. 132; Singer, *agm.*, s. 310; Bond, *age.*, s. 64.

<sup>300</sup> Zagzebski, “Recovering Understanding”, ss. 235-53.

<sup>301</sup> Roderick M. Chisholm, “Firth and the Ethics of Belief”, *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı 51/1, 1991, ss. 119-28.

<sup>302</sup> R. Firth, “Chisholm and the Ethics of Belief”, *Philosophical Review*, sayı 68, 1959, ss. 493-506.

Goldman, *age.*, s. 52.

ve ahlâkî olmayan değer; bireysel değer ve toplumsal değer; olumlu değer ve olumsuz değer gibi nitelermeleri mümkün kılan bir niteliğe sahipti. Deontoloji, değeri bu tanımdakinden çok farklı bir şey olarak algıladı ve değeri doğruluk, uygunluk ve geçerlilik gibi olumlu anlamla doğru orantılı gördü. Bu anlamda Clifford ve onun çağdaş takipçileri bilgiyle ilgili inançlarla ahlâkî inançları gerekçelendirmenin aynı şey olduğuna inandılar.<sup>303</sup>

Bu düşünce, inançları gerekçelendirmekle davranışları gerekçelendirmek arasında doğru orantı olduğunu ifade eder. Aslında bu, Locke ve Kant gibi büyük düşünürlerin de savunduğu bir yaklaşımdı.<sup>304</sup> Ancak Clifford, bu ilişkiyi çok daha düzenli ve kararlı bir şekilde ortaya koydu. O, şöyle diyordu: “İnancın eylemden ayırmak mümkün değildir... Aslında kişinin eylemleri üzerinde hiçbir etkisi olmayan bir inancın bir inanç olduğunu ileri sürmek bile doğru değildir. Kişi eğer inanılması belli bir eylemi yapmayı gerektiren bir inanca gerçekten inanıyor ve o inancın gerektirdiği eylemi gerçekleştirmek için can atıyorsa, zaten o, söz konusu eylemi kalbinde gerçekleştirmiştir. Eğer bir inanç, açık eylemlerle ivedilikle realize edilmiyorsa, gelecekte rehberlik etmesi için saklanıyordur. O, inanç kümemizin giderek bir parçası olacaktır. İnanç kümemiz, hayatımızın her anında duyuşsal algılama ile eylem arasında bir köprüdür ve son derece iyi ve sıkı örülmüş olması sebebiyle her hangi bir parçası geri kalanından ayrılamaz, fakat ona yeni eklenen her inanç, yapısının tümünde değişikliğe yol açar. Hiçbir inanç, ne kadar yüzeysel ve bağlantısız görünürse görünsün, hiçbir zaman gerçekten önemsiz olamaz; o görüldüğünden daha fazlasını elde etmemizi sağlar, kendisine benzeyen daha önceki inançlarımızı kuvvetlendirir ve başkalarını zayıflatır; en derin düşüncelerimize adım adım gizli bir sıra düzeni kurar. Öyle ki, bu düşünce düzeni bir gün alenî bir eyleme yol açar ve karakterimiz üzerine mühürünü vurarak sonsuza dek izini bırakır.”<sup>305</sup>

Bu ifadelerde bir eylemi gerekçelendirmekle bir davranış gerekçelendirmek arasında bir paralelliğin ve doğru orantının kurulduğu açıktır. Bizi davranışa sevk eden şeyler, bilmeye konu olan inançlarımızdır ve bunlar, kesin olarak doğrudurlar. Clifford, “Bir şeye yetersiz delile dayanarak inanmak, herkes için, her zaman ve her yerde yanlıştır.” fikrini savunurken “Bir defa bir eylemde bulunulduğunda, artık o ebediyen ya iyi ya da kötüdür; onun iyi veya kötü sonuçlarıyla ilgili rastlantısal hiçbir başarısızlık

<sup>303</sup> Clifford, *agm.*, s. 131; Zagzebski, *agm.*, s. 235.

<sup>304</sup> John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı yay., İstanbul, 1992, ss. 335, 399.

<sup>305</sup> Clifford, *agm.*, s. 131.

bunu değiştirmeyebilir.”<sup>306</sup> diyerek bu iki cümlenin aynı mantıksal örgü içerisinde tutarlı bir şekilde bulunduğuna inanır. Gerçekten de inançlarımız için yeterli delillere ihtiyacımız vardır. Rastlantısal doğruluklar, inançlarımızı geçerli yapamaz; ancak inançlar için konulan bu önkoşul inanç, eylem ve iyilik arasında bir doğru orantı kurmayı gerektirmez. Biz, bazen inancımız doğrultusunda davranmanın iyilik getireceğine karar verirken bazen de inancımızın aksine olan bir davranışın iyilik getireceğine karar veririz. İnançlarımız bize ne yapmamız gerektiğini gösteremez. Örneğin “Hızlı araba kullanmak, kazaya neden olabilir.” şeklinde bir inancımız olsun. Bu inanç, kendi başına bizi hızlı araba kullanmaktan alıkoymaya yetmez. Kazadan korkmamız, hayatımızı ve sağlığımızı sevmemiz gibi duygusal nedenlerden dolayı biz bu inanca uyarız. “Arabayı biraz hızlı kullanırsam sınava yetişirim.” şeklindeki bir inancımızda ise isteklerim bana arabayı hızlı kullanmam yönünde nedenler sağlar. Ne yapacağımızı duygularımızın rehberliğinde belirleriz. Bize ne yapmamız gerektiğini gösteren şey arzu ve tutkularımızdır. Davranma nedenleri, inançlar değil; hayata dair idealler, beklentiler ve projelerdir.

İnanca dayalı ahlâk anlayışları, değer kanıtların sağladığı doğrulukla doğru orantılı kabul eder. Onlara göre bilgiyle ilgili değer ve ahlâkî değer ifadeleri uygundur ve bunlar arasında ya paralellik ya da benzerlik vardır. Örneğin “*gerekeğelendirme*” yerine “*teminat*” (*warrant*) terimini kullanmayı uygun gören Plantinga, inançların normatif (davranışa yönlendirici/kuralcı) ve değer biçici bir yönünün olduğunu ileri sürdü: “Benim konum güven, teminattır (*warrant*). Güven, bilgi ile doğru inanç arasındaki farkı ortaya koyar. Ancak güven aynı zamanda normatif veya değer biçici bir şey olarak da ortaya çıkar. Bir inanca güven atfetmek, bu inanca değer atfetmektir (*appraise*), ayrıca onun taşıdığı değer olumlu yapmak, tasvip etmektir.”<sup>307</sup> Chisholm ise “bilgiyle ilgili değer” (*epistemic appraisal*)<sup>308</sup> ifadesini kullanır. Kanıtçılığın (*evidentialism*) çağdaş temsilcilerinden biri olan Susan Haack, bu kullanımın uygunluğunu baştan kabul eder ve bilgiyle ilgili değer biçme ile ahlâkî değer biçme arasındaki muhtemel ilişkileri şu şekilde sıralar:

1. Bilgiyle ilgili değer biçme, ahlâkî değer biçmenin alt-türüdür (*subspecies*). Buna alt-tür (*special-case*) tezi denebilir.
2. Pozitif ve negatif bilgiyle ilgili değer biçme, pozitif ve negatif ahlâkî değer biçmeden farklıdır; fakat her zaman birlikte düşünülebilirler. Buna bağlantı (*correlation*) tezi denebilir.
3. Pozitif ve negatif bilgiyle ilgili değer biçme, pozitif ve negatif ahlâkî değer biçme ile birlikte düşünüldüğünde aralarında değermez bir ilişkiden ziyade kısmî bir örtüşme

<sup>306</sup> Clifford, *agm.*, s. 130.

<sup>307</sup> Plantinga, *age.*, s. 3.

<sup>308</sup> Chisholm, *Theory of Knowledge*, s. 5; Plantinga, *age.*, s. 3.

vardır. Buna örtüşme (overlap) tezi denebilir.

4. Ahlâkî değer biçme ile bilgiyle ilgili değer biçme bir arada bulunamaz. Buna bağımsızlık (independence) tezi denebilir.

5. Bilgiyle ilgili değer biçme ahlâkî değer biçmeden farklıdır; fakat bunlar birbirlerine benzerler. Buna da benzetme (analogy) tezi denebilir.<sup>309</sup>

Haack, örtüşme tezine daha yakın olduğunu söyler; ancak burada daha önemli olan bilgiyle ilgili değer ifadesinin ahlâkî değer gibi uygun bir ifade olarak kullanılmış olmasıdır. Bir şeye değerini veren, onun doğruluğudur. Bu, deontolojik düşüncenin ortak yaklaşımı olarak karşımıza çıkar. Moore ve onun takipçileri de ahlâkî yargıların aynı zamanda ahlâkî inançlar olduğu konusunda deontolojilerle aynı fikirdedirler.

Noah Lemos, ahlâk ve epistemolojide sağduyu inançlarının (commonsense beliefs) kullanılmasının gerekliliği (commonsensism) ile ilgili yazmış olduğu makalede bazı sıradan inançların veri olarak alınmasının uygun ve makul olduğunu ileri sürer. G. E. Moore'un geleneğini devam ettiren Lemos, ahlâk ve epistemolojinin ortak terimleri ve gerekçelendirme şeklinin olduğunu savunur. Bir bilgi veya inancın gerekçelendirilmesi, bir takım özellikleri taşıyor olması ile mümkün olur. Sağduyu geleneğindeki düşünürler, veri olarak farklı bilgiyle ilgili inançları alırlar. Örneğin Moore, "A Defence of Common Sense" adlı makalesinde insanların birbirinden bağımsız ve habersiz olarak aynı şeyleri bilebileceğini düşünür.<sup>310</sup> Chisholm da aynı şekilde günlük hayatta insanların bildiği şeylerin ahlâk ve epistemolojide iş gören varsayım olarak alınabileceğini ileri sürer.<sup>311</sup> Bunlar, insanların kendi isimlerini ve elleri olduğunu bilmeleri gibi bilginin konusu olan olgulardır. Ahlâk felsefesine sağduyucu bir yaklaşım, farklı ahlâkî ve etik inançların veri olarak alınabileceğini savunur. Bu inançlar, neredeyse herkesin kabul ettiği ahlâkî önerme ve iddialardan oluşabileceği gibi neredeyse herkesin kendine atfettiği ahlâkî özelliklerden de oluşabilir. Bunlar arasında sözlerimizi tutmamız gerektiği, minnettarlığın nankörlükten daha iyi olduğu, başkalarına eziyet etmemek gerektiği şeklinde inançlar olabilir. Sağduyu filozofu, bu inançları her hangi bir kanıt olmaksızın alır. Veriler olarak iş gören bu tür inançları uygun ve makul yapan hiçbir özellik, bir kimsenin bu inançları doğru olduğu şeklindeki kanıt ve iddialarına dayanmaz. Üstelik o, bu inançları onları *nasıl* bildiğini bilmeksizin ve bu inançlara kanıt olan şeyleri bilmeksizin veri olarak alabilir. Moore, sağduyu inançları ile ilgili şöyle yazar: "Ben onları *doğrudan* bilmem; yani bu şu demektir: Ben

<sup>309</sup> Susan Haack, "'The Ethics of Belief' Reconsidered", *Knowledge Truth and Duty*, editör: Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 21.

<sup>310</sup> G. E. Moore, "A Defence of Common Sense", *Philosophical Papers*, London, 1959, s. 34; Noah Lemos, "Commonsensism in Ethics and Epistemology", *Knowledge Truth and Duty*, editör: Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford, 2000, ss. 204-5.

<sup>311</sup> Chisholm, *Theory of Knowledge*, s. 16.



sadece onları kanıtlayan diğer önermelerin doğru olduğunu bildiğim için onları bilirim... Ve ben hâlâ kesinlikle onları kanıtlayan şeyleri bilmem. Bu bana hâlâ onu bildiğimden şüphelenmem için iyi bir neden değil gibi görünüyor. Biz onlar için daha ötede delile sahip olmak zorunda olduğumuzu bilmeye gelince sanırım çoğu şeyi *bildiğimiz* şeklindeki garip durumu yaşıyoruz; yani biz bu kanıtın ne olduğunu bilmiyoruz.”<sup>312</sup> Sağduyu filozofu muhafazakâr olmaya çalışır; böylelikle muhtemel çatışmaları engellemeye çalışır. Aynı zamanda bu düşünce açısından sağduyu inançlarının bilgiyle ilgili ilkelerle her zaman bağdaşır olduğunu söylemek zor olacaktır. Moore ve Chisholm, sağduyu inancı için bir ölçü veya tanımı kabul etmez. Onlar, sağduyu inançları ile bağdaşmadığı için farklı görüşleri reddederler; çünkü bu inançlar, alelade ve yerleşiktir; derin ve geniş kabul görür. Birçok düşünür, sağduyu inançlarının kanıt teorisi veya doğru eylem için veri olarak alınabileceğine karşı çıkar. Örneğin Descartes, sadece kesin ve şüphe barındırmayan şeylerin veri olarak alınabileceğini savunur. Kant ise sağduyunun, Tanrı'nın en büyük hediyesi olmakla birlikte onun bizi yanıltan alıkoyamayacağını ve bu yüzden iyi düşünülmesi gerektiğini söyler. Yakın dönemde Hare ise ahlâkî sezgilere başvurmanın bir ahlâk sistemine asla bir temel yapılamayacağını söyler. O, farklı ahlâkî ilkeleri mantık ilkeleri temelinde savunmayı önerir. Bu ilkeler, ahlâkî terimler mantığını ve farklı ampirik ve ahlâkî olmayan öncüllerle ilgili ilkeleri içine alır.<sup>313</sup>

Moore, Chisholm ve Lemos ahlâkın herkesin bilebileceği temel inançlardan oluştuğunu veya bu inançlara dayandığını ileri sürerler.<sup>314</sup> Bu, epistemoloji için de geçerlidir. “Ben iki elimin olduğunu biliyorum.”, “Beş dakika önce yaşadığımda şüphe yoktur.” gibi önermeler, bilgiyle ilgili sağduyu inançlarıdır. Aynı şekilde “Sözlerimi tutmam gerekir” veya “Başkalarına eziyet etmem yanlıştır.” gibi ahlâkî önermeler, ahlâkî ve bilgiyle ilgili sağduyu inançlarıdır. Lemos, bu düşünceye bazı itirazların mümkün olabileceğini söyler:

1. Birisinin belirli bir bilgiyle ilgili veya ahlâkî inancı veri olarak kullanması için bu inancı gerekçelendirmiş olması zorunludur.
  2. Her hangi bir p inancını gerekçelendirmek için kişinin p inancının doğru olduğunu göstermesi zorunludur veya hiç değilse p'yi kovalayan doğru öncüllere inanmak zorundadır.
  3. Bu yüzden kişinin belirli bir bilgiyle ilgili ve ahlâkî p inancını kullanması için p'nin doğru olduğunu göstermesi gerekir.<sup>315</sup>
- Moorecu gelenek de Clifford ve daha genel olarak deontolojilerde olduğu gibi

<sup>312</sup> Moore, *agm.*, s. 44; Lemos, *agm.*, s. 205.

<sup>313</sup> Lemos, *agm.*, ss. 206-7.

<sup>314</sup> *Agm.*, s. 208. Bu temelci ve içselci bir yaklaşımdır.

<sup>315</sup> *Agm.*, s. 208.

ahlâk ile epistemoloji arasında ortak bir gerekçelendirme mantığının olduğunu düşünür. Duygu temelli teorilerin bu konudaki yaklaşımı çok daha farklıdır. Öncelikle bir inancı gerekçelendirmekle bir davranışı gerekçelendirmek arasında doğrudan bir ilişki yoktur. İkinci olarak ahlâkî gerekçelendirme, bir inanç oluşturmaktan ziyade bir arzuyu tatmin etmenin uygun yollarını bulmayı amaçlar. Duyguya dayalı ahlâk, inançlarla davranışlar arasında karmaşık bir ilişkinin olduğu; bu ilişkinin bazen doğru bazen ters orantılı olabileceği şeklindeki bir zihin durumuna dayanır. Ahlâk, arzularımız ve tutkularımız ile ilgilidir; epistemoloji ise bilgimiz veya inançlarımızla ilgilidir. Bu anlamda duyguya dayalı ahlâkî gerekçelendirme, davranışlarımıza değer temelli nedenler sağlar. Burada değerler, eylem ve tercihlerin nedenleridir. Bu tür duygusal nedenler, şahıslar, eylemler, kurallar, deneyimler, nesnelere vs. için etkili bir düzen temin etmek amacıyla insanları düşünmeye sevk eder.<sup>316</sup>

Ahlâkî yargılar, sadece bizim arzu ve tavırlarımızın ifadesidir veya onlar bir bakıma bizim çoktan yapmaya yöneldiğimiz şeylere dayandırılabilir. Bu yüzden bizim sürekli ahlâkî yargılarımıza göre eylemde bulunma eğilimimizin olduğu açıktır. Fakat bizim arzularımıza dayanan bu yargılar, herhangi bir şekilde doğru veya yanlış değildir. Onlar, bir ihtimal içten ve samimi olabilirler veya daha iyi bir ihtimalle tutarlı veya tutarsız olabilirler. Eğer ahlâkî yargılar, dünyaya ilişkin objektif doğruluklar olarak tanımlanacaksa onların kendi başlarına nasıl eyleme yönlendirici olacaklarını anlamak zor olacaktır. Görünen o ki sadece “Bu taş sıcaktır.” gibi tasviri ifadeler, eğer bir yumurta pişirme arzusu gibi bir takım uygun arzularım varsa beni harekete geçirebilir. Eğer ben acıya kayıtsız bir Hindu mistiği olsaydım o zaman taşın sıcak olması, benim eylemlerini etkileyemezdi.<sup>317</sup>

Timothy Williams, inançlarımızla davranışlarımız arasında bir nitelikte birlikte bir statü farkının olduğuna dikkat çeker ve arzuların davranışlara, inançların ise zihinlere yöneldiğini şu sözlerle ifade eder: “Bilgi ve davranış, zihinle dünya arasındaki merkezî ilişkilerdir. Davranışta dünya zihne tâbi/adapte olurken bilgide zihin dünyaya tâbi olur. Dünya zihne uyarlandığında arzu (desire) ortaya çıkar. Zihin dünyaya uyarlandığında ortaya çıkan şey inançtır. Arzu, davranışa yönelmek ve onu elde etmek isterken inanç, bilgiye yönelir ve onu elde etmek ister. Arzunun ilgilendiği ve bizi yönelttiği şey, davranışken inancın ilgilendiği ve bizi yönelttiği şey bilgidir.”<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Gaus, *age.*, s. 2.

<sup>317</sup> Meyers, *age.*, s. 2.

<sup>318</sup> Timothy Williams, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 1. Buradaki inanç terimi, her türlü bilgiyi tanımlamak için kullanmış olduğumuz “doğrulanmış doğru inanç” tanımındaki inançtır. İnanç, epistemolojinin temel unsurudur. Suyun yüz derecede kaynıyor

Williams'ın bu sözleri, duygu temelli yaklaşımların ortak tutumunu ifade eder. Eğer bir şeye inanacaksak o şeyin doğruluğunu bize gösterecek bizim dışımızda kanıtlara ihtiyacımız vardır; inançta veya bilgide zihin dünyaya tâbi olmak zorundadır. Ancak eğer bir şey yapacaksak ya istediğimiz gibi olan bir şeyi veya istemediğimiz gibi olan bir şeyi yaparak dünyayı kendimize uydurmaya çalışırız. Bu, keyfî ve yıkıcı olduğunda ahlâk dışı; bir ölçü ve yöneme göre olduğunda ise ahlâkî olur. Fakat hangi durumda olursa olsun ahlâkî davranış, bizim iç dünyamızda haz, mutluluk veya yardımseverlik gibi olumlu bir duygu bırakması gerekir. İnançla duygu arasındaki bu tür bir ilişki, doğru ile iyi arasındaki ilişki gibidir. Doğru ile iyinin ölçütü birbirinden farklıdır. İnançlarımızın kaynağı olan zihinlerimiz doğruluğu elde etmeye çalışırken değerlerin kaynağı olan duygular, iyiliği elde etmek ister. Kant'ın maxim'leri ve sözleşme istiareleri doğru eylem ölçütünü verirken Mill'in fayda hesabı ve Hume'un tarafsız gözlemcinin tasvibi iyi eylemin ölçütünü verir.<sup>319</sup>

Gaus, “bir ahlâk teorisini veya ahlâkî bir davranışı gerekçelendirmenin, onu kabul etmek için nedenler ortaya koymak olduğunu”<sup>320</sup> söyler. Gaus'un bu tespiti, hem inanç hem de duygu temelli ahlâkî yaklaşımlar için geçerlidir. Ancak ahlâk anlayışlarının bunu iki farklı şekilde yaptıklarını ortaya koyduk. Ahlâkî gerekçelendirmenin bir türü duygu ve değeri, gerekçelendirmeyi sağlayan nedenler olarak görürken diğer bir türü ise bilgiyle ilgili kanıtları, ahlâkî gerekçelendirmenin nedenleri olarak görür. Ahlâkî gerekçelendirmenin birinci türüne duygusal gerekçelendirme (emotive justification),<sup>321</sup> ikinci türüne ise deontolojik gerekçelendirme<sup>322</sup> adı verilir.

Bir ahlâk teorisini veya ahlâkî bir davranışı gerekçelendirmek, onu kabul etmek için nedenler ortaya koymaktır.<sup>323</sup> Ahlâkî gerekçelendirme, ahlâkî (i) yargı ve (ii) davranışlar için nedenler ortaya koymaktır. Deontoloji ile sonuççuluk arasında bu nedenlerin bir inancı doğru yapan kanıtlarla ilişkisi konusunda bir yaklaşım farklılığı

---

olması, dünyanın güneş etrafında dönmesi, Türkiye'nin başkentinin Ankara olması vs. bunların hepsi bizde bir inanç olarak bulunur. İnanç denildiğinde genellikle akla dine dair bir anlam gelir. Oysa inanç epistemolojinin temel terimidir. Dinî inançlar, genellikle “iman” terimi ile ifade edilir. İman bilgidен ziyade insanın gaybî olanla ilişkisini ifade eder. Bu ilişki, Allah'a olan güven ve sadakat gibi anlamları içine alır. Bu yönüyle iman, bir tasdikten ziyade bir tasvibi ifade eder. Ancak imanın bir tasdik olduğunu söyleyen birçok düşünür de vardır. Bu konuyla ilgili geniş bilgiler için bkz. Uslu, *age.*

<sup>319</sup> Rescher, *agm.*, ss. 248-255; Tom L. Beauchamp, “Editor's Introduction”, Hume'un *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*'ına Giriş, Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 34.

<sup>320</sup> Gaus, *age.*, s. 321.

<sup>321</sup> Noah Lemos, “Epistemology and Ethics”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, s. 496.

<sup>322</sup> Gaus, *age.*, 363.

<sup>323</sup> *Age.*, s. 321.

vardır. Deontoloji, davranışlarımıza konu olan ahlâkî inançlarla zihin durumunu ifade eden bilgiyle ilgili inançlarımızı farklı şekillerde birbiriyle ilişkilendirir; ancak nihâî olarak ahlâkî eylemlerimizin nedeni, ahlâkî inançlardır. Deontoloji bize bu ahlâkî inançları sağlayacak kesin yöntem bulmaya çalışır. Herkes için kesin inançlar ortaya koyacak olan bu yöntem, rasyonel kanıtlara dayanır. Bu anlamda ahlâkî gerekçelendirme, bilgiyle ilgili gerekçelendirmenin alt cinsi, yakın türü vs. kabul edilir (Locke, Kant, Rawls).<sup>324</sup> Diğer taraftan sonuççuluk ise ahlâkî gerekçeleri bilgiyle ilgili gerekçelendirmeden tamamen ayırır. Nedenler, bir inancı doğru yapan kanıtlardan çok farklıdır. Onlar genellikle duygusal nedenlerdir ve inanmamızdan ziyade bir şeyi yapmaya bizi iten nedenlerdir. Bunlar bazen inançlarımızla çatışabilir. Bizim bazen inandığımız şeyin ahlâken aksini yapmamız gerekebilir. Ahlâkta bilgiyle ilgili unsurlar olabilir; ancak etik, bilgi temelli değildir; o, eğilimleri ve duyguları temel alır.<sup>325</sup>

İnanca dayalı ahlâk teorilerine deontoloji adı verilir. Deontoloji, bir zihin durumuna (inanca) dayanırken sonuççuluk, bir duygusal tavra dayanır. Deontoloji, tüm inançlar içinde ahlâkî olanları tespit etmek için farklı yöntemler geliştirmiştir. Locke, bir doğa durumu istiaresi ile ortaya çıktı ve ortak bir zihin durumunun varlığına işaret etti.<sup>326</sup> Kant, bir azamileştirme (maximization) ölçütü geliştirdi ve tüm zihinlerin ortak bir şekilde çalışmasını sağlayacak bir kavramsal yapı ortaya koydu.<sup>327</sup> Rawls, zihnin pratiğe dair saf işleyişini “bilgisizlik peçesi” ve “ilk konum” istiarelerine başvurarak ortaya koydu.<sup>328</sup> O da Locke ve Kant gibi zihnin ahlâk üzerine ortak bir işleyişini bulduğunu; başka bir ifade ile zihnin bir ahlâk kipine sahip olduğunu düşündü. Genel bir sınıflama yapmak gerekirse deontolojik gerekçelendirmeleri kamusal veya herkese açık gerekçelendirme (public justification), sözleşmecilik (contractualism),<sup>329</sup> vs. gibi türlere ayırılır. Deontolojiler, bu gerekçelendirme biçimlerinin ahlâkî inançları oluşturmanın bir yolu olarak kabul ederler. Epistemolojide olduğu gibi ahlâkta da zihinlerin ortak bir işleyişinin olduğu düşünülür. Buna epistemolojide “diğer zihinler” sorunu adı verilir.

---

<sup>324</sup> Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 327-8; Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 375, 380. Kant’a göre ahlâk kuralları aklın pratik kullanımının zorunlu sonucudur. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 16. Rawls, adalet ve ahlâk ilkelerinin tamamen rasyonel bir seçimle olduğunda ancak açıklanıp gerekçelendirilebileceğini savunur.

<sup>325</sup> Amelie O. Rorty, “Wants and Justifications”, *The Journal of Philosophy*, sayı 63, no 24, 1966, ss. 765-8.

<sup>326</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci Deneme*, çev.: Serdar Taşçı, Hale Akın, Metropol yay., İstanbul, 2002, s. 24.

<sup>327</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, s. 28. Örneğin, bireyin özerkliği, ahlâk yasasının özerkliği, iyiyi isteme, kurala saygı, amaçlar krallığı, kesin buyruk bu kavramsal yapının sadece bir kısmını oluşturur.

<sup>328</sup> Rawls, *age.*, ss. 17, 136.

<sup>329</sup> Gaus, *age.*, ss. 319, 328.

Sonuççular, her türlü duygusal tavrın ahlâkî olamayacağını düşünürler. Rawls da ahlâkî ve ahlâkî olmayan tavır ayrımını teyit eder.<sup>330</sup> Aslında Bernard Mandeville ve Thomas Hobbes gibi bazı sonuççu düşünürler, bencil tavrıların ahlâkî olduğunu ileri sürdüler. Ancak Hume, Smith, Hutcheson, Mill gibi liberal sonuççular, ahlâkî tavrıların ahlâkî olmayanlardan ayıracak daha farklı yöntemler geliştirdiler. Hutcheson, Hume ve Smith ahlâkî duyu teorisi denilen bir gerekçelendirme biçimi geliştirdiler. Bentham ve Mill ise faydacılık denilen bir gerekçelendirme türü geliştirdiler. Hare, Singer, Gaus ve Parfit gibi çağdaş düşünürler, sonuççuluğu farklı yaklaşımlarla devam ettirirler.

Bir inancın neden doğru olduğunu göstermeye bilgiyle ilgili veya epistemolojik gerekçelendirme (*justification*) diyoruz. İnanç temelli ahlâk anlayışı, ahlâkî gerekçelendirmeyi ahlâkî bir inancın neden doğru olduğunun gösterilmesi olarak görür. Duygu temelli bir anlayış ise ahlâkî gerekçelendirmeyi bir isteğin veya arzunun neden uygun olduğunun gösterilmesi olarak görür. İkincisine göre bu iki tür gerekçelendirme arasında her hangi bir ilişki ve benzerlik yoktur.

Ahlâkî gerekçelendirmenin bu iki türü (duygu temelli ve inanç temelli) arasında ayırım yapılamaması, gerekçelendirme tartışmalarında belirgin bir hatayı da beraberinde getirmiştir. İnanç temelli ahlâk teorileri, epistemoloji ve ona paralel olarak ahlâkta iki tür gerekçelendirmenin olduğunu savundular: içselcilik (*internalism*) ve dışsalcılık (*externalism*). Laurence Bonjour,<sup>331</sup> Roderick Chisholm, Richard Foley,<sup>332</sup> Keith Lehrer,<sup>333</sup> Richard Feldman,<sup>334</sup> Carl Ginet,<sup>335</sup> Hilary Kornblith, Paul Moser, Matthias Steup,<sup>336</sup> John Pollock<sup>337</sup> gibi düşünürler, Platon, Descartes, Locke, Kant ve Clifford gibi düşünülere de atıfta bulunarak bir inancın gerekçelendirilmesini sağlayan unsurların failin zihninde içsel olması ve yine bu unsurların tüm şahıslar tarafından erişilebilir olması gerektiğini ileri süren birinci görüşü savundular.<sup>338</sup> D. M.

<sup>330</sup> Rawls, *age.*, s. 485. Rawls, doğal tavır ve ahlâkî tavır ayrımı yapar.

<sup>331</sup> Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, 1985; *In Defense of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

<sup>332</sup> Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

<sup>333</sup> Keith Lehrer, *Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1974; *Theory of Knowledge*, Westview Press, Boulder, 1990.

<sup>334</sup> Richard Feldman, "Epistemic Obligations", *Philosophical Perspectives*, editör: J. Tomberlin, sayı 2, Atascadero, Ridgeview, 1988.

<sup>335</sup> Carl Ginet, "Deciding to Believe", *Knowledge Truth and Duty*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

<sup>336</sup> Matthias Steup, "Internalist Reliabilism", *Philosophical Issue*, sayı 14, 2004; "Epistemic Duty, Evidence and Internality", *Knowledge Truth and Duty*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

<sup>337</sup> John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986.

<sup>338</sup> Platon, bilgideki gerekçelendirme unsurundan bahsederken bu unsurun "Herkesin düşündüğü" tarzda bir şey olması gerektiğini söyler. Bkz. *Theaitetos*, 208c. Hume da aynı şekilde bir inancı doğru kılan kanıtların normal akıl sahibi herkesin bilişine açık olması ve herkes tarafından erişilebilir olmasının gerektiğini söyler. Bkz. *İnsan Zihni*, s. 171. Clifford ise inanmayı sağlayacak

Armstrong,<sup>339</sup> Fred Dretske,<sup>340</sup> Alvin Goldman,<sup>341</sup> Robert Nozick,<sup>342</sup> Alvin Plantinga, Richard Swinburne gibi düşünürler ise gerekçelendirmeyi sağlayan unsurların failin zihnine güvenli bir süreç veya yöntemle gelmiş olmasını da gerekçelendirme için yeterli gören ikinci görüşü savundular. William Alston,<sup>343</sup> Robert Audi<sup>344</sup> ve Ernest Sosa<sup>345</sup> ise bu iki yaklaşımın karışımını savundu.

İçselcilik ve dışsalcılık, tamamen inançların gerekçelendirilmesi ile ilgili bir ayrımıdır; fakat çoğu kez duygu temelli değer teorileri de bu tasnifin içine dâhil edilmiştir.<sup>346</sup> Oysa değer teorileri, ahlâkî bir inanç oluşturma veya onu doğrulamanın dışında bir amaçla uğraşır. Değer teorisi açısından ahlâkî gerekçelendirme, hangi arzu, istek ve eğilimlerin tatmin edilmesinin uygun olduğu veya bunların ne şekilde tatmin edilmesi gerektiği ile ahlâkî failin ahlâkî davranışa uymasını sağlayacak unsurların neler olduğu üzerinde durur. Burada içselcilik ve dışsalcılık sorunu, motivasyon sorunu adı altında ortaya çıkar. Genel olarak sonuççuluğu savunan bir kısım düşünürler, ahlâkî failde bulunan bazı içsel unsurların onu ahlâkî eyleme yöneltme konusunda yeterli olduğunu ileri sürerken bir takım düşünürler ise içsel unsurların tek başına bunu sağlayamayacağını; failin bazı dışsal unsurlara ihtiyacı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birincisine içselcilik; ikincisine ise dışsalcılık adı verilir.<sup>347</sup> Epistemolojideki içselcilik-dışsalcılık sorunu ile motivasyon sorunu arasında benzer bazı yönlerin olduğu muhakkaktır; ancak bunların iki farklı zihin yapısının ürünleri olduğu ve bunun sonuçları ve yansımaları itibarıyla aralarında köklü bir ayrılığı ortaya çıkardığı açıktır.

Epistemoloji ve ahlâk, ortak bir akıl yürütme biçimine sahip değildir. Temelde bunların mantıksal kipleri birbirinden farklıdır. Bu anlamda bilgiyle ilgili gerekçelendirme türleri ile ahlâkî gerekçelendirme türleri arasında bir isim benzerliğinin dışında bir benzerlik yoktur. İçselcilik ve dışsalcılık ile bunlara dayalı olarak temelcilik, tutarlılık ve güvenilirlik gibi yaklaşımlar, deontolojik gerekçelendirme türlerini ifade

---

kanıtların, herkesin o şeye inanmasını sağlayacak türden kanıtlar olması gerektiğini ifade eder. Bkz. "İnanç Ahlâkî", s. 130.

<sup>339</sup> D. M. Armstrong, *Belief, Truth, and Knowledge*, Cambridge University Press, New York, 1973.

<sup>340</sup> Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge, 1981.

<sup>341</sup> Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy* sayı 64, 1967, s. 357-72; *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

<sup>342</sup> Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

<sup>343</sup> William P. Alston, *Epistemic Justification; The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

<sup>344</sup> Robert Audi, *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, New York, 1993.

<sup>345</sup> Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, New York, 1991; "Proper Functionalism and Virtue Epistemology", *Nous*, sayı 27, ss. 51-65.

<sup>346</sup> Örneğin Chris Meyers, böyle bir ayrımı esas almış ve Mill'in içselci; Hume'un ise dışsalci olduğunu savunmuştur. Meyers, *age*. ss. 4, 5, 38, 68.

<sup>347</sup> Bernard Williams, "Internal and External Reasons", *Rational Action*, editör: Ross Harrison, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, ss. 17-20.

eder. Diğer taraftan ahlâkî içselcilik ve dışsalcılıkla bunlara dayalı olarak ahlâkî duygu teorisi, kural faydacılığı ve eylem faydacılığı sonuççu gerekçelendirme türlerini ifade eder.

Değer ve inancı temel alan iki farklı ahlâkî gerekçelendirme tarzını bu şekilde ortaya koyduktan sonra her iki anlayıştaki gerekçeleycileri ayrıca ele almakta yarar vardır. İnanç temelli yaklaşımın gerekçeleycileri, kanıtlardır. Değer temelli gerekçeleyciler ise kanıttan ziyade duygusal nedenlerdir. Bu gerekçeleyciler, hem duygu ahlâkında hem de inanç ahlâkında yargılara ahlâkîlik özelliği verir. O halde gerekçeleyciler, bir yargıyı ahlâkî yapan veya ahlâkî niteliğini azamîleştiren unsurlardır.

### 3. Değer ve İnançların Azamîleştirilmesi

Ahlâkî gerekçelendirme sorunu, aynı zamanda bir azamîleştirme sorunudur. Ahlâkî bir yargıyı diğer yargularımızdan ayıran özellik, onun uygun bir şekilde ahlâkî karar alma süreçlerinden geçmiş olmasıdır. Hem inanç hem de duygu teorisi açısından ahlâkî yargının azamîleştirilmesi, kanıt, neden veya daha genel anlamıyla gerekçeleycilerin yeterli olmasına bağlıdır. İnanç temelli yaklaşımlar bunu, “bir şeye kanıtların müsaade ettiği kadarıyla inanma” veya “kanıt ve nedenlerin sağladığı kesinlikten daha az inanmama” şeklinde ifade ederler.<sup>348</sup> Bir inanca dair kanıt ve nedenlerin bilgiyle ilgili failin zihninde meydana getirdiği kesinlik, o inancın ne oranda azamîleştirdiğini gösterir. Değer teorisi açısından ise bireysel isteklerimizin ahlâkî olup olmadığı, isteklerimize konu olan duyguların azamîleştirme süreçlerinden geçmiş olmalarına bağlıdır. Her iki anlayışa göre de **gerekçelendirme, bir tür azamîleştirmedir.**

Gerekçelendirme, (i) sonuççuluk açısından değere, (ii) deontoloji açısından inanca ahlâkî bir özellik kazandırır. Ahlâkî inancın azamîleştirilmesi, ortak bir inanç alanı oluştururken değer azamîleştirilmesi, ortak bir değer alanı oluşturur. O halde “Bir değer veya inancı azamî yapan unsurlar nelerdir?” sorusunu ele almakta yarar vardır. Bu, aynı zamanda gerekçeleycilerin niteliği hakkında konuşmayı da ifade eder.

Gettier’in Platon’a atıfla ortaya koyduğu geleneksel bilgi tanımında üç unsur bulunur: inanç, doğruluk ve gerekçelendirme. Bu üç terimden bilginin nasıl meydana geldiği, basit bir sorun değildir. Bir inancı doğru yapan ve gerekçelendiren veya doğru

<sup>348</sup> Locke, *İnsan Anlığı*, s. 399; Plantinga, *age.*, s. 4; Clifford, *agm.*, s. 130; Laurence BonJour, “Internalism and Externalism”, *The Oxford Handbook of Epistemoloji*, Oxford University Press, editör: Matthias Steup, Oxford, 2003, s. 236.

inancı gerekçelendiren şeye “neden” diyebiliriz. Bu durumda soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Bir inancı doğru yapan ve gerekçelendiren nedenler nelerdir?

Bilgi tartışmalarında çoğu zaman bir inancı doğru yapan ve gerekçelendiren şeyden “kanıt” (*evidence*) diye bahsedilir.<sup>349</sup> Gerekçelendirme ve doğruluğun bilgide farklı unsurlar olduğu düşünüldüğünde doğruluktan bahsederken “kanıt”, gerekçelerden bahsederken “neden” terimlerini kullanmak uygundur. Bu ayrım, bizim ne hakkında konuştuğumuzu ortaya koyar. Kanıt, bir inancı doğrular; gerekçelendirme ise daha genel bir mahiyete sahiptir. Gerekçelendirme, bir inancın niçin doğru olduğunu gösterirken aynı zamanda kanıtların güvenilirliğini ve yeterliliğini de sorgular. Bu anlamda doğruluktan bahsettiğimizde kanıt dediğimiz şeye gerekçelerden bahsettiğimizde neden adını veririz. Örneğin barometrenin yüksek basıncı göstermesi durumunda ben yağmur yağmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyleyebilirim. Barometrenin yüksek basıncı göstermesi, yağmurun yağacağına yeterli olmasa bile geçerli bir kanıttır (bu tür kanıtlara olasılıklar veya olasılık kanıtı deniliyor<sup>350</sup>). Ancak birisi “Neden barometre yüksek basıncı gösterince yağmur yağıyor?” şeklinde bir soru sorduğunda bu, kanıtla inanç arasındaki ilişkiye dair bir açıklamayı gerektirir. Bu açıklama, gerekçelendirmedi ve kanıtlar kendisini burada nedenler olarak sunar.

Locke, bir önermenin doğruluğunun onun bizdeki kanıtlarına bağlı olduğunu söyler. Locke’a göre eğer bir kimse kanıtlardan daha fazla bir önermeye inanıyorsa o kişinin doğruya doğru olduğu için değil de başka bir yan amaçla inandığı anlamına gelir. Bir inanca dayandığı ilke ve kanıtların ona sağladığından daha fazla güven ve otorite atfetme, bizim o yöndeki eğilimimizden ileri gelir. Oysa doğru, bizim tutku ve ilgilerimizden bir şey almaz ve tutku, bir inancın doğruluğuna katkı yapmaz. Locke, bir önermeye kanıtlar nispetinde inanmaya, “doğru sevgisi” adını verir; bir önermeye kanıtların sağladığından daha fazla bir güvenle inanmaya da bağnazlık der.<sup>351</sup> Locke, Platon gibi, kanıtların niteliğini de tartışır. Ona göre kanıtlar, öncelikle kendisine saygı duyduğumuz bir otoriteden veya bu inancın konusu dışında bulunan ve karşı çıkamayacağımız nedenlerden oluşamaz. İkinci olarak muhatabın yetersizliğini kullanmaya çalışan kanıtlar da geçersizdir. Üçüncüsü, muhatabın ilkelerinden çıkan

<sup>349</sup> Richard Feldman ve Earl Conee (1985) ile Richard Jeffrey gibi deontolojik kanıtlılığını savunanlar, kanıtları gerekçelendiriciler olarak nitelerler. Goldman, *Pathways to Knowledge*, s. 55; Alvin I. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York, 1993, s. 186. Kanıt, bir fikri açık hale getiren şeydir. Bu yüzden evidence terimini “apaçıklık” olarak da çevirebiliriz. İngilizcede kanıt kelimesinin karşılığı olarak evidence, proof, demonstration, testimony, case terimleri kullanılır. Bunlar, farklı kanıt türlerini ifade eder. Kanıt türleri için bkz. Hume, *İnsan Zihni*, s. 85. Hume, evidence terimini apaçıklık ve teminat anlamında kullanır. Bkz. *age.*, s. 166.

<sup>350</sup> Locke, *İnsan Anlığı* s. 399.

<sup>351</sup> *Age.*, s. 399.



sonuçlarla yanlış düşündüğünün gösterilmesi de tam kanıt değildir. Locke'a göre bilgi yolunda ilerletici kanıt, bilgi ya da olasılığın temellerinden çıkarılır.<sup>352</sup>

Locke, bu tür kanıtları da ikiye ayırır: ispatlar (demonstrations) ve olasılıklar (probabilities) Algılarımıza açık olan tasavvurlarımız arasında gözün ışığı algılaması gibi zihnin doğrudan bir ilişki kurması, sezgisel bilgiyi ortaya çıkarır. Locke'a göre sezgisel bilgilerin kanıtı ihtiyacı yoktur; çünkü kanıt, "iki tasavvur arasındaki uyuşmayı göstermeye yarayan aracı tasavvurdur."<sup>353</sup> Bu türden doğrudan kanıtı "sezgisel kanıt" denilebilir. İspat, bir önermeye, sezgisel olanlar kadar olmasa da yüksek zihni kesinlik sağlayan kanıtlardır. Locke'a göre olasılık ise yanlış olabilme ihtimali bulunan kanıtları ifade eder. Olasılık, bilginin eksikliğini tamamlayan ve bir şeyin doğru olduğunu bilmeden önce o şeyin doğru olduğunu varsayıran türden kanıtlardır.<sup>354</sup> İki ide arasındaki uyumu algıladığımızda kesin bilgiyi elde ederiz. Locke, bize bu tür bir kesinliği veren şeyi "kanıt" olarak isimlendirir, yanılmaz bir şekilde anlamayı sağlayan şeye sezgisel kanıt denir ve bir algılamada olduğu gibi bir şeyi ispat eden türden kanıtı ise ispatlayıcı (demonstrative) kanıt adı verilir. Bizim düşüncelerle (idelerle) ilgili uyuma ve uyuşmamaları algılamamızı sağlayan kanıt, bazı başka önermelerden çıkardığımız zaten bilinen bazı önermeler değildir. Bu sezgisel kanıt düşüncesini anlamsız yapardı. Sezgisel kanıt, uyuştuklarımızı algılayabildiğimiz idelerin aslı doğasıdır. İspatlayıcı kanıt ise herhangi iki yakın ide arasındaki uyuşmayı derhal algılamamızı sağlayan zincir gibi dizili idelerin aslı doğasıdır ve zincirin bitiminde iki ide arasındaki uyuşmayı dolaylı olarak algılar. İnanç ve olasılıklara gelince de durum buna benzer. Olasılıklar, bizim iki idenin uyuştüğünü düşünmemizi sağlayan şeylerdir. Uyuşma tahmini, idelerin aslı doğasına bağlı değildir. Onun yerine o beni bu inanca haricî bazı şeylerle inanıyor yapar; burada iki ide açık bir şekilde bir araya gelmez ve bu yüzden bu ideler arasındaki uyuşma veya uyuşmazlık açıkça görülmez.<sup>355</sup> Daha sonra da görüleceği gibi bu, Locke'un ahlâkî inançları oluşturmak için kullandığı kanıtlar da bu türdendir.

Hume ise kanıtları üçe ayırır: göstergeler, ispatlar (proofs) ve olasılıklar. Hume'a göre ispat, deneyden elde edilip şüphe ve karşı duruma yer bırakmayacak türden kanıtlardır. Hume olasılığı da bir önermenin alternatiflerine nazaran doğru olma ihtimali olarak tanımlar. Hume, bir önermenin doğru olma ihtimali arttıkça ona inanmanın diğerlerine nazaran daha fazla olacağını ileri sürer. Bir inancın doğruluğunu

<sup>352</sup> Locke, *age.*, s. 394.

<sup>353</sup> *Age.*, s. 305.

<sup>354</sup> *Age.*, ss. 376-8.

<sup>355</sup> David Owen, *Hume's Reason*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 51.

*temin eden, onun doğruluğuna güvenmeyi sağlayan şey, geçmiş tecrübelerimizi geleceğe naklettiğimizde olasılığın daha yüksek olmasıdır. Örneğin, biri yüz defa, diğeri on defa ve bir başkası bir defa olmuşsa zihin, yüz defa olana inanmayı tercih edecektir.*<sup>356</sup> Hume, inanç temelli bir ahlâk anlayışını benimsemez; ancak inançların kanıtlara dayanması gerektiği konusunda deontolojistlerle aynı fikirdedir.

Yakın dönem tartışmaları gerekçelendirme ve kanıt ilişkisini sorun edinir. Conee gibi kanıtçılar (evidentialist), bir inancın doğru olmasından bizi emin kılan şeyin kanıt olduğunu savunurlar. Goldman ise gerekçelendirmeye farklı bir rol biçer ve buna uygun olarak gerekçelendirmeyi bir inanca yüksek oranda objektif doğruluk sağlayan şey olarak tanımlar. Bir inanç, şans eseri değil güvenli bir bilişsel süreç ve kabiliyetle elde edilmişse doğrudur. Bu durumda gerekçelendirme, inancı doğru yapan kanıtlarla ilgili değildir. O, kanıtlarla inanç arasındaki ilişkinin dışında bir şeydir. Goldman'ın bu yaklaşımına güvenilircilik (reliabilism) adı verilir. Güvenilircilik, dışsalcı bir yaklaşımdır ve inancı doğru yapan şeylerin onu gerekçelendiren şeyden farklı olduğunu savunur.<sup>357</sup>

Kanıtçılığa göre (Conee ev Haack gibi) gerekçelendirme kanıtla olur. *P*'ye inanmak için kanıtla sahip olmak ne demektir? Bazı kanıtçılara göre bu, *p*'yi doğru olarak gösteren bir zihin durumunun bulunmasıdır. Örneğin, fincandaki kahve bana tatlı geliyorsa o zaman kahvenin tatlı olduğuna inanmam için kanıtım vardır. Eğer başımda bir ağrı hissediyorsam baş ağrım olduğuna inanmam için bir kanıt vardır. Eğer kahvaltıda mısır gevreği yediğim hatırımda ise o zaman kahvaltıda yediğim şeyin ne olduğu konusundaki inancıma ait bir kanıtım var demektir. Ve eğer ben, "Ali, dört fincandan fazla kahve içmişse onun üç fincandan fazla kahve içtiği doğrudur." önermesinin doğru olduğunu açık bir şekilde "anlıyor" veya "seziyorsam" o zaman benim bu önermeye inanmam için kanıtım vardır. Buna göre kanıt algıya, idrake, iç gözleme, hafızaya ve sezgiye ait tecrübelerden ibarettir ve ayrıca kanıtla sahip olmak, bu tür bir tecrübeye sahip olmaktır. Bu yüzden kanıtçılara göre *p*'ye olan inancı gerekçelendirmek, *p*'nin doğru olduğunu gösteren bir tecrübeye sahip olmaktır. Güvenilebilirliği savunan dışsalcıların çoğu, bu tür tecrübelerden bahsederler; fakat onlar, gerekçelendirmenin sadece uygun deneyimlere sahip olmakla alakalı olduğunu reddederler. Onlar daha fazla bir şey söylerler: Bir inanç, yalnızca güvenli bilişsel kaynaktan çıkıyorsa gerekçelendirilmiş olur. Fakat standart güvenilirlik görüşüne göre

<sup>356</sup> David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev.: Selmin Evrim, MEB yay., İstanbul, 1986, ss. 84-9.

<sup>357</sup> Goldman, *age.*, s. 25.

inançları gerekçelendiren şey, kanıtların olması değildir; algı, içebakış, hafıza ve rasyonel sezgi gibi onları ortaya çıkaran süreçlerin güvenli olması olgusudur.<sup>358</sup>

İşselciler, özellikle de kanıtçılar, gerekçelerle kanıtlar arasında doğrudan bir ilişki kurarlar ve bir inancı gerekçeleyen unsurların kanıtlar olduğunu ileri sürerler. Dışsalcılar veya güvenilebilirlik düşüncesi, gerekçeleycilerden kanıtlar şeklinde bahsetmez. Örneğin, Plantinga ve Goldman, inancı bilgi yapan üçüncü unsur güvence, teminat veya gerekçe terimleri ile ifade ederler.<sup>359</sup> Teminat ve gerekçe, kanıttan farklı olarak kanıtları elde etme yolu ile ilgilidir. Bu yol, güvenli bir yönteme işaret eder. Ancak kanıtlar ve onların niteliği üzerine söylenenler de gerekçelendirmenin bir parçasını oluşturur. Plantinga, farklı kanıt türlerinden bahseder: şahadet kanıtı, önermesel kanıt ve sevk edici kanıt (testimonial, propositional, impulsional evidence). O, bunların bir inancı doğrulayacak nitelikte olup olmadığını tartışır.<sup>360</sup>

İnanç temelli ahlâk teorileri, bir kimsenin sahip olduğu delilin gücü nispetinde bir önermeye inanmasını ön kabul sayar. Onlara göre inanç, kademeli bir şeydir ve bu kademeyi delillerin gücü belirler. Richard Feldman ve Susan Haack gibi kanıtçı düşünürler, özellikle buna vurgu yaparlar.<sup>361</sup> Bu vurgu, temelde önermesel ahlâk açısından azamîleştirilmenin değerine işaret eder. Bir inanca ahlâkîlik katan nitelik, kanıtların gücü nispetinde onun azamîleşmesidir. Dışsalcı yaklaşımlarda ise azamîleştirme, yöntemin bize sağladığı güvenle olur.

İnancın doğruluğunu sağlayan şey kanıttır. İnanca gerekçe/haklılık sağlayan şey ise neden/gerekçedir. Bu anlamda değere konu olan şeylerin doğruluk veya yanlışlıklarından bahsedilemez; sadece onları yaptırtan gerekçeden bahsedilebilir. İnançlar ise eğer onlara göre yaşamayı düşünüyorsak, hem bir nedene dayandırılmalı hem doğrulanmalıdır. Gerekçelendirme, benim bir şeyi niçin yapıyor olmamla ilgilidir. Oysa kanıt bir şeyi yapmamla veya yapmamamla değil bir şeyin doğruluğuna olan inancım ile ilgilidir. Buradan hareketle duygu temelli yaklaşımlar, farklı bir bakış açısı sunarlar.

Bir inancı doğru kılacak olan şey kanıttır; oysa bir inanca gerekçe veya güven sağlayan şey “neden”dir. Gerekçelendirme, benim bir eylemi neden yapıyor olmamla

<sup>358</sup> Matthias Steup, “Epistemology” md. , *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005.

<sup>359</sup> Goldman, *age.*, s. 25. Plantinga gerekçelendirme ve güven terimlerinin birbirinin yerine kullanılabilirliğini söyler; ancak çağrışımları açısından gerekçelendirmeden ziyade güvenin daha uygun olduğunu ileri sürer. Hatta o, Chisholm’un “olumlu epistemik statüler” ifadesinin daha uygun olduğunu; ancak fazla uzun olduğu için kullanmadığını söyler. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, s. 5.

<sup>360</sup> Plantinga, *age.*, ss. 187, 192.

<sup>361</sup> Goldman, *age.*, s. 56.

ilgilidir. Eğer gerekçeler beni ahlâkî eyleme sevk etmede yeterli ise benim için gerekçelendirme tamamlanmış demektir. Oysa kanıt, bir inancın gereğini yerine getirmekle ilgili değildir; bir inancın doğruluğu ile ilgili zihnimdeki tasdik derecesiyle ilgilidir. Bu anlamda gerekçelendirme bir inancın doğruluk veya yanlışlığı ile ilgili değildir; daha ziyade geçerli veya geçersiz olması ile ilgili bir yöntem sorunudur. Bu anlamda değer temelli yaklaşım, ahlâkta nedenlerin epistemolojinin konusu olan kanıtlardan çok farklı olduğunu düşünür. Kanıtlar, bize ne yapmamız gerektiği ile ilgili bir şey söylemez. Bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen şeyler, davranış nedenleridir. Bu anlamda değerleri azamîleştirme, geçerli davranış nedenleri ortaya koyarak mümkün olur.

Değer temelli ahlâkta azamîleştirme nedenleri duygusaldır. Bu açıdan bu yaklaşım, sık sık eleştirilir. Örneğin Gaus, duygusal nedenlerin gayri-şahsî değer yargıları oluşturduğunu ve bunların da eylemin nedenini ortaya koyma konusunda yetersiz kaldığını ileri sürer. Gaus şöyle söyler: “Bu noktada bir eylem için değer temelli bir gerekçe/neden sunmak, faile bağlıdır (faile ilişkilidir, “agent-relative”). Bu sonuç, sonuççu (consequentialist) etiğin en güçlü delilini geçersiz kılar: biz Alf’ın eylemesi için değer temelli bir nedenin mutlaka Betty için de bir neden olmadığını gösterirsek hem Alf hem de Betty’nin gayri-şahsî değeri ilerletmesini sağlayacak önsüzleri (sezgileri) giderek yok olmaya başlayacaktır.”<sup>362</sup> Fakat Gaus, eylemde bulunmak için değer temelli sebeplerle ilgili olarak failin tarafsızlığını temele alan sonuççu bir etiğin reddedilmesi durumunda onun yerine ne koymak gerektiğini sorar. Ona göre duygu temelli yaklaşımlar (sonuççuluk), ben merkezlidir (egosantrik). O değer temelli nedenler sunar ve değer temelli nedenler, faile bağlıdır. Bu durumda, ona göre, başkalarının değerleri ile ilgi kurmaksızın bir değer azamîleştirme mümkün olamaz. Çünkü der o, “değer teorisini bireyin bakış açısına göre şekillendirmek isteyenler, aynı zamanda ahlâkî rölativizme de temel bulmalıdırlar”. Gaus buradan hareketle “*hissî biliş teorisi*” (*The Affective-Cognitive Theory*) dediği bir yöneme başvurur.<sup>363</sup> Gaus, bu yaklaşımla hem kendimiz hem de başkaları için duygu temelli kesin ahlâkî ilkeler oluşturacağını düşünür. O, *ACT*’de de bazı rölativist ve şüpheli unsurların olduğunu söyler. *ACT*, hem şahsî hem de sosyal yönü olan gerekçelendirilmiş bir kamu ahlâkî düşüncesidir ve bunun içinde kamu yararı fikri de vardır. Buradan hareketle Gaus, ahlâkî gerekçelendirmenin hem teleolojik hem de deontolojik bir tarzda ilerlemesinin mümkün olacağını iddia eder. Gaus, ahlâkî eylemlerin gerekçesinin

---

<sup>362</sup> Gaus, *age.*, s. 13.

<sup>363</sup> *Age.*, ss. 13-4.

duygusal olduğunu kabul eder; ancak bu duygu, içinde rasyonelliği de barındırır.<sup>364</sup>

“Neden”, inanç ve duygu merkezli yaklaşımlarda azamîleştirmenin önemli unsurudur. Bazı nedenler, azamîleştirme için yeterli iken bazı nedenler, yeterli olmamakla birlikte geçerli olabilir. Bir konuda başka bir nedene ihtiyaç duymuyorsak bu nihaî nedene, yeterli neden diyoruz. Bütün yeterli nedenler geçerli nedenlerdir, ancak bazı geçerli nedenler, bize yeterli gelmeyebilir. Geçerli neden, rağbet ve itibar gören, standartlarına uygun bir şekilde ileri sürülen nedenlerdir. Bazen bazı gerekçeler, rağbet ve itibar görmesine, standartlara uygun olmasına rağmen kendi başlarına bir durumu gerekçelendirmekten uzak olabilirler; bu durumda ilave nedenlere ihtiyaç duyulur. Bu durumda nedenler geçerli olmasına rağmen yeterli değildir.

Azamîleştirme başlığı altında yargıları azamîleştirilen unsurları bu şekilde ele aldım. Şimdi daha somut bir şekilde azamîleştirme veya gerekçelendirme sorununa dönmekte yarar vardır. Çalışmanın başından beri ileri sürdüğümüz bazı iddiaları test etmek, liberal düşünürlerin yargılara ahlâkî nitelik katmak için başvurdukları yöntemleri; yani azamîleştirme yöntemlerini kısaca ele alarak mümkün olacaktır. Burada inanç temelli teoriler, ahlâkî inançları tespit etmeye çalışırken duygu temelli yaklaşımlar, ahlâkî değerleri tespit etmeye çalışırlar.

#### 4. İçselcilik ve Dışsalcılık

Genel olarak gerekçelendirmeyi doğru inancı bilgi yapan unsur olarak tanımlamamıza rağmen Gettier sonrası tartışmalar, terimin anlamının oldukça genişlemesine neden oldu. Plantinga, “bir inancın neden doğru olduğunu ortaya koyduğumuzda o inancı gerekçelendirmiş oluruz” dedikten sonra “aynı zamanda insanların o inancın doğruluğuna güven duymalarını sağlamış oluruz” diye ilave eder. Plantinga, bu güveni doğru inançla bilgiyi birbirinden ayıran normatif bir nicelik olarak kabul ederken gerekçelendirme teriminin ziyadesiyle deontolojik bir anlam çağrıştırdığı iddiası ile güven/teminat (warrant) teriminin daha uygun olduğunu ifade ederek dışsalcı bir görüşü savundu.<sup>365</sup> Bu anlamda bazı düşünürler, gerekçelendirmenin uygun olmadığını ileri sürerek alternatif terimlere başvurmuşlardır. Bu farklı yaklaşımları içine alacak şekilde bilgi tartışmalarında gerekçelendirme teriminden genel olarak anlaşılan

<sup>364</sup> Gaus, *age.*, ss. 21, 136.

<sup>365</sup> Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, s. 4. Plantinga, güven teriminin de deontolojik çağrışımlara sahip olduğunu kabul eder; ancak yine de “güven” terimini kullanmaya devam eder. O, Chisholm’un “olumlu epistemik statüler” ve Ernest Sosa’nın “epistemik uygunluk” ifadelerini uygun bulur; ancak kendi fikirleri de başta olmak üzere bunların hepsinin deontolojik terimler olduğunu fark edemez. Plantinga, bazen güven’i bilginin dördüncü unsuru gibi de sunar.

şeyler şu şekilde sıralanabilir:

1. Gerekçendirme, doğru inancı bilgiye çevirir.
2. Bir inancı, objektif hale getirir.
3. Gerekçendirme aynı zamanda ‘yeterli delile sahip olma’ ve ‘iyi nedenlere sahip olma’ tabirleriyle de ifade edilir.
4. Gerekçendirme, ‘icap’ (entitlement), ‘sorumluluk’ (responsibility) ve ‘ruhsat’ (permissibility) gibi özel bir bilgiyle ilgili anlamı olan deontolojik tabirlerle ifade edilir.<sup>366</sup>

İçselcilik ve dışsalcılık, bu sıralanan dört unsurun bilgideki yerlerine göre ortaya çıkar. (1), bilginin üç unsurundan birine işaret eder. (2), gerekçendirmenin insanların bir inancı kabul etmesini sağlayan bir unsur olduğunu vurgular. (3), gerekçendirmenin insanların algılarına bilgiyle ilgili delil ve nedenler sunan bir unsur olduğunu ifade eder. (4) ise gerekçendirmenin deontolojik bir anlamı içinde barındırdığını ifade eder. (1) ve (2) dışsalcı anlayışa mahsustur: bir inancın gerekçendirilip gerekçendirilmemesi, anlamın (sense) özneye tamamen kapalı bir şey olması ile ilgilidir. Bu, Kötü Şeytan ve fıçındaki beyin istiareleri ile örneklendirilir. (3) ve (4) ise genel anlamda içselci yaklaşıma işaret eder.

Dışsalcılar, gerekçendirme için birinci ve ikinci anlamı yeterli görürken içselciler, ilaveten üçüncü ve dördüncü veya her ikisine birden ihtiyaç olduğunu savunurlar. Örneğin Steup, ilk üç anlamı yeterli görürken bazı düşünürler, ona başka anlamlar da yüklerler. Buna göre gerekçendirme, doğru inancı bilgi yapan bir unsur olmanın yanında bu bilgiyle ilgili gereken sorumluluğu üzerimize almamızı sağlayan bir unsurdur.<sup>367</sup> Bu anlamda gerekçendirmenin farklı unsurlarından bahsedilir. (i) O, doğru inancı bilgi yapan unsurdur. (ii) O, bir konudaki bilginin doğruluğu konusunda bize güven veren unsurdur. (iii) O, bilgi karşısında sorumluluk almamızı sağlayan bir unsurdur. (iv) O, bu sorumluluğa uygun olarak bilginin icaplarını yerine getirmemizi sağlayan bir unsurdur.

Gerekçendirmenin anlamı ile ilgili bu tartışmalar, nihayetinde epistemolojide iki tür gerekçendirmenin ortaya çıkmasına neden oldu ve çağdaş epistemoloji gerekçendirme, deontoloji, içselcilik ve dışsalcılık terimleri etrafında şekillendi.<sup>368</sup> Plantinga’nın da vurguladığı gibi içselcilik ve dışsalcılık tartışması, gerekçendirmedeki güven şartı ile ilgilidir. İçselcilik, bu şartı taşıyan bir inanç için gerekli tüm unsurların bilişsel olarak inanan kişide bulunması gerektiğini ileri sürer. Dışsalcılık ise bu tür unsurların tümünün inanan kişide bulunması gerektiğini iddia eder. Bilgi için inanç (veya tasdik: assent) ve doğruluk şartlarını aşan üçüncü bir şart

<sup>366</sup> Steup, “Internalist Reliabilism”, s. 404.

<sup>367</sup> Fumerton, “Theories of Justification”, s. 204.

<sup>368</sup> Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, s. 5.

vardır: gerekçe veya teminat (warrant). Gerekçelendirilmiş (3) doğru (2) inanç (tasdik) (1). Burada tartışılan temel sorun, bu üçüncü şartın nasıl ortaya koyulabileceği ile ilgilidir. İçselciliğe göre bir inanç için bu teminat veya gerekçe şartını sağlayacak olan tüm unsurlar bilişsel bir şekilde şahısta hazır bulunmak zorundadır. Dışsalcılığa göre ise teminat şartını yerine getirecek unsurların tümünün bu şekilde zihinde hazır bulunmasının zorunlu olmadığını savunur. Onlar, inanan kişinin bilişsel bakışına dışarıdan gelir.<sup>369</sup>

Alvin Goldman, içselciliğin kabul gören belirli bir açıklamasının olduğunu söyler ve bunu üç aşamada ifade eder. Birinci aşamada gerekçelendirme, bir inanca sahip olan kişilere bu inanca uygun davranmaları konusunda yol gösterir. Fail, yol gösterme unsuru nedeniyle o inanca uygun davranmak zorundadır. Bu yüzden gerekçelendirme deontolojik bir anlayışı içinde barındırır. İkinci olarak, gerekçelendirme yapanlar üzerinde belirli bir kısıtlama vardır. Gerekçelendirmeyi sağlayan kanıt ve nedenler, bilgiyle ilgili düşünce şekline bağlı failer için *erişilebilir* olmalıdır. G, yol gösterici ve deontolojik olduğu için bir inancı gerekçelendirenler, gerekçeleycilerin bilgiyle ilgili fail tarafından *erişilebilir* ve *bilinebilir* olması ile kısıtlanmışlardır. Üçüncü olarak da erişilebilirlik ve bilinebilirlik kısıtlaması, gerekçeleycilerin içsel olmasını zorunlu kılar.<sup>370</sup> G'nin yol gösterici ve deontolojik olması, bir kimsenin elinde bulunan kanıtlar nispetinde bir inanca sahip olması, bu tür bir inancın onda bilgiyle ilgili sorumluluk meydana getirmesi ve bu sorumluluğun onun önermesel (*doxastic*) tavırlarını yönlendirmesini ifade eder. Bir kısım gerekçelendirme, inanca uygun davranmayı zorunlu kılarken bir kısmı ise bu inanca uygun davranmayı müsaadeli hale getirir. Bu fark, gerekçelendirmede kullanılan kanıtların niteliğinden ileri gelir; bazı kanıtlar, zorlayıcı; bazıları da müsaade edicidir.<sup>371</sup>

Goldman, “Bu tür bir içselcilik açıklamasını harekete geçiren ve bunun temelinde yatan şey nedir?” sorusunu sorar. Goldman’a göre tarihsel olarak epistemolojinin temel amacı, Descartes’ın kitabının başlığında da “Zihnin Yönlendirilmesi İçin Kurallar” (Rules for the Direction of the Mind) şeklinde ifade edildiği gibi akıllıca davranışlara yol göstermek ve onları yönlendirmektir. Yol gösterici

<sup>369</sup> BonJour, “Internalism and Externalism”, s. 234. İçselcilerin bu üçüncü şartı tanımlamak için en çok kullandıkları terim, “gerekçelendirme” veya “epistemik gerekçelendirme” (*epistemic justification*). Dışsalcılar, gerekçelendirmeyi sağlayan şartların dışsal olduğunu ileri sürerler; ancak bunun epistemik gerekçelendirmeye rakip olarak düşünülüp düşünülemediği veya içselci gerekçelendirme şartının reddi konusunda birbirlerinden ayrılırlar.

<sup>370</sup> Goldman, *Pathways to Knowledge*, s. 3. Gerekçelendirmeyi sağlayan şeyler için neden veya kanıt yerine “gerekçeleyciler” (justifiers) ifadesini ilk kez Alston kullanır. Alston, *Epistemic Justification*, s. 189.

<sup>371</sup> Goldman, *age.*, s. 4; Uslu, *age.*, ss. 183, vd.

gerekçelendirme düşüncesi genellikle deontolojik gerekçelendirme düşüncesi ile aynı anlamda kullanılır. John Locke, bir şahsın “rasyonel varlık olarak sorumluluğu” derken bunu kasteder ve bilgiyle ilgili sorumluluk konusu, birçok çağdaş düşünürde karşılık bulur.<sup>372</sup> Chisholm, bunu “-den daha makul” olma ilişkisine bağlı olarak ortaya koydu ve “*S*, *t*'de öylesine bulunur ki, onun entelektüel *ihtiyaçları* ve bir entelektüel varlık olarak *sorumluluğu p* yoluyla *q*'dan daha iyi karşılanır.” diyerek “*p*, *t*'de *S*'ye *q*'dan daha makuldür.” ilişkisini yeniden ifade etti.<sup>373</sup>

Epistemolojide içselcilik tartışması, oldukça geniş ve karmaşıktır. Ancak ahlâktaki uzantısı ile içselcilik, ahlâkî yargıların kendi bünyesinde ahlâkî failleri davranışa yöneltmek için bazı güdü ve nedenleri taşıması gerektiğini iddia eder.<sup>374</sup> Gerekçelendirilmiş ahlâkî bir inanç, herhangi bir başka nedene (kişisel arzu veya istek gibi) ihtiyaç duymaksızın ona uygun davranmayı sağlayacak tüm unsurları ve nedenleri içinde bulundurur. Buna göre ahlâkî düşünce, inanç ve yargılarla motivasyon yani davranma nedeni arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu ilişki, insan doğası (Locke'a eleştirisi) veya deneysel bir psikoloji kuralı ile sağlanmış kontenjan bir olguya değil kavramsal (a priori) bir zorunluluk ilişkisine işaret eder. Meyers, içselciliğin bu türüne güdü (motive) içselciliği adını verir. Ahlâkî yargıda bulunmak zorunlu olarak bazı motivasyonları içerir. Başka bir ifade ile güdü/motivasyon, ahlâkî inançların bir parçasıdır. Davranma güdüsü doğrudan ahlâkî yargılara/inançlara bağlıdır.<sup>375</sup>

İçselci bir gerekçelendirme, anlaşılacağı gibi, içinde deontolojik unsurlar barındırır. Gerekçelendirme nedenleri ve kanıtlar, aynı zamanda davranma nedenleridir. Gemimin uzun bir yolculuğa dayanabileceğine *inanyorsam*, onun sefere çıkmasına izin *verebilirim*; gemimin bu yolculuğa dayanamayacağına *inanyorsam* onun bu seferine asla izin *vermemeliyim*. Şayet götürmediğim yolcular, zalim bir diktatörün işkencelerine maruz kalacak ve büyük kısmı ölecek olsa bile. Çünkü inanmamın nedenleri, aynı zamanda yapmam gereken şeyin nedenleridir ve bu nedenler, tek başına beni davranışa sevk edecek motivasyon gücüne sahiptir. *Zehir öldürür*; o halde zehir *içmemeliyim*. Zehrin öldürücü olduğunu bana gösteren nedenler, aynı zamanda onu içmemem gerektiğini bana bildiren nedenlerdir. Zehrin öldürücü olması, ahlâkî bir olgudur; o halde ahlâkî yargım, buna uygun olmalıdır.

Dışsalcılık ise ahlâkî bir inancı gerekçelendirmeyi sağlayan nedenlerin tek başına bizi o davranışa sevk edemeyeceğini düşünür. Buna göre ahlâkî inanç ve

<sup>372</sup> Goldman, *age.*, s. 4.

<sup>373</sup> Chisholm, *Theory of Knowledge*, s. 14.

<sup>374</sup> Meyers, *age.*, s. 20.

<sup>375</sup> *Age.*, s. 14.



yargılarla davranma nedeni arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Ahlâkî yargıda bulunmak, motivasyonları içermez. Başka bir ifade ile güdü/motivasyon, ahlâkî inançların veya bu inançların doğruluğunu gösteren kanıtların bir parçası değildir. Davranma güdüsü, dolaylı olarak ahlâkî yargılara bağlıdır. Dışsalcılığa göre samimi ahlâkî inançlara sahip olmak ve onlarla tamamen hareketsiz bir şekilde olmak mümkündür. Ahlâkî inanca sahip olmak, eylemek için nedenler sağlamaz. Ahlâkî inançlarla güdüler arasında bir bağlantı olabilir, fakat bu zorunlu değildir. Bu bağ, kontenjan ve dolaylıdır. Motivasyon, ahlâkî yargıların parçası değil onların “dışında”dır. Bu yüzden ahlâkî inançlar, eylemi açıklamak için asla yeterli olamazlar. Ahlâkî düşünceler, bizi sadece Tanrı korkusu, kötü şöhret korkusu veya ceza korkusu vs. ile takdir edilme arzusu gibi arzu veya duygularımızın çekiciliği, başkalarının duygularına ortak olma (sympathy), başkalarına yararlı olma arzusu veya sadece herhangi bir doğruyu yapma arzusu gibi şeyler üzerinden dolaylı bir şekilde davranışa sevk edebilir.<sup>376</sup> Fakat bunlar, ahlâkî yargıları doğru veya uygun kılan nedenler değildir; sadece doğru ahlâkî inanca uymayı sağlayan dış veya ikincil nedenlerdir.

İçselcilik ve dışsalcılık, tamamen bilişsel teorilerdir. Ahlâkî yargılar, doğru ve yanlış olabilirler. Bilişçi ahlâkî içselcilik, ahlâkî yargıların objektif bir şekilde doğru ve yanlış olduğu ve onların kendi başlarına eyleme sevk edici olarak yeterli olduğu iddiasıdır. Ahlâkî yargıların objektif doğruluk ve yanlışlığı bilişçiliğin; onların kendi başına eyleme sevk edici olması ise içselciliğin ifadesidir. Dışsalcılık ise ahlâkî yargıların doğruluk ve yanlışlıklarını kabul ederken onların kendi başlarına ahlâkî eyleme sevk etmeye yetmeyeceğini iddia eder. Bilişçilik, *doğru* ve *geçerli* olduğuna inandığımız ahlâkî inançların varlığı fikrine dayanır. İnanca dayalı bir ahlâk araştırması, yapmamız gereken şeyi değil doğru olarak yapmamız gereken şeyi gösterir. Farklı insanlar veya aynı insanlar farklı zamanlarda karşıt ahlâkî görüşleri kabul etmiş olsalardı ahlâk tartışması boş bir şey olmuş olurdu.<sup>377</sup>

Ahlâkın temeline ahlâkî olguları ve inanç önermelerini koyan deontoloji değer, sorumluluk, güven, ruhsat (izin: permission) gibi terimleri ahlâk ve epistemolojinin ortak terimleri kabul etti. Bu anlayış, Locke’dan günümüze kadar pek çok liberal tarafından benimsendi. Bu fikre göre ahlâkî yargılar bilişseldir; yani onlar doğru veya yanlış olabilirler. Ahlâkî inançlarımız davranma nedenlerimizdir. Ahlâkî inançlar, bu inançlara uygun hareket etmenin nedenleridir.<sup>378</sup> Ancak liberal gelenek içerisinde bu

<sup>376</sup> Meyers, *age.*, s. 15. Meyers, dışsalcılığın makul olmadığını savunur. Ona göre ahlâkî kavramların eylemlere sağladığı rasyonel icaplar (requirements), davranma nedenlerini içinde barındırır.

<sup>377</sup> *Age.*, s. 1.

<sup>378</sup> *Age.*, s. 215.

düşünce ile eş zamanlı olarak gelişen bir anlayış, ahlâk ve epistemolojiyi temel dayanakları ve mantıksal modaliteleri açısından birbirinden ayırdı. Hume ve Smith'ten günümüze kadar uzanan bu anlayış, farklı ahlâkî gerekçelendirme türleri geliştirdi. Bunun temeli, bilgiyle ilgili ve bilişsel unsurlar taşımakla birlikte duygusal ve psikolojikti.

Deontolojik düşünce, normatiftir. Tüm ahlâkî yargılar, davranışlarımızı belirlemeye veya etkilemeye yöneliktir. Ahlâkî yargılar, nasıl davranmamız gerektiğini belirlemek için vardır ve ahlâkî düşünce, yapmamız gereken şeyi belirlemeye yardım eder. Fakat ahlâkî iddialar, eylemlerimize rehberlik eden diğer düşüncelerden daha güçlüdür. Diğerleri (örneğin yarın sinemaya gitmeye karar vermem gibi) seçimlerimizin konusudur. Ahlâkî düşünceler böyle zayıf değildir. Onlar, bizim sadece görmemezlikten gelebileceğimiz *tavsiyeler* değildir. Normatiflik, eyleme nedenlerini içerir.<sup>379</sup>

Deontoloji, ahlâkî yaptırım konusunda iki farklı yaklaşımla karşımıza çıkar. İçselcilik, ahlâkî gerekçelendirmenin; başka bir ifade ile ahlâkî inanç oluşturmanın kendi başına ahlâkî yaptırım sağlayan yegâne unsur olduğunu ileri sürer. Dışsalcılık ise ahlâkî inanç oluşturmakla ahlâkî yaptırımı birbirinden ayırır. Ahlâkî inançları doğru yapan nedenler, davranmanın da nedenleri olabilir; ancak her zaman yeterli neden olmayabilir. Biz ahlâkî bir inanca uymak için bazı dış nedenlere ihtiyaç duyabiliriz. Bunlar, sonuççuluğun öne sürdüğü türden nedenler olabilir. Örneğin haz duygusu, menfaat beklentisi, karşılıklı çıkar düşüncesi, ayıplanma korkusu, Tanrı sevgisi veya Tanrı korkusu, bu tür nedenler olabilir. Ancak bunlar, birincil ahlâkî nedenler veya ahlâkî açıdan aslî değere sahip olan şeyler değildir. Bunları ahlâkî unsurlar olarak görebiliriz; fakat ahlâkî belirleyen nedenler olarak göremeyiz. "Hiçbir ahlâk yargısı ondan beklenen etkiden çıkarılamaz."<sup>380</sup> ilkesi, deontolojinin temel ilkesi olarak kabul edilir.

İmmanuel Kant, Michael Sandel, John Rawls, Charles Larmore, Joseph Raz ve Will Kymlicka gibi düşünürler, ahlâkî yargı, liberal ilke ve inançları tarafsızlık düşüncesi içinde savundular. Onlar kişisel beklenti, mutluluk, duygu, fayda, zarar, çıkar, işlev gibi psikolojik ve duygusal terimlerin ahlâkî içeriğe dâhil edilmesine karşı çıktılar. İnancı gerekçelendirme nedenleri tek başlarına ona uymak için yeterlidir.<sup>381</sup> Bu yönü ile onlar, içselci bir anlayışı savundular. Buna karşın John Locke'la başlayan, Thomas Hobbes'la devam eden ve yakın zamanlarda bir taraftan Robert Nozick, David Gauthier,

<sup>379</sup> Meyers, *age.*, ss. 101, 104.

<sup>380</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, s. 16.

<sup>381</sup> Kant, *age.*, ss. 11, 16 vd.; Sandel, *age.*, ss. 3, 4; Rawls, *age.*, s. 12. Bu yorumun nedenleri daha sonra ayrıntıları ile açıklanacaktır.

Alan Gewirth gibi sözleşmeci düşünürlerle (James Buchanan, Gordon Tullock, A. De Jasay gibi kamu tercihi okulu düşünürleri de burada zikredilebilir) diğer taraftan Carl Menger (1840–1921), Ludwig von Mises ve Murray N. Rothbard gibi daha fazla sonuççu unsurları içinde barındırmasına rağmen kısmî bir deontolojiyi savunan düşünürler vardır. Günümüzde “liberteryen” olarak isimlendirilen bu düşünürler, liberal ilkeleri ahlâkî temelde deontolojik bir tarzda savunmalarına rağmen duygusal ve psikolojik terimlerin ahlâkî gerekçelendirmede kısmî etkisi bulunduğunu veya en azından bir motivasyon unsuru olarak bulunması gerektiğini savundular. Bu anlamda onlar, liberal ahlâkî ilkeleri, karşılıklı çıkar düşüncesi içinde savundular. Bu anlamda onlar, dışsalcı bir gerekçelendirmeye başvurdular. Ahlâkî inançların varlığını kabul etmek açısından inanç temelli yaklaşımı genel olarak devam ettirdiler.

Bir duygu teorisi olan sonuççulukta ahlâkî gerekçelendirme farklı bir istikamette gelişti. Bu düşünce, ilk temellerini aklın hiçbir zaman bir eyleme yönlendiremeyeceğini ya da bir istek doğuramayacağını ileri süren David Hume’da buldu. Hume’a göre ahlâkî davranışlarımıza nedenler sağlayan şey, arzu ve tutkulardır.<sup>382</sup> Ahlâk, inanç ve olgulara dayanmaz; ahlâk, arzu istek ve eğilimleri uygun bir şekilde tatmin etmenin bir yoludur. Ahlâkî gerekçelendirme, uygun bir tatmin sürecini gösterir ve kendini bir motivasyon sorunu olarak ortaya koyar.

## 5. Ahlâkî Yaptırım ve Motivasyon Sorunu

Duygu teorileri açısından ahlâkî gerekçelendirme, bir motivasyon sorunudur. Motivasyon sorunu, ahlâkî yargıların (inançların değil) uygun davranışa yol açacak şekilde insanlar üzerinde etkilerinin olup olmaması ile ilgilidir. Başka bir ifade ile motivasyon sorunu, insanların niçin ahlâkî yargılara göre davranmak zorunda oldukları ile ilgilidir. Ahlâkın ilk nedenleri, bizi ahlâkî davranışa yönlendirmede yeterli midir? Soruyu liberal ahlâk açısından şu şekilde tekrarlayabiliriz: “İnsanlar, niçin liberalizmin ilkelerine göre davranmak zorunda olsunlar?” Bir davranışı, ona sevk edecek yeterli gerekçeler varsa yerine getirebiliriz. Bu gerekçeler, aynı zamanda davranıştan beklediğimiz etkileri sağlama güvencesi vermelidir. Ahlâkî davranış, bir duygu veya beklentinin uygun bir şekilde giderilmesini ifade eder. Bir kimse, ahlâkî bir davranışta bulunuyorsa bu davranışın kendisini amacına ulaştıracağı beklentisindedir.

Deontolojiler, bizim bir ahlâkî yargıya göre davranmamızı sağlayan şeyin, o yargının doğruluğu veya doğruluk ihtimali olduğunu ileri sürerler. David Gauthier,

---

<sup>382</sup> Hume, *İnsan Doğası*, s. 365; Meyers, *age.*, s. 215.

motivasyon sorununu “Rasyonel kişiler, üzerinde uzlaşmış sınırlamalara niçin tabi olsunlar?” sorusu ile ortaya koyar. Ona göre ahlâklı olmamızı gerektiren nedenler, ahlâkî yargıları ortaya koymamızı sağlayan yöntem konusundaki uzlaşımızdır. Bu yöntem, bireysel çıkarlarımızı da gözetir. Ancak ahlâk, bireysel çıkarlar elde etme gibi bir amaçtan ziyade menfaatler elde etme konusunda bazı rasyonel sınırlamalar getirerek âdil davranış kurallarını ortaya koymayı amaçlar. Bireysel çıkarlar, bu amacın bize bahsettiği doğal sonuçlardır. Ahlâk yargıları âdil bir yöntemden çıkan âdil ilkeler oldukları için insanlar bunlara uyarlar. Bunlara uymanın bize sağlayacağı çıkarlar, ayrıca bizi ahlâkî davranışa motive eder.<sup>383</sup> Gerekçeleştirme ve motivasyon *ayrı* sorunlardır. Gauthier’in bu yaklaşımla amacı, deontolojilerdeki motivasyon eksikliğini gidermektir.

Sonuççu teoriler, çok farklı bir yaklaşım ortaya koyarlar. Bizi ahlâklı davranmaya iten nedenler, ahlâkî davranışı gerekçeleyen nedenlerle aynıdır. Burada motivasyon sorunu, tamamen bir gerekçeleştirme sorunudur. Başka bir ifade ile antik çağdan günümüze tüm sonuççu yaklaşımlar, motivasyon teorileridir. Bu yüzden epistemolojide doğru inancı bilgi yapan unsur olan gerekçeleştirme, ahlâkta bir yargıya uygun davranmak için yeterince motivasyon sağlayan unsurdur. Epistemolojide gerekçeleştirme, bir inancın doğru olduğunu ispatlayan/gösteren kanıtlarla olur; ahlâkta ise bir arzu ve isteği tatmin etmenin uygunluğunu gösteren nedenlerle olur.

Ahlâk, her türden bireysel amaçları ulaşmanın bir aracı değildir; sadece belirli türden amaçların gerçekleştirilmesinin aracıdır. Duygu teorileri, farklı yöntemler kullanarak yapılması ahlâkî olan veya yapılmasında herhangi bir sakınca bulunmayan ahlâkî davranışları belirlemeye çalışmıştır. Liberal sonuççuluğun ilk temsilcileri sayılan David Hume ve Adam Smith gibi düşünürler, bunu “*ahlâkî duyu teorisi*” adı verilen bir yöntemle belirlemeye çalıştılar. Daha sonra Bentham ve Mill; yakın zamanlarda Shelly Kagan, David Brink ve Derek Parfit, ne tür amaçların ahlâkî olduğunu “*faydacılık*” adını verdikleri bir ahlâkî yönteme başvurarak belirlemeye çalıştılar. Bu yaklaşımlar, yukarıda bahsedilen inanca dayalı bir anlayış sunan deontolojilerden farklı; birey merkezli bir gerekçeleştirme geliştirdiler. Daha temelde sonuççu gerekçeleştirme biçimleri *inanç* gibi *bilişsel bir tavırdan* (cognitive attitude) hareket etmek yerine *arzu*, *istek* gibi *bilişsel olmayan bir tavırdan* hareket ettiler.<sup>384</sup> Ancak birçok düşünür, ahlâkî gerekçeleştirmeden bahsederken bu ayrımı göz önünde bulundurmaksızın (*i*) inanç temelli ahlâk anlayışlarındaki içselcilik ve dışsalcılık ayrımını sonuççuluğu da içine

<sup>383</sup> Gauthier, *Morals by Agreement*, ss. 9, 328-9.

<sup>384</sup> David O. Brink, “Moral Motivation”, *Ethics*, sayı 108, 1997, s. 5.

alacak şekilde genişlettiler veya (ii) motivasyon sorunu şeklinde ifade edilen sorunu, aynı zamanda deontolojinin bir sorunu gibi gördüler.<sup>385</sup> Meyers, Hume'a göre ahlâkî davranışlarımıza nedenler sağlayan şeyin, arzu ve tutkular; Kant'a göre ise akıl olduğunu<sup>386</sup> vurgulamasına rağmen bunun aynı türden gerekçelendirme biçimleri içerisinde değerlendirilmesinin hatalı olacağını düşünmedi. Ona göre Kant ve Hume içselci idi.<sup>387</sup> Alan Gewirth ise gerekçelendirme sorunu ile motivasyon sorununun birbirinden ayrı olduğunu ileri sürdü. Her iki düşünürün tutumu da dışsalcı bir gerekçelendirmeyi savunuyor olmalarından ileri gelir. Gewirth'a göre (i) inancın doğru olduğunu gösteren nedenlerle (ii) o inanca uygun davranmayı sağlayan nedenler birbirinden farklıdır. O, Hume'un "neden/akıl, kendi başına yetersizdir" sözüne atıfta bulunarak motivasyon nedenini inancın doğruluğunu gösteren nedenden ayırmıştır.<sup>388</sup> Oysa Hume, bu tür bir ayrımı yersiz görür; çünkü ona göre ahlâkî yargıların doğruluğundan bahsedilemez.

Michael Smith de Hume'un arzu ve inançları motivasyon nedenleri olarak aldığını ileri sürer.<sup>389</sup> Oysa Hume'a göre inançlar, bizi sadece amaç-araç düşüncesi içinde "arzuların belirlemesi" ile davranışa sevk edebilir. Akıl, arzuların kölesidir. O bize ne yapmamız gerektiğini söyleyemez.<sup>390</sup> İnançlar, davranışların seyrini belirleme konusunda bize yardımcı olabilirler. Örneğin, zehrin öldürücü olduğu konusundaki bir inancımız/bilgimiz ondan uzak durmamıza; birkaç saat sonra kar yağacağı ile ilgili tahmin, inanç ve bilgimiz<sup>391</sup> arabamızla yola çıkmamamıza neden olabilir. Ancak biz bunları zehir içmememiz gerektiğinin kanıtı veya yola çıkmamız gerektiğinin kanıtı olarak sunamayız. "Zehir öldürür; o halde içmemeliyim." iki ayrı modalitenin birbirine neden yapıldığı bir kullanımdır ve Hume'un da belirttiği gibi ikinci modaliteyi; yani değer kipini doğrudan birinciden değil, onun dışında bizim hayata dair beklentilerimizden, duygu dünyamızdan kattığımız bir ilave anlamdan çıkarırız.<sup>392</sup> Bu anlamda duygu temelli ahlâk teorileri, bilişsel ve bilgiyle ilgili unsurları dışlamaz,<sup>393</sup>

<sup>385</sup> Bu hataları şu eserlerde gözlemlemek mümkündür. Meyers, *age.*, s. 4; Daniel Guevara, *Kant's Theory of Moral Motivation*, Westview Press, Boulder, 2000, s. 5; Alan Gewirth, *age.*, s. 195.

<sup>386</sup> Meyers, *age.*, s. 215.

<sup>387</sup> *Age.*, s. 4.

<sup>388</sup> Gewirth, *age.*, ss. 190-6.

<sup>389</sup> Michael Smith, "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, 96/381, 1987, s. 37.

<sup>390</sup> Nick Zangwill, "Externalist Moral Motivation", *American Philosophical Quarterly*, sayı 40, 2003, s. 152. Zangwill, ahlâkî dışsalcılığı savunuyor.

<sup>391</sup> İnanç, bilgi, zan, tahmin gibi terimler, doğrulamaya ve yanlışlamaya açık, önermesel tavırları ifade eder; bu yüzden bunların epistemik statüleri aynıdır. Bunları birbirinden ayıran şey, doğruluk dereceleri veya doğruluklarını gösteren kanıtlar ve bu kanıtların niteliğidir. Ben genel olarak bu epistemik veya aynı anlama gelen önermesel tavrı ifade etmek için "inanç" terimini kullandım.

<sup>392</sup> Hume, *İnsan Doğası*, s. 408.

<sup>393</sup> Ayer ve Stevenson gibi duyucuların farklı bir tutum aldıklarını birinci bölümde zikretmiştim.

ancak onları ahlâkın temelinde de koymaz; onlar arzuları uygun bir şekilde tatmin etmenin araçları olabilirler.

Meyers, bilişçiliğin (onun ifadesi ile bilişçi içselciliğin) Hume'un motivasyon teorisi ile uyuşmayacağını söyler. Çünkü Hume, der o, tüm motivasyonların zorunlu olarak konu ile ilgili bir takım arzuları gerektirdiğini ve inançların bizi kendi başlarına eyleme sevk edemeyeceğini söyledi. Eğer içselcilik, ahlâkî yargıların zorunlu olarak harekete geçirdiğini; bilişçilik de ahlâkî yargıların tam anlamıyla inançlar olduğunu iddia ediyorsa o zaman bilişçi içselcilik, inançların (en azından bazen) kendi başlarına motivasyon için yeterli olabileceğini iddia etmesi gerekir.<sup>394</sup>

Motivasyon ile gerekçelendirme arasındaki bu ilişki, deontoloji ile sonuççuluk arasındaki ayrımı da belirginleştirir. Motivasyon, duygusal bir anlamı içinde barındırdığı için deontolojiler için uygun değildir. Nitekim “*motivasyon*” terimi, İngilizce “*motive*” kelimesinden gelir. Bu kelime, Türkçede “davranış için neden sağlayan şey, süreyi harekete geçiren şey, isteklendirme, güdü, dürtü” ile karşılır. Hareket ettiren anlamına gelen “*Motive*” ile duygulandıran anlamına gelen “*emotive*” kelimeleri, Latince “*movēre*” kelimesinden (İngilizcede “*move*”) gelir ve bu iki kelime ortak bir köke sahiptir.<sup>395</sup> Deontolojiler, daha önce de sıkça vurgulandığı gibi, ahlâkî gerekçelendirmede duyguya dair her şeyi dışarıda tutarlar.<sup>396</sup> Her ne kadar dışsalcılar, duygusal ve psikolojik unsurların ahlâk içinde bir motivasyon unsuru olarak yeri olduğunu savunuyor olsalar da bunları ahlâkın doğasına ait temel ve belirleyici unsurlar olarak görmezler. Onların yaklaşımı daha ziyade “doğru olan zaten faydalıdır” şeklindedir ve onu ahlâkî yargıyı geçerli yapan ahlâkî gerekçelendirmeden farklı bir şey olarak telakki ederler. Bu anlamda motivasyon sorunu, birçok deontolojinin iddia ettiğinin aksine<sup>397</sup> deontolojiye değil sonuççuluğa ait bir sorundur.

Deontoloji açısından gerekçelendirme, ahlâkî yargının ve inançların doğruluğunu göstermeye yarar. Onun doğruluğunun, faili eyleme sevk etmede yeterli olduğu düşünülür. Sonuççuluk açısından ise gerekçelendirme, doğrudan eyleme geçmek için nedenler sağlar. Eyleme geçme nedenleri, hem bir eylemi yerine getirmenin gerekçelenebilir olmasına hem de onu yapmak için bir motivasyona işaret eder. Meyers, ahlâkî inançların zorunlu olarak motivasyonu gerektirdiğini ileri sürerek Kant'ın ardından gider. Ona göre ahlâkî doğruluk, eyleme nedenlerine gerekçe sağlar. Meyers'a

---

Onlar, her türlü gerekçelendirme düşüncesine baştan karşı çıktılar.

<sup>394</sup> Meyers, *age.*, s. 4.

<sup>395</sup> Bkz. *Webster's Dictionary*, 1996, “emotion” ve “motive” maddeleri.

<sup>396</sup> Örneğin Kant, *Ahlâk Metafiziği*, s. 24. Hatta Kant, ahlâkta duyu ve duyguları kullanmayı patoloji olarak değerlendirir.

<sup>397</sup> Örneğin bkz. Guevara, *age.*, s. 12; Meyers, *age.*, s. 215.

göre ahlâkî bir inanca sahip olma, davranışı haklı çıkaracak bir neden vermeyeceği gibi bir motivasyon da vermez. Aynı şekilde ahlâkî doğrular, kendi başına bizi zorunlu olarak harekete geçirmez. Bu yönüyle o, Kant'tan ayrılır ve arzunun motivasyon için zorunlu olduğunu savunur.<sup>398</sup> Bu anlamda Meyers'ın yaklaşımı, dışsalcı bir inanç teorisi.

“İnsanların, ahlâk ilkelerine uymalarını sağlayan şey nedir?” sorusuna verilebilecek iki tür cevap vardır. (i) Ahlâkî yargının doğru olması, ona uyulması için insanları sorumlu yapar. (ii) Ahlâkî yargılar, başkalarına zarar vermeyecek şekilde (faydacılık) veya başkalarının tasvibinden geçmiş olarak (ahlâkî duygu teori) beklentileri karşıladığı ve bireylerin iç dünyasında olumlu bir duygu bıraktığı için onlara uyulur. Kant, birincisini zihnin harekete geçirmesi şeklinde nitelerken ikincisini bir amaç nedeniyle harekete geçme veya dürtüler aracılığıyla harekete geçme şeklinde niteler ve bu ikincisini ahlâka uygun bulmaz. Ona göre özgür eylemin mutlak iyiliği, insanların ortak amaçlarından türetilir. Ortak amaçlara hizmet edecek ahlâkî yargı, *a priori* olarak zihnimizden çıkar.<sup>399</sup> Kant'ın da ifade ettiği gibi bu, aynı zamanda deontolojilerde istekle/arzuyla sorumluluk ilişkisini de ortaya çıkarır. Sorumluluktan dolayı yapılan eylem, bizim beğenimizle uyuşmayabilir. Fakat ahlâkî yargıların zorunluluğu, istek ve beğenilere uymasa da onu yapmayı zorunlu kılar.<sup>400</sup> Sonuççulukta ise beğeni ve haz düşüncesi, onları elde etme dürtüsü ile bizi harekete geçirir.<sup>401</sup> Bu anlamda sonuççuluk açısından sorumluluk, bir duyguyu (sorumluluk duygusu) ifade ederken, deontolojide duygu karşıtı (arzu etmesem de sorumluluğum bunu yapmayı gerektirir) bir anlamı ifade eder.

Meyers, deontoloji ve sonuççuluk ayırımına bağlı kalır; fakat içselcilik ve dışsalcılık sınıflaması yaparken, daha önce de bahsettiğim gibi, sonuççuları da bu sınıflamaya dâhil eder. Ona göre Mill dışsalcı, Hume ise içselcidir.<sup>402</sup> Meyers, Hume'a göre ahlâkî yargıların *başkalarına açık olmasından* veya bu yargıların başkaları için *erişilebilir* olmasından dolayı onun teorisinin *içselci* olduğunu ileri sürer. Bu yaklaşım, bir hatadan kaynaklanır. İçselcilik, neden ve kanıtların başkaları için rasyonel bir şekilde *erişilebilir* olması gerektiğini ön koşul sayar; ahlâkî yargının her zihin için erişilebilir olması zorunludur.

Oysa Hume, herkesi *tarafsız gözlemci* sıfatıyla ahlâkî yargıların alınmasında

<sup>398</sup> Meyers, *age.*, ss. 6, 8.

<sup>399</sup> Kant, *Ethica*, ss. 24, 28.

<sup>400</sup> *Age.*, s. 28.

<sup>401</sup> Hume, *İnsan Doğası*, 495. Burada kastedilen bencil haz duygusu değildir. Hume, *EPM*'de ne tür haz ve beğenilerin ahlâkî olduğunu ayrıca tartışır.

<sup>402</sup> Meyers, *age.*, s. 4.

zorunlu bir unsur olarak görse de tarafsız gözlemciler, bu yargıların kendileri için zorunlu olduğuna değil ahlâkî fail için uygun olduğuna karar verirler. Tarafsız gözlemcilerin dikkat ettiği şey, ahlâkî failin yargısının doğruluğu değil; uygunluğudur. Bu uygunluk, Hume'da zihinsel bir durumu ifade etmez. Aksine uygunluk, tarafsız gözlemcinin -Hume'un duygusal bir özellik olarak kabul ettiği sempati yoluyla- ahlâkî failin bir beklentisini karşılarken başka her hangi bir kimsenin beklentilerine engel olacak türde olmamasını göz önünde bulundurmasıdır. Burada *erişebilirlik*, başka zihinlerin de bizimkiler gibi çalıştığını kabul eden epistemolojik bir terim değildir; o, psikolojik bir terimdir ve başkalarının duygu dünyalarına girmeyi ifade eder. Bu açıdan epistemolojideki “diğer zihinler” sorunundan farklılık arz eder. Tarafsız gözlemci, bu kararın kendisi ve ahlâkî fail açısından bir sakınca teşkil etmediğini tespit ederken ne fail ne de kendisi ile ilgili zihinsel bir çıkarımda bulunur. Ne kendi ne de ahlâkî failin zihinsel faaliyetlerine başvurur; onları sadece tutkuların en iyi şekilde tatmin etmenin verileri olarak kullanabilir. Ancak karar, nihaî olarak duygusaldır. Bu anlamda ahlâkî yargının kendisi için de iyi olduğunu düşünebileceği gibi kendisi için kötü; ama fail için iyi olduğunu da düşünebilir.<sup>403</sup> Bu anlamda Hume'un içselci olduğu tespiti hatalıdır.

Hume, ahlâkî iyinin başkalarının duyar duymaz kabul edeceği türden bir nitelik olduğunu ileri sürer. O, üzerinde düşünen herkesin tasvip ettiği bir niteliktir. Hatta Hume, “zihnin kabul edebileceği bir nitelik” ifadesini de kullanır. Ancak o, bu niteliği akla ait veya sezgisel bir şey olarak görmez; bu, bizim duygularımız aracılığıyla kavradığımız bir niteliktir.<sup>404</sup>

Hume'un motivasyon teorisini yakın dönemde savunan iki önemli düşünür, Thomas Nagel ve John McDowell'dir.<sup>405</sup> Nagel, Hume gibi ahlâkın temelini duygularda bulur ve ahlâkî gerekçelendirmeyi bir motivasyon sorunu olarak görür. Nagel'e göre herhangi bir yönteme dâhil etmeden bizde doğrudan ortaya çıkan birincil duygular, ahlâkî değildir. Ona göre iki tür arzu vardır. “Motive edici (Güdü(m)leyici) ve motive edici olmayan (güdüleyici olmayan). Motive edici arzular, bir takım düşünme ve değer biçme süreçlerinden ortaya çıkarlar. Onlara “karar ve düşünce ile ulaşılır”. Motive edici olmayan arzular ise duygular gibi sadece üzerimize çullanan arzulardır.”<sup>406</sup>

McDowell, duyarlılık teorisini savunur. İyi, kötü, erdemli, erdemsiz, yanlış gibi ahlâkî özellikler, *ikincil niteliklerdir*. *İkincil nitelikler*, sadece belirli bir düşünce ile

<sup>403</sup> A. Smith, *age.*, s. 82-4; Hume, *EPM*, ss. 74, 78.

<sup>404</sup> Hume, *age.*, s. 139.

<sup>405</sup> M. Smith, *agm.*, s. 36.

<sup>406</sup> Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Chichester, 1970, ss. 29, 30; Meyers, *age.*, s. 74.



ilişkili olarak var olan niteliklerdir. Onlar, dünyayla ilgili temel sebepsel ve açıklayıcı yapının parçaları olmadıkları gibi bu özelliklere de indirgenemez; ama onlardan bağımsız olarak var olan temel niteliklerle uyumludurlar. İkincil nitelikler, rengin niteliğine benzer. Renk, dünyayı açıklayan temel bir parça olmadığı gibi onu taşıyan şeylere de indirgenemez. Renk bizim tecrübelerimizin belirli bir özelliğidir ve bu temel özelliklerle uyumludur. Renk, yüzeylerin belirli fizikî özellikleri ile ve elektro-manyetik ışınların dalga boyları ile uyumludur; fakat kırmızı, bir yüzeyin fizikî bir niteliği veya ışık dalgası değildir. Renk, sadece belirli duyarlılıklardan dolayı vardır; ama o, bir duygu ve tercih gibi tamamen sübjektif bir durum değildir; renk yargıları doğru veya yanlış olabilirler veya en azından daha doğru ve daha az doğru olabilirler. Bu görüşe göre ahlâkî yargılar, (dışa vurumculuğun aksine) bilişsel unsurlara sahiptir. Dışa vurumculuk, (expressivism, Ayer ve Stevenson) ise ahlâkî özellikler, sadece kaygısız ve ahlâken tarafsız bir dünyada tamamen sübjektif unsurların izdüşümüdür. Duyarlık teorisi, dışa vurumculuk gibi motivasyona yönelmiş bir anlayıştır; fakat dışa vurumculuktan farklı olarak o, ahlâkî yargıların doğru ve yanlış olabileceğini söyleyerek bilişçi olurlar. Buna göre bir takım ahlâkî olgular vardır ve onlar, davranmak için nedenler sağlar.<sup>407</sup>

Motivasyon sorunu ile ilgili iki temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlar, isim olarak daha önce de belirttiğimiz gibi epistemolojidekilere benzemekle birlikte nitelik olarak onlardan farklıdır. Aynı şekilde içselci ve dışsalci şeklinde motivasyon sorunu ile ilgili iki ayrı yaklaşım vardır. Epistemolojide içselcilik ve dışsalcılık, (i) “gerekçelendirmeyi belirleyen faktörlerin (*kanıt veya gerekçeleyicilerin*) bilgiye açık olan kişiler tarafından doğrudan bilinebilir olup olmaması”<sup>408</sup> ve (ii) ahlâkî bir inanca sahip olmakla ona uygun davranmak arasında dâhilî bir ilişkinin olduğu (içselcilik) veya olmadığı (dışsalcılık) sorunu ile ilgilenir. Sonuççu ahlâk tartışmalarında içselcilik ve dışsalcılık, ahlâkî davranışa motive eden unsurların ahlâkî failin duygularındaki yeri ile ilgilidir. Bu duygular, içeri; sadece kendi menfaatlerimize yönelmiş ve bizi motive eden duygularsa ve sadece kendi duygularımızı tatmin etmeye yönelmişse buna *içselcilik* adı verilir. Diğer taraftan eğer bu duygular, dışarı; başka insanların duygularına yönelmiş ve motivasyonunu hem kendi hem de başkalarının duygularından alıyorsa buna da *dışsalcılık* adı verilir. Bu anlamda iki tür

<sup>407</sup> Meyers, *age.*, ss. 36-7. McDowell, Hume’un yakın dönem takipçileri içinde sıkça kendisine atıfta bulunulan bir düşünürdür. Ancak ben McDowell’in yazılarına ulaşamadığım için Meyers’a başvurdum. Fakat Meyers’in birçok yorumu bana oldukça hatalı geliyor. Örneğin expressivizmin içselci olduğu iddiası, oldukça hatalıdır. Çünkü expressivism, baştan gerekçelendirme ve motivasyon iddiasını reddeder.

<sup>408</sup> Goldman, *age.*, s. 6. Parantez bana ait.

gerekçeleyci/motive edici unsur vardır: içsel ve dışsal.

İçselcilik, ahlâkın temelindeki duygunun kendi başına “*ben*” duygusu, “*kendini sevme*”, “*kişisel menfaat*” veya “*kendine bakma*” (self-regarding/kendisi ile ilgili) duygusu olduğunu ileri sürer. Bu konudaki en bilinen yaklaşım, hedonizmdir. Farklı versiyonlarına rağmen hedonizmin temel iddiası, bencilliğin (selfish) ahlâkın en temelinde yer alan duygu olduğudur.<sup>409</sup> Hume, bu düşüncenin önemli temsilcileri olarak Epikür (341–270) ve Hobbes (1588–1679)’u zikreder ve onları ahlâka yanlış ve eksik bir temel koymakla suçlar.<sup>410</sup> Bernard de Mandeville, (1610–1733) kişisel ahlâk bozukluklarının kamu menfaatine yol açacağını ve erdemli davranışın çok da iyi bir şey olmadığını ileri sürdü.<sup>411</sup> Epikür, Hobbes ve Mandeville’in yaklaşımları, ahlâkın amacının kişisel duyguları ve beklentileri tatmin etmek olduğunu ve bizi ahlâkî davranışa sadece bencillik gibi güçlü bir duygunun motive edebileceğini ileri süren içselci yaklaşımlardır. Ahlâkî içselcilik, sadece motivasyonu esas alırlar ve bu yüzden onlara “*tam motivasyon teorisi*” demek mümkündür. Liberalizme ahlâkî temel arayan düşünürler, bu yaklaşımı kullanmadılar.

Ahlâkî dışsalcılık ise bizi ahlâkî davranışa sevk eden duyguların dışa dönük ve başkalarının beklentilerini de göz önüne alan türden duygular olduğunu ileri sürer. Faydacılık ve ahlâkî duygu teorisi, dışsalcı motivasyon teorileridir. Ahlâkî dışsalcılık, içsel motivasyonu inkâr etmemekle birlikte içsel unsurların tek başına bir teoriye ahlâkîlik görüntüsü vermekte yetersiz kalacağını savunurlar. Hume, egoistlerin “*kendini-sevme*” ilkesinin insanı hareke geçiren önemli bir dürtü olduğunu kabul eder; ancak onların insan doğasını ve ahlâkî korku ve kendini sevme gibi duygusal niteliklerle sınırlandırılmış olmasını eksik bir gözlem olarak niteler. Hume, insandaki ahlâkî özellikleri ifade etmek için şöyle söyler: “Biz sinemizde insanlık için bir takım iyilik ve dostluk kıvılcımları taşıyoruz; bünyemiz, kurdun ve yılanın unsurların barındırdığı gibi beyaz güvencininkini de barındırır.”<sup>412</sup> Ayrıca daha önce de vurguladığımız gibi Hume, ahlâkî özellikleri “*başkalarının da derhal kabul edeceği*” türden duygular olarak kabul eder.<sup>413</sup> Adam Smith de benzer bir yaklaşımı ifade eder. O; keder, korku, sevinç gibi ben-merkezli (selfish/bencil) duygular kadar dışarı yönelik duyguların ahlâktaki yerini tartışır. Adam Smith, dışarı yönelmiş tüm duyguların (onun ifadesi ile tutkuların) ahlâkî niteliğini olmadığını ileri sürer. O, sosyal ve sosyal olmayan duygular şeklinde bir

<sup>409</sup> Bond, *age.*, s. 8.

<sup>410</sup> Hume, “Of Self-Love”, *EPM*, s. 165. Bu düşüncenin antik çağdaki en önemli temsilcilerinden biri de Aristippus’tur (Krene Okulu).

<sup>411</sup> Beauchamp, “Editor’s Edition”, s. 20.

<sup>412</sup> Hume, *EPM*, s. 147.

<sup>413</sup> *Age.*, s. 139.

ayrım yapar. Nefret ve kızgınlık gibi duygular, ahlâkî niteliğe sahip değilken cömertlik, insanlık (humanity), şefkat, merhamet, karşılıklı dostluk ve saygı ile tüm sosyal ve yardımseverlik hislerinin ahlâkî duyguları ifade ettiğini söyler.<sup>414</sup>

Yakın dönemlerde Bernard Williams bir tür ahlâkî içselciliği savundu. Williams, “Internal and External Reasons” adlı makalesinde bir failin belirli bir eylemi yapması için “bir nedene sahip olması” ile ilgili iki yorumun mümkün olacağını iddia eder: içselci ve dışsalcı. O, bu nedenlerin sadece içsel olduğunu savunur. Bir nedene sahip olmak, failin bu eylemi yapmasını sağlayacak bir takım güdülerinin olmasını gerektirir. Williams’ın içselciliğine göre eylemde bulunma nedenleri, failin amaç ve menfaatleri ile ilişkili olmak zorundadır. Dışsalcılığa göre ise bir nedene sahip olmak, zorunlu olarak bir güdüye sahip olmayı gerektirmez. Dışsal nedene göre bir kimse, arzu ve menfaati olmaksızın eylemek için bir nedene sahip olabilir. Williams, içselciliği savunur ve davranışta bulunma nedeninin failin sübjektif güdeleri ile bağlantılı olması gerektiğini söyler.<sup>415</sup>

Ahlâkî içselcilik ve dışsalcılığı, bencillik-diğerkâmlık (egoizm-altruizm) sorunu şeklinde de ortaya koymak da mümkündür. İçselcilik, bencil bir yaklaşımken dışsalcılık, diğerkâm bir yaklaşımdır. İçselcilik, ben-merkezli (self-regarding), dışsalcılık ise başkaları merkezli (others-regarding) bir motivasyon anlayışı sunar. Liberal motivasyon, hem faydacılık hem de ahlâkî duygu teorisi açısından bu ikisi arasında bir denge kurmaya çalışır. Ancak Meyers’in Hume’un içselci ve Mill’in dışsalcı olduğu iddiasının tersine, sorunu bu şekilde ortaya koyduğumuzda liberal ahlâkçılarının haz ve acı gibi ahlâkî duyguları temel almakla birlikte bir anlayışa ahlâkî motifi veren unsurların daha ziyade dışsal olduğu şeklinde bir anlayışa sahip oldukları açıktır. Bu anlamda Hume, Smith ve Mill dışsalcı motivasyonu savundular.

Deontolojik anlamda içselcilik, ahlâkî inançla ona uymak arasında içten gelen bir bağıntının olduğu iddiasına dayanır. Dışsalcılık ise ahlâkî inançlarla harekete geçiren sâikler arasında dâhilî bir bağlantı kurmaz. Buna göre “x’in kötü olduğu” inancı “x’i yapmamaya” neden olmaz. Oysa sonuççuluk açısından bir inançtan ziyade davranışa yönelmek için bir güdünün var olması gerekir. Bir kimsenin bir davranışı yapmaya güdülenmiş olması demek, bu kişinin bu eylemi yapmaya hazır hale gelmiş olması demektir. Daha da ötesinde eğer kişi, bir eylemi yapma güdüsüne sahip olmuşsa onu yapmak için her şeyi düşünmüş ve onun tüm sonuçlarına katlanmayı göze almış

---

<sup>414</sup> Smith, *age.*, ss. 34, 38, 40.

<sup>415</sup> Bernard Williams, “Internal and External Raesons”, ss. 17-20.

demektir.<sup>416</sup> Sonuççu gerekçelendirme, bu düşünüş ve göze alışa dair iki yaklaşımla ortaya çıkar: içselcilik ve dışsalcılık. Sonuççu liberaller, daha ziyade dışsalcıdır.

Sonuççuluk açısından ahlâkî karar alma ve ona uygun davranma, bir eylem ve eğilimdir. Bu anlamda “*deontolojik motivasyon*” uygun değildir; çünkü yatkınlıktan çıkan bir şeyin, öncelikle isteklerimizle uyuşmama ihtimali vardır; ikinci olarak yatkınlık, motivasyon unsuru değildir. Bize motivasyon sağlayan unsurlar, yatkınlıklar değil eğilimlerdir; motivasyon inançlarımızdan değil arzu ve isteklerimizden gelir. Yatkınlık, bir şeyi isteyelim ya da istemeyelim ona göre davranmayı ve bize yüklediği sorumlulukların gereği olarak o şeyi yapmaya hazır olmayı ifade eder. Bu anlamda “İnançlar, kendi başlarına bizi bir davranışa motive edebilirler mi?” sorusuna verilecek cevap olumsuzdur.<sup>417</sup>

Meyers, içselcilik açısından ahlâkî yargıları davranışa geçirmek için bazı güdü ve nedenlere sahip olmak gerektirdiğini iddia eder.<sup>418</sup> Aslında onun yaklaşımı, tamamen inanç temelli, dışsal bir yaklaşımdır. Çünkü değer düşüncesi açısından ahlâkî güdülerin bizi davranışa sevk etmesi, ahlâkî yargıların zaten bu güdülerden çıkartılmış olmasından kaynaklanır. Fail, sadece duygusal beklentilerine uygun düştüğünü hissettiği ahlâkî yargıya göre davranır; kendinde karşılığı olmayan, neden yaptığını bilemediği şeye motive olmaz. Oysa Meyers, güdü içselciliği (motive internalism) adını verdiği bir düşünceyi savunur ve ahlâkî yargılarda bulunmanın bazı motivasyonları içinde barındırdığını ileri sürer. Ancak aynı zamanda o, motivasyonu “ahlâkî inançların bir parçası” şeklinde ifade eder. O bunu şöyle ifade eder: “...motivasyon, ahlâkî inançların bir parçasıdır. Davranma güdüsü doğrudan ahlâkî yargılara bağlıdır. Bunu inkâr etmek ise dışsalcılıktır. Dışsalcılığa göre samimi ahlâkî inançlara sahip olmak ve onlarla tamamen hareketsiz bir şekilde olmak mümkündür. Ahlâkî inanca sahip olmak, eylemek için nedenler sağlamaz. Zira dışsalcılığa göre ahlâkî inançlarla güdüler arasında bir bağlantı olabilir; fakat bu zorunlu değildir. Bu bağ, kontenjan ve dolaylıdır.

---

<sup>416</sup> Meyers, *age.*, s. 171.

<sup>417</sup> Eğer şuanda gündüzse ve ben şuanda gündüz olduğumu kabul ediyorsam bu benim zihnimde bir inanç olarak bulunuyor demektir. Bugün yapacaklarım için beni davranışa sevk eden şey, gündüz olması değildir; benim bugüne dair beklentilerimi karşılama, ihtiyaçlarımı giderme planlarım ve hedeflerimdir. Benim için gündüz olmasının önemi, bu amaçlarımdan kaynaklanır. Ancak burada inançla kastettiğim dinî anlamdaki iman değildir. İman için bunun tam tersini söylemek gerekir. İman, kendi başına bizi davranışa motive edebilir mi sorusuna verilecek cevap olumludur. Çünkü iman, içinde güven ve sadakat gibi duygusal unsurları barındırdığı yani tam olarak bir değer ifade ettiği için insanlarda güçlü bir davranış değişikliği meydana getirir. O, bizdeki derin duyguların tatmini ile ilgilidir. Nitekim ihtida etmiş insanların önceki yaşayışı ile sonraki yaşayışı arasında kesin bir davranış değişikliği olduğunu görürüz. Bu bile kendi başına imanın tasdikle açıklanamayacağını gösteren bir kanıttır. İman, inanan kişide “derin tavır” meydana getiren ve dolayısıyla güçlü bir davranış motivasyonu sağlayan bir unsurdur.

<sup>418</sup> Meyers, *age.*, s. 20.

Motivasyon, ahlâkî yargıların parçası değil onların “dışında”dır. Bu yüzden ahlâkî inançlar, eylemi açıklamak için asla yeterli olamazlar. Ahlâkî düşünceler, bizi sadece Tanrı korkusu, kötü şöhret korkusu veya ceza korkusu vs. ile takdir edilme arzusu gibi arzu veya duygularımızın çekiciliği, başkalarının duygularına ortak olma (sympathy), başkalarına yararlı olma arzusu veya sadece herhangi bir doğruyu yapma arzusu gibi şeyler üzerinden dolaylı bir şekilde davranışa sevk edebilir.”<sup>419</sup>

Meyers, bu yaklaşımda bir hata görmediği gibi dışsalcılığın makul olmadığını savunur. Ona göre ahlâkî kavramların eylemlere sağladığı rasyonel gerekler (requirements), davranma nedenlerini içinde barındırır. Bu anlamda o kendisini Kant’ın takipçisi olan bir içselci olarak tanımlar. Oysa daha önce de ifade ettiğim gibi inanmanın nedenleri ile karar vermenin nedenleri; yine inanmanın nedenleri ile davranışa geçmenin nedenleri birbirinden farklıdır. İnanmanın nedenleri, bilgiyle ilgili olmak zorundadır. Bir şeyi istiyor olmak, inanmanın nedeni olamazken karar vermenin nedeni olabilir. Şu anda evden çıkmam gerektiğine inanmamla evden çıkmamaya karar vermem, çelişen şeyler değildir. Bu ayrım bizi, inanmanın deontolojik bir ifade olduğuna; karar vermenin ise teleolojik bir ifade olduğu sonucuna götürür. Bu anlamda inançların bize rehberlik ettiği düşüncesi çok anlamlı değildir.<sup>420</sup> Bunun temelinde de daha önce zikrettiğimiz gibi bizi harekete geçiren şeyin inançlarımız değil isteklerimiz olmasıdır. İnançlar, bir şeyleri yapıp yapmama konusundaki kararımızı verirken etkili olabilir; ancak bu kararı nihâî olarak verdiren şey, Hume’un ifadesiyle bizdeki izlenimlerdir; başka bir ifade ile zihin durumları değil olgu durumlarıdır; olguların duygularımız üzerinde bıraktığı etkilerdir. Aklın isteklerinde duygunun söz konusu olmadığını Hume, hesaba katmamış görünüyor.

İçselcilik ve dışsalcılık tartışmasındaki karmaşayı anlatan iyi bir örnek Margaret Moore’un yorumudur. M. Moore’a göre Raz ve Kymlicka, liberal teorilerini içsel değerlerle temellendirmeye girişirler. Onlara göre birçok değer, içsel (internal) olarak anlaşılabilir. Sevgi, dostluk, güzellik gibi birçok objektif değer, herkes üzerinde uzlaştığı için değil, insanlar bunları *hissettikleri* için değerlidir. Bir insanın, başkaları ile

<sup>419</sup> Meyers, *age.*, ss. 14-5.

<sup>420</sup> Burada inanç, dinî imanı tanımlamak için kullanılan inanç değildir; epistemolojinin temel terimi olan ve Platon’un doxa terimine karşılık olarak kullanılan inançtır. İman, burada kullandığımız anlamda inanca denk gelmez. Çünkü iman, derin bir tavır ifade eder. Dolayısıyla değer yükli ve güçlü bir şekilde iman eden kişiyi bir davranışa sevk eder. İnanç, sadece zihinsel bir tasdiği ifade ederken iman, yüksek teveccühleri, nihâî istekleri ve kaygıları ifade eder. İman, içinde bazı tasdikler, inançlar bulundurabilir. Ama bunlar, imanın mahiyetini açıklamak için yetersizdir. İman, kutsal olana yönelmek, onu derinden ve samimî bir şekilde hissetmek ve onu hayatın bir parçası haline dönüştürmeyi isteme konusunda istekli olmayı ifade eder. Eğer Allah’ın adı insanlarda bir isteksizlik oluşturursa bu bir inkâr durumudur. Çünkü iman, Allah’a bağlanmayı, onunla mutlu olmayı gerektiren duygusal bir duruma işaret eder.

ilgili olan ilişkilerinin objektif değerini anlaması için sevgi ve muhabbeti *hissetmesi* gerekir. Mutluluk (well-being), bir kimsenin temel arzu ve menfaatlerinden soyutlanarak da tanımlanamaz. Bir kimsenin mutlu bir hayat sürmesi için bu değerlere sübjektif bir bağlılık hissetmesi önemlidir. Kymlicka, “şahsın onaylamadığı ve kendisine dışarıdan dayatılan değerlerle hayatın daha iyiye gidemeyeceğini” yazar.<sup>421</sup>

Genel olarak iki tür klasik liberal motivasyon teorisinden bahsedilebilir. Birincisi Hume ve Smith’in savundukları ahlâkî duygu teorisi, ikincisi ise Bentham ve Mill’in savunduğu faydacılık. Bunlara üçüncü olarak Hare’in tavsiyeciliğini (prescriptivism) ilave edebiliriz.

Hume, egoistlerin “*kendini-sevme*” ilkesinin insanı harekete geçiren önemli bir güdü olduğunu kabul eder. Ancak insan doğasında bulunan ilkelerin çeşitliliğini ifade etmek için daha önce de zikrettiğim beyaz güvercin, kurt ve yılan istiaresine başvurur: “Biz sinemizde insanlık için bir takım iyilik ve dostluk kıvılcımları taşıyoruz; bünyemiz, kurdun ve yılanın unsurların barındırdığı gibi beyaz güvencininkini de barındırır.”<sup>422</sup> Hume’da cömertlik ve kendi çıkarını gözetme, insan doğasında kaynaşmış durumdadır. O, buna dayanarak dengeli bir ahlâk psikolojisi geliştirmeye çalışır. Egoist, insan doğasını korku ve kendini sevme gibi güdülerle sınırlandırılmış olarak görür. Hume ise, hem cömertçe hem de cömert olmayan birçok tutku tarafından insanların harekete geçirildiğine dikkat çeker. Ayrıca o, bu unsurların da kişiden kişiye farklılık arz ettiğine inanır.<sup>423</sup>

Hume ve Smith, tarafsız gözlemci teorisinin farklı versiyonlarını savundular, fakat onlar bir eylemin tarafsız gözlemcinin onayından/tasvibinden dolayı doğru olduğu konusunda uzlaşırken gözlemcilerin tepkileri ile ilgili konuda ve ahlâkî motivasyon sorununa yaklaşımda uzlaşamazlar. Yine onlar, aynı şeyin failin motivasyonu ve gözlemcinin onayını açıklayıp açıklayamayacağı konusunda uzlaşamazlar. Hume, gözlemcilerin tepkilerinin yardımseverlik duygusundan kaynaklandığını ileri sürerler; fakat aynı zamanda yardımseverliğin oldukça zayıf bir motivasyon olduğunu düşünür; o, ahlâkî motivasyonun aynı zamanda kişisel menfaatle sağlanacağını düşünür. Ayrıca Hume yardımseverliği sempati kavramına dayanarak açıklar. Sempati, tarafsız gözlemci ile ahlâkî fail arasındaki ahlâkî ilişkiyi mümkün kılan altıncı bir duyu gibidir. Smith, sempatinin ne olduğu konusunda Hume’dan ayrı düşünür. Yine o, yardımseverlik konusunda da Hume’dan ayrı düşünür. Smith, sempati arzusu her ne kadar önemli olsa

<sup>421</sup> M. Moore, *age.*, s. 148’den alıntı.

<sup>422</sup> Hume, *EPM*, s. 147.

<sup>423</sup> Beauchamp, *agm.*, s. 26.

da failin ve gözlemcinin yardımseverlikten çok fazla etkilenmediğini iddia eder. Hume, ahlâkî motivasyonu gözlemcilerin farklı eylemleri tasvip edip etmemelerinde etkili olan bir şey olarak kabul ederken, Smith'e göre önemli olan tarafsız bir bakış açısına sahip olmaktır.<sup>424</sup>

Hume ve Smith, yardımseverliğin motivasyon için önemli bir duygu olduğunu kabul ederler; fakat onu kendi başına ahlâkî davranışa sevk edecek oranda güçlü bir duygu olarak görmezler. Hume, ahlâkî güdüyü büyük oranda yeterince güçlü bir duygu olan kişisel menfaatin sağladığını düşünür; fakat onu doğru istikamete yönelten, yardımseverlikten bağımsız olan bir güdü olarak görmez.<sup>425</sup>

Tarafsız gözlemci teorisi, kesinlikle bizim toplumla uyumlu bir şekilde yaşamamızı sağlayacak bir motivasyon sağlamaktadır. O, kendi bakış açımızla karşımızdakilerin bakış açısını uzlaştırmayı amaçlar. Böyle bir düşüncenin alternatifi, kişinin kendi bakış açısına dayanan ahlâkî nedenlerle davranmasıdır. Bu, failin kendi başına izlemeyi düşündüğü ilkeler olabileceği gibi, bir grubun üyesi olarak kabul ettiği ilkeler veya nedenler de olabilir.<sup>426</sup>

Gilbert Harman da yardımseverliğin oldukça zayıf bir motivasyon unsuru olduğunu savunur. İnsanlar, bazen diğer insanları geliştirmeye çalışırlar ve yardımseverlik, onları bu gayrete motive eder; fakat bu motivasyon (sıradan insanların cinayete, başkalarına zarar vermeye, hırsızlığa, yalana, sözünde durmamaya veya borçlarını ödememeye duydukları nefretle mukayese edildiğinde) normal şartlarda oldukça zayıftır. Harman'a göre genelleştirilmiş yardımseverlik, normal olarak kişisel menfaatten çok daha zayıf bir güdüdür.<sup>427</sup>

Mill, dışsalıcı bir görüşü savunur. O şöyle söyle: “fayda ilkesinde diğer ahlâk sistemlerinin taşıdıkları bütün yaptırımlar vardır. Bu yaptırımlar, dıştan veya içtendir. Dıştan gelen yaptırımlar, şunlardır: gerek hemcinslerimize gerekse kâinatın sahibini memnun etme umudu, memnun edememe korkusu... bu umuda, bu korkuya katılan hemcins ve Allah'ı büyük görme duyguları bizi insan ve Allah iradelerinin emirlerini yerine getirmeye sevk eder.” Yine Mill, iç motivasyondan bahsederken de şöyle söyler: “Bütün ahlâkın en son yaptırımını... kendi ruhumuzdan doğmuş öznel bir duygudur.”<sup>428</sup>

---

<sup>424</sup> Harman, *Explaining Value*, ss. 193, 194.

<sup>425</sup> *Age.*, s. 188.

<sup>426</sup> *Age.*, ss. 194, 195.

<sup>427</sup> *Age.*, s. 186.

<sup>428</sup> Mill, *Faydacılık*, ss. 42, 44.

## 6. Deontolojik Gerekçeleştirme

Deontoloji, ahlâkî *değer* ve inançların eylemlerin etkilerinden ve sonuçlarından bağımsız yani ahlâkın dışındaki şeylerden istisna olarak onun kendi iç doğasından çıkarılmasını savunan görüştür. Ahlâk, insanlara bazı ödevler, sorumluluklar yükler; insanlar herhangi bir amaç gütmeksizin bu sorumlulukları yerine getirir. Deontolojide ahlâkî davranışın dışsal herhangi bir gerekçesi olamaz; bizim çıkarımıza olsun ya da olmasın eğer doğru olanı kendi adına yapmıyorsak, o halde doğru olanı yapmıyoruzdur.<sup>429</sup>

Deontoloji açısından genel bir ahlâkî kuralın olması, sorumluluğu beraberinde getirir. Bu aşamadan sonra ahlâkî faillerin ahlâkın içeriği ile ilgili düşünecekleri bir şey yoktur. Örneğin, “yaşlılara yardım etmelisin” şeklinde bir kuralı düşünelim. Bu kural bir kere ortaya koyulduğu zaman bu kuralın ortaya çıkaracağı sonuçlar ve etkiler düşünülmeden, saygı ile kurala bağlı kalınacak, kuralın bize yüklemiş olduğu sorumluluk duygusu ile hareket edilecektir. Ahlâkî yargının bu biçimi, bizim ona uymamız için yeterlidir.

Deontolojik liberalizmin isim babası diyebileceğimiz Michael Sandel, deontolojiye şu özellikleri atfeder: Öncelikle bir deontolojide hakkın iyiliğe önceliği vardır. Kişisel çıkar ve haklar, deontolojide ahlâkî unsurlar olamaz. Bu yüzden ahlâkî iyi, bu ve bunlara benzer şeylere bağlı değildir. İyinin şahsî veya tecrübî bir temeli yoktur. İkinci olarak deontoloji, bazı kesin sorumluluklar ve yasaklar içerir; yani şartlara göre değişmeyen kesin hükümler vardır. Deontolojide bu kurallara *saygı*, en önemli unsurdur. Üçüncü olarak deontoloji, teleolojik (amaççı/sonuççu) değildir; bu yapı, *amaç-araç ilişkisi* üzerine kurulmaz. Ahlâkî kurallar bir takım amaçlara ulaşmanın araçları yapılamaz. Bir şey, sadece kendisi için istenir. Dördüncü olarak deontoloji, her şeyden önce bir adalet teorisidir. Adalet, politik ve ahlâkî düşüncelerden önce gelir.<sup>430</sup>

Deontoloji, davranışta bulunmanın nedenlerini biçimsel bir ahlâk anlayışı ile ortaya koyar. Biçimsellik, ahlâkî karar alma süreçlerine dış etkilerin dâhil edilmesine müsaade etmez. Bireysel durumlar, beklentiler ve talepler, ahlâkın konusu değildir. Diğer taraftan ahlâkî yargılar, mukayese edilemez ve eş-ölçülemezdir. Yargılar, birbiriyle mukayese edilemez; onların birbiriyle çatışması durumunda biri diğerine tercih edilemez. “Yalan söylemek, kötüdür.” “Başkalarını üzme, kötüdür.” Bu iki durum çatıştığında şartlara göre biri diğerine tercih edilemez. Çünkü ahlâkî kurallar her

<sup>429</sup> Mustafa Erdoğan, “Liberalizm ve Muhafazakârlık”, s. 67; MacIntyre, *age.*, s. 98.

<sup>430</sup> Sandel, *age.*, ss. 1, 3.



durumda ve şartta vazgeçilmezdir ve onların her biri özerktir; yani biri diğeri ile ilişkilendirilemez.<sup>431</sup> Bu açıdan deontoloji, duruma veya faile-bağlı değil, kesin (kategorik) bir teoridir.

Liberal ilkelerin ahlâkî statüsü üzerinde düşündüğümüzde tek düze bir yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Locke ve Nozick gibi düşünürler, kısmî deontolojiyi savunurken Anderson, M. Moore, Sandel gibi düşünürler Kantçı bir deontolojiyi savunurlar. Gauthier, Gewirth, Rawls, Raz ve Kymlicka ise sözleşmeci deontolojinin farklı türlerini savunurlar. Liberal ilkeleri deontolojik gerekçelendirmeye tâbi tutma konusunda farklı tasnifler mümkündür. Ancak buraya kadar konuyu ele alış biçimine en uygun düşecek bir tasnif yapmak için daha önceden vurguladığım bazı esasları göz önüne almak iyi olur. Deontolojilerin inanç temelli teoriler olduğu daha önce de vurgulandı. İnanç temelli teoriler için içselcilik ve dışsalcılık ayırımına bağla kalarak bir deontoloji tasnifi yaparsak karşımıza Kantçılar ve Lockeular şeklinde bir tasnif çıkar. Liberal ilkelerin ahlâkî gerekçelendirilmesi ile bu ilkelere uygun davranmak arasında içten gelen bağlantı olduğu ve ilkeye göre davranmayı sağlayan unsurların inancı doğru kılan şeyler olduğu şeklindeki yaklaşımın en klasik şeklini Kant'ta ve onun takipçilerinde buluyoruz. Bu düşünceye “*tam deontoloji*” veya “*tam deontolojik liberalizm*” demek mümkündür. “*Tam*” ifadesi, ahlâkta hiçbir dışsal unsura yer verilmediği için uygundur.

Diğer taraftan ahlâkî ilke ve inançların her ne kadar diğer inançlar gibi failden bağımsız nesnel bir doğrulama şekli varsa da bu inanca göre davranmayı sağlayan unsurlar, inancın doğruluğunu gösteren unsurlardan farklıdır. Bu yaklaşım, ahlâkın temel inançlardan oluştuğu şeklinde deontolojik bir temele yerleşirse de ahlâkta haricî unsurların bir motivasyon unsuru olduğunu kabul eder. Bu yüzden bu yaklaşıma “*kısmî deontoloji*” veya “*kısmî deontolojik liberalizm*” adını verebiliriz.

### **a. Tam Deontoloji**

Tam deontoloji ve kısmî deontoloji ayırımını, liberal düşünce içinde bilinen başka bir ayırımla tamamen örtüştürebiliriz. Bu, sosyal liberalizm ile liberterlik (veya liberteryenlik) ayırımıdır. Sosyal liberaller, tam deontolojiyi savunurken liberterler, kısmî deontolojiyi savunurlar. Tezin baş kısmından buraya kadar ileri sürmüş olduğumuz bazı iddiaları, daha açık ve anlamlı hale getirmek amacıyla liberal düşünürlerin ahlâkî karar alma konusundaki yöntem ve yaklaşımlarını bazen

---

<sup>431</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, ss. 50, 74.

problematik bazen de didaktik bir tarzda vermeden önce şunu belirtmekte yarar vardır: Bazı düşünürleri, bu tasniflerden birine dâhil etmek oldukça zordur. Örneğin Alan Gewirth ve David Gauthier gibi düşünürler (James Buchanan da buna dâhil edilebilir) için çoğu zaman onların sınırlandırılmış bir teleolojiyi (*sonuççuluğu*) savundukları<sup>432</sup> veya bunların liberter oldukları<sup>433</sup> iddia edilir. Bu tür yaklaşımlar, hatalıdır ve bu hata, bu düşünürlerin zihin yapıları ile ilgili eksik bir algılamaya dayanır. Bireysel beklentilerin karşılanması amacı güttüğünü iddia eden her yaklaşımın liberter veya kısmî deontolojiyi savunduğunu ileri sürmek uygun değildir. Rawls, Gewirth ve Gauthier gibi sözleşmecî düşünürler, birey haklarının genel (kamusal/public) adalet ilkeleri üzerinden savunmasını yapar. Onlar, “âdil olan, her durumda bireyin menfaatinedir” veya “bireyin menfaatini korumanın yolu, kurumsal adalet ilkelerini oluşturmaktan geçer” gibi bir yaklaşımı benimserler.

M. Moore’a göre “liberal tarafsızlık teorileri bizi içinden çıkılmaz bir düalizmle karşı karşıya getirir: Kişisel menfaatle ahlâk arasındaki açmaz; belirli/tarafli bakış açısıyla tarafsız bakış açısı arasındaki açmaz; arzu ile akıl arasındaki açmaz.”<sup>434</sup> Moore bu tespiti yaptıktan sonra bazı şeylerin gözden kaçmasına neden olabilecek bir yorum getirir. Ona göre adalet ilkeleri kişisel menfaatin peşinden gitmeyi yönlendiren düzenleyici ilkelere dir. Onlar, insanların kendi menfaatlerine olan rasyonel bağlılığı ifade eder. Bu teori, amaçları açısından ahlâkî failin kendi kişisel menfaatini rasyonelleştirerek keyfilikten kurtarmasını talep eder. Adalet ilkeleri insanların dünyadaki belli menfaatleri, amaçları ve durumları göz önüne alınarak belirlenmelidir.<sup>435</sup> Adalet ilkelerinin bireysel beklenti ve arzular üzerine inşa edilmediği düşünüldüğünde burada birey haklarından ve kişisel menfaatten anlaşılan şey açıkça ortaya çıkar. Bu, klasik Kant yaklaşımından farklı gibi görünse de temelde diğer taraftan Kantçılığın farklı bir söylemle ortaya çıkması olarak da görülebilir.

Tam deontoloji öncelikle ahlâkî (liberal) ilkelerin gerekçelendirilmesi ile bu ilkelere uygun davranmak arasında içten gelen bağlantının olduğunu savunur. İkinci olarak ahlâkî ilkeye göre davranmayı sağlayan unsurların inancı doğru kılan şeylerle aynı olduğu savunulur. (1) Bu yaklaşımın en klasik örneği, İmmanuel Kant’tır. Kant’ın yakın çağdaki en sadık takipçisi ise Michael Sandel ile Charles Taylor’dır. (2) John Rawls, Alan Gewirth ve David Gauthier ise bu düşüncenin sözleşmeciliği esas alan bir şeklini savunur. Onlar “sözleşmecî gerekçelendirme” veya “kamusal gerekçelendirme”

<sup>432</sup> Gaus, *age.*, s. 331.

<sup>433</sup> Kymlicka, *age.*, s. 183.

<sup>434</sup> M. Moore, *age.*, s. 4.

<sup>435</sup> *Age.*, ss. 9, 10.

denilen bir yõteme başvurdular.

Tam deontolojide ortak olan çok temel bir yaklaşım vardır. Kant başta olmak üzere bu düşünce sahipleri, ahlâkî kararların alınmasında azamîleştirme ölçütü olarak bir “*maxim*” fikrine başvururlar. Maxim, kendisiyle diğer ilkelerin çıkarıldığı en üst ilkedir. Maxim, bir kuralı azamîleştirmeye yarayan ölçüttür; kural ve ilkeler, geçerliliğini maximden alır; ahlâkın tüm kavramları *a priori* olarak akılda bulunduğu için maksim, “*tek tek bireylerin ortak ideal*”dir (Mantık diliyle ifade edersek “orta terimi bulmaya yarayan özellik”). Ahlâkî eylemin bir amacı olamayacağı için ahlâkla ilgili her şey, niyet ve iradede yani istemede biter. Bu yüzden maxim de, eylemlerin değil istemenin düsturudur.<sup>436</sup> Kant’ın maksimi şöyle idi: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir *maksime (düstur)* göre eylemde bulun.”<sup>437</sup>

Kant’a göre eylemlerin amacı, ahlâkî buyruğa uygun davranmaktır. Ahlâkın kendisi amaçtır. Ahlâkî buyruk, şartsız, yani kesindir. Bu, “bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruktur.”<sup>438</sup> Şartlı buyruk, ulaşılmak istenen başka bir şeye araç olarak bir eylemin ortaya konmasını ifade eder. Bu tür sonucu gözeten eylemlerin ahlâkî değeri yoktur. O halde Kant’a göre ahlâkî eylemin, asıl anlamıyla, bir amacı olamaz. Kant bunu ayrıca şöyle ifade ediyor: “Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâkî değerini, onunla ulaşılacak amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten *maxim*de bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır... Eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ve istememizin amaçları ve güdüleri olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlâkî bir değer sağlayamaz... Demek ki eylemin ahlâkî değerini, ondan beklenen etkide bulunamaz, dolayısıyla hareket nedenlerinin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir.”<sup>439</sup> Taylor ve Sandel, Kant’ın maximine sadıktır; diğerleri ise maksimi farklı şekillerde ortaya koyarlar.

Margaret Moore, maximini şöyle ifade eder: “Birey ve toplum için iyi olduğunu ve her ikisine de mutluluk vereceğini düşündüğümüz şeylerle ilgili *inançlarımıza* uygun olarak davranmalıyız.”<sup>440</sup> Birey, mutluluk ve iyi terimleri; bazı dışsal unsurların ahlâkta dikkat-i nazara alındığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak bu terimlerle ilişkilendirilen “inanç” teriminin doğası, doğruluğun ve hakkın iyiliğe veya

<sup>436</sup> Kant, *age.*, ss. 15, 27, 60.

<sup>437</sup> *Age.*, ss. 38, 46, 51, 54, 55, 65. Kant, maximini farklı yerlerde farklı şekillerde ifade eder.

<sup>438</sup> *Age.*, s. 30.

<sup>439</sup> *Age.*, ss. 15-16.

<sup>440</sup> M. Moore, *age.*, s. 150. Vurgu bana ait.

aynı anlama gelen mutluluğa; bireye dair beklentilere önceldir. Moore'un maximinde doğruluğun ve hakkın iyiliğe önceliği vardır.<sup>441</sup>

Alan Gewirth, maximini şu şekilde ifade eder: “Hem kendinin, hem de muhataplarının türsel haklarına göre davran” (Kendin kadar muhataplarının da türsel haklarına göre davran).<sup>442</sup> Gewirth'ın liberal teorisi Kant'ın yolundan gider. Gewirth da ahlâkın kişisel arzuların ve bir takım amaçların kölesi haline getirilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre ahlâk, rasyonel bir şekilde doğrulanmış, şartsız, objektif ve evrensel olmalıdır. Gewirth, en üstün ahlâk ilkesini akla dayandırmaya çalışır; o, farklı ve rakip kavramlar, amaçlar ve menfaatler arasında bir uzlaşma noktası olarak ahlâkı gerekçelendirmeye çalışır. Gewirth, ahlâk ilkelerini **test** edebilecek veya en azından onların oluşmasını sağlayacak bir ölçüt ortaya koyma çabasıdadır. En yüksek ahlâk ilkesi, rasyonel kavramlarla gerekçelendirilmelidir; çünkü “iyi” konusunda tarafsız bir hakemin rolüne sahip çıkabilmesi için en yüksek ahlâk ilkesinin savunulabilir olması gerekir. Bu şekilde bu ilke herhangi bir *kontenjan arzu* veya *kontenjan olgu* durumuna öncelik vermediği için bir kişinin kabul etmiş olduğu herhangi bir iyi anlayışına üstün olmalıdır.<sup>443</sup> Kontenjan arzu, bireysel talep ve beklentilerin; daha açık ifade ile duygusal durumların ahlâka konu olmayacağını teknik bir ifadesidir. Duyguları ahlâka temel yapan bir yaklaşım, kontenjan veya şartlıdır. O, inanç ve ilkelerin ortaya koyduğu bir “iyi”yi değil (ki buna iyi demek zordur) asıl anlamıyla iyiye konu olan şeylerle ilgilenir: iyi, somut bir şeydir; iyi, ortaya çıktığında memnuniyet meydana getiren şeydir. Oysa burada bahsedilen iyi, ortaya çıkmayı beklemeyen, kendisi ile bir failin muhatap olmaması durumunda dahi iyi olduğu iddia edilen türden bir inançtır.

Aynı durumu John Rawls ve David Gauthier örneklerinde de görürüz. Rawls, *A Theory of Justice*'da baştan sona, tıpkı bir adalet teorisinin herkese ait (public) bir adalet düşüncesi olması gerektiğini söylediği gibi ahlâk teorilerinin de amacını, şahısların ortak gerekçelendirmeleri olarak vurgular. Hatta kitabının ikinci bölümü bunun üzerinedir. Rawls, herkese açık (public) bir adalet kavramı kurmaya çalışır. Böylece uyulan farklı değerler arasında genel bir ahlâkî hayat için temel aranır.<sup>444</sup> Daha uygun ifade ile değerlerin belirlediği bir ahlâkın yerine inançların belirlediği bir model ortaya koyar. Rawls'ın bir maxim çabası da buradan kaynaklanır.

Rawls'ın maksimi, daha uzun ve karmaşık bir kuralla ortaya çıkar. O, öncelikle ahlâkî inançları geçerli yapacak bir doğal durum istiaresine başvurur. Doğal durum, bize

<sup>441</sup> Doğruluğun iyiliğe üstünlüğü konusunda bkz. Sandel, *age.*, ss. 2, 7.

<sup>442</sup> Gewirth, *Reason and Morality*, s. 135.

<sup>443</sup> *Age.*, s. 199.

<sup>444</sup> Gaus, *age.*, s. 21.

ahlâkî ilke, kural ve inançları nasıl belirlememiz gerektiği ile ilgili bazı ön ilkeler verir.

Rawls'ın ilkeleri şöyledir:

1. Özgürlük ilkesi: Her şahıs, herkese eşit özgürlük sistemi ile tutarlı olan eşit temel özgürlükler sisteminin en kapsamlısına girme hakkına eşit olarak sahiptir.

2. Fark ilkesi: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler, o şekilde ayarlanmalıdır ki bu eşitsizlikler,

(a) Âdil tasarruf/paylaşım ilkesi (just savings principle) ile tutarlı biçimde en az avantajlı durumdaki olanlara (the least advantaged) en büyük yararı sağlamalıdır ve

(b) Bütün işler/memurluklar ve pozisyonlar, herkese hakça (fair) fırsat eşitliği koşullarında açık olmalıdır.<sup>445</sup>

Rawls, bunlara birinci üstünlük kuralı ve ikinci üstünlük kuralı adını verir.

Birinci üstünlük kuralı, özgürlük ilkesidir; ikinci üstünlük kuralı ise adaletin verimlilik ve refahtan üstün olduğunu ifade eder (verimlilik ve refah, iyile/duyguya ilgili terimlerdir). Burada her ilke, bir azamîleştirme ölçütüdür. 2(a) oldukça dikkat çeker. 2(a), bir ahlâk kuralı ortaya koyulurken bu kuralın “en az avantajlı olanlara en büyük yararı sağlayacak şekilde olması gerektiğini” söyleyerek bir ilkeye (eşitlik ilkesi), bir eylemden sonra ortaya çıkacak durumdan daha fazla önem atfetmiştir. Rawls'ın yaklaşımı, bu anlamda Kant ve Gewirth'ın maximlerinin farklı bir dille ifadesidir.

David Gauthier, Rawls'ın 2(a)'sına “maximin” ilkesi (en düşük olana en fazla veya durumu en kötü olana en fazla) adını verir. Gauthier; Kant, Gewirth ve Rawls'ı ahlâkî bireyler arası bir tarafsızlık düşüncesi üzerine inşa ettikleri yönünde eleştirir. Ona göre bu yaklaşımlar, karşılıklı bireysel çıkarları gözetmeme konusunda eksiktir. O, ahlâkî karşılıklı çıkar düşüncesi üzerine inşa etme niyetiyle yola çıkar.<sup>446</sup> Ancak Gauthier'in zihninde de ahlâk, deontolojik bir niteliğe sahip olabilirdi. Ahlâkî kurallardan bahsettiğimizde herkesin kendisini aynı mesafede hissettiği ve kurallar, insanların başkalarının da kendisi gibi o kurala uyması konusundan emin olduğu bir tarzda olmalıydı. Gauthier, ahlâkî karar almayı bir pazarlık (bargain) sorunu gibi gördü. Bireyler, karşılıklı çıkarlarını korumak için her birinin menfaatini en iyi şekilde teminat altına alacak şekilde bir karar alma mekanizması geliştirdiklerinde bireysel beklentilerini göz ardı etmemiş olacaklardır. Gauthier'in maximi şu şekildedir: “Pazarlık eden tarafların eşit rasyonelliği, tarafların karşı karşıya buldukları riskten dolayı durumu en iyi olana en az şekilde bir nispî kabulü gerektirir.” Bu, en çok olana en az (durumu en iyi olan) nispî kabul (minimax relative concession) ilkesidir.<sup>447</sup>

*Minimax ilkesi* (en yüksek olana en düşük veya durumu en iyi olana en az),

<sup>445</sup> Rawls, *age.*, s. 302.

<sup>446</sup> M. Moore, *age.*, ss. 82, 101.

<sup>447</sup> Gauthier, *age.*, ss. 152, 391. Gauthier, düşüncesini açıklamak için karmaşık birçok terim ve tamlama kullanır. Bunları, kitabının belli bir yerinde de özetle verir. Bkz., Gauthier, *age.*, ss. 143-5.

Rawls'ın *maximin ilkesine* karşı daha birey merkezli görünebilir. Ancak Gauthier'in yaklaşımında eylemlerin sonuçlarından beklenecek olan etkilerden ziyade göz önüne alınan şey, âdil bir karar alma yöntemine bağlı kalınmasıdır. Bu anlamda (sözde) birey hakları hesaba katılarak ortaya koyulmuş olan maxim (minimax), bireylerin daha sonra kendi çıkarlarına olacak şekilde karar almasını ve buna göre davranmasını engellemektedir. Gauthier, kendi tezini böyle görmez. O, Rawls ve Gewirth'in sözleşmelerinde bireylerin sosyal pozisyonları ile ilgili eksik bilgilerle bir maxim ve buna bağlı olarak diğer ahlâkî ilkeleri belirlediklerini düşünür. Oysa sözleşme tam bilgiye dayalı olduğunda âdildir. Bireyler, sosyal hayattaki pozisyonları ile ilgili bütün bilgilere sahiptirler ve sözleşme, bu yüzden bir pazarlık (bargain) gibi geçer. Pazarlık sonunda ise durumu en iyi olanlar, en az kendi avantajlarına olacak şekilde ahlâkî kararlar alınmasına razı olurlar.<sup>448</sup>

Yakın dönem deontoloji tartışmalarında bireyin durumuyla toplum arasındaki ilişkinin doğasını açıklamak için bir istiareye başvurulur. Buna "*mahkûmlar açmazı*" adı verilir. Mahkûmlar açmazı (veya dilemması), akılcı da olsa bir azamîleştirme ölçütüne başvurmadan kişisel menfaatinin ardından giden herkesin kendisi ve içinde yaşadığı toplum açısından doğru olmayan sonuçlara ulaşacağını anlatmak için kullanılır. Buna göre beraber suç işlemiş iki kişi, ayrı ayrı sorgulara alınıyor. Eğer ikisi de suçlarını itiraf etmezse haneye tecavüzden birer yıl; eğer ikisi itiraf ederse beşer yıl; eğer biri itiraf eder diğeri etmezse itiraf eden serbest kalacak, diğeri ise yirmi yıl hapis cezası alacaktır.<sup>449</sup> İki taraf Kant'ın maximine bağlı kaldığında ikisi birden itiraf edecektir. M. Moore ve Gewirth için de aynı şey söylenebilir. Gauthier, bu yaklaşımın ahlâkî karar alma biçiminde bir sorun olmamakla birlikte insanların bu karar alma biçimine bağlı kalmalarını yani işbirliğini sağlayan bir unsurdan yoksun olduğunu düşünür. Ona göre itiraf etmek, bireysel akılcı eylemdir; etmemek ise toplumcu akılcı eylemdir. Bireysel akılcı eylem, iyi ihtimalle beş; kötü ihtimalle yirmi yıl hapis demektir. Oysa toplumcu akılcı eylem, bir yıl hapis demektir. O halde kendimizi düşünüyorsak toplumcu karar almak daha iyidir.<sup>450</sup>

Gauthier, bu akıl yürütmenin yeterince motive edici olduğunu düşünür. Bu sorun, kısmî deontolojinin yakın dönem tartışmalarında da devam etmektedir. Sözleşme istiaresi, ahlâkî karar alma biçimiyle ilgili iken mahkûmlar açmazı, bu kararlara bağlı kalmakla yani motivasyon sorunu ile ilgilidir.

---

<sup>448</sup> Gauthier, *age.*, ss. 13, 15.

<sup>449</sup> *Age.*, s. 80.

<sup>450</sup> *Age.*, s. 80.

## b. Kısmî Deontoloji

Ahlâkî ilke ve inançlar için her ne kadar diğer inançlar gibi failden bağımsız nesnel bir doğrulama şekli varsa da bu inanca göre davranmayı sağlayan unsurlar, inancın doğruluğunu gösteren unsurlardan farklıdır. Bu yaklaşım, ahlâkın temel inançlardan oluştuğu şeklinde deontolojik bir temele sahip olsa da ahlâkta haricî unsurların bir motivasyon unsuru olarak varlığını kabul eder. Bu yüzden bu yaklaşıma “*kısmî deontoloji*” veya “*kısmî deontolojik liberalizm*” demek yerindedir.

Kısmî deontoloji, bir tarafsızlık düşüncesinden ziyade Gauthier’in de sık sık kullandığı karşılıklı çıkar fikrini esas aldı. Ancak Gauthier’den farklı olarak karşılıklı çıkar fikri, âdil bir karar alma maximi oluşturmak için kullanılmaz. Kısmî deontoloji ahlâkî inançları, bir olgu durumu olarak alır. Onları ortaya koymak için âdil bir karar alma yöntemi geliştirmeye gerek yoktur; çünkü onlar, sahip oldukları bazı şeyleri *güvence* altına almak için kendilerini toplum durumuna geçme zorunluluğunda hisseden insanların bu kararlılığı göstermeleri ile *kendiliğinden* ortaya çıkar.

Bu yaklaşımın ilk temsilcisi, liberal geleneğin ilk büyük düşünürü olan John Locke’tur. Günümüzde ise Robert Nozick, ince bir kavrayışla bu fikri savunmuştur. Locke ve Nozick’de kısmî deontolojinin gerekçelendirilmesi Gewirth, Rawls ve Gauthier’de olduğu gibi doğal durum ve başlangıç durumu istiaresi ile başlar. Ancak bu istiare, bir tarafsızlık düşüncesinden ziyade karşılıklı çıkar düşüncesine dayanır.<sup>451</sup>

Doğal durum, herkesin sınırsız özgür olduğu, ahlâk kuralları başta olmak üzere insanların davranışlarını düzenleyen hiçbir kuralın bulunmadığı, insanların herhangi bir izin istemeden veya başka birisinin arzusuna bağlı olmadan hareketlerini düzenlediği ve sahip olduğu her şey üzerinde özgür tasarruf hakkı bulunduğu bir tabiat halidir. Ancak insanlar, bu durumda kendilerini, canlarını, mülklerini, üzerinde tasarruf hakkına sahip olduklarını düşündükleri şeyleri ve özgürlüklerini güvencede görmezler. Bu durum, insanları bazı hak ve özgürlüklerinden feragat ederek bunları *güvence* altına almaya sevk eder. Sadece bu kararlılığın kendisini ortaya koyması olgusu, başlangıç durumuna geçmeyi sağlar. Başlangıç durumu, aynı zamanda ilk temel ahlâkî inançların *kendiliğinden* ortaya çıktığı durumdur. Bunlar; yaşama hakkı, mülkiyet hakkı ve özgürlüktür.<sup>452</sup>

Doğal durum ve başlangıç durumu istiareleri, tam deontolojide de kullanılır. Doğal durum, kısmî deontolojiye benzer şekilde tasvir edilir. Ancak başlangıç durumu,

<sup>451</sup> Nozick, *Anarşi Devlet Ütopya*, ss. 41, 45, 49, 252.

<sup>452</sup> Locke, *İkinci İnceleme*, ss. 23-5; Nozick, *age.*, ss. 40-4.

farklı bir şekilde ortaya koyulur. Gewirth, Rawls ve Gauthier, başlangıç durumunu bir takım hazır ilkelerin bulunduğu bir zaman veya yer olarak telakki etmezler; onu, bizi bazı maximler belirlemeye zorladığı/yönlendirdiği durumlar olarak algırlar. Tam deontolojide maximleri oluşturma sürecinin arkasında bir “ilk konum” (başlangıç noktası) fikri yatar. Bu tür bir istiareye başvurmamasına rağmen Kant’ın fikriyatı, bununla uygunluk arz eder. İlk konum, belirsizliğin devam ettiği, insanların bağlanacağı ahlâkî kuralların hâlâ ortada olmadığı durumdur.<sup>453</sup> Oysa kısmî deontolojide ilk konum, ahlâk kurallarının (liberal ilkelerin) ve ilk sınırlamaların ortaya çıktığı durumdur.<sup>454</sup> Bu ilkelerin ortaya çıkışını ilk konum sınırlamaları şeklinde ifade etmek mümkündür. Başlangıç durumu, bu sınırlamalarla gelir. Tam deontoloji, bu aşamadan sonra da bazı asıl sınırlamalara başvurur. Örneğin Rawls, ilk konudan hemen sonra görüşmeciler üstünde ‘bilgisizlik peçesi’ adını verdiği bir sınırlandırma ölçütü getirir. Sınırlandırma ölçütü yani bilgisizlik peçesi, maximi veya azamîleştirme kuralını belirlerken insanların kendilerinin ve diğerlerinin maddî ve manevî durumlarıyla ve sosyal pozisyonları ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını varsayar. Yani onlar, nasıl bir yere/dünyaya gideceklerini bilmelerine rağmen buradaki (dünyadaki) konumlarının ne olacağından habersiz olan *salt bireyler* olarak düşünülür. Bu şekildeki bilgisizlik peçesi sayesinde insanlar, hangi sosyal pozisyonda olacaklarını bilmedikleri için (Gauthier’in tabiriyle eksik bilgiye sahip oldukları için), kendi özel çıkarlarını koruyucu tarzda bir toplumsal örgütlenmeye gitmeyi göze alamayacaklardır. Dolayısıyla tercih edecekleri toplumsal örgütlenme, avantajlı konumda olduklarında haklarının korunmasını, hangi durumda olurlarsa olsunlar özgürlüklerinin korunmasını ve dezavantajlı olduklarında ise durumlarının iyileştirilmesini sağlayacak tarzda olacaktır. Dolayısıyla ilkeler, en az avantaja sahip olanların çıkarlarını geliştirecek şekilde belirlenecektir.<sup>455</sup>

Locke ve Nozick’de de ilk konum, bazı sınırlamaları da beraberinde getirir. Locke’da ilk konum sınırlamaları, hiyerarşik bir düzene sahiptir ve bu hiyerarşinin en başında başkalarının hayatına, sağlığına, özgürlüğünü ve mülkiyetine zarar vermeme ilkeleri vardır. Locke, bunu doğal durumdan hareketle gerekçelendirir. Doğal durum, insanlara başkalarını sevmenin kendilerini sevmekten daha az ödevleri olmadığını öğretir. Adalet ve yardımseverlik başta olmak üzere diğer ahlâk ilkelerinin tümü buradan türetilir.<sup>456</sup> Bu anlamda Locke’a göre ahlâk ve adalete dair kuralların gerekçelendirilmesi, bir ilk konum sınırlandırmasına dayanır. Nozick, bu sınırlamaları

---

<sup>453</sup> Rawls, *age.*, 12.

<sup>454</sup> Locke, *age.*, s. 24.

<sup>455</sup> Rawls, *age.*, s. 12.

<sup>456</sup> Locke, *age.* s. 24.



bir maksim gibi sunar. “C sınırlamalarını ihlâl etmeden yapabilecekleriniz arasından G amacını en iyi gerçekleştirmek için gerekli olanları seçin.” Burada vurgulanan esas, diğer insanların haklarının kendi amaçlarımıza yönelik eylemlerimizi sınırlayacak olmasıdır. İnsanlar, amaçlarının peşinden koşarken ahlâkî sınırlamaları ihlal etmemelidir.<sup>457</sup>

Tam deontolojinin yöntemine kamusal veya genel/alenî (*public*) gerekçelendirme; kısmî deontolojininkine ise sözleşmeye dayalı gerekçelendirme demek mümkündür. Locke’un ifadeleri ile söylemek gerekirse ilk sözleşme, kurumları olan bir toplumsal yapının kurulmasını sağlar. Kısmî deontolojide bu, doğrudan ve kendiliğinden ahlâkî ilkelerin ortaya çıkmasına işaret eder. İkinci sözleşme, siyasî gücün şekillenmesine yönelir ve ahlâktan ziyade ondan farklı olan hukuka dair ilkeleri belirlemeye yarar. Oysa tam deontolojide ikinci sözleşme ahlâkın, hukukun ve ekonominin ilkelerini ortaya koymak için yapılır.<sup>458</sup>

Kamusal gerekçelendirme (*public justification*), halk tarafından gerekçelenmiş bir ahlâk düşüncesine dayanır. Bu gerekçelendirme, bütün ahlâkî kişiliklere ahlâkî kuralların kabul edilmesi için iyi nedenler sunar. Ahlâklı bir kişi yapacağı eylemler için rasyonel nedenlere ihtiyaç duyar. Bunun halk tarafından gerekçelendirilmiş bir ahlâk olması gerekir. Sadece herkes tarafından uyulan bir ahlâk, herkes tarafından gerekçelendirilebilir.<sup>459</sup>

Gaus, bir kamu ahlâkının halk tarafından gerekçelendirilmesinin iki şekilde mümkün olacağını ileri sürer: deontolojik ve teleolojik. Bu tür bir gerekçelendirmeye teleolojik denilemeyeceğinden daha önce bahsedildi. Ancak Gaus’un deontolojiye dair tespitleri yerinde görünmektedir. O, şöyle yazar: “Deontolojik olarak bir ahlâkı gerekçelendirmek, bir kimsenin değer sistemini kesin ahlâkî ilkeler üzerine inşa ettiğini göstermesidir. Deontolojik kanıtın iddiası, bir kimsenin değer sisteminin rasyonelliği, kesin ahlâkî prensiplerin bir kişiye eylemde bulunması için nedenler sunması gerektiği şeklindedir. Bir kamu ahlâkının deontolojik gerekçelendirmesi, bizim rasyonel olarak tümüyle bağlılığımızı göstermekten ibarettir. Çünkü bizim değer sistemlerimizin doğası, kesin ahlâkî inançlar veya “sezgiler”dir.”<sup>460</sup> O, “bütün kamusal gerekçelendirme deontolojik değildir” diye de ilave eder. Gaus, benim kısmî deontoloji diye isimlendirdiğim sözleşmecî yaklaşımlara “*sınırlandırılmış teleoloji*” adını verir ve

<sup>457</sup> Nozick, *age.*, s. 62.

<sup>458</sup> Locke, *İkinci İnceleme*, s. 24; Rawls, *age.*, s. 195. Rawls, öncelikli ilkelerin belirlenmesinden sonra kurumsal kuralların teşekkülüne geçer.

<sup>459</sup> Gaus, *age.*, s. 17.

<sup>460</sup> *Age.*, s. 17.

“sözleşme istiaresi, eylemde bulunmak için *değer temelli nedenler* belirlemeye elverişlidir”<sup>461</sup> diyerek sözleşmeciliğin, değerleri dışlayan bir inanç ahlâkı getirdiğini kabul etmez. Oysa sözleşmecilik, ahlâka dair kesin inançlar kurmaya çalışan, ahlâkî olguların varlığını kabul eden, *-dır*’lı bir ahlâktır.

Kısmî ve tam deontolojinin gerekçelendirmeye farklı bakması, liberal gelenekteki iddialarını da farklılaştırmıştır. Locke, klasik liberalizmin köklerini bulduğumuz düşünürdür. Nozick de kökleri klasik liberalizme uzanan ve günümüzde liberteryen olarak tanımlanan bir akımın düşünürüdür. O, devletin sınırlandırılmasını savunmuş ve özellikle de refah devleti düşüncesine karşı durmuştur; tam deontoloji ise bireysel özgürlük ve hakların ancak ekonomik eşitlik ve refah devleti ile mümkün olabileceğini savunan sosyal demokrasiye yakın bir liberal görüşü savunur. Ancak iki görüş de ahlâkî gerekçelendirmede sözleşme istiaresine başvurur.

Ahlâkî ve siyasî düşüncede sözleşme istiaresinin önemli bir yeri vardır. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) ve Jürgen Habermas (d. 1929) gibi bazı liberal geleneğin dışında sözleşmeci düşünürler de vardır. Ancak liberaller, sözleşmeciliği ahlâkî bir gerekçelendirme olarak gördüler. Kısmî ve tam deontoloji içindeki düşünürlerin bir kısmı, sözleşme istiaresini kullanırken bir kısmı kullanmadı. Örneğin Kant ve Sandel, bunu kullanmadılar; fakat sözleşme düşüncesi onların fikriyatı ile tamamen uygunluk arz eder; bir sözleşme fikri üzerinden onları anlamak mümkündür.

## 7. Sonuççu Gerekçelendirme

Sonuççuluk (consequentialism), bir eylemin ahlâkî değerini bu eylemin sonucunda elde edilecek şeyde arar. Ahlâk, bu düşüncede bir *amaç-araç* ilişkisi üzerine kurulmuştur; ahlâkî eylem, bazı amaçları gerçekleştirmenin aracı olarak düşünülür.<sup>462</sup>

Anderson, bir ahlâk anlayışına sonuççu diyebilmek için onun şu üç özelliği taşıması gerektiğini söyler. Öncelikle sonuççu ahlâk, aslî değeri (en yüksek iyiyi, y.z.) en yüksek seviyeye çıkarmayı nihaî amaç kabul eder. İkincisi, ancak meydana gelmiş bir olayda aslî değerden bahsedilebilir. Sonuççuluk, gerçekleşmiş bir eylemin (state of affairs) değerini şahısların, (hırsızlık yapmak gibi soyut) eylemlerin, güdülerin, normların, tecrübelerin, karakter durumlarının veya diğer başka bir şeyin değerine bağlamaz. Üçüncüsü, sonuççuluk eylem, kural ve pratikleri yalnız sonuçları açısından değerli bulur; yani onlar, en iyi şekilde eyleme dönüştüklerinde değerli olur.<sup>463</sup>

<sup>461</sup> *Age.*, s. 19.

<sup>462</sup> Anderson, *Value in Ethics and Economics*, s. 30.

<sup>463</sup> *Age.*, s. 31.

Sonuççuluk, deontolojilerden farklı olarak ahlâkı bir takım inançlarda, kurallarda, durumlarda, niyetlerde ve maximlerde aramaz; o, ahlâkı eylemlerde arar. Bir şeye değer yüklemekle o şeyi inançlarımız, yargılarımız, eylemlerimiz veya tercihlerimiz için *kural koyan şey* yapmış oluruz. Bir şeye kendinde değer (aslı değer) yüklemek, o şeyi başka bir şeyin kuralı yapmaktır; kendisi başka bir şeye bağlı olarak kural koyucu değildir. O, kural koyuculuğunu kendinden alır. Sonuççuluk, en yüksek refah, en yüksek haz/mutluluk, en yüksek arzu gibi şeyleri gerçekleştirmenin zorunlu şartı olan olgu durumlarını (states of affairs) doğrudan eylemlerin, davranış kurallarının, tercihlerin, arzuların veya güdülerin kuralı yapar. Deontolojiye göre ahlâkîlik, eylemlerimizde ortaya çıkmaz; o, istememizde, niyetimizde, bilincimizde veya irademizde ortaya çıkar. Başka ifadeyle ahlâk yasaları, eylemlerimizin değil istememizin/irademizin yasalarıdır. İyiyi istemekten daha büyük bir ahlâkî ilke yoktur. Örneğin, Kant'a göre boğulan bir adamı kurtarmak için değil şartsız olarak vazife duygusuyla (daha doğrusu bilinciyle) bu kişinin yardımına koşulması ahlâkîdir. Tikel bir eylem veya bu eylemin sonucu, onun ahlâkîliğini göstermez; aksine, sırf kahramanlık duygusuyla bir kimse, boğulan bir kişiyi kurtarmış olsa, Kant açısından bunun ahlâkî olduğu söylenemeyecektir. Ancak ödev duygusuyla buna kalkışılırsa, kişi kurtarılamasa dahi eylem ahlâkîdir.<sup>464</sup>

Sonuççu teorilerde ahlâkî normlar, eylemlerden bağımsız olarak düşünülmez; onlar, tek tek eylemlerden hemen önce gelir. Yani ahlâkın kendisi, mutluluğa indirgendiği için objektif olmasına rağmen ahlâk normları mevcut şartlardan, tecrübelerden çıkarıldığı için sübjektiftir. Her eylemin bir normu vardır. Çünkü her eylem, bir amaç için yapıldığına göre, hipotetiktir (şartlı). O halde her yeni durum/şart, yeni bir kararı/normu gerektirecektir. Bu, statik bir yasaya uygun eylemde bulunmak yerine amaçları gözeterek tarzda eyleme uygun bir yasa koymaktır. Örneğin hırsızlık, başkasına ait olan bir şeyi, sahibinin izni olmadan almak şeklinde tanımlanır. Eğer biz, ahlâkın amacını başkalarına zarar vermekten kaçınmak ve böyle bir duruma da engel olmak şeklinde koyarsak, bir kişinin başkalarına zarar vermek için kullandığı bir darp aletini, sahibinden izinsiz olarak almasını, hırsızlık olarak tanımlamayabiliriz. Böyle bir tikel durumla karşılaştığımızı varsayarsak eylemin normu, “sopayı sahibinden izinsiz almak”tır.

Burada anlaşılacağı gibi normlar kesin, kuşatıcı yargılar olarak değil düzenleyici, değişken kurallar olarak karşımıza çıkar. Sonuççu teoriler, ahlâkî eylemlerin evrensel olamayacağını; çünkü onların bir amaç için yapıldığını kabul

<sup>464</sup> Kant, *Ahlâk Metafiziği*, ss. 8, 9, 12.

ederler. Ahlâk bir araçtır; günlük hayatın ihtiyaçlarından, insanî beklentilerden veya tarihî tecrübelerimizden bağımsız bir ahlâkî değer alanı kabul edilmez. Buna bağlı olarak da ahlâk yasalarının genel-geçerliliği (evrenselliği) yoktur. Onlar, amaca göre bir vasıf, bir biçim alırlar.

Sonuççuluğun temelinde, ahlâkî değerlerin eş-ölçülebilirliği yatar. Değerler, birbiriyle mukayese edilebilir; onların birbiriyle çatışması durumunda biri diğerine tercih edilebilir. “Yalan söylemek, kötüdür.” “Başkalarını üzme, kötüdür.” Bu iki durum çatıştığında şartlara göre biri diğerine tercih edilebilir. Bu açıdan sonuççu teoriler duruma-bağlı teorilerdir. Deontolojide ise ahlâkî inançlar eş-ölçülmezdir. Kant’ın ifadesi ile her ahlâk kuralı, özerktir; biri diğeri ile mukayese edilemez; birini diğerine tercih edemeyiz.<sup>465</sup> Ahlâkî inançlar kesindir (kategorik). Kant, özerkliği şöyle görür. İnsan, istemenin/iradenin biçimine bağlı kalmak şartıyla ahlâk yasalarını kendisi koyar. İrade etmenin biçimi, kendisi için irade etmeyi yani duygulara, dürtülere ve eğilimlere göre irade etmeyi değil sırf akıl sahibi insanların birbirleriyle ilişkilerine göre irade etmeyi gerektirir. Bu ilişkide, her irade bir yasa koymadır. Bu şekilde irade etmenin kendisi bir amaç olur. İrade etme koşulsuzdur; hiçbir ilgiye dayanmaz. O, hiçbir ilgiye dayanmadan ahlâk yasasını kendisi belirliyorsa o halde irade etmenin özerkliği vardır. Böyle bir irade, ahlâk kurallarının azamîleştirilmiş bir şekilde ortaya çıkmasına neden olur. Kant buna “iradenin/istemenin özerkliği” adını verir.<sup>466</sup> İradenin özerkliğinden çıkan ahlâk yargıları, geldiği yer gibi özerktir.

Sonuççuluk, bir kural tespitinden ziyade bir eylemin olası sonuçlarını düşünmeyi gerektirir. Bir sonuççu, “yaşlılara yardım etmelisin” kuralının biçimi ile yetinmez; onun içeriği üzerine de düşünmek ister ve muhtemelen hemen şu soruyu sorar: “Hırsızlık yapmak isteyen bir yaşlıya da yardım etmeli miyim?” Sonuççu açısından yaşlılara yardım etmek, özerk bir ahlâk kuralı değildir. Sonuççu, bu kuralı hırsızlık yapma ile mukayese etmek ister. Kuralın sadece biçimi ile yetinmek, insanı yanlışla götürür. O zaman sonuççuluk içerikli bir ahlâktır.

Tek tür bir sonuççuluktan bahsetmek mümkün değildir. Eski çağlardan günümüze birçok sonuççu teori ortaya çıkmıştır. Aristoteles’in eudomonizmi, Epikür’ün veya Aristippus’un hazcılığı, Hobbes ve Mandeville’in egoizmi, William James’in pragmatizmi önde gelen sonuççu teorilerdir. Ancak liberalizm açısından en önemli sonuççu teori, faydacılıktır. Liberal tezleri sonuççu yöntemlerle savunan düşünürlerin hemen hepsi, faydacı olarak nitelenir. Ancak faydacılıktan daha önce ortaya çıkmış olan

<sup>465</sup> Kant, *age.*, ss. 57-8.

<sup>466</sup> *Age.*, ss. 50, 52, 57, 63.

Hume ve Smith'in yaklaşımları, liberal düşünce içinde önemli bir yere sahiptir. Onları, zihin durumları açısından ele aldığımızda faydacı olarak nitelemek zor değildir; fakat geriye yönelik bir isimlendirme yapmak yerine aradaki farkları da çağrıştıracak şekilde onların yaklaşımına, Smith'in dediği gibi, "ahlâkî duygu/duyu teorisi" demek uygundur. Bu anlamda liberal düşünce içinde liberal ilkeler için sonuççu bir gerekçelendirmeye başvuran iki önemli yaklaşımdan bahsedilebilir: ahlâkî duygu teorisi ve faydacılık.

Daha önce de belirttiğimiz gibi sonuççuluk veya duygu teorileri, ahlâkî bireysel talep ve beklentiler üzerine inşa eder. Bu yaklaşıma yapılan en temel itirazlardan biri, bireysel beklentileri gözetilen bir yaklaşımın nasıl ahlâkî olabileceğidir. Sonuççular, herkesin kabul edeceği bir takım ahlâkî beklentilere dayanan bir ahlâk anlayışının mümkün olduğunu veya en azından herkesin rağbet ettiği ve tüm ahlâkî nedenlerin kendisine bağlı olduğu bir nedene dayanan bir anlayışın mümkün olduğunu kabul eder.<sup>467</sup> Sonuççuların bu konudaki yaklaşımlarını bir yöntem olarak ortaya koymak mümkündür. Hem ahlâkî duygular hem de faydacılar, bazı ahlâkî duygular tespit etmeye çalışırlar ve bencil (egoist) bir sonuççuluktan ziyade diğerkâm (altruist) bir yaklaşıma yönelirler. Ancak faydacılıkla ahlâkî duygu arasında önemli bir ayrıma dikkat çekerek onlar üzerinde düşünmekte yarar vardır. Ahlâkî duygu teorisi, faydacılıktan farklı olarak geleneğin de ahlâkî kuralların belirlenmesinde kısmî bir etkisinin olduğunu kabul eder.<sup>468</sup>

### a. Ahlâkî Duygu Teorisi

İlk nedenleri duygusal olan bir ahlâk nasıl mümkün olur? Liberal sonuççuluk, hazzı elde etme ve/veya acıdan kaçınmayı ahlâkın genel bir amacı olarak kabul etme noktasında uzlaşırlar.<sup>469</sup> Ancak ahlâka hazzı elde etme ve acıdan kaçınma şeklinde bir amaç yükleme, liberalizmin tarihinin çok daha gerilerine dayanır. Antik Yunan'da Epiküros (341–270) ve Aristippus (435–366) gibi düşünürler, hazzı elde etmeyi ve acıdan kaçınmayı ahlâkın amacı saydılar. Buna benzer düşünceler, daha sonraları da çoğu düşünür tarafından kabul gördü. Ancak hazzın niteliği ve niceliği; toplumsallığı ve bireyselliği gibi tartışmalar, her zaman var oldu. Fakat ortak bir şekilde sonuççu yaklaşımlar, ahlâkın ilk nedenlerini insan duygusunda aradılar; ama hiçbir zaman

<sup>467</sup> Harman, *age.*, s. xii, 55. Harman, her ne kadar sonuççu gelenek içinde yer alsada buna "naif görüş" adını verir ve bunu eleştirir. O, faydacılığa bazı sözleşmecî unsurlar katmayı dener. Harman'a göre bazı ahlâk yargıları, sözleşmeden çıkarılır; ama hepsi değil. Bkz. Harman, *age.*, s. 3.

<sup>468</sup> Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hasan Yücel Başdemir, "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson Hume ve Smith", *Liberal Düşünce Dergisi*, sayı 27, 2005.

<sup>469</sup> Harman, *age.*, s. 202.

mutabık bir söylemleri olmadı.

Burada temel sorunlardan biri, toplum ve birey arasındaki ilişkinin doğası idi. Kendi hazlarımızın başkalarının hazları ile nasıl bir ilişkisi olacaktır? Değer düşüncesinde buna bencillik-diğerkâmlık sorunu adı verilir. Bu, doğrudan deontolojiye ait bir sorun değildir; çünkü deontoloji, ahlâkta bireyselliği baştan elemiştir. Buna rağmen Kant başta olmak üzere birçok deontoloji düşünürü, sistemlerinin diğerkâm olduğunu ileri sürer. Bu bir hatadır. İnanca dayalı bir anlayış, kendini başkalarının yerine koyma gibi duygusal bir anlamı ifade eden diğerkâmlıkla uyuşmaz.

Ahlâkî duygu teorisi, diğerkâm bir ahlâkî anlayış getirir. Haddizatında Hume ve Smith'in itirazları, Mandeville'in önerdiği bencil piyasa ahlâkına idi. Ona göre ahlâk bozukluğu sanıldığı kadar kötü değildi ve hatta bireysel menfaati önemsemenin herkesin kendi menfaatini korumasını ve bunun da âdil bir toplum oluşmasını sağlayacağını savundu. Kişisel ahlâk bozukluğu, kamu menfaatine yol açar.<sup>470</sup> Öncelikle Hume, bu tür yaklaşımları kınadı ve eksik buldu. O, ahlâkın sadece bencil duygularda aranmasını eleştirdi. Bizde bir takım duygular da vardır ki onları tatmin ettiğimizde de mutlu oluruz. Bunlar, kendimize değil hemcinslerimize karşı duygularımızdır. Smith, Hume'un fikirlerinin sistemleşmesine en büyük katkıyı yaptı ve bu gerekçelendirme yöntemine “*ahlâkî duygu teorisi*” adını verdi. Ayrıca bu gerekçelendirme tarzının temel terimlerini açıkça ortaya koydu. Bu terimlerin en önemlileri, “sempati” (*sympathy*) ve tarafsız gözlemci (*impartial spectator*) idi.<sup>471</sup>

Ahlâkî duygu teorisi, “*ahlâkî nitelikler*” sorunu ile ilgilenir. Sempati ve tarafsız gözlemci terimleri, ahlâkî nitelikleri anlamının bir yolu olarak görülür. Bu düşüncenin modern takipçileri olan David Wiggins, John McDowell ve Thomas L. Carson gibi düşünürler, ahlâkî nitelikleri renkler gibi ikincil nitelikler olarak gördüler. Onlar buna “*ideal gözlem teorisi*” adını verdiler. Renklerle ahlâkî nitelikler arasındaki benzetme, Hume'a kadar geri gider. Renk teorisine göre renklerle ilgili olgular, ideal ışık altında normal gözlemcilerin tepkileri ile ilgili olgulardır. Zira kırmızı bir obje, iyi ışık altında normal gözlemcilere kırmızı görünmesi nedeniyle kırmızıdır. Aynı şekilde Hume'a göre, erdemsiz (kötü) bir eylem, ideal şartlar altında normal bir (tarafsız) gözlemciyi memnun edememesi nedeniyle yanlıştır.<sup>472</sup> Aynı şekilde ahlâk, tarafsız gözlemcilerin eylemleri algılamaları ve bu eylemler karşısında takındıkları tavırla ilgilidir. Gözlemcilerin bu algılamalarından bağımsız bir ahlâkî yargı düşünülemez. Bu durumda

---

<sup>470</sup> Beauchamp, *agm.*, s. 20.

<sup>471</sup> Smith, *age.*, ss. 9-13.

<sup>472</sup> Harman, *age.*, s. 182.

ahlâkî failin ve tarafsız gözlemcinin nitelikleri, onların birbirleriyle olan ilişkilerini sağlayan unsur ve genel alışkanlıkların; yani geleneğin bu durum üzerindeki etkisi gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır.

Ahlâkî bir kararın iyi ya da kötü olması, tarafsız gözlemcinin ona nasıl tepki vereceğine bağlıdır. Bizde bulunan bir takım ahlâkî nitelikler, faille gözlemci arasında ahlâkî bir ilişkinin kurulmasını sağlar. Bu ilişki, bizde bulunan ahlâkî bir özellikle sağlanır: sempati. Tıpkı gözümüzün ışığı algılaması gibi bir gözlemci, sempati sayesinde başkalarının haz ve acısını hisseder. Ahlâkın amacı hazzı elde etmek ve acıdan kaçınmaktır. Hume'a göre bizler, başkalarını mutlu eden ve onların mutsuzluklarını azaltan tercihlerle mutluyuz. Bizi mutsuz yapan şey de yine başkalarını da mutsuz yapan tercihlerdir. Fakat Hume, başka etkenlerin de bu tepkileri etkileyeceğini düşünür: farklı çağrışımlar, psikolojik genellemeler, alışkanlıklar ve gelenek.<sup>473</sup>

Smith de ahlâkî yargıların tarafsız bir gözlemcinin duygudaşlığına (*sympathy*) dayandığını kabul eder. Smith, insanoğlunun ahlâkî davranışa sevk edici sempati ve dostluk hissini içinde barındıran “orijinal bir dürtü”ye sahip olduğunu iddia etti; bununla ilgili olarak şöyle yazdı: “Biz bu dürtüden, onu tecrübe etme hazzı dışında hiçbir şey bekleyemeyiz.” Biz başkalarının sempatisine ihtiyaç duyduğumuz için, onlara sempati duyarız; bu yüzden başkaları hakkında tarafsız seyirciler/gözlemciler gibi hüküm vermeye çalışırız; onlar da bizim için aynı şeyi yaparlar. Sempatinin mahiyeti ne olursa olsun, kendi başına ahlâk kurallarını ortaya çıkaramaz. Davranış kuralları, yalnızca başkaları ile birlikte hareket etme tecrübesinin bir sonucu olabilir. Bu tecrübe, iki diğer iç dürtüden çıkmıştır. Biri, ‘bizimle birlikte rahimden gelen ve mezara girinceye kadar asla bizi terk etmeyecek olan, durumumuzun daha iyi olmasını isteme’, diğeri ise ‘bir şeyi diğer bir şeyle değiştirme (mübadele) eğilimi’dir.”<sup>474</sup>

Sempati, bizim sahip olduğumuz en temel ahlâkî özelliktir. Diğer taraftan ahlâkın amacı, “hazzı elde etmek ve acıdan kaçınmaktır”. Böyle bir amaç, bizim hazzı en çok istiyor olmamızdan ve acıyı hiç istemiyor olmamızdan çıkar. Ancak haz ve acı, ahlâkın tek başlarına duyguları olamaz. Bizde başka ahlâkî duygular da vardır. Daha önce Hume ve Smith'in ahlâkî duygularından bahsetmiştim. Tekrar özetle onlar, yardımseverliği, hayırhahlığı en önemli ahlâkî duygulardan biri kabul ederler. O, başkalarına karşı ilgilerimizle ilgilidir. Hume, ‘sempati’ye dayanarak yardımseverliği

<sup>473</sup> Harman, *age.*, s. 202.

<sup>474</sup> Suri Ratnapala, “Moral Capital and Commercial Society”, *The Independent Review*, cilt. VIII, sayı 2, 2003, s. 224.

açıklamaya girişir. Sempati, gözlemcinin en önemli özelliğidir. Hume'un sempati ile ilgili düşünceleri şöyledir: Bir kimsenin acı çektiğini düşünmek, bizde bir acı hissi oluşturur, fakat bu acı hissi kendimizden değil acıyı hisseden şahsın bizim üzerimizde bıraktığı etkidendir. Bir başka kişiyi de mutlu düşünmek, ondaki mutluluğun bir yansıması olarak bize mutluluk verir. Başkalarının mutlu olduğunu düşünmek hoşumuza giderken, mutsuz olduğunu düşünmek üzücüdür. Bu, tarafsız gözlemcilerin insanların mutluluğuna katkı yapacak olan failleri niçin tasvip etmeleri gerektiğini açıklar.<sup>475</sup>

Hume'a göre gözlemciler, bir eylemi tasvip ettikleri için eylem iyidir; eylem iyi olduğu için gözlemciler onu tasvip etmez. Zira ona göre bir gözlemcinin onayı/tasvibi, bu gözlemcinin failerin eylemde bulunarak oluşturdukları haz ve acı ile ilgili sempati düşüncesinden ve eylemlerin yapmış olduğu çağrışımlarından ileri gelir. Eylem, tasvip edildiği için iyidir, erdemlidir; erdemli olduğu için tasvip edilmiş değildir. Ona göre ahlâklı bir kişi, büyük oranda kişisel menfaatten uzak davranır. Bu, dışarıdan kontrol edilen bir dürtüdür. Fail, başkalarının tepkilerinden endişe duyar; çünkü o, başkaları ile temasını sürdürmek ister.<sup>476</sup> Bu anlamda kendi başına kişisel menfaat, anlaşılmazdır; çünkü eğer siz doğruyu söyleme konusunda güvenilir olamazsanız, sözünüzü tutmaz veya çevrenizdeki insanlara zarar vermekten kaçınmazsanız, insanlar topluma yönelik çabalarınızda sizinle meşgul olmayacak ve siz doğruyu söyleyen, sözünde duran ve başkalarını incitmekten kaçınan insanlara nispeten ziyanda olacaksınız. Böylece sizin, sorumluluklarınızı yerine getirmeniz, kişisel menfaatinize olacaktır.<sup>477</sup> Bu görüşe göre kişisel menfaat, insanları başkaları ile işbirliğine girişmeye teşvik eder. İşbirliği sistemleştikçe insanlar, daha iyi duruma gelecekler.<sup>478</sup> Dolayısıyla kişisel menfaat, ancak yardımseverliği teşvik eden bir duygu olacaktır.

Hume, yardımseverliğin hem fail hem de tarafsız gözlemcinin ahlâkî duygusu olduğunu savunur ve egoizmin eksik bir ahlâkî psikolojiye dayandığını iddia eder. Fakat o, egoizmin insan doğasını göz önünde bulunduran bir anlayış olduğu için anlamlı taraflarının olduğunu düşünür.<sup>479</sup> Ona göre egoizm, ahlâkın kaynağını doğru yerde, insanların duygularında aramıştır; fakat eksik gözlemle yanlış tercihte bulunmuştur. Bu nedenle egoistler ve eylem faydacıları, yanlış bir sonuca ulaşmışlar ve eylemleri ahlâkî

---

<sup>475</sup> Harman, *age.*, s. 187.

<sup>476</sup> *Age.*, s. 188.

<sup>477</sup> *Age.*, s. 187.

<sup>478</sup> *Age.*, s. 187.

<sup>479</sup> Hume, *age.*, s. 78.



niteliklerin taşıyıcıları olarak görmüşlerdir. Hume'a göre ise ahlâkî niteliklerin taşıyıcıları, fail ve gözlemcinin duygularıdır; biz eylemlerin bu duygulara başvurmadan tek başına ahlâkî olup olmadığına karar veremeyiz.

Hume, tıpkı fizik araştırmalarındaki doğa ilkelerinin fizikî doğanın kanunları olması gibi genel ve evrensel ahlâk ilkelerinin de insan doğasının “aslî” özellikleri olduğunu iddia ediyor. Tüm insanların doğalarında (nature) bu ilkeler vardır; fakat onlar, inanç ve davranışta farklılık gösterir. Hume *EPM*'de özellikle insanlık ve yardımseverlik gibi birbirine yakın anlamlar ifade eden ilkelerle ilgilendi; çünkü bu ilkeler, ahlâkî ve insanoğlunun ahlâkî duyarlılığını araştıran insan doğası biliminin temelini oluşturur. Bugün ahlâk felsefesinde ilkeler, genellikle normatif; yani eylemlerin hoş görülebilirliği, yükümlülüğü, doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili durumları beyan eden kurallar şeklindedir: “öldürme”, “başkalarının haklarına saygı göster”. Hume, ilke terimini bu normatif anlamıyla kullanmaz. Onun ilkeleri, ampirik olarak araştırılabilecek ve insan doğası bilimiyle formüle edilebilecek, insan doğasında var olan şartlardır. Yardımseverliğin, onun en önemli ilkesi olduğu görülüyor; fakat “*yardımseverlik*” (benevolence), aynı zamanda başkalarına gösterilen iyilik, cömertlik ve sevgi gibi *erdemler* grubunun genel bir terimidir/ifadesidir. O, yardımseverliği insanoğlunun geleneklerine gereksinim duyan hukuk kurallarından farklı bir şekilde insan doğasının ana unsuru olarak gördü; dostluk, şefkat ve merhametin onun göstergeleri olduğunu düşündü (ahlâk-hukuk ilişkisi) (erdem teorisi).<sup>480</sup> Her ne kadar o, hem adaleti hem de yardımseverliği, sosyal erdemler olarak görse de sadece yardımseverliği, insan doğasının bir ilkesi olarak görür.<sup>481</sup>

Hume, aynı şekilde, insan doğasındaki ahlâkla ilgisi olmayan ilkeleri de konu edinir. Örneğin o, insanın kendisini sevmesini (self-love), yardımseverlik gibi ahlâkî ilkelerle rekabet eden, insan doğasının bir ilkesi olarak tanımlar. O, doğamızdaki bazı ilkelerin belirli durumlarda diğer ilkelere üstün gelebileceğinin farkındadır. Bir zaman ahlâkî bir ilke etkin bir şekilde iken başka bir zaman sevgi gibi ahlâkî olmayan bir ilke ön plana çıkabilir.<sup>482</sup>

Hume, egoistlerin “*kendini-sevme*” ilkesinin insanı harekete geçiren önemli bir dürtü olduğunu kabul eder. Ancak insan doğasında bir çeşitliliğin bulunduğunu söyler ve bu çeşitliliği ifade etmek için beyaz güvercin, kurt ve yılan istiaresine başvurur: “Biz sinemizde insanlık için bir takım iyilik ve dostluk kıvılcımları taşıyız; bünyemiz, kurdun

---

<sup>480</sup> Beauchamp, *agm.*, s. 24.

<sup>481</sup> Hume, *age.*, s. 77.

<sup>482</sup> Beauchamp, *agm.*, s. 24.

ve yılanın unsurlarını barındırdığı gibi beyaz güvencininkini de barındırır.”<sup>483</sup> Burada hem cömertlik hem de kendi çıkarını gözetme, insan doğasında kaynaşmış durumdadır. Egoist, insan doğasını korku ve kendini sevme gibi dürtülerle sınırlandırılmış olarak görür. Hume ise hem cömertçe hem de cömert olmayan birçok tutku tarafından insanların harekete geçirildiğine dikkat çeker. Ayrıca o, bu unsurların da kişiden kişiye farklılık arz ettiğine inanır.<sup>484</sup> Her şeye rağmen bunlar içinde ahlâkî duygu, kişisel menfaat değil yardımseverliktir. Hume, bunlara dayanarak dengeli bir ahlâk psikolojisi geliştirmeye çalışır.

Hume, insan doğasında bulunan duyguların ahlâkî ilkelerin ilk kaynakları olduğunu savundu ve şöyle dedi: “Bizde niçin başkalarına karşı bir insanlık veya bir dostluk hissinin bulunduğunu sorarak araştırmalarımızı daha ileriye götürme isteğimiz gereksizdir. Bunun insan doğasında bulunan bir ilke olduğunu tecrübe etmemiz yeterlidir. Nedenler hakkında sorgulama yaparken bir yerde durmamız gerekiyor ve her bilimde bazı genel ilkeler vardır ki biz, bunların ötesinde daha genel ilkeler bulmayı ümit etmeyiz... Biz bunları burada güvenilir bir şekilde asıl, ilk ilkeler olarak kabul ederiz.”<sup>485</sup>

Adam Smith, teorisini Hume’un sempati anlayışının derin bir eleştirisine dayandırır. Smith, Hume’un sırf başkasının hissettiği şeyi bilmenin o kişi ile sempati kurmak için yeterli olduğu düşüncesinin yanlış olduğunu belirtir. Eğer siz hislerin duruma uygun olmadığını düşünürseniz, başkasının hisleri ile çok iyi sempati kuramazsınız. Örneğin, düşme sonucu dizinde çok az bir sıyrık olan, ama bundan çok tedirginlik duyan/ çokça üzülen bir kişiyi düşünelim. Siz, bu kişinin üzüntüsünü, onun abartılı üzüntüsüyle sempati kurmadan çok iyi bir şekilde anlayabilirsiniz.<sup>486</sup> Smith, sürekli olarak başkalarının acı duygularını paylaşma konusunda Hume’u hatalı bulur. Gereksiz şeylerden dolayı mutsuz olan bir kişiyle meşgul olmak, çok daha can sıkıcıdır. Fakat Smith, sempatinin ahlâkta önemli olduğu konusunda Hume’la aynı fikirdedir; fakat onun ne olduğu ve öneminin nereden geldiği konusunda Hume’u hatalı bulur. Smith’e göre en önemli nokta sempatinin arzu edilir olmasıdır. Ancak Smith’e göre sadece gözlemcinin failin duygularını paylaşmak istemesi yeterli değildir; fail de gözlemcinin duygularını paylaşmak ister. Bu, failleri gözlemcilerin tepkilerine karşılık verme gayretine sevk eder.<sup>487</sup>

---

<sup>483</sup> Hume, *EPM*, s. 147.

<sup>484</sup> Beauchamp, *agm.*, s. 26.

<sup>485</sup> Hume, *EPM*, s. 109.

<sup>486</sup> Harman, *age.*, s. 188.

<sup>487</sup> Otteson, *agm.*, s. 51; Harman, *age.*, s. 189.

Smith'in *The Theory of Moral Sentiments* adlı kitabının ilk cümlesi, sempatinin mahiyetini açıklar: "İnsan ne kadar bencil sanılırsa sanılsın onun doğasında, görme zevkinin dışında hiçbir şey beklemeksizin, diğer insanların kaderleriyle ilgilenmesini sağlayan, onların mutluluğunu kendisi açısından bir zorunluluk haline getiren bazı ilkeler bulunur. Başkalarının acı çektiğini hissettiğimizde ortaya çıkan şefkat ve merhamet duygusu, bunlardandır ve bu duygular, onları iyice anlamamızı sağlar."<sup>488</sup>

Smith'e göre sempati, diğer faileri yargılaması için gözlemciye bir ölçü verir. Gözlemci, kendi başına failin içinde bulunduğu durumu ve bu durum karşısında nasıl hareket edeceğini hayal eder. Eğer failerin tepkisi gözlemcinin hayal ettiği tepki ile aynı olursa, gözlemci failin duygularını paylaşmış olur. Eğer failin tepkisi gözlemcinin hayal ettiğinden çok daha fazla ise, o failin duygularını paylaşamaz. Gözlemciler, sempati kurabildikleri tepkileri onaylarken, sempati kuramadıklarını onaylamazlar. Smith şöyle yazar: "Bşkalarının görüşlerini tasvip etmek veya etmemek, bizimle onların uzlaştıklarını göstermekten daha başka bir anlama gelmez."<sup>489</sup> Failin durumuna gelince o, tarafsız gözlemcinin sempatisini kazanmaya çalışmaz. Fail, tarafsız bir bakış açısıyla ahlâkî eyleme yönelir. Fail, tarafsız gözlemcinin dikkate aldığı şeyleri, dikkate alır; çünkü zaman zaman kendisi de tarafsız bir gözlemci olur.<sup>490</sup>

Smith, gözlemcinin karar vermesinde geleneksel tepkilerin çok önemli olduğunu düşünür. Bu yüzden Smith'in teorisi, Hume'un kine göre çok daha uzlaşımçı (konvansiyonel) ve gelenekselidir. Hume da geleneğin ve alışkanlıkların önemli olduğunu düşünüyordu; çünkü alışkanlıklar yararlıdır: İnsanlar geleneklerine bağlı olarak elde ettikleri şeylerden dolayı çok daha mutlu olurlar. Fakat Smith'e göre alışkanlıklar, dolaylı değil de doğrudan bir etkiye sahiptirler. Alışkanlıklar, bir gözlemcinin nasıl tepki vereceğini belirlemesini sağlar.<sup>491</sup>

Motivasyon sorununa gelince Hume, yardımseverlik ve kişisel menfaat sentezini savunuyordu. Smith, hemen hemen Hume gibi düşünür. Yardımseverlik ve kişisel menfaatin başkaları ile sempati kuracak kadar motive edici olduğunu söylerken Smith, "övgüye değerlik sevgisi"nin de önemli bir dürtü olduğunu ekler. Ona göre övgüye değerlik sevgisi, övgü sevgisinden tamamen farklıdır. Biz, insanların takdire şayan gördükleri şeylerden dolayı kendimizi takdire şayan görürüz.<sup>492</sup> Smith, bu düşünceyi sağlamlaştırmak için, övgüye değerliğin insandaki ilk arzulardan biri

---

<sup>488</sup> Smith, *age.*, s. 9.

<sup>489</sup> Harman, *age.*, s. 189.

<sup>490</sup> *Age.*, s. 193.

<sup>491</sup> Harman, *age.*, s. 190.

<sup>492</sup> *Age.*, s. 191.

olduğunu ileri sürer. Doğa, toplum için insanı şekillendirdiğinde mutlu olması için ona orijinal bir arzu ve orijinal bir “*kardeşlerini incitmekten kaçınma duygusu*” bahşetti ve insan başkalarının tasviplerindeki mutluluk hissini ve tasvip etmemelerindeki acı hissini öğrendi.<sup>493</sup>

Adam Smith’i günümüz açısından önemli kılan düşüncelerinden biri, onun adaletle yardımseverlik arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre adaletin ölçüsü, bilme ve mecbur kalma değildir. Smith, adalet kurallarının acıma duygusundan ve bu duyguyu rahatsız eden davranışları beğenmemekten kaynaklandığını düşündü. Yardımseverliğin ve adaletin olmaması, *memnuniyetsizlik* uyandırır ve haksız davranış, karşısında daha güçlü bir hissi doğurur. Bu tepki, devlet müdahalesi olmaksızın sürgün etme, toplumdaki dışlama, organizasyonlara katılımı engelleme, alış-verişi kesme, dinî gruptan çıkarma (afroz) ve ihtarda bulunma gibi toplumsal ve dinî baskı ve bazı durumlarda da kendi haline bırakma yoluyla oluşabilir.<sup>494</sup>

Bu düşünceler, iki kavramın iç içe girdiği izlenimini verebilir. Smith’e göre yardımseverliğin olmaması tasvip edilecek bir şey değildir; ancak onu zorla yaptırma teşebbüsü, daha uygunsuz bir tavır olacaktır: “Onu ihmal etmek, milleti birçok düzensizlik, kargaşa ve şok edici kötülüklerle karşı karşıya getirir ve onu yapmaya zorlamak da özgürlük, güvenlik ve adalet için hayli yıkıcı olur.”<sup>495</sup> Adalet ve yardımseverlik duygularının kaynağı aynıdır. Adalet, toplum için çok daha büyük bir öneme sahiptir. Bu yüzden devlet, adaleti teşvik etme konusunda etkili ve yetkili olabilir; ancak devlet, yardımseverliği sadece “öğüt ve ikna” yöntemiyle teşvik edebilir.<sup>496</sup> Zorla para vermek, yardımseverlik sayılamaz. Bu şekilde Smith, yardımseverliğin ve özel mülkiyetin birbirine feda edilemeyecek kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.

Hume ve Smith’in tarafsız gözlemci teorisine göre bir eylem, kendi başına iyi olduğu için tasvip edilemez; belirli nedenlerden dolayı tarafsız gözlemcinin bu eylemleri tasvip ediyor olması nedeniyle eylemler iyi ve erdemlidir. Fakat onlar, gözlemcilerin tepkilerinin ne şekilde olması gerektiği ve ahlâkî dürtülerin açıklanması konularında uzlaşamazlar. Yine onlar, failin dürtüsü ile gözlemcinin onayının/tasvibinin ortak bir noktada buluşup buluşamayacağı noktasında da ihtilaf ederler.

Hume ve Smith’in, Francis Hutcheson (1694-1746)’dan mülhem, bir ahlâkî karar alma mekanizmaları vardır. Bizim ahlâkî kararlarımızın erdemliliği, tarafsız

---

<sup>493</sup> Smith, *age.*, s. 113.

<sup>494</sup> Ratnapala, *agm.*, s. 220.

<sup>495</sup> Smith, *age.*, s. 79.

<sup>496</sup> *Age.*, s. 81.

gözlemcilerin bizim duygularımızı paylaşıyor olmasına (sempati) ve dolaylı olarak davranışlarımızı tasvip etmesine bağlıdır. Aynı şekilde biz karar alırken, tarafsız gözlemcilerin duygularını ve ihtiyaçlarını göz önüne almak zorundayız. O halde ahlâkî karar, bizim kendi başımıza; ancak, kendimizi merkeze koymadan aldığımız karardır. Hume ve Smith, bu sürecin iyi bir şekilde işleminde geleneksel yapının veya alışkanlıklarımızın bize yardımcı olacağını ileri sürer. Fail ve gözlemciler, karar sürecinde daha önceki alışkanlıklardan istifade edecekler; farklı kararların alınmasında bu alışkanlıkların çağrışımından faydalanılacaktır.

### **b. Faydacılık**

Klasik faydacılığın en önemli savunucuları Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick (1838–1900), Richard M. Hare ve Peter Singer (d.1946)'dir (bunlara John C. Harsanyi (1920–2000), James Griffin, D. W. Haslett, Derek Parfit, Thomas Nagel ve bir pragmatist olan Richard Rorty (1931-) gibi çağdaşları da ilave edebiliriz). En genel anlamıyla faydacılık, ahlâkî açıdan doğru eylemin toplumun üyelerine en büyük mutluluğu getiren eylem olduğunu savunur. Bu tanım, klasik faydacılıkla ilgili iki unsur içinde barındırır: 1. İnsanın mutluluğu önemlidir; ahlâkın amacı da bu insanî mutluluktur 2. Ahlâkî kuralların insanın mutluluğu üzerindeki sonuçlarıyla sınanması gerekir.<sup>497</sup> Klasik faydacılık, bunu fayda ilkesi olarak adlandırır. Diğer taraftan üçüncü bir unsur vardır: 3. Faydacılık, bize isteklerimizi uygun bir şekilde tatmin etmemizi ve tutarlı ahlâkî karar almamızı sağlayacak bir süreç ve yöntem sunar.

Klasik faydacılık, bir eylemin sadece fayda ilkesine uygun olması durumunda doğru olacağını savunur. Fayda ilkesine göre bir eylem, alternatiflerinden daha fazla sonucunda bize mutluluk/haz sağlıyor veya bizi acıdan uzaklaştırıyorsa doğrudur. Günümüzdeki metinlerde haz ve mutluluk yerine *refah* kelimesi kullanılmaktadır. Bir eylemin sonuçlarının değeri, yalnızca bireylerin refahına dayanarak belirlenir. Ahlâkî açıdan doğru eylemler, faydayı en üst seviyeye çıkaranlardır. Klasik faydacılık, bir eylemin sadece fayda ilkesine uygun olması durumunda doğru olacağını savunur. Fayda ilkesine göre bir eylem, alternatiflerinden daha fazla sonucunda bize mutluluk/haz sağlıyor veya bizi acıdan uzaklaştırıyorsa doğrudur. Günümüzdeki metinlerde haz ve mutluluk yerine *refah* kelimesi kullanılmaktadır. Bir eylemin sonuçlarının değeri, yalnızca bireylerin refahına dayanarak belirlenir. Ahlâkî açıdan doğru eylemler, faydayı

---

<sup>497</sup> Kymlicka, *age.*, ss. 13, 16.

en üst seviyeye çıkarırlardır.<sup>498</sup>

Ahlâkın amacı, insan davranışlarının seyrini dünyayı daha iyi bir yer haline getirecek şekilde yönlendirmektir. Ahlâk, insanlığın tümüne en yüksek faydayı (aslı değeri) sağlayacak şekilde eylemde bulunmayı öğütler. Faydacılık, ahlâkî ölçüt olarak en yüksek faydayı ve mutluluğu kabul eder. Davranışlar, sonuçlarında en fazla fayda veya mutluluğu temin ettikleri oranda ahlâkîdirler. Faydacılık, bu anlayışıyla yasama için güçlü bir gerekçelendirme çerçevesi oluşturmuş ve yasal etkinliğin amacı, sosyal *refahın artırılması* olarak belirlenmiştir. Toplam veya ortalama refahı en iyi şekilde yükseltmiş olan olgu durumu, en iyi ahlâkî durumdur; uygun eylem, uygun kural veya uygun dürtü, en iyi “*olgu durumu*”nu ortaya çıkarması muhtemel olandır.<sup>499</sup> Deontolojide ahlâkî olgular, bireylerin isteklerinden önce ve onlardan bağımsız olarak vardır. Birey, bu olgulara göre davranır. Faydacılıkta ise bireylerin isteklerinden sonra ortaya çıkan durumlar ahlâkî olguları ortaya çıkarır.

Faydacılık, bir **tahmin teorisi**dir. Ahlâkî failer, eylemlerinin sonuçlarında ortaya çıkacak durumu tahmin etmeye çalışırlar. Eğer eylem, sonucunda toplam mutluluğa bir fayda sağlayacaksa tercih edilir. Faydacılık, bu tercihin nasıl yapılacağı ile ilgili iki anlayışa sahiptir. Biri, rasyonel seçim teorisi olarak isimlendirilen irade veya rasyonel temelli bilişsel teoridir; diğeri ise duygu temelli bilişsel olmayan teoridir.<sup>500</sup>

Faydacılık bir **tatmin teorisi**dir. Ahlâkın amacı, bireylerin arzu ve istekleri doğrultusunda yapmış oldukları tercihleri tatmin etmektir. Tatmin edilmiş arzular, ahlâkî seviyeyi gösterir. Bu yüzden ahlâkî iyunin artması, arzuların tatmin edilmesi ile ve verimliliğin artmasıyla doğru orantılıdır. Piyasanın verimliliği ile tercihlerin en fazla tatmini de doğru orantılıdır. Ancak bu konuda Mill ve Bentham arasında bir farklılık göze çarpar. Mill, mutluluğu pozitif bir şey olarak tanımlamaz: Mutluluk, acının yokluğudur.<sup>501</sup> Bentham’a göre ise bir isteğin tatmin edilmesinden doğan olgu durumu esastır.

Faydacılar, çoğu zaman Aristoteles’in çağdaş takipçileri olarak görülür. Aristoteles’in ahlâka yüklediği amaca uygun olarak klasik faydacılar, refahın kendinde en yüksek değer olduğunu ve bu refahın en üst seviyeye çıkarılmasının ancak eylemde bulunmakla mümkün olacağını ileri sürerler. Faydacılar genellikle ahlâkî bir değer tanımayan insanlar olarak nitelendirilir. Bu eleştirinin temelinde onların değerlerle ilgili

<sup>498</sup> Anderson, *age.*, ss. 26, 60, 140.

<sup>499</sup> Anderson, *age.*, s. 27.

<sup>500</sup> Gaus, *age.*, s. 145; Anderson, *age.*, s. 22.

<sup>501</sup> Mill, *Faydacılık*, s. 11.

bütün sorunları, ‘arzular’ın konusu yapmaları yatar. Bu düşüncenin sonucunda onlar, *insan için iyi olan şeyle değerli olan şeyi birbirine eşitlerler.*<sup>502</sup>

Ahlâk, iyi niyetler taşımakla değil, iyi sonuçlar elde etmekle ilgilidir. Faydacılık, gerçekleşmiş bir eylemin yani olgu durumlarının (state of affairs) değerini; inançların, şahısların, (hırsızlık yapmak gibi soyut) eylemlerin, güdülerin, normların, tecrübelerin, karakter durumlarının veya diğer başka bir şeyin durumuna bağlamaz. Ahlâk, niyetlerde değil bir eylemin sonucunda aranır. Deontoloji, tam tersini kabul eder. Kant’a göre eylemler (hırsızlık gibi), güdüler, istekler, normlar vukua gelmiş herhangi bir olgu durumuyla ilişkilendirilmeksizin değerlendirilmeye tâbi tutulmalıdır. Kant’a göre biz ahlâkîliği, olgu durumlarında değil istek, niyet ve güdülerimizde ararız. Bir şeyi yapmaktan ziyade istemek veya yapmaya niyet etmek, ahlâk için yeterlidir; çünkü ahlâk, sorumluluk hissini gerektiren bir şeydir. Sorumluluk duyan bir kimsenin artık ahlâkî durumunu sorgulayamaya gerek yoktur. Faydacılıkta ise bir şeyi iyi niyetle yapmak değil, onun sonucunda iyilik meydana getireceğini tahmin etmek esastır. İyi niyetler daima sorgulamaya açıktır. “Cehenneme giden yollar, iyi niyet taşlarıyla döşenmiştir.” sözü, bunun en veciz ifadesidir. Bizi kurtaracak olan niyetlerimiz değil, yapıp-etmelerimizdir.

Fayda ilkesinin bu içeriğinden hareketle şöyle bir faydacı buyruk ortaya koymak mümkündür: “Dünyadaki iyiliğin miktarını en yüksek seviyeye çıkaracak şekilde davran.” Ancak ahlâkî buyruğun bu şekilde, faydayı artırmakla kişisel menfaat arasındaki ilişkiyi göz ardı ederek ortaya koyulması, bir yanlış anlamayı ortaya çıkarır. Bu durum, faydacılığın iyiliği artırmayı bireylerden, onların tercih ve menfaatlerinden daha değerli kabul ettiği şeklinde bir anlamaya yol açar. Ahlâkın amacı bir maslahat; yani faydalı durumlar ortaya koymaktır. Fakat faydalı durumlar sadece kendisi için mi istenir? Faydacılık, bizzat maslahatın kendisine mi değer verir; yoksa bu maslahat, başka bir şey için mi istenir?

O zaman faydacılık açısından buradaki temel sorun, birey-fayda ilişkisine yoğunlaşır. Faydanın artırılmak istenmesi, faydacılara göre bir ana talep mi yoksa bir sonuç veya yan talep midir? Eğer fayda, sadece kendisi için isteniyorsa veya o, ana talepten bireyden daha fazla takdire şayan veya aslî değere sahip şey demektir. En iyi ihtimalle, faydayı artırmaya katkı sağlayan bireyler, diğerlerinden daha fazla ahlâkî şahsiyetler kabul edilecektir. Hatta bu sürece katkısı olmayanların bazı haklarını ve özgürlüklerini ellerinden almak ve onlara karşı eşitlikçi olmayan tavırlar sergilemek

---

<sup>502</sup> Gaus, *age.*, s. 2.

yerinde olacaktır. Zaman zaman faydacılara atıfla bu tür yorumlar yapılmaktadır.<sup>503</sup> Oysa faydacılığın köklerine indiğimizde bu yorumları geçersiz kılacak çok şeyle karşılaşırız. Bir kavramın anlamı/içeriği, öncelikle o kavramı ortaya koyanlardan öğrenilir. Bu açıdan faydacılık, klasik anlamıyla zikredilen anlamsal içeriğe sahip değildir. Faydacılık, ahlâkın amacının faydayı en üst seviyeye çıkarmak olduğunu kabul eder; dolayısıyla fayda, aslî değere sahiptir. Ancak bu cümlede belli olduğu düşünüldüğü için zikredilmeyen bir sıfat vardır: Ahlâkın amacı, **bireysel** (veya bazıları için **toplumsal**) faydayı en üst seviyeye çıkarmaktır. Ahlâkın amacı her zikredildiğinde “**bireysel**” veya “**toplumsal**” kavramları mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Faydacılıkta fayda, kendi başına değerli olan bir şey değildir. Onu değerli kılan, bireylerin duygu dünyalarında bulunuyor olmasıdır. Bireylerin doğal duygusal yönelimlerinin olmadığı bir şeye fayda atfetmek, faydacılığın değil özcü bir yaklaşımın (örneğin paternalizmin) tutumudur.

Bu hata, sık sık tekrarlanır. Kymlicka, faydacıların serbest piyasaya koşullu destek verdiklerini iddia eder. Ona göre faydacılar, ulusal tekellerde olduğu gibi piyasanın en üst seviyede üretken olmadığı koşullarda *mülkiyet haklarının* hükümetçe kısıtlanmasını ve hatta verimliliği azaltsa bile toplam faydayı artırma kaydıyla yeniden dağıtım destekleyeceklerdir. Dolayısıyla, serbest piyasa faydacılara göre araç olarak savunulan bir şeydir. Piyasa özgürlükleri faydayı en üst seviyeye çıkarmanın ve politik hakları korumanın bir aracıdır. İnsanlar mülkiyet hakkına sahip olduğu için serbest piyasayı desteklemeyiz; faydayı artırmanın ve demokrasiyi istikrarlı hale getirmenin bir aracı olarak insanlara mülkiyet hakkı veririz. Faydayı ve istikrarı başka bir yoldan artırabiliyorsak mülkiyet haklarını da bu meşru gerekçeye dayanarak kısıtlayabiliriz.<sup>504</sup> Bu yaklaşımın faydacı hiçbir yönü yoktur. Faydacı bir yaklaşımda hükümetin piyasa üzerinde hiçbir tasarrufu yoktur. Böyle bir durum, sadece toplum baskısı (tyranny of custom) ile ortaya çıkabilir. Faydacılar, bu tür bir etkiyi engellemek için içeriğinden daha sonra bahsedeceğimiz terimler ortaya koydular: *benle ilgili davranış* ve *başkaları ile ilgili davranış*.

Rawls, eleştirilerine rağmen faydacılığın içeriğini en iyi anlayanlardan biridir. O, birey ve toplum kavramlarının fayda ahlâkındaki yerine sık sık vurgu yapar. Rawls’a göre tek yol olmasa da faydacılığa ulaşmanın en doğal yolu, rasyonel seçim teorisinin bir gereği olarak bireyi toplumun temsilcisi gibi görmektir. Ona göre *tarafsız gözlemci* ve *sempati* (duygudaşlık) kavramları göz önünde bulundurulmaksızın faydaya bakmak,

<sup>503</sup> Örneğin Parfit’e atıfla, Kymlicka, *age.*, s. 51.

<sup>504</sup> Kymlicka, *age.*, s. 142.



hatalıdır. Faydacılık, bireyin rasyonel durumunu, topluma yayar ve her bireyin kendi mutluluğunu artırmak için yapacağı rasyonel eylem, toplumun mutluluğunu en üst seviyeye çıkarır.<sup>505</sup> Artırılmak istenen şey, bireye veya topluma ait olan bir şeydir. O halde fayda, kendi başına değere sahip bir şey olarak düşünülemez; o, bireylerden ayrı düşünülmediğinde değerlidir. Zira faydacılar, bir şeyin kendi halinde var oluşuna bir değer vermekten ziyade onun bir şeyle/bireyle birlikte oluşuna değer verirler. Kendi halinde değerli olan tek şey, bireydir.

Faydacı yöntemin uç noktalara taşınmasından dolayı bazen faydacı denge noktası kayıp olur. Bu çerçevede faydacılığın ruhuna aykırı bazı yaklaşımlar ortaya çıkar. Örneğin, en çok rastlananlardan biri, “*talihsizi suçlama hatası*”dır. Talihsiz olan kişi, içinde bulunduğu durumdan sorumlu tutulur (“Çalışsaydı da onun da olsaydı.”). Doğru tercihler yapması halinde onun bu durumda olmayacağı söylenir. Bu, faydacılığın bireysellik algılamasına aykırıdır. Kymlicka’nın da vurguladığı gibi eşitsizliklerin birçok nedeni ve türü vardır. Örneğin Kymlicka, tercihe dayalı eşitsizlikler ve tercihe dayalı olmayan eşitsizlikler şeklinde bir ayırım yapar.<sup>506</sup> Bunu bazı isteklerin ortaya çıkardığı eşitsizlikler, doğuştan eşitsizlikler, mekânsal avantajlardan kaynaklanan eşitsizlikler, zamana bağlı eşitsizlikler, hayat süresi vs. artırabiliriz. Ancak talihsizi suçlama hatası, klasik faydacılara atfedilebilecek bir hata değildir. Onların birey anlayışları ve faydacılığa dair kavramsallaştırmaları, bu tür bir yaklaşımı faydacılık dışı yapar.

Faydacılığın farklı türleri vardır. En önemli ayrımlardan biri, kural faydacılığı ve eylem faydacılığıdır. Eylem faydacılığı, herkesin sürekli faydayı en yüksek seviyeye çıkaracak şekilde davranması gerektiğini savunur. Örneğin, çok daha iyi sonuçlara sebep olacaksa birisine vermiş olduğunuz sözden dönebilirsiniz. Kural faydacılığına göre ise siz, daima uyulduğunda herkes için en yüksek faydayı en iyi şekilde sağlayacak kurallara uymalısınız. Bu düşünce, herkesin genel faydayı gözeterek davranmasının, bizzat bu davranış sahiplerine fayda vereceği inancına dayanır.<sup>507</sup> Eylem faydacılığına göre bir kimse, en yüksek sayıda insana en çok mutluluğu temin edecek eyleme yönlenir. Kural yararcılığında ise bir kimse, en yüksek sayıda insana en büyük mutluluğu temin edecek kurala göre davranışta bulunur.

Kural faydacılığında hangi eylemin ne kadar mutluluk verdiğini hesaplamak önemlidir. Bir eylem, alternatiflerine nazaran daha fazla mutluluk veriyorsa, bu eylemin

---

<sup>505</sup> Rawls, *age.*, s. 27.

<sup>506</sup> Kymlicka, *age.*, s. 135.

<sup>507</sup> Harman, *age.*, ss. 52, 53.

yapılması arzu edilen bir şey oluyor. Eylem faydacılığına göre ise bazı eylem biçimlerini kurallar haline dönüştürmeye gerek yoktur; her zaman en yüksek mutluluğu verecek veya acıdan uzaklaştıracak eyleme yönelmek gerekir.

Klasik faydacılığın kurucusu kabul edilen Bentham, eylem faydacılığının en önemli temsilcisidir. Bentham'ın öğrencisi J. S. Mill ve faydacılığa sezgici bir bakış açısı getiren Henry Sidgwick ise kural faydacılığını savunurlar. Klasik faydacılığın en tipik özelliğini “faydayı, mutluluğu veya iyiliği artırma” olarak ortaya koyduğumuzda klasik faydacılığın duygucu yönünü bir yanılı olarak gören ve sezgici bir faydacılığı savunan G. E. Moore'la karşılarız. Ancak daha önce de vurgulandığı gibi Moore'un teorisi özde bir inanç teorisi ve bu anlamda ondan sonuççu veya faydacı bir anlayış gibi bahsetmek uygun değildir.

Bentham, bireyin amacının her zaman ‘acı’dan (pain) kaçınmak ve ‘haz’zı (pleasure) yaşamak olduğunu söyler. Bunun adı, “fayda ilkesi”dir<sup>508</sup> ve birey, daima bu ilkeye göre davranır. Her durumda insan eyleminin amacı faydalı olanı, mutluluk vereni ve hazzı yakalamak; zararın, acının, kötülüğün ve mutsuzluğun meydana gelmesini önlemektir. Dolayısıyla mutluluğu, iyiliği, faydayı sağlayan herkesin aynı şekilde riayet ettiği bir ilke yoktur. Aksine her davranış, erdemini/değerini ‘sonucunda sağlayacağı’ mutluluk, iyilik ve faydadan alır.<sup>509</sup> Burada, bir şeyin bize mutluluk verip vermemesi, ahlâkî içeriği belirler; ancak bu şeyin ne olduğu konusunda herhangi bir fikrimiz yoktur. Örneğin, bilgi bize mutluluk verir mi? Bentham’a göre bilgi ve mutluluk arasında bir gereklilik ilişkisi kurulamaz. Bilgi, bizi bazen mutlu bazen de mutsuz edebilir. Ahlâkın amacı, neyin bizi mutlu ettiğini aramak değildir; ahlâkın amacı, mutluluğu artırmak; mutsuzluğu bertaraf etmektir. Bunu sağlayan her ne olursa olsun, ahlâkın araçlarıdır. Bu anlamda ahlâk, ona göre, bilişsel değildir; ancak bilişsel unsurlar taşıyabilir.

Bentham'ın ünlü kitabı “*Principles of Morals and Legislation*”ın (Ahlâk ve Yasamanın İlkeleri) ilk sözleri, onun bakış açısını özetler: “Tabiat, insanı iki egemen efendinin idaresi altında bırakmıştır: acı ve haz. Ne yapacağımızı belirlediği gibi, ne yapmamız gerektiğini de belirlemek sadece onlara kalmıştır. Bir taraftan doğru ve yanlışın ölçüsü, diğer taraftan sebep ve sonuçların zinciri, onların tahtını sağlamlaştırır. Yaptığımız, söylediğimiz ve düşündüğümüz her şeyde bizi onlar yönetir: Bizim, itaatimizi defedebilmek için yapacağımız her çaba, sadece onu ispat edip, onaylamamıza hizmet edecektir. Sözde, bir insan, onların imparatorluğunu inkâr etmiş

<sup>508</sup> Bentham, buna ayrıca “en yüksek mutluluk ilkesi” adını verir (bkz. Bentham, *age.*, dipnot 2).

<sup>509</sup> *Age.*, I/2, 3.

gibi görünebilir, ancak gerçekte o kişi, bütünüyle onların kölesi olarak kalacaktır.”<sup>510</sup>

Bentham’ın faydacılığı, bireyi ve bireyin menfaatini ön plana çıkarıyor ve “bireyin menfaatine olan şeyi anlamaksızın, toplumun menfaati hakkında konuşmanın beyhude olduğunu”<sup>511</sup> söylüyor. “*Toplumun menfaati, onu meydana getiren üyelerinin menfaatlerinin toplamıdır.*”<sup>512</sup> Bentham’a göre bir davranış, bireyin menfaatine uygun ise bu davranışın toplumun aleyhine olması mümkün değildir. Bireyin eylem alanının sınırı, toplumun menfaati bahane edilerek sınırlandırılmaz. Ancak eylemin sırf (bireyin) *kendisi ile ilgili* (self-regarding) mi yoksa *başkalarıyla ilgili* (extra-regarding) mı olduğu göz önüne alınarak bireyin eylemlerine bir sınırlandırma getirilebilir.<sup>513</sup> Yasamanın ve müdahalenin amacı, sadece bireyleri birbirlerine karşı korumak olmalıdır.

Faydacılık haz, acı, fayda, sempati, yardımseverlik gibi terimler konusunda ahlâkî duygu teorisine yakındır. Mill, bu terimlere özellikle vurgu yapar.<sup>514</sup> Ancak faydacılık bazı ilave terimler geliştirmişti: beni ilgilendiren eylem ve diğerlerini ilgilendiren eylem; yüksek hazlar ve düşük hazlar; nitelikli hazlar ve nicelikli hazlar.

Mill, Bentham’ın fikirlerini bazı düzeltmelerle devam ettirir. Mill de bencil ahlâk düşüncelerini eleştirerek başlar. O, Bentham’ın fikirlerini de bazen aşırı bulur ve onu bazı ahlâkî niteliklere yer vermemekle suçlar. Mill, ahlâkın temelini duygularda arar. Ahlâk, istek ve beklentilerimizi en uygun şekilde tatmin etmenin bir yoludur. Ahlâkî eylem, hazzı elde etmeyi ve acıdan kaçınmayı amaçlar. Ancak bu, diğer duyguları ahlâkın dışına atmayı gerektirmez. Yardımseverlik, şefkat, saygı (hatta “dindarca saygı” der), fedakârlık, adalet gibi terimleri Mill, ahlâkî duygular olarak görür.<sup>515</sup>

Mill, Bentham’ın “tek başına ahlâkî değer ölçüsünün hazzın niceliği olduğu” şeklindeki faydacılığını yanlış buldu.<sup>516</sup> Mill, klasik faydacılığın aşırı bireyci anlayışının toplumların ideallerine uygun bir ahlâkî yapılanmayı sağlamada yetersiz kalacağına inandı. Bu yüzden o, her bir bireyin davranışlarının, sırf kendisine sağlayacağı mutluluğu gözetmesi şeklindeki klasik *eylem faydacılığı* yerine bireyin, aynı zamanda toplumun mutluluğunun gelişmesini de göz önünde bulundurması gerektiği şeklindeki *kural faydacılığını* benimsedi.

---

<sup>510</sup> Age., I/1.

<sup>511</sup> Age., I/5.

<sup>512</sup> Age., I/4.

<sup>513</sup> Bentham, age., V/32.

<sup>514</sup> Mill, *Faydacılık*, ss. 30, 31, 42, 94.

<sup>515</sup> Age., ss. 26, 67.

<sup>516</sup> Age., s. 13.

Mill, toplumsal bilimlerin tüm yasalarının insan doğası ile ilgili psikolojik araştırmalardan çıkarılabileceğine inanır. O, zamanındaki mevcut araştırmaların buna imkân vermediğini; ancak gelecekteki çalışmaların bunu sağlayacağına inanır. Diğer taraftan Mill, *Özgürlük Üzerine* yazdığı kitabında duygu temelli unsurlara rağmen liberal ilkeleri; özellikle de (negatif) özgürlüğü, kesin bir inanç gibi savundu. Bu anlamda Mill'in ahlâkında bazı deontolojik unsurlar var gibi görünür; fakat Mill, ahlâkın temeline insanî arzuları, beklentileri ve duyguları koyar. Ancak bu duygular için objektif bir temel arar. O, *A System of Logic*'de şöyle yazmıştı: "Amaçların ya da istek konularının mutlaklığını ve göreliliğini, iyiliğini ya da kötülüğünü belirleyecek şöyle ya da böyle bir ölçüt olmalıdır. Bu ölçüt, her neyse birden fazla olamaz." Mill, ahlâkî davranış için tek ve mutlak bir ölçüte ihtiyaç olduğunu yazdıktan sonra bu ölçütü de şöyle ortaya koymuştu: "Bütün uygulama kurallarının uyması gereken genel ilke ve bunlara göre sınanacakları deney, insanlığın mutluluğuna yaramalıdır."<sup>517</sup> Ahlâkta ilk ilke insanlığın mutluluğu olarak görülünce bunun bir değer teorisi olduğunu kabul etmek gerekir. Mill'in kesin temel arama konusundaki ısrarı, ahlâkın gerekçelendirilmesi ile ilgilidir.

Mill, Benthamcı faydacılığın da etkisi ile hazzın tüm insanların arzularına hükmeden ilke olduğunu kabul eder. Ancak "o, klasik faydacılığın ahlâk psikolojisinin yetersizliğinin de farkında olması sebebiyle, *karakterlerin oluşum kanunu biliminin* (ethology) bir gün zihnin kanunlarını bulabileceğini zaman zaman beyan etmesine rağmen farklı kültür ve geleneklerin insan güdülerini değiştirdiğini kabul eden Hume'dan daha da ileri giderek insan doğasına, kendi dönüşümünü sağlayabileceği yönünde bir potansiyel atfeder."<sup>518</sup>

Bentham'a göre ister nitelik ister nicelikle ilgili olsun bireyi en çok mutlu eden eylem, en ahlâkî eylemdir.<sup>519</sup> Ayrıca Bentham, hiçbir ahlâkî eylemin toplumun mutluluğunu amaç edinemeyeceğini, haddizatında tek tek bireylerin haz ve en yüksek mutluluklarının aynı zamanda toplumun da mutluluğu anlamına geleceğini söylerken<sup>520</sup> Mill, bireyin, eylemlerinde toplumun mutluluğunu gözetmesi gerektiğini söyler. Topluluk hali, tabî ve zorunludur. Bazı özel şartlar bir tarafa bırakılırsa, insan hiçbir zaman kendisini topluluğun bir üyesi olmaktan başka türlü tasarlayamaz. İnsanda

<sup>517</sup> Samuel Gorowitz, "John Rawls: Bir Adalet Kuramı", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, derleyenler: Anthony de Crespigny, Kenneth R. Minogue, çev.: Serap Can, Remzi Kit., İstanbul 1981, s. 268'den alıntı.

<sup>518</sup> John Gray, "Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality" *J. Stuart Mill on Liberty in Focus*, J. Stuart Mill on Liberty in Focus, Routledge Press, London, 1991, s. 190.

<sup>519</sup> Bentham, *age.*, I/3.

<sup>520</sup> *Age.*, I/4.

hemcinsleriyle beraber yaşama arzusu vardır. Kişinin kendi amacına değil toplumun amaçlarına yönelmesi, faydacılık ahlâkının kuvvetini teşkil eder.<sup>521</sup>

Mill'e göre, manevi, hazlar varken maddi olanı istemek, bencillik ve kültür eksikliğindedir.<sup>522</sup> Yüksek yetileri olan bir insan, manevî yönden yüksek bir varlık olmak için ıstırap çekebilir. Bu ıstırapa rağmen asla daha aşağı bir varlık olduğunu hissettiği dereceye düşmek istemez.<sup>523</sup> Bu yüzden Mill, faydacılığın bir bencillik olmadığını söyler. Çünkü bu ahlâk okulu, kamu mutluluğunu ve manevî hazları öğütler. Yüksek kabiliyetli bir insan, mükemmel bir mutluluğun olmadığını bilir. Ancak bu insan, daima daha fazla mutluluğun peşinden koşar. Kendini geliştirmiş bir insan, daha fazla mutluluğu isteyecek, bunu asla kaybetmek de istemeyecektir. Daha fazla mutluluğu istemek, ona ıstırap verebilir; ancak o, "halinden memnun bir domuz olmaktansa, halinden memnun olmayan bir insan olmak, bahtiyar bir budala olmaktansa, muzdarip bir Sokrates olmayı"<sup>524</sup> isteyecektir.

Bentham, hazlar arasında hiçbir ayırım yapmayan tekçi (monist) bir faydacılığı savunuyordu. Buna karşın Mill'in faydacılığı, hiyerarşikti: *yüksek hazlar ve düşük hazlar*. Ayrıca Mill, ahlâkî eylemin ilkesi olan, "*en geniş anlamda fayda*"dan toplum menfaatlerini kastettiği için, bireyin menfaatleri ile toplumunkiler arasında bir ayırım yapar. Toplumun menfaati "*birinci dereceden ilke*"dir. Buna karşın bireyin kişisel amaçları da vardır. Birey, aynı zamanda bu amaçlarının da mücadelesini verir. Bunlar zihni eğitim, aile sevgisi, vatanseverlik, şahsî itibarın ilerlemesi, özgürlük gibi bireyin kendisini geliştirmesine (self-development) yönelik ilkelerdir ki, bunlara "*ikinci dereceden ilkeler*" denir. Bunlar, failin sadece kendisini ilgilendiren (self-regarding) amaçlardır ve birincil ilkeye göre daha değersizdir.<sup>525</sup>

Mill *ikincil niteliklerin, birincil ilkeye ulaştırmada vasıta olarak kullanılması* gerektiğini söyler. Bunlar, birbirleriyle çatışmazlar. İnsanın zihni gelişimini sağlayacak şekilde davranması, *ikincil bir ilke* olsa da bu, *en yüksek mutluluk ilkesine* yardım edecektir.<sup>526</sup> *İkincil ilkeler*, Benthamcılık'tan uzaklaşan Mill'in faydacılığını korumasını temin eder.<sup>527</sup> Bu şekilde Mill, aslında *haz* ve *mutluluk* ayırır. Toplumun mutluluğu ve bireyin haz duygusu ayrı fenomenlerdir. Ancak bunlar birbirleriyle çelişmemelidirler.

<sup>521</sup> Mill, *age.*, ss. 48-49.

<sup>522</sup> *Age.*, s. 22.

<sup>523</sup> *Age.*, s. 14.

<sup>524</sup> Mill, *age.*, s. 15.

<sup>525</sup> Richard Wollheim, "John Stuart Mill and İsaiah Berlin", *J. S. Mill on Liberty in Focus*, Routledge Press, London, 1991, s. 265.

<sup>526</sup> Mill, *age.*, ss. 37, 38, 40.

<sup>527</sup> Wollheim, *agm.*, s. 271.

O, delillerinin çoğunu Aristippus'un *haz ahlâkı* (hedonizm)'den alır. Ancak Aristoteles'in *mutluluk ahlâkı* (eudaemonizm) diğere katar ve birey lehine toplumu, toplum lehine de bireyi feda etmek istemez.

*Doğrudan Faydacılık* (direct utilitarianism)<sup>528</sup> olarak isimlendirilen Benthamcı görüşe göre, haz ve mutluluğu arttırmak için bir araca veya kurala ihtiyaç yoktur. Bireyin arzularını gidermesi, ona en yüksek mutluluğu temin eder.<sup>529</sup> Ancak Mill'e göre mutluluğu temin etmek için başka araçlara ihtiyaç vardır. En yüksek mutluluk, tarihsel süreçte oluşur.<sup>530</sup> Ahlâk yetisi, "tabii olarak doğar, büyür, eğitimle büyük bir gelişme alabilir."<sup>531</sup> İnsanlığın en yüksek mutluluğa ulaşması bu gelişme ile mümkün olur. "İnsanlığın mutluluğunun toplamı"nı çoğaltmak için bir çok nesiller geçecek; fakat irade ve bilgi eksilmediği takdirde bu sağlanabilecektir.<sup>532</sup> İnsanlığın mutluluğunun toplamını arttırmadan önce Mill, tarihi süreçte bazı genel kültürel başarıların zorunlu olduğunu iddia eder. Ona göre bunun için öncelikle ahlâkî ve şahsî gelişime ihtiyaç vardır.<sup>533</sup>

Öyleyse bu gelişim nasıl sağlanacaktır? Mill'in mutluluk kavramı hiyerarşik ve çoğulcu bir yapıdadır. O, Bentham'dan farklı olarak, daha çok mutluluğun tüm insanlarda aynı derecede olamayacağını söyler. Özerkçe düşünen ve eyleyen insan, farklı insanî kapasitelerini geliştiren insandır. Mill'in görüşü, kendisi hakkındaki kararları kendisi alan özerk bir insanın daha mutlu olacağı şeklinde değildir. Ancak bu insanların nitelikli mutluluğa sahip olacakları ve kamu mutluluğuna katkıda bulunacakları şeklindedir.<sup>534</sup>

Sonuç olarak Mill'in *Faydacılık*'ı insanlığın en yüksek mutluluğunu gerçekleştirmek için bazı araçlara ihtiyaç duyar. Bu yüzden onun ahlâk anlayışına dolaylı faydacılık (indirect utilitarianism) veya kural faydacılığı adı verilir.<sup>535</sup> Ancak her şeye rağmen Mill'in ahlâkla ilgili kavramları Bentham'inkinden çok uzak değildir.

Faydacılık, ahlâkta matematiksel bir kesinlik iddiasında bulunmaktadır. Onlar, fayda hesabı adını verdikleri bir yöntemle somut ahlâkî eylemleri keşfetmenin ve onları sürekli sınamaya yarayan matematiksel bir işlemin mümkün olduğunu kabul ettiler. Eylem faydacılığına göre "her bir eylemin sonucuna bak ve bu eylem her yapıldığındaki

<sup>528</sup> C. L. Ten, "Mill's Defence of Liberty", *J. S. Mill on Liberty in Focus*, Routledge Press, London, 1991, s. 231.

<sup>529</sup> *Agm.*, s. 231.

<sup>530</sup> Gray, *agm.*, s. 191.

<sup>531</sup> Mill, *age.*, s. 47.

<sup>532</sup> *Age.*, ss. 24-25.

<sup>533</sup> Gray, *agm.*, s. 191.

<sup>534</sup> *Agm.*, s. 192.

<sup>535</sup> Ten, *agm.*, s. 219.

faydayı hesapla.” Kural faydacılığına göre, “belirli bir kuralı takip eden insanların elde etmiş oldukları sonuçlara bak ve bu kuralı kabul veya reddetmenin toplam faydasını hesapla.” Klasik faydacılığın temel özelliklerinden biri ortaya çıkıyor: O, matematikle ahlâkî bir araya getirmeye çalışır. Bir davranışın değerini belirleyen şey sonuçlarda ise kural faydacılığı açısından hangi davranışların daha iyi sonuçlar verdiğini, eylem faydacılığı açısından ise eylemlerin mutluluğa yaptığı katkıyı hesaplama gerekliliği ortaya çıkar. Faydacılara göre matematik, böyle bir hesaplamayı yapmakta bize yardım eder.

Bütün sonuçlar ölçülüp tartılmalıdır. Haz artı, acı eksidir. Belli bir davranışın ortaya çıkardığı haz ve acı toplamını belirlemek için olumlu niceliklerle (haz) olumsuz nicelikleri (acı) matematiksel olarak bir araya getirebilir ve bunları birlikte değerlendirebiliriz.<sup>536</sup> Kural faydacılarına göre istatistik olarak hangi eylemlerden daha çok fayda temin ettiğimizi anlamamız için bu hesaba ihtiyacımız vardır. Eylem faydacılarına göre ise gerçekten bireylerin davranışlarının ortalama veya toplam mutluluğu artırmaya katkı sağlayıp sağlamadıkları tespit için bu hesaba ihtiyaç vardır. Bu açıdan faydacılık, insanın refahındaki değişimi ölçmeyi önemli bir ahlâkî doğruluk yöntemi olarak kabul eder. Bu hesaplamada sürekli olumlu sonuçların elde edilmesi arzulanmış için faydacılık ilerlemeci bir teoridir.

Deontoloji, bu fayda hesabına karşı bazı eleştiriler yapar. Bunlardan en önemlisi, acı veren bir kimsenin aldığı zevkin, fayda hesabına dâhil edilip edilemeyeceği üzerine yoğunlaşır.<sup>537</sup> Bir işkencecinin işkence yapmaktan aldığı zevki, fayda hesabına dâhil edecek miyiz? Eğer toplam fayda hesaplanacaksa her hazzın<sup>538</sup> bu hesaba dâhil edilmesi gerekir. O halde şu sonuç doğal olarak ortaya çıkacaktır: İşkencecinin işkence yapmaktan aldığı zevk ne kadar çok olursa işkence yapmak da o oranda daha az yanlış olacaktır. Veya Ali'nin Ahmet'e işkence yapması durumunda, Ali'nin duyduğu zevk, Ahmet'in duyduğu acıdan fazla ise Ali'nin eylemi ahlâkîdir, sonucu da doğal olarak ortaya çıkacaktır. Bu tartışma klasik faydacıların tümünü ilgilendirir. Ayrıca bu sorunun değerler mukayesesi sorunuyla da çok yakından ilgisi vardır. Bir davranış diğer davranışa nasıl tercih ediyoruz? Bunun için elimizde bir ölçüt var mıdır? Bir eylem ( $x$ ), Ali'ye ( $A$ ) mutluluk ( $y$ ) sağlayacak, ancak  $x$ , Hasan'a ( $H$ ) acı

<sup>536</sup> Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç Ruh ve Ötesi*, çev.: Turan Koç, İz yay., İstanbul, 1991, s. 21. Kitabın özgün adı, *Philosophy of Mind* tır.

<sup>537</sup> Nozick, *age.*, s. 77; Will Kymlicka, *age.*, s. 42, Norman Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev.: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte yay., Ankara, 2003, ss. 138 vd.

<sup>538</sup> Faydacıların fayda, haz, mutluluk, refah, gibi kelimeleri aynı anlamda kullandığı unutulmamalıdır; ancak haz terimi de günlük anlamda kullanılan anlamıyla bir anlık his olarak da anlaşılabilir. Bzk. Mill, *age.*, s. 9.

verecek. Ancak  $x$ 'in  $A$ 'ya verdiği mutluluk,  $H$ 'ya verdiği acıdan daha fazla ise  $x$ , iyidir dediğimizde Bentham'ın kalkülâtörü ile tekrar karşı karşıya kaldığımız iddia edilir. Acaba bu doğru mudur?

Bu sorun, değerlerin hesaplanması sorunundan ziyade değerler mukayesesinden kaynaklanır ve klasik faydacıların kabul etmesi mümkün olmayan bir seyirle ortaya koyulur. Klasik faydacılar, bir kimseye acı verilerek haz elde etmenin doğru olduğunu kabule hazır değildirler, çok açık bir şekilde bireylerin hazlarında artışın olması gerektiğini var sayarlar. Ancak diğer taraftan toplam mutluluğun/hazzın önemine vurgu yaparlar. Çelişkili gibi görünen bu durum, aslında Mill'in ve Bentham'ın dile getirmediği, daha sonra ortaya atılan bir kriteri içinde barındırıyor görünmektedir. Pareto kriteri adı verilen bu kriter, faydada meydana gelen artışa bir rezerv/sınırlama koyar. Buna göre bir kimsenin almış olduğu zevk veya toplam faydada meydana gelen artış, başka bir kimsede minimum bir acı meydana getirmiyorsa Pareto optimumdur. Aksi takdirde bireyin zevk duygusundaki ve toplam faydadaki artışın uygunluğundan bahsedilemez.

Her ne kadar Mill ve Bentham, bunu ifade etmemiş olsalar da bireye verilen önemden ve bireyin ahlâkın en temel nesnesi yapılması sonucundan hareketle faydacılığın bu kriteri içinde barındırdığı açıktır. Nitekim Mill, toplumun mutluluğu adına bireyin mutluluğundan vazgeçilemeyeceğini açıkça vurgular. Mill, “ahlâk, bir kimsenin en büyük mutluluğu değildir; belki toplu ve genel olarak en büyük mutluluktur”, dedikten sonra “başkalarını mutlu etmenin karakter asilliği olduğunu” söyler. Eğer karakter asilliğine olumlu anlam yüklediğini düşünürsek ki öyledir, başkalarına acı çektiren bir kimsenin ahlâkî bir karakterinden bahsedilemez. Yine Mill, ahlâkı tanımlarken de başkalarına acı vererek zevk elde etmenin faydacı bir ahlâka uygunluğunu reddediyor gibidir (“Reddediyor gibidir”, diyorum; çünkü Mill, sonradan böylesi eleştirilere maruz kalacağına farkında değildir).

Ahlâk, bir takım hareket ve kural düsturlarıdır ki, kendilerine uyulduğu zaman mümkün olduğu kadar bütün insanlığa, yalnız insanlığa değil tabiatlarının elverişli olduğu oranda bütün duygulu varlıklara -gerek nitelik gerekse nicelik bakımından zevkçe mümkün olduğu kadar zengin- bir hayat sağlar.<sup>539</sup>

Ayrıca Kymlicka'nın kitabında da yer verdiği Mill'in şu ifadeleri, faydacılığın başkalarına acı çektirmek üzerinden zevk almayı meşru kıldığı şeklindeki anlamının ne kadar yanlış olduğunu gösterir: “Nasırâlı İsa'nın altın kuralında fayda ahlâkının ruhunu buluruz; sana davranılmasını istediğin gibi davranmak ve komşunu kendini sevdiğin

<sup>539</sup> Mill, *age.*, ss. 18, 19.



gibi sevmek. İşte faydacı ahlâkın yetkinliğini gösteren iki kural!”<sup>540</sup>

Bu ifadeler (benzerlerini Bentham’da da görüyoruz), faydacılığın acı üzerinden zevk almayı ve toplam faydayı “her şey pahasına” artırmayı onaylamadığının açık göstergesidir. Pareto kriteri, faydacılığın yapısıyla tamamen uygunluk arz eder. Mill, “sadece insanlığa değil... bütün duygulu varlıklara” ifadesi, diğer canlılara acı çektirmekten zevk almanın da fayda ahlâkına uygun olmadığını göstergesidir. Ayrıca faydacılar, toplam mutluluğu artırmayı, toplam mutluluk kendi başına iyi olduğu için istemezler; toplam mutluluğun artışının bireylerin mutluluklarını artıracağına inandıkları için iyi olduğunu düşünürler. Böyle bir düşünce için acı çektirmekten zevk almanın hiçbir ahlâkî içeriği olmayacaktır.

Bu eleştirinin Bentham için de geçerli olamayacağı açıktır. Bentham’ın yaklaşımını bir örnekle ortaya koyabiliriz. Önemli bir bilim adamının geçirmiş olduğu bir kazadan sonra hastanede kurtuluşunun sadece acil bir organ nakli ile olabileceği söyleniyor. Bu sırada solunun cihazına bağlı ve birkaç günlük ömrü kalmış evsiz bir adamın organlarının bilim adamına uduğunu tespit ediyorlar. Gizli kalmak kaydıyla bu insanın organı bilim adamına verilebilir mi?

Bentham açısından bu durumu onaylamak pek ahlâkî görünmüyor. Çünkü Bentham’ın, bireyin mutluluğu ile toplumun mutluluğu arasında kurduğu ilişkinin doğası önemlidir. O, her şekilde bireyin haz duygusunun gözetilmesi gerektiğini savunur. Bu şekilde tek tek bireylerin mutlu olmasıyla toplumsal mutluluğun *niceliğinde* bir artış olacaktır. Burada iki nokta önemlidir.

Toplumsal mutluluğa güdülenerek davranmak, ahlâkî değildir. O halde topluma çok büyük bir mutluluk verdiği düşünülse de bir bireyin organı alınıp bir bilim adamına verilemez. Bu ima, Bentham’dan çıkmaz. Ahlâkın odaklanacağı yer bireysel hazdır. Nitekim Bentham’a sürekli yapılan bir diğer eleştiri de onun fazlaca bireyci vurgusudur. Gerçekten de onun bireye yaptığı vurgu fazladır; ancak bu fazlalık bile toplum menfaati veya toplam mutluluk için bireyin feda edilemeyeceğinin bir göstergesidir.

Bentham, nitelikten çok niceliğe vurgu yapar. Temel de o, niteliğin önemsiz olduğunu iddia etmez; ancak, o bir tutarlılık gösterebilmek için nitelikli hazlar adına

---

<sup>540</sup> *Age.*, s. 27; Birileri, toplam faydayı artırma uğruna bazı insanlara acı çektirmekte bir sakınca olmayacağını iddia edebilir. Ama bu iddia, faydacılığın bireycilik ve bireyler arasında çıkarların eşit değerlendirilmesi fikrine ters olduğu için klasik anlamda faydacılıktan bir kopmayı ifade eder. Faydacılığı bu noktada eleştiren deontologların metinlerinde, faydacıların bu tür düşüncelere sahip olduğunu gösteren doğrudan atıflar yoktur. Ancak Kymlicka, Derek Parfit’in böyle bir düşünceye sahip olduğunu söyler (Kymlicka, *age.*, s. 48); şayet doğrusa bu, klasik faydacılıktan bir kopuşu ifade eder.

nicelikli hazlardan vazgeçilemeyeceğini düşünür. Bu anlamda topluma yararlı bir bilim adamını kurtarmak için evsiz bir kişinin hayatını almak ahlâkî değildir. Bentham'ın şu cümlesi bile bu mukayesenin ölçüsünü verir: “Herkes bir olarak sayılmalı, kimse birden fazla sayılmamalı.”<sup>541</sup> İster bilim adamı, isterse de evsiz bir dilenci olsun toplumsal fayda açısından aynı değere sahiptirler.

Deontologlar, bu eleştirilerinden hareketle kendi iddialarının sonuççuluktan üstün olduğunu göstermeye çalışırlar. Başkalarına acı çektirmekten zevk almak, ahlâkın hazza bağlanamayacağına göstergesidir. Geoffrey Scarre, bunu şöyle ifade ediyor: “Öldürmekten zevk almak, öldürmeyi daha kötü kılar; daha iyi değil.” Scarre, haklı olarak bunun sıradan ahlâkî yargılarımızla çeliştiğini söyler.<sup>542</sup> Ancak bu cümle eksiktir ve şöyle olmalıdır: “Hangi ahlâk kuramı açısından olursa olsun öldürmekten zevk almak, herkesin sıradan ahlâkî yargılarıyla çelişir.” Nitekim bu eleştirileri yapanlar, genellikle “faydacıların tecavüze ve yağmaya izin veren bir hayat biçimini desteklemeleri olası değilse de...”, “faydacılık, büyük olasılıkla çocuklara işkence yapılmasına göz yummazsa da...”<sup>543</sup> gibi cümlelerle kendi iddialarının tutarsızlığını bir anlamda itiraf ederler. Ancak zikredilen örneklerde eleştirinin faydacı yönüne, yani faydacı karar alma sürecine yapıldığı vurgusu vardır. Bu yöntem eleştirisi, açıkladığımız gibi faydacılıkla ilgili yanlış bir anlamaya dayanır.

Klasik faydacılığın fayda hesabına en makul eleştiri Popper'dan gelir. Popper'ın fayda hesabına yaptığı eleştiri, daha anlamlı görünüyor. Klasik faydacılar, artı ve eksi olarak niteledikleri için haz ve acıyı simetrik şeyler olarak düşünürler. Popper, haz ve acının simetrik şeyler olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Hazdan kaçınmakla mutluluğu elde etmek, eşit derecede önemli şeyler değildir. Başkalarına acı vermektan kaçınmak, ahlâkî bir tavrıdır; fakat hiç kimsenin başkalarını mutlu etmek diye bir amacı olamaz ve bunun mahiyeti belli değildir.<sup>544</sup> Bu yüzden Popper, böyle bir fayda hesabına başvurmayı uygun bulmaz.

Fayda hesabına bir başka eleştiri, Gilbert Ryle ve Jerome A. Shaffer'den gelir. Bu düşünürler, haz ve acının tek bir duyum boyutunun iki ucu gibi alınmasına itiraz ederler. Bu yüzden onların bir matematik formülünde bir araya getirilmeleri mümkün değildir. “Acı” kelimesi, bedensel bir duyumun adı olmakla birlikte “zevk” bir duyumun adı değildir. Eğer bir kimse kürek çekmekten acı duyuyorsa bedeninin

<sup>541</sup> Mill, *age.*, s. 97.

<sup>542</sup> Kymlicka, *age.*, s. 42'den alıntı.

<sup>543</sup> *Age.*, s. 42.

<sup>544</sup> Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları I*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994, ss. 231(d), 287(d).

*neresinin* sızladığını sormak bir anlam ifade eder. Fakat kürek çekmekten haz alan bir kimseye, hazzı *nerede* hissettiğini sormak bir anlam ifade etmez. Haz almak, burada “hoşlanmak” anlamına gelmektedir ve zıddı da acı duymak değil, “haz almamak”tır. Bir mazoşistin acıdan haz duyması, işte bunun alametidir.<sup>545</sup> Açıkçası bu eleştiriler, deontologların eleştirilerine nazaran oldukça usturupludur.

Yakın zamanlarda faydacılığın eksik bir teori olduğu ile ilgili iddiaların artması üzerine bazı alternatif sonuççu teoriler ortaya atıldı. Bunlardan en önemlilerinden biri de R. M. Hare’in “*evrensel kuralcılık/tavsiyecilik*” (*universal prescriptivism*) adını verdiği yaklaşımdır.<sup>546</sup> Hare, ahlâkta hiçbir bilişsel unsura yer vermeyen Ayer ve Stevenson gibi duyguların (dışa vurumcu demek daha doğru olur) eleştirilerini de göz önüne alan bir anlayış getirdi ve ahlâkî gerekçelendirmeyi bir tür evrenselleştirme biçimi olarak kabul etti. Fakat nihayetinde Hare, ahlâkın temeline duyguları koymakla sonuççuluğa bağlılığını devam ettirdi.

## 8. Deontoloji ile Sonuççuluk Arasında “Optimum Ahlâk”

Liberal düşünce içindeki bazı düşünürleri deontoloji ve sonuççuluktan birine dâhil etmek oldukça zordur. Yakın zamanda liberal düşünce içinde önemli bir yere sahip olan Ludwig von Mises, Murray N. Rothbard ve Henry Hazlitt gibi düşünürler, liberalizmin ahlâkî bir temeli olduğunu açıkça ifade ettiler.<sup>547</sup> Atilla Yayla için de aynı şeyi söyleyebiliriz.<sup>548</sup> Ancak onları bir deontolog veya sonuççu olarak nitelemek oldukça güçtür. Çoğulcular olarak da niteleyebileceğimiz ve “*optimum ahlâk*” adını verebileceğimiz bir düşünceyi savunan Hayek, Popper ve Berlin’i de içine alacak şekilde birçok liberal düşünür (ki bunlar liberal düşünce geleneğinin 20 ve 21. yüzyıldaki en önemli düşünürleridir), aynı şekilde deontoloji veya sonuççuluk içinde tam olarak telakki edilemezler. Onların liberal ilkeleri savunma biçimleri deontolojiktir. Liberal ilkeler, kesin ahlâkî inançlardır. Bu ilkeler, geçerliliklerini onlara dair isteklerimizden değil sosyal hayatın doğasına ait bir gereklilikten alırlar. Bu gereklilik çatışmayı önleme, refahı artırma gibi bazı pratik sorunlardan doğar. Ancak bu yaklaşımı, bir ahlâk düşüncesine dâhil etmeyi güçleştiren temel şey, düşünürlerin bireysel tercihlerle çatışmanın olmaması arasında bir öncelik arayışına girmeyişleridir.

<sup>545</sup> Shaffer, *age*, 21. Ayraca bkz. Ryle, *age*., ss. 107-110.

<sup>546</sup> Singer, *agm*., s. 309.

<sup>547</sup> Mises, *Human Action*, s. 3; Murray N. Rothbard, “Özgürlük Ahlâkı”, *Liberal Düşünce Dergisi*, çev.: Mustafa Erdoğan, sayı, 33, 2004, s. 67; Hazlitt, *age*., s. 379. Mises’de *Praxeology*, ahlâkî içine alır.

<sup>548</sup> Atilla Yayla, “Piyasa Ekonomisi: Medeniyetin İktisadî Temelleri”, *Piyasa Medeniyeti*, der: Atilla Yayla, Liberte yay., Ankara, 2004, s. 4.

Yine onların sonuççu unsurlara çokça vurgu yapmaları ve sonuççu düşünörlere sürekli referansta bulunmaları da bu ayrımı güçleştirmektedir. Ayrıca onlar, sonuççu düşünörlere güçlü atıflarda bulunurken aynı zamanda güçlü eleştiriler de yaparlar. Örneğın Hayek'e göre ahlâkî kurallar, bir takım amaçlar üzerinde anlaşarak oluşmaz. Çünkü onlar, herhangi bir eylem planını başarılı kılmaya çalışmazlar; aksine birbirleriyle çatışan çok sayıda eylem planını bağdaştırmaya çalışır. Dolayısıyla onların faydası herkesin bildiğı veya umduğı bir fayda değildir; bir bütün olarak özde var olan bir faydadır. Ahlâk, amaçlar üzerine inşa edilemez, ahlâkî yargılar, amaçların değeri üzerine yargılar değildir. Eğer amaçlar belli (veya ortak) olsaydı, ahlâka gerek de olmazdı.<sup>549</sup> Bu eleştiri, hem faydacılığa hem de sözleşme teorilerine yöneliktir. Diğer taraftan Hayek, Smith ve Hume'a da eserlerinde sık sık atıfta bulunur ve onlardan övgü ile bahseder.<sup>550</sup>

Çoğulcular, liberal ilkelerin ahlâkî temellerinden ziyade bu ilkelerin uygulanmasının bir takım geleneklerin ve ahlâk kurallarının varlığına bağı olduğunu savundular. Örneğın kendisini Hume'un da içinde bulunduğu İskoç aydınlanma geleneğine yakın gören Hayek, liberal ilkelerin ne deontolojilerin yaptığı gibi bir doğa ve buna bağı hak düşüncesine ne de sonuççu/faydacıların yaptığı gibi bir beklenti veya dizayna bağı olduğunu; onların insanî süreçlerin, medeniyetin bir icadı olduğunu ileri sürdü. Özgürlük başta olmak üzere liberal ilkeler, insanların insanî tecrübelerin, örf ve adetlerin içinden kendileri için faydalı olduğunu gördüğü şeyleri ayıklaması/elemesi ile ortaya çıkmıştır.<sup>551</sup> Bu açıdan liberal ilkeler ne hak ne de iyilik düşüncesine dayanır. Ancak Hayek'e göre bu ayıklama, bir bilinç veya farkındalıktan (awareness) ziyade farklı düşünce biçimleri ve inançlar arasındaki çatışmayı engelleyecek bir dengenin ürünü olarak “kendiliğinden” ortaya çıkar. Çoğulcuların liberal ilkelerin kaynağı konusundaki yaklaşımları John L. Mackie (1917–1981)'nin ahlâk kurallarını birlikte uyum içinde yaşamayı daha kolay hale getiren “yararlı toplumsal icatlar” olarak görmesine benzer. Mackie, ahlâkî olguların ve objektifliğin olmadığını; ancak sanki ahlâkî gerçeklikleri varmış gibi insanların onları kabul ettiğini ileri sürer.<sup>552</sup>

Hayek, sosyal hayatın geleceğe dair belirsizliğinin; başka bir ifade ile sosyal hayatın doğasının ahlâka dayalı bir liberal gerekçelendirmeye uygun olmadığına inanır. Onlar açısından liberalizmle ahlâk arasında bir gerekçelendirme ilişkisinden ziyade bir arada bulunma ilişkisi vardır. Onlar, insan hayatında bir arada bulunurlar ve birbirleriyle

<sup>549</sup> Hayek, *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük (II): Sosyal Adalet Serabı*, ss. 42, 44.

<sup>550</sup> Hayek, *The Constitution of Liberty*, ss. 42, 45, 55, 57, vd..

<sup>551</sup> *Age.*, s. 54.

<sup>552</sup> Mackie, *age.*, ss. 71-2.

çatışmak yerine uyum içinde olurlar. Hatta liberalizm, farklı ahlâkî düşünce ve inançların yaşaması için bir özgürlük alanı oluşturur. Bu anlamda optimum ahlâk, mevcut ahlâkî anlayışları veri olarak görür; alternatif bir ahlâk düşüncesi ile liberal ilkeleri gerekçelendirmenin liberalizmin doğasına uygun olmadığını savunur. Bu anlamda onlara göre tüm ahlâkî talepleri ve projeleri içine alacak bazı optimum kurallar belirlemek, liberal düşünceye daha uygundur.

Optimum ahlâk, liberal ilkeler için ahlâkî olmaktan ziyade başka gerekçelendirme türlerine başvurdular. Bu düşünce insan doğası, toplumsal bilinemezlik, aklın işleyişine dair düşünceleri merkeze alan bir gerekçelendirme türüne başvurur. İnsanlar arasında yaşanan doğal/kendiliğinden bir süreç vardır. “Süreç” fikri, liberal geleneğin evrimci yapısı içinde her zaman önemli bir yere sahip oldu. Ancak Hayek, Popper, Mises, Rothbard ve Yayla, kendi başına “süreç” düşüncesini liberal gerekçelendirmenin başına koydular. Ancak bunu bir ahlâk düşüncesi üzerinden yapmadılar. Mises, insanlar arası ilişkileri düzenlemek için bir azamîleştirme ölçütüne gerek olmadığı gibi her hangi bir özel anlaşmaya ya da sosyal sözleşmeye de gerek olmadığını düşünür.<sup>553</sup> O, liberalizmi tanımlarken bütünü (toplumun) iyiliğini artırmayı amaçlayan bir fikir olarak tanımlamıştı.<sup>554</sup> O, buna ahlâkî bir anlam yüklemekten ziyade bunun herhangi bir ahlâk düşüncesi ile çatışmayacağını ileri sürmüştür.

Yayla da Mises’le paralel düşünür. O, şöyle der: “Piyasa ekonomisi, ahlâkla çelişki içinde değildir; o, ahlâkın zaten var olduğu ve fonksiyonlarını icra ettiği bir ortamda yaşamasının yanı sıra, ahlâka ihtiyaç duyar ve de ahlâksız davranışı değil ahlâklı davranışı teşvik eder.”<sup>555</sup> Yayla’ya göre liberal ilkelerle ahlâk arasında ilişki kurmak mümkündür. Ancak o, bu ilişkinin doğası konusunda deontolojik veya sonuççu bir yaklaşımı benimsemez. Piyasa düzeni ve liberal ortam, ahlâkî ilkeleri teşvik eder ve korur. Bunlar arasında bir gerekçelendirme ilişkisi kurulmadığı için zaman zaman ahlâka uygun olmayan durumlar ortaya çıkabilir. Yayla, bu tür durumların ortaya çıkmasının ne piyasa sistemini (liberalizmin) bırakmamızı ne de piyasa sisteminin ahlâkla uyuşmadığını iddia etmemizi gerektirdiğini söyler. Çünkü bu her ortamda olabilecek bir şeydir. Yayla, bu tür bir iddianın geçerliliğinin sadece alternatif (müdahaleci) yaklaşımların daha başarılı bir ahlâkî performans göstermelerine bağlı

<sup>553</sup> Nozick, *age.*, s. 50 (Mises, *The Theory of Money and Credit*, Yale University Press, s. 34’ten alıntı). Hume da sözleşmeciliği, “altın çağın şiirsel kurmacası” olarak niteledi. Bkz. *EPM*, s. 87.

<sup>554</sup> Mises, *Liberalism*, s. 7.

<sup>555</sup> Yayla, *agm.*, s. 4.

olduğunu; onların da bunu gösteremediğini ileri sürer.<sup>556</sup>

Hayek, Berlin, Popper, Rothbard gibi düşünürler de ahlâkla liberalizm veya piyasa sistemi arasında bu tür ilişkiler kurarlar. Bunlar, deontolojilerin veya sonuççuların yaptığı gibi belli bir yöneme bağlı ilişkiler değildir; bir arada bulunmanın gerekliliği esasına dayalı ilişkilerdir. Bu yüzden bu düşünürleri gerekçelendirme türlerinden birine dâhil etmek, müstakil uzun bir çalışmayı gerektiren zahmetli bir iştir.

Sonuç olarak onların yaklaşımında deontolojinin ve sonuççuluğun unsurlarına rastlamamıza rağmen bu, belirli bir yöntem dâhilinde yapılmadığı için onları bu çalışmanın dışında tutmak yerinde olacaktır. Ancak bu çalışmada ortaya koyulan bakış açısını bu düşünürlerin yaklaşımlarına uygulamak ve bu yaklaşımlardaki değer ve inanç temelli unsurlarla deontolojik ve sonuççu unsurları ortaya çıkarmak, her dikkatli okuyucunun kolaylıkla yapabileceği bir şeydir.

---

<sup>556</sup> *Agm.*, s. 12.

## SONUÇ

Liberalizmle ahlâk arasında kurulan iki tür ilişkiden bahsetmek mümkündür. Birincisi, liberalizmin ahlâkî bir temele sahip olduğunu, liberal ilkeleri elde etme ile ahlâkî kararlar alma arasında ortak bir yöntemin olduğunu savunur. Bu anlamda ahlâkî yargıların liberal ilkelere önceliği vardır. İkincisi ise liberalizmle ahlâk arasında bu tür bir ilişkiyi reddetmesine rağmen liberalizmin ahlâkî yargılarla çelişen türden düşünce ve ilkelere sahip olmadığını; aksine onları destekleyen ve geliştiren bir yönü olduğunu savunur. Bu ikinci düşünce, bir tür “*ikinci en iyi*” ahlâkî veya “*optimum ahlâk*” diyebileceğimiz türdendir. Ortak bir düşüncede uzlaşması mümkün olmayan insanlar, kendi inanç ve değerlerini başkalarınınkine zarar vermeyecek şekilde yaşamaya imkân sağlayacak bazı üst ilkelerin varlığını gönüllü olarak kabul eder. Bunlar, onların ahlâkî değer ve inançlarını yaşayıp geliştirmelerini sağlayacak türden ilkelerdir.

Bu düşünce, ilkelerin ahlâkî değer ve inançlarla çatışmayacağını ileri sürse de ahlâkî ilkeleri onlara öncelikle ve bunu liberalizmin çoğulcu doğasına uygun görmez. Birinci yaklaşım da liberal gelenekte oldukça kabul görür. Locke’dan günümüze liberalizmle ahlâk arasında yakınlık hatta özdeşlik kuran birçok düşünür vardır. Ancak bunların tarzlarının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu düşünürler, liberal düşüncenin ahlâkî bir temel sahip olduğu konusunda iddialıdır. Ancak bu iddia, bir birine rakip iki ahlâk düşüncesi etrafında gelişmiştir. Birincisi, duyguları ahlâkın ilk nedenleri kabul eden ve ahlâkî bir tatmin düşüncesine bağlayan sonuççu teorilerdir. Diğeri ise ahlâkın ilk nedenleri olarak insan aklını gören ve ahlâkî bazı temel ahlâkî inançlara indirgeyen deontolojik düşüncedir.

Deontoloji ve sonuççuluk, liberal gelenek içerisinde iki farklı ahlâkî yapıya işaret eder. Deontoloji, ahlâkın doğrulamaya ve yanlışlamaya açık bir takım ahlâkî inançlara dayanan bir inanç teorisi olduğunu ileri sürer. İnançlar, bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen şeylerdir. Bizler, ahlâkî inançlarımızla hareket ederiz. Sonuççuluk, aynı yaklaşımı benimsemez. İnançların doğası, bizzat bize ne yapmamız gerektiğini göstermez. İnançlar, eyleme yönlendirici değildir; bizi eyleme yönlendiren şeyler, tatmin bekleyen duygulardır. Nitekim inanç önermeleri ile yargılar arasındaki modalite/kip farkı, bu durumu ortaya koyar. İnançlar, *-dir* ve muâdil kiplere sahipken ahlâk, *-malı* ve muâdillerini kullanır.

Deontoloji, bu iki kip arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurmakta bir sakınca görmez. *-dir*, *-malı*’ya öncül yapılabilir ve bunlar aynı akıl yürütme içerisinde kullanılabilir (Zehir öldürür; o halde zehir içmemelisin, gibi). Oysa sonuççuluk, bu ikisi arasındaki zorunlu bir mantıksal ilişkinin kurulamayacağını, bizi eyleme inançların

değil hayata dair beklentilerimizin, ihtiyaç ve zevklerimizden yönlendirdiğini ileri sürer. Haz, acı, mutluluk, coşku, tutku, heyecan, korku, tikslenme, sevinç gibi duygularımızın üzerimizde bıraktığı etki ancak bizi davranışa sevk edebilir.

Deontolojide ahlâkî yargılar, tasdikle ortaya çıkarken sonuççulukta ahlâkî yargılar, tasvip (onaylama) ile ortaya çıkar. Tasdik, zihnin bir durumu teyit etmesidir; tasvip ise bir şeyin duygu dünyamızda bir istek ve yönelme meydana getirmesidir. Bu anlamda deontoloji ve sonuççuluk değer terimine farklı anlamlar yüklerler. Birincisinde değer; eşyanın veya olguların bir özelliğidir. Değer, varlığını bizim varlığımızdan almaz; o kendinde bir şeydir. İkincisinde ise değer bizim eşyaya yüklediğimiz bir özelliktir. Bir şeye değer dediğimizde onun bizim iç dünyamızda meydana getirdiği etkilere işaret ederiz. Bizde o şeye dair (olumlu) duygusal bir tavır olmadığı sürece o şeyin değerli olduğunu söyleyemeyiz. Oysa deontoloji, değeri inanca benzer bir anlamda (hatta zaman zaman aynı anlamda) kullanır. Değer, bizim istek, arzu ve beklentilerimizden farklıdır.

Deontoloji, bireysel varlığımızı, istek ve beklentilerimizi ahlâkın konusu görmez. Ahlâk, bireylerin soyut zihninden ortak olarak çıkan yargılardan oluşur.<sup>557</sup> Onlar ancak böyle düşünüldüğünde iyiyi ve kötüyü tespit etmek mümkün olabilir. Maximler ve sözleşme istiaresi, aynı zamanda soyut bireylere ahlâkî karar aldırma yöntemleridir. Sözleşme istiaresine başvurmayan liberal düşünürlerin yaklaşımları da soyut sözleşmenin bütün unsurlarını taşır. Bu düşünce, temelde diğer zihinlerin bizimkiler gibi çalıştığı inancına dayanır. İnsanlarda ortak bir akıl yürütme biçimi vardır. Soyut birey (Kant'ın yaklaşımı ile transandental ben), aynı niteliklere ve akıl yürütme biçimine sahiptir. Sonuççuluk ise kişisel beklentilerin farklı olması nedeniyle soyut bireyin zihninden çıkan yargılar yerine onların taleplerine uygun düşecek ve onlarda bir tatmin duygusu meydana getirecek türde yargıların ahlâkî olabileceğini ileri sürer. Bireyler, soyut değil somut varlıklar olarak düşünülür.

Ahlâkî inançlara dayandırma, ahlâkî doğruluk iddiasını da beraberinde getirir.

<sup>557</sup> Felsefede insandan bahseden farklı terimler vardır. Birey, bir türün birbirine eşit elemanlarından birini ifade etmek için kullanılır. Birey terimini tüm türlerin tek tek elemanlarını ifade etmek için de kullanırız. Çünkü o, türsel bir özelliği taşıyan yani bir ayrımı (faslı) olan her varlık için kullanılır. İnsanın türsel özelliği düşündürür. Düşünmek, türü tanımlayan bir özellik olduğu için soyutlama ile elde edilen şeye düşünce denir. Soyut birey, herhangi bir kişi olmayan, türün özelliğini taşıyan elemandır. Oysa şahıs terimi daha farklı bir anlam ifade eder. Şahıs terimi, türsel özelliklerden ziyade türün elemanlarından birisinin kendisine has niteliklerini ifade eder. Şahsiyetli adam dediğimizde olduğu gibi kendisine ait bir karakteri olan ve onu türünün diğer bireylerinden ayıran özelliklerde bahsetmiş oluruz. Deontoloji, ahlâkî kararların bu kişisel özelliklere dayalı olarak değil türün ortak özelliklerine dayalı olarak ortaya çıkması gerektiğini savunur. Ahlâkî fail, kendi kişisel özellikleri ile değil türün tüm diğer üyelerininki gibi çalışan bir zihinle ahlâkî yargıda bulunabilir.



Deontoloji, bu açıdan doğruluğu ve hakkı iyiliğe önceleyen bir düşüncedir. O, sonuçları kötü olsa dahi doğru davranışın ahlâkî failin zorunlu olarak yerine getirmesi gereken bir sorumluluğu olduğunu iddia eder. Herkesin ahlâkî ödevler karşısında sorumluluğu vardır. İstek ve beklentilerimiz veya davranışın sonunda meydana gelebilecek kötülük, bizim bu sorumluluğumuzu ortadan kaldıramaz. Ahlâkî (uygun kullanımıyla) değere dayandırdığımızda ise ahlâkî yargıların doğruluk veya yanlışlığından bahsedilemeyecektir; ancak onların iyiliğinden ve kötülüğünden bahsedilebilir. Ahlâkî davranış, iyiliği ortaya çıkararak veya artıran, kötülüğü bertaraf eden veya azaltan davranıştır. Bu anlamda “*ahlâkî doğruluk*” ifadesinin kullanımı uygun değildir.

Ahlâkî doğruluk, liberal bir ilkeyi kendinde doğru bir inanç olarak telakki etmeyi ifade eder. Örneğin özgürlük, hiç kimse özgürlüğü istemese ve onu tatmasa dahi o, bir haktır; özgürlük vazgeçilmez bir haktır. Onu başka bir şeyden dolayı istemeyiz; bizzat kendisi iyi olduğu için isteriz. O, bizde bir tatmin duygusu meydana getirmese bile o, onu seçeriz, isteriz. Özgürlük şartlı bir ilke değildir, o, kesindir; çünkü onun değeri bizim dışımızdadır. Sonuççuluk ise ahlâkî yargılar için doğruluktan bahsedilemeyeceğini düşünür. Özgürlük, bir değerdir; yani bireylerin istiyor olmaları onu değerli yapar. Eğer bireyler özgürlüğü istiyorsa onu elde ettiklerinde iç dünyalarında bir tatmin duygusu yaşarlar. O halde özgürlük şartlıdır; çünkü onun değeri bizim onunla elde edeceğimiz haz ve mutluluk gibi bir başka değere bağlıdır.

İnanç ahlâkî, her türlü inancın ahlâkî olduğunu ileri sürmez ve ahlâkî olan inançları belirlemek için bazı yöntemler geliştirir. Bu yöntemler, ahlâkî inançlarla ahlâkî olmayan inançları birbirinden ayırmak için kullanılır. Bunlar arasında en çok bilineni ve kullanılanı Kant’ın yöntemidir. Kant, doğru ahlâkî kararlar almayı sağlayacak bir azamîleştirme ölçütü geliştirir. Bu, bazı inançları ahlâkî yapan bir ölçüttür; Kant, buna maxim adını verir. Maxim üzerinden ahlâkî yargılarda bulunmak, Kant sonrası liberal düşünürlerin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Bu çalışmada bu yaklaşıma tam deontoloji adı verilir. Çünkü bu yaklaşıma göre ahlâkî inançlar, tıpkı bilimsel inançlarda olduğu gibi herhangi bir dış nedene dayanmaksızın onu doğru yapacak olan bir yöntemle ortaya çıkar. Bizim isteklerimizin veya duygusal bazı tavırlarımızın ahlâkî yargılar üzerinde ne onları doğrulama ne de onlara uygun davranma konusunda bir etkisi yoktur. Bir inancı doğru yapan nedenler, aynı zamanda ona uygun davranmayı sağlayan nedenlerdir. İnanca uygun davranmak için onu doğru yapan bu nedenler dışında başka bir nedene ihtiyacımız yoktur.

Deontolojinin ikinci bir türü, ahlâkî inançların tek başlarına bizi eyleme yöneltmede yeterli olmadığını söyleyen kısmî deontolojidir. Bu düşünce, Locke’a kadar

geri gider. Buna göre ahlâk, inançlara dayanıyor olmasına rağmen bu inançları doğru yapan nedenler, bizi onlara uygun davranmak için yeterince motive edemezler. Onlara uygun davranmayı sağlayan bazı haricî unsurlara ihtiyacımız vardır. Bunlar, bizim bireysel özelliklerimizdir. Menfaat, haz, mutluluk, acıdan sakınma duyguları, ahlâkî davranışa sevk eden unsurlardır. Ancak ahlâka sırf bunlara dayalı bir temel bulmak, hatalıdır. Ahlâkî inançları elde etmek, inanmanın nedenlerini bize verir; ancak davranışın nedenlerini bize veremez.

Sonuççuluk da her tür duygusal durumun ahlâkî olduğunu ileri sürmez. Benim Ali'ye eziyet etme isteğim asla ahlâkî olamaz. Bu anlamda sonuççular, ahlâkî duygularla ahlâkî olmayan duyguları birbirinden ayırmaya yarayan bazı yöntemler geliştirirler. Bilinen en meşhur liberal yaklaşım, Hume ve Smith'in başını çektiği ahlâkî duygu teorisi ile Bentham ve Mill'in başını çektiği faydacılıktır. Her iki düşünce de ahlâkî insanda var olan bazı duygulara dayandırır. Bunlar; yardımseverlik, sempati, cömertlik gibi duygulardır; ancak tüm ahlâkî duygular, iki temel ahlâkî duyguya indirgenebilir. Bunlar, hazzı elde etme ve acıdan sakınma duygularıdır. Bu anlamda ahlâkî yargı ve davranışlar, hazzı elde etmek ve acıdan sakınmak için vardır. Ahlâk, başkalarının beklentilerine engel olmayacak şekilde arzuların uygun tatminini esas alır.

İnanç ve duygular arasında ahlâkî olanı tespit etmeye gerekçelendirme diyoruz. Bu anlamda liberal düşünce geleneğinde iki tür gerekçelendirmeden bahsedilebilir. Birincisi, ahlâkî inançların gerekçelendirilmesidir; buna “*deontolojik gerekçelendirme*” adı verilir. Bu gerekçelendirme şeklinde ahlâkî olan şey, eylemlerde veya bu eylemlerin bize sağlayacağı etkide, sonuçta ve faydada aranmaz. Ahlâk, bizim bireysel arzu ve isteklerimizden bağımsız, bir eylemi bize yaptırtan eylemin ilkesinde aranır. Bu yüzden inanç temelli yaklaşımlar aynı zamanda birer adalet teorileridir. Kişisel arzular, ahlâkın konusu olamaz. İkincisi ise değerlerin gerekçelendirilmesidir; buna “*sonuççu gerekçelendirme*” denir. Bir eylemi ahlâkî yapan şey, o eylemin (i) bizim üzerimizde ve (ii) hemcinslerimiz üzerinde meydana getirdiği, tasvip ettiğimiz türden duygular ve etkilerdir.

Liberal düşünce, ister inanç temelli olsun isterse değer temelli olsun bireysellik, özgürlük gibi ilkelerin daimî savunmasını yapar. Bu anlamda onlar, bireyi dışlayan teoriler değildir. Ancak deontoloji, tüm insanlarda ortak olan bazı özelliklerden yola çıkarak ahlâkî olanın belirlenebileceğini ileri sürer ve ahlâkî evrenselliğin tek bir bireye ait olandan uzak durmakla sağlanabileceğini ön koşul sayar. Fakat sonuççuluk, ortak özelliklerden ziyade bireysel arzu, istek ve eğilimlerin başkalarının da onaylaması durumunda ahlâkın parçası olacağını ve ahlâkın varlığı ve evrenselliğinin bu tür

bireyselliklerin ortaya koyulabilmesinden kaynaklandığını ileri sürer.

Deontoloji, bir hak teorisi olduğu için adalet ve tarafsızlığı ahlâkın temeline koyar. Deontolojik karar alma biçimleri; Rawls, Gewirth ve Gauthier'de olduğu gibi adil ve tarafsız ilkelere ulaştıracak niteliktedir. Hatta daha genel anlamda ahlâk, adalet ve tarafsızlık aynı anlama gelir. Sonuççuluk ise bir iyilik teorisi olduğu için menfaat duygusunu ve mutluluğu ahlâkın temeli sayar. Ahlâk, bireylerin uygun bir şekilde arzularını tatmin etmesi fikrine dayanır. Her bireyin elde edeceği mutluluk, toplam iyiliği artıracığı için ne kadar çok insan ne kadar yüksek oranda mutlu olursa ahlâkî bir toplum meydana gelmiş olur. Bu anlamda ahlâkla adalet arasındaki ilişki bir özdeşlik ilişkisi değil bir içlem-kaplam ilişkisidir. Ahlâk içlem, adalet kaplamdır. Başka ifade ile ahlâk adaletten daha geniş bir şeydir. Ahlâk amaç, adalet araçtır.

Liberal düşüncedeki bu farklı zihin yapısı, iki farklı ahlâk dilini ortaya çıkarmıştır: 1. Buyurucu dil 2. Değerlendirici dil. Deontoloji, doğrudan bize ne yapmamız gerektiğini söyler. *-malı*, hükmünü doğrudan bir ahlâkî olgudan alır. Bu anlamda ona tabi olma zorunluluğu, ahlâkî olgunun doğasından kaynaklanır. Her *-malı*, bir *-dır*'a indirgenebilir. Diğer taraftan sonuççu ahlâk dili, *-dır* ve *-malı*'yı kesin bir şekilde ayırır ve birinin diğerine neden yapılamayacağını iddia eder; çünkü ahlâkî olguların varlığından bahsedilemez; sadece bazı amaçları gerçekleştirmek için olgulara geçici değer yükleyebiliriz. Bu değerlerin kaynağı da bizim istek ve arzularımızdır. Ahlâk, olgularla değil bu olguların bizim üzerimizde bırakmış olduğu etkilerle ilgilidir.

Deontolojik ahlâk normatiftir; yani nasıl davranmamız gerektiği ile ilgili bazı kurallar koyar. Ancak bu kuralları belirleyen şey, her türlü kişisel tecrübe ve beklentilerden uzak olan saf akıldır. Sonuççu ahlâk da normatiftir; yani nasıl davranmamız gerektiği ile ilgili bazı kurallar koyar. Bu kuralları belirleyen şey; tecrübelerimiz, eğilimlerimiz veya arzularımızdır. Ahlâk, duygularımıza sınırlar koymak için vardır; ancak o, aynı zamanda duygularımızı tatmin etmeyi amaçlar.

Deontolojik ahlâk, sahip olduğu bu temellerden dolayı eşitsizliğin giderilmesi, gelir dağılımı, adaletin tam tesis edilmesi, vergilendirme gibi konulara ağırlık verir ve bunları ahlâkî bir sorun olarak görür. O, bu yönleri ile pozitif bir özgürlük düşüncesine kapı açar. Oysa sonuççuluk, verimliliğin artırılması, vergilerin düşürülmesi, devlet elinden yardımlaşmaların kaldırılması gibi esaslara ağırlık veren bir zihin durumuna sahiptir. O daha ziyade negatif özgürlüğe yönelir. İktisadi anlamda deontolojik ahlâkın amacı bölüşümken sonuççulukta ahlâkın amacı, (bölüşümden ziyade) verimliliği ve faydayı en yüksek seviyeye çıkarmaktır.

Liberalizm için bir değer teorisi daha güçlü ahlâkî temeller sağlar. Çünkü her

şeyden önce liberalizm, hem politik hem de ekonomik anlamda bir teveccüh/yönelme teorisidir. Piyasa sisteminde değeri yönelimler belirlediği gibi politik ve ahlâkî alanda da değeri yönelimler belirlemektedir. Liberal demokrasinin temelinde de bu düşünce yatar. Çatışan yönelimlerin birbirini yok etmeyecek şekilde var olmaya devam etmesi bir değer kabul edilir ve buna çeşitlilik, çok kültürlülük veya hoşgörü gibi terimlerle karşılık bulunur. Tıpkı piyasadaki malın değerini arz ve talebin belirlemesi gibi ahlâkî ilkeleri de yine yönelimler ve beklentiler oluşturur. Ancak bir malın veya eşyanın piyasa değeri ile kullanım değerinin birbirinden ayrı olması gibi ahlâkta da beklentilerin türüne, şiddetine, zamanına vs. göre değerler oluşur. Onların oluşumunu etkileyen birçok karmaşık duygusal ilişkiler vardır.

Liberal düşünce, ortaya çıktığı günden beri insanî sorunlara eğilmiş; fakat çevre sorunlarına aynı hassasiyeti göstermemiştir. Bunda çevre sorunlarının yakın döneme ait bir sorun olması etkili olmuş olsa da bu, liberal düşüncenin bu konudaki eksikliğini gidermez. Diğer taraftan geçmişe dönük olarak insanlardan zihin dünyalarını aşan bir hassasiyet beklemek çok doğru olmaz. Bunlara rağmen liberalizm, insan merkezli bir ahlâk düşüncesi ortaya koyar; fakat liberal karar alma yöntemlerini çevre sorunlarına uyarlamak, imkânsız değildir. Nitekim Thomas Scanlon, Tom Regan ve Paul Taylor, liberal bir çevre ahlâkı oluşturmaya çalışan çağdaş liberal düşünürlerdir.

Liberalizm, kendi tarihi içinde birbiriyle eşzamanlı gelişen iki farklı ahlâk düşüncesini temel alır: sonuççu temel ve deontolojik temel. Liberal ilkelerin sonuççu bir ahlâkî temele sahip olması, bu ilkelerin bireyler üzerinde ortak bazı memnuniyet duyguları meydana getirmesini ifade eder; deontolojik bir temele sahip olması ise ilkelerin bireylerin ortak zihinlerine dayandığına işaret eder. Haklar temelli veya tarafsızlık olarak liberalizm ve karşılıklı çıkar olarak liberalizm gibi isimlendirmelere sahip olan bu iki tür liberalizm dayandıkları temel terimler, kavramsal çerçeveleri ve ahlâkî karar alma biçimleri birbirinden farklı olmasına rağmen ahlâkî bir düşünceden yoksun değildir.

## KAYNAKÇA

- Agar**, Nicholas *Life's Intrinsic Value*, Columbia University Press, New York, 2001.
- Akarsu**, Bedia *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp kit., İstanbul, 1994.
- Alston**, William P., "Deontolojical Conception of Epistemic Justification", *Philosophical Perspectives*, 2, Epistemology, 1988.
- Alston**, William P., "Dini Tecrübe ve Dini İnanç", *Dini Bilginin İmkanı*, çeviren ve derleyen: Temel Yeşilyurt, İnsan yay., İstanbul, 2003.
- Alston**, William P., *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, New York, 1990.
- Alston**, William P., *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1993.
- Anderson**, Elizabeth, "Practical Reason and Incommensurable Goods", *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, editor: Ruth Chang, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.
- Anderson**, Elizabeth, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- Aristoteles**, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Ayraç yay., Ankara, 1997.
- Armstrong**, D. M., *Belief, Truth, and Knowledge*, Cambridge University Press, New York, 1973.
- Arslan**, Zühtü "Anayasa Mahkemesinin Siyasal Partiler Politikası: 'Ve Çağı'nda 'Ya-Ya Da'cı Yaklaşımın Anakronizmi Üzerine Bir Deneme", *Liberal Düşünce*, sayı 22, 2001.
- Audi**, Robert, *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, New York, 1993.
- Aydın**, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV, Ankara, 1991.
- Ayer**, Alfred J., *Dil Doğruluk Mantık*, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis yay., İstanbul, 1984.
- Baldwin**, Thomas, *G. E. Moore*, Routledge Press, New York, 1990.
- Barry**, Norman, *Modern Siyaset Teorisi*, çev.: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte yay., Ankara, 2003.
- Başdemir**, Hasan Yücel, "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", *Liberal Düşünce*, sayı 37, Bahar, 2005.
- Beauchamp**, Tom L., "Editor's Introduction", Hume'un *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*'ına Giriş, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Bentham**, Jeremy, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, 1781.
- Berlin**, İsaiah, "İdeal Arayışı Üstüne", *Liberal Düşünce*, çev.: Mustafa Erdoğan, sayı 12, Ankara, 1998.
- Blackburn**, Simon, "end in itself", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Bond**, E. J., *Ethics and Human Well-Being: An Introduction to Moral Philosophy*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1996.
- BonJour**, Laurence, "Internalism and Externalism", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, editör: Matthias Steup, Oxford, 2003.
- BonJour**, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.
- Chisholm**, Roderick M., "The Defeat of Good and Evil," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, sayı 42, 1968.

- Chisholm**, Roderick M., “Firth and the Ethics of Belief”, *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı 51/1, 1991.
- Chisholm**, Roderick M., *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press, New York, 1986.
- Chisholm**, Roderick M., *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood, 1989.
- Clifford**, William K., “İnanç Ahlâkı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Ferit Uslu, sayı 9, Çorum, 2006.
- Copp**, David, “Introduction: Metaethics and Normative Ethics”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Crisp**, Roger, *Mill on Utilitarianism*, Routledge Press, New York, 1997.
- Crisp**, Roger, “Fact-Value Distinction”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
- Cürçânî**, Muhammed b. Ali, *et-Ta’rifât*, “hulk” maddesi, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Dancy**, Jonathan, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishers, Madlen, Massachusetts, 1997.
- Dretske**, Fred, *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge, 1981.
- Ekelund**, Robert B.-Jr., Robert F. Hébert, “Adam Smith: Sistem Kurucusu”, *Piyasa*, sayı 12, 2004.
- Erdem**, Ekrem-Şeker, Fahri, “Milletlerin Zenginliği’nde Ahlâk Zenginliği: Smith’in Piyasa ve Ahlâk Anlayışı Üzerine”, *Piyasa*, sayı 12, 2004.
- Erdoğan**, Mustafa, “Liberalizm ve Muhafazakârlık”, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998.
- Erdoğan**, Mustafa, “Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek”, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998.
- Feldman**, Fred, “Mill, Moore, and the Consistency of Qualified Hedonism”, *Utilitarianism, Hedonism, and Desert: Essays in Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Feldman**, Fred, “Basic Intrinsic Value”, *Philosophical Studies*, sayı 99, 2000.
- Feldman**, Richard, “Epistemic Obligations”, *Philosophical Perspectives*, sayı 2, 1988.
- Feyerabend**, Paul, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev.: Ahmet Kardam, Ayrıntı yay., İstanbul, 1999.
- Firth**, R., “Chisholm and the Ethics of Belief”, *Philosophical Review*, sayı 68, 1959.
- Fitzgibbons**, Athol, *Adam Smith’s System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundations of The Wealth of Nations*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Foley**, Richard, *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- Frankena**, William K., “Value and Valuation”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Cilt: 8.
- Fumerton**, Richard, “Theories of Justification”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, editör: Paul K. Moser, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Galipeau**, Claude J., *Isaiah Berlin’s Liberalism*, Clarendon Press, New York, 1994.
- Gaus**, Gerald F., *Value and Justification: The Foundations of Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Gauthier**, David, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York, 1986.
- Gettier**, Edmund L., “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, sayı 23, 1963.
- Gewirth**, Alan, *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1978.

- Ginet**, Carl, "Deciding to Believe", *Knowledge Truth and Duty*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Goldman**, Alvin I., *Pathways to Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Goldman**, Alvin I., "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* sayı 64, 1967.
- Horowitz**, Samuel, "John Rawls: Bir Adalet Kuramı", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, çev.: Serap Can, Remzi Kit., İstanbul 1981.
- Gouverneur**, Jacques, *Kapitalist Ekonominin Temelleri*, çev.: Fikret Başkaya, İmge yay., Ankara, 1997.
- Graham**, S., "Hypercapitalism: A Political Economy of Informational Idealism", *New Media and Society*, sayı 2 (2).
- Gray**, John, "Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality" *J. Stuart Mill on Liberty in Focus*, Routledge Press, London, 1991.
- Grünberg**, Teo, "Temel Önergeler", *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*, YKY, İstanbul, 2005.
- Guevara**, Daniel, *Kant's Theory of Moral Motivation*, Westview Press, Boulder, 2000.
- Gündoğdu**, Ali Osman, "Aksiyon Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, sayı 11, Ankara, 1994.
- Haack**, Susan, "'The Ethics of Belief' Reconsidered", *Knowledge Truth and Duty*, editör: Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Haklı**, Şaban, "İslam Ahlâk Teorileri", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, DEM yay., editör: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul, 2007.
- Haklı**, Şaban, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, 2002.
- Hamlin**, Alan, "The Moral of the Market", *Markets Morals and Community*, The Centre for Independent Studies, 1996.
- Hare**, R. M., *Sorting out Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- Harman**, Gilbert, "Toward a Theory of Intrinsic Value," *The Journal of Philosophy*, sayı 64, 1967.
- Harman**, Gilbert, *Explaining Value*, Oxford University Press, London, 2003.
- Haught**, Paul Andrew, *David Hume's Moral Philosophy and Environmental Ethics*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor, 2004.
- Hayek**, Friedrich A. von, "Piyasanın Ahlâkî Buyruğu", *Piyasa*, çev.: Hasan Yücel Başdemir, sayı 13, 2005.
- Hayek**, Friedrich A. Von, *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük II: Sosyal Adalet Serabı*, çev.: Mustafa Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1995.
- Hayek**, Friedrich A. von, *The Constitution of Liberty*, Routledge Press, London, 1990.
- Hazlitt**, Henry, *Ahlâkın Temelleri*, çev.: Mehmet Aydın, Recep Taplamaz, Liberte yay., Ankara, 2006.
- Henderson**, David R.-McNab, Robert M.- Rozsas, Thomas, "Sosyalizmde Gizli Eşitsizlik", *Piyasa*, çev.: Atilla Yayla, sayı 14.
- Hume**, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (EPM)*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Hume**, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Hume**, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1997.
- Hume**, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev.: Selmin Evrim, MEB yay., İstanbul,

1986.

- Hurka**, Thomas, "Two Kinds of Organic Unity", *The Journal of Ethics*, sayı 2, 1998.
- Hutcheson**, Francis, *An Essays on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, editör: Aaron Garrett, Liberty Fund, Indianapolis, 2002.
- James**, William, "İnanma İradesi", *Felsefî Metinler: Pragmatizm*, çev.: Celal Türer, Üniversite kit., İstanbul, 2004.
- Kagan**, Shelly, "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics*, sayı 2, 1998.
- Kant**, İmmanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu yay., Ankara, 1995.
- Kant**, İmmanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1993.
- Kant**, İmmanuel, *Ethica*, çev.: Oguz Özügül, Pencere yay., İstanbul, 2003.
- Kılıç**, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, TDV yay., Ankara, 1992.
- Kılıç**, Recep, "İslam Kelam Düşüncesinde Ahlâk Anlayışları", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, DEM yay., editör: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul, 2007.
- Korlaelçi**, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan yay. İstanbul, 1986.
- Korsgaard**, Christine, "Two Distinctions in Goodness", *The Philosophical Review*, sayı 92, 1983.
- Kymlicka**, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev.: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., İstanbul, 2003.
- Lehrer**, Keith, *Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1974.
- Lehrer**, Keith, *Theory of Knowledge*, Westview Press, Boulder, 1990.
- Lemos**, Noah M., "Commonsensism in Ethics and Epistemology", *Knowledge Truth and Duty*, editör: Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Lemos**, Noah M., *Intrinsic Value: Concept and Warrant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Locke**, John, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, Liberte yay., çev.: Melih Yürüşen, Ankara, 1998.
- Locke**, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabcacı yay., İstanbul, 1992.
- Locke**, John, *Yönetim Üzerine İkinci Deneme*, çev.: Serdar Taşçı, Hale Akın, Metropol yay., İstanbul, 2002.
- Macfie**, A. L., "Adam Smith's Moral Sentiments as Foundation for His Wealth of Nations", *Oxford Economic Papers*, vol. 11, no. 3, 1959.
- MacIntyre**, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı yay., İstanbul, 2001.
- MacIntyre**, Alasdair, *Ethikin Kısa Tarihi*, çev.: Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2001.
- Mackie**, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977.
- Magee**, Bryan, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kit., İstanbul, 1990.
- Margolis**, Joseph, *11 Eylül Sonrası Ahlâk Felsefesi*, çev.: Celal Türer, Elis yay., Ankara, 2006.
- Marx**, Karl, *1844 Elyazmaları*, çev.: Kenan Somer, Sol yay., Ankara, 1993.
- McShane**, Kathleen Meghan, *The Nature of Value: An Environmentalist Challenge to Ethical Theory*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor, 2002.
- Meyers**, Chis, *Moral Judgment and Motivation*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor, 2002.



- Mill**, John Stuart, *Faydacılık*, çev.: Nazmi Coşkunlar, MEB yay., İstanbul, 1986.
- Mill**, John Stuart, *Hürriyet*, çev.: Mehmet Osman Dostel, MEB yay., İstanbul, 1997
- Mises**, Ludwig von, “Sosyalist Devlette İktisadî Hesaplama”, *Piyasa*, sayı 14, İstanbul, 2005.
- Mises**, Ludwig von, *Anti Kapitalist Zihniyet*, çev.: Yusuf Şahin, Liberte yay., Ankara, 2004.
- Mises**, Ludwig von, *Economic Policy*, Free Markets Books, New York, 2000.
- Mises**, Ludwig von, *Human Action: A Treatise on Economics*, William Hodge and Company Limited, London, 1949.
- Mises**, Ludwig von, *Liberalism: The Classical Tradition*, The Foundation for Economic Education, New York, 1996.
- Moore**, G. E., “A Defence of Common Sense”, *Philosophical Papers*, London, 1959.
- Moore**, G. E., *Principia Ethica (PE)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Moore**, Margaret, *Foundations of Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Nagel**, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Chichester, 1970.
- Narveson**, Jan, “Liberalism Utilitarianism and Fanaticism: R. M. Hare Defended”, *Ethics*, cilt 88, sayı 3.
- Nozick**, Robert, *Anarşi Devlet Ütopya*, çev.: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., İstanbul, 2000.
- Nozick**, Robert, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.
- O’Neill**, John, *Piyasa: Etik Bilgi ve Politika*, çev.: Şen Süer Kaya, Ayrıntı yay., İstanbul, 1998.
- Otsuka**, Michael *Libertarianism without Inequality*, Clarendon Press, Oxford, 2003.
- Otteson**, James R., “Adam Smith: Bir Ahlâk Filozofu”, *Piyasa*, çev.: Atilla Yayla, sayı 3, Ankara, 2002.
- Owen**, David *Hume’s Reason*, Oxford University Press, New York, 1999
- Öner**, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi yay., Ankara, 1995.
- Özdemir**, İbrahim, “Çevre Sorunlarının Antroposentrik Karakteri”, *Felsefe Dünyası*, sayı 27, 1998.
- Özdemir**, İbrahim, “Çevre ve Ahlâk”, *Teorik ve Pratik Yönleri İle Ahlâk*, DEM yay., editör: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, İstanbul, 2006.
- Pieper**, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev.: Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrıntı yay., İstanbul, 1999.
- Plantinga**, Alvin I., *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Plantinga**, Alvin I., *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Platon**, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, MEB yay., İstanbul, 1997.
- Pollock**, John, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986.
- Popper**, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları I*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Popper**, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları II*, çev.: Harun Rızatepe, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Price**, H. H., *Belief*, Humanities Press, New York, 1969.
- Quine**, W. V.- **Ullian**, J. S., *Bilgi Ağı*, Kitâbiyât, çev.: A. Hadi Adanalı, Ankara, 2001.
- Rasmussen**, Douglas B.-**Uyl**, Douglas J. Den, “Ayn Rand’s Realism”, *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, editör: Douglas B. Rasmussen, Douglas J. Den Uyl, University

- of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1984.
- Rasmussen**, Douglas B.-**Uyl**, Douglas J. Den, *A Perfectionist Basis for non-Perfectionist Politics: Norms of Liberty*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2005.
- Rasmussen**, Douglas B.-**Uyl**, Douglas J. Den, *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, Chicago, 1991.
- Ratnapala**, Suri, "Moral Capital and Commercial Society", *The Independent Review*, cilt. VIII, sayı 2, 2003.
- Rawls**, John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Raz**, Joseph, *Value Respect and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Reçber**, Mehmet Sait, "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik", *Felsefe Dünyası*, sayı 38, 2003.
- Regan**, Tom, "The Radical Egalitarian Case for Animal Rights," *Environmental Ethics*, editör: Louis Pojman, Wadsworth Publishing, California, 1998.
- Regan**, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- Rescher**, Nicholas, "Reasoned Justification of Moral Judgments", *The Journal of Philosophy*, sayı 55/6, 1958.
- Rorty**, Amelie O., "Wants and Justifications", *The Journal of Philosophy*, no 24, sayı 63, 1966.
- Ross**, W. D., *The Right and the Good*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1930.
- Rothbard**, Murray N., "Özgürlük Ahlâkı", *Liberal Düşünce*, çev.: Mustafa Erdoğan, sayı, 33, 2004.
- Rothbard**, Murray N., *Man Economy and State ve Power and Market*, Ludwig von Mises Institute, Alabama, 2004.
- Ryle**, Gilbert, *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, New York, 1969.
- Sandel**, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1987.
- Scanlon**, Thomas, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Shaffer**, Jerome A., *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç Ruh ve Ötesi*, çev.: Turan Koç, İz yay., İstanbul, 1991.
- Singer**, Peter, "R. M. Hare's Achievements in Moral Philosophy", *Utilitas*, cilt 14, sayı 3, Edimburg, 2002.
- Smith**, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, editör: A. L. Macfie ve D. D. Raphael, Oxford, 1976.
- Smith**, Adam, *Ulusların Zenginliği*, çev.: Ayşe Yunus, Mehmet Bakırcı, Alan yay., İstanbul, 1997.
- Smith**, Michael, "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, 96/381, 1987.
- Sosa**, Ernest, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, New York, 1991.
- Steup**, Matthias, "Epistemic Duty, Evidence and Internality", *Knowledge Truth and Duty*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Steup**, Matthias, "Epistemology" md. , *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005.
- Steup**, Matthias, "Internalist Reliabilism", *Philosophical Issue*, sayı 14, 2004.
- Swinburne**, Richard, *Epistemic Justification*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Şahin**, Bican, "Özgürlüğün Normları: Eleştirel Bir Kitap Analizi", *Liberal Düşünce*, sayı

12, 2007.

- Taşkın**, Ali, "Francis Hutcheson'da Ahlâk Duyusu Kavramı ve Motivasyon Kuramı", *Felsefe Dünyası*, sayı 42, 2005.
- Taylor**, Paul, "Biocentric Egalitarianism", *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, editör: Louis Pojman, Wadsworth Publishing, Belmont, 2005.
- Ten**, C. L., "Mill's Defence of Liberty", *J. S. Mill on Liberty in Focus*, Routledge Press, London, 1991.
- Thomas**, Alan, "Values", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York, 1998.
- Tolhurst**, William, "On the Nature of Intrinsic Value," *Philosophical Studies*, sayı 43, 1982.
- Turhan**, Mehmet-Uluşahin, Nur, "İsaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi", *Liberal Düşünce*, sayı 45-46, 2007.
- Türkan**, Erdal, *İkinci En İyi*, Liberte yay., Ankara, 2001.
- Uslu**, Ferit, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu, Ankara, 2004.
- Ülken**, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü yay., Ankara, tarihsiz.
- Williams**, Bernard, "Internal and External Raesons", *Rational Action*, editör: Ross Harrison, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Williams**, Timothy, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Wilson**, John, *Dil Anlam ve Doğruluk*, çev.: İbrahim Emiroğlu, Abdullatif Düzer, Ankara Okulu yay., Ankara 2002.
- Wollheim**, Richard, "John Stuart Mill and İsaiah Berlin", *J. S. Mill on Liberty in Focus*, Routledge Press, London, 1991.
- Wood**, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, New York, 1999.
- Yayla**, Atilla, "Piyasa Ekonomisi: Medeniyetin İktisadî Temelleri", *Piyasa Medeniyeti*, der: Atilla Yayla, Liberte yay., Ankara, 2004.
- Yayla**, Atilla, *Liberalizm*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1992.
- Zagzebski**, Linda, "Recovering Understanding", *Knowledge Truth and Duty*, editör: Matthias Steup, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Zangwill**, Nick, "Externalist Moral Motivation", *American Philosophical Quarterly*, sayı 40, 2003.
- Zimmerman**, Michael J., *The Nature of Intrinsic Value*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2001.

*Başdemir, Hasan Yücel, Liberalizmin Ahlaki Temelleri, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, 208 s.*

*Bu çalışma, liberalizm ve ahlâk tartışmalarına kavramsal bir zemin oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada liberal ilkelerin gerisinde yatan zihin durumları ve biliş süreçleri ahlâkî açıdan tasvir ve analiz edilmektedir. Bu nedenle bu çalışma, problematik değildir; tasvirî ve analitiktir.*

*Liberalizm, genellikle siyasî ve ekonomik bir düşünce sistemi olarak bilinir. Birçok kişi, liberalizmin ahlâk düşüncesinden yoksun olduğunu iddia eder. Bu çalışma, bu iddianın geçerliliğini tartışır ve liberalizmle ahlâk arasındaki ilişkinin mahiyetini inceler.*

*Liberal düşünürler, liberal ilkelerin ahlâkî temele sahip olduğunu veya en azından onlar arasında bir çelişkinin olmadığını savunurlar. Onlar, aynı siyasî ve ekonomik ilkeleri savunmalarına rağmen liberalizme farklı ahlâk düşüncelerini temel alırlar. Liberalizm, iki farklı ahlâk düşüncesi ile karşımıza çıkar. Yatkinlik olarak ahlâk veya inanç temelli ahlâk diyebileceğimiz tür, liberalizme önermesel bir ahlâkî temel kurar. Bu deontolojik liberalizmdir. Eğilim olarak ahlâk veya değer temelli ahlâk ise liberalizme duygusal bir temel kurar. Bu ise sonuççu liberalizmdir.*

*Deontoloji, ahlâkî bazı inançlara dayanır. Bu açıdan epistemolojik gerekçelendirme ile ahlâkî gerekçelendirme arasında bir paralellik vardır. Sonuççuluk ise ahlâkî duygulara dayandırır ve değer temelli bir gerekçelendirmeye başvurur. İnanç, bir zihin durumudur ve insanları kendi başına bir davranışa sevk etmez. Değer ise bazı olay ve olguların bizim üzerimizde bıraktığı olumlu veya olumsuz etkileri ifade eder. İnanç, zihnin bir durumu tasdik etmesiyle ortaya çıkarken değer, duyguların bir olgu üzerindeki tasvibi ile ortaya çıkar. İnanç ve değer arasındaki fark, deontoloji ve sonuççuluğun nihaî ayrım noktalarını ortaya koymayı sağlar.*

*Bu çalışma ahlâkî temeller açısından inanç, değer, olgu, duygu, tasvip, tasdik, yatkinlik, eğilim, tavır, tutum gibi terimlerle davranış kuralları arasındaki ilişkileri irdeler. Bunu “Davranış kurallarını belirleyen zihin süreçleri nelerdir?” sorusundan hareketle yapmaya çalışır. Bu soruya iki bölümde cevap aranır. Birinci bölüm, ahlâkın ilk nedenlerini tasvir ve analiz ederken ikinci bölüm, ahlâkî gerekçelendirme ile ilgilenir. Nihaî olarak liberalizmin iki ayrı ahlâk düşüncesine dayandığı sonucuna varılır.*

*Başdemir, Hasan Yücel, The Moral Foundations of Liberalism, Doctorate Thesis, Advisor: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, 208 p.*

*This study aims to provide a conceptual framework to liberalism and morality debate. In our study, we try to describe and analyze cognitive processes and intellectual dispositions of liberal principles from ethical point of view. Therefore, the main aspect of this study is descriptive and analytical rather than problematical.*

*Liberalism is generally known as a political and economical system. Many people claim that there is no place for ethics in liberalism. One of the main aims of this study is to question the validity of this claim and discover the true nature of the relationship between liberalism and ethics.*

*In contrast to this claim, major liberal thinkers argue that liberalism has ethical foundations or at least there is no conflict between morality and liberalism. Although they defend the same political and economical principles, they have different ideas about morality. Basically, there are two theories of ethics in liberal tradition. The first one can be named as the theory of ethics as belief, which provides doctrinal base for liberalism. This theory is regarded as deontological liberalism. The second theory can be named as value-based ethics, which provides an emotional ground for liberalism. This type of liberalism is known as consequentialist liberalism.*

*Deontology based on the existence of certain ethical beliefs. For this reason, we could say that epistemological justification and moral justification are parallel to each other. Consequentialism based on moral emotions and uses value-based justification. Belief as a state of mind is not enough to lead men and women to ethical behavior. Value contains various states of affairs, which influence us positively or negatively. While the belief is the production of the mind's assent of a state of affair, the value is the end of emotional approval of a situation. While the belief comprises by means of being assented a state of affair by reason, the value comprises by means of being approbated or disapprobated the states of affairs by emotions. Difference between belief and value is equal to the ultimate difference between deontological and consequentialist point of views.*

*The main intention of this study is to examine the relationship between some fundamental terms such as belief and value, fact and value, emotion and belief, approbation and assent, disposition and tendency, attitude and manner so on. The following question is the starting point of our study: 'What are the mental processes, which determine our behavioral norms?' Two chapters of our study dedicated to answer of this question. While the first part of our study deals with ultimate ethical reasons, the second part deals with the problem of ethical justification. This study concludes that liberalism has two different understanding of ethics: deontological ethics and consequentialist ethics.*