



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Ahlaki Bilgi ve Eylem Sorunu: Gerçeklik ve Gerçekçilik
Karşıtı Tutumlar Açısından Bir İnceleme**

Yüksek Lisans Tezi

Rumeysa Toklu

Mayıs 2024



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Ahlaki Bilgi ve Eylem Sorunu: Gerçeklik ve Gerçekçilik
Karşıtı Tutumlar Açısından Bir İnceleme**

Yüksek Lisans Tezi

Rumeysa Toklu

Danışman

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Mayıs 2024

BEYANLAR

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

İmza

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Rumeysa Toklu

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Rumeysa Toklu tarafından hazırlanan "Ahlaki Bilgi ve Eylem Sorunu: Gerçeklik ve Gerçekçilik Karşıtı Tutumlar Açısından Bir İnceleme" başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Ömer Türker
Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 26/ 06 / 2024

ÖZET

Ahlaki Bilgi ve Eylem Sorunu: Gerçeklik ve Gerçekçilik Karşıtı Tutumlar Açısından Bir İnceleme

Toklu, Rumeysa

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Haziran 2024

Farklı zaman ve mekanlarda yaşayan insanların belli ahlaki yargılar üzerinde uzlaştığı görülmektedir. Örneğin, “Hırsızlık yapmak kötüdür” veya “Muhtaç insanlara yardım etmek iyidir” gibi yargılar, çeşitli kültürlerde kabul gören ortak ahlaki yargılardır. Bu tür yargıların incelenmesi, bu yargıları iyi ya da kötü yapan şeyin ne olduğunu araştırmayı gerektirir. Çağdaş dönemde bu araştırma, metaetik teoriler tarafından yapılır.

Çağdaş metaetik tartışmalar, ahlaki gerçekçilik ve ahlaki gerçekçilik karşıtlığı olmak üzere iki ana teori tarafından yürütülür. Bu iki ana teori, ahlaki bilgi ve eylem sorununa bakan bir perspektiften değerlendirildiğinde, ahlaki gerçekliklerin ve ahlaki bilginin doğası hakkındaki soruları ele alır. Bu bağlamda her iki teorinin de üç temel soruya yanıt vermesi beklenir; “Ahlaki gerçekliklerin bilinmesi mümkün müdür?”, “Ahlaki bilgiye nasıl ulaşılır?”, “Bilgi ve Eylem arasında nasıl bir ilişki vardır?”. Bu tezde hem gerçekçi hem de gerçekçilik karşıtı teorilerin, bu sorulara verdikleri yanıtları değerlendireceğiz. Değerlendirmelerimiz neticesinde bu teorilerin kendi içerisinde barındırdığı sorunlara işaret edeceğiz. Daha sonra İslam düşünce geleneğinin imkanlarından faydalanarak bahsi geçen sorunlara bir çözüm önerisi sunmayı deneyeceğiz.

Bu çözüm önerisi çerçevesinde, öncelikle ahlaki gerçekçiliğin ve ahlaki gerçekçilik karşıtlığının yapısından kaynaklanan problemleri tespit ettik. Daha sonra tespit edilen bu problemlerin ahlakiliğin doğasını açıklamada neden yetersiz kaldığına dair açıklamalarda bulunduk. Bu açıklamalar ertesinde, Mutezili düşünür Kadı Abdülcebbar’ın yönler (*vücûh*) nazariyesinden ve Meşşai felsefenin imkanlarından hareket ederek güncel bir öneri sunmaya çalıştık. Bu öneri bağlamında Kadı’nın teorisinin doğalcı ve ilahi buyrukçu teorileri mezceden bir açıklamaya olanak sağlayacağını ifade ettik. Bu ifadelerimizi İbn Sînâ’nın öz bilince/zatı şuura dair açıklamalarıyla ve fazlalıkçı zuhur teorisiyle destekledik.

Anahtar Kelimeler: Metaetik, Ahlaki bilgi sorunu, Anti-Realizm, Realizm, Kadı Abdülcebbar, İbn Sina.

ABSTRACT

The Problem of Moral Knowledge and Action: An Examination in regard to Realist and Anti-realist Attitudes

Toklu, Rumeysa

Master's Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

June 2024

It is observed that people living in different times and places agree on certain moral judgments. Judgments such as "Stealing is wrong" or "It is good to help those in need" are common moral judgments accepted in various cultures. Examining such judgments necessitates investigating what makes these judgments good or bad. In the contemporary era, this investigation is undertaken by metaethical theories.

Contemporary meta-ethical discussions are primarily dominated by two major theories: moral realism and moral anti-realism. When evaluated from a perspective that examines the problem of moral knowledge and action, these two major theories address the issues concerning the nature of moral facts and moral knowledge. Within this context, both moral realism and moral anti-realism are expected to provide answers to three fundamental questions: "Is it possible to know moral truths?", "How is moral knowledge acquired?", and "What is the relationship between knowledge and action?". Within the scope of this thesis, we embark on a critical assessment of the solutions offered by both moral realism and moral anti-realism to these fundamental questions. Through this assessment, we will highlight the inherent problems within each of these theoretical frameworks. Subsequently, we will endeavor to propose a solution to the aforementioned problems by drawing upon the rich intellectual resources of the Islamic thought tradition.

In the context of this solution proposal, we began by identifying the problems stemming from the structures of moral realism and moral anti-realism. Subsequently, we provided elucidations as to why these identified problems fall short in adequately explaining the nature of morality. Building upon these elucidations, we endeavored to formulate a contemporary proposal by drawing upon the insights of Mutazilite thinker Qadi Abd al-Jabbar's theory of aspects and the resources of Peripatetic philosophy. Within the context of this proposal, we argued that Qadi's theory paves the way for an explanatory framework that blends naturalistic and divine command theories. We buttressed these assertions with Avicenna's elucidations on self-awareness and the theory of emergence.

Key Words: Meta-ethics, Moral Knowledge Problem, Anti-realism, Realism, Qadi Abd al-Jabbar, Avicenna.

ÖNSÖZ

İnsan, gündelik hayatında sayısız durumla karşılaşır, karşılaştığı her durum ondan bir tercih yapmasını talep eder. İster fark edelim ister fark etmeyelim gündelik hayatın akışı içerisinde sayısız tercihte bulunur, bu tercihlerle sayısız imkânı bilfiil hale getiririz. Bazen ise bir imkânı meydana getirmemeyi tercih ederiz. Bütün bunlardan da anlayacağımız üzere tercih insandan ayrılamayan ve insani öze ilişkin bir durumdur.

İnsanın özü zati şüurdur. Zati şuur, insanı tercih eden, özgür bir varlık olmasını temin eder. Sözelimi bir aslan avına yönelirken “Niçin ceylanı yemeye yöneliyorum?” diye sormaz. Fakat insan “Ben neden cömertim?” veyahut “Ben neden cömert değilim?” sorularını sorabilir. İnsanın bu soruları sorabilmesi onun hem kendisine hem çevresine yönelik bir farkındalığa hem de farkında olduğunun farkında olmasıyla ilişkilidir. Nitekim bu çalışmada, ahlaki insani özden hareketle tanımlamayan çağdaş metaetik teorileri değerlendirmekle birlikte insani özü dikkate alan ahlak teorilerinin imkanından söz edeceğiz.

Gerek bu çalışmayı gerekse düşünsel dünyamı şekillendirirken bana rehberlik eden, niyetlerimi unuttuğumda niyetlerimi tazelememe vesile olan danışmanım Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer’e teşekkürü borç bilirim. Tez yazım süreci boyunca argümanlarımı tartışmak için sık sık kapısını çaldığım, benim için kapalı kalan bazı hususları açık hale getiren Prof. Dr. Ömer Türker’e ayrıca teşekkür etmek isterim. Tezimi okuyarak eksik kalan bazı noktaları fark etmemi sağlayan Dr. Kübra Bilgin Tiryaki’ye, metaetik tartışmalarında kafama takılan hususları danıştığım Dr. Ferhat Yöney’e, tez yazım süreci boyunca nazımı çeken sevgili arkadaşım Esra Kamacı’ya, tezimin son okumasını yapan Nurcan Bayram’a, çeviri hususunda yaşadığım problemlerde bana yardımcı olan Zeynep Beyza Atlas’a ve Betül Karden Dal’a teşekkürlerimi sunarım. Son olarak hem maddi hem manevi olarak benden desteklerini esirgemeyen, sevgileriyle yolumu aydınlatan sevgili anne ve babama, sevgili abim Yusuf Enes Toklu’ya teşekkür etmek isterim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	VI
İÇİNDEKİLER	VII
GİRİŞ	1
Tezin Amacı ve Kapsamı:	1
Literatür Değerlendirmesi:	7
BİRİNCİ BÖLÜM	16
1. Ahlaki Bilgi ve Eylem Neden Bir Sorundur?	16
1.1. Klasik Dönemde Bilgi ve Eylem İlişkisi	18
1.2. Modern Dönemde Bilgi ve Eylem İlişkisi	24
1.3. Çağdaş Dönemde Bilgi ve Eylem İlişkisi	29
İKİNCİ BÖLÜM	31
2. Ahlaki Gerçekçilik ve Ahlaki Gerçekçilik Karşıtlığı	31
2.1. Ahlaki Gerçekçiliğin Yapısı	32
2.1.1. Zihinde Kurulmamış Ahlaki Gerçeklikler	34
2.1.2. Zihinde Kurulmamış Ahlaki Gerçeklikler Üzerine Konuşmanın İmkânı	37
2.1.3. Nesnel Ahlaki Doğrulardan Söz Edilebilir Mi?	39
2.1.4. Doğal Özellikler ile Ahlaki Özellikler Arasındaki İlişkiyi Anlamak: Ardıllık Teorisi	44
2.2. Ahlaki Gerçekçilik Karşıtlığının Yapısı	47
2.2.1. Zihinde Kurulmamış Ahlaki Gerçekliklerin Reddi	49
2.2.2. Ahlaki Yargıların Öznel ve Duygusal Yapısı	50
2.2.3. Ahlaki Doğruların Öznel Yapısı ve Nesnel Ahlaki Doğruların Reddi	52
2.3. Ahlaki Gerçekçiliğin Yapısını Yeniden Düşünmek	57
2.3.1. Ahlak Neden Fizik Teorilere İndirgenerek Açıklanamaz?	60
2.3.2. İnsan Bilincinin Katmanlı Yapısı ve Ardıllık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	80

3. Ahlaki Bilgi ve Eylem Sorunu	80
3.1. Gerçekçilik Karşıtlığı ve Ahlaki Bilgi Sorunu	80
3.1.1. Olguyu Değerden Ayırmak Mümkün Müdür?	80
3.1.2. Açık Soru Argümanı ve İndirgemeci Teorilerin Reddi	85
3.1.3. Gayrı-Bilişselcilik ve Ahlaki Bilgi	89
3.2. Gerçekçilik ve Ahlaki Bilgi Sorunu	105
3.2.1. Ahlaki Tabiatçılık	105
3.2.2. İndirgemeci Tabiatçılık	106
3.2.2.1. Analitik ve Sentetik İndirgemecilik	106
3.2.3. Cornell Gerçekçiliği ve İndirgemeci Olmayan Tabiatçılık	113
3.2.4. Sezgicilik ve Ahlaki Bilgi	117
3.3. Ahlaki Eylem Sorunu	124
3.3.1. Ahlaki İçselcilik ve Ahlaki Dışsalılık Üzerine Bir Değerlendirme	124
3.3.2. Ahlaki Hata Teorisi ve Özgür İrade Sorunu	134
3.3.3. Ahlaki Eylemin Ontolojik Kaynağı: Kaygı	138
SONUÇ	145
KAYNAKÇA	148

GİRİŞ

Tezin Amacı ve Kapsamı:

Bu tez ahlaki bilgi ve eylem sorunu etrafında gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı tutumları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Ahlaki bilgi ve eylem sorunu; ahlaki gerçekliklerle bilgi edinme süreçlerimiz arasındaki ilişkiyi ve bilgi edinme süreçlerimizle eylemlerimiz arasındaki ilişkiyi inceler. Bu inceleme, oldukça geniş ve zengin tarihsel bir arka plana sahiptir. Çağdaş dönemdeki tartışmalar da bu tarihsel arka planın bir uzantısıdır. Şu hâlde, bilgi ve eylem sorunun tarihsel arka planını bilmeksizin yapacağımız incelemeler eksik kalacaktır. Bu sebepten, tezin birinci bölümünde bilgi ve eylem arasındaki ilişkinin bir problem haline gelişini incelemeye çalıştık. Söz konusu incelemeler, Batı düşüncesindeki analitik gelenekten hareketle gerçekleştirildi, kıta felsefesi geleneği nispeten göz ardı edildi.

Çağdaş tartışmalara bakıldığında bilgi ve eylem sorunun, gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı teoriler tarafından tartışmaya açıldığı görülür. Bununla birlikte, gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı teorilerin sınıflandırılmasında bazı anlaşmazlıklar söz konusudur. Bu anlaşmazlıklar, söz konusu teorilerin yapısına ve sınırlarına dair kriterler getirilmemesinden kaynaklanır. Örneğin, bizim bu tezde gerçekçilik karşıtı tutumlar altında sınıflandırdığımız inşacı ve minimalist teoriler, bazı sınıflandırmalarda gerçekçi teorilerin altında yer almıştır. Bu sebepten, tezin ikinci bölümünde gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı tutumlarda tespit ettiğimiz ortak motiflerden ve bu ortak motiflerin bizi nasıl bir sınıflandırmaya götüreceğinden söz ettik.

Gerçekçi tutumlar için söz konusu kriterler şu şekilde sıralanabilir; zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler, nesnel ahlaki yargılar, nesnel ahlaki doğrular ve ardıllık ilişkisine dair bir açıklama. Gerçekçilik karşıtı tutumlar için söz ettiğimiz kriterler ise şu şekildedir; zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerin reddi, öznel ve duygusal ahlaki yargılar ve öznel ahlaki doğrular. Bu kriterleri dikkate aldığımızda çağdaş dönemde gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı teorileri şu şekilde sınıflandırmak mümkündür;

Gerçekçi Teoriler:

- a. Tabiatçı Teoriler (*Moral Naturalism*): İndirgemeci ve indirgemeci olmayan tabiatçılık.
- b. Tabiatçı-olmayan Teoriler (*Moral Non-naturalism*): Sezgicilik ve ilahi buyruk teorisi.
- c. Doğalcı Teoriler (*Moral Naturalism*): Neo-Aristotelesçi teoriler.

Gerçekçilik Karşıtı Teoriler:

- a. Öznellik (Subjectivism): İnşacı teoriler (Constructivism) ve izafiyetçi teoriler (relativism).
- b. Gayrı-bilişselcilik (Non-Cognitivism): Duygucu Teoriler (Emotivism).
- c. Hata Teorisi (Error Theory)

Bu sınıflandırmada, tabiatçı ve doğalcı teorilerin İngilizce karşılıklarının aynı olması dikkat çekebilir, ancak bu teorilerin muhtevası birbirinden farklıdır. Bu sebep dolayısıyla, iki teoriyi farklı kategoriler altında değerlendirmeyi uygun gördük. Tabiatçılığı, ahlakı doğal özelliklerden hareketle açıklamaya çalışan, fizikalist teorileri kapsayacak şekilde kullandık. Doğalcılığı ise insan doğası ve gaye düşüncesinden hareket eden teorileri kapsayacak şekilde ele aldık. Bununla birlikte, ilahi buyrukçu ve doğalcı teorileri detaylıca inceleyecek vakti bulamadık. Bu sebepten bu tezde bu teorilere dair detaylı bir incelemeye yer verilmedi.

Gerçekçi gerçekçilik karşıtı teorilerin sınıflandırılmasına dair kriterler getirdikten sonra bu teorilerin karşı karşıya kaldığı problemleri değerlendirdik. Bu çerçevede gerçekçilik karşıtı teorilerin karşı karşıya kaldığı sorunlar şu şekilde sıralanabilir;

1. Ahlak etkilenimler ve duygulanımlar alanına dönüşür: Ahlaki yargılar ve doğrular öznel bir karaktere büründüğü için bir ahlaki standardı diğerine üstün kılacak bir kriter elde edemeyiz. Bu durumda, bir ahlaki standardın diğerine üstün kılınması retoriğin iyi kullanılmasıyla mümkün olur.
2. Özgür irade bir problem olarak ortaya çıkar: Özgür irade problemi ilk problemin bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Şayet ahlaki tercihlerimiz teemmüle (*moral deliberation*) dayanmıyorsa tercihlerimizin özgür olduğundan söz edemeyiz.

Gerçekçi teorilerin karşı karşıya kaldığı sorunlar ise şu şekilde ifade edilebilir;

1. İnsanların zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerle nasıl ilişki kuracağına dair sağlam bir açıklama bulunmaz: Gerçekçi teoriler, zihinde temellendirilmemiş ahlaki gerçekliklerden söz etmişlerdir, ancak insanların bu gerçekliklerle nasıl ilişki kuracağına dair tatmin edici bir açıklama getirmemişlerdir. Bu sorunun temelinde insan doğasının ahlakın temel konusu olarak alınmaması bulunur çünkü her ne zaman ahlaki gerçeklikten söz etsek aynı zamanda bu gerçeklikle ilişki kuran insandan da söz etmemiz gerekir.
2. Ahlakın temeline bilimsel teoriler yerleştirilir:

- a. Özgür irade problemi: Bilimsel incelemeler, neden ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu iddia eden nedensellik teorisinden hareket ederler. Buna göre bilimsel teoriler, x nedeninin belli koşullar altında y sonucunu vermesini bekler. Bu bilimsel çerçeveyi alıp ahlaki alana uyguladığımızda bazı problemlerle baş başa kalırız çünkü ahlaki eylemlerimizde nedensellikten söz edildiğinde irade ve eylem özgürlüğü kuşkulu bir hal alır.¹
- b. Bilimsel teoriler yanlışlandığında, ahlak teorileri de yanlışlanır: Bilimsel teorilerin ahlak teorileriyle iç içe geçtiğini kabul edersek bilimsel teorilerin yanlışlanması, ahlak teorilerinin de yanlışlanması anlamına gelir. Böylece, bilimsel teorilerin kendi içerisinde barındırdığı bütün problemler tevarüs edilir.
- c. Ahlaki bilincin özgün yapısına dair idrak zafiyeti ortaya çıkar.

Bu değerlendirmeler doğrultusunda her iki tutumun da ahlakiliğin doğasını açıklamada yetersiz kaldığını iddia ettik. Daha sonra İslam düşüncesinden hareketle bu yetersizlikleri dışlayan bir açıklamaya ulaşip ulaşamayacağımıza dair bir sorgulama yaptık. Bu sorgulama neticesinde İslam düşüncesinin Meşşai ve Kelami geleneklerinden hareketle insanı, insanın eylemlerini ve ahlakı nasıl değerlendirebileceğimize ilişkin bir perspektif elde edebileceğimizi iddia ettik.

Bu perspektifi sunmaya çalışırken, İbn Sînâ'nın *eş-Şifa en-Nefs*'teki öz bilince dair iddiaları ve *eş-Şifâ/Metafizik*'teki abes fiil-hakiki fiil ayrımı ile Mutezili düşünür Kadı Abdülcebbar'ın yönler (*vücûh*) nazariyesinden istifade ettik. Ahlaki tercihleri önceleyen özgür irade bahsiyle ilgili güncel yaklaşımlar sadedinde de Ömer Türker'in *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım* ve *Ahlakiliğin Doğası*'nda ortaya konulan görüşleri ve İbrahim Halil Üçer'in *Özgürlük, Mesafe ve Estetik Kölelik: Özgür İradenin Kuruluş ve İşleyişi Üzerine ve Fiziksel Gerçekliğin Bütüncül İzahı İçin Bir Ön Teklif: Fazlalıkçı Zuhur Teorisi* isimli metinlerinde ortaya konulan görüşleri özel olarak dikkate alındı. Bütün bunlarla birlikte, çağdaş teorileri değerlendirirken Meşşai geleneğin teorik akıl/pratik akıl ayrımını göz önünde bulundurduk.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere ne zaman ahlaki gerçekliklerden söz etsek bu ahlaki gerçekliklerle ilişki kuran bir insandan söz ederiz. Bu durum, yalnızca insanın eylemlerine değer atfedebilmemizden kaynaklanır. İnsanın eylemlerine değer atfetmemizi

¹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kadı Abdülcebbar Örneği*, (Düşün Yayıncılık: İstanbul, 2012), s.264.

sağlayan şey öz bilinçtir. Bu noktada öz bilinci özcü bir çerçevede kullandığımızı belirtmemiz gerekir. Nitekim, bu çalışmada öz bilince iddialarımızı İbn Sinacı bir perspektiften hareketle temellendireceğiz. Bu önemli noktaya değindikten sonra öz bilincin neden insanda ortaya çıktığını sorabiliriz. İbn Sina, öz bilincin hem belli bir fiziksel altyapıyı gerektirdiğini hem de bu fiziksel altyapıya indirgenemeyen bir fazlalık olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda öz bilincin ortaya çıkması insanın bu fazlalığı ortaya çıkarak fiziksel alt yapıya sahip olmasından ileri gelir.

Bir fazlalık olarak ortaya çıkan öz bilincin, ahlakiliği açıklamadaki rolü söz konusu olduğunda mesafe düşüncesi devreye girer. Türker'in de *Ahlakiliğin Doğası* isimli metninde belirttiği üzere insanın, irade sahibi ve sorumlu bir varlık olması metafizik bir kavrayışa, yani insanın kendi varlığının idrakine dayanır.² Kendi varlığının idrakinde olan bir canlı olarak insan, kendi doğasına uygun bir yaşam sürmeyi, kendi doğasının dışına çıkan bir yaşam sürmeyi veyahut yaşamını devam ettirmemeyi tercih edebilir. Başka bir ifadeyle, insanın kendi varlığına yönelik bu farkındalığı onun önündeki fiillerden birini diğerine tercih etmesine imkân verir.

İnsanın bir fiili diğerine tercih edebilme imkanına sahip olması, onun özgürlüğünün temellendiği noktadır. Dolayısıyla insan, bir şeyi yapma veyahut yapmama seçeneğine sahip olması ve iradesiyle bu seçeneklerden bir tanesine yönelebilmesi sayesinde özgür olur. Böylelikle gerek gerçekçi teorilerin karşı karşıya kaldığı sorunlardan gerekse gerçekçilik karşıtı teorilerin karşı karşıya kaldığı sorunlardan kaçınma imkânı bulunur, fakat bütün bunlar ahlakiliğin doğasını açıklamak için yeterli değildir.

İbn Sina'nın öz bilince dair açıklamaları bize öz bilince dair üç temel şey söyler; (1) öz bilinç insanı insan yapan şeydir ve onda verili olarak bulunur, (2) öz bilinç insanın fiziksel alt yapısına indirgenemez, (3) öz bilinç içeriksizdir. Bu açıklamalar dikkate alındığında, öz bilincin bilfiil olarak ahlaki değeri ortaya çıkarması mümkün olmaz. Bilfiil anlamda değerlin ortaya çıkması için aklında bilgisel içerikler kazanması gerekir. Aklın bilgisel içeriklerini kazanması göz konusu olduğunda gerek çağdaş gerekse klasik düşüncede üç temel tavır söz konusudur:

- a) Aklın içeriklerini doğal gerçekliklerle ilişki kurması neticesinde kazanması (tabiatçı/doğalcı teoriler).
- b) Aklın içeriklerini tanrının buyruklarıyla kazanması (ilahi buyruk teorisi).

² Bkz. Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası: Pratik Felsefenin Yeniden İnşası*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

c) Aklın içeriklerini toplumsal ilişkiler neticesinde kazanması (özelci teoriler).

İslam düşünce geleneği söz konusu olduğunda ilk görüşü Meşşai düşünürlerin, ikinci görüşü Eşari düşünürlerin benimsediğini söylemek mümkündür. Kanaatimizce Mutezili düşünür Kadı Abdülcebbar'ın yönler (*vücûh*) nazariyesi, Meşşai ve Eşari gelenekleri nispeten mezcetme imkanını kendi içerisinde barındırır. Bunun yanı sıra bu nazariyenin çağdaş tartışmalardaki; tabiatçı, ilahi buyrukçu ve özelci tutumları mezcedecek esnekliğe sahip olduğu iddia edilebilir.

Kadı, *el-Muğni* isimli eserinde iyi ve kötüyü; bizzat kendisine has bir durum sebebiyle iyi ya da kötü olan ve başka bir şeye taalluk etmesi nedeniyle iyi ya da kötü olan şeklinde sınıflandırır.³ Bir şeyin kendisine has bir durum sebebiyle iyi ya da kötü olmasını; zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerin doğasında içkin olarak bulunan ve eyleme yönelen öznel tarafından fark edilmese bile mevcudiyetini sürdüren ahlaki değerler olarak düşünebiliriz. Bu gerçeklikler, bilkuvve halinde iyilik, kötülük vb. ahlaki niteliklere sahiptir. Bu ahlaki niteliklerin bilfiil hale gelmesi, insanın söz konusu ahlaki gerçekliklere yönelmesiyle mümkün olur. İnsan yalıtılmış bir şekilde yaşayan bir varlık değildir. Onu çevreleyen doğal ve toplumsal koşullar söz konusudur. Kadı, bu koşulların göz önüne alındığı durumları başka bir şeye taalluk etmesi nedeniyle iyi ya da kötü olarak değerlendirir.

Kadı'nın değerler arasında yaptığı bu sınıflandırma, onun bilgi teorisiyle uyum içerisinde. Kadı'nın bilgi teorisine göre bilgiler, zorunlu olarak bilinenler ve akıl yürütme yoluyla bilinen şeklinde ikiye ayrılır. Zorunlu bilgiler, akıl yürütme veya çıkarsamaya gerek duymaksızın meydana gelen apriori bilgilerdir. Bu bilgilerin kendine has bir durum sebebiyle iyi ya da kötü olan şeylerin bilgisine karşılık geldiği söylenebilir. Akıl yürütme yoluyla bilinen bilgiler ise başka bir şeye taalluk etmesi nedeniyle iyi ya da kötüye karşılık gelir. Bu çerçevede kadı üçüncü bir şıkkın varlığından söz eder. Bu şık zorunlu olarak bilmediğimiz ve akıl yürütme yoluyla uzlaşamadığımız durumlarda, aklın nötr kaldığı durumlarda ortaya çıkar. Kadı bu tür durumlarda ilahi buyruğun devreye girerek zihinde kurulmamış gerçekliklere içkin olan iyilik ya da kötülük anlamını bize bildirdiğini ifade eder.

Kadı'nın bu ifadeleri gerek aklın bilgisel içeriklerini kazanması konusunda gerekse ardıllık ilişkisinin açıklanması konusunda bize bir temel sağlar. Ahlaki ardıllık ilkesi, doğal

³ Kadı Abdülcebbar, *Adalet ve Zulüm: et-Ta'dil ve't-Tecvîr*, çev. Abdunnasır Süt ve Erkan Baysal, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), s.104-106.

özellikler ve ahlaki özellikler arasındaki ardıllık ilişkisini vurgular. Bu ilişki tabiatçı/doğalcı teoriler tarafından zihinde kurulmamış gerçekliklere nispetle, ilahi buyruk teorileri tarafından ilahi buyruğa nispetle, öznelci teoriler tarafından insanların diğer insanlarla ilişkisine nispetle değerlendirilir. Kadı'nın teorisi bahsi geçen üç tür ilişkiyi de kendi içerisinde barındırma imkanına sahiptir. Bu imkândan hareketle bu tezde, ardıllık ilişkisinin; akıldan, toplumdan ve vahiyden hareketle açıklanabileceğini iddia ettik.

Üçüncü bölümde, İbn Sina'nın öz bilince dair açıklamaları ile Kadı'nın aklın bilgisel içeriklerine ve ardıllık ilişkisine dair açıklamalarını dikkate alarak gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı teorilere dair detaylı bir değerlendirme yaptık. Hem gerçekçi hem de gerçekçilik karşıtı teoriler, farklı filozof tarafından çeşitli bakış açılarıyla ele alındığı için bu tez kapsamında temsil gücü yüksek olan filozofların teorilerine yer verildi. Daha sonra çağdaş tartışmalarda ahlaki eylemin nasıl ele alındığına dair bir değerlendirme sunuldu.

İnsanın eylemleri söz konusu olduğunda içselci ve dışsalci açıklamalara başvurulur. Gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı tutumlar, bu açıklamalardan kendi teorilerine uygun olanı seçerek bilgi-eylem ilişkisine dair bir değerlendirme sunarlar. İçselci teoriler, ahlaki yargılarımız ile motivasyon/nedenler arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu ifade ederken ahlaki dışsalcılık ahlaki yargılarla motivasyon/nedenler arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını bu ilişkinin olumsuz olduğunu ifade eder.⁴ Kanaatimizce her iki teori de kendi içerisinde bazı problemler barındırır; (1) iyinin kişisel faydaya veyahut çıkara indirgenmesi, (2) rasyonel gerekçelerimizin temelinde bireysel istek ve arzularımızın bulunması. Bu iki problemi keyfilik başlığı altında ele aldık. Keyfiliği ise insanların eylemlerinin gayeden yoksun bir şekilde yalnızca arzularına dayanarak meydana gelmesi olarak tanımladık.

Daha sonra ahlaki eylemlerimizi gaye, yetkinlik ve kaygı düşüncesi etrafında açıklamanın imkanlarına göz attık. Bu imkanlardan hareketle, insanın asli iyiye ulaşması için “nereden geliyorum?”, “nereye gidiyorum?” ve “neredeyim?” kaygısı eşliğinde türsel ve kişisel yetkinliklerini geliştirmesi gerektiğini ifade ettik. Bu kaygı neticesinde meydana gelen eylemleri hakiki fiil olarak isimlendirdik. Bu kaygıdan yoksun olan, alışkanlıklarımız, toplumsal beklentiler vb. neticesinde meydana gelen, teemmül içermeyen fiillerin abes fiiller olduğunu iddia ettik.

⁴ Murad Omay, *Çağdaş Etik Tartışmaları*, (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları), s.112.

Literatür Değerlendirmesi:

Çağdaş metaetik tartışmalar, ahlaki gerçekçilik ve ahlaki gerçekçilik karşıtlığı olmak üzere iki ana teori tarafından yürütülür. Bu iki ana teori, ahlaki bilgi sorununa bakan bir perspektiften değerlendirildiğinde üç temel soruya yanıt vermesi beklenir; “Ahlaki gerçekliklerin bilinmesi mümkün müdür?”, “Ahlaki bilginin doğası nedir?”, “Ahlaki bilgiye nasıl ulaşılır?”. Bu sorulara dair genel bir kavrayış elde etmek için Copp’un editörlüğünü yaptığı *The Oxford Handbook of Ethical Theory*⁵, Persson ve LaFollette tarafından editörlüğü yapılan *The Blackwell Guide to Ethical Theory*⁶, Alexander Miller tarafından kaleme alınan *Contemporary Metaethics: An Introduction*⁷, Simon Kirchin tarafından kaleme alınan *Metaethics*⁸, Russ Shafer-Landau’nun editörlüğünü yaptığı *Ethical Theory: An Anthology*⁹, H. J. McCloskey tarafından kaleme alınan *Meta-Ethics and Normative Ethics*¹⁰, Ahlaki gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı isimlerin çağdaş tartışmalara dair makalelerini içeren *Contemporary Debates in Moral Theory*¹¹, Horgan ve Timmons’un editörlüğünü yaptığı *Metaethics After Moore*¹², Mark Steven Van Roojen tarafından kaleme alınan *Metaethics: A Contemporary Introduction*¹³, Andrew Fisher tarafından kaleme alınan *Metaethics: An Introduction*¹⁴, DeLapp tarafından kaleme alınan *Moral Realism*¹⁵ ve Kramer tarafından kaleme alınan *Moral Realism As A Moral Doctrine*¹⁶ isimli eserlere göz atılabilir.

Türkçe literatür için Harun Tepe tarafından kaleme alınan *Etik ve Metaetik ve Teorik Etik*¹⁷, Murad Omay tarafından kaleme alınan *Çağdaş Etik Tartışmaları*¹⁸, Hümeysra Özturan tarafından kaleme alınan *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*¹⁹, Emrullah

⁵ *The Oxford Handbook Of Ethical Theory*, ed. Paul K. Moser, (Oxford: Oxford University Press, 2006)

⁶ *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette ve Ingmar Presson, (MA: Blackwell Publishing, 2000).

⁷ Alex Miller, *Contemporary Metaethics: An Introduction*, (Hoboken: Wiley, 2014).

⁸ Simon Kirchin, *Metaethics*, (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

⁹ Russ Shafer-Landau, ed., *Ethical Theory: An Anthology*, (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013).

¹⁰ H. J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics*, (Netherlands: Springer, 1969).

¹¹ *Contemporary Debates in Moral Theory*, ed. Jamie Dreier, (MA: Wiley-Blackwell, 2006).

¹² *Metaethics after Moore*, ed. Horgan ve Timmons, (Oxford: Oxford University Press, 2006).

¹³ Mark Steven Van Roojen, *Metaethics: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015).

¹⁴ Andrew Fisher, *Metaethics: An Introduction*, (London: Routledge, 2014).

¹⁵ Kevin DeLapp, *Moral Realism*, (London, UK: Bloomsbury, 2013).

¹⁶ Matthew H. Kramer, *Moral Realism as a Moral Doctrine*, (MA: Wiley-Blackwell, 2009).

¹⁷ Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, (İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2011), *Teorik Etik: Etiğin Bilgisel Sorunları*, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016).

¹⁸ Murad Omay, *Çağdaş Etik Tartışmaları*, (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023).

¹⁹ Hümeysra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2020).

Kılıç tarafından kaleme alınan *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*²⁰, editörlüğü Sedat Yazıcı tarafından yapılan *Çağdaş Ahlak Felsefesi Temel Metinler*²¹, editörlüğü Ömer Türker tarafından yapılan *Ahlakın Temeli*²² ve Ömer Türker tarafından kaleme alınan *Ahlakiliğin Doğası, Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*²³ eserlerinden istifade edilebilir. Jon Nuttall'ın *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*²⁴ başlığıyla tercüme edilen metni ve Fred Feldman'ın *Etik Nedir?*²⁵ başlığıyla tercüme edilen metni meselelere genel bir bakış kazanmak için başvurulabilecek eserlerdir.

Ahlak epistemolojisi bağlamında başvurulabilecek eserler ise şu şekilde sıralanabilir; Oliver A. Johnson, *Moral Knowledge*²⁶, *The Routledge Handbook on Moral Epistemology*²⁷, Christopher B. Kulp, *Knowing Moral Truth: A Theory Of Metaethics And Moral Knowledge*²⁸, *Metaepistemology: Realism and Anti-Realism*²⁹, R. Scott Smith, *In Search of Moral Knowledge: Overcoming the Fact-Value Dichotomy*³⁰.

Gerçekçi teoriler, dayandıkları zemin göz önüne alındığında ahlaki gerçeklerin var olduğunu ve bu gerçekliklerin bilinmesinin mümkün olduğunu iddia etmekle birlikte bu iddianın üzerinde ittifak etmişlerdir. Öte taraftan ahlaki bilginin doğası ve ahlaki bilgiye nasıl ulaşacağı soruları tartışıldığında, gerçekçi tutamlar arasındaki ittifak bozulmuştur. Bunun neticesinde farklı teoriler ortaya atılmıştır.

Gerçekçi teorileri; tabiatçı teorileri, tabiatçı-olmayan teoriler ve doğalcı olmak üzere üç ana teoriye ayırmak mümkündür. Ahlaki tabiatçılık, iyi-kötü gibi ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenebileceğini iddia eden bir teori olmakla birlikte, kendi içerisinde indirgemeci ahlaki tabiatçılık ve indirgemeci olmayan ahlaki tabiatçılık olarak ikiye ayrılır. Ahlaki tabiatçılığın her iki türü de nesnel ahlaki niteliklerin var olduğunu ve bu niteliklerin

²⁰ Emrullah Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e Ahlakın Yolculuğu*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2022).

²¹ *Çağdaş Ahlak Felsefesi Temel Metinler*, ed. Sedat Yazıcı, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020).

²² *Ahlakın Temeli*, ed. Ömer Türker, (İstanbul: İlem Yayınları, 2016).

²³ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası: Pratik Felsefenin Yeniden İnşası*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

²⁴ Jon Nuttall, *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011).

²⁵ Fred Feldman, *Etik Nedir?* çev. Ferit Burak Aydar, (Ankara: Fol Yayınları, 2023).

²⁶ Oliver A. Johnson, *Moral Knowledge*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966).

²⁷ *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, ed. Zimmerman, Aaron, vd. (London: Routledge, 2019).

²⁸ Christopher B. Kulp, *Knowing Moral Truth: A Theory Of Metaethics And Moral Knowledge* (Lanham: Lexington Books, 2017),

²⁹ *Metaepistemology: Realism and Anti-Realism*, ed. Kyriacou ve McKenna, (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).

³⁰ R. Scott Smith, *In Search of Moral Knowledge: Overcoming the Fact-Value Dichotomy*, (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2014).

incelenmeye açık olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, bu incelemenin nasıl bir inceleme olacağı konusunda birbirlerinden ayrılırlar.

Peter Railton ve Frank Jackson ahlaki tabiatçılığın indirgemeci versiyonunu savunan önemli isimlerdir, ancak Jackson analitik indirgemeciliği savunurken Railton sentetik indirgemeciliği savunmaktadır. Analitik indirgemecilik, ahlaki özellikleri doğal özelliklere indirgerken kavramsal analiz gibi empirik olmayan yöntemleri kullanan bir teoridir. Sentetik indirgemecilik ise indirgemenin deney, gözlem gibi empirik yöntemlerle mümkün olduğunu savunan bir teoridir. Railton'un *Facts, Values, And Norms: Essays Toward A Morality Of Consequence*³¹ isimli toplu makalelerden oluşan eseri sentetik indirgemeciliği anlamak için Jackson'un *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*³² isimli eseri ve *Epiphenomenal Qualia*³³ isimli makalesi analitik indirgemeciliği anlamak için önemli metinlerdir.

Railton dışında sentetik indirgemeciliği benimseyen diğer isimler, Micheal Smith ve David Copp'tur. Smith, *The Moral Problem*³⁴ isimli kitabında indirgemeci ahlaki gerçekçiliği savunmuş ve ahlaki gerçeklerin temel olarak fiziksel gerçeklere indirgenebileceğini öne sürmekle birlikte bu indirgemenin, ahlaki ve fiziksel gerçekleri ilişkilendiren gözlemler yoluyla anlaşılabilirliğini iddia etmiştir. David Copp ise ahlaki gerçeklerin doğal dünya ile ilişkilendirilebileceğini ve bu ilişkilendirmenin kavramsal analiz ya da mantık aracılığıyla değil gözlem ve deneyimlerimiz aracılığıyla mümkün olacağını ifade etmiştir. Copp'un bu ifadelerine dair derinlikli bir bakış için *Morality in a Natural World*³⁵ isimli eseri incelenmesi gereken önemli bir eserdir.

İndirgemeci olmayan ahlaki tabiatçılığa gelindiğinde ise Cornell Gerçekçiliği olarak adlandırılan bir gerçekçilik türü ile karşılaşılır. Cornell Gerçekçiliği, Richard Boyd, Geoffrey Sayre-McCord, Nicholas Sturgeon ve David Brink'in savunduğu tabiatçı bir teoridir. Bu teoriyi savunanlar, hem ahlakın doğal özelliklere indirgenemez, kendine has (sui generis) olduğunu hem de ahlaka dair araştırmalarının bilimsel yöntemlerle benzerlik

³¹ Peter Railton, *Facts and Values: Essays Toward A Morality Of Consequence* (Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy, 2003).

³² Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, (New York: Oxford University Press, 1998).

³³ Frank Jackson, "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127. (Nisan, 1982), ss.127-136.

³⁴ Micheal Smith, *The Moral Problem*, (MA: Blackwell, 1995).

³⁵ David Copp, *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

göstermesi gerektiğini iddia ederler. Cornell gerçekçilerinin bu iddialarına derinlemesine bir bakış için; Richard Boyd'un, *How to Be a Moral Realist*³⁶, Geoffrey Sayre-McCord'un *Moral Theory and Explanatory Impotence*³⁷, Sturgeon'un *Moral Explanations*³⁸ isimli makalelerine ve David O. Brink'in *Moral Realism and The Foundations of Ethics*³⁹ isimli metnine başvurulabilir. Bu metinlerle birlikte Türkçe bir kaynak olarak Ferhat Yöney'in *Yeni Bir Ahlaki Doğalcılık Türü Olarak Cornell Realizm*⁴⁰ isimli metninden istifade edilebilir.

Ahlaki tabiatçılık dışında karşılaştığımız bir başka gerçekçilik türü ise ahlaki sezgiciliktir. Ahlaki sezgicilik, 20. Yüzyılda analitik felsefenin başlatıcısı olarak kabul edilen G.E. Moore ve onun *Principia Ethica*⁴¹ isimli eseri ile birlikte çağdaş metaetik tartışmalarda yerini alır. Moore'un bu metnin -çalışmamızın kapsamı da göz önüne alındığında- iki temel iddiasının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu iddialardan ilki iynin analiz edilemez kendine has (sui generis) bir kavram olmasıdır. İkincisi ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgemenin Moore'un "doğalcı yanılgı" olarak isimlendirdiği bir yanılgı olmasıdır. Bu bağlamda Moore, ahlaki özelliklerin doğal özelliklere yükümlenebileceğini fakat bu özelliklerin doğal özelliklere indirgenemeyeceğini ifade eder ve bu iddiasını savunmak üzere açık soru argümanını ortaya koyar.

William Frankena, Moore'un açık soru argümanındaki iddialara *The Naturalistic Fallacy*⁴² isimli makalesinde cevap vermiş ve Moore'un argümanın iyiyi en baştan tanımlanamaz özellik olarak kabul ettiğini ifade ederek, savunduğu iddianın baştan doğru olduğunu kabul etmiştir. Frankena'nın açık soru argümanına karşı getirdiği bu iddia "Begging The Question" olarak isimlendirilmektedir. Moore'un argümanına gelen bir diğer eleştiri, bir şeyin tanımlanabilmesi için o şeyin analitik, kapalı bir soru olması gerektiğine yöneliktir. Buna göre bir kavramın tanımlanması, "Bekar evli olmayandır" örneğinde olduğu gibi o kavramla aynı anlama gelen başka bir kavramla mümkündür, ancak öncülüğü Putnam

³⁶ Richard Boyd, "How to be Moral Realist" içinde *Essays on Moral Realism*, ed. G. Sayre-McCord, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), ss.181-228.

³⁷ Geoffrey Sayre-McCord, "Moral Theory and Explanatory Impotence", içinde *Essays on Moral Realism*, ed. G. Sayre-McCord, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), ss. 256-281.

³⁸ Nicholas Sturgeon, "Moral Explanations" içinde *Essays on Moral Realism*, ed. G. Sayre-McCord, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), ss.229-256.

³⁹ David O Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

⁴⁰ Ferhat Yöney, "Yeni Bir Ahlaki Doğalcılık Türü Olarak Cornell Realizm". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, sayı. 8, (Ekim 2022): 665-680.

⁴¹ George Edward Moore, *Principia Ethica*, (Cambridge: University Press, 1980).

⁴² W.K. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, Vol.48, (1939), ss.464-477.

ve Kripke tarafından yapılan ontolojik zorunluluğa göre aynı özellikler arasındaki semantik olmak zorunda değildir. Bu ilişki ontolojik bir ilişki de olabilir.⁴³

Söz konusu ilişki genellikle su ve H₂O üzerinden örneklendirilir. 'Su' ve 'H₂O' farklı kavramlardır, farklı anlamlara ve çağrışımlara sahiptir. Su, yıkadığımız, içtiğimiz, etrafa sıçrattığımız ve bahçelerimize koyduğumuz berrak, renksiz bir şeydir. H₂O ise bilim insanı olmayanların tam olarak anlayamayacağı şekilde birleştirilmiş, iki element içeren bir materyali temsil eder. Biri aynı şeyin gündelik ifadesi iken diğeri bilimsel ifadesidir.⁴⁴ Öyleyse aynı şeyi temsil eden iki farklı kavrama sahip olmamız ve bu farklı iki kavramın özdeş olması mümkündür, fakat buradaki özdeşleşme Moore'un ifade ettiği gibi analitik değil sentetiktir. Moore'un açık soru argümanına ve ona yönelik eleştirilere dair genel bir bakış için Nicholas L. Sturgeon'un *The Oxford Handbook of Ethical Theory* metninin içinde bulunan *Moral Naturalism*⁴⁵ isimli makalesine göz atılabilir. Daha derin bir bakış için Putnam'ın *Reason, Truth and History*⁴⁶ ve Kripke'nin *Naming and Necessity*⁴⁷ isimli metinlerine başvurulabilir.

Moore ve onun ahlaki sezgiciliğine yapılan eleştiriler neticesinde ahlaki sezgicilik gerçekçi tutumun gözde teorisi olmaktan bir süre uzak kalmıştır.⁴⁸ Bununla birlikte, 2000'li yılların başında Russ Shafer Landau, W.D. Ross, Micheal Huemer, Robert Audi gibi isimler sezgiciliğe yöneltlen bu eleştirileri yanıtlamaya çalışmış ve ahlaki sezgiciliği savunmuşlardır. Bu bağlamda Russ Shafer Landau'nun *Moral Realism: A Defence*⁴⁹, W.D. Ross'un *The Right and The Good*⁵⁰, Micheal Huemer'in *Ethical Intuitionism*⁵¹ ve Robert Audi'nin *The Good in The Right: A Theory Of Intuition And Intrinsic Value*⁵² isimli eserleri 2000'li yılların başında yazılmış önemli eserlerdir.

⁴³ Ferhat Yöney, "Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi", *Felsefe Dünyası*, sayı.61, 2015, 263.

⁴⁴ Simon Kirchin, *Metaethics*, s. 51-52.

⁴⁵ Nicholas L. Sturgeon, "Ethical Naturalism", içinde ed. David Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), ss.91-121.

⁴⁶ Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⁴⁷ Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1998).

⁴⁸ Ferhat Yöney, "Çağdaş Ahlaki Doğüstücülük ve Russ Shafer-Landau", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (Nisan 2018), s.242.

⁴⁹ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, (New York: Oxford University Press, 2003).

⁵⁰ W. D. Ross, *The Right and The Good*, (Oxford: Oxford University Press, 1930).

⁵¹ Michael Huemer, *Ethical Intuitionism* (Basingstoke [England]: Palgrave Macmillan, 2005).

⁵² Robert Audi, *The Good in The Right: A Theory Of Intuition And Intrinsic Value*, (Princeton: Princeton University Press, 2009).

Sezgiciliğe dair Türkçe literatürde Osman Elmalı'nın, *G.E. Moore'da Etik*⁵³ başlıklı kitabı, Ahmet Yıldız'ın *Meta-etik Bir Teori Olarak Ahlaki Sezgiciliğin Savunulabilirliği*⁵⁴ başlıklı doktora tezi, Ferhat Yöney'in *Çağdaş Ahlaki Doğüstücülük ve Russ Shafer-Landau*⁵⁵ başlıklı makalesi, Ahmet Yıldız'ın *W. David Ross'un Sonuççu Ahlâk Teorilerine Eleştirileri ve İlk Görünüşü İtibariyle Ödev (Prima Facie Duty) Ahlâkı*⁵⁶ başlıklı makalesi ve Filiz Bayoğlu Kına'nın *W. David Ross'un Prima Facie Duty Kavramı*⁵⁷ başlıklı makaleleri bulunmaktadır.

Moore'un açık soru argümanından ve ona yönetilen eleştirilerden yalnızca ahlaki gerçekçiliğin savunucuları değil gerçekçilik karşıtlığının savunucuları da beslenmiştir. Moore her ne kadar sezgi teorisiyle gerçekçi bir pozisyon benimsemiş olsa da onun iyiyi tanımlanamaz bir şey olarak vaaz eden teorisi “İnsan için iyi olan nedir?” sorusunu cevaplaması imkânsız bir hale getirmiştir. Dolayısıyla ahlakın en temel sorularından biri olan “İyi nedir” “İyinin bilgisine ulaşılabilir mi?” soruları cevaplanması güç sorular olarak kalmıştır. Bu güçlüğü fark eden gerçekçilik karşıtı teoriler, Moore'un açık soru argümanından da beslenerek kendi teorilerini geliştirmişlerdir. Bu teoriler genel olarak gayrı-bilişselci teoriler, öznelci teoriler ve hata teorisi şeklinde sıralanabilir. Bahsi geçen ilk iki teori, iyinin bilgisine erişmenin mümkün olmadığını, iyinin bilgisinin kişisel veya kültürel değer yargılarına dayandığını öne sürerken hata teorisi iyinin bilgisine veyahut ahlaki bilgiye erişimin söz konusu olduğunu fakat bu bilginin her zaman yanlış olacağını iddia eder.

Gayrı-bilişselciliğin en ünlü savunucularından birisi olan A.J. Ayer *Dil Doğruluk ve Mantık*⁵⁸ isimli eserinin 7. Bölümünde ahlaki önermelerin herhangi bir olguya karşılık gelmemeleri ve analitik olarak doğrulanamamaları sebebiyle bu önermelerin epistemolojik bir değerinin olmadığını ifade etmiştir. Ayer'den sonra Charles Stevenson, Ayer'in duygucu teorisini geliştirerek ahlaki önermelerin yalnızca bir kişinin temel duygusal tepkileri yansıtmadığını, aynı zamanda kişinin bu tepkileri nasıl değerlendirdiğini de ifade ettiğini

⁵³ Osman Elmalı, *G.E. Moore'da Etik*, (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2007).

⁵⁴ Ahmet Yıldız, *Meta-Etik Bir Teori Olarak Ahlaki Sezgiciliğin Savunulabilirliği*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

⁵⁵ Ferhat Yöney, “Çağdaş Ahlaki Doğüstücülük ve Russ Shafer-Landau”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (Nisan 2018), ss.241-268.

⁵⁶ Ahmet Yıldız, “W. David Ross'un Sonuççu Ahlâk Teorilerine Eleştirileri ve “İlk Görünüşü İtibariyle Ödev (Prima Facie Duty)” Ahlâkı, *Bilimname: Düşünce Platformu*, sayı. 23, (Şubat 2012), ss. 131-147.

⁵⁷ Filiz Bayoğlu Kına, “W.D. Ross'un ‘Prima Facie Duty’ Kavramı”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı. 25, (Nisan 2018), ss. 225-38.

⁵⁸ A.J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, (Metis Yayınları: İstanbul, 2020).

söyler. Buna göre “Adaletli olmak iyidir” ifadesi “Adaletli olma eylemini olumlu değerlendiriyorum ve senin de öyle yapmanı isterim” anlamına gelir. Stevenson’un teorisine daha yakından bakmak için *The Emotive Meaning of Ethical Terms*⁵⁹ isimli makalesine ve *Ethics and Language*⁶⁰ isimli eserine başvurulabilir. Stevenson’un görüşlerine dair Türkçe bir makale olarak Nihat Durmaz’ın *Charles L. Stevenson’un Duygusalıcılığında İkna’nın Yeri*⁶¹ başlıklı makalesine göz atılabilir. Stevenson’dan sonra R.M. Hare, gayrı-bilişselci ahlak teorisini daha da geliştirerek “Evrensel Buyuruculuk” teorisini ortaya koymuştur ve bu teorisini *The Language of Morals* ve *Freedom and Reason*⁶² isimli eserlerinde ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Hare’in teorisine dair Türkçe bir kaynak olarak Hakan Poyraz’ın *Dil ve Ahlak*⁶³ isimli eserine başvurulabilir.

İlk dönem gayrı-bilişselcileri olarak isimlendirebileceğimiz Ayer, Stevenson ve Hare’in ahlak teorileri, ahlaki konuşmaların nesnel görünen yapısını açıklamada yetersiz kalmışlardır. Bu durumu fark eden Simon Blackburn ve Alan Gibbard gayrı-bilişselciliği, ahlak dilinin nesnelliğini açıklayacak şekilde yeniden ele almaya çalışmışlardır. Gayrı-bilişselciliğin yeni bir versiyonunu sunan bu teoriler için Simon Blackburn’un, *Spreading The Word, Essays in Quasi Realism* ve *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*⁶⁴ isimli eserlerine ve Allan Gibbard’ın *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory Of Normative Judgment*⁶⁵ isimli eserine başvurulabilir.

İyinin bilgisinin, kişisel veya kültürel değer yargılarına dayandığını savunan ve evrensel değer yargılarının doğruluğunu kabul etmeyen öznelciliğin; bireysel izafiyetçilik, kültürel izafiyetçilik ve inşacılık şeklinde üçe ayrıldığını söylemek mümkündür. Kültürel izafiyetçiliğin temel argümanlarına bir bakış için J. Kellenberger *Moral Relativism A*

⁵⁹ C.L Stevenson, “The Emotive Meaning of Ethical Terms”, *Mind*, Vol.46, (Ocak, 1937), ss.14-31.

⁶⁰ C.L Stevenson, *Ethics and Language*, (New York: Yale University Press, 1944).

⁶¹ Nihat Durmaz, “Charles L. Stevenson’un Duygusalıcılığında İkna’nın Yeri”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı. 73, (Ocak, 2021), ss.227-244.

⁶² R.M Hare, *The Language of Morals*, (Oxford: Clarendon Press, 2003), *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

⁶³ Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).

⁶⁴ Simon Blackburn, *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*, (Oxford: Oxford University Press, 1984), *Essays in Quasi Realism* (New York: Oxford University Press, 1993), *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁶⁵ Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1992).

*Dialogue*⁶⁶ isimli eseri ve Gilbert Harmann'ın *Moral Relativism Defended*⁶⁷ başlıklı makalesi incelenebilir. Bu metinlerle birlikte, Harmann'ın Judith Thomson'la birlikte kaleme aldığı *Moral Relativism and Moral Objectivity*⁶⁸ isimli eseri, ahlak üzerine yazdığı denemelerini derlediği *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*⁶⁹ isimli eseri ve *The Nature of Morality an Introduction to Ethics*⁷⁰ isimli eserlerine başvurulabilir. Kültürel izafiyetçiliği savunan bir diğer önemli isim David Wong'tur. Wong, *Moral Relativity* ve *Moral Relativism and Moral Pluralism*⁷¹ isimli eserlerinde kültürel izafiyetçiliği savunmuş ve farklı kültürlerin farklı ahlaki değerlere sahip olabileceğine, evrensel ahlaki değerlerin var olmadığına vurguda bulunmuştur.

İnşacı teoriler Kantçı ve Humecu olmak üzere ikiye ayrılır. Christine M. Korsgaard Kantçı inşacılığın en önemli savunucularından birisidir. Korsgaard, *The Sources of Normativity, Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* ve *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*⁷² isimli eserlerinde geliştirdiği inşacı teoriye dair argümanlarını sunmuştur. Sharon Street ise Humecu inşacılığın en önemli savunucularından birisidir. Street, *What Is Constructivism In Ethics And Metaethics?*⁷³, *Constructivism About Reasons*⁷⁴ başlıklı makalelerinde kendi inşacı teorisini savunmuştur.

Hata teorisi, ahlaka dair meseleleri değerlendirirken bireylerin veya toplum belli durumlara karşı tutumlarından ziyade ahlaki gerçekliklerin var olup var olmaması üzerine yoğunlaşan bir teoridir. Ahlaki gerçeklikleri reddederek bütün ahlaki yargıların yanlış olduğunu iddia eden bu teorinin en önemli savunucusu J.L. Mackie'dir. Mackie *Inventing Right and Wrong*⁷⁵ isimli eserinde ahlaki olguların var olmadığını ve bütün ahlaki önermelerin yanlış olduğunu iddia etmek üzere izafiyetçilik argümanı (The Argument from Relativity)

⁶⁶ J. Kellenberger, *Moral Relativism A Dialogue*, (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008).

⁶⁷ Gilbert Harmann, "Moral Relativism Defended", *The Philosophical Review*, Vol.84, (Ocak, 1975), ss.3-27.

⁶⁸ Gilbert Harmann ve Judith Jarvis Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, (Cambridge: Blackwell, 1996).

⁶⁹ Gilbert Harman, *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁷⁰ Gilbert Harman, *The Nature of Morality an Introduction to Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).

⁷¹ David B. Wong, *Moral Relativity*, (Berkeley: University of California Press, 1984), *Moral Relativism and Moral Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).

⁷² Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, (Oxford: Oxford University Press, 2009).

⁷³ Sharon Street, "What Is Constructivism in Ethics and Metaethics?" *Philosophy Compass*, Vol.5, (Mayıs 2010), ss. 363-384.

⁷⁴ Sharon Street, "Constructivism about Reasons", ed. Russ Shafer-Landau, içinde *Oxford Studies in Metaethics Vol.3*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), ss. 207-246.

⁷⁵ J.L. Mackie, *Inventing Right and Wrong*, (London: Penguin Books, 1990).

ve tuhaflık argümanı (The Argument from Queerness) olmak üzere iki argüman ortaya koyar. Mackie'in argümanları, ahlakın gündelik dildeki ve düşüncedeki fonksiyonlarını açıklayamaması sebebiyle pek çok eleştiriye maruz kalmıştır.

Richard Joyce, *The Myth of Morality*⁷⁶ isimli eserinde ahlaki değerlerin faydalı kurgusal kavramlar olduğunu ifade ederek ahlakın gündelik dildeki ve düşüncedeki fonksiyonlarını açıklamaya çalışmıştır. Bu eserle birlikte Joyce'un *The Denial of Moral Knowledge*⁷⁷ isimli makalesi de hata teorisyenlerinin ahlaki bilgiye bakışlarını anlamak için okunabilecek önemli bir metindir. Bütün bunlarla birlikte hata teorisine dair Türkçe yazılmış *Ahlaki Nihilizm Kapsamına Giren Metaetik Teoriler*⁷⁸ isimli makaleye göz atılabilir.

Gerçekçi teorilere bir alternatif olarak ortaya çıkan Neo-Aristotelesçi ahlak teorilerine dair literatür ise şu şekilde listelenebilir; Foot'un *Natural Goodness ve Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*⁷⁹ isimli eserleri, Macintyre'in *Erdem Peşinde, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi Whose Justice? Which Rationality, Ethics in the Conflicts of Modernity*⁸⁰ isimli eserleri ve *A Crisis in Moral Philosophy: Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?*⁸¹ isimli makalesi dikkat çeken metinlerdir. Nussbaum'un *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*⁸² ve *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*⁸³ başlıklı makaleleri de bu mesele çerçevesinde incelenmesi gereken metinlerdir.

⁷⁶ Richard Joyce, *The Myth of Morality*, (New York: Cambridge University Press, 2001).

⁷⁷ Richard Joyce, "The Denial of Moral Knowledge", ed. Zimmerman, Aaron, vd., içinde *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, (London: Routledge, 2019).

⁷⁸ Cemre Demirel, "Ahlaki Nihilizm Kapsamına Giren Metaetik Teoriler", *KutadguBilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, sayı.48, (2023), ss.121-140.

⁷⁹ Philippa Foot, *Natural Goodness*, (Oxford: Clarendon Press, 2003), *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, (Oxford: Clarendon Press, 2002).

⁸⁰ Alasdair Macintyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), *Whose Justice? Which Rationality*, (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988), *Ethics in the Conflicts of Modernity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

⁸¹ Alasdair Macintyre, "A Crisis in Moral Philosophy: Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?", *The Hastings Center Report*, Vol.9, (Ağustos, 1979), ss.16-22.

⁸² Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", Vol.20, (Mayıs, 1992), ss. 202-246.

⁸³ Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", içinde ed. Bernard Williams, *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), ss.86-131.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Ahlaki Bilgi ve Eylem Neden Bir Sorundur?

Kevin DeLapp, *Moral Realism* isimli eserinde “Nesnelliğin kendisinin şüpheli görüldüğü bir çağda, değerlerimizin “nesnel” bir şeyi takip ettiğine inanmaya nasıl devam edebiliriz?”⁸⁴ sorusunu sorar. DeLapp’ın bu sorusu çarpıcı olduğu kadar düşündürücüdür de. Sorunun düşündürücülüğü, gündelik hayatın akışı içerisinde bazı şeylerin nesnel oluşuna şüpheyle yaklaşmamamızdan ileri gelir. Eğer sanrılar görmüyorsam masamın üzerinde duran kalemin kahverengi olduğu, masum bir insana zarar vermenin yanlış olduğu vb. iddiaları şüphe götürmeyen nesnel gerçeklikler olarak kabul ederim.

Nesnelliğin şüphe götürüp götürmediği sorusunu daha iyi anlayabilmek için bu soruyu gündelik hayatın akışına mesafe alarak sorgulamamız gerekir. Bu sorgulamaya başlamak için ilk adımımız, “günlük yaşamda kuşkusuz kabul gören gerçekliklerin/değerlerin nasıl sorgulanır hale geldiğini” incelemektir. Bu incelemeyi gerçekleştirebilmek için, felsefe tarihinde geriye doğru bir yolculuğa çıkmamız ve bu yolculuk içerisindeki kırılmaları ve süreklilikleri tespit etmemizi gerekir. Böylelikle “Neden nesnelliğin kendisinin şüpheli görüldüğü bir çağda yaşıyoruz?” sorusunu yanıtlamak üzere bazı ipuçları elde etmiş oluruz.

DeLapp’ın sorusu için “çarpıcı ve düşündürücü” demiştik. Bu sorunun çarpıcılığını, gündelik hayata mesafe aldığımızda idrak edebiliriz. Gündelik hayata mesafe aldığımızda, bu sorunun yaşadığımız çağa dair bir hakikati yansıttığını fark ederiz. Özellikle ahlaki yaşantımızda bu hakikatle inkâr edilemez bir şekilde karşı karşıya kalırız. Yukarıda bahsettiğimiz kahverengi kalem örneğine geri dönelim, daha önce de ifade ettiğimiz üzere eğer sağlıklı bir bireyse “Bu kalem kahverengidir” ifadesini sağduyuya uygun bir şekilde nesnel bir gerçeklik olarak kabul ederiz. Bununla birlikte, tercihlerimiz söz konusu olduğunda bahsettiğimiz nesnellik muğlaklaşır. Sözelimi, neden kahverengi kalemi almayı tercih ettiğimiz veya neden kurşun değil de dolma kalem almayı tercih ettiğimiz sorulduğunda hiç de nesnel gibi görünen yanıtlar vermeyiz.

⁸⁴ Kevin DeLapp, *Moral Realism*, (London, UK: Bloomsbury, 2013), s.11-12.

Genelde bu soruya verilen yanıtlar şuna benzer; “Kahverengi kalemi aldım, çünkü kahverengi kalem hoşuma gitti”, “Dolma kalem aldım, çünkü kurşun kalemden hoşlanmıyorum.” Elbette hangi kalemi tercih ettiğimiz konusunda estetik bir karar vermek bizi rahatsız etmez. Bununla birlikte, ahlaki yaşantımızı estetik beğeniler üzerinden şekillendirdiğimizi düşünmek bizi rahatsız edebilir.

Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde* isimli eserinde DeLapp’ın sorusuna paralel bir şekilde günümüzdeki ahlak söyleminin duygucu bir doğaya sahip olduğunu iddia eder.⁸⁵ Bu doğa, ahlaki tercihlerin bireylerin hoşlanması-hoşlanmaması, istemesi-istememesi üzerinden değerlendirilmesine sebep olur.⁸⁶ Böylelikle kalem tercihimize benzer şekilde ahlaki tercihlerimiz de estetize edilir. Bu durumda “Neden bu şekilde eylemeliyim?” sorusu, “çünkü bu şekilde eylemek hoşuma gidiyor” şeklinde cevap bulur. Bütün bunlar dikkate alındığında, değerlerimizin “nesnel” bir şeyi takip ettiğine inanmamızdaki zorluğun, ahlaki yaşantımızın duygucu doğasından kaynaklandığını iddia etmek mümkündür. Ahlaki söylemin duygusallaştığı bir çağda yaşadığımız göz önünde bulundurulduğunda, tercihlerimizi duygu ve etkilenimlerin tesiri altında gerçekleştirmek bizi rahatsız etmez. Üstelik, tercihlerimize duygu ve etkilenimler dışında nesnel bir standart aramak “özgürlüğümüzü” kısıtladığı için bizde hoşnutsuzluk da yaratır.

Duygular ve etkilenimlerin rehberliğinde tercihte bulunan bireyler, özgürlüğü her türlü kısıtlamadan muaf olmak olarak düşünürler, çünkü insanın hoşuna giden veya hoşuna gitmeyen şeylerin sayısı sonsuza uzanır. Yine de insan, özgürlüğünün kısıtlanmasından doğan hoşnutsuzluktan kaçamaz, çünkü ahlakın sınırlayamadığı istek ve arzular hukuk tarafından sınırlandırılır. Böylelikle hukuk, ahlaki standartların belirleyicisi rolünü üstlenmiş olur. Nitekim Sigmund Freud da *Uygarlığın Huzursuzluğu* isimli eserinde uygarlığın, insanların arzularına set çekmek ve bunların dışavurumlarını düşük düzeyde tutmak için elinde ne varsa seferber etmek durumunda olduğunu ifade eder.³

Şu hâlde, tercihlerini estetik beğenileri doğrultusunda yapan bir insanın gerçekten özgür olduğunu söyleyebilir miyiz?. Günümüzde ahlaki yaşantının, insanların duyguları üzerine teemmül etmesini salık vermediği açıktır. Bu durumda insanın hoşuna gideni ve gitmeyeni belirleyen nedir? Daha açık bir ifadeyle, insan eğer tercihlerini aklın süzgecinden geçirmiyorsa hangi hazlara yöneleceğini, hangi acılardan kaçacağını nasıl seçer?

⁸⁵ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2009), s.38-50.

³ Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), s.40.

Eğer tercihlerimizi aklın süzgecinden geçirmiyorsak hangi hazlara yöneleceğimizin bize bir başkası tarafından söylenmesi, tavsiye edilmesi gerekir. Nitekim Byung-Chul Han *Şeffaflık Toplumu* isimli eserinde benzer bir durumdan söz eder. Chul Han, çeşitli dijital platformlar aracılığıyla insanların hangi hazlara yönelmesi gerektiğinin dayatıldığını savunarak, özgür olduğunu zanneden insanın aslında hiç de özgür olmadığına dikkat çeker.⁸⁷

Bu ifadelerin daha anlaşılır bir hale gelmesi için bilgi ve eylem arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekir. Çağdaş metaetik tartışmalar, bilgi ve eylem arasındaki ilişkiyi bir sorun olarak değerlendirirler ve bu soruna yönelik çözümler sunmaya çalışırlar. Bu soruna yönelik bir çözüm aramadan önce “Neden değerlerin nesnelliğinin şüphe götürdüğü bir çağda yaşıyoruz?” sorusunu cevaplandırmamız gerekir. Bu sorunun cevabı “Ahlaki bilgi ve eylem neden bir sorundur?” sorusunun cevabıyla bir paralellik gösterecektir. Bahsi geçen soruları cevaplayabilmek için antik dönemden günümüze bir yolculuğa çıkmak gerekir.

1.1.Klasik Dönemde Bilgi ve Eylem İlişkisi

Antik dönemde bilgi ve eylem ilişkisi teleolojik/gayeci bir yaklaşımla ele alınır. Teleolojik yaklaşım, varolanların belirli bir doğaya sahip olduğunu ve bu doğalara içkin gayelerin bulunduğunu iddia eder. Eylemlerin meydana getiricisi insan olduğundan “Eylemlerimizin iyi olmasını sağlayan şey nedir?” sorusu “İnsanın doğası nedir?” sorusu ile yakından ilişkilidir. İnsanın doğasını tespit etmek onu diğer türlerden ayırt eden şeyi irdelemekle mümkündür. İnsanı diğer var olanlardan ayıran şey onun “düşünen/akıllı” bir varlık olmasıdır. Bu durumda, insan için iyi olan akla uygun etkinliklerde bulunmaktır. Akla uygun olan eylemler ise erdemli eylemlerdir. Bununla birlikte, bu dönemde insanın nihai gayesi erdeme uygun yaşamak değildir.

Antik felsefenin kurucu isimleri olan Sokrates, Platon ve Aristoteles insan için en yüksek iyinin ve nihai amacın “Eudaimonia (mutluluk)” olduğunu iddia etmiştir. Nitekim, onların ahlak anlayışı “mutlulukçu ahlak” olarak isimlendirilmiştir. Mutlulukçu ahlak anlayışına göre erdemler, kendi başlarına insanın nihai amacı olamazlar. Bir şeyin nihai anlamda iyi olması, onun bir başka şey uğruna seçilmemesi anlamına gelir. Başka bir amaç uğruna değil, yalnızca kendisi için istenen tek şey mutluluktur.⁸⁸ İnsanlar, mutluluğa erdemler aracılığıyla ulaşırlar. Erdemler ise hem kendileri için hem de mutluluğa ulaşmak

⁸⁷ Bkz. Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan, (İstanbul: Metis Yayınları, 2020).

⁸⁸ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, çev. Roger Crisp, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s.3-12, 1094a-1098a.

için istenirler. Bu sebepten, kişinin nihai amacını bilmesiyle bu amaca uygun davranışlarda bulunması arasında doğal bir ilişki söz konusudur.

Bu dönemin ahlak anlayışında insanın toplumdan bağımsız bir şekilde en yüksek iyiye ulaşması mümkün değildir. İnsanın mutluluğu, toplumsal düzen ile yakından ilişkilidir, çünkü mutluluğa ulaştıran erdemler, hayata geçirileceği çevre yani *polis* tarafından tanımlanırlar. Örneğin, Platon *Politeia* isimli eserinde toplum yapısını ve erdemleri birbirinden koparılamayacak şekilde ele almıştır.⁸⁹ Buna göre cesaret, bilgelik, ölçülülük erdemleri toplumun belli sınıfına ait erdemlerdir; cesaret koruyucu sınıfının, bilgelik yönetici sınıfının, ölçülülük ise toplumdaki bütün sınıfların erdemidir. Böylelikle insan doğası, erdem ve mutluluğun bütünlüklü ilişkisine toplum da dahil edilir. Buna göre, mutlulukçu ahlak anlayışını benimseyen antik dönem düşünürleri, insani eylemlerimizi iyi-kötü kılan iki temel unsurdan, akıl ve toplumsal kabullerden bahsederler ve bu unsurları gayelilik düşüncesi etrafında birleştirirler. Mutlulukçu ahlak anlayışının karşısına konumlanan sofistler ise gayelilik düşüncesi etrafında birleşen bu yapıyı bozarak bireylerin duyum ve tahayyülleriyle birlikte toplumsal kabullere ağırlık vermişlerdir.

Sofistlere göre bir eylemin iyi-kötü olarak nitelendirilmesi veya bir bireyin x eylemine değil de y eylemine yönelmesi, bireyin arzuları ve toplumsal normlar tarafından belirlenir. Bu sebepten sofistler, farklı toplumların ahlaki değerlerini ve normlarını anlamak ve farklı toplumlarda iyi bir yaşam sürebilmek için retoriği kullanmanın önemini vurgulamışlardır. Retorik, söz ve argümanların kullanımıyla başkalarını ikna etme becerisidir. Sabit ahlaki standartların olmadığı bir yerde insanların yürürlükteki adetlere uyum sağlaması retorik aracılığıyla gerçekleşir. Daha açık bir ifadeyle retorik sanatı, bireylerin duygularını harekete geçirerek, onların belirli bir eyleme yönelmelerini sağlar. Bu yönelimde herhangi bir düşünüp taşınma söz konusu değildir. Yalnızca retorik neticesinde ortaya çıkan etkilenimler ve duygular söz konusudur.

Hazcı ahlak teorisi, bu dönemde bireyin merkeziliğinin en belirgin olduğu ahlak teorisi. Epikür ve Aristippos tarafından ihya edilen bu teori, iyyinin haz ile özdeş olduğunu iddiasına dayanır. Bu iddia doğrultusunda hazcı teoriler, insanın nihai ve en yüksek amacının hazza yönelmek ve acıdan kaçmak olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla erdemler haz üzerinden tanımlanır. Hazcı teoriye göre bir eylemin iyi-kötü olarak nitelendirilmesi, onun ne kadar haz getirdiği ile ilişkilidir. Her ne kadar Aristippos bedensel haz ve acıları

⁸⁹ Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 2020b.

öncelerken Epikür zihinsel haz ve acıları öncelese de bu teorilerde bir bireyin x eylemine değil de y eylemine yönelmesi onun x eyleminden daha çok haz alacağını düşünmesi ile açıklanır.

Geç antik dönemin bir diğer gözde teorisi olan Stoacılık, hazdan bağımsız bir şekilde erdem peşinde koşmakla ilgilenmiştir.⁹⁰ Stoacılara göre evrenin bir parçası olan insan, varolan her şeyi biçimlendiren ve iyi olan ilahi yasaya (*logos*) uygun yaşamakla erdemli olur. Bu çerçevede bilgelik, cesaret, adalet ve ölçülülük erdemlerinin iyi bir yaşamın yapı taşları olduklarına inanılır. Bireyler, bu erdemler sayesinde, ilahi yasaya uygun kararlar alırlar. Böylelikle hayatın zorluklarını soğukkanlılıkla aşılar ve kişinin iç huzurlarını korunur.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Stoacılar, mutlulukçu filozofların dışsal iyilikler ve toplumsal uyum arayışına yaptığı vurgudan farklı olarak gerçek mutluluğun ve tatminin, içeriden geldiğini iddia etmişlerdir. Bu iddialarıyla paralel olarak bireylerin dışarıdan kaynaklanan; haz, acı, tutku, arzu vb. motiflerin görmezden gelmeleri gerektiğini savunmuşlardır.⁹¹ Özetle, Stoacılar iyi bir şekilde eyleyebilmek için dışarıdan gelen etkilerin görmezden gelinmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüşü savunurken ilahi yasayı ve insanın akli doğasını temele almışlardır. Temele aldıkları bu iki unsuru erdem peşinde koşma gayesinde birleştirmişlerdir.

Son tahlilde, antik dönemde mutlulukçu ahlakı benimseyen filozoflar, akıl toplum ve tanrı kavramlarını gayelilik fikri etrafında birleştirerek bütüncül bir yapı oluşturmuşlardır. Bu noktada, ilahi yasanın, ahlaki iyiyi ve kötüyü belirlemedeki rolüne dair bir parantez açarak Platon ve Aristoteles'in tanrı anlayışının ahlakla olan ilişkisine kısaca değinmek gerekir. Aristoteles'te Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak Tanrı, doğal evrendeki şeylerin doğasını vermez, ama bu ezeli-ebedi doğaların sürekliliğini dolaylı olarak temin eder. İnsan söz konusu olduğunda, sonraki dönem Meşşaileri insani akıl ile Faal Akıl arasındaki ilişkiye, buna bağlı olarak Faal Akıl'ın insan aklını bilfiil hale getirmesine vurguda bulunarak⁹² insani düşünen doğanın yetkinleşmesinde tanrısal akla önemli bir pay vermişlerdir. İnsan bu tanrısal akla benzeme çabası içerisinde onu gaye edinir ve bu gayelilik onun ahlaki yaşantısının özünü teşkil eder. Platon'da ise tanrı, mutlak iyiliği, iyi ideasını

⁹⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), s.121.

⁹¹ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.121.

⁹² Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

temsil eder. İnsanların eylemlerini bu mutlak iyiye göre şekillendirmeleri gerekir. Böylelikle akıl, toplum ve tanrı gayelilik fikri etrafında birleşmiş olur.

Mutlulukçu ahlaktaki birlikli yapıyı parçalayan, bireyi ve toplumsal kabulleri ön plana çıkaran Sofistler, ahlaki değerlerin bireyden bireye ve toplumdan topluma değiştiğini vurgulayarak, “Eylemlerimizi iyi olarak nitelendirmemizi sağlayan şey nedir?” sorusunun standart bir cevabının olmadığını ifade etmişlerdir. Böylelikle bir eylemi iyi ya da kötü olarak nitelendirmemizi sağlayan iki unsurun bulunduğu söz etmişlerdir; bireyin arzuları ve toplumsal kabuller. Geç antik döneme gelindiğinde toplumsal kabuller insanın eylemlerini iyi ya da kötü olarak nitelendirecek unsurlar olmaktan çıkmıştır. İlahi yasa ve insanın akli doğası, erdemlere ulaşma gayesi etrafında birleştirilmiş ve ahlakın temelinde bulunan iki unsur olarak yerlerini korumuşlardır.

Batı Orta Çağ’ına gelindiğinde tek tanrılı dinlerin de etkisiyle ilahi yasa, insanın akli doğası ve toplumsal kabullerin birbiriyle tekrardan birlikli bir yapıya kavuştuğu görülür. Benzer şekilde İslam ahlak düşüncesinde birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olan bu üç unsurun; şariat, akıl ve örfe denk düşer. Her ne kadar kimi ahlak teorileri şeriatı kimi ahlak teorileri akli öne çıkarıyor olsa da İslam ahlak teorilerinin bu üç unsuru gayelilik düşüncesi etrafında birleştirdiğini söylemek mümkündür. Gerek İslam ahlak düşüncesi gerekse Hristiyan ahlak düşüncesi bu birlikli yapıyı kurarken antik dönemde ortaya atılan ahlak teorilerinden oldukça etkilenmişlerdir.

İslam ahlak düşüncesi her ne kadar antik dönem filozoflarının düşünceleri ve bu düşüncelerin beraberinde getirdiği problemleri tevarüs etmiş olsa da kendine has bir dinamiğe sahiptir. Bu dinamik, Müslümanların Hz. Peygamberin çağrısına kulak vermelerinin bir neticesidir. Hz. Peygamberin çağrısına verilen yanıtla birlikte Müslümanlar, eşyaya yönelik yeni bir idrak anlayışı kazanmışlardır.⁹³ Bu idrak, sosyal, ekonomik ve siyasi problemlerin yeniden ele alınmasına olanak tanımıştır. Bu olanak ışığında ahlaka ilişkin tartışmalar; iman-amel ilişkisi, insan fiilleri, Tanrı-insan ve âlem ilişkisi üzerinden ele alınmıştır.

Bahsi geçen konular klasik dönemde kelimacılar tarafından tartışılmıştır. Bu tartışmalardaki temel sorular şunlardır; “Amellerde insan iradesinin rolü nedir, insan kendi fiillerinin nihai faili midir?”, “Kader ve kaza nedir?” ve “Tanrı’nın iradesiyle insan iradesi

⁹³ İbrahim Halil Üçer, “Klasik Dönem”, içinde *İslam Düşünce Atlası* 1. Cilt, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Aş., 2017), s.2.

arasında nasıl bir ilişki bulunur?.”⁹⁴ Bu soruların her biri temelde özgürlük ve mükellefiyet düşüncesiyle ilişkilidir. İnsan, diğer var olanlardan farklı olarak akıl sahibi bir varlıktır. Akıl sahibi olması onu ilahi teklifin muhatabı haline getirir. Teklife muhatap olmak, mükellef olmak yani yükümlülük sahibi olmak anlamına gelir. Bu sebepten, Mutezile, Eşari ve Maturudi kelim ekollerinin üçü de “aklı evvel nakli müevvel” kabul ederler. Aklın evvel olması insanın ilahi teklife muhatap olmasının ön şartıdır. Dolayısıyla akıl, nakli/ilahi mesajı önceler.

Akıl sahibi bir varlık olarak insanın tanrıyla olan ilişkisine gelindiğinde ise bu ekollerin birbirinden farklılaştığını görürüz. Mutezili düşünürler aklı ve ahlakı merkeze alırken Eşari düşünürler ilahi irade ve şeriatı merkeze almışlardır. Maturidi düşünürler ise hem aklı hem de ilahi iradeyi merkeze alarak hikmet kavramı üzerinden bir ilişki kurmaya çalışmışlardır.⁹⁵

Klasik dönemde temelleri atılan bir diğer ilim Tasavvuf’tur. Tanrı-insan ilişkisini merkeze alan tasavvuf ilminin “zühd” düşüncesi etrafında şekillendiği söylemek mümkündür. Zühd düşüncesi, ahlaki yetkinleşmenin amellerde ilahi rızayı gözetmekle mümkün olduğunu iddia eder. Zühd düşüncesi, bu iddiasıyla dinin sistemleştirilmesine bir eleştiri olarak değerlendirilebilir.⁹⁶

İslam düşüncesinde kelam ve tasavvuf dışında ahlakla ilgilenen bir diğer ekol felsefedir. Bizans İmparatoru I. Justinianus’un, M.S. 529’da Hristiyanlığı devlet dini olarak kabul edip felsefe okullarını kapatması neticesinde belli bir süre tarih sahnesinde yeni felsefi teoriler, dolayısıyla yeni felsefi ahlak teorileri yer almamıştır. 9. Yüzyılda Abbasiler Dönemi’nde (750-1258) Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerle birlikte felsefi ahlak teorileri tarih sahnesinde yeniden yerini almıştır.

Bu dönemde antik filozofların ahlaki vecizelerinin derlendiği hikemiyat koleksiyonlarıyla birlikte Platon, Aristoteles, Galen ve Phorphry gibi isimlerden yapılan tercümeler, İslam dünyasındaki felsefi ahlak teorilerinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.⁹⁷ Özellikle Platon ve Aristoteles etkisi bu teorilerde net bir şekilde görülmektedir.

⁹⁴ İbrahim Halil Üçer, “Klasik Dönem”, s.2.

⁹⁵ Osman Demir, “Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar”, içinde ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki, *İslam Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, s.181.

⁹⁶ İbrahim Halil Üçer, “Klasik Dönem”, s.5.

⁹⁷ Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem” ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), s.657.

İslam ahlak teorileri, Platon ve Aristoteles'in ahlak teorilerine benzer şekilde, teleolojik/gayeci bir ahlak anlayışını benimsemişlerdir. Bu çerçevede "İnsanın gayesi nedir?" sorusu mutluluğa ulaşmak ve üzüntüden kurtulmak olarak iki farklı şekilde yanıt bulmuştur. Kindî ve Ebu Bekir er-Razi gibi filozoflar Stoacı öğretinin etkisi altında kalarak insanın gayesinin üzüntüden kurtulmak olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte İbn Miskeveyh, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimler mutlulukçu (eudaimonist) ahlakın etkisi altında kalarak insanın gayesini mutluluk olarak belirlemişlerdir.

Bu dönemde, antik Yunan düşüncesinden farklı olarak gayeci tabiat fikriyle birlikte ölümden sonra yaşam düşüncesi ahlak teorilerinde yerini almıştır. Bu sebepten, İslam ahlak teorilerinde gerçek anlamda mutluluk, bu dünyada elde edilebilecek bir gaye olarak tasarlanmamıştır. Fârâbî'nin ifadesiyle insanın gerçek anlamda mutluluğu onun cisimden bağımsız ve maddeden ayrı varlıklar sınıfına dahil olması ve edebiyen burada kalması ile mümkündür.⁹⁸

Bu anlamda mutluluk, antik Yunan'da olduğu gibi İslam ahlakında da "Bu eylemi niçin yapmalıyım?" sorusunun cevabı olarak görülür. Kişinin gayesini bilmesi, onu düşünme gücüyle bu gayeye uygun vasıtaları bulmaya ve böylelikle erdemli eylemler meydana getirmeye yönlendirir. Bu teorilerde de Aristotelesçi ve Platoncu teorilerde olduğu gibi insan tek başına mutluluğu kazanmaya muktedir değildir. İnsanlar, kendilerini mutluluğa ulaştıracak vasıtalara, toplumsal bir yapıya ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla bireylerin mutluluğa ulaşması ancak erdemli bir toplumda ve yönetimde mümkün olur.

Aristoteles'in ahlaka dair yazıları, 13. Yüzyılda Arapçadan Latinceye tercüme edilerek Hristiyan dünyasında dolaşıma girmiştir.⁹⁹ Bu metinlerin dolaşıma girmesiyle birlikte Aristoteles'in öğretisi yeniden keşfedilmiş ve yeni bir form almıştır. Bu tercüme faaliyetleri sonucunda Aristoteles'in ahlak teorisini yeniden keşfeden ve onun ahlak öğretilerine yeni bir form veren en önemli isim Thomas Aquinas'tır. Aquinas, insanın nihai amacının ve en yüksek iyisini (*summum bonum*) mutlulukla ilişkilendirerek açıklamıştır. Elbette Aquinas, mutluluk kavramını Hristiyanlaştırmış ve mutluluğun iyi olan tanrıda bulunduğunu ifade etmiştir.

Gerek İslam ahlak düşüncesinde gerek Orta Çağ Hristiyanlığın ahlak teorilerinde tanrının rolü kendi içerisinde bazı gerilimleri barındırmaktadır. Bu gerilimin kökenleri

⁹⁸ Farabi, *el-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Nazif Danışman, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1990), s.70.

⁹⁹ Brian Duignan, *The History of Western Ethics*, (New York: Britannica Educational Pub., 2011), s.53-54.

Platon'un *Euthyphron* diyaloguna kadar uzanır. Sokrates, bu diyalogda “Bir şey tanrı emrettiği için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi tanrı emreder?” ikilemini tartışır. Aquinas, “Bir şey tanrı emrettiği için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi tanrı emreder?” ikilemini aşmak üzere kendi felsefi dizgesine doğa yasalarını (*natural law*) dahil eder.

Aquinas'ın doğa yasalarına başvurusu iyinin ve kötünün tanrının keyfi buyrukları olmaktan kurtarma çabası olarak yorumlanabilir. Doğa yasası, insanın doğası gereği eğilimli olduğu yasa anlamına gelir, vahyin doğaüstü yasası doğa yasasını tamamlar fakat onun yerini almaz.¹⁰⁰ Buna göre insanın aklını kullanması ve deneyimleri üzerine düşünmesi bu yasanın bir sonucudur.

Bu sebepten Aquinas'ta ahlak, insan doğasından ve ona nesnel olarak uygun olan faaliyetlerden kaynaklanan bir şey olarak teolojik olmayan, tanrıdan bağımsız bir kritere sahiptir. Bununla birlikte insanın nihai amacının, *summum bonum* başka bir ifadeyle tanrıya ulaşmak olması teolojik imaların da dışlanmadığı anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle Aquinas'ın felsefi düşüncesinde ilahi yasa, insanın akli doğası ve toplumsal yasa uyum içerisinde yer alır.

Geç Orta Çağ'da Aquinas'ın Aristotelesçiliği karşısında konumlanan ahlak teorileriyle sofistlerle yaşanan kırılmaya benzer bir kırılma yaşanmıştır. Bu dönemde Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte bireyin kurtuluşunu vurgulayan teoriler ön plana çıkmıştır. 14. ve 16. Yüzyıllar arasında Rönesans hareketiyle birlikte insanın merkezliğine vurgu yapılarak bireycilik pekiştirilmiştir. Rönesans'ın hemen ardından meydana gelen Reform hareketi ise kiliseyi yoldan çıkardığı gerekçesiyle Aristotelesçi teorileri eleştirmiş ve bireyin Tanrı huzurundaki tek başına deneyimini vurgulamıştır. Böylelikle, ahlakın temel unsurlarından olan toplumsal yasa ve insanın akli doğası geri plana atılmış ve ilahi yasa mutlak unsur olarak ele alınmıştır. İlahi yasanın mutlak unsur olarak ele alınması, iyi eylemlerin Tanrı'nın emretmesi dışında bir haklı çıkarıma sahip olamayacağı anlamına gelir. Bu durumda her birey, ahlaki kararlarını toplumsal yapıdan bağımsız olarak alma özgürlüğüne sahip olur.

1.2.Modern Dönemde Bilgi ve Eylem İlişkisi

16. Yüzyıldaki bu gelişmelerden sonra 17. Yüzyılda Aristoteles'in gayeci fizik teorisinin yerini mekanik fizik teorisine bırakmasıyla ahlak teorilerinde büyük değişimler meydana gelmiştir. Antik dönemde doğa, kendi kendine devinen canlı bir organizma olarak

¹⁰⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.133.

tahayyül edilmiştir.¹⁰¹ Örneğin Aristoteles, *Fizik*'te doğanın devinim ve durağanlığın ilkesi olduğunu ve doğal olan varlıkların içlerinde bulunan gayeleri gerçekleştirmek üzere devindiklerini ifade etmiştir.¹⁰²

17. Yüzyılın sonlarına doğru Galileo Galilei, Johannes Kepler ve Isaac Newton gibi fizikçilerin mekanik fizik anlayışını geliştirmesiyle birlikte kendi kendine devinen doğa anlayışı gücünü kaybetmiştir. Yeni evren anlayışında doğa, kendi içerisinde gayeler taşımayan, hareketsiz ve hareketini dışarıdan, yani tanrıdan alan bir makine olarak tahayyül edilmiştir. Böylelikle gayelilik düşüncesi konu dışı kalmıştır.

Tanrısal ve doğal gayelerin yokluğunda “Nasıl eylemeliyim?” sorusu cevaplanması oldukça güç bir soru haline gelmiştir. Bu soruyu ilahi buyruktan veya nesnelere içkin olan gayelerden hareketle açıklamayacağımız aşikardır. Bu durumda elimizde iki seçenek kalır; bireysel arzular, toplum ve devlet. Nitekim bu dönemin öne çıkan teorisyenlerinden olan Thomas Hobbes, bireysel arzuları ve politik yasayı mezceden bir ahlak teorisi oluşturarak döneminin ruhunu yansıtan bir teori ortaya koymuş; politik yasanın mutlaklaştığı ve kendinden menkul bir hikmetle iynin kaynağına yerleştiği bir bakış açısı geliştirmiştir.

Hobbes, Aristoteles ve Platon'a benzer şekilde insan doğasından hareket eden bir ahlak teorisi geliştirmekle birlikte yöntemi açısından Platon ve Aristoteles'ten ayrılmıştır. Bu ayrımın sebebi, Hobbes'un “İnsan için iyi olan nedir?” sorusuna mekanik yasaların işlediği bir evrende yanıt aramasıdır. Bu soruyu yanıtlamak üzere insan doğasını inceleyen Hobbes, Galileo'nun fiziksel inceleme yöntemi olan; karmaşık bütünü basit parçalara ayırma ve karmaşık olanı tekrar kurma yöntemini kullanmıştır.¹⁰³ Bu yöntemi kullanarak toplumu basit öğelerine ayıran filozof, nihayetinde bireyler koleksiyonuyla karşılaşmış ve iyiyi bireylerin arzularına denk düşen olarak belirlemiştir.

Bu bireyler koleksiyonu, herkesin kendi arzularının peşinden koştuğu “herkesin herkese karşı savaşta olduğu”¹⁰⁴ bir doğa durumu içerisinde. Kendilerini korumayı amaçlayan bireyler, herkesin herkese karşı savaşta olduğu doğa durumundan çıkmak üzere bir toplum sözleşmesi yaparlar. Böylece politik olarak egemen güç (*Leviathan*) tarafından yönetilmeye razı olurlar. Hobbes'un teorisinde Leviathan'ın tanrının otoritesinin bir yansıması olduğu dikkate alındığında gayelilik düşüncesinin yokluğunda iki şeyin meydana

¹⁰¹ R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş. Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi, 1999).s.17.

¹⁰² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), s.51.

¹⁰³ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.149.

¹⁰⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), s.94.

geldiğini söylemek mümkündür: (1) ahlakın bireysel arzu ve isteklere dayanarak keyfileşmesi, (2) devletin ve politik yasanın, ilahi yasanın rolünü üstlenerek insanların eylemlerini düzenleyen bir kudret unsuru olarak ahlakın düzenleyicisi haline gelmesi.

Bu dönemde Cambridge Platoncuları, Hobbes'un ahlaki sözleşme teorisine tepki olarak matematiksel aksiyomlardan ve ilahi yaptırımlardan yararlanan bir teoriden söz etmişlerdir. Her şeye gücü yeten, ölümden sonraki yaşamda ödül ya da ceza verecek olan tanrının, ahlaki eylemlerde bulunmak için Hobbes'un egemen gücüne kıyasla evrensel bir güdü sağlayacağına inanmışlardır.¹⁰⁵ Bu görüşlerini sezgicilikle birleştiren Cambridge Platoncuları, insanların ahlaki erdemler kazanarak, her şeye gücü yeten tanrıya yaklaşması gerektiğini düşünmekle birlikte ahlaki eylemlerin rasyonel bilgiye dayanması gerektiğini savunmuşlardır.

Bu gruba dahil olan, teolog Ralph Cudworth, tıpkı matematiğin gerçeklerinin akıl yoluyla bilinebileceği gibi, ahlaki önermelerin de akıl yoluyla bilinebilecek nesnel şeyler olduğunu öne sürmüştür.¹⁰⁶ Bu anlamda onun ahlaki sezgiciliğin öncülerinden olduğu söylenebilir. Yine bu gruba dahil olan Henry More, ahlaki aksiyomlar formüle ederek matematik ve ahlak arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırmaya çalışmıştır. İyilik aksiyomundan söz eden More, Hobbes'un egoizminin ötesine geçerek evrensel bir iyilikten söz edilebileceğini göstermeye çalışmıştır.

Bu teorilerde her ne kadar gayelilik düşüncesine başvurulmasa da tanrı, ahlak teorilerindeki yerini korumaya devam etmiştir. 18. Yüzyıl itibarıyla Fransız Devriminin de etkisiyle, tanrının evreni kuran iradesi tamamen denklemden çıkarılmış, artık ne tanrıdan ne de onun iradesinden anlamlı bir şekilde söz edemeyeceğimiz iddia edilmiştir. 18. yüzyılda tanrının ve gayelilik düşüncesinin yokluğunda ahlakı nasıl kurarız? sorusu "ahlaki duygu" (*moral sentiment*) teorisinin geliştirilmesine sebep olmuştur. Ahlaki duygu teorisi, ahlaki eğitim almamış ortalama bir insanın, erdemleri ve erdemsizlikleri ayırt edebilecek bir yetiye sahip olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁷ Bu teoriye göre her birey kendisinde bulunan ahlaki yeti yoluyla ahlaki iyinin ve kötünün bilgisine ulaşmaya muktedirdir. İnsanların bu bilgiye ulaşmak için ilahi yasaya veya gayelilik düşüncesine ihtiyaçları yoktur.

Shaftesbury, Francis Hutcheson, Josep Butler ahlaki duygu teorisini geliştiren önemli isimler olsa da ahlaki duygu teorisinden bahsedilince akla gelen ilk isim David Hume'dur.

¹⁰⁵ Brian Duignan, *The History of Western Ethics*, s.71.

¹⁰⁶ Brian Duignan, *The History of Western Ethics*, s.68.

¹⁰⁷ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), s.60.

Empirist felsefe geleneğinin bir mensubu olan Hume, ahlaki ilkelerin akıldan ve nesnel gerçeklerden kaynaklandığını iddia eden geleneksel görüşlere meydan okuyarak duyguların ve deneyimin önemini vurgulamış ve ahlaki değerlerin kaynağının duygular olduğunu ifade etmiştir.

Hume'a göre insanı eyleme sevk eden şey bir nesneden gelecek acı veya zevk beklentisidir. Akıl, hangi nesnelerden acı hangilerinden haz geleceği konusunda insana yardımcı olarak amaçlarına nasıl ulaşacağını gösterebilir, fakat aklın eylemler üzerinde bir etkisinden söz edilemez.¹⁰⁸ Burada akıl, arzu nesnelere nasıl ulaşmayı sağlan bir araç konumundadır. Nitekim Hume da ahlak teorisinde tutkuların kölesi olan ve ona hizmet eden aklın, kendisinin efendisi olan tutkulara rakip olması mümkün olmadığını ifade eder.¹⁰⁹

Hume (1) ahlaki değerler akıldan türetilmez ve (2) ahlaki değerler ahlaki duygulardan türer şeklindeki iki ana iddiasını, olgu ve değer arasında bir ayrıma giderek destekler. Filozof, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* isimli eserinde ahlaki yargılarda bulunan düşünürlerin, anlaşılmaz bir şekilde; insan ve tanrı doğası hakkındaki önermelerden ahlaki önermelere geçiş yaptıklarını ifade eder ve olgudan değer çıkarılamayacağı sonucuna ulaşır.¹¹⁰ Onun olgu ve değer arasında yaptığı bu ayrım tam olarak bir 18. Yüzyıl filozofunun bulunduğu felsefi konumu ve tavrı yansıtır. Tabiat fikrinin, tanrının iradesinin ve ilahi buyruğun denklem dışı bırakılmasıyla birlikte olgu ve değer/olan ve olması gereken arasında bağ kuracak bir şey kalmaz. Bu sebepten ahlak, bireyin psikolojik süreçlerinden ve duygularından hareketle açıklanır.

Hume'un olgu ve değer arasında yaptığı ayrım ve ahlaki duyu teorisine dayanan ahlak anlayışı, 20. Yüzyılda ahlak tartışmalarına rengini veren açık soru argümanına ve Duygucu ahlak teorilerine bir temel oluşturmuştur. Hume ile birlikte 20. ve 21. Yüzyılda ahlak teorileri üzerinde önemli etkiler bırakmış olan bir diğer isim Immanuel Kant'tır. Kant, kendisinden sonra Kantçı ve Anti Kantçı filozoflarla birlikte felsefeden haberi olmayan sıradan insanların ahlaka bakışını ve ahlak dilini kullanımını etkilemiş bir isimdir.¹¹¹

Ahlaki herhangi bir aşkın otoritenin etkisi altında kalmadan kurmaya çalışan Kant, Hume'a benzer şekilde (1) doğanın düzenliliğinden hareketle, yaratıcı tanrı düşüncesine ulaşamayacağımızı, (2) dünyanın işleme şeklinin ahlak dışı olduğunu dolayısıyla ahlakın

¹⁰⁸ Paul Guyer, *Hume*, s.341, s.75.

¹⁰⁹ David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ev. Ergün. Baylan (Ankara: BilgeSu, 2009), s.278.

¹¹⁰ David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.316.

¹¹¹ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.217.

dünyanın işleme şeklinden bağımsız olduğunu ifade etmiştir.¹¹² Bununla birlikte Kant, Hume'dan farklı olarak kendi ahlak teorisini tutkuları dışlayacak ve aklı merkeze alacak şekilde kurmuştur. Bu teori, bir bireyin eyleminin ahlakiliğini, onun iyi iradeye bağlı olmasıyla ilişkilendirir. İradeyi iyi kılan şey onun kişisel çıkar ve isteklerinden arınmış, koşulsuz olmasıdır.

İyi irade, bir eylemin yalnızca ödev olduğu için yapılmasını emreder. İyi iradede temellenen ödevin kendisini evrensel bir yasa formunda sunması gerekir. Ödevin kendisini evrensel bir yasa formunda sunması, söz konusu yasanın evrensel bir şekilde kabul edilmesini istemeyi gerektirir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eserinde bu durumu söz verme örneği üzerinden açıklar.¹¹³ Buna göre bir kişi sözünü tutmamayı kişisel çıkarı için arzu edebilir, ancak sözünü tutmamanın evrensel bir kural olarak kabul edilmesini arzulayamaz. Zira kişi, yalan söylerken aynı zamanda başkalarının yalan söylemesini istemez.

Bu durumda yalan söylemek, tutarlı bir şekilde evrenselleştirilemez. Dolayısıyla Kant'ın teorisinde, Hume'un teorisinin aksine bir eylem hoşla gittiği veya kişinin çıkarına olduğu için yapılmaz, çünkü bireyin hoşnut olduğu eylemler ile yapması gereken eylemler arasındaki bir karşıtlık vardır. Bu durumda ahlak, arzularımızdan hareketle temellendirilemez.

Kant'ın ahlak anlayışına yakından bakıldığında ahlakın sağlam bir şekilde temellendirilemediği fark edilir. Amaçlardan, arzulardan ve ilahi yasadaki koparılan ödev kavramı, bir eylemi hangi amaç veya gaye doğrultusunda yapıldığını sormaya izin vermez. İnsan yalnızca “Bu eylemin yapılmasını tutarlı bir şekilde evrenselleştirebilir mi?” sorusunu sorabilir.¹¹⁴ Bu doğrultuda, “X eylemini neden yapmalıyım?” sorusu “X eylemi senin ödevindir” şeklinde cevaplanır. Fakat bir adım ileri gidip “X eylemi niçin benim ödevimdir?” diye sorulduğunda Kantçı ahlak teorisi sessizliğe gömülür.

Kant'ın teorisinin sessizliğe gömüldüğü diğer soru “Özgür irade nerede ve nasıl kurulur?” sorusudur. Filozof, “Ahlaki sorumluluğa sahip olmak için duyusal dünyaya ve bunlara neden olan ilgili ihtiyaçlara, eğilimlere ve arzulara bakılmaksızın özgür iradeye sahip olmalıyız”¹¹⁵ der. Bu durumda insan ancak niyetlerini ahlak yasasına tabi kılarak özgür

¹¹² Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.218.

¹¹³ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçardı, (Türkiye Felsefe Kurumu: 2002, Ankara), s.

¹¹⁴ Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s.228.

¹¹⁵ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: İkinci Kritik*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023), s.9.

iradeye sahip olabilir, fakat insanların niyetlerini ahlak yasasına bağlayarak sahip olduğu bu özgür irade nerede kurulur? Kant'ın ahlak teorisi bu soruda da sessizliğe gömülür.

1.3. Çağdaş Dönemde Bilgi ve Eylem İlişkisi

Kant'ın sessizliğinin ardından “Bir eylemi iyi veya kötü olarak niteleyen şey nedir?” sorusu cevaplanması güç, gizemli bir soruya dönüşür. Nitekim 20. Yüzyılda G.E. Moore, *Principia Ethica* isimli eserinde iyinin tanımlanamaz olduğunu iddia etmiş ve “İyi nedir?” sorusunun gizemini pekiştirmiştir.¹¹⁶ Bu sebepten, Moore'dan sonra ahlak teorileri “İyi nedir?” sorusundan ziyade neyin iyi olduğuna odaklanmışlardır. Nitekim gayrı-bilişselci teoriler de iyinin ne olduğu ile değil neyin iyi olduğu ile ilgilenen teoriler arasındadır.

Gayrı-bilişselciliği (*non-cognitivism*) savunan, A.J. Ayer, C.L. Stevenson ve R. M. Hare, neyin iyi olduğunu bireylerin tercih, tutum ve duyguları tarafından belirlendiğini savunmuşlardır. Her bireyin tercihleri, tutumları ve duyguları farklı olduğundan, bu teorilerle birlikte “Eylemlerimi kısıtlayan nesnel standartlar var mıdır?” sorusu ahlakın değil, politik yasanın veya toplumsal uzlaşının etrafında cevaplanabilecek bir soru haline gelmiştir. Bu durum, ahlakı bir inşa olarak değerlendiren ve kültürel izafiyetçiliği (*relativism*) vurgulayan teorilerin 20. yüzyıldan itibaren ön plana çıkmasına ve çağdaş metaetik tartışmaların önemli bir konusu haline gelmesine neden olmuştur.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bu çalışmada gerçekçilik karşıtı tutumlar başlığı altında değerlendirilen; gayrı-bilişselcilik, inşacılık, kültürel izafiyetçilik ve hata teorilerine alternatif olarak gerçekçi teoriler geliştirilmiştir. Bu dönemde ortaya atılan gerçekçi tutumlar; ahlaki tabiatçılık, ahlaki tabiatçı-olmayan ve doğalcı teoriler olarak sıralanabilir. Bu teoriler ilerleyen bölümlerde detaylıca değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeleri sunmadan evvel, antik dönemden günümüze yaptığımız yolculuğu da dikkate alarak “Ahlaki bilgi ve eylem neden bir sorundur?” sorusunu cevaplandırmamız gerekir.

Ahlaki bilgi ve eylem sorunun, tanrının ve gayelilik düşüncesinin yokluğunda ahlakı nasıl temellendireceğimiz ile ilişkili olduğu ifade edilebilir. 17. Yüzyıl itibarıyla ahlakın keyfileşmeye başlaması ve 21. Yüzyılda bu keyfiliğin kayıtsızlığa varmasıyla birlikte eylemlerimizi iyi veya kötü olarak nitelendireceğimiz nesnel kriterlerden söz edemeyiz. Eylemlerimizi iyi veya kötü olarak nitelendireceğimiz nesnel kriterlerden yoksun olmamız, ahlaki tartışmaları sonlanamaz bir karaktere büründürür. Bu sonlanamaz tartışmalar, bireye iradesini neden x eylemine değil de y nedenine yönlendirmesi gerektiğine dair nesnel bir

¹¹⁶ Bkz. George Edward Moore, *Principia ethica*, (Cambridge: University Press, 1980), 1. Bölüm.

kriter sunamaz. Böylelikle bireyler eylemlerini, aklın değil arzuların rehberliğinde meydana getirirler.

İKİNCİ BÖLÜM

2. Ahlaki Gerçekçilik ve Ahlaki Gerçekçilik Karşıtlığı

Gündelik hayatta “Masum bir insanı öldürmek yanlıştır”, “Yaşlı insanlara yardım etmek iyidir” şeklindeki ahlaki yargıları, üzerine düşünmeksizin doğru olarak kabul eder ve bu yargılara uygun eylemlerde bulunuruz. Gündelik hayatın akışı içerisinde üzerine fazlaca düşünmeden dile getirdiğimiz ve kendilerine uygun bir şekilde eylemde bulunduğumuz bu yargılar, alışkanlıklarımızın bir sonucudur. Fakat insanlar bu yargıların üzerine düşünmeye başladıklarında; “Masum bir insanı öldürmek niçin yanlıştır?”, “Yaşlı bir insana yardım etmek niçin iyidir?” sorularını sorduklarında işler olduğundan daha karmaşık bir hale gelir, çünkü bu sorular ahlakın doğası ve onun bu dünyada nasıl konumlandırılacağı ile ilgili sorulardır.

Ahlakın doğası filozoflar tarafından asırlardır tartışılmaktadır. Bu tartışma, antik dönemden bu yana “Ahlak nesnel midir, bir bilgi ve gerçekler alanı mıdır? yoksa “Öznel, bireysel duyguların veya sosyal normların bir yansıması mıdır?” soruları etrafından şekillenmiştir.¹¹⁷ Ahlakın nesnel olduğunu iddia ederek onun bir bilgi ve gerçeklikler alanına sahip olduğunu ifade eden teoriler, gerçekçi olarak isimlendirilirler. Gerçekçiliğe göre ahlaki gerçeklikler, insan zihninden bağımsız bir gerçeklikler alanıdır ve insanlar zihinden bağımsız bu gerçeklikler alanı hakkında doğru veyahut yanlış olacak şekilde yargıda bulunabilir.¹¹⁸

Ahlakın bireysel duyguların veya sosyal normların yansıması olduğunu ifade eden teoriler ise gerçekçilik karşıtı olarak isimlendirilirler. Ahlakı, bireylerin duyguları üzerinden açıklayan gerçekçilik karşıtı teorilere göre bir şey hoşumuza gittiği için iyi hoşumuza gitmediği için kötü olarak isimlendirilebilir, çünkü iyi-kötü, adil-adaletsiz gibi ahlaki terimler yalnızca bireylerin duygularını ifade eder. Bireylerin duyguları birbirinden farklı olduğundan burada herhangi bir referans noktası veyahut standart aranmaz. Bununla birlikte, ahlakın inşa olduğunu ifade eden gerçekçilik karşıtı teoriler için durum biraz daha farklıdır. Bu teoriler, ahlaki dili kullanırken kullandığımız belli standartların var olduğunu fakat bu standartların insanlar tarafından inşa edildiğini ifade ederler.

¹¹⁷ Peter Railton, “Moral Factualism”, içinde *Contemporary Debates in Moral Theory*, (MA: Wiley-Blackwell, 2006), s.201.

¹¹⁸ <https://iep.utm.edu/moralrea/>, Erişim Tarihi 2 Şubat 2024.

Gerçekçiliğe göre bir şeyin hoşumuza gittiği için iyi, hoşumuza gitmediği için kötü olduğunu söylemek kendi içerisinde bazı problemler barındırır, çünkü ahlaki terimleri bireylerin hoşuna gitmesi veya gitmemesi üzerinden tanımladığımızda; bir şeyin iyi ya da kötü, adil ya da adaletsiz olduğunu söylerken ne iddia ettiğimiz anlaşılmaz.¹¹⁹ Bir başkasının hoşuna giden benim hoşuma gitmeyebilir, benim hoşuma giden ise bir başkasının hoşuna gitmeyebilir. Bu durumda “X eylemi kötüdür” derken neyi ifade ettiğimiz anlaşılmaz, çünkü referans olarak alacağımız bir standarda sahip olmayız. Bu sebepten ahlaki gerçekçiler, ahlaki yalnızca duygularımızı dışa vuran veyahut zihinde kurulmuş şeyler olarak değerlendirmezler.

Ahlaki gerçekçilik, aynı zamanda ahlaki standartların insanları tarafından inşa edildiğini iddia eden inşacı teorilere yönelik pek çok eleştiride bulunur. Bu eleştirilerin temelinde, insanlar tarafından inşa edilmemiş dolayısıyla insan zihni tarafından kurulmamış ahlaki gerçeklikler alanın var olduğu varsayımı bulunur. Bahsi geçen tartışmalar söz konusu iki tutum arasında farklı şekillerde devam ettirilebilir, çünkü her iki tutum da farklı filozoflar tarafından farklı şekillerde savunulmuştur. Bu sebepten, bahsi geçen teorilerin hem kendi içlerindeki benzerlik ve farklılıkların hem de birbirleri arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların detaylıca ele alınması gerekir.

2.1.Ahlaki Gerçekçiliğin Yapısı

Ahlaki gerçekçilik, farklı şekilde karakterize edilmiş teorileri içeren ve birbirinden farklı görüşleri kapsayan şemsiye bir kavramdır. Bu sebepten, “Ahlaki gerçekçilik nedir?” sorusunu, gerçekçilik şemsiyesi altında toplanan bütün teorilerin karakteristik özelliklerini kapsayacak şekilde sunmak mümkün değildir. Bununla birlikte, bu şemsiye altında toplanan teorilerin ortak kabullerine odaklanarak “Ahlaki gerçekçilik nedir?” sorusunu cevaplamak mümkündür.

Ahlaki gerçekçilik şemsiyesi altında bulunan teorileri; tabiatçı teoriler, tabiatçı-olmayan teoriler ve doğalcı teoriler şeklinde ifade etmek mümkündür. Bahsi geçen gerçekçi teorilerin üçü de ahlaki gerçeklerin var olduğunu ve bu gerçekliklerin bilinmesinin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Başka bir ifadeyle, gerçekçi teoriler; zihinden bağımsız ahlaki

¹¹⁹ Geoffrey Sayre-McCord, “Moral Realism”, içinde *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, (New York: Oxford University Press, 2006) s.39-40.

gerçeklerin var olduğunu, bu gerçekliklere referansla ahlaki yargılarda bulunabileceğimizi ve bu yargıların doğru ve yanlış olabileceğini ifade ederler.¹²⁰

Ahlaki gerçekçilerin bu temel iddiaları, formel bir şekilde ifade edildiğinde ahlaki gerçekliğin yapısı hakkında bir fikir elde edilebilir. Bahse konu olan gerçekçilik tanımının ilk kısmı, zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin bulunduğunu ifade eder. Ahlaki gerçekliğin yapısını tartışırken, ahlaki gerçekçilik tanımının bu ilk kısmına “zihinden bağımsızlık (*mind-independence*) veya “zihinde kurulmamış gerçeklikler” şeklinde atıfta bulunacağız. Tanımın ikinci kısmı ahlaki yargılarla ilişkilidir ve zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler hakkında konuşabileceğimizi iddia eder. Tanımın bu ikinci kısmına “bilişselcilik (*cognitivism*)” şeklinde atıfta bulunacağız. Tanımın son kısmında, zihinden bağımsız gerçekliklere dayanarak ifade edilen ahlaki yargıların, doğru veya yanlış olabileceği ifade edilmiştir. Ahlaki yargıların doğru veya yanlış olabileceğini ifade eden bu kısımdan “ahlaki doğrular” şeklinde söz edeceğiz.

Son tahlilde ahlaki gerçekçiliğin yapısı; (1) zihinden bağımsızlık, (2) bilişselcilik, (3) ahlaki doğrular şeklinde ele alınabilir. Ahlaki gerçekçiliğin yapısını bu şekilde ele almak bazı sorunları da beraberinde getirir, çünkü bu çalışmada gerçekçilik karşıtı başlığı altında ele alınacak olan inşacı ve izafiyetçi teoriler, (1) numaralı kriteri kabul etmeksizin (2) ve (3) numaraları kriterleri kabul ederler. Örneğin, Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth* ve *Contingency, Irony, and Solidarity* isimli eserlerinde dilin, kültürün ve toplumsal yapının gerçekliği ve anlamı nasıl şekillendirdiği üzerinde durmuş ve zihinden bağımsız gerçekliği kabul etmeksizin ahlaki gerçeklik hakkında konuşabileceğimizi ve bu konuşmalarımızın doğru ve yanlış olabileceğini ifade etmiştir. Bu çerçevede Rorty, gerçekliği inşa etmede insan failliğine odaklanarak (1)’i reddetmiş, ancak insanlar tarafından inşa edilen gerçeklik hakkında yargılarda bulunabileceğimizi ve bu yargıların doğru veya yanlış olabileceğini iddia ederek (2) ve (3). kriterleri korumuştur.

Yukarıda belirtildiği üzere gerçekçiler, ahlaki gerçeklerin var olduğu, bu gerçekliklerin bilinebileceği ve üzerlerine konuşulabileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte ahlaki gerçeklerin doğası tartışmaya açıldığında gerçekçi düşünürler arasındaki bu ittifakın bozulduğu görülür. Geoffrey Sayre-Mccord’un da ifade ettiği üzere gerçekçilerin bu konuda

¹²⁰ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, (New York: Oxford University Press, 2003), s.13, Geoffrey Sayre-Mccord, “Moral Realism”, s.49, David O Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s.18.

anlaşmalarına gerek yoktur.¹²¹ Onların gerçekçilik şemsiyesi altında bulunmaları için ahlaki yargıların doğru ya da yanlış olabileceğini ve zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin varlığını kabul etmeleri yeterlidir. Bununla birlikte, iyi bir gerçekçi teorisinin, bu kabullere ek olarak ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasındaki ilişkiyi de tatmin edici bir şekilde açıklayabilmesi gerekir. Eğer zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerden söz ediyorsak, söz konusu gerçekliklerin doğal özelliklerle arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu aıklayamamız beklenir. Bu itibarla ahlaki gerçekçiliğin yapısı tartışılırken (1), (2) ve (3)’e ek olarak, ardıllık ilkesinin (*supervenience*) de tartışılması gerekir.

Ardıllık ilkesi, temelde ontolojik bir ilkedir ve ana iddiası; “Bir A zellikleri kümesi, başka bir B kümesinin ardından geliyor, B kümesinin özelliklerinde bir farklılık olmadığı sürece A kümesinin özelliklerinde de bir farklılık olmaz”¹²² şeklinde. Bu ilke, ahlaki gerçekçiliğe uyarlandığında “A ahlaki zellikleri, B doğal özellikleri ardından geliyor, B doğal özellikler kümesinde değişiklik olmadığı sürece A zellikleri kümesinde bir değişiklik olmaz” şeklinde ifade edilir. Bu konu 1.1.4. başlığı altında detaylıca tartışılacağı için şimdilik bu konuya dair yalnızca kısa bir tanıtımla yetineceğiz.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında ahlaki gerçekçiliğin yapısını ortaya çıkaran ortak kabuller şu şekilde sıralanabilir; (1) zihinden bağımsızlık, (2) bilişselcilik, (3) nesnel ahlaki doğrular, (4) ardıllık ilkesi. Sonraki bölümlerde bu ortak kabuller tartışmaya açılarak detaylı bir değerlendirme yapacağız. Böylelikle hangi teorilerin ahlaki gerçekçilik şemsiyesi altına girebileceğine dair bir kritere sahip olacağız.

2.1.1. Zihinde Kurulmamış Ahlaki Gerçeklikler

Kevin DeLapp, *Moral Realism* isimli eserinde “Nesnelliğin kendisinin şüpheli göründüğü bir çağda, değerlerimizin “nesnel” bir şeyi takip ettiğine inanmaya nasıl devam edebiliriz?”¹²³ sorusunu sorar. Nesnel ahlaki gerçekliklerin ve doğruların var olduğunu kabul eden gerçekçilerin, bu soruya doyurucu bir cevap vermesi beklenir. Ahlaki gerçekçiler, genellikle gerçekçiliği bireylerin başlangıç noktası olarak kabul ederler. Buna göre ahlaki olmayan durumlarda olduğu gibi ister açıkça akıl yürütelim ve eyleme geçmeden önce onlara atıfta bulunalım, ister eylemlerimiz içgüdüsel olsun, ahlaki gerçeklikler

¹²¹ Geoffrey Sayre-McCord, “Moral Realism”, s.49.

¹²² McLaughlin, Brian and Karen Bennett, “Supervenience”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>, Erişim Tarihi 19.11.2023.

¹²³ Kevin DeLapp, *Moral Realism*, s.11-12.

temelinde hareket ederiz. Bu durumda nasıl ki bir bıçağı daha keskin olduğu için diğerine tercih ediyorsak, benzer şekilde bir eylemi daha iyi veya adil olduğu için bir diğerine tercih ederiz.¹²⁴

Öte taraftan ahlaki gerçeklikler doğal gerçeklikler kadar somut ve belirgin değildir. Örneğin bir bıçağın daha keskin olduğu için bir diğerine tercih edilmesi, bir eylemin daha adil olduğu için diğerine tercih edilmesinden daha somuttur. Bu durumda ahlaki gerçeklikler alanının fiziksel gerçeklikler alanıyla mukayese edilmesi, ilk bakışta makul bulunmaz. Gerçekçiler, ahlaki gerçeklikler alanıyla fiziksel gerçeklikler alanının mukayese edilemeyeceğini dile getiren bu iddiayı kabul etmezler. Onlara göre ahlaki gerçekliklerin bulutlar, sandalyeler vb. kadar somut bir şekilde görünür olmaması, ahlaki gerçekliklerin var olmadığı veya bu gerçekliklerin öznel olduğu imasını taşımaz. Elektronların da çıplak gözle gözlemleyemiyoruz, ancak bunun neticesinde elektronların var olmadığı sonucuna varmıyoruz.¹²⁵ Ahlaki gerçekliklerin varlığı yeterince somut olmamaları sebebiyle reddediliyorsa elektronların da varlığı yeterince somut olmadıkları sebebiyle reddedilmelidir. Benzer şekilde ahlaki gerçekliklerin öznel olduğunu kabul ediyorsak elektronların da öznel olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bu akıl yürütme ışığında, nesnel ahlaki gerçekliklerin varlığını kabul ettiğimizi varsayalım; bu durumda “Ahlaki gerçekliklerin nesnel olması ne anlama gelir?” sorusunu tartışmaya açmak gerekir. Ahlaki gerçekçiler, ahlaki doğruların nesnelliğini zihinden bağımsızlıkla ilişkilendirirler. Zihinden bağımsızlık, gerçekliklerin zihinde kurulmadığını ima eder. Buna göre fiziksel gerçeklikler gibi ahlaki gerçekliklerin de zihinden bağımsızlığı söz konusudur.¹²⁶ Fakat ahlaki gerçekliğin zihinden bağımsızlığını tam manasıyla açıklamadan, ahlaki gerçekçiliğin nesnellik hakkındaki açıklamaları muğlak kalacaktır. Bu nedenle iyi bir gerçekçi teorinin, zihnin dışında var olan ahlaki gerçeklikle neyi kastettiğini net bir şekilde ortaya koyması gerekir.

Ahlaki gerçekçilik, zihinden bağımsızlık meselesini tartışırken ahlaki gerçeklikler ve insan arasındaki ilişkiyi merkeze alırlar. Genel olarak zihinden bağımsızlık, bireylerin duygularından, tutumlarından, arzularından vb. bağımsızlığı şeklinde ifade edilir. Özel olarak ise bağımsızlık kavramı; duruştan bağımsızlık (*stance-independence*), delilden

¹²⁴ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.21.

¹²⁵ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.22.

¹²⁶ Connie S. Rosati, *Mind Independence and Moral Realism*, içinde ed. Chang ve Sylvan, *Routledge Handbook of Metaethics*, (New York: Routledge, 2017), s.350.

bağımsızlık (*evidential-independence*), metafizikten bağımsızlık (*metaphysical-independence*) gibi farklı perspektifleri barındıracak şekillerde kullanılır.

Duruştan bağımsızlık kavramını Russ Shafer Landau, ahlaki gerçekliklerin herhangi bir gerçek veya varsayımsal perspektiften onaylanmaları nedeniyle doğru olmadığını belirtmek için kullanmıştır.¹²⁷ Delilden bağımsızlık ise David O. Brink tarafından, ahlaki gerçeklerin ve doğruların onlara dair kanıtlardan bağımsızlığını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda delilden bağımsızlık, ahlaki gerçekliklerin, bireylerin gerekçelendirmelerinden bağımsız olduğunu ima etmektedir.¹²⁸ Metafizikten bağımsızlık ise ahlaki gerçeklerin, öznel tercihlere veya kültürel geleneklere bağlı olmadığını iddia eder. Bu tür bir bağımsızlık, metafizik kabullere yaslanmaksızın ahlaki gerçekçiliğin savunulabileceğini düşünen minimalizm ve benzeri teoriler dışında gerçekçi teorilerin büyük bir kısmının üzerinde ittifak ettiği bir bağımsızlık türüdür. Bağımsızlık türleri tek başına müstakil bir çalışmayı dolduracak kadar çeşitli olduğundan bu çalışmada zihinden bağımsızlık, bireylerin duygularından, tutumlarından, arzularından vb. bağımsızlığını ifade edecek şekilde kullanılacaktır.

Zihinde kurulmayan ahlaki gerçekliklerin, bireylerin duygularından ve tutumlarından bağımsız olarak ifade edilmesi, insanların kendilerinden bağımsız olan ahlaki gerçekliklerle nasıl ilişki kuracağı sorusunu gündeme getirir. Ahlaki gerçeklikler büyük oranda insanlarla ilgilidir. Örnek olarak insan ticaretini yanlış yapan şeylerden biri kurbanlarının acı çekmesine neden olmasıdır, bu da tabii ki insandan bağımsız bir şey değildir.¹²⁹ Dolayısıyla ahlaki gerçeklerin zihinde kurulmamış olması, ahlaki gerçeklikler hakkında konuşurken insanın tamamen dışarıda bırakıldığı anlamına gelmez. Daha ziyade ahlaki gerçekliklerin, hiçbir insan var olduklarını düşünmese dahi var olmaya devam edeceği anlamına gelir.

Bireylerin veya belli bir grubun bakış açısıyla ahlaki gerçekliğin inşa edildiğini ve bu gerçekliğin bireysel veya kültürel değer yargılarına dayandığını savunan teoriler, zihinsel bağımsızlık kriteri göz önüne alındığında ahlaki gerçekçilik şemsiyesi altında yer alamazlar. Zira bu teoriler, ahlaki gerçeklikten bahsedebilmek için bireysel değerlendirmelerin veya toplumsal uzlaşının varlığını şart koşarlar. Gerçekçiler ise ahlaki gerçeklerin bireyin değerlendirmelerinden veya toplumsal uzlaşılarından bağımsızlığını vurgular.

¹²⁷ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, s.15.

¹²⁸ David O Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, s.17-34.

¹²⁹ William J. FitzPatrick, *Ethical Realism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), s.8.

2.1.2. Zihinde Kurulmamış Ahlaki Gerçeklikler Üzerine Konuşmanın İmkânı

Bir önceki bölümde, zihinde kurulmamış gerçekliklerin ne anlama geldiğini ele aldık ve bu bağlamda zihinsel bağımsızlığın, bireylerin duygularından, tutumlarından, arzularından bağımsız olma durumunu ifade ettiğini vurguladık. Bu bölümde ise ahlaki gerçekçiliğin, bilişselcilik çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiğini ve ahlaki yargıların zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerle nasıl ilişkilendirildiğini anlamaya çalışacağız.

Bilişselcilik farklı filozoflar tarafından farklı şekillerde kullanılan bir terimdir. Genel olarak bilişselcilik iki şeyi ima eder: (i) belli bir alana yönelik yargılarımızın -ki şu anda ahlaktan söz ettiğimiz için ahlak alanından söz ediyoruz- inanç olması, (ii) bu yargıların doğru veya yanlış olabilmesi.¹³⁰ Bilişselciliğin bu genel tanımı dikkate alındığında, gerçekçi teorilerle birlikte inşacı ve izafiyetçi teorilerin bu iki imayı kendi içlerinde barındırdığı görülür. Örneğin inşacı bir teori savunan Street, ahlaki yargıların failer tarafından pratik bakış açılarına göre oluşturulduğunu iddia eder.

Street'e göre ahlaki yargılar doğru veya yanlış olabilir, ancak ahlaki yargıların doğruluğu ve yanlışlığı pratik bakış açısının neye olanak sağladığı ile doğrudan ilişkilidir.¹³¹ Fakat bu bakış açısının içeriği failin diğer değerlerine bağlı olarak keyfi bir hale bürünebilir. Sözgelimi Ahmet, çevreyi korumaya değer veren bir birey olsun; çevreye değer veren bir birey olarak Ahmet'in geri dönüşüm kutusu satın almak ve onları düzenli olarak kullanmak için nedenleri vardır. Street'e göre Ahmet'in çevreyi korumaya değer vermesi için çevreyi korumanın nesnel anlamda doğru olmasına gerek yoktur, çünkü kişinin neye değer vereceği kendisini çevreleyen dışsal faktörlere bağlı olmakla birlikte kişiye görelidir. Bu durumda Ahmet "Çevreyi korumak iyidir" şeklinde bir ahlaki yargıda bulunabilir. Onun bu yargısı öznel de olsa doğru ya da yanlış olabilir. Bu durumda Street'in inşacı teorisi bilişselciliğin kriterlerini karşılamış olur.

İzafiyetçi teoriler de inşacı teorilere benzer şekilde, ahlaki yargıların doğru ya da yanlış olabileceğini kabul ederler. Bu yargıların doğruluğu, belli bir sosyal grubun veya bireyin bakış açısına bağlıdır. İnşacı ve izafiyetçi teoriler, ahlaki yargıların inanç olduğunu ve bu inançların doğru ya da yanlış olabileceğini savunurlar. Bu minvalde, inşacı teoriler ahlaki

¹³⁰ Mark Van Roojen, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/#Cog>, Erişim Tarihi 14.11.2023.

¹³¹ Sharon Street, "What Is Constructivism In Ethics And Metaethics?", s.367.

yargıların doğruluğunu pratik bakış açısıyla ilişkilendirerek açıklarken, izafiyetçi teoriler bir grubun üyelerinin tamamı veya çoğunluğu tarafından paylaşılan bakış açısıyla açıklar.

Genel olarak bilişselcilik hem öznel ahlaki yargıları hem de nesnel ahlaki yargıları içeren bir perspektifi kapsar. Böylelikle gerçekçi teorilerle birlikte gerçekçilik karşıtı teorilere de ev sahipliği yapar, ancak bilişselciliği ahlaki gerçekçiliğin yapısına dahil etme niyetindeyseniz ona öznel ahlaki yargıları dışlayacak bir kriter eklememiz gerekmektedir. Bu sebepten, zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikler ile ahlaki yargılar arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekir.

Ahlaki gerçekçiliğe göre ahlaki yargılar, zihinden bağımsız gerçeklikleri betimler. Bu nedenle ahlaki yargıların doğruluğu zihinde kurulmamış gerçekliklere uygun olup olmamaları bakımından değerlendirilir. Nitekim, FitzPatrick de ahlaki yargıların, temsil edici içeriğe (*representational content*) sahip olması sebebiyle dışavurumculuk gibi gerçekçilik karşıtı teorilerden ayrıldığını ifade eder.¹³² Ahlaki yargıların temsil edici bir içeriğe sahip olması, diğer tüm yargılar gibi belirli gerçeklik alanını betimlemesi anlamına gelir.

Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics* isimli eserinde bilişselcilik ve zihinde kurulmamış gerçeklikler arasındaki ilişkinin gündelik tecrübelerimiz tarafından desteklendiğini ifade eder.¹³³ Buna göre gündelik hayatta çoğunlukla bizden bağımsız, dolayısıyla dışarıdan dayatılan ahlaki gereklilikler tarafından kısıtlandığımızı hissederiz. Brink'e göre bu durum, ahlaki gerçekçiliğin bilişselci karakterini yansıtır. Filozof, buradan hareketle ahlakın; insanların tanıyabileceği ve üzerine tartışılabileceği gerçekliklerle ilgili olduğunu vurgular. Bununla birlikte, bu vurgunun ahlaki anlaşmazlıklar konusunda makul bir açıklama sunduğunu iddia eder.

Ahlaki bir mesele hakkında, örnek olarak insan klonlamanın yanlış olması ya da insani yardımda bulunmanın doğru olması gibi konularda, bir anlaşmazlık yaşadığımızda kimin haklı olduğu veya yükümlülüklerimizin nerede yattığı gibi soruların cevaplarını aramaya girişiriz. Bu cevapları ararken, keşfedilmeyi bekleyen bir doğru cevabın bulunduğunu varsayabiliriz. Ahlaki konular hakkında herhangi bir doğruluğun bulunduğuna ikna olmasaydık bir anlaşmazlık yaşamazdık.¹³⁴ Bu durumda bilişselciliği zihinden bağımsız gerçekliklere ve doğrulara başvurarak açıklamak, hem gerçekçiliği gerçekçilik karşıtlığından ayırma

¹³² William J. FitzPatrick, *Ethical Realism*, s.2-3.

¹³³ David O Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, s.24.

¹³⁴ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, s.25.

konusunda hem de ahlaki anlaşmazlık sorununu çözme konusunda şimdilik başarılı gibi görünmektedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere bilişselcilik, insanların zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikler hakkında yargıda bulunmasına ve bu yargıların doğru veya yanlış olmasına izin verir. Bu durum dikkate alındığında, ahlaki yargı ve motivasyon arasında yakın bir ilişki bulunduğunu söylemek mümkündür, çünkü bir şeyin iyi olduğuna dair bir yargıda bulunmak, o şeyi teşvik etmek, korumak veya sürdürmek için motivasyona sahip olmayı gerektirir.¹³⁵

Öte taraftan insanların her zaman dile getirdikleri yargılara uygun eylemlerde bulunduklarını söylemek mümkün değildir, çünkü bazı insanlar ahlaki yargılarından etkilenme ve bu yargılara uygun olarak hareket etme eğilimindeyken diğerleri ahlaki yargılara daha zayıf bir bağlılık gösterme eğilimindedir. Bu sebepten, kendi maddi refahları, kişisel ilişkileri veya sosyal konumları için önemli bir maliyeti olmadığı sürece kendi ahlaki yargılarına uygun davranışlarda bulunurlar. Bütün bunlarla birlikte, ahlaki kayıtsızlık gösteren ve kararlarının ahlaki etkilerini kolayca görmezden gelebilen insanlar da vardır.¹³⁶

Son tahlilde, ahlaki yargılar ve motivasyon arasındaki ilişkinin görüldüğünden daha karmaşık olduğunu kabul etmek gerekir. Bununla birlikte hem gerçekçiliğin hem de gerçekçilik karşıtlığının savunucuları, ahlaki yargıların insanların karar alma süreçlerinde önemli bir rol oynadığını ifade ederler. Bilişselcilik, farklı motivasyon teorileri arasından hangisini benimsememiz gerektiği konusunda bir fikir vermez. Bunun sebebi, bilişselciliğin temel iddialarının ahlaki yargıların inanç olması ve bu inançların, zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikleri temsil edebildikleri için doğru veya yanlış olabilmeleridir.

2.1.3. Nesnel Ahlaki Doğrulardan Söz Edilebilir Mi?

Ahlaki meseleler üzerine konuşurken bu meseleler hakkında bazı doğru cevapların var olduğunu düşünürüz. Dahası, ahlaki meseleler hakkındaki doğruluklara dayanarak bizden farklı düşünen insanlarla tartışmaya girer ve onları ikna etmeye çalışırız. Elbette bazı konularda sahip olduğumuz ahlaki görüşlerden çok emin olamayız ve onları emin olduğumuz görüşler gibi özgüvenli bir şekilde savunamayız, ancak birçok konuda kesin görüşe sahibiz.¹³⁷ Örneğin, masum bir insanı öldürmenin yanlış olması, yardıma muhtaç insanlara yardım etmenin doğru olması, hakkında kesin görüşlere sahip olduğumuz meselelerdir. İnsanların büyük bir çoğunluğu masum bir insanı öldürmenin yanlış olduğu,

¹³⁵ Geoffrey Sayre-Mccord, "Moral Realism", s.51.

¹³⁶ Sigrún Svavarsdóttir, "Moral Cognitivism and Motivation", *Philosophical Review* 108 (2), s.161.

¹³⁷ David O Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, s.29.

yardıma muhtaç insanlara yardım etmenin doğru olduğu konusunda çok da düşünmeden ittifak ederler. Bununla birlikte, bir adım ileriye gidip ahlaki doğruların doğru olmasını sağlayan şeyin ne olduğu sorgulandığında işler görüldüğünden daha karmaşık bir hal alır, çünkü bu noktada ahlaki doğruların doğası tartışmaya açılır.

Ahlaki doğruların doğası incelendiğinde, onların öznel mi yoksa nesnel mi olduğu süregiden bir tartışma gibi görünür. Ahlaki doğruların öznel olması, bu doğruların bireylerin bakış açısına veya zihin durumlarına bağlı olarak meydana gelmesini ifade eder. Ahlaki doğruların nesnel olması ise bu doğruların bireylerin inançlarından veya kültürel normlardan bağımsız olarak var olması anlamına gelir. Bu çerçevede, ahlaki doğruların öznel olduğunu savunan teorileri bireysel izafiyetçilik, kültürel izafiyetçilik ve inşacılık şeklinde sınıflandırabiliriz. Ahlaki doğruların nesnel olduğunu savunan teoriler ise ahlaki gerçekçi teorilerdir.

İzafiyetçi ahlak teorileri, her toplumun kendi inanç ve normları doğrultusunda belli ahlaki standartlara sahip olduğunu ifade eder. Bu teorilere göre ahlaki standartlar, mutlak anlamda doğru veya yanlış olamazlar, çünkü farklı norm ve inançlara sahip pek çok kültür vardır. Bu kültürlerden birinin standardı diğerinin standardına göre daha doğru değildir. Örneğin, bir kültür kendi norm ve inançlarına dayanarak kürtağın doğru olduğunu iddia ederken bir başka kültür kendi norm ve inançlarına dayanarak kürtağın yanlış olduğunu iddia edebilir.

İzafiyetçilik, bu iki kültürün normlarını ve inançlarını birbirinden üstün tutacak herhangi bir doğruluk kriterinin mevcut olmadığını söyler. İnşacılık da izafiyetçiliğe benzer şekilde evrensel ahlaki değerlerin var olmadığını iddia etmekle birlikte ahlakın genetik faktörlere, tarihsel ve kültürel bağlamlara bağlı olduğunu savunmaktadır. İnşacılar göre bilgi insanların belirli bir zamanda ve yerde neyin doğru olduğunu düşündüklerini yansıtır. Bu durumda ahlaki bilgi, ahlaki norm ve değerler de insanların belli bir zamanda ve mekânda doğru olduklarını düşündükleri şeylerin bir yansıması olarak düşünülebilir.¹³⁸

Gerçekçi teoriler, izafiyetçi ve inşacı ahlak teorilerinin aksine, ahlaki yargıların nesnel olduğunu iddia eder. Gerçekçiler, nesnel ahlaki iddiaların varlığını güvence altına alabilmek amacıyla ahlaki yargıların doğruluğunu, bireye ya da topluma dayandıran teorilerin karşısında konumlanırlar. Bu yüzden ahlaki yargıların doğruluğu, insan etkisinden

¹³⁸ Gary A. Olson, "Social Construction and Composition Theory: A Conversation with Richard Rorty" Journal of Advanced Composition, Vol. 9, s.2-7.

arındırılmış, zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklere dayandırılır. Böylelikle ahlakın nesnelliğini sağlayan bir zeminden söz edilebilir.

Ahlaki doğruların nesnel doğasını anlamak için bu doğruların zihinden bağımsız gerçekliklere dayandığı iddiasının ne anlama geldiğini tartışmak gerekir. Ahlaki doğruların zihinden bağımsız gerçekliklere dayanması, doğruluğun bir bireyin veya toplum bakış açısından değil dünya tarafından belirlendiği anlamına gelir. Dünya bizim inşa ettiğimiz bir şey olmadığından doğruluk da bizim tarafımızdan belirlenen bir şey değildir. Bu durumda, bir şeyin doğru olması onun dünyanın bir parçası olduğu anlamına gelir. Örneğin, dünyanın en yüksek dağı hakkındaki ifadelerin doğru olması dünyanın en yüksek dağının dünyanın bir parçası olmasıyla, tek boynuzlu atlar hakkındaki ifadelerin doğru olmaması ise tek boynuzlu atların dünyanın bir parçası olmaması ile ilişkilidir.¹³⁹

Gerçekçiler, ahlaki yargıların dünyanın en yüksek dağı hakkındaki yargıya benzer olduğunu ifade eder. Böylelikle ahlaki doğrular, zihinde kurulmamış ve keşfedilmesi gereken nesnel gerçeklikler olarak düşünülürler. Bu sebepten, “mutabakatçı doğruluk kuramı (*correspondence theory of truth*)” olarak isimlendirilen doğruluk kuramını benimserler. Bu kuram, bir önerme ya da cümlemin doğruluğunu, bu önerme veya cümleye karşılık gelen, ona mutabık gerçeklikten aldığını ifade eder. Bu çerçevede, doğru-yapıcılar (*truth makers*) ve doğruluk-taşıyıcılar (*truth bearers*) olmak üzere iki temel bileşene ihtiyaç duyulur. Önergeler, cümleler, inançlar ve algılar, doğruluk-taşıyıcıları olarak kabul edilir, çünkü bunlar doğru ya da yanlış olabilecek şeylerdir. Doğru-yapıcılar ise bu önerme, cümle, inanç ve algıların doğruluğunu belirleyen şeylerdir. Bu durumda olgular ya da dünya doğru-yapıcıdır.¹⁴⁰

Bununla birlikte gerçekçiler, mutabakatçı doğruluk kuramından hareketle nesnel ahlaki doğruların varlığını savunurken bazı problemlerle karşılaşır. Bu problemlerden belki de en önemlisi gerçekçilik karşıtı teoriler tarafından ortaya atılmıştır. Buna iddiaya göre gerçekçiler, ahlaki önermelerin dünyanın hangi kısımlarına mutabık olduğunu söylemekte başarısız olmuşlardır. Bu iddianın en meşhur savunucusu J. L. Mackie'dir. Mackie, *Inventing Right And Wrong* isimli eserinin birinci bölümünde ahlaki değerlerin dünyanın bir parçası olmadığını kabul etmiş ve ahlaki önermelerin her zaman yanlış

¹³⁹ Kevin DeLapp, *Moral Realism*, s.18.

¹⁴⁰ Andrew Newman, *The Correspondence Theory Of Truth: An Essay On The Metaphysics Of Predication*, Cambridge Studies in Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s.1.

olacağını savunmuştur.¹⁴¹ Böylelikle gerçekçilerin nesnel ahlaki doğruları dayandığı mutabakatçı doğruluk kuramını reddetmiştir.

Zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin ve bu gerçekliklere mutabık olan doğruların kabul edilmesi, ahlaki gerçekliklerin dünyanın bir parçası olduğu şeklindeki metafizik kabulü de beraberinde getirir. Bu metafizik kabule, Mackie gibi gerçekçilik karşıtı filozofların yanı sıra bazı gerçekçi filozoflar da karşı çıkmıştır. Örneğin, gerçekçi bir filozof olan Derek Parfit, nesnel ahlaki doğruların varlığını kabul etmekle birlikte zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikler gibi metafizik varsayımları reddeder. Bu nedenle, zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerin doğru-yapıcı olmadığını savunur.¹⁴²

Parfit, *On What Matters* isimli eserinde ahlaki önermelerin, metafizik anlamda belirli şeylerin var olduğunu ima etmediğini dolayısıyla metafizik gerçekliklerle ilgili olmadıklarını ifade etmiştir.¹⁴³ Parfit'in yanı sıra minimalist teoriler, gerçekçiliğin beraberinde getirdiği metafizik iddiaları kabul etmeden ahlaki doğrulara ulaşabileceğimizi varsaymışlardır. Ahlaki gerçekçiliğin beraberinde getirdiği metafizik iddiaları kabul etmeyen minimalistler, ahlaki önermelerin kullanımına odaklanırlar. Buna göre “doğrudur” ifadesi bir ifadeyi onaylamanın bir yoludur.¹⁴⁴ Sözelimi, “Güller kırmızı olduğu doğrudur” demek “Güller kırmızıdır” demek ile aynı şeydir. Burada doğrunun herhangi bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediği önemli değildir. Dilsel gerçeklikten hareket eden bu teoriler daha ziyade “doğru” kelimesinin kullanımıyla ilgilenirler. Böylelikle mutabakatçı doğruluk kuramı reddedilir.

Bütün bunları dikkate alarak “Kar beyazdır”, “Karın beyaz olduğu doğrudur” ve “Yaşasın Chicago Bulls!” ifadelerini düşünelim. Minimalistler ilk iki önermenin anlamlı olduğunu ifade ederken üçüncü önermenin anlamsız olduğunu ifade ederler. Bu noktada minimalistlerin hangi kritere dayanarak ilk iki cümlemin anlamlı üçüncü cümlemin ise

¹⁴¹ John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right And Wrong*, (London: Penguin Books, 1990), s.15-48.

¹⁴² Parfit, normatif doğruların herhangi bir metafizik gerçekliğe dayanmadığını ifade etmekle birlikte. Bu doğruların nedenlere (reason) dayandığını iddia eder. Parfit'in teorisinin gerçekçi bir teori olarak değerlendirilmesinin sebebi normatif doğruların, inançlarımızdan ve arzularımızdan bağımsız bir şekilde var olan nedenler sayesinde doğru olduğunu savunmasıdır. Bkz. Derek Parfit, *On What Matters*, (Oxford: Oxford University Press, 2017), 1. Bölüm.

¹⁴³ Derek Parfit, *On What Matters Vol.2*. s.749.

¹⁴⁴ Mark Van Roojen, *Metaethics: A Contemporary Introduction*, (New York: Routledge, Taylor & Francis Group), s.163-164.

anlamsız olduğunu iddia ettikleri sorulabilir. Bu soruya ilk iki önermeyi anlamlı, üçüncü önermeyi anlamsız yapan şeyin sentaks olduğu şeklinde cevap verilir.¹⁴⁵

Michael Smith, yalnızca sentaksa dayanarak anlamlı cümleler kuramayacağımızı iddia ederek minimalist teorileri eleştirir. Smith minimalistlerin, sentaksa dayanarak “Kar beyazdır”, “Karın beyaz olduğu doğrudur” ve “Yaşasın Chicago Bulls!” önermelerinden ilk ikisinin anlamlı, üçüncüsünün yanlış olduğunu ifade ettiklerini söyler. Buna göre ilk iki önerme doğruluğunu bir dizi bağlam içerisinde anlamlı bir şekilde ifade edilebilmesinden alır. Örneğin ilk iki cümle koşullu cümle formuna sokulabilirken üçüncü cümle koşullu bir forma sokulmak için elverişli değildir. “Yaşasın Chicago Bulls!” önermesini koşullu bir forma soktuğumuzda, örneğin “Yaşasın Chicago Bulls! O halde gelecek sezonun oyunları için bilet alacağım” dediğimizde bu cümle anlamsız bir cümle olacaktır.

Smith, anlamsız cümlelerin de koşullu bir formda sunulabileceğini dolayısıyla doğruluğu elde etmek için yalnızca sentaksa dayanmanın anlamsız olduğunu düşünür. Anlamsız cümlelerin koşullu bir şekilde yazılabileceğini ifade etmek için Carol Lewis’in “Jabberwocky” isimli şiirini örnek gösterir. Anlamsız kelimelerin koşullu bir şekilde birbirine bağlanmasından oluşan bu şiirdeki cümleler, gramer açısından doğru olmasına rağmen anlamsızdır. Bu sebepten Smith, bir önermenin doğruluğunun, gramer açısından doğru olmasıyla değil dünyadaki durumlara referansla açıklanabilmesiyle ilişkili olduğunu ifade eder.¹⁴⁶

Bütün bunlarla birlikte, bir önermenin anlamlı ve doğru olduğunu açıklamak için gramer kurallarının yeterli bulmak kendi içerisinde başka problemleri de barındırır. Örneğin kullanacağımız gramer kurallarının hangi gramer kuralları olacağının belirlenmesi oldukça problematik görünür. İngilizce gramer kurallarına uygun bir şekilde yazılmış bir cümle Türkçe gramer kurallarına göre anlamsız olabilir veyahut tam tersi de mümkün olabilir.

Bütün bunlarla birlikte, bir önermenin anlamlı ve doğru olduğunu açıklamak için gramer kurallarının yeterli bulmak kendi içerisinde başka problemleri de barındırır. Örneğin kullanacağımız gramer kurallarının hangi gramer kuralları olacağının belirlenmesi oldukça problematik görünür. İngilizce gramer kurallarına uygun bir şekilde yazılmış bir cümle Türkçe gramer kurallarına göre anlamsız olabilir veyahut tam tersi de mümkün olabilir. Şayet her önerme dile getirildiği veyahut yazıldığı dilin gramer kuralları içerisinde

¹⁴⁵ Michael Smith, “Moral Realism” içinde *The Blackwell Guide To Ethical Theory*, ed. LaFollette ve Ingmar Persson, (Malden, Mass: Wiley Blackwell, 2013).

¹⁴⁶ Michael Smith, “Moral Realism”, s.41-47.

değerlendirilecekse burada bir tür izafiyetçilikten söz edebiliriz. Dolayısıyla minimalist teoriyle birlikte gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı tutumlar arasındaki sınır oldukça belirsiz bir hal alır. Bu sebepten, doğruluğu zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklere dayandırmamız gerekir.

2.1.4. Doğal Özellikler ile Ahlaki Özellikler Arasındaki İlişkiyi Anlamak: Ardıllık Teorisi

İnsanlar, belirli eylemlerde bulunurken bu eylemin ortaya çıkaracağı durumlar hakkında bir beklentiye sahip olurlar. Elini ateşe yaklaştıran bir kişi elinde yanma hissinin oluşmasını bekler, çünkü ateş yakıcı olma özelliğine sahiptir. Ateş yakıcı olma özelliğine sahip olduğundan, birinin kasten elini yakmasına sebep olmanın kötü bir eylem olduğunu düşünürüz. Örneğin, arkadaşımızın eline sıcak çay döktüğümüzde onun acı çektiğini düşünerek kendimizi kötü hissederiz. Bu örnek dikkate alındığında, sıcak ya da yakıcı olma doğal özelliklerinin ardından kötü olma ahlaki özelliğinin meydana gelmesini beklediğimiz söylenebilir.

Çağdaş metaetik tartışmalarda, bazı doğal özelliklerin neticesinde iyi, bazı eylemlerin neticesinde kötü özelliklerin ortaya çıkmasını sağlayan şeyin ahlaki ardıllık ilkesi (*moral supervenience*) olduğu iddia edilir. Ahlaki ardıllık ilkesi, doğal özellikler ve ahlaki özellikler arasındaki ardıllık ilişkisini vurgular. Bu ilke, doğal özelliklerde bir değişiklik meydana gelmediği sürece ahlaki özelliklerde bir değişiklik meydana gelmeyeceğini ifade eder.¹⁴⁷ Burada doğal özelliklerden bahsederken ne kastettiğimiz ahlaki ardıllık ilkesinin anlaşılması için önemlidir.

Genel olarak filozoflar, doğal özellikleri bilim tarafından incelenen özellikler olarak kabul etme eğilimindedirler. Bu noktada mutlu olmak, acı çekmek, bir arzuya veya niyete sahip olmak, harekete geçmeye karar vermek gibi zihinsel özelliklerin doğal özellikler arasında sayılıp sayılamayacağını tartışmaya açmak gerekir. Bu durumda ahlaki ardıllık teorisini savunan bir düşünür, doğal özelliklerin ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmalıdır ancak bu, sağlam bir ahlaki gerçekçi teori için tek kriter değildir, çünkü sağlam bir gerçekçi teorisinin aynı zamanda ahlaki özelliklerle doğal özellikler arasında neden böyle bir ilişkinin var olduğunu açıklaması da beklenir.

Ahlaki ve doğal özellikler arasında bir ardıllığın olması, ahlaki gerçekçilikle çelişmez. Bununla birlikte, iki tür özellik arasında zorunlu bir ardıllık ilişkisinin olduğunu iddia etmek,

¹⁴⁷ <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience-ethics/>, Erişim Tarihi 20 Nisan 2023.

açıklama gerektiren bir şeydir.¹⁴⁸ Tabiatçı teoriler, doğal özellikleri bilim tarafından incelenen özellikler olarak tanımlarlar ve ahlaki özelliklerin doğal özelliklerle özdeş olduğunu ifade ederler. Burada bir özdeşlik ilişkisi söz konusu olduğundan tabiatçı teorilerin, söz konusu iki özellik arasında bulunan ilişkiyi açıklamaları gerekmez. Örneğin, iyinin haz ile özdeş olduğunu ifade eden bir tabiatçı, bu iki özelliğin özdeş olması sebebiyle her zaman bir ardılık ilişkisi içerisinde olduğunu kabul edebilir. Bununla birlikte benzer bir durum tabiatçı-olmayan teoriler için söz konusu değildir.

Tabiatçı-olmayan teoriler, ahlaki özelliklerle doğal özelliklerin birbirinden ayrı özellikler olduğunu ifade ederler. Bu sebepten, bu teorilerden ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu açıklamaları beklenir. Öte taraftan bu teoriyi savunanlar; nasıl kimyasal özelliklerle atomik özellikler arasında bir ardılık ilişkisi olduğu düşünülüyorsa ve bu ilişki için bir açıklama talep edilmiyorsa, ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasındaki ilişki için de bir açıklama talep edilemeyeceğini savunabilir.¹⁴⁹ Bununla birlikte böyle bir savunma, gerçekçiliği savunmasız bir hale getirebilir. Bir gerçekçilik karşıtı, kimyasal özelliklerle atomik özellikler arasındaki ilişkiyi açıklamayan teorileri reddedebileceği gibi ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasındaki ilişkiyi açıklamayan bir teoriyi de reddedebilir.

Bu ilişkiyi reddetmenin bir diğer yolu Hume yasasına başvurmaktır. Hume, sebepleri ve sonuçları sürekli bir arada görmemize rağmen bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki kuramayacağımızdan söz eder. Öte taraftan insanlar, sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğunu düşünme eğilimlidir. Bu yüzden, belli sebepler gördüğümüzde ardından belli sonuçların çıkmasını bekleriz ve bu beklenti sebebiyle neden ve sonuç arasında bir zorunluluk ilişkisi olduğuna inanırız. Hume neden ve sonuç arasındaki bu ilişkinin zorunluluk ilişkisi olmadığını iddia eder.¹⁵⁰ Bu çerçeveyi ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasındaki ilişkiye uyarladığımızda, ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasında zorunlu bir ilişkiden olmadığı söylenebilir. Bu durumda belirli ahlaki özelliklerin belirli doğal özelliklerin ardılı olması, insanların beklentilerinin ve alışkanlıklarının bir sonucu olarak değerlendirilir.

¹⁴⁸ Allison Hills, "Supervenience and Moral Realism", içinde ed. Alexander Hieke ve Hannes Leitgeb, *Reduction - Abstraction - Analysis* (Berlin: De Gruyter, 2009), s.165.

¹⁴⁹ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, s.98.

¹⁵⁰ Allison Hills, "Supervenience and Moral Realism", s.168-69.

Hume yasasına dayanarak, ardıllık ilkesinin reddedilmesi her ne kadar ilk bakışta makul görünse de belli başlı problemleri de beraberinde getirir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere insanlar belli eylemlerde bulunurken bu eylemlerin nasıl sonuçlanacağına dair belirli bir beklentiye sahip olurlar ve bu eylemlerin neticesinde iyi ya da kötü bir şeyin meydana geleceğini düşünerek eylemlerini meydana getirirler. Gerçekçilere göre, insanların belirli şekilde davranmalarını sağlayan şey zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerdir. Bu gerçeklikler sayesinde insanların eylemleri keyfi olarak meydana gelmez, ancak Hume yasasından hareketle ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasındaki ilişkinin alışkanlıktan ibaret olduğunu savunmak eylemlerimizin keyfi bir şekilde gerçekleştiği anlamına gelir. Bu durumda, ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasındaki ilişki, insanların tutumlarına, inançlarına ve beklentilerine bağlı olur.

Gerçekçilik karşıtı bir diğer argüman ise Mackie'nin “Inventing Right and Wrong” adlı eserinde yer alan “tuhaflık argümanı”dır (*the argument from queerness*). Mackie bu argümanında, zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin var olmadığını savunarak, dünyada ahlaki özelliklerden bahsedilemeyeceğini ve bu nedenle ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasında bir ilişki kurulamayacağını ileri sürer.¹⁵¹

Gerçekçiler, zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin, insanların davranışlarını kısıtlayarak keyfi davranmalarına engel olduklarını düşünür. Mackie'nin şüpheyile yaklaştığı nokta tam olarak burasıdır. Mackie, belli bir eylemin iyi niteliğine sahip olmasının, insanların bu eylemi yapmaya teşvik edeceği düşüncesine şüpheyile yaklaşır.¹⁵² Onun bu düşünceye şüpheyile yaklaşması, zihinden bağımsız ahlaki gerçekleri reddetmesiyle doğrudan ilişkilidir, çünkü zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikler reddedildiğinde ahlaki niteliklere yüklemleyebileceğimiz herhangi bir gerçeklikten söz edilemez.

Simon Blackburn, Mackie'ye benzer şekilde zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin varlığını reddeder. Bununla birlikte onun teorisinde zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin reddedilmesi, ahlaki ardıllık ilkesinin reddedilmesini gerektirmez. Buna göre dünyada ahlaki kavramlara ya da niteliklere karşılık gelen ahlaki gerçeklikler mevcut değildir. Dolayısıyla dünyada ahlaki niteliklerin varlığından söz edilemez, ancak insanlar kendi tutum, duygu ve inançlarını dünyaya ahlaki nitelikler varmış gibi yansıtır. Bu nedenle ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasında bir zorunluluk ilişkisinin var olduğunu düşünürler.¹⁵³ Başka bir

¹⁵¹ John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right And Wrong*, s.38-42.

¹⁵² Simon Kirchin, *Metaethics*, s.101.

¹⁵³ Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism* (New York: Oxford University Press, 1993), s.111-114.

ifadeyle, insanlar kendi içsel duygularını fiziksel dünyanın içerisine yansıtırlar ve bu durumu dışsal bir gerçeklikmiş gibi algırlar. Bunun neticesinde, ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasında zorunlu bir ilişki varmış gibi davranırlar.

Şu hâlde, Hume yasası çerçevesinde yapılan eleştirinin Blackburn'ün dışavurumcu teorisi ve Mackie'nin tuhaflık argümanı için de geçerli olduğu söylenebilir. Ahlaki gerçekliklerin ve niteliklerin dünyanın bir parçası olmadığını iddia etmek, insanların eylemlerini kısıtlayacak bir şeyin bulunmadığı anlamına gelir. Bu durumda, insanların eylemleri keyfi bir şekilde meydana gelmiş olur. Öyleyse, insanın eylemlerinin keyfilikten kurtarılması; ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasında sıkı bir ilişkinin kurulmasını ve bu ilişkinin sağlam bir şekilde açıklanmasını gerektirir.

2.2. Ahlaki Gerçekçilik Karşıtlığının Yapısı

Gerçekçilik karşıtlığı tartışmalarının merkezinde zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerin reddi bulunur. Bu teoriler, ahlaki gerçeklikleri reddetmeleri bakımından iki şekilde sınıflandırılabilir; (1) Ahlaki gerçeklikleri tamamen reddeden teoriler, (2) ahlaki gerçekliklerin varlığını kabul eden ancak bu gerçekliklerin öznel/zihinde kurulmuş olduğunu kabul eden teorilerdir. İlk sınıflandırmada yer alan teorilerin katı bir şekilde gerçekçilik karşıtı olduğunu söylemek mümkündür, çünkü bu teoriler ahlaki gerçekliklerin varlığına açık bir kapı bırakmazlar. İkinci sınıflandırmadaki teoriler ise bireylerin ahlaki gerçekliği şekillendirmedeki rolünü vurgulayarak ahlaki gerçeklerin öznel bir doğaya sahip olduğunu ifade ederler.

Gerçekçilik karşıtı teorilerin zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikleri reddetmesi, nesnel ahlaki doğruların reddini de beraberinde getirir. Daha önce de ifade edildiği üzere ahlaki doğruların zihinden bağımsız gerçekliklere dayanması, doğruluğun bireyin veya toplumun bakış açısı tarafından değil, zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikler tarafından belirlendiği anlamına gelir. Zihinden bağımsız ahlaki gerçeklerin reddedilmesi, ahlaki bir iddianın doğruluğunun bu gerçeklere nispetle belirlenemeyeceğini iddiasını da beraberinde getirir. Bu sebepten gerçekçilik karşıtı teoriler, doğruluğun belirlenmesinde, bireyin ve toplumsal yapının rolüne vurguda bulunurlar. Böylelikle nesnel ahlaki doğrular yerini öznel ahlaki doğrulara bırakır.

Zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerin ve nesnel ahlaki doğruların reddi, gerçekçilik karşıtı tutumların üzerinde ittifak ettikleri iki temel iddiadır. Öte taraftan, ahlaki gerçeklikler üzerine konuşmanın mümkün olup olmadığı tartışmaya açıldığında bu ittifakın

bozulduğu görülür. İnsanlar, ahlaki gerçeklikler hakkında konuşurken bu gerçekliklerin nesnel olduğunu düşünme eğilimindedirler. Gündelik hayatta, “Masum insanlara işkence etmek yanlıştır”, “Yardıma muhtaç insanlara yardım etmek doğrudur” gibi ahlaki yargıların nesnel bir şekilde doğru olduğunu kabul ederiz. Bu sebepten, masum bir insana işkence etmenin doğru olduğunu iddia eden bir kişiye şiddetle karşı çıkar ve ona bu yargının yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışırız. Karşımızdaki kişi ikna olmazsa bir adım daha ileriye gidip bu kişinin psikolojik problemleri olduğunu düşünebiliriz.

Gerçekçilik, ahlaki yargıların temsil edici bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Böylelikle ahlaki yargıların diğer tüm yargılar gibi belirli gerçeklik alanını betimlediği kabul edilir. Gerçekçiliğin bu kabulü ahlak dilinin gündelik kullanımını kolayca açıklar. Bununla birlikte, gerçekçilik karşıtı tutumların, ahlaki gerçeklikler hakkında konuşurken neden bu gerçeklikler nesnelmiş gibi davrandığımızı açıklaması beklenir.¹⁵⁴

Gerçekçilik karşıtı teoriler, ahlaki yargılar bakımından incelendiğinde üç farklı tutumla karşılaşırız. Gerçekçilik karşıtı teoriler, ahlaki yargılar bakımından incelendiğinde üç farklı tutum ile karşılaşırız. Bunlardan ilki gayrı-bilişselci tutumdur. Bu tutumun iki olumsuz, bir olumlu üç iddiası vardır; a) ahlaki yargılar inanç değildir, b) bu yargılar doğru veya yanlış olamaz, c) ahlaki yargılar, arzu benzeri zihinsel durumlardır (tutumlar, duygular, niyetler vb.).¹⁵⁵ Bu ilk tutumu genellikle duygucular (*emotivist*) ve dışavurumcular (*expressionist*) benimserler. İkinci tutum ise -bilişselcilik (*cognitivism*) tarafından savunulur. Bu tutum inşacı ve izafiyetçi teoriler tarafından kabul görür.

Bilişselciliği savunan gerçekçilik karşıtı teoriler, (i) belli bir alana yönelik yargılarımızın -ki şu anda ahlaktan söz ettiğimiz için ahlak alanından söz ediyoruz- inanç olması ve (ii) bu yargıların doğru ya da yanlış olabilmesi konusunda gerçekçilerle hemfikirler, ancak onlar (i) ahlaki inançlarımızın zihne bağımlı ahlaki gerçekliklere dayandığı ve (ii) ahlaki yargıların öznel olması bakımından gerçekçilerden ayrılırlar. Üçüncü ve son tutum ise ahlaki yargıların bilişselci ve bilişselci olmayan bileşenlere sahip olduğu

¹⁵⁴ Richard Joyce, “Moral Anti-Realism”, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/>, Erişim Tarihi 27 Mart 2023.

¹⁵⁵ Alison Hills, “Cognitivism about Moral Judgement”, içinde *Oxford Studies in Metaethics, Volume 10*, ed. Russ Shafer-Landau (Oxford: Oxford University Press, 2015), s.2. Mark Van Roojen, “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/#Cog>, Erişim Tarihi 14.11.2023.

hibrit görüşlerdir. Hibrit görüşün son dönemdeki önemli savunucuları Terry Horgan and Mark Timmons'tur.

Horgan ve Timmons, ahlaki yargılar konusunda bilişselci dışavurumculuk (*cognitivist expressivism*) ismini verdikleri bir görüşü benimserler. Benimsedikleri bu görüş bilişselcidir çünkü ahlaki yargıyı, salt bir duygu ya da arzu meselesi olmaktan ziyade bir inanç meselesi olarak yorumlarlar. Dışavurumcudur çünkü ahlaki yargılarla ifade edilen inançların betimleyici olmayan inançlar olduğunu iddia ederler.¹⁵⁶

Bilişselci dışavurumculuk, ahlaki yargıların motive edici olduğunu iddia eder. Bununla birlikte ahlaki yargıların motive edici olmasıyla onların doğruluk değeri alması arasındaki ilişkiyi açıklama konusunda başarılı olduğu söylenemez. Horgan ve Timmons minimalist açıklamaya benzer şekilde ahlaki yargıların doğruluğunu açıklamaya çalışsa da bu açıklamalar yeterince açık ve net değildir.¹⁵⁷ Bu sebepten, hibrit teoriler ahlaki doğruluğa dair net bir açıklama getirene kadar gayrı-bilişselci teoriler altında değerlendirilmelidir.

Son tahlilde teorilerin çeşitliliğine rağmen gerçekçilik gibi gerçekçilik karşıtlığının da yapısını oluşturan ortak kabuller mevcuttur. Bu kabuller yukarıdaki tartışmalar ışığında şu şekilde sıralanabilir; (1) zihinden bağımsızlığın reddi, (2) ahlaki doğruların öznelliği, (3) ahlaki yargıların öznel ve duygusal bir yapıya sahip olması.

2.2.1. Zihinde Kurulmamış Ahlaki Gerçekliklerin Reddi

Nesnel ahlaki gerçekliklerden söz edemeyeceğimizi iddia eden gerçekçilik karşıtı teoriler, gerçekçi teorilerin karşısında konumlanırlar. Bu teorilerin, genel olarak gerçekçiliğin olumsuzlanmasına dayandığını söylemek mümkündür. Zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler ve onlara yüklediğimiz iyi-kötü gibi özellikler dikkate alındığında ahlaki gerçekçilik karşıtlarının, gerçekçiliği olumsuzlaması sıra dışı görünmez.

Zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerden söz edildiğinde bu gerçeklikle bağlantılı olarak şu sorulara dair bir açıklama beklenir; “Ahlaki yanlışlık ne tür bir özelliktir?”, “Ahlaki özelliklerin doğal özelliklerle nasıl bir ilişkisi vardır?”, “Ahlaki özelliklere epistemik

¹⁵⁶ Terry Horgan and Mark Timmons, “Morality Without Moral Facts”, içinde *Contemporary Debates in Moral Theory*, s.220.

¹⁵⁷ Tartışmanın detayları için bkz. Alexander Miller, Normativity without Normative Facts? A Critique of Cognitivist Expressivism, içinde Giancarlo Marchetti ve Sarin Marchetti, ed., *Facts and Values: The Ethics and Metaphysics Of Normativity*, (London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017).

erişimimiz nasıldır?”,¹⁵⁸ “Zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikler eylemlerimizi nasıl kısıtlar?”. Gerçekçilik karşıtı tutumlar, gerçekçiliğin bu soruları doyurucu bir şekilde cevaplayamadığını iddia ederler. Onlara göre bu sorunun doyurucu bir şekilde cevaplanamaması, zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerden kaynaklanır. Bu sebepten, gerçekçilik karşıtı tutumların bir kısmı, bahsi geçen soruları zihinde kurulmuş gerçekliklerden hareketle yanıtlamaya çalışırlar. Gerçekçilik karşıtı tutumların bir diğer kısmı, bahsi geçen soruları yanıtlanması gereken sorular olarak değerlendirmezler. Örneğin, hata teorisyenleri zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikleri reddetmekle birlikte bu gerçekliklerden hareketle yapılan ahlaki konuşmaların sistematik bir hataya dayandığını düşünürler.

Hata teorisine göre ahlaki konuşmalarımız sistematik bir hataya dayanır, çünkü insanlar aslında var olmayan ahlaki gerçekliklerin var olduğunu düşünürler.¹⁵⁹ Bu nedenle bir hata teorisyeni “Ahlaki yanlışlık ne tür bir özelliktir?”, “Ahlaki özelliklerin doğal özelliklerle nasıl bir ilişkisi vardır?”, “Ahlaki özelliklere epistemik erişimimiz nasıldır?” gibi soruları cevaplamak için bir çaba göstermez. Bu tutumu benimseyenlerin cevaplamak için çaba gösterdiği kısım, bu sorulara dair bir cevap aramanın neden anlamsız olduğudur.

Hata teorisyenleri, ahlaki gerçekliklerin var olmadığını iddia etmekle birlikte bu gerçekliklerin betimlenmesinin hatalı olduğunu düşünürler. Bununla birlikte onların bu iddiası, ahlaki değerlerin ve ahlaki konuşmaların toplumsal işlevini gözden kaçırır gibi görünür. Bu noktada, ahlaki gerçekliği tamamen reddeden ve aynı zamanda günlük ahlaki konuşmalarımızı sistematik bir hata olarak görmeyen gayrı-bilişselci teoriler gündeme gelir.

2.2.2. Ahlaki Yargıların Öznel ve Duygusal Yapısı

Ahlaki gayrı-bilişselcilik, ahlak diline ve psikolojiye dair bir teoriler ailesidir.¹⁶⁰ Bu teorilerin iki olumsuz, bir olumlu üç temel iddiası mevcuttur; a) ahlaki yargılar inanç değildir, b) bu yargılar doğru veya yanlış olamaz, c) ahlaki yargılar, arzu benzeri zihinsel durumlardır (tutumlar, duygular, niyetler vb.). Bu bölümde gayrı-bilişselci teorilerin iki temel iddiasına odaklanılacaktır; a) ahlaki yargılar inanç değildir, c) ahlaki yargılar, arzu benzeri zihinsel durumlardır.

¹⁵⁸ Richard Joyce, Moral Anti-Realism, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/>, Erişim Tarihi 27 Mart 2023.

¹⁵⁹ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.95.

¹⁶⁰ Gayrı-bilişselciliğin birbirinden farklı çeşitli versiyonları mevcut olduğu için tek bir teori olarak değil bir teoriler ailesi olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Gayrı-bilişselcilerin bahsi geçen üç iddiasının da zihinde kurulmamış ahlaki yargıları reddetmelerinin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Zihinde kurulmamış gerçeklikleri reddeden gayrı-bilişselciler, buna uygun olarak ahlaki yargıların; duyguların, tutumların, niyetlerin vb. ifadesi olduğunu iddia ederler. Meseleyi daha anlaşılır kılmak için “Çalma eylemi ahlaki olarak yanlıştır” ifadesini inceleyelim. Gerçekçiler, çalma eylemine nesnel olarak yanlış olma özelliğini yükleyebileceğimizi iddia ederken gayrı-bilişselciler, “Ahlaki olarak yanlıştır” ifadesinin bireyin belli bir eyleme karşı “tutumunu” ifade ettiğini iddia ederler.

Bu durumda, gayrı-bilişselcilere göre ahlaki bir yargıyı dile getirmek, dışarıda var olan bir şey hakkında bilgi sahibi olmak anlamına gelmez. Bir ahlaki yargıyı dile getirdiğimizde o şey hakkında bilgi sahibi olmayız, yalnızca o şeye karşı tutumumuzu ifade ederiz. Ahlak dilinin bu şekilde değerlendirilmesi, “Ahlaki doğruluk ve yanlışlık ne tür özelliklerdir?”, “Bu özelliklerin doğal özelliklerle nasıl bir ilişkisi vardır?”, “Bu özelliklere epistemik erişimimiz var mıdır?”, “Bir şeyin bu özelliğin örneği olup olmadığını nasıl doğrularız?” vb. çetrefilli metaetik sorulardan kaçınmak için kolay bir yöntem olsa da pratikte ahlakın keyfileşmesine yol açarak ahlaki yaşantıyı arzuların, tutumların, duyguların birbiriyle çatıştığı bir savaş alanı haline getirir.

Gayrı-bilişselciliğin son dönemlerdeki temsilcilerinden biri olan Simon Blackburn de bu sorunu fark ederek şu ifadeleri kullanmıştır: “Ahlakta arzuların, tutumların ve duyguların çatışmasından başka bir şeye sahip değilsek, ahlaki taleplerin bize sunulma biçimlerinde yanıltıcı bir şey vardır.”¹⁶¹ Blackburn her ne kadar burada sorunun gayrı-bilişselcilikten değil de onun sunulma şeklinden kaynaklandığını ifade etse de ahlaki yargıları arzu, tutum ve duygulara indirgediğimizde duyguların çatışmasıyla karşılaşacağımızı onaylar gibi görünmektedir.

Bir önceki bölümde gerçekçilik karşıtlığının ahlaki yargılar bakımından üç farklı şekilde değerlendirilebileceğini ifade etmiştik bunlardan ilki (i) gayrı-bilişselciliği benimseyen gerçekçilik karşıtı tutum, ikincisi ise (ii) bilişselci gerçekçilik karşıtı tutumdur. Ahlaki yargılar konusunda bilişselci olan gerçekçilik karşıtı teoriler, genellikle inşacı ve izafiyetçi ahlak teorileridir. Bu teoriler, gayrı-bilişselciliği benimseyen ahlaki gerçekçilik karşıtı teorilere benzer şekilde zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerden söz

¹⁶¹ S. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), s.280.

edemeyeceğimizi iddia ederler. Bununla birlikte, ahlaki yargılar söz konusu olduğunda bu yargıların inanç olduğunu dolayısıyla doğruluk değeri alabileceklerini savunurlar.

Çağdaş dönemdeki ahlak tartışmalarında inşacı ve izafiyetçi teorilerin gerçekçi teorilere kıyasla daha çok ilgi gördüğünü söylemek mümkündür. Bunun gerçekçi teorilerin, zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerle nasıl ilişki kurduğumuza dair sağlam açıklamalar gerektirmesidir. Bu çerçeveden bakıldığında, inşacı ve izafiyetçi teorilerin işi daha kolaydır, çünkü insanlar tarafından inşa edilen ya da kurulan ahlaki gerçeklikten söz ederler. İnsanın zihninde kurulan bu gerçeklikle ilişki kurmak, elbette zihinde kurulmamış bir gerçeklikle ilişki kurmaktan daha kolay görünür.

Bugün pek çok inşa teorisinin zeminin de Kant'ın felsefesi bulunur. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserinde “Eğer dış nesneleri kendilerinde şeyler olarak geçerli sayarsak, dışımızdaki edimselliklerin bilgisine nasıl ulaşacağımızı anlamak saltık olarak olanaksızdır, çünkü yalnızca bizde olan tasarıma dayanırız”¹⁶² der. Bu ifadeler dikkate alındığında Christine Korsgaard, John Rawls gibi inşacı teorisyenlerin niçin Kant'a rağbet ettikleri daha açık hale gelir. Kant'ın bu ifadesini, ahlaki bir yargıda bulunabilmek için zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklere dayanmamız gerektiği şeklinde yorumlarsak tam da bu teorisyenlerin vurguladığı noktaya işaret etmiş oluruz. Fakat bu teoriler, her ne kadar ahlaki yargıların doğru olabileceğini kabul etseler de bu doğruluğun öznel bir doğruluk olmasından kaçamazlar çünkü ahlaki yargılarımızın temelinde zihinde kurulmuş ahlaki gerçeklikler bulunur. Dolayısıyla bu yargıların doğruluğu da ahlaki yargıların kendileri gibi öznel bir temele dayanacaktır.

2.2.3. Ahlaki Doğruların Öznel Yapısı ve Nesnel Ahlaki Doğruların Reddi

Dostoyevski, hapishanedeki deneyimlerini anlattığı *Ölümler Evinden Anılar* isimli eserinde, aynı hapishanede bulunduğu mahkumların sağduyuya aykırı bir şekilde; en korkunç, en gayri tabii hareketleri, en dehşetli, en canavarca cinayetleri, en neşeli, çocukça kahkahalarla anlattığından söz eder.¹⁶³ Mahkumların tavırlarının sağduyuya aykırı olması; cinayet işlemenin, başka bir insana acı çektirmenin sağlıklı her birey tarafından ahlaken yanlış olarak kabul edilmesinden kaynaklanır.

¹⁶² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), A378, s.260.

¹⁶³ Dostoyevski, *Ölümler Evinden Anılar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019) s.18.

Dostoyevski'nin diğer mahkumlar hakkındaki bu tasvirini gayrı-bilişselci bir perspektiften değerlendirdiğimizde; cinayet işlemek yanlıştır, başkalarına acı çektirmek kötüdür şeklindeki ahlaki yargıların doğru ya da yanlış olmayacağını fark ederiz. Bu yargılardaki “yanlıştır”, “kötüdür” şeklindeki ifadeler, bireylerin bahsi geçen eylemlere yönelik onaylamayıcı bir tutuma sahip olduklarını ifade eder. Buradaki onaylamama tutumu “Ben bu eylemi onaylamıyorum, sen de onaylama!” şeklinde bir işlev görebilir, fakat her halükârda ahlaki önermelerin doğruluğundan ya da yanlışlığından söz edilemez.

Gerçekçiliğin yapısını incelediğimiz bölümde mutabakatçı doğruluk kuramından söz etmiştik. Tekrar hatırlamamız gerekirse bu kuram, bir yargının doğruluğunu dünyada bir karşılığının bulunmasıyla ilişkilendirerek açıklar. Bu durumda “Kalem kahverengidir” ifadesini doğru kılan şey bu ifadenin bir şekilde dünyayı tasvir etmesi ve bu tasvirin dünya ile uyumlu olmasıyla ilişkilidir. Gayrı-bilişselciler, mutabakatçı doğruluk kuramını benimseyen gerçekçilerin aksine, bir yargının doğruluğunun bu yargının dünyada bir karşılığının bulunmasıyla ilişkili olmadığını ifade ederler. Örneğin A.J. Ayer, doğru ve yanlış şeklindeki ahlaki yargılarımızın belli bir durum karşısında bizde uyanan onaylayıcı ve onaylamayıcı “duygularla” ilişkili olduğunu iddia eder. Bu iddiaya göre “Bu parayı çalmakla yanlış davrandın” demekle “Bu parayı çaldın” demek arasında bir fark yoktur. İlk önermedeki “yanlış” ifadesi, “Bu parayı çaldın” ifadesini dile getirirken sesimize özel bir tiksinti tonu vermek veyahut ünlem izleri koymak gibi bir şeydir.¹⁶⁴

“Bu parayı çalmakla yanlış davrandın” ifadesinin “kahretsin!” gibi bir ünlem ifadesiyle aynı anlama geldiği iddiasını inceleyelim. İkinci cümlemin dünyadaki herhangi bir şeyi tasvir ederek doğru ya da yanlış olabileceğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu durum gayrı-bilişselci teoriler için sorun teşkil etmemektedir, çünkü gayrı-bilişselciler zaten ahlaki ifadelerin dünyaya herhangi bir katkıda bulunmadığını savunurlar.¹⁶⁵ Öte taraftan, “Bu parayı çalmakla yanlış davrandın” ifadesinin doğru ya da yanlış olabileceği “kahretsin!” ifadesinin ise olamayacağı gayet açıktır. Bu sebepten, gayrı-bilişselcilerden, ilk önerme doğru ya da yanlış olabilirken ikincisinin niçin olmayacağına dair bir açıklama beklenir. Bu açıklamayı Ayer, Stevenson, Hare gibi gayrı-bilişselci teorisyenlerin

¹⁶⁴ A.J. Ayer, *Truth, Language and Logic*, (Penguin Book: London, 2001), s. 109.

¹⁶⁵ Mark Andrew Schroeder, *Noncognitivism in Ethics*, (New York: Routledge, 2010), s.153.

metinlerinde bulamasak da daha sonraki gayrı-bilişselci teorisyenler bu sorunun üzerine yoğunlaşmış ve deflasyonist bir teori geliştirmişlerdir.

Deflasyonist teorinin birkaç farklı türü vardır.¹⁶⁶ Ahlaki gerçekçiliğin yapısı bölümünde bahsedilen minimalist teori de deflasyonist teorilerinin bir çeşididir. Bu teorileri burada teker teker değerlendirmek bizi konumuzdan uzaklaştıracığından bu bölümde yalnızca bu teorilerin temel iddialarına odaklanacağız. Bu teorilerin temel iddiası, “doğru” kelimesinin insanların bir şey üzerinde anlaşmalarıyla, “yanlış” kelimesinin ise anlaşmamalarıyla ilişkili olmasıdır. Örneğin, arkadaşınız “Colorado dikdörtgendir” diyorsa ve siz de onunla aynı fikirde olmak istiyorsanız, onun söylediklerini tekrarlayabilirsiniz veya sadece “Bu doğru” diyebilirsiniz. Aynı fikirde olmak istemiyorsanız “Colorado dikdörtgen değil” veya sadece “Bu yanlış” diyebilirsiniz.¹⁶⁷

Bu teorisyenlerin bir diğer temel iddiası, bir cümlenin doğruluk değerinin, anlamından bağımsız olarak, gramer kurallarına göre değerlendirilmesidir. Bu yaklaşıma göre, “Bu parayı çalmakla yanlış davrandın” ifadesi doğruluk değeri taşıyabilirken, “kahretsin!” gibi ünlem ifadeleri doğruluk değeri taşıyamaz. Bahsi geçen her iki ifade her ne kadar aynı anlama gelse de gramer olarak birbirinden farklıdır. Bu sebepten ilk ifade doğruluk değeri alabilirken ikincisi alamaz.¹⁶⁸ Bahsi geçen iki cümlenin niçin aynı anlama gelmediğine dair bir diğer açıklama Alan Gibbard’tan gelir. Gibbard “Bu parayı çalmakla yanlış yaptın” ifadesinin üzerinde anlaşmanın veyahut anlaşmamanın mümkün olduğu bir zihin durumunu ifade ettiğini bu yüzden “kahretsin!” gibi bir ifadenin doğru ya da yanlış olamayacağını iddia eder.¹⁶⁹

Bu teoriler her ne kadar, sentaks üzerinden veyahut insanın zihinsel durumları üzerinden ahlaki doğruluğu açıklamaya çalışsalar da aslında tek bir doğruluk türünden, yani öznel doğrulardan söz ederler. Dolayısıyla niçin gündelik hayatta nesnel ahlaki doğrular varmış gibi davrandığımızı açıklamakta yetersiz kalırlar. Bununla birlikte teorinin temelinde

¹⁶⁶ Ör. minimalizm, disquotationalizm, prosententializm, detaylı bilgi için bkz. Armour-Garb, Bradley, Daniel Stoljar, and James Woodbridge, "Deflationism About Truth", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition), <https://plato.stanford.edu/entries/truth-deflationary/>, Erişim Tarihi: 24 Ocak Çarşamba 2024.

¹⁶⁷ Mark Andrew Schroeder, *Noncognitivism in Ethics*, s.154.

¹⁶⁸ Bu teori ve bu teoriye yönelik eleştiriler “Nesnel Ahlaki Doğrulardan Söz Edilebilir Mi?” başlıklı bölümde daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

¹⁶⁹ Mark Andrew Schroeder, *Noncognitivism in Ethics*, s.158.

bulunan anlaşmak-anlaşmamak gibi kavramların kullanımı oldukça muğlaktır. Öznellik ve muğlaklık faktörleri göz önüne alındığında bu teorilerin, tez anti-tez şeklinde bitimsiz tartışmalara dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı söylenebilir.

Zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikleri reddederek ahlaki doğruluğun öznel olduğuna vurguda bulunan bir diğeri teori ailesi öznelciliktir (*subjectivism*).¹⁷⁰ Öznelci teoriler, bir grup insanın birbirleriyle olan ilişkileri hakkında örtülü bir anlaşmaya varması durumunda ahlakın ortaya çıktığını savunan teorilerdir.¹⁷¹ Bu teorilere göre ahlaki doğru ya da yanlış olarak nitelendirilen şeyler; kültürel bağlam, tarihsel arka plan ve toplumsal normlar bakımından önemli ölçüde farklılık gösterebilirler. Bu sebepten öznelci teoriler, zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerden ve bu gerçeklikler hakkında ahlaki yargılarda bulunmaktan söz etmezler. Bunun yerine bireysel veyahut kültürler değerlerin bir yansımasından söz ederler.

Ahlaki öznelciliğin karşılaştığı temel zorluklardan biri, ahlaki perspektiflerden birini diğerine üstün kılmayı imkânsız hale getirmesidir. Bir ahlaki perspektifin diğerinden üstün tutulamadığı noktada retorik sanatı devreye girer. Aristoteles, *Retorik* isimli eserinde retorığın üç amacı olduğunu belirtir; karakteri (*ethos*), duyguları (*pathos*) ve bilgiyi (*logos*) etkilemek.

İlki konuşmacının kişisel karakterine bağlıdır; İkincisi dinleyiciyi belli bir ruh haline sokmaya bağlıdır; üçüncüsüye, konuşmacının kendisinin sözcüklerinin sağladığı tanıtı ya da sözde tanıtı. Konuşma, bize, konuşanın inanılacak biri olduğunu düşündürecek biçimde yapıldığında, inandırma, konuşmacının kişisel karakteriyle başarılmış olur. (...) Üçüncüsü, söz konusu duruma uygun inandırıcı kanıtlar yoluyla bir gerçeği ya da sözde gerçeği kanıtladığımızda, inandırma, konuşmanın kendisi aracılığıyla olur.¹⁷²

Şayet nesnel ahlaki standartlardan söz edemiyorsak, içerisinde bulunduğumuz ahlak sistemini diğeri ahlak sistemlerine karşı meşrulaştırmak üç etkilenim çeşidinden birini veyahut hepsini birlikte kullanarak mümkün olur. Böylelikle hangi ahlak sistemi çok sayıda insanı etkilemeyi başarırsa o ahlak sistemi diğeri ahlak sistemlerine üstün gelir.

¹⁷⁰ Gayrı-bilişselci teoriler de olduğu öznelci teorilerinde pek çok çeşidi mevcuttur ör. bireysel izafiyetçilik, kültürel izafiyetçilik, inşacılık.

¹⁷¹ Gilbert Harman, “Moral Relativism Defended” *Philosophical Review*, 1984, s.3.

¹⁷² Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, (YKY: İstanbul, 1995), 1356a.

Öznelci teoriler arasında değerlendirebileceğimiz inşacılık, ortak ahlaki ilkeleri ikna edici bir şekilde açıklaması sebebiyle bireysel ve kültürel izafiyetçiliğe nazaran eleştirmesi güçtür. İnşacı teoriler, izafiyetçi teorilere benzer şekilde ahlaki gerçeklerin insanların pratik ihtiyaçları tarafından inşa edildiğini savunurlar. Bunu savunurken insanlar arasında mevcut olan ortak ahlaki ilkelere vurgu yapmayı da ihmal etmezler. Örneğin, inşacı bir filozof olan Christine Korsgaard, ahlaki kavramlarımızı pratik akla dayanarak inşa ettiğimizi iddia ederken sandalye kavramı üzerinden bir analogi kurar. Bu analogiye göre sandalye kavramına sahip olmamız onun işleviyle, yani sandalyenin oturmayı mümkün kılmasıyla ilişkilidir. Sandalyenin insan hayatındaki işlevi dikkate alındığında; bu kavramı ortaya atan kişinin, insanın oturma ihtiyacını giderecek bir nesneyi (sandalye) inşa eden ilk kişi olması gerekir.¹⁷³ Öyleyse ahlaki kavramlarımız da sandalye kavramına benzer şekilde insanların belli ihtiyacına binaen belli bir işlevi yerine getirmek için inşa edilmiş kavramlardır.

Korsgaard, pratik aklın taleplerinin, bireyleri belli ahlaki ilkeler üzerinde birleştirdiğine vurguda bulunur ve böylelikle ortak ahlaki ilkelere dair bir açıklama sunmaya çalışır. Bütün bunlar dikkate alındığında, bireysel ve kültürel izafiyetçiliğin beraberinde getirdiği endişelerin, öznel-arasılık fikriyle giderilmek istendiği açıktır. Bireylerin belli bir anlatı üzerinde birleştiğini vurgulayan öznel-arasılık, bireyler veya kültürler arasında fikir birliği ve anlaşmaya kapı aralar, ancak ahlaki doğrular doğası gereği öznel kalmaya devam ederler.

İnşacı teorilere de öznelciliğin diğer çeşitlerine getirilen eleştirilere benzer eleştiriler getirilebilir, çünkü bireyler veya kültürler arasında fikir birliği sağlayacağımız nesnel standartlar burada da mevcut değildir. Her ne kadar öznel arasında kurulan ortaklıklardan söz edebiliyor olsak da insanın arzu, istek, tutum ve duruşundan bağımsız ahlaki doğrulardan söz etmemiz mümkün olmaz. Dolayısıyla, burada nesnellikten değil sınırlandırılmış bir öznellikten söz edebiliriz.

Gayrı-bilişselci teoriler, ahlaki önermelerin doğru ya da yanlış olmayacağını, öznelci teoriler ahlakın yalnızca nesnel olarak doğru olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu teorilerden farklı olarak ahlaki hata teorisi, ahlaki yargıların doğruluk değeri alabileceğini, fakat bu

¹⁷³ Christine M. Korsgaard, “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy” içinde *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2008), s.323.

yargıların hep yanlış olacağını iddia eder. Bu teoriye göre ahlaki yargılar yanlıştır, çünkü var olmayan bazı özellikleri, yani ahlaki özellikleri mevcut varsayarlar. Ahlaki özelliklerin var olmaması, bu özelliklerin yükleneceği ahlaki gerçekliklerin var olmamasıyla ilişkilidir. Nitekim hata teorisyenleri, ahlaki gerçekliklerden söz etmenin tek boynuzlu atlardan bahsetmeye benzediğini düşünürler, ancak tek boynuzlu atlar söz konusu olduğunda artık çoğu insan onların var olmadığını bilirken ahlaki özellikler söz konusu olduğunda çoğu insan hatanın farkında değildir.¹⁷⁴

Şayet hata teorisyenlerini düşündüğü gibi ahlaki gerçekliklerden söz etmek tek boynuzlu atlardan söz etmek gibiyse ve ahlaki özellikleri mevcut farzetmek sistematik bir hataya dayanıyorsa, insanı özgür bir fail olarak konumlandırmak oldukça güç gibi görünmektedir. Bu noktada Platon'un mağara alegorisini hatırlayabiliriz. Bu alegoride insanların gerçek olarak kabul ettiği, fakat illüzyon olan bir dünyada yaşarlar. Illüzyonu gerçeklik zanneden bu insanlar, elleri ve ayakları zincirlere vurulmuş köleler gibidir. Şayet hata teorisyenlerinin iddia ettiği gibi ahlak bir illüzyondan ibaretse, özgür iradede söz edemeyiz.

2.3. Ahlaki Gerçekçiliğin Yapısını Yeniden Düşünmek

Gerçekçilik karşıtı teoriler, zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikleri reddetmelerinin neticesinde iki temel sorunla karşı karşıya kalırlar: (1) Ahlakın etkilenimler ve duygulanımlar alanına dönüşmesi, (2) Özgür iradenin bir problem olarak ortaya çıkması. Bu teoriler arasında özgür iradenin bir sorun olarak ortaya çıkması, yalnızca hata teorisine özgü değildir; öznelci teorilerde de özgür irade probleminden söz edebiliriz.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere öznelci teoriler, öznel ahlaki doğrulara ve gerçekliklere dayanarak ahlaka dair bir açıklama sunmaya çalışırlar. Bu teorilere göre bir ahlaki doğrunun ya da standardın diğerine üstün tutulması ancak retorik ile mümkündür. Bu durumda, bireyler kararlarını duygular ve etkilenimler aracılığıyla alırlar. Elbette duyguların ve etkilenimlerin ahlaki karar verme süreçlerine olan etkisi yadsınamaz. Bununla birlikte, duygu ve etkilenimleri ahlaki karar verme süreçlerinin mutlak formu olarak düşünmek, özgür irade yanılmasına yol açar, çünkü duygu ve etkilenimlerin neticesinde alınan ve uygulanan kararlar teemmül (*moral deliberation*) içermez.

¹⁷⁴ Richard Joyce, "Moral Anti-Realism", <https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/>.

Zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikleri kabul eden gerçekçi teorilerde de benzer şekilde iki temel problemden söz etmek mümkündür: (1) insanın, zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerle ne tür bir ilişkisinin olduğu ve bu ilişkinin nasıl kurulacağını sağlam bir şekilde açıklanmaması, (2) fizik teorilerin ahlakın temeline yerleştirilerek ahlak teorilerinin fizik teorilerine indirgenmesi ve böylece ahlaki bilincin özgün yapısıyla ilgili bir idrak zafiyetinin ortaya çıkması.

Kanaatimizce ilk problem, bu teorilerde insana ve insan doğasına gereken ehemmiyetin verilmemesinden kaynaklanır. Biz her ne zaman zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerden, ahlaki doğruluktan, ahlaki yargılardan söz etsek ahlaki gerçekliklere yönelen, ahlaki yargılar oluşturan ve daha sonra bu yargıların doğruluğuna dair bir soruşturma yürüten bir insandan da söz ederiz. Bu durumu daha anlaşılır kılmak için Heidegger'in bir-şey-içinlik (*Um-zu/The in-order-to*) kavramından faydalanabiliriz.

Heidegger, hergünkülüğümüz içerisinde karşılaştığımız ve *Dasein*'in ilgilendiği (*Besorgen*) gereçlerin bir-şey-içinlik karakterine sahip olduğunu ifade eder. Bir-şey-içinlik karakterine sahip olan gereçler, belli bir gönderim ağında, başka bir ifadeyle atıf ilişkisi içerisinde anlamlı olurlar.¹⁷⁵ Örnek olarak mürekkep kalem için, kalem yazmak içindir. Bütün bir-şey-içinliklerin gelip dayandığı şey ise *Dasein*, yani insandır. Benzer şekilde ahlaki gerçeklikler ve doğrular onlarla ilgilenen bir insanın var olmasıyla anlamlı hale gelir. Ne var ki bu durum, ahlaki gerçekliklerin insani inşalar neticesinde varlık kazandığı anlamına gelmez. Burada dikkat edilmesi gereken husus, zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerde imkân olarak bulunan anlamın, insanın ona yönelmesiyle bilfiil hale gelmesidir.

Ahlakın fizik teorilere indirgenmesi ise kendi içerisinde üç temel problem barındırır; a) özgür irade problemi, b) fizik teorileri yanlışlandığında, ahlak teorileri de yanlışlanır, c) ahlaki bilincin özgün yapısıyla ilgili bir idrak zafiyetinin ortaya çıkar.¹⁷⁶ Özgür irade problemi söz konusu olduğunda bilimsel çerçevenin, ahlaki yaşantıya uyarlanması bazı problemler yaratır. Doğa bilimleri neden ve sonuç arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu iddia eden nedensellik teorisini benimserler. Buna göre doğa teorileri, x nedeninin belli koşullar altında y sonucunu vermesini bekler. Bu çerçeveyi alıp ahlaki yaşantıya

¹⁷⁵ Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Alfa yayınları, 2021), §15-69, s.116.

¹⁷⁶ Ahlaki bilincin özgün yapısıyla ilgili bir idrak zafiyetinin ortaya çıkması bir sonraki bölümde incelenecektir.

uyguladığımızda bazı problemlerle baş başa kalırız, çünkü eylemlerimizde nedensellikten söz edildiğinde irade ve eylem özgürlüğü kuşkulu bir hal alır.¹⁷⁷

İkinci problem, İslam düşüncesinde “Delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir mi?” sorusu çerçevesinde ele alınır. İslam düşüncesinde bu soru her ne kadar tanrı kanıtlamaları üzerinden ele alınsa da bu soruyu fizik teorilerini temel alan ahlak teorilerine yöneltmek mümkündür. Seyyid Şerif Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinin 10. Makalesinde “Delilin yanlışlanması ispatlanan şeyin yanlışlanmasını gerektirir mi?” sorusu karşısında iki seçeneğimizin bulunduğunu ifade eder. İlk seçenek delilin medlulden, yani ispatlanmak istenen şeyden ayrı olmasıdır. Delilin medlulden ayrı olduğunu kabul ettiğimizde delilin yanlışlanması medlulün de yanlışlanması anlamına gelmez. İkinci seçenek, delil medlulden ayrı olmadığı seçenektir. Bu seçenekte delil yanlışlandığında medlul de yanlışlanmış olur.¹⁷⁸

Eğer indirgemeci ahlak teorileri ispatın ispatlanandan ayrı olmadığını kabul ediyorlarsa, temel aldıkları bilimsel teorilerin yanlışlanması durumunda ahlak teorilerinin de yanlışlanması gerekir. Nitekim, Richard Joyce da bu problemi açıklıkla dile getirmiştir. *Myth of Morality* isimli eserinde ahlakı evrim teorisine dayandırarak açıklayan Joyce, bu kitabındaki bütün argümanların henüz kanıtlanmamış empirik bir öncüle yani evrim teorisinin hipotezlerine dayandığını ifade eder.¹⁷⁹ Bu noktada filozofun kendi argümanının zayıf yönüne işaret ettiği söylenebilir, çünkü evrim teorisinin empirik öncüllerinin yanlışlanması durumunda Joyce’un teorisi de yanlışlanacaktır. Bununla birlikte, bu ifadelerden ahlak teorilerinin bilimsel teorilerden tamamen bağımsız olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

Bilimsel teoriler hemen hemen her dönemde ahlakla ilişkili olmuştur. Örneğin, Klasik dönemde Galen’in tıp teorisi ahlak teorilerine uyarlanmış ve mizaç teorileri meydana gelmiştir. Benzer şekilde Modern dönemde Spinoza, ahlak teorisini geometri bilimine dayanarak kurmaya çalışmıştır, ancak bilimsel teoriler ahlakın temeli olarak değil ahlakın anlaşılmasına ve yorumlanmasına yardımcı olan araçlar olarak değerlendirilmelidir.

¹⁷⁷ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kadı Abdülcebbar Örneği*, (Düşün Yayıncılık: İstanbul, 2012), s.264.

¹⁷⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), s.382-384.

¹⁷⁹ Richard Joyce, *Essays in Moral Skepticism*, (Oxford: Oxford University Press), s.9.

Aksi takdirde bilimsel teorilerin ve yöntemlerin kendi içerisinde barındırdığı problemler ahlak teorilerine intikal edecektir.

Bu problemlerden belki de en önemlisi, bilimin dinamik değişken ve dinamik yapısıdır. Gözlerimizi gökyüzüne çevirdiğimizde, milyonlarca yıldır değişime uğramamış bir manzara ile karşılaşırız. Oysa insan, yeryüzünde geçirdiği birkaç yüz bin yıllık sürede bu manzaraya bakış açısını ve bu bakışı ifade eden kavramları defalarca değiştirmiştir.¹⁸⁰ Öyleyse, ahlakı bilimsel teorilere indirgeyen yaklaşımları, bilimsel teorilerin dinamik ve değişken yapısını göz önünde bulundurarak incelememiz gerekir.

2.3.1. Ahlak Neden Fizik Teorilere İndirgenerek Açıklanamaz?

Ahlaki gerçekçiliğin iki temel problemi mevcuttur. Bu problemlerden ilki insanın zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerle ne tür bir ilişkisinin olduğu ve bu ilişkinin nasıl kurulacağının sağlam bir şekilde açıklanamamasıdır. İkincisi ahlakın fizik teorilerden hareketle temellendirilmesidir. Bu iki problemin, tek problemin iki veçhesi olduğunu söylemek mümkündür.

Bu iki problem, temelde 17. Yüzyılın mekanikçi evren tasavvuruna kadar geri götürülebilecek bir anlayışın uzantısı olarak ortaya çıkar. Mekanikçi evren tasavvuru ile birlikte varolanların, en iyi onları kuran maddi unsurlara indirgenerek açıklanabileceği kabul edilmiş ve bu maddi altyapıya ait parçalar arasında da tamamen mekanik bir ilişki varsayılmıştır. Bu değerlendirmeye göre varolanların maddi yapısını aşan herhangi bir unsur, bir var olanı betimlemek için kullanılmaz. Bu durumda elimizde iki seçenek kalır: (1) maddi olanla maddi olmayan unsurları keskin bir şekilde birbirinden ayırarak düalist bir anlayış benimsemek, (2) maddi olmayan unsurları maddi unsurlara indirgeyerek açıklamak.

Düalist açıklamalar birbirinden keskin bir şekilde ayrılan maddi ve maddi olmayan unsurları ilişkilendirmekte bazı problemler yaşarlar. Bunun en açık örneğini Descartes'ta görürüz. İnsanın maddi yönü olan bedenini, maddi olmayan ruhundan ayıran Descartes, bu iki yönünün nasıl ilişkiye girdiğini doyurucu bir şekilde açıklayamamıştır.¹⁸¹ İndirgemeci açıklamalar ise ahlakı haz, evrim vb. fiziksel teorilere ve fenomenlere indirgeyerek

¹⁸⁰ İbrahim Halil Üçer, “Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmalarının Anlamı Üzerine” içinde *İslam Düşünce Atlası 1. Cilt*, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Aş., 2017), s.33.

¹⁸¹ Descartes, bu problemi ruh ve beden arasındaki ilişkiyi hipofiz bezinin kurduğunu söyleyerek aşmaya çalışmıştır fakat başta Heidegger olmak üzere pek çok filozof tarafından açıklamanın yetersiz olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bknz. A. Kadir Çüçen, “Heidegger’de Varlık ve Zaman”, (Asa Kitabevi: İstanbul, 2003), s.124.

açıklamaya çalışmışlardır. Öte taraftan, bu teoriler, çağdaş dönemde doğalcı yanılgıya düşmekle eleştirilmişlerdir.¹⁸²

Ahlaki gerçekçiliğin yapısını yeniden değerlendirme iddiasında bulunuyorsak hem indirgemeci hem de düalist açıklamalardan ve bu açıklamaların beraberinde getirdiği zaaflardan kaçınmamız gerekir. Bu zaaflardan nasıl kaçınılabileceği sorusunu cevaplama noktasında, İslam düşünce geleneği elverişli bir kalkış noktası teşkil etmektedir. Bu minvalde, öncelikle “Ahlak neden fizik teorilere indirgenerek açıklanamaz?” sorusunu tartışacak, ardından “ahlaki özellikler ve doğal özellikler” arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini hem kelami hem de meşşai ahlak düşüncesinden hareketle açıklamaya çalışacağız.

Meşşai geleneğin imkanlarına göz atmak için “Ahlakın maddi unsurlara indirgenmesine engel olan unsur/unsurlar nedir ve bu unsurlar niçin maddi unsurlara indirgenemez?” sorularını sormamız gerekir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere her ne zaman zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerden, ahlaki doğruluktan ve ahlaki yargılardan söz etsek ahlaki gerçekliklere yönelen, ahlaki yargılar oluşturan ve daha sonra bu yargıların doğruluğuna dair bir soruşturma yürüten bir insandan söz etmemiz gerekir.

Bu bağlamda “Neden bir insan, ahlaki yargılarda bulunup bu yargıların doğruluğu üzerine teemmül ederken bir hayvanın bunu yaptığından söz edemeyiz?” sorusu üzerine düşünmek uygun olacaktır. Ortalama bir insan bu soruyu, insanın düşünen bir varlık olmasına atıfla yanıtlayabilir, ancak sorumuzu bir adım ileriye götürüp “İnsanı düşünen varlık yapan şey nedir?” dediğimizde bu sorunun, ortalama bir insanın kolaylıkla cevaplayamayacağı, üzerine derin düşünmeyi gerektiren bir soru olacağı aşikardır.

İnsanı düşünen varlık yapan şey onun kendisine ve çevresine yönelik farkındalığı ise bu tür bir farkındalığın hayvanlarda da bulunduğunu söylemek mümkündür. Herhangi bir hayvan belgeseli izlediğimizde, hayvanların kendilerine ve çevrelerine yönelik farkındalıkları sayesinde sürü halinde yaşadıklarını ve yaşadıkları sürülere uyum sağladıklarını görürüz. Hatta sürüye uyum sağlamayan hayvanların sürüden dışlanması dahi mümkündür. Eğer düşünme yalnızca kişinin kendisine ve çevresine yönelik farkındalığıysa bu durumda hayvanların da ahlaki davrandığını söylememiz gerekir. Bununla birlikte, hayvanların eylemleri ahlaki şeklinde sıfatlandırmıyoruz. Öyleyse, insanı düşünen yapan şeyin insanın kendisine ve çevresine yönelik farkındalığını kapsayan fakat aynı zamanda onu aşan bir şey olması gerekir. Bu durumda, insanın düşünen bir varlık olması, onun

¹⁸² Daha ayrıntılı bilgi için bkz. “2.1.1.2. Açık Soru Argümanı ve İndirgemeci Teorilerin Eleştirisi”

kendisine, çevresine ilişkin bir farkındalığa ve farkında olduğunun farkındalığına sahip olmasıyla açıklanabilir. İnsan farkında olduğunun farkında olması onun öz bilince sahip olması anlamına gelir. Meşşai gelenek içerisinde insanın öz bilince dair vurguların belirgin bir şekilde görüldüğü isimlerden bir tanesi İbn Sina’dır.

İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa*’nın Nefs kitabında öz bilinci açıklamak üzere uçan adam metaforuna başvurur. Bu metaforunda iç ve dış duyumlardan tamamen soyutlanmış, havada veyahut boşlukta asılı duran bir adamdan söz edilir. İbn Sina, iç ve dış duyumlarından soyutlanmış olan bu adamın kendi varlığını idrak edebileceğini iddia eder. İbn Sina’nın ifadesiyle:

Şöyle deriz: Bizden biri sanki ansızın ve yetkin bir şekilde yaratıldığını vehmetsin. Fakat onun gözü dış şeylerin görülmesine de kapanmış olsun. O, havanın kıvamının, duyumsamaya ihtiyaç duyacak bir şekilde kendisine çarpmadığı bir şekilde havada ya da havai boşlukta uçan bir durumda yaratılmış, organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla organları birbiriyle karşılaşmıyor ve birbirlerine temas etmiyor olsun. Sonra bu kimse kendi zatının varlığını ispat edip etmediğini düşünsün. O kimse zatı gereği zatını mevcut olarak ispat etme konusunda şüpheyne düşmez. Bununla birlikte bu esnada ne kol ve bacak gibi organlarından birini ne iç organlarını ne kalbini ne beynini ne de dıştan herhangi bir şeyi ispat eder.¹⁸³

İnsanın kendi zatının farkındalığına dair bu açıklamalarıyla İbn Sina’nın üç noktaya işaret ettiği söylenebilir; (1) öz bilinç insanın özünü özdeştir ve insanın özü onda verili bir şekilde bulunur¹⁸⁴, (2) insanın kendi varlığına ilişkin idraki bedenine bağlı değildir ve bedenine indirgenemez, (3) insanın kendine dair farkındalığı vasıtasızdır -iç ve dış duyumları içermez- dolayısıyla içeriksizdir. Bütün bunlar dikkate alındığında, aklımıza ilk olarak İbn Sinacı açıklamanın bizi bir tür düalizme götürüp götüremeyeceği sorusu gelir. Bu soruyu cevaplandırmak için İbn Sina’nın öz bilinç ile beden arasında nasıl bir ilişki kurduğuna göz atmak gerekir.

Üçer’in de ifade ettiği üzere İbn Sina’ya göre insan, belli bir fiziksel alt yapı üzerine bina edilmiş fakat bu fiziksel alt yapıya indirgenemeyen bir var olandır.¹⁸⁵ İnsanın, onu oluşturan fiziksel alt yapılara indirgenememesinin sebebi onun öz bilinç sahibi bir varlık olmasıdır. Öz bilincin niçin fiziksel altyapılara indirgenemeyeceğini daha iyi anlayabilmek amacıyla insanın fiziksel alt yapısını oluşturan unsurları düşünelim. İnsan el, ayak, burun,

¹⁸³ İbn Sina, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, çev. M. Zahid Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), s.72-73.

¹⁸⁴ İbrahim Halil Üçer, “Özdeşlikten Temsile: İbn Sina’ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 4, sy 2 (15 Nisan 2018), s.37.

¹⁸⁵ İbrahim Halil Üçer, “İbn Sinacı İnsan Tasavvurunu Yeniden Düşünmek: Madde, Doğa ve İnsani Haller”, içinde *İnsan Nedir?* ed. Ömer Türker ve İbrahim Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), s.335.

karaciğer, beyin vb. iç ve dış organlara, sinir sistemine sahip bir var olandır. İnsanın fiziksel yapısını parçalara ayırdığımızı ve daha sonra bu parçaları yeniden birleştirdiğimizi düşünelim. Parçaları birleştirmemiz sonucunda elde ettiğimiz şeyin insan olduğunu söyleyebilir miyiz? Şayet insani özümüz öz bilinçle özdeşse bunu söylemek pek mümkün değildir, çünkü öz bilinç insanın fiziksel alt yapısını aşan ve fiziksel altyapılara indirgenerek açıklanamayan bir fazlalıktır.

İnsan bilincinin nasıl açıklanacağı ve fiziksel fenomenlere indirgenip indirgenemeyeceği zihin felsefesi başlığı altında tartışılan zor problemlerden biridir. Elbette burada çağdaş zihin felsefesi tartışmalarını detaylıca inceleyip konumuzdan uzaklaşmayacağız. Fakat Ayhan Çitil’in Alan Turing’in *Computing Machinery and Intelligence* makalesine atıfla dikkat çektiği öz bilinç meselesinin konuya dair kavrayışımızı genişleteceğini düşünüyoruz.¹⁸⁶ Turing, bu makalesinde insanın öz bilincinin makinelere aktarılıp aktarılamayacağını tartışır. Çitil’in de dikkat çektiği üzere Turing, belli bilinç durumlarının eşleniklerini bularak bunları belli fiziksel fenomenlere indirgeyebildiğimizi fakat öz bilinci böyle bir indirgeme sürecine tabi tutamayacağımızı iddia eder.¹⁸⁷

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Sina, öz bilinci bedenimizden bağımsız bir şekilde idrak edebileceğimizi düşünmüştür. Bu sebepten, hayvanlar gibi duyular aracılığıyla kendi varlığının farkında olan canlılarda öz bilinçten söz edemeyiz.¹⁸⁸ Peki öz bilinç neden hayvanlarda değil de insanda ortaya çıkar? İbn Sina bu soruya insanın öz bilinci ortaya çıkaracak bir fiziksel alt yapıya sahiptir şeklinde cevap verecektir. “İbn Sinacı terminolojide bu maddi alt yapıya karşılık gelen şey, temel maddi bileşenlerin eşbiçimli bir şekilde yeni nitelikler üretmek için bir araya gelmesiyle (=imtizaç) ortaya çıkan fiziksel karışımdır (=mizaç).”¹⁸⁹

Bütün varolanlar gibi insan da sahip olduğu maddi altyapı sebebiyle bazı yatkınlıklara/istidatlara sahiptir. İnsanı natık yapan ve böylelikle onu hayvandan ayıran şey de istidatlarının ve bu istidatların ortaya çıkmasını sağlayan maddi alt yapılarının birbirinden farklı olmasıdır. Meseleyi daha anlaşılır kılmak için İbn Sina’nın meseleye dair ifadelerini inceleyelim:

¹⁸⁶ Bkz. Ahmet Ayhan Çitil, “Her İnsanın Biricik Mahalli Var Mıdır?”, *Teklif* (2022/6): 66-74.

¹⁸⁷ Bkz. A.M. Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind*, Vol. 59, No. 236, (1950), ss. 433-460

¹⁸⁸ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası: Pratik Felsefenin Yeniden İnşası*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s.24.

¹⁸⁹ İbrahim Halil Üçer, “İbn Sinacı İnsan Tasavvurunu Yeniden Düşünmek: Madde, Doğa ve İnsani Haller”, s.341.

Unsur, kendisinde bir şeyin varlığının gücü (kuvvesi) olan şeydir. Bu bağlamda deriz ki; bir şey, başka bir şeyle birlikte bu duruma birkaç şekilde sahip olur: Bazen yazıya kıyasla levhanın durumu gibi olur. Bu, kendisine ilişen şeyi, kendisinde bir değişiklik olmaksızın ve sahip olduğu herhangi bir şey ortadan kalkmaksızın, kabule istidatlı olmasıdır. Bazen heykele nispetle mumun ve adama nispetle çocuğun durumu gibi olur. Bu, kendisine ilişen şeyi, mekânda veya nicelikte veya başka bir şeydeki hareket dışında herhangi bir durumu değişmeksizin, kabule istidatlı olmasıdır.¹⁹⁰

Bu pasajı dikkate aldığımızda İbn Sina, levhanın üzerine yazı yazılma istidadına, mumun heykel şeklini alma istidadına ve çocuğun adam olma istidadına sahip olmasına vurguda bulunur. Bütün bu istidatlar, maddenin sahip olduğu maddi alt yapılardan, unsurlardan kaynaklanır. Benzer şekilde insanın düşünen bir varlık olması onun sahip olduğu unsurlar sebebiyledir, fakat insanın düşünen bir varlık olması her ne kadar mizacının, düşünme gücünü kabul etmeye istidatlı olmasından kaynaklanıyor olsa da düşünme gücü fiziksel alt yapılara indirgenerek açıklanamaz.

Üçer'in de işaret ettiği üzere İbn Sina, *El-Kânûn fî't-tıbb* ve *Risâle fî'l- ecrâmi'l-ulviyye* isimli eserlerinde mizaçların meydana getirdiği istidatların kabulü neticesinde ortaya çıkan özelliklerin birer fazlalık olduğunu ve bu fazlalıkların kendilerini meydana getiren alt yapılara indirgenemeyeceğini ifade eder.¹⁹¹ Bu meseleyi daha anlaşılır kılmak için Putnam-Kripke çizgisinden hareketle ortaya atılan su ve H₂O örneğini düşünelim. Bu örnek suyun ve H₂O'nun semantik olarak özdeş olmasa da ontolojik olarak özdeş olduklarını iddia eder. Buna göre kendimizi ve etrafımızı temizlediğimiz, içerek bedenimizi beslediğimiz berrak sıvı, eş deyişle su, iki hidrojen ve bir oksijenle özdeştir. Öte taraftan, İbn Sina'nın bütünü parçalara indirgenemeyeceğini iddia eden fazlalıkçı teorisi böyle bir özdeşliği kabul etmez. Bu çerçevede İbn Sinacı perspektiften Putnam-Kripke çizgisinde ilerleyen filozoflara bir maddenin oluşum süreçleriyle bu süreçler sonucunda meydana gelen şeyin kendisinin farklı olduğu yönünde bir itiraz yükselebilir.¹⁹²

Suyun iki hidrojen ve bir oksijenden oluştuğu inkâr edilemez bir bilimsel açıklamadır. Fakat bu açıklama bize suda gözlemlediğimiz özelliklere sahip olmayan iki maddenin, yani hidrojen ve oksijenin bir araya gelerek nasıl suyu meydana getirdiğine dair

¹⁹⁰ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s.25.

¹⁹¹ Daha detaylı bilgi için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sayı.46, (2019) s.1-63.

¹⁹² İndirgenemez fazlalıklar teorisi ve bu teoriye bağlı bir şekilde fiziksel gerçeğin kuruluşunun nasıl izah edilebileceğiyle ilgili olarak bkz. İbrahim Halil Üçer, "Fiziksel Gerçeğin Bütüncül İzahı İçin Bir Ön Teklif: Fazlalıkçı Zuhur Teorisi", *Teklif* (2022/2): 70-81.

bir açıklama sunmaz. Su iki hidrojen ve bir oksijenden oluşur dediğimizde suyun kendisinin ne olduğunu açıklamayız. Burada yaptığımız şey suyun oluşum süreçlerinin bir betimlemesidir. Bu durumda suyun ontolojik açıdan H₂O ile özdeş olduğunu söylemek mümkün değildir.

İnsanın düşünme gücüne sahip olması da su ve H₂O örneğine benzer şekilde fiziksel unsurlara başvurarak betimlenebilir, ancak düşünme gücünün kendisinin ne olduğu fiziksel unsurlara başvurarak açıklanamaz. Bu açıklamalar ışığında İbn Sinacı açıklamanın bizi bir tür düalizme götürüp götüremeyeceği sorusuna geri dönelim. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sina, insanın düşünen bir varlık olmasını onun belli bir maddi alt yapıya sahip olmasıyla ilişkilendirir. Eğer insan sahip olduğu maddi alt yapıdan başka bir maddi alt yapıya sahip olsaydı düşünme gücüne sahip olmayabilirdi. Şu hâlde İbn Sina'nın düalist bir teoriden ziyade korelatif bir teoriye sahip olduğunu söylemek mümkündür çünkü düşünme gücü hem belli bir maddi alt yapı sonucunda hem de onu aşan bir fazlalık olarak ortaya çıkar.

Şimdi “Ahlakın maddi unsurlara indirgenmesine engel olan unsur/unsurlar nedir ve bu unsurlar neden maddi unsurlara indirgenemez?” sorusuna geri dönelim. İlk soruya öz bilinç cevabını verebiliriz. İkinci sorunun cevabı ise öz bilincin insanın maddi alt yapısını aşan bir fazlalık ortaya çıkmasıdır. Peki bu cevapların ahlakın maddi unsurlara indirgenememesi ile ilişkisi nedir? Üçer, *Özgürlük, Mesafe ve Estetik Kölelik* başlıklı makalesinde fazlalıkçı zuhur teorisine dayanarak bu ilişkiyi açıklama teşebbüsünde bulunur. Bu çerçevede ontolojik mesafe ve yönelimsel mesafe şeklinde iki mesafe türünden söz eder.

Ontolojik mesafe kavramı, öz bilince eşlik eden fiziksel altyapılar ve koşullar arasında indirgemeci izahlarla kapatılması mümkün olmayan boşluğu ifade etmek için kullanılır. Öz bilinç, kapatılamayan bu mesafede bir fazlalık olarak ortaya çıkar. Ontolojik mesafeyi takiben, bir kez öz bilinç kurulduktan sonra ona bağlı bir şekilde özgür irade meydana gelir. Özgür irade, öz bilince dayandığından burada yönelimsel mesafe gündeme gelir. Yönelimsel mesafe, öz bilincin ortaya çıkması sonrasında alternatifler arasında tercih yapmamızı sağlayan boşluğu ifade etmek için kullanılır.¹⁹³

¹⁹³ İbrahim Halil Üçer, “Özgürlük, Mesafe ve Estetik Kölelik: Özgür İradenin Kuruluş ve İşleyişi Üzerine”, içinde ed. Merve Betül Üçer ve Latif Karagöz, *Özgürlük: Yeni Bir Bakış*, (İstanbul: Nokta Yayınları, 2024), s.16

Üçer, yönelimsel mesafenin yani özgürlüğün temellendiği ontolojik mesafeyi kapatan şeyin ilahi irade olduğunu iddia eder.¹⁹⁴ İnsan doğası ve ilahi buyruk fikrini birleştiren bu teklif, İslam düşünce geleneklerinden hareketle geliştirilmiş güncel bir öneri olarak değerlendirilebilir. Nitekim, biz de bir sonraki bölümde, benzer bir iddiayı Kadı Abdülcebbar'ın teorisinden hareketle değerlendirmeye çalışacağız.

Bu değerlendirmeleri dikkate alarak “Ahlakın maddi unsurlara indirgenememesi ile ilişkisi nedir?” sorusuna geri dönelim. Öz bilinç meselesini tartışırken insanların eylemlerini ahlaki olarak sıfatlandırabildiğimizden, ancak hayvanlar için benzer bir sıfatlandırma yapamadığımızdan söz etmiştik. Hayvanlar gibi duyular aracılığıyla kendi varlığının farkında olan canlıların öz bilincinin varlığından söz edemeyiz.¹⁹⁵ İnsanın eylemlerini ahlaki şekilde sıfatlandırmamıza imkân verip hayvanların eylemlerini ahlaki olarak sıfatlandırmamıza imkân vermeyen şey de tam olarak budur.

İnsan, öz bilinç sayesinde, farkında olduğuna dair bir farkındalığa sahip olur. İnsanın sahip olduğu bu farkındalık, onun insan olmasından kaynaklanır. Başka bir deyişle, insan düşünen bir varlık olmak için insan olmak dışında bir şeye muhtaç değildir. İnsanın özü gereği sahip olduğu bu farkındalık onun çevresindeki nesnelerle arasına mesafe koymasına, imkân dahilinde bulunan bir fiili diğerine tercih edebilmesine imkân verir. Bu imkân sayesinde insan gayesine eş deyişle insani özüne uygun bir fiili diğerine tercih etme veya tercih etmeme imkanına sahip olur. Böylelikle insan diğer var olanlardan farklı olarak kendi doğasına uygun bir yaşam sürmeyi, kendi doğasının dışına çıkan bir yaşam sürmeyi veya yaşamını devam ettirmemeyi tercih edebilir.

Çağdaş ahlak teorilerinin büyük bir kısmı, insanı kendisini çevreleyen nesnelerle arasına mesafe koyabilen bir varlık olarak okumazlar. Dolayısıyla ahlak, etkilenimlerin ve duygulanımların çarpıştığı bir alana dönüşür. Duygular ve etkilenimler, çevremizdeki nesnelerle aramıza bir mesafe koymaz çünkü mesafe koymak insanın düşünme özelliği sayesinde mümkündür. Duygu ve etkilenimler teemmül ile değil *pathosla*, belli bir ruh haline sahip olmakla ilişkilidir. Dolayısıyla ahlak da belli bir ruh haline sahip olmakla ilişkilendirilerek açıklanır. Bu teoriler arasında Neo-Aristotelesçiler her ne kadar istisna gibi

¹⁹⁴ İbrahim Halil Üçer, “Özgürlük, Mesafe ve Estetik Kölelik: Özgür İradenin Kuruluş ve İşleyişi Üzerine”, s.26-27.

¹⁹⁵ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası: Pratik Felsefenin Yeniden İnşası*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s.24.

görünsele de nihayetinde öznelci bir gerçeklik yorumuyla karşı karşıya kalmaktan kaçınmazlar. Bu teorilerin, istisna olarak görünmesi, belli bir insan doğası anlayışından ve gayelilik düşüncesinden hareket etmelerinden kaynaklanır.

Neo-Aristotelesçi ahlak teorileri, her ne kadar insanın düşünen bir varlık olmasına vurguda bulunsalar da bu vurgular pratik akılla sınırlı kalır. Aristotelesçi ahlakın çağdaş savunucularından biri olan Martha Nussbaum, insan doğasına ilişkin bir araştırmanın bilimsel bir perspektiften, başka bir deyişle insan doğasının dışsal bir yorumundan hareket etmemesi gerektiğini savunur. Dışsal yorumun karşısına, içsel yorumu yerleştiren Nussbaum, insan doğasına dair bir kavrayış elde etmek istiyorsak içsel bir insan yorumdan hareket etmemiz gerektiğini savunur.¹⁹⁶

İnsan doğasının değerden ayrı bir şekilde düşünölemeyeceğine dikkat çeken Nussbaum, Aristoteles'in insan doğasına dair görüşlerinden bahsederken dostluğa, arkadaşlığa ve insanın toplumsal bir varlık olmasına dair vurgularda bulunur. Bu vurguları yaparken Antik Yunan geleneğindeki mitlere ve tragedyalara başvurur. Nussbaum'a göre bu hikayelere yapılan başvuru, ahlaki sorgulamalar yapmayı ve bu sorgulamayı tür aidiyeti ve kişisel devamlılık gibi sorularla ilişkilendirmemizi sağlar.¹⁹⁷ Bütün bu sorgulamalar ve ilişkilendirmeler neticesinde, ahlaki yargılarımızın tarihsel ve toplumsal bir derinliğe sahip olduğunu ve bu sebepten bu yargıların kendi kendilerini doğrulayan bir niteliğe sahip olduklarını kabul ederiz.¹⁹⁸

Yöney'in de işaret ettiği üzere Nussbaum'un ahlaki yargılarımızı tarihsel ve toplumsal yapılara gömölü bir şekilde düşünmesi, ortaya atılan teorinin inşacı-öznelci bir pozisyon olarak değerlendirilmesine sebep olur.¹⁹⁹ Benzer bir eleştiriyi Alasdair MacIntyre'in *Erdem Peşinde* isimli eserinde ortaya attığı Aristotelesçi teori için de yapabiliriz. MacIntyre bu eserinde, insanların, sosyal, tarihsel statülerinden ayrı olarak ele alınamayacağını iddia etmekle birlikte erdemleri, nesilden nesile süzölerek bugüne aktarılan pratiklere içsel olan iyiler olarak düşünür.²⁰⁰

¹⁹⁶ Martha Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics" içinde ed. J.E.J. Altham & Ross Harrison, *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, (Cambridge University Press, 1995), Chapter 6.

¹⁹⁷ Martha Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", s.98.

¹⁹⁸ Ferhat Yöney, "Neo-Aristotelesçi Ahlak Doğalcılık ve Ahlak Realizm Açısından Değerlendirilmesi", *Felsefe Arkhivi*, 41. Sayı. 2014, s.70, Martha Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", s.98.

¹⁹⁹ Ferhat Yöney, "Neo-Aristotelesçi Ahlak Doğalcılık ve Ahlak Realizm Açısından Değerlendirilmesi", s.71.

²⁰⁰ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s.390-437.

Bütün bunlar dikkate alındığında gerek MacIntyre'ın gerekse Nussbaum'un Aristotelesçi teorileri, kendi amaçlarıyla nispeten uyumsuz bir şekilde, ahlaki gerçekleri insan zihninin bir inşası olarak düşünmemize kapı aralamaktadır. Fakat bu teorilerin, çağdaş gerçekçi teorilere rengini veren indirgemeci bir tavırdan uzak olması, belli bir gayelilik ve insan doğası nosyonlarından hareket etmeleri bu teorilerin güçlü yönleri olarak değerlendirilebilir.

Kanaatimizce Neo-Aristotelesçi teorilerin başarısızlığı, bu teorilerin ahlaki temellendirirken teorik aklı hesaba katmamalarından kaynaklanır. Aklı teorik ve pratik kısımlarıyla birlikte değerlendirdiğimizde, aklın uygulamalara ilişkin pratik kısmıyla teorik kısmı arasında bir ayrıma gideriz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere tercihin temelinde insanın farkında olduğunun farkındalığı, öz bilinci bulunur. Öz bilinç ise hem teorik aklın hem de pratik aklın temelinde bulunur.

Teorik aklın, öz bilinci ve insanın nesnelerle ilişkisi neticesinde kazandığı bilgisel içerikleri kapsayan iki yönü mevcuttur. İkinci yönün bilgisel içerikler kazanması, insanın nesnelerle ilişkiye girmesinin bir neticesidir. Bu ilişkiye olanak tanıyan şey insanın farkındalığıdır. Bu farkındalık, insanın nesnelerle girdiği ilişkiyi mümkün kılmakla birlikte bu ilişkiye eşlik eder. Bu durum dikkate alındığında tercihin, pratik akılda değil teorik akılda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Şu hâlde, teorik aklın insanın pratik eylemlerini önceleyen ve onlara eşlik eden yapısı dikkate alınmadığı sürece, değer toplumsal yapılara gömülü olduğu vehmine kapılırız.

2.3.2. İnsan Bilincinin Katmanlı Yapısı ve Ardıllık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Bir önceki bölümde pratik ve teorik akıl ayrımından ve insanın öz bilincinin aklın her iki kısmının temeli olduğundan söz etmiştik. İnsanın kendine dair farkındalığını içeren bu kısım, ahlaki temellendirmekle birlikte bilfiil anlamda ahlaki değer ortaya çıkmasını sağlamaz. Bunun için aklın bilgisel içerikleri kavrayan ikinci bir yönüne ihtiyaç duyulur. İnsanın kendine dair farkındalığı, bilgisel içeriklerin kavrandığı bu ikinci yönü sadece öncelemez, aynı zamanda ona eşlik eder.

Meseleyi anlaşılır kılmak amacıyla göz ve görme örneğini verebiliriz. Görme gücü gözün asli özelliğidir ve bütün görme durumlarına eşlik eder ancak görme, gözün gördüğü nesnelerle özdeş değildir. Görme özelliği, insanın gördüğü elmadan, arabadan, ağaçtan,

bilgisayardan farklı bir şeydir ve bütün bu görme durumlarına eşlik eder. İnsan herhangi bir görme nesnesinin bulunmadığı karanlık bir odada bulunsada dahi görme özelliğine sahip olmaya devam eder. Başka bir ifadeyle, gözün görülecek bir nesneden mahrum olması onun görme özelliğinden mahrum olması anlamına gelmez.²⁰¹ Tıpkı görme gücünün görülen nesneler olmadığında da var olmaya devam etmesi gibi, özbilinç de bizzat bilinç dışındaki şeyleri algılamadığımızda da var olmaya devam eder, ama içerik kazanması kendisi dışındaki nesnelerle ilişkiye girmesi sayesinde mümkün olur. Böylece özbilinç o nesnelere dair idrakimizi önceler, o nesnelerle içerik kazanır ve nesneleri idrak sürecinin de temeline yerleşir. Özbilincin içeriksiz yapısının tek tek eylemlerimize değer katması, aklın bilgisel içerikler kazanmasıyla mümkün olur.

İslam düşüncesinde bu içeriklerin ne olduğu ve nasıl kazanıldığında dair üç ana görüş mevcuttur. Bu görüşlerden ilki ilahi buyruk teorisidir. Eşari kelamcılar tarafından savunulan bu görüşe göre değerlerin belirleyicisi tanrıdır.²⁰² Değerlerin belirleyicisinin tanrı olması iyi, kötü gibi ahlaki vasıfların tanrının buyrukları tarafından belirlenmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bilinç içeriğini, tanrının peygamberler aracılığıyla ilettiği emir ve buyruklarla kazanır. Bir diğer görüş ise insanın düşünen bir varlık olmasına vurguda bulunan Meşşai teorilerdir. Bu teoriler aklın içeriklerini hem insanın doğal gerçekliklerle kurduğu ilişki neticesinde hem de Faal Akıl'dan gelen feyiz aracılığıyla kazandığını iddia ederler. Üçüncü ve son görüş ise Mutezile kelamcıları tarafından ortaya atılmıştır. Akla yaptıkları vurgu ile öne çıkan mutezile kelamcıları, iyi, kötü gibi ahlaki niteliklerin gerçekliği betimleyen özellikler olduğunu, dolayısıyla onların akılla bilinebileceklerini savunur. Mutezile kelamcılarının, Meşşai filozoflara benzer şekilde aklın içeriklerini, insanın doğal gerçekliklere ilişkisi içerisinde kazandığını iddia ettikleri söylenebilir.

Kanaatimizce, Mutezile kelamcısı Kadı Abdülcebbar tarafından vaz edilen bilgi ve ahlak teorisi, Meşşai ve Eşari duyarlılıkları, nispeten mezcetme imkânını barındırır. Bu imkân Kadı'nın ahlak teorisinde hem akla hem de ilahi buyruğa yer açmasından kaynaklanır. Kadı *el-Muğni* isimli eserinde iyi ve kötüyü; bizzat kendisine has bir durum sebebiyle iyi ya da kötü olan ve başka bir şeye taalluk etmesi nedeniyle iyi ya da kötü olan şeklinde

²⁰¹ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.73.

²⁰² Eşari kelam geleneği, insanın yükümlülük sahibi olmasını onun akıl sahibi bir varlık olması üzerinden temellendirir. Buna göre insanın akıl sahibi bir varlık olması aynı zamanda ilahi mesajın muhatabı olması anlamına gelir.

sınıflandırır.²⁰³ Onun değerler arasında yaptığı bu sınıflandırma, bilgi teorisiyle uyum içerisindedir.

Kadı'nın bilgi teorisine göre bilgiler zorunlu olarak bilinenler ve akıl yürütme yoluyla bilinen şeklinde ikiye ayrılır. Zorunlu bilgiler, akıl yürütme veya çıkarsamaya gerek duymaksızın meydana gelen apriori bilgilerdir.²⁰⁴ Bu bilgiler, bizzat iyi ya da kötü olan şeylerin bilgisini de içerir. Bu çerçevede iyi ve kötüye dair zorunlu bilgiler, Öklid'in, "Herhangi bir noktadan herhangi bir noktaya düz bir çizgi çizilebilir", "Bir doğru parçası istenildiği kadar yanlardan uzatılabilir", "Bütün parçadan büyüktür" aksiyomları gibi aklın aracısız ve zorunlu olarak bildiği bilgilerdir.

Kadı, apriori olarak bilinen bu bilgilere zulmün zulüm, yalanın yalan olması, kötüyü irade etmek ve kötüyü emretmek, cehalet, güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek ve nimete nankörlük etmek örneklerini verir.²⁰⁵ Buna göre zulüm zulüm olduğundan dolayı yalan yalan olduğundan dolayı kötüdür, bunların kötülüğü apriori olarak bilindiğinden herhangi bir akıl yürütme sürecine ihtiyaç duyulmaz. Öte taraftan, bir eylemin kötülük niteliğini -örneğin yalanı ve zulmü- kendi içerisinde barındırması, bu eyleme yönelen bir öznenin zorunlu olarak kötülük anlamını bilfiil hale getireceği anlamına gelmez. Bu noktada Kadı'nın vücuhlar nazariyesine başvurabiliriz.

Vücuhlar nazariyesi, Kadı'nın bizzat iyi veyahut kötü olan ve başka bir şeye taalluk etmesi nedeniyle iyi ya da kötü olan ayrımına dayanır. Nitekim, vücuhlar nazariyesinde de kendi içinde iyi ve kötü olma imkanını taşıyan değer nesneleri ve bu değer nesnelere yönelme sonucunda meydana gelen değer yargıları arasında bir ayrım yapmanın gerekliliği vurgulanır. Kadı'nın yaptığı bu ayrımı dikkate alarak, başkasının malına zarar verme durumunu ele alalım.

Başkasının malına zarar verme, kendi içerisinde kötü olma imkânına sahip bir eylemdir. Diyelim ki arkadaşınızın evinde kahve içerken, kahveden bir yudum alma gayesiyle kahve fincanına yöneldiniz. Elinizdeki fincan bir anda elinizden düşerek paramparça oldu. Böylelikle arkadaşınız malına istemsiz bir şekilde zarar vermiş oldunuz. Başkasının malına zarar vermek her ne kadar kendi içerisinde kötü olma imkanını barındırsa bu durumda kötülük anlamının bilfiil hale geldiğini söyleyemeyiz. Bu durumda insanın, bazı

²⁰³ Kadı Abdülcebbar, *Adalet ve Zulüm: et-Ta'dil ve't-Tecvîr*; çev. Abdunnasır Süt ve Erkan Baysal, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), s.104-106.

²⁰⁴ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kadı Abdülcebbar Örneği*, s.170.

²⁰⁵ Kadı Abdülcebbar, *Adalet ve Zulüm: et-Ta'dil ve't-Tecvîr*, s.104.

nesnelere, durumlara, eylemlere yönelirken bunların iyi ya da kötü olduğunu apriori bir şekilde bildiğini fakat eylemi çevreleyen şartlar dikkate alındığında iyilik veyahut kötülük anlamlarından hangisinin meydana geleceği değişiklik göstereceğini söyleyebiliriz.

Daha önce Kadı'nın ortaya attığı değer teorisinin, onun bilgi teorisiyle yakından ilişki olduğundan söz etmiştik. Buna göre bir şeyin bizzat iyi ya da kötü olması zorunlu bilgiler sayesinde mümkün oluyordu. Akıl yürütme neticesinde elde edilen bilgiler ise zorunlu bilgiler aracılığıyla elde edilen bilgilerdir. Bu durumda bir kişi zulmün ve yalanın kötü olduğunu zorunlu olarak bildiğinde içerisinde bu yönü barındıran eylemlerin kötü olduğuna hükmedebilir. Bazı zararların ve kötülüklerin iyi olduğuna aklen hükmettiğimiz durumlar da vardır.²⁰⁶ Ancak bu durumlarda zorunlu bilgilere başvurmaksızın hüküm vermemiz söz konusu değildir. Kadı Abdülcebbar bu durumu şekilde ifade eder:

İfade ettiğimiz kötü şeylerden kötülüğü “zorunlu” olarak bilinen ile “iktisabi” olarak bilinenler arasındaki fark tecrübeyle bilinir. Çünkü akıllı zulmü zulüm olarak bildiğinde, yalanın bir faydadan ve zararın def'inden yoksun olduğunu bildiğinde onların kötü olduğunu bilir. Yine zorunlu olarak kötü olduğu bilinen bir şey bir fayda veya bir zararın def'inden yoksun olduğunda onu emretmenin, bir fayda sağlamayan ve bir zararı def etmeyen teklif-i mâ lâ yutâk ve benzerlerinin de kötü olduğunu bilir. Dolayısıyla her kötülüğün mutlaka, kötü olduğu zorunlu olarak bilinen bir aslı vardır. Bu asıl da iktisabi olarak kötü olduğu bilinen şeylere asıl konumundadır.²⁰⁷

Bu pasaj göz önünde bulundurulduğunda, Kadı'nın değer teorisinin, evrensel ve zorunlu olarak bilinen ahlaki ilkelerden bahsetmekle birlikte modern dönemde ortaya çıkan kategorik ahlak anlayışıyla bir karşıtlık oluşturduğu görülür. Bu karşıtlığı somutlaştırmak adına Kant'ın *On a Supposed Right to Lie from Philanthropy* isimli kısa denemesinde ele aldığı kapıdaki katil örneğini inceleyelim.

Kant'ın kategorik ahlak anlayışı, ahlaki davranışların gerekçelerinin, evrensel bir yasa haline getirilebilecek şekilde eylememiz gerektiğini iddia eder. Yalan söylemek evrensel bir yasa haline getirilemeyeceğinden, durum ne olursa olsun doğruyu söylemek bizim ödevimizdir. Bütün bunları aklımızda tutarak, kapımıza bir katilden kaçan ve bizden yardım isteyen bir kişinin geldiğini ve bu kişiyi içeriye aldığımızı ve daha sonra katilin kapımıza geldiğini ve aradığı kişinin içeride olup olmadığını sorduğunu düşünelim. Bu durumda bir kişinin ahlaki olarak nasıl davranması gerekir? Kant, bahsi geçen denemesinde

²⁰⁶ Abdunnasır Süt, “Mutezile’de Ahlaki Değerlerin Kaynağı” içinde ed. Ömer Türker, Yunus Cengiz, *Usul ve Esaslarıyla Mutezile*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), s.139.

²⁰⁷ Kadı Abdülcebbar, *Adalet ve Zulüm: et-Ta’dil ve’t-Tecvîr*, s.112-115.

ne kadar iyi niyetli olursak olalım yalan söylemenin yanlış olduğunu ve doğru söylemenin bizim ödevimiz olduğunu iddia eder.²⁰⁸

Bu örneği Kadı'nın vücutlar teorisi üzerinden değerlendirdiğimizde yalanın yalan olduğu için kötü olduğunu kabul etmekle birlikte yalan söylemenin zararı def ettiği ve fayda sağladığı durumlarda kötü olmadığını iddia eder. Çünkü onun düşüncesinde zulmün veyahut yalanın kötü olması yalnızca zulmün zulüm, yalanın yalan olmasına bağlı değildir. Kadı'nın ifadesiyle: “(...) *Kabih* (çirkin-kötü) olmaları açısından kabihler ortak olsalar da onları kabih yapan hususlar farklılaşabilir. Bu nedenle ortak husustan elde edilen sonucun, farklı husustan elde edilen sonuç ile aynı olması mümkün değildir.”²⁰⁹

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere ahlaki gerçekçi tutumların en büyük zaaflarından biri, insanın zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerle ne tür bir ilişkisinin olduğu ve bu ilişkinin nasıl kurulacağını sağlam bir şekilde açıklanmamasıydı. Kadı Abdülcebbar'ın vücutlar teorisi hem zihinde kurulmamış, eylemlerin doğasına içkin bir şekilde bulunan ahlaki gerçeklikleri hem de insanın bu ahlaki gerçekliklerle nasıl bir ilişki kurduğunu açıklamaya imkân vermektedir. Bu imkândan hareketle şu iddialar ortaya atılabilir:

- (I) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler vardır.
- (II) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler, eylemlerin veya durumların doğasında içkin olarak bulunan ve eyleme yönelen özneler tarafından fark edilmese bile mevcudiyetini sürdüren ahlaki anlamlardır.
- (III) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler bilkuvve halinde iyilik, kötülük vb. ahlaki niteliklere sahiptir.
- (IV) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerdeki iyilik, kötülük vb. ahlaki nitelikler onlara yönelen insan sayesinde bilfiil hale gelir.

Bu iddialar neticesinde, önceki bölümlerde bahsi geçen ahlaki gerçekliklerin zihinde kurulduğunu öne süren ahlak teorilerinin; zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerin sahip olduğu iyilik ve kötülük anlamlarıyla, insanda ortaya çıkan iyilik kötülük arasındaki ayrımı dikkate almaksızın yalnızca insanda ortaya çıkan iyilik kötülük anlamlarına odaklandıkları iddia edilebilir. İnsanda ortaya çıkan bu anlamların kaynağı nesnel bir temele sahip olmadığından, ahlak öznel bir karaktere bürünür.

²⁰⁸ Immanuel Kant, “On a Supposed Right to Lie from Philanthropy” içinde *Practical Philosophy* ed. Mary J. Gregor (New York: Cambridge University Press, 1996), 8: 426, 8:428.

²⁰⁹ Kadı Abdülcebbar, *Adalet ve Zulüm: et-Ta'dil ve 't-Tecvir*, s.102.

Kadı'nın da dikkat çektiği üzere her ne kadar akıl, bilgisel içerikler sağlama konusunda bir önceliğe sahip olsa da aklın vahiyle delalet edilmeksizin fark edemeyeceği durumlar söz konusudur. Bu durumlar aklın zorunlu ya da imkânsız şeklinde hüküm veremediği, aklın karşısında nötr kaldığı durumlardır. Örneğin konuşma eylemini düşünelim, bu eylem zorunlu olarak iyi ya da kötü değildir, nötr bir eylemdir. Bununla birlikte, konuşma eyleminin bir çeşidi olan dedikodunun kötü olduğu herkesçe bilinir. Dedikodunun kötü olduğu bize vahiy yoluyla, peygamberler aracılığıyla da bildirilir. Fakat bu dedikodunun kötü olduğunu aklen gerekçelendiremediğimiz anlamına gelmez. İnsan, aklen dedikodunun kötü olduğunu gerekçelendirebilir, ancak akli meşgaleler, duygular, bulunulan konum vb. sebebiyle dedikodunun içindeki zararı idrak edilemeyebilir. Bu durumda Peygamber'den işitilen haber devreye girer.

Kadı Abdülcebbar, vahiy aracılığıyla edindiğimiz haberin akılla ilişkisini şu şekilde açıklar:

Şeriat, bu fiillerin hallerinden bir durumu ortaya koyar ki, o durumu akılla bilseydik bu fiillerin iyiliğini ya da kötülüğünü bilmiş olacaktık. Nitekim bizim için namazda büyük bir faydanın bulunduğunu, onun vacip fiili seçmemize yol açtığını ve onun üzerine sevabı hak ettiğimizi akılla bilseydik, onun vacip olduğunu aklen bilecektik. Bunun gibi zinanın fesada yol açtığını bilseydik, onun da kötü olduğunu aklen bilecektik. Bu nedenle şeriatın bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü gerektirmediğini söyleriz. O, akıl gibi sadece delalet yoluyla bir fiilin halini ortaya koyar.²¹⁰

Bu noktada dikkat çekmek gerekir ki Kadı, aklın iyiyi kötüyü inşa etmesinin söz konusu olmadığını ifade etmekle birlikte vahiy aracılığıyla elde ettiğimiz bilgilerin de iyinin ve kötünün belirleyicisi olmadığını iddia eder. Aklın ve vahyin rolü iyi ve kötüyü inşa etmek değil, onları bildirmektir.

Bütün bunlar ışığında, “Aklın bilgisel içeriğini akıl ve vahiy aracılığıyla kazanması çağdaş metaetik teoriler açısından neyi ima eder?” sorusunu sormak yerinde olacaktır. “Doğal Özellikler ile Ahlaki Özellikler Arasındaki İlişkiyi Anlamak: Ahlaki Ardıllık Teorisi” başlıklı bölümde A ahlaki özelliklerinin B doğal özellikleri arasındaki ardıllık ilişkisine dair açıklamaları ele almıştık. Çağdaş metaetik tartışmalarda ardıllık ilişkisi, tabiatçı ve doğalcı teoriler tarafından insanın zihinde kurulmamış nesneler ilişkisine nispetle, öznelci teoriler tarafından insanlar arası ilişkilere nispetle ve ilahi buyruk teorileri tarafından tanrının buyruğuna nispetle açıklanmaktadır. Yukarıdaki tartışmalar dikkate alındığında Kadı

²¹⁰ Kadı Abdülcebbar, *Adalet ve Zulüm: et-Ta'dil ve't-Tecvir*, s.114.

Abdülcebbar'ın ahlak teorisinin; (1) insanın eşyayla ilişkisini, (2) insanın insanlarla olan ilişkisini ve (3) ilahi buyruğu kapsayacak şekilde vaz edildiği görülür.

Buraya kadar Kadı'nın teorisine dair yaptığımız açıklamalarda (1) ve (3) açık bir şekilde ortaya konulmuştur fakat (2) detaylı bir açıklamaya muhtaç görünmektedir. Bu sebepten, bundan sonraki açıklamalarımızda (2)'ye odaklanacağız. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Kadı, aklın apriori olarak bildiği iyilik ve kötülük anlamlarından söz eder, ancak insanlar arası ilişkiler dinamik ve değişken olduğundan, iyinin ve kötünün izafileşmesinin kaçınılmaz olduğu durumlar söz konusudur. Kadı bu tür durumları başka bir şeye taalluk etmesinden dolayı iyi ve kötü olan şeklinde sınıflandırır. Buna göre insan, bazı nesnelere, durumlara, eylemlere yönelirken bunların iyi ya da kötü olduğunu apriori bir şekilde bilir fakat eylemi çevreleyen şartlar dikkate alındığında iyilik veyahut kötülük anlamlarından hangisinin meydana geleceği değişiklik gösterir.

Kadı'nın yönler (*vücûh*) nazariyesi üzerinden dikkat çektiği bu meseleye ahlaki gerçekçiliğin savunucularından biri olan David Copp, *Moral Naturalism and Self-Evident Moral Truths* isimli makalesinde dikkat çeker. Copp, bu metninde apriori bilgilerin tecrübi alanda geçerliliğini yitirebileceğine bu sebepten sağduyuya uygun olan ahlaki prensiplerin hem apriori hem de sentetik olması gerektiğini iddia eder. Buna göre bazı ahlaki prensipler aprioridir fakat bir eylemin yanlış olup olmadığı toplumdaki ideal kodlara bağlıdır. Bu ideal kodlar ise belli bir toplumun ihtiyaçlarını en iyi neyin karşıladığına göre belirlenir. Bu sebepten ahlaki prensipler aprioridir fakat aynı zamanda sentetiktir.²¹¹

Kadı'nın ve Copp'un dikkat çektiği noktalardan hareketle insanların ilişkilerinde genel geçer, apriori olarak bildiğimiz bazı formların bulunduğunu,²¹² insanların bu nesnel formlardan hareketle ancak bunlara mutlaklık atfetmeyecek şekilde bir arada yaşamayı kolaylaştıracak birtakım toplumsal yasalar ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Bu yasalar, insanların içsel ya da dışsal sebeplerden dolayı yanılığa düştüğü durumlarda nelere yönelip nelerden kaçınması gerektiğini söyler. Böylelikle eylemlerimizde bir bütünlük ve süreklilik söz konusu olur.

²¹¹ David Copp, "Moral Naturalism and Self-Evident Moral Truths" içinde *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*, (New York: Cambridge University Press, 2007), s.104-111.

²¹² Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 5, 2001, s.86.

Bu çerçevede eylemlerimizin bir bütünlük ve süreklilik arz etmesi niçin önemlidir sorusu sorulabilir? Bu soruya ardıllık ilişkisi şeklinde cevap verilebilir.²¹³ Nasıl ki acı biber yiyen bir insan, yeme eylemini gerçekleştirirken bunun neticesinde dilinde yanma hissiyatına sahip olmayı bekliyorsa insanlar da bazı eylemlerin sonucunda iyiliğin ya da kötülüğün meydana gelmesini beklerler. Bu beklenti hem insanların eylemlerine dair bir bütünlük hem de toplumsal yaşamın devamlılığını sağlar.

Meseleyi daha anlaşılır kılmak için bir önceki sorumuzu daha ileriye taşıyıp “Toplumsal ahlakiliği tesis etmede önemi nedir?” sorusunu sorabiliriz? Pek çok klasik düşünürün ifade ettiği üzere insan akli olduğu kadar toplumsal bir varlıktır. İnsanın toplumsal bir varlık olması onun bağımlı, müstağni olmayan bir varlık olmasıyla ilişkilidir. Bedenli bir varolan olarak insan hayvanlardan çok da farklı değildir. Örneğin, insanlar da diğer bütün hayvanlar gibi gıdalarla ve bedenlerini bir süre ayakta tutacak şeylere bağımlı olarak yaşayacak şekilde yaratılmışlardır.²¹⁴ Toplumsal yaşamın da bu bağımlılıkların zorunlu bir gereği olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanın muhtaçlığının ve bağımlılığın zorunlu bir gereği olan toplumsal yaşam, insanların eylemlerinin belli bir düzenlilik ve öngörülebilirlik içerisinde meydana gelmesini talep eder ancak ahlaki özellikler toplumsallığın bir sonucu değildir. Değerler önce bireylerde sonra toplumda meydana gelir. Bu bağlamda Ömer Türker’in şu ifadelerine dikkat çekilebilir:

Ahlakilik vasfı doğrudan bireyle ilgilidir ama birey ya da bireyler tarafından gerçekleştiriliyor olması bakımından toplumsal yapılarla ilgilidir. Dolayısıyla bireyin ahlakiliği, onun toplumsallığı ölçüsünde hem kavrayışı hem de tahakkuk bakımından toplumsal yapının bir yönden sebebi bir yönden de sonucu olarak ortaya çıkar. O kavrayış bakımından toplumsal yapının bir yönden sebebidir zira değerler, bireyler tarafından üretilir ve değer olmaksızın yapı oluşmaz. Kavrayış bakımından toplumsal yapının sonucudur zira ahlaki fiile katılan değerler, fiili toplumsallığı ölçüsünde yapı tarafından yönetilir.²¹⁵

Muhtaç bir varlık olarak insan, muhtaçlığının zorunlu bir gereği olarak topluma ihtiyaç duyar. Her ne kadar ahlaki değerlerin oluşumunda birey toplumsal yapıyı öncelese de toplumsal yapı olmaksızın ahlaki değerlerin sürekliliği korunamaz. Türker’in bu ifadelerinin bir benzerini Bergson’un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* isimli eserinde buluruz. Bergson da kişinin bilinci derinleştikçe diğerleriyle ölçülemez bir kişiliğin varlığı ortaya

²¹³ Belirli eylemlerden belirli sonuçlar beklememiz ile ilişkilidir.

²¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhîd İnancının Akli Temelleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s.22.

²¹⁵ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.140.

çıkarsa bile, insan olmamız nedeniyle diğer kişilerle süreklilik ve bağımlılık içerisinde olduğumuzu ifade eder.²¹⁶

Bu değerlendirmeler ışığında Kadı'nın yönler (*vücûh*) nazariyesiyle (1) iyi ve kötü nitelikler arasındaki ilişkiyi, insanın eşyayla ilişkisine olan nispetle ve (2) insanın insanlarla olan ilişkisine nispetle, yani insanlar arasındaki ilişkiye nispetle açıkladığı söylenebilir. Bu durumda Kadı'nın iyi ve kötü niteliklerini açıklarken değindiği bir diğer meseleye (3) ilahi buyruğa tekrar geri dönelim ve akıl, toplum ve vahiy arasındaki birlikli yapıyı inceleyelim.

Vahiy, Tanrı'nın ilahi emir, hüküm ve bilgileri peygamberler yoluyla insanlara bildirmesidir. Bu tanım dikkate alındığında, vahyin bu birlikli yapıdaki rolünden bahsederken, peygamberi bu bahsin merkezine almak kaçınılmazdır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere insan bağımlı, muhtaç bir varlıktır. Toplumsal yaşam ise bu muhtaçlığın zorunlu bir gereğidir. Topluluk içerisinde yaşayan insanların, akıl yürütme yoluyla zorunlu ya da imkânsız şeklinde hüküm veremediği durumlar söz konusudur. İnsanların, söz konusu bu durumlarda fikir birliğine varması mümkün değildir çünkü bahsi geçen durumlar nötr durumlardır.

Bu durumlarda elimizde iki seçenek bulunur; ya kişi kendi aklına uygun gelen görüşe uygun hareket eder ya da güvenilen birinden işitilen bilgilere başvurur. Bahsi geçen durumlar nötr durumlar olacağından bireylerin aklına gelecek görüşler çeşitlilik arz edecektir. Böylesi bir durumda, toplumsal yaşamın önemli bir unsuru olan öngörülebilirlikten ve süreklilikten söz etmemiz mümkün olmaz. Güvenilir kişiden işitilen bilgiler söz konusu olduğunda ise elimizde iki seçenek vardır; filozoflar ve peygamberler.

Filozofların görüşleri, bireylerin görüşlerine benzer şekilde birbirinden farklılık arz edecektir. Filozoflar belli konular hususunda ittifak edebilecek olsalar dahi mahiyeti kapalı kalacak pek çok durum söz konusudur. Bu durumda insanlar, mahiyeti kapalı olan durumları açık hale getiren bir peygambere ihtiyaç duyarlar. Peygamberler insanlara, adalet ve doğrunun işaretlerini, zülüm ve yalanın alametlerini göstererek mahiyeti kapalı olan bütün durumları insanlara bildirirler.²¹⁷

Peygamber tarafından bildirilen bu bilgiler, toplum tarafından yasalaştırılarak insanların eylemlerinin belli bir sürekliliğe ve bütünlüğe sahip olmasını sağlar. Bu durumda toplumsal bütünlüğün korunması ve sağlanmasında akılla birlikte vahye de ihtiyaç duyarız.

²¹⁶ Henri Bergson ve M. Mukadder Yakupoğlu, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (Ankara: DoğuBatı, 2004), s.14.

²¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, s.197.

Kadı'nın ifade ettiği üzere insanda değere dair bazı apriori bilgiler mevcuttur ve bu bilgilerden hareketle tikel meselelere dair akıl yürütmelerde bulunulur. Fakat insan, meşgaleler ve meşgalelerin akla üşüşmesi veyahut endişeler, acılar, beklentilerin ve hazların çok olması vb. sebeplerle bu bilgileri elde ederken yanılgıya düşebilir.²¹⁸

İnsanın toplumsal bir varlık olduğu göz önüne alındığında, toplumsal kuralların devreye girerek bu tür yanılgıları düzeltmesini bekleriz. İnsanların üzerinde ittifak edemediği, nötr durumlarda toplumun nesnel bir standart koyması mümkün değildir. Bu durumda vahiy devreye girerek insana bu nötr alanlar hakkında bilgi verir. Kadı'nın da işaret ettiği üzere alametler ve işaretler gösterildikten sonra insan aklı bu nesnel bilgileri rasyonel olarak gerekçelendirebilmektedir.

Bu iddialar dikkate alındığında, A ahlaki özelliklerinin, B doğal özelliklerinin ardından gelmesini açıklayan üç unsurdan söz edebiliriz: (1) akıl, (2) toplum, (3) vahiy. Bu üç unsur bir arada ele alınmaksızın niçin A ahlaki özelliklerinin, B doğal özellikleri ardından geldiğine vakıf olmamız güç olacaktır. Bununla birlikte ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasındaki ilişkiye dair bu iddianın sağlam bir iddia olabilmesi, bu iddialara yönelik eleştirilerin de değerlendirilmesini gerektirir. Bu eleştirileri değerlendirmeden önce ardılık ilişkisine dair ortaya attığımız iddialara bir göz atalım:

- (I) Doğal özellikler ile ahlaki özellikler arasındaki ilişki, insanın eşyayla ilişkisine ve insanların diğer insanlarla ilişkisine nispetle açıklanabilir.
- (II) İnsanın eşyayla ilişkisinde ve diğer insanlarla ilişkisinde değişmez formlar vardır.
- (III) Akıl bu değişmez formları zorunlu olarak bilir.
- (IV) İnsan muhtaç ve bağımlı bir varlıktır. Toplumsal yaşam da insanın muhtaçlığının ve bağımlılığın zorunlu bir gereğidir.
- (V) Toplumsal yaşam, insanların eylemlerinin belli bir düzenlilik ve öngörülebilirlik içerisinde meydana gelmesini talep eder.
- (VI) Eylemlerin bütünlük içerisinde olması ve insanların bir arada yaşamayı sürdürülebilmesi için bu değişmez formlar toplum tarafından sözlü veyahut yazılı olarak vaz edilir.
- (VII) Akıl, zorunlu ve imkânsız olmayan durumlar hakkında kesin hüküm veremez.

²¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhîd İnancının Akli Temelleri*, s.201.

(VIII) Zorunlu ve imkânsız olmayan, mümkün durumlar vahiyle peygamberlere bildirilir.

(IX) Eylemlerde bütünlük ve devamlılığın sağlanabilmesi için toplumsal yasalarla birlikte (örf) peygamber tarafından bildirilen şeri hükümlere de ihtiyaç duyulur.

Bütün bunlar ışığında (II) ve (III) numaralı iddiaların önemli eleştirilere açık olduğu söylenebilir. Bu eleştirilerden ilki şu şekilde dile getirilebilir: İnsanın eşyayla ilişkisinde ve diğer insanlarla ilişkisinde değişmez formlar varsa ve akıl bu formları zorunlu olarak biliyorsa, farklı toplumlardaki farklı ahlaki pratikleri nasıl açıklarız? Bu eleştiriye toplumsal farklılıkların iyiliği ya da kötülüğü zorunlu olarak bilinen durumlarda değil, mümkün durumlarda ortaya çıktığına dair bir cevap verilebilir. Fakat bu doyurucu bir cevap olmayacaktır çünkü yukarıda aklın zorunlu olarak kötü olduğunu bildiği yalan, zulüm gibi durumların varlığından söz etmiştik.

Aklın bu durumların kötü olduğunu zorunlu olarak biliyorsa bütün toplumların yalanı yalan, zulmün zulüm olduğu hususunda ittifak etmesi gerekir, fakat pratikte durum hiç de öyle görünmez. Yalan söylemenin, cinayet işlemenin ahlaken kötü sayılmadığı toplumlardan söz etmek mümkündür. Bu durumda (II)'de söz edilen değişmez formların varlığı kabul edilse bile aklın bu formları zorunlu olarak bildiğini söyleyemeyiz. Bu durumda (III)'teki iddiaya dair bir açıklama gerekir.

Aklın değişmez formları zorunlu olarak bilmesine dair eleştirileri, ahlakın izafileşen ve izafileşmeyen yönlerine dikkat çekerek cevaplandırmak mümkündür. Toplum, çevresel şartlar dolayısıyla izafileşen, tikel ahlaki değerlerle ilgilenmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, aklın zorunlu olarak bildiği ahlaki değerler, tecrübi alana uygulandığında izafileşmeye başlarlar. Bazen bu izafileşme, aklın zorunlu olarak bildiği ahlaki değerleri perdeleyebilir. Nitekim cinayetin, yalan söylemenin vb. ahlaken yanlış sayılmadığı toplumlara baktığımızda, bu toplumların yalan söylemenin, cinayet işlemenin kendisinin mubah olduğunu düşünmezler. Genellik cinayetin veyahut yalanın belli bir türünün ahlaken kötü olmadığı düşünülür.

Cinayet işlemenin mubah sayıldığı kabileleri inceleyelim. Bu kabileler, kabile içi cinayetlerin cezalandırılması gereken yanlış bir eylem olduğunu düşünürken komşu veyahut düşman kabileden birini öldürmenin yanlış olmadığını düşünürler. Namus cinayeti kavramını da buna benzer bir şekilde ele alabiliriz. Namus cinayetinde cinayeti işleyen kişi

veyahut kişiler, cinayet işlemenin kendisinin yanlış olduğunu düşünürken cinayetin belli bir türünün mubah olduğunu düşünürler. Bu tür durumlarda aklın zorunlu olarak bildiği ahlaki değerlerin perdelenmesinden veyahut çarpıklaşmasından söz edebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. Ahlaki Bilgi ve Eylem Sorunu

Ahlaki bilgi ve eylem sorunu, tanrının ve gayelilik düşüncesinin yokluğunda ahlaki nasıl temellendireceğimiz ile ilişkili bir sorundur. 17. Yüzyılda, mekanik doğa anlayışı ile birlikte gayeci tabiat anlayışı ortadan kalkmış ve “İyi nedir?” sorusu şeylerin doğaları üzerinden değil ilahi buyruğa itaat olarak cevaplanmıştır. 18. Yüzyılda ilahi yasanın da denklem dışı bırakılmasıyla birlikte “Eylemlerimizin iyi veya kötü olmasını sağlayan şey nedir?”, “İrademizi x değil de y eylemine sevk eden şey nedir?”, “Akıl/bilgi ile eylemlerimiz arasında nasıl bir ilişki vardır?” soruları tanrısal veya insani otoritelerden bağımsız bir şekilde yanıtlanmaya çalışılmıştır.

Ortak ahlaki standartlara kaynaklık ettiği düşünülen doğa ve tanrı fikrinin ortadan kalkması ve ahlakın otonom bir yapıya bürünmesi sonucunda; eylemlerimizin iyi ya da kötü olmasını sağlayan, irademizi x değil de y eylemine sevk eden nesnel kriterlerden söz edemeyiz. Bu sebepten ahlak, duyguların ve arzuların birbiriyle çarpıştığı, sonlanamaz tartışmaların bulunduğu kaotik bir alana dönüşür. Nitekim, çağdaş metaetik tartışmalarında ahlaki bilgi ve eylemin bir sorun olarak ele alınmasının sebebi de budur.

3.1. Gerçekçilik Karşıtlığı ve Ahlaki Bilgi Sorunu

Ahlaki gerçekliklerin insanın inançlarından ve tutumlarından bağımsız olarak var olduğu düşüncesine meydan okuyan gerçekçilik karşıtlığı, ahlaki bilgi söz konusu olduğunda çeşitli perspektiflere sahiptir. Bu bölümde bahsi geçen farklı perspektiflere dair genel bir bakış sunmakla birlikte daha önceki varsayımlarımıza dayanarak bu teorileri değerlendireceğiz.

3.1.1. Olguyu Değerden Ayırmak Mümkün Müdür?

Olgu-Değer ayrımı ilk kez İskoç filozof David Hume tarafından *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* isimli metninde dile getirilmiştir. Hume, bu metninde gözlemlerimize konu olan betimleyici ifadelerden değer ifadelerinin çıkarılabileceği düşüncesine meydan okuyarak betimleyici ifadelerden, değer ifadelerinin çıkarılamayacağını iddia etmiştir.

Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan “dır” ve “değildir” yerine “gerek” ve “gerek değildir” ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir, ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu “gerek” ya da “gerek değildir” belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması zorunludur. Aynı zamanda tamamıyla

kavranamaz görünen bu şey için de bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır. Ancak yazarlar genellikle bu uyarıyı yapmadıkları için bunu okurlara tavsiye etmeyi görev biliyorum ve inanıyorum ki bu küçük dikkat tüm kaba ahlak dizgelerini alt üst edecek ve bize erdemsizlik ve erdem ayrımının salt nesnelerin ilişkilerine dayanmadığını ve ayrıca usun bu ayrımı algılamadığını gösterecektir.²¹⁹

Gerçekçilik karşıtı tutumlar, Hume'un bu pasajdaki ifadelerini desteklerken, gerçekçi tutumlar bu pasajın geçersizliğini göstermeye çalışmışlardır. Bu çerçevede, “Gerçekçilik karşıtı tutumların savunduğu, gerçekçilerin geçersizliğini göstermeye çabaladıkları bu pasaj neden bu kadar önemlidir?” sorusu sorulabilir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere gerçekçilik karşıtı tutumlar, zihinden bağımsız ahlaki gerçeklikleri reddetmişlerdir. Bu reddin temelinde olgu ve değer ayrımının bulunduğunu söylemek mümkündür.

Alıntılanan pasajdaki iddialara daha yakından baktığımızda Hume'un iki temel vurgusunu fark ederiz; (I) ahlak teorileri, empirik ifadelerden değer ifadelerine nasıl geçiş yaptıklarını göstermeden empirik ifadelerden değer ifadelerine geçiş yaparlar, (II) bu teorilerin empirik ifadelerden değer ifadelerine geçişi nasıl yaptıklarına dair bir açıklama sunmaları gerekir. Hume'un buradaki iddiaları, ahlaki ifadelerin tümdengelsel bir şekilde dile getirilemeyeceği iddiasına dayanır. Bu iddiaya göre öncüllerde içerilemeyen şeyin sonuçta çıkmaz. Eğer empirik öncüllerden yola çıkarak değer ifadelerine ulaştığımızı iddia ediyorsak bu ikisi arasındaki bağıntının nasıl kurulduğuna dair bir açıklama sunmamız gerekir.

Hume'un bu ifadelerinin, 20. Yüzyılda mantıkçı pozitivistler tarafından benimsenerek geliştirildiğini söylemek mümkündür. Mantıkçı pozitivistlere göre bir önermenin anlamlı sayılabilmesi için iki kriter vardır; önermelerin ampirik olarak gözlemlenebilmesi ve analitik olması. Ahlaki ifadeler her iki kriteri de sağlayamadığından bu önermeler duyguların, tutumların bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.

Mantıkçı pozitivistin meşhur temsilcilerinden biri olan A.J. Ayer, bu durumu şu şekilde dile getirir: “Değer önermeleri anlamlı oldukları ölçüde sıradan bilimsel önermelerdir; bilimsel olmadıkları ölçüde ise sözcüğün anlamıyla tam anlamlı değildirler. Yalnızca ne doğru ne yanlış olan duygu anlatımlarıdır.”²²⁰ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere mantıkçı pozitivistler, empirik öncüllerle değer öncülleri arasında bir bağıntı

²¹⁹ David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.316.

²²⁰ A.J Ayer, “Ahlak Felsefesinin Eleştirisi”, içinde ed. Sedat Yazıcı, *Çağdaş Ahlak Felsefesi Temel Metinler*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık,2020), s.81.

kurulamayacağını iddia ederler. Onların bu iddiasının temelinde zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerin reddi bulunur. Zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerden söz edemememiz, bu gerçeklikleri gözlemleyemeyeceğimiz anlamına gelir. Gözlemleyemeyeceğimiz bir önermenin anlamlı olduğundan söz edemeyiz. Bu sebepten, ahlaki önermeler anlamsızdır.

Mantıkçı pozitivistlerin bu varsayımlarının bir benzerini 20. Yüzyılın ikinci yarısında gündeme gelen ahlaki hata teorisinde de görürüz. Ahlaki hata teorisyenleri, zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerden söz edemeyeceğimizi bu sebepten “S ahlaki olarak p’yi yapmalı” ifadesinin asla doğru olamayacağını iddia ederler.²²¹

Bu eleştirilerin gösterdiği üzere, zihinden kurulmamış ahlaki gerçekliklerin varlığını kabul eden gerçekçilerin, olgu ve değer ayrımına ilişkin bu iddiaları cevaplandırması gerekir. Gerçekçi teorilerden bazıları ahlakı; haz, evrim teorisi, nörolojik süreçler vb. gözlemlenebilir fenomenlere indirgeyerek olgu ve değer arasında bir ayrım bulunmadığını iddia ederler.²²² Diğer gerçekçi teoriler, olgu ve değer arasındaki ilişkiyi mantıksal düzeyde incelememiz gerektiğini ifade ederek ahlaki önermelerin, olgusal ifadelerle gömülü olduğunu varsayarlar.²²³ Bir grup gerçekçi ise olgu ve değer arasındaki bu ayrımın insan doğasına veya insan bilinç düzeylerine atıfla aşılabileceğini iddia eder.

Bu açıklamalar arasında olgu ve değer ayrımını insanın bilinç düzeylerine atıfla açıklayan Fitzpatrick’ın iddiaları ilgi çekici görünmektedir. Fitzpatrick, *Hume's "Is-Ought" Problem: A solution* başlıklı makalesinde olgu ve değer arasındaki ilişkinin, insan bilincinin katmanlı yapısına atıfla açıklanabileceğini iddia eder. Bu iddianın temelinde Hume’un öncüllerde içerilemeyen şeyin sonuçta çıkması mümkün değildir şeklindeki iddiasının, tartışmaya açık olması yatar. Fitzpatrick, bu açıklıktan hareketle, olgu ve değer ayrımının Bernad Lonergan’ın dörtlü bilinç düzeyi açıklamasına dayandırılarak aşılabileceğini iddia etmiştir.²²⁴

Bu açıklama, değer yargısına birbirine bağlı dört farklı bilişsel işlem neticesinde ulaştığımızı ifade eder. Bu bilişsel işlemler; deneyim, anlama (*understanding*), düşünme

²²¹ Richard Joyce, Moral Anti-Realism, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/>, Erişim Tarihi 27 Mart 2023.

²²² Bknz. Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, (USA: Houghton Mifflin Harcourt, 1999); James Rachels, *Created from Animals The Moral Implications of Darwinism*, (Oxford: Oxford, 1990).

²²³ Bknz. Oswald Hanfling, “‘Is’, ‘Ought’ and The Voluntaristic Fallacy”, *Philosophy*, Vol. 72, (1992), ss. 537-548.

²²⁴ Joseph FitzPatrick, Hume's “‘Is-Ought’ Problem: A solution”, *New Blackfriars*, (Mayıs 2000), Vol. 81, s.216.

(*reflection*) ve yargıdır. Deneyim, bu bilişsel sürecin ilk düzeyidir, bu aşamada insan pasif bir şekilde dış dünyayı algılar. Anlamayı içine alan ikinci düzey düşünsel düzeydir. Bu düzey, bir şeye dikkatimizi vererek “Bu nedir?” sorusunu sorduğumuzda aktifleşir. Aktifleşme ifadesinden de anlayacağımız üzere bu düzeyde insan, deneyimsel düzeydeki gibi pasif değildir. “Bu nedir?” sorusuyla aktifleşen bilinç anlamlar aramak için çaba gösterir.

Üçüncü düzeyde, “Bu doğru mu?” sorusuyla bir önceki bilinç aşamasında elde edilen tahminler test edilir. Bu sebepten, bu düzey, tahminlerimizi doğruladığımız ya da yanlışladığımız düzeydir.²²⁵ Dördüncü düzeyde, üçüncü aşamadaki sorulara eyleme hazırlık soruları olan “Doğru mu?”, “İyi mi?”, “Ne kadar iyi?” soruları eklenir. Lonergan, dördüncü bilinç düzeyinin değerlendirme, seçim, karar ve eylemden oluştuğunu ifade eder. Dördüncü düzeyin kalbi eylemdir, çünkü diğer değerlendirme, seçim vb. işlemler kişinin tikel durumlarda hangi eylemin en uygun olacağını belirlemesini sağlar.²²⁶

Bu iddialar dikkate alındığında, “Bilinç düzeylerinin olgu ve değer arasındaki ilişkiyi açıklamadaki rolü nedir?” sorusu sorulabilir. Fitzpatrick, her bir bilinç düzeyinin bir önceki bilinç düzeyini kapsadığını dolayısıyla dördüncü düzeydeki değer yargılarının olgusal düzeyden hareketle açıklandığını iddia eder. Bu durumda dördüncü bilinç düzeyi, ilk üç bilinç düzeyini kapsamakla birlikte bu düzeylerden hareketle inşa edilir. Bütün bunlar dikkate alındığında, olgu ve değer arasında bir ayırmadan söz edilemez.

Fitzpatrick’ın ahlaki sorunlara çözüm ararken odak noktasına insanı koyması ve onun bilincinin katmanlı yapısını referans alması önemlidir. Bu önemli noktada Fitzpatrick haklı olsa da onun insanın bilinç düzeylerini konumlandırmasına itiraz edilebilir. Bu çerçevede itiraza açık olan nokta, ahlaki değer bilincin son aşaması olan dördüncü aşamaya konumlandırılmasıdır. Eğer olgu ve değer arasındaki ilişkiyi insan bilincinin katmanlı yapısını referans alarak açıklayacaksak, değeri bütün bu düzeyleri önceleyecek şekilde konumlandırmamız gerekir. Türker’in ifadesiyle, insanın fiillerini ahlaki olarak nitelendirmemizi sağlayan şey düşünce gücü ve insana ait diğer güçlerden oluşan kuvveler bütünü olarak insanın kendisidir.²²⁷ İnsanın bizzat kendisi bütün bu bilinç düzeylerini önceleyerek onun eylemlerine değer katar.

²²⁵ Joseph FitzPatrick, Hume's “Is-Ought” Problem: A solution” s.217-218.

²²⁶ Joseph FitzPatrick, Hume's “Is-Ought” Problem: A solution” s.217-219.

²²⁷ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.53.

Bu itirazlar dikkate alındığında “İnsanın bizzat kendisi eyleme nasıl değer katar?” sorusu sorulabilir. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere insan hem kendisine hem çevresine ilişkin bir farkındalığa hem de farkında olduğunun farkındalığına, öz bilince sahiptir. İnsanın öz bilince sahip olması, onun çevresindeki nesnelerle arasına bir mesafe koyabilmesi ve tercihte bulunabilmesi anlamına gelir. Eğer insanı insan yapan, onu hayvanlardan ayıran şey öz bilince sahip olmasıysa ve insanın tercih eden bir varlık olması, onun öz bilince sahip olmasına bitişikse, insanın özü gereği tercih eden bir varlık olduğu iddia edilebilir.

Böylelikle, insanın insan olduğu için eyleme değer kattığını iddia etmek mümkün olur. Bununla birlikte, bu iddianın daha sağlam bir hale gelebilmesi için öz bilince dair bir açıklama sunulması gerekir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere özbilinç, belli bir maddi alt yapı sonucunda meydana gelmekle birlikte kendisini meydana getiren alt yapılara indirgenemeyen bir şeydir. Bu yapısıyla özbilinç (1) insanda verili olarak bulunur, (2) insanın bedenine indirgenemez, (3) vasıtasızdır, dolayısıyla içeriksizdir. Bu üç özelliği kendisinde barındıran, maddi unsurlara indirgenemeyen özbilinç, insanın tercihte bulunabilmesine x değil de y eylemine yönelebilmeye olanak tanır. Başka bir ifadeyle, öz bilinç değerın kaynağı olarak karşımıza çıkar.

Bütün bunları dikkate aldığımızda şunları söyleme imkanına sahip oluruz; özbilinç, Fitzpatrick’in olguyla değeri ilişkilendirmek için kullandığı bilinç aşamalarını önceleyen ve onlara eşlik eden vasıtasız bir idraktır. Bu idrak, belli bir maddi altyapıyı gerektirdiğinden insandan değeri veyahut olgudan değeri ayırmamız söz konusu olamaz.

Son tahlilde bu bölümdeki argümanlarımız şu şekilde sıralanabilir:

Hume’un İddiaları:

- (I) Ahlak teorileri, empirik ifadelerden değer ifadelerine nasıl geçiş yaptıklarını göstermeden empirik ifadelerden değer ifadelerine geçiş yaparlar.
- (II) Ahlaki ifadeler tümdengelimsel bir şekilde ifade edilemez, çünkü öncüllerde içerilmeyen şey sonuçta çıkmaz.

Joseph FitzPatrick’in İddiaları:

- (I) Hume’un “öncüllerde içerilemeyen şey sonuçta çıkmaz” şeklindeki iddiası tartışmaya açıktır.

- (II) Olgu ve değer arasındaki ilişki Bernad Lonergan'ın dörtlü bilinç düzeyi açıklamasına dayandırılarak aşılabilir.
- (III) Lonergan'ın dörtlü bilinç düzeyi açıklamasına göre değer yargısına ulaşma süreci, birbirine bağlı dört farklı bilişsel işlemi kapsar; *deneyim*, *anlama* (*understanding*), *düşünme* (*reflection*) ve *yargı*.
- (IV) Değer, seçim, karar ve eylem dördüncü düzeyde ortaya çıkar.
- (V) Her bir bilinç seviyesinin bir önceki bilinç düzeyini kapsar dolayısıyla dördüncü seviyedeki değer yargılarının ilk üç seviyedeki olgusal düzeyden hareketle açıklanır.
- (VI) Bu durumda dördüncü bilinç düzeyi hem ilk üç bilinç düzeyini kapsamakla birlikte bu düzeylerden hareketle inşa edilir. Öyleyse olgu ve değer arasında ayrıma gidilemez.

FitzPatrick'in İddialarına Yönelik Eleştiriler:

- (I) İnsan hem kendisine hem de çevresine dair bir farkındalığa sahiptir. Bu farkındalığın farkında olması, eş deyişle öz bilinci, eylemlerine değer katma imkânı verir.
- (II) Öz bilinç, maddi bir alt yapı gerektirir, fakat bu alt yapıya indirgenemez.
- (III) Maddi altyapılara indirgenemeyen fakat maddi alt yapılar sonucunda meydana gelen öz bilinç, insanın eylemlerine değer katar.
- (IV) FitzPatrick'in olguyu değerle ilişkilendirmek için kullandığı bilinç aşamaları, insan öz bilinci tarafından öncelenir ve öz bilinç bu aşamalara eşlik eder.
- (V) Bu durumda, insanı değerden veyahut olguyu değerden ayırmak mümkün değildir.

3.1.2. Açık Soru Argümanı ve İndirgemeci Teorilerin Reddi

Metaetikle ilgilenen hemen hemen herkesin yolu Moore'un *Principia Ethica*'sından ve onun *Ahlakın Konusu* başlıklı bölümünden geçmiştir. Moore, *Ethica*'nın ilk bölümü olan *Ahlakın Konusu*'nda iki iddiada bulunmuştur. Bu iddialardan ilki; iynin analiz edilemez, kendine has (*sui generis*) bir kavram olmasıdır. İkincisi ise iynin yüklemlediği şeylerle özdeş olmamasıdır.

Moore'un iddialarını değerlendirmeden önce onun kendi felsefesini geliştirirken başvurduğu yönteme, mantıksal atomculuğa bir göz atmamız gerekir. Mantıksal atomculuk,

dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasında bir paralellik bulunduğunu iddia eden ve her konuşmanın prensipte atomsal önermelerden oluştuğunu kabul eden bir yöntemdir.²²⁸ Bu yönteme göre bir şeyin analiz edilebilmesi onun kompleks, parçalanabilir bir yapıya sahip olmasıyla mümkündür.

İyi kavramını bu yöntemden hareketle inceleyen Moore, onun basit ve tanımlanamaz bir kavram olduğunu ifade etmiştir:

Eğer bana “iyi nedir?” diye sorulursa cevabım “iyi iyidir” olur ve böylece mesele sonlanır. Veyahut bana “iyi nasıl tanımlanır?” diye sorulursa onun tanımlanmayacağı cevabını veririm ve söyleyeceklerim bu kadardır. (...) Benim demek istediğim, iyyinin sarı gibi basit bir kavram olduğudur; tıpkı sarının ne olduğunu bilmeyen birine sarının ne olduğunu açıklayamayacağımız gibi iyyinin ne olduğu da açıklanamaz.²²⁹

Bu pasajda dikkat edilmesi gereken nokta, Moore’un neyin iyi olduğuna dair değil, iyyinin ne olduğuna dair bir araştırma yapmasıdır. Elbette olaylara, durumlara, nesnelere iyi özelliğini yüklememiz mümkündür, fakat iyyinin kendisine yüklendiği olaylara, nesnelerle özdeşleştirmek bizi doğalcı yanılgıya düşürür.

Moore, bu meseleyi açık kılmak için sarı ve portakal örneğine başvurur. Bu örneğe göre, sarı olma özelliği portakala yüklenebilir, fakat sarı olmanın portakalla özdeş olduğu düşünülemez.²³⁰ Benzer şekilde iyi olma özelliği nesnelere yüklenebilir, fakat iyyinin yüklendiği nesnelerle özdeş olduğu düşünülemez. Filozof, buradan hareketle iyyiyi hazza, evrime veyahut nöronlar arası ilişkiye indirgeyen bütün ahlak teorilerinin doğalcı yanılgıya düştüğü iddia etmiştir.

Moore, iyyinin indirgenemez, kendine has bir kavram olmasından ve doğalcı yanılgı eleştirisinden hareketle açık soru argümanını öne sürmüştür. Bu argümana göre bir şeyin tanımlanabilmesi için o şey hakkında soracağımız soruların “kapalı sorular” olması gerekir.²³¹ Örneğin “Bekar, evli olmayandır” şeklindeki bir tanım kapalı bir tanımdır, çünkü bekar kavramı kendisiyle zorunlu bir şekilde ilişkili olan “evli olmayan” kavramıyla tanımlanmıştır. Bununla birlikte, “X iyidir” şeklindeki bir tanım “Bekar evli olmayandır” gibi kapalı bir tanım değildir. Sözelimi, iyi hazla tanımlanıp “Haz iyidir” dendiğinde haz ve iyi arasında bir zorunluluk ilişkisi kurulamaz çünkü her haz veren şey iyi değildir.

²²⁸ Osman Elmalı, *G.E Moore’da Etik*, s.28.

²²⁹ George Edward Moore, *Principia Ethica*, s.12-13.

²³⁰ George Edward Moore, *Principia Ethica*, s.14.

²³¹ Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015), s.77.

Moore bu durumu şu şekilde ifade eder: “Her kim, ‘ zevk (veya herhangi bir şey) gerçekten iyi midir?’ sorusunu sorduğunda zihninde ne olduğunu dikkatlice incelerse, sadece hazzın tatmin edici olup olmadığını merak etmediğinden kolayca tatmin olabilir.”²³² Onun bu ifadesinden de anlayacağımız üzere her ne zaman haz hakkında düşünürsek hazzın zevk verip vermediğiyle birlikte, hazzın iyi olup olmadığını da düşünürüz.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta doğalcı yanılmanın her türlü indirgeme teşebbüsünü kapsayacak bir yapıya sahip olmasıdır. Örneğin, iyiliği Tanrı'nın ya da Merlin'in işi olmak gibi doğaüstü terimlerle tanımlamaya çalışırsak, bu da haz ile aynı muameleyi görecektir. Başka bir deyişle, Moore için “Bu eylem Tanrı'nın işidir, fakat iyi midir?” sorusu hazla ilgili soru gibi açık bir sorudur.²³³ Nitekim, Moore açık soru argümanı ile hem doğalcı ahlak teorilerini hem de metafizik ahlak teorilerini eleştirmiştir ve buradan hareketle iyyinin indirgenemez, kendine has, basit bir özellik olduğunu iddia etmiştir.²³⁴

Moore'un bu argümanına yönelik pek çok eleştiri ortaya atılmıştır. Bu eleştirilerden biri William Frankena'ya aittir. Frankena, Moore'un açık soru argümanındaki iddialara *The Naturalistic Fallacy* isimli makalesinde cevap vermiş ve Moore'un *argümanın sonucunu varsayma safsatasına (begging the question)* düştüğünü iddia etmiştir. Bu iddiaya göre Moore, iyyinin basit, kendine has bir kavram olmasını kendi argümanının temeline yerleştirmiş ve böylelikle, varsayımı ispatlanmış gibi hareket etmiştir.²³⁵ Fakat, Moore'un argümanında, iyyinin basit, kendine has bir kavram olduğunu ispatlayan müstakil bir argüman bulunmamaktadır. Bu durumda Moore, sonucu baştan varsaymış ve argümanını sağlam bir şekilde kuramamıştır.

Bu argümana yönelik bir diğer eleştiri, iyi ve yükümlendiği şeyler arasındaki ilişkinin semantik olmasa da ontolojik bir zorunluluk içerdiğine dairdir. Bu ilişki genellikle su ve H₂O üzerinden örneklendirilir. 'Su' ve 'H₂O' farklı kavramlardır, farklı anlamlara ve çağrışımlara sahiptir. Su, yıkadığımız, içtiğimiz, etrafa sıçrattığımız ve bahçelerimize koyduğumuz berrak, renksiz bir şeydir. H₂O ise bilim insanı olmayanların tam olarak anlayamayacağı şekilde birleştirilmiş, iki element içeren bir materyali temsil eder. Biri aynı şeyin gündelik ifadesi iken diğeri bilimsel ifadesidir.²³⁶ Bu durumda, aynı şeyi temsil eden,

²³² George Edward Moore, *Principia Ethica*, s.16.

²³³ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.47.

²³⁴ Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, s.78.

²³⁵ W.K. Frankena, “The Naturalistic Fallacy”, s.473.

²³⁶ Simon Kirchin, *Metaethics*, 51-52.

özdeş iki farklı kavrama sahip olabiliriz, ancak buradaki özdeşleşme Moore'un ifade ettiği gibi analitik değil sentetiktir.²³⁷

Moore, indirgemeci ahlak teorilerini eleştirirken, “iyi nedir?” sorusuyla “neyin iyi olduğu?” sorusu arasındaki ayrımı vurgulayarak doğru bir noktaya temas etmiş olsa da benimsediği mantıksal atomcu yöntemle ulaştığı sonuçlar bazı sorunlara yol açmıştır. Moore, kullandığı yöntem sebebiyle “İyi nedir?” sorusuyla “neyin iyi olduğu” soruları arasında bir ilişki kuramaz, çünkü bu ilişki ancak “İyi nedir?” sorusunu metafizik bir temelden değerlendirmesiyle mümkün olur.

“İyi nedir?” sorusunun metafizik bir temelden değerlendirilmesiyle kastettiğimiz şudur: Daha önce de ifade ettiğimiz üzere her ne zaman ahlaktan veyahut değerden bahsetsek, bu değerlere yönelen, eylemlere ahlaki sıfatının atfedilmesini sağlayan bir insandan da söz ederiz. Başka bir ifadeyle, değeri insandan bağımsız bir şekilde düşüneyiz. Sonsuz sayıda eylem, sonsuz sayıda imkânı kendi içerisinde barındırır. İnsan bu sonsuz imkanlardan bir tanesine yönelerek onu bilfiil hale getirir.

İnsanın belli zaman ve mekân içerisinde belli bir imkana yönelerek onu bilfiil hale getirmesi, onun bu fiilde bir iyiliği bulmasından veyahut bulduğunu zannetmesinden ileri gelir.²³⁸ İnsanın fiillerde zanni veyahut hakiki manada iyiyi araması, eylemlerinin belli bir gayeye yönelik şekilde meydana geldiğini ima eder. Gaye fikri, iyyinin ne olduğu ile neyin iyi olduğu arasında bir köprü görevi görür.

İnsanın tikel fiilleri, gaye fikri olmaksızın kopuk, anlamsız ve süresiz hale gelir. Nitekim Macintyre da bu durumu, *Erdem Peşinde* isimli eserinde ahlaki yaşantının parçalanması ve fragmental bir hal alması şeklinde açıklar.²³⁹ Bütün bunlar dikkate alındığında, insanın belli bir zaman ve mekân içerisindeki tikel eylemleri, gayelilik düşüncesiyle bütünlenmediği sürece iyyinin ne olduğu ve neyin iyi olduğu arasında bir köprü kurulamayacağı iddia edilebilir.

Bu çerçevede Moore'a yönelik eleştirilerimiz şu şekilde özetlenebilir; Moore, iyiye dair dilsel bir araştırma yaparak iyyinin basit, tanımlanamaz bir kavram olduğunu ifade etmiş, ancak diğer taraftan iyyinin ne olduğu ve neyin iyi olduğu arasında keskin bir ayrıma gitmiştir.

²³⁷ Daha detaylı bilgi için bkz. Nicholas L. Sturgeon, “Ethical Naturalism” içinde *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, David Copp (ed.), (New York: Oxford University Press, 2006), Hilary Putnam, Reason, Truth, and History, (New York: Cambridge University Press, 1981), Saul Kripke, “Naming and Necessity” *Philosophy* 56, 1980, s.431-433.

²³⁸ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.54.

²³⁹ Bkz. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, 1. Bölüm.

Bu ayrım sonucunda “İyi nedir?” ve “Neler iyidir?” soruları, aralarında bir boşluk bulunan, iki bağımsız soru haline gelmiştir. Bu boşluk Moore’dan sonra ortaya atılan pek çok ahlak teorisi tarafından tevarüs edilmiştir. Bunun neticesinde, ahlakı duygular veyahut uzlaşımlar üzerinden açıklayan ahlak teorileri ortaya çıkmıştır.

3.1.3. Gayrı-Bilişselcilik ve Ahlaki Bilgi

Moore’un açık soru argümanı ile birlikte iyi ile neyin iyi olduğu arasındaki bağ kopmuştur. Bunun sonucunda insanın eylemleri, herhangi bir gayeden bağımsız olacak şekilde ele alınmıştır. Bu durum dikkate alındığında Moore’dan sonra ortaya atılan ahlak teorilerinin iyyinin ne olduğu ile değil neyin iyi olduğu ile ilgilendikleri iddia edilebilir.²⁴⁰ Nitekim, gayrı-bilişselci teoriler de iyyinin ne olduğu ile değil neyin iyi olduğu ile ilgilenen teoriler arasındadır. Neyin iyi olduğu ile ilgilenen gayrı-bilişselci teoriler, değerlendirici yargıların, tercih, tutum ve duyguların ifadesinden başka bir şey olmadığını öne süren öğretilerdir.²⁴¹ Bu öğretiler, iyiyi insanın belli durumlara duruma karşı geliştirdiği duygu ve tutumlar olarak değerlendirirler.

Gayrı-bilişselciliğin 20. Yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden birisi olan A. J. Ayer, ahlaki önermelerin bilişsel bir içeriğinin olmadığını ve olguları dile getirmediğini iddia eder. Ayer, “Ahlaki önermelerin bilişsel bir içeriği yoksa ve olguları betimlemiyorsa bu önermelerin işlevi nedir?” sorusuna ahlaki önermelerin, yalnızca bireyin duygularını ifade eden önermeler olduğu şeklinde yanıt verir. Örneğin, yalan söyleyen bir kişiye yanlış bir eylemde bulunduğunu söylediğimizde o kişiye “Yalan söyledin” demekten fazla bir şey yapmış olmayız. Bu cümleyi kurarken hissettiğimiz hoşnutsuzluk ya da tikslenme duygusu cümlemin lafzi anlamına bir şey ekleyip çıkarmaz. Ayer’in de ifadesiyle:

Bir önermede bir töre bilimsel simge bulunuşu, onun olgusal içeriğine bir şey katmaz. Böylece birisine, “Bu parayı çalmakla yanlış davrandınız” dediğimde, yalnızca, “Bu parayı çaldınız” dediğimin ötesinde bir şey savlamış olmuyorum. Bu eylemin yanlış olduğunu eklemekle onun üzerine yeni bir bildirim yapmış değilim. Yalnızca onu törel bakımdan onaylamadığımı bildiriyorum.²⁴²

Ayer, bu pasajda ahlaki önermelerin dile getirdiği duyguların, dünyanın nasıl olduğuna dair bir bilgi vermediğini ifade eder. Bu önermeler, olgular ifade edilirken sesimize özel bir tiksinti tonu vermeye veyahut cümlemin sonuna ünlem koymaya yararlar.

²⁴⁰ Burada dikkat edilmesi gerek bir husus mevcuttur; Moore tarafından öne sürülen açık soru argümanı metaetiğin bilişselci fakat doğalcı olmayan bir versiyonunu savunmak için ortaya atılmıştır.

²⁴¹ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, s.49.

²⁴² A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, (Metis Yayınları: İstanbul, 2020), s.104-105.

Benzer ifadeleri, Ayer'in halefi olan C.L. Stevenson'un metinlerinde de görürüz. Stevenson, *Truth and Language* isimli eserinde “Bu iyidir” ve “Bu kötüdür” ifadelerinin, “Ben bunu onaylıyorum sen de onayla”, “Ben bunu onaylamıyorum sen de onaylama” anlamlarına geldiğini ifade eder.²⁴³ Stevenson'un bu ifadeleri, ahlak dilinin kullanımını sadece duyguların dışavurumuyla sınırlandırmaması bakımından Ayer'in ifadelerinden ayrılır. Stevenson aynı zamanda ahlak dilini kullanmanın başkaları üzerinde yarattığı etkiye de odaklanır. Ona göre insanlar ahlak dilini, birbirleri üzerinde etkide bulacak şekilde kullanırlar. Ahlak dilinin insanları etkileyecek bir şekilde kullanılması ise retorik/ikna ile mümkündür.

Stevenson, ahlaki yargıların ikna araçları olarak kullanılabileceğini ve böylelikle çıkar yönlerinin bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde değiştirilebileceğini ifade eder.²⁴⁴ Bu durumda ahlak, etkilenimler ve duygulanımların çarpıştığı bir savaş alanına dönüşür. Bu savaşta kimin galip geleceği ise bireylerin retorik sanatını kullanmadaki maharetlerine bağlıdır.

Bütün bunlar dikkate alındığında gayri-bilişselci teorileri en çok meşgul eden meselenin ahlaki anlaşmazlık meselesi olduğu söylenebilir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere duygucu ahlak teorileri, ahlaki ifadelerin bireylerin duygu ve tutumlarının bir dışavurumu olduğunu ifade ederler. Bu minvalde, bir kişinin tutumunu diğerine üstün tutacak nesnel bir kriterden söz edilemez.

Sözgelimi Ayşe, hırsızlık yapmanın kötü olduğunu ifade etmekle hırsızlık yapmaya karşı onaylamayıcı bir tutum takındığını ifade eder. Ali ise hırsızlık yapmanın kötü olmadığını ifade etmekle hırsızlık yapmaya karşı onaylayıcı bir tutum takındığını ifade eder. Eğer bir tutumu diğerine üstün tutacak herhangi bir kriterle sahip değilsek ne Ali'nin ne de Ayşe'nin tutumunu yanlış olarak değerlendiremeyiz. Bu durumda bir tutumu diğerine üstün tutacak rasyonel olmayan yöntemlere ihtiyaç duyarız. Nitekim Stevenson'un retorik kullanımına dair vurguları da ihtiyacın bir sonucudur.

R. M. Hare, ahlaki rasyonel olmayan yöntemlere dayandıran duygucu teorileri eleştirerek evrensel buyuruculuk (*universal prescriptivism*) teorisini ortaya koyar. Evrensel buyuruculuğa göre ahlaki terimler, yalnızca duyguları dışa vurmak için kullanılmazlar. Bu terimler aynı zamanda buyurucu olma özelliğine sahiptirler. Hare'in ifadesiyle: “Bir şeyi

²⁴³ C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, (New York: Yale University Press, 1944), s.21-22.

²⁴⁴ Nihat Durmaz, “Charles L. Stevenson'un Duygusalıcılığında İkna'nın Yeri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 73, 2021, s.232.

tavsiye ettiğimizde ya da kınadığımızda, her zaman -en azından dolaylı olarak- şu anda veya gelecekte kendimizin veyahut başkalarının seçimlerine rehberlik etmeyi amaçlarız.”²⁴⁵ Bu bağlamda, hırsızlık örneğini Hare’in evrensel buyuruculuk teorisi üzerinden değerlendirdiğimizde “hırsızlık kötüdür” ifadesinin “hırsızlık yapma” ifadesiyle aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz.

Stevenson’un teorisinde, “Ben onaylamıyorum sen de onaylama” şeklindeki ifadeler, bireylerin tutumlarını değiştirmeye yönelik ifadelerdir. Hare’in teorisinde “Hırsızlık yapma” ifadesi ise tutumdan ziyade eylemi değiştirmeye yönelik bir ifadedir.²⁴⁶ Bununla birlikte, Hare’in teorisini diğer teorilerden ayıran önemli nokta burası değildir. Hare, “Hırsızlık yapma” şeklindeki buyruğun evrenselleştirilebilir olduğunu da iddia eder. Bu anlamda onun Kant’ın ahlak felsefesinin bir takipçisi olduğu söylenebilir.

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eserinde bireylerin ahlaki davranışlarının gerekçelerinin, benzer durumdaki tüm bireylerin eyleyebileceği şekilde olması gerektiğini ifade eder.²⁴⁷ Hare de benzer biçimde bir ahlak yargısının benzer bütün eylemler için de verilebilmesi gerektiğini savunur.²⁴⁸ Ahlak yargılarının evrenselleştirilebilmesi, onun rasyonel yöntemlere dayanması ile mümkündür olur.

Bu yöntem, ahlak dilinin muğlaklıktan arındırılmasını gerektirir. Ahlak dilinin muğlaklıktan arındırılması; ahlak sözcüklerinin anlamlarını ve bu sözcüklerin birbirleriyle arasındaki mantıksal ilişkiyi araştırmayı gerektirir.²⁴⁹ Bu durumda, Hare’in buyuruculuğunun üç temel bileşene sahip olduğunu söylemek mümkündür: (1) buyuruculuk, (2) rasyonellik ve (3) evrensellik.

Hare’in ahlak teorisi, Ayer ve Stevenson’un teorilerine göre daha savunulabilir görünse de benzer eleştiriler onun teorisine de yöneltilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Ayer ve Stevenson’un duygucu teorileri ahlaki keyfileştirmiştir. Hare kendi teorisinde rasyonellik ve evrensellik gibi faktörlere yer verse de onun teorisi de ahlaki ilkelerin keyfi bir şekilde kullanılmasına izin verir.

Öncelikle, Hare’in evrensellikten anladığı ahlakın evrenselliği değil ahlaki yargıların evrenselleştirilebilmesidir. Başka bir deyişle, Hare’in bütün kaygısı, ahlak dilinin kullanımı

²⁴⁵ R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), s. 127.

²⁴⁶ Hare metaetik tartışmalarından hareketle pratik ahlak alanındaki sorunları çözmeye çalışmıştır. Onun bu kaygısının metaetikteki konumuna da yansıdığını görüyoruz.

²⁴⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.44.

²⁴⁸ Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), s.126.

²⁴⁹ Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlak*, s.123.

ile ilgilidir. Bu parantezi kapattıktan sonra keyfilik meselesine gelebiliriz. Ahlakın rasyonalitesini sağlayan, mantıksal çıkarım zincirleri sonlu olmak zorundadır. Bu zorunluluk, gerekçelendirme sürecinin daha fazla gerekçelendirilemeyecek bazı kural veya ilkelerin bulunması anlamına gelir. Gerekçelendirme zincirinin, varacağı son nokta bireylerin kişisel tercihleridir.²⁵⁰ Bu durumda rasyonelliğin evrenselliği zorunlu olarak gerektirdiğini iddia edemeyiz.²⁵¹

Durumu daha anlaşılır kılmak için zengin ve yoksul olduğum iki senaryoyu ele alalım. Yoksul olduğumu ve “Zenginler mümkün olan her şekilde yoksullara yardım etmelidir” ilkesini evrenselleştirdiğimi ve sizi bu ilkeye göre hareket etmeye ikna ettiğimi varsayalım. Şimdi ise durumun tersine döndüğünü, benim zengin sizin ise fakir olduğunuzu düşünelim. Evrensel buyruğun varacağı son nokta kişisel tercihlerimiz olacağı için artık bu ilkeye göre hareket etmeyi tercih etmiyorum ve siz de beni iki yüzlü olmakla suçluyorsunuz. Fakat Hare’in teorisi dikkate alındığında hiç de iki yüzlü sayılmam çünkü artık “Kimsenin yoksullara yardım etme görevi yoktur” ilkesine göre yaşamaya karar verdim. Tabii tekrar fakirleşmezsem.²⁵²

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere gündelik hayatta insanlar, ahlaki meseleler hakkında konuşurken ortak ahlaki standartların var olduğunu ve konuşmalarını bu standartlara gönderimde bulunarak yaptıklarını düşünürler. İlk dönem gayrı-bilişselcileri olarak isimlendirebileceğimiz Ayer, Stevenson ve Hare’in duygucu ahlak teorileri, ahlaki konuşmaların nesnel görünen yapısını açıklamada yetersiz kalırlar. Bu durumu fark eden Simon Blackburn, Alan Gibbard gibi son dönem gayrı-bilişselcileri ahlak dilinin niçin nesnel görüldüğüne dair bazı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Blackburn, ahlaki yargıların hem nesnel olarak doğru olabileceğini hem de öznel deneyimlerimiz ve tutumlarımızdan kaynaklanabileceğini iddia eder. İlk bakışta bu ifade çelişkili gibi gelse de Blackburn quasi-realist²⁵³ teorisiyle nesnelliğin ve öznelliğin nasıl bir arada bulunduğunu açıklar. Bu teoriye göre insanlar, tutumlarını fiziksel dünyanın içerisine yansıtırlar ve bunun neticesinde ahlaki yargılarının dışsal bir gerçeklikten kaynaklandığını düşünürler.

²⁵⁰ Alasdair Macintyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, s.41.

²⁵¹ Evrensellikten veya nesnellikten söz edebilmemiz için zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerden söz etmemiz gerekir.

²⁵² Louis P. Pojman ve James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (Boston, MA: Cengage Learning, 2017), s.227.

²⁵³ Bu teoriyi “sahte gerçekçilik” ve yahut “sözde gerçekçilik” olarak isimlendirebiliriz.

Blackburn bu meseleyi daha açık bir hale getirmek için renklerin algılanmasını örnek gösterir. Renklerin algılanması, dışarıda bulunan nesne, partiküller ve ışığa bağlıdır. Bu üç element bir araya geldiğinde insanda renk algısı ortaya çıkar. İnsanın algısında ortaya çıkan renk, insanlar tarafından dışsal objelere yansıtılır. Oysa renk dış dünyada hiç var olmamıştır.²⁵⁴ Ahlak da benzer şekilde içsel tutumlarımızın dışsal dünyaya yansıtılmasının bir sonucudur.

Blackburn'un teorisi, bireylerin içsel durumlarını fiziksel dünyaya yansıtması ile sınırlı değildir, çünkü *quasi-realism* bu şekilde düşünüldüğünde izafiyetçiliğe sebep olur. Dolayısıyla ahlaki konuşmalarımızın nesnel doğası açıklanamaz. Bu sebepten Blackburn, teorisinde özneler arasılık fikrine yer verir. Özneler arasılık fikri, toplumsal ve kültürel normların ahlaki değerler üzerindeki etkisini yansıtarak, bireysel ahlaki tutumların daha geniş bir sosyal bağlam içinde birbirine bağlı olduğunu vurgular.

Blackburn, bir topluluğun tutumlarında ortak standartlara sahip olabileceğini göstermek için orkestra örneği kullanır. Bu örnek, bir orkestra üyesinin takip edeceği geçmişten gelen, notalara ve veyahut talimatlara sahip olmadığını varsayar. Buna ek olarak, tek bir enstrümanın bir parçayı çalarken izlemesi gereken yola ilişkin bir standardın olmadığını yani tüm melodiler eşit derecede kabul edilebilir olduğunu varsayılır. Bu durumda orkestra üyelerinin bireysel olarak iyi ya da kötü çaldığını iddia edemeyiz, fakat orkestranın enstrümanları arasında uyum standartları olduğunu varsayarsak bireyler enstrümanlarını yanlış çalsa dahi orkestranın bir bütün olarak, uyum yakaladığı söylenebilir.²⁵⁵

Ahlakın bireylerin tutumlarının dış dünyaya yansıtılmasından ibaret olduğunu ve tutumlarımızda bir ortalıklı bulunduğunu düşünelim. Bu durumu aldığımızda, ortak tutumlarımız/duygularımız farklı olsaydı, ahlaki gerçekliklerin farklı olabileceği sonucuna ulaşabiliriz. Sözgelimi farklı tutumlara sahip olsaydık, hayvanlara zarar verme eylemine karşı olumsuz bir tutum sergilemeyebilirdik. Bu durumda, Blackburn'un ahlak dilinin nesnelliğini açıklamakta başarısız olduğunu söylemek mümkündür.

Blackburn'un *quasi-realist* teorisine dair detaylı bir tartışma yürütmek bu çalışmanın amacını aşacağından konun ayrıntılarına daha fazla girmeyeceğiz. Genel olarak Blackburn'un iddialarını toparlamak gerekirse; (1) zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler

²⁵⁴ Simon Blackburn, "How To Be Ethical Anti-Realist", içinde *Essays in Quasi Realism*, s.170.

²⁵⁵ Simon Blackburn, "The Individual Strikes Back", içinde *Essays in Quasi Realism* (New York: Oxford University Press, 1993), s.222.

yoktur, (2) ahlaki gerçeklikler, tutumlarımızın fiziksel dünyaya yansıtılmasının bir sonucudur.

Ahlakın rasyonel ve nesnel yapısını açıklamaya yönelik bir diğer girişim ise Allan Gibbard'a aittir. Gibbard, ahlaki soruları belirli duygu türlerinin rasyonelliğiyle ilgili sorular olduğunu düşünür.²⁵⁶ Bunun sebebi Gibbard'ın ahlaki yargıları, norm kabulünün bir dışavurumu olarak değerlendirmesidir. Nitekim, filozofun teorisinin norm dışavurumculuğu (*norm expressivism*) olarak isimlendirilmesi tesadüf değildir.

Norm dışavurumculuğunu incelerken dikkat etmemiz gereken noktalardan biri Gibbard'ın rasyonellik ile ne kastettiğidir. Eğer rasyonellikten kasıt ahlaki yargıların doğruluk değeri alabileceği ise bu teorinin gayrı-bilişselci kategorisi altında değerlendirilmesi güçleşir. Elbette bir gayrı-bilişselci olarak Gibbard, rasyonelliği bu anlamıyla kullanmamıştır. Ona göre rasyonellik, x'e bir özellik atfetmek, x hakkında doğruluk koşuluna bağlı bir ifade dile getirmekten ziyade belli normlar sistemini kabul etmekle ilgilidir.²⁵⁷ Bu durumda bir eylemin doğru ya da yanlış olması ancak ve ancak eylemi gerçekleştiren kişinin kendini suçlu (*guilty*) hissetmesi ve diğerlerinin ona öfke duyması (*anger*) rasyonelse mümkündür.²⁵⁸

Norm dışavurumculuğa göre hırsızlık yapan birinin kendisini suçlu hissetmesinin rasyonel olması; hırsızlık yapan kişinin, bu eylemin normlara aykırı olduğunu kabul eden bir normlar sistemini benimsemesi ile ilişkilidir. Benzer şekilde, toplumun geri kalanının hırsızlık yapan kişiye öfke duymasının rasyonel olduğunu savunmak; hırsızlık yapan kişiye karşı öfke duymaya imkân veren bir normlar sistemini benimsemekle mümkündür.

Gibbard'ın norm dışavurumculuğuna dair bu ifadeleri Platon'un *Devlet* 'indeki çoban Gyges'i hatırlatır. Bir gün hayvanlarını otlatırken sağanak yağışa yakalanan Gyges, bir yarık görür ve yağmurdan korunmak için bu yarığa sığınır. Sığındığı yerde bir iskeletle karşılaşan Gyges, iskeletin parmağında değerli bir yüzük görür ve gördüğü bu yüzüğü parmağına takar. Bir süre sonra bu yüzüğün kendisini görünmez yaptığını fark eden çoban, diğer insanlar kendisini göremediği için ahlaki davranmayı bırakır.²⁵⁹ Şayet ahlaki davranışlarımız Gibbard'ın ifade ettiği gibi diğerlerinin bize öfke duyması ve bunun sonucundan bizim suçlu

²⁵⁶ Alex Miller, *Contemporary Metaethics: An Introduction*, 2nd ed (Hoboken: Wiley, 2014), s.60.

²⁵⁷ Alex Miller, *Contemporary Metaethics: An Introduction*, s.61.

²⁵⁸ Allan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory Of Normative Judgment*, s.45.

²⁵⁹ Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz, s.44, 359d-360a.

hissetmemiz varsayımına dayanırsa toplumdan soyutlandığımızda ahlaki davranmayı bırakmamız icap eder.

Toplumsal normlar ve duygular ahlakiliğin sürdürülmesinde önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte, ahlakın temeline duygusal normlar yerleştirmek, ahlakın etkilenimler alanına dönüşmesine sebep olur. Bir sonraki bölümde öznellik ve ahlaki bilgi ilişkisini inceleyeceğimiz için toplumsal normlara dair kanaatlerimizi bir sonraki bölümde değerlendireceğiz. Duygulara geldiğimizde ise daha önceki argümanlarımıza bağlı kalarak; duygu durumlarının insanın yöneldiği ahlaki gerçekliklere bağlaşık bir şekilde meydana geldiğini söyleyebiliriz.

Bu iddianın daha anlamlı hale gelebilmesi için daha önce ortaya atmış olduğumuz iddiaları hatırlayalım:

- (I) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler vardır.
- (II) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler, eylemlerin veya durumların doğasında içkin olarak bulunan ve eyleme yönelen özneler tarafından fark edilmese bile mevcudiyetini sürdüren ahlaki değerlerdir.
- (III) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikler bilkuvve halinde iyilik, kötülük vb. ahlaki niteliklere sahiptir.
- (IV) Zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklerdeki iyilik, kötülük vb. ahlaki nitelikler onlara yönelen insan sayesinde bilfiil hale gelir.
- (V) Duygu durumları, insanın ahlaki gerçekliklere yönelmesi sonucunda ortaya çıkan hallerdir.

Duygu durumlarının ortaya çıkışını anlamak için İbn Sina'nın duygulara dair açıklamalarına başvurabiliriz. İbn Sina, hareketi açıklarken doğal hareket ve iradi hareket arasındaki bir ayrıma gider. Doğal hareketler, eşyanın tabiatına içkin olan tek yönlü hareketlerdir. Buna taşın aşağı, ateşin yukarıya doğru hareket etmesi örnek verilebilir. İradi hareketler ise eşyanın iç ya da dış duyular tarafından algılanması ve bu algı neticesinde yönelme veya kaçınmanın meydana geldiği hareketlerdir. Bu hareketler, arzu ve öfke gücüne sahip olan hayvanlarda ve insanlarda ortaya çıkarlar.

İbn Sina'nın ifadesiyle:

Harekete sevk eden kuvvet, arzu uyandıran istek kuvvetidir. Bu kuvvet hayal gücünde -bunu daha sonra açıklayacağız- istenilen ya da kaçınılması gereken bir resim belirlediğinde bahsettiğimiz kuvveti harekete geçirir. Bunun da iki alt şubesi vardır. Şehvani olarak isimlendirilen şube; bu hayal edilen şeylerden zorunlu olarak yakın olan ya da lezzeti elde etmede faydası olana yönelik harekete geçiren şubedir.

Diğeri de öfke şubesidir; bu, üstün gelmeyi isteyerek zararlı ya da bozucu olduğu hayal edilen şeyden kaçınmak üzere harekete sevk edici bir kuvvettir.²⁶⁰

Hayvanlar ve insanlar, arzu ve öfke gücüne sahip olmasıyla sebebiyle belli nesnelere yönelirler veyahut onlardan kaçınırlar. Yönelme ve kaçınma için idrak, idrak için ise kendisini idrake sunan bir nesnenin varlığına ihtiyaç duyarız. Başka bir deyişle, bir şeyin arzulaması veya bir şeyden kaçınılması için, insanın arzu gücünün algılanan bir nesne tarafından harekete geçirilmesi gerekir. Bu da kendisine yönelmemizi ya da kaçınmamızı gerektiren şeyin hayal edilmesiyle mümkün olur. İbn Sina'nın bu açıklamalarını da dikkate alarak duyguların, hayal gücüyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.²⁶¹

Duygular, arzu gücünden kaynaklanmaları sebebiyle ister insanda ister hayvanda ortaya çıksınlar, temelde hayvani güdülere dayanırlar. Bu durum, insana özgü duyguların bulunmadığını ima etmez. Elbette insan, akli bir varlık olması sebebiyle hayvanlardan farklı pek çok etkinlik gerçekleştirir. Bu etkinlikler sonucunda meydana gelen çeşitli duygular mevcuttur. İbn Sina *eş-Şifâ/en-Nefs*'te bu durumu şu şekilde açıklar:

Eyleyen gücün hayvani istek gücüne kıyasla bir itibarı ve kendisine kıyasla bir itibarı vardır. Eyleyen gücün hayvani istek gücüne kıyasla olan itibarı ve kendisine kıyasla itibarı şu kabil bir şeydir ki, ondan o eyleyen güçte insana özgü utanma, haya, gülme, ağlama ve buna benzer heyetler meydana gelir; o heyetlerle insan fiil ve infialin hızlılığına hazırlanır.²⁶²

Bu pasajdan hareketle duyguların temelinde bulunan şeyin ne olduğuna baktığımızda, hayvani bir güç olan arzu gücüne ulaşırız. İbn Sina'ya göre bu güç, temelde hayvani olsa da akli bir varlık olan insana nispeti düşünüldüğünde ona özgü birtakım duygular meydana getirir.²⁶³

Örneğin, utanç duygusu, üzerinde anlaşmaya varılmış toplumsal normlara aykırı bir eylemde bulunmamızın bir başkası tarafından bilinmesi neticesinde ortaya çıkan.²⁶⁴ Bu duygu, insanın toplumsal bir hayvan olması ve diğer insanlarla ortak inançlar geliştirme imkanına sahip olmasıyla mümkün olur. Öte taraftan, bu duygunun temelinde de faydaya yönelme ve zarardan kaçınma yani arzu gücü bulunur.

²⁶⁰ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), s.34.

²⁶¹ Daha ayrıntılı açıklama için bkz. Michael Nathan-John Fatigati, *Avicenna on Emotions: Their Nature and Significance for Knowledge and Morality*, (Doktora Tezi, University of Toronto, 2021).

²⁶² İbn Sina, *Kitâbüş-Şifâ: Nefs*, s.112.

²⁶³ İbn Sina, *Kitâbüş-Şifâ: Nefs*, s.348.

²⁶⁴ Michael Nathan-John Fatigati, *Avicenna on Emotions: Their Nature and Significance for Knowledge and Morality*, s.67.

Toplumsal normların olduğu bir yerde, normlara uygun davranmayan kişilerin cezalandırıldığını, özgeci davranışlarda bulunanların kişilerin ise mükâfatlandırıldığını görürüz. Dolayısıyla utanç vb. duygular her ne kadar insana özgü özellikler neticesinde meydana geliyor olsa da bu duyguların temelinde faydaya yönelme ve zarardan kaçınma, eş deyişle hayvani güçler bulunur. Aslında benzer bir açıklamayı Gibbard'ın norm dışavurumculuğunda da görürüz.

Gibbard ahlakı, utanç, öfke gibi duygulara dayanarak açıklar ve bu nedenle insan eylemleri ile hayvan eylemleri arasında net bir sınır çekemez. Eğer ahlakın temeline duyguları yerleştirirsek, insanların ve hayvanların hareketlerinin temelinde aynı motivasyonların bulunduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Bu durumda niçin hayvanların eylemlerini değil de insanların eylemlerini ahlaki olarak değerlendirdiğimiz cevaplanması gereken önemli bir soru olarak kalır.

Yukarıdaki değerlendirmeler doğrultusunda bu bölümde ele alınan iddiaları şu şekilde özetleyebiliriz:

- (V) Duygu durumları, insanın ahlaki gerçekliklere yönelmesi sonucunda ortaya çıkan hallerdir.
- (VI) Hayvanlar ve insanlar, arzu ve öfke gücüne sahip olmasıyla sebebiyle belli nesnelere yönelirler veyahut onlardan kaçınırlar.
- (VII) İnsanın bir şeyi arzulaması ya da kaçınması için arzu gücünün algılanan bir şey tarafından harekete geçirilmesi gerekir. Bu da hayal gücüyle mümkün olur.
- (VIII) Duygular hayal gücüne dayanır.
- (IX) Hayal gücü, insanda bulunan ancak temelde hayvani olan bir güçtür.
- (X) Ahlak, insani öze ilişkindir, bu sebepten temelde insani olmayan bir güçle açıklanamaz.
- (XI) O halde ahlak duygulara dayanarak açıklanamaz.

3.1.4. Öznelcilik ve Ahlaki Bilgi

Ahlaki öznelcilik; bireysel izafiyetçilik, kültürel izafiyetçilik ve inşacılık şeklinde sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmaya dahil olan inşacı teoriler ahlaki öznelciliği savunmanın, izafiyetçiliği savunmayı gerektirmediğine dikkat çeker. İzafiyetçilik, herhangi bir yargının doğruluğunu bir referans unsuruna veya bir gruba izafi kılınmasını gerektirir.

İnşacılık, her ne kadar ahlaki gerçekliğin pratik bakış açısı tarafından belirlendiğini kabul etse de insanların sahip olduğu ortak özellikler sayesinde nesnel ahlaki doğrulardan söz edebileceğimizi iddia eder.²⁶⁵ Böylelikle izafiyetçi teorilerden ayrışır.

İnşacılık, izafiyetçi teorilerden ayrıştığını iddia etse de ahlaki yargıların bir referans unsuru veya gruba izafi kılınmasından kaçamaz. Bu bakımdan inşacı teorilerin, izafiyetçi teorilerden farklı olarak sınırlandırılmış bir öznellik içerdiği söylenebilir. Bu iddialara daha yakından bakabilmek amacıyla önce bireysel ve kültürel izafiyetçiliği daha sonra inşacılığı inceleyeceğiz.

Bireysel izafiyetçilik, bireylerin inançlarıyla ilgilidir. Bu sebepten, inanç izafiyetçiliği şeklinde de isimlendirilir. İnanç izafiyetçiliği, bir insanın ahlaken doğru olduğuna inandığı, başka bir insanın ise ahlaken doğru olduğuna inanmadığı türde eylemlerin mümkün olduğunu iddia eder.²⁶⁶ Bireylerin inançlarındaki farklılığa vurguda bulunan bu teori, bir ahlaki inancın diğerinden üstün tutulamayacağını öne sürer.

Biri vejetaryen diğeri vejetaryen olmayan iki arkadaş düşünelim. Vejetaryen olan kişi, hayvancılık sektörünün ekolojik dengeye verdiği zarardan, hayvanların acı çekmesi gibi sebeplerden dolayı ahlaken yanlış olduğunu düşünüyor ve et yemiyor. Diğer kişi ise et yemenin ahlaken yanlış olmadığını düşünüyor ve et tüketimine devam ediyor. Bu iki arkadaşın birlikte yemeğe çıktıklarını varsayalım. Bireysel izafiyetçiliğe göre aynı masada oturan iki arkadaşın biri et yerken diğeri yememeyi tercih edebilir, iki tercihten biri diğerine üstün tutulamaz.

Bu durum ilk bakışta sağduyuya uygun görünse de daha derin düşündüğümüzde soykırım, ırkçılık gibi durumları meşrulaştırmak için kullanılabileceğini fark ederiz. Bu durumda Adolf Hitler, kendi ahlaki inançlarına uygun bir yaşam sürdüğü sürece Gandhi kadar ahlaklı sayılabilir.²⁶⁷ Doğru ve yanlışın bireye bağlı olduğu ve her bireyin kendi değer standartları çerçevesinde değerlendirildiği bu durum, bizi solipsizme sürükler.²⁶⁸ Bu tür bir solipsizm, insanın muhtaçlığını ve diğerlerine bağımlılığını göz ardı eder.

İnsan diğer insanlara bağımlı olması sebebiyle bir toplum içerisinde yaşar. Bunun neticesinde, ortak dile, ortak kültüre, ortak kurumlara ve ortak ahlaki standartlara sahip olurlar. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, her bireyi kendi standartları içerisinde

²⁶⁵ Richard Joyce, Moral Anti-Realism, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/>, Erişim Tarihi 27 Mart 2023.

²⁶⁶ Fred Feldman, *Etik Nedir?* çev. Ferit Burak Aydar, s.241.

²⁶⁷ Louis P. Pojman ve James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, s.15.

²⁶⁸ Louis P. Pojman ve James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, s.17.

değerlendirmek mümkün olmaz. Peki ahlaki bireylerin içinde bulunduğu toplumsal standartlara atıfla açıklamak mümkün müdür? Kültürel izafiyetçilik bunun mümkün olduğunu iddia eder.

Kültürel izafiyetçilik, bir toplumun ahlaken doğru olduğuna inandığı, başka bir toplumun ise ahlaken doğru olduğuna inanmadığı türde eylemlerin mümkün olduğunu iddia eder.²⁶⁹ Kültürel izafiyetçiliğin savunucularından biri Gilbert Harman ahlaki tutumlarımızın, örtük bir şekilde kurulan uzlaşımın bir sonucu olduğunu ifade eder:

Benim tezim, bir grup insanın birbirleriyle olan ilişkileri hakkında örtük bir anlaşmaya varması veya birbirleriyle olan ilişkileri hakkında zımni bir anlayışa varması durumunda ahlakın ortaya çıktığıdır. Bununla kastettiğim bir kısmı, ahlaki yargıların- daha doğrusu bunların önemli bir kısmının- yalnızca bu tür anlaşma ya da anlayışlardan biriyle ilişkili olarak ve ona referansla anlamlı olduğudur.²⁷⁰

Bu durumda ahlaki ifadeler, bir grup insanın örtük anlaşmasına referansla anlamlı olur. Öte taraftan, insanın birden fazla grubun veya toplumun üyesi olması mümkündür. Bu durumlarda insanın, hangi toplumun örtük uzlaşımlarına uygun davranacağı açık değildir.

Bir insanın hem x hem de y toplumlarının üyesi olduğunu varsayalım. X toplumunun uzlaşımları intihara izin vermemektedir, ancak y toplumunun uzlaşımları izin vermektedir. Her iki toplumunda üyesi olan A kişisi intihar ettiğinde bu eylemi ahlaken doğru mudur, yanlış mıdır?²⁷¹ Kültürel izafiyetçiliğin temel kabullerine bakıldığında bu soruyu net bir şekilde cevaplamak mümkün değildir.

Harman'a benzer şekilde David Wong da ahlaki yargıların bulundukları bağlama göreli olduklarını ifade eder. Ona göre A, X eylemini yapmalıdır ifadesi şu şekilde anlaşılmalıdır: A, X'i C koşulları altında yapmayarak kendisi için geçerli olan bir ahlak sisteminin kuralını çiğnemiş olacaktır.²⁷² Bu cümledeki "C koşulları altındaki" ifadesi, "A'nın X'i yapması gerekir" ifadesinin örtülü veya açık bir şekilde belli koşullara göreli olduğunu ima eder.²⁷³ Ahlaki yargıların bulundukları koşullara, durumlara izafi oldukları reddedilemez bir gerçektir. Nitekim, daha önceki bölümlerde gerçekçi bir pozisyon benimseyen Kadı Abdülcebbar'ın yönler (*vücûh*) nazariyesiyle ahlakın bu yönüne dikkat çektiğini ifade etmiştik.

²⁶⁹ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, s.242.

²⁷⁰ Gilbert Harman, "Moral Relativism Defended", s.1.

²⁷¹ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, s.247.

²⁷² David B. Wong, *Moral Relativity* (Berkeley: University of California Press, 1984), s.40.

²⁷³ David B. Wong, *Moral Relativity*, s.40.

Kadı'nın teorisinde de gördüğümüz üzere ahlaki yargıların belli koşullara bağlı olması, bu yargıların temelinde kültürel uzlaşımın bulunduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte, ahlakın bir yönüyle toplumsal kabulleri kapsadığı ima edebilir. Bu durumda, ahlaki yargıların ve uygulamaların bir yönüyle topluma bağımlı olduğu iddia edilebilir, ancak bu doğruluğun, eylem ve toplum arasındaki ilişkiye izafi olduğu anlamına gelmez.

Kültürel izafiyetçiliğin savunucuları, genellikle ahlaki çeşitliliğe başvurarak kendi teorilerini savunmaya çalışırlar, fakat farklılıklarla birlikte kültürler arası benzerlikleri gözden kaçırlar. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere her insan zulmün zulüm, yalanın yalan olduğunu apriori bir şekilde bilir. Bu durumda zulüm, yalan, cinayet gibi ahlaki kavramlar bütün kültürler tarafından ortak bir şekilde paylaşılır. Nitekim sosyobiyojist olan E.O. Wilson'da benzer bir noktaya dikkat çeker.

Wilson'a göre cinayet kavramı her kültürde vardır ve bu kavram, infazdan, savaşta öldürmekten ve diğer haklı ölümlerden ayrılır. Bununla birlikte, cinsel davranış düzenlemeleri, belirli koşullar altında yalan söylemeyi yasaklayan kurallar, ebeveyn ve çocuklar arasındaki karşılıklı yükümlülükler gibi pek çok ahlaki kavram da evrenseldir.²⁷⁴ Şu hâlde kültürel farklılıkların abartıldığı söylenebilir, fakat kültürel farklılıkların abartılması, bu farklılıkların göz ardı edilmesi gerektiği anlamına gelmez. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu dikkate alındığında, ahlakın konuşulduğu her yerde toplumdan ve toplumsal farklılıklardan söz edilmesi gerekir.

İnşacı teorilerin, izafiyetçi teorilere göre daha güçlü olduğunu söylemek mümkündür. İnşacı teoriler temel olarak; var olanların esasen bize bağımlı olduğunu ve bağımlı olmaları sebebiyle bizim tarafımızdan inşa edildiğini iddia eder.²⁷⁵ Bununla birlikte bu teoriler, inşa sürecini gerçekleştiren kişinin kim olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptir. Başka bir deyişle, bu teoriler “bizim” kim olduğumuz hususunda farklılaşırlar. Kimi teoriler inşanın bütün insanlar tarafından, kimileri ise ideal bir kişi veya belli gruplar tarafından gerçekleştirildiğini iddia eder.

İnşacı filozoflara göre gerçekçiler, pratik felsefeyi teorik bir konu olarak düşünürler. Gerçekçilerin aksine inşacı teoriler, ahlaki pratik bir konu olarak ele alırlar ve pratik sorunlara çözüm bulmaya çalışırlar.²⁷⁶ Bu sebepten inşacı filozoflar, ahlaki değerlerin pratik bakış açısının bir neticesi olduğunu düşünürler. Örneğin, Street, değerlerin kendisinin ne

²⁷⁴ Louis P. Pojman ve James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, s.22-23.

²⁷⁵ <https://iep.utm.edu/constructivism-in-metaphysics/#H1>, Erişim Tarihi 25 Mart 2024.

²⁷⁶ Christine M. Korsgaard, “Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy”, s.325.

olduğunu bilmesek dahi değer vermenin ne olduğunu bildiğimizi, bu sebepten ahlakın pratik bakış açısından hareketle temellendirilmesi gerektiğini iddia eder. Street, pratik bakış açısını; dünyadaki en azından bazı şeyleri iyi ya da kötü, daha iyi ya da daha kötü, gerekli ya da isteğe bağlı, değerli ya da değersiz olarak gören herhangi bir canlının bakış açısı olarak tanımlar.²⁷⁷ Böylelikle, ahlak zihinde kurulmuş gerçeklikten hareketle temellendirilir.

Street bu bakış açısının, belirli bir değerler dizisinin doğru olup olmadığını düşünmemizden bağımsız bir şekilde, eylemde bulunmak için nedenler verdiğini iddia eder. Buna göre bir şeyin (X), bir kişinin (A) başka bir şeyi (Y) yapmasına neden olması, A'nın diğer nedenlere dair yargılarıyla uyumlu olmasıyla mümkündür.²⁷⁸ Bu durumda, X tek başına A'nın Y'yi yapma nedeni olamaz. X'in Y için bir neden olması için A'nın diğer normatif inançlarıyla uyumlu olması gerekir.

Meseleyi daha açık kılmak üzere Ayşe'nin ot saymanın değerli olduğuna dair bir inanç geliştirdiğini düşünelim. Ayşe'nin bu inancı, otları daha iyi sayabilmek için hesap makinası almasının sebebi olabilir. Street, Ayşe'nin otları saymaya değer vermesinin doğru olup olmadığına bakılmaksızın, bu eylemin mantıksal bir zeminde gerçekleştiğini savunur. Bu bağlamda, değerlerimiz, doğrulukları sorgulanmadan var olabilen mantıksal uzantılar olarak da düşünülebilir.²⁷⁹

Street'in bu iddiaları dikkate alındığında, değer yargılarımızın diğer yargılarımıza izafi olduğu iddia edilebilir. Değer yargılarımızın, diğer değer yargılarımıza izafi olması tek başına bir sorun yaratmaz. Öte taraftan, daha önce zikrettiğimiz şekilde apriori veyahut zorunlu olarak bildiğimiz ortak değer yargılarından yoksunsak, değer yargılarımız her ne kadar rasyonel olursa olsun, ahlakın nesnelliğinden söz edemeyiz.

Korsgaard, Street'e benzer şekilde inşacı görüşünü rasyonel olarak temellendirmek ister, fakat Street Humecu bir perspektifi benimserken Korsgaard Kantçı bir perspektifi benimser. Korsgaard'a göre, insanlar öz-bilince sahip olmaları nedeniyle diğer canlılardan ayrılırlar. Öz bilinç insana düşünceleri, arzuları ve motivasyonları üzerinde durup onları

²⁷⁷ Sharon Street, "What Is Constructivism In Ethics And Metaethics?", s.366.

²⁷⁸ Sharon Street, "Constructivism About Reasons" içinde Oxford Studies in Metaethics. Vol. 3 ed. R. Shafer-Landau. Oxford: Oxford University Press, s.223.

²⁷⁹ Sharon Street, "What Is Constructivism In Ethics And Metaethics?", s.367.

tarafsız bir bakış açısıyla analiz edebilme imkânı tanır.²⁸⁰ Bu imkân dikkate alındığında, bir fail olmak, belli nedenlere göre hareket etmek anlamına gelir.

Belirli bir eylemi meydana getirmek için bazı hedefleri iyi veya peşine düşmeye değer olarak görmemiz gerekir. Bazı hedefleri iyi olarak değerlendirmek; kendimizi - rasyonel doğamız gereği- seçtiğimiz nesnelere, belirlediğimiz amaçlara değer verme yeteneğine sahip failer olarak görmemizle mümkün olur.²⁸¹ Başka bir deyişle, insan değer verendir ve bu sebepten amaçların değerinin kaynağı olarak düşünülmesi gerekir. Kendimizi rasyonel bir doğaya sahip olmamız sebebiyle değer veren olarak görüyorsak diğer rasyonel varlıkları da aynı şekilde görmemiz gerekir.²⁸²

Bu minvalde, Kant'ın rasyonel bir varlık olarak insanın hem kendisini hem de diğer rasyonel varlıkları amaç olarak görme düsturu Korsgaard'ın düşüncesine eklemlenir. Korsgaard'a göre Kant, araç-amaç ilişkisinin normatif olmasını, pratik aklın ilkesi olan hipotetik imperatiften açıklar. Hipotetik imperatif bize, eğer bir amaca ulaşmak istiyorsak o amaca ulaştıran araçları istemek için bir sebebimiz olduğunu söyler. Burada bir amaca ulaşmak, yalnızca o amacı arzulamak veya o amaca sahip olmayı istemekten farklı olarak, kendimizi onun nedeni haline getirmeyi talep eder. İnsanın kendisini neden haline getirmesi; kendisini amacına ulaşmak için mevcut araçları kullanmaya adanması anlamına gelir.²⁸³

Korsgaard'ın bu yorumu dikkate alındığında, rasyonel bir fail olmak, nedenlerimizin kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, kendimizi bir amacın nedeni olarak belirlemek, kendimizi amaca ulaşmaya götürecek bir nedenler zincirini başlatmaya kararlı olmak demektir. Böylece bir amacı isteyen kişi kendisini o amacın nedeni olarak kurar.²⁸⁴

Bu noktada hipotetik imperatifle, kategorik imperatif arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorusu gündeme gelebilir. Korsgaard, hipotetik imperatifi, kategorik imperatifin bir parçası olarak düşünür. Hipotetik imperatif, ahlaki seçimler yaparken kullandığımız, irademizin pratik yönüdür. Bu yön aynı zamanda kategorik imperatife bağlıdır, çünkü

²⁸⁰ Bagnoli, Carla, "Constructivism in Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>, Erişim Tarihi 29 Mart 2024.

²⁸¹ William J. FitzPatrick, "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and The Nature of Normativity", *Ethics* 115, (2005), s.662.

²⁸² William J. FitzPatrick, "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and The Nature of Normativity", s.663.

²⁸³ Christine M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996).

²⁸⁴ Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, (New York: Oxford University Press, 2009), s.68.

Korsgaard, eylemlerimizin her zaman bir amaca yönelik olarak meydana geldiğini ifade eder.²⁸⁵ Bu durumda, irademizin araçlara yönelmesi, belli amaçlara sahip olmamız ile mümkündür.

Bütün bunlar ışığında Korsgaard, ne yapmamız gerektiğiyle ilgili ahlaki doğruların var olduğunu, ancak belli eylemlerin doğaları gereği herhangi bir normatiflik taşımadığını iddia eder. Bunun sebebi, eylemlerimizin normatifliğini pratik aklın ilkelerinden miras almasıdır. İnsanlar, rasyonel varlıklar olmaları sebebiyle hem takip edecekleri evrensel ilkeleri oluştururlar hem de bu ilkelere uyarlar. Korsgaard, bu otonom davranış ilkelerine “kendi yasalara uymak” adını verir.²⁸⁶ Böylelikle zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklere başvurmaksızın ahlakın nesnelliğini açıklığa kavuşturmuş olur.

Meseleyi daha anlaşılır kılmak için kek yapma örneğinden yararlanalım. Canınızın tatlı çektiğini ve çikolatalı bir kek yapmak için mutfağa gittiğinizi düşünün. Kek yapmak için elinizde belli bir reçetenin bulunması ve bu reçeteyi takip etmeniz gerekir. Kekinizin doğru bir şekilde pişmesi çikolatalı keke içkin olan, reçeteden bağımsız herhangi bir kriteri gerektirmez. Kekinizin doğru pişmiş olması sizin reçeteye sadık kalmanızla ilişkilidir. Benzer şekilde eylemlere içkin doğruluktan söz etmemiz mümkün değildir. Eylemler doğruluklarını, belirli bir reçetenin -ahlaki ilkenin- takip edilmesinden alırlar. Bu ahlaki ilkeler ise insanların değer veren bir varlık olarak belli amaçlara yönelmesinin bir neticesidir. Başka bir deyişle, reçeteyi yazan yine insanın kendisidir. Dolayısıyla burada doğruluğu belirleyen, insan zihninden bağımsız herhangi bir unsurdan söz edilmesi mümkün değildir.

Korsgaard’ın inşacı teorisinin güçlü olduğu noktalar şu şekilde sıralanabilir; (1) ahlaki öz bilinçten hareketle temellendirmek, (2) insanın eylemlerini belli amaçlarla ilişkilendirmek, (3) değerın kaynağına insanı yerleştirmek, (4) ortak ahlaki ilkelerden söz etmek. Bahsi geçen bu üç yön Korsgaard’ın teorisinin güçlü yönleri olsa da bu yönler belli cihetlerden eleştiriye açıktır.

Bu eleştirilerden ilki, Korsgaard’ın zihinde kurulmamış ahlaki gerçeklikleri reddetmesiyle ilişkilidir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere aklın içeriklerini kazanması bir cihetiyle insanın doğal gerçeklikle ilişki kurmasını gerektirir. Öz bilinç sahibi olarak insan hem kendi varlığının hem de diğer varolanların varlığının farkında olmakla birlikte farkın olduğunun da farkındadır. Bu tanım dikkate alındığında, insanın hem kendisine hem de

²⁸⁵ Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, s.70.

²⁸⁶ <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>, Erişim Tarihi 29 Mart 2024.

çevresine yönelik bir algıya sahip olması gerektiği açıktır. Algı için idrak, idrak için ise kendisini idrake sunan bir nesnenin varlığına ihtiyaç duyarız.

Bir nesnenin anlamı her ne kadar idrak eden öznenin, nesneye yönelmesi sonucunda kazanılıyor olsa da onun insan aklının bir inşası olduğu söylenemez. Örneğin kalem, kırmızı olma anlamını bir imkân olarak kendi içerisinde barındırır, ancak bu imkânın bilfiil hale gelmesi, idrak eden bir öznenin kendisine yönelmesiyle mümkün olur. Kırmızılık anlamı her ne kadar idrak eden öznenin zihninde meydana geliyor olsa da zihnimizde bu anlamın meydana gelmesi, dışta bulunan kalemin kırmızı olma anlamını bir imkân olarak kendi içerisinde barındırmasıyla mümkün olur. Bu durumda değerin veya anlamın zihnimizde meydana gelmesi, bunların zihnimizde inşa edildiği manasına gelmez.

Bununla ilişki olarak ikinci eleştirimiz, Korsgaard'ın teorisinin insan bilincinin katmanlı yapısını gözden kaçırmasıyla ilgilidir. Öz bilinç, her ne kadar insanın arzularını tarafsız bir şekilde analiz edebilmeyi sağlaması bakımından değerin kaynağı olsa da içeriksizdir. Rasyonel bir varlık olarak insanın belli amaçlara yönelmesi, aklın belli içerikler kazanması ile mümkün olur. Bu durumda aklın içerikleri olmaksızın, bilfiil anlamda ahlaki değerin ortaya çıkmasından söz edemeyiz.

Bütün bunlarla birlikte Korsgaard, değerin insandan kaynaklanması ile insanın diğer insanları amaç haline getirmesi arasında zorunlu bir ilişki kurar. Her ne kadar insan, insan olması sebebiyle eylemlere değer katsa da çoğunlukla eylemlere değer kattığının farkında değildir. İnsanın eylemlere değer kattığını fark etmesi için onun bu yönüne dikkat çekilmesi gerekir. Türker'in ifadesiyle "Ahlak, temellerini idrak gücünde zorunlu olarak buluyor olsa da bu temelin farkına varılması ancak bu temelin neye temel teşkil ettiğine dikkat çekildiğinde gerçekleşir."²⁸⁷ Dolayısıyla rasyonel bir varlık olarak insan, doğrudan değer verici olduğunun idrakinde değildir. İnsanın doğrudan bu idrake erişememesi onun diğer insanları amaç edinmemesi anlamına gelir.²⁸⁸ Bu minvalde, Korsgaard'ın teorisinde zorunlu ortak ahlaki ilkelerden söz etmemiz mümkün olmaz.

Nesnel ahlaki ilkelerden bahsedebilmek için zihinde kurulmamış ahlaki gerçekliklere ihtiyaç duyarız. Bu gerçekliklerin varlığı, ahlaki yargılarımızın evrensel bir temele oturmasını sağlar. Böyle bir gerçeklikten mahrum olmamız durumunda, belli ölçüde ortak ahlaki ilkelerden bahsedebilesek bile bu ilkelerin nesnel olduğunu savunamayız. Bu durum

²⁸⁷ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.55.

²⁸⁸ Nitekim, öz bilincin rolü diğer insanları amaç edinmek değil, bizi çevreleyen nesnelere ve olaylara mesafe koymaktır.

dikkate alındığında, inşacı teorileri sınırlandırılmış bir öznelliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Bütün bunlarla birlikte, tutarlı bir inşacı perspektifin diğer öz bilinci verili olarak kabul etmemesi gerekir. Eğer öz bilincin verili olduğu kabul edilirse gerçekçi bir pozisyon benimsenir. Öz bilincin verili olduğu kabul edilmezse, onun nerede ve nasıl inşa edildiğine dair bir açıklama yapılması gerekir.

3.2.Gerçekçilik ve Ahlaki Bilgi Sorunu

Gerçekçi ahlak teorileri, insanların inanç ve tutumlardan bağımsız bir şekilde varolabilen, ahlaki gerçekliklerden söz ederler. Ahlaki bilgi sorunu da sözü edilen ahlaki gerçekliklerin nasıl bilineceği ile ilişkilidir. Bununla birlikte, gerçekçi filozoflar ahlaki gerçekliklere nasıl ulaşılabileceği ve ulaşılan bu gerçekliklerin nasıl tanımlanabileceği konusunda hem fikir değildir. Sezgicilik, tabiatçılık gibi gerçekçi teoriler bahsi geçen sorulara çözüm üretmek üzere pek çok tartışma yürütmüştür. Bu bölümde gerek tabiatçı teorilerin gerekse sezgici teorilerin yürüttüğü tartışmaları detaylı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

3.2.1. Ahlaki Tabiatçılık

Tabiatçı teoriler, ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasındaki ilişkiye odaklanan ve bu iki özellik arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan metaetik teorilerdir. Bu teoriler, diğerlerinden farklı olarak ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenebileceğini veya bu özelliklerle tanımlanabileceğini iddia ederler.²⁸⁹ Bu iddia, tabiatçı ahlak teorilerinin arka planında bulunan metafizik tabiatçılığın bir sonucudur.

Metafizik tabiatçılığın temel tezi şu şekilde ifade edilebilir; tüm uzay-zamansal varlıklar fiziksel varlıklarla özdeşdir veya fiziksel varlıklar tarafından oluşturulmuştur.²⁹⁰ Bu tezden hareketle, birçok tabiatçı, zihinsel, biyolojik, sosyal ve diğer bu tür özel konularda fizikalist bir bakış açısı benimsemişlerdir. Bu bakış açısının neticesinde ahlaki özellikleri, doğal özelliklere indirgeyerek incelenme gayreti meydana gelmiştir. Bu gayret, ahlaki özellikleri psikoloji, sosyoloji ve tabiat bilimlerinin inceleyebileceği bir forma sokma gayreti olarak da okunabilir.

Doğal özelliklerin nasıl tanımlandığına bağlı olarak tabiatçı teorilerin kapsamının değişeceğine dikkat çekmek gerekir. Doğal özellikleri, değerlendirici olmayan bütün

²⁸⁹ Murad Omay, *Çağdaş Etik Tartışmaları*, s.112.

²⁹⁰ David Papineau, "Naturalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>, Erişim Tarihi 4 Nisan 2024

özellikleri kapsayacak şekilde kullanıyorsak hem fiziksel hem zihinsel özellikleri doğal özellikler olarak düşünürüz. Bu durumda, öznelci teoriler de tabiatçı teoriler olarak değerlendirilebilir. Örnek olarak, ideal gözlemci teorisinde “X iyidir” şeklindeki bir ifade “İdeal gözlemci x’i onaylıyor” anlamına gelir. Burada, iyi olma özelliği ideal gözlemcinin zihinsel durumlarına indirgenerek açıklanır. Öte taraftan, öznelci teorilerin ahlaki gerçekçiliğin kriterlerini karşılamak gibi bir kaygıları yoktur. Bu sebepten bu bölümde gerçekçiliğin kriterlerini karşıladığını iddia eden tabiatçı teorileri incelemeye alacağız.

3.2.2. İndirgemeci Tabiatçılık

Tabiatçılığı savunan filozoflar, ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenmesi konusunda hemfikir olsalar da bu indirgemenin nasıl gerçekleşeceği konusunda fikir ayrılığına düşerler. Bu fikir ayrılıkları dikkate alındığında iki tür indirgemeneden edilir; analitik indirgemecilik ve sentetik indirgemecilik. Analitik indirgemeciliği savunan düşünürler, ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasındaki özdeşliğin kavramsal analiz yoluyla bilineceğini iddia ederler.²⁹¹ Bu sebepten, ahlaki terimlerin anlamlarını ahlaki olmayan terimlerle açıklamaya çalışırlar.

İndirgemenin analitik türünü savunan bir kişi için “X iyidir” ifadesi, “X dünyadaki toplam mutluluğu artırır” ifadesiyle eş anlamlı olabilir.²⁹² Lakin bunun için “X iyidir” ifadesinin hem analitik hem de apriori olarak “X dünyadaki toplam mutluluğu artırır” ifadesiyle eş anlamlı olması gerekir.

Sentetik indirgemeciler, analitik indirgemecilere benzer şekilde ahlaki özelliklerin doğal özelliklerden hareketle açıklanabileceğini savunurlar. Öte taraftan, ahlaki özellikler ve doğal özellikler arasında kavramsal bir eş anlamlılıktan söz etmenin mümkün olmadığını ifade ederler. Bu sebepten, sentetik indirgemeciliği savunanlar, bir ifadenin anlamını o ifadenin kavramsal eş değerine indirgeyerek açıklamazlar. Bunun yerine gözlem, deney gibi empirik araştırmalara başvururlar.

3.2.2.1. Analitik ve Sentetik İndirgemecilik

Frank Jackson, analitik indirgemeciliğin en önemli isimlerinden birisidir. Jackson’ın 1998 tarihinde yayımlanan *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis* isimli eseri, bir filozofun metafizik görüşlerini ahlaki tartışmalara nasıl uyarladığını açıkça gördüğümüz eserlerdendir. Jackson’un metafiziksel tabiatçılığının temel iddiası şu

²⁹¹ Murad Omay, *Çağdaş Etik Tartışmaları*, s.112.

²⁹² Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, s.67.

şekilde özetlenebilir; dünya ile ilgili her doğru önerme için, o önermeyi apriori olarak gerektiren fiziksel terimlerle ifade edilmiş bir önerme vardır.²⁹³ Onun bu iddiası, ahlak tartışmalarına “Her doğru ahlaki önerme için, o önermeyi apriori olarak gerektiren fiziksel terimlerle ifade edilmiş bir önerme vardır” şeklinde uyarlanabilir.

Jackson, ahlaki özelliklerin betimsel karşılıklarını bulmak için güncel günlük ahlaki (*folk morality*)²⁹⁴ konuşmalardan yola çıkar. Gündelik ahlak; doğruluk, yanlışlık, iyilik, kötülük vb. kavramları tanımlarken bize rehberlik eder.²⁹⁵ Günlük ahlaki konuşmaların çeşitliliğini ve ahlaki terimlerin birbirinden farklı kullanımlarını dikkate aldığımızda, bu terimlerin analitik apriori karşılıklarının nasıl bulunacağı bir sorun olarak karşımıza çıkar. Jackson bu soruna her ahlaki önermeye eş değer betimleyici bir önermenin bulunduğunu iddia ederek çözmeye çalışır.

Jackson, betimleyici önermelerin aynı zamanda sonuz sayıda ayrıntı içerebileceğini ifade eder. Bu ifadelerini daha açık bir hale getirmek için kel olma örneğini kullanır; kel olmak, saçın sonsuz sayıda dağılımıyla meydana gelebilir, fakat biz bu sonsuz dağılımı tek tek betimlemek yerine “kel” kavramını kullanırız. Kel kavramı, bu sonsuz dağılımı ve çeşitliliği kendi içerisinde barındırır. Bizim bu çeşitlilik içerisinde “kel” kavramını öğrenmemiz ise çeşitli saç dağılımları arasındaki benzerliği kavramamızla mümkün olur.²⁹⁶ Doğruluk, iyilik gibi ahlaki kavramlar da kellik kavramına benzer şekilde betimleyici özelliklerin bir araya gelmesi ve insanları bu özellikler arasındaki benzerlikleri fark etmesiyle anlaşılır.

Jackson, betimleyici terimlerle ahlaki terimler arasında keskin bir ayrıma gidilemeyeceğini iddia eder. Kel olma örneğinde de açıkça gördüğümüz üzere betimleyici terimler, farklı sınıflandırmaları kapsayan geniş bir yelpazeye sahiptir.²⁹⁷ Bu bağlamda hangi betimleyici özelliğin hangi ahlaki özelliğe karşılık geleceğini sormak yerinde olur. Jackson, bu soruyu yanıtlamak için bir metot önerir. Bu metot kapsamında, günlük ahlak

²⁹³ Simon Blackburn, “Analysis, Description and The A priori?” içinde *Minds, Ethics, and Conditionals: Themes from the Philosophy of Frank Jackson*, ed. Ian Ravenscroft, (Oxford: Oxford University Press, 2009), s.23.

²⁹⁴ “Current Folk morality” kavramını “güncel günlük ahlak” şeklinde karşılarken Ferhat Yöney’in *İlahi Buyruk ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi* başlıklı doktora tezindeki tercümeyle kullandım.

²⁹⁵ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, (New York: Oxford University Press, 1998), s.118.

²⁹⁶ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.124.

²⁹⁷ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.120.

dilinin sonsuz çeşitliliğinden, olgun günlük ahlaka (*mature folk morality*) geçiş yapılması gerektiğini vurgular.

Jackson, günlük ahlak dilinden, olgun ahlak diline geçiş için ahlaki işlevselcilikten (*moral functionalism*) faydalanır. Ahlaki işlevselcilik, herhangi bir nedensellik ilişkisinden söz etmeksizin hangi ahlaki özelliğin hangi betimleyici özelliklerle bir arada olduğunu açıklar.²⁹⁸ Ahlaki işlevselciliğin başlangıç noktası günlük ahlaki konuşmalarımızdır. Günlük ahlaki konuşmalarımız; girdi cümleleri, içsel işlev cümleleri ve çıktı cümlelerinden meydana gelir.²⁹⁹ Girdi cümleleri, betimleyici ve ahlaki olmayan terimlerle ifade ettiğimiz durumların, hangi ahlaki terimlere karşılık geldiğini açıklar. Acının kötü olması, kasıtlı olarak birini öldürmenin yanlış olması bu cümlelere örnek olarak gösterilebilir. İçsel işlev cümleleri, farklı ahlaki terimler arasındaki bağlantıları açıklar. Çıktı cümleleri ise motivasyon ve davranışla ilişkilidir. Buna göre bir davranışın doğru olduğuna karar verilmesi genellikle o davranışı gerçekleştirme arzusuna eşlik eder.³⁰⁰

Günlük ahlakı oluşturan bu üç öge bir ağ oluşturur. Bu ögelerin ağ içindeki yerleri bize ahlaki terimlerin anlamlarını verir.³⁰¹ Bununla birlikte, günlük ahlak değişmeye/tartışmaya açık olduğundan ahlaki terimlerin anlamları mutlak bir şekilde yakalanmaz. Bu anlamları mutlak bir şekilde yakalayamıyor oluşumuz, ortak ahlaki ilkelerden mahrum olduğumuz anlamına gelmez. Genel olarak insan öldürmenin yanlış olduğu, söz veren kişinin sözünü tutması gerektiği vb. konularda mutabıkızdır. Eğer buna benzer pek çok konuda mutabık kalmasaydık, ortak ahlaki ilkelerden söz etmemiz oldukça güç olurdu.

Ortak ahlaki terimlerden söz etmek için ortak olarak paylaşılan ahlaki görüşlerden söz etmemiz gerekir. Ortak ahlaki görüşler ise günlük ahlak üzerine yapılan tartışmalar ve eleştirel düşünme sayesinde elde edilir. Tartışma ve eleştirel düşünme sayesinde elde edilen ortak görüşler, ortak bir anlam seti oluşturmaya olanak sağlar.³⁰² Bu olanak sayesinde günlük ahlakın değişime açık olan ve anlaşmazlıklara yol açan karakteri yerini olgun günlük ahlaka bırakır.

Yöney'in de işaret ettiği üzere Jackson'un teorisinde iki temel problemden söz edebiliriz: (1) farklı toplumlarda günlük ahlak yerini olgun ahlaka bıraksa bile toplumların

²⁹⁸ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.131.

²⁹⁹ Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, s.114.

³⁰⁰ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.130-131.

³⁰¹ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.131.

³⁰² Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.132-133.

ulaştığı olgun ahlakın birbirleriyle uyumlu olduğunu söyleyemeyiz, (2) günlük ahlaki konuşmaların yerine olgun ahlaka bırakıp bırakmayacağı şüphelidir.³⁰³ Her iki durumda da nesnel bir ahlaktan söz edemeyiz. Bu durumda Jackson'un teorisini gerçekçi kategorisi altında sınıflandırmamız mümkün olmaz.

Bütün bunlarla birlikte, değer yargılarının kavramsal analizler üzerinden ele alınması ahlaka dair dar ve sınırlı bir çerçeve sunar. Değer yargılarına, analitik ve apriori bir karşılık bulma gayesindeyse ahlaki kavramları bulundukları bağlamlardan soyutlayarak değerlendirmemiz gerekir. Bu soyutlama, kavramların dönemsel kullanımlarını göz ardı eden ve bu kavramları tarih dışı olarak konumlandıran bir anlayıştır. Jackson her ne kadar günlük ahlaki konuşmalarımızın çeşitliliğine vurguda bulunsada da değer yargılarına analitik ve apriori bir karşılık bulmayı bekler. Bu durumda Jackson'un indirgemeciliği iki senaryodan birini tercih etmesi gerekir.

İlk senaryo ahlaki kavramların içerisinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal bağlamı dikkate alan bir senaryodur. Bu senaryoda, ahlak dilinin çeşitliliğini ve zenginliğini muhafaza etmek için ahlaki kavramlara analitik ve apriori bir karşılık bulamayacağımızı kabul etmek gerekir. Ahlak dilinin analitik ve apriori bir karşılığını bulduğumuzu iddia ettiğimiz ikinci senaryoda ise bu analizin bize dar ve sınırlı bir çerçeve sunacağını kabul etmek gerekir. Jackson, kendi teorisinde hem ahlaki kavramlara analitik apriori bir karşılık bulunduğunu hem de çeşitliliğin korunduğunu söyleyebilir. Nitekim, Jackson kel olma örneğinde böyle bir gayret içerisinde, ancak sonsuz sayıdaki kellik biçimini kuşatmak ve bu kellik biçimlerini kapsayacak şekilde kelliği tanımlamak mümkün değildir.

Bu bağlamda Jackson'un iyyinin ne olduğu ve neyin iyi olduğuna dair bir kafa karışıklığı yaşadığı iddia edilebilir. İyi kavramı, tikel iyilerle bir parça bütün ilişkisine sahip değildir. İyi kavramını temsil eden bir I kümesi düşünelim, bu I kümesi kendi içerisinde tikel iyileri barındırsın. I kümesi, bu kümenin altında bulunan x, y, z, e, f üyelerine bir bütünlük verir, fakat bu kümede bulunan üyelerin tamamına veyahut birkaçına indirgenerek açıklanamaz.

Bununla birlikte I kümesi sonsuz sayıda eleman içerebilir. Sonsuz sayıda eleman içeren I kümesinin içindeki elemanları teker teker incelemek ve bu elemanlar arasındaki ilişkiyi tespit etmek imkansızdır. Bu ilişkiyi tespit etmek ancak I kümesinin bizzat kendisinden yani iyyinin bizzat kendisinden hareket etmekle mümkün olur. İyyinin bizzat

³⁰³ Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, s.116.

kendisinden hareket etmek, kavramsal analiz ve dilsel tartışmalar yoluyla mümkün olmaz. İyinin bizzat kendisiyle ilgilenmek için metafizik bir temele ihtiyaç duyarız. Jackson böyle bir temelden yoksun olduğundan günlük ahlaki konuşmalardan hareket ederek iyi kavramına ulaşmaya çalışmış ve başarısız olmuştur.

Peter Railton, sentetik indirgemeciliğin en önemli isimlerindedir. Railton, Jackson’a benzer şekilde ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenebileceğini iddia eder. Bununla birlikte, bu indirgemenin kavramsal analiz yoluyla yapılamayacağını savunur. Railton, ahlaki gerçekliklerin bilimsel gerçeklikler gibi dünyanın bir parçası olduğunu ve bu gerçekliklerin dünyadaki diğer gerçekliklere benzer bir şekilde bilinebileceğini iddia eder. Bu iddiasından hareketle, ahlaki özelliklerin ve doğal özelliklerin özdeşliğini su ve H₂O’nun özdeşliğinden hareketle açıklar.³⁰⁴

Railton, indirgemeci teorisini temellendirmek için Hobbes’un arzu kavramına başvurur. Hobbes’a göre, bir şeyin arzu edilebilir olduğuna hüküm vermemiz, aynı zamanda o şeyi arzuladığımız anlamına gelir. Kişinin arzusunu eleştirmesi, bahsi geçen arzunun daha güçlü arzularla çelişmesi veya arzularını hesaplarken hataya düşmesi ile mümkündür. Hobbes’un bu iddiaları, doğru olsa da bazen arzu ettiğimiz şeylerin içsel olarak arzu edilir olup olmadığını sorgulamak isteriz. Bu sorgulama, hesaplama hatalarını düzeltmekten farklı bir durumdur.³⁰⁵ Bu sebepten Railton, Hobbes’un arzu kavramını yeniden şekillendirir ve bir eylemin arzu edilebilir olmasını şu şekilde formüle eder: “X’in A kişisi için arzu edilebilir olması ancak ve ancak A’nın açıkça ve tamamen bilgilendirilmiş olması ve A’nın X’i arzulamasının ideal bir şekilde rasyonel olmasıyla mümkündür.”³⁰⁶ Tamamen bilgilendirilmiş olmak ibaresi, ilgili kişi için neyin arzulanabilir olduğuna dair betimsel ifadelerle dikkat çekerken ideal bir şekilde rasyonel olma ifadesi araçsal rasyonalitenin eksikliklerini içermemeye dikkat çeker.³⁰⁷

A’nın bahsi geçen kriterlere uygun olan versiyonunu A’nın ideal benliği olarak düşünelim. A kişisi, gündelik hayatta diğer bütün insanlar gibi ideal benliğiyle değil ideal olmayan benliğiyle hareket eder. Bu durumda gündelik hayatta ideal benliğin değil ideal olmayan benliğin istek ve arzuları söz konusudur. Bu durumu daha açık hale getirmek için şu örnekten faydalanabiliriz: Ayşe, Türkiye Bisiklet Turu’na katılmak için uzun ve yorucu

³⁰⁴ Murad Omay, *Çağdaş Etik Tartışmaları*, s.114.

³⁰⁵ Peter Railton, “Facts and Values” içinde Peter Railton, *Factst and Values: Essays Toward A Morality Of Consequence* (Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy,2003), s.49.

³⁰⁶ Alex Miller, *Contemporary Metaethics: An Introduction*, s.186.

³⁰⁷ Alex Miller, *Contemporary Metaethics: An Introduction*, s.186.

bir antrenman yapar. Antrenman sırasında kendisini yorgun ve bitkin hisseden Ayşe, kan şekerinin düştüğünü düşünerek kendisine bir dondurma alır, fakat onun yorgunluğunun sebebi kan şekeri düşüklüğü değil susuzluktur. Bu sebepten, dondurmayı yedikten sonra kendisini daha kötü hissetmeye başlar. İdeal Ayşe, yorgunluğunun sebebini ve dondurmanın kendisini daha kötü hissettireceğini bildiği için dondurma yerine onu serinletecek ve susuzluğunu giderecek bir şeyi içmeyi arzulayacaktır.

Railton, ahlaki özellikleri ahlaki olmayan iyilikten (*non-moral goodness*) hareketle açıklar. Ahlaki olmayan iyilik kavramı, bir şeyin bir insan için arzu edebilir olmasını veya onun için iyi olmasını ima eder.³⁰⁸ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere Railton'un indirgemeci teorisinde mutlak anlamda iyi kavramından söz etmemiz mümkün değildir. İnsanların arzuları içerisinde bulundukları koşullara bağlı olarak değişir. Bu itibarla, iyi ya da kötü insana bağımlı olarak ortaya çıkar. Nitekim Railton da kendi başına iyi olma anlamında mutlak iyiden söz edemesek bile ilişkisel bir iyilikten söz edebileceğimizi ifade eder.³⁰⁹

Railton, bu tür bir ilişkiselliğin izafiliğe sebep olmadığını, ahlaki özelliklerin nesnel fakat ilişkisel bir şekilde ele alınabileceğini iddia eder ve indirgemeciliğin bu türünü nesnelleştirilmiş öznel çıkar olarak isimlendirir.³¹⁰

Bu indirgeme temelinde, öznel çıkarlara karşılık gelen ve bunları açıklamaya yardımcı olan nesnel bir kavrama sahibiz. Ancak bu, ahlaki olmayan iyilik kavramı için makul bir temel değildir çünkü temellendirdiği öznel çıkarlar, arzu edilebilirlik fikrini yakalamak için yeterli normatif güce sahip değildir. Öznel çıkarlar, sonradan anlaşılabilirlik tasdik edildiği gibi sıklıkla cehalet, kafa karışıklığı veya düşünce eksikliğini gösterir. Şu anki durumumda arzuladığım şeyin, daha fazla bilgi sahibi olsaydım keşke asla peşinden koşmasaydım diyeceğim bir şey olması, onu benim iyiliğim için tavsiye edilen bir şey olarak göstermez.³¹¹

Bu sebep dolayısıyla Railton, nesnelleştirilmiş öznel çıkar kavramına başvurur. Bu kavramı daha iyi anlamak üzere Türkiye Bisiklet Turu'na katılmak için antrenman yapan Ayşe'yi tekrar hatırlayalım. Ayşe'nin ideal benliği susuzluğunu gidermek amacıyla hangi araçları kullanması gerektiğini eksiksiz bir şekilde bildiğinden, dondurma yemek yerine su içmeyi arzulamıştır. Başka bir deyişle, ideal Ayşe, Ayşe'nin içerisinde bulunduğu durumda ne yapması gerektiğini bilmektedir. Böylelikle hem normatiflik hem de nesnellik sağlanmıştır.

³⁰⁸ Peter Railton, "Moral Realism", içinde Peter Railton, *Facts and Values: Essays Toward A Morality Of Consequence* (Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy, 2003), s.10.

³⁰⁹ Peter Railton, "Facts and Values", s.48.

³¹⁰ Peter Railton, "Moral Realism", s.5.

³¹¹ Peter Railton, "Moral Realism", s.10-11.

Burada nesnellik, bir kişinin nesnel çıkarını oluşturan birincil özelliklerin bir birleşimi olarak düşünülebilir.³¹² Railton, birincil özelliklerin indirgenmesini anlaşılır kılmak için şekerin tatlı olması örneğini verir.³¹³ Railton, birincil özelliklerin indirgenmesini anlaşılır kılmak için şekerin tatlı olması örneğini verir.³¹⁴ Normal koşullar altında şekeri tatlı bulduğumu ifade etmem, şekerin bende belirli bir tat uyandırdığı anlamına gelir. Şekerin tatlılığı, birincil özelliklerine (kimyasal bileşimi), kişinin duyu sistemine ve çevreye bağlıdır. Duyu sistemim tat duyusuna karşı hassas olmasaydı, şekeri tatlı bulamazdım veya şekeri farklı bir ortamda (örneğin, çok sıcak veya soğuk bir ortamda) tatsaydım, tatlılığı farklı algılayabilirdim. Bu itibarla, birincil özelliklerin (kimyasal birleşim) ikincil özelliklere (çevresel faktörler) indirgendığını söylemek mümkündür. Benzer şekilde nesnel çıkarı oluşturan birincil özelliklerin, ikincil özelliklere (çevresel koşullar vb.) indirgenebilir. Bu indirgeme, bir eylemin “tüm koşulları tamamen bilen ve kusursuz ideal benliğin seçmek ve yapmak isteyeceği şey” olmasıyla mümkündür.

Kanaatimizce Railton iyi olma ve yararlı olma kavramlarını birbirine karıştırmaktadır ve iyi olma kavramıyla yarardan/faydadan bahsetmektedir. Bu da kendi teorisi açısından bazı problemler yaratır, çünkü yarar/fayda ve iyi kavramları eş anlamlı olacak şekilde kullanamayacağımız kavramlardır. Yarar, amaca götüren araçlarla ilgili iken iyi bir şeyin kendisiyle ilgilidir.³¹⁵ Amaca götüren araçlar, yani fayda iyi ya da kötü olabilir. Elbette bir kişinin bir eyleme yönelmesinde o eylemde bir fayda bulacağına inanması önemli bir rol oynar, fakat kişinin elde edeceği faydanın daha sonra zarara dönüşmesi veya daha büyük bir fayda için mevcut faydaya yönelmemesi gibi durumlar da söz konusu olabilir.

Elbette bir kişinin bir eyleme yönelmesinde o eylemde bir fayda bulacağına inanması önemli bir rol oynar, fakat kişinin elde edeceği faydanın daha sonra zarara dönüşmesi veyahut daha büyük bir fayda için mevcut faydaya yönelmemesi gibi durumlar da söz konusu olabilir. Nitekim Railton da bu tarz durumları dikkate almış ve buna benzer durumları açıklayacak bazı örnekler sunmuştur.³¹⁶ Bu örneklerden de anlayacağımız üzere bir faydaya daha sonra zarara dönüşeceği için yönelmemek, kişinin ideal benliğine özgüdür.

³¹² Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, s.123.

³¹³ Peter Railton, “Moral Realism” s.10.

³¹⁴ Peter Railton, “Moral Realism” s.10.

³¹⁵ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kadı Abdülcebbar Örneği*, s.227.

³¹⁶ Beth örneği için bkz. Peter Railton, “Facts and Values”.

Bununla birlikte, kişinin ideal benliğine doğrudan epistemik erişimi söz konusu değildir.³¹⁷ Şu hâlde, bir kişinin kendisi için iyi olanı bilmesi söz konusu olamaz.

Railton'un başlangıç noktası öznel çıkarıdır. Öznel çıkar ise bir kişi için arzu edilebilir olanla ilişkilidir. Bununla birlikte, bireylerin öznel çıkarları ve onlar için arzu edilebilir olan birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her bireyi arzu edilebilir olana ulaştıracak araçlar da birbirinden farklıdır. Bu durumda nesnellikten söz etmek oldukça güçtür. Nitekim Railton da bu durumun farkına varmıştır ve çıkar çatışmalarına çözüm bulmak amacıyla bireysel bakış açısından toplumsal bakış açısına geçiş yapmıştır.

Toplumsal bakış açısı, potansiyel olarak etkilenebilecek tüm bireylerin çıkarları eşit olarak sayılıyorsa neyin rasyonel olarak onaylanacağını dikkate alır.³¹⁸ Dolayısıyla bir bireyin çıkarı diğerine üstün tutulmaz. Bununla birlikte, bir bireyin kişisel çıkarının diğerine üstün tutulmaması ancak ideal toplumsal bakış açısıyla mümkündür. Kişisel bakış açısında olduğu gibi ideal toplumsal bakış açısına da doğrudan epistemik erişimimiz söz konusu değildir. Bu durumda, bireyler arası çıkar çatışmaları devam eder ve ahlakın nesnelliği tehlikeye girer.

Railton'un teorisinde nesnelliğin tehlikeye girdiği bir diğer nokta zihinden bağımsızlık teziyle ilgilidir. Railton'un da ifade ettiği üzere bir teorinin gerçekçi sayılabilmesi için iki kriteri karşılaması gerekir; (1) bağımsızlık, (2) geri bildirim yani insanların kendilerinden bağımsız olan özelliklerle etkileşime girebilmesi.³¹⁹ Kanaatimizce Railton, her ne kadar indirgemenin bireylerin istek ve arzularından ziyade ikincil niteliklerin birincil niteliklere indirgenmesi olduğunu iddia etse de bağımsızlık kriterini tam olarak sağlanamaz. İkincil niteliklerin birincil niteliklere indirgenmesi, bireylerin öznel çıkarları eş deyişle istek ve arzuları sayesinde mümkün olur. Şu hâlde bu teorinin temelinde bağımsız gerçekliklerin değil bireysel arzu ve isteklerin bulunduğunu söyleyebiliriz.

3.2.3. Cornell Gerçekçiliği ve İndirgemeci Olmayan Tabiatçılık

Cornell gerçekçiliği, ahlaki gerçekleri anlamak için empirik araştırmanın ve bilimsel metodolojilerin önemini vurgulayan bir meta-etik kuramıdır. Bu yaklaşım, Richard Boyd, Nicholas Sturgeon, Geoffrey Sayre-McCord ve David Brink gibi filozofların çalışmalarına dayanır. Bu filozoflar, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olduğu konusunda Jackson ve Railton ile ittifak ederler. Öte taraftan, ahlaki özelliklerin doğal özelliklere indirgenmesi

³¹⁷ Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, s.124.

³¹⁸ Peter Railton, "Moral Realism", s.22.

³¹⁹ Peter Railton, "Moral Realism", s.9-10.

gerektiğini savunmazlar. Bu sebepten, bu teoriyi indirgemeci olmayan tabiatçılık başlığı altında sınıflandırmayı uygun gördük.

Cornell gerçekçilerinin, indirgemeci olmayan tabiatçılığı benimsemeleri, onların ahlaki özellikleri kendine has (sui generis) olduğunu iddia etmelerinden kaynaklanır. Ahlaki özelliklerin kendine has olması, bu özelliklerin empirik incelemelerin konusu olmayacağı anlamına gelmez. Sturgeon bu durumu açıklamak üzere bilimsel yöntemler ile ahlaki incelemeler arasında bir analogi kurar. Buna göre bilimsel gerçekçilik, bilimsel teorilerin tanımladığı gerçek fenomenler hakkında yaklaşık bilgi edinmek için güvenilir bir prosedür oluşturur. Bilim tarafından tanımlanan gerçeklik, bizden bağımsızdır.³²⁰

Sturgeon’a göre bu çerçeve, ahlaki incelemeler için de geçerlidir. Buradan hareketle ahlaki incelemek için şunları söyleyebiliriz; (1) ahlaki önermeler doğru veya yanlış olabilir, (2) bu önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı bizden bağımsızdır ve (3) teemmül, bilimsel ve gündelik akıl yürütme kuralları ile birlikte yaklaşık bilgi edinmek için güvenilir bir prosedür oluşturur.³²¹ Böylelikle hem ahlaki incelemeler için hem de bilimsel incelemeler için benzer bir metodoloji benimsenir.

Bu değerlendirmeler ışığında, Cornell gerçekçiliğini savunan isimlerin bilimsel teoriler tarafından kullanılan “en iyi açıklama” argümanına rağbet etmeleri şaşırtıcı görünmemektedir.

En iyi açıklamaya başvurma, adından anlaşılacağı üzere, bir açıklanandan ya da bir veri kümesinden başlayıp verileri herhangi bir mevcut rakip hipotezin yapabileceğinden daha iyi açıklayan hipoteze doğru ilerler. Bunu bu şekilde ortaya koymak kulağa bilimsel gelmektedir ve gerçekten de bilimler, teorik varsayımlarını, bu varsayımların açıklayıcı gücü temelinde haklılaştırır. Hastalık yapıcı mikrop teorisi, dikkat çeken epistemolojik gerçekleri ve aynı zamanda hastaların semptomlarını açıkladığı için (kısmen) kabul edilmiştir.³²²

Bu durumda ahlaka dair açıklamalarımız, hastalık yapıcı mikrop teorisine benzer şekilde açıklanabilir. Sturgeon, bu meseleyi anlaşılabilir kılmak amacıyla Hitler örneğini verir. Bu örneğe göre Hitler’in Yahudilere soykırım yapması ve 2. Dünya savaşını başlatması, Hitler’in ahlaksız olmasıyla açıklanabilir, çünkü Hitler’in ahlaksız olması bize bu

³²⁰ Richard Boyd, “How to be Moral Realist” içinde *Essays on Moral Realism*, ed. G. Sayre-McCord, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), s.181.

³²¹ Richard Boyd, “How to be Moral Realist”, s.182.

³²² P. K. Moser, *Epistemoloji*, çev. Hasan Yücel Başdemir ve Mehdi Nebiyev (Ankara:Adres Yayınları, 2018), s.378.

gerçekliklere dair en iyi açıklamayı verir.³²³ Bu örnekte, Hitler'in 2. Dünya savaşını başlatmasını açıklamak üzere -bilimsel yöntemlere benzer şekilde- bir varsayıma dayanırız. Buradaki varsayımımız Hitler'in ahlaksız olmasıdır. Daha sonra bu varsayımın gözlemlenebilir olguları doğru bir şekilde açıklayıp açıklamadığına dair bir sınama gerçekleştiririz. Eğer sınamamız başarılı olursa en iyi açıklamaya ulaşırız.

Cornell gerçekçiliğinin savunucuları, sınanabilirlik koşulunu sağlamak amacıyla (*coherentism*) başvururlar.³²⁴ Bağdaşımcılık, bir kişinin inançlarının diğer inançlarıyla ne kadar uyumlu olduğunu temel alan bir epistemolojik görüştür. Bu görüşe göre, bir inancın gerekçelendirilmiş sayılabilmesi için mevcut inançlarımızla tutarlı olması gerekir. ³²⁵ Örneğin yalan söylemenin yanlış olduğu inancı, yalan söylemenin insan ilişkilerine zarar verebileceği, güven duygusunu zedeleyebileceği inançlarıyla tutarlıdır. Bu sebepten, bu inancın gerekçelendirilmiş olduğu iddia edilebilir.

Cornell gerçekçilerinin bağdaşımcılığı benimsemelerinin en önemli nedeni temelci (*foundationalism*) epistemolojinin bizi götüreceği sonuçlardan kaçınmaktır. Temelci epistemoloji, inançlarımızı gerekçelendiren, epistemik olarak ayrıcalıklı bir takım temel inançlara sahip olduğumuzu iddia eder. Buna göre bir inanç ancak ve ancak söz konusu ayrıcalıklı sınıfın bir üyesiyse veya bu sınıfın üyesi olan bir inançla uygun bir kanıtsal/çıkarımsal ilişkiye sahipse gerekçelendirilebilir.³²⁶

Epistemik olarak ayrıcalıklı olan inanç sınıfına dair nasıl bilgi edineceğimiz sorusu gündeme geldiğinde sezgiciliğe başvurmak durumunda kalırız, çünkü diğer inançlarımızın temelinde bulunan bu bilgiler, dolaysız bir şekilde gerekçelendirilmiş apriori bilgilerdir. Bu bilgilere erişimimiz ancak dolaysız bir şekilde, sezgi yoluyla mümkün olur. Bağdaşımcı teoriyi benimseyenler, diğer inançlarımızın temelinde bulunan bu ayrıcalıklı sınıfı ve bu

³²³ Nicholas Sturgeon, "Moral Explanations" içinde *Essays on Moral Realism*, ed. G. Sayre-McCord, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), s.243.

³²⁴ Ferhat Yöney, "Yeni Bir Ahlaki Doğalcılık Türü Olarak Cornell Realizm", *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, Cilt:8, Sayı:2, (2018), s.670-671.

³²⁵ Geoffrey Sayre-McCord, "Coherentism and the Justification of Moral Beliefs" içinde ed. Russ Shafer-Landau, ed., *Ethical Theory: An Anthology*, 2. ed, Blackwell philosophy anthologies 34 (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), s.113.

³²⁶ Geoffrey Sayre-McCord, "Coherentism and the Justification of Moral Beliefs", s.112.

sınıftan hareketle temellendirilen bilgileri reddederler ve bir inancın diğer inançlarla tutarlılığına bağlı olarak gerekçelendirilebileceğini iddia ederler.³²⁷

Cornell gerçekçileri, bağdaşımcılığı benimseyerek sezgicilikten kaçınmış olsalar da daha farklı sorunlarla baş başa kalırlar. Eğer bir inancın gerekçelendirilmesi, sahip olduğumuz diğer inançlarla olan tutarlılığı bakımından değerlendiriliyorsa ve tutarlılığın değerlendirildiği bu inançlar kümesi kesin olarak doğru değilse, doğru varsayılıyorsa burada nesnel bir bilgiden değil öznel bir bilgiden söz edebiliriz. Bütün bunlarla birlikte, inanç kümelerimizin tecrübe vb. kanıtlarla yanlışlanması ve yeni inanç setlerinin oluşturulması göz önüne alındığında öznellik iddiamız desteklenir görünmektedir.

Bilimsel metodolojilerle uyumu göz önüne alındığında böyle bir epistemolojinin benimsenmesi şaşırtıcı değildir. Bilimsel metodoloji, bir incelemeye başlarken öncelikle doğru olduğunu varsaydığı bir hipotez ortaya koyar, daha sonra bu varsayımın doğruluğunu sınamaya çalışır. Bağdaşımcı epistemoloji de inançlarımız, doğru varsayılan diğer inançlarımıza dayanır. Bu inançların doğru olmadığına dair bir kanıt elde ettiğimizde bu inanç setini doğru varsaymayı bırakırız. Başka bir deyişe inançlarımız, diğer inançlarımız üzerine, diğer inançlarımız ise başka inançlarımız üzerine inşa edilir. Bütün bunlar dikkate alındığında, Cornell gerçekçiliğinin inşacı bir teori olduğunu söylemek mümkündür.³²⁸

Cornell gerçekçiliğine yönelik bir başka eleştiri, ahlaki özelliklerin doğal özellikler olması halinde, en iyi açıklamının bize yeni bir bilgi sunmaması ile ilgilidir. Bir ahlaki önermeyi en iyi açıklamaya atıfta bulunarak bilmek, o ahlaki önermenin, ahlaki olmayan faktörlerle açıklanamayan bir şeyi açıklamasını gerektirir. Örneğin, Hitler'in ahlaksız olduğu iddiası ırkçılık, insan hayatına saygıdan yoksunluk vb. ahlaki olmayan faktörlerle açıklanamayan bir gerçeği açıklıyorsa bu açıklamanın bize en iyi açıklamayı sunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Hitler'in ahlaksızlığı, ahlaki olmayan psikolojik faktörlerle halihazırda açıklanabilen davranışları ifade ettiğinden yeni bir bilgi elde ettiğimizi iddia edemeyiz.³²⁹

³²⁷ Geoffrey Sayre-McCord, "Coherentism and the Justification of Moral Beliefs", s.113.

³²⁸ Ferhat Yöney, "Yeni Bir Ahlaki Doğalcılık Türü Olarak Cornell Realizm", s.673.

³²⁹ Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, s.90-91.

Daha önce de belirttiğimiz gibi ahlak teorileri bilimsel teorilerle uyumlu olsa da ahlaki özellikleri bilimsel yöntemlerle incelemek birçok problemi beraberinde getirir. İnsanın bilime bakışı tarih boyunca değişime uğramıştır. Bu değişimin neticesinde, eski bilimsel varsayımlar ve yöntemler yanlışlanmış ve yerlerini yeni yöntemlere ve varsayımlara bırakmıştır. Bu durum, insanlık tarihi boyunca süreklilik göstermiştir. Şu hâlde, ahlaki özelliklerin bilimsel yöntemlere benzer şekilde incelendiğini kabul ettiğimizde; bu özelliklere dair bilgilerimizin ve bu bilgileri incelerken kullandığımız yöntemlerin belli periyodlarla değiştiğini de kabul etmemiz gerekir. Bu da bilimsel yöntemlerin kendi içerisinde barındırdığı problemleri tevarüs etmek anlamına gelir.³³⁰

Bu çerçevede belirtmemiz gereken bir diğer husus insanın eylemlerinin çeşitliliğidir. İnsan, eylemde bulunurken önünde sonsuz sayıda imkân mevcuttur. İnsan bu mevcut imkanlardan bir tanesi bilfiil hale getirerek eylemde bulunur.³³¹ Bütün bu imkanların bilimsel yöntemler tarafından kuşatılması ve incelenmesi mümkün değildir. Bu itibarla bilimsel yöntemler, ahlaki incelemekte ve değerlendirmekte yetersiz kalırlar.

3.2.4. Sezgicilik ve Ahlaki Bilgi

Sezgici ahlak teorileri ahlaki özelliklerin, zihinden bağımsız, nesnel ve indirgenemez olduğunu savunan metaetik teorilerdir. Sezgici ahlak teorileri ahlaki özelliklerin, zihinden bağımsız, nesnel ve indirgenemez olduğunu savunan metaetik teorilerdir. Bu teorilere göre iyi, bazı eylemlerin veya durumların bizim onlara karşı tutumlarımızdan bağımsız sahip olduğu bir özelliktir. Bu özelliğe dair açıklamalarda betimsel değil, değerlendirci bir dilin kullanılması gerekir.³³² Ahlaki özelliklerden söz ederken değerlendirci bir dil kullanma gerekliliği, bu özelliklerin doğal özelliklere indirgenememesinden kaynaklanır.

Sezgiciler, Cornell gerçekçilerine benzer şekilde ahlaki özelliklerin doğal özelliklerle açıklanamayacağını savunurlar, ancak onlardan farklı olarak ahlaki özelliklerin doğal özellikler olmadığını düşünürler. Bu sebepten, ahlaki özelliklerin bilimsel yöntemlerle değil sezgi yoluyla bilinebileceğini iddia ederler. Bu bağlamda, Cornell gerçekçilerinin ve sezgicilerin bilgiye ulaşma yöntemlerinin farklı olduğu söylenebilir.

³³⁰ Ferhat Yöney, “Yeni Bir Ahlaki Doğalcılık Türü Olarak Cornell Realizm”, s.678.

³³¹ Bkz. 1.3.2. bölüm.

³³² Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, s.6.

Bir önceki bölümde ifade ettiğimiz üzere, Cornell gerçekçileri bağdaşımcı bir epistemolojiyi benimserken sezgiciler temelci bir epistemolojiyi benimserler. Temelcilik, kendi kendini gerekçelendiren, çıkarımsal olmayan bazı temel bilgilere sahip olduğumuzu iddia eden epistemolojik bir görüştür. Bu görüş, sezgicilerin “En azından bazı ahlaki doğrular sezgisel olarak bilinir”³³³ şeklindeki iddialarıyla oldukça uyumludur. Bu minvalde, sezgiciliği benimseyen ahlak teorisyenleri genellikle temelci epistemolojiye dayanırlar.

Sezgi kavramı, farklı filozoflar tarafından farklı şekillerde değerlendirilse de genel olarak sezgiyle kastedilen; bazı ahlaki doğruların, diğer ahlaki doğrulara ya da beş duyuya dayanarak değil doğrudan bilinmesidir.³³⁴ Sezgici filozoflar, bu tür bir bilmeyi daha açık hale getirebilmek için matematiksel aksiyomlara başvururlar. Buna göre “Herhangi bir noktadan herhangi bir noktaya düz bir çizgi çizilebilir”, “Bütün parçadan büyüktür” vb. matematiksel aksiyomlar nasıl apaçıksa bazı ahlaki bilgilerimiz de öyle apaçıktır. Nitekim, sezgicilerin temel iddialarından biri de bazı ahlaki bilgilerin -tıpkı matematiksel aksiyomlar gibi- dolaysız ve apriori olarak bilinmesidir.

Temelci epistemolojiye dayanan ve ahlaki bilgilerin matematiksel bilgilere benzer şekilde apriori olarak bilinebileceğini savunan sezgici filozoflardan biri de W. D. Ross'tur. Ross'a göre bazı ahlaki bilgiler, olgunlaşmış zihinler için matematiksel aksiyomlar gibi kendinde apaçıktır. Bu sebepten, matematiksel önermelere güvenmek, fakat ahlaki önermelere güvenmemek için bir gerekçemiz yoktur. Her iki durumda da kanıtlanamayan, ancak kesinlikle kanıtı ihtiyacı duymayan önermelerle uğraşırız.³³⁵

Ross, kendinde apaçık olan ahlaki bilgileri ifade etmek için *ilk bakışta ödev* (*prima facie duty*) başvurur ve *ilk bakışta ödev*lerden bazılarının apaçık olduğunu ifade eder. *İlk bakışta ödev* kavramı, bir eylemi yapmamız için ahlaki bir nedenimiz olduğu ve bu nedenin diğer ahlaki nedenlere göre daha ağır bastığı anlamına gelir.³³⁶ Ross, apaçık olarak bildiğimiz *ilk bakışta ödev*lerin bir listesini sunar. Sözünü tutma, telafi etme, minnettarlık, adalet, yardımseverlik, kendini geliştirme ve zarar vermeme şeklinde yedi maddeden oluşan bu listedeki ödevlerden biri diğerine indirgenemez.³³⁷ İndirgenemezlik, bir şeyin ilk bakışta

³³³ Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, s.6.

³³⁴ Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, s.6-7., Stratton-Lake, Philip, “Intuitionism in Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>, Erişim Tarihi 26.04.2024.

³³⁵ W. D. Ross, *The Right and The Good*, (Oxford: Oxford University Press, 1930), s.30.

³³⁶ W. D. Ross, *The Right and The Good*, s.19.

³³⁷ W. D. Ross, *The Right and The Good*, s.24.

ödev olduğu durumların farklılaşmasından kaynaklanır. Örneğin, bir durumda bir kişiye sözünü tutmak ödevken, başka bir durumda adaleti sağlamak ödev olabilir. Nitekim Ross'un sezgiciliğinin çoğulculuk olarak isimlendirilmesi de birbirine indirgenemeyen birden fazla ilk bakışta ödevden söz etmesinden kaynaklanır.

Öyle durumlar vardır ki bu durumlarda birden fazla ilk bakışta ödev söz konusudur. Ross, böyle durumlarda hangi ödevin daha bağlayıcı olduğuna bakmamız gerektiğini söyler. Yolda bir miktar para bulduğunuzu düşünün. Bu parayla arkadaşınız Ahmet'ten aldığınız borcu kapatabilir veya bir hayır kurumuna yardımda bulunabilirsiniz. İlk durumda sözünü tutmak ilk bakışta ödevken, ikinci durumda yardımseverlik ilk bakışta ödev haline gelir. Bu senaryoda parayı bulan kişinin hangi ödevi yerine getirmesi gerektiği sorusu karmaşıktır. İlk bakışta, sözünü tutma ödevi yardımseverlik ödevinden daha bağlayıcı görünse de Ross hangi ilk bakışta ödevlerin diğerlerinden daha bağlayıcı olduğunu belirleyen genel bir kural koymaz.³³⁸

Hangi ilk bakışta ödevin daha bağlayıcı olduğunu bilemememizin ardında iki sebep yatar: (1) Tikel durumlarda karşı karşıya olduğumuz ilk bakışta ödevler, kendinde apaçık değillerdir. Bunun sebebi, bu tür ödevlerin hem doğru hem de yanlış olma özelliğine sahip olmasıdır. Bu durumda kesinlikten söz edilemez. (2) tikel ödevler hakkındaki yargılarımız kendinde apaçık önermelerden yola çıkılarak ulaşılmış mantıksal sonuçlar değildir.³³⁹

Tikel durumlardaki ödevlerimiz, ilk bakışta ödevlerdir. İlk bakışta ödevler, bir eylemin doğasının bütünden değil parçasından kaynaklanır. Bununla birlikte, bu ödevler bütüne dair bir kavrayışımız olmasını gerektirmez. Bir eylem hakkında az şey bilinse dahi onun ilk bakışta ödev olup olmadığı bilinebilir. Parçanın değil de bütünün bilindiği ödevler ise asli ödevlerdir. Bir eylemin asli ödevimiz olup olmadığını belirleyebilmemiz için, eylemin doğasının tüm yönlerini bilmemiz gerekir.³⁴⁰ Bununla birlikte, asli ödev bireyin idrakinde doğrudan hasıl olmaz.

Asli ödevin bireyin idrakinde doğrudan hasıl olmaması, Ross'un bireysel önermelerin bilgisini genel önermelerin bilgisinin önüne koymasından kaynaklanır.³⁴¹ Buna göre temel ahlaki bilgiler, kendinde apaçık önermelerden yola çıkılarak ulaşılan mantıksal

³³⁸ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, s.234.

³³⁹ W. D. Ross, *The Right and The Good*, s.30.

³⁴⁰ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, s.226.

³⁴¹ Ahmet Yıldız, *Meta-Etik Bir Teori Olarak Ahlaki Sezgiciliğin Savunulabilirliği*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), s.105.

sonuçlardan ziyade tikel durumların üzerine düşünülerek elde edilen bilgilerdir. Ross, tikel durumlar üzerine düşünülerek elde edilen bilgileri matematiksel bilgilere benzetir:

Ödevin genel ilkelerinin açıkçası hayatımızın başlangıcından itibaren kendinde kanıtları yoktur. Nasıl oluyor da bunlara sahip oluyorlar? Yanıt şu ki, tıpkı matematik aksiyomlar gibi bize kendinde kanıt oluyorlar. Deneyimle, bunun iki taneden birleştiğini ve bu iki çiftin dört tanenin birleşmesi olduğunu ve bu iki çiftin dört top yaptığını; bu ve benzeri keşifler üzerinde düşünerek, iki tane ikinin dört etme doğasının olduğunu görmeye başladık. Tam da benzer şekilde belli bir sözün yerine getirilmesi olan eylemin ve başka bir sözün yerine getirilmesi olan bir başkasının prima facie doğruluğunu görürüz; genel terimlerle düşünecek belli bir olgunluğa eriştiğimizde herhangi bir söz vermenin yerine getirilmesinin doğasına ait prima facie doğruluğunu kavrarız.³⁴²

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere Ross, bütünün bilgisine ulaşmak için parçadan hareket eder. Bu noktada Ross'un teorisinin bazı sıkıntılarla karşılaşacağını söylemek mümkündür.

Ross, temelci bir epistemolojiden hareket ediyorsa ve apaçık bilgilere sahip olduğumuzu iddia ediyorsa insanın hiçbir şekilde bu bilgilerden gafil kalmaması gerekir. Öte taraftan, bu pasajdan da anlaşılacağı üzere sahip olduğumuz apaçık bilgiler, tecrübe yoluyla ulaşılmış bilgilere benzer. Elbette, sahip olduğumuz apaçık bilgiler duysal algılarımızla ilişki içerisindedir. Bununla birlikte apriori bilgilerimizin duysal algılarımızla ilişkili olması, bu tarz bilgilerin duysal deneyim yoluyla idrak edildiği anlamına gelmez.

Meşşai filozoflardan Farabi, apriori bilgilerimiz ve duysal algılarımız arasındaki bu ilişkinin bazı kimseler tarafından yanlış anlaşılabilirliğini ve bu yanlış anlaşılma neticesinde duysal deneyimin bu tarz bilgilerimizin kaynağı olarak düşünülebileceğini ifade etmiştir.³⁴³ Ross apriori bilgilerimizin kaynağının deneyim olduğunu iddia etmese de bu bilgilerin idrakinin tekrarlanan deneyimlerle mümkün olduğunu savunur. Ross'un yanlıgısı, apriori bilgilerimizin evveli olduklarını gözden kaçırmamasından kaynaklanır.

Apriori olan bilgilerimizin evveli olması, bu bilgilerden yoksun kalamayacağımız anlamına gelir. İslam düşüncesinde evveli önermeler çeşitli şekillerden tanımlanmıştır. Örneğin İbn Sina bu önermeleri “(...)zatlari dışında tasdiki gerektiren bir sebep olmaksızın, insanın kendisinde akli kuvvesi yönüyle meydana gelen önerme ve öncüller”³⁴⁴ şeklinde tanımlarken Cürcani “(...)nefsin iki tarafı tasavvurdan ve aralarındaki nispeti düşündükten

³⁴² W.D. Ross, “Prima Facie Ödevler”, çev. Aslı Yazıcı, içinde *Çağdaş Ahlak Felsefesi Temel Metinler*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020), s.346-347.

³⁴³ Yaşar Aydın, *Farabi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), s.62.

³⁴⁴ İbn Sina, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), s.63.

sonra yoksun kalmadığı öncüller”³⁴⁵ olarak tanımlamıştır. Bu tanımlardan da anlayacağımız üzere evveli önermeler, insanların doğrudan bildikleri ve dolayısıyla kendilerini soyutlayamadıkları önermelerdir. Örneğin, “Bütün parçadan büyüktür” ifadesi evveli bir önermedir. Bu önermeye, bütün ve parça kavramlarından hareketle doğrudan ulaşabiliriz.³⁴⁶ Bununla birlikte tecrübi önermelerde böyle bir durum söz konusu değildir.

Tecrübi önermeler, “(...) aklın, tekrarlar birlikte duyu aracılığıyla hükmettiği önermelerdir.”³⁴⁷ Ross’un iki çift toptan hareketle 2 kere 2’nin dört ettiğine ulaşması bu tarz bir öncüdür. S. Şerif Cürçani’nin de ifade ettiği üzere bu tarz önermelerde gizli bir kıyas mevcuttur:

Bu gizli kıyas da şudur: Tek bir minvalde daima veya çoğunlukla tekrar tekrar gerçekleşme, rastlantı olamaz, aksine orada mahiyeti bilinmese bile bir sebep bulunmalıdır. O sebebin gerçekleştiği bilindiğinde sonucun varlığına katî olarak hükmedilir. Buna örnek, “odunla vurmak, acı verir” ve “sakamonya içmek, ishal eder” hükümlerimizdir.³⁴⁸

Cürçani’nin bu ifadelerinin bir benzerini İbn Sina’da da görürüz:

Mücerrebat [tekraren tecrübe edilmiş olanlar], algının kendileriyle, kıyasın ortaklık etmesi suretiyle tasdiki meydana getirdiği durumlardır. Eğer bir şeyin bir şey için varlığı, algılamamıza tekraren konu olursa -sakamonya için ishal ve gökler için gözlemlenen hareketler gibi- hatırimızda tekrarlanır. Eğer hatırimızda tekrarlanırsa bizim için ondan hatırimıza ilişkin kıyasla bir tecrübe meydana gelir. Şayet bu husus, örneğin sakamonyadan kaynaklanan ishal gibi ilineksel bir tesadüfle olup tabiatının gereği olmasaydı, şüphesiz çoğu zaman olmazdı. Hatta bu böyle olmasaydı nefis bu hadisenin nadir olduğunu görüşünde olur, var olmayanlardan ilişecek bir sebep talep ederdi. Bu algılama ve bu hatırlama bu kıyasla bir araya gelirse, nefis bu tasdik sebebiyle, Sakamonya’nın içildiğinde içeni ishal etme özelliğine sahip olduğunu kabul eder.³⁴⁹

Daha öncede ifade ettiğimiz üzere temel ahlaki bilgilerimizin kendinde temellendirilmiş, apaçık önermeler olması gerekir. Kendinde temellendirilmiş olan bir şey için gizli veyahut açık herhangi bir kıyasa ihtiyaç duyulmaz, o insanın zihninde doğrudan hasıl olur. Ross, bireysel ya da tecrübi önermelerden hareket ederek her iki kriteri karşılamakta başarısız olmuştur.

Bir sezgici olarak Ross, apriori bilgilerin tekrar eden tecrübelerle değil de sezgisel olarak bilindiği itirazını getirirse ona sezgisel önermelerin de tecrübi önermeler gibi kıyas içerdiğini söyleyebiliriz. Cürçani’nin de ifade ettiği üzere:

³⁴⁵ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s.422.

³⁴⁶ <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaruriyyat--mantik>, Erişim Tarihi, 27 Nisan Cumartesi 2024.

³⁴⁷ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s.424.

³⁴⁸ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s.424.

³⁴⁹ İbn Sina, *en-Necat*, s.60.

Sezgisellerde de tıpkı tecrübîlerde olduğu gibi, müşâhedenin tekrarı ve yanı sıra gizli kıyas olmalıdır. Sezgiseller ile tecrübîler arasındaki fark şudur: Tecrübîlerde sebebin sebepliği bilinir ama mahiyeti bilinmez. Bundan dolayı onlarla birlikte olan kıyas, tek bir kıyastır. Bu kıyas da şudur: Eğer o, bir illet nedeniyle olmasaydı daima veya çoğunlukla gerçekleşmezdi. Sezgisellerde ise sebebin hem sebepliği hem de mahiyeti bilinir. Bundan dolayı, onlarla birlikte, sebeplerin mahiyetlerindeki illetlerin farklılığı sayısınca farklı kıyaslar bulunur.³⁵⁰

Bu durumda Ross, sezgisel önermelerden hareket ediyor olsa dahi temel bilgilerin kendi kendini temellendirilmesi, insanların bu bilgilerden yoksun kalamaması gibi kriterleri karşılayamamaktadır.

Bütün bunlarla birlikte Ross'un ilk bakışta ödevi, tikel durumlardan hareketle temellendirilmesi bazı problemlere yol açar. Bütünü bilmeden parçayı bilmek ve parçadan hareketle ilk bakışta ödevimizi bilmek oldukça karmaşık görünmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, temelci epistemoloji insanın sahip olduğu temel bilgilerden hareketle çıkarımsal bilgilere ulaştığını iddia eder. Burada parçadan bütüne değil bütünden parçaya doğru hareket edilmektedir. Ross, her ne kadar bütünü bilmeden ilk bakışta ödevlerimizi sezebileceğimizi iddia etse de belli durumlarda ilk bakışta ödevimizin ne olduğunu sezemeyeceğimiz açıktır.

Ahlaki doğruların tıpkı matematiksel doğrular gibi apriori olduğunu iddia eden bir diğer sezgici filozof Russ Shafer Landau'dur. Landau, normal şartlar altında; başka birisinin acısından zevk almanın, masum birini cezalandırmanın, savunmasız bir kişiyi tehdit etmenin ve bir kişiyle alay etmenin yanlış olduğunu dolaysızca bildiğimizi savunur.³⁵¹ Bahsi geçen eylemlerin yanlış olduğunu bilmek için çıkarımlara ihtiyaç duyulmaz, çünkü bu eylemlerin bilgisi apriori olarak bilinir.

Landau, birtakım temel ahlaki doğrulara sahip olduğumuzu iddia etse de bu doğruları savunmanın zor olduğunu kabul eder. Temel ya da apriori olarak doğru kabul ettiğimiz bilgileri savunmak için öne sürülen argümanlar, bu argümanların temellendirilmiş olma özelliğini zayıflatır. Bu sebepten, apriori bilgileri savunmak üzere ortaya atılan argümanlar bir tür paradoksa yol açabilir. Landau, bu paradoksu çözmek üzere sezgi kavramına başvurur.

Apriori bilgilere sezgi yoluyla ulaştığımızı iddia eden filozof, elde ettiğimiz bu bilgilerden bazılarını daha genel bir ahlaki prensipten türetebileceğimizi iddia eder. Türetilen

³⁵⁰ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.424.

³⁵¹ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, s.248.

bu prensipler, apriori bilgilerimizin doğruluğunu desteklemek için kullanılabilir. Örneğin faydacılar, diğer ahlaki ilkeleri faydaya dayandırarak açıklarlar. Eğer fayda ilkesini öğrenir ve doğruluğuna ikna olursak, bu ahlaki ilkedan türettiğimiz diğer ahlaki ilkelere dair ikna edici bir gerekçemiz olur. Öte taraftan bu, fayda ilkesinden türettiğimiz ahlaki ilkeleri tek başına bilemeyeceğimiz anlamına gelmez. Fayda ilkesini bilmesek de eğlence için başkalarına işkence etmenin vb. durumların apriori olarak yanlış olduğunu biliriz, ancak fayda ilkesinin doğruluğuna ikna olduğumuzda, eğlence için başkalarına işkence etmenin yanlış olduğuna dair ikili gerekçelendirmeye sahip oluruz. Böylelikle, apriori bilgilerimizi hem tümevarımlı hem de tümevarımsız bir şekilde gerekçelendirilir.³⁵²

Bütün bunlar dikkate alındığında Ross’a yönelttiğimiz eleştirilerin bir benzerini Landau’ya yöneltmemiz mümkündür. Landau, apriori bilgileri gerekçelendirmenin bizi bir tür paradoksa sürükleyeceği gerekçesiyle sezgiye başvurur. Bununla birlikte, sezgisel önermelerde de gizli kıyas söz konusudur. Nitekim, Landau’nun sezgi yoluyla elde ettiğimiz apriori bilgilerden bazılarını daha genel bir ahlaki prensipten hareketle türetebileceğimizi söylemesi sezgisel önermelerin kıyas gerektirdiği düşüncesini desteklemektedir.

Bu durumda, “Eğer apriori ahlaki bilgilerimizden bazılarını daha genel bir prensipten türetebiliyorsak, apriori olarak bilinen, yani temel olan bilginin bu genel prensip olması gerekmez mi?” sorusunu sormak gerekir. Hem genel prensibi hem de bu prensipten türetilen bilgileri apriori olarak biliyorsak burada bir hiyerarşiden söz edilir. Böyle bir hiyerarşide özel bilgiler, genel bilgilerden hareketle elde edilir. Bununla birlikte, apriori bilgilerin kendinde temellendirilmiş olması başka bir deyişle kıyas yoluyla elde edilmiş olmaması gerekir. Bu durumda Landau’nun teorisi de temelci epistemolojinin gerekliliklerini yerine getirme hususunda bazı sıkıntılar yaşar.

Landau, bir bilginin apriori olmasıyla hemen anlaşılabilir olmasının aynı şey olmadığını iddia eder. Bazen bir önerme apriori olmasına rağmen bu önermenin doğruluğu hemen fark edilemez, ancak üzerine yeterince düşündüğümüzde bu önermelerin apriori olarak doğru olduğunu kavrarız.³⁵³ Apriori bilgilerin bilinmesi ile farkına varılması arasında yapılan bu ayrım Ross’un sezgiciliğinde meydana gelen bazı problemlere açıklık getirir.

İslam düşünce geleneğinde de ifade ettiği üzere bir şeyin bilinmesi ve onun farkına varılması aynı şey değildir. Nitekim Farabi’de apriori olarak bildiğimiz bilgilerin, insanların

³⁵² Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, s.248-249.

³⁵³ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, s.248

bilmekten geri duramayacağı bilgiler olduğunu, ancak bu bilgilere dair farkındalığın kendisine delalet eden şeyler sayesinde kazanıldığını ifade eder.³⁵⁴ Şu hâlde Ross, kendi teorisinde böyle bir ayrıma gidiyorsa bu ayrımın haklı bir ayrım olduğunu söylemek mümkündür. Ross ilk bakışta ödevlerin bilgisini insanın bildiği, fakat farkına vardığı bir şey olarak değerlendirmekten ziyade apriori bilgilerin tikel durumlar aracılığıyla bilindiğini savunur.

Bu anlamda Landau'nun sezgiciliği Ross'un sezgiciliğine göre daha güçlü görüldüğünü söylemek mümkündür. Bununla birlikte Cürcani'nin de ifade ettiği üzere sezgisel önermeler gözlem (*müşahede*) ve gizli kıyas içerirler. Bu sebepten, her iki filozof da temel bilgilere müşahade ve gizli kıyas yoluyla ulaşır. Bütün bunlar dikkate alındığında, bu tarz önermelerin kendinde temellendirilmiş olduklarını söylemek güçtür.

3.3.Ahlaki Eylem Sorunu

Ahlaki eylem sorunu, “Eylemlerimizi şu ya da bu yöne sevk eden şey nedir?” sorusuyla doğrudan ilişkilidir. Çağdaş metaetik tartışmalarda bu soru, içselci ve dışsalci teorilerden hareketle cevaplandırılır. İçselciliğin ve dışsalcılığın motivasyonel içselcilik, nedenler hakkında içselcilik, motivasyonel dışsalcılık, nedensel dışsalcılık vb. şeklinde çeşitli versiyonları mevcuttur. Bu versiyonların her birine dair detaylı bir inceleme gerçekleştirmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, bu bölümde bu teorilerin temel argümanlarına odaklanacağız.

İçselciliğin ve dışsalcılığın temel argümanlarına odaklandıktan sonra bu teorilerin kendi içerisinde barındırdığı problemleri ve eksikleri ortaya koyacağız. Daha sonra, İslam düşüncesindeki meşşai ve kelami geleneklerin bu eksiklere dair sunduğu imkânları değerlendireceğiz. “Bu imkanları da dikkate alarak gaye ve yetkinlik düşüncesi etrafında ahlaki eylemleri nasıl açıklarız?” sorusunu yanıtlamaya çalışacağız.

3.3.1. Ahlaki İçselcilik ve Ahlaki Dışsalcılık Üzerine Bir Değerlendirme

İnsanlar, bir eyleme yöneldiklerinde genellikle o eylemde bir iyilik olduğunu veya eylemin kendilerine fayda sağlayacağını düşünürler. Benzer şekilde, bir eylemden kaçınmaları da o eylemin kötü olduğuna veya kendilerine zarar vereceğine dair inançlarından kaynaklanır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, iyiliğin ve kötülüğün eylemlerimizle sıkı bir ilişki içinde olduğunu söylemek mümkündür.

³⁵⁴ Farabi, *Risâletân Felsefiyyetân; Kitâbü't-tenbih ala sebili's-saade ve et-Ta'likat*, nşr. A.N.Nadir, (Amman: El-Camiatü'l Ürdüniyye, 1985), s.234-235.

Bir eylemin iyi olduğu inancı, o eylem hakkındaki yargılarımızla somutlaşır. Örneğin, bir kişinin "Muhtaç kişilere yardım etmek iyidir" şeklinde bir yargıda bulunması, o kişinin muhtaç bir kişiyle karşılaşması ve koşulların yardım etmesine izin vermesi durumunda, muhtaç kişiye yardım etmeye yönelebileceği anlamına gelir. Nitekim içselcilik ve dışsalcılık da ahlaki yargılarımız ve bu yargılara uygun motivasyonlar arasındaki ilişkiyi inceler.

Ahlaki içselcilik, bir yandan ahlaki yargılar ve içerikleriyle diğer yandan eylemi meydana getiren nedenler ve motivasyonlarla ilgilenir.³⁵⁵ Bu çerçevede ahlaki içselciliğin pek çok çeşidinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin bazı içselciler, bir eylemi meydana getirmemizin nedeni olarak o eylemin doğru olmasını öne sürerken; diğerleri eylemi gerçekleştirmek için uygun nedenlerin oluşmasının eylemi doğru yaptığını savunur. Bununla birlikte bazıları bir eyleme motive olmayı o eyleme karşı olumlu bir tutuma sahip olmakla ilişkilendirirken diğerleri insanların ancak ideal koşullar altında belli eylemlere motivasyon sağlayabileceğini düşünür.³⁵⁶

Bu çerçevede ahlaki içselciliğin hem gerçekçi hem de gerçekçilik karşıtı tutumlar tarafından benimsendiğini söylemek mümkündür. Örneğin Street, Korsgaard gibi gerçekçilik karşıtları, bir eylemin doğruluğunu o eyleme dair doğru nedenlerle ilişkilendirerek içselciliği benimserken; Peter Railton, Michael Smith gibi gerçekeçi isimler bir insanın bir eyleme motive olmasını onun ideal benliğiyle veyahut rasyonel, mantıklı ve soğukkanlı olması koşuluyla ilişkilendirerek içselciliği benimserler.

İçselci teorileri genellikle ahlaki yargılarla eyleme yönelme isteği arasında zorunlu bir ilişki kurar. Dışsalcı teoriler ise ahlaki yargılarımıza motivasyonun eşlik edebileceğini ancak bunun zorunlu olmadığını iddia ederler.³⁵⁷ Dışsalcı teorileri daha iyi kavramak için, içselciliğin temel iddialarına bir kez daha göz atalım. Bir içselci A, B için zorunluysa B'nin A olmadan var olmayacağını iddia eder. Sözgelimi, eğer ticaret ekonomi için zorunluysa ekonomi ticaret olmaksızın var olamaz, eğer bir çocuğun meydana gelmesi için bir erkeğin ve bir kadının var olması zorunluysa çocuk bunlar olmaksızın var olamaz.³⁵⁸ Benzer şekilde bir kişinin ahlaki bir yargıda bulunması, fakat bu yargıya uygun bir motivasyon geliştirmemesi düşünülemez.

³⁵⁵ Mark Steven Van Roojen, *Metaethics: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015), s.54.

³⁵⁶ Mark Steven Van Roojen, *Metaethics: A Contemporary Introduction*, s.55.

³⁵⁷ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.176.

³⁵⁸ Van Roojen, *Metaethics*, s.54.

Eğer ahlaki yargılar bireyleri zorunlu olarak motive ediyorsa; ahlaki bir yargıda bulunan her bireyin zorunlu olarak motivasyon geliştirdiğini iddia etmek gerekir. Benzer şekilde bir bireyin ahlaki bir yargıda bulunması zorunlu olarak doğru nedenleri gerektiriyorsa, bu nedenler olmaksızın ahlaki yargılardan söz edemeyiz. Nitekim, içselciler ve dışsalcılar arasındaki tartışma “zorunlu olarak gerektirme” kriterinden kaynaklanır.³⁵⁹ Dışsalcılık, içselciliğin “zorunlu olarak gerektirme” kriterini reddedererek yerine “olumsal olarak gerektirme” kriterini getirirler. Olumsal olarak gerektirme kriterine göre ahlaki bir yargıya motivasyonun eşlik etmesi de etmemesi de mümkündür.

Depresyonda olan bir kişiyi düşünelim, bu kişi her ne kadar “Anneme ev işlerinde yardımcı olmam iyidir” şeklinde bir ahlaki yargıyı dile getirirse de zorunlu olarak annesine yardımcı olmaya motive olamayabilir. Bu durumda ahlaki yargı ve motivasyon arasında doğrudan bir ilişki kurulamaz. Bu örnekte, ahlaki içselcilerin “zorunlu olarak gerektirme” kriteri sınıfta kalırken, dışsalcıların “olumsal olarak gerektirme” başarıya ulaşmış gibi görünür.

Ahlaki içselciliği savunanlar, içselciliğe getirilen bu eleştirilere cevap olarak “rasyonellik” kriterinden söz ederler. Rasyonellik kriteri, “zorunlu olarak gerektirmenin” yalnızca rasyonel failer için geçerli olduğunu iddia eder. Buna göre, belirli bir şekilde hareket etmenin doğru olduğuna inanan bir kişinin zorunlu olarak motive olması, o kişinin depresyon ve benzeri etkilere sahip olmamasına bağlıdır.³⁶⁰ Bununla birlikte, rasyonel bir failin belli bir ahlaki yargıda bulunduğu, ancak motive olmadığı durumlar söz konusudur.

“Muhtaç insanlara yardım etmek iyidir”, “Büyüklerle saygılı davranmak iyidir” şeklindeki ahlaki yargılarımızı düşünelim. Bahsi geçen yargıları dile getirmemiz, bu yargıları dile getirdiğimiz her durumda motive olduğumuz anlamına gelmez. Örneğin “Büyüklerle saygılı davranmak iyidir” yargısıyla içerisinde bulunduğumuz toplumun veya ailemizin neyi iyi bulduğuna dair bir yargıyı dile getiriyor olabiliriz. Bu yargıyı dile getiriyor olmamız, zorunlu olarak bu eyleme karşı bir motivasyon geliştirmemizi gerektirmez.

Platon’un Thrasymakhos’u bu durumu güzel bir şekilde örnekler. Thrasymakhos “Adil olan, yasalara itaattir” şeklinde bir yargıda bulunur, fakat onun bu yargısı, onu yasalara uyma yönünde motive etmez.³⁶¹ Thrasymakhos bu yargıda bulunurken aslında içerisinde

³⁵⁹ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.177.

³⁶⁰ Michael Smith, “Moral Realism”, içinde *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette ve Ingmar Presson, s.73.

³⁶¹ Platon, *Devlet*, 339a-b.

bulunduğu toplumun ahlaki görüşlerini dile getirir.³⁶² Dolayısıyla dile getirdiği yargı onu zorunlu olarak motive etmez.

İçselcilik ve dışsalcılık arasındaki tartışmayı ve bu teorilerin ne ima ettiğini anlayabilmek için inanç ve arzu arasındaki ilişkiyi incelememiz gerekir. İnanç ve arzu farklı işlevlere sahip olan zihinsel durumlardır. İnanç, dünyanın belli bir bölümünü temsil etmekle ilişkili iken arzular, tutum, istek, dilek vb. ile ilişkilidir.³⁶³ İnançlar, dünyayla örtüşen zihinsel durumlarla ilgilidir ve zihninden dünyaya doğru bir uyum yönüne sahiptir. Arzular ise dünyayı kendileriyle uyumlu bir hale getirmeye çalışırlar. Bu sebepten dünyadan zihne doğru bir uyum yönüne sahiptir.³⁶⁴

Bütün bunlar dikkate alındığında, inancın bilgisel içeriklerle arzuların ise motivasyonla ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, içselci motivasyon teorilerinin kendisine dayandırıldığı David Hume da inanç ve arzular arasındaki bu ayrımı dikkate almış ve aklın tutkuların kölesi olduğunu iddia etmiştir.³⁶⁵ Tutkuların kölesi olan akıl, tek başına insanı harekete geçiremez. İnsanın harekete geçmesi için bir arzu veya istekte ihtiyaç duyulur.

Hume'un akıl ve arzu arasında kurduğu bu ilişkiden hareketle motivasyonun, inançtan değil de arzulardan kaynaklandığını savunan teoriler "Humecu motivasyon teorileri" olarak isimlendirilmiştir.³⁶⁶ Bu teorinin çağdaş dönemdeki en önemli savunucuları, gayri-bilişselci ahlak teorileridir. Gayri-bilişselci teoriler, herhangi bir inanç veya olgu kümesinin duygusal/motivasyonel bir durumu zorunlu kılmayacağını iddia eder.³⁶⁷ Buna göre bir kişinin bir eyleme karşı motivasyon geliştirmesi onun söz konusu eyleme karşı olumlu bir tutum geliştirmesiyle ilişkilidir. Başka bir deyişle, motivasyonu meydana getiren inanç değil arzulardır.

Bütün bunlar ışığında, gayri-bilişselcilerin içselci argümanlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

³⁶² David O. Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, s.47.

³⁶³ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.186.

³⁶⁴ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Harvard University Press (Cambridge: Harvard University Press, 2000), s.56.

³⁶⁵ David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s.278.

³⁶⁶ Connie S. Rosati, "Moral Motivation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>, Erişim Tarihi 2 Mayıs 2024.

³⁶⁷ David O. Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, s.43.

1. Bir eylemin zorunlu olarak doğru olduğu yargısına varırsak, bu yargıya uygun bir şekilde hareket etmek için motive oluruz.
2. İnançlar tek başına motive edici değildir.
3. Dolayısıyla ahlaki yargılar inanç değildir.³⁶⁸

Gayrı-bilişselcilerin ilk argümanı, “A, B için zorunluysa B’nin A olmadan var olamaz” şeklinde dile getirdiğimiz ahlaki yargı ve motivasyon ilişkisine dayanır. Bu ilişki kendi içerisinde bir zorunluluk kriteri barındırdığından ahlaki bir yargıda bulunduğumuz, fakat bu yargıya uygun şekilde motive olmadığımız bir durum tahayyül edilemez. Bununla birlikte, ahlaki yargılar ve motivasyon arasında kurulan bu zorunlu ilişki, Thrasymakhos örneği gibi karşı örneklerle kolayca çürütülebilir.

İkinci argüman ise Humecu motivasyon teorisinin kabulüne dayanır. Bu teoriye göre inançlarımız, arzularımıza nasıl ulaşacağımız konusunda bize yardımcı olan araçlar konumundadır. Örneğin çikolata yemeyi arzu ediyorsanız, fakat çikolatayı nereden bulacağınızı bilmiyorsanız arzunuzu gerçekleştirecek şekilde harekete geçemezsiniz. Öte taraftan hem çikolatayı arzulayıp hem de onu nerede bulabileceğinize dair bir inançla sahipseniz, arzunuzu gerçekleştirecek şekilde hareket edebilirsiniz. Bu çerçevede, Humecu motivasyon teorilerinin tikel amaçlarla ve bu tikel amaçlara götürecek araçlarla ilgilendiğini söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, Humecu motivasyon teorisi iynin kendisiyle ilgilenmekten ziyade iyi görünen şeylerle, neyin iyi olduğuyla ilgilenir. Bu sebepten, iyi olana değil faydalı olana odaklanırlar.

Araçsal iyilere odaklanmak, yalnızca gayrı-bilişselci teorilerin problemi değildir. İçselciliği benimseyen inşacı ve indirgemeci teoriler için de benzer bir durum söz konusudur, ancak inşacı teoriler Humecu motivasyon teorisinden ziyade Humecu sebep teorisi başlığı altında değerlendirilirler. Hem Humecu motivasyon teorisi hem de Humecu sebep teorisi, içselci bakış açısına dayanan teorilerdir. Nitekim, Humecu sebep teorisi, “sebeplere dayalı içselcilik” olarak da isimlendirilmiştir.

Sebeplere dayalı içselcilik; bir kişinin bir eylemi yapmak için sebebi varsa, o şeye hizmet edecek bir arzusunun da olması gerektiğini iddia eder.³⁶⁹ Bu noktada, Street’in inşacı teorisinden bahsederken verdiğimiz örneğe geri dönebiliriz. Bu örnek, ot saymanın değerli

³⁶⁸ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, s.121.

³⁶⁹ Stephen Finlay ve Mark Schroeder, “Reasons for Action: Internal vs. External”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-internal-external/>, Erişim Tarihi 3 Mayıs 2024

olduğuna dair bir inanç geliştiren Ayşe'nin hesap makinesi satın almaya yönelik bir motivasyona sahip olabileceğini öne sürmüştü ve motivasyonun temelinde ot saymaya yönelik bir arzunun bulunduğunu iddia etmişti.³⁷⁰ Street'in Humecu neden teorisine yönelik eleştirilerimizi “Öznelcilik” bölümünde verdiğimiz için bu bölümde detaylı bir eleştiriye yer vermeden devam edeceğiz.

Humecu sebep teorisi, sebeplere dayalı içselciliğin tek türü değildir. Humecu olmayan sebeplere dayalı içselci teoriler de mevcuttur. Korsgaard'ın Kantçı inşacılığı bu tür teorilerin bir örneğidir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Korsgaard, hipotetik imperatifle kategorik imperatif arasında bir ayrım yapmaz. Ona göre hipotetik imperatif irademizin pratik yönüdür. Bu yön aynı zamanda kategorik imperatife bağlıdır, çünkü eylemlerimiz her zaman bir amaca yönelik olarak meydana gelir.

Korsgaard'ın Kant yorumu onun bu görüşüyle paralel ilerler. Ona göre Kant, bir eylemi bir maksime göre tanımlar. Bir eylemin maksimi ise “bu eylemi bu amaç için yap (*to-do-this-act-for-the-sake-of-this-end*)” yapısına sahiptir.³⁷¹ Buna göre kişi bir eyleme yönelirken, ulaşmak istediği bir hedefe sahiptir ve bu hedefe nasıl ulaşabileceğine dair bir akıl yürütme gerçekleştirir. Kişi bu akıl yürütme sürecinde, belirli bir zamanda ve yerde, belirli bir şekilde yapılacak bir eylemi değerlendirir. Söz konusu eylem düşünölür ve bu eylemin yapmaya değer bir şey olup olmadığı sorgulanır.³⁷² Bu noktada, kişi bu eylemi gerçekleştirmeye dair bir nedeninin olup olmadığını sorgular.

Korsgaard'a göre bir kişinin yargısı, pratik akıl yürütme sonucunda, eylemin kendisinde somutlaşır. Bu sebepten, bir nedene bağlı olarak motive olmak, “X davranış biçimi iyidir” şeklindeki bir yargıya verdiğimiz tepki değerildir. Bir nedene bağlı olarak motive olmak belirli bir davranış biçiminin iyi olduğunu ilan etmek gibidir, çünkü “sebeple hareket eden kişi, yaratma eyleminde bulunan tanrı gibi yaptığı şeyin iyi olduğunu ilan eder.”³⁷³

Korsgaard'ın pratik akıl yürütmeden hareket eden neden teorisi kendi içerisinde bazı zorluklar barındırır. Bu zorluklardan ilki bir nedene bağlı olarak meydana gelen eylemlerin

³⁷⁰ Humecu teoriler, herhangi bir inancın potansiyel bir arzuyla eşleşebileceğini ifade ederler. Bkz. Simon Kirchin, *Metaethics*, s.187.

³⁷¹ Christine M. Korsgaard, “Acting for a Reason” içinde Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008), s.219.

³⁷² Christine M. Korsgaard, “Acting for a Reason”, s.228.

³⁷³ Christine M. Korsgaard, “Acting for a Reason”, s.229.

zorunlu olarak değer içermesidir. Korsgaard'ın teorisinde gördüğümüz üzere tikel durumlardan hareketle elde edilen pratik bir akıl yürütme ve bu akıl yürütme neticesinde elde edilen nedenler söz konusudur. Bu çerçevede Korsgaard'a "Tikel bir durumdan hareketle elde edilen nedenler bir eylemi nasıl değerli kılar?" sorusunu sorabiliriz.³⁷⁴ Bu soru muhtemelen doyurucu bir şekilde cevaplanamaz.

Korsgaard'a yönelttiğimiz eleştirileri daha anlaşılır kılmak için Kadı Abdülcebbar'ın teorisine yaptığımız vurguları tekrar hatırlayalım. Kadı'nın vücutlar nazariyesinde de gördüğümüz üzere iyi ya da kötü yönlerine ve içerisinde bulundukları koşullara bağlı olarak değerlendirilebilir. Bahsi geçen yön ibaresini neden olarak düşünelim. Bununla birlikte Kadı'nın içkin doğılardan söz ettiğini de gözden kaçırmayalım.

Bütün bunlar dikkate alındığında, eylemlere içkin olan doğa, onları iyi ve kötü yönleri/nedenleri bize verir. Şu hâlde eylemlere içkin olan doğaları bilmeksizin bir eylemi ya da kötü yapan nedenleri bilemeyiz. Bütün bunlarla birlikte bir eylemi yapmak için nedenlere sahip olmamız o eylemi meydana getirmemiz veya o eyleme karşı motive olmamız için yeterli bir sebep değildir. Bir eylemi meydana getirmek için belli nedenlere sahip olabiliriz, ancak pratik akıl yürütmemiz bize aynı eylemi meydana getirmemek için de nedenler sunabilir. Örneğin Kadı Abdülcebbar, teorisinde motivasyon şeklinde karşılayabileceğimiz "dava'i"ye/yönlendirici nedenlere işaret eder. Bununla birlikte tek başına yönlendirici nedenler bir eylemi meydana getirmemiz için yeterli değildir. Bu sebep dolayısıyla, yönlendirici nedenlerle birlikte zan veya inançla sahip olmamız gerekir.

Yönlendirici nedenlerle birlikte zan veya inançla sahip olduğumuzda bu zan veya inançla sahip olduğumuz şıklardan biri diğerine baskın hale getirir.³⁷⁵ Bu baskınlık neticesinde belli bir eyleme yöneliriz. Başka bir deyişle, bir eyleme yönelmemiz için pratik akılla elde ettiğimiz yönlendirici nedenlerle birlikte bu nedenlerden bağımsız, "X davranış biçimi iyidir" şeklinde bir yargıya da sahip olmamız gerekir.

Yukarıdaki değerlendirmeler doğrultusunda, nedenlere dair içselciliğin tek başına eylemlerin doğasını açıklamakta yetersiz kaldığını söylemek mümkündür. Gerçekçi tutumların içselci açıklamalarına baktığımızda da gerçekçilik karşıtı tutumları incelerken elde ettiğimiz sonuçların benzerine ulaşırız. Tabiatçı indirgemecilik bölümünde görüşlerini

³⁷⁴ Fayda ve çıkardan hareketle bir cevap sunulursa her faydalı şeyin iyi olmadığı şeklinde bir cevap verilebilir.

³⁷⁵ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.95.

değerlendirdiğimiz Jackson ve Railton ahlaki eylem söz konusu olduğunda ideal koşullara veyahut ideal benliğe başvururlar.

Jackson, ahlaki yargıları ideal koşullarla ilişkilendirerek açıklar. Buna göre bir kişi bir ahlaki yargıda bulunduğunda, bu ahlaki yargıyı ideal koşullar altında da arzulanacağına dair bir inanca sahip olması gerekir.³⁷⁶ Jackson meseleyi daha açık kılmak amacıyla kırmızı olma örneğinden faydalanır. Kırmızı olmak normal şartlar altında insanlara kırmızı görünmekle ilişkilidir, fakat bu kırmızı olmanın normal koşullarda kırmızı görünme eğilimiyle özdeşleştirilmesi anlamına gelmez. A'nın kırmızı olduğuna inanmak, A'nın normal kişilere normal şartlarda kırmızı görüldüğüne inanmak demektir.³⁷⁷

İnsanların pek çoğu; normal koşulların ne olduğu hakkında, kırmızı olmanın ve kırmızı görünme arasındaki farkı anlamakta ve kendi renk yargılarımızın yanlış olduğunu düşünürken başkalarının bizi nasıl etkilediği konusunda uzman değildir. Ahlaki yargılarımız için de benzer bir durum geçerlidir. Bu sebepten, ahlaki bir yargının doğru olduğuna dair inancımızın, aynı zamanda ideal olarak arzu edilecek şey hakkındaki bir inanç olması gerekir.³⁷⁸

Railton'da Jackson'a benzer şekilde bir eylemin A kişisi için arzu edilebilir olmasını; A'nın açıkça ve tamamen bilgilendirilmiş olması ve A'nın bu eylemi arzulasının ideal bir şekilde rasyonel olmasıyla ilişkilendirerek açıklamıştır.³⁷⁹ Bununla birlikte insanlar, gündelik hayatta ideal olmayan koşullardan ve ideal olmayan benliklerinden hareket ederek eylemde bulunurlar. Nitekim insanların, ideal koşullara veyahut ideal benliklerine epistemik erişimleri zorunlu değildir. Bu durumda içselci motivasyon teorileri, gerçekçi teorilere uyarlandığında da insanlara x eylemine değil de y eylemine yönelmeleri konusunda herhangi bir gerekçe sunmaz.

Cornell gerçekçileri, indirgemeci teorilerden farklı olarak dışsalci motivasyon teorisini savunurlar. Dışsalci motivasyon teorileri, ahlaki yargıların zorunlu olarak davranışlarımızı yönlendirdiğine dair ortaya atılan içselci teorilere meydan okur. Bu teorilere göre ahlaki yargılarımızla, motivasyon arasında içsel bir ilişki yoktur. Motivasyon, ahlaki yargıların kendisinden ayrı olan dışsal arzulardan kaynaklanır.³⁸⁰ Bu, bireylerin yalnızca

³⁷⁶ Ferhat Yöney, *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi*, s.117.

³⁷⁷ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.158-159.

³⁷⁸ Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, s.159-160.

³⁷⁹ Railton'un Teorisi "İndirgemeci Teoriler" başlığı altında detaylıca incelenmiştir.

³⁸⁰ Nick Zangwill, "Externalist Moral Motivation", *American Philosophical Quarterly* (2013), vol.40. s.143.

ahlaki inançlarına göre değil, aynı zamanda bu inançlardan bağımsız diğer arzuları nedeniyle de ahlaki davranabilecekleri anlamına gelir.³⁸¹

Cornell gerçekçiliğinin savunucularından biri olan David Brink, içselciliğin içerdiği üç iddiadan herhangi birini reddederek dışsalıcı olunabileceğini iddia eder. Bir dışsalıcı ilk olarak ahlaki yargıların yalnızca olumsal olarak motive ettiğini veya gerekçelendirildiğini iddia edebilir. İkinci olarak ahlakın motivasyon gücünün veya rasyonelliğinin ister zorunlu ister olumsal olsun, yalnızca a posteriori olarak bilinebileceğini iddia edebilir. Üçüncü olarak ahlakın motivasyonel gücü veya rasyonalitesinin ister zorunlu ister olumsal, ister a priori ister a posteriori olsun, ahlak kavramı dışındaki şeylere, örneğin ahlakın içeriğinin ne olduğuna, eylemin nedenlerinin bir teorisine veya çıkarları veya arzuları gibi failer hakkındaki olgulara bağlı olduğunu iddia edebilir.³⁸²

Bu çerçevede Brink'in dışsalcılığın; yargılar hakkında dışsalcılık, nedenler hakkında dışsalcılık ve motivasyonlar hakkında dışsalcılık şeklindeki üç çeşidine atıfta bulunduğu söylenebilir. Dışsalcılığın üç çeşidini de içselciliğe karşı savunmaya çalışan Brink, dışsalıcı ahlaki motivasyon teorilerinin haklılığını ispat etmek adına Thrasymakhos örneğine başvurur. Bu örneği yukarıda değerlendirdiğimiz için tekrar tartışmaya açmayacağız, fakat Brink'in Thrasymakhos örneği üzerinden içselci teorilerin mümkün eleştirilere karşı gard olarak kullandığı "rasyonel fail" kriterine yönelik eleştirilerde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Neden dışsalcılığı söz konusu olduğunda Brink, rasyonelliğin garanti altına alındığını, ancak bunun içselci neden teorisinin sağlamlığını korumak için yeterli olmadığını ifade eder. Nedenler konusunda içselcilik, motivasyonlar konusundaki içselciliğin aksine Thrasymakhos gibi ahlaki yargılarla motive olmayan bir kişiden söz edebilir. Bununla birlikte, bir kişinin "Ahlaki talepleri neden önemseyeyim ki?" şeklindeki itirazını tutarsız bulur, çünkü bu "Yapmam gereken şey X, ama bunu yapmam için bir sebep var mı?" şeklinde tuhaf bir ifadeye karşılık gelir.³⁸³

Brink, "Yapmam gereken şey X, ama bunu yapmam için bir sebep var mı?" sorusunun tuhaf olduğunu kabul etse de bu sorunun anlamsız olmadığını ifade eder. Ona göre bu sorunun anlamsız olmaması ahlaki yükümlülüklerin zorunlu olarak rasyonel gerekçeler sunmamasından kaynaklanır. Buna göre ahlaki olarak yapmakla yükümlü

³⁸¹ Nick Zangwill, "Externalist Moral Motivation", s.145.

³⁸² David O. Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, s.42-43.

³⁸³ David O. Brink, "Externalist Moral Realism", *The Southern Journal of Philosophy* (1986), Vol.24, s.32.

olduğum bir şey olabilir ve bu şeyi yapmak için ahlaki bir gerekçeye sahip olabilirim, fakat bu rasyonel bir gerekçeye sahip olduğum anlamına gelmez. Örneğin, filozoflar günlük hayatta bazen ahlaki kuralların sıkı sıkıya uygulanmasının rasyonel olup olmadığını sorgularlar.³⁸⁴ Bu da Thrasykakhos gibi içerisinde bulunduğu toplumun ahlaki taleplerine uygun hareket etmeyen kişilerin durumunu açıklar.

Dışsalcılar motivasyonu somut iyiliklerle, yani "goodness de re" ile ilişkilendirirken, içselciler "goodness de dicto" ile ilişkilendirerek iyi ve doğru gibi soyut kavramlardan hareket ederler.³⁸⁵ İslam felsefesindeki Meşşai gelenek bize *goodness de re* ile *goodness de dicto*yu birlikte düşünme imkânı tanır. Bu imkân teorik ve pratik akıl sayesinde elde edilir. Teorik akıl, insanın farkında olduğunun farkındalığıyla ilişkilidir. Aklın, insanın kendisine dair farkındalığını içeren bu katmanında herhangi bir bilgisel içerikten söz edilmez. Bu noktada teorik akla dahil olan, fakat aklın bilgisel içerikleri kazanan katmanı devreye girer.³⁸⁶

Bu katmanda akıl kendisiyle elde edilen, kıyas gerektirmeyen zorunlu bilgilere sahiptir. İyinin ve kötünün bilgisi de bu zorunlu bilgiler arasında yer alır. Bu aşamada söz konusu iyilik ve kötülük anlamları, insanın zihninde tümel ve yalın bir halde bulunur. Bu tümel bilgilerin tikelleşmesi pratik akılda gerçekleşir. Pratik akıl, teorik akıl vasıtasıyla elde ettiği bilgilerle birlikte eylemi çevreleyen şartları yani eylemin meydana geldiği zamanı, mekânı, faili, muhatabı vb. şartları dikkate alır.³⁸⁷

Bu şartlar dikkate alındığında, tümel iyilik anlamının tikel durumlara uyarlanması mümkün olur. Sözelimi, sevgi yalın bir anlama sahiptir, insan eşini, çocuklarını arkadaşlarını aynı sevgiyle sever fakat aynı sevgi kime ve neye yöneldiğine göre farklı şekilde isimler alır ve kişide farklı duygular meydana getirir. Kişinin sevgisi eşine yöneldiğinde aşk, çocuklarına yöneldiğinde şefkat ve merhamet isimlerini alabilir.³⁸⁸ Tümel iyinin kendisini çevreleyen koşullarla birlikte içerik kazanması da bunun gibidir. Yalın iyilik zamana, mekâna ve yönelişine göre çeşitli anlamlar kazanır; bir davranışta iffet, bir davranışta şecaat başka bir davranışta hikmet olarak ortaya çıkar.³⁸⁹

³⁸⁴ David O. Brink, "Externalist Moral Realism", s.32-33.

³⁸⁵ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.182.

³⁸⁶ İnsan bilincinin ahlaki içerikleri kazanmasına dair daha detaylı inceleme için bkz. "1.3.2. İnsan Bilincinin Katmanlı Yapısı ve Ardıllık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme".

³⁸⁷ Hümeýra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)*, sayı.1, s.13.

³⁸⁸ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası: Pratik Felsefenin Yeniden İnşası*, s.29.

³⁸⁹ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası: Pratik Felsefenin Yeniden İnşası*, s.30.

Şu hâlde, Meşşai felsefenin hem soyut iyilik kavramından hem de somut iyilikten hareket ettiğini söylemek mümkündür. İçselci ve dışsalcı düşüncenin eksiklerini giderebileceğini düşündüğümüz bir diğer Meşşai felsefe unsuru gaye düşüncesidir. İçselci ve dışsalcı teoriler, bir gaye fikrinden yoksun oldukları için genellikle araçsal iyiye veya kişisel faydaya odaklanırlar. Araçsal iyiye yapılan vurgu, insanların eylemlerinin bir bütünlük, tutarlılık içerisinde ele alınmasına engel olur ve nesnellik kriterinin karşılanmasını güçleştirir.

Bireylerin tikel eylemlerinin veya araçsal iyilerin bir bütünlük ve tutarlılık içerisinde ele alınması gaye düşüncesiyle mümkündür. Gayelilik fikrinden yoksun olan her ahlak teorisi, “Nasıl eylemeliyiz?” sorusunu keyfiyete bırakır. Bu keyfiyet hangi eyleme, ne için ve hangi beklentiyle yöneleceğimiz sorularının tatmin edici bir cevaptan yoksun kalmasıyla ilgilidir. Gayeden yoksun olduğumuzda bu sorular “X değil de y eylemine yöneliyorum çünkü hoşuma gidiyor”, “X değil de y eylemine yöneliyorum, çünkü bu eylem kişisel çıkarlarıma uygun” şeklinde cevaplanır. Meseleyi daha iyi anlamak için İbn Sina’nın pratik akla dair ifadelerine göz atalım:

Akleden insani nefis, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevherdir. Buna göre onun kuvvelerinden bir kısmı, bedenın yönetime duyulan ihtiyaca göre olanlardır ki bu da özel olarak “amelî/pratik akıl” adını alan kuvvedir. Bu da tikel olarak insani durumlardan yapılması gerekli olanda kendisiyle ilk, yaygın, deneysel öncüllerden ihtiyari amaçlara ulaşabilmesi için zorunlu olanı çıkarandır. Yine bu çıkarım da tümel görüşte tikele geçme konusunda nazari/teorik akıldan yardım alarak olur.³⁹⁰

İbn Sina bu pasajda tikel durumlara dair yargılarımızın teorik aklın tümel yargılarından hareketle mümkün olduğunu vurgulamakla birlikte pratik aklın “ihtiyari amaçlara” yani tercihini yönlendiren gayelere ulaşmaya çalıştığına vurguda bulunur. Gaye ise yetkinlik düşüncesiyle ilişkilidir. Buna göre insan, belli bir gaye doğrultusunda insani yetkinliklerini geliştirme gayretinde olan bir varolan olarak okunmalıdır. Bu okuma, insanın tikel eylemlerini keyfi olmaktan çıkarır ve bu eylemlere bir bütünlük kazandırır. Gaye ve yetkinleşme meselelerini ilerleyen bölümlerde daha yakından inceleyeceğimiz için şimdilik bu meseleyi derinleştirmeyeceğiz.

3.3.2. Ahlaki Hata Teorisi ve Özgür İrade Sorunu

Hata teorisi, ahlaki yargıların doğruluk değeri alabileceğini, ancak doğruluk değeri alabilen bu yargıların hep yanlış olacağını iddia eden bir ahlak teorisidir. Teorinin bu iddiasının arkasında biri kavramsal diğeri ontolojik olmak üzere iki varsayım bulunur.

³⁹⁰ İbn Sina, *el-İşârât Ve't-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.112-113.

Kavramsal varsayım, ahlaki gerçekliklerin eylemlerimizi yönlendiren kategorik gereklilikler içermesi ile ilgilidir. Ontolojik varsayım ise ahlaki gerçekliklerin varlığı ile ilgilidir. Bu varsayım, dünyada ahlaki niteliklere karşılık gelen herhangi bir gerçekliğin bulunmadığını iddia eder. Bu iddia kategorik nedenlerden söz edemeyeceğimizi varsayımını da beraberinde getirir.³⁹¹

Bu iki varsayım bir araya geldiğinde zihinde temellendirilmemiş ahlaki gerçekliklerden, bütün insanlara uygulanabilen kategorik nedenlerden veyahut nesnel ahlaki buyruklardan söz etmemiz mümkün olmaz. Meseleyi daha iyi anlayabilmek adına hata teorisyenlerinin görüşünü ahlaki gerçekçilikle karşılaştıralım. Ahlaki gerçekçiliği savunan David Brink, gündelik hayatta bize dışarıdan dayatılan ahlaki gereklilikler tarafından kısıtlandığımızı iddia eder. Ona göre bu tür bir kısıtlanma, ahlakın insanların tanıyabileceği ve üzerine tartışılabileceği gerçekliklerle ilgili olmasının bir işaretidir.³⁹² Brink'in bu iddiasının arkasında zihinde temellendirilmemiş ahlaki gerçekliklerin var olduğu ve bu gerçekliklerin bizi belli bir eyleme yönelttiği düşüncesi bulunur.

Hata teorisyenleri zihinde temellendirilmiş ahlaki gerçekliklerin var olmadığını iddia ederek insanı dışarıdan kısıtlayan herhangi bir ahlaki gerekliliğin bulunmadığını öne sürerler. Hata teorisi savunucularından birisi olan Mackie, zihinde temellendirilmemiş gerçekliklerin bireyi harekete geçirmesini Platon'un formlar öğretisinden hareketle açıklamaya çalışır. Bu açıklamaya göre iyi formu, onun bilgisini elde eden kişiye hem bir yön sağlar hem de bu yönde hareket etmesi için bir neden/güdü meydana getirir. Başka bir deyişle, bir şeyin iyi olması hem bunu bilen kişiye onun peşinden gitmesini söyler hem de onun peşinden gitmesini sağlar.³⁹³ Bununla birlikte Mackie'ye göre ne nesnel bir iyiden ne de onu aramaktan söz etmemiz mümkün değildir.

Mackie, bu görüşünü desteklemek için tuhaflık argümanından faydalanır. Tuhaflık argümanı üç kısımdan oluşur.³⁹⁴ İlk kısım ontoloji ile ilgilidir. Mackie, bu kısımda nesnel değerlerden söz edebilmek bile bunların evrendeki diğer her şeyden tamamen farklı, çok tuhaf türden varlıklar, nitelikler veya ilişkiler olacağını iddia eder. İkinci kısım epistemoloji ile ilgilidir ve "Eğer bu türden değerler gerçekten varsa, onlardan nasıl haberdar olabiliriz?"

³⁹¹ Jonas Olson, "In Defense of Moral Error Theory" içinde *New Waves in Metaethics*, ed. Michael Brady (New York: Palgrave-Macmillan, 2010), s.62.

³⁹² David O Brink, *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, s.24.

³⁹³ John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right And Wrong*, s.40.

³⁹⁴ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.101.

sorusuyla ilgilenir. Bu soru çerçevesinde sezgi gündeme gelir fakat Mackie böyle bir yetinin olasılığıyla alay eder.³⁹⁵

Mackie, nesnel değerler hakkında nasıl bilgi sahibi olduğumuza dair ampirist bir açıklama inşa etmeye çalışılabileceğimizi, bunu yapamıyorsak, nesnel buyruklara ilişkin bilgileri ve kavramları da bir kenara bırakmamız gerektiğini savunur.³⁹⁶ Böylelikle tuhaflik argümanının epistemolojik kısmına dair tartışmalar sona erer. Bu argümanın üçüncü kısmı, ardıllık teorisiyle ilgilidir. Mackie'ye göre ahlaki özellikler bu dünyadaki diğer özelliklerden farklı olduğu için doğal özelliklerle ahlaki özellikler arasında bir ardıllık ilişkisinden söz etmek mümkün değildir.³⁹⁷ Bu durumda belli doğal özelliklere belli ahlaki değerlerin yüklenmesi ve bu değerlerin insanları harekete geçirmesi söz konusu olamaz.

Mackie'nin buraya kadar ele aldığımız argümanlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Dünyada ahlaki gerçeklik yoktur.
2. Hiçbir ahlaki yargı doğru değildir.
3. Ahlaki bilgi yoktur.
4. Ahlaki gerçeklikler söz edemiyorsak insanı dışarıdan kısıtlayan herhangi bir ahlaki gereklilikten söz edemeyiz.

Bu argümanlar neticesinde iki problem ortaya çıkar. Bu problemlerden ilki ahlaki değerlerin gündelik hayattaki ve toplumdaki rolünün gözden kaçırılması ile ilgilidir. Brink'in de belirttiği gibi gündelik hayatta bizi kısıtlayan nesnel ahlaki doğrular varmış gibi davranırız. Toplumsal yaşamı da varmış gibi davrandığımız bu nesnel ahlaki doğrular üzerinden sürdürürüz. Bu durumda hem bütün ahlaki yargıların yanlış olduğuna inanmamız hem de pratikte ahlaki doğrular varmış gibi yaşamamız beklenemez. Örneğin, bir kişinin başkalarına yardım etmenin doğru olmadığına inanması ve pratikte başkalarına yardım etmeye devam etmesi makul değildir.

İkinci problem ise özgür iradeyle ilişkili olarak ortaya çıkar. Özgür irade bağlamında ortaya çıkan iki problem söz konusudur. Bu problemlerden ilki nesnel ahlaki değerlere dair bilgisi olan bir kişinin zorunlu olarak bu değerlerin peşinden gideceğinin varsayılmasıdır.³⁹⁸ Eğer a'yı bilmek bizi zorunlu olarak x eyleminin peşinden gitmemizi sağlıyorsa burada

³⁹⁵ John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right And Wrong*, s.38.

³⁹⁶ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.101.

³⁹⁷ John L. Mackie, *Ethics: Inventing Right And Wrong*, s.41.

³⁹⁸ Platon üzerinden verilen örneği hatırlayalım.

determinist bir yapı söz konusu olur ve özgür iradede söz edemeyiz. Bununla birlikte, gerçekçi pozisyonu savunan kişilerin büyük bir çoğunluğu a'yı bilen bir kişinin x'in peşinden gitmesinin zorunlu değil olumsal olduğunu kabul ederler. Bu durumda Mackie'nin eleştirileri yalnızca zorunluluğu kabul eden teoriler için geçerli olur, ancak bu Mackie'ye ahlak psikolojisi bağlamında yönlendirebileceğimiz bir eleştiridir.

Ontolojik bağlamda özgür irade meselesi ise daha önce ortaya atılmış olduğumuz; (I) zihinde temellendirilmemiş ahlaki gerçeklikler vardır, (II) zihinde temellendirilmemiş ahlaki gerçeklikler, eylemlerin veya durumların doğasında içkin olarak bulunan ve eyleme yönelen öznel tarafından fark edilmese bile mevcudiyetini sürdüren ahlaki değerlerdir, argümanlarıyla ilişkilidir. Mackie, zihinde temellendirilmiş ahlaki gerçeklikleri ve bu gerçekliklere içkin olarak bulunan ahlaki değerlerin varlığını reddeder. Dolayısıyla kişinin bir eyleme yöneldiğinde o eylemdeki iyi olma imkanını bilfiil hale getirmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Öte taraftan, bu durumda şöyle bir soru/sorun ortaya çıkar; ahlaki değerlerden yoksunsak eylemlerimizi yönlendiren şey nedir?

Mackie'nin bu soruya bir cevabı yok gibi görünmektedir. Fakat onun ampirist yaklaşımını dikkate alıp insanın eylemlerini doğa yasalarının yönlendirdiğini iddia edebiliriz. Bu durumda x durumu meydana geldiğinde y eyleminin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekir. Başka bir deyişle insanların eylemleri determinist bir yapıya sahip olur. Dolayısıyla özgür iradede yine söz edemeyiz. Öte taraftan, gündelik hayatta aynı koşullar altında fakat farklı zamanlarda x durumuyla karşılaştığımızda her zaman y eylemini meydana getirmeyiz. Bu durumda Mackie'nin bu duruma dair bir açıklık sağlaması gerekir.

Bu çerçevede ele alabileceğimiz bir diğer problem pratikte ahlaki değerler varmış ve özgür iradeye sahipmiş gibi hareket etmemizdir. Eğer ahlaki gerçekliklerden söz edemiyorsak ve ahlak dili bir hataya dayanırsa bu kadar insan aynı hatanın üzerine nasıl ittifak etmiştir? Sorusu sorabilir. Bu soruya Mackie'nin bir cevabı yoktur ancak hata teorisinin bir diğer önemli savunucusu olan Richard Joyce bu soruya cevap olarak kurgu teorisi geliştirmiştir. Bu teoriye göre ahlaki değerler, çocuklara anlatılan dış perisi veyahut Noel baba gibi faydalı kurgusal hikayeler veya kurgusal kavramlardır.

Yetişkin bireyler olarak ne Noel babanın ne de dış perisinin varlığına inanmayız. Yine de Noel baba ve dış perisi varmış gibi davranır ve onlara dair hikayeleri anlatmaya devam ederiz. Özetle, yarattığımız kurguya teslim oluruz. Bu kurgulara teslim olmamızın sebebi onların bize sağladığı faydalar sebebiyledir. Örneğin dış perisi hikayesi çocukları dişlerini

fırçalamaya teşvik eder. Aynı zamanda onlara büyük sevinç getirebilir. Ahlak dili de çocuklara dişlerini fırçalamak için kurguladığımız bu hikâyeye benzer şekilde toplumdaki bireylerin, kendileri ve diğerleri için faydalı olana teşvik etmek amacıyla kurgulanmıştır.³⁹⁹

Bu bağlamda Joyce, bir kişinin p önermesine gerçekten inanıp inanmadığına dair en iyi testin; o kişinin en dikkatli, en düşünceli ve en eleştirel olduğu ve p'nin durumu hakkındaki tüm argümanları dikkatlice değerlendirdiği “kritik bir bağlamda” p'ye rıza gösterip göstermemesi olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, kişi sıradan durumlarda p'ye rıza gösteriyor ancak daha kritik durumlarda bunu yapmıyorsa, Joyce o kişinin p'ye gerçekten inanmadığını, fakat kurgusal olarak inanabileceğini savunur.⁴⁰⁰ Burada Mackie'nin teorisinden farklı olarak ahlak dil, gerçekliği doğru bir şekilde temsil etme çabası olarak ele alınmaz ve ahlak dili faydalı kurgular olarak değerlendirilir. Bununla birlikte, ahlak dilindeki kurgusal unsurlar ontolojik bir varlığa sahip değildir.⁴⁰¹

Joyce her ne kadar ahlaki dilin gündelik kullanıma dair bir açıklama sunmuş olsa da onun açıklamaları da özgür iradenin bir sorun olarak ortaya çıkmasına neden olur. Eğer ahlak dili Noel baba, diş perisi gibi kurgusal bir yapıya sahipse özgür bir fail olarak insandan söz etmemiz mümkün olmaz. Bu noktada Platon'un mağara alegorisini hatırlayabiliriz. Mağara alegorisinde insanlar, gerçek olarak kabul ettikleri fakat illüzyon olan bir dünyada yaşarlar. İllüzyonu gerçeklik zanneden bu insanlar, elleri ve ayakları zincirlere vurulmuş köleler gibidir. Şayet hata teorisyenlerinin iddia ettiği gibi ahlak bir illüzyondan ibaretse, özgür iradede söz edemeyiz. Bütün bunlarla birlikte insanların faydasına olan bu hikayelerin kim tarafından kurgulanarak kamusallaştırıldığı, insanların faydasına olan şeylerin nasıl belirlendiği tartışmaya açılması gereken bir diğer sorundur. Bu sorunun detaylarına inmek tezimizin kapsamını aşacağından bu sorunu detaylıca ele almayacağız.

3.3.3. Ahlaki Eylemin Ontolojik Kaynağı: Kaygı

Çağdaş metaetik kuramları genellikle iyinin ne olduğuna değil neyin iyi olduğuna odaklanmışlardır. Bu sebepten, pratik meselelerde odaklarını araçsal iyiye çevirmişlerdir. Bu türden iyiler, her ne kadar eylemlerimizi gerekçelendirmemize olanak tanısalar da eylemlerimizi bir bütünlük, tutarlılık içerisinde gerçekleştirmemize engel olurlar.

³⁹⁹ Simon Kirchin, *Metaethics*, s.106-107.

⁴⁰⁰ Richard Joyce, *The Myth of Morality*, (New York: Cambridge University Press, 2001), s.190-194.

⁴⁰¹ Eklund, Matti, "Fictionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/fictionalism/>, Erişim Tarihi 8 Mayıs 2024.

Eylemlerimize tek tek bakmak yerine, onların bütününe odaklandığımızda, birbirinden kopuk ve anlamlı bir bütünlük oluşturmayan çıkarlar ve faydalar toplamıyla karşı karşıya kalırız. Nitekim Aristoteles'te bir insanın erdemli olup olmadığını değerlendirirken o insanın tek tek eylemlerine değil, hayatının tümüne bakmamız gerektiğini ifade eder.⁴⁰² Bu ifadeden hareketle gayeden yoksun tikel erdem ve erdemsizliklerin bizi ahlaklı kılamayacağını iddia edebiliriz.

Gaye düşüncesi iyinin ne olduğu ile neyin iyi olduğu arasında bir köprü kurar. Bu köprü sayesinde, araçsal iyiler bir gayeye hizmet ederek anlamlı bir bütün oluştururlar. Bu anlamıyla gaye, tikel durumlardaki amaçlarımızdan farklıdır. Gaye düşüncesi, tikel durumlardaki amaçlarımızı araçsallaştırır. Elbette insanların bireysel eylemleri bir amaca hizmet eder ve bir seçim sonucunda gerçekleşir, fakat bu eylemler gayenin kendisi değil gayeye ulaştıran şeylerdir.⁴⁰³ Bu çerçevede Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki şu ifadelerle dikkat çekebiliriz:

Bir şey kendisi olduğu için aranıyorsa ya da kendinden dolayı seviliyorsa iyi olarak adlandırılır; buna yol açan nedenler, onu koruyanlar, ona zarar vermek isteyenlere engel olanlar da başka açıdan iyidirler. Yani iki tür iyimiz var. Kimi şeyler kendilerinden dolayı, kimi şeylerse çeşitli nedenlerden dolayı iyi sıfatını hak ediyor.⁴⁰⁴

Aristoteles'in ifadelerinden de anlaşılacağı üzere başka bir şeye nispetle iyi olan eylemler, kendisi için iyi olan eylemlerden farklı olmakla birlikte kendinde iyi olan eylemlere nispetle araçsallaşırlar.

Araçsallaşan bu iyilerin asli gaye olarak ele alınması, çağdaş metaetik kuramlarından da göreceğimiz üzere iki temel probleme yol açar: (1) iyinin kişisel faydaya veya çıkara indirgenmesi, (2) rasyonel gerekçelerimizin temelinde bireysel istek ve arzularımızın bulunması. Söz konusu iki problem ahlakın keyfileşmesi başlığı altında değerlendirilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere keyfileşme "Nasıl eylemeliyiz?" sorusunun asli bir gayeden yoksun olmasıyla ilişkilidir.

Meşşai felsefe geleneği, her şeyin bir gayeye sahip olduğunu ve ona ulaşmak için çaba gösterdiğini iddia eder. İbn Sina'nın, pratik aklın "ihtiyari amaçlara" vurguda bulunmasının sebebi de budur. Meşşai gelenekte insan söz konusu olduğunda onun gayesi

⁴⁰² Alasdair Macintyre, *Etik'in Kısa Tarihi*, s.74.

⁴⁰³ Farabi, *Fusûlün Münteze'a*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), s.64.

⁴⁰⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 1096b s.26.

irade sayesinde tahakkuk eder.⁴⁰⁵ Bu noktada hayvanların da irade sahibi olduğu ve onların da gayesinin irade sayesinde tahakkuk ettiğini söyleme imkânı doğar, ancak hayvanların fiilleri irade içerse de onların eylemleri insanların eylemlerinden farklıdır.

Hayvanların iradesi belli bir arzu nesnesine yönelik olarak meydana gelen tek yönlü bir eylemdir. Örneğin, acıkmış bir aslanın avına yaklaşmaması düşünülemez, çünkü acıkmış bir hayvan avına zorunlu olarak yaklaşır. Bu sebepten hayvanların fiilleri tek yönlüdür. İnsanın fiilleri ise çok yönlüdür. Onun eylemleri, birbirine benzer ya da zıt imkanlardan birisini irade etmesi sonucunda ortaya çıkar. Örneğin, çok acıkmış bir insan, yemeğin zehirli olduğu veya bir başkasına ait olduğunu düşünerek açlığına rağmen yemeyi yememeyi irade edebilir.

Bununla birlikte insanlar, hayvanlardan farklı olarak kendi doğasına ve gayesine uygun bir yaşam sürmeyi, kendi doğasının ve gayesinin dışına çıkan bir yaşam sürmeyi ya da yaşamını devam ettirmemeyi tercih edebilir. Başka bir deyişle, insanın ferdi olarak gerçekleştirmeye çalıştığı gayelerle insanın asli gayesi örtüşmeyebilir.⁴⁰⁶ Çağdaş metaetik kuramlarının ahlaki keyfileştirerek iyiyi kişisel çıkarlara indirgemesi ve rasyonel gerekçelerimizin temeline arzuları yerleştirmesi böyle bir örtüşmemenin neticesi olarak okunabilir.

Ahlak söz konusu olduğunda gayelilik iyi (*birr, ihsan, hayr*) arayışı anlamına gelir.⁴⁰⁷ Gayeliliğin bu anlamı dikkate alındığında, örtüşmemenin temelinde iyinin ne olduğu ve neyin iyi olduğu arasında bir boşluk bulunması yatar. “İyi nedir?” sorusunun erişilemez, üzerine konuşulamaz bir soru olması, insanların eylemlerini bireysel kaygıları üzerinden meydana getirmesine neden olur. Bu anlamda, bir bireyin x eylemine değil de y eylemine yönelirken sahici bir kaygıya sahip olduğu söylenemez.

Bireylerin sahici bir kaygıya sahip olmamasının sebebi, kaygılarının içinde bulundukları toplum, mensup oldukları gruplar ya da bireysel arzuları tarafından şekillendirilmesidir. Alman filozof Heidegger de asli kaygıdan yoksun olan insanın, hergünkülüğü içerisinde başkalarının tabiyeti altında olduğunu ifade eder. İnsan, başkalarının tabiyeti altındayken onun varlığı başkaları tarafından devralınır.⁴⁰⁸

Biz de *herkes* gibi keyif alıp eğleniriz. *Herkes* gibi sanat edebiyat okur, izler ve yargıda bulunuruz. Keza *herkes* gibi “büyük kalabalıktan” kendimizi çekeriz.

⁴⁰⁵ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.104.

⁴⁰⁶ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.104.

⁴⁰⁷ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, s.57.

⁴⁰⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Alfa yayınları, 2021), §26 s.200.

Herkesin infial ettiğine biz de infial ederiz. Herkes belirsizdir ama herkeştir, fakat sayısal bir toplam olarak değil. Hergünkülüğün varlık türünü tayin eden olarak herkes.⁴⁰⁹

Bu ifadelerden anlayacağımız üzere insan başkalarının tabiyeti altındayken seçim yapamaz, başkaları tarafından sürüklenir. Bu haliyle insan gayri-sahihtir, sahici bir varoluşa sahip değildir.⁴¹⁰

İnsan sahiciliği, dünyayı önceden verilmiş şekliyle tecrübe ettiğinde değil bizzat kendi tecrübe ettiğinde elde eder. İnsanın dünyayı bizzat tecrübe etmesi, onun *bitişe-doğru-varlık* olmasıyla yani ölümlü olmasıyla doğrudan ilişkilidir. İnsanın bitişe doğru bir varlık olması onda bir kaygı yaratır. Bu kaygı nereden geliyorum, nereye gidiyorum ve neredeyim sorularıyla ilişkilidir. İnsan bu sorular sayesinde ve bu sorularla birlikte hayatını, sahici bir şekilde, kendi kaygılarıyla ve değerleriyle şekillendirmeye çalışır.⁴¹¹

Heidegger'in bu ifadeleri bağlamında dikkat çekmek istediğimiz husus çağdaş metaetik kuramlarının ahlakı keyfileştirmesi ve bunun sonucunda insanın eylemlerinin gayri-sahih bir temel sahip olmasıdır. Akıl sahibi bir varlık olarak insan hem kendisinin hem çevresindeki varolanların farkında olmakla birlikte farkında olduğunun da farkındadır. Bu farkındalık onun çevresindeki nesnelerle arasına mesafe koymasına, imkân dahilinde bulunan bir fiili diğerine tercih edebilmesine imkân verir. Bu anlamda insan, tercih etme gücünü yani iradesini öz bilinç sayesinde elde eder.

Öz bilinç sahibi olmamız nedeniyle bizde bulunan tercih etme kabiliyeti sayesinde arzu nesneleriyle aramıza mesafe koyabiliriz. Böylelikle başka türlü de davranabilir, alternatifler arasında seçim yapabilir ve alternatifler arasında seçim yaparken teemmül edebiliriz. Bu durumda, ahlaki bir özne olarak insan eylemlerini açıklarken; “X değil de y eylemine yöneliyorum çünkü hoşuma gidiyor”, “X değil de y eylemine yöneliyorum çünkü bu eylem kişisel çıkarlarıma uygun” demek yerine “Y eylemi çıkarıma olsa da ahlaken doğru olduğu için y eylemine yöneliyorum”, “Ahlaken daha doğru olduğu için hoşuma gitmese de x eylemine yöneliyorum” diyebilir. Bununla birlikte, insanın bunu diyebilmesi her zaman bunu diyeceği anlamına gelmez.

⁴⁰⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, §26 s.201.

⁴¹⁰ Bknz. Denis McManus, “Anxiety, Choice and Responsibility in Heidegger’s Account of Authenticity”, içinde, Denis McManus, ed., *Heidegger, Authenticity and The Self: Themes from Division Two of Being and Time* (London: Routledge, 2015).

⁴¹¹ Denis McManus, “Anxiety, Choice and Responsibility in Heidegger’s Account of Authenticity”, s.168.

Genel anlamıyla irade, insani öznenin fiile ilişkin inanç veya zannını, meylini, azmini ve kararlılığını ifade etmek için kullanılır.⁴¹² Bu anlamıyla irade içeriksizdir ve içeriği çeşitli şekillerde doldurulabilir. Örneğin, sahici bir varoluşa sahip olmayan insanın inançları, zanları, meyilleri içerisinde bulunduğu toplum, grup vb. tarafından şekillendirilebilir. Bu durumda tercihlerimiz, üzerine teemmül ettiğimiz yönelişlerden ziyade etkilenimler yoluyla meyil ettiğimiz şeyler haline gelir.

Bu noktada, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* isimli eserinde duyuma dayalı tahayyül ve düşünmeye dayalı tahayyül arasında yaptığı ayrımı başvurmak ne anlatmak istediğimizi daha açık kılacaktır.⁴¹³ Duyuma dayalı tahayyül, teemmül içermeyen tahayyül iken düşünmeye dayalı tahayyül akla dayalıdır ve akla uygun şekilde irade etmeyi sağlar.⁴¹⁴ Duyuma dayalı tahayyülün temelinde arzu gücü bulunurken düşünmeye dayalı tahayyülün temelinde arzu gücüyle birlikte akıl gücü de bulunur. Bu sebepten düşünmeye dayalı tahayyül insana özgüdür. Bu bağlamda, düşünmeye dayalı tahayyül sonucunda meydana getirdiğimiz eylemlerin kendi kaygı ve değerlerimiz etrafında şekillenen, sahici eylemler olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sina'nın abes fiil ve hakiki fiil arasında yaptığı ayrım bize bunu söyleme imkânı tanır. Abes fiiller, etkilenimlerin oluşturduğu meyiller sonucunda meydana gelen fiillerdir. Bu fiiller, hangi eyleme, ne için ve hangi beklentiyle yöneleceğimiz sorularının tatmin edici bir cevaptan yoksun kaldığı eylemlerdir:

Abese gelince; bilmemiz gerekir ki her iradî hareketin bir yakın ilkesi, bir uzak ilkesi ve bir de en uzak ilkesi vardır. Yakın ilke, organın kasındaki hareket ettiren güçtür. Onu izleyen ilke, arzu gücünün toplamasıdır (icma). Bundan da uzak olan, tahayyül ve düşünmedir. Tahayyülde veya mantıkî düşüncede bir suret resmolduğunda arzu gücü, toplamaya doğru hareket eder. Bu esnada organlardaki hareket ettirici güç arzu gücüne hizmet eder. Bazen tahayyül ve düşüncede resmolan suret, hareketin sona erdiği gayenin kendisidir ve bazen de başka bir şeydir. Fakat ona ulaşmak, ancak hareketin sona erdiği veya hareketin sürdüğü şeye yönelik hareketle olabilir.⁴¹⁵

Bu pasajdan da anlayacağımız üzere abes fiil, bir suretin tahayyülde resmolması sonucunda meydana gelen ve arzularımızdan kaynaklanan fiillerdir. Bu fiillerde, kişinin eylemleri gayesiyle uyuşmaz. İnsanın, gayesiyle uyuşmayan eylemlerini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Heidegger'in; "Biz de *herkes* gibi keyif alıp eğleniriz. *Herkes* gibi sanat edebiyat okur, izler ve yargıda bulunuruz. Keza *herkes* gibi "büyük kalabalıktan"

⁴¹² Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.101.

⁴¹³ Aristotle, *De Anima*, çev. Christopher Shields, (Oxford, UK: Oxford University Press, 2016), 433a9-10.

⁴¹⁴ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak*, s.43.

⁴¹⁵ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, (Litera: İstanbul, 2004), s.31.

kendimizi çekeriz. *Herkesin* infial ettiğine biz de infial ederiz”⁴¹⁶ şeklinde ifade ettiği sahici olmayan fiillerin İbn Sina’nın abes fiillerine denk düşecek şekilde yorumlamak mümkündür.

Abes fiiller, ahlaki öznenin hangi gayeyle gerçekleştirdiğini bilmediği fiillerdir. Örneğin, bir çocuğa neden kitap okuduğu sorulduğunda “Kitap okumak iyidir” şeklinde cevap verir, fakat peşinden kitap okuma niçin iyi olduğunu sorulduğunda “çünkü annem, babam kitap okumanın iyi olduğunu söyledi” şeklinde bir cevap verir. Bu durum, yalnızca çocukların fiillerinde değil yetişkinlerinde fiillerinde geçerlidir. “X eylemi niçin iyidir/kötüdür?” diye sorulduğunda “çünkü toplum bu eylemin iyi olduğunu söyler, “çünkü bu eylem devlet tarafından yasaklanmıştır” vb. cevaplar verir. Bu durumlar, insanların eylemleri üzerine teemmül etmediği durumlardır.

Ahlak, insani öze ilişkin bir şeydir. Bu sebepten, hakiki manada iyi olan fiillerin insanın özüne içkin olmayan bir güçle açıklanması mümkün değildir. Bu durumda, abes fiillerin araçsal iyilere denk düştüğünü söyleyebiliriz. Nitekim, İbn Sina da bu tarz iyilerin asli anlamda iyi zannedildiklerini ancak zanni olduklarını ifade eder:

Haz ise gerçekte duyusal, tahyilî ve hayvanî iyiliktir. Fakat o, insani iyilik bakımından iyilik zannedilir (zannî iyiliktir). İlke, canlıdaki tahayyül olduğunda onun iyiliği de kaçınılmaz olarak canlıdaki tahayyüle ait olacaktır. Öyleyse bu fiil, her ne kadar gerçekte yani akıl bakımından iyilik olmasa da tahayyül bakımından iyilikten yoksun değildir. Sonra bunun ötesinde zapt edilmeyecek sayıda tikel hareketlerin başka heyette değil de bir heyette olmasını sağlayan illetler vardır.⁴¹⁷

Bu durumda yalnızca arzularımız sonucunda meydana gelen araçsal iyiler eylemlerimizin asli gayesini oluşturamazlar. Bununla birlikte, teemmül içeren hakiki fiiller de durum farklıdır. Hakiki fiil, düşünmeye dayalı tahayyülden başka deyişle insani özden kaynaklanır. Bu fiillerde arzu gücüne düşünme gücü eşlik eder. Böylelikle insan arzu nesneleriyle arasına mesafe koyma imkanına sahip olur.

Hakiki fiilin ortaya çıkması insanın; nereden geliyorum, nereye gidiyorum ve neredeyim sorularını sorması, başka bir deyişle kaygı duymasıyla ilişkilidir. Bir insan eylemlerine kaygı eşlik ettiği vakit “Ahlaki olarak doğru olduğu için hoşuma gitmese de x eylemine yöneliyorum” diyebilir. Nitekim İbn Sina’da hakiki fiillerin gayesini açıklarken yetkinleşme nosyonuna başvurur:

Fâil onunla kuvveden fiile çıkması ve yetkinleşmesi bakımından fâile nispet ediliyorsa iyilik olur. Ancak kuvveden fiile bu çıkış, varlıkta veya varlığın sürekliliğinde yararlı bir anlamda ve hareket de doğal veya iradî-aklî olmalıdır. Fakat

⁴¹⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, §26 s.201.

⁴¹⁷ İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s.35.

hareket bir tahayyülden kaynaklanıyorsa, gayenin gerçek iyilik olması gerekmez aksine bazen iyilik zannedilebilir.⁴¹⁸

İbn Sina burada bir fiilin iyiliğini insanı yetkinleştirmesiyle ilişkilendirir. Yetkinleşme nosyonu, insanın edimleriyle türsel ve kişisel yetkinliklerini var etmesiyle ilişkilidir.⁴¹⁹ Bu durumda insanın yetkinleşmesi onun insani özüne uygun iradi-akli eylemler meydana getirmesiyle mümkün olur.

Bununla birlikte, abes fiili ve hakiki fiili birbirinden kopuk iki eylem türü olarak değerlendirmemek gerekir. Örneğin, alışkanlık yoluyla kazandığımız fiiller abes kategorisi altında değerlendirilebilir, ancak bu fiilleri niçin ve hangi beklentiyle gerçekleştirdiğimizi gerekçelendirdiğimizde alışkanlık yoluyla kazandığımız fiiller, hakiki fiiller haline gelebilirler. Bu çerçevede yukarıda verdiğimiz kitap okuma örneğini tekrardan ele alalım. Kitap okuma eylemi iyi olduğu için kitap okuduğunu söyleyen bir çocuk, büyüdükçe niçin ve hangi beklentiyle kitap okuduğuna dair gerekçelere sahip olabilir. Örneğin “Kitap okumak hafızaya iyi geldiği için iyidir”, “Kitap okumak insanın akli yetkinliklerini geliştirdiği için iyidir” vb. gerekçeler sunabilir. İlk durumda iradi-akli olarak meydana gelmeyen eylemin ikinci durumda iradi-akli şekilde meydana gelmesi söz konusudur. Nitekim, Heidegger de sahilliği gündelik hayattan kopuş olarak değil de gündelik hayatın yeniden değerlendirir ve şu ifadeleri kullanır; “Sahih kendi-olarak-varolmaklık, öznenin herkesten sıyrılmış olağanüstü bir haline dayanıyor değildir. Bilakis özü itibariyle bir eksistensiye olan herkesin varoluşa-dair modifikasyonuna dayanır.”⁴²⁰

İnsanın fiillerinin hakikileşmesi onun türsel ve kişisel yetkinliklerini bilkuvve durumdan bilfiil duruma çıkarmasıyla ilişkilidir. İnsan, kişisel yetkinliklerini geliştirdikçe ve gayesine uygun eylemlerde bulundukça fiilleri abeslikten hakikiliğe doğru ilerler. Bu bağlamda insanın eylemlerinin hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu hiyerarşik yapı insanın eylemlerine kaygının ve bu kaygının beraberinde getirdiği nereden geliyorum, nereye gidiyorum ve neredeyim sorularının eşlik etmesiyle mümkündür. Bu sorular insanın insani özüne uygun eylemlerde başka bir deyişle iradi-akli eylemlerde bulunması mümkün kılarak eylemlerini hakikileştirir.

⁴¹⁸ İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s.42.

⁴¹⁹ Ömer Türker, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, s.59.

⁴²⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, §26 s.204.

SONUÇ

Bu tezde çağdaş metaetik teorileri dikkate alarak, ahlaki bilginin ve eylemin doğasına dair bir soruşturma yürütmeye çalıştık. Bu soruşturmayı, ağırlıklı olarak analitik felsefe ve İslam düşünce geleneklerinden hareketle gerçekleştirdik. Bu sebep dolayısıyla, yaptığımız değerlendirmeler yalnızca söz konusu gelenekler için geçerlidir. Çağdaş dönemdeki tartışmaları sağlam bir şekilde değerlendirebilmek adına, ahlaki bilgi ve eylemin nasıl bir problem haline geldiğini özetlemeye çalıştık.

İkinci bölümde gerçekçi ve gerçekçilik karşıtı teorilerin sınırlarını belirleyecek kriterler aradık. Bu arayışın neticesinde, gerçekçilik için; (1) zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin kabulü, (2) nesnel ahlaki yargılar, (3) nesnel ahlaki doğrular ve (4) ardıllık ilkesi kriterlerini getirdik. Gerçekçilik karşıtlığı için ise; (1) zihinden bağımsız ahlaki gerçekliklerin reddi, (2) öznel ahlaki doğrular, (3) öznel ve duygusal ahlaki yargılar kriterlerinin karşılanması gerektiğini savunduk. Daha sonra her iki tutumun kendi içerisinde barındırdığı problemleri tespit ettik. Bu problemlerin İbn Sinacı öz bilinç açıklamasıyla ve Kadı Abdülcebbar'ın vücutlar teorisiyle çözüme kavuşturulabileceğini savunduk. “Ahlak Neden Fizik Teorilere İndirgenerek Açıklanamaz?” başlıklı bölümde insanın eylemlerine değer katan şeyin öz bilinç olduğunu ve öz bilincin maddi yapılardan meydana gelmekle birlikte maddi yapılara indirgenemeyen bir şey olduğunu iddia ettik.

“İnsan Bilincinin Katmanlı Yapısı ve Ardıllık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı bölümde öncelikle insan aklının ahlaki içerikleri nasıl kazandığına dair bir tartışma yürüttük. İnsan aklının içeriklerini nasıl kazandığı konusunda üç ana görüşün mevcut olduğundan söz ettik; doğal gerçekliklerle kurulan ilişki, ilahi buyruk ve toplum. Kadı Abdülcebbar'ın vücutlar teorisinin, bu üç ilişki türünü de kendi içerisinde barındırma imkanına sahip olduğunu savunduk. Çağdaş metaetik tartışmalarda ardıllık ilişkisi; insanın diğer insanlarla olan ilişkisinden hareketle, zihinde kurulmamış gerçekliklerden hareketle ve ilahi buyruktan hareketle açıklanmıştır. Kanaatimizce Kadı'nın teorisi ardıllık ilişkisinin her üç görüşü de kapsayacak şekilde; (1) akıldan, (2) vahiyden ve (3) toplumdan hareketle sürdürülmesine olanak tanır.

Üçüncü bölümde öz bilincin hem belli bir maddi altyapı gerektirmesi hem de bu maddi altyapıya indirgenememesi sebebiyle; insanı değerden veya olguyu değerden ayırmanın mümkün olmadığını iddia ettik. Bu iddialarla birlikte, olgu değer ayrımını insan

bilincinin katmanlı yapısına başvurarak aşmaya çalışan FitzPatrick'in iddialarını değerlendirdik ve eleştirdik.

Daha sonra, çağdaş ahlak teorilerinin yüzleşmesi gereken bir diğer argümanı, açık soru argümanını değerlendirdik. Moore'un "iyi nedir?" sorusu ile "neyin iyi olduğu" arasında yaptığı ayrımın haklı olduğunu kabul etsek de; iynin ne olduğu ile neyin iyi olduğu arasında bıraktığı boşluk bazı problemlere yol açmıştır. Bu problemin, gaye düşüncesinden hareketle çözülebileceğini iddia ettik. Bununla birlikte, Moore'dan sonra gerek gerçekçi gerek gerçekçilik karşıtı teorilerin neyin iyi olduğuyla ilgilendiklerini savunduk.

Neyin iyi olduğu ile ilgilenen gayrı-bilişselciler, ahlakı duygulardan hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Bu teorileri, İbn Sina'nın duygulara dair açıklamasından hareketle değerlendirmeye çalıştık ve ahlakın insani olmayan bir özden hareketle açıklanamayacağını iddia ettik. Gayrı-bilişselci teorilerden sonra öznelci teorileri tartışmaya açtık. Öznelci teoriler bağlamında kültürel izafiyetçiliği ele aldık. Bu bağlamda, ahlaki yargıların belli koşullara bağlı olmasının, ahlaki yargılarımızın kültürel uzlaşımın sonucunda meydana geldiğini kanıtlamayacağını iddia ettik. Bu iddiayı desteklemek için Kadı Abdülcebbar'ın hem ahlakın nesnellliğini koruyan hem de insanın içerisinde bulunduğu koşulları değerlendiren vücutlar teorisine değindik.

Ahlakı pratik akla dayandırarak açıklayan bu teorilerin kendi içerlerinde bir ikilem barındırdığını ve insan bilincinin katmanlı yapısını göz ardı ettiklerini savunduk. Bu ikileme göre ahlakın kendisinde temellendirildiği öz bilinç veriliyse bu teoriler gerçekçidir, verili değilse inşacı teorilerin öz bilincin nerede ve nasıl inşa edildiğini göstermeleri gerekir.

Gerçekçi teoriler kapsamında öncelikle Jackson ve Railton'un indirgemeci teorilerini değerlendirdik. Jackson'un teorisi bağlamında İyi kavramının tikel iyilerle bir parça bütün ilişkisine sahip olmadığını, bu sebepten "iyi nedir?" sorusunun dilsel analiz yoluyla tespit edilemeyeceğini savunduk. Ahlaki-olmayan iyi kavramından hareket eden Railton'un ise fayda ve iyi kavramlarını birbirine karıştırdıklarını iddia etmekle birlikte (1) zihinde temellendirilmemiş ahlaki gerçeklikler kriterini karşılayamadığını öne sürdük.

İndirgemeci olmayan tabiatçı teoriler kapsamında Cornell gerçekçiliğini değerlendirdik ve bu teorinin bilimsel yöntemlerdeki problemleri tevarüs etmekle birlikte dayandıkları bağdaşımcı epistemoloji sebebiyle (2) nesnel ahlaki doğrular kriterini karşılayamadıklarını iddia ettik. Temelci epistemolojiyi benimseyen sezgici ahlak teorilerinin ise apriori bilgiler konusunda "kendi kendini temellendirme" kriterini

karşılayamadıklarını iddia ettik. Bu iddiamızı evveli önermelerden ve sezgisel bilgilerin kıyas gerektirmesinden hareketle temellendirdik.

Ahlaki eylem sorunu başlığı altında öncelikle içselci ve dışsalcı teorileri değerlendirdik. Daha sonra içselci teorilerin iyiliği, *goodness de dicto*'dan hareketle dışsalcı teorilerin ise *goodness de re*'den hareketle açıkladığını öne sürdük. Nihayetinde Meşşai felsefenin ortaya atmış olduğu pratik akıl ve teorik akıl ayrımının *goodness de dicto* ve *goodness de re*'yi bir arada düşünmemize imkân tanıdığını savunduk. “Ahlaki Hata teorisi ve Özgür İrade” başlıklı bölümde ise hata teorilerinin özgür iradeyi açıklamadaki yetersizliklerine değindik.

Daha sonra ahlaki eylemlerimizi gaye, yetkinlik ve kaygı düşüncesi etrafında açıklamanın imkanlarına göz attık. Bu imkanlardan hareketle, insanın asli iyiye ulaşması için “nereden geliyorum?”, “nereye gidiyorum?” ve “neredeyim?” kaygısı eşliğinde türsel ve kişisel yetkinliklerini geliştirmesi gerektiğini ifade ettik. Bu kaygı neticesinde meydana gelen eylemleri hakiki fiil olarak isimlendirdik. Bu kaygıdan yoksun olan, alışkanlıklarımız, toplumsal beklentiler vb. neticesinde meydana gelen, teemmül içermeyen fiillerin abes fiiller olduğunu ifade ettik.

Bu değerlendirmeler ışığında, iddialarımızın sağlam bir temel oturması için “ahlaki açıklarken içkin doğılardan söz edilebilir mi?” sorusunun yanıtlanması gerekir. Bu sorunun yanıtını daha sonraki çalışmalarımızda aramaya çalışacağız. Bununla birlikte, ilahi buyruk teorilerine dair daha yakından yapılacak bir inceleme, bu tezin yeni bir perspektif kazanmasını sağlayabilir. Bu tezde ilahi buyruk teorilerine yönelik bir değerlendirme yapmak isterdik, ancak zaman kısıtı nedeniyle gerekli vakti ayıramadık. Son olarak, bahsi geçen metaetik tartışmaların kıta felsefesi geleneğinde nasıl ele alındığında dair bir soruşturma yürütülmesi, çağdaş dönemde ahlaka bakışımıza dair daha genel bir perspektif sunabilir.

Fuzuli'nin şu beytine dikkat çekerek tezimizi sonlandırmak istiyoruz: “Can ü ten oldukça benden derd ü gam eksik değil, çıksa can, hâk olsa ten, ne can gerek ne ten bana”. Bu beyitten hareketle insanın, insani özü sebebiyle hayatı boyunca “nereden geliyorum?”, “nereye gidiyorum?” ve “neredeyim?” sorularının yarattığı kaygıdan kurtulamayacağını söylemek mümkündür. Bu kaygı bazen yüksek bazen alçak sesle bize seslenir. Bu sese kulak vermek ahlaki bilincimizi derinleştirerek eylemlerimizi hakikileştirirken, bu sese sağır olmak için kulak verdiğimiz şarkılar eylemlerimizi abesleştirecektir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . *Retorik*. Çeviren. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aristotle. *De Anima*. Çeviren Christopher J. Shields. First edition. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- . *Nicomachean Ethics*. Çeviren Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Ayer, A.J. "Ahlak Felsefesinin Eleştirisi". İçinde *Çağdaş Ahlak Felsefesi Temel Metinler*. Çeviren. Sedat Yazıcı. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2020.
- . A.J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Çeviren Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- . *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books, 2001.
- Bagnoli, Carla. "Constructivism in Metaethics". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Spring 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/constructivism-metaethics/>.
- Bergson, Henri. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. Çeviren M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı, 2004.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Ahlâk: Mutluluk ve Erdem". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 2018, 655-84.
- Blackburn, Simon. "Analysis, Description, and the A Priori?" İçinde *Minds, Ethics, and Conditionals*, editör Ian Ravenscroft, Oxford University Press Oxford, 2009, 23-42.
- . "Antirealist Expressivism, and Quasi-Realism". İçinde *The Oxford Handbook Of Ethical Theory*, 146-62. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press, 1993.
- . "How To Be Ethical Anti-Realist". İçinde *Essays in Quasi Realism*, 166-81. New York: Oxford University Press, 1993.
- . *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Reprinted. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- . "The Individual Strikes Back". İçinde *Essays in Quasi Realism*, 213-28. New York: Oxford University Press, 1993.

- Boyd, Richard. "How to be Moral Realist". İçinde *Essays on Moral Realism*, editör G. Sayre-McCord. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Brink, David O. "EXTERNALIST MORAL REALISM". *The Southern Journal of Philosophy* 24, sy S1 (Mart 1986): 23-41.
- . *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kadı Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Collingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- "Constructivism in Metaphysics | Internet Encyclopedia of Philosophy", t.y. <https://iep.utm.edu/constructivism-in-metaphysics/>.
- Copp, David. "Moral Naturalism and Self-Evident Moral Truths". İçinde *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 93-112.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu'l-Mevâkıf. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları: İkinci Kritik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023.
- . "Her İnsanın Biricik Mahalli Var Mıdır?", *Teklif* (2022/6): 66-74.
- Damasio, Antonio R. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. San Diego, CA: Harcourt, 2000.
- DeLapp, Kevin Michael. *Moral Realism*. New York: Bloomsbury, 2013.
- Dostoyevsky, Fyodor. *Ölümler Evinden Anılar*. Çeviren Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Duignan, Brian. *The History of Western Ethics*. The Britannica Guide to Ethics. New York: Britannica Educational Pub., 2011.
- Durmaz, Nihat. "Charles L. Stevenson'un Duygusalıcılığında İkna'nın Yeri". *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy 73 (2021): 227-44.
- Eklund, Matti. "Fictionalism". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Spring 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/fictionalism/>.
- Elmalı, Osman. *G.E Moore'da Etik*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2007.

- El-Matüridi, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Farabi. *El-Medinetü'l Fâzıla*. Çeviren Nazif Danışman. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1990.
- . *Fusûlün Müntezea*. Çeviren Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- . *Kitabü't-tenbih ala sebili's-saade: et-ta'likat, risaletani felsefiyyetan*. Editör A.N. Nadir. Amman: El-Camiatü'l Ürdüniyye, 1985.
- Fatigati, Michael. "Avicenna on Emotions: Their Nature and Significance for Knowledge and Morality". Doktora Tezi, University of Toronto, 2021.
- Feldman, Fred. *Etik Nedir?* Çeviren Ferit Burak Aydar. Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Finlay, Stephen ve Mark Schroeder. "Reasons for Action: Internal vs. External". Erişim 23 Mayıs 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-internal-external/>.
- Fitzpatrick, Joseph. "Hume's 'Is-Ought' Problem: A Solution". *New Blackfriars* 81, sy 952 (Haziran 2000): 216-25.
- FitzPatrick, William J. "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity". *Ethics* 115, sy 4 (Temmuz 2005): 651-91.
- Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- . *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Frankena, W. K. "The Naturalistic Fallacy". *Mind* 48, sy 192 (1939): 464-77.
- Freud, Sigmund. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Gibbard, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1992.
- Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 5 (2001): 59-108.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık toplumu*. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis, 2017.
- Hanfling, Oswald. "'Is', 'Ought' and the Voluntaristic Fallacy". *Philosophy* 72, sy 282 (1997): 537-48.
- Hare, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford University Press, 1965.

- Harman, Gilbert. "Moral Relativism Defended". *The Philosophical Review* 84, sy 1 (1975): 3-22.
- Harman, Gilbert ve Judith Jarvis Thomson. *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Hills, Allison. "Cognitivism about Moral Judgement". İçinde *Oxford Studies in Metaethics*, editör Russ Shafer-Landau, Oxford: Oxford University Press, 2015, 1-25.
- . "Supervenience and Moral Realism". İçinde *Reduction- Abstraction – Analysis*, De Gruyter, 2009, 163-78.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Huemer, Michael. *Ethical Intuitionism*. Nachdr. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Hume, David. *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu, 2009.
- İbn Sina. *El-İşârât Ve't-Tenbîhât*. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . *en-Necat*. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- . *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*. Çeviren Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- . *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*. Editör M. Zahid Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- . *Nefsin Halleri*. Çeviren Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Jackson, Frank. *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Reprinted. Oxford: Clarendon, 2008.
- Joyce, Richard. *Essays in Moral Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . "Moral Anti-Realism". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Winter 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/moral-anti-realism/>.
- . *The Evolution Of Morality. Life and mind*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2006.
- Kadı Abdülcebbar. *Adalet ve Zulüm: et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*. Çeviren Abdunnasır Süt ve Erkan Baysal. İstanbul: Ketebe, 2023.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

- . "On a Supposed Right to Lie from Philanthropy". İçinde *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 605-16.
- . *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kirchin, Simon. *Metaethics*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Korsgaard, Christine M. "Realism and Constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy". İçinde *The Constitution of Agency*, 302-26. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- . *The Constitution Of Agency: Essays On Practical Reason And Moral Psychology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- . *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, 1996.
- Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1998.
- Kulp, Christopher B. *Knowing Moral Truth: A Theory Of Metaethics And Moral Knowledge*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- Macintyre, Alasdair. *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*. Çeviren Muttalip Özcan. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2009.
- . *Ethik'in Kısa Tarihi*. Çeviren Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mackie, John L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Reprinted. Penguin Book Philosophy. London: Penguin Books, 1990.
- McLaughlin, Brian, ve Karen Bennett. "Supervenience". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Winter 2023. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/supervenience/>.
- McManus, Denis. "Anxiety, Choice and Responsibility in Heidegger's Account of Authenticity". İçinde *Heidegger, Authenticity and the Self*. Routledge, 2014.
- McPherson, Tristram, ve David Plunkett, ed. *The Routledge Handbook of Metaethics*. Routledge Handbooks in Philosophy. New York London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.
- Miller, Alexander. *Contemporary Metaethics: An Introduction*. Cambridge: Polity, 2013.

- . “Normativity without Normative Facts? A Critique of Cognitivist Expressivism”.
İçinde *Facts and Values*. London: Taylor & Francis Group, 2017.
- Moore, G. E. *Principia ethica*. Cambridge University Press. Cambridge, 1980.
- Moser, P. K. *Epistemoloji*. Çeviren Mehdi Nebiyev ve Hasan Yücel Başdemir. Ankara: Adres Yayınları, 2018.
- Murad, Omay. *Çağdaş Etik Tartışmaları*. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023.
- Newman, Andrew. *The Correspondence Theory Of Truth: An Essay On The Metaphysics Of Predication*. Cambridge studies in philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002.
- Nussbaum, Martha C. “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”.
İçinde *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, 86-131. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Olson, Gary A., ve Richard Rorty. “Social Construction and Composition Theory: A Conversation with Richard Rorty”. *Journal of Advanced Composition* 9, sy 1/2 (1989): 1-9.
- Olson, Jonas. “In Defense of Moral Error Theory”. İçinde *New Waves in Metaethics*, editör Michael Brady, 62-84. London: Palgrave Macmillan UK, 2011.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbi’de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik, 2013.
- Papineau, David. “Naturalism”. Erişim 23 Mayıs 2024.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>.
- Parfit, Derek. *On what matters*. The Berkeley Tanner Lectures. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- Platon. *Devlet*. Çeviren M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Pojman, Louis P., ve James Fieser. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Boston, MA: Cengage Learning, 2017.
- Poyraz, Hakan. *Dil ve Ahlâk*. İstanbul Dergâh Yayınları, 2016.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Rachels, James. *Created From Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford, U.K: Oxford University Press, 1999.
- Railton, Peter. “Facts and Values”. İçinde *Facst and Values: Essays Toward A Morality Of Consequence*, 43-68. Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy, 2003.

- . “Moral Factualism”. İçinde *Contemporary Debates in Moral Theory*, 201-19. MA: Wiley-Blackwell, 2006.
- . “Moral Realism”. İçinde *Fact and Values: Essays Toward A Morality Of Consequence*, 3-42. Cambridge: Cambridge Studies in Philosophy, 2003.
- Roosjen, Mark van. “Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Summer 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/moral-cognitivism/>.
- Rosati, Connie S. “Moral Motivation”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>.
- Ross, W. D. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Ross, W.D. “Prima Facie Ödevler”. İçinde *Çağdaş Ahlak Felsefesi Temel Metinler*, çeviren Aslı Yazıcı. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2010.
- S, Rosati Connie. “Mind-Dependence and Moral Realism”. İçinde *The Routledge Handbook of Metaethics*. Routledge, 2017.
- Sayre-McCord, Geoffrey. “Moral Realism”. İçinde *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Sayre-McCord, Geoffrey. “Coherentism and the Justification of Moral Beliefs”. İçinde *Ethical Theory: An Anthology*, editör Russ Shafer-Landau, 112-26. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Schroeder, Mark Andrew. *Noncognitivism in ethics*. New problems of philosophy. London ; New York: Routledge, 2010.
- Shafer-Landau, Russ. *Moral Realism: A Defence*. New York: Oxford University Press, 2003.
- , ed. *Oxford Studies in Metaethics*. Oxford: Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 2006.
- Simon, Blackburn. “Antirealist Expressivism, and Quasi-Realism”. İçinde *The Oxford Handbook Of Ethical Theory*, 146-62. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Smith, Michael. “Moral Realism”. İçinde *The Blackwell Guide To Ethical Theory*, 15-38. Malden, Mass: Wiley Blackwell, 2013.
- . *The Moral Problem*. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1995.

- Smith, Michael. "Moral Realism". İçinde *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, editör Hugh LaFollette ve Ingmar Presson. MA: Blackwell Publishing, 2000.
- Stevenson, Charles L. *Ethics and Language*. 16. printing. New Haven London: Yale Univ. Pr, 1976.
- Stratton-Lake, Philip. "Intuitionism in Ethics". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Summer 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/intuitionism-ethics/>.
- Street, Sharon. "Constructivism about Reasons". İçinde *Oxford Studies in Metaethics*, kitap editörü Russ Shafer-Landau, 207-46. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . "What Is Constructivism in Ethics and Metaethics?" *Philosophy Compass* 5, sy 5 (Mayıs 2010): 363-84.
- Sturgeon, Nicholas. "Moral Explanations". İçinde *Essays on Moral Realism*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Sturgeon, Nicholas L. "Ethical Naturalism". İçinde *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, editör David Copp, 91-121. Oxford University Press, 2005.
- Süt, Abdülnasır. "Mutezile'de Ahlaki Değerlerin Kaynağı". İçinde *Usul ve Esaslarıyla Mutezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.
- Svavarsdottir, Sigrun. "Moral Cognitivism and Motivation". *The Philosophical Review* 108, sy 2 (Nisan 1999): 161.
- TDV İslam Ansiklopedisi, "ZARÛRİYYÂT", <https://islamansiklopedisi.org.tr/zaruriyyat--mantik>.
- Turing, A. M. "Computing Machinery and Intelligence". *Mind* 59, sy 236 (1950): 433-60.
- Türker, Ömer. *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- . *Pratik Felsefenin Yeniden İnşası: Ahlakiliğin Doğası*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Üçer, İbrahim Halil. "Düşünce Tarihinin Yapısı ve Düşünce Tarihi Çalışmasının Anlamı Üzerine". *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem I* (2022): 10-41.
- . "İbn Sinacı İnsan Tasavvurunun Yeniden Düşünmek: Madde, Doğa ve İnsani Haller". İçinde *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, 335-70, 2019.
- . "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24, sy 46 (01 Ağustos 2019): 0-0.

- . “Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ’ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, sy 2 (2018): 1-53.
- . “Özgürlük, Mesafe ve Estetik Kölelik: Özgür İradenin Kuruluş ve İşleyişi Üzerine”, içinde Editör Merve Betül Üçer ve Latif Karagöz, *Özgürlük: Yeni Bir Bakış*, (İstanbul: Nokta Yayınları, 2024): 15-28.
- . “Fiziksel Gerçekliğin Bütüncül İzahı İçin Bir Ön Teklif: Fazlalıkçı Zuhur Teorisi”, *Teklif* (2022/2): 70-81.
- Van Roojen, Mark Steven. *Metaethics: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.
- Wong, David B. *Moral Relativity*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Yıldız, Ahmet. “Meta-Etik Bir Teori Olarak Ahlaki Sezgiciliğin Savunulabilirliği”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Yöney, Ferhat. “Ahlak Felsefesinde Olgu Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi”. *Felsefe Dünyası*, 15 Temmuz 2015, 241-68.
- . “Çağdaş Ahlaki Doğüstücülük ve Russ Shafer-Landau”. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 30 Nisan 2018, 225-37.
- . “İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlaki Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- . “Neo-Aristotelesçi Ahlaki Doğalcılık ve Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi”. *Felsefe Arkhivi* 41, sy 2 (2014): 65-80.
- . “Yeni Bir Ahlaki Doğalcılık Türü Olarak Cornell Realizm”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8, sy 8:2 (24 Ekim 2022): 665-80.
- Zangwill, Nick. “Externalist Moral Motivation”. *American Philosophical Quarterly* 40, sy 2 (2003): 143-54.
- Zimmerman, Aaron, Karen Jones ve Mark Timmons, ed. *The Routledge Handbook Of Moral Epistemology*. New York: Routledge, 2019.