

Etik Sübjektivizmin Felsefi Temelleri Üzerine Bir Soruşturma

[An Inquiry on the Philosophical Foundations of Ethical Subjectivism]

Kurtul Gülenç

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi
Felsefe Bölümü
kgkurtulg@gmail.com

ÖZET

Bu yazının temel amacı etik sübjektivizm olarak bilinen felsefi geleneği irdelemektir. Burada etik sübjektivizm ile kastedilen basit sübjektivizmdir. Eşdeyişle çalışmada etik sübjektivizmin çağdaş versiyonlarından biri olan emotivizmin üzerinde durulmayacak, klasik sübjektivizmin temel argümanları analiz edilecektir. İlk olarak güncel örnekler eşliğinde etik sübjektivizmin iddiaları açıklanacak, daha sonra bu geleneğin David Hume'un ahlak modelindeki kökeni gösterilecek ve son olarak sübjektivizme yöneltilen eleştiriler bağlamında ayrıntılı bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Etik, duygu, ahlaki olgu, ahlaki yargı, sübjektivizm, objektivizm.

ABSTRACT

The main objective of this paper is to explicate the philosophical tradition known as ethical subjectivism. What is intended to say here by ethical subjectivism is simple subjectivism. In other words, emotivism, which is one of the contemporary versions of ethical subjectivism, will not be emphasized; only the basic arguments of classical subjectivism will be analyzed in this study. First, the claims of ethical subjectivism will be explained by using current moral problems; then the origin of this tradition in the model of David Hume's morality will be shown and last, a detailed assessment will be made in the context of criticisms directed to ethical subjectivism.

Keywords: Ethics, emotion, moral fact, moral judgment, subjectivism, objectivism.

ETİK SÜBJEKTİVİZMİN FELSEFİ TEMELLERİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA

I

Son yıllarda vermiş olduğum felsefe derslerinde özellikle ahlak, sanat ve siyaset gibi alanlara ilişkin konuları tartışırken iyi, kötü, güzel, çirkin vb. gibi değer yargılarımızı belirleyen kavramlar üzerinde uzlaşamayacağına; dolayısıyla bu türden kavramları içeren değerlendirmelerin bütünüyle öznel değerlendirmeler olabileceklerine ilişkin iddiaların öğrenciler arasında yaygın olduğunu gözlemliyorum. Elbette bu durumun (kısmen de olsa) çağımızın tinsel yapısına paralel olarak geliştiğine dair bir inancım var.¹ Aynı konuyla bağlantılı olarak yapmış olduğum bir başka gözlem derslerde sübjektivizm, rölativizm, objektivizm vb. gibi kavramların zaman zaman birbirleriyle karıştırılarak kullanılması ya da kavramlar arasındaki benzer ve farklı noktaların net bir şekilde ortaya konulamamasına ilişkin. Bu çerçevede bu çalışmanın son derece pratik kaygılarla açığa çıktığını vurgulamakta yarar var. Bu kaygıları giderme niyeti taşıyan bu yazının temel amacı etik sübjektivizm olarak bilinen felsefi geleneği irdelemektir. Burada etik sübjektivizm ile kastedilen basit sübjektivizmdir (*simple subjectivism*). Eşdeyişle çalışmada etik sübjektivizmin çağdaş versiyonlarından biri olan emotivizmin² üzerinde durulmayacak, klasik sübjektivizmin temel argümanları analiz edilecektir. İlk olarak güncel örnekler eşliğinde etik sübjektivizmin iddiaları açıklanacak, daha sonra bu geleneğin David Hume'un ahlak modelindeki kökeni gösterilecek ve son olarak sübjektivizme yöneltilen eleştiriler bağlamında ayrıntılı bir değerlendirme yapılacaktır.

II.a

2013 Kasım ayının hemen başında Türkiye kamuoyu önemli bir konuyu tartıştı. Aynı evde kızılı erkekli kalınıp kalınamayacağı ve söz konusu durumun yarattığı öne sürülen kimi pratik sorunlar üzerinden yürütülen bu tartışma Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın konuya ilişkin yaptığı açıklama ile gündeme geldi. Başbakan açıklamasında şunu demişti: “Üniversite öğrencisi genç kız, erkek öğrenci ile aynı evde kalıyor. Bunun denetimi yok. Bu durum muhafazakâr demokrat yapımıza ters. Vali Bey'e bunun talimatını verdik. Bunun bir şekilde denetimi yapılacak.” Konunun hukuki ve siyasi boyutları bir kenara bırakılırsa, Başbakan'ın zihninde aynı evde kızılı erkekli bir

¹ Kuşku yok ki tinsel yapı kadar maddi yapı da söz konusu yaklaşımın yaygınlaşmasını tetiklemiştir. Ancak maddi yapıya bu çalışmada değinilmeyecektir.

² Duyguculuk. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi C. L. Stevenson'dur. Duyguculukla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Stevenson 1963, 1967, Urmson 1968, Gökalp 2010.

arada kalma fikrinin, kızılı erkekli bir arada yaşamının ahlaki açıdan doğru mu yoksa yanlış mı olduğu sorusuyla yakından ilgili olduğu, hatta bu iki sorunun eşzamanlı bir şekilde yer aldığı pekâlâ iddia edilebilir. Başbakan aynı evde kız ve erkeğin birlikte kalmasına karşı olduğunu söylemektedir ve bunun sebebinin kendisinin bu durumun gayrı ahlaki olduğuna dair inancı olduğu öne sürülebilir. Peki, buna karşı tepkimiz ne olabilir? Bir olasılık Başbakan ile hemfikir olabilir ve bu çerçevede, kızılı erkekli birlikte kalınmasının gayrı ahlaki olduğunu ileri sürebiliriz ya da bu konuda Başbakan'a katılmadığımızı beyan eder, durumun ahlaki açıdan kabul edilebilir olduğunu savunuruz. Bu iki şık dışında kalan üçüncü bir olasılık var ki, o olasılığa yaslandığımızda şu iddiayı benimseriz: Ahlakla ilgili meselelerde 'olgular' yoktur ve kimsenin inancı *nihai ya da objektif* olarak 'haklı' ya da 'haksız' veya 'doğru' ya da 'yanlış' değildir.³ Başbakan Recep Tayyip Erdoğan sadece konuya ilişkin kendi kişisel duygularını ifade etmektedir ve açıklama bundan öte bir anlam taşımamaktadır. Kısaca Başbakan kızılı erkekli birlikte yaşamının ahlaken yanlış olduğunu söylemektedir, ama bu söylem yalnızca Başbakan'ın konu hakkındaki hissiyatıyla bağlantılıdır. Söyleme karşı çıkanlar ise açıkça Başbakan'ın bu açıklamasına katılmadıklarını belirtmektedir ve bu itiraz daha ötesini temsil etmez. Çünkü bu insanlar da kendi hissiyatları doğrultusunda itirazlarını yükseltmişlerdir. Ne Başbakan'ın ne de muhalif olanların duyguları diğerlerine göre daha 'haklı' ya da 'doğru' değildir. Farklı insanlar farklı duygulara sahiptir, bütün bu ahlaki tartışmanın özü bu kadar basittir.

İşte etik sübjektivizmin temel tezi üçüncü şıkta ortaya konan olasılıktır. O halde "etik sübjektivizm, ahlaki yargıların, insanların kişisel arzularını ya da duygularını yansıtmaktan başka hiçbir şey yapmadıklarını iddia eden teorinin en genel adıdır (Rachels, 1993, s. 432)."⁴ Bu yaklaşımda, 'ahlaki

³ Etik objektivizm bu iddianın tam aksini ileri sürerek sübjektivizmin karşıtı bir pozisyon takımıdır. Eşdeyişle, objektivizme göre ahlaki meselelerin *nihai ya da objektif* düzeyde doğru ya da yanlış yanıtları vardır, öyle ki bunları doğru ya da yanlış yapan; koşullar ve çevre tarafından belirlenen, tüm öznel süreçlerden bağımsız, objektif ahlaki olguların kendisidir. O halde ahlaksal süreçlerde bizler koşullar tarafından belirlenen bu objektif ahlaki olguların ne olduklarını keşfederiz. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Smith, 1993, s. 399-400.

⁴ Bu noktada *etik sübjektivizm* ile *etik rölativizmin* birbirine yakın noktada durduklarını ama aynı olmadıklarını hatırlatmakta yarar var. Şöyle ki etik rölativizm, sadece tek bir ahlaki kodun evrensel geçerliliğe sahip olduğu ve bunun devamı olarak objektif bir ahlaki hakikat ve gerekçelendirilme iddiasının inkârı olarak karşımıza çıkar. Bu inkâr kültürel rölativizmden beslenir. Kültürel rölativizm ahlaki yargılarımızın kültürel ve tarihsel olarak değişen, bir başka ifadeyle olumsal olan faktörlerle bağımlı olduğunu ileri sürer. Sübjektivizm ise bütünüyle öznenin duygusal eğilimlerine odaklanır. Eşdeyişle, sübjektivizm ahlaki pratiklerimizi ya da yargılarımızı bütünüyle öznenin kişisel duygu/arzu dünyasıyla ilişkilendirirken, etik rölativizm ahlaki durumları kültürel çerçevede açıklamaya çalışır. Kültürel rölativizm, birbiriyile eşit düzeydeki farklı kültürlerin ya da toplumların farklı ahlaki kodlara ya da kurallara sahip olduğunu iddia eder. Bu bağlamda ahlakta objektif bir "hakikat"ten ya da "doğruluk"tan söz etmek olanaksızlaşır. Ahlaki düzlemde

olgular' yoktur. Örneğin ülkemizde bir nüfus sayımı yapılsa, kızılı erkekli kaç insanın birlikte kaldığı olgusal olarak saptanabilir, ancak bu durumun ahlaki açıdan iyi ya da kötü bir şey olup olmadığı meselesi olgusal bir özelliğe sahip değildir. Eşdeyişle, ahlaki meselelerin olgusal bir karşılığı ya da özelliği yoktur, dolayısıyla bu meseleler nüfus sayımında olduğu gibi olgusal bir şekilde tespit edilemez. O halde, etik sübjektivizmin iki temel önermesinin olduğu ileri sürülebilir: İlk ahlaki olguların konumuyla ilgili olarak ki, sübjektivist yaklaşım bu olguların varlığını reddetmektedir; ikincisi de ahlaki yargıların statüsüyle ilgili olarak, bu yargıların insanların duygularıyla bağlantılı olduğunu iddia etmektedir. İki önerme birbiriyle yakından ilişkilidir. Bunun sebebi etik bağlamda dillendirilen şu temel sorularda yatmaktadır: Ahlaki bir pratiğin ya da söylemin olgusal bir karşılığı var mıdır? Ahlaki soruların objektif düzeyde doğru ya da yanlış yanıtları var mıdır? Eğer ahlaki bir söylemin olgusal bir karşılığı yok ise ya da başka bir ifadeyle, temel ahlaki soruların objektif düzeyde doğru ya da yanlış yanıtları yok ise (çünkü bu soruları doğru ya da yanlış kılacak ahlaki olgular yok ise), ahlaki yargılarda bulunduğumuz zaman ne yapmış ya da neyi ifade etmiş oluyoruz? Örneğin "hırsızlık yapmak kötüdür" ya da "kürtajın gayri ahlaki olduğunu düşünüyorum" dediğimiz zaman neyi kastetmiş oluruz? Bu ifadelerle dile getirmek istediğimiz şey nedir? Bu yargıların hissiyatlarımızı ifade etmemizi kolaylaştırıcı yönü dışında herhangi bir anlamı var mıdır? Bütün bu sorular meta etik'in temel tartışma konularını oluşturmaktadır. Meta etik sorunlar her ne kadar çağdaş felsefenin bir araştırma alanı olarak yükselmekteyse de, bu alanda sorulan soruların ya da yapılan tartışmaların felsefi köklerini geçmişte bulmak pekâlâ mümkündür.

II.b

Etik sübjektivizmin, çoğu zaman, felsefi ve tarihsel kökenlerinin David Hume'un ahlak öğretisinde yattığı öne sürülmektedir. Gerçekten de Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme (A Treatise of Human Nature)* başlıklı eserinde ahlakın akılla ilişkili bir mesele olmadığını, aksine bir hissiyat meselesi olduğunu açıkça belirtir:

"doğru" ve "yanlış" eylem, o eylemi değerlendiren değer yargılarının ürettiği kültürün ya da toplumun tarihsel dinamikleme göre şekillenir. Değer yargıları da kültürden kültüre, toplumdaki topluma değiştiği için etik rölativizm ahlaki kodların rölatif olduğunu savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wong, 1993, s. 442 vd.

Erdemsiz sayılan bir eylemi ele alın, örneğin kasten cinayet. Onu her açıdan inceleyin ve onda erdemsizlik dediğiniz o olguyu ya da olgusal varoluşu bulup bulamayacağınıza bakın. Ne şekilde ele alırsanız alın, onda yalnızca belli tutkular, güdüler, istemeler ve düşünceler bulacaksınız. Bu durumda başka hiçbir olgu yoktur. Nesneyi incelediğiniz sürece, erdemsizlik sizden tamamen kaçır. Onu hiçbir zaman bulamazsınız, ta ki düşüncenizi kendi yüreğinize çevirip sizde bu eyleme karşılık olarak ortaya çıkan bir onaylama hissi buluncaya dek. Burada bir olgu [sorunu, K.G.] vardır ama bu, duygunun nesnesidir, onun değil (Hume 2009, s. 316).

Hume'a göre ahlaki bir yargının işlevi son derece basit ve açıktır; ahlaki yargılar davranışlara rehberlik eder, ancak aklın burada (rehberlik etmek bağlamında) hiçbir işlevi olamaz. Akıl hiçbir zaman bize ne yapacağımızı, ne türden ahlaki tercihlerde bulunmamız gerektiğini *bildirmez*. Akıl sadece eylemlerimizin doğası ve sonuçları hakkında malumat verir; ayrıca önermeler arasında ki mantıksal ilişkilerin doğası ve sonuçlarına ilişkin de bizi bilgilendirir. Örneğin, kürtaj yaptırmaya karar veren bir kadına eylemi gerçekleştirdiğinde hayatının belli açılardan kolaylaşacağını fakat fetüs'ün öleceğini söyler akıl (Rachels 1993, s. 433). Ama bundan ötesine geçmez, başka bir ifadeyle kürtajı yaptıırıp yaptırmama konusunda öznenin ne yapması ya da ne yapmaması gerektiğine akıl karar ver(e)mez. Kadının böylesi bir durumda ne yapacağına ilişkin kararı belirleyen duygularıdır. Karar aşamasında fetüsün ölümünü kadın dikkate alacak mıdır? Daha doğrusu bu süreçte kadının duygularının rolü ne olacaktır? Yoksa hayatının belli açılardan kolaylaşması kadın için daha mı dikkate değerdir? Ahlaki ikilem hangi duygusal belirlenimle aşılmalı çalışılacaktır? Bütün bu sorularda n Hume'un ahlak teorisinin sonuç analizi türer: Ahlak(lılık), duygusal eğilimlerimizce belirlenir (Rachels 1993, s. 433).

Düşünürün ulaştığı bu sonuç, temelde, “olan” ile “olması gereken” arasındaki keskin ayrıma dayanır. Betimleyici yargılar (*descriptive judgments*) ile buyurucu/kuralkoyucu yargılar (*prescriptive judgments*) ya da “olan” (*is*) ile “olması gereken” (*ought to be*) arasında fark olup olmadığı -eğer iki yargı türü arasında bir fark var ise, bu farkın ne olduğu- ve betimleyici yargılardan buyurucu yargıların -veya olan'dan olması gereken'in- mantıksal ya da empirik yollardan çıkarılıp çıkarılamayacağı, felsefede önemli tartışma konularındandır. Aslında bu sorunu

felsefe tarihinde derinlikli bir şekilde analiz eden ilk düşünür yine Hume'dur. Doğalcı bir tavırla metafiziği reddeden ve felsefeyi bilimsel düzlemde yeniden inşa ederek insan doğasını konu alan bir bilimin olanaklı olup olmadığını soruşturan Hume, olan ile olması gerekeni ifade eden yargı türleri arasında kapanmayacak bir yarık olduğunu ve bu yüzden olan'dan olması gereken'e geçiş yapılamayacağını iddia etmiştir. Hume, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'nin "Ahlak Üzerine" başlıklı üçüncü kitabında konuya ilişkin şöyle söyler:

Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrı'nın varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birdenbire önermelerin olağan bağları olan *dir* 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 (2009, s. 316).

Hume'un felsefe tarihine dönüp baktığında gördüğü şey hep aynıdır. Ahlaka ilişkin araştırma yapan tüm filozoflar çalışmalarının başlangıcında araştırma nesnelere ilişkin birtakım gözlemlerde bulunmuşlar —eşdeyişle gerçekte ne olduğunu araştırmışlar (dolayısıyla filozofların araştırmalarına başladıkları noktayı Hume, deneyci geleneğin temsilcisi olduğu için, olumlamaktadır)—, gözlemlerinin ardından ise var olana ilişkin tespitlerinden bir şekilde olması gereken'in dünyasına sıçramışlardır. Bu sıçrayışın Hume için ne mantıksal düzlemde ne de empirik düzlemde hiçbir gerekçesi yoktur. Başka bir ifadeyle, olgusal zemine ilişkin inanç yargıları (*belief-judgments*) dünyasından, ideal tasarımlara ilişkin değer yargıları (*value-judgments*) dünyasına, eşdeyişle, olan'dan olması gereken'e geçilemez. Hume'un düşüncesini daha açık kılmak istersek, pasajdaki eleştirisine örnek olarak şu ifade verilebilir: Felsefe tarihinde sık sık "Tanrı yaratıcıdır" ifadesinden "Tanrı'ya itaat ya da ibadet etmek *gerekir*" önermesine geçilmiştir. Son önermenin hangi ölçüt ya da yöntemle bir önceki önermeden çıkarılabildiği felsefi ya da bilimsel zeminde pek de açıklanabilir değildir, çünkü Hume'a göre olması gereken, olan'dan bütünüyle bağımsızdır. Başka bir ifadeyle,

olgusal ya da betimleyici yargı ya da önermelerle normatif veya değer biçici yargı ya da önermeler arasında varolan büyük mantıksal yarıklık hiçbir şekilde kapatılamaz (Cevizci, 2008, s. 135).

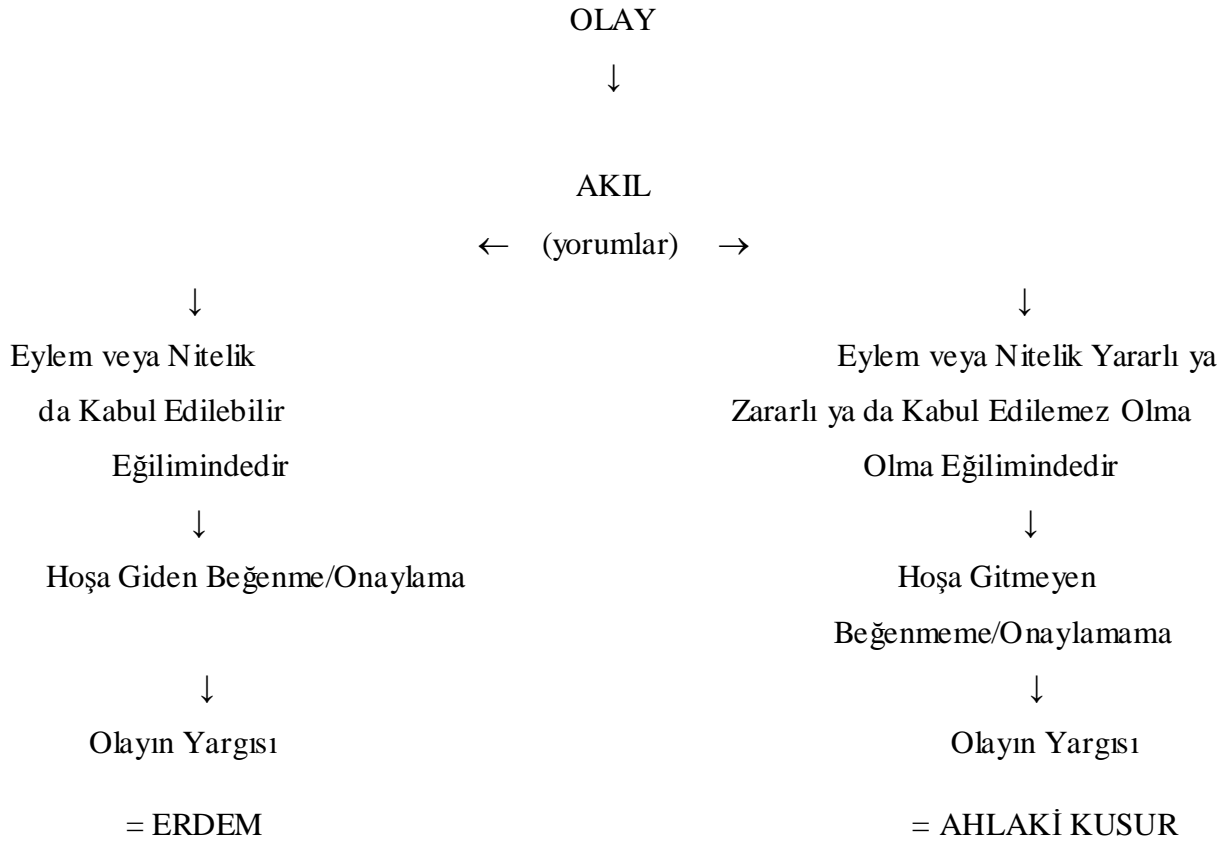
Hume'un üzerinde ısrarla durduğu bu ayrım *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)* başlıklı eserinin hemen başında kendini ele vermektedir. Hume insan aklının iki tür soruşturma nesnesi olduğunu dile getirir: idea ilişkileri ve olgu sorunları. İdea ilişkileri; "geometri, cebir, aritmetik bilimleri ve kısaca ya sezgi ya da tanıtlama yoluyla kesin olan" ifadeleri kapsamaktadır (Hume, 1976, s. 20). Örneğin 'dört kere beş kırkın yarısına eşittir' ya da 'bir üçgenin iç açılarının toplamının iki katı üç yüz altmış derecedir' şeklindeki ifadeler (analitik yargılar) bu cinse örnek olarak verilebilir. Olgu sorunları ise idea ilişkileri gibi değildir, bu kategoride başka türden ifadeler (sentetik yargılar) vardır, diğer bir deyişle olgu sorunları başlığı altına giren hiçbir önerme -ki bu önermenin hakikatine ilişkin elimizdeki delil ne kadar kuvvetli olursa olsun- analitik yargıların sahip olduğu içyapıya sahip değildir (Hume, 1976, s. 22-23). Bunun en temel sebebi idea ilişkilerinin altında yer alan ifadelerin sadece düşüncenin işlemeyle orta çıkması ve doğruluklarıyla çelişmezlik ilkesi arasında yapısal bir bağlantı olmasıdır. Eşdeyişle, idea ilişkisinin tersi düşünülemez, düşünölmeye çalışıldığında ortaya mantıksal bir çelişki çıkar. Oysa her olgu sorununun tersi mümkündür, eşdeyişle herhangi bir olgu sorununun tersinin düşünölməsi bir çelişki içermez. Hume bu duruma örnek olarak, "yarın güneş doğmayacak" önermesini verir. Düşünöre göre bu önerme, "yarın güneş doğacak" önermesinden daha az anlaşılır değildir ve daha fazla bir çelişki içermez (Hume, 1976, s. 23). İşte Hume insan aklının sadece bu iki soruşturma alanında etkili olduğunu öne sürer. Bu alanlar dışında aklın herhangi bir yetkisi yoktur. Bu yüzden akıl hiçbir zaman bize ne yapacağımızı, ne türden ahlaki tercihlerde bulunmamız gerektiğini *bildiremez*. Eşdeyişle, olan'dan olması gereken'e geçişin mantıksal bir dayanağı yoktur. Eğer olan'dan olması gereken'e mantıksal ya da empirik delillerle geçilmeye çalışılırsa; bu, ya felsefenin bilimselliğe ihaneti ya da çöpe atılıp yakılması gereken bir metafizik ve spekülasyon olur.

Etiğin normatif boyutundan ziyade betimsel boyutuna yoğunlaşarak insan doğasının felsefi/bilimsel bir analizini gerçekleştirmeye çalışan Hume insan aklına iki işlev biçmiştir: ya olgu sorunlarını saptayacaktır, ya da idea ilişkilerini tesis edecektir. Bu iki yetisiyle, akıl "niteliklerin ve eylemlerin

temayülünde bize yol gösterir ve bunların topluma ve sahibine yararlı sonuçlarına dikkat çeker (Hume, 1975, s. 285).” O halde ilk olarak akıl, nesnelere, duygularımızın onları düzgün bir şekilde yargılayabileceği biçimde ahlak duygumuza sunar; ikinci olarak her ne kadar akıl eylemlerin ve karakterlerin bizzat kendilerindeki erdemlerin ve kusurların yargılanmasında hiçbir rol oynamasa da, örneğin, genel kamu yararı üzerindeki herhangi bir eylemin ve karakterin etkisini yorumlar. Böyle yaparak, onaylamanın ve onaylamamanın yerini tutan duygulara sahip oluruz (Kratz, 2013, s. 4).

Aklın ahlaki yargıların kaynağı olmak konusundaki geleneksel rolünü reddetmekle, Hume ahlaki ayrımların bizim duygu yetimize dayandığını iddia eder. Onun kuramı en çok duygunun rolüne vurgusuyla ünlüdür. Aslında, Hume’un erdem tanımı “izleyicinin beğeni duygusunu memnun eden her çeşit zihinsel hareket veya niteliktir (Hume, 1975, s. 289).” Bu tanım, bununla birlikte, faile keyif veren her şeyi beraberinde getirir gibi görünür. Örneğin çikolata yemek de beğenimize/onayımıza ilişkin hissiyatlarımıza hitap edebilir. Çikolatalı bir pastadan bir dilim daha yemek isteyebiliriz. Dolayısıyla bu tanıma ek birtakım ayrımlar yapmak gerekli gibi görünmektedir. Yoksa ahlakla hiçbir ilgisi olmayan eylemlerle (*non-moral actions*) ahlakla ilgili eylemleri (*moral-immoral actions*) birbirinden ayırmak imkânsız hale gelir. Bu çerçevede, Hume’a göre, ahlaki açıdan değerlendirilebilecek bir fenomenin şu üç özelliğe sahip olması gerektiği öne sürülebilir: a) Birinin gözlemediği bir fenomen gözlemleyene *dışsal* olmak zorundadır; eşdeyişle fenomen *dışsal* bir failin (ya da herhangi birinin) zihinsel bir eylemi ya da niteliği olacaktır; b) bir zihinsel eylem ya da *nitelikten* söz ederken, Hume bu fenomenin failin yaptığı bir şey olmak zorunda olmadığına işaret eder, belki sadece failin karakterinin bir niteliği olabilir; son olarak bu eylem ya da nitelik sadece düşünen, bilinçli olarak hareket eden failer üzerinde ahlaki yargıda bulunulabileceğini imleyen zihinsel eylem ya da niteliktir. Bu üç koşul yukarıdaki geniş tanımın daralmasını sağlar: Erdem, failin bilinçli hareketi veya onay duygularına götüren karakter niteliğidir. Bu sadece çikolata yemeyi kapsam dışında bırakmaz, bundan başka her türlü tesadüf hakkında, insanların kontrol edemediği durumlar hakkında ve cansız nesnelere hakkında verilen hükümleri de kapsam dışında bırakır (Kratz, 2013, s. 2). O halde Hume’a göre her türden eylem ya da nitelik ahlaki ayrımların nesnesi değildir, belli türden eylemler ve nitelikler ahlaki ayrımların nesnelere olabilir.

Artık ahlaki ayrımları nasıl yaptığımızla ilgili bir Hume'cu modele sahibiz. İlk olarak; bazı eylemlerin veya karakter niteliğinin izlenimine sahibiz. Sonra, akıl bize bu eylemin veya niteliğin insanın kendisi veya toplum için yararlı veya toplum tarafından kabul edilebilir olup olmadığını söyler. Son olarak, ya onaylamanın hoşça giden duygularına ya da onaylamamanın hoşça gitmeyen duygularına ulaşırız. Eğer onaylamanın hoşça giden duygusuyla tepki verirsek, eylemi veya niteliği bir erdem olarak addederiz. Eğer onaylamamanın hoşça gitmeyen duygusuyla tepki verirsek eylemi veya niteliği ahlaki kusur olarak addederiz. Bu tablo aşağıdaki diyagram ile gösterilmiştir (Kratz, 2013, s. 4):



Bu tabloda Hume' un neden bir sübjektivist olarak yorumlanabileceğini görmek kolaydır. William Davie' nin deyişiyle, eğer şeylerle ilgili evrimimiz duygularımıza dayanıyorsa ki, bunlar değişkendir, bu durumda “Hume değer yargılarının da değişken olduğunu savunmalıdır. Ahlaki iletişim bizleri

içine çekmekle tehdit eden, her bir bireyin duygularının arzı ve radikal rölativizmin açığa vurulması meselesi haline gelir (1995, s. 129).”

Yukarıdaki şemayı çağdaş etikçiler basitleştirerek şu şekilde formüle etmektedir: eğer bir kişi bir şeyin ahlaki açıdan iyi ya da kötü olduğunu söylüyorsa, bu, o kişinin o şeyi beğendiği/onayladığı ya da beğenmediği/onaylamadığı anlamına gelmektedir ve mevcut durum hiçbir şekilde bundan daha fazlası değildir. Başka bir deyişle, “X ahlaki açıdan kabul edilebilirdir”, “X doğrudur”, “X iyidir”, “X’i yapmak gerekir” türünden ifadeler, bunları dile getirenin X’i beğendiği/onayladığı anlamına gelir. Tersinden düşünüldüğünde; eğer X’in ahlaki açıdan kabul edilemez, yanlış, kötü olduğunu söylüyor ya da X’in yapılmaması gerektiğini dile getiriyorsak, bu tür ifadeler yalnızca o şeyi beğenmediğimiz/onaylamadığımız anlamı taşımaktadır (Rachels, 1993, s. 435).

III.a

Etik sübjektivizmin temel söylemini ana hatlarıyla belirledikten sonra bu yaklaşımı hem olumsuzlayan hem de olumsuzlayan argümanlara geçebiliriz. Etik sübjektivizmi olumladığı öne sürülen iki temel argümandan söz edilebilir. Bunlar sırasıyla “hoşgörü argümanı” ve “her şey uyar argümanıdır”. Çalışmanın giriş bölümünde ahlaka ilişkin değer yargılarımızı belirleyen kavramlar üzerinde uzlaşamayacağına; dolayısıyla bu türden kavramları içeren değerlendirmelerin bütünüyle öznel değerlendirmeler olabileceklerine ilişkin iddiaların son zamanlarda yaygınlaştığına dair bir gözlemimin olduğu belirtilmişti. Buna ek olarak bu türden değerlendirmelerin yaygınlaşmasında çağımızdaki tinsel yapının görece bir etkisinin olduğu iddia edilmişti. Bu ifadede geçen tinsel yapı, “farklı kültürlerle saygı duyulması gerektiği”, başka bir ifadeyle “farklılıklara hoşgörüyle yaklaşılması gerektiği”ni salık veren yaklaşımın çağın tinsel yapısını belirleyen bir form düzeyine ulaşmış olduğu fikrini imlemektedir. Böylesi belirleyici bir konumu işgal eden bu fikir insanları hoşgörü argümanına sürükler. Eşdeyişle, insanlar çoğu zaman hoşgörü argümanını benimserler, çünkü bizim gibi düşünmeyenlere, bizim gibi olmayanlara ya da bizler gibi davranmayanlara karşı hoşgörülü olmamızın etik açıdan daha iyi sonuçlar doğurabileceğine inanılmaktadır. İşte bu yüzden de günümüzde hoşgörü ilkesini bir tutum olarak benimsemiş insanların çoğu, aynı zamanda etik sübjektivizmi benimsemektedir.

Hoşgörü argümanı her insanın kendi kararını verme noktasında temel bir hakka sahip olduğunu ve kimsenin başkasına kendi fikrini dikte edemeyeceğini iddia eder. Bu iddiayı ahlak alanına taşıdığımızda şu sonuç çıkar; kimse başkalarına ne türden ahlaki yargıları kabul etmek ya da reddetmek zorunda olduğunu bildiremez. Bu yaklaşım, etik sübjektivizmin hareket noktasıyla örtüşmektedir. Etik sübjektivizm böylesi bir hoşgörü tutumunun hem zeminini sağlamlaştırır hem de o zemini kullanarak kendi gerekçelerini sağlamlaştırmaya çalışır. Eğer ahlak(lılık), Hume'un da öne sürdüğü gibi, kişisel duyguların alanıyla ilgiliyse ve eğer kimsenin duyguları başkasınınkinden daha doğru değil ise; o halde kimsenin ahlaki konulardaki fikirlerini başkalarına dayatma ya da kabul ettirme çabası hiçbir şekilde gerekçelendirilemez (Rachels, 1993, s. 433). Bu iddianın arkasında yatan temel kavram farklılık kavramıdır. Günümüz dünyasında insanların çok farklı yaşama şekilleri vardır, eşdeyişle sosyal dünyamız, bünyesinde birçok farklılığı barındırmaktadır. Bu çerçevede etik sübjektivist için şu soru çok anlamlıdır: Herkesin aynı ahlaki yargılara sahip olduğu, aynı iyi ve kötü kavramsallaştırmasının geçerli olduğu bir dünyada gerçekten yaşamak ister miyiz? Soruyu şu şekilde formüle etmek mümkün: Farklılıkların (farklı kültürler, farklı inançlar, farklı diller vb.) bu kadar çok olduğu bir dünyada aynı ahlaki ilkelere sahip olduğumuzu varsaydıığımızda böylesi bir dünya farklılıkların tek bir ahlaki form evreni altına yerleştirildiği tekdüze ve sıkıcı bir dünya olmaz mı? İlk bakışta farklılık vurgusunun çekiciliğine kapılarak sübjektivist bir perspektiften sorulan bu soruları haklı bulmak pekâlâ mümkün. Özellikle sübjektivizmin politiği (özellikle liberal politik gelenek) bize böylesi bir haklılığı temellendirebilmenin tüm pozitif olanaklarını sunuyor görünmektedir. Her yurttaşın kendi özel yaşam ve özgürlük alanına sahip olması, herkesin kendi kararlarını özgürce alabileceği ve bu kararlarını hayata geçirebileceği bir kültürel otonomi bölgesinin var olması, kişilerin hayatlarını şekillendirirken (yasalar dışında) hiçbir zorlayıcı ya da baskıcı kalıpların olmaması, iyi olanı bizim keşfettiğimiz/be lirdiğimiz ve keşfettiklerimiz/belirdiklerimiz dışında kararlarımızdan bağımsız, bize nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren hiçbir iyinin ya da ahlaki olgunun olmaması vb. Bütün bu kayda değer olanaklar bize şu resmi çizer: Kendimizin ürettiği ahlaki yargılar ya da kendimizin aldığı ahlaki kararlar dışında “dışarıda” bu yargıları ya da kararları etkileyebilecek veya şekillendirebilecek bir ahlaki olgular toplamı ya da iyi'ler kümesi yoktur. Daha basit bir ifadeyle söyleyecek olursak, hayatta bize yol gösterecek hiçbir objektif ahlaki değer, ölçüt ya da olgu yoktur. O halde sübjektivizm için şu iddia öne sürülebilir: Sübjektivizm birtakım şeyleri iyi kılan alanın

sadece öznel dünyamız olduğunu benimsemekle kalmaz, aynı zamanda şeyleri iyi kılan güçlerin sadece ve sadece öznel eğilimlerimiz (duygularımız, tutkularımız, niyetlerimiz vb.) olduğunu öne sürer (Kraut, 2009, s. 36). Doğal olarak bu iddia farklılıkların var olma ya ve yaşamaya devam etmesi gerektiği, tekdüze bir hayatın çok da tercih edilebilir bir hayat olmadığı düşüncesiyle uyum içindedir. Böylelikle etik sübjektivizm farklılık ideolojisinin ahlak alanındaki izdüşümü olarak konumlandırılır.

Richard Kraut, ilk bakışta çok da kolay aşılamayacağı düşünülen sübjektivizm ve farklılık ilişkisini sorgulayarak iki önemli eleştirel soru yükseltir: İlk olarak ; “sübjektivist eğilimin yaygın olarak kabul edildiği bir topluluğun kendisinin hiçbir koşulda tekdüzelik içermeyeceği iddiası sahici midir?” ve birincisinin devamı olarak yorumlanabilecek ikinci soru, “sübjektivizmi reddeden ve nihai anlamda iyi ve kötü olan şeyler üzerinde hemfikir olan bir insan topluluğunda farklılıklardan söz etmek imkânsız mıdır?” Diğer bir deyişle, sadece sübjektivist eğilimin egemen olduğu bir toplulukta mı farklılıklardan söz edilebilir? Kraut bu sorulardan ilkinde olumsuz yanıt verir. Düşünürü göre sübjektivist eğilimin egemen olduğu bir topluluk da tekdüzelik içerebilir. Kraut bunun nasıl mümkün olabileceğini göstermek için üç söylem geliştirir (2009, s. 42-43). İlk olarak, eğer bir toplulukta sübjektivist eğilim ortak eğilim olmuş ise, bunun, o topluluktaki insanların sübjektivist bakış açısı ekseninde ortaklaştıkları anlamına geldiğini öne sürer. Aslında sübjektivizm farklılıkları ön plana çıkaran bir söylem geliştirirken, kendisinin üzerindeki ortaklaşma farklılık ideolojisine darbe vurur. Başka bir ifadeyle, sübjektivizm üzerindeki ortaklaşma sübjektivist eğilimin doğasına aykırıdır. Düşünür ikinci olarak şu iddiada bulunur; insanlar iyinin ne olduğu hakkında aynı duygular, aynı sonlar ya da aynı planların peşinden koşabilirler. Bu şu demektir; her bir kişi her ne kadar kendi öznel gücüyle şeyleri iyi kılma potansiyeline sahipse de ; bu, herkesin kendi özneliğiyle aynı şeyleri iyi kılmayacağı anlamı taşımaz. Farklı farklı insanlar, kendi özellikleri üzerinden de olsa, pekâlâ aynı şeylere iyilik atfedebilirler. Son olarak Kraut, sübjektivist kabulün insanların arzuları, planları ve duygularının şekillendirilme aşamasında umarsız bir konformizmle uyum içinde olduğunu öne sürer. Bu iddia bize şunu söyler; sübjektivizmin insanın esenliğine biçim veren temel bir felsefi tez olarak öne çıktığı bir toplumdaki insanların çoğu zihinsel özgürlüğünü ya da otonomisini yitirebilir. Bu durumda da insanların duyguları, tercihleri ve planları küçük bir insan grubu tarafından kolayca yönetilebilir. Günümüz tüketim dünyasından birçok örnekle beslenebilecek bu argüman önemlidir çünkü duygularımızın,

his dünyamızın ve ahlaki tercihlerimizin başkaları tarafından kolaylıkla yönetilebileceğini ya da yönlendirilebileceğini savunur (Kraut, 2009, s. 43).

Düşünür, yukarıdaki sorulardan ikincisine ise olumlu yanıt verir. O na göre sübjektivizmin insanın esenliğine biçim verem temel bir yaklaşım olarak kabul görmediği ve hangi nihai sonların iyi olduğu konusunda herhangi bir uyuşmazlığın olmadığı bir toplumda önemli fikir ve yaşama biçimi farklılıkları hala var olmaya devam edebilir. Kraut hayatın birçok alanında farklı düşünceler ve inançlarla karşılaştığını ve bütün bu farklılıkların dikkate alınması gereken araçsal bir değeri/önemi olduğunu söyler. Örneğin felsefe ve bilim zaman zaman ihtilafa düşerek gelişmektedir ya da politik hayat iktidardaki partinin uygulamalarının eleştirisi üzerinden ilerler. Karşıt doktrinler arasındaki fikir alış verişi çoğu zaman tarafların kendilerini sorgulamalarını ve tutumlarını iyileştirmelerini mümkün kılar. Ancak tüm bu farklılıkların, tartışmaların ve uyuşmazlıkların belirli bir birliktelik bağlamında var olabileceği unutulmamalıdır. Tıpkı bir orkestranın üyeleri gibi aslında tüm farklılıklar belirli bir ilgede birleşir. Böyle bir ortaklaşma olmaz ise der Kraut, nasıl ki orkestradan uyumlu bir ses çıkmazsa, bu tartışmaların ya da uyuşmazlıkların da bireylerin ve toplumun gelişimine katkı sunabilecek bir ahengi olmaz (2009, s. 44). Zaten felsefi ve bilimsel uyuşmazlıkların var olabilmemesinin yolu, bu alanların arayışlarında ortak bir ilginin bulunmasıdır. Bu ortak ilgi olmaz ise bu alanlar arasında bir uyuşmazlıktan söz etmek olanaksızlaşır. Ya da karşıt politik güçler en azından birtakım ortak amaçların kabulü noktasında birleşmemişse, onlar için tartışılacak herhangi bir mesele de yoktur. Düşünüre göre bütün bu örneklerin bize gösterdiği şey şudur: insanların birtakım genel nihai sonların arayışı noktasında birleştikleri ölçüde farklılığa ve uyuşmazlığa alan açılmaktadır. Başka bir ifadeyle, birtakım sonlar ya da amaçlar hakkında ortakça paylaşılan düşünceler verimli bir farklılığı ve uyuşmazlığı mümkün kılar (Kraut, 2009, s. 44). Yoksa uyuşmazlığın kendinde iyi bir şey olup olmadığı oldukça tartışmalı bir konudur. Eğer uyuşmazlık faydalı amaçların hizmetinde değil ise, uyuşmazlığın sonuçları toplumsal çerçevede nin kurulumu açısından oldukça sıkıntılı süreçlere yol açabilir. Sonuç olarak;

Sübjektivizmi reddeden ve hangi şeylerin nihai iyi ve kötü olduğu konusunda birbirleriyle uzlaşan bir insan topluluğu büyük çeşitlilik gösterebilir. Yetenek geliştirmenin muazzam bir iyi olduğu konusundaki evrensel uzlaşım mutlaka tekdüzeliğe götürmez; aksine, geniş çeşitlilikteki yetenekler takdir edildikçe, böylesi bir uzlaşım hatırı sayılır çeşitlilikteki bir topluluğu teşvik eder (Kraut, 2009, s. 45).

Kraut'un farklılıklar ve ortaklaşmaların zorunlu ilişkiselliği üzerinden hoşgörü argümanına ve bu çerçevede sübjektivizme yönelttiği eleştirilere ek olarak, James Rachels hoşgörü argümanının bizzat kendisinin normatif bir yargı olarak konumlandığını ve bu pozisyonun da sübjektivist eğilimle uyummadığını öne sürer. Bu iddiaya göre hoşgörülü olmamız gerektiği düşüncesinin kendisi bir ahlaki yargıdır, halbuki etik sübjektivizm hoşgörü argümanı da dahil olmak üzere hiçbir tekil ahlaki yargının benimsenmesi/benimsenmemesi gerektiği kabulünü onaylamaz. Elbette ki sübjektivist eğilimli bir kişinin kabul ettiği ahlaki kanıları ya da sergilediği ahlakî tutumları vardır, örneğin birisi ötenazinin ahlaken kabul edilebilir ya da edilemez olduğunu söyleyebilir. Fakat esas nokta bu söylemin herhangi bir objektif ahlaki hakikati temsil etmediği fikridir. Eşdeyişle, sübjektivizme göre herhangi bir ahlaki yargı ya da düşünce diğer insanlara ahlaken nerede durmaları ya da hangi perspektifi kabul etmeleri gerektiği aşamasında herhangi bir şey öne süremez (Rachels, 1993, s. 433). Ahlaki yargılarımız kişisel duygularımızı ve his dünyamızı temsil eder ve bundan daha ötesi değildir. Dolayısıyla etik sübjektivizmi kabul eden kişiler hoşgörüyle ilgili değer yargısını onaylayabilir ya da reddedebilir. Fakat seçilen pozisyon hiçbir zaman insanların tümünün uygulamak durumunda oldukları bir ahlaki hakikati temsil etmez. Etik sübjektivizme göre hiçbir ahlaki yargının ya da tutumun böylesi bir ayrıcalığı yoktur. Bu nedenle hoşgörü argümanı ile etik sübjektivizm uyum sorunu yaşar. Etik sübjektivizmi reddeden ve objektif ahlaki hakikatlerin ya da değerlerin olduğunu kabul eden birisi insanların hoşgörülü olmaları gerektiğine pekâlâ inanabilir ve bu inanç objektif ahlaki hakikatlerin var olduğu fikriyle uyum içinde olabilir. Çünkü objektivist perspektifle bakan bir kişi “çevremize karşı hoşgörülü olmalıyız” şeklindeki bir ahlaki yargının objektif ahlaki hakikatlerden biri olduğunu öne sürebilir. Sonuç olarak hoşgörü argümanı etik sübjektivizmden çok etik objektivizmin kabul edebileceği bir argüman olarak belirlemektedir (Rachels, 1993, s. 433).

Etik sübjektivizmi olumlayan ikinci temel argüman “her şey uyar argümanıdır”. Bu argüman zaman zaman farklı şekillerde formüle edilmektedir. Örneğin “her şey olur”, “her şey yapılabilir” ya da “hiçbir şey fark etmez” şeklinde düzenlenebilir. Aslında bu argümanın sahibi ve en ünlü temsilcisi bilim felsefesi alanından Paul Feyerabend'dir. Feyerabend evrensel ve değişmez bir bilimsel yöntem fikrine ve arayışına karşı çıkar. O na göre bilimsel bir etkinliği adım adım yönlendiren, her dönem ve kültürde geçerli olan bir kurallar kümesi, evrensel bir yöntem yoktur. Böyle bir yöntem

arayışı bilimin kendisini hasta etmiştir. İşte bu yüzden evrensel ve değişmez bir kural olsa olsa “her şey uyar” gibi içi boş ve belirsiz bir şey olacaktır; der Feyerabend.⁵ Feyerabend’in bilim felsefesindeki sınır ve yöntem problemine ilişkin geliştirdiği bu ilke özgürlük, hoşgörü ve bütün kültürlerle saygı talebiyle birleşerek tüm entelektüel alanlara yayılmıştır. Post-modernist yaklaşımlarla da son derece uyum içinde olan bu ilke/argüman etik alanında çoğu zaman subjektivist eğilimle anılmaktadır. Daha doğrusu “her şey uyar” söylemi etik subjektivizmi olumlayan bir çizgide yer almaktadır. Bir tür özgürlükçülük ideolojisini çağrıştırdığı öne sürülen bu argümanın etik subjektivizm ile birlikte düşünülmesi son derece doğaldır. Kimse bir başkasına kendi ahlaki çerçevesini dayatamamakta, herkesin öznel yaşantısı etik tutumunu belirlemektedir. Kimsenin kimseye karışmadığı bir dünyanın resmi herkesin her şeyi yapmaya hakkı olduğu, eşdeyişle “her şey uyar” ilkesinin yürürlükte olduğu bir dünyanın resmi olarak yorumlanmaktadır. Fakat durum gerçekten böyle midir? Eğer etik subjektivizm geçerli ise, gerçekten hiçbir şey ahlaken doğru ya da yanlış değil midir? Etik subjektivizm gerçekten de hiçbir şeyin ahlaken doğru ya da yanlış olmadığı düşüncesini mi gerektirir? Rachels bu sorulara hem olumsuz hem de olumlu yanıt verir. Olumsuz yanıt verir, çünkü özünde etik subjektivizmin argümanları ile her şey uyar argümanının bütünüyle kesişmediğini iddia eder. Olumlu yanıt verir, çünkü etik subjektivizm ile her şey uyar ilkesi zaman zaman birbirlerini çağrıştıran ortak söylemlere sahiptir.

Rachels’a göre etik subjektivizm ahlaki yargıların hiçbir şeyi temsil etmediğini iddia etmemektedir, başka bir ifadeyle ahlaki yargılar hiçliğin değil, duygularımızın ifadeleridir. Dolayısıyla “hiçbir şey doğru ya da yanlış değildir” ya da “hiçbir şey fark etmez, her şey olur” ilkesini benimsediğiniz zaman aslında konuyla ilişkili her şeye ilişkin mutlak bir hissizlik (duygusuzluk) ifadesinde bulunmuş olursunuz. Bu, her türden olaya karşı mutlak bir umarsızlık ya da nihilistik bir tutumu çağrıştıırır. Böylesi bir umarsızlık anı, ahlaki kanılarınızı ya da yargılarınızı oluşturan duygu durumlarının da sona ermesi, geçersiz kılınması anlamına gelir. Oysa etik subjektivizmin böylesi uç bir iddiası olamaz, aksine subjektivist yaklaşım ahlaki yargılarımızın arkasında his dünyamızın olduğunu öne sürer. Dolayısıyla etik subjektivizmin kabulü “hiçbir şey doğru ya da yanlış değildir”

⁵ Feyerabend aslında burada bilimin hiçbir kurala ya da yöntem tabi olmadığını söylemek istemiyor; bilimdeki bütün kural ve ölçütlerin bir sınırı olduğunu, çoğu kuralın bağlama bağlı olduğunu kasdediyor. Dolayısıyla evrensel bir yöntem arayışının kendisi bilimsel etkinliği sınırlandırarak onu dizginliyor. Böylelikle düşünürü göre bilimde yaratıcılık ve ilham ortadan kalkıyor (Irzik, 2003, s. 44). “Her söz sözü söyleyenin niyetini aşar” ilkesi burada da geçerli olmuş, bu ilke postmodernist dalganın da etkisiyle bir tür ilkesizlik hali, aklın gelen her türlü şeyi yapabilme durumu olarak genelleştirilmiştir.

sonucuna zorunlu olarak varmamızı olanaklı kılmaz. Bu türden bir sonuç etik sübjektivizmden ziyade ahlaki nihilizmin sonucudur. Ama bir an için ahlaki nihilizm ile etik sübjektivizmi özdeşleştirelim, acaba ortaya nasıl bir sonuç çıkar? Ahlaki bir meseleyi konu edindiğimizde, örneğin tecavüz, cinayet ya da işkence; “hiçbir şey fark etmez” argümanını bu örneklere uyarladığımızda şu sonuçlara ulaşırız: Tecavüz ahlaken ne doğru ne de yanlıştır, cinayet ahlaken ne doğru ne de yanlıştır; işkence ahlaken ne doğru ne de yanlıştır; kısaca her şey uyar. Bütün bu ifadeler özünde şunu söylemektedir: Ben ne işkenceye, ne cinayete ne de tecavüze ahlaken karşıyım. Üstelik bu türden eylemlere karşı hiçbir duygu durumum yok, her türden eyleme karşı kayıtsızım demiş oluyorsunuz. Peki, böylesi aşırı bir söylemi gerçekten iddia edebilir miyiz? Rachels’in bu soruya verdiği yanıt olumsuzdur; böylesi aşırı bir söylem ile sübjektivizmi özdeşleştirmek de doğru değildir. Çünkü sübjektivizm özünde his dünyası olan, normal bir insanın varlığını varsayar. His dünyasını bütünüyle bir kenara bırakan, çevresindeki olumlu ya da olumsuz her şeye umarsızca yaklaşan bir kişi sübjektivist değil, olsa olsa psikiyatrik bir vaka olabilir. Dolayısıyla, der Rachels, sübjektivizm ile ahlaki nihilizm etik düzlemde aynı çizgide yer almamaktadır (1993, s. 434).

Rachels’in sübjektivizm ile nihilizmin özdeşleştirilmesine yönelik eleştirisine benzer bir eleştiriyi Johannes Kratz da benimser. Ancak Kratz bu eleştirisini Hume’un yaklaşımı üzerinden inşa eder. Düşünüre göre, sübjektivizmi çağrıştıran tüm unsurlara karşın yine de Hume’un ahlak teorisinde objektif bir öge yakalamak mümkündür. İşte bu yüzden sübjektivizm nihilizm çizgisine asla kayamaz. Bu objektif ögenin kaynağı Hume’un tüm insanların temelde aynı olduğu inancıdır. Bu inancın sonucu olarak belirli koşullar altında, o koşulun içinde yer alan somut bireyden bağımsız olarak, tüm insanlar için aynı ahlaki ayrımları yapabilme olanağı açığa çıkar. Konuyla ilişkili olarak Hume şöyle söyler: “Eski Yunanlıların ve Romalıların duygularını, eğilimlerini ve hayat tarzlarını mı bilmek istiyorsunuz? Fransız ve İngilizlerin tutum ve eylemlerini iyice inceleyin: Bunlar üzerine yaptığınız gözlemlerin çoğunu, birincilere aktarmakla fazla hata yapmış olmazsınız (1976, s. 68).” Düşünüre göre insanlar her çağ ve bölgede aynıdır, öyle ki tarih bize insanlar hakkında yeni bir şey söylemez. Bu aynılığın kökeninde “doğa” vardır. Hume herkeste ortak olan duyguların bir standardının olduğuna inanmıştır, bu standart “doğanın tüm türlerde yarattığı evrensel” bir standarttır (Kratz, 2013, s. 5; Hume, 1975, s. 173). Düşünür benzer bir şekilde ahlaki yargılar alanında da, herkesin aynı ahlaki duygularla reaksiyon gösterdiğini düşünür. Hume, bu duygu

kümesini İnsanlık başlığı altına yerleştirerek kategorilendirir: “Ne bir adamın tutkusu (*ambition*) bir diğer adamın tutkusudur, ne de aynı olay veya nesne her ikisini de tatmin eder; ama bir adamın insanlığı, herkesin insanlığıdır ve aynı nesne tüm insan varlıklarında bu tutkuya dokunur (1975, s. 273).” Hume bu pasajda sadece ortak bir insanlık vurgusu yapmakla kalmaz, aynı zamanda duygularımızın nesnelere de herkeste aynı olduğunu öne sürer. Bu şu demektir: Hume’a göre herkes *aynı yoldan* reaksiyon göstermekle kalmaz, herkes *aynı şeylere aynı yoldan* reaksiyon gösterir (Kratz, 2013, s. 5).

Neredeyse Hume’un sübjektivist olmaktan çok objektivist olabileceği iddiasına doğru bir teorik hat açan Kratz’ın bu aktarımları ve ifadeleri her ne kadar bize etik sübjektivizm ile ahlaki nihilizmin arasına koca bir yarık açabilme imkânı verse de, Rachels sübjektivizm ile nihilizmin karıştırılmasına iki yaklaşım arasında derinlerde yattığını düşündüğü bir bağlantının neden olduğunu ileri sürer. Düşünürün “eğer etik sübjektivizm geçerli ise, gerçekten hiçbir şey ahlaken doğru ya da yanlış değil midir?” sorusuna kısmen olumlu yanıt vermesine sebep olan şey tam da bu bağlantının kendisidir. İşte bu yüzden etik sübjektivizm ile her şey uyar ilkesi zaman zaman birbirlerini çağrıştıran ortak söylemlere sahiptir. Rachels etik sübjektivizmin “hiçbir şey *gerçekten de* doğru ya da yanlış değildir” ifadesini kastedip kastetmediğini sorar. Düşünüre göre bu sorudaki kritik ifade “*gerçekten* doğru ve yanlış” ifadesidir. Bu ifadeden ne anladığımız ya da bu ifadeden sübjektivizmin ne anladığı sorunun yanıtında belirleyici bir konuma sahiptir. Eğer bu ifadeyle kastettiğimiz gerçekten doğru ve yanlış olan şey birisinin nasıl hissettiğinden bağımsızdır ise, bu durumda elbette ki sübjektivizm böylesi bir doğruluk ve yanlışlık nosyonunu reddeder. Çünkü etik sübjektivizm duygulardan bağımsız bir objektif ahlaki olgular kümesinin varlığını inkâr etmektedir. Eğer birinin ahlaki nihilizmden kastettiği şey buysa der Rachels, bu noktada nihilizm ve sübjektivizm son derece uyum içinde olabilir. Dolayısıyla sübjektivizm böylesi bir anlamada nihilizmi çağrıştıır. Ancak yine de ahlaki nihilizmin sübjektivizmi aşan (aşırı bir noktaya kayan) argümantatif yapısı vardır. Bu sebeple Rachels için, her ne kadar sübjektivizm ile nihilizmin ortaklaştığı bir alan olsa da —ki bu alanın adı anti-objektivizmdir, sübjektivizmin var olabilmesi için “hiçbir şey fark etmez” ya da “her şey uyar/olur” ilkesi zorunlu değildir (Rachels, 1993, s. 434). Sübjektivist tecavüz, cinayet ya da işkence benzeri bir eylem karşısında “ne doğru ne de yanlış, hiçbir şey fark etmez” söylemini benimsemeyiz. Çünkü son kertede sübjektivist, duyguları çerçevesinde ilgili eylemle bağlantılı olarak ahlaki bir yargıda bulunur ve bu yargılar objektif

düzye de doğruluk ya da yanlışlık taşımasalar bile öznel düzye de doğruluk taşırlar. Başka bir ifadeyle, sübjektivizme göre objektif ahlaki olguları temsil den gerçek doğru ve yanlış yargıların olmaması, sübjektivizmde hiçbir şekilde doğru ya da yanlış yargı yoktur söylemini gerektirmez. Sonuç olarak, etik sübjektivizme göre X doğrudur demek, X'i beğeniyorum/onaylıyorum demektir. Eğer sübjektivizmde ahlaki nihilistin pozisyonundaki gibi his dünyamızın ahlaki yargılarımızla ilişkisi bütünüyle ortadan kalkmış olsaydı, X'i beğenmemiz de mümkün olmazdı çünkü bu durumda beğeni duygusunu olanaklı kılan bir his dünyamızın varlığı artık söz konusu olmayacaktı. Bu yüzden etik sübjektivizm ile ahlaki nihilizmin özdeşleştirilmesi (aralarındaki anti-objektivist ittifaka rağmen) pek de doğru görünmemektedir. Tüm bu itirazlardan dolayı "her şey uyar" argümanı etik sübjektivizmden çok ahlaki nihilizmle birlikte ele alınması gereken bir argüman olarak etik literatüründe konumlanır.

III.b

Etik sübjektivizmi olumlayan iki argümanın - "hoşgörü argümanı" ve "her şey uyar argümanı"- yanı sıra bu yaklaşımı olumsuzlayan iki argümandan söz edilebilir. Bunlardan ilki "yanılmazlık argümanı", diğeri ise "mutlak uyum argümanıdır". Bu argümanlardan ilki "her şey uyar" argümanı çerçevesinde tartışılan ahlaki yargıların doğruluğu ve yanlışlığı meselesiyle ilişkiliyken, ikinci argüman "hoşgörü argümanı" bağlamında ele alınan uyumsuzluk ve farklılık kavramlarıyla ilintilidir. Sırasıyla bu iki yaklaşımı ele alalım.

Yanılmazlık argümanı ahlaki bir kararın ya da yargının ne zaman doğru ya da yanlış olup ne zaman olmadığını bilinmesindeki güçlük le bağlantılıdır. Bu güçlük insanın yanılabilir bir varlık olma özelliğiyle çelişmektedir. Ahlaki değerlendirmelerimizde zaman zaman yanlışlar yaparız. Hatta yanlış olduğunu düşündüğümüz değerlendirmemizin ağırlığının altında ezilir, vicdanen kendimizi suçlu hissederiz. Eğer yanlışımızı telafi etme olanağımız var ise, hatalı olduğuna inandığımız yargılarımızı değiştirmek isteyebiliriz. Bu durum hemen her insanın hayatında birçok defa karşılaştığı bir durum olmasına rağmen, etik sübjektivizm ahlaki yargılarımızın bazı zamanlarda hatalı olabileceği gerçeğiyle açık şekilde çelişmektedir. Çünkü etik sübjektivizmin geçerliliğini kabul ettiğimiz anda, yanılabilir bir potansiyele sahip olduğumuz gerçeğini dışlamış oluruz. Bunun nedeni etik sübjektivizmin açık olarak hiçbirimizin yanılabilir olmadığı ilkesini ima etmesinden

kaynaklanır (Rachels, 1993, s. 435). Bir örnekle bu iddiamızı netleştirelim. Diyelim ki yıllar önce X kişisi kamusal ortamlarda kürtajın ahlaken kabul edilebilir bir şey olduğunu savunuyor. Eşdeyişle, kürtajı ahlaken beğeniyor/onaylıyor. Daha sonra X siyasetle yakından ilgilenmeye başlıyor ve iktidar olabilmesi kuvvetli bir siyasi partinin başkanı oluyor. Bu yeni süreçte X, katıldığı televizyon programındaki kürtaj tartışmasında kürtajın ahlaken kabul edilemez bir tercih olduğunu öne sürüyor. Bu sefer de kürtajı ahlaken beğenmiyor/onaylamıyor. Kendisine geçmişte kürtajı ahlaken neden onayladığı sorulduğunda ise yıllar önceki hissiyatının o yönde olduğunu, bugün ise aynı konuyla ilgili hissiyatının değiştiğini ve bu sebeple kürtajı artık onaylamadığını söylüyor. Eğer aradan uzun yıllar geçmiş olmasına rağmen X'in aynı kişi olduğunu ve açıklamasını seçimlerde muhafazakâr kitlenin oylarını almak için değil de gerçekten samimi bir şekilde yaptığını varsayarsak, net bir şekilde X'in artık kürtajı ahlaken kabul edilemez bir eylem olarak değerlendirdiğini öne sürebiliriz. Etik subjektivizm açısından bu şu demektir: X'in hissiyatı/duygu dünyası kürtajı ahlaken yanlış bir eylem olarak kategorilendirmektedir, dolayısıyla X'in bu konuda dile getirdiği kendince doğrudur ya da haklıdır. Ancak bu doğruluk ya da haklılık bir başka P failinin kendi hissiyatı çerçevesinde ortaya koyduğu "kürtaj ahlaken kabul edilebilirdir" ifadesindeki doğruluktan ya da haklılıktan daha yüksekte ya da alçakta değildir. X dürüstçe kişisel duygularını paylaşmaktadır, dolayısıyla subjektivizmin mantığına göre X yanılıyor olamaz. Peki, X'in yıllar önce kürtajı ahlaken olumlayan yargısı ne olacaktır? Eski yargı yeni yargıyla bütünüyle yanlışlanmış mıdır? Etik subjektivizm bu soruya şu şekilde yanıt verir: Tabii ki hayır çünkü X yıllar önce samimi bir şekilde kürtaja ilişkin hissiyatını paylaştığında "kürtaj ahlaken kabul edilebilir" demiştir. Bu yüzden X'in yıllar önceki yargısı da doğrudur. Peki bu iki yargıdan hangisi yanlıştır? Hiçbiri yanlış değildir. X'in kürtaja ilişkin farklı zamanlarda ortaya koyduğu olumlu ve olumsuz yargıları samimi bir şekilde hissiyatlarının ifadeleri olduğundan her ikisi de doğrudur. Başka bir ifadeyle, subjektivist yaklaşıma göre kimse ahlaki yargılarında yanılmaz.

Kraut da insanların kimi zamanlarda kendileri için neyin iyi olduğu konusunda fikirlerini değiştirdiklerini ve bu çerçevede etik subjektivizmin birbiriyle çelişen yargıları kabul etmek zorunda kaldığını öne sürer (2009, s. 26). Düşünür bu duruma örnek olarak evlilik kararını verir: Diyelim ki ocak ayında bütün seçenekler üzerinde ayrıntılı bir şekilde düşünerek ve duygularını tartarak evlenmenin benim için daha iyi bir tercih olduğu sonucuna varıyorum. Fakat iki ay sonra fikrimi değiştiriyorum ve eski kararımın tam tersi bir seçeneğe yönelerek benim için iyi olanın

bekâr kalmak olduğu sonucuna varıyorum. Bu iki farklı tercih arasında zaman açısından uzun bir süre yok, neredeyse aynı zaman periyodu içinde alınmış iki zıt karar söz konusu. Bir tanesi hayatımın geri kalanında başka birisiyle birlikte olmamın daha doğru olacağını söylerken, diğer seçenek bunun doğru olmadığını, benim için en iyisinin hayatımın geri kalanında bekâr kalmak olduğuna işaret ediyor. Bu durumda konuya ilişkin her iki kararın aynı anda doğru olması pek de mümkün görünmüyor. Peki, sübjektivist hangisini seçecek: Ocak ayının inancı mı yoksa mart ayının ki mi? Bu sorunun üç farklı yanıtı olabilir. İlk olarak Ocak ayındaki kararın doğru, sonraki kararın yanlış olduğu öne sürülebilir. Bu iddianın aşması gereken önemli bir sıkıntı vardır; daha sonra yapılan tercihin daha dikkatli bir düşünmenin ve duygu dünyasına yönelik daha kapsamlı bir gözden geçirişin sonucu olarak belirdiği kabul edilirse, ikinci tercihin doğru, ilk tercihinse yanlış olduğu daha makul bir iddia olarak belirir. İkinci seçenek ocak ayındaki kararın yanlış, mart ayındaki kararın ise doğru olduğudur. Bu iddia sağduyuya daha yakın bir iddia olsa da, eğer iki kararın da arkasındaki temel motivasyon duygu dünyamız ise, hangi duygusal eğilimin doğru hangisinin yanlış olduğu ucu açık bir mesele olarak kalmaya mahkumdur. Bunun sebebi his dünyamızla şekillenen yargı ve kararlarımızın rasyonel bir tartışmaya kapalı olmasıdır. Üçüncü ve son seçenek ise her iki kararın da doğru ya da yanlış olduğu iddiasıdır: ya her ikisi de doğrudur ya da her ikisi de yanlıştır. Her ikisinin de yanlış olduğunu söyleyebilmemiz için ahlaki yargıların yanlışlanabilir olduğunu kabul etmemiz gerekir. Oysa sübjektiviste göre duygu dünyamızın türevi olan bu yargıların objektif düzlemde sınanması, bu çerçevede yanlışlanması olanaklı değildir. Bunun nedeni sübjektiviste göre, kararı ya da yargıyı sınavabilmemizi mümkün kılacak öznel süreçlerden bütünüyle bağımsız, objektif ahlaki olguların olmamasıdır. Bu çerçevede çalışmanın başında da vurgulandığı gibi bir ahlaki yargının/tercihin bir başka yargıya/tercihe göre daha doğru ya da haklı olduğu söylemi sübjektivistin kabul edebileceği bir iddia değildir. Sübjektivist bu örnekte de (yukarıdaki örnekte olduğu gibi) her iki kararın da doğru olduğunu kabul etmek durumunda kalır. Ortaya çıkan sonuç aynıdır: kimse ahlaki yargılarında (bu yargıların birbiriyle çelişmesi önemli felsefi bir sorun olarak kalsa da) yanılmaz. Sübjektivizmin bu handikabı bize “her şey uyar” argümanını yeniden hatırlatır. Bireylerin ahlaki kararlarının ya da yargılarının doğru olabildiği ve bu olanağın bir uzantısı olarak kimsenin ahlaken yanılmadığı bir eğilim bireyleri ahlaki bir nihilizmin egemen olduğu bir çerçeveye sürükleyebilir. Her ne kadar etik sübjektivizm ile ahlaki nihilizm bütünüyle örtüşmese de; böylesi bir teorik çerçeve herkesin her kararı alabildiği, kararını değiştirebildiği ve aynı kişinin birbiriyle taban tabana zıt olan yargılarının doğru olabildiği

bir ortam yaratarak “her şey uyar” ilkesinin yürürlükte olduğu bir toplumsal gerçekliğin kapısını aralar.

“Yanılmazlık argümanı” da ha çok aynı bireyin farklı zamanlarda aynı ahlaki konuya ilişkin fikir farklılıkları üzerinden şekillenirken, “mutlak uyum argümanı” aynı konuya ilişkin farklı kişilerin fikirleri arasındaki uzlaşmazlıkla ilgilidir. Bu argümanın ortaya koyduğu problem şudur: Eğer farklı kişiler aynı ahlaki konuyla bağlantılı olarak farklı hissiyatlara sahipler, bu samimi hissiyatlarının sonucunda ahlaki yargılara ulaşıyorlar ve tüm bu farklı yargılar kendilerince doğru ise, belirli bir ahlaki konuya ilişkin fikir ayrılıkları ya da uyuşmazlıklar nasıl açıklanacak ya da aşılacaktır? Bunun da ötesinde etik sübjektivizm göre kişisel iyi ya da ahlaken doğru olan kişisel hissiyatlar tarafından belirleniyor ve beğenme/beğenmeme prensibi çerçevesinde her ahlaki yargı doğru oluyorsa (çünkü X’in beğenmiyorum yargısının kendisi de doğru olmak durumundadır), herhangi bir uyuşmazlıktan ya da fikir ayrılığından söz edilebilir mi? Rachels bu sorulara olumsuz yanıt verir ve ekler; etik sübjektivizm etik meseleler hakkında insanlar arasındaki uyuşmazlığın hesabını veremez (1993: 435). Başka bir ifadeyle, etik sübjektivizmin uyuşmazlığın hesabını verebilmesi için ilk olarak uyuşmazlığın varlığını kabul etmesi gerekir. Oysa sübjektivizm böylesi bir fikir ayrılığını zaten kabul etmez. Örneğin Y aynı evde kızılı erkekli birlikte kalmanın ahlaken bir sorun olmadığını söylüyor. Eşdeyişle, Y için bu durum ahlaken kabul edilebilir, o halde bu, “Y aynı evde kızılı erkekli kalmayı beğeniyor/onaylıyor” demektir. Z ise aynı evde kızılı erkekli birlikte kalmanın ahlaken sakıncalı bir durum oluşturduğuna inanıyor, başka bir ifadeyle Z için bu durum ahlaken kabul edilemez, o halde bu da “Z aynı evde kızılı erkekli birlikte kalmayı beğenmiyor/onaylamıyor” demektir. Bu koşullarda Y ve Z arasında konuya ilişkin bir fikir ayrılığı olduğu açıktır. Peki, böylesi bir durumda etik sübjektivist bu soruna nasıl bakmakta, sorunu nasıl ele almaktadır? Etik sübjektivizm göre, Z aynı evde kızılı erkekli birlikte kalmanın gayri ahlaki olduğunu söylediğinde, sadece kendi tutumunu dile getirmekte, başka bir ifadeyle kendisinin birlikte kalmayı onaylamadığını bildirmektedir. Y bu bildirim ile fikir çatışması içinde midir? Sübjektiviste göre yanıt olumsuzdur. Y Z’nin yargısı ile fikir çatışması içinde değildir, Y sadece Z’nin “aynı evde kızılı erkekli birlikte kalmayı beğenmiyorum/onaylamıyorum” ifadesini dile getirdiğini ve bu ifadenin Z için ahlaken doğruluk taşıdığını *kabul etmektedir*. Benzer bir şekilde Y de sadece aynı evde kızılı erkekli birlikte kalmanın gayri ahlaki olmadığını (ya da ahlaki olduğunu) söylediğinde, sadece kendi tutumunu dile getirmekte, başka bir ifadeyle kendisinin kızılı erkekli birlikte kalmayı

onayladığını bildirmektedir. Bu durumda da Z Y ile fikir çatışması içinde değildir. Z sadece Y'nin "aynı evde kızılı erkekli birlikte kalmayı beğeniyorum/onaylıyorum" ifadesini dile getirdiğini ve bu ifadenin Y için ahlaken doğruluk taşıdığını *kabul etmektedir*. Sonuç olarak, Y ile Z arasında kanımca derin bir fikir ayrılığı olmasına rağmen, etik sübjektivizm böylesi bir uyumsuzluğun varlığını bile kabul etmez (Rachels, 1993, s. 436). Bu yaklaşıma göre, Z Y'nin ahlaki yargısını reddetmemiştir, basit bir şekilde ahlaki meselenin öznesini (dolayısıyla hissiyatını) değiştirmede başarılı olmuştur ve bundan fazlası değildir (Rachels, 1993, s. 436). Sübjektiviste göre ahlaki yargılar arasında fikir ayrılığı ya da uyumsuzluk yoktur. Y Z'nin dediğinin doğruluğunu, Z de Y'nin dediğinin doğruluğunu kabullenecektir. Dolayısıyla her bir kişi diğerinin söylediğinin doğruluğunu kabul etmek durumundadır. Çünkü ahlaki yargılarda herkes kendince doğrudur/haklıdır. Herkes kendince doğru/haklı olduğunda, ortada mutlak bir uyumun olduğu ileri sürülebilir. Uyumsuzluğun ya da fikir çatışmasının olabilmesi için bu uyumsuzluğu sınavacak objektif bir zeminin olması zorunludur. Ancak etik sübjektivizm ahlak alanında böylesi bir objektif zeminin varlığını kabul etmez. Her ne kadar etik sübjektivizm farklılık ideolojisinin ahlak alanındaki izdüşümü olarak konumlandırılmaya çalışılsa da, bu tartışmada görüldüğü üzere sübjektivizmin farklılıktan anladığı fikir çatışması ya da uyumsuzluktan ziyade herkesin beğeni yargısının doğru kabul edilmesidir. Böylesi bir kabul herkesin birbiriyle mutlak uyum içinde olduğu, ahlaki meselelerde kimsenin diğerini eleştir(e)mediği bir çerçeve yaratır. Bu çerçevede sübjektivizm için ön plana çıkan yine hoşgörü argümanıdır. Ancak yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi hoşgörü argümanı etik sübjektivizmden çok etik objektivizmin kabul edebileceği bir argüman olarak belirmektedir. Bunun sebebi açıktır; sübjektivizm fikir ayrılıklarının ya da uyumsuzlukların varlığını reddetmek zorunda kalmaktadır, oysa farklılıklardan söz edebilmemizin olanağı hepimizin paylaştığı ortak bir zeminin varolmasıdır. Etik sübjektivizm böylesi bir ortak zeminin ahlak alanında mümkün olmadığını savunur. Ahlaki yargılarımızın bütünüyle öznel süreçlerin sonucu olarak ortaya çıkmakta olduğunu, bu çerçevede de (bu yargıların hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu sınavabilecek bir objektif zemin olmadığından) tüm ahlaki yargıların doğru/haklı görülmesi gerektiğini iddia eder. Sübjektivist yaklaşımda bireylerin yapması gereken yegâne şey diğerlerinin yargılarını yargılamamaktır.

İlginçtir ki sübjektivizmin düştüğü bu çıkmazda imdada yine Hume yetişir. Ahlaki meselelerde toplumdaki fikir ayrılıklarının ve derin çatışmaların farkında olan Hume bu fikir ayrılıklarını

açıklayabilmek için bir hata teorisi geliştirir. Davie'ye göre, Hume ilgili vakada kusurlu bilgiye sahip olduğumuza inanır —olgular yanlış olabilir, olgular gizlenebilir, vb. Ahlaki anlaşmazlıkların ortaya çıkmasının ikinci bir yolu Davie'nin Hume'un 'ahlaki bakış açısı' olarak tasvir ettiği şeyi almamızdan kaynaklanan olguların bozulması ihtimalidir (1995, s. 130). Hume'un ahlaki bakış açısı önyargısız gözlem bağlamına vurgu yapar. Bu şu demektir: doğru bir ahlaki yargıda bulunmak için, kendi çıkarlarımızın müdahale etmesine izin vererek gerçekleri saptırmadığımızdan emin olmalıyız. Hume bizim sadece "çıkar veya intikam veya kıskançlığımızın doğamızı saptırmadığında ortak insanlık duyarlılığını paylaştığımızı not eder (1975, s. 227)." Düşünür bu yüzden, eğer a) ahlaki meseleyle ilişkili tüm olguların bilgisine sahipsek ve b) bu olgulara objektif bir şekilde bakabiliyorsak; ortak bir biçimde paylaşılan duygusal eğilimlerimizin bizi benzer/ortak bir ahlaki yargıya götüreceğine inanmaktadır. Bu inanç şu şekilde de yorumlanabilir: sübjektivist ahlaki çatışmaların çözülemeyeceğini öne sürerken (çünkü bu çatışmaların varlığını kabul etme noktasında bir direnç sergilerken), etik sübjektivizmin tarihsel temellerini attığı öne sürülen Hume ahlak teorisinde daha gerçekçi bir pozisyon takınarak toplumdaki ahlaki çatışmaların ve fikir farklılıklarının, evrensel olduğuna inandığı insanlardaki duygu durumlarının standartı üzerinden aşılabileceğine yönelik bir tavır almıştır.⁶ Düşünür bu çatışmanın aşılabilemesinin olanağı bilgidir: olgulara objektif gözle bakarak edinilen bilgi. Hume için bu türden bir objektif bilginin olanağı sayesinde insanların her zaman ahlaki sorunlar karşısında aynı yargılara/sonuçlara varabilmesi mümkündür. Başlangıçta, herkesin *aynı şeylere aynı yoldan* reaksiyon gösterdiği yolundaki argümanı ile ahlaki konulardaki çatışmaların varlığını tanıyan düşüncesi arasında tutarsızlık olduğunu düşünmemize yol açabilecek yaklaşımı olgulara yönelik objektif bilgi vurgusuyla Hume tarafından aşılmaya çalışılır. Ancak hata teorisine yönelik bu yönelim de sorunun çözümünde kanımca yeterli olmaz. Bunun sebebi düşünürün "X ve Y aynı ahlaki meseleler karşısında neden farklı tutumlar takınmaktadır?" sorusuna tatmin edici bir yanıt veremediğini düşünmemdir. Hume'un bu soruya verdiği yanıt şudur: ya X ya da Y konuyla ilgili olguların objektif bilgisine sahip değildir, bu yüzden farklı tutumlar takınmışlardır. Bu şu anlama gelir: ya X ya da Y konuyla ilgili olguları yeterince süzememiştir veya ikisinden biri bilinçli olarak olguları çarpıtmakta; kişisel çıkarları, intikam hissi, kıskançlığı uğruna duruma objektif bir bakış açısıyla yaklaşmayı tercih etmemektedir. Eğer X ve Y her ikisi de olguların objektif bilgisine sahip olsaydı,

⁶ Hume'un bu iddiası düşünürün kimilerince ahlaki realist ya da objektivist olarak görülmesinin zeminini oluşturur. Bu konuyla ilgili dikkat çekici bir çalışma için bkz. Norton 1995. Norton'un bu iddiasına yöneltilen, Hume'un ahlak teorisinin neden objektivist görülmeyeceğine ilişkin argüman için bkz. Kratz, 2013, s. 7.

doğaları gereği aynı duygu dünyalarına sahip olduklarından konuya ilişkin standart bir ahlaki yargı geliştirebilirlerdi, dolayısıyla yaşanan çatışma böylelikle aşılabildi. Örneğin kürtaja ya da aynı evde kızlı erkekli birlikte yaşamaya ilişkin uyuşmazlığa Hume'un hata teorisi ile yaklaşırsak ne elde ederiz? Hata teorisine göre taraflardan biri konuyla ilgili olguların objektif bilgisine sahip olmadığından veya kişisel çıkarlarının kurbanı olduğundan hatalı bir ahlaki değerlendirmede bulunmaktadır. Ancak buradaki sorun o kadar basit değildir: Olguların objektif bilgisinin tam olarak ne olduğuna kim nasıl karar verecektir? Veya akla şu soru gelmektedir: bu türden tartışmalarda söz konusu edilen meseleyle ilgili olguların bilgisine objektif bir şekilde ve tam olarak erişmek ne kadar mümkündür? Eşdeyişle, insanlar kendilerini çıkarlarından bütünüyle nasıl veya ne kadar soyutlayabilir? Bir an için tüm tarafların bu bilgiye eriştiğini ve çıkarlarını bir kenara bıraktıklarını varsayalım; ama yine de çatışma devam ediyor, o zaman bu çatışmayı nasıl açıklayacağız? Hume'a göre yanıt açıktır: eğer taraflar konuya ilişkin objektif bilgiye sahip ve çıkarlarını bir kenara bırakmış olmalarına rağmen çatışma halen devam ediyorsa, bu durum, taraflar arasında paylaşılan ortak duygu dünyasına ilişkin önemli bir sıkıntı vardır anlamına gelmektedir. Daha basit bir şekilde ifade etmeye çalışırsak, taraflardan birinin duygu dünyası evrensel/ortak duygu dünyasından pay almamaktadır, eşdeyişle taraflardan biri anormaldir. Standart bir duygusal eğilimi yoktur. Eğer konuyla ilişkili olguların objektif bilgisine sahip olup, aynı şeye aynı tepkiyi vermiyor ise, o halde o kişinin ruh dünyasında bir problem vardır. Bu yüzden o kişi haz alması gereken eğilimlerde acıyı, acıyla karşılaşması gereken yerlerde hazzı bulur. Eşdeyişle böylesi bir kişiliğin duygu dünyasındaki eğilimleri, tüm İnsanlık'ın paylaştığı evrensel özellikleri taşımamaktadır. Hume'un bu yaklaşımı bizi normal/anormal dikotomisine götürür. Kendi içinde birçok soru ve sorun barındıran bu sonuç⁷, pratik hayatta karşılığını bulmakta da güçlük yaşar. Her insan gündelik hayatında birçok farklı görüşle karşılaşmakta, hem kendisiyle hem de başkalarıyla birçok konuda fikir çatışması yaşamaktadır. Herkesin konuya ilişkin üst düzey bilgi sahibi olduğunu iddia etmesi ve bu bağlamda karşısında farklı bir ahlaki yargıyı savunan kişiyi anormal ya da deli olarak suçlaması toplumsal alanı bir çıkmaza sürükler. Böylesi bir toplum kapalı olmak zorundadır. Çünkü bu çıkmaz ancak elit bir epistemolog çevre tarafından aşılabılır ki (ancak böylesi bir grup çatışmayla bağlantılı olguların objektif bilgisinin tam olarak ne olduğunu söyleme iddiası içinde olabilir- tabi burada aklımıza hemen Eski Yunan, özellikle Platon'un filozof-kralları gelmektedir) böylesi bir çaba hem

⁷ Böylesi bir ayrıştırmanın ne türden söylemsel pratikler aracılığıyla inşa edildiğini ve ne türden iktidar ilişkileri yarattığını Michel Foucault en ince ayrıntısına kadar gözlemiştir. Konuyu sınırlandırmak için özellikle son yıllarda sıkça ele alınan bu tartışmaya değinmiyorum.

demokratik teamüllere (hoşgörü ilkesi, çoğulculuk, farklılık, katılımcılık, eşitlik, demokratik seçim vb.) hem de etik sübjektivizmin bizzat kendisine aykırıdır. Dolayısıyla Hume'un olgulara ilişkin bilgiye sahip olmanın önemine yaptığı vurgu da uyumsuzluk problemini çözmede kanımca başarılı olamaz.

IV

Bu çalışmada etik sübjektivizmin (ya da basit sübjektivizmin) temel argümanları analiz edilmiştir. Yazıda sırasıyla ilk olarak (II.a kısmında) güncel örnekler eşliğinde etik sübjektivist argümanın temel varsayımları açıklanmış, daha sonra (II.b kısmında) bu geleneğin Hume'un ahlak modelindeki tarihsel kökleri gösterilmiş ve son olarak (III.a ve III.b kısımlarında) sübjektivizme yöneltilen eleştiriler bağlamında ayrıntılı bir değerlendirme yapılmıştır. Sübjektivizme yönelik geliştirilen hem olumlu hem de olumsuz eleştirileri ve değerlendirmeleri göz önünde bulundurduğumuzda çağımızda yaygın bir şekilde kabul edilen bu etik yaklaşımın önemli sorunları olduğu ve bu yüzden ahlaki problemleri/yargıları açıklamada yetersiz kaldığı ileri sürülebilir. Örneğin yanılmazlık sorunu bunlardan biridir. Ahlaki yargılarda kimsenin yanılma şansının olmaması sübjektivizmin kolay kolay aşabileceği bir sorun olarak gözükmemektedir. Üstelik böylesi bir sorun gündelik hayat pratiklerimizle de uyum içinde değildir. Çünkü çoğu insan almış olduğu ahlaki kararların ya da dile getirdiği ahlaki yargıların yanlış olduğunu düşünebilir ve bu düşünce son derece doğaldır. Klasik sübjektivist yaklaşımın bu türden derin sorunlarının farkında olan çağdaş etikçilerin bir bölümü sübjektivizme alternatif olarak objektivist yaklaşımı ön plana çıkarmış, bir bölümü de sübjektivizmi tamamıyla olumsuzlamadan bu yaklaşımı "emotivizm" başlığı altında yeniden inşa etmiştir. Kuşku yok ki çağdaş etik geleneğindeki bütün bu tartışmalar değerlidir. Kanımca bugün bizler için gerekli olan (çağımızın da koşullarına uygun olarak) yerelle/öznelele bağını koruyan fakat yerele/öznelele hapsolmayan etik bir yaklaşım geliştirebilmektir. Bundan dolayı böylesi bir çaba bir aşamaya kadar sübjektivist öğeleri korumalıdır ama sübjektivizmin içinde de kaybolmamalıdır. Eğer sübjektivizmin içine hapsolursa, kimin ahlaki eylemlerinin ya da yargılarının doğru kimin yanlış olduğu sorusu içinden çıkılmaz önemli bir felsefi ve pratik sorun olarak kalacaktır. "Sübjektivist eğilim içinde kalmamak gerekir" söylemi otomatik olarak objektivizmi etik tartışmaların içine dahil eder. Burada şu hususu belirtmek yararlı olacaktır: Eğer ki etik objektivizmden öznelerden bütünüyle kopuk evrensel objektif ilkeleri ya da değerleri anlıyorsak ve tüm ahlak alanının bunlara göre düzenlenmesini savunuyorsak, böylesi bir yaklaşım da soyutluğun ve biçimselliğin içinde kaybolacağından gündelik hayattaki somut bireylerin/öznelere doğrudan ya da dolaylı şekillerde karşılaştığı ahlaki

problemlere/ikilemlere çözüm üretme noktasında yetersiz kalacaktır. Bu sebeple sübjektivist eğilimleri bütünüyle dışlamayan ama bu eğilimler içinde erimeyen; aynı şekilde objektivist öğeleri bütünüyle dışlamayan ama objektivizmin yaratabileceği soyutluğun içine hapsolmayan bir etik yaklaşıma ihtiyaç olduğu açıktır. Bu tür bir yaklaşımı inşa edebilmek için de öznel/yerel olanla bağı olan ama gerekli durumlarda onu aşabilme gücüne sahip (çünkü öznel/yerel olanı çeşitli durumlarda yargılayabilecek bir güce ihtiyacımız vardır) bir objektivizme gereksinim vardır. Burada objektivizmden kastım ahlaki evrendeki her türlü ayrıntı üzerine düşünebilen ve ahlaki sorunları tartışabilen bir ortaklık aracılığıyla inşa edilebilecek bir şeydir. Bu türden yeni bir objektivizm algısı bize yukarıdan dayatılan ve haklarında çok da düşünmemiz istenmeyen soyut, evrensel ahlak kodlarını reddedebilmemizi de mümkün kılabilir. Bu olanak hem sübjektivizm hem de objektivizmi birlikte düşünebileceğimiz yeni bir etik anlayışın geliştirilmesine katkı sunabilir.

REFERANSLAR

- Cevizci, A. (2008), *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Davie, W. (1995) ‘Hume’s Apology’, *David Hume: Critical Assessments*, cilt 4, S. Tweyman (ed.), London: Routledge, s. 128-138.
- Gökalp, N. (2010) *Duygu ve Etik*, Ankara: Ebabil Yayınları.
- Hume, D. (1975) *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1976) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (2009) *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Irzik, G. (2003) ‘Bilim Felsefesi Nereye Gidiyor?’, *Felsefe Söyleşileri I-II*, B. Çotuksöken (yay. haz.), İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, s. 37-45.
- Kratz, J. *Hume: Between Subjectivism and Moral Realism*, http://philosophy.stanford.edu/apps/stanfordphilosophy/files/wysiwyg_images/kratz.pdf, erişim tarihi 30.11.2013.
- Kraut, R. (2009) *Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.
- Norton, D. F. (1995) ‘Hume’s Common Sense Morality’, *David Hume: Critical Assessments*, cilt 4, S. Tweyman (ed.), London: Routledge s.156-174.
- Rachels, J. (1993) ‘Subjectivism’, *A Companion to Ethics*, P. Singer (ed.), Oxford: Blackwell Publishing, s. 432-441.
- Smith, M. (1993) ‘Realism’, *A Companion to Ethics*, P. Singer (ed.), Oxford: Blackwell Publishing, s. 399-410.
- Stevenson, C. L. (1963) *Fact and Values: Studies in Ethical Analysis*, New Haven and London: Yale University Press.
- Stevenson, C. L. (1967) *Ethics and Language*, New Haven and London: Yale University Press.
- Urmson, J. O. (1968) *The Emotive Theory of Ethics*, London: Hutchinson & Co Ltd.
- Wong, D. (1993), ‘Relativism’, *A Companion to Ethics*, P. Singer (ed.), Oxford: Blackwell Publishing, s. 442-450.