

**T.C.  
İstanbul Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**Yüksek Lisans Tezi**

**ÇAĞDAŞ ERDEM ETİĞİ BAĞLAMINDA  
DİN VE AHLAK İLİŞKİSİ**

**Muhammed Veysel Bilici**

**2501050446**

**Tez Danışmanı**

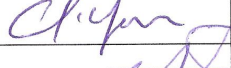

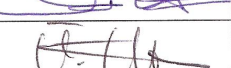
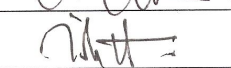

**Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran**

**İstanbul 2008**

T.C  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz **FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ** Anabilim Dalında **2501050446** numaralı **MUHAMMED VEYSEL BİLİCİ**'NİN hazırladığı “**ÇAĞDAŞ ERDEM ETİĞİ BAĞLAMINDA DİN VE AHLAK İLİŞKİSİ.**” konulu **YÜKSEK LİSANS/ DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca **24/06/2008 SALI** günü **Saat 15:00** 'de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **...KABULÜ...**'ne\* **OYBİRLİĞİ /OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
PROF.DR.CARER SADIK YARAN	Kabulü	
PROF.DR.ŞİNASI GÜNDÜZ	KABULÜ	
PROF.DR.ÖMER AYDIN	KABULÜ	
DOÇ.DR.ÖMER MAHİR ALPER	KABULÜ	
DOÇ.DR.İRFAN BAŞKURT	Kabul	

## **Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi**

Çağdaş erdem etiği, deontik ve faydacı etik teorilerin karşısında yer alan ve yasa merkezli bir ahlak teorisinin ahlaki yaşantıyı temellendirme ve açıklamada yetersiz kaldığı temel eleştirisini merkeze alarak “görev” ve “fayda” kavramları yerine “erdem” kavramını, ahlakın merkezi ve temel kavramı olarak öne süren düşünürlerin savunduğu ve kökenini büyük ölçüde antik Yunan felsefesine, özellikle de Aristoteles’in erdem etiğine yaslayan bir ahlak teorisidir. Dolayısıyla çağdaş erdem etiğini anlamak için onun hem tarihsel kökenini hem de kendisini karşısında konumlandığı deontik ve faydacı ahlak teorilerine yönelttiği eleştirileri ele almak gerekmektedir. Bu ahlak teorisinde merkezi kavram olan “erdem”, “görev” ve “fayda” kavramlarından daha temelde, “iyi” kavramı ile en azından eşit düzeyde ele alınmaktadır. Erdem, öznenin insana has karakteristik özellikleri yaşamasına olanak tanıyan karakter özelliği olarak tanımlanabilir.

Erdem etiğinin en önemli vasıflarından biri de insanın sosyal bir varlık olarak ele alınması ve ahlak teorisinde bu gerçeğe merkezi bir rol verilmesidir. Bu açıdan da hem erdem etiğinin dinsel ahlaka uygun olup olmadığı hem de dinsel ahlakın erdem etiği hüviyetinde ortaya çıkıp çıkamayacağı bu çalışmada ele alınmıştır. Diğer yandan insanın sosyal varlık olması ve ahlakın her zaman için sosyal bir etkinlik olarak ortaya çıkması erdem etiği kapsamında din-ahlak ilişkisinin farklı bir perspektifle ele alınmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede subjektif ve yerel olan din ve onun karşısında evrensel ve objektif olan ahlak anlayışı erdem etiği bağlamında kritiğe tabi tutulmuştur. Bunun yanısıra ve daha temel olarak, Tanrı’nın ahlaki kişiliğe sahip olduğu ve erdem etiğinin en önemli ilkesi olan ahlaki ölçütlerin, erdemli bireylerin karakter özelliklerinden elde edilebileceği kabulüne dayalı olarak dinsel ahlakın erdem etiği çerçevesinde temellendirilebileceği vurgulanmıştır.

## **Relations of Religion and Ethics in the Context of Contemporary Virtue Ethics**

Contemporary virtue ethics, situated against deontic and utilitarian ethical theories, is an ethical theory defended by those thinkers who holds that law based ethical theories are insufficient to explain and justify morality thus takes the “virtue” as the central and fundamental concept of morality instead of the concepts of “duty” and “utility” and in this regard whose historical roots mainly dates back to the ancient Greek philosophy, especially Aristotle’s virtue ethics. In this regard, in order to understand contemporary virtue ethics, it is required to deal with both its historical roots and its criticisms directed against the deontic and utilitarian ethical theories against which it situated itself. In this ethical theory the concept of “virtue” is taken as more fundamental than the concepts of “duty” and “utility” and at least as equal to the concept of “good”. Virtue can be defined as those character traits that enable one to actualize his or her potentialities as human being.

One of the most important characteristics of virtue ethics is taking human being as a social creature and giving central role to this fact in its ethical theory. In these terms, both whether virtue ethics is appropriate for religious ethics or not and whether religious ethics can be expressed in terms of virtue ethics or not are studied in this work. On the other hand, since human being is a social creature, morality always exists as a social activity and in this regard the relationship between ethics and religion in terms of contemporary virtue ethics has to be taken in distinct perspective. In this frame, taking ethics as a universal and objective phenomenon but religion as a local and subjective phenomenon is criticized within the context of contemporary virtue ethics. Beside these and more fundamentally, it is emphasized that God has a moral personality and by taking the most important premise of virtue ethics that holds that moral criteria should and can depend on the character traits of virtuous person, God’s moral personality can serve as a basis for religious ethics to exist in the form of virtue ethics.

## Önsöz

Bu çalışmada, çağdaş erdem etiği bağlamında din-ahlak ilişkisi ele alınmaktadır. Bu çerçevede, çağdaş erdem etiğinin hem tarihsel perspektif içerisindeki genel panoraması ele alınmış hem de kendisine has olan güncel yapısı temel konuları merkezde olmak üzere tematik olarak tartışılmıştır. İlk bölüm, erdem etiğinin antik Yunan felsefe geleneği bağlamında neye tekabül ettiği üzerinden, özellikle de Aristoteles'in erdem etiği merkezde olmak üzere oluşturulmuştur. Bunun temel nedeni Aristoteles'in erdem etiğinin, çağdaş erdem etiği noktasında en önemli referans noktalarından birini oluşturmasıdır. Diğer yandan dinsel erdem etiğinin tarihsel olarak imkânına işaret etmek amacıyla Thomas Aquinas'ın görüşleri de ilk bölümde ele alınmıştır. Çağdaş erdem etiği bağlamında din-ahlak ilişkisini ele almak için öncelikle erdem etiğinin hangi temel ölçütler dâhilinde anlaşılması gerektiği ve bu çerçevede diğer ahlak teorilerine yönelttiği eleştirilerle birlikte, sorun olarak gördüğü noktalarda ne tür çözümleri ihtiva ettiğinin ele alınması gerekmektedir. Bu paralelde, çağdaş erdem etiğinin ortaya çıktığı dönemde deontik ve faydacı etik teorilere yönelttiği eleştiriler ayrıntılı olarak tartışıldıktan sonra ona karşı yöneltilen temel eleştiriler de ele alınmıştır. Çağdaş erdem etiğinin diğer etik teorilere yönelttiği en temel eleştiri konusu ise ahlakın yasalar aracılığıyla ve onlara indirgenerek ele alınmasının, temellendirilmesinin ve değerlendirilmesinin imkân dâhilinde olmadığı şeklinde özetlenebilir. Bu çerçevede, ikinci bölümün sonunda çağdaş erdem etiğinin yasa merkezli ahlak teorilerinin yerine ne tür bir ahlak teorisi öne sürdüğü, pratik meselelerde yol gösterici vasfa sahip olup olmadığı ve ahlaki öznenin ortaya çıkması sürecini nasıl ele aldığı gibi temel konular üzerinde durulduktan sonra, son bölümde çağdaş erdem etiği bağlamında din-ahlak ilişkisi temel noktaları itibarıyla ele alınmıştır. Çağdaş erdem etiği bağlamında temel olarak erdem etiğinin dinsel ahlak açısından konumu ve yine dinsel ahlakın erdem etiği açısından neye tekabül ettiği ana çerçeve olarak tartışılmıştır. Bu bağlamda, çağdaş erdem etiği çerçevesinde ahlakın evrensel ve objektif, dinin ise yerel ve subjektif olduğu kabulünün doğruluğu tartışılmıştır. Son olarak ise erdem etiğinin en temel önermelerinden biri olan ahlakta erdemli bireyin karakter özelliklerinin ve bu karakter özelliklerinin somutlaşmış ifadesi olan erdemli eylemlerin, ahlaki yasalardan daha temel olduğu yönündeki

vurgusuna uygun olarak Tanrı'nın irade ve aklından ziyade, ahlaki kişiliğinin dinsel ahlakta merkezi olarak ele alınabileceği vurgulanmıştır. Belirtilen son nokta erdem etiğinin sadece erdem teorisine sahip olan ve erdemi diğer ahlaki kavramlardan türeten herhangi bir ahlak teorisinden ayıran temel özelliğine paralel olarak dinin sadece belli bir erdem teorisine sahip olmaktan da ötede erdem etiğine de sahip olabileceğinin imkânı olarak ön plana çıkmaktadır.

Son olarak tezin konusunu belirlemedeki yol göstericiliği, tezin yazımı süresince her zaman için gösterdiği ilgi ve yönlendirme ve her şeyden daha çok böylesine zengin ve önemli bir konuyu çalışmama öncülük ettiğinden dolayı kıymetli hocam Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran'a teşekkürü bir borç bilirim. Yine tezi bitirmem noktasındaki teşviklerinden ötürü saygıdeğer hocam Prof. Dr. Şinasi Gündüz'e de özel bir teşekkürü borç bilmekteyim. Tezin yazılması sürecinde gerekli olan kaynaklara erişmem noktasında çok büyük yardımlarını gördüğüm sevgili dostlarım Mustafa Sıddık Tüter, Ahmet Kaylı ve Ömer Taşgetiren, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen diğer dostlar da bu tezin ortaya çıkmasında oldukça önemli bir yer tutmakta ve böylece büyük bir teşekkürü hak etmektedirler. Son olarak maddi ve manevi olarak her zaman yanımda olan annem Süheyla Bilici ve babam Yılmaz Bilici'ye, varlıkları bana güç veren kardeşlerime ve tezi yazma sürecinde gösterdiği hoşgörü ve teşviklerinden ötürü değerli eşime teşekkürü bir borç bilirim.

**Muhammed Veysel Bilici**

## İÇİNDEKİLER

Öz.....	iii
Abstract.....	iv
Önsöz.....	v
Kısaltmalar.....	vii
Giriş.....	1
<b>1. Bölüm: Tarihsel Perspektif İçinde Erdem Etiği:</b> .....	<b>9</b>
<b>1.1 Antik Yunan Tecrübesi</b> .....	<b>9</b>
1.1.1 Sokrates.....	11
1.1.2 Platon.....	19
1.1.3 Aristoteles.....	29
1.1.4 Epikürcüler.....	50
1.1.5 Stoacılar.....	56
<b>1.2 Ortaçağ Tecrübesi</b> .....	<b>64</b>
1.2.1 Thomas Aquinas.....	64
<b>2. Bölüm: Çağdaş Erdem Etiği</b> .....	<b>70</b>
<b>2.1 Modern Ahlak Felsefelerine Kökten Bir Eleştiri Olarak Çağdaş Erdem Etiği</b> .....	<b>70</b>
<b>2.2 Çağdaş Erdem Etiğinin İmkânına Yönelik Temel İtirazlar ve Cevaplar</b> .....	<b>85</b>
<b>2.3 Çağdaş Erdem Etiğinin Temel Konuları</b> .....	<b>97</b>
<b>3. Bölüm: Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi</b> .....	<b>129</b>
Sonuç.....	171
Bibliyografya.....	175

## Kısaltmalar

Ed.	Editör
A.e.	Aynı Eser
Bkz.	Bakınız
vb.	Ve benzeri
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
vd.	Ve devamı
C.	Cilt
No.	Sayı
Çev.	Çeviren
t.y.	Tarih yok



## Giriş

Çağdaş erdem etiği 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan ve Aydınlanma döneminden itibaren hâkim pozisyonda bulunan deontik ve faydacı etik teorilerden farklı olarak kökenini, genel olarak, Aristoteles'in erdem etiğine yaslayan ve bu çerçevede modern zamanların karakterine uygun, yeni bir etik teori geliştirme kaygısı taşıyan düşünürlerin ortaya koyduğu düşüncelerin hâsılası olarak değerlendirilebilir. Erdem etiği isminden de anlaşılacağı üzere "erdem" kavramını merkeze alan ve ahlakı bu kavram merkezde olmak üzere değerlendiren veya temellendiren bir ahlak felsefesine işaret etmektedir. "Erdem" kavramı insana has özelliklerin kâmilan gerçekleşmesini sağlayan bireysel yöne sahip olması itibarıyla subjektif olan ancak insan türüne has özellikler çerçevesinde temellendirilen ve bu açıdan da objektif temelleri de olan ve insanda alışkanlık haline gelen karakter özellikleri olarak tanımlanabilir. Bu noktada dikkatli olunması gereken durum, çağdaş erdem etiğinde erdem salt bir alışkanlık olmaktan öte ahlaki yaşantımızda yol gösteren aklın rehberliğinde ortaya çıkan ve insanda ahlaki bir meleke haline gelen bir olgu olarak ele alındığı gerçeğidir. Karakter kavramı ise bir insanın uzun süreli, tanımlanabilir ve öngörülebilir eylemlerde bulunmasını sağlayan veya ahlaki durumlar karşısında tahmin edilebilir eğilimleri sergilemesine olanak tanıyan psikolojik temeli olan insani bir olgu olarak tanımlanabilir.

Bu çerçevede modern etik teoriler arasında hâkim pozisyonda bulunan deontik ve faydacı etik teoriler genel yapıları itibarıyla yasa merkezli bir etiğin savunucusu konumunda iken erdem etiği insanın karakter özelliklerini merkeze alan bir yapıyla ortaya çıkmıştır. Bu durum en açık biçimde çağdaş erdem etiğinde, genel olarak, kabul gören bir ilke olan "erdemli bireyin" ahlaki yol gösterici ve standart olduğu yönünde yapılan vurguda görülmektedir. Erdemli birey, insani iyinin kendi şahsında somutlaştığı veya insana has iyilikleri yaşamayı karakterinin bir özelliği haline getiren ve bu açıdan da duygu, düşünce ve eyleminde tam bir uyumun gözlendiği bireydir. Diğer yandan erdem etiğinde merkezi kavram olan "erdem" herhangi bir biçimde üst veya ön ilkelerden devşirilmez veya diğer tüm ölçüler ve ilkeler merkezi sahneyi işgal eden bu kavramdan türetilirler. Bu açıdan da herhangi bir ahlak teorisinin belli bir erdemler listesine sahip olması veya erdemler hakkında

bir açıklama içermesi bu teorinin erdem etiği kapsamına girdiğini göstermemektedir. Belli bir erdemler listesine sahip olan ve bu erdemler arasındaki ilişkileri içeren ancak erdemi, örneğin, “görev” veya “fayda” olgusuyla temellendiren ahlak teorileri erdem teorisi kapsamında değerlendirilmelidir. Bunun karşısında ise erdem etiği, belli bir erdemler listesine ve bu erdemler arasındaki ilişkileri inceleyen bir erdem teorisine sahip olan ancak bundan da öte erdeme diğer tüm ahlaki kavram ve gerçekliklerden daha merkezi bir rol veren bir ahlak teorisine tekabül etmektedir.

Günümüzde anılan iki etik teorinin yanında ve onlara alternatif olarak varlığını kabul ettiren ve akademik camiada oldukça geniş bir taraftar kitlesi bulan çağdaş erdem etiğini anlamak çağdaş etik teorilerini anlama ve anlamlandırma noktasında oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Diğer yandan ahlak söz konusu olduğunda onun yanısıra kendine hemen yer bulan din olgusu da bu kapsam dâhilinde çağdaş erdem etikçileri tarafından ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, çağdaş erdem etiğinin hem tarihsel kökeni, hem güncel olarak tartışılan ana konuları hem de din-ahlak ilişkisine getirdiği farklı yorum ve düşünme imkânlarını merkeze alan yapısıyla günümüzdeki ahlak teorileri arasında müstesna bir yere sahip olan çağdaş erdem etiğini oldukça geniş bir açıdan ele almayı hedeflemiştir. Diğer yandan kimi felsefeciler tarafından kültürel veya verili olan ve eylemlerimizde nasıl davranmamız gerektiği hakkında bize yol gösteren bir olgu olarak “ahlak” kavramı ve bu verili olan olgu üzerine felsefi bir düşüncünün ifadesi olarak “etik” kavramı arasında bir ayrım olduğu savunulmaktadır. Ancak bu tez boyunca her iki kavramda birbirilerinin yerine herhangi bir uyarıya ihtiyaç hissedilmeden kullanılacaktır.

Deontik ve faydacı etik teorilere en açık biçimde cephe alan ve bu çerçevede anılan teorilerin ahlak dünyasını açıklamakta yetersiz kalmaktan da ötede temel kavram ve önermelerinde sosyolojik ve felsefi açılardan çelişkiler taşıdığını belirten ilk filozoflardan biri Elizabeth Anscombe'dir. Anscombe'ye göre deontik ve faydacı teoriler modern dünyada geçerliliği kalmayan “ahlaki yasa” kavramı çerçevesinde aşkın bir yasa koyucu varlığına referansla ahlaki temellendirmeye çalışan dinsel ahlakın mirasçısı konumundadırlar. Buna göre sekülerleşen veya dini merkeze alan toplumsal ve kültürel yapının çözüldüğü modern zamanlarda dinsel ahlakın temeli olan aşkın yasa koyucu varlıktan hareketle oluşturulan hukuki veya yasal ahlaki

temellendirme mevcut ahlak dünyamızı açıklamakta yetersiz kaldığı gibi herhangi bir ahlaki temellendirme ve gerekçelendirmeye de imkân tanımamaktadır. Benzer bir eleştiriyi Alasdair MacIntyre da dile getirmektedir. Düşünüre göre bireyseliğin yüceltildiği liberal modern toplumlarda ahlaki geleneksel toplumlarda olduğu gibi aşkın bir yasa koyucu varlığa referansla açıklama ve temellendirme imkânı kaybolmuştur. Bu sosyolojik eleştirinin yanısıra felsefi bir eleştiri olarak “ahlaki yasa” kavramında saklı olan “ahlaki otorite” olgusunun gerçekte var olmayana bir işareti içerdiği ve bu açıdan da olgusal olarak boş kümeye referansta bulunduğu dolayısıyla bu çerçevede ortaya çıkan etik teorilerin aslında ahlaki köksüzleştirdiği kabulü diğer bir önemli nokta olarak ön plana çıkmaktadır. Anscombe ve MacIntyre farklı bir ahlaki dilin ve ahlak psikolojisinin imkânı olarak antik Yunan felsefe geleneğine ve bu geleneğin tarihsel süreçteki serencamına işaret etmektedirler.

Çağdaş erdem etikçileri arasında önemli bir yere sahip bulunan Michael Slote ise günümüzde erdem etikçileri arasında cereyan etmekte olan tartışmaları anlama noktasına antik Yunan felsefe geleneğinin vazgeçilemez bir öneme sahip olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan tezde ilk olarak hem Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Yunan felsefe geleneğinin kurucu filozoflarının erdem etikleri hem de bu geleneğin takipçisi konumunda olan Epikürcüler ve Stoacıların erdem etikleri ele alınarak erdem etiğinin tarihsel süreçteki resmi genel olarak verilmiştir. Bunun dışında tez açısından diğer bir önemli nokta olarak dinsel erdem etiğinin imkânı noktasında Thomas Aquinas’ın erdem etiği ele alınmış ve tarihsel olarak bu tür bir etiğin imkânına işaret edilmiştir. Bu tezde tarihsel perspektif noktasında üzerinde en çok durulan filozof ise Aristoteles olmuştur. Bunun temel nedeni Julia Annas’ın tespitiyle Aristoteles’in erdem etiğini en kapsamlı ve sistematik olarak ele alan ilk filozof olmasının yanısıra onun erdem etiğinin çağdaş erdem etikçileri arasında en önemli referans noktalarından birini oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Bu çerçeve dâhilinde Yunan felsefe geleneği ve onun ortaçağdaki izdüşümü olan Aquinas’ın erdem etiği ele alındıktan sonra çağdaş erdem etiğine geçilmiştir. Sokrates, Platon ve Aristoteles’in düşüncelerini açıkladıkları klasik eserlere referansta bulunulurken, Türkçe çevirilerinde bulunan sayfa numaraları yerine, uluslararası geçerliliği olan

Bekker ve Stephanus numaralandırma sistemleriyle belirtilen düşüncelere ve alıntılanan cümlelere referanslar verilmiştir.<sup>1</sup>

Çağdaş erdem etiğiyle ilgili değerlendirmeler ise üç temel başlık altında ele alınmıştır. Bu başlıklar altında ise çağdaş erdem etiği açısından temel öneme sahip olan konular, kavramlar ve eleştiriler tematik olarak tartışılmış ve böylece bu düşüncenin ortaya koyduğu eleştiriler, ele aldığı konular, kavramlar ve bizzat çağdaş erdem etiğinin deontik ve faydacı teoriler karşısında gerçek bir alternatif olup olmadığı çerçevesinde kuşatıcı bir resim ortaya konmuştur. Belirtilen üç temel başlıktan ilki çağdaş erdem etiğinin deontik ve faydacı teorilere yönelttiği eleştirilerin ele alındığı ve bu açıdan da çağdaş erdem etiğinin genel olarak eleştirel yönleriyle resmedildiği bölümdür. Bu bölümde çağdaş erdem etiğini savunan düşünürlerin, Aristoteles'in erdem etiğinden ayrıldıkları yönler de ele alınmaktadır. Çağdaş erdem etiği bölümünün ilk olarak negatif bir biçimde, onun diğer etik teorilerden farkını ortaya koyacak şekilde ele alınmasının temel nedeni hem tarihsel sürece olan uygunluk hem de bir felsefi düşüncenin anlaşılmasında ilk ortaya çıktığı zaman hangi eleştirileri veya soruları merkeze alarak kendisine meşru bir zemin hazırladığının bilinmesinin bu düşüncenin kendi içinde eleştiriden ziyade daha yapıcı olarak geliştirdiği çözümlerin daha iyi anlaşılmasında vazgeçilmez bir olanak tanınmasıdır. Çağdaş erdem etiğinin öncü isimleri ilk çıkış döneminde ortaya yapıcı bir etik teori koymak yerine ağırlıklı olarak deontik ve faydacı etik teorileri çeşitli yönlerden eleştiren ve bu açıdan da eleştiriye merkeze alan bir kimliğe sahiptirler. Bu çerçevede deontik ve faydacı teorilere yöneltilen en temel eleştiri bu teorilerin yasa merkezli olmaları veya ahlaki hukuki hüviyette bir olgu olarak ele almaları olarak ön plana çıkmaktadır. Daha önce belirtilen sosyolojik ve felsefi eleştirilerin yanısıra ahlaki yasa veya ilkelerin her zaman için genellemeleri ihtiva ettiği ancak ahlaki yaşantımızın tikeller çerçevesinde somut olaylar karşısında tavırlar almamızı gerektirdiğinden dolayı yasa merkezli etik teorilerin ahlaki yaşantımızı kuşatma ve açıklama noktasında yetersiz kaldıkları diğer bir önemli eleştiri noktasıdır. Benzer

---

<sup>1</sup> Bu sistemlerle ilgili olarak sırasıyla şu internet adreslerine bakılabilir;

<http://www.mlhanas.de/Greeks/LX/BekkerNumbers.html>,

[http://www.indopedia.org/Stephanus\\_pagination.html](http://www.indopedia.org/Stephanus_pagination.html)

biçimde Michael Stocker deontik ve faydacı etik teorilerin ahlaki motivasyonumuz ve gerekçelendirmemiz arasında, duyguyu ahlak dünyasından dışlamalarından ve ahlakı tamamen rasyonel bir zeminde ele almalarından ötürü, bir yarık oluşturduklarını ve şizofrenik bir kimliğe davetiye çıkardıklarını belirtmektedir. Michael Slote ise bu teorilerin ahlaki öznenin kendisini, ahlakı tamamen ilişkisel boyutta ele almalarından ötürü ahlaki değerlendirmenin dışına ittiklerini belirterek Stocker'ın eleştirilerine paralel bir eleştiri ortaya koymaktadır. Dolayısıyla çağdaş erdem etiğinin diğer etik teorilere yönelttiği eleştirilerin özü, ahlakı yasa merkezli olarak ele almak, ahlaki öznenin yaşantısını kendi bütünselliği içerisinde duygu, düşünce ve eylem noktasında kuşatamamak ve bu çerçevede de uygun felsefi bir ahlak psikolojisine sahip olamamak olarak özetlenebilir.

“Çağdaş Erdem Etiğinin İmkânına Yönelik Temel İtirazlar ve Cevaplar” başlığı altında ele alınan ikinci kısımda ise deontik ve faydacı etik teorileri savunan düşünürlerin erdem etiğinin imkânına dair sorgulamaları ve bu çerçevede onlara karşı verilen cevaplar tartışılmıştır. Deontik ve faydacı ahlak teorilerini savunan düşünürler erdemlerin her zaman için belli ahlaki ilkeler veya olgulara nispetle anlamlı olduklarını, dolayısıyla kendi başlarına ahlaki standart oluşturamayacaklarını savunmaktadırlar. Bu düşünceye göre, deontik ve faydacı etik teorilerin zaten içerdiği erdem teorisi her zaman için imkân dâhilindeyken erdem etiği hiçbir zaman için gerçek bir alternatif olarak diğer ahlak teorilerinin karşısına çıkamaz. Bu çerçevede dâhilinde erdem etiğinin imkânı “erdem” kavramı merkezde olmak üzere ve ahlaki yasa veya ilkelerin ahlaki yaşantıyla olan ilişkisini bağlamında tartışılmıştır. Bu eleştirinin kökeninde bulunan ahlaki yaşantı noktasında yasaların veya ilkelerin başka herhangi bir olguya indirgenemez olduğu kabulü ahlaki yaşantının yadsınamaz biçimde tikel durumlarla ilgili olması ve yasaların bu yaşantıyı açıklamadaki başarısızlıkları vurgulanarak eleştirilmiştir. Çağdaş erdem etiğinin imkânına dair diğer bir temel sorgulama ise karakter olgusunun varlığını redde dayalıdır. Bu eleştirinin temel dayanak noktası olarak öne sürülen gerekçe, yapılan psikoloji deneylerinde karakter olgusunu destekleyecek herhangi bir bulguya rastlanmamış olmasıdır. Çağdaş erdem etiğini savunan düşünürler, bu düşüncenin ardında yatan temel bir kalkış noktasının davranışçı psikolojinin tüm eylem ve seçimlerin çevresel koşullara tepki olduğu kabulü olduğunu belirterek, bunun hem bilimsel olarak zayıf

bir hipotez olduğu hem de ele alınan deneylerde ortaya çıkan değişik davranış türlerini açıklamada karakter olgusunun vazgeçilemez bir önemi olduğunu vurgulayarak karşı çıkmaktadırlar. Bu çerçevede diğer bir önemli sorgulama, çağdaş erdem etikçileri arasında müstesna bir yere sahip olan Michael Slote’un tarihsel açıdan erdemli yaşamının imkânına yönelik olarak öne sürdüğü düşüncedir. Bu sorgulama, insanın tarihsel bir varlık olduğu bu anlamda da geçiciliğe ve eksikliğe mahkûm olduğu dikkate alındığında erdemli bireyin mümkün olup olmadığı üzerine kuruludur. Bu kısım, belirtilen son noktanın ele alınması ve erdem etiği açısından ahlaki yaşantımızda yol gösteren temel olgu olarak pratik aklın öneminin vurgulanmasıyla sona erdirilmiştir.

“Çağdaş Erdem Etiğinin Temel Konuları” başlığı altında ise temel olarak erdem, erdemli birey, insan doğası, toplum, kültür ilişkisi, ahlaki yaşantı ve ahlaki yasa arasındaki ilişki ve her şeyden önemlisi erdem etiğinin ahlaki yaşantımız noktasında yol gösterici vasfa sahip olup olmadığı tartışılmıştır. Bu kısım da temel olarak Rosalind Hursthouse, Michael Slote, Julia Annas ve Alasdair MacIntyre’in düşüncelerine referansla ancak diğer çağdaş erdem etikçilerinin düşünceleri de merkeze alınarak belirtilen konular tartışılmıştır. Erdem etiğinin pratik ahlaki meselelerde yol göstermesi bağlamında, insanın sosyal bir varlık olduğu ve bu açıdan da ilk öğrenim sürecinin rol modelleri örnek alınarak ve taklit edilerek başladığı dikkate alındığında, erdem etiğinin en temel yol gösterici düsturu olan “erdemli bireyin karakteristik olarak davranacağı gibi davran” ilkesinin insanın temel sosyalleşme ve eğitim sürecine referansla anlaşılabilceği vurgulanmıştır. Bu çerçeve dâhilinde erdemli bireyin nasıl tanınacağı, erdem etiği ve diğer etik teorilerin öne sürdüğü ahlaki öğrenme sürecinin bireyden istediği temel vasıf ve yeteneklerinin neler olduğu, bunların biri birlerinden nasıl ayrıldığı ele alınmıştır. İnsanın sosyal bir varlık olması ve taklit yeteneği sayesinde hayata hazırlıklı hale gelmesi, çağdaş erdem etiğinin insanın sosyal bir varlık olduğu ve herhangi bir ahlaki teorinin başlangıç noktası olarak bunu dikkate alması gerektiği yönündeki vurgusuyla tam bir uyum içerisindedir. Diğer yandan insanı insan yapan özellikler olarak duygu, düşünce ve eylem arasında kopmaz bir bağ olduğu ve bu açıdan da ahlakın sadece düşünceye veya düşüncenin içinde yuvalandığı duygudan arınmış bir akıl anlayışına referansla anlamlandırılmayacağı vurgusu önemli bir nokta olarak öne çıkmaktadır.

Bu vurgunun ardında yatan en temel kabul ise insanın aklının ve duygularının biri birlerinden ayıramayacağı ve aklın duygulara yönelik kurucu bir vafsa sahip olduğu gibi duyguların da akla yönelik kurucu bir vafsa sahip oldukları gerçeğidir. MacIntyre’ın “öyküsel bütünlük” ve “tutarlılık” olarak ahlaki ve erdemi toplumsal yaşantıya referansla temellendirmesi, Slote’un “ben-öteki asimetrisi” kavramı çerçevesinde diğer etik teorilerin ahlaki özneyi ahlaka yabancılaştırdığı eleştirisi, Hursthouse’un erdemli bireyin yol göstericiliği ile ilgili tartışmaları ve Julia Annas’ın erdem etiğinin ahlaki eğitim sürecini anlamlandırma ve mümkün kılmada ne tür bir yaklaşım içerisinde olabileceği ile ilgili tespitleri bu bölümün ana temalarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, “öyküsel bütünlük” yaşamın bütünselliği içinde insanın sosyal bir varlık olduğu ve hayatında zaman-mekân noktasında ve ötekiyle girilen ilişkide belli bir amacı gözettiği ve bu amacın da tutarlılık ve bütünsellik olduğunu savunan bir düşünceye tekabül etmektedir. Slote’un “ben-öteki asimetrisi” kavramıyla ifade ettiği gerçeklik ise özellikle deontik teorilerde ahlaki öznenin ahlaki değerlendirme ve temellendirmenin tamamen dışına itilmesi dolayısıyla ahlakın bu özneye yabancılaştırılması olarak okunabilir. Hursthouse ve Annas’ın düşüncelerinde açığa çıkan en önemli gerçek ise ahlakın ancak ve ancak belli bir yaşam deneyimine sahip olmakla mümkün olduğu yönündeki güçlü vurgudur. Bu çerçevede erdem etiğinin genel yapısı ve konuları tartışıldıktan sonra, tezin ana konusu olan çağdaş erdem etiği bağlamında din-ahlak ilişkisi ele alınmaktadır.

Son bölümde ise çağdaş erdem etiğini seküler bir yapıda ele alan kimi düşünürlerin dinsel ahlakı, ahlakın yasa merkezli olmasında birinci derece etkili unsur olarak, olumsuzladıklarından hareketle temel olarak bu mevzu tartışılmıştır. Bu çerçevede, dinlerin bireysel ve sosyal hayatlarda yol gösterici vasfını yitirdikleri saptamasını temeline alan sekülerlik görüşü tartışıldıktan sonra din, kültür ve erdem ilişkisi ele alınmıştır. Diğer yandan dinsel ahlakın sadece ve sadece “tanrısal emir teorisi” merkezde olmak üzere, aşkın bir takım ilkelere uymaya indirgenip indirgenemeyeceği mevzusu diğer bir önemli nokta olarak tartışılmaktadır. Tanrısal emir teorisi, ahlakın Tanrı’nın ya aklından ya da iradesinden kaynaklandığını dolayısıyla dinsel ahlakın sadece ve sadece dıştan dayatılan emirlere uymakla açıklanabileceğini savunan teorilere verilen genel addır. Bu teoride, resmedildiğinin

aksine dinlerin bireyin hayatını bütünselliği içinde; duygu, düşünce ve eylem noktasında kuşatma iddiasında oldukları, dinlerin örnek insan modelleri ve yaşantıları açısından oldukça zengin oldukları ve yine benzer biçimde dinsel hayatta cemaatlerin dolayısıyla toplumsal yaşamın merkezi olduğu vurgulandıktan sonra dinsel ahlakın erdem etiği çerçevesinde ele alınmasının daha uygun olduğu savunulmuştur. Bu çerçevede ikili bir yapı olarak hem çağdaş erdem etiğinin dinsel ahlaka uygun olup olmadığı çeşitli boyutlarıyla tartışılmış hem de tersinden dinsel ahlakın genel yapısı itibarıyla erdem etiğine uygun bir yapı arz edip etmediği ele alınmıştır. Bu paralelde, Stanley Hauerwas'ın görüşleri merkezde olmak üzere herhangi bir biçimde din ve ahlak ilişkisini ele alan ahlak teorilerinin kökeninde yatan temel kabullerden biri olan dinin yerel ve subjektif, ahlakın ise evrensel ve objektif olduğu saptamasının gerçekliği veya imkânı tartışılmıştır. Hauerwas'a göre ahlak zorunlu olarak başına sıfat alması gereken ve bu açıdan da her zaman için belli bir bağlama dayalı olarak ortaya çıkan bir olgudur. Dolayısıyla genel bir kategori olarak din-ahlak ilişkisinden bahsetmek imkân dâhilinde bulunmamaktadır. Diğer yandan bu bölümde, tanrısal emir teorisinin karşısında ve ona alternatif bir dinsel ahlak teorisi olarak Linda Trinkaus Zagzebski'nin geliştirdiği ve savunduğu "tanrısal motivasyon teorisi" erdem etiğine uygun bir dinsel ahlakın imkânına işaret etmesinin yanısıra, bireyin ahlakiliğinin ve genel olarak ahlakın objektif temellere sahip olabilmesinin kaynağı olarak Tanrı'nın ahlaki kişiliğini merkeze alan yapısıyla temel noktaları itibarıyla ele alınmaktadır.

Bu çerçevede "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi" ismini taşıyan bu çalışma erdem etiğinin tarihsel kökenleri, çağdaş görüntüsü ve dinle olan ilişkisini kuşatıcı ve oldukça farklı açılardan ele almaktadır.



## 1. Bölüm: Tarihsel Perspektif İçinde Erdem Etiği:

### 1.1 Antik Yunan Tecrübesi

Çağdaş erdem etiğinin<sup>1</sup> kullandığı temel kavramlar ve argümanlar ne tarihte hiç tartışılmamış ve var olmayan yeni bir görüşün neticesi olarak ne de tarihte zaten mevcut olan bir düşüncenin birebir kopyası olarak ortaya çıkmışlardır. Erdem etiğinin farklı gelenekler içinde birbirinden ayrı çeşitleri olsada temel ahlaki kavramları ve insan için belli bir amacı gözeten teleolojik ahlak felsefesi noktasında belli bir ortak zemini olan kanallarının antik dünyadan Aydınlanma dönemine kadar süren bir hâkimiyeti vardır. Aydınlanma döneminde Aristotelesçi felsefe geleneğinin özellikle fizik bilimlerdeki gelişmelere paralel olarak etkisini yitirmesinden dolayı bu felsefeyle özdeşleştirilen erdem etiği Elizabeth Anscombe'nin 1958'de neşrettiği **“Modern Moral Philosophy”** adlı makaleye kadar terk edilmiş veya görmezden gelinmiştir.<sup>2</sup> Dolayısıyla erdem etiğinin yeniden canlanmasını mümkün kılan ana unsurlar tarihsel olarak mevcuttur. Bundan dolayı da çağdaş erdem etiğini anlamının

---

<sup>1</sup> Kimi düşünürler etik ve ahlak terimleri arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Buna göre, çok temel olarak, ahlak belli kabullerden hareketle oluşturulan iyi, doğru, güzel, arzulanır vb. olguların “nasıl” yaşanması gerektiği üzerinden yükselirken; etik ahlaki tutumda kendini belli eden ancak peşine düşülmeyen “niçin” sorusunun peşine düştüğü ölçüde ikinci dereceden bir etkinlik olarak ahlaki ilke, kavram, kabul ve eylemlerin doğasına dair sistematik ve felsefi bir incelemeyi içermektedir. Bu nokta göz önünde bulundurulmakla birlikte, bu çalışmada ahlak ve etik kavramları bir birilerinin yerine kullanılacaklardır. Nitekim, Julia Annas bu ayrım için üzerinde tüm herkesin uzlaştığı herhangi bir dayanak noktasının mevcut olmadığını belirtmektedir.

Bkz.: Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma, 2002, ss. 4-5.;

Julia Annas, “Ancient Ethics and Modern Morality,” **Philosophical Perspectives**, C. 6, 1992, s. 130.

<sup>2</sup>Aristotelesçi felsefe, Hıristiyanlığın Avrupa tarihinde eşsiz olduğu ve tüm sosyal, siyasal, düşünsel referansların kendisine nispetle anlamlı hale geldiği dönemde, neredeyse, bu dinin entelektüel formu haline bürünmüştür. Bu nokta paradoksal bir telmihe sahiptir. Anscombe veya çoğu erdem etikçisi için erdem etiğine geri dönüş onun Hıristiyan gelenek içinde algılandığı biçimiyle olmaktan ziyade, Hıristiyanlık öncesi özellikle de Aristoteles'te olan şekliyle bu ahlak felsefesinin ele alınması, modern bağlamda işlenmesi ve insan psikolojisine dayalı olarak yeniden canlandırılmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla, böyle düşünenler için ortaçağlar boyunca hâkim olan Aristotelesçi felsefe ve bundan kaynaklı Hıristiyan erdem etiği, Aydınlanma dönemi etik anlayışlarının kökeninde de bulunan “tanrısal emir teorisi” (**divine command theory**) çerçevesinde “nasıl eylemeliyim?” sorusunu merkeze aldığı ve bunlara kaynaklık ettiği ölçüde “yükümlülük” merkezli olmuştur ve “nasıl yaşamalıyım?” sorusunu merkeze alan antik Yunan felsefesinin ortaya çıkardığı erdem etiği anlayışından uzaklaşmıştır. Dolayısıyla çağdaş erdem etiği genel olarak rengini büyük ölçüde Hıristiyanlığın verdiği ortaçağ Aristotelesçi erdem etiğinden ziyade, Aristoteles'in erdem etiğinin Yunan felsefe dünyasındaki haliyle ele alınması ve modern zeminde işlenmesinden yanadır tespitinde bulunmamız bir abartma olmayacaktır.

Bkz.: Roger Crisp. “Modern Moral Philosophy and the Virtues,” **How Should One Live?**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 1-2.

yolu bu kadim geleneğin temellerine inmekten geçmektedir.<sup>3</sup> Michael Slote benzer biçimde çağdaş erdem etiğini savunan düşünürler arasındaki ortaklıklar kadar ayrılıklarında kendilerinden önceki tarihsel dönem ve özellikle de antik felsefe geleneğindeki erdem etiği tecrübesi kavranmadan anlaşılamayacağını belirtmektedir.<sup>4</sup>

O halde Sokrates ve Platon'dan başlayıp antik felsefe dünyasının diğer önemli isim ve akımlarının ahlak teorilerinin ele alınmasının, erdem etiğinin modern zamanlardaki yeniden canlanmasının hem nedenlerini anlamakta hem de kullandığı temel kavram ve önermelere nüfuz etmekte vazgeçilemez bir önemi bulunmaktadır. Antik felsefeciler arasında çağdaş erdem etiği için en vazgeçilmez olan isim ise Aristoteles'tir. Dolayısıyla bu filozofun erdem etiği anlaşılmeden çağdaş erdem etiğini ele almak her zaman için içinde bir eksikliği barındıracaktır. Nitekim Julia Annas'ın belirttiği gibi erdem etiğinin sistematik olarak ele alınması en açık biçimiyle ilk kez Aristoteles tarafından gerçekleştirildiği gibi modern erdem etiği kapsamında yapılan tartışmalar açısından da filozofun vazgeçilemez bir önemi vardır.<sup>5</sup> Bu çerçevede çalışmanın amacı ve sınırları doğrultusunda antik Yunan felsefe tecrübesinde erdem etiğinin ne anlama geldiğini merkeze alarak bu ahlak felsefesinin temel yapısını incelemek oldukça faydalı olacaktır. Belirtilmesi gereken diğer bir önemli nokta ise ele aldığımız tüm filozofların farklı yöntem, kapsam ve delillerle de olsa mutluluk, erdem, iyi kavramlarını birbirleriyle sıkı biçimde irtibatlı görmeleri, mutluluğu ahlakın biricik gayesi olarak ele almaları ve bunun için de erdem ve erdemlerle bezenmiş karakterin önemine vurgu yapmalarınıdır. Bu ortak noktalara rağmen onların etik anlayışları, erdem etiği kapsamında değerlendirilirken gerek kullandıkları kavramlar gerekse insan doğası tanımları kendilerine has tarihsel çerçeve içinde ele alınmalıdır.

---

<sup>3</sup> Julia Annas erdem etiğinin bir gelenek olarak okunması gerektiğini belirttikten sonra, bu geleneğin en sistematik halinin ilk olarak Aristoteles'te ortaya çıkmasına rağmen tüm antik felsefe dünyasının temel etik görüşü olduğunu belirtmektedir.

Bkz.: Julia Annas, "Virtue Ethics," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2005, s. 515.

<sup>4</sup> Michael Slote, "Virtue Ethics," **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, Ed. Hugh LaFollette, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi)

[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199\\_chunk\\_g978063120119918](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199_chunk_g978063120119918), 17 Kasım 2007

<sup>5</sup> Annas, "Virtue Ethics," s. 515.

### 1.1.1 Sokrates

Yunan felsefe tarihinde ahlakı felsefi olarak belli bir sistematik içerisinde inceleyen ve bu paralelde bilginin, erdemin ve iyi yaşamının doğasını irdelemeyi felsefesinin temeli haline getiren ilk filozof Sokrates'tir.<sup>6</sup> Sokrates'in bu çabasının sonucu ironik biçimde hemşerileri tarafından "tanrı-tanımazlık" ve "ahlaksızlık" suçlarıyla yaftalanıp onu ölüme sürüklerken, onun aynı zamanda kendisinden sonraki felsefe etkinliklerinin tümünde bitip tükenmez bir ilham kaynağı ve yol gösterici olmasını sağlamıştır.<sup>7</sup> Sokrates'in temel çabası döneminde etkin olan ve ahlakı belli bir toplumsal uzlaşya veya bundan da bağımsız kişisel haz peşinde koşma ve tercihe indirgeyen sofist görüşe karşı onu nesnel, evrensel ve insan yaşamının temel amacına uygun bir yapıda savunmak ve bu görüşü yaymak üzerine kuruludur. Ancak bu çabalar salt felsefi veya entelektüel bir karşı çıkış olmaktan ziyade Homeros'un destanlarını yazdığı dönemdeki toplumsal ve siyasal yapıda var olan kahraman kültü, kaprisli tanrıların insan kaderi üzerindeki karmaşık oyunları, kendini yüceltme vb. fikri, dini ve kişisel yol gösterici dolayısıyla ahlak kurucu düşüncelerin aşınması sonucu ortaya çıkan kaosun aşılması ve insanlara yaşanmaya değer olduğu kadar rasyonel, anlaşılabilir ve öngörülebilir bir hayat sunma arzusunda aranmalıdır.<sup>8</sup>

Genel olarak Yunan ahlak felsefesi, en kapsamlı ve sistematik şekilde Platon ve Aristoteles'te ifadesini bulan şu dört temel kabule yaslanmaktadır:<sup>9</sup>

1. İnsan yaşamının doğasından kaynaklanan belli bir amacı gözettiği savunulmaktadır. Dolayısıyla teleolojik (amaçsal) bir etik söz konusudur.

---

<sup>6</sup> George Rudebusch, **Socrates, Pleasure and Value**, New York, Oxford University Press, 2002, s.3 Sokrates'in düşüncelerini ilk elden öğrenme fırsatımız ne yazık ki yoktur. Onun düşüncelerini öğrencileri aracılığıyla öğrenmekteyiz. Dolayısıyla elimizde farklı Sokrates resimleri mevcuttur. Öğrencileri arasında ise Platon müstesna bir yere sahiptir. Dolayısıyla Sokrates derken tarihsel Sokrates'ten ziyade Platon'un diyalogları yoluyla bilinen Sokrates kastedilmektedir. Ancak uzmanlar genel olarak bu diyaloglardan erken ve orta dönem Platon eserleri olarak sınıflandırdıkları diyalogların tarihsel Sokrates'i yansıtmakta en başarılı örnekler olduğunu vurgulamaktadırlar.

Bkz.: Terence Irwin, **Plato's Ethics**, New York, Oxford University Press, 1995, ss. 3-13.

Bkz.: Thomas C. Brickhouse, Nicholas D. Smith. "Socrates," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g9780631222156\\_17](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g9780631222156_17) Kasım 2007

<sup>7</sup> Robert L. Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1998, s.1

<sup>8</sup> A.e., s. 3.

<sup>9</sup> Cevizci, **Etîge Giriş**, s. 34.

2. Çevirisi erdem olarak yapılan Yunanca **arete**<sup>10</sup> kelimesinde saklı olduğu üzere insan doğasında gerçekleşmesi durumunda iyi, erdemli, adil bir yaşantıyı mümkün kılacak olan bir öz veya işlev mevcuttur. İyi veya erdemli yaşam insanı oluşturan tüm öğelerin –akıl, ruh<sup>11</sup>, arzu, duygu vb.- ahenkli ve dengeli biçimde, bir arada doğalarını gerçekleştirmelerinden doğar. Dolayısıyla, Takiyettin Mengüşoğlu'nun belirttiği gibi Grek etiği **eudaimonist**<sup>12</sup> bir etikdir.<sup>13</sup> Yani asıl amaç insanın zaten mevcut olan kapasitesini kendisi aracılığıyla gerçekleştirdiği ve kendisinden başka amaç gözetilmeyen veya kendi içinde amaç olan mutluluğu mümkün kılmaktır. Bu anlamda insanın doğasını gerçekleştirmesi ahlakın temel motivasyonu ve en üst amacıdır.

<sup>10</sup> **Arete** kelimesi klasik Yunanca'da “bir şeyin işlevi”, “mükemmellik” ve “erdem” anlamlarına gelmektedir. Yunan filozofları toplumlarına sağduyusal biçimde hâkim olan, erdemlerden bazısına sahip olanların diğer bazısına sahip olmayabileceği, erdemlerin sosyal rollerle sınırlı olduğu, erdemlerin bilgi olmadan da sadece sağduyuya dayalı olarak elde edilebileceği, erdemini öğretilenine veya erdemli insanların taklit edilebileceği vb. görüşlerin bazılarını reddetmiş, bazılarını tashih etmiş, bazılarını ise olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu durum onların toplumlarında cari olan bir şeyle ilgilendiklerinin göstergesidir.

Bkz.: T.H. Irwin, “The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy,” **How Should One Live?**, Ed., Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 37-39.

Bkz.: John Gilbert, "The Sophists," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g97806312221565\\_17](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g97806312221565_17) Kasım 2007

Diğer yandan **arete**, ahlaki yükümlülük ve ilkeleri kuşatan ancak onları aşan biçimde, organizmanın çevresine en uyumlu ve doğasına en uygun biçimde olması süreci olarak mutluluğa ermesi ve doğasını gerçekleştirmesine imkân tanıyan özelliklerin genel adı olarak da tanımlanabilir.

Bkz.: Irwin, **Plato's Ethics**, ss. 33-34.

<sup>11</sup> Ruh (**psyche**) kelimesi günümüzde anlaşıldığı biçimiyle, bedenden ayrı bir numen olmaktan ziyade, bedeninin canlılığı olarak anlaşılır. Yani canlı bedenle cansız beden arasındaki fark Yunan düşünce sistematizasyonundaki ruh kavramını anlamamıza olanak sağlar. Bedenden ötede bir ruh tanımının bazen işaretleri görülse bile onun varlığı kesin bir yargı olarak sunulmaz. Arrington'un belirttiği gibi, **Sokrates'in Savunması** adlı eserde bedeninin canlılığını yitirmesinden sonra, ruhtan kaynaklı ölümsüzlük düşüncesiyle alakalı olarak bunun mümkün ama zorunlu olmadığı ile ilgili tespitleri bu görüşü destekler niteliktedir. Yine, Ahmet Cevizcinin belirttiği üzere, Sokrates ruhu ahlaklılığın ve erdemlinin yuvası veya çekirdeği olarak ele almıştır. Dolayısıyla bu felefelede ruh “bilinçli ve ahlaki kişiliğin oturduğu yer olarak” ele alınmaktadır.

Bkz.: Platon, **Sokrates'in Savunması**, Çev. Niyazi Berkes, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, 40c4-42a

Bkz.: Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 34.

Bkz.: Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 9.

<sup>12</sup> **Eudaimon** kelimesi basit anlamda sadece bir mutluluk değildir. İnsan yanlış, doğasına aykırı olay ve örgülerden de kısa vadede ve cehaletinden dolayı mutlu olabilir. Bu kelime daha çok doğasına uygun olarak yaşayan ve onu gerçekleştiren insanın sürmüştüğü olduğu “iyi yaşanmış yaşam” veya doyuma ulaşmış, gerçekleştirilen potansiyellerin yaşam sahasını oluşturması olarak algılanmalıdır.

Bkz.: Annas, “Ancient Ethics and Modern Morality,” s. 119.

<sup>13</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000, s. 264.

3. İnsan doğası insanı diğer canlılardan ayıran temel unsur olarak anlaşılır ve akletme vasfı bu anlamda biricikleştirilir. Dolayısıyla ahlaklı yaşamın mümkün olması zorunlu olarak aklın rehberliğinde olacaktır.

4. İnsan sosyal bir varlık olduğundan veya akıl eylemlerini sosyal bir çevrede gerçekleştirdiğinden dolayı ahlaklı yaşamı mümkün kılan en önemli unsurlardan biri toplumdur.

Yukarıdaki kabuller tam ve net olarak Sokrates'in düşüncelerinde görülmezlerse bile bu düşüncelerin bir kısmı veya tohumları onda açık biçimde görülmektedir. Daha önce belirtildiği gibi o etiği dolayısıyla insan yaşamını felsefesinin temeline yerleştiren ilk filozof olmanın yanısıra kendinden sonraki tüm felsefe tarihini bu anlamda açık biçimde etkilemiştir. Yukarıdaki genel çerçeve içerisinde ise Sokrates'in ahlak felsefesi şu dört temel unsur etrafında dönmekte veya onlar aracılığıyla tartışılmaktadır.<sup>14</sup>

1. Sorgulanmayan yaşantının yaşanmaya değer olmadığı tezi.
2. En uygun yaşantı biçiminin ruha özen gösterme noktasında sergilenen eylemlerle ortaya çıktığı tezi.
3. "Sokratik cehalet" olarak bilinen, Sokrates'in bir şey bilmediği ile ilgili savı.
4. Sokratik paradokslar:
  - a) Erdemin bilgi olduğu tezi,
  - b) Tüm erdemler bir olduğu veya erdemlerin birliği tezi,
  - c) İnsan bilerek yanlış yapmaz, yanlış yapma veya erdemsiz bir eylemde bulunma bilgisizlikten kaynaklanır düşüncesi,
  - d) Hiçbir dış şartın erdemli bir insana zarar veremeyeceği yönündeki kuvvetli vurgu.

Yukarıdaki noktalar Sokratesçi etiğin ana noktaları olmak bakımından önemlidir. Ancak bu yazıda tüm bu noktaların ayrıntılı bir incelenmesinden ziyade filozofun temel motivasyonu üzerinde durulacaktır. Sokrates'in en temel düşüncesi ilk ilkede bulunmaktadır. Nitekim o tüm diyalogları boyunca Yunan toplumunda hâkim olan erdemleri kabul ediyor gözükmeye rağmen hemşerilerini onların doğası

---

<sup>14</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, ss. 7-8.

hakkında sıkı biçimde sorgulamış ve yaşadığı toplumda hâkim olan tanım ve bu tanımlardan hareketle oluşturulan pratiklerin eleştirisine girişmiştir. Bu metodun temelinde “X nedir?” sorusu yatmaktadır. Bu soru tüm X’leri, onları bu etiket altına toplayan ve onsuz düşünülemez olan özelliklerini, daha doğru bir ifadeyle en temel özelliğini bulmaya yönelik bir sorgulamayı içermektedir. Sokrates bu formu “zanaat örnekmesi” ile açıklar, bir zanaatı (**techne**) icra eden usta bunun için gerekli olan bilgiye (**episteme**) hem sonuca götüren yolları bilmesi noktasında hem de bu yolların nihai hedefi noktasında sahiptir.<sup>15</sup> Örneğin bir ayakkabı tamircisi, hem ayakkabının nihai amacını hem de onu oluşturmak için gerekli yolları bilen insandır. Bu bilgi objektiftir, kimse iyi ayakkabı nedir veya iyi ayakkabı ustası kimdir üzerine bir tartışmaya girmez. Aynı şekilde insan için nihai amaç mutlu olmaktır. Bu mutluluk ise ayakkabı örneğinde olduğu gibi amaca ve insan doğasına uygun biçimde elde edilebilir ve bu noktada subjektif değil objektiftir. Sokrates mutluluğun temel sağlayıcısı ve objektif ölçütü olarak erdemi öne sürer. Onun kullandığı şekliyle baktığımızda erdemler ya mutluluğa götüren bir araç ya da kendileri de mutluluğu oluşturan, en nihayetinde de gerçekleştirilmeleri kendi içinde amaç olan olgulardır. Bu noktalar Yunan felsefesi uzmanları tarafından tartışılmaktadır ancak ortada net bir resim mevcut değildir.<sup>16</sup>

Sokratik metotta esas olan şey toplumun bilmediği veya kabul etmediği erdemler üzerinden bir sorgulamaya girişmek değildir. Sokrates tamda toplumunda cari olan genel erdem anlayışı ve bundan hareketle tek tek erdemler üzerine sorgulamalarını gerçekleştirmiştir. O bu noktada muarızına öncelikle belli bir erdem ne olduğu üzerinden sorular yöneltmiş ve onu soru veya yönlendirmelerle istediği noktaya çekip cehaletini ortaya çıkarmış ve böylece negatif bir yolla da olsa onun kendini bilmesinin yolunu açmıştır. Aslında diyalogların hiç birinin sonunda Sokrates sorguladığı erdemler hakkında net bir tanım vermemektedir. Bu hem kendisinin bir şey bilmediği yönündeki iddiasına hem de “kendini bil” düsturuyla ifade edilen kişisel sorgulama ve potansiyelini gerçekleştirme yoluna daha uygundur.

---

<sup>15</sup> A.e., s. 9.

<sup>16</sup> Araçsal olarak erdem tanımı noktasında:

Bkz.: Cevizci, **Etîğe Giriş**, ss. 40-41.

Sokrates etiğinde araç ve amaç olarak erdem hakkında kısa bir değerlendirme için.

Bkz.: Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, ss. 22-23.

Bu metod **elenchos** (çapraz sorgulama veya çürütme sanatı) olarak adlandırılmaktadır.<sup>17</sup> Bu metotla Sokrates ilk olarak muarızlarının erdem veya tikel bir erdemle alakalı olarak bildiklerini sandıkları noktalarda içine düştükleri çelişkiyi göstermeyi, ikinci olarak buradan hareketle onları erdemi ciddiye almaları noktasında rasyonel tartışmaya sevk ve teşvik etmeyi amaçlamaktadır.<sup>18</sup> Bu noktada o çeşitli diyaloglarda Yunan toplumunda kabul gören şu beş erdemin sorgulamasına girişmiştir. Bunlar temel olarak ılımlılık, dindarlık, cesaret, adalet ve bilgeliktir.<sup>19</sup>

Filozofun daha önce belirtilen temel görüşlerinden erdemin bir bilgi türü olduğu ve tüm insanların iyiliği arzuladığı tespitinden hareketle kimsenin bilerek kötülüğü istemeyeceği ile ilgili görüşleri en açık biçimde **Menon** adlı diyalogda gözlenmektedir. **Menon**'daki önemli noktalara geçmeden evvel şu soru üzerinde durmakta fayda vardır. Erdem nasıl bir bilgi türüdür? İlk olarak erdem olan bilgi insanı mutluluğa götüren, kendisini (doğasını) gerçekleştirmesine olanak sağlayan bilgidir. Dolayısıyla "nasıl bir yaşam sürmeliyim?" sorusunun cevabından hareketle ahlaklı yaşamın temel ilkelerini ve bunu gerçekleştirmeyi mümkün kılan olanakları açık eden bir bilgi türüdür. Bundan hareketle üç tür bilginin erdemin kapsamına dâhil olduğunu savunabiliriz.<sup>20</sup> Sokrates'in **sophia** veya **phronesis** adını verdiği bilgelik ve eylemlerimize yön veren pratik bilgi anlamında gerçek bilgiyle eşitlediği suret olarak erdem iyi ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve neyin gerçekten kötü olduğuna dair kesin bir bilgiyi ifade eder. İnsanın kendisine, doğasına veya kapasitesine dair olan bilgi erdemdir. Bu tür tüm insanların doğaları gereği olarak arzuladıkları mutluluğun ya olmazsa olmaz araçları olarak ya da mutluluğu oluşturan birer amaç olarak bilgiye işaret etmektedir. Tek tek erdemlerin bilgisi önemlidir ancak tüm erdemlerin aslında tek bir erdem oldukları yönündeki Sokratesçi tez temel olarak bütünü bilmeyenin parçayı veya tersinden parçayı bilmeyenin bütünü bilemeyeceği ön kabulünden hareketle erdemi hem bilgiye eşitlemiş hem de erdemlerin bilgelik

---

<sup>17</sup> Robert Wardy, "Ancient Greek Philosophy," **The Blackwell Companion to Philosophy**. Ed. Nicholas Bunnin, Tsui-James E. P., Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088\\_chunk\\_g978063121908827](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088_chunk_g978063121908827), 19 Kasım 2007

<sup>18</sup> Terence, **Plato's Ethics**, s. 19.

<sup>19</sup> **A.e.**, s. 31.

<sup>20</sup> Cevizci, **Etîğe Giriş**, ss. 41-43.

veya pratik aklın şemsiyesi altında birliklerini savunmuştur. L. Versenyi'nin ifadesiyle erdem Sokrates'te şu anlama gelmektedir:

“İnsan bir bütün olduğuna ve bir bütün olarak gerçekleştirilme ihtiyacı duyduğuna göre, kendisiyle insanın kendisini bir bütün olarak gerçekleştirdiği yetkinlik ya da erdem bölünemez bir bütündür. Bütün ilişkileri içinde (kendisiyle ve bir bütün olarak devletle olan ilişkileri içinde) bir bütüne (insan) ilişkin bir bilgi olan bilgelik.”<sup>21</sup>

Diğer yandan Sokrates **Menon** adlı diyalogda erdemın yararlı bir şey olduğunu gösterdikten sonra yararlı olan bir şeyin mutlaka ve mutlaka bilgisine sahip olunması gerektiğini tespit etmiş ve aksi durumda muhtemel zararlardan korunulamayacağını belirtmiştir. Bu noktada o her zaman yararlı olan bilginin yine her zaman yararlı olan erdeme eşlik etmesi gerektiğinden de ötede erdemın bir bilgi olduğunu savunmuştur. Yani felsefî olarak ifade etmek gerekirse Sokrates için bilgi erdemın hem zorunlu hem de yeterli koşuludur ve erdem aynı zamanda akıl yoluyla kavranılıp yaşanacak bir fenomendir.<sup>22</sup> Diğer bir ifadeyle bilgi ve eylem ayrımı Sokratesçi etikte mevcut olan bir durum değildir. **Menon** adlı diyalogda geçen şu pasaj tamda bu noktayı anlatmaktadır (S: Sokrates, M: Menon):

S- Biz erdem iyi bir şeydir dememiş miydik? Şu varsayımı ileri sürmüyor muyuz: Erdem iyi bir şeydir.

M- Evet.

S- Bilgiden ayrı olduğu halde iyi olan bir şey varsa, erdem de bilgiden ayrı olabilir. Ama bilgi her iyiyi kavransa, kavramadığı iyi bir şey yoksa, o zaman erdemın de bir bilgi olduğunu kabul etmeliyiz.

M- Evet, doğru.

...

S- Ölçülükle kolay öğrenme için de böyle değil midir? İnsan bir şeyi akılla öğrenirse, bir şeye akılla katlanırsa, o şey faydalı olur, akılla olmazsa zararlı olur.

M- Çok doğru.

S- Ruhun gördüğü ve katlandığı bütün işleri yöneten akılsa, saadete erişilir; akıl değilse, bu işlerin sonu felakettir.

M- Doğru.

S- Erdem ruha ait bir şeyse ve muhakkak faydalıysa, akıldan başka bir şey olamaz. Çünkü kendiliğinden ne zararlı, ne de faydalı oluyorlar. Erdem faydalı olduğunda göre, aklın bir cinsinden başka bir şey değildir, diyebiliriz.”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> L. Versenyi, **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989, s. 117'den nakleden Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 41.

<sup>22</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 14.

<sup>23</sup> Platon, **Menon**, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998, 87d-89d.



Sokrates'in erdemlerin birliğiyle alakalı argümanı temel olarak şöyledir. Tüm erdemler bilgeliliğin veya akıllılığın bir parçası veya türüdürler. Bununla birlikte farklı cinsten olanlar karşıt kutup olarak farklı cinslerle zıtlaştırılırlar. Bundan hareketle o iki farklı şeyin aynı karşıta sahip olmamasına rağmen tüm erdemlerin karşı kutbunda temel olarak aptallık bulunduğunu belirterek hem erdemlerin birliği tezini hem de erdemın bilgiye eşit olduğu tezini savunmuştur.<sup>24</sup> Yine aynı eserde, bir kimsenin bilgiye sahip olduktan sonra kötüyü istemeyeceği veya tersinden kötüyü isteyen kimselerin gerçekte iyinin bilgisine sahip olmadıkları da savunulmuştur.<sup>25</sup> Bu aslında sağduyuya karşı bir savdır. Nitekim biz bir kimsenin iyi ve kötüyü bildiği halde iradesi vasıtasıyla kötüyü seçebileceğini kabul ederiz. Bu paralelde Sokrates'in irade kavramı ve seçimin doğası üzerinde yeterince durmadığı belirtilmelidir. Nitekim irade kavramı öğrencisi Platon vasıtasıyla sahneye çıkmış ve Aristoteles tarafından da Sokratesçi etiğe yöneltilmiş en erken ve etkili eleştirinin hareket noktası olmuştur. Tüm bunların ötesinde Sokrates erdemi kendisiyle iyinin ve kötünün ayırt edilebileceği, sahip olunması ile erdemli olunabilecek bir bilgi türü olarak görmüş bu açıdan da entellektüalist bir pozisyonda olmakla suçlanmıştır. Erdemlerin birliğini savunmuş ve bundan daha önemli olarak insan için en iyi yaşamın gerçekleşmesi noktasında erdemın, aklın ve eylemin birlikteliğinin gerekli olduğunu göstermiştir. İnsanların doğaları gereği her zaman iyiyi veya güzeli isteyeceklerini belirtmiş dolayısıyla kimsenin bilerek kötülüğü istemeyeceğini iddia etmiş, kötülüğün kaynağı olarak bilgisizliği görmüş ancak daha önemli olarak tüm düşündüklerini kendi hayatında yaşamış bir bilge olarak ortaya çıkmıştır. Onun

---

<sup>24</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 17.

<sup>25</sup> Platon, **Menon**, 77b-78b.

Ayrıca benzer biçimde kötüyü seçme halinin her zaman için isteksizce olacağı ve bundan dolayı kötüyü kötü olarak bilmemekten kaynaklı olarak seçen insanın temelde cehaletinden dolayı böyle yaptığıyla alakalı olarak **Protagoras** adlı diyalogda şu satırlar geçmektedir.

“- O halde hoş, iyi ise, yaptığı şeylerden daha iyi şeyler olduğunu ve bunları yapmanın elinde olduğunu bilen ya da sanan ve daha iyi şeyleri yapmak elindeyken daha az iyi olanları yapan tek kimse yoktur ve insanın kendinden aşağı olması cahillik, kendinden üstün olması da bilgeliktir.

-Hepsi kabul etti bunu.

-Peki, ama cahillik dediğiniz nedir? Önemli şeyler üstüne yanlış bir fikre sahip olmak, yanılmak değil mi?

-Kimsenin seve seve kötü ya da kötü olduğunu sandığı şeyden çok, kötü olduğunu sandığı şeyin peşinde koşmasının doğasına aykırı olduğu ve iki kötü arasında seçme yapmak zorunda kalınca, küçüğünü seçmek varken kimsenin büyüğünü seçmeyeceği doğru değil mi?”

Bkz.: Platon, **Protagoras**, Çev. Tanju Gökçül, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, 358b11-358d4.

çokça tartışılan “anımsama teorisi” ve erdemın bilgi olması hasebiyle öğretilebileceği ile ilgili düşünceleri de diğer yandan dikkat çekmektedir. Öz olarak o hayatını düşündüğü gibi yaşamış, yaşadığı gibi de düşünmüştür. Bu açıdan o ileride göreceğimiz gibi belki de Aristoteles’in erdemi kendisi aracılığıyla nitelediği “bilge veya erdemli insanın tikel durumlar karşısında sergilediği tutumdur” tanımındaki bilgeye veya erdemli insana tüm bir antik Yunan dünyasında uygun olan ender isimlerden biridir.<sup>26</sup> Ancak Aristoteles’in görüşlerine geçmeden evvel Sokrates’in en büyük öğrencisi Platon’un etik anlayışı, özellikle de erdem hakkındaki görüşleri üzerinde durmamız daha faydalı olacaktır.

---

<sup>26</sup> David Ross, **Aristoteles**, Çev. Özcan Yalçın Kavasoglu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002, s. 228.

## 1.1.2 Platon

Platon'un ahlak felsefesi, hocası olan Sokrates'in ahlak felsefesinden daha sistematik, kuşatıcı, karşı çıkışlara karşı daha korunaklı olmakla birlikte o genel olarak etiğini içinde yaşadığı site devletinin temel organlarının işlevi ve sosyal sınıflar arasındaki ilişkileri ahenkli ve dengeli yürütmenin gerekliliğinden hareketle bunları insan doğasına uygulamaktan devşirmiştir.<sup>27</sup> Diğer yandan onun çokça tartışmalara konu olan formlar teorisi veya idealar dünyası, etik söz konusu olduğunda batı felsefe tarihinde ilk defa ahlaki doğruların objektif temellere dayandırılması amacıyla öne sürülen ahlaki realizmin ilk örneği olma konumundadır.<sup>28</sup> Bu resim içinde filozofun erdem ve genel ahlak anlayışını kendisine yasladığı metafizik görüşlerine çalışmanın kapsamı dâhilinde atıfta bulunulacak ancak tartışmaya dâhil edilmeyecektir.<sup>29</sup>

Platon'un etik anlayışı şu dört temel üzerinden yükselmektedir.<sup>30</sup> Platon, ilk olarak, sofistlerin öne sürdükleri görüşün aksine erdem ve pratik aklın ayrı birer kategori olduğu görüşüne karşı çıkmıştır.<sup>31</sup> Erdem olmadan pratik akıl veya

---

<sup>27</sup> Ancak bu düşünce sadece içinde bulunduğu toplumu yüceltme edimi olarak algılanmamalıdır. Aksine Platon için bu durum ilk ve en önemli olarak metodolojik bir sorundur. Yani o toplumsal iş bölümünden hareketle insanın doğası üzerine daha açık bir kavrayışa kavuşacağımızı düşünmektedir. İkinci olaraksa o ahlakı salt bir biçimde sosyal ve siyasal uzlaşya indirgeme çabalarının somutlaştığı sofist görüşe karşıdır. Bu nokta ilerleyen satırlarda tekrar vurgulanacaktır.

Bkz.: Alasdair MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1988, s. 69.

<sup>28</sup> Hugh LaFollette, "Introduction," **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, Ed. Hugh LaFollette, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199\\_chunk\\_g9780631201199\\_17](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199_chunk_g9780631201199_17) Kasım 2007

<sup>29</sup> İdealar dünyası veya formlar, Platon için deneye dayalı ve değişen dünyanın ötesinde değişmeyen, şaşmaz bir ölçüye sahip olan ahlak görüşünü savunmak için vazgeçilmez bir öneme sahiptirler. Diğer yandan o "anımsama teorisi" ile de bunların bizim doğamızda var olduğunu vurgulamaktadır. Yani onun ahlakı burada ve şimdiden bağımsızdır ancak onlara yön tayin etmektedir.

Bkz.: Bryan Magee, **Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgensteina'a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma, 2001, s.15

<sup>30</sup> MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?** ss. 69-70.

<sup>31</sup> Glaukon'un erdem veya doğrulukla, hareketlerimize yön veren pratik aklın bir arada olmadığına dair "Gyges Yüzüğü" hikâyesinden hareketle Sokrates'e karşı çıkması bunun örneğidir. Hikâyeye göre kendi halinde, hayatın normal akışı içinde ahlaklı sayılabilecek Gyges çobandır ve bir gün görünmezlik yüzüğü bulunca hiç zaman kaybetmeden bunu kullanarak kralın karısını ayartır. Burada ve diğer benzeri sofist itirazlarda aynı şey vurgulanmaktadır. Doğruluk dediğimiz durum ya başkalarının bize dayattığı, ya güçsüz olduğumuz için kabul ettiğimiz ya da gerçekleştirilmesi her zaman için bize faydalı olmayan ve mutluluk getirmeyen bir şeydir. Dikkat edilirse sofistler bu düşünceyle durum betimlemesi yapmaktan ziyade, var olandan hareketle ortaya ahlaki bir norm koymaktadırlar. Dolayısıyla, Platon, insan doğasından hareketle bu düşünceye karşı çıkmış ve

rasyonelliğin yine tersinden pratik akıl veya rasyonellik olmadan erdemini mümkün olmadığını savunmuştur. Diğer yandan genel olarak tüm erdemleri özellikle adaleti sosyal ve siyasal iktidar mücadelesinde terbiye edici bir araç olarak gören görüşün tam karşısında yer almıştır.<sup>32</sup> O aynı zamanda salt retoriğe dayalı, rasyonel tartışmadan ve objektif kriterlerden bağımsız bir “nasıl yaşamalıyım?” ve “nasıl eylemeliyim?” sorularına karşı çıkmıştır. Temel olarak sofistlerin ön görüşü olan sosyal, siyasal ve bireysel iyiliği sağlamada işlevselliğin – doğruluğun değişmez ilkeleri ve standartlarının zıddına- sağladığı cevaplar ve yaşama pratiklerinin herhangi bir mükemmellik ve doğa tanımından hareketle insanlara üst ilke ve standartlar sağlamaktan üstün olduğu görüşü Platon tarafından reddedilmiştir. Burada kastedilen, keyfi veya insanlar arası anlaşmalara dayalı olarak ortaya çıkan, çıkarı merkeze aldığı ve sanıya dayalı olduğu ölçüde pragmatik olan işlevselliktir. Yoksa bir şeyin doğasını gerçekleştirme noktasında işlevsel olma hali değildir.<sup>33</sup> Yani Platon için ahlak veya etik her şeyden önce değişmeyen bir özden müteşekkil, rasyonel, insan doğasına dayanan, üst ilke ve kıstasların hâsılasıdır. MacIntyre’in tespitiyle o Protagoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” sözünde saklı olan “bir birey için adalet nedir?” sorusu yerine tümel bir kategori olarak “adalet nedir?” sorusundan hareket ederek bu noktadaki felsefesini oluşturmuştur.<sup>34</sup>

Platon tüm felsefi çabasını sanıya (**doxa**) veya inanca dayalı olmayan kesin bilgilerin (**episteme**) bulunması temeli üzerine inşa etmiştir. Ancak filozof bunu yaparken kendi sosyal, siyasal ve felsefi atmosferinden yararlanmışır. Etik anlayışının kâmilin görülebileceği **Devlet** adlı eserinde ise ahlakın doğası ve

---

doğruluğun zorunlu ve yeter sebep olarak insana faydalı olduğunu vurgulamıştır. “**Gyges Yüzüğü**” hikâyesi için;

Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000, 359c-361d.

<sup>32</sup> “Bu kanunları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler içinde doğru olduğunu söylerler: kendi işlerine gelenden ayrılanları da, kanuna, doğruluğa aykırı diye cezalandırırlar.” Bu satırlar sofistlerin, genel olarak, adaletle alakalı görüşlerini yansıtmaktadır.

Bkz.: Platon, **Devlet**, 339a.

<sup>33</sup> Gerasimos Santas, "Plato: Ethics," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002 (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g978063122215611\\_17](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g978063122215611_17) Kasım 2007

<sup>34</sup> Alasdair MacIntyre, **Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma, 2001, ss. 20-21.

erdemlerin rolü üzerine araştırmasında şu satırlarla kendisine metodolojik bir sınırlandırma koyduğunun işaretini vermiştir.

“Bundan sonra şuna geçebiliriz: Daha büyük olan bir Şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı bir tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yönleri buluruz.”<sup>35</sup>

Dolayısıyla Platon’un etik anlayışını eleştirenlerin özellikle üzerinde durduğu onun site devletinin temel vasıflarından hareketle ahlaki görüşlerini oluşturduğu görüşü kısmi bir haklılığa sahip olmasına rağmen filozofun etik anlayışının buna indirgenmesi büyük bir haksızlıktır. Filozofun niyeti yukarıdaki satırlarda kendisinin de belirttiği gibi öncelikle büyük parçayı (site devleti) tasvir, tasnif ve tahlil etmenin sağladığı kolaylıkla daha küçük parçaya (insana) doğru yol almaktır. Her Şeyden önce bu çaba ideal bir devleti n gerektirdiği gibi buradan hareketle de ideal veya ütopik bir insan anlayışına evirilmek kaçınılmaz gibi durmaktadır. Dolayısıyla onun çabasını salt bir içinde bulunduğu ortamı yüceltme ve üst-norm haline getirme çabasına indirgemek büyük bir haksızlıktır. Onun topik anlayışı var olan çevreden daha çok, “var olması gereken nedir?” sorusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim onun filozof-kral ütopyası, aklın akıl-dışını tamamen kontrol ettiği erdemli insan anlayışı vb. düşünceleri 20. yüzyıl düşünürlerince kıyasıya eleştirilmiştir.<sup>36</sup> Bu noktalar tespit edildikten sonra Platon için erdem’in ne

---

<sup>35</sup> Platon, **Devlet**, 369a.

<sup>36</sup> Buna rağmen kimi dşnrlere, Platon’un akıldışının varlığını ve gücünü kabul etmesinden hareketle aslında onun belli ölçülerde Freud’un savunduğu düşüncelerin – asıl olanın veya medeniyetin temel itici motivasyonun, akıldan ziyade akıldışının bastırılması ve onun yönlendirmesi olarak okunması gerektiği- öncüllerinin bulunabileceği bir kaynak olarak okunmasını savunmaktadırlar. Bu görüşü de temel olarak, Platon’un **Őölen** adlı eserindeki **eros** kavramına dayandırmaktadırlar. Resim bu Şekilde ortaya konunca Platon felsefesi kolayca Aydınlanma ideallerinin en büyüklerinden biri olan mutlak rasyonalite savıyla çelişmektedir.

Bkz.: Stjepan G. Mestrovic, **Uygur Barbarlık**, ev. Mehmet zay, İstanbul, Açılım Kitap, 2004, ss. 202-226.

Diğer yandan Karl Popper gibi önemli bir modern düşünürü, Platon’un filozof-krallarının hüküm sürdüğü ideal devletinin, özellikle en alt tabakada olan insanları hileştirdiğinden hareketle onu kıyasıya eleştirmiştir. Bu eleştirinin temel noktası, Platon’un özgürlüğün akıllarını iyi kullanamayan insanlar için iyi olmadığını ve bunlar için en iyisinin akla, dolayısıyla bilge yöneticilerine uymakla kendi kendini kontrol olduğunu savunmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu düşünce modern düşünürlerin geçer akçesi olan liberal siyaset felsefesinin ve ondan kaynaklanan ahlak felsefesinin tam karşısındadır.

olduğu ve insan doğasıyla ilişkili olarak öne sürdüğü kardinal erdemler üzerinden nasıl bir resmi bize sunduğu bundan sonraki satırların ana konusu olacaktır.

Her şeyden önce Platon için ahlak insanlar arası ilişkiye dayalı olan ve zamana göre değişen bir fenomen değildir. Esasında ahlak iyi ideasına dayalı olan ve insanın doğasının zorunlu olarak gerektirdiği bir olgu olarak rasyonel temelde değerlendirilebilecek ve tanımlanabilecek bir şeydir. Platon etiğinin temel kavramları erdem, mutluluk ve iyi kavramlarıdır.<sup>37</sup> Başlangıç noktası ise “nasıl yaşamalıyız?” sorusunda kendini açık etmektedir. Platon için bu sorunun muhtemel birden fazla cevabı ancak tek bir doğru seçeneği vardır. Nitekim, o **Devlet** adlı eserinde farklı cevapların bir kritiğine girişmiş ve nihayetinde erdemi merkeze alan cevabın doğru seçenek olduğunu belirtmiştir. **Devlet** kitabında bilindiği üzere temel olarak tartışılan konu adaletin ne olduğudur. Yani o klasik Yunan düşüncesine hâkim olan adalet ve mutluluk temaları üzerinde durmuş, ancak bunu yaparken toplumunda hâkim olan sağduyusal düşünceden hareket etmemiş aksine onun zıddına felsefi bir görüş geliştirmiştir.<sup>38</sup> Bunu yaparken, Platon üç ayağa sahip bir çerçeve çizmiştir.<sup>39</sup> Buna göre adalet nedir ( diğ erdemleri de eklersek; itidal, cesaret, bilgelik), o bir erdem midir, o iyi midir ve adil insana mutluluk getirmekte midir? Bu sorulara cevap verebilmek için ise öncelikle erdemin ne olduğunun bilinmesi gerektiğini vurgulamasına rağmen filozofumuz temel olarak erdemi de, adaleti de iyi kabul etmiş ve ondan hareketle tanımlarını yapmıştır. Yani kendi çizdiği sınırın dışına çıkmıştır.<sup>40</sup> Bunun dışında onun için iyi olma durumu mutluluktan önce gelir veya iyi olma (**eudaimon**: potansiyelini gerçekleştirme olarakta anlaşılmalıdır) mutluluğu zorunlu olarak doğuran bir üst durumdur. Peki, iyiyi veya daha doğru ifadeyle “insan için iyiyi” nasıl tanımlayabiliriz. Öyle görünmektedir ki insan için iyiyi bulduğumuz takdirde Platoncu ahlak ve erdem anlayışının temel noktasını kavramış olacağız.

---

Bkz.: Lesley Brown, "Plato and Aristotle," **The Blackwell Companion to Philosophy**, Ed. Nicholas Bunnin, Tsui-James E.P., Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002. (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088\\_chunk\\_g978063121908828](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088_chunk_g978063121908828), 19 Kasım 2007

<sup>37</sup> Gerasimos, "Plato: Ethics," 17 Kasım 2007

<sup>38</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 35.

Bu zıtlık yani ahlakın bağlam bağımlı veya bağımsız olduğu tartışmaların da anahtar terimler şunlardır: **nomos** (toplumsal uzlaş), **physis** (doğa, belli bir öz) .

<sup>39</sup> Gerasimos, "Plato: Ethics," 17 Kasım 2007

<sup>40</sup> **A.e.**

Şimdi sözü onun erdem, mutluluk ve iyi arasındaki ilişkiyi ve bunların ne olduğunu en iyi yansıtan diyaloglarından biri olan bu kısma bırakalım (S: Sokrates, T: Thrasymakhos):

“S- Peki, kendine özgü işi gören şeyin, o işte bir üstünlüğü olduğuna inanıyor musun? Demin dediğimiz gibi, gözlerin bir işi var mıdır?

T- Vardır.

S- Kulakların bir işi var mıdır?

T- Vardır.

S- Onların da gördüğü işte, bir iyi işitme, kötü işitme yok mudur?

T- Vardır.

S- Şimdi bir düşünelim; kendilerinde bir görme üstünlüğü yoksa tersine, gözlerde bir görme yetersizliği varsa, gördükleri işi en iyi bir şekilde başarabilirler mi?

T- Başaramazlar elbette. Yoksa sen görmekten değil de, körlükten mi söz ediyorsun?

S- Bunu bırak şimdi, benim sorduğum o değil. Ve iş gören şeyde bir üstünlük varsa, gördüğü işi iyi mi görür, kötü mü görür diye soruyorum.

T- Anladık.

S- Kendilerine özgü iyilikten yoksun kulaklar, gördükleri işi kötü görürler, değil mi?

T- Ona ne şüphe?

S- Bunu her şey içinde söyleyebilir miyiz?

T- Bence, evet.

S- Şimdi gel şunu inceleyelim, Thrasymakhos: Kafanın başka hiçbir şey yapmayacağı, kendine özgü bir iş var mıdır? Araştırmak, karar vermek, yönetmek gibi işler, onun işidir diyebilir miyiz? Diyebilirsek, bu işi kafadan başka bir şeyin yapamayacağını da söyleyebilir miyiz?

T- Söyleyebiliriz.

S- Peki yaşamak, kafanın işidir diyemez miyiz?

T- Elbette deriz.

S- Kafanın da iyisi, kötüsü vardır, değil mi?

T- Vardır.

S- Peki, Thrasymakhos, kafa kendine özgü değerden yoksun olunca, işlerini iyi görebilir mi?

T- Göremez.

S- Bundan şu çıkar: Kötü bir kafanın yönetmesi de kötü olur, iyi kafanın ki ise iyi.

T- İster istemez.

S- Biz doğruluğa iyilik, eğriliğe de kötülük demiş miydik?

T- Demiştik.

S- Öyleyse doğru kafa, doğru insan iyi yaşar. Kötü kafa, eğri insan da kötü yaşar.

T- İş böyle alınca, doğru.

S- Doğruysa, iyi yaşayan en büyük mutluluğa erer, yaşamayınca eremez.

T- Ermez tabii.

S- Doğru adam mutlu, eğri adam mutsuzdur.

T- Öyle diyelim.

S- Peki, mutsuz olmak zararlı, mutlu olmak da yararlıdır, diyebiliriz değil mi?

T- Deriz.

S- Öyleyse, mutlu Thrasymakhos, eğrilik hiçbir zaman, doğruluktan daha karlı olamaz.<sup>41</sup>

Yukarıdaki diyalogdan çok temel olarak şu ilkeleri devşirebiliriz. Bir şeyin ne olduğu o şeyin işlevine bakılarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bir şeyin iyi olması aynı zamanda o şeyin işlevlerini sağlıklı bir şekilde yerine getirmesiyle alakalıdır. O halde Platon bize şu üç aşamalı prosedürü uygulayarak erdem, iyi ve mutluluk arasında nasıl bir bağlantı olduğunu bulmamızı önermektedir.<sup>42</sup> Bunlar ilk olarak verili olan şeyin işlevlerini keşfetmek. İkinci olarak verili olan şeyin iyi işleyen veya onun için kötü örneği teşkil eden çeşitlerini bulmak. Üçüncü olarak verili şeyin iyi veya kötü işlemesini sağlayan özelliklerini bulmak. İyi işlemesini sağlayan şeyler verili şeyin erdemlerini oluşturduğu ölçüde o şeyin iyi olarak nitelendirilmesini sağladıkları gibi, **eudaimon** kelimesinin asıl anlamlarından biri olan “potansiyeli gerçekleştirmek” noktasında o şeyin mutluluğunun anahtarını da bize verir.<sup>43</sup> Peki, bu ilkeyi insana nasıl uygulayacağız? Platon bu sorunu devlet ve insan arasında, daha önce de belirtildiği gibi, bir analogi kurarak aşmaktadır. Bunu gerçekleştirirken de neden ahlaklı olunması gerektiği, ahlakın objektif kıstasların olup olmadığı gibi önemli sorulara cevap vermektedir. Filozofun temel çabası tek tek erdemlerin ne olduğundan ziyade tüm erdemleri erdem yapan ölçüt nedir sorusunda aranmalıdır.<sup>44</sup> Diğer taraftan kurulan bu analogi onun etik anlayışının siyaset felsefesinin, siyaset felsefesinin de etik anlayışının neredeyse simetrik ve bir birini tamamlayan bir bütünsellik içinde ortaya çıkmasını sağlar.

Daha önce Platon’un devlet, toplum ve insan doğası arasında ilişki kurmasının temel sebebi olarak, kendi tespitiyle, devletin veya toplumun tek bir

---

<sup>41</sup> Platon, **Devlet**, 353b2-354a5.

<sup>42</sup> Gerasimos, "Plato: Ethics," 17 Kasım 2007

<sup>43</sup> Bu noktada **eudaimon** veya mutluluk bir şeyin doğruluğunun, rasyonelliğinin kriteri olarak anlaşılmalıdır. Ancak dikkat edilmesi gereken husus bunun dış bir kriter olmaktan ziyade iç kriter olduğudur. Terence Irwin’in tespitiyle, iki tür **eudaimonizmden** bahsedilebilir. Bunlardan ilkinin psikolojik **eudaimonizm**, ikincisini ise rasyonel **eudaimonizm** olarak isimlendirebiliriz. İkisi arasındaki fark, ilkinin Sokrates’in savunduğu görüş olarak, bizim iyiyi bildiğimiz takdirde her zaman bu yönde davranacağımız, kötülüğün ardındaysa bilgisizliğin yattığı inancına yaslanması; ikincisinin ise, iyinin bilindiği hallerde bile buna aykırı davranabileceğimizi kabul ettiği halde bunun irrasyonel olduğunu savunmasında yatmaktadır. Dolayısıyla irade kavramı da bu noktada sahneye girmektedir. Bu iki tür arasındaki fark, bize, Sokrates’le Platon arasındaki uyumsuzluğun anahtarını sağlamaktadır. Bkz.: Terence, **Plato’s Ethics**, ss. 52-55.

<sup>44</sup> MacIntyre, **Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, ss. 41-42.



bireyde var olan özellikleri daha geniş ve net biçimde ortaya koymasından kaynaklandığı belirtilmişti. Ancak bu devlet sıradan bir devlet değil unsurları arsında ahenk ve dengenin olduğu “doğru devlettir”.<sup>45</sup> Platon, özellikle **Devlet** eserinin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde bu ideal devleti kapsamlı biçimde ele almış ve onun her şeyden önce “insanın kendi kendine yeten bir varlık olmamasından dolayı”<sup>46</sup> işbölümüne dayalı olacağını, işbölümünün ise “doğal yeteneklere”<sup>47</sup> göre belirleneceğini savunmuştur. Buna göre bir devletin çok temel olarak maddi ihtiyaçları karşılayan sınıflara (çiftçi, zanaatkâr, tüccar vb.), gerekli durumlarda hayatiyetini koruyacak savaşı bir sınıfa ve bu iki sınıfa yönlendirecek bir yönetici sınıfa ihtiyaç vardır. Daha önce bir şeyin potansiyeli her ne ise onu gerçekleştirmekle gerçek işlevini ve amacını bulacağını belirtmiştik. Bu üç sınıfın her birisinin bir **telosu** veya gerçekleştirmek durumunda oldukları bir doğaları vardır. Bunları gerçekleştirdikleri zaman ise erdemli biçimde ortaya çıkacaklar veya doğru bir yol tutturacaklardır. Bu çerçevede en alt tabakada bulunanların sahip olması gereken erdem itidal veya ölçülülük, orta sınıfın sahip olması gereken erdem cesaret en üst sınıfın sahip olması gereken erdem ise bilgeliktir. Platon bu resmi çizerken organik bir toplum yapısı öngörmüştür. Ancak bu toplum kast sisteminin hâkim olduğu bir toplum değildir, temel ihtiyaçlar etrafında organize olan bu toplumda herkes doğasını gerçekleştireceği sınıfa geçebilir, hatta geçmelidir. Tüm bu sınıfların kendilerine has erdemleri gerçekleştirmeleri durumunda ise adalet erdemi ortaya çıkacaktır. Bu açıdan onun devletinde akıl tam bir hâkimiyete sahiptir. Platon aklın denetimi dışında kaosun çıkacağını öngörmüştür. O aynı zamanda erdemi salt bir bilgi olarak gören hocası Sokrates’in zıddına erdemi bilgidен öte bir durum olarak kavramış ve erdemin iradeyle olan bağlantısına giden yolu açmıştır.<sup>48</sup> İdeal devleti veya toplumu oluşturan öğelerin insanda bulunması halinde veya Platon’un yukarıda zikredilen devlet-insan benzerliği ile ilgili görüşü kabul edildiğinde bu sosyal sınıflara has olan erdemlerin aynı zamanda tek tek tüm insanlara has erdemler olacağı açıktır. Platon bu görüşünün kısa bir özetini **Devlet** 439a-445e arasında vermiştir. Buna göre insanda da fiziksel ihtiyaçların baskın geldiği ve arzunun kaynağı olan bir kısım

---

<sup>45</sup> Platon, **Devlet**, 434d-435b.

<sup>46</sup> **A.e.**, 369b4.

<sup>47</sup> **A.e.**, 423d.

<sup>48</sup> Magee, **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgensteina’a Batı Felsefesi**, s. 11.

(**appetite**), anlama, anlamlandırma, hesaplama vb. rasyonel faaliyetlerin yatağı olarak akıl (**intellect**) ve bu ikisi dışında da Platon'un öfke veya tin (**spirit**) dediği, akılla arzu arasında aracılık yapan irade vardır. Dolayısıyla insan ruhu üçlü bir şemaya sahiptir; akıl, irade ve arzu. Bu noktada Platon erdemini kısa ve net bir tarifini verir: "Onun gibi, doğruluğu yapanda içimizdeki bölümlerin tabiata uygun bir düzenle sıralanıp bağlanması, eğriliği yapan da, bu bağlanıp sıralanmanın tabiata aykırı oluşudur."<sup>49</sup> O halde insan ruhunun bu üç bölümü kendi tabiatlarını gerçekleştirdikleri oranda doğru biçimde çalışmış olacaklardır. Yani sosyal dünyada doğal farklılıklar bu farklılıklara dayalı olarak değişik görev ve işlevleri zorunlu kıldığı gibi insan ruhunun bu farklı katmanları da kendi doğalarında has farklılıkları sergiledikleri oranda kendi **arete** vasıflarına kavuşmuş olacaktır.<sup>50</sup> Filozof ayrıca çeşitli deneyime dayalı örneklerle bir ve aynı şeyde zıt vasıfların bulunabileceğinden hareketle insan doğasının bir birine doğal olarak zıt vasıfları barındırdığını iddia etmenin irrasyonel olmadığını da göstermiştir.<sup>51</sup>

Platon için doğruluk subjektif değil doğadan kaynaklanan bir objektif kıstassa, nitekim de öyledir ve aynı zamanda doğruluk zorunlu olarak iyi ise o zaman insanın kendine has kısımlarının doğalarını gerçekleştirmeleri aynı zamanda en iyi durumda olacaktır. Peki, bu farklı kısımların kendilerine has erdemleri nelerdir? Aklın erdemi bilgelik, arzunun erdemi ölçülülük ve iradenin erdemi ise cesarettir. Son olarak anılan cesaret hem aklın gösterdiği ölçüler dâhilinde arzuyu kontrol altında tutma hem de doğası gereği teorik bilgiye yakın duran aklın doğal gereksinimleri karşılama noktasında ona yardımcı olma anlamına gelmektedir. Diğer yandan ölçülük sadece bedensel hazlarla alakalı olarak arzuyu denetim altında tutmak değil aynı zamanda kendi sosyal ve bireysel konumunu ve gücünü bilmek anlamlarına da gelmektedir.<sup>52</sup> Aslında nihayetinde bu iki işlemde aklın rehberliğinde olacaktır. Akıl hem kendinden altta olan arzu ve iradeyi yönlendirmeli hem de kendi üzerinde kontrol edici bir vasa sahip olmalıdır ve bunu gerçekleştirdiği oranda da bilgelik erdemi ortaya çıkacaktır.<sup>53</sup> Bu üç erdemini dengeli ve harmonik biçimde bir araya

---

<sup>49</sup>Platon, **Devlet**, 444d.

<sup>50</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 44.

<sup>51</sup> Platon, **Devlet**, 375d.

<sup>52</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 45.

<sup>53</sup> Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 65.

gelmesi ile de adalet erdemi ortaya çıkar. Yani, adaletin temelinde insan ruhunun üç kısmının da doğalarını bir birilerine uyumlu biçimde gerçekleştirmeleri yatmaktadır. Bu açıdan Platon'un etik anlayışının özü adaletin gerçeklik ve geçerliliğini derinde insan ruhunun temel yapısını oluşturan hakikatlere yaslama düşüncesinde aranmalıdır.<sup>54</sup> Böylece onun çabası soyut ahlak ve işlevsellik teorisini ampirik insan doğası ve durumuyla birleştirme çabası olarakta okunabilir.<sup>55</sup> Onun teorisine teleolojik vasfını kazandıran ise Platon'un şeylerin doğalarını gerçekleştirmeleri gereken ereğe veya iyiye göre tanımlamasında aranmalıdır.<sup>56</sup> İnsan söz konusu olunca da bu doğa insanın vasıflarının ne olduğuyla alakalı olarak var olan örneklerle bakmayı ve onları aklın ışığı altında değerlendirmeyi gerekli kılar. Bu sadece hatırlama için gerekli bir metottur yoksa Platon'un idealar dünyası ampirik araştırmalar sonucu varılacak bir yer değildir. Resimde ortaya çıkan akıl ise teoriden teoriye zıplayan, alışkanlık, gelenek, kültür bağımlı bir fenomen olarak şeyleri belli bir bakış açısıyla yansıtan bir akıl değil, ancak şeyleri olduğu gibi kavrayan bir akıldır. Yani onun idealar veya formlar teorisinin net, değişmeyen, mükemmel dünyasında gezinen bir akıl söz konusudur.<sup>57</sup> Böylece de biz adalet dâhil tüm kardinal erdemlerin felsefi akıl yoluyla ve liderliğinde ortaya çıkabileceğini var sayabiliriz.<sup>58</sup> Ona göre böyle yapıldığında ortaya çıkan resim ise baştan beri anlattığımız resimdir. Diğer yandan öyle görünmektedir ki Platon'un siyaset ve etiğinin iç içe geçmişliği onun insanın karakter gelişiminde toplumsal iş bölümüne dayalı eğitime yaptığı vurguyla birlikte ele alınmalıdır. Dolayısıyla onun için kamusal ve özel saha ayrımı yoktur.<sup>59</sup> Bu anlamda ahlak bütünsel sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel sahada gerçekleşecektir.

Platon hocasının maruz kaldığı bilgi ve erdemin eşitlenemeyeceği eleştirisine maruz kalmamış ancak siyaset felsefesi ve ahlakı sonsuzca bir birinin içine geçirmesinden dolayı totaliter olmakla suçlanmıştır. Yine benzer biçimde o doğayı (**nature**) ve kültürle oluşan doğal (**nurture**) birbirine karıştırmakla suçlanmıştır. Öğrencisi Aristoteles ise onun etik anlayışını idealar dünyasına yaslamasını ilk

---

<sup>54</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 41.

<sup>55</sup> Gerasimos, "Plato: Ethics," 17 Kasım 2007

<sup>56</sup> MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 77.

<sup>57</sup> **A.e.**, ss. 78-79.

<sup>58</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 35.

<sup>59</sup> **A.e.**, s. 51.

olarak böyle bir dünyanın mevcut olmadığı, ikinci olaraksa mevcutsa bile bizim için etik sahasında işlevsiz olduğunu belirterek eleştirmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen onun erdem, mutluluk ve iyi kavramları ve ahlaki oluş biçimlerini insan doğasından hareketle tanımlama çabası ve bu anlamda sergilediği düşünsel performans kendinden sonraki felsefe tarihinde eşsiz bir başlangıç noktası olarak hala tartışmalara ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.

### 1.1.3 Aristoteles<sup>60</sup>

Aristoteles'in ahlak felsefesi "en iyi yaşam nedir?" sorusuyla başlar ve o etiği bu sorunun ve muhtemel cevaplarının sistematik bir çalışması olarak görür.<sup>61</sup> Onun etik felsefesinin 20. yüzyılın ilk dönemine kadar hâkim olan modern etik teorilerle fazlasıyla meşgul olmuş ve onun çizdiği sınırlar dışına çıkmamış bir zihin için rahatsız edici bir yönü vardır. Bu yön iyi ve doğru kavramlarından ziyade iyi insan olma, insani mümkünler içinde en doğru ve güzel yaşamı sürme gibi olguları merkeze almasıdır. Asıl olarak bu paralelde bir insanı iyi insan yapan özelliklerin hâsılası olarak adlandırabileceğimiz özelliklerin doğası üzerinden karaktere yaptığı vurguyla birlikte ortaya sürdüğü doğru ilkenin değil doğru eylemin normatif olduğu yönündeki düşüncesidir. Bu özellik onu çağdaş erdem etiği tartışmalarında da önemli bir başlangıç figürü haline getirmektedir. Diğer yandan Aristoteles modern dönemlerde alışkın olduğu üzere ahlaki olanla, olmayan arasında da keskin bir ayrıma gitmemiştir.<sup>62</sup> Bu olgu özellikle onun siyaset felsefesinde kendini açık eder ve o etiğini büyük ölçüde paylaşılan ortak değerler dünyası olarak **polis** ve onun mensupları açısından ele alır.<sup>63</sup> Bu durum en açık biçimde onun bilgi türleri arasında

<sup>60</sup> Aristoteles çağdaş erdem etiği açısından diğer tüm filozoflardan daha önemli bir referans noktasıdır. Dolayısıyla bu filozofun görüşleri daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

<sup>61</sup> Sarah Broadie, **Ethics with Aristotle**, New York, Oxford University Press, 2003, s. 3.

<sup>62</sup> Julia Annas, modern etik teorilerde önemli bir tartışma konusu olan "olan" (**is**) ve "olması gereken" (**ought**) arasındaki gerilim veya ahlaki olanla olmayan arasındaki kategorik ayırımın, sadece Aristoteles'te değil, genel olarak, tüm antik felsefe geleneğinde mevcut olmadığını belirtmektedir. Böylece de ahlakiliğin kurucu unsuru olarak pratik bilgeliğin tüm bir yaşamı kuşatan ve parçalanamayan bir özellik arz ettiğini savunmaktadır.

Bkz.: Annas, "Ancient Ethics and Modern Morality," s. 119.

<sup>63</sup> Belirttiğimiz noktayı destekleyen bir unsur da şudur: antik Yunan dilinde siyaset kelimesini ifade eden **politeia** hem vatandaşlık şartlarına ve haklarına hem de vatandaş kategorisinde olanların gündelik eylemlerine veya yaşamlarına işaret eden bir anlama sahiptir.

Bkz.: Philip M. Brook, **The Origins of Citizenship in Ancient Athens**, Princeton, Princeton University Press, 1990, s.6

Yine Aristoteles'in siyasi devletlerin veya genel olarak toplulukların, paylaşılan ahlaki değerleri desteklemesi gerektiğini savunan komüniteryen siyaset teorisinin öncüsü olduğu belirtilmektedir. Buna göre etik ve siyaset arasında kopmaz bir bağ vardır ve birey içinde bulunduğu topluluğun ahlaki otoritesine tabi olmak durumundadır. Böylece **politia** kavramının ilk anlamında siyasi aktivitelere katılmak, birey için özsel veya içsel olarak iyidir.

Bkz.: Fred D., Jr. Miller, "Aristotle: Ethics and Politics," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g9780631222156\\_17](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g9780631222156_17) Kasım 2007

Ancak bu görüşe karşı çıkan düşünürler de mevcuttur. Bunlardan biri olan Lesley Brown'a göre Aristoteles devleti veya siyasi kurumları, insanların kendilerine has özelliklerinin gerçekleştirilebilecekleri ve mükemmelleştirilebilecekleri bir organizasyon olarak tahayyül etmektedir.

yaptığı ayrımında kendini gösterir. Aristoteles'e göre nesnelere veya çalışma sahalarına göre bilgi üç türdür. Bunlar kendisi için arzulanan, pratik bir fayda devşirmekten ziyade tefekküre dayalı olduğu ölçüde "kendisi için" olan teorik bilgi, birey davranışlarından topluluk davranışlarına uzanan çizgide "iyi davranış" merkezli pratik bilgi ve nihayetinde fiziki dünyada kullanım değeri olan bir nesne üretmeye yönelik bilgi türü olan üretken bilgi olarak üç sınıftır.<sup>64</sup> Bu çerçevede içinde o siyaset ve etik arasında keskin bir ayrım gözetmemekten de ötede siyaseti etik için zorunlu bir şart, etiği ise siyasetin bir alt dalı olarak görmüş ve her ikisini de pratik bilgi nevinde değerlendirmiştir. David Ross'un ifadesiyle Aristoteles'in "etiği toplumsal, politikası ahlakidir".<sup>65</sup> MacIntyre ise Aristoteles'in etiğini "iyi hayat formu", politikasını ise bu formu "mümkün kılan ve muhafaza eden" fenomen olarak okumamız gerektiğini belirtmektedir.<sup>66</sup> Diğer yandan Aristoteles etik söz konusu olduğunda matematiksel veya tümdengelimsel bir kesinliğin aranmaması gerektiğini belirtmiş, bunun temel sebebi olarak her bilgi türünün kendi nesnesine göre bir yöntem dayattığı ve bu çerçevede çeşitli kesinlik derecelerine sahip olduğunu vurgulamıştır.<sup>67</sup> Bundan hareketle hiçbir eleştiriye mahal bırakmayacak şekilde Aristoteles'in kendi düşüncesi içinde etiğinin yaşadığı site devletinden ve toplumunda genel kabul görmüş ahlaki prensipler ve yaşantılardan etkilenmeye cevaz verdiğini, ancak bu etkilenmenin eleştirel bir süzgeçten geçtiğini ve görüşlerinin felsefi bir zeminde ele alınmasından dolayı genel-geçer bir öz kazandığını vurgulayabiliriz.<sup>68</sup>

---

Ancak filozof aynı zamanda, onların insanın ne olduğu ve nasıl yaşaması gerektiğine karar veremeyeceklerini de savunmaktadır. Buna göre devlet veya siyasi kurumlar ancak ve ancak insanı insan yapan özelliklerin ortaya çıkabileceği ortamı ve şartları sağlarlar, bu açıdan da Aristoteles vatandaşları devlete tamamen tabi kılmamaktadır.

Bkz. Brown, "Plato and Aristotle," 19 Kasım 2007

<sup>64</sup> Ross, **Aristoteles**, s. 220.

<sup>65</sup> **A.e.**

Bu görüşe benzer biçimde MacIntyre da Aristoteles etiğinde yasa ve ahlak arasında ayrılmaz bir bütünlük olduğunu ve özellikle dostluğu erdemler listesine dâhil eden Aristoteles açısından, bunun ahlaklı yaşamın ön şartı olarak toplumsal veya ortak iyi pratiğinin merkeze alınması anlamına geldiğini vurgulamaktadır.

Bkz.: Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, ss. 228-233.

<sup>66</sup> MacIntyre, **Etiğin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, s. 67.

<sup>67</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu, 2007, 1094b25, 1098a25-1098b10.

<sup>68</sup> MacIntyre Aristoteles'in kendisinden önce, özellikle Platon'da en açık ve sistematik ifadesini bulan hayali (**imaginative**) evrenden, kavramsal (**conceptual**) evrene geçişin takipçisi olduğunu

Bu kısa açıklamalardan sonra Aristoteles etiğinin temel öngörülerine geçerse onun bu sahada en sık ve derinlemesine analizlere söz konusu olan **Nikomakhos'a Etik** adlı kitabını merkeze almamız gerekecektir.<sup>69</sup> O bu kitaba her şeyin bir amaca yönelik olduğunu ve bu noktada kendisinde nihai olan, başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir büyük erek olarak insan yaşamının neyi hedeflediğinin etik sahasında en önemli nokta olduğunu belirterek başlamaktadır. Onun bu açıklaması modern dönemlerin sebep-sonuç zorunluluğuna dayalı mekanik ilişkiselliğine ve Platon'un idea kavramına karşı doğal olanın içinde keşfedilebilecek bir **telos** üzerinden yükselir.<sup>70</sup>

Daha önce Aristoteles'in hocası Platon'un idealar dünyasına ilkin böyle bir anlayışın tikeller dışında ve onlardan bağımsız bir tümeller dünyası önerdiğinden ve bunun bizim deneyimimiz tarafından desteklenen bir şey olmadığından, ikinci olarakta böyle bir dünya öngörmenin etik söz konusu olduğunda pratik yol gösterici bir değeri olmadığından karşı çıktığını vurgulamıştık.<sup>71</sup> Bu açılardan onun etikle ilgili görüşleri hocasından farklı olarak fazlasıyla deneyimden elde edilen bilgiye ve insan algısının yol göstericiliğine dayalı olduğu ölçüde de sıradan ahlaklılığın inceltmesi veya kritiğe tabi tutulmasına dayalıdır.<sup>72</sup> Aristoteles teleolojik felsefe görüşünü etik sahasına da uygulamaktadır. Buna göre: "Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirirler."<sup>73</sup>

---

vurgulamaktadır. Buna göre rasyonel ve kavranabilir evren için insan ve insanın konumu da mitsel dünyanın duygu yoğunluklu tabiatı yerine eleştirel akla tabi kılınmıştır. Bu durum insanın akıllılığı için bir ilk temel bulma çabasını içinde barındırdığı kadar, onun eylemleri için nihai bir amaç da ortaya koymayı hedefler; ancak bu çaba var-olmayan ve fakat üretilen ilkeler ışığında değil zaten mevcut olanların keşfiyle mümkün olacaktır.

Bkz.: MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?** ss. 88-89.

<sup>69</sup> Etik sahasında klasik Aristoteles külliyatı şu kitapları içermektedir: **Nikhomakhos'a Etik** (bu kitap ilim adamları tarafından Aristoteles'e atfedilmektedir), **Eudemian'a Etik** önceleri kaynağı tartışmalı da olsa şu anda orijinalliği genel kabul görmüştür), **Magna Moralia** (her ne kadar birçok ilim adamı orijinalliğini sorgulasa da bir diğer kısım orijinal olduğunu savunmaktadır. Her halükarda önemli bir kaynaktır.) ve **On Virtues and Vices** (bu kaynağın filozofa ait olmadığı noktasında genel-geçer bir uzlaşma vardır.). **Nikhomakhos'a Etik** ve **Eudemian'a Etik** en önemli eserler kabul edilmektedir ve birbirlerini tamamlar niteliktedirler. Ancak bu çalışmada biz Aristoteles etiğini sarih biçimde veren ilk kaynağı yeterli gördük ve değerlendirmeleri bu kaynak üzerinden yaptık.

Bkz. Fred D., Jr. Miller, "Aristotle: Ethics and Politics," 17 Kasım 2007

<sup>70</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 65.

<sup>71</sup> MacIntyre, **Etiğin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, ss. 71-72.

<sup>72</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, ss. 63-64.

<sup>73</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1094a1.

“Her şeyin arzuladığı şey” olarak iyi genel bir kategoridir ancak bu Plâtoncu anlamda zaman ve mekândan bağımsız bir tümel olmaktan ziyade şimdi ve burada iş gören ve tikellerden elde edilebilecek, realiteye dayalı bir kategoridir. Aristoteles bu iyinin bir şeyin türüne göre belirlenebileceği görüşündedir. Yani filozof çok bilindik madde-form analizini etik sahasına da uygular. Etiğin konusu, bütünselliği ve parçalanamazlığı içinde tüm bir insan hayatı olduğuna göre onun merkeze aldığı iyi de eyleyen, hisseden, düşünen ve bu ölçülerde de kendine özgü işlevi ifa eden insan için olan iyi olacaktır.<sup>74</sup> Onun insana özgü iyi ile ilgili görüşlerini açıklamadan evvel bu iyi kategorisini devşirdiği insansal işlevsellik görüşünü sarih biçimde belirttiği ve bundan hareketle erdemini tanımasını yaptığı satırlara göz atmamız etiğinin temelini anlamada oldukça faydalı olacaktır. Aristoteles’in kendi ifadeleriyle:

“Yoksa gözün elin ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyularla ilgili yaşam geliyor, ama buda at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın –bununda akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü “daha önemli” diye ona dendiği düşünülüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak –buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu öyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamında ruhun akla uygun etkinliği ve böyle erdemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliği olur –üstelik yaşamın sonuna kadar olan etkinliği. Çünkü tek bir kırlangıç baharı getirmez, ne de tek bir gün; aynı şekilde tek bir gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz, iyi, ana çizgileriyle bu şekilde betimlenmiş olsun.”<sup>75</sup>

Yukarıdaki alıntı Aristoteles’in etik anlayışının neredeyse tamamını özetler niteliktedir. Aynı zamanda ileriki satırlarda gösterileceği gibi onun insan için en yüce erek olarak öne sürdüğü mutluluğun ne türden bir mutluluk olduğunu da ortaya koyar durumdadırlar. Buna göre iyi diye nitelenen durum veya süreçler genel olarak iki kategoriye ayrılır: daha üst bir iyi için araç hüviyetinde olanlar ve kendi içlerinde bir

<sup>74</sup> Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 67.

<sup>75</sup> Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1097b30-1098a20.



amaç olarak iyi olanlar. Kendi içinde amaç olan iyiler de daha üst bir iyi karşısında ikincil derecede kalabilirler. Ancak bu zincirin bir yerde sonlanması gerekmektedir. Sebep-sonuç ilişkisinin veya alt-üst ilişkisinin sonsuza gitmesi hem imkânsızdır hem de insan söz konusu olduğunda kendi içinde sonsuz bir istekler yumağının ortaya çıkmasına sebep olmasından ve bunun tüm bir insan yaşamının belli bir amaçtan yoksun bir biçimde anlamsız olduğu kadar beyhude bir şekilde sürdürülmesi anlamına gelmesinden dolayı arzu edilir bir durum değildir.<sup>76</sup> Bundan dolayı, Aristoteles'e göre farklı etkinliklerin kendi türlerine bağlı olarak her şeyin kendisi için amaçlandığı bir son veya en büyük ereği hem mevcuttur hem de mevcut olması zorunludur.<sup>77</sup> Böylece filozof için insanın geleceğe ayarlı olarak belli bir amaca yönelik bir varlık olduğu veya ereksel bir mizaca sahip olduğu kadar tüm amaçlar içinde nihai bir amacı gözettiği, gözetmesi gerektiği vurgulanabilir.<sup>78</sup> Peki, bu varlık için nihai olan iyi nedir?

Filozofumuz birden fazla cevabın verilebileceği ve hatta verildiğinden hareketle bunların bir kritiğine girişmektedir. Buna göre mutluluğun insanın en üst amacı olduğu genel olarak kabul görmektedir ve bunu kabul etmemek için bir sebep yoktur. Ancak mutluluğun ne olduğu konusunda bir anlaşmazlık vardır. Nitekim daha önce yaptığımız uzun alıntının son ifadelerinde de filozof bu noktaya işaret etmektedir.

“Adı konusunda pek çok kişi anlaşıyor, hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı da mutlu olmakla bir tutuyorlar. Ama mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur, çoğunluğun ondan anladığı da bilge kişilerininkiyle aynı değil.”<sup>79</sup>

Bu noktada önemli bir hatırlatmada bulunmak gerekmektedir. Aristoteles'in tespiti şüphesiz ki önemlidir ancak bizim için kavramsal bir karışıklığın kapısını aralamaktadır. O da Yunanca aslında **eudaimon** olarak bulunan ve dilimize mutluluk diye çevrilen kelime aslında birden fazla anlama gelmektedir. Bunlar mutluluk, gelişme, serpilme, iyi talih şeklinde ifade edilebilir. Bunlardan biri olan mutluluk kelimesi kullanıldığında dikkat edilmesi gereken en önemli husus bu kelimenin

---

<sup>76</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 66.

<sup>77</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1094a15-1094b25.

<sup>78</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 64.

<sup>79</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1095a15.

günümüzde genelde anlık duygulanım veya geçici zihni-psikolojik bir süreç için adlandırma olarak kullanılmasına rağmen Aristoteles için bu kavramın daha ziyade yaşama yayılmış bir etkinlik olması veya belli bir yaşam tarzına işaret etmesidir.<sup>80</sup>

Farklı yaşam türleri ve bunlara bağlı olarak farklı mutluluk tanımlamaları mevcuttur. Aristoteles bunları haz yaşamı, politika yaşamı ve **teoria** yaşamı olmak üzere üç temel başlıkta inceler. O daha sonra ticari etkinliğin amacı olarak servet kazanmayı da bu üçlüye eklemiştir. Son tahlilde de bu yaşam formlarının nihai amacı olarak sırasıyla haz, onur, temaşa ve serveti öne sürmüştür. Sonrasında ise salt haz merkezli hayatın köle ve hayvanlara yaraşır olduğunu, politik yaşamın amacı olarak öne sürülen onurun ise genel olarak dışarıdan verilen bir paye olduğunu ve bu açıdan da nakıs olduğunu, servetin ise kendi başına bir amaç olmayıp insanların buna kavuşmakla daha başka bir şey gözettiklerini vurgulamıştır. Temaşa yaşamıyla ilgili tespitimizi sona bırakıp, bu çerçevede yolumuza devam edelim. O halde gözetilen bu son amacın öncelikle daha önce vurgulandığı gibi insani olması gerekmektedir. Bu sadece insani potansiyeller arasında bulunması anlamına gelmez. Öyle olsaydı her hangi bir eylemin iyi olmasının ölçüsünü bir insanın onu gerçekleştiriyor olabilmesi olarak belirlerdik. O aynı zamanda insana yakışır bir son amaç olmalı ve bünyesinde daha önce belirtilen insani işlev veya fonksiyonların yeşerebileceği hatta kâmile erebileceği tek seçenek olarak ortaya çıkmalıdır. Bu açılardan aranan ölçüt subjektif ve geçici olmak yerine belli bir rasyonaliteye sahip olduğu ölçüde objektif ve kalıcı da olmalıdır. Bu noktanın Aristoteles etiğinin temel noktalarından biri olduğu dikkatten kaçmazsa aranan şeyin insanlar için objektif bir iyilik olduğu ve buradan hareketle ahlaki hakikatlerin rasyonel yöntemler aracılığıyla analize tabi tutulup objektif kanıtlar aracılığıyla savunulabilmesini mümkün kılması noktasında ahlaki realizm kapsamına gireceği kolaylıkla görülebilir.<sup>81</sup> Diğer bir ifadeyle nihai amacın kendisinden öteye gidilememesi, temel olması istenmekte ve tüm insani eylemler için şu iki şeyi sağlaması gerekmektedir: insani eylemlerin doğasını ele veren niçin sorusuna bir cevap ve tüm eylemler için kendisine nispetle bir haklı çıkarma gerekçesi sağlaması gerekmektedir.<sup>82</sup> Bu son veya nihai amacın mutluluk olduğunu

---

<sup>80</sup> Ross, **Aristoteles**, s. 223.; Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 71.

<sup>81</sup> Miller, "Aristotle: Ethics and Politics," 17 Kasım 2007

<sup>82</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 66.

daha önce belirtmiştik.<sup>83</sup> Aristoteles'e göre mutluluk demin belirttiğimiz şartları sağlamasının yanısıra aynı zamanda şu üç sebepten ötürü de nihai amaç olarak ortaya çıkmaktadır. İlk tüm insanlar eylemlerinde onu takip ederler, ikinci olarak o kendi-içinde bir amaç olarak koşulsuz olarak eksiksizdir ve son olarakta kendi-kendine yeten bir vasfa sahiptir.<sup>84</sup> Aristoteles'in bu tespiti mutluluk üzerine basit bir betimleme olmaktan ziyade onun ne olması gerektiği noktasında normatif bir ölçü koymaktadır.

Peki, mutluluk nedir? Aristoteles'in ifadesiyle: "Belki insanın işinin ne olduğunu kavarsak, bu gerçekleşebilir."<sup>85</sup> Yani insanın ne olduğunun tespiti mutluluğun ne olduğunun cevabını da içinde taşımaktadır. Bundan sonrasında da Aristoteles daha önce alıntıladığımız **Nikomakhos'a Etik** 1097b30-1098a20 arası satırlarda insanın ne olduğu, onu diğerlerinden ayıran temel vasfın belirleyici yönü ve bu ayırt edici vasıfların gerçekleştirilmesi üzerinden insani iyi olarak ortaya çıkan mutluluğun kâmil resmini sunmaktadır. Buna göre insanı insan yapan temel vasfı onun her özelliği değil ancak onun kendine has, diğer canlılarla paylaşmadığı vasfı olan aklıdır. Çok temel olarak insan ruhu<sup>86</sup> şu iki kısım ve dört katmadan meydana gelmektedir. İlk olarak ruh rasyonel olan ve olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır.<sup>87</sup> Yine rasyonel olmayan kısım ise kendi içinde bitkisel olan ve hayvansal olan kısımlardan oluşur. İlkine örnek olarak beslenme ve büyüme, ikincisine örnek olarak

---

<sup>83</sup> Mutluluk kavramı daha önce vurgulandığı biçimde anlaşılmalıdır. Bu Aristoteles'in etiğini anlamakta olmazsa olmaz bir ön koşuldur. Yani mutluluk subjektif ve geçici bir psikolojik süreç olarak değil, objektif ve tüm yaşama yayılmış bir doğruluk ölçütü olarak okunmalıdır.

<sup>84</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1097a15-1097b20.

<sup>85</sup> **A.e.**, 1097b24.

<sup>86</sup> Daha önce dipnot 10'da belirtildiği üzere Yunan felsefe geleneğinde ruh kavramı bugün anladığımız anlamda bedenden ayrı bir numen olarak anlaşılacak yerine bedeninin canlılığı veya bir şeyi ne tür canlı ise o şekilde kılan canlılık ilkesi olarak okunursa daha doğru bir netice elde edilebilir. Bu durum özellikle Aristoteles için fazlasıyla böyledir.

<sup>87</sup> Alasdair MacIntyre bu görüşü "metafizik biyoloji" olarak isimlendirmekte ve bununla etiğin biyolojik bir temelden hareketle kurulduğunu anlatmaktadır. Buna göre etik, etik olmayandan türetilmekte ve böylece metafizik bir kökene sahip olmaktadır. Ancak, bu açıklamaya Julia Annas karşı çıkmakta ve sadece Aristoteles'ta değil tüm antik erdem etiği anlayışlarında, etiğin herhangi bir bilime veya biyolojik anlayışa dayanmadığını belirtmektedir. Buna göre antik erdem etiği anlayışı her birimizin insan olarak sahip olduğu belli bir reflektif düşünce biçiminden doğan teorik bir etik türüdür. Antik erdem etiği geleneğinde etiğin kendisinden türetildiği veya ona indirgenmediği bir olgu mevcut değildir. O tamamen nasıl yaşadığımız üzerine olan reflektif düşünceden doğar ve gittikçe karmaşıklaşan teorik altyapısıyla, nasıl daha iyi bir yaşam süreceğimizi konu edinir. Bu görüşlerle alakalı olarak:

Bkz.: MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 223.; Annas, "Virtue Ethics," s. 526.

ise hareket etme ve görme kabiliyetleri verilebilir. Bu olgular bitkiler ve hayvanlarla ortak olan insani özelliklerdir.<sup>88</sup> Diğer yandan rasyonel olan kısım da kendi içinde ikiye ayrılır. Bu kısımlar ruhun rasyonel olmayan yönünü kontrol eden ve ona eylemlerinde yön tayin eden pratik akıl ve güncel olan veya geçici olanla uğraşmak yerine ilk ilkelerle uğraşan teorik akıldır. Ruhun rasyonel olmayan kısmının arzuları, duyguları ve duyuları içeren iştiha özelliği kendi başına akıl yürütme veya rasyonel olma yetisine sahip olmadığı halde pratik akla tabi olma potansiyeline sahiptir. Bu anlamda, Arrington'un vurguladığı gibi, insan iki anlamda bir akla sahiptir: ilk olarak, ruhun rasyonel olan kısmının özelliği olarak akletme kapasitesine sahip olma anlamında, ikinci olaraksa rasyonel olmayan ruhun iştiha kısmının bir vasfı olarak akla tabi olmak anlamında.<sup>89</sup> Bu resme göre, daha önce vurgulandığı gibi, etik insanın eylemlerini konu edindiği ölçüde pratik sahaya dâhil olmaktadır. Pratik sahanın temel görüntüsü ise aklın pratik kısmına tabi olma yetisiyse ve bir şeyin iyiliği onun kendine has işlevini yerine getirmek ise o halde insan için iyi olan mutluluğun ortaya çıkması da böylece mümkün olmaktadır. Sonuçta ise “rasyonel ve ahlaki fail” olarak “sorumlu ve karakter sahibi” insan ortaya çıkacak, böylece bütün insani özellikler bir birini nakzetmeden veya bastırmadan bir denge içinde kendilerini gerçekleştirebileceklerdir.<sup>90</sup>

O halde Aristoteles de selefleri gibi erdem, akıl ve mutluluğu, bu kavramların ifade ettikleri özel anlam dâhilinde, birbirilerinin ayrılmaz bütünü olarak görmüştür. Bu bağlamda gözden kaçırılmaması gereken en önemli nokta erdemın salt bir kapasite olmadığı, temel olarak pratik halinde ortaya çıktığı ve salt potansiyele sahip olmanın mutlu veya ahlaklı yaşam için bir anlam ifade etmediğidir.<sup>91</sup> Ayrıca erdemli yaşam dediğimiz yaşam aynı şekilde salt biçimde olaylara bağımlı olmak ve geçici durumlar karşısındaki anlık eğilimler veya duygulanımlardan kaynaklanmak yerine tüm bir yaşamı kapsayan bir olgudur.<sup>92</sup> Diğer yandan erdemli yaşamın veya erdemli eylemlerin mutluluğun kurucu unsuru olması onların sonuçlarından belli ölçülerde

---

<sup>88</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1097b30-1098a10.

<sup>89</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 70.

<sup>90</sup> Cevizci, **Etik Giriş**, s. 71.

<sup>91</sup> “Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü daha önemli diye ona dendiği düşünülüyor”

Bkz.: Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1098a5.

<sup>92</sup> **A.e.**, 1098a15-20

bağımsız olması anlamına gelmektedir. Aristoteles'in ifadesiyle: "Nitekim yaratmanın, kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin ise olmaz, çünkü iyi eylemin kendisi hedefdir."<sup>93</sup>

Tüm yaşamı kuşatan ve ruhun rasyonel olmayan kısmının pratik akla uygun biçimde eylemde bulunmasıyla ortaya çıkıp insana özgü erdemlerin bir boyutu olan etkinlik pratik bilgelik veya Yunanca aslıyla **phronesis** kategorisi altında sınıflandırılır. Aristoteles bu etkinlik türünün altına giren eylem veya davranış kalıplarını ahlaki erdemler veya karakter erdemleri olarak adlandırmaktadır. Diğer yandan ruhun rasyonel olan kısmıyla ilgili etkinlikler ise teorik bilgelik veya **sophia** kapsamında entelektüel erdemler olarak adlandırılmakta ve değerlendirilmektedir. Karakter erdemleri iştihayı ve duyguları kontrol ettiği ölçüde eylemle ilişkili olmalarından ötürü temel olarak haz ve acının eşlik ettiği sonuçlar üretirler. Filozofun kendi ifadesiyle: "Demek ki karakter erdemi hazlarla ve acılarla ilgilidir; nitekim haz uğruna çirkin şeyler yapıyoruz, acı yüzünden de güzel şeylerden uzak duruyoruz."<sup>94</sup>

Diğer yandan onlar duygu ve hareketleri kontrol eden karakter özellikleri oldukları halde duygu ve eylemle eşitlenemez veya onlara indirgenemezler; onlar daha çok belli insani eğilimleri ifade eden karakterlere tekabül ederler.<sup>95</sup> Bunlara örnek olarak ihtiyatlılık, cesaret, ılımlılık verilebilir. Öte taraftan entelektüel erdemler ise duygu ve eylemle değil aklın salt teoriyle ilgilenen kısmının işlevlerini gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkarlar.<sup>96</sup> Bu türe anlayış keskinliğini içeren bilgelik erdemi örnek olarak verilebilir. Ancak bizim bu çalışmada daha esas olarak aldığımız kısım ahlaki erdemler veya karakter erdemleridir. Çünkü bu sınıf daha genel ve

<sup>93</sup> A.e., 1140b6.

<sup>94</sup> A.e., 1104b10.

<sup>95</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 72.

<sup>96</sup> Bu noktada Nancy Sherman'ın uyarısını dikkate almakta fayda vardır. Düşünür, Aristoteles'in ruhu rasyonel ve rasyonel olmayan parçalara kendi amacına uygun biçimde ayırdıktan sonra, rasyonel olmayan parçanın pratik akıl dolayısıyla rasyonel olan kısmın emirlerini ve yönlendirmelerini dinleyeceği görüşünün öncelikle metodolojik bir betimleme olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre Aristoteles diğer bir kitabı olan **De Anima'da** arzunun salt biçimde ruhun rasyonel olmayan kısmının özelliği olarak belirtilmesinin onu basite indirgemek olacağını, nitekim ruhun rasyonel kısmının da "rasyonel bir arzuya" (**boulesis**) sahip olduğunu ve bununda "tefekkür etme" ve "kendi kendini gözden geçirme" ile yakından alakalı olduğunu belirtmektedir. Düşünür, Aristoteles'e göre iştihayı ve hislerin de bilince yönelik bazı kurucu unsurları olduğunu belirtmektedir. Ancak bu tartışma mevcut çalışmanın kapsamını aşan bir nitelikte olduğundan konuya bu kadarlık bir işaretle yetinilecektir.

Bkz.: Nancy Sherman, **The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue**, New York, Oxford University Press, 1989, s. 3.

kuşatıcı bir etik anlayışını içinde muhafaza ettiği ölçüde sıradan insanın etkinliklerinin tanım, tasnif ve tahlilini içinde barındırmaktadır.

İlk erdem türüne dönecek olursak şu sorulara cevap aramamız gerekecektir. Eğer bu erdemler ruhun rasyonel olmayan kısmının ruhun rasyonel kısmına uymasını ifade ediyorlarsa ve salt bir potansiyel olmaktan ziyade birer etkinlik türü olarak ortaya çıkıyorlarsa nasıl elde edilecekler, nasıl uygulanacaklar ve biz bunları nasıl tanıyacağız? Belli dış ilkelere olan uygunluklarıyla mı yoksa iç ilkelere gerekli midir? Öncelikle, Aristoteles için erdem ne olduğunu tekrar hatırlayalım.

“Ama bu kadarı, yani huy olduğunu söylemek yetmez, nasıl bir huy olduğunu da söylemek gerek. Şöyle diyelim: Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini gerçekleştirmesini sağlar. Söz gelişi gözün erdemi gözü ve onun işini erdemli kılar; çünkü gözün erdemi sayesinde iyi görürüz. Aynı şekilde atın erdemi de atı erdemli kılar; iyi koşmasını, binicisini iyi taşımasını ve düşmanların karşısında kaçmasını sağlar. Bu her şeyde böyleyse, insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı.”<sup>97</sup>

Buna göre ahlaki erdem insanda kesin biçimde davranmayı ve hissetmeyi sağlayan duygu, hissediş ve eylemlerle alakalı bir eğilim veya alışkanlıktır. Bu noktada alışkanlık kelimesinin kullanılması bilinçli bir tercihtir. Aristoteles tarafından belirtildiğine göre Yunanca ahlak ve etik kelimelerinin türediği kök olan **ethike** kelimesi **ethos** kökünden türemiştir ve **ethos** ise alışkanlık anlamına gelmektedir.<sup>98</sup> Alışkanlık kelimesi yanlış bir anlayışa yol açmamalıdır. Çünkü genelde biz alışkanlığı bilincin içine dâhil olmadığı, uzun bir yaşam evresinde oluşmuş neredeyse otomatik eylem türleri için kullanmaktayız. Hâlbuki filozofumuz için ahlaki erdemler bir alışkanlık veya mizaç olmasına karşın temelde bilinçli bir seçimi ön gerektirirler.<sup>99</sup> Diğer bir ifadeyle bilinci açık biçimde ifade eden pratik bilgelik olmadan erdemler olamadığı gibi erdemler olmadan da pratik bilgelik mümkün değildir; alışkanlık haline gelmiş eylem, eğilim ve bilinç birbirlerini gerektiren döngüsel ön şartlardır.<sup>100</sup> Antik Yunan felsefesi noktasında saygın bir isim olan Jullia Annas'ta aynı noktaya işaret etmektedir. Buna göre erdem belirli biçimde eylemeye yönelik olan eğilimdir, ancak içimizde yer alan ve eylem üreten bir merkez değildir

<sup>97</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1106a13-23.

<sup>98</sup> Fred D., Jr. Miller, "Aristotle: Ethics and Politics," 17 Kasım 2007

<sup>99</sup> Ross, **Aristoteles**, ss. 227-228.

<sup>100</sup> MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?** s. 97.

ve böylece erdem salt alışkanlığın zıddına, öznenin pratik bilgeliğinin etkinliğinden kaynaklanan belli sebeplerden dolayı eylemeyi ifade ettiği ölçüde, gelecek seçenekleri de inşa edecek biçimde bilinci içeren seçimlere dayalıdır.<sup>101</sup> Bu çerçevede dâhilinde erdemlerle ilgili belirttiğimiz anlamda alışkanlığa yapılan vurgu aynı zamanda yalıtılmış biçimde tek bir eylem üzerinden değerlendirmede bulunan herhangi bir etik teoriyle, ahlaki öznenin tüm yaşamını konu edinen ve bu ölçüde de ahlaki eğitim ve gelişime vurgu yapan erdem etiği arasındaki farkı ortaya koymaktadır.<sup>102</sup>

Diğer yandan söz konusu erdemler kendiliğinden oluşmazlar veya doğal olmadıkları gibi doğaya aykırı olgular da değildirler. Bu noktada Aristoteles akılla ilgili veya entelektüel erdemlerin daha çok eğitimle oluşan zaman ve deneyim gerektiren bir hüviyete sahip olduğunu, karakter erdeminin ise alışkanlıkla elde edilen bir hüviyete sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>103</sup> Karakter erdemleri söz konusu olduğunda bir ezber sürecinden ziyade bir eylem sürecinin neden gerekli olduğu ise yine Aristoteles tarafından şu şekilde açıklanır.

“Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri biz yapa yapa öğreniriz; örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insanlar oluyoruz.”<sup>104</sup>

Bu satırlar beceri analogisi olarak bilinen bir fikrin ifadeleridir. Bu analogi temel olarak şu iki şeyi göstermektedir. Filozofumuzun ahlaki anlayışı, ilk olarak, hem bireyin diğerlerinden öğrenmesini, ikinci olaraksa, hem de bu süreç sonunda

---

<sup>101</sup> Annas, “Virtue Ethics,” s. 516.

Seçim eylemi ile ilgili olarak, Eugene Garver şu ufuk açıcı tespitlerde bulunmaktadır. Düşünere göre, seçim eylemle bağlantılıdır ve bütünlüğünü eylemden alır, ancak o, kararlı bir arzu olarak, aynı zamanda, ahlaki erdemlerin kurucu unsurları olan tutkularla ve eylemlerle de bağlantılıdır, bu açıdan da seçim tutkular ve eylemlerin gerçekleşmesini sağlayan form nispetindedir. Bu sebepten ötürü, seçim insanın işlevselliğini (**ergon**) sağlayan temel anahtar konumundadır ve o aynı zamanda erdemlerin kurucu unsurları olan şeylere (eylem ve tutku) bağlantısı bulunduğu için, bunların özel işlevlerine bütünlük sağlayan temel olgudur. Yani temel olarak belirtecek olursak, seçim eylemlerimizi anlamlı kıldığı ölçüde, ahlaki seçimlerimizin özünü oluşturan tutku veya arzu-eylem birlikteliğini sağlayan ve bunlara anlam veren bir süreç işaret etmektedir. Bu açıdan da seçim ahlaki erdemler için vazgeçilmez bir ilke olmak durumundadır.

Bkz.: Eugene Garver, “Aristotle's Genealogy of Morals,” **Philosophy and Phenomenological Research**, C. 44, No: 4, 1984, ss. 471-492.

<sup>102</sup> Annas, “Virtue Ethics,” s. 519.

<sup>103</sup> Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1103a15.

<sup>104</sup> A.e. 1103a30.

kendi başına düşünmesini, değerlendirmesini ve olayları anlamasını kapsayan bir sürece işaret etmektedir.<sup>105</sup> Nancy Sherman'a göre bu durum filozofa yöneltilen ahlaki erdemlerin alışkanlıkla elde edilmesi sürecinden aklın dışlanması ve ahlaki erdemlerin bu anlamda mekanistik bir işleyişe indirgenmesi eleştirilerini geçersiz kılmaktadır.<sup>106</sup> Bu süreç boyunca elde edeceğimiz şey tüm erdemlerin ortak özelliği olan şu durumdur:

“Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. Aynı biçimde eylemlerde de aşırılık, eksiklik ve orta söz konusudur. Erdem ise aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; övülmek ve isabetli olmak da erdeme özgü<sup>107</sup>.”

Bu özellik Aristoteles'in o çok bilindik orta nokta veya ölçülülük teorisidir. Peki, bu teori neyi anlatır veya temel özelliği nedir? Orta nokta teorisiyle ilgili söylenecek ilk şey onun aritmetik veya matematiksel bir ortalama olmadığı gerçeğidir. Kişiye, zamana ve mekâna göre doğru biçimde eylemek anlamına gelir ve bu şekilde de objektif şartları olmasına rağmen göreceli bir tabiata sahiptir. Nitekim bu nokta yukarıda filozofun kendi ifadelerinden de açık biçimde anlaşılmaktadır. Diğer yandan ilkeler yerine şartları ve eylemi merkeze alan bu anlayışın temel vasıflarından biri de ilkeleri doğru eylemin ve erdemın oluşturucusu veya şartı sayması yerine erdemın doğru eylemin temel ilkesi olarak öne çıkarılmasıdır.<sup>108</sup> Ancak filozof her eylemin bir orta noktası olmadığı veya daha açık ifadeyle ifrat ve tefrit arasında orta nokta fikrinin her eyleme uygulanamayacağını da belirtmektedir.

“Ama her eylem ile her etkilenimin orta olması söz konusu değildir; nitekim bunlardan kimi adlarında kötülüğü içerir: Sözgeleş hasetlik, arsızlık, kıskançlık; eylemler içinde de zina, hırsızlık, adam öldürme. Çünkü bütün bunların ve bu gibi şeylerin aşırılıklarının, eksikliklerden değil, kendilerinden kötü olduğu söylenir.”<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> Annas, “Virtue Ethics,” s. 518.

<sup>106</sup> Sherman, **The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue**, s. 157.

<sup>107</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1106b20.

<sup>108</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 73.

<sup>109</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1107a7.



Erdemli insanın böylece ölçülü veya ifrat ve tefrit arasında orta noktayı seçen bir insan olduğu ortaya çıkmaktadır.

Diğer bir önemli nokta olarak, bir eylemin dış görüntü olarak erdeme uygun olması veya erdemli insanların yaptığına benzemesi, eylemi gerçekleştiren faili erdemli kılar mı sorusu ön plana çıkmaktadır. Örneğin, bir insan hırsızlık yapmadığı, yalan söylemediği, sözlerini yerine getirdiği halde bazen bunlardan mutsuzluk duyuyor ve keşke ben de çıkarlarım açısından bu kötü eylemlerde bulunabilseydim diye iç geçiriyorsa ancak hiçbir zamanda bu gerilimden kaynaklanan bir savrulmayla kötü bildiği bu eylemleri işlemiyorsa o insan erdemli midir? Aristoteles bu noktada sağduyusal olan düşünceye muhalefet etmektedir. Normal olarak biz bu ruhsal gerilimlere rağmen iyi eylemde bulunan insanı erdemli saymaktayız. Ancak filozof için bu insan erdemli veya ahlaki bir kişiliğe sahip değildir. Bu durum filozofun felsefesine derinden bakıldığında bir çelişki veya zayıflıktan öte savunduğu etik anlayışın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İlk olarak o erdemi bir şeyin kendine has doğasını gerçekleştirmek olarak tanımladıktan sonra insani erdemler arasında insanın doğasından kaynaklanan bir ayrıma gitmiş ancak tüm unsurlar arasında ahengi ve dengeyi savunmuştur. Ahenk ve denge ise çatışmanın olduğu bir ruhta olmaz. Örneğimize dönecek olursak akıyla doğru eyleyen, ancak duygu, hissediş veya arzusunu aklına tabi kılmakta zorlanan böyle bir bireyin söz konusu iç ahenk ve dengeyi yakalayamadığı açıktır. Diğer yandan Aristoteles erdemli yaşamın aynı zamanda mutluluğu getireceğini de veya mutluluğun kendisi olduğunu da savunmuştur. Bu erdemi salt bir araç konumuna düşüren bir yaklaşım değildir, hatta tam tersidir. Yani erdemli yaşam mutlu yaşama eşitlendiği ölçüde, bu eşitlik aynı zamanda bir ilke haline gelmekte ve mutlu insanın erdemli insan, mutlu olmayan insanın ise erdemli insan olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla örneğimize konu olan insan tipi bu şartı da yerine getiremediği, eylemlerinden mutsuzluk veya sıkıntı duyduğu için doğru eylemlerde bulursa bile erdemli insan kategorisine girememektedir.<sup>110</sup> Erdemli yaşamın doğasının ne olduğu ve yukarıda ele aldığımız konuların bir özeti niteliğinde Aristoteles şunları kaydetmiştir:

---

<sup>110</sup> Bu noktada Curzer farklı bir görüşü savunmaktadır. Düşünür, Aristoteles için erdemli insanın erdemli eylemler veya tavırlardan zevk alan bir birey olduğu veya katlandığı sıkıntılar ve acılar karşısında erdemden aldığı zevkin bunları telafi ettiği görüşüne karşı çıkmaktadır. Buna göre erdemli

“Ayrıca sanatlarla ilgili durum ile erdemlerle ilgili durum aynı değil; çünkü sanat ürünlerinin iyi olması kendilerinde bulunan bir özelliktir; demek ki bunların belirli bir özellik taşıyacak şekilde ortaya konması yeter; oysa erdemlere uygun yapılanlar kendileri belirli özellikler taşımakla adilce veya ölçülü bir şekilde yapılmış olmazlar, ancak onları yapanın belirli özellikler taşımasıyla adilce ve ölçülü biçimde yapılmış olurlar: İlkin yapan bilerek yapıyorsa, sonra tercih ederek ve kendileri için tercih ederek yapıyorsa, üçüncü olarakta emin ve sarsılmaz bir şekilde yapıyorsa. Bilerek yapma dışında bunlar öteki sanatlarda gerekli sayılmazlar. Erdemlerle ilgili olarak ise, bilmek hiç önemli değil, ya da az çok önemlidir, oysa ötekiler, çok az şey değil, her şeyi sağlarlar. Çünkü adil ve ölçülü davranma davranma bu özellikler edinilir. Demek ki adil ve ölçülü kişinin yapacağı gibi yapılanlara adil ve ölçülü denir, bunları yapan değil, adil ve ölçülü kişilerin yaptıkları biçimde yapan kişi adil ve ölçülü oluyor... O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyiciliğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur.”<sup>111</sup>

Son olarak erdemi algıya veya doğru algıya dair bir şey ve erdemli insanın bunun ölçüsü olduğuna dair olarak şu satırlara bakılabilir.

“Her kişinin durumuna göre güzel ve hoş olan şeyler vardır ve belkide erdemli kişilerin başkalarından en büyük farkı, tek tek şeylerde doğruyu görmesinde bulunur. Sanki onların ölçüsü ve ölçütüdür.”<sup>112</sup>

Şu ana kadar belirtilen noktalardan temel olarak şu sonuçlar çıkmaktadır; erdemli eylemin bilerek, kendisi için seçilerek ve bu seçimden hiçbir tereddüt duyulmadan ortaya çıkması gerekmektedir. Burada bilgi noktasında çeldirici bir nokta mevcuttur. Şöyle ki bir insan bilgisizliğinden dolayı veya bir şeyi yanlış bilmesinden dolayı her hangi bir erdemli veya ahlaki olmayan bir etkinlikte bulunabilir, bu durum onun erdemli veya erdemsiz olarak yaftalanmasına sebep olmaz.<sup>113</sup> Nitekim biz gündelik hayatta da bilmeden veya istemeden gerçekleştirilmiş eylemlerin çoğunu ahlaki bir değerlendirmeden uzak tutma eğilimindeyizdir. Ancak bu tespit Sokratik anlamda erdemsizliğin bilgisizlikten kaynaklanan bir durum

---

yaşam acı veren bir deneyime sahiptir ve gündelik olarak karşılaştığımız durumlar da bunu destekler mahiyettedir. Düşünür Aristoteles’in belli ölçüler içinde bu görüşü savunduğunu ifade etmektedir. Curzer, filozofun savunduğunu düşüncüyü şu şekilde ifade etmektedir; eğer erdemli hareketin veya tavrın neticesinde dış amaç veya arzulan şey gerçekleşmişse, bu durumda bu süreç boyunca çekilen sıkıntılar ve acılar son durumda elde edilecek zevk veya memnuniyet tarafından aşılır veya dengelenebilir. Ancak bu her zaman böyle değildir, bazen erdemli eylemle amaçlanan sonuçlar gerçekleşmez, işte bu durumlarda erdemlin gerçekleştirilmesi süresince katlanılan sıkıntı ve acılar, sonda elde edilen memnuniyeti veya hazzı geçecektir ve bu açıdan da erdemli insanlar da acı çekeceklerdir. Bu noktada ayrıntılı bir okuma için:

Bkz.: Howard J. Curzer, “Aristotle’s Painful Path to Virtue,” **Journal of the History of Philosophy** C.40, No: 2, 2002, s. 152. vd.

<sup>111</sup> Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1105a25-1105b5, 1107a.

<sup>112</sup> **A.e.**, 1113a30.

<sup>113</sup> Broadie, **Ethics with Aristotle**, s. 82.

olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim Sokrates için bilgi edemin yeterli ve zorunlu koşuludur. Aristoteles için ise bilgi zorunlu koşul olmasına rağmen yeterli bir koşul değildir. Yani erdemli olmak için bilgi gereklidir ancak tek başına yeterli değildir. İnsanın doğasından kaynaklanan arzular ve eğilimlerin bilginin dışında hatta bazen üstünde ahlaklı olmayla bağlantısı vardır.<sup>114</sup> Bu tartışma çalışmanın sınırlarını aşacak mahiyette olduğundan dolayı bu noktaya sadece işaret etmekle yetiniyoruz. Diğer yandan, erdemli olmak salt dış görünüme indirgenemez, erdemli eylem aynı zamanda doğru ruh haliyle de ortaya çıkmalıdır. Bu nokta modern etik teorilerde, özellikle de Kantçı çizgide, olmayan bir düşünceyi ihtiva etmektedir. Aristoteles etiğine göre bazı duygular ve bağlılıklar tarafsız aklın rehberliğinde ahlaki eylemin ortaya çıkmasında yardımcı olmaktan ziyade bizzat kendileri ahlaki tavrın belirleyicisi konumundadırlar.<sup>115</sup> Bu açıdan duygu, hissediş ve eğilimin pratik aklın rehberliğinde bir araya gelmesi veya ruhun rasyonel olmayan kısmının rasyonel olan kısmına tabi olması pasif bir şekilde gerçekleşmemekte ve salt akli bir sürece tekabül etmemektedir. Bu süreç daha çok tüm unsurların kendilerine has özelliklerin doğru biçimde etkilenime geçmesi olarak okunmalıdır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de sanatlarda olduğunun aksine erdemli yaşamın veya erdemli eylemin sonucundan bağımsız veya ona nispetle ikinci derece bir role sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Aksine erdemli yaşam veya eylem bunu gerçekleştiren öznenin kendisini ifade ettiği, yansıttığı veya kurduğu bir sürece tekabül etmektedir.<sup>116</sup> Buna ilave olarak erdemli insanın erdemini ölçüsü haline getirilmesi ise şu temel sonucu doğurur: ya pratik bilgeliğe sahip bir birey ol ya da olana tabi ol.<sup>117</sup> Bu çerçevede Curzer, Aristoteles için erdemli insanın şu beş şartı yerine getiren birey olduğunu belirtmektedir. Buna göre, ilkin bu insan belli şartlarda hangi eylemin veya tavrın erdemli olduğunu anlama yeteneğine sahip, ikinci olarak bu eylemlerin neden erdemli olduğunu kavrayabilen, üçüncü olarak erdemli tavırları kendileri için isteyen, dördüncü olarak erdemli hareketlere eğilimi veya yatkınlığı olan ve son olarakta erdemli yaşama karşı tutku duyan bir bireydir.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, ss. 79-82.

<sup>115</sup> Sherman, **The Fabric of Character: Aristotle's Tehory of Virtue**, s. 3.

<sup>116</sup> Broadie, **Ethics with Aristotle**, s. 86.

<sup>117</sup> Ross, **Aristoteles**, s. 228.

<sup>118</sup> Curzer, "Aristotle's Painful Path to Virtue," s.141

Erdemli insanın en büyük farkı olarak ise doğruyu görmesi ve erdemin ölçüsü olması noktasında şu tespitlerde bulunulabilir. İlk başından beri vurgulandığı gibi erdem salt bilgiye dayalı olmak yerinde bilgiyi de içeren eylemle ortaya çıkan bir olgudur. Bundan dolayı aklın salt teoriyle ilgilenen kısmının vasfı akıl etmek, anlamak vb. zihinsel süreçlere tekabül edebilir, ancak pratik aklın doğasının iyi işlemesi onun zaman, mekân ve şartlar çerçevesinde doğruyu tahliline değil görmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle tikellerle ilgilendiğinden dolayı pratik bilgelik algılamayı veya görmeyi gerektirir, ancak bu algı biçimi renkleri, kokuları veya tatları algıladığımız biçimde olmaktan ziyade doğru olanı görmeyi içermektedir.<sup>119</sup> Aynı şekilde Fortenbaugh, ahlaki erdemlerin şu üç şeyi gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Birinci olarak ahlaki erdemler amacı doğru kılar, ikinci olarak, seçimi doğru kılar, üçüncü olaraksa öznenin erdemi gerçekleştirmesini sağlar. Bundan hareketle de erdemler, ahlaki erdemler hakkındaki genel hakikatin tikel durumlarda uygulanmasını ifade ettikleri ölçüde bizlerin tikel durumları ayırt etmemize (algılamamıza) imkân tanır; bu açıdan da biz ahlaki erdemlerin sadece eylememize imkân tanımadığını aynı zamanda eylemde bulunacağımız zemini ve şartları doğru biçimde algılamamızı sağladığını da düşünmeliyiz.<sup>120</sup> İkinci olaraksa erdem potansiyel değil gerçekleşen bir şey ise şayet o halde onun gerçekleştiği durumların paradigmatik veya kurucu örnekler olması ve bu örnekleri ortaya çıkaran erdemli insanların erdemli eylemin ölçüsü olarak öne sürülmeleri gayet tutarlı bir yaklaşımdır. Nitekim bu durum doğru eylemin erdemin ölçüsü olmak yerine erdemin doğru eylemin ölçüsü olması noktasında da klasik erdem etiğinin kendine has özelliğinin bir diğer ifadesidir. Burada dikkat etmemiz gereken husus erdemin ölçüsü olan erdemli insanın mükemmel insan olduğudur. Buna göre tüm mükemmel insanlar hem ahlaki erdemlere hem de pratik bilgeliğe sahiptirler fakat onlar sadece ahlaki erdemin sahibi olarak erdemin ölçüsü haline gelirler çünkü onlar belli bir durum karşısında doğru eylemi ve tavrı görebilen ve erdemli olarak hareket edebilen kişilerdir. Bu noktaya eklenmesi gereken bir diğer husus ise ahlaki erdemin karakterin mükemmelleşmesini mümkün kıldığı ölçüde sahibine şu iki şeyi sağladığıdır; hem bilinçli seçimin amacını hem de tikel bir durumu kavrama veya

<sup>119</sup> Miller, "Aristotle: Ethics and Politics," 17 Kasım 2007

<sup>120</sup> Fortenbaugh, "Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role," ss. 77-78.

algılama yeteneğiyle birlikte buna uygun hareket edebilmeyi.<sup>121</sup> Bundan hareketle ahlakiliğin “bir kesinlik cetveli” sayesinde yaşanan bir şey olmaktan ziyade belli bir esnekliğe sahip olduğu da vurgulanmalıdır.<sup>122</sup> Diğer yandan ve asıl olaraksa hayat boyu süren birer etkinlik olarak erdemler mutluluğa götüren birer araç olmaktan ziyade mutluluğun kurucu unsurudurlar.<sup>123</sup>

Aristoteles erdemli yaşamı salt bir doğru eylemler bileşkesi ve doğru duygu veya tavırlar olarak düşünmemiştir. Erdemin ortaya çıkması veya mutlu bir hayat sürmek aynı zamanda dış faktörler arasında sayılan, sağlık, zenginlik, iyi talih vb. olumsal durumları da gerektirmektedir.<sup>124</sup> Bunun en temel sebeplerinden biri ahlaki özne olma sürecinin salt bireysel bir çaba olmaması ve özünde toplumsal yaşamı gerektirmesi kadar toplumda cari olan ilişkiler ağının da bu sürecin önemli katmanlarından birini oluşturması ve insanın filozofumuz tarafından sosyal bir varlık olarak kabul edilmesidir.<sup>125</sup> Aristoteles’in aşağı bir akla sahip olduğunu düşündüğü ve dış faktörlerden dolayı da ahlaki seçim hakkına sahip olmayan köleleri ve kadınları ahlaki özne olma sürecinin dışında tutması bu açıdan ele alınabilir. Bu durum haklı olarak onun etiğinin temel olarak Yunan toplumunun elit tabakasını oluşturan ve imtiyazlı olan erkek sınıfın içinde yaşanabilecek bir olgu olduğu ve bu açıdan da genel-geçer bir tabiata sahip olmadığı eleştirisini beraberinde getirmiştir.<sup>126</sup> Yöneltilen bu eleştiri hiçte haksız değildir nitekim o Atina’da siyasi sistemde söz sahibi olan çiftçi ve denizcilerin de bu haklarına karşı çıkmış ve kadınlar noktasında ise hocası Platon’un gerisine düşerek onların kâmil insan olma kapasitesine sahip olmadıklarını savunmuştur.<sup>127</sup>

Diğer yandan Aristoteles’in saydığı erdemlerin tam, ucu kapalı bir liste olarak okumak yerine toplumunda cari olan erdemlerden önemli olanlarının bir listesi veya temel örnekleri olarak okumak daha faydalı olacaktır. Bu noktada örnek olmak üzere onun saydığı bazı erdemleri sıralamak ve bunları ifrat ile tefritlerinin ne olduğunu

---

<sup>121</sup> A.e., ss. 77-87.

<sup>122</sup> Magee, **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgensteina’a Batı Felsefesi**, s. 46.

<sup>123</sup> Brad Hooker, “Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent?,” **How Should One Live?**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, s. 141.

<sup>124</sup> Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1100b5.

<sup>125</sup> Robert C. Solomon, **Introducing Philosophy**, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1993, ss. 559-560.

<sup>126</sup> A.e., s. 569.

<sup>127</sup> Magee, **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgensteina’a Batı Felsefesi**, s. 49.

belirtmek faydalı olacaktır. Öncelikle belirtilmesi gereken filozofun hocası Platon'un dört temel erdemi olan bilgelik, öz-denetim, cesaret ve adaleti de içeren uzun bir listeyi ahlak felsefesinde temel aldığıdır. Buna göre bu erdemlerin de aralarında bulunduğu ahlaki veya karakter erdemleri arasında şunlar sayılabilir: öz-denetim, cesaret, cömertlik, ihtişam, yüce gönüllülük, sakinlik, dostluk, ar duygusu, yerinde üzülme, adalet, doğru sözlülük, nüktedanlık. Filozofumuz erdemleri sayarken tümünün ismini vermemiştir, bazılarının sadece ifrat ve tefritini vermiş ve arasında buluna durum diyerek erdemini belirtmiştir. Sayılan erdemleri temel olarak tasnif edecek olursak şu tablo karşımıza çıkmaktadır:

“(1) İlkel korku, haz ve öfke duygularıyla ilgili doğru tutumu içeren üç erdeme, (2) toplum içinde insanın ana amaçlarından ikisiyle, yani varlıklı ve onurlu olma amacıyla ilgili dört erdeme, (3) toplumsal ilişkiyle ilgili üç erdeme ve (4) iradi istidatlar olmadıkları için erdem de olmayan iki niteliğe sahibiz.”<sup>128</sup>

Böylece biz Aristoteles'in savunduğu erdemlerin daha önce vurgulandığı gibi yaşadığı toplumsal şartların da etkisi altında oluştuğunu görmekteyiz. Bu noktada filozofun temel karakter erdemleri arsında saydığı cesaretin, ifrat ve tefrit arasında nasıl ortaya çıktığına bakmak faydalı olacaktır. Cesaretin iki türlü ifratı mevcuttur. Bunlar korkaklık ve gözü pekliktir. Yine aynı şekilde, bunlara uygun olarak sırasıyla, iki tefriti vardır bunlar ya aşırı korkusuzluk ya da korkaklıktır. Demek ki cesaret erdemi bunlar arasında bulunmayı gerektiren bir erdemdir. Aristoteles yine cesaret türleri arasında da bir ayrıma gider buna göre politik sahada bir yurttaşın göstermesi gereken cesaretle, bir askerin göstermesi gereken cesaret farklı türlere işaret etmektedirler.<sup>129</sup> Bu noktada asıl önemli olan ise şimdiye kadar anlattığımız ve erdemın tikellerle ilgili olduğu ölçüde alışkanlık ve deneyim gerektirdiği ancak bunun akli dışlamak anlamına gelmediğini açık biçimde belirtildiği şu satırlardır:

---

<sup>128</sup> Rosss, **Aristoteles**, s. 237.

<sup>129</sup> Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1116a15, vd.

“Tekler konusunda deneyim de yiğitlik sayılıyor. Bundan ötürü Sokrates de yiğitliğin bilim olduğunu düşünmüştür. Başka başka konularda deneyimli olanlar başka başkadır<sup>130</sup>...”

Burada orta yolu bulmanın salt bir aritmetik olay olmadığı ve zamana, şartlara ayarlı olarak ancak bilginin ve deneyiminde içinde olduğu bir sürecin sonucu olarak ortaya çıktığı yeniden vurgulanmalıdır. Entelektüel erdemlerin filozof tarafından daha önce ikiye ayrıldığını belirtilmişti. Bunlar teorik bilgelik ve pratik bilgeliktir. Aristoteles insan için daha üstün olan yaşamın teori yaşamı olduğunu savunmaktadır ancak onun için, aynı zamanda, ahlaklığın merkezi olmadığı veya pratik bilgelik olmadığı bir teori yaşamının imkânı veya önemi yoktur.<sup>131</sup> Dolayısıyla bizim için esas olan pratik bilgeliktir. Çünkü bu bilgelik salt olarak aklın görüldüğü bir olgu olmaktan ziyade akıl ve pratik birlikteliğinin sağlandığı erdemdir.

Sonuç olarak filozofumuzun savunduğu erdem etiğinin çok temel bir özetini vermek gerekirse şunları sıralamamız mümkündür:<sup>132</sup>

- İnsan kendine has işlevi olan bir varlıktır ve bu da rasyonel eylem yaşamıdır. Diğer özelliklerimiz bize has olmaktan ziyade bitkilerle ve hayvanlarla paylaştığımız ortak noktalardır.
- Bir şeyin iyiliği onun kendine has işlevini doğru biçimde gerçekleştirmesine bağlıdır (bu açıklama aynı zamanda erdem kelimesinin Yunanca karşılığı olan **arete** kelimesinin de anlamını vermektedir.).
- Bir şeyi gerçekleştirebilme, eylem dünyasına dâhil edebilme o şeyin salt bir potansiyel olarak var olmasından çok daha üstündür.
- Rasyonel yaşam, ruhun rasyonel aktivitelerini ihtiva ettiğinden dolayı,
- İnsanın kendine has işlevi ruhunun rasyonel faaliyetidir. (Bu diğer yönleri dışlamak anlamına gelmez ancak diğer özelliklerin bu başat özellik rehberliğinde ortaya çıkmasını savunur.)

---

<sup>130</sup> A.e., 1116b3-5.

<sup>131</sup> Ayrıntılı bir açıklama için;

Bkz.: Ross, **Aristoteles**, ss. 270-272.

<sup>132</sup> Fred D., Jr. Miller, "Aristotle: Ethics and Politics," 17 Kasım 2007

- Eğer bir X'in işlevi F ise o halde o şeyin mükemmel olarak işlemesi F'i iyi yapmasıdır. (Bu ise mutluluğun, yani kendini gerçekleştirebilmenin, ön koşuludur ancak yeter koşulu değildir. Mutluluk aynı zamanda dış şartlara da ihtiyaç duymaktadır. Bu insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.)
- Bir şey erdemine göre gerçekleştirildiğinde o şey iyi yapılmış demektir.
- Bu yüzden mükemmel insani işleyiş insan ruhunun rasyonel aktivitesine uygun olan işleyiştir. (Bu işleyiş ise tüm bir yaşama yayılan ve bilinci ihtiva ettiği ölçüde alışkanlığı da içeren bir sürece işaret etmektedir. Diğer yandan insani iyi aynı zamanda eylemler ve duygular söz konusu olduğunda orta noktayı bulma sürecine de işaret etmektedir. Bu orta nokta aritmetik bir nokta olmaktan ziyade mekân, zaman ve şartlara ayarlıdır. Ancak bu onun keyfi olduğu anlamına gelmez. Erdemli insanın erdemin ölçüsü olduğu gerçeğinden hareketle bu durum objektif temellere sahiptir.)
- Bu yüzden insani iyi ruhun rasyonel aktivitesinin kendi erdemine göre işlemesidir. (İnsanın rasyonelliğinin iki anlamda olduğu unutulmamalıdır. İlki rasyonel olabilme hali, ikincisi ise rasyonel olmayan kısmın rasyonel olana uyabilme kapasitesidir. Bu kapasiteler ilk özelliğe has entelektüel erdemler söz konusu olduğunda temel olarak eğitimle, ikinci özelliğe has ahlaki erdemler söz konusu olduğunda ise alışkanlıkla birlikte pratik bilgeliğe sahip insanların izlenmesi ve ölçü alınmasıyla gerçekleşecektir. Burada bahsi geçen alışkanlık bilinçsiz bir olgu olmayıp bilince ve seçime dayalıdır. O aynı zamanda ruhun kendi içinde bir çelişki barındırmaması ve erdemli eylemin öznesi için haz veren bir şey olmasına da işaret etmektedir.)

Yukarıdaki noktalar Aristoteles'in erdem etiğinin ana hatlarını ihtiva etmektedir. Bu anlayış kendisinde sonraki yüzyıllara damgasını vurmuştur. Aydınlanma dönemine kadar çeşitli biçimlerde merkezi bir role sahip olmuştur. Ancak daha sonra modern



etik teorilerin kural ve sonuç merkezli olduğu lde karakter ve iyi yaşam merkezli etik teorilerden uzaklaşan yapılarıyla 20. yüzyılın ilk yarısına kadar bir sessizliğe gömülmüştür. Günümüzde ise Aristoteles'in erdem etiği ağdaş erdem etiğinin en önemli ilham ve referans kaynaklarından biridir.

#### 1.1.4 Epikürcüler

Epikürcülerin düşüncelerinin zaman ve mekânla kurduğu ilişkiye baktığımız zaman bundan önce ele aldığımız filozofların içinde yaşadıkları site devletinin var olmadığı, Büyük İskender'in başlattığı Helenistik periyodun başat özelliklerinin belirleyici olduğu bir imparatorluk döneminin hâkimiyetini görmekteyiz. Bu durumun onların etik görüşleriyle alakalı oldukça önemli telmihleri vardır. İlk olarak kendilerinden önceki dönemde geçerli olan ve insanların site devletindeki sosyal, siyasal, ekonomik koşullara uygun yaşamasını ve mutlu olmasını sağlayan erdemlerin köksüzleştiği ölçüde normatif olma özelliklerini yitirdiğini görmekteyiz. Buna göre bu tarihsel kesit site devletinin olanaklı kıldığı korunaklı yaşamın sağladığı duygular yerine yabancılaşma, anlamsızlık ve köksüzlük duygularının insanlar arasında yayıldığı merkezi imparatorluk dönemine tekabül etmektedir.<sup>133</sup> Bu dönemin diğer bir özelliği ise sınırlı bir site devletinde, nispeten rahat ortamda ortaya çıkan ve oldukça ayrıntılı biçimde dallanıp budaklanan önceki etik görüşlerin aksine oldukça basit bir normatif ilkenin ahlak felsefelerinde merkezi olması olgusudur. Bu paralelde Epikürcülük oldukça basit bir ahlaki görüş olarak mutluluğu hazzın elde edilmesine ve acıdan kaçılmasına bağlamaktadır.<sup>134</sup> Bu basit ilkenin en önemli sebeplerinden biri önceki dönemlerin aksine sosyal ve siyasal kesinliğin kaybolduğu bu dönemde, ahlakın sosyal yönüne yapılan vurguda içe doğru bir büzüşme yaşanmış olması ve bireylerin kendi zihni ve bedeni ihtiyaçlarına uygun bir ahlak yaşamının peşine düşmüş olmalarıdır. Bu oldukça paradoksal bir şeye işaret etmektedir. Sosyal ve siyasal yapının, coğrafi büyümeyle birlikte, sınırlarının gelişmesine rağmen ahlakın sosyo-politik yönünde bir daralma yaşanmıştır. Bu dönemin başat etik teorilerinden olan haz merkezli yaşamı savunan akımlar kendi içlerinde birbirilerine radikal biçimde karşı olan grupları ihtiva etmektedirler. Örneğin, Aristippus şahsında Kireneliler, salt bedeni ön plana çıkararak, bizim sefih olarak adlandırabileceğimiz “şarap, kadın ve şarkı” üçlemesinin belirgin olduğu bir yaşamı savunmuşlardır.<sup>135</sup> Ancak Epikürcüler bu gruba dâhil edilemezler. Buna göre Epikürcülerin kurucu

<sup>133</sup> Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, s. 94.

<sup>134</sup> A.e. s. 93.

<sup>135</sup> A.e. s. 96.

düşünürü Epiküros'un düşüncelerine baktığımızda, Onun ve okulunun haksız biçimde sefih yaşamla özdeşleştirildiğini görmekteyiz. Bu felsefenin temelini şu cümlelerde bulmaktayız.

“Hazzın mutlu ve kutlu bir yaşamın başı ve sonu olduğunu, ... Onun bütün seçimlerimizle, her tür istikrarın başlangıcını oluşturduğunu...”<sup>136</sup> “Hazzın bizim için hayatın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen sefihlerin zevklerini, ne de maddi hazları söylemek istiyorum. Bunu yalnız, doktrinimizi anlamayan bilgisiz insanlar, ya da kötülük olsun diye anlamaz görünenler söylerler.”<sup>137</sup> “Her şeyin başında en büyük zenginliğimiz olan ölçülülük gelir... Sahiden erdemler mutlu bir hayata sınıksız bağlıdırlar ve birini ötekenden ayırmak mümkün değildir.”<sup>138</sup>

Yukarıdaki cümleler bizim için ufuk açıcı niteliktedirler ve bu açıdan da ayrıntılı bir okuma için başlangıç noktasını teşkil etmektedirler. Epiküros'a göre haz en üstün iyidir. Ancak bu haz salt bedeni zevkleri içermemektedir ve temelinde iki tür zevk vardır. Bedeni ilgilendiren haz acının yokluğu, zihni ilgilendiren haz ise zihnin dinginliğidir.<sup>139</sup> Bu hazlara sahip olmayı Yunanca tensel ve tinsel iki boyuta sahip olan, acı ve zihin karışıklığından azade olmak anlamında kendini-yok eden yaşamdan kurtulmayı ifade eden **atrasia** merhalesine ermek olarak da adlandırabiliriz.<sup>140</sup> Bu ise acı ve korkunun veya zihinsel karışıklığın ortaya çıkmasına sebep olan tensel yaşama olan aşırı bağlılıktan kurtulmanın merkezde olduğu bir etik anlayışı ifade etmektedir. Bu açıdan Epiküros'un felsefesini “negatif hazcılık” olarak adlandırmamız gerekmektedir. Belirtilen ahlaki yaşantının yolu ise aleni veya gizli tensel ve tinsel tehditlerden kaçınmak için yaşamı, dolayısıyla ihtiyaçları basitleştirmekten geçmektedir.<sup>141</sup> Örneğin yiyecek ve giyimle ilgili yaşam için zorunlu olanlar dışında kalanlardan uzak kalmak, hem bedensel olarak hem de zihni olarak bizde bir rahatlama meydana getireceklerdir. Epiküros bu düşünceyi ileri

<sup>136</sup> Epiküros, “Letter to Menoceus,” **Greek and Roman Philosophy after Aristotle**, Ed. Jason L. Saunders, New York, 1966, s. 51'den nakleden, Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 48.

<sup>137</sup> Epikür, **Mektuplar ve Maksimler**, Çev. Hayrullah Örs, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962, s. 37'den nakleden, Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 49.

<sup>138</sup> Epikür, **Mektuplar ve Maksimler**, s. 37'den nakleden, Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 51.

<sup>139</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 97.

<sup>140</sup> David Konstan, "Epicureanism," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g978063122215619](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g978063122215619), 17 Kasım 2007

<sup>141</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 97.

sürerken basit biçimde ihtiyaçları minimuma indirmek gerekir noktasında kalmamış ve ihtiyaç olarak görülen şeylerin kaynağı olarak arzuyu işaret ederek bunun ayrıntılı bir tahlilini gerçekleştirmiştir. Buna göre:

“Arzularımızın bazılarının doğal, diğerlerinin mesnetsiz olduklarını; doğal olanlardan bazılarının, doğal oldukları kadar, zorunlu; bazılarının ise, sadece doğal olduklarını; zorunlu arzuların bazılarının mutlu olmak durumundaysak zaruri, bazılarının beden rahatsızlıktan kurtulacaksa eğer zorunlu, fakat bazılarının da yaşayacaksa zorunlu olduğunu düşünmemiz gerekir. Bu şeyler hakkında açık seçik ve kesin bir kavrayışa sahip olan kişi, tek tek her istek ve istikrahi, bunun mutlu bir hayatın bütünü ve amacı olduğunu anlayarak, bedenin sağlığını ve ruhun dinginliğini temin etmeye yöneltecektir. Zira bütün eylemlerimizin amacı, acı ve korkudan bağışık olmaktır ve bu amaca bir kez ulaştığımızda, ruhun fırtınası diner.”<sup>142</sup>

Buna göre arzularımız üç türdür. İlki doğal ve zorunlu olan arzulardır ve bunlar tatmin edilmezlerse acı çekilir. Buna örnek olarak beslenme verilebilir. İkincisi doğal olan ancak zorunlu olmayan arzulardır. Buna örnek olarak cinsellik verilebilir; filozofa göre cinselliğin tatmin edilmemesi durumunda acı çekilmez. Üçüncü olarak, ne doğal ne de zorunlu olmayan arzulardır; bunların kaynağı toplumsal gelenekler ve uzlaşılardır ve yapay arzular olarak adlandırılabilirler.<sup>143</sup> Örnek olarak mal biriktirme ve toplumsal saygınlık verilebilir. Bu ayrımlarda dikkat edilmesi gereken birkaç nokta vardır. Buna göre aslında bizim tüm ihtiyaçlarımız bir açıdan doğal olabilecekken, diğer açıdan olmayabilir ve bu durum bize bağlıdır.<sup>144</sup> Örneğin yemek yeme doğal ve zaruri bir ihtiyaçken, bu ihtiyacı karşılayan objeler arasında ayırım yapmak doğal değildir. Peynir eklemek yeme yerine oldukça lüks bir sofrada kuş sütüyle beslenmeyi isteme tatmin edilememesi durumunda bizde rahatsızlık uyandıracığı için doğal değildir. Bu açıdan doğal ve zorunlu arzuların insan olarak cinsimize has özellikler olduğunu, ancak bunların nesnesinin zorunlu olmadığını unutmamalıyız.<sup>145</sup> Temel arzumuz olarak yeme ihtiyacında yanlış inanç veya tutum bulunmaz ancak belirttiğimiz gibi yemekler arasında keyfi veya toplumsal ön yargılardan kaynaklanan bir ayrıma gitmek yanlış inancın sonucudur ve

---

<sup>142</sup> Laerteli Diogenes, **The Lives of Eminent Philosophers**, İngilizce'ye Çev. R. D. Hicks, 2 cilt, Cambridge, 1925, ss. 127-8'den nakleden, Cevizci, **Etİğe Giriş**, s. 49.

<sup>143</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 98.

<sup>144</sup> Julia Annas, **The Morality of Happiness**, New York, Oxford University Press, 1995, s. 194.

<sup>145</sup> **A.e.**, s. 193.

bize acı verebilir. Bu açıdan da zihinsel dinginliğin önüne büyük bir engel olarak çıkabilir. Diğer yandan doğal olma hali iki anlama gelebilir. Bunlardan ilki sebep-sonuç ilişkisinin maddi dünyadaki durumlarını incelemek ve kaçınılmaz olanı görmek iken, ikincisi ise yanlış inançlardan temizlenme neticesinde elde edilmek istenen saf durum olarak, doğal bulduğumuz, tartışmadığımız kavram ve inançlarımızı masaya yatırmaktır.<sup>146</sup> Ancak bu felsefe doğal olana yapılan vurgudan hareketle etiği etik olmayana indirgeme veya metafizik bir âlemden hareketle etiği temellendirme çabası olarak anlaşılmalıdır.<sup>147</sup> Buna göre doğallığın, bu felsefe dâhilinde, etik idealler, bize uygun olan durum, tavır ve koşullar olarak ahlaklılığın ülküleri şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Sonuç olarak, Epiküros basit olarak şu iki ilkeyi önemektedir: basit bir beslenme ve giyim alışkanlığı edinmek, ikinci olaraksa “bilinmez olmak”, yani kalabalıklardan, kamusal hayatın keşmekeşinden ve sınırları bozan yapısından uzak durmak.<sup>148</sup> Ancak toplumdaki uzaklaşma bir uzlet hayatı değildir. Bu uzaklaşma özellikle politik yaşamı kast eder ve olmayan şeylerden kaynaklanan, insanda acı ve huzursuzluk yaratan inançlardan bağımsız olmayı önceler.<sup>149</sup> Yoksa Epiküros gündelik yaşamdan radikal kopuşu savunmadığı gibi, toplumsal normlara uymayı ve ibadetlere katılmayı takipçilerine salık vermiştir. Ancak bunun sebebi onun dindar bir birey olmasından daha çok, kimi yorumlara göre, tanrıları insanın etik ideallerinin psikolojik birer yansıması olarak görmesinde aranmalıdır.<sup>150</sup>

Filozof, öte yandan, yukarıda hazlar arasında yaptığı kategorik ayrımın dışında, tensel ve tinsel hazlar arasında da bir ayrıma gitmiştir.<sup>151</sup> Buna göre kinetik hazlar tensellikle alakalıdır ve öncelikle bedensel hissedişlerle alakalı olduğu ölçüde acının giderilmesi sürecine işaret etmektedir. Bu hazlar varlıkları ihtiyaçların giderilmesine bağlı olduğu ölçüde geçici süreçlere işaret ederler. Örneğin acıkan birinin yemek yemesi süreci bu kategoriye girmektedir. Düşünür tinsel hazları ise

---

<sup>146</sup> A.e., s. 199.

<sup>147</sup> A.e., s. 200.

<sup>148</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 98.

<sup>149</sup> Konstan, "Epicureanism," 17 Kasım 2007

<sup>150</sup> Kevin L. Flannery, "Ancient philosophical theology," **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, T. Charles, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284\\_chunk\\_g978063121328411](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284_chunk_g978063121328411), 20 Kasım 2007

<sup>151</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, ss. 98-99.

statik veya kalıcı hazlar olarak tasnif etmektedir. Buna göre bu hazlar kendi içinde yeterli veya tamam ve kalıcı oldukları ölçüde zihnin dinginliğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla statik hazlar bir süreçten ziyade zihnin bir durumuna tekabül etmekte ve özünde ihtiyaçların karşılanmasından ziyade ihtiyaç hissetmemeyi ifade etmektedirler.<sup>152</sup> Geçmişteki güzel şeyleri hatırlamak ve dostlarla muhabbetten zevk almak, buna örnek olarak verilebilir. Julia Annas, Epikürcü felsefede bu ikili ayırmadan daha mükemmel olan ve **atraxia** merhalesine ermeme imkân tanıyan kategori olarak, statik hazların ele alınması gerektiğini belirttikten sonra, onların kendi içinde tamam olan ve kendi-kendine yeten, tamamen doğal olduğu ölçüde bizim nihai amacımıza uygun düşen bir yapıya sahip olduklarını belirtmektedir.<sup>153</sup>

Peki, insanın acı ve korkularının temel kaynağı nedir? Epiküros bunun temel nedeninin yanlış inançlardan kaynaklandığını ve dolayısıyla cehaletle neredeyse özdeş olduğunu düşünmektedir.<sup>154</sup> Bu yanlış inançlar evren, insan doğası, tanrılar hakkındaki yanlış bilgilerden kaynaklanmaktadır ve büyük ölçüde toplumsal temellere sahiptirler. Toplumsal hayatın kötülüğün kaynağı olması noktasında Epiküros şu düşüncüyü savunmaktadır. İnsanlar ilkel düzeyden medeni düzeye doğru ilerlerken, maddi anlamda geliştikleri ölçüde, dil ve diğer rasyonel araçları sayesinde sembolik dünyada da geliştirdiler. Buna rağmen toplumsal katmanların ortaya çıkması, tensel zevklerin ağırlık kazanması vb. sebeplerden ötürü bu gelişmişliğe rağmen doğalarına aykırı bir yaşama saplanıp kaldılar.<sup>155</sup> Dolayısıyla toplum kötülük üreten bir kaynak haline geldi. Buna göre evren, insanın doğası ve tanrılar hakkında yanlış inançlara sahip veya cahil olanlar insan için en büyük endişe ve korku kaynağı olarak ölümü öne çıkartmaktadır. Filozof bu üç temel noktada atomcu-materyalist dünya görüşünden hareketle belli açıklamalar geliştirmiştir. Buna göre ölüm korkulacak bir şey değildir çünkü ölümden sonra yaşam yoktur. Bu düşünce en açık olarak şu cümlede yankısını bulmaktadır: “sen varken ölüm yoktur, ölüm geldiğinde ise sen yoksundur.”<sup>156</sup> Ancak, düşünür, materyalist bir felsefeden doğal olarak beklendiği üzere tanrılarını inkâr etmemiş ancak onların mükemmel ve tam varlıklar olmalarından

---

<sup>152</sup> Konstan, "Epicureanism," 17 Kasım 2007

<sup>153</sup> Annas, **The Morality of Happiness**, s. 188.

<sup>154</sup> Konstan, "Epicureanism," 17 Kasım 2007

<sup>155</sup> **A.e.**

<sup>156</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 99.

dolayı insanla ilgilenmeyeceklerini aksi halde mükemmelliklerini yitireceklerini savunmuştur. -Bu noktada Yunancada **eudaimon** kelimesini asıl olarak “lütufkâr bir tanrıya sahip olmak”, zıttı olan **kakodaimon** kelimesinin ise “aleyhte bir tanrıya sahip olmak” anlamlarına geldiğini hatırlatmakta fayda bulunmaktadır.- Filozof, yine benzer biçimde, ruhun varlığını inkâr etmemiş ancak onun atomlardan oluştuğunu savunmuştur. Materyalist felsefesinin ortaya çıkardığı insanın özgürlüğü sorununu ise pek de tatmin edici olmayan rastlantısal atom hareketleriyle açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu nokta çalışmanın sınırlarını aşmaktadır ve bundan dolayı sadece işaret etmekle yetinilecektir.

Diğer yandan Epiküros için teorik ve pratik akıl olmak üzere iki tür akıl mevcuttur. Bunlardan ilki, ölüm korkusu, tanrıların insan yaşamına müdahalesi ve kader inançlarından kaynaklanan tinsel acılardan kaçınmayla ilgilidir.<sup>157</sup> Doğruyu arar, bulur ve acıların kaynağı olan yanlış inançları yok eder. Pratik akıl ise basit bir yaşamın sürdürülmesi ve hayatın kontrol edilmesini sağladığı ölçüde ölçülülük, adalet ve dostluk gibi erdemleri ortaya çıkarır. Ancak bu erdemler, Aristoteles’te olduğu gibi mutluluğun kurucu unsuru olmaktan ziyade araçsaldırlar ve kendi özllerinde bir iyilik taşımazlar.<sup>158</sup> Diğer yandan Epikürcülük Aristotelesçi teleolojiyi de reddeder, hatta Aristotelesçi teleoloji basitçe görmezden gelinir.<sup>159</sup> Örneğin filozofa göre adalet tamamen toplumsal uzlaşuya dayalıdır, herhangi bir özsel niteliği yoktur ve bundan dolayı da uyulmaması acı ve sıkıntı getireceği için uyulmalıdır. Bu çerçevede Arrington haklı olarak Epikürcü etiği “hayatta kalma etiği” (**survival ethics**) olarak tanımlamaktadır.<sup>160</sup>

Sonuç olarak bilge insan tüm yanlış inançlardan sıyrılan insandır ve erdemde hem yanlış inançlardan sıyrılmayı hem de bu doğrultuda eylemeyi gerektirmektedir. Bunun sonucunda ise tinsel acı ve tinsel gerilimin olmadığı bir yaşam olarak mutlu bir yaşam sürme olanağı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan kendinden öncekilerden farklı olsada erdem, ahlak ve mutluluk arasında kopmaz bir bağ olduğunu düşündüğü içi bu anlayışta erdem etiği kapsamında değerlendirilmektedir.

---

<sup>157</sup> A.e., s. 103.

<sup>158</sup> A.e., s. 103.

<sup>159</sup> Flannery, "Ancient philosophical theology," 20 Kasım 2007

<sup>160</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 103.

### 1.1.5 Stoacılar

Daha önce Epikürçülerle ilgili yaptığımız sosyal, siyasal ve ekonomik çöküş döneminde ortaya çıkması ve şehir devletinde anlamlı olan yaşama formlarının gerekli erdemlerinin kaybolmasının onların düşüncelerine olan etkisi benzer biçimde Stoacı düşünceyi de etkilemiştir. Yaşanan dünyanın site devletinin sağladığı belirlilik ve güvenin zıddına belirsizlik ve tehditlerle dolu olması sonucunda insan için tek kontrol edilebilecek şey olarak kendisi kalmıştır. Dış yaşamdan ve sonuçlardan bağımsız, bireyin kendine dönük bir etik anlayışın ortaya çıkmasında bu durum çok etkili bir faktör olmuştur. Stoacı etik düşüncenin yaklaşık olarak beş yüz yıl süren serencamı dikkate alındığında onun tüm ayrıntılarını dikkate alan bir değerlendirme bu yazının kapsamını aşmaktadır. Dolayısıyla bu yazıda temel olarak tüm Stoacı düşünürlerce savunulan etik anlayışı üzerinde durulacaktır. Bu düşüncede olanlar, antik felsefede klasik olduğu üzere, iyi yaşam nasıl yaşanır üzerinde durarak doğal olana vurgu yapmış, böylece biricik ve nihai amaç olarak mutluluğu öne sürmüşlerdir.<sup>161</sup> Bu açıdan da, yine, nihai amacı her şeyin kendisi için yapıldığı, ancak onun hiçbir şey için araç olmadığı bir son durak olarak algılamışlardır.

Stoacılık kendinden önceki etik teorilerle radikal olarak belli yönlerden ayrılmaktadır. Bu ayrım noktalarından en önemlisi onların mutluluk veya insanın gelişiminin erdemlerle olan sıkı ve ayrılmaz birlikteliğini vurgulamaktan da ötede erdemli yaşamın mutluluğun zorunlu ve yeter koşulu olduğunu savunmuş olmalarıdır. Bu açıdan da, örneğin Aristoteles'in zıddına, mutlu yaşam için erdemlilik dışında ikinci bir şart aramamışlardır. Yani bizim genelde sandığımız gibi zenginlik, refah, toplumsal statü vb. şeyler mutluluk getirmezken, fakirlik, hastalık vb. şeyler de mutsuzluğun kaynağı olamazlar; sadece ve sadece erdemsizlik bizi mutsuz kılar düşüncesi Stoacılığın ahlak felsefesinin özünü oluşturmaktadır.<sup>162</sup> Mutluluk ise bu etik anlayışta sadece ve sadece doğayla uyumlu yaşamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu geleneğe mensup düşünürlerin nihai amaç olarak doğayla uyumlu

---

<sup>161</sup> Michele Lynn Svatos, "The structure of Virtue Ethics," (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The University of Arizona, 1994, s. 97.

<sup>162</sup> Tad Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, New York, Oxford University Press, 2007, s.35-36



yaşamayı merkeze aldıklarını belirtmekte hiçbir mahzur bulunmamaktadır.<sup>163</sup> Şu satırlar bu durumun çok açık ifadeleridir:

“Zenon’un (*İnsan Doğası Üzerine* adlı denemesinde), ve tıpkı Posedionos’la, *Amaçlar Üzerine* başlıklı eserinde Heketon’un yaptığı gibi, *Haz Üzerine* adlı denemesinde Kleantes’in, insan yaşamının nihai amacını, erdemle doğanın bizi kendisine doğru yönlendiği hedef olduğu yerde, erdemli bir hayatla aynı şey olan “doğaya uygun yaşam” diye gösteren ilk kimseler olmasının nedeni budur. Yine erdemli bir biçimde yaşamak, Khryssippos’un *De Finibus* adlı eserinin birinci kitabında söylediği gibi, erdemli yaşama doğanın fiili akışına ilişkin deneyime uygun yaşamaya eşdeğerdir; çünkü bireysel doğalarımız bütün evrenin doğasının bir parçalarıdır. Amacın, doğaya veya başka bir deyişle, evrenin doğasına uygun olduğu kadar kendi doğamıza uygun yaşam; yani her şeye ortak olan yasa, var olan her şeye yayılmış doğru akıl tarafından yasaklanan her eylemden sakındığımız bir hayat olarak tanımlanabilmesinin nedeni budur.”<sup>164</sup>

Bu noktada Stoacı düşüncenin aşması gereken önemli bir engel bulunmaktadır. Doğa olarak adlandırdığımız olgu gözlenebilen ve tasvir edilebilen gerçeklere dayalıdır. Bu anlamda Stoacı düşünürlerin de belirttiği gibi doğa katı sebep-sonuç ilişkisinin işlediği bir âlemdir.<sup>165</sup> Oysaki ahlak temel olarak değerlerle ve emir niteliğindeki yaşam reçeteleriyle bize nasıl yaşamamız gerektiğini gösteren bir sahaya tekabül etmektedir.<sup>166</sup> Dolayısıyla bu farklı olgular arasında bir bağ kurulması gerekmektedir. Bu noktada onlar **oikeosis** kelimesini devreye sokarak bir bağ kurmuşlardır. Bu kelimenin iki anlamı bulunmaktadır. İlki kökeninde yer alan ve “ev işleri” anlamına gelen **oikos** kelimesinden türemektedir. İkincisi ise zihinsel bir anlama sahiptir ve temel olarak “bir şeyin bir bireye ait olduğunun bilinmesi veya böylece tanınması ve takdir edilmesi” anlamına gelmektedir. Bu açıdan da kelime temel olarak insana ait olanın yani doğasının, yine insanın sahip olduğu rasyonel kapasitenin farkına vararak ve onu kullanarak koruması anlamına gelmektedir.<sup>167</sup>

---

<sup>163</sup> Phillip Mitsis, "Stoicism," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g978063122215620](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g978063122215620), 17 Kasım 2007

<sup>164</sup> Laerteli Diogenes, **Lives of Eminent Philosophers**, s. 87-88., nakleden, Cevizci, Etiğe Giriş, s. 57.

<sup>165</sup> Flannery, Kevin L., SJ. "Ancient philosophical theology."

<sup>166</sup> Mitsis, "Stoicism," 17 Kasım 2007

<sup>167</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 300.

Stoacı düşüncedeki bu nokta, Hegel'in "efendi-köle" diyalektiğine benzer biçimde ancak radikal olarak farklı bir temelde<sup>168</sup> ben bilincinin farkına varıldığı ölçüde, bireyin zihinsel süreci olarak ötekinin de aynı kapasiteye sahip olduğunu görmek ve böylece ona rasyonel bir varlık olarak saygı göstermek açısından da adalet gibi çeşitli erdemlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır.<sup>169</sup> Ayrıca doğaya uymakla murat edilen şey insanın toplumsal yaşamındaki savrulmalarından veya yanlış inançlarından oluşan ve ona zarar veren duygu, düşünce ve eylemlerden kurtulmak anlamına geldiği ölçüde doğaya uygun yaşamak erdemli yaşamak anlamına da gelecektir.<sup>170</sup> Diğer yandan daha önce belirttiğimiz gibi antik felsefede etik söz konusu olduğunda doğa kelimesinin veya doğal olanın etiği etik olmayana indirgemek olarak okunması yerine etiğin hedeflediği ideal olarak okunması daha sağlıklı bir sonuç doğuracaktır. Stoacılar noktasında Julia Annas benzer biçimde şunları kaydetmiştir. İlk olarak alıntıladığımız pasajda dâhil olmak üzere, Stoacı etiğin kozmik doğaya uymak olarak okunması her şeyden önce ahlaka ait bir durum olarak görünmemektedir. Çünkü erdem salt olarak insan doğasından bağımsız, kozmik doğaya uygunluk olarak ele alındığında bu erdemi kendi dışında erdem olmayan bir şeye yaslamak anlamına gelecektir; bu durum ise ahlaki bakış açısının uzağına düşmekte ve ahlaki insani olarak temellendirememektedir.<sup>171</sup> Bu düşüncelerin temel kaynağı, Annas'a göre, geç dönem Stoacılar arasında sayılan Marcus Aurelius ve Epictetus'tan kaynaklanmaktadır. Ancak onların bu anlayışı bir istisna teşkil etmektedir ve Stoacılarla ilgili tüm yorumları kuşatacak denli bir temsil yeteneğine sahip bulunmamaktadırlar. Diğer yandan antik dünyada hâkim olan **eudaimonist** anlayışın temeli ahlaki failin nihai amacı üzerine olan düşüncelerden neşet etmektedir ve böylece de ahlaki fail eylemlerine yön veren, mutlu olabileceği veya kendi özünü gerçekleştirmesini sağlayacak ahlaki bir çağrıya muhatap kılınmaktadır. Kozmik doğaya olan bu vurgu ise belirtilen durumun tam tersine bireyin kendisinden ve kendisini gerçekleştireceği bireysel sahadan bağımsızlaşmayı gerektirmektedir. Bunun temel nedeni insanın yaşam sahasının değil de kozmik doğanın etikte kurucu unsur olarak ele alınmasıdır. Bu sebepten dolayı Stoacıların

---

<sup>168</sup> A.e., ss. 300-301.

<sup>169</sup> Mitsis, "Stoicism," 17 Kasım 2007

<sup>170</sup> A.e.

<sup>171</sup> Annas, **The Morality of Happiness**, ss. 160-161.

karmaşık teorileri basit bir biçimde ve daha doğru olarak şu basit ilke üzerine yaslanmaktadır. İnsanın doğaya uyması demek rasyonel varlıkların gelişimi için gerekli olan bir yaşantıyı benimsemek anlamına gelmektedir. Bu açıdan da Stoacılar “doğaya uygun yaşa” derken “erdemine uygun biçimde yaşa” veya “erdemine aykırı olmadığı sürece doğal olanı tercih et” demekte böylece de erdemi ve doğayı bir biriyle bağlantılı veya bir birinin açıklaması için gerekli olan şeyler olarak düşünmektedirler.<sup>172</sup>

Diğer yandan Stoacıların salt bir biçimde akıl yaşamını öne almaları farklı yorumların da yapılabilmesine imkân tanımaktadır. Örneğin erdem dediğimiz şeyin normalde benliğimizi oluşturan veya kendi parçamız saydığımız bedenimizle olan ilgisi nedir sorusu bu felsefenin anlaşılmasında kilit öneme sahiptir. Yani bu düşünce için sadece bireyin iyiliğini merkeze almaktadır diye yazıp bırakamayız. Bu düşünce geleneğinde bireyin ne olduğu ve bundan hareketle onun iyiliğinin nasıl tanımlandığı önemli bir nokta olarak ön plana çıkmaktadır. “Kayıtsızlık” teorisi bu iyinin ne olduğu noktasında vazgeçilemez bir öneme sahiptir. Stoacıların etiğinin temelinde yatan doğaya uygun yaşamak, yaptığımız alıntıdan da anlaşılacağı üzere, insanın en temel vasfı olan aklının rehberliğinde yaşaması anlamına gelmektedir. Buna göre onlar panteist bir felsefeyi savunmuşlardır ve evrende bulunan bir tanrıdan veya akıldan hareketle de her şeyin olması gerektiği gibi olduğunu dolayısıyla da tanrısal kanunların aynı zamanda aklın da kanunları olduğunu belirtmişlerdir.<sup>173</sup> Bu düşünce onları daha sonra Kant’ın zirvesini temsil edeceği sonuççu olmayan, deontik etiğin

---

<sup>172</sup> A.e., ss. 172-173.

<sup>173</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 106.

Michael Gass bu noktada önemli bir uyarıda bulunmaktadır. Düşünürce göre, Stoacıların tanrısal akla uymakla kastettikleri şey, Yahudi-Hıristiyan gelenekteki tanrısal emir teorisiyle karıştırılmamalıdır. Bu teorinin özünde bize dışarıdan araçlarla müdahale olduğu ve vahyin dışarıdan bir dayatma olarak, Stoacı etiğin aklın kendi üzerine ve doğaya odaklı düşünüşünün merkezde olduğu yapısına aykırı olduğunu savunmaktadır. Bunun temel sebebi olarak ise şu düşünceyi ileri sürmektedir; Stoacılar göre tanrısal akla uymak, bireyin bilinçli ve kasıtlı biçimde kendi doğasına has erdemlere uygun yaşamasını öne aldığı ölçüde, öznenin kendi ihtiyaç ve çıkarlarında uygun yaşaması üzerine bir düşünüşün hâsılası olmak durumundadır. Gass, Stoacı düşünür Chrysippus’un etiğin doğanın her hangi bir sistematik araştırmasından önce çalışılması gerektiği, filozofların üç temel çalışma sahsı olan mantık, etik ve fizikten, mantıktan hemen sonra gelenin etik olduğu görüşlerine referansla düşüncesini savunmaktadır. Bu açıdan da düşünür, Stoacılar için doğal akla uymanın pasif bir süreç olmaktan ziyade bizim kozmik doğa aracılığıyla, kendimize ait özelliklerin farkına varmamızı ve neden erdemini tek ve yeterli iyi olduğunu kavramamızı ifade ettiğini belirtmektedir.

Bkz.: Michael Gass, “Eudaimonism and Theology in Stoic Accounts of Virtue,” **Journal of the History of Ideas**, C. 61, No: 1, 2000, ss. 19-24.

de en erken temsilcilerden olmalarını sağlamaktadır.<sup>174</sup> Onlar iyiliğin ve mutluluğun etkili sonuçları içermediğini çünkü dış dünyada olan her şeyin zorunlu olarak olduğunu belirtmektedirler. Yani onlar için ahlaki olanın temeli bizim kontrolümüz altında olanları ve olmayanları ayırt etmekten geçmektedir. Bu anlayışın kısa ve öz bir özetini vermek gerekirse şunlar kaydedilebilir. Doğal olan ve bizim kontrolümüzde bulunan ilk şey doğaya uygun olan yapımızı korumamızdır; ikinci olarak doğaya uygun olan yönlerimizi sürdürmek ve olmayanlardan ise uzak durmaktır; böylece seçim ve ret ilkesi tespit edildikten sonra buna uygun eylemlerde bulunmakla birlikte bunları bir alışkanlık haline getirmek üçüncü nokta olarak öne çıkmaktadır. Bu üç temel üzerine kurulu bir yaşam ise tam anlamıyla aklileşmiş ve doğayla ahenk içinde olan bir yaşamı işaret etmekte ve böylece iyi doğada mevcut olduğu haliyle veya doğaya uygun bir biçimde ortaya çıkmaktadır.<sup>175</sup>

Bu noktada Stoacı düşünürlerin iyiyi tüm dış şartlardan koparması önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Stoacı ahlakta bizim gerek doğal olduğunu düşündüğümüz, sağlıklı olmak, gerekse ihtiyaç olarak düşündüğümüz, evlilik gibi, faktörlerin hiç biri iyi yaşamın ve erdemli yaşamın gerekli ve zorunlu unsurları olarak değerlendirilmemektedirler. Stoacılar buna karşın tek önemli olanın rasyonel yaşam olduğunu ve bu açıdan da dış şartların önemli olmadığını öne sürmektedirler. Bu ise normal insan psikolojisiyle ters doğrultuda veya onunla gerilimli bir ahlaki yaşama işaret etmektedir.<sup>176</sup> Rasyonel yaşama yapılan bu vurgunun temelinde yatan yegâne sebep bizim dışımızdaki doğa değildir, bu vurgunun altında oldukça radikal bir insan psikolojisi anlayışı da yatmaktadır. Buna göre Stoacı düşüncede Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi ruh birkaç farklı katmandan veya kısımdan oluşan bir töz olarak görülmemektedir. Ruh tek bir bütün olarak ele alınmakta böylece de tutkular ve arzular bu bütünlüklü rasyonel tözün (**pneuma**) hareketleri olarak değerlendirilmektedirler.<sup>177</sup> Dolayısıyla içimizde yaşadığımız tüm savrulmalar ve sıkıntılar, aklın yanlış hareketinden dolayısıyla aklın nesnesi olan inancın yanlış olmasından kaynaklanmaktadır. Stoacıların insan ruhunun bu şekilde bölünemez bir bütün olduğunu savunmaları, onların erdemle

---

<sup>174</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 107.

<sup>175</sup> Mitsis, "Stoicism," 17 Kasım 2007

<sup>176</sup> A.e.

<sup>177</sup> A.e.

ilgili olarak farklı bir düşünce geliştirmelerine de sebep olmuştur. Buna göre: “Aristoteles’ten farklı olarak, Stoacı görüşe göre, **arete**, öz olarak tekil bir ifadedir ve bir bireyin buna sahip olması, bir tür ya hep ya hiç meselesidir; bir insan **arete** kavramının (nitekim Latince çevirilerinde yerine hem **virtua** hem **honestas** kullanılmaktadır) gerektirdiği mükemmelliğe ya sahiptir ya değildir.”<sup>178</sup>

Stoacıların bu tutumu ideal yaşam olarak gördükleri veya Stoacı nirvana olan **oikeiosis** merhalesinin dış şartlardan tamamen bağımsız bir akıl yaşantısını dayattığı ölçüde, onu oldukça ulaşılmaz kılmaktadır. Bunu başarmanın yani tam olarak rasyonel olmanın ve bunu takdir etmenin yolu olaraksa “kayıtsızlık” anlayışını geliştirmişlerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu nokta Stoacı etik açısından oldukça önemlidir. Ahlaki özne ve onun iyiliği nedir sorusu bu noktanın temelini oluşturmaktadır. Buna göre bireyin arzulaması gereken veya onu mutlu kılacak yegâne şey erdemdir. Bu anlamda diğer her şey önemsizdir. Bu çerçevede dâhilinde Stoacılar bir şeyin kullanım değerine göre iyi olabileceğini katiyetle kabul etmezler. Örneğin onlara göre servetin iyi kullanılması onu iyi yapmaz. Çünkü bu düşünceyi her hangi bir şartta kabul etmek bir özne için servetin kazanılmasını iyi bir şey kılacakken, kaybedilmesini kötü kılacaktır. Bu düşünce ise Stoacı etiğin temeli olan sadece ve sadece erdemın iyi olduğu, bunun karşısında tek kötünün de erdemsizlik olduğu, geri kalan her şeyin bu nispetle kayıtsız veya ilgisiz olduğu düşünceyiyle çelişmektedir.<sup>179</sup> Biz bu ilkeyi sağlık, barınma, beslenme, cinsellik gibi tüm sağduyusal olarak iyi saydığımız şeylere uygulayabiliriz.

Benzer biçimde erdemi doğru eylemek olarak ortaya koyduğumuzda da bu resim yine değişmemektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi erdemli eylem tüm muhtemel sonuçlarından, yöneldiği nesnelere, kullandığı araçlardan ve dış dünyadan bağımsız olarak iyidir. Nitekim Stoacıların bir şeyin iyi kullanılmasının iyi olduğunu söylemeleriyle, o şeyin iyi kullanılmasının onu iyi yaptığını söylemek arasında radikal bir farklılık mevcuttur çünkü bu düşünce erdem dışında ikinci bir iyinin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır.<sup>180</sup> Bunun ardında yatan temel mantık daha önce vurgulandığı gibi insanın kontrol edebileceği tek şeyin akılı olduğu ve

<sup>178</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 250.

<sup>179</sup> Brennan, **The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate**, s. 120.

<sup>180</sup> **A.e.**, s. 120.

yegâne iyinin de ancak ona referansla tanımlanabileceği düşüncesidir. Dolayısıyla insan için mutluluk, ahlaki mükemmellik sürecinde sadece bir kısım tutkuların bağımsız olmayı değil tüm tutkuların ve dış şartlardan bağımsızlaşmayı içermektedir ve erdem dışında başka herhangi bir şeye ihtiyaç duyan kişi bu anlamda bir bağımsızlığa sahip değildir.<sup>181</sup> Bu çerçevede dışında bir iyi tanımı yapmak, bu şey her ne olursa olsun, belirtilen ilkeye aykırı olacaktır. Stoacıların anlatılan etik görüşlerine karşı çıkan düşünürler, onların bizi, insan olarak doğamıza yabancılaştırdıklarını savunmaktadırlar. Tad Brennan, bu eleştirinin temel noktası olan Stoacı etiğin insan bedenini de dış faktörler arasında sayması ve onunla ilgili durumlarda da kayıtsızlık ilkesini benimsemesinin belli bir insan doğası metafiziğine dayalı olduğunu belirtmektedir.<sup>182</sup> Dolayısıyla, düşünürün göre, belirtilen eleştiriyi yöneltenler de benzer biçimde bir insan doğası tanımı yapmaktadırlar. Bu tanım ise bedenimizin iyiliğinin bizim iyiliğimizin bir parçası olduğu temeline yaslanmaktadır. Bu açıdan da bedene olan bağlılığın insan olarak merkezi kimliğimiz noktasında bir zihin karışıklığına işaret ettiğini ve ben-bilgisinin özünü kaçırdığını savunmaktadır. Buna göre bizim, insanın ne olduğuna dair ve onun arzu ettiği, hoşlandığı veya hoşlanmadığıyla şeylerle alakalı sağduyusal sezgilerimiz Stoacı etiğe yabancılaşma eleştirisini yöneltmek için yeterli değildir. Bu eleştiri ancak farklı bir fizik ve metafiziğe dayalı rakip bir insan doğası anlayışıyla anlam kazanabilir.<sup>183</sup>

Son söz yerine şu soru sorulabilir: Mutluluk sürecin sonunda bizi bekleyen bir şey midir? Daha önce Aristoteles'te de gördüğümüz gibi erdemler veya erdemli eylemler mutluluğu ortaya çıkaran araçlar olmaktan ziyade, onun kurucu unsuru olarak değerlendirilirler. Buna göre Stoacılar salt biçimde erdeme sahip olma sonucu ortaya çıkacak mutluluk ile erdemli eylemde bulunma veya mutluluğu yaşama arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Yani onlar için **eudaimonia** (isim hali) ve **eudaimoneia** (fiil) hali arasında önemli bir fark vardır ve bu fark onların erdemli yaşamı mutlu yaşam olarak ele almalarının, mutluluğu bir sonuç değil bir eylem olarak görmelerinin temelini sağlamaktadır.<sup>184</sup> Stoacılar kendilerinden önceki Aristoteles gibi erdem, eylem, mutluluk ve insan doğası arasında sıkı bir bağlantı

<sup>181</sup> Gass, "Eudaimonism and Theology in Stoic Accounts of Virtue," s. 24.

<sup>182</sup> Brennan, **The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate**, s. 120.

<sup>183</sup> **A.e.**, s. 121.

<sup>184</sup> Svatos, "The structure of Virtue Ethics," s. 103.

üzerinde durmuşlar ve mutluluğu kendini gerçekleştirme olarak görmüşlerdir. Ancak insan doğası ve erdemler arasındaki bağlantı noktasında kendilerine has bir etik anlayış geliştirmişlerdir. Bu etiğin temelinde bireyin iradesi veya aklı vardır ve dış şartlar tamamen önemsizdir. Sosyal ve siyasal sistemin radikal olarak değiştiği, dolayısıyla alışıldık ve bilinen erdemlerin etkisini yitirdiği bir dönemin etkisi bu düşüncede açıkça hissedilmektedir. MacIntyre bu durumu şöyle ifade eder: “Aslında, erdemlerin merkeziliklerini kaybetmeye başladığı her dönemde, Stoacı düşünce ve pratik örneklerinin anında yeniden ortaya çıkmış olduğu ileri sürülebilir.”<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 252.

## 1.2 Ortaçağ Tecrübesi

### 1.2.1 Thomas Aquinas

Birçok düşünürü göre, Hıristiyanlığın temelinde olduğu ancak Aristotelesçi etik görüşlerin bu dine omurga sağlamak veya felsefi bir dayanak noktası teşkil etmek üzere seferber edildiği bir etik anlayışın savunucusudur Aquinas.<sup>186</sup> Aquinas'ın Aristoteles etiğine kendi düşüncesinde merkezi bir rol biçmesinin ardında MacIntyre'a göre belirtilecek olan şu sebep yatmaktadır. Hıristiyanlığın özünde sayıca az olan ve nitelik olarak sıradan insandan ayrılan grupları ilgilendiren ahlaki prensiplerden sıradan insanın gündelik yaşamını yönlendirecek ahlaki prensipler çıkarmak çelişkisi yatmaktadır.<sup>187</sup> Bundan dolayı bu düşünceye mensup olanlar her zaman için sıradan insanlar için ahlaklığı türetecek kavramsal çerçeve ve ilkeleri devşirecekleri dış kaynak bulduklarında bunu dönüştürerek kullanmaktan çekinmemişlerdir.<sup>188</sup> Diğer bir temel sebep ise ortaçağlar boyunca Hıristiyan Avrupa'da birçok göçebe, sivilleşmemiş grup hala ilk çağlardan kalan ve kahramanlığın merkezde olduğu erdemler çerçevesinde yaşamaktaydı. Yani Hıristiyanlık birçok insanın gündelik yaşamında rehberlik edecek düzeyde değildi. MacIntyre, Aquinas'ın temel olarak bu ortamda ideallerin ve yaşam tarzlarının çatışması sonucunda dağılmanın eşiğine gelmiş bir toplumda "insan doğasının nasıl eğitileceği ve uygarlaştırılacağı" sorununun dayattığı bir zorunluluktan dolayı Aristoteles'e başvurduğunu belirtmektedir.<sup>189</sup>

Buna göre Aquinas'ın Aristotelesçiliğinin özünde, onun Aristoteles'ten aldığı kavramsal çerçeveyi Hıristiyan teolojisine uygun biçimde dönüştürerek, dünyevi arzularından kaçınmak yerine bunları ahlaki amaçlar doğrultusunda dönüştürmek amacı yatmaktadır.<sup>190</sup> Böylece Aquinas'ın özellikle erdemler listesinde kendini açık eden şu sonuç çıkmaktadır: onun erdemler şemasının Aristotelesçi kozmolojinin bir

---

<sup>186</sup> John Ingis, "Aquinas' Replication of the Acquired Moral Virtues: Rethinking Standart Philosophical Interpretation of Moral Virtues in Aquinas," **Journal of Religious Ethics**, C. 27, No: 1, 1999, s. 1.

<sup>187</sup> MacIntyre, **Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, s. 131.

<sup>188</sup> **A.e.**, s.132

<sup>189</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 246.

<sup>190</sup> MacIntyre, **Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, s. 133.



tekrarından ve Hıristiyan teolojisinden kaynaklanan iki saç ayağı bulunmaktadır.<sup>191</sup> Onun Aristoteles'ten radikal olarak ayrıldığı nokta ise Aristoteles etiğinin bu dünyayı ve insanın burada kendini gerçekleştirmesini merkeze alırken Aquinas etiğinin temelinde bu dünyanın insanın kâmilin mutlu olması veya kendini gerçekleştirmesine imkân tanımadığı dolayısıyla bunun gerçekleşeceği nihai yerin öte dünya olduğu ve bu dünyanın oraya hazırlık olduğu düşüncesinin bulunmasıdır.<sup>192</sup> İkinci olarak, MacIntyre'a göre yalnızca Aquinas değil tüm bir ortaçağ düşünürleri, Aristoteles'in insansal iyinin veya kendini gerçekleştirme anlamında mutluluğunun dış şartlara ihtiyaç duyduğu veya talihsizliklerin onu gölgeleyeceği düşüncesine karşı çıkmışlardır.<sup>193</sup> Buna göre başımıza ne tür bir talihsizlik veya kötülük gelirse gelsin bizim mutluluğu gerçekleştirebileceğimiz dolayısıyla ahlaklı yaşayabileceğimiz inancı bu döneme hâkimdir. Diğer yandan genel olarak ortaçağ anlayışı özelde ise Aquinas'ın düşünceleri Aristoteles'in düşüncelerinin olamayacağı kadar tarihselcidir.<sup>194</sup> Aristoteles'in iyi yaşantısı şehir devleti merkezli iken, Aquinas düşüncesinde iyi yaşam ve erdemler tarihsel bir bağlamda geçmişten gelen ve geleceğe giden bir çizgide “insanların, kendi tarihsel yolculukları sırasında kötülüklere göğüs gerebilmelerini sağlayan niteliklerdir.”<sup>195</sup>

Bu çerçeve dâhilinde, Aquinas etiğinde merkezi sahneyi “doğal yasa” kavramı işgal etmektedir. Doğal yasa aklın bir emri olarak doğamıza Tanrı tarafından yerleştirilmiş ve insana has özgür iradede dolaylı uyulabilecek veya reddedilebilecek, insan için uygun iyileri emreden bir ahlaki ilke olarak anlaşılabilir.<sup>196</sup> Aquinas'ın akla yaptığı bu vurgu, Aristoteles'in etkisinin en açık olduğu noktalardan biridir. Buna göre insan ruhu üç kısımdan meydana gelmektedir, ikisi bitkiler ve hayvanlarla ortak iken akıl sadece insana has bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla da aklın rehberliğinde yaşamak insana ait bir özelliğin gerçekleştirilmesi anlamında erdemli yaşamı ifade etmektedir. Aquinas'ın kendi ifadeleriyle:

---

<sup>191</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 265.

<sup>192</sup> Cevizci, **Etiğe Giriş**, s. 89.

<sup>193</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 261.

<sup>194</sup> **A.e.**, s. 261.

<sup>195</sup> **A.e.**, s.261

<sup>196</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 147.

“ Erdem ona sahip olanları ve onların faaliyetlerini iyi kılan bir şey olduğundan, açıktır ki insan varlıklarının kendilerini özel iyilerine götüren özel bir erdem olacaktır. Fakat insan varlıklarının özel iyisi insan varlıklarının içinde yer aldıkları bağlama göre değişecektir. Zira insan varlıkları insan varlıklarına özgü olan iyi aklın iyisidir: İnsan akıllı bir hayvandır.”<sup>197</sup>

Aquinas’ın ahlak felsefesi, akılı insanın özü olarak görmesinden ötürü özcu felsefe geleneğinde yer almaktadır.<sup>198</sup> Akıl ise kendi içinde, yine Aristoteles’te olduğu gibi, ilk ilkelerle uğraşan, gündelik yaşamdan ve ruhun alt kademelerinden bağımsız olan kısmının erdemleri olan entelektüel erdemler ve ruhun alt kademeleriyle, öz olarak arzuyla, ilgilenen, onlara belli bir doğrultu veren, terbiye eden kısmın erdemleri olan ahlaki erdemler olmak üzere iki tür erdeme sahiptir.<sup>199</sup>

“Aristoteles bütün erdemlerin ya entelektüel ya da ahlaki olduğunu söyler. Buna göre, Aristoteles’in de söylediği gibi, ahlaki erdemlerin hepsi bizim isteyen tarafımızda, fikri erdemler ise zihin ya da aklımızda bulunurlar.”<sup>200</sup>

Ahlaki erdemlerde alışkanlığın veya eğilimlerin eğitilmesi çok önemlidir. Yani ahlaki erdemlerin varlığını mümkün kılan en önemli unsur olarak alışkanlıklar merkezi bir role sahiptirler. Ancak alışkanlıkların akıldan yoksun bir tabiata sahip olması bir yana alışkanlıklar çerçevesinde gerçekleştirilen ahlaki eylemlerin insani iyinin bir parçası haline gelmesi için akıldan kaynaklı erdemlerin vazgeçilmez bir önemi bulunmaktadır.<sup>201</sup> Örneğin cinselliğin veya herhangi bir diğer eylemin sadece doğru olarak gerçekleşmesi yetmemekte aynı zamanda bilinçli, belli bir amaca yönelik ve sorumlu bir biçimde yapılması gerektiği ölçüde Aquinas için alışkanlık rasyonel kararlılığın, bilgidен kaynaklı seçimin bir ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>202</sup> Ahlaki erdemlerin diğer bir kurucu unsuru ise özgür iradedir. Özgür irade bir şeyi kendi amacına uygun sona ulaştıracak entelektüel kapasite ve aşkın ortaya çıktığı rasyonel arzunun kaynağı olarak seçme özelliğimiz dâhilinde ele

---

<sup>197</sup> Aquinas, **Selected Philosophical Writings**, Ed. Timothy McDermott, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 409’den nakleden, Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 94.

<sup>198</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 151.

<sup>199</sup> Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 92.

<sup>200</sup> Aquinas, **Selected Philosophical Writings**, s. 409’den nakleden, Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 92.

<sup>201</sup> Arrington, **Western Ethics: An Historical Introduction**, s. 147.

<sup>202</sup> **A.e.**, ss. 147-148.

alınmaktadır. Bu çerçevede ise onun hedefi insan için en iyi olan, kendi kendine yeten, mutlak iyi ve mükemmel olan Tanrı'ya duyulacak aşk olarak belirlenmektedir.<sup>203</sup>

Ahlaki bilgiyle ilgili olarak Aquinas insan aklının Tanrı tarafından temel ahlaki prensipleri kavrayacak şekilde yaratıldığı ve bundan da etik bir sistemin elde edilebileceği noktasından hareketle ikili bir ayrıma gitmektedir. Buna göre aklın kavrayabileceği ahlaki ilk prensipler topluluk içindeki insanın doğası ve doğal eğilimlerin anlaşılması üzerine kuruludur.<sup>204</sup> Örneğin “iyiyi seç ve kötünden kaçın” ahlaki bir ilk prensip olması noktasında doğamıza Tanrı tarafından nakşedilen dolayısıyla insan tarafından hemen kavranabilen bir yapıdadır. Bu ilk ilkelerden veya genel yasalardan tekil durumlar karşısında doğru sonuçlar çıkarmak ise Aquinas'ta rasyonel bir kapasite olan vicdan sayesinde mümkün hale gelmektedir. Bu çerçevede erdemleri bütünlüksel olarak ve basiretin rehberliğinde alışkanlık haline getiren kişi mükemmel insan olmaktadır.<sup>205</sup> Öte yandan, Aquinas erdemleri teolojik ve doğal erdemler olarakta ikiye ayırmaktadır.

Doğal erdemler olarak Aquinas şunları sıralarken; basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret, teolojik erdemler olaraksa; ilahi erdemler üçlemesi olarakta bilinen teolojik erdemler olarak iman umut ve merhameti (aşkı) sıralamaktadır.<sup>206</sup> Buna ilave olarak Aquinas ahlaki erdemlerin ölçüsün ve kaynağının Tanrının yaratmasından bağımsız olmayan saf akıl olduğunu ve böylece bizim doğal erdemleri kendi başımıza bulabileceğimizi belirtirken, teolojik erdemlerin ancak ve ancak Tanrısal inayete bağlı olduğunu, dolayısıyla kaynağının ve ölçüsünün bizzat Tanrı olduğunu belirtmektedir.<sup>207</sup> Doğal erdemler hakkında dikkatli olmamız gereken iki nokta mevcuttur. İlki Aquinas erdemleri ucu kapalı ve dar bir liste olarak tasarlamamıştır. Örneğin o St. James'e yazdığı bir mektupta sabrın temel erdemlerden biri olup olmayacağını tartışır ve sonuçta sayılan dört kardinal erdemden diğer tüm erdemleri içerdiği belirtir, yani Aquinas'ın dört kardinal erdemi oldukça esnek bir yapıya

---

<sup>203</sup> A.e., ss. 147-148.

<sup>204</sup> A.e., s. 148.

<sup>205</sup> A.e., s. 148.

<sup>206</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 262.

<sup>207</sup> Cevizci, **Etîge Giriş**, s. 94.

sahiplerdir.<sup>208</sup> Benzer biçimde düşünürün Aristoteles'te bir zaaf olarak ele alınan alçak gönüllüğü bir erdem olarak yüceltmesi ve Aristoteles'in hiçbir şekilde değinmediği sabır erdemine değinmesi bize onun erdemleri Hıristiyanlık arka planında ele aldığını anlatmaktadır. Örneğin Aquinas'a göre teolojik erdemler temel olarak aklın değil inancın rehberliğinde yaşanmaktadırlar.<sup>209</sup> Ancak doğal erdemlerle teolojik erdemlerin kategorik ve birbirini dışlayacak şekilde ayrı olduğunu düşünmemek gerekmektedir. Aquinas'a göre doğal erdemler insanın kendisiyle ve ilişkiye geçtiği diğer insanlarla alakalıyken teolojik erdemler mutlak iyi olan Tanrı'ya yöneliktir. Ancak eğer biz bu erdemleri birbirine zıt kutuplara itersek o zaman Tanrı'ya yönelik olan erdemlerin bir hazırlık safhası olan veya ruhun mükemmelleşmesi için gerekli olan doğal erdemleri kendi başlarına bir kategori olarak algılarız. Hâlbuki doğal erdemlerin içine teolojik erdemlerin nüfuz etmesi gerekmektedir yine tersinden teolojik erdemlerin de doğal erdemlerden bağımsızlaştırılması, örneğin sevginin yöneldiği hedefi içeren doğal erdemlerde ortaya çıkacak bir bozukluk, teolojik erdemlerin mükemmelleşmesini engelleyecektir. Böylece Aquinas bu iki tür erdemın bir birinin içine nüfuz etmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>210</sup> Bu açıdan da onun kullandığı kavramlar Aristoteles'in kullandığı kavramlarla isim olarak aynı olsa bile muhteva olarak değişmiştir. Öte taraftan Aquinas insanlar arasında Aristoteles'in yaptığına benzer gibi ayırım yapmamaktadır. Hatırlanacağı üzere Aristoteles kadınları, köleleri ve yabancıları, hatta talihsizliğe uğrayan bireyleri mutluluğun ana ölçüt olduğu ahlak teorisinden dışlamakla kalmamakta, köleleri ve kadınları doğal olarak veya özsel olarak bu ahlak dışı kategoriye mahkûm etmektedir. Aquinas ise, Stoacılar gibi, insan doğası noktasında hiçbir sınıf veya grup ayırımı yapmaksızın onu tüm insanlara uygulamaktadır. Filozof böylece şehir devletinin dar ve sınırlı yaşantısının gerektirdiği erdemlerden öte sınırlara sahip bir yaşantıya sadece zaman boyutuyla değil, insanları kapsayıcılığı boyutuyla da vurgu yapmaktadır.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 262.

<sup>209</sup> **A.e.**, s. 265.

<sup>210</sup> Ingis, "Aquinas' Replication of the Acquired Moral Virtues: Rethinking Standart Philosophical Interpretation of Moral Virtues in Aquinas," ss. 14-15.

<sup>211</sup> MacIntyre, **Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, s. 134.

Aquinas etiği Aristotelesçi anlamda bir erdem etiğidir. O erdem, insan doğası, mutluluk arsında ayrılmaz bir bağ kurmuştur. Ancak bunu Hıristiyan teolojisi merkezinde yapmış ve mutluluğun kâmilin gerçekeşeceği yer olarak öte dünyayı işaret etmiştir. Diğer taraftan onun etiği site devleti içinde değil teo-politik bir sosyal ve siyasal zeminde ortaya çıkmış ve o birbirine rakip yaşam tarzlarının çatışması, toplumsal keşmekeş karşısında, insan doğası ve Hıristiyan dininin temelleri çerçevesinde erdemi merkeze alan bir ahlak felsefesi geliştirmiştir. Aristoteles'ten ayrıldığı temel noktalar mevcut olmasına rağmen onu Aristotelesçi kılan temel unsur ise insan doğası, amacı ve bunun gerçekeşmesiyle alakalı olarak Aristoteles'in geliştirmiş olduğu kavramsal çerçeveyi Hıristiyan değer merkezli evren algısı bağlamında yeniden üretmesinde aranmalıdır.

## 2. Bölüm: Çağdaş Erdem Etiği

### 2.1 Modern Ahlak Felsefelerine Kökten Bir Eleştiri Olarak Çağdaş Erdem Etiği

Bu kısımda temel olarak çağdaş erdem etiğinin hem ortaya çıkışını gerekçelendiren hem de günümüzde temel etik teoriler arasında yer almasını sağlayan sebepler üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla onun kendinden önceki ahlak teorileriyle hesaplaşması ele alınacak ancak bu bölümde belirtilecek olan temel önermelerinin ayrıntılı incelenmesi ileriki kısımlara bırakılarak bunlara sadece işaret edilmesiyyle yetinilecektir. Bu yöntem çağdaş erdem etiğinin daha sonra değinilecek olan temel önermelerini anlamada ve anlamlandırmada vazgeçilmez bir dayanak noktası teşkil edecektir. Nitekim felsefi bir düşüncenin ne olduğunu anlamak sadece onun ortaya ne koyduğıyla değil aynı zamanda diyaloga geçtiğı rakiplerine yönelttiğı eleştirileri kavramakla daha sağlam bir yapıya kavuşmaktadır. Bunun en temel sebeplerinden biri yöneltilen eleştirilerin çözüm yollarını kavramanın en önemli basamağının karşı tarafın neden dolayı ve hangi temel ölçütler dâhilinde eleştirildiğinin bilinmesinden geçmesidir. Diğer yandan çağdaş erdem etiğinin Aristoteles etiğinden etkilendiğı veya tartışmaların çoğunda ona referansların geçtiğı görülmektedir. Bundan dolayı çağdaş erdem etiğinin Aristoteles'in erdem etiğinden ayrıldığı noktalar ve bununla ilgili tartışmalar da bu bölümde ele alınacaktır.

Çoğu düşünürre göre çağdaş erdem etiğinin başlangıç noktasını Elizabeth Anscombe'nin 1958 yılında yayınladığı “**Modern Moral Philosophy**” adlı makale oluşturmaktadır.<sup>1</sup> İleriki satırlarda açmak üzere çağdaş erdem etiğiyle kast edilen olgunun neye tekabül ettiğini kısaca vurgulayalım. Çağdaş erdem etiği temel olarak Aristoteles'in **Nikomakhos'a Etik'te** karakterize ettiğı gibi erdemli eylem ve bireyin ahlakta asıl olduğu mantığını merkeze alan ve bu açıdan da kendisini kural merkezli olmakla itham ettiğı Kantçı ve faydacı etik teorilerin karşısına konumlayan ahlak felsefesine verilen addır. “Evrensel yasaya tabi olmak” olarak ahlaki eylemi merkeze

---

<sup>1</sup> John R. Wallach, “Contemporary Aristotelianism,” **Political Theory**, C. 20, No: 4, Kasım 1992, s. 619.

alan ve duyguları dışlayan Kantçı etiğin zıddına, erdem etiği ahlaklılığı rasyonel seçimle eylemeyi bir eğilim haline getirme anlamında erdemli yaşamayla birlikte eylemlerin ve duyguların birlikteliği olarak görmektedir. Faydacılık ve sonuçculuğun zıddına da ahlaki eylemi sadece belli bir eylemin sonuçta ne gibi bir dış veya seçilen sonu doğuracağı noktasından ele almak yerine, sonucun kurucu unsuru olarak gördüğü erdemi -erdemli birey ve karakterin merkeziliğiyle birlikte- içsel iyi olarak ele alır veya araçsal olarak ele almaz.<sup>2</sup> Bu noktada erdemın kısa ve net bir tarifini vermek gerekirse onu insana has iyiliklerin veya karakteristik özelliklerinin ortaya çıkmasını sağlayan, onların kurucu unsuru olan ve bireysel olduğu kadar objektif vasıflara da sahip olan karakter özellikleri olarak tanımlayabiliriz.<sup>3</sup> Diğer yandan herhangi bir ahlak teorisini kendi kurucu kavramları aracılığıyla ele aldığımızda ise erdem etiği “iyilik”, “doğruluk” ve “erdem” kavramları arasında “erdem” kavramını “doğruluk” kavramından daha temelde, “iyilik” kavramıyla kıyaslandığında ise en az onun kadar merkezi bir noktada ele alan bir felsefi görüşe tekabül etmektedir.<sup>4</sup> “İyi” kavramının “erdem” kavramıyla birlikte merkezi bir kavram olarak ele alınması çağdaş erdem etiğinin en temel vasıflarından biridir. Nitekim deontik etikte “iyi” kavramı “doğru” kavramından türetilirken, faydacılık ekolünde “iyi” ve “erdem” kavramları “fayda” kavramından türetilmektedirler.<sup>5</sup> Bu paralelde Robert Audi çağdaş erdem etiğinin iki temel vafa sahip olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki temel ahlaki kavramlar diğer teorilerde olduğu gibi kural kavramları değil erdem kavramlarıdır. İkincisi ise ahlaki öznenin temel ahlaki amaçları diğer teorilerde olduğu gibi deontik olarak veya belli kurallara uyma mecburiyeti olarak değil areatik (Yunanca **arete** sözcüğünden mülhem, mükemmellik veya erdem anlamlarına gelen kelime) olarak ve belli yaşama biçimlerinin bütünselliğiyle birlikte insanın kendini gerçekleştirme üzerinden belirlenmektedir.<sup>6</sup> Yani erdem etiğinde önce hangi

---

<sup>2</sup> A.e.

<sup>3</sup> Harold Alderman, “By Virtue of a Virtue”, **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, s. 162.; Rosalind Hursthouse, **On Virtue Ethics**, New York, Oxford University Press, 2001, s. 167.

<sup>4</sup> Sean Mcaleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay In Moral Taxonomy,” **Pacific Philosophical Quarterly**, C. 88, 2007, s. 208.

<sup>5</sup> Robert, B. Loudon, “On Some Vices of Virtue Ethics,” **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 180-181.

<sup>6</sup> Robert Audi, **Moral Knowledge and Ethical Character**, New York, Oxford University Press, 1997, s. 186.

eylemlerin doğru olduğu veya arzulanılır olduğu belirlenip sonrasında da ahlaki özne bunlara uygun davranan birey olarak ele alınmamaktadır. Bunun zıddına erdem etiğinin örnek insan tipi olan “erdemli insan” doğru eylemin ölçüsü olarak ele alınmakta böylece de erdemli insan metafizik olarak doğru eylemden önce konumlanmaktadır.<sup>7</sup> Benzer biçimde Michael Slote erdem etiğinin en temel vasfının öznenin kendisi, karakteri ve iç dünyası üzerinde eylemleri ve seçimlerinden daha fazla durması veya diğer unsurlardan daha önce ve temel görmesi noktasında areatik kavramlarla (örneğin “iyi”, “mükemmel”, “hayranlık veya takdir uyandıran” vb.) onları değerlendirmesi olduğunu belirtmektedir.<sup>8</sup>

Sean Mcaleer, çağdaş erdem etiklerinin temel olarak iki ana başlık altında toplanabileceğini belirtmektedir. Buna göre radikal veya sert erdem etiği erdem kavramlarını etik teoride tek temel ve açıklayıcı pozisyonda ele alırken, ılımlı erdem etiği erdem kavramlarını deontik kavramlardan daha temelde ancak iyi kavramıyla en azından eş değer düzeyde ele almaktadır.<sup>9</sup> Dolayısıyla “çağdaş erdem” etiği kavramı bu noktada tüm felsefeciler arasında genel geçer olan ve tamamen aynı temel kavramlar ve görüşlerden hareketle savunulan homojen bir görüşün ifadesi olarak algılanmamalıdır. Çağdaş erdem etiği kavramı yerine belkide çağdaş erdem etikleri kavramını kullanmak daha uygun düşecektir. Ancak biz bu çalışmada kullanım kolaylığı ve konuyu anlatırken sağladığı işlevsellik açısından erdem etiği kavramını kullanmayı uygun gördük. Bu noktada erdem etiği ve erdem teorisi arasında bir ayrımı da vurgulamak gerekmektedir. Erdem teorisi genel olarak erdemlerle ilgilenen ve onları açıklayan bir düşünceye işaret ederken, erdem ahlakta merkezi mi olduğu yoksa daha başka temel bir kavram veya önermeden mi türediği sorularına bir cevap vermemektedir. Yani erdem etiği kendi başına bir felsefi görüş olarak ortaya çıkarken erdem teorisi pekâlâ onun eleştirdiği diğer modern ahlak teorilerinde de ortaya çıkabilmektedir.<sup>10</sup> Bu açıdan erdem etiği daha dar bir

---

<sup>7</sup> A.e.

<sup>8</sup> Michael Slote, **From Morality to Virtue**, New York, Oxford University Press, 1995, s.89

<sup>9</sup> Sean Mcaleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay In Moral Taxonomy,” s. 215.

<sup>10</sup> Nitekim bu çerçevede dâhilinde, Onora O’Neill Kantçı çizgide bir erdem teorisi geliştirirken, Thomas Hurka faydacı çizgide bir erdem teorisi geliştirmiştir.

Onora O’Neill çağdaş erdem etikçileri tarafından Kant’ın etiğine yöneltilen, yasa merkezlik, benlik, özgürlük ve eylem noktasında ikna edici olmayan düşüncelere yaslanması, kişiler ve olaylar arasında kural merkeziliğinden dolayı bir yarık oluşturduğu, aşırı bireyci olduğu, tamamen haklar merkezli olduğu ve özel olarak erdemlerin uygun bir açıklamasını içermediği gibi eleştirilerin haksız



kapsamda erdem in ahlak in merkezi olduğu düşüncesine yaslanmaktadır. Bunu bir örnekle açmak gerekirse, yalan söylememenin erdem olduğu üzerinde Kantçı, faydacı etik teoriler de erdem etiğini savunanlar da ittifak edeceklerdir.<sup>11</sup> Ancak bunun sebebi veya rasyonel olarak gerekçelendirilmesi noktasında bu teoriler arasında bir birine zıt düşünceler gözlenmektedir. Kantçı çizgide olanlar koşulsuz emir teorisinden hareketle bir kimsenin sadece ve sadece herkesin onunla eylemde bulunabileceği bir ahlak yasasından hareketle eylemde bulunabileceği veya eylemin bir yasa aracılığıyla evrenselleştirilebiliyorsa meşru olacağını merkeze alarak yalan söylemeye karşı çıkmaktadırlar. Faydacı ekolde bulunanlar ise yalan söylemenin azami faydayı sağlamayacağı ve kişiye sonuç olarak zarar verebileceğinden hareketle yalan söylemeye karşı çıkmaktadırlar. Erdem etiğini savunanlar ise yalan söylemenin dürüstlük erdemine uygun olmadığından hareketle, başka hiçbir şeye vurgu yapmadan, erdem in içinde gerçekleştiği yaşam formlarının kendi içlerinde bir amaç olduğunu dolayısıyla dürüstlüğün merkeziliğini vurgulayarak karşı çıkmaktadırlar. Bu nokta her hangi bir şekilde erdem teorisine uğraşan hatta erdem teorisini merkeze alan ancak kökeninde Kantçı veya faydacı etik teoriler bulunan felsefi görüşlerle çağdaş erdem etiğinin kendine has doğası, kavramları ve önermeleri arasındaki farkı ayırt etmek açısından oldukça önemlidir.<sup>12</sup>

Çağdaş erdem etiğinin öncü habercisi sayılan Anscombe'nin modern ahlak felsefesine yönelttiği eleştirilerin temel noktalarını ele almak çağdaş erdem etiğinin

---

olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu eleştiriler kendilerini Kantçı çizgide gören çoğu liberal adalet teorilerine uygun düşerken, Kant'ın ortaya koyduğu "pratik akıl" görüşünden hareketle uygun bir adalet ve erdem teorisine geliştirilebilir. Düşünür bu noktadaki düşüncelerini Kant'ın '**Ahlakın Metafizigi**' adlı eserinin ikinci kısmı ve özellikle de filozofun '**Erdem Doktrini**' başlığı altında yazdıklarından hareketle oluşturmaktadır.

Bkz.: Onora O'Neill, "Kant's Virtues," **How Should One Live?**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 77-78.

Diğer yandan Thomas Hurka ise "erdem" kavramını faydacı ahlak teorisine açısından ele alırken, bu felsefe geleneğinden hareketle erdem i salt bir araç konumuna indirgemeden, onu "içsel olarak arzulanır" olarak ve sonuçlarından bağımsız biçimde ele alınabileceğini belirtmektedir. Düşünür, buna göre katı bir biçimde erdem ve görev veya erdem ve fayda ayırımına girişmenin çokta sağlıklı olmadığını, ikisi arasında bir uzlaşımın mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Bunu yaparken de sonuççu etik teorisinin iyi ve kötü kavramlarından hareket ederek erdem i sadece ortaya çıkardığı sonuçtan dolayı değil, oda dâhil olmak üzere, kendi içerisinde iyi olarak ele almakta; böylece de sonuççu etik teorilerde mevcut olan "fayda" kavramı ve "erdem" kavramı arasında bir uzlaşım sağlamaktadır.

Bkz.: Thomas Hurka, **Virtues, Vices and Values**, New York, Oxford University Press, 2001, ss.3-4

<sup>11</sup> Roger Crisp. "Modern Moral Philosophy and the Virtues," ss. 6-7.

<sup>12</sup> Slote, "Virtue Ethics," 17 Kasım 2007

mahiyetini anlamada aydınlatıcı bilgiler sunacaktır. Anscombe anılan makalesinde üç temel tez ileri sürmektedir.<sup>13</sup> Birinci olarak, günümüzde ahlak felsefesi yapmak verimli değildir; şu anda açık biçimde sahip olmadığımız uygun bir psikoloji felsefesine sahip olana dek ahlak felsefesi yapmayı bir kenara bırakmalıyız. İkinci olarak, “sorumluluk”, “görev”, “ödev”, “ahlaki ödev”, “ahlaki sorumluluk” ve “ahlaki görev” gibi kavramlar ve bunlardan hareketle oluşturulan neyin ahlaki olarak iyi ve kötü olduğuyla ilgili temel kavramsal çerçeve ve “ahlaki zorunluluk” kavramı işaret edilen psikoloji felsefesi yeteri olgunluğa erene dek kullanılmamalıdır. Bunun temel sebebi, bu kavramların artık geçerliliği kalmayan bir etik anlayışın tortuları olmasında ve bu anlamda kendi tarihsel, sosyal ve düşünsel zeminlerinden kopuk halleriyle etik anlayışımıza zarar vermelerinde aranmalıdır. Üçüncü ve son olaraksa, İngiliz düşünürlerinin etik sahasında Sidgwick’ten bu yana aralarındaki fark oldukça önemsizdir; hepsi aynı çizgide etiği ele almışlardır. Bu üç temel eleştiriden bizi en çok ilgilendiren ilk ikisidir. Bunlardan ilki uygun bir psikoloji felsefesi ulaşılabilir olana dek ahlak felsefesi yapmayı ertelemeyi önermekte, ikincisi ise ahlak söz konusu olduğunda klasikleşen kavramları bir kenara bırakmayı yeni bir ahlak felsefesi için ön şart olarak öne sürmektedir. Yeni bir etik anlayışın ortaya çıkmasını sağlayacak psikoloji felsefesi için başlangıç noktasını ise “erdem” kavramı oluşturacaktır. Anscombe, bu noktada Aristoteles’e referansla bu tür bir etiğin imkânına işaret etmektedir. Ancak düşünüre göre Aristoteles insan eylemleri söz konusu olduğunda “niyetsellik”, “motivasyon” ve onun içinde kendini açık ettiği veya gerçekleştiği “eylem” noktasında yeterli ve doğru tahlillerde bulunmadığından dolayı “erdem” kavramı yeniden ve modern psikoloji felsefesi dâhilinde ele alınmalıdır.<sup>14</sup> Bu yapılan dek “erdem” kavramı ahlak felsefesi için kullanışlı bir hale gelmeyecektir. Diğer yandan ikinci eleştiri noktasıyla alakalı olaraksa, düşünür, modern ahlak felsefesinde ahlaklılığın yasal veya hukuki bir zeminde ele alındığını ve bunun günümüzde anlamını yitirdiğini belirtmektedir.<sup>15</sup> Buna göre, Hristiyanlık etik ile ilgili kavramlarını ve bu kavramların sınırlarıyla birlikte içeriklerini de

<sup>13</sup> G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy*, C. 33, No: 124, Ocak 1958, s. 1.

<sup>14</sup> *A.e.*, s. 5.

<sup>15</sup> *A.e.*, s. 6.

**Tevrat'tan** devşirmiştir.<sup>16</sup> Böylece ahlaki tüm kavram ve önermeler bir yasa tarafından belirlenen veya istenen hukuki bir hüviyete kavuşmuşlardır.<sup>17</sup> Roger Crisp de benzer bir değerlendirmeye Batı düşünce sistematığının Hıristiyan-Yahudi arka plandan ve onun ahlaki tanrısal emir çerçevesinde hukuki bir zeminde ele almasından yoğun biçimde etkilendiğini belirtmektedir.<sup>18</sup> Bu durum ise iki önemli sonuç ortaya çıkarmıştır. Birinci olarak “Nasıl yaşamalıyım?” sorusu yerine hukuki kavrayışa uygun olarak “Nasıl eylemeliyim?” sorusu önem kazanmıştır. İkinci olarak bu soruya uygun olarak da ahlak, görevler veya zorunluluklar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu resme uygun düşen iki önemli modern ahlaki teoriden ilki olan Kant'ın etiğinde doğru eylem sorunu ahlaki yasaya uygunluk olarak ele alınmıştır. İkinci teori olan faydacılık da ilki gibi neredeyse tamamen ahlaki yasa tarafından belirlenen eylem üzerinde yoğunlaşmış ancak bu sefer Kant'ın aksine ahlakilik noktasında sonuca vurgu yapmıştır. Bu düşünce sistematığında ise ahlakın üzerinde inşa edildiği “yükümlülük”, “sorumluluk”, “yasaya uygunluk” gibi kavramlar ancak ve ancak aşkın yasa koyan bir varlık mevcutsa ve bu anlamda bir otorite olarak kabul ediliyorsa anlamlı hale gelmektedir. Mutlak yasa koyucu bir varlık inanişinden uzaklaştığı takdirde modern ahlak felsefelerinin temelini oluşturan bu hukuki kavramlar da köklerini dolayısıyla anlamlı oldukları zemini kaybedeceklerdir. Anscombe, bu kavramların anlamlı oldukları düşünsel çerçeve olan “hukuki ahlak anlayışı” ve “mutlak yasa koyucu varlık” gibi iki temel ölçütünü modern seküler zamanlarda yitirdiklerini belirtmektedir. Düşünür süresini doldurmuş ve bir önceki dönemin kalıntısı olan bu kavramlarla ahlak felsefesi yapmanın mümkün

---

<sup>16</sup> Charles Pigden, özellikle 17. Ve 18. Yüzyıl İngiliz düşünürlerinin ahlaki olarak zorunlu veya gerekli olanla, Tanrı tarafından emredilen veya istenen arasında bir ayrıma gittiklerini belirtmektedir. Buna göre insan hayatında her iki kategorinin de yeri kabul edilmekte, ancak Anscombe'nin savunduğu gibi birbirlerine eşitlenmemektedirler. Bu düşünürler sonsuz ve değiştirilemez ahlaki yasaların varlığını kabullenmektedirler ancak bu yasaları sadece Tanrı'nın isteğine indirgemen, kendi başlarına var olan bir kategori olarak ele almaktadırlar. Bkz.: Charles Pigden, “Anscombe on 'Ought',” *The Philosophical Quarterly*, C. 38, No: 150, Ocak 1988, s. 34.

<sup>17</sup> Anscombe ahlakın hukukileşmesi olarak adlandırabileceğimiz bu sürecin sadece dinlere has bir özellik olmadığını, Stoacılar da benzer bir yaklaşımın görüldüğünü savunmaktadır. Ancak daha önce Stoacılar maddesinde bu noktada Michael Gass'ın farklı bir perspektifle meseleye yaklaştığını ve antik dönemde bir yasaya tabi olmanın temelde ahlaki ideallere uygun yaşamak anlamına geldiğini savunduğu belirtilmiştir.

Bkz.: Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” s. 5.

<sup>18</sup> Crisp. “Modern Moral Philosophy and the Virtues,” s. 1.

olmamasından da ötede başka bir ahlak felsefesinin, Aristoteles örneğinde olduğu gibi, mümkün hatta zorunlu olduğunu savunmaktadır.<sup>19</sup>

Diğer yandan modern ahlak teorilerinde görülen yasa merkezlik veya hukuki dil sadece ve sadece Hıristiyan arka plandan beslenmemekte bu durum aynı zamanda modern zamanların kendine has doğasından da kaynaklanmaktadır. Bu durumun temel nedeni olarak modern zamanlarda birbirinden oldukça farklı görüşlerin ortaya çıkması dolayısıyla bu görüşlerin ortak bir doğal haklar teorisi etrafında yakınlaştırılması çabası, toplumda gittikçe artan ve oldukça giriftleşen ilişki biçimlerinin belli kurallara ihtiyaç duyması, bazı Kantçı ve faydacı ekollerin bu zeminde ahlaki olarak oldukça basit ve kullanışlı gibi görünen düşünceler ileri sürmeleri olarak sıralanabilir.<sup>20</sup> Ancak daha önce vurgulandığı gibi bu sorunlara hukuki veya yasal zeminde bir dil geliştirerek cevap vermek, bu kavramların içinde işlev gördükleri ahlaki ve sosyal zemini yitirmelerinden ve modern zamanların seküler karakterinden dolayı verimsiz ve kısır bir çabaya işaret etmektedir.<sup>21</sup> MacIntyre da benzer bir biçimde yasa merkezli ahlak teorilerin kökeninde teolojik geleneğin bütünleştirici yaşam tarzı ve düşüncesinin yattığını, günümüzde ise bunların geçerliliğini yitirmesinden dolayı bu biçimde bir ahlak felsefesi yapmanın oldukça anlamsız bir çabaya işaret ettiğini vurgulamaktadır. Bu düşünceyi onun kendi ifadeleriyle belirtecek olursak:

“Laik rasyonalitenin hâkim olduğu bir dünyada, din artık ahlaksal söylem ve eylem için gerekli böylesi bir ortak arka planı ve temeli sağlayamazdı ve felsefenin dinin artık sağlayamadığını sağlamaktaki başarısızlığı, felsefenin kültür içindeki merkezi rolünü kaybetmesinin ve dar, marjinal bir akademik çalışma alanı haline dönüşmesinin önemli bir nedenidir.”<sup>22</sup>

Aslında MacIntyre bu noktada çok daha radikal bir şeyler söylemektedir. Düşünür dinin azalan otoritesiyle birlikte temel kavramlarını dinsel gelenekten alan ahlak felsefesi yapma imkânının da ortadan kalktığını vurgulamaktadır. Bunun temel

---

<sup>19</sup> Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” s. 8.

<sup>20</sup> Crisp, “Modern Moral Philosophy and the Virtues,” s. 2.

<sup>21</sup> A.e.

<sup>22</sup> Alasdair, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 84.

nedeni ise bir önceki dönemin dilinin form olarak muhafaza edilirken, içerik olarak seküler bir kapsama sahip olması amaçlanmış ancak ahlak yasası ifadesinde olduğu gibi ahlakın genel bir yasa formu olduğu iddiası temellendirilememiştir. Bu açıdan da biz erdem etiğine ahlak felsefesi ve ahlaki yaşantıya yeni haklı çıkartma gerekçeleri sunma ve temellendirme çabasının bir hâsılası olarak yaklaşabiliriz. Peki, ortaya çıkacak yeni ahlak teorisinin veya anlayışın temel parametresi ne olmalıdır?

Charles Pigden, bu noktada, Anscombe'nin gündelik olarak kullanılan ve görmezden gelinmeleri mümkün olmayan zorunluluk ifade eden kelimelerle, bunların ahlaki zeminde kullanılmaları arasında bir ayrım gözettiğini vurgulamaktadır.<sup>23</sup> Buna göre Anscombe, Hume'dan beri hâkim olan "olması gereken" ve "olan" arasındaki ayırmadan hareketle olması gerekenin, olandan devşirilemeyeceği düşüncesine gündelik dilden ve Aristoteles'ten hareketle bir itiraz geliştirmiştir. Çünkü gündelik dilde insan için zorunluluk bildiren kavramlar, ahlaki zorunluluk bildiren kavramlardan farklı bir işleve sahiptirler. Örneğin Aristoteles'te zorunluluk bildiren kavramların ahlaki bir anlam kazanması ancak ve ancak ahlaki bir meseleye işaret ettikleri sürece ortaya çıkmaktadır. Bu anlam ortaya çıktığında ise onlar modern ahlak felsefelerinde olduğu gibi hukuki bir anlayıştan hareketle bağlayıcı bir sorumluluk ifade etmekten ziyade insani ihtiyaç ve arzular merkezde olmak üzere bir anlam kazanmaktadırlar. Bu paralelde, Anscombe insanın ne olduğuyla alakalı olan ve sadece olgulara dayalı bilgilerden, insanın ihtiyaçlarıyla alakalı tezler elde edilebileceğine inanmaktadır; bu düşünce genel olarak çağdaş erdem etiğinde özellikle de bu etiğe insani veya aşkın olmayan bir köken arayan düşünürlerin en temel noktalarından biridir.<sup>24</sup> Diğer yandan, düşünüre göre, insanın neye ihtiyacı olduğuyla alakalı düşünceleriyle, istekleri arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır. Bundan dolayı insanın ne olduğuna dayalı olarak olgulardan hareketle oluşturulacak tezler veya düşüncelerle elde edilecek insanın gerçekte neye ihtiyacı olduğuyla ilgili cevaplarla bireyin arzusunun veya isteğinin bu yönde şekillenmesinin imkânı da ortaya çıkacaktır. Böylece de modern ahlaki teorilerde hukuki bir bağlamda ele alınan "ahlaki zorunluluk" kavramının "varsayıma dayalı zorunluluklar" (**hypothetical oughts**) şeklinde olgusal gerçekliklerden elde edilmesi

<sup>23</sup> Pigden, "Anscombe on 'Ought'," s. 24.

<sup>24</sup> A.e., s. 26.

amaçlanmaktadır.<sup>25</sup> Örneğin eğer iyi davranmanın bizim için ihtiyaç olduğu ve bunun içinde adaletin gerekli olduğu gösterilebilirse hukuki ahlak anlayışına hiç gerek kalmadan, sadece olgusal gerçekliklerden hareketle, insan psikolojisi ve ihtiyaçları merkezde olmak üzere bir etik anlayış geliştirilebilir. Anscombe bu noktayı desteklemek üzere Aristoteles'in etik anlayışını da ele almaktadır. Buna göre Aristoteles etiğinde ahlaki kusurun modern ahlaki teorilerde olduğu üzere, artık geçerliliği kalmamış ve içerikleri boşaltılmış, “günah” “yasak” veya “kanunsuz” kavramları çerçevesinde ele alınması yerine son derece genel ve gündelik bir kategori olarak “hata” veya “yanılgı” kavramları çerçevesinde ele alınması söz konusudur.<sup>26</sup> Benzer biçimde, Sean Mcaleer antik etik teorilerin özünde bireyi ahlaklılığa veya ahlaki ideallere cezbetme olgusunun yatarken, modern etik teorilerin hukuki dilinin ahlakı emir derecesine indirgediğini ve bu açıdan da soğuk bir havaya sahip olduklarını, modern teoriler aleyhine bir özellik olarak kaydetmektedir.<sup>27</sup> Hukuki ahlak dilinin bir diğer açmazı ise ortaya konan genel ve soyut kuralların tek bir eyleme, bireye ve topluma uygulanmasının yarattığı sıkıntıdır. Yani kuralı uygulayacak bireyin karakteri ve kuralın hedeflediği eylemin içinde ortaya çıkacağı sosyal ortam son derece dinamik ve organik bir karaktere sahipken, deontik ve faydacı ahlak dilinin tek düze ve yasa merkezli yapısı gerçek ahlakın zengin ve kuşatıcı vasıflarının önemli ölçüde kırılmasıyla mümkün hale gelmektedir.<sup>28</sup> Örneğin biz insanları bir kuralı uyguladıkları için değil, mükemmel, yüce gönüllü, cesaretli, idealist, bilge oldukları için takdir eder veya ahlaklı buluruz, söz konusu modern ahlak teorileri ise bize bu noktada her hangi bir şey söyleyememektedirler. MacIntyre, bu paralelde Anscombe'nin bireysel insan psikolojisine referansla “olan” ve “olması gereken” arasında sağlamaya çalıştığı uzlaşmaya, bireyin içinde gömülü halde bulunduğu topluma vurgu yaparak bir çözüm getirmeye çalışmaktadır. Bu çabanın Aristotelesçi telmihleri çok açıktır. MacIntyre, bu bağlamda erdemin tanımını yaparken şu ifadeleri kullanmaktadır: “ Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan,

---

<sup>25</sup> A.e.

<sup>26</sup> A.e., s. 30.

<sup>27</sup> Mcaleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay In Moral Taxonomy,” s. 221.

<sup>28</sup> Ben Lazare Mijuskovic, “Virtue Ethics,” **Philosophy and Literature**, C. 31, No: 1, Ocak, 2007, s. 135, 139.

yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir.”<sup>29</sup> Bu tanımda en merkezi kavram olan “pratik” kavramının MacIntyre için tamamen toplumsal bir içeriğe sahip olduğu belirtip, bu noktayı daha sonra açmak üzere şimdilik sonlandıralım.

Yukarıdaki bağlam dâhilinde Aristoteles etiğinin ilham kaynağı olduğu, modern ahlak felsefelerinin hukuki veya yasal ahlaki dilinden farklı bir ahlaki dille birlikte ortaya çıkan kavramsal çerçeve ve işaret ettiği felsefi psikoloji çağdaş erdem etiğinin cazibesini açıklamaktadır. Christopher Cordner bu noktada Aristoteles etiğinin modern erdem etiği açısından iki önemli özelliği olduğunu vurgulamaktadır.<sup>30</sup> Bunlardan ilki Platon ve Kant’ın aksine Aristoteles herhangi bir aşkın veya etik ötesi bir düşünceye ihtiyaç duymayan, tamamen bu dünyayı ve bu dünyaya içkin biçimde yaşayan insanı merkeze alan doğalcı, deneyime dayalı bir etik dil geliştirmiştir. İkinci olarak onun ahlak felsefesi doğalcı olmasına rağmen ahlak dünyasını her hangi bir indirgemeye tabi tutmayan zengin ve somut bir kavramlar dünyasına sahiptir. Bu durum ise Aristoteles’i hem ahlakı ahlak olmayana, örneğin biyolojiye indirgeyen, doğalcı ahlak savunucularından olduğu gibi ahlakı evrenselleştirilebilir emirlerden ibaret gören düşünürlerden ve yine onu salt biçimde duygusal tepkilere indirgeyen düşünürlerden de ayıran en temel vasfıdır. Ancak modern erdem etiğinin Aristoteles etiğinin birebir kopyası olarak yorumlamak da mümkün değildir. Yine Cordner’a göre modern erdem etiği en az üç noktadan Aristoteles etiğinden ayrılmaktadır.<sup>31</sup> Bunlardan ilki Aristoteles’in saydığı erdemlerden bazılarını tamamen görmezden gelme veya içeriğini değiştirme noktasında modern erdem etikçilerinin gösterdikleri çabalardır. Örneğin cesaret kavramını Aristoteles oldukça militarist bir biçimde ele almışken, ahlaki cesaret erdeminden bahsetmemektedir. Bu ise modern etik anlayışlar için kabul edilemez veya daha doğru bir ifadeyle oldukça garip bir durumdur. İkinci olarak, Aristoteles etiğinde Batı kültürü için vazgeçilmez erdemler arasına girmiş, affedicilik, merhamet, alçakgönüllülük gibi erdemlerden hiç söz edilmemektedir. Cordner, bu durumun Aristoteles etiğinin örnek insan tipi olan kendini müstağni gören, kendi kendine

<sup>29</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 283.

<sup>30</sup> Christopher Cordner, “Aristotelian Virtue and Its Limitations,” **Philosophy**, C. 69, No: 269, Temmuz 1994, ss. 291-292.

<sup>31</sup> **A.e.**, ss. 292-294.

neredeşye tapan aristokrat bir tipi merkeze alırken; Batı ahlak felsefesi geleneğinde oldukça önemli bir etkiye sahip olan Hıristiyanlığın örnek insan tipinin neredeyşye tamamen çıplak biçimde çarmıha gerilen, alçakgönüllü, affedici ve sevgi dolu İsa imajı etrafında oluşmasından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>32</sup> Üçüncü ve son olaraksa modern erdem etiğı tüm insanların eşitliğı temelinde yükselirken, Aristoteles etiğı insanlar arası eşitlik fikrine oldukça uzaktır.<sup>33</sup> Diğere bir ayırım noktasını ise Julia Annas vurgulamıştır. Annas'a göre genel olarak antik felsefe geleneğinde, özelde ise Aristoteles'in erdem etiğinde, öznenin nihai amacı olarak mutluluk veya kendini gerçekleştirme ve erdemler öncelikli ahlaki olgular olarak ele alınabileceken modern anlamda diğere tüm etik kavram ve önermelerin kendilerinden türetildikleri temel olgular olarak ele alınabilme imkânları yoktur.<sup>34</sup> Çünkü bu düşünce sistematığı içerisinde hiyerarşik bir anlayış olmadığı gibi, indirgemeci bir felsefi tavrıda bulunmamaktadır. Bu ise bazı modern erdem etikçileri açısından kabul edilemez bir tutumdur. Bu bağlamda çağdaş erdem etiğı savunucuları arasında Aristoteles etiğıyle alakalı en ilginç çıkışlardan birini Gary Watson yapmıştır. Watson'a göre herhangi bir etik teorinin erdem etiğı kapsamında değerlendirilebilmesi için birinci olarak onun mutlaka ve mutlaka erdemi diğere tüm kavramların kendisinden türetildiği veya ona indirgendiğı temel bir konumda ele alması gerekmektedir. İkinci olaraksa bu kapsamda ki bir ahlak teorisinin genel bir erdem anlayışına ve erdemler arasında kurulacak olan teorik bir çerçeveye ihtiyacı vardır. Aristoteles etiğinde **eudaimonia** merkezi bir rol oynadığından ve erdem ona nispetle tanımlandığından dolayı sayılan özelliklerden ilkinin kapsamı dışına düşmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla onun etiğı erdem etiğı kapsamında değerlendirilemez. Ancak Sean Mcaleer bu düşünceye Aristoteles'te **arete** ve **eudaimonia** kavramlarının genel bir işlevsellik teorisi etrafında ele alındığını ve her iki kavramında döngüsel biçimde ve bir birilerine bağlı olarak teoride merkezi bir rol oynadıklarından hareketle Watson'un düşüncesinin aşırı uçta bir erdem etiğı tanımını

---

<sup>32</sup> A.e., s. 293.

<sup>33</sup> Daha önce bu nokta, Aristoteles maddesinde açıkça belirtilmişti. Buna göre, köleler, yabancılar ve kadınların ahlaki özne olma bakımından tamamen görmezden gelindiğinden hareketle Aristoteles etiğinin neredeyşye içinde yaşadığı site devleti ve orada cari olan sosyal ve siyasal ilişkiler ağının bir yansıması olarak okunabileceğı vurgulanabilir.

<sup>34</sup> Annas, **The Morality of Happiness**, ss. 7–10.

<sup>35</sup> Mcaleer, "An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay In Moral Taxonomy," ss. 212-213.



ihativa ettiğini belirterek karşı çıkmaktadır.<sup>36</sup> Diğer yandan Hursthouse'da “doğruluk” kavramının Aristoteles'te kullanılmasından hareketle bu etiği eleştiren ve bu bağlamda da radikal erdem etiğini savunanlara karşı çıkararak Aristoteles etiğinde veya çağdaş erdem etiğinde “doğruluk” kavramının deontik bağlam dışında da kullanılabileceğini savunmaktadır. Düşünürü göre Aristoteles “doğru” kavramını bir yasaya uymak noktasında deontik bir zorunluluk olarak ele almak yerine bu kavramı “Yeni Zelanda'nın başkenti neresi?” sorusuna verilen “Wellington” cevabının doğru olması gibi ele almaktadır. Bu açıdan da Aristoteles'te doğru kavramının bir eyleme nispetle kullanılması, erdemli insanın iç dünyasıyla birlikte eylemin gerçekleştiği genel bağlamı da içine alacak şekilde olmaktadır. Bu ise genel bağlam içinde ortaya çıkması gereken erdemlin bir örneği olarak eylemin değerlendirmesini içerdiği ölçüde de areatik temelde anlaşılması gereken bir düşünceye ve bu anlamda bir “doğru” kavramının merkeziliğine işaret etmektedir.<sup>37</sup> Benzer bir biçimde Michael Slote da erdem etiğinin iki önemli saç ayağı olduğunu bunlardan birinin karakter değerlendirmesi, diğerinin ise eylem değerlendirmesi olduğunu ve bunların erdem merkezde olmak üzere yapılması gerektiğini, ancak iki değerlendirmenin bir birine indirgenmesinin uygun olmadığını belirtmektedir.<sup>38</sup> Düşünürü göre bunun temel sebebi eylemlerin ahlaki statülerinin tamamen karakter değerlendirmelerinden türetilmemesidir. Modern erdem etiğinin kurucu kavramlarının büyük ölçüde Aristoteles etiğinden neşet etmesine rağmen, bu kavramların farklı bir zaman-mekân ve insan-toplum algısı çerçevesinde yeniden-üretildiği ve bu anlamda da çağdaş erdem etiğinin kendine has bir çizgi tuttuğu tespiti belirtilen düşüncelerden çıkan en net sonuçtur.

Modern ahlak teorilerinin hukukilik vasfına yukarıda anılan eleştiriler dışında bir diğer eleştiri de J. O. Urmson tarafından geliştirilmiştir. Urmson'a göre modern ahlak teorileri temel olarak üç deontik kavram etrafında dönmektedirler; ahlaki olarak “izin verilen”, “zorunlu olan” ve “yasak olan”. Düşünür ahlakın bu üç kavram etrafında dönmesinin veya bunlara indirgenmesinin, onu oldukça kısır bir döngüye soktuğunu ve bu kavramların kapsamı dışına düşmesine rağmen ahlaki eylem olarak

---

<sup>36</sup> A.e., s. 213.

<sup>37</sup> Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 108.

<sup>38</sup> Slote, *From Morality to Virtue*, s. 89.

sayılabilecek olguların da mevcut bulunduğunu savunmaktadır.<sup>39</sup> Modern ahlak teorilerde yer bulmamasına rağmen, Urmson bu eylemleri “kahramanca” ve “azizlere has” şeklinde kategorize etmektedir. Dolayısıyla herhangi bir ahlak teorisinin ahlakı tüm boyutlarıyla kuşatması gerektiği dikkate alındığında, modern ahlak teorilerinin bu noktada oldukça dar kapsamda bir sahayı içerdikleri ve bundan dolayı da ahlaki yaşantımızı anlamlandırma noktasında yetersiz kaldıkları görülmektedir. Bu kavramlara daha sonra din ve çağdaş erdem etiği ilişkisi kısmında tekrar değinilecektir, şimdilik ahlakın bu kısmına sadece işaret edinilmesiyle iktifa edilecektir.

Şu ana kadar yazdıklarımızın özünü oluşturan, erdem etiğinin temel eleştirilerini ihtiva ettiği ölçüde onun temel öngörülerinin işaretlerini ortaya serilmeyen ve sorun olarak gördüklerine getirdiği çözümler bağlamında günümüzdeki ana çizgilerini belirleyen eleştirilerini sekiz temel nokta biçiminde sıralamak mümkündür. Erdem etiği açısından bakıldığında modern ahlak teorilerinin sekiz temel noktası şunlardır:<sup>40</sup>

1. Ahlak için en önemli soru “Yapılması doğru veya zorunlu olan nedir?” sorusudur.
2. Temel ahlaki yargılar eylemlerin doğruluklarıyla alakalı olan yargılardır.
3. Temel ahlaki yargılar eylemlerle alakalı genel kurallar veya prensipler şeklinde ortaya çıkmaktadırlar. Herhangi bir tikel eylemle ilgili ahlaksal yargı her zaman için bu genel formun bir alt örneği olmak durumundadır.
4. Temel ahlaki yargılar her zaman için evrensel bir forma sahiptirler. Onlar bireylere ve bireylerin içinde buldukları ilişkiler ağına hiçbir esaslı referansta bulunmazlar.
5. Temel ahlaki yargılar insani iyi temeline yaslanmazlar ve insan doğası ahlaki değerlendirmeden tamamen bağımsızdır.
6. Temel ahlaki yargılar, kategorik buyruklar olarak ahlaki öznenin arzularından ve ilgilerinden bağımsız bir biçimde otomatik haklılaştırma veya doğru çıkarma kaynağı olarak işlem görürler.

<sup>39</sup> Johan Brannmark, “From Virtue to Decency,” *Metaphilosophy*, C. 37, No: 5, Ekim 2006, s. 591.

<sup>40</sup> Gregory Velazco, Y. Trianosky, “What is Virtue Ethics All About,” *Virtue Ethics*, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 43-44.

7. Erdemli insanın içindeki arzu ve duygulardan bağımsız biçimde, temel ahlaki yargıların bu öznenin temel ahlaki motivasyonunda rol oynadıklarını düşünmek hem mümkündür hem de zorunludur.
8. Karakterin erdemi her zaman için daha önceden belirlenmiş bir doğru eylem tanımından elde edilir veya ondan türetilir.

Yukarıdaki özellikler erdem etiği dışındaki modern ahlak teorilerinde ahlakın hukuki veya yasal bir formda algılandığını göstermektedir. David Statman'ın ifadeleriyle:

“Tüm insanlar evrensel görevler tarafından bağlanmışlardır, bu görevler ya iyi kavramından önce gelirler ya da herhangi bir iyi kavramından türetilirler. Bu açıdan da ahlaki akıl yürütme sadece kuralların uygulanmasıyla alakalıdır ve erdem değeri ya doğru ya da iyi kavramlarından türetilir.”<sup>41</sup>

Bu görüşün özünde ise ahlaki yükümlülük düşüncesi yatmaktadır. Ahlaki yükümlülük düşüncesini sağlayan hukuki ahlak anlayışına erdem etiği temel olarak iki açıdan eleştiri yöneltmektedir. Bunlardan ilki kavramsal eleştiridir. Buna göre görev veya sorumluluk kavramı her zaman için herhangi bir üst otorite tarafından ortaya konan bir yasalar kümesini ön gerektirirken; ahlaki zorunluluk herhangi bir hukuki sisteme göndermede bulunmamaktadır. Bu durumda ise herhangi bir atfi olmayan veya göndermede bulunduğu yer boş küme olan bir kavram olarak ahlaki zorunluluk “serbestçe yüzen ve kayıtlı olmayan” bir boş kavram olmak durumunda kalmasının yanısıra bu dil ahlakı bizim dışımızda bir yere konumlarken ahlakın insan olarak bizim içimizde olduğu gerçeğine zıt bir anlayışı temsil etmektedir.<sup>42</sup> İkinci olarak, erdem etiğinin bu etik anlayışa yönelttiği eleştiri tarihsel bir hüviyettir. Bu eleştiriye göre tarihsel olarak, antik dünyada modern anlamda bir ahlaki zorunluluk anlayışı mevcut değildir. Bu dönemde ahlak düşünceleri veya felsefeleri temel olarak iyi yaşam ve iyi karakter özellikleri üzerine yoğunlaştıkları ölçüde özne merkezli bir ahlakın temsilcileri olmuşlardır. Ahlaki yasa ve zorunluluk kavramı tarihsel olarak Hıristiyanlık arka planı ve insan ötesi tanrısal yasa koyucu düşüncesine yaslanmaktadır. Bu haliyle de tüm kişi ve durumları aşan, onları dikkate almayan

<sup>41</sup> David Statman, “Introduction to Virtue Ethics,” *Virtue Ethics*, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, s. 3.

<sup>42</sup> *A.e.*, ss. 3-5.

evrensel bir yapıya sahiptir. Modern dünyada ise dinin etkisinin kırılmasına rağmen dinden kaynaklı ahlaki yasa ve zorunluluk kavramlarının hâlâ ahlak felsefesinde kullanılmaya çalışılması bu kavramların aslına boş kavramlar olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.<sup>43</sup> Dolayısıyla da yasa merkezli olmaktan ziyade insan merkezli olan yeni bir etik dile ihtiyaç vardır. Bu etik dil ise antik dönem filozoflarında ve özellikle de Aristoteles'te mevcuttur. O halde Aristoteles'te olduğu gibi erdem, erdemli birey, karakter ve insanın ne olduğu üzerinden psikoloji felsefesi ışığında bireyin toplum içerisindeki konumu vb. noktalardan hareketle yeni bir ahlak felsefesi oluşturulmalıdır. Aslında erdem etiği savunucularının diğer etik teorilere yönelttiği eleştiriler daha geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Ancak hepsinin kökeninde hukuki ahlak anlayışına yönelik bir itirazın mevcudiyeti görülmektedir. Örneğin, Michael Slote gibi önemli bir erdem etikçisi benzer bir eleştiri noktasından hareketle “ben-öteki asimetrisi” ve “ben-öteki simetrisi” kavramlarını kullanarak modern etik teorilere eleştiriler yöneltmektedir. Düşünürün bu düşüncesi erdem etiğinin eleştirel pozisyonundan ziyade kendine has ve olumlu yönlerinin inceleneceği son bölümde ayrıntılı biçimde tahlil edilecektir.

MacIntyre'nin açık ifadeleriyle geçerliliğini yitirdiği halde temel kavramları ahlak felsefesinde korunan dinsel arka planın etkisinin ne olduğuyla alakalı son bir tespitten sonra ikinci kısma geçilecektir. MacIntyre'a göre,

“... On sekizinci yüzyıl ahlak felsefecilerinin başarısızlığa uğraması kaçınılmaz olan bir projeye bel bağlamış oldukları söylenebilir; çünkü onlar, bir taraftan, doğrudan doğruya birbiriyle çelişecek şekilde tasarlanmış bir ahlaksal buyruklar kümesini ve diğer taraftan da bir insan doğası tasarımını devralırken, aslında, ahlaksal inançlarına belirli bir insan doğası içinde rasyonel bir temel bulma çabasına girişmişlerdir... Devraldıkları şey, ilk başta tutarlı olan bir düşünce ve eylem şemasının tutarsız fragmanlarından başka bir şey değildi...”<sup>44</sup>

Düşünürü göre, Aydınlanma dönemi filozoflarının paylaşılan ahlaki ilkeleri var oldukları dinsel gelenekten koparıp onlara rasyonel ve seküler bir temel sağlama girişimlerinin başarısız olmasından dolayı Aristotelesçi gelenekteki erdem anlayışı post-Aydınlanma dönemi için ahlakı temellendirme ve savunmada tek seçenek olarak ortada durmaktadır.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> A.e., s. 4.

<sup>44</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 91.

<sup>45</sup> Alasdair MacIntyre, “The Claims of After Virtue”, **Analyse und Kritik**, C. 6, No: 1, 1984, s. 3.

## 2.2 Çağdaş Erdem Etiğinin İmkânına Yönelik Temel İtirazlar ve Cevaplar

Bu kısımda erdem etiğinin temelini veya imkânına dair eleştiriler ele alınacaktır. Görüleceği üzere erdem etiğine iki tür eleştiri imkânı mevcuttur. Bunlardan ilki onun imkân dâhilinde olup olmadığıyla alakalıyken, ikincisi erdem etiğinin kendi iç kabullerinin doğurduğu sorunlardan hareketle oluşturulacak eleştirilerdir. İlk tür eleştiriler bu kısımda değerlendirilecektir. Ancak ikinci tür eleştiriler veya soru(n)lar erdem etiğinin diğer teorilere yönelttiği eleştirilerinden veya imkânından ziyade daha pozitif ve yapıcı yönleri kapsamında temel kavram ve önermeleri tartışılırken ele alınacaktır. Bu ikinci türe erdem etiğinde merkezi sahneyi işgal eden “erdemli birey” kavramının gerçek hayatta nasıl tanınabileceği veya bu bireyin nasıl örnek alınabileceğiyle ilgili sorular ve eleştiriler örnek olarak verilebilir.

Çağdaş erdem etiğinin imkânına yönelik itirazları temel olarak üç ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki erdem etiğinde temel kavram olan erdemini her zaman için eylemlerle ilgili bir ön ilke veya yasa kabulünden hareket edilerek tanımlandığıyla alakalı olan eleştiridir.<sup>46</sup> Bu eleştiri kabul edildiğinde çağdaş erdem etikçilerinin öne sürdükleri gibi deontik kavramlardan bağımsız bir areatik kavramlar kümesi mümkün değildir sonucu doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, cesaret erdemini ele alalım. Erdem etiği kapsamında cesaretin erdemli bireyden önce ve bağımsız bir tanımlanmamaktadır. Yani cesaret erdemli bireyin gerçekleştireceği bir eylem türü veya belli bir karakterin bu eylem türünde kendini açık etmesidir. Diğer teorilerde ise temel olarak cesaretle ilgili yasa benzeri bir ilke belirlenir ve bu ilke üzerinden bir bireyin cesaretli olup olmadığı bu ilkeye uygunluğu bakımından ele alınır. Ancak bu düşünceyi savunanlar erdem etiğinde de üst ilkeden bağımsız bir erdem ve erdemli birey tanımlanamayacağını savunmaktadırlar. Bu düşüncenin kaynaklandığı temel öngörü herhangi bir etik teorisinin veya düşüncenin şu üç ilkeyi içermek durumunda olduğudur; a) iyi ile ilgili, b) görevle ilgili, c) ahlaki ilkelerle ilgili genel ve standart bir sistematik küme.<sup>47</sup> Bu düşünceye göre belirtilen standartlar üzerinden bir eylemin kendisine uygunluğuyla ahlaki olup olmadığının

<sup>46</sup> John Waide, “Virtues and Principles,” *Philosophy and Phenomenological Research*, C. 48, No: 3 Mart 1988, s. 457.

<sup>47</sup> A.e., s. 455.

test edilebileceği, eylemin ahlaki olup olmadığıyla alakalı yeterli ve zorunlu koşulları belirten bir ahlak yasası hem gerekli ve zorunlu hem de bir etik düşünce için varlığının reddi mümkün olmayan bir olgudur. Bu çerçevede erdem, karakter ve erdemli insan noktasında da rasyonel ahlaki ilkeler veya yasalar önceden bellidir ve bu kavramlar veya olgular ancak ve ancak bu ilkeler temelinde ele alınır veya değerlendirilir.

John Waide bu eleştirinin iki ana temel öngörüsü olduğunu belirtmektedir.<sup>48</sup> Bunlardan ilki psikolojik temeldir; buna göre bir birey herhangi bir eylemden önce psikolojik olarak bu eylemle ilgili bir ahlak yasası veya ilkesinden bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde hareket etmek durumundadır. İkinci öngörü ise metafizik bir temeldedir, buna göre herhangi bir eylemin veya bireyin erdemli olup olmadığıyla ilgili verilecek bir yargı veya yapılacak bir değerlendirme zorunlu olarak önceden belirlenmiş ahlaki ilkeler aracılığıyla ele alınmak durumundadır. Bu metafizik kabulü MacIntyre şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Kurallar ahlaksal yaşamın temel kavramı haline gelmiştir. Dolayısıyla da, karakter nitelikleri, genel olarak, bizi doğru kurallar bütününe izlemeye yöneltmelerinden dolayı, yalnızca bu nedenle, ödüllendirilir olmuştur... Dolayısıyla modern görüşte, erdemlerin temellendirilmesi, önceden bazı ilke ve kuralların temellendirilmesine dayanır.”<sup>49</sup>

Daha önce ahlakın yasa benzeri ilkeler aracılığıyla ifade edilmesinin modern zamanlarda neden bu kadar popülerlik kazandığıyla ilgili bir vurgu yapılmıştı. Bunun temel sebebi olarak gittikçe giriftleşen toplumsal yapı içerisinde yasa benzeri ahlaki ilkelerle elde edilen değerlendirme rahatlığı ve işlevselliğin cazibesine dikkat çekilmişti. Bu işlevsellik ve cazibelerine rağmen yasalar her zaman için indirgemeci ve genel olmak durumundadırlar. Ahlak dünyamız ise genel olmaktan ziyade tikel durumlarla alakalı ve oldukça karışık bir manzara arz etmektedir. Duyguların, aklın, karakterin, içinde bulunulan durumun, geçmişimizin ve gelecek kaygılarımızın birbirleriyle girift ilişkileri ve bunlardan herhangi birine indirgenemeyecek bir yaşantının yasa veya ilkeler aracılığıyla tek boyuta, örneğin akıla, indirgenmesi oldukça yanlış bir temeli ahlakın merkezine almak anlamına gelmektedir. Bu noktada

<sup>48</sup> A.e., s. 458.

<sup>49</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, ss. 180-181.

çağdaş erdem etiği noktasından yöneltilen eleştiriye verilen temel cevap erdem in bir yasayı merkeze aldığı veya ondan türediğinden daha ziyade yasa veya ilkelerin aslında karakter özellikleri, dolayısıyla erdemler üzerine olan genel değerlendirmelerden türediğidir.<sup>50</sup> Waide bu paralele “ilke etikleri” olarak isimlendirdiği, erdem etiğinden gayri etik teorileri iki temel noktada hataya düşmekle itham etmektedir.<sup>51</sup> Bunlardan ilki, onlar ilkeler ve yargıların hukuk veya yasama sistemi içindeki rolleriyle ilgili bir yanılğı içindedirler. İkinci olarak, ahlak yasası aslında kodlanamayacak bir şeyi kodlama teşebbüsünden başka bir şey değildir. İlk yanılıyla alakalı olarak, düşünür, ilkeler ve yargıların hukuk söz konusu olduğunda bir yasama cemaatini ön gerektirdiğini, diğer bir deyişle yargıların cemaat eylemleri olarak ortaya çıktığını dolayısıyla da ilkelerden otomatik bir değerlendirme veya yargı ölçütü elde etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Buna göre ilkelere merkezi bir yer veren modern etik teoriler, örnek alınan ve kendilerine temel sağlayan hukuk dünyasıyla ilgili ciddi bir yanılğı içindedirler; ilkelerin veya yasaların uygulanması hiçbir zaman için bireysel bir mesele olmamıştır ve ilkelerden çıkacak sonuç ilkeleri yorumlayacak daha büyük ve kurumsal bir cemaatin varlığına muhtaçtır. Bu ise yorum farklılıklarına yol açtığı ölçüde ahlakın matematiksel anlamda kesin olmayan veya olamayacak doğasına göndermede bulunmaktadır. İkinci temel yanılğı ise ahlakın ne olduğuyula ilgili ciddi bir zihinsel karışıklık içermektedir. Bu yanılğı tek veya birkaç ilke aracılığıyla tüm sosyal dünyanın açıklanabileceğine olan inançtaki gibi bir yanılıdır. Yani ahlaki ilkeler ahlak dünyasını oluşturmaz, onu takip ederler. Dolayısıyla ahlakı belli ilkelere indirgeme veya bunlarla kodlama çabası ahlak dünyasının zengin ve indirgenemez özüyü ilgili büyük bir yanılığının ifadesi olmak durumundadır. Peki, bu noktada erdem etiği kendine has bir çözüme sahip midir?

Waide, doğal dil örneğinden hareketle, bizim bir dili kullanırken veya meramımızı bir dil aracılığıyla ifade ederken herhangi bir şekilde bir dilbilgisi kitabını veya doğru kullanım kılavuzunu takip etmemizin imkânsız olduğundan hareketle, dilde olduğu gibi ahlakta da eğitilmiş bir öngörü veya algının temel olduğunu belirtmektedir. Yani dilbilgisi kitapları nasıl ki bir dil için gerekli olsalar

<sup>50</sup> John Waide, “Virtues and Principles,” s. 465.

<sup>51</sup> A.e., ss. 465-467.

bile dilin kullanımıyla ilgili yeterli ve zorunlu koşulları tamamıyla içlerinde barındıramayacaklarsa, ahlaki yasalar veya ilkelerde ahlak yaşantısıyla ilgili olarak benzer biçimde her şeyi kodlamayı başaramazlar. Tıpkı dildeki kuralların belli bir dilsel cemaatin bu dili kullanmasıyla ilgili betimleyici bir yönünün mevcut olması gibi veya kuralların dilin kullanımı ile ilgili betimlemelerden türetilmesi gibi ahlaki yaşantıda da kurallar ahlaki olgulardan türetilir veya yasalar olguları değil, olgular yasaları doğrurur.<sup>52</sup> Ahlakın tikel durumlarla alakalı olması aynı zamanda Aristoteles'in erdem etiğinin de temel öngörülerini olan şu kabulleri gerektirmektedir: a) ahlakla ilgili yargılar matematiksel kesinliğin zıddına her zaman için belli bir müphemliği barındırırlar veya ideali değil ideale yaklaşmayı ifade ederler, b) ahlaki yargılar, tikel durumlarda nasıl davranılması ile ilgili olarak algının eğitilmesini gerektirirler, c) bu anlamda da ahlaki bilgelik her zaman için tikellerle ilgilidir.<sup>53</sup> İlk kabul ahlakın yasalarla ifade edilemeyecek bir tabiata sahip olduğunu, ikincisi ahlakın deneyimle birlikte geliştiği veya deneyimlerden bağımsız bir ahlakiliğin söz konusu olamayacağını, üçüncü kabul ise ahlakın sadece ve sadece yargılarla alakalı değil yaşantıyla alakalı olduğunu vurgulamaktadır. Bu açılarından erdem etiği, erdemi bir ilkeden türeten veya erdemli yaşamayı yasa benzeri ilkelere uygunluk olarak gören etik teorilerden ayrılmaktadır. Yukarıda dile getirilen ve erdem etiğine yöneltilen eleştirinin bir benzerini Martha C. Nussbaum geliştirmiştir.

Nussbaum'a göre erdem etiği şu üç temel üzerinde yükselmektedir: a) ahlak felsefesi hem özne hem de seçimler ve eylemlerle ilgilenmelidir, b) bundan dolayı da ahlak felsefesi bir insanın iç dünyasını oluşturan istekler, niyetler, duygular ve arzularla ilgilendiği gibi bu özelliklerin belli bir örgü etrafında bir araya gelmesiyle birlikte ortaya çıkan ve öznenin tüm iç ahlaki yaşantısını merkeze alan karaktere merkezi bir rol vermelidir, c) böylece ahlak felsefesi sadece ve sadece yalıtılmış eylem seçimlerine değil öznenin tüm bir yaşamını kuşatan bağlılıklara, eylemlere ve tutkulara odaklanmalıdır.<sup>54</sup> Düşünür erdem etikçilerinin, Kantçı ve faydacı etik teorileri bu sayılan gereklilikleri dışladıkları veya ele almadıklarından dolayı eleştirmelerinin temelinde bu teorilerin yanlış okunmasının yattığını düşünmektedir.

---

<sup>52</sup> A.e., s. 468.

<sup>53</sup> A.e., s. 469.

<sup>54</sup> Martha C. Nussbaum, "Virtue Ethics: A Misleading Category?" **The Journal of Ethics**, No: 3, 1999, s. 170.



Ona göre hem Kant hem de faydacı filozoflardan olan Sidgwick ve Mill yukarıda ifade edilen tüm maddelere katılmaktadırlar ve onların erdemlerle ilgili yazdıklarının yanısıra ahlak psikolojisiyle ilgili düşünceler geliştirmeleri bu noktayı destekler mahiyettedir. O erdem teorisinin deontik ve faydacı teoriler tarafından içerilmesinden dolayı “erdem etiği” kavramıyla ifade edilen ahlak felsefesinin bahsi geçen teoriler karşısında rakip olarak değerlendirilmenin “kategorik bir hata” olduğunu savunmaktadır.<sup>55</sup> Bu noktada Sean Mcaleer Nussbaum’un aslında çok temel bir hata yaptığını dile getirerek erdem etiğinin kendi başına ve diğer etik teoriler karşısında ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Mcaleer’a göre Nussbaum’un ileri sürdüğü gibi herhangi bir ahlak felsefesinin sadece erdem teorisine sahip olması onu erdem etiği kapsamında değerlendirmemize imkân tanımamaktadır. Bir ahlak felsefesinin erdem etiği kapsamında değerlendirilmesi için erdem teorisine sahip olmanın da ötesinde erdeme merkezi bir rol vermesi gerekmektedir.<sup>56</sup> Buna göre Kant’ın erdemi bir bireyin görevini gerçekleştirme gücü olarak değerlendirmesi, onun areatik bir kavram olan erdemi deontik bir kavram olan görev kavramıyla temellendirdiğini göstermektedir. Bu ise erdem etiğinin, daha öncede vurgulanan temel öngörülerine zıt bir durum olduğu gibi erdem etiği tam da bu noktayı eleştirerek var olmuştur. Diğer yandan faydacı düşünürlerin erdem ve ahlak psikolojisine vurgu yapmaları onların fayda kavramını erdem kavramından üstün gördüklerini veya erdemi ikinci dereceden bir kavram olarak ele aldıkları gerçeğini değiştirmemektedir. Bu açıdan bakıldığında da herhangi bir ahlak felsefesinin erdem etiği kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği erdemini açıklayan (**explicantia**) mı açıklanan (**explicanda**) mı olduğuyla yakından alakalıdır ve diğer teorilerle kıyaslandığında erdem kavramının erdem etiğindeki merkezi rolü erdem etiğinin hem onlardan farkını hem de imkânını ortaya koymaktadır.<sup>57</sup> Mcaleer bu açıdan Nussbaum’un erdem etiğinin imkânına ait sorgulamasının geçersiz olduğunu belirtmektedir.

Erdem etiğinin imkânına dair ikinci bir eleştiri ise onun karakter ve karakter özelliklerine gerek erdemini tanımında gerekse teorisinin iç sistematüğinde merkezi bir

---

<sup>55</sup> A.e., ss. 165-167.

<sup>56</sup> Mcaleer, “An Aristotelian Account Of Virtue Ethics: An Essay In Moral Taxonomy,” s. 209.

<sup>57</sup> A.e., s. 210.

rol vermesinden kaynaklanmaktadır. Erdem etiğini savunan düşünürler genel olarak iyi ve doğru yaşam ile bu yaşama biçimlerini ortaya çıkaracak doğru zamanda, doğru biçimde, doğru istek ve niyetlerle eylemenin kendisi aracılığıyla mümkün olduğu, erdemlerle bezenmiş sabit veya kendi içinde sürekliliği olan bir olgu olarak karakterin varlığının ahlaklı yaşam için ön şart olduğunu savunmaktadırlar.<sup>58</sup> Yani erdem etiğinin imkân dâhilinde olabilmesi için insanlarda sürekli ve tutarlı olduğu ölçüde öngörülebilir eğilimlerin kaynağı olan karakter özelliğinin mevcut olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle karakter olgusunun mevcudiyeti şüpheli duruma düştüğü takdirde erdem etiğinin mevcudiyet imkânı da o ölçüde şüpheli hale gelecektir. İşte tam da bu noktadan erdem etiğinin eleştirisine girişen en önemli isimlerden biri Gilbert Harman'dır. Harman'ın eleştirisinin temel noktası erdem etiğinde mevcut olan ahlakiliğin şartı ve imkânı olarak Aristoteles'te tartıştığımız işlevsellik teorisinden hareketle insanın kendini gerçekleştirme ve kendini gerçekleştirme sürecinde sabit bir karakter olgusunun gerekli olduğu düşüncesine yöneliktir.<sup>59</sup> Bu eleştirisinin karakter kavramı veya olgusuyla ilgili çeşitli yönleri mevcuttur. Ancak biz bu noktada, Harman'ın erdem etiğince kabul edilen anlamda tutarlı, uzun dönemli, değiştirilmesi çok zor olan, yerleşik alışkanlıkların yuvası anlamında karakter olgusunun olmadığıyla ilgili tespitini ele alacağız. Harman gündelik kabullerimiz arasında yer alan anlamda birisinin iyi davranmasının nedeninin onun iyi bir karaktere sahip olduğunu kabulünün aslında bir yanılsama olduğunu belirtmektedir.<sup>60</sup> Bu iddiasının temel dayanağı olarak ileri sürülen gerekçe sosyal psikolojide karakterin mevcudiyeti ile ilgili gerçekleştirilen deneylerden olumsuz istatistikî neticeler elde edilmesidir.<sup>61</sup> Harman çeşitli psikolojik deneyleri kısaca ele aldıktan sonra erdem etiğinin de gündelik ahlaki anlayışında kabul ettiği karakter olgusunun deneyler tarafında desteklenmediğini, dolayısıyla karakter olgusunu kabul etmemiz için bir sebep bulunmadığını belirtmektedir. Peki, öyleyse, eylemlerimize yön veren olgu nedir ve neden karakter diye bir olgunun varlığına

---

<sup>58</sup> Grant Gillett, Robin Hankey, "Oedipus The King: Temperament, Character, and Virtue," **Philosophy and Literature**, C. 29, No: 2, 2005, s. 269.

<sup>59</sup> Gilbert Harman, "Human Flourishing, Ethics, and Liberty," **Philosophy and Public Affairs**, C. 12, No: 4, 1983, s. 307.

<sup>60</sup> Gilbert Harman, "Moral Philosophy Meets Moral Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error," **Proceedings of the Aristotelian Society**, C. 99, 1999, s. 317.

<sup>61</sup> A.e., s. 316.

inanıyoruz? Harman bu noktada sosyal psikolojideki bir kavramı kullanarak bizim aslında “temel atıf hatası” (**fundamental attribution error**) yaptığımızı belirtmektedir.<sup>62</sup> Buna göre eylemi gerçekleştiren öznenin üzerinde gereğinden fazla durulmakta ancak eylemin gerçekleştirildiği bağlam görmezden gelinmektedir. Düşününürün meramını en iyi ifade eden cümleler şunlardır:

“İyi eylem iyi karakterin bir sonucu değildir. İyi eylem baskın olan çevrenin bir sonucudur. Güçlü olan dış destekleri kaldırın, tutarlı, iyi bir karakter gibi görünen şey havaya toz zerrelere halinde savrulacaktır.”<sup>63</sup>

Eğer Harman haklıysa erdem etiğinin imkânı da ortadan kalkmaktadır. Ancak Harman’ın bu eleştirisine çağdaş erdem etikçileri cevap vermekte gecikmemişlerdir. Verilen cevapları iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki yapılan deneylerin temel kabullerini sorgularken, ikincisi karakterin varlığını kabul etmenin yokluğunu kabul etmeye nazaran sağladığı faydalar üzerinde durmaktır. İlk cevap türüyle alakalı olarak fazla teknik ayrıntılara girmeden şunları kaydedebiliriz. Grant Gillett ve Robin Hankey’e göre sosyal psikoloji uzmanları arasında belli bir kesim temel olarak dış çevrenin davranış sonuçları üzerinde etkili olmaktan da ötede davranışın tek belirleyicisi olduğuna dair kuvvetli bir literatüre ve önyargıya sahiptirler.<sup>64</sup> Ancak buna rağmen çeşitli deneylerde değişken çevre koşulları ve daha sabit karakter özellikleri arasında bir ilgi kurulabilmektedir. Harmanın ele aldığı deneylerde ise böyle bir amaç gözetilmemiş olmasına ve denekler için şaşırtıcı ve radikal seçenekler sunulmasına rağmen elde edilen istatistikî sonuçlar farklı davranış türleri arasında, diğer tüm dış şartlar aynı kalmasına rağmen, görülen farklılıkların temelinde pekâlâ karakter farklılıklarının olabileceğini göstermektedir.<sup>65</sup> Diğer bir cevap ise Kristen Monroe’dan gelmiştir. Monroe herhangi bir eylemi veya davranışı açıklamada şu temel kabule yaslanmanın daha doğru olacağını savunmaktadır: insanın ahlaki idealleri içselleştirmesi onun zihin yapısı, zihin gelişimi, temel duyguları, sosyal psikolojisi ve rasyonel karar alması üzerindeki sınırlamalar

---

<sup>62</sup> A.e., s. 325.

<sup>63</sup> A.e., ss. 319-320.

<sup>64</sup> Gillett, Hankey, “Oedipus The King: Temperament, Character, and Virtue,” s. 270.

<sup>65</sup> A.e., s. 271.

tarafından belirlenir.<sup>66</sup> Buradan hareketle Monroe bizim karakter olarak isimlendirmemizde sorun olmayan “kimlik” kavramı üzerinden 2. Dünya Savaşında Yahudileri kurtaran insanlarla derinlemesine röportaj tekniğiyle kimlik ve ahlak arasında nasıl bir ilişki olduğunu araştırmıştır. Monroe, bu araştırmadan iki temel sonuç çıkarmıştır.<sup>67</sup> Bunlardan ilki ahlaki dünyanın girift yapısını göstermektedir. Görev bilinci, adalet duygusu, erdemli olmak, sosyallik, din, iç duygular vb. tüm olgular bu kurtarıcılar tarafından seçtikleri eylemin bir nedeni olarak sıralanmıştır. İkinci olaraksa, kimlik (karakter) kurtarıcılarının ötekiyle olan ilişkilerinde ve seçtikleri eylemlerde merkezi bir role sahiptir ve kimlik aynı zamanda ilişkiseldir. Monroe’nun çıkardığı sonuçlar erdem etiğinin temel öngörülerıyla tam bir uyum içerisindedir; karakter eylemi belirlemede öncelikli ve vazgeçilemez bir yere sahiptir. Monroe bu noktada erdem etiğinin kurtarıcılarının eylemlerini açıklamaktan da ötede onları takdir etmemizi sağladığını çünkü erdem etiğinde merkezi sahneyi işgal eden diğer bir önemli unsur olan erdemli insan gibi olmak idealinin bu insanlar tarafından bize gösterildiğini vurgulamaktadır.<sup>68</sup> Düşünürün ulaştığı sonuçlar bize karakterin varlığını arınık laboratuvar ortamlarında değil de gerçek ve yıkıcı bir dönemde aradığımızda ulaşacağımız sonuçlar hakkında verdiği fikirler açısından oldukça çarpıcıdır.

Jonathan Weber ise iki sacayağına sahip bir cevap vermektedir. Bunlardan ilkinde göre Harman eleştirisinin temelinde şu kabul yatmaktadır: eğer karakter olgusunu kabul edersek o halde deneylere katılanların karakterlerindeki farklılıklar adedince davranışlarda da farklılık gözlenmelidir ancak bu gözlenmemiştir o halde karakter denen olgu bir yanılısamadır.<sup>69</sup> Ancak bu temel öngörünün ardında yatan başka bir kabul de Kamtekar’ın tespitiyle, davranışçı psikolojinin dış şartların eylemlerin temel kökeni olduğu veya ortamın davranışlar üzerindeki tek hâkim olduğu ve bunu aşmanın bir yolu bulunmadığına dair olan kabulüdür.<sup>70</sup> Webber bu

---

<sup>66</sup> Kristen Monroe, “How Identity and Perspective Constrain Moral Choice,” **International Political Science Review / Revue internationale de science politique**, C. 24, No: 4. Ekim 2003, s. 406.

<sup>67</sup> **A.e.**, s. 408.

<sup>68</sup> **A.e.**, s. 419.

<sup>69</sup> Jonathan Webber, “Virtue, Character and Situation,” **Journal of Moral Philosophy**, C. 3, No: 2, 2006, s. 204

<sup>70</sup> Rachana Kamtekar, “Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character,” **Ethics**, C. 114, No: 3, Nisan 2004, s. 491.

noktada en kuvvetli itirazın buradan hareketle davranışçı psikolojide mevcut olan karakter tanımına yöneltmesi gerektiği savunmaktadır. Düşünüre göre karakteri belli bir uyarıcıya karşı kesin bir yoldan cevap verme eğilimi olarak tanımlamak yerine, belli bir davranış eğiliminin özel bir uyarıcıya cevap olarak ortaya çıkması olarak; yani uyarıcı yerine davranış eğilimini merkeze alarak tanımlamak daha sağlıklı bir metottur.<sup>71</sup> Diğer yandan belirttiğimiz ikinci cevap da Webber'den gelmektedir. Buna göre karakterin varlığını kabul etmek, varlığını reddetmeye oranla bilimsel açıdan daha işlevsel sonuçlar vermektedir. Açık olarak belirtmek gerekirse aynı sahadaki farklı bilimsel teorilerin üstünlükleri ve tercih edilme sebepleri arasında sayılan daha 'derin açıklama' ve 'daha keskin tahmin edebilme' kapasiteleri karakter olgusunu kabul ettiğimiz takdirde davranışların çevreleriyle olan ilişkilerinde bize daha aydınlatıcı bir resim sunmaktadır.<sup>72</sup> Yani bir insanın hangi saiklerden hareketle hangi uyarılara ne tür tepkiler vereceğiyle alakalı olarak karakter kavramı vazgeçilmez bir açıklama üstünlüğü sağlamaktadır. Webber bu noktada şu uyarıyı yapmayı da ihmal etmez; ahlaki kavram ve öngörüler bir bilim türünden türetilcek veya indirgenecek türden olgular değildirler ancak herhangi bir ahlak teorisinin deneysel olarak desteklenmesi onun üstünlüğünün de bir kanıtıdır.<sup>73</sup> Bu açıdan da karakter olgusuna özel bir vurgu yapan ve karakter gelişimini ahlaki öznenin ortaya çıkması noktasında vazgeçilmez gören erdem etiği açık bir avantaja sahiptir.

Diğer yandan bizim yukarıda ele aldığımız cevap türlerinin yanısıra başka bir cevapta Christian Miller'dan gelmiştir. Miller yukarıdaki cevaplardan daha mütevazı bir cevap geliştirmiştir. Düşünüre göre zayıfta olsa sosyal psikolojideki deneyler sonuçta karakter olgusuna işaret etmektedirler. Miller'a göre erdem etikçileri değişmeyen, sabit, uzun süreli bir karakter olgusunun günümüzdeki sosyal psikoloji deneyleriyle desteklenmediğini kabul etmiş olsalar da diğer bir sonuç bizi beklemektedir.<sup>74</sup> Günümüzde gerçekleştirilen sosyal psikoloji deneylerinden elde edilen neticelere göre deneye katılan öznelere büyük kısmı ideal anlamda karakter

---

<sup>71</sup> Webber, "Virtue, Character and Situation," s. 204.

<sup>72</sup> **A.e.**, s. 209.

<sup>73</sup> **A.e.**, s. 213.

<sup>74</sup> Christian Miller, "Social Psychology and Virtue Ethics," **The Journal of Ethics**, No: 7, 2003, s. 389.

özellikleri sergilemeselerde şu iki kapsamdan birine girmektedirler; ya yerel, sınırlı (**local**) karakter özelliklerine sahiptirler ya da bazı sınırlı, zayıf veya ılımlı ancak daha oturaklı (**global**) karakter özelliklerine sahiptirler.<sup>75</sup> Miller'a göre bu son temelden hareket edilse bile insanların çoğunun ideal anlamıyla erdemli olduklarından şüphe içinde olan erdem etiğini savunan düşünürler bu sonuçları kabullenmekte zorluk çekmeyeceklerdir.

Erdem etiğinin imkânına dair üçüncü sorgulama ise çağdaş erdem etikçileri arasında müstesna bir yere sahip olan Michael Slote'dan gelmektedir. Ancak düşünür ele aldığı sorunun cevabını yine kendisi vermektedir. Slote erdemini veya erdemli yaşamının mümkün olup olmadığıyla alakalı olarak tarihsel perspektif çerçevesinde bir hesaplaşma içine girmektedir. Buna göre erdemli birey yaşantısı içerisinde çok çeşitli şartlar içinde yanlışı doğrudan ayırma kapasitesine sahip olan; duygu, düşünce, arzuları arasında uyum olan ve buna göre eyleyen bir bireydir.<sup>76</sup> Aristoteles'in belirttiği gibi erdemli davranmak hem bilgi hem de eylemde bulunulacak ortamla ilgili bir algı deneyimine sahip olmayı gerektirmektedir. Yani erdemli birey çeşitli şartlar altında rastlantısal olarak iyi eylemde bulunan bir birey değildir ve bu rastlantısal olmayan durum çevre-eylem bilgisinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada erdem etiğini eleştirenler onun ahlaki olarak neredeyse ideal şartlar altında bir birey ve ahlaki eğitim sürecini dayattığını bunun ise öznenen çok fazla şey istemek olduğunu savunmaktadırlar. Ancak Slote'a göre bu eleştiri bir şekilde cevaplanabileceken daha esaslı bir başka eleştiri noktası mevcuttur. Buna göre insan tarihsel bir varlıktır dolayısıyla bilgisi ve deneyimi belli bir tarihsel kesit içinde ve sosyal dünyada şekillenmektedir. Slote buna örnek olarak Yunan site devletinde köleliğin oldukça doğal olan bir şey olduğu kabulünü ve erdem etiğinin en önemli sesi kabul edilen Aristoteles'in kölelikle ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadır. Düşünöre göre kölelik günümüzde ahlaki temelde bir redde muhatapken, tarihin o döneminde köleliğin doğal kabul edilmesi ahlaki zaaf dışında daha başka kültürel ve sosyal bir açıklamayı gerektirmektedir.<sup>77</sup> Ancak bu noktada erdemli yaşamın mümkün olup olmadığı sorusuyla karşılaşmaktayız. Yani insanın ahlakiliği tarihsel

---

<sup>75</sup> A.e.

<sup>76</sup> Michael Slote, "Is Virtue Possible?" *Analysis*, C. 42, No: 2, Mart 1982, s.70

<sup>77</sup> A.e., s. 72.

süreçte ortaya çıkan ve bilgi gerektiren bir şeyse o zaman bize ahlaki olarak doğal geldiği halde tarihin ileri bir kesitinde aslında bize doğal gelenin doğal olmadığını ilgili bir bilgiye veya bilince erebiliriz. Burada tarihle kastedilen bireysel tarih değil insanlık tarihidir, aynı şekilde bizden kasıtta genel olarak insanlık âlemidir. Bu açıdan da önümüzde iki seçenek kalır ya göreceliliğin güven telkin etmeyen ve ahlakı sosyal uzlaşmaya indirgeyen sularına yelken açacağız ve erdem etiğinin ahlak noktasında klasik sofistlerden farklı bir şey söylemediğini kabul edeceğiz ya da bu sorunla ilgili ahlakı sosyal uzlaşmaya indirgemeyecek başka bir yöntem bulacağız. Slote bu noktada ikinci bir yaklaşım önermektedir ve bilimsel gelişme ile ahlak arasında bir benzerlik kurmaktadır.<sup>78</sup> Bilimsel teorilerin tarihsel süreç içinde en büyük güçlerini iddialarının ortada olması ve yanlışlanabilir olmasından aldıkları açıktır. Nitekim bilim deneyim dünyasını konu edindiği ve insan idrakinin o anki yapısıyla yakından alakalı olduğu için bir teori yanlışlanabilir olma potansiyelini her zaman için içinde taşımak durumundadır. Ancak kimse kalkıp bilimsel teorilerin bu özelliğinden yola çıkarak bilim yapma imkânını sorgulamamaktadır. Slote iddiasının bilimsel ilerlemeden hareketle aynı çerçeveye sahip bir ahlaki ilerleme durumundan ziyade tarihsel tecrübe içinde insan bilgi ve bilincinin eldeki veriler ışığında daha iyiye doğru gittiğini göstermek ve sadece bu açıdan bir analojinin imkânını göstermek olduğunu vurgulamaktadır.<sup>79</sup> Düşünür bu noktada ilk ortaya çıktığı zaman dilimi içinde faydacılık ekolünün ahlaki anlayışımıza ve buradan hareketle de ahlaki yaşantımıza farklı ve yeni bir soluk getirdiğini ancak tamamen doğru temeller üzerinden yükselmediğinin en azından günümüzde erdem etiğini savunanlarca gösterildiğini belirtmektedir. Ancak bu faydacılığın ahlaki anlayışımızın gelişmesi ve doğruya bir adım daha yaklaşmamız noktasındaki katkısını reddetmemizi gerektirmemektedir. Bu noktada Slote ahlaka yeni bir pencereden bakmamız gerektiğini vurgulamakta ve ahlakın belirtilen çerçeve dâhilinde, kavramlar ve ilkeler açısından değil, erdemli bireyin pratik sahada doğru ve yanlışlar üzerine olan eylemlerinden ve tavırlarından hareketle değerlendirilmesi imkânını sorgulamamız gerektiğini düşünmektedir.<sup>80</sup> Belirtilen soruna tarihsel bir varlık olarak insan ve ahlak

---

<sup>78</sup> A.e., s. 75.

<sup>79</sup> A.e.

<sup>80</sup> A.e., s. 76.

kavrayışının içinde taşıdığı görecelilik tehlikesine karşı Julia Annas erdem etiği adına farklı gibi görünsede aslında benzer bir savunma geliştirmiştir. Annas'a göre, erdem etiğinin insanın sosyal yönüne vurgu yapması onun boş evrensel ahlaki kavramları bertaraf etmek adına insanı "sosyal olarak gömülü" (**socially embedded**) kabul etmesine imkân tanımaktadır. Bu kabulün yaratacağı görecelilik tehlikesini bertaraf etmek adına da genelde tartışmalarda görmezden gelinen pratik akıl yürütmeye yaptığı vurguyla, bireyin sosyal çevresinden bağımsız düşünme gücüne göndermede bulunmaktadır.<sup>81</sup> Bu ise ikili bir yapının varlığını göstermektedir. Erdem etiği genel olarak ahlakın gerçekleştiği ve ahlaki tavrın aktarıldığı sosyal çevreyle ilgili oldukça realist bir tutumun yanısıra insan olarak bireyin bağımsız düşünebilme kapasitesinden hareketle her zaman için içinde bulunulan sosyal çevreyi aşmanın imkân dâhilinde olduğuna işaret etmektedir. Böylece erdem etiğinin cari olan ahlak dünyasından hareketle merkezinde erdem kavramı olmak üzere göreceliliğe savrulmayacak bir etik imkânını sağladığı vurgulanabilir. Bu çerçevede çağdaş erdem etiği düşünürlerinin ele aldığı konular tartışılırken erdem etiği, sosyal dünya ve erdemli yaşamın imkânı olarak ahlaki eğitim arasında nasıl bir bağ olduğu üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulacaktır.

---

<sup>81</sup> Annas, "Virtue Ethics" ss. 531-532.



## 2.3 Çağdaş Edem Etiğinin Temel Konuları

Çağdaş edem etiğinin üzerinde durduğu temel konular; edem, edemli birey, edemli eylem, insan doğası, ahlaki eğitim süreci, edem ve kural arasındaki ilişkilerin mahiyeti olarak sıralanabilir. Bu kısımda belirtilen konular çağdaş edem etiğinde önemli sayılan düşünürlerin görüşlerine referansla ele alınacaktır. Genel olarak, daha önce vurgulandığı gibi, çağdaş edem etiğinin diğer etik teorilere yönelttiği eleştiriler üzerinde durulmayacak ancak gerekli olduğu zamanlarda bu eleştiriler ele alınacağı gibi diğer etik teorileri savunanların eleştirileri de belirtilen konular dâhilinde tartışılacaktır. David Solomon'a göre edem etiğinin üç temel tezi ve bu tezlerden çıkan üç temel sonucu veya görevi vardır.<sup>82</sup> İlk üç temel; 1. Güncel ahlak felsefesi düşünürleri edem kavramlarını temel olarak alan ahlaki eleştirilere ve akımlara yeterince dikkat etmemişlerdir. 2. Herhangi bir gelişkin ahlak teorisi mutlaka ve mutlaka içinde edemle ilgilenen bir kısım bulundurmalıdır. 3. Edem teorisi, bir ahlak teorisinin eylemin doğruluğunu ve eylemin sonucunun faydasını değerlendirmekten daha güçlü bir şekilde veya daha temel olarak insan karakterini değerlendirecek bir yapıya sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Edem etiği koyduğu bu normatif temeller bağlamında şu üç şeyi amaçlamaktadır. 1. Edem etiği belli bir "ideal insan" anlayışı geliştirmeyi ve savunmayı amaçlamaktadır. 2. Edem etiği ideal insan için gerekli ve zorunlu olan edemler listesini geliştirmeyi ve savunmayı amaçlamaktadır. 3. Edem etiği bir kişinin nasıl edemlere sahip olabileceğini veya edemli bir hayat süreceğiyle ilgili bir görüş geliştirmeyi ve savunmayı amaçlamaktadır.

Görüldüğü üzere çağdaş edem etiğinde en merkezi kavram "edem" kavramıdır. Dolayısıyla çağdaş edem etiğinde edemin tanımı önemli bir başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Edem, Annas'a göre, uygun bir şekilde, doğru bir akıl yürütmeye birlikte doğru eylemde bulunma eğilimidir.<sup>83</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere edemi salt alışkanlık olmaktan kurtaran şey onun doğru akli gerekçelerle ortaya çıkmasıdır. Yani akıldan bağımsız bir edem mümkün değildir. Yine bu paralelde edemin iki yönü vardır; birincisi duygu ve arzularla alakalı yönü, ikincisi

<sup>82</sup> David Solomon, "Internal Objections to Virtue Ethics," *Virtue Ethics*, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 165-166.

<sup>83</sup> Annas, "Virtue Ethics," s. 515.

ise entelektüel yönüdür. Buna göre erdem sadece doğru gerekçelerle ortaya çıkması yetmemektedir. Erdem aynı zamanda uygun ve harmonik bir ruh haliyle ortaya çıkmalıdır. Bu ise bizi başka bir önemli ayırım noktasında götürmektedir. Erdemli insan sadece doğru gerekçelerle doğru biçimde eyleyen insan değildir, o aynı zamanda erdemli olmayı tüm kalbiyle isteyen insandır.<sup>84</sup> Aynı noktayı Robert Audi'de vurgulamıştır. Audi, erdem etiğinin temelinde mevcut olan, bireyin karakterini değerlendirmede areatik kavramların merkeziliğine işaret ettikten sonra bireyin sadece ahlaki standartlara veya yasalara uygun hareket etmesinin onun ahlaki olarak saygınlık kesp edecek bir durumda bulunmasına yetmediğini vurgulamaktadır.<sup>85</sup> Erdem etiğinin erdemlerle ilgili diğer bir önemli temel öngörüsü ise onun insan hayatının bir anında ortaya çıkan rastlantısal bir duruma tekabül etmediği aksine hayatın bütünselliği içinde ortaya çıktığı ve bundan hareketle değerlendirilmesi gerektiği yönündeki vurgusudur.<sup>86</sup> Bu açıdan erdem karakterle çok yakın bir ilişkisi mevcuttur. Erdem bahsettiğimiz çerçevede bir karakter özelliği olmak durumundadır. Hatta Michael Slote'a göre erdemler takdir edilen veya hayranlık uyandıran temel karakter özelliklerinden başka bir şey değildirler.<sup>87</sup> Karakterle ilgili tartışmaları değerlendirdiğimiz kısımda, onun uzun süreli, sabit, tutarlı, belli rasyonel gerekçelere dayalı eğilimlerde bulunmamıza imkân tanıyan bir olgu olduğuna vurgu yapılmıştı. Böylece karakterle erdem arasındaki bağ noktasında karakterin insanın kendini gerçekleştirme sürecinde sahip olduğu ve ahlaki içeriğe sahip özelliklerinin erdem olduğu şeklinde ifade edilebilir. Erdem etiğinin diğer bir önemli noktası, erdem insanın kendini gerçekleştirme veya mutluluğunu (faydacı anlamda geçici psikolojik süreç olarak değil kalıcı olan bir durum olarak anlaşılmalıdır) sağlayacak olan temel olgu olarak görülmesi ve bu açıdan da salt araçsal bir zeminde değerlendirilmemesidir. Başka bir ifadeyle erdemlere referansta bulunmadan veya erdemlerin kurucu unsurlar olmadıkları hiç bir iyi tanımlanamaz. Diğer yandan erdem hayatımızı oluşturan unsurlar üzerinde gerçekleştirilecek veya onlara bir istikamet tayin edebilecek bir yetenek türü olarak ele alınabilir.<sup>88</sup> Bundan

---

<sup>84</sup> A.e., s. 516.

<sup>85</sup> Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, s. 189.

<sup>86</sup> Annas, "Virtue Ethics," s. 519.

<sup>87</sup> Slote, *From Morality to Virtue*, s. 4.

<sup>88</sup> Annas, "Virtue Ethics," s. 522.

kasıt erdemın hayatın diğer unsurlarıyla karşı karşıya getirilmeyeceğidir. Örneğin para kazanmayı, erdemli yaşamayla karşı karşıya getiremeyeceğimiz ancak para kazanmayı erdemli bir şekilde veya erdemsiz bir şekilde gerçekleştirebileceğimiz bu düşünceın temel noktasıdır. Bu açıdan da erdemi sadece kendileri aracılığıyla mutluluğa erebileceğimiz veya kendimizi gerçekleştirebileceğimiz, fiziksel ve psikolojik olarak buna imkân bulabileceğimiz karakter eğilimleri olarak da tanımlayabiliriz.<sup>89</sup>

Erdem etiğine yöneltilen eleştirilerden bir diğeri de onun etikten tamamen bağımsız bilimsel bir insan doğası tanımını üzerinden kendi iddialarını temellendirmeye çalıştığı ve bunun ahlakı ahlak olmayana indirgemek olduğudur.<sup>90</sup> Julia Annas, bunun tarihsel olarak tam anlamıyla doğru olmadığını Yahudi ve Hıristiyan gelenek içinde erdem etiğinin merkeziliğine vurgu yaparak belirtmekte ancak özellikle Aristoteles etiği ve çağdaş erdem etiği içinde önemli bir yere sahip olan Rosalind Hursthouse gibi düşünürlerin insan doğasını tamamen doğalcı bir biçimde ele aldıklarını da vurgulamaktadır.<sup>91</sup> Burada ise etiğin tamamen bilimsel temellere yaslanması gibi bir şeyin söz konusu olmadığını ancak erdem etiğinin ön gördüğü ahlak psikolojisinin biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi bilim dalları tarafından desteklendiğinin gösterilmesinin amaçlandığını savunmaktadır. Kendi ifadesiyle “birinci görev etiği doğru yapmaktır, ondan sonra bunun metafizik imaları üzerinde sorular sorulabilir; tersini yapmak değil.”<sup>92</sup>

Erdem etiğinin diğer bir önemli özelliği ise ahlak psikolojisi temelinde akıl, duygu, arzular arasında sosyal ve siyasi yaşamımızı da kapsayacak bir uyum aramasıdır. Bu uyum Michael Stocker’a göre diğer etik teorilerin aramadığı bir uyumdur. Düşünüre göre ahlak söz konusu olduğunda;

“Modern etik teoriler, birkaç saygıdeğer örnek hariç, sadece sebepler, değerler ve sınamayla ilgilenmişlerdir. Onlar ahlaki motivasyon ve ahlak yaşantısının yapısı ve sınırlıklarının motivasyonla olan ilişkisini incelemeyi gözden kaçırmışlardır.”<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> Nicholas Everitt, “Some Problems with Virtue Theory,” *Philosophy*, No: 82, 2007, s. 277.

<sup>90</sup> Annas, “Virtue Ethics,” s. 526.

<sup>91</sup> *A.e.*, ss. 526-527.

<sup>92</sup> *A.e.*, s. 533.

<sup>93</sup> Michael Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories,” *The Journal of Philosophy*, C. 73, No: 14, Ağustos 1976, s. 453.

Düşünür bu durumun değerler ve motivasyonlar arasında bir yarıklık oluşturduğunu, dolayısıyla modern etik teorilerin insanın bütünselliğini gözden kaçırmalarından dolayı da şizofrenik bir durumun yüklenicisi olduklarını belirtmektedir. Ona göre modern etik teorilerin merkeze aldığı görev, fayda, zorunluluk gibi kavramlar ahlaki yaşantının oldukça dar ve kuru sayılan bir kısmını değerlendirmemize imkân tanımaktadırlar. Diğer yandan ise tüm canlılığıyla bireysel ve bireyler arası etkileşimlerden çıkan değerler, ahlaki iyilik, yücelik ve erdem bulunmaktadır.<sup>94</sup> Bunu bir örnekle açmamız gerekirse, arkadaşına iyi davranmam yasa merkezli etik teorilerince ya görev ya da fayda kavramları aracılığıyla açıklanacaktır. Arkadaşlık denen olgunun sadece bu kavramlar aracılığıyla ele alınamayacağı açıktır. Ancak ısrar edip bu kavramlara indirgersek arkadaşlık kavramının içi büyük ölçüde boşaltılacaktır. Böylece de arkadaşına olan sıcak duygularından hareketle takdir edilecek bir eylemde bulunmamla (ahlaki motivasyonumla) bu eylemi bir yasadan dolayı gerçekleştirmem (ahlaki ölçütlerim) arasında bir gerilim ortaya çıkacaktır. Düşünürün eleştirisinin diğer bir yönü de ahlakın “doğru” kavramına indirgenmesinin veya yasal zeminde ele alınmasının, diğerlerine zarar vermediğim ve ahlaki yasaya uygun davrandığım sürece her şeyin ahlakın dışında değerlendirilebileceği ve bu anlamda da bu tür eylemlerin birey olarak hakkımız olduğu yönündeki yanlış kanaattir.<sup>95</sup> Biz gündelik hayatta sadece yasalara uygun davranmayı ahlaki saymamakta, ahlakı daha geniş bir menzilde değerlendirmekteyiz. Bu noktadan hareketle ahlakın belirtilen teorilerce daraltıldığı ve yasaya indirgendiği ölçüde de insanı kendi iç dünyasına yabancılaştırdığı savunulabilir. Yani ahlak yaşantısında bir insanın sadece eylemleri değil arzuları, duyguları, yönelimleri de merkezi sahneyi işgal etmektedir ve herhangi bir ahlak teorisinin bu noktalarda sessiz kalması kabul edilebilecek bir durum değildir. İşte erdem etiğinin ele aldığı erdem ve onun ortaya çıkaracağı ve birlikte var olacağı karakter anılan şizofrenik durumun ötesinde harmonik ve dengeli bir ahlak yaşantısına işaret etmekte ve öznenin ahlaki motivasyonu ile ahlaki gerekçesi arasında ortaya çıkabilecek bir yarıklık engellemektedir.

---

<sup>94</sup> A.e., s. 455.

<sup>95</sup> Statman, “Introduction to Virtue Ethics,” s. 6.

Şu ana kadar erdem etiğiyle ilgili yazdıklarımızın oldukça sistematik ve öz noktalarını Nicholas Everitt şu şekilde sıralamaktadır;<sup>96</sup>

1. Erdem, insanın gelişmesi veya kendini gerçekleştirme için gerekli olan karakter özelliğidir.
2. Erdemin benim karakterim haline gelmesi demek onun benim için ikinci bir doğa veya alışkanlık haline gelmesi demektir. Yani erdemli yaşamla ilgili herhangi bir sıkıntı duymamam ve onun dışında bir seçenek düşünmemem noktasında duygu, düşünce ve eylem birlikteliğini sağlamış olmam gerekmektedir.
3. Eylemlerim kesin bazı arzu ve sebeplerden doğmalıdır. Yani benim sadece, örneğin, adaleti, şefkati, yüce gönüllülüğü eylemlerimde sergilemekten ötede onları kendileri için daha başka bir sonuç beklemeden, örneğin daha iyi hissetmek için, gerçekleştirmem gerekmektedir.
4. Bunun için benim kesin bir karakterde olmam gerekmektedir. Bu karakter ise erdemli bireyin sahip olacağı veya yaşayacağı hayatın özü olan karakter özelliklerinden türemelidir.
5. Bu açıdan erdemler insanın hem kendini gerçekleştirme hem de iyiliği için zorunlu ve kurucu unsurlardır.

Yani kural veya yasa merkezli ahlaki düşünceleri reddeden erdem etiği, kuralların yokluğunda erdemleri ve karakteri ahlaki değerlendirme, gelişme ve ölçünün merkezine geçirmiştir.<sup>97</sup>

Yukarıda belirtilen beşinci özellik, erdem ve insanın kendini gerçekleştirme veya iyiliği arasında kavramsal ve doğal bir bağ olduğu kabulünü yansıtmaktadır. Çağdaş erdem etikçileri arasında düşünceleri önemli bir referans noktası sayılan Rosalind Hursthouse hem erdem etiğine yönelik olarak geliştirilen onun pratik ahlaki meselelerde yön gösterici olamayacağı çünkü bize bir eylem reçetesi sunmadığı ile ilgili eleştirileri cevaplamada hem de insan doğası, erdemli birey ve erdemli eylemle ilgili görüşlerini savunmada bu noktayı esas almıştır. Copp ve Sobel'e göre Hursthouse'un temel çabası erdemi mutluluk, kendini gerçekleştirme ve insanın

<sup>96</sup> Everitt, "Some Problems with Virtue Theory," ss. 277-278.

<sup>97</sup> Statman, "Introduction to Virtue Ethics," s. 6.

iyiliği temeline yaslama olarak okunabilir.<sup>98</sup> Hursthouse'un görüşlerine geçmeden evvel erdem etiğine yöneltilen en temel eleştirilerden biri olan ahlaki eylemlerde yön göstermediği ile ilgili eleştiriye belirtmek faydalı olacaktır. Bu eleştiriye göre erdem etiğinde eylemlere yön göstermek için öne sürülen 'karşılaştığın durumlarda erdemli birey gibi davran' önermesi gerçek hayatta yol gösterici bir vasfa sahip değildir. Çünkü bu önermede ele alınan "erdemli birey" en az Kant'ın kategorik buyrukları kadar evrensel ve soyut bir kavram olmasının dışında ahlaki eylemler için bu önermenin genel bir ölçü olarak ileri sürülmesi bazı eylemlerin erdemli bireyin tercihlerinden bağımsız olarak iyi veya kötü olduğu gerçeğini dışlamaktadır.<sup>99</sup> Bu eleştirinin ikinci kısmının temelinde erdemlerin veya karakter özelliklerinin aslında belli kurallardan doğurduğu düşüncesi yatmaktadır. Biz bu noktayı önceki kısımda tartıştıığımızdan dolayı onu tekrar ele almayacağız. Ancak eleştirinin ilk kısmı hem erdem etiğinin gündelik hayatta yol gösterici vasfa sahip olup olmadığı hem de sahipse bunu nasıl yapacağıyla alakalı olduğu için bu kısımda ele alınacaktır. Bu eleştiriye cevap olarak Statman'ın ifadesiyle erdem etikçileri temel olarak kendi düşüncelerini veya erdem etiğinin kendine has çözümünü belirtmenin dışında "suçta ortaklık ilkesi" geliştirmişler ve rakip teorilerin de uygulamada zorluklarla karşılaştıklarını, erdem etiğinin bu noktada yalnız olmadığını savunmuşlardır.<sup>100</sup> Ancak bu savunma zayıf bir savunmadır ve erdem etiğinin gündelik hayatta karşılaştığımız ahlaki sorunlara nasıl rehberlik edeceği hala cevaplanmayı beklemektedir. İşte bu çerçevede erdem etiğinin pratik hayatta yol gösterici bir vasfa sahip olduğunu belirten düşünürlerden biri de Rosalind Hursthouse'tur. Düşünürün erdem ve insanla ilgili değerlendirmelerinin temellerini belirttikten sonra onun erdem etiğinin eylemlerimizdeki yol göstericiliğinin imkânına dair tespitlerine geçilecektir.

Hursthouse için herhangi bir karakter özelliğinin erdem olarak ele alınabilmesi için şu üç özellik gereklidir: 1. Erdemler sahibine, onun kendini gerçekleştirmesi, iyiliği ve mutluluğu anlamında fayda verirler. 2. Erdemler sahibini iyi insan kılarlar; insana has iyiliklerin ortaya çıkmasını sağlarlar. 3. Erdemlerle ilgili

---

<sup>98</sup> David Copp, David Sobell, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics," *Ethics*, C. 114, No: 3, Nisan 2004, s. 525.

<sup>99</sup> Statman, "Introduction to Virtue Ethics," s. 21.

<sup>100</sup> *A.e.*, s. 22.

sayılan iki özellik birbirleriyle bağlantılıdır.<sup>101</sup> Erdemlerin insanın iyiliği veya kendini gerçekleştirme sürecinde esas olgular olduğu görüşü belli bir insan doğası tanımından hareket etmektedir. Buna göre insanın kendini gerçekleştirme demek onun belli bazı potansiyellere sahip olması anlamına gelmektedir. Ancak daha önemli iddia ise bu potansiyelleri gerçekleştirmenin bizi mutlu kılacağı ve insansal iyiyi insana has bir doğrultuda ortaya çıkaracağı kabulüdür. Hursthouse bu noktada zaman, mekân ve özne ilişkisinin kilit bir öneme sahip olduğunu savunmaktadır. Buna göre zor veya sıkıntılı zamanlarda insansal iyi veya erdemli bir yaşam sürmek mümkün olmayabilir ya da normal zamanlarda bizim kendimizi gerçekleştirmemizi sağlayan erdemli yaşam bize zarar verebilir. Örneğin canilerin kol gezdiği bir ortamda arkadaş canlısı ve iyi niyetli olmak hayatımıza mal olabilir! Bundan dolayı Hursthouse erdem ve insansal iyi arasındaki ilişkiyi daha ılıman bir zeminde ele alarak, erdemlerin tamamen değil, büyük oranda sahibine faydalı olduğunu savunmaktadır.<sup>102</sup> Burada kullanılan fayda sonuççu felsefede kullanılan fayda kavramıyla karıştırılmamalıdır. Bu bağlamda o daha çok erdemlerin sahibi olan bireyin insana has iyilikleri yaşamasını mümkün kılmanın da ötesinde kendileri de bu iyiliğin kurucu unsuru olarak erdemlerin faydalı olması anlamında kullanılmaktadır. Ele aldığımız bu düşüncelerin belli bir insan doğası tanımından hareketle oluşturulduğunu belirtmiştik. Hursthouse insan doğasını insan türün üyelerine has ortak özellikler olarak ele almaktadır. Hursthouse'un bu noktada yaslandığı temel dayanak noktası bir şeyin iyi olmasının ölçüsünün o şeyin özelliklerinin bilinmesine bağlı olduğu düşüncesidir. Aristoteles'in erdemle ilgili düşüncesinden aşına olduğumuz işlevsellik teorisi yine gündemdedir. Hursthouse, Aristoteles'te olduğu gibi insan ve diğer varlıklarla işlevsellik noktasında bir benzerlik kurmaktadır. Buna göre sosyal varlık olan insanla yine sosyal varlıklar olan kurt, aslan benzeri canlılar arasında bir analogi kurulabilir. Sosyal canlılar temel olarak dört temel özellik sergilerler: 1. Bireysel olarak hayatta kalma içgüdü. 2. Türün devamlılığını sağlama içgüdü. 3. Acıdan kaçınma ve bireysel olarak gerçekleştirilen eylemlerden haz duyma eğilimi. 4. Sosyal grubun sağlıklı işlemesi noktasında kaydedilen ilk üç özelliğin harmonik bir biçimde gerçekleşmesinin sağlanması yönündeki kuvvetli

---

<sup>101</sup> Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 167.

<sup>102</sup> *A.e.*, s. 185.

içgüdü.<sup>103</sup> Bu dört temel özellik bizim bir türün bireylerinin kendilerine has özellikleri veya türlerinin karakteristik özelliklerini sergileyip sergilemedikleri noktasında ki değerlendirmelerimizin temel dayanak noktasını teşkil etmektedirler.<sup>104</sup> İnsan türü söz konusu olduğunda da yukarıda sayılan dört temel çerçeve dâhilinde ve ancak insana özgü karakteristik özelliklerin merkeze alınmasıyla, ortaya çıkacak olgular bağlamında ahlaki değerlendirmeler yapmak mümkün olacaktır. Bu açıdan da ahlaki değerlendirme ancak ve ancak insanın karakteri veya iradesine yoğunlaşarak mümkün hale gelirken, temel dayanak noktası insan türünün kendine has doğal karakteristik özelliklerinin bilinmesiyle ortaya çıkacaktır.<sup>105</sup> Bu noktada insan türüne mensup bireyler olarak bizi diğer canlılardan ayıran çok temel bir unsur vardır; aklımız. Yani diğer canlıların nasıl olması gerektiği tamamen doğa tarafından belirlenebilecekken, bizim için böyle bir şey kabul etmek; doğayı ahlak yaşantısında normatif olarak görmek mümkün değildir.<sup>106</sup> Bunun en büyük kanıtı ise diğer canlılarda olduğunun aksine insan topluluklarında görülen dağınık ve uzlaştırılması neredeyse imkânsız kültürel, sosyal ve ahlaki farklılıklardır. Bu açıdan Hursthouse insan türü için karakteristik olan tek özelliğin rasyonel eyleme veya yaşama imkânı olduğunu ve bu çerçevede insanın iyiden haz duyması ve aklın bu iyiyi onaylamasının daha önce sayılan dört temel özellik çerçevesinde, insana has karakteristik özelliklerin ortaya çıkmasına olanak tanınması olarak kaydetmektedir.<sup>107</sup> Hursthouse'un bu görüşleri doğalcı erdem etiği olarak okunabilir. Nitekim kendisinde bu noktayı şu kelimelerle vurgulamaktadır: “Biz kendimizi doğal bir tür olarak değerlendiririz; doğal biyolojik düzene ait bit tür, yoksa ölümsüz ruha sahip canlılar veya zaten önceden var olan kişilik sahibi rasyonel varlıklar olarak değil”.<sup>108</sup> Bu düşünceden hareketle erdemi insana has karakteristik özelliklerin ortaya çıkmasına imkân tanıyan karakter özellikleri olarak tanımayan Hursthouse aynı zamanda erdem etiğinin gündelik ahlaki seçimlerimizde bize yol gösterip gösteremeyeceği sorunuyla da bu çerçeve dâhilinde ilgilenmektedir.

---

<sup>103</sup> A.e., ss. 200-202.

<sup>104</sup> A.e., s. 199.

<sup>105</sup> A.e., s. 206.

<sup>106</sup> A.e., s. 220.

<sup>107</sup> A.e., s. 222.

<sup>108</sup> A.e., s. 226.



Erdem etiğinin temel tezlerinden biri modern ahlaki teorilerin sadece eyleme yönelik yasa benzeri ilkeler ortaya koyarken, ahlakın kendisinde ortaya çıktığı öznenin ve karakterinin onlar tarafından değerlendirme dışı bırakılmasıdır. Ancak erdem etiği bize ahlaki olarak yol gösterecekse sadece diğer etik teorilere eleştiri yöneltmek ve genel değerlendirmeler yapmaktan ziyade eylemlerimiz noktasında da bazı değerlendirme ölçütleri ortaya koymak durumundadır. Bu gerçekleşmediği takdirde ahlak dünyamızın bir yönünü ihmal eden teorileri eleştirirken daha başka bir yönünü ihmal eden bir teoriye kaymamız söz konusu olacaktır.<sup>109</sup> Hursthouse bu noktada sadece ve sadece karakterin veya öznenin areatik kavramlar aracılığıyla değerlendirilmesinden elde edilecek, eylemlerde yol gösterici vasfı olan doğru ve yanlış ölçütü elde etmenin mümkün olduğunu savunmaktadır. Düşünür için eylemin rehberliği noktasında tek bir ölçüt vardır; “doğru olan eylem ve tavır, erdemli bireyin aynı şartlar altında sergileyeceği karakteristik eylem ve tavidir.”<sup>110</sup> Diğer yandan Hursthouse diğer etik teorilerinde birkaç öncülde olduğu gibi erdem etiğinde doğru eylem teorisi oluştururken ilk öncülünün temel kavramı olan “erdemli birey” kimdir sorusunu cevaplayarak ilk öncülü tamamlaması veya ikinci bir öncül oluşturması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre ikinci öncülümüz şudur: “Erdemli birey erdemli biçimde eylemde bulunan, yaşayan veya erdemlere sahip olan bireydir.”<sup>111</sup> Erdem ve insanın gelişimi arasında düşünürün kurduğu bağlantıyı daha önce belirttiğimiz için tekrar erdem nedir sorusuna geri dönmeyecektir. Burada ortaya çıkan en önemli sorun bu ölçünün bize eylemlerimizde yol gösterici bir vafa sahip olup olmadığıyla alakalıdır. Çünkü Hursthouse geliştirdiği öncüllerin sadece “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusuna değil aynı zamanda “Nasıl eylemeliyim?” sorusuna da bir cevap niteliğinde olduğunu belirtmektedir.<sup>112</sup> Düşünür bu çerçevede her erdemın belli bir kural yaratabileceği inanişındadır. Buna göre adalet erdemi “adaletli davran”, cömertlik erdemi “cömert ol” şeklinde bir kural yaratma kabiliyetine sahiptir.<sup>113</sup> Biz bu ölçüden hareketle erdemlerin terslerinin de erdemsizlik veya karakter bozukluğu olduğunu belirtebiliriz. Yani erdemın tam tersi

<sup>109</sup> Copp, Sobell, “Morality and Virtue: An Assesment of Some Recent Work in Virtue Ethics,” s. 544.

<sup>110</sup> Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 28.

<sup>111</sup> Rosalind Hursthouse, “Virtue Theory and Abortion,” *Philosophy and Public Affairs*, C. 20, No: 3, 1991, s. 225.

<sup>112</sup> *A.e.*, s. 227.

<sup>113</sup> *A.e.*

durumları ortaya çıkaran karakter özelliklerini erdeme ait olan özelliklerin tam karşı kutbunda insanın gelişmesinin veya mutlu bir hayat sürmesinin önündeki karakter engelleri olarak tanımlayabiliriz.<sup>114</sup> Erdemsizliğin temelinde ise dünyayı olumsuz bir pencereden algılama ve buna uygun bir duygusal tepki geliştirme olduğu düşünülebilir.<sup>115</sup> Taylor'a göre insanın gelişimine engel olan veya mutsuz kılan erdemsizlikler arasında yaptığı işten zevk almamak veya sıkılmak, tembellik, geçici hazlara olan kuvvetli eğilim vb. sayılabilir ancak liste farklı ölçülere göre değişebilir.<sup>116</sup> Erdem etiğinin pratik sahada yol gösterici vasfa sahip olan ölçütlerine geri dönecek olursa, bu ölçütler genel olarak iki soru ortaya çıkarmaktadır; birincisi eğer erdem ve ahlaki yaşantıda erdemli birey temel ölçüt noktasıysa ve yasa benzeri bir ilkeler bütünü elimizde yoksa biz bu bireyi nasıl tanıyabiliriz? İkinci olarak, bizler tam anlamıyla erdemli olmayan bireyler olarak gündelik hayatta erdemli insanın yapmadığı hatalar yapmakta ve bunun sonucunda da ahlaki seçimler yapmak durumunda kalmaktayız ancak erdemli birey hatalı davranmayacağından bizim içine düştüğümüz şartlarda bulunmayacağından bu durumlarda onun örnek alınması da söz konusu olamayacaktır. O halde onun bu şartlarda nasıl davranacağı ölçütü de bizim için yol gösterici vasfını kaybetmez mi? İlk soru erdem ve ahlaki eğitim kısmında ele alınacaktır, ikinci soruyu bir örnek aracılığıyla açmak gerekirse şu örnek verilebilir. Örneğin bir öğrenci annesine yalan söyleyip okula gitmesin ve bu öğrencinin annesi ise oldukça hassas bir bünyeye sahip olan ve gelen en ufak bir olumsuz haberden dolayı büyük sıkıntı duyan bir anne olsun. Öğrencimiz dışarıda gezerken okuldan bir öğretmenine rastlasın. Bu öğretmeni de daha önce aynı öğrencinin birkaç yalanını yakalayan ve bir daha yalan söylemeyeceği noktasında ondan söz alan bir öğretmen olsun. Öğretmen öğrenciye okula ailesinin bilgisi dâhilinde mi gelmediği, yoksa kaçtığını mı sorsun. Eğer öğrenci tekrar yalan söylese öğretmene geçmişte vermiş olduğu sözü tutmamış olacak ancak annesinin bu olaydan haberdar olmasını engelleyecektir, doğruyu söylese annesine rahatsızlık verecektir. Bu durum karşısında ne yapmalı? Teorik olarak ele alırsak erdemli birey zaten yalan söylemeyeceği için böyle bir duruma düşmezdi. O halde Hursthouse'un bu ilkesi

---

<sup>114</sup> Gabriele Taylor, "Deadly Vices," **How Should One Live?**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, s. 157.

<sup>115</sup> **A.e.**, s. 168.

<sup>116</sup> **A.e.**, ss. 161-167.

bize nasıl yol gösterecektir? David Copp ve David Sobell bu sorunun Hursthouse'un ilkesini genişleterek aşabileceğimizi düşünmektedirler. Buna göre çok kısaca belirtmek gerekirse içinde bulunduğumuz durumda erdemli bireyin bizden nasıl davranmamızı isteyeceğini düşünerek bu itiraz aşılabılır.<sup>117</sup> Yani hatalarımız karşısında düştüğümüz durumlarda erdemli bir bireyin bizden nasıl davranmamızı isteyeceğini düşünerek ahlaki seçimlerde bulunabiliriz. Ancak diğer ahlak teorilerinde de mevcut olan ahlaki ilkelerin uygulanması noktasındaki sıkıntılar erdem etiği söz konusu olduğunda da mevcuttur. Diğer yandan, Hursthouse kürtaj örneğinden hareketle erdem etiğinin karşılaştığımız ahlaki durumlarda nasıl yol gösterebileceği veya nasıl bir uygulama imkânı olduğuyula ilgili ufuk açıcı değerlendirmeler sunmaktadır. Düşünüre göre kürtaj olayı diğer etik teorilerce fetüsün statüsünden hareketle canlı sayılıp sayılmayacağı ve kadın hakları bağlamında ele alınmaktadır.<sup>118</sup> Bu noktada kürtajı haklar bağlamında tartışmak oldukça kısır bir netice doğurmaktadır, ancak erdem etiğini oldukça basite indirgeyen bir yaklaşımla “erdemli bireyin davranacağı gibi davran” ilkesi de haklar temelli ele alındığı sürece bu soruna tatmin edici ahlaki bir çözüm getirememektedir. Bu açıdan da karakter bozukluklarını işaret eden “bencillik”, “zevk düşkünlüğü”, “aptallık”, “düşüncesizlik”, “sadık olmama” gibi ahlak açısından olumsuz birçok özellik kürtaj örneği çerçevesinde bireyin karakter özelliklerini tanımlamakta kullanılabilir ve bu durum sadece hakların merkezde olmadığı bir yaklaşım tarzında ortaya çıkabilir. Hakların merkezde olduğu veya ahlakın sadece haklar çerçevesinde ele alındığı bir etik teoride ise bizim ahlaki olarak nahoş olarak gördüğümüz durumları betimlemek için kullandığımız kavramlar aracılığıyla bir değerlendirme yapma imkânımız mevcut değildir. Bunun neticesinde ise çocuğunu sadece bedensel hazlarını engelleyeceği için aldirtmak isteyen bir anne adayının haklar çerçevesinde buna hakkı olduğu sonucuna varabilir ancak bu öznenin ahlaki kişiliğiyle ilgili bir değerlendirme yapma imkânı bulamayız. Yani erdem etiği veya başka bir etik teoride salt forma dayalı bir yaklaşım tarzı geliştirmek ahlaki açıdan bize oldukça garip sonuçlar doğurabilir. Bu açıdan da hamile kadının ahlaki olarak kürtaj hakkı olup olmadığı erdem etiği açısından ikinci derece bir öneme sahiptir; erdem etiği olaya

---

<sup>117</sup> Copp, Sobell, “Morality and Virtue: An Assesment of Some Recent Work in Virtue Ethics,” s. 546.

<sup>118</sup>Hursthouse, “Virtue Theory and Abortion,” s. 226.

ahlaki haklar açısından yaklaşmaz.<sup>119</sup> Diğer yandan erdem etiği hamile kadın ve fetüsün konumları hakkında ön bilgiler gerektirir, bu doğru bilgiden kasıt ise ahlaki anlamda bir doğruluk olmaktan ziyade bir şeyin kesin olması anlamındaki doğruluktur. Burada vurgulanan doğru bilginin varlığı örneğin biyolojik gerçekleri öğrenip onun doğrultusunda eylemek değildir; o kesinlikle bunun dışında, pratik akıl yürütme, duygular, eylemler, düşünceler, arzular, tepkiler açısından erdemli olanla erdemli olmayan arasındaki farkı kavrama ve bu doğrultuda bir tavır geliştirme açısından ele alınır.<sup>120</sup> Yani kürtaj, yeni başlayan bir insan hayatına son verme, bizim ölüm ve hayatla ilgili tüm düşüncelerimiz, aile ilişkilerimiz ve ebeveynlikle ilgili gerçekler açısından da ele alınmalıdır ya da erdemli bireyin tüm bunları dikkate alacak bir birey olduğu vurgulanmalıdır. Hayatta olmanın iyi mi kötü mü olduğu, ölümün insan için ne anlama geldiği açısından doğru bir tavırla kürtaj ele alındığında fetüsün varlığına son verilmesi kabul edilebilir bir durum olmamaktadır. Çünkü biz hayatı ölüm karşısında daha değerli buluruz. Ayrıca aile ilişkileri açısından da kürtajla ilgili tercihin kişinin kendini gerçekleştirme veya daha mutlu olması noktasında nasıl bir etkiye sahip olduğu sorgulanmalıdır. Ailenin ve ebeveynliğin kendi içlerinde arzulanmaya değer olduklarını hemen herkes kabul edecekken, bir başına zevk merkezli bir hayat sürme noktasında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yani aileye sahip olmak ve ebeveynlik daha önce vurgulanan insan türüne has karakteristik özelliklerin ortaya çıkmasında vazgeçilmez bir merkeziliğe sahiptir. Bu açıdan Hursthouse karakter sağlamlığı, bağımsızlık, kararlılık, özgüven, sorumluluk gibi erdemlere sahip erdemli bir hamile kadının tüm bunların bilgisi ve bilinciyle hareket edip kürtajı onaylamayacağını vurgulamaktadır.

Ele alınan örnek nispeten açık bir örnektir ve özellikle bizim toplumumuz için, sağduyusal olarak, varılan sonuç doğru kabul edilebilecek bir sonuçtur. Ancak Aristoteles'ten hatırlanacağı üzere erdemli bireyin içinde hiçbir sıkıntı duymadan erdemli eylemlerde bulunan birey olduğu kabul edildiğinde, bir öznenin aynı zamanda içinde hiçbir sıkıntı duymadan ahlaki olan bu sonuca varması gerektiği savunulabilir. Bu anlamda kürtaja karşı çıkmak sadece dış ölçütlere bağlı olarak değil aynı zamanda insanın kendi iç dünyasında da tam anlamıyla ve hiçbir sıkıntı

---

<sup>119</sup> A.e., s. 235.

<sup>120</sup> A.e., s. 237.

çekilmeden gerçekleştiği sürece erdemli bir tavır olacaktır. Yani sadece eylem değil aynı zamanda arzular ve niyetlerde erdeme uygun olmalıdır. Bu aslında bir sorunun da işaretidir; normal koşullar altında kendine hâkim olma bizim için erdemli bir tavidir ancak bireyin her şeyiyle uyum içinde olması gerektiği vurgusu nefesine hâkim olmayı erdemden ziyade bir karakter eksikliği olarak öne çıkartmaktadır.<sup>121</sup> Nitekim Julia Annas'ta erdemini kendini kontrolden daha başka bir şey olduğunu, erdemini niyetler, eylemler, arzular arasında tam bir uyumu gerektirdiğini ve kendine hâkim olmaya tercih edildiğini vurgulamaktadır.<sup>122</sup> Hursthouse ise konuyu aynı şekilde devam ettirmekte ve kendi teorisini oluştururken bu ayrıma atıfta bulunmaktadır.<sup>123</sup> Bu ayrımın altındaki temel nokta kendine hâkim olan insanın, tıpkı erdemli birey gibi, olması gerektiği gibi davrandığı, doğruyu gerçekleştirmekte hiçbir tereddüdünün olmadığı ancak doğru olanı yapma noktasında psikolojik bir zorluk veya sıkıntı hissettiğidir.<sup>124</sup> Ancak bu ayrımın üzerine yaslandığı temel düşüncede bir sorun mevcuttur. Örneğin çok sevdiğimiz bir atımızın çok ciddi bir sakatlık geçirdiğini, iyileşme şansının olmadığını ve onu o anda öldürmezsek çok büyük acılar çekerek öleceğini düşünelim. Belirtilen temel öngörüye göre erdemli bir birey merhametinden dolayı atı öldürecek ancak bundan dolayı hiçbir sıkıntı veya zorluk hissetmeyecektir. Diğer yandan kendine hâkim olan birey ise sonuçta yine merhametinden dolayı atı acı çekmemesi için öldürecek ancak bundan sıkıntı çektiğinden dolayı bu bireyin karakter zaafı olduğu söylenecektir. Bu kabul ahlaki hissedişlerimizle çatışma halinde olan bir görüştür. Stohr'un belirttiği gibi bazen doğru olan şeyi yapmaktan acı çekmemiz veya içimizde bir gerilim hissetmemiz hem erdemli olduğumuzun hem de "aslında dünyayı doğru biçimde gördüğümüzün kanıtıdır."<sup>125</sup> Ancak bu görüş erdem etiğine kökten bir meydan okumayı içinde barındırmaktan ziyade erdemini doğasına ait bir tartışmayı ihtiva etmekte ve düşünürleri onu yeniden ele almaya çağırmaktadır

Diğer yandan hayatta karşımıza çıkan bazı ahlaki sorunlar bizi bu örnekten daha fazla ikileme bırakacak türdendir. Örneğin fakirliğin kol gezdiği bir

---

<sup>121</sup> Karen E. Stohr, "Moral Cacophony: When Continence is a Virtue," *The Journal of Ethics*, No. 7, 2003, s. 343.

<sup>122</sup> Annas, *The Morality of Happiness*, s. 54.

<sup>123</sup> Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 92.

<sup>124</sup> Stohr, "Moral Cacophony: When Continence is a Virtue," s. 345.

<sup>125</sup> *A.e.*, s. 363.

memlekette açlıktan ölen çocuklar varken bir bireyin servet biriktirip yeni bir araba alması ahlaki değerlendirmenin kapsamına girer mi ve eğer girerse bu erdemli eylem açısından neye tekabül etmektedir? Bu mesele karşısında kürtaj örneğinde olduğu gibi ya hep ya hiç türünden bir cevap verilemez. Verilecek her cevap belli ölçüler dâhilinde birbirilerine nispetle belli bir derece farkına sahip olacaktır. Yani bu durumda erdemli birey örneğinden hareket edersek her ikisi de erdemli olan iki örnek şahsiyetin eylemleri arasında farklılıklar olabilir. O halde biz kimi örnek alacağız? Önceki soruya benzer biçimde erdemler arasında aynı olayla ilgili bir uzlaşmazlık çıkarsa ne yapmalıyız? Örneğin çocuğu çok hasta olan ve bu açıdan da sigortalı olmaya ihtiyacı olan bir işçi düşünelim. Bu işçinin çalıştığı işyerinde herhangi bir hatadan dolayı maddi kayba neden olduğunu ve bu iş yerinde bu tür hatalara müsamaha gösterilmediğini, daha önce benzer hata yapanların işten çıkarıldığını düşünelim. Şimdi bu durum karşısında işyerinin amirleri ya adalet erdemine uygun davranıp bu işçinin de işine son verecekler, ya da merhamet erdeminden hareketle bu işçinin çocuğunu dikkate alıp hatasını görmezden geleceklerdir. Bu örnekte adalet ve merhamet erdemleri birbirileriyle çatışmış gibi görünmektedir. Hursthouse ilk sorunla alakalı olarak ikisi de erdemli olan bireylerin çeşitli sebeplerden dolayı farklı eylemler sergileyebileceklerini kabul etmekte ancak onların erdemli olmanın gerekleri dışına çıkmayacaklarını vurgulamaktadır.<sup>126</sup> İkinci örnekle alakalı olarak her bilginin kendine has bir metot ve kesinlik derecesi dayattığını, Aristoteles'in de vurguladığı gibi, ahlak sahasında matematiksel kesinlik aramanın boşuna bir çaba olacağını belirtmektedir.<sup>127</sup> Bundan hareketle erdem etiğinde asıl olan meselenin hayatta karşımıza çıkabilecek her türlü ahlaki soruna bir çözüm getirmekten ziyade bu noktada bize doğruyu işaret eden bir nirengi noktası sağlamak olduğunu vurgulayabiliriz. Peki, bizim ahlakla ilgili duygularımız veya kişiliğimiz sadece bu tartışmalar bağlamında ele alınabilir mi? Çağdaş erdem etiği kapsamında belirttiğimiz sorular ve sorunlar da dâhil olmak üzere(örneğin erdemli bireyin nasıl örnek alınacağı noktasında) ahlaki eğitimin çok büyük önemi vardır. Dolayısıyla bu tür soruların çözüm yollarının elde edilmesinde, ahlaki eğitim sürecinin çağdaş erdem

---

<sup>126</sup> Rosalind Hursthouse, "Normative Virtue Ethics", **How Should One Live?**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, s. 35.

<sup>127</sup> **A.e.**, ss. 29-30.

etiğince nasıl ele alındığıyla ilgili değerlendirmeler yapıldığında daha sarıh bir kavrayışa kavuşulacaktır.

Diğer yandan Hursthouse erdemli bireyin eylemine indirgenemeyecek bazı ahlaki ölçütlerin mevcut olduğunu ancak genel olarak “doğru” kavramının erdemli bireyin karakteristik eylemine indirgenebileceğini belirterek kısmı bir ahlaki indirgemeciliği kabul etmiştir.<sup>128</sup> Tamamen erdemli bireyin eylemlerine indirgenemeyecek erdemler arasında temel ilgisi diğerlerinin faydası olan hayırseverlik veya iyilikseverlik, zarar ve kötülük kavramlarıyla bağlantılı olarak iyilik kavramı, haz veren, yararlı olan, yapmaya değer gibi betimleyici ahlaki kavramlar ve karakter erdemleri sayılabilir.<sup>129</sup> Bu noktada Michael Slote, birinci olarak, Hursthouse’un erdem etiği anlayışının karakter değerlendirmesini eylem değerlendirmesinde epistemolojik olarak önce ele almasına rağmen, eylemlerin değerlendirilmesinin sadece karakter değerlendirmesinden türetilmediğini belirtmektedir. İkinci olarak Hursthouse’un erdemleri temellendirmede insanın iyiliği veya tür olarak kendine has karakteristiklerin gerçekleştirilmesini merkeze aldığı dolayısıyla kendi savunduğu “özne temelli” erdem etiğinden farklı olan “özne öncelikli” veya “**eutaimonia** temelli” bir erdem etiğini savunduğunu belirtmektedir.<sup>130</sup> Slote, kendi savunduğu “özne temelli” erdem etiğinin, erdemli bireyle ilgili değerlendirmeleri veya ölçüleri ne mutluluk veya kendini gerçekleştirme olgularıyla ne de bazı erdemli eylemlerle temellendirdiğini belirtmektedir. Buna göre bu erdem etiği türü erdemli özneyi ahlakta tamamen merkeze almakta ve diğer tüm ahlaki değerlendirmeleri ondan türetmektedir. Örneğin bazı arzular insanın kendini gerçekleştirilmesiyle alakası olmayabileceği halde kendi içlerinde hayranlık uyandırabilir veya takdir edilebilirler. Bunlara örnek olarak “amaçtaki kararlılık” ve “hayırseverlik” verilebilir. Ancak biz bu erdemleri kendi başlarına, bağımsız bir biçimde ele alırsak o zaman erdemli bireyi de onlara uygunluğuyla değerlendirmek durumunda kalırız. Bu ise çağdaş erdem etiğinin kural merkezli olmakla suçladığı modern etik teorilerde zaten mevcut olan bir durumdur. Dolayısıyla bu erdemlerde dâhil olmak üzere diğer tüm erdemleri ancak ve ancak erdemli birey merkezde olmak

---

<sup>128</sup> Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s.82

<sup>129</sup> Hursthouse, “Virtue Theory and Abortion,” s. 227.

<sup>130</sup> Slote, “Virtue Ethics,” 17 Kasım 2007

üzere ele almalı ve erdemli bireyi temel ölçü haline getirerek diğer tüm ahlaki kavramları “hayranlık uyandıran” (**admirable**) karakter özellikleri olan erdemlerin sahibi olan erdemli bireyden türetmeliyiz.<sup>131</sup>

Slote, bu noktada etikle ilgili görüşlerini ise “ahlaki mükemmelliğin temel formu” olarak gördüğü “ilgi” (**care**) erdemi merkezde olmak üzere geliştirmiştir.<sup>132</sup> Bu erdemi kendine has bir çerçeve içerisinde tanımlayan düşünürün temel çıkış noktası modern etik teorilerin “ben-öteki asimetrisi” olarak adlandırdığı ahlak anlayışlarının reddi üzerine kuruludur. Buna göre hem sağduyusal ahlaki kavrayışta hem de Kantçı deontik etikte ahlakilik ancak ve ancak ötekiyle girilen ilişkide failin öteki namına iyi olabilecek bir eylemde bulunması çerçevesinde ele alınırken, bireysel iyilik ahlak kapsamında ele alınmamaktadır. Diğer yandan faydacılığı savunanlar ise birey ve öteki arasında herhangi birini merkeze almaktan ziyade maksimum faydayı savunduklarından dolayı ahlaki özne ve öteki arasında ahlaki bir simetrisinin imkânını ortaya koymalarına rağmen öznenin kendi iyiliği bu teoride merkezi olarak ele alınmamaktadır.<sup>133</sup> Slote’un ahlaki öznenin merkeziliğine olan vurgusu egoist bir ahlak felsefesini savunmasını gerektirmemektedir. Nitekim o egoist ahlak teorilerini de “ötekini kurban eden” (**other-sacrificing**) teoriler olarak olumsuzlamaktadır.<sup>134</sup> O erdem etiğinin ahlakta “özne yanlısı” (**agent-favoring**), faydacılık dışındaki teoriler veya anlayışların ise “özneyi kurban eden” (**agent-sacrificing**) olduğunu vurgularken aslında ahlakın merkezinin ilişkisel dünyadan daha çok öznenin içsel dünyası veya kendisi olduğuyla birlikte öznenin hayatının bütünselliğinin parçalanıp, ahlakın dar bir kapsamda ele alınmasına karşı çıkmaktadır.<sup>135</sup> Slote, buradan hareketle ahlakta erdemi merkeze aldığımızda ise sağduyusal ahlak anlayışının erdemleri mutlak surette ötekiyle ilişki içinde değerlendirmedeğini, özneyi de erdemler açısından ele aldığını vurgulayarak aslında erdem etiğinin sağduyusal ahlaki anlayışa uygun bir yönünün olduğunu vurgulamaktadır.<sup>136</sup> Buradan hareketle Slote için “ilgi” erdeminin dengeli bir

---

<sup>131</sup> Slote, **From Morality to Virtue**, s. 18.

<sup>132</sup> **A.e.**, s. 29.

<sup>133</sup> Micahel, Slote, “From Morality to Virtue,” **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, s. 130.

<sup>134</sup> **A.e.**, s. 133.

<sup>135</sup> **A.e.**, ss. 132-133.

<sup>136</sup> **A.e.**, s. 132.



biçimde ortaya çıktığı zaman hayranlık duyulacak bir erdem olduğunu vurgulamalıyız.<sup>137</sup> Onun “dengeli ilgi” erdemiyse kastettiği ise erdemli bireyin kendisi ve ötekiler arasında sayılan yakınları ile birlikte tüm insanları bir sınıf kabul edip dengeli bir biçimde eylemde bulunması anlamına gelmektedir.<sup>138</sup> Slote, hangi eylemlerin bu erdem bağlamında değerlendirilebileceği ile ilgili olarak öyle görünmektedir ki öncelikli olarak hayran olunacak karakter özellikleri olarak erdemleri merkeze almakta sonrasında ise “dengeli ilgi” erdemini açıklamaktadır. Slote için önemli sayılan ve hem ötekine hem de bireye yönelik olan erdemler mevcuttur ve bunlar temel erdem olan “dengeli ilginin” ortaya çıkmasında sadece araç olmak yerine aynı zamanda onun kurucu unsurları olarak değerlendirilebilirler. Bunlar arasında daha çok ahlaki özneyi ilgilendiren ılımlılık, metanet, ihtiyat, feraset sayılabilecekken daha çok ötekini ilgilendiren erdemler ise cömertlik, nezaket, adalet olarak sayılabilir.<sup>139</sup> Ancak bunlar arasında kategorik bir ayrım yoktur nitekim adalet gibi bazı erdemler hem özneyi hem de ötekini ilgilendiren erdemlerdir. Buradan hareketle özellikle Kantçı etikte mevcut olan, sağduyusal anlayışın ahlak kapsamında savunduğu bu asimetrik durumun ahlaki öznenin değerini azalttığı ve ahlaki daralttığı gibi öznenin kendi mutluluğu ve iyi olmasına ahlaki anlamda olumlu değer atfedecek bir temelden yoksun olduklarını vurgulayabiliriz.<sup>140</sup> Hâlbuki bizim kendi fayda ve zararımıza olan ancak ilişkisel olmayan karakter özellikleri veya eylemlerin ahlaki değerlendirmenin dışında tutulması bizim kendimizi gerçekleştirme sürecimiz olarak ahlaktan dışlanmamız tehlikesini içinde barındırmaktadır. Örneğin sadece kendimle alakalı olarak düzenli bir biçimde yaşamam, sağlığıma dikkat etmek ahlaki değerlendirmenin dışında sayılırken, tanımadığım birinin sağlığını koruması için gösterdiğim çaba ahlaki bir tutum olarak takdir edilmektedir. Örneği tersten ele alacak olursak sağlık noktasında kendime dikkat etmemem ahlaki bir kınamaya tabi tutulmazken, tanımadığım birinin sağlığını tehlikeye düşürecek bir eylemde bulunmam kınanmaktadır. Slote, işte bu daraltmaya ve parçalanmaya karşı çıkmakta ve ahlakın failin tüm hayatını kuşatacak denli zengin olduğunu vurgulamaktadır. Ahlaki öznenin yaşantısını kuşatması noktasında erdemlerin hem ilişkisel hem de

---

<sup>137</sup> Slote, *From Morality to Virtue*, s. 66.

<sup>138</sup> *A.e.*, s. 70.

<sup>139</sup> Slote, “From Morality to Virtue,” ss. 132-133.

<sup>140</sup> *A.e.*, ss. 134-135.

bireysel olarak ahlaki hayatı bütünselliği içinde değerlendirebilecek gerekli ve yeterli kavramsal çerçeveye sahip olduğu unutulmadığında ise erdem etiğinin üstünlüğü ortaya çıkmaktadır.

Slote, erdem etiğinin pratik meselelerde yol göstericiliğini Hursthouse'a benzer biçimde ele aldığını vurgulamaktadır.<sup>141</sup> Yani onun erdem etiğinin yol göstericiliği ile ilgili temel çıkış noktası da erdemli bireydir; "hayatta karşılaştığın durumlarda erdemli bireyin karakteristik olarak davranacağı gibi davran" bu düşüncenin kilit cümlesidir. Erdem etiğinin insanın sosyal yönüne özel bir vurgu yaptığı daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla teknik ayrıntılara girmeden erdem etiğinin pratik ahlaki meselelerde yol gösterici olmasının sadece ve sadece teknik anlamda felsefe yapılarak, farazi örnek çözümler üzerinden temellendirilemeyeceği açıktır. Eğer bahsi geçen kurallarda kalınır ve erdemim imkânıyla birlikte sosyal dünyada nasıl var olacağı üzerinde durulmazsa, erdem etiği eleştirdiği ahlak teorileriyle aynı hataya düşecektir. Bu ahlaki felsefi bir kullanım kılavuzu rehberliğinde ortaya çıkabilecek bir şey olarak görme hatasıdır. Bu çerçevede insanın toplumsal doğası, erdemleri nasıl içselleştireceği ve erdemli bireyi nasıl tanıyabileceği ile ilgili sorular erdem etiğinin farkıyla ilgili önemli dayanak noktaları sağlamaktadır. Robert Audi, erdemli insanın metafizik ve epistemolojik olarak erdemli eylemlerden önce gelmesine rağmen onun kim olduğu sorusu sorulduğunda daha önce belirtilen insan doğasının karakteristik özelliklerini sergileyen birey olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir.<sup>142</sup> Yani erdemli eylemi kendisine nispetle tanımladığımız erdemli bireyi tanıma noktasında bu sefer tersinden erdemlerden hareketle bir ölçüt oluşturabiliriz. Ancak bu erdemi diğer ahlaki kavramlardan türetmek veya erdemli bireyi yasa benzeri yapılar aracılığıyla tanımlamak anlamına gelmez. Bu metodolojik bir önerme olarak erdemli insan hakkında netliğe kavuşmamızı sağlar. Diğer yandan erdemli insanı örnek almak onun hayatımız için paradigmatik bir karakter veya rol modeli olduğu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bundan dolayı da Audi erdemlerin, ahlaki değerleri veya ilkeleri kitaplardan çalışarak elde edilemeyeceğini ancak ve ancak taklit, öykünme ve sosyalleşme süreçlerinde rol modellerinden hareketle içselleştirilerek elde

<sup>141</sup> Slote, "Virtue Ethics," 17 Kasım 2007

<sup>142</sup> Robert Audi, "Acting From Virtue", **Mind, New Series**, C. 104, No: 415. Temmuz 1995, s. 467.

edilebileceklerini belirtmektedir.<sup>143</sup> O halde erdem etiğinin üzerinde durduğu önemli noktalardan biri olan erdem toplumdaki gerçeğe dönüşmesi ve ahlaki eğitim süreçleri rol modellerinin örnek alınması noktasında vazgeçilmezdir.

Erdemin toplumsal doğasına en net vurguyu yapan ve çağdaş erdem etiğinin felsefi çevrelerde kabul görmesinde büyük katkısı olan Alasdair MacIntyre'nin düşüncelerinden hareketle erdem ve toplum ilişkisinin ele alınması bu konuyu aydınlatacak bilgiler sağlayacaktır. MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma** adlı eserinde erdemi üç temel açıdan ele almaktadır; 1. Sosyal pratik olarak. 2. Bireyin yaşantısındaki yeri açısından. 3. Gelenek açısından.<sup>144</sup> Düşünür erdemi gelenek açısından tanımlamaz, gelenek ilk iki özelliğin yani sosyal pratiklerin ve bireysel erdemlerin içinde bulunduğu yuva olmak bakımından onların anlaşılabilir olmasının temellerini sağlamaktadır. Kendi ifadeleriyle,

“...Her ortamın belirli bir tarihe, içerisine bireysel failerin tarihlerinin yalnızca oturtulmadığı, ama aynı zamanda oturtulmak zorunda olduğu bir tarihe sahip olmasıdır; çünkü ortamlar ve onların zaman içinde geçirdiği değişiklikler olmaksızın, bireysel failin tarihi ve onun zamanla değişimi de anlaşılabilir olur.”<sup>145</sup>

Dolayısıyla sosyal pratikler ve bireysel karakter özellikleri olarak erdemler ancak bir gelenek dâhilinde anlaşılabilir veya anlamlı hale gelebilirler. Geleneğin bu merkezi yatak olma işlevi bize erdemlerin sadece bireysel bir karakter arz etmekten öte toplumsal bir yönü olduğunu da anlatır. Nitekim geleneklerin toplumların tarihlerinde ortaya çıkan olgular olduğu noktası herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak kadar açıktır. Bu paralelde MacIntyre erdemi tanımlarken toplumsal yönüne çok büyük bir vurgu yapmaktadır. Düşünürü göre erdem, daha önce de belirtildiği gibi, “Sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insansal bir niteliktir.”<sup>146</sup> Bu tanımda öne çıkan iki önemli kavram vardır. Bunlar “pratik” ve “içsel iyi”

---

<sup>143</sup> A.e., ss. 469-470.

<sup>144</sup> T. K. Seung, “Virtues and Values: A Platonic Account,” **Social Theory and Practice**, C. 17, No: 2, Haziran 1991, s. 207.

<sup>145</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 305.

<sup>146</sup> A.e., s. 283.

kavramlarıdır. MacIntyre pratik kavramını alışlageldik bir bağlam dışında sadece toplumsal içeriğe sahip bir çerçevede tanımlar. Düşünür için pratik:

“...Toplumsal olarak oluşturulmuş yardımlaşmacı insansal etkinliğin, kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin, o etkinlik biçimine uygun ve kısmen kesin olan üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, içerilen insansal iyi ve amaç tasarımlarının ve üstünlükleri başarmak için gerekli insansal gücün düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanacak biçimde gerçekleştirildiği, herhangi bir tutarlı ve karmaşık biçimdir.”<sup>147</sup>

MacIntyre için içsel iyi demek herhangi bir pratiğin gerçekleştirilmesiyle elde edilebilecek, başka yollardan elde edilemeyecek türden iyilerken, dışsal iyiler söz konusu pratiğin yan unsuru olarak ortaya çıkan ancak başka yollardan da elde edilebilecek türden olan iyilerdir. Örneğin satranç oyununda, bir turnuvada, para kazanmak onun için dışsal bir iyiyken, sadece ve sadece satrancın oynanmasıyla elde edilecek iyiler ise, örneğin stratejik imgelem, içsel iyiler olmak durumundadır.<sup>148</sup> MacIntyre, erdemlerin pratik sahada gerçekleşmesi için üç erdem mutlak ve mutlak olması gerektiğini savunur; adalet, cesaret ve güvenilirlik. Düşünürü göre bu erdemlerin bizim içsel iyileri elde etmemize olanak tanımaktaki merkezi rolleri, onların “pratiği şekillendiren standart ve amaçları kendileriyle paylaştığımız diğer insanlarla olan ilişkilerimizi”<sup>149</sup> belirleyen veya olanaklı kılan erdemler olmasından kaynaklanmaktadır. Burada asıl önemli olan bir diğer nokta ise bu erdemlerin evrensel bir yönünün olmasıdır. Düşünür bu erdemlerin temel özelliğini şu şekilde ifade etmektedir: “Kendi özel ahlak görüşümüz ya da kendi toplumumuzun özel kodları ne olursa olsun, kendimizi ve başkalarını kendilerine göre karakterize etmek zorunda olduğumuz erdemler olarak kabul ediyorum.”<sup>150</sup>

Düşünür modern toplumlarda görülen çatışmalar veya erdemlerin merkezi rolünü kaybetmesini ise dışsal iyilerin, pratiklerde asıl olan içsel iyilerin yerine geçmesinde aramaktadır. Ona göre dışsal iyiler, servet ve bedensel haz gibi, her zaman için bireysel mülkiyet veya sahiplilik açısından var olurlar.<sup>151</sup> Diğer bir

---

<sup>147</sup> A.e., s. 278.

<sup>148</sup> A.e., ss. 279-280.

<sup>149</sup> A.e., s. 284.

<sup>150</sup> A.e., s. 285.

<sup>151</sup> A.e., s. 282.

ifadeyle içsel iyilerin merkezi rolünü kaybetmesi, bireye has dışsal iyileri sosyal dünyada merkezileştirdiği ölçüde toplumsal yaşantının çökmesi anlamına gelmektedir. Erdemin ancak ve ancak toplumsal olarak yaşanabilir veya gerçekleştirilebilir bir özellik olması, erdemin kendisine nispetle anlamlı hale geldiği belirli özelliklere sahip bir toplumsal ve ahlaksal yaşam anlayışının önceden benimsenmiş olmasının zorunlu olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>152</sup> Ancak MacIntyre bireysel yaşantı noktasında erdemi salt bir toplumsal rol veya işlevin gerçekleştirilmesine bağlı kılmaz. Düşünürü göre bireysel erdemlerin kendilerine has ve toplumsal rolleri aşan uyum ve bütünlük çerçevesinde ele alınmaları gerekmektedir. Ona göre modern durum bireyi “birbirinden yalıtılmış bir dizi rol icra alanına” sıkıştırarak tasfiye etmiştir, yapılması gereken bireye yeniden bütünselliğini kazandırarak Aristotelesçi anlamda erdemlerin gerçekleşmesini sağlamaktır.<sup>153</sup> Aristoteles’in insan türüne has özelliklerin gerçekleşmesinden hareketle tanımladığı erdemi ve nihai amacı, ahlakı “metafizik bir biyolojiye”<sup>154</sup> indirgemek olarak eleştiren düşünür bunun yerine erdemi toplumsallığa vurgu yaparak tanımladığı gibi nihai amacı da bireyin anlamlı ve tutarlı bir öyküye olan susamışlığı (**narrative quest**) olarak ele almaktadır.<sup>155</sup> Birey için nihai amacın olmaması demek ahlakın yıkıcı bir keyfiliğin istilasına uğradığı gibi erdemleri kendi bağlamlarında ele alma imkânımızı kaybetmemiz anlamına gelmektedir.<sup>156</sup> Nihai amacın erdemleri anlamamız için gerekli olan ortamı sağlaması, onun eylemlerimizin kaynağı olarak

---

<sup>152</sup> A.e., s. 276.

<sup>153</sup> A.e., s. 303.

Andrew Mason, MacIntyre’a göre liberal modern sosyal ve siyasal çevrenin bireyin değişik roller arasında parçalanması ve bütünlüğünü kaybetmesine neden olmasının cari olan kapital merkezilik ve pazar ekonomisinin işleminde herhangi bir erdem tasarımının engel olarak görülmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasında ahlaklılığın otorite ve yasa merkezli olarak tanımlanmasından kaynaklanan ve sistemin işlemesi noktasında oldukça yararlı olan itaat kültürü önemli bir paya sahiptir. Diğer yandan liberal devlet teorilerinin devletin çeşitli ahlaki görüşler ve tutumlar arasında tarafsız olması gerektiği kabulü de erdemlerin sosyal hayatta merkezi rollerini kaybetmesinde etkili olmuştur.

Bkz.: Andrew Mason, “MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues”, **How Should One Live?** Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 193-194.

John R. Wallach ise MacIntyre’in Aristotelesçi geleneğe vurgu yapmasının altında, onun bu geleneği Nietzsche’nin işaret ettiği modern ahlakın rasyonel olarak temellendirilemeyeceği çünkü arzunun iradesi (**passion will**) ve ben-merkezciliğin ahlakın dayandığı temel fenomenler olduğu yönündeki meydan okumasına direnebilecek tek seçenek olarak görmesine bağlamaktadır.

Bkz.: Wallach, “Contemporary Aristotelianism,” s. 625-626.

<sup>154</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 223, 291.

<sup>155</sup> Seung, “Virtues and Values: A Platonic Account,” ss. 223-224.

<sup>156</sup> MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 299.

erdemlerin kendisine nispetle anlamlı hale gelmesi de dâhil olmak üzere bireysel yaşantının ancak bu amaca göre değerlendirilebilmesiyle birlikte anlık olarak değişen duyguların hâkimiyetinden kurtulmak olarak yorumlanabilir. İnsanın nihai amacı olarak öne sürülen öyküsel bütünlük ise sadece iki erdem aracılığıyla tanımlanır; bütünlük (**integrity**) ve tutarlılık (**constancy**).<sup>157</sup> Aristoteles'in biyolojik teleolojisine karşı bu düşünce toplumsal bir teleoloji dayatmaktadır; tutarlı bir öykü ancak ve ancak toplum içerisinde mümkündür. Nitekim düşünür nihai amacı toplumsal açıdan tanımladığını kendisi de belirtmektedir.<sup>158</sup> Bu düşünce herhangi bir toplumsal veya bireysel nihai amaç için açık kapı bırakmaktadır. Her ne kadar düşünür daha önce belirtilen erdemlerle nihai amaç noktasında bir sınırlama getirirse, belirttiği nihai amaç ancak bir form olma nispetindedir ve toplumsal olarak kabul edilen ortak bir iyi ideali mevcutsa anlam veya içerik kazanabilmektedir. Nitekim daha önce belirtildiği gibi kendisinde erdemin imkânı olarak topluma işaret etmektedir. Toplumun erdemlerin veya ahlakiliğim merkezinde olmasının nedeni olarak diğer bir düşünür Robert C. Solomon'un vurguladığı noktalar MacIntyre'ı destekler niteliktedir. Solomon'a göre Yahudi-Hıristiyan geleneğin ve modernizmin ahlak noktasındaki yasa merkezli tavırları ahlakı hem dışarıdan dayatılan kurallara uyma olarak hem de toplumsal temellendirme imkânı olmayan ve öncelikle ya Tanrı ile alakalı ya da bireyle alakalı bir olgu olarak ele alınmasına sebep olmaktadır.<sup>159</sup> Düşünür erdem etiğinin imkânı noktasında en vazgeçilmez gerçeklik olarak toplum veya organik bir yapıya işaret ettiğinden dolayı daha doğru bir kavram olan cemaatin (**community**) önemini mükemmellik, rol kimliği, kuşatıcılık, bütünsellik ve pratik bilgelik gibi erdem etiğinin ana konuları arasında sayılan olguların mümkün olmasını sağlayan ve onların kendisinde gerçekleştiği ana yatak olma işleviyle açıklamaktadır.<sup>160</sup> Diğer yandan MacIntyre öyküye vurgu yapmasının temel nedeni olarak tıpkı gerçek hayatta olduğu gibi öngörülemezliğin ve erekselliğin öyküde de temel bir işleve sahip olmasını göstermektedir.<sup>161</sup> Ona göre insan "pratik ve edimlerinde, en az

---

<sup>157</sup> A.e.

<sup>158</sup> A.e., s. 291.

<sup>159</sup> Robert C. Solomon, "Corporate Roles, Personal Virtues: An Aristotelian Approach to Business Ethics," *Virtue Ethics*, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, s. 221.

<sup>160</sup> A.e., s. 214.

<sup>161</sup> MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, ss. 318-319.

kurgularında olduğu kadar, öz olarak öykü-anlatan” bir canlıdır.<sup>162</sup> Öyküye yapılan bu vurgu, bize göre, ahlaki özneyi sadece ahlak yasasını uygulama anında ortaya çıkan bir varlık olarak kabul eden modern ahlak teorilerine bir tepki olarak insanın hayatının bütünselliği içinde ve kesintisiz olarak ele alınması arzusunu ifade etmektedir. Ahlaki özneyi bu bütünsellik içinde ele aldığımızda iki soruyla karşılaşırız: ilki, ahlaki özne nasıl ortaya çıkacak? Bu soruya çağdaş erdem etikçileri erdemın sosyal yönüne göndermede bulunarak, ahlaki eğitim ve erdemli bireyin rol modeli veya paradigmatik örnek olarak alınması çerçevesinde cevap vermektedirler. Bu cevaba bağlı olarak ikinci soru da ahlaki eğitimin nasıl olacağı ve erdemli bireyin nasıl tanınacağı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki sorunun cevabı ileriki satırların temel konusunu oluşturmaktadır.

Ahlaki öznenin ortaya çıkışı, çağdaş erdem etiğini savunanlar tarafından karakter eğitimi sürecine referansla ele alınmaktadır. Erdem etiğinde karakterin merkezi rolü yasa merkezli ahlak teorilerinin reddinden dolayı ortaya çıkmaktadır. İnsana has karakteristik özellikler çağdaş erdem etiğini savunanlar tarafından hangi çerçevede ele alınırlarsa alınsınlar, aralarında erdemın taşıyıcısı ve olabirliğinin imkânı olarak erdemli bireyleri veya ahlaki paradigmatik örnekleri, öznelerin ahlakiliğinin temel başlangıç noktası kabul etme hususunda bir uzlaşısı mevcuttur. Erdemli bireylerin paradigmatik örnekler olmasının temel nedeni bizim onları soylu, cesaretli, idealist, kararlı, bilge, merhametli vb. erdemleri gerçekleştiren bireyler olarak takdir etmemiz ve bu bağlamda da onların var-oluş biçimleriyle erdem veya ahlak standartlarını oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Mijuskovic’in deyiimiyle bu insanlar ne olduklarının bilgisine sahip olduklarından dolayı bir kuralı takip ederek erdemli olmazlar, onlar bir var-oluş biçimi olarak erdemın standardını koyan insanlardır ve yasalar veya kuralların ahlaki mümkün kılmadığını kabul ettiğimizde geriye tek seçenek olarak onları taklit etmek kalmaktadır.<sup>163</sup> Erdemli bireylerin örnekliliği veya ahlaki eğitim sürecindeki merkeziliği, ahlaki temellendirmenin veya örnekliliğın rasyonel argümantasyondan, MacIntyre’in vurguladığı anlamda, öyküsel betimlemeye doğru evrilmesi açısından çağdaş erdem etiğinin bir diğer önemli

---

<sup>162</sup> A.e., s. 319.

<sup>163</sup> Mijuskovic, “Virtue Ethics,” s. 140.

noktasını oluşturmaktadır.<sup>164</sup> Ahlakın bütünlüksel bir öykü çerçevesinde ele alınmasının önemi MacIntyre tarafında şu şekilde vurgulanmıştır:

“Failin niyetlerini, önceden de belirttiğim gibi, bu niyetlerin failin –belirli bir kadın ya da erkeğin- kendi tarihindeki rolüne göndermede bulunarak nedensel ve zamansal açıdan belirli bir sıraya sokarız; aynı zamanda, niyetleri, bu niyetlerin ait oldukları ortamın veya ortamların kendi tarihi içerisindeki rollerine göndermede bulunarak da belirli bir yere oturturuz... Ve böylece de, belirli bir tür öyküsel tarihin (*narrative history*) insansal edimleri karakterize etmenin temel ve özsel bir biçimi olduğu açığa çıkmış olur.”<sup>165</sup>

MacIntyre’ın bu vurgusundan hareketle erdem etiğinin bireysel ve sosyal ahlakı tarihsel çerçeve içerisinde öyküsel bir temelde alırken, yasa merkezli etik teorilerin, deyim yerindeyse, neredeyse kronolojik bir yapıya sahip olduklarını vurgulayabiliriz. Nasıl ki tarihin temel dinamiklerini anlamada kronolojiler bize çok az şey, hatta çoğu kez hiçbir şey anlatmıyorlarsa, yasalarda ahlak yaşantımız hakkında bize fazlaca bir şey anlatmamaktadırlar. Bu çerçevede dâhilinde ahlak yaşantısı geçmiş-şimdi-gelecek üçgeninde oluşan bir öykü olarak ele alındığında onun ne olduğu daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır.

Çağdaş erdem etiğinde öykünün merkeziliği aslında onun iki temel özelliğine işaret etmektedir. Birinci olarak ahlak teoriden daha çok pratiğin sahasıdır.<sup>166</sup> İkinci olaraksa erdem sadece sağduyusal olarak anladığımız anlamda ve ilişkisel ahlakilikten kalkılarak değil, insani karakterin tüm boyutları ve zenginliği içerisinde insanın kendini gerçekleştirme temelinde ele alınmakta ve modern anlamda ahlakilik ile ahlaki kapsamda değerlendirilmeyen karakter özellikleri arasındaki fark oldukça silik hale gelmektedir.<sup>167</sup> Nitekim Harold Alderman’ın belirttiği gibi Kantçı etik teoriler ahlaklaşma sürecinde bireylerden analitik yetenek isterken, faydacı teoriler sonucu tahmin edebilme yeteneği, erdem etiği ise iyi örneğe öykünme veya onu taklit edebilme yeteneği istemektedir.<sup>168</sup> Erdemli bireylerin örnek alınması onların hayat öykülerinin bilinmesi ile mümkündür. Bu ise ahlaki eğitimde paradigmatik örneklerin hayatlarının öyküsel betimlemesini gerektirdiği ölçüde daha

<sup>164</sup> Alderman, “By Virtue of a Virtue,” s. 159.

<sup>165</sup> MacIntyre **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, s. 308.

<sup>166</sup> Alderman, “By Virtue of a Virtue,” s. 150.

<sup>167</sup> Statman, “Introduction to Virtue Ethics,” ss. 14-15.

<sup>168</sup> Alderman, “By Virtue of a Virtue,” s. 161.



önce belirttiğimiz rasyonel argümantasyon yerine öyküsel anlatımın merkezileşmesi olgusunu doğurmaktadır. Nitekim çağdaş erdem etiğini merkeze alarak gerek gerçekte var olmuş ve ahlaki tutumlarıyla örnek olmuş insanların hayat öyküleri, gerekse kurgusal olduğu halde içerdiği karakterler açısından evrensel insanlık durumunun çok temel örnekleri olan öyküler üzerinden erdemın doğası ve erdemlerin nasıl yaşanması gerektiği üzerine yapılan tartışmalar mevcuttur.<sup>169</sup> Statman, bu durumun altındaki temel neden olarak edebiyatın ahlaki öznenin dünyasını ve karakter özelliklerini felsefede olduğundan daha zengin ve tüm boyutlarıyla ele alması olarak göstermektedir.<sup>170</sup> Erdem etiğinin en önemli referans noktalarından biri olan Aristoteles, örneğın, Oedipus adlı trajedi eserini erdem ve doğru eylem arasındaki ilişkiyi oldukça canlı biçimde resim ettiğinden dolayı ele almaktadır; yani erdem etiği ve edebiyat arasında mevcut olan ilişki antik dönemlere kadar uzanmaktadır.<sup>171</sup> Ahlaki dünyanın zengin bir biçimde betimlenmesi ise öznedeki ahlaki duyarlılık ve öngörünün kuvvetlenmesine imkân tanıdığı ölçüde pratik bilgeliğın ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Öykülerde hayatın çeşitli yönleri belli bir zaman-mekân ilişkisinden hareketle ortaya konmakta ve çeşitli karakterlerin iç dünyaları, niyetleri, eylem biçimleri diğer insanlarla olan ilişkileri ele alınmaktadır. Bu betimlemeler ise erdem etiği açısından vazgeçilmez öneme sahip olan uyum veya çatışma içerisindeki bireyin, karakter özelliklerinin hayatın çeşitli durumları karşısında ve onların kuşatıcılığı altında doğru veya yanlış tavırlar geliştirmesinin örnekleri olarak iyi yaşamın ve kötü yaşamın doğasını gözler önüne sermektedir. Öyküler, öz olarak, erdemli karakterin ayrıcalığı olan pratik bilgeliğın aslında hayatın çeşitli veçhelerine uygun erdemli tavırların ortaya çıkmasını sağlayan beceri, güç ve tavırların bir bileşkesi olduğunu gösteren önemli birer örnek olarak ahlaki

---

<sup>169</sup> Öykü veya edebiyat eserlerinden hareketle, erdemın doğası ve imkânı üzerine yapılan çalışmalar oldukça zengin ahlak dünyası betimlemelerinden hareketle insanın duyguları, hissedişleri, motivasyonları ve eylemlerini ele almaktadırlar. Örneğın W. R. Elton bu paralelde yazdığı bir makalede Aristoteles etiğinden hareketle Shakespeare'in eserlerinde geçen karakterlerin sergiledikleri erdemleri ve karakter bozukluklarını ele almakta ve bundan hareketle de erdem, ahlaki sorumluluğın gereği olarak gönüllük ve gönülsüzlük, seçim gibi temel ahlaki durumlarla ilgili çıkarımlarda bulunmaktadır.

Bkz.: W. R. Elton, "Aristoteles Nicomachean Ethics and Shakespeare's Troilus and Cressida," **Journal of the History of Ideas**, C. 58, No: 2, 1997, ss. 331-337.

<sup>170</sup> Statman, "Introduction to Virtue Ethics," s. 18.

<sup>171</sup> Grant, Hankey, "Oedipus The King: Temperament, Character, and Virtue," s. 272.

melekelerin geliştirilmesinde merkezi sahnelerden birini işgal etmektedirler.<sup>172</sup> Bu durum ise erdem etiğinin önemli bir vasfı olarak karşılaşılan durumlarda, belli bir örgüde veya bağlamda bilgi, düşünce ve pratiklerin bileşkesinden hareketle uygun bir tavır sergilemek anlamında “öyküsel etik” olarak adlandırılabilir. Bu açıdan da erdem etiği karakter özellikleri arasında bir uyum aradığı gibi karakter özellikleri ve karşılaşılan durumlar arasında da bir uyum arar veya erdem-durum arasında değişken bir ilişkinin belli bir öykü dâhilinde erdemli bireye en yakışır biçimde ortaya çıkmasını amaçlar. Dolayısıyla erdem etiğinin erdemini nasıl öğretilabileceğiyle ilgili ilk vurgusunu da öykü bağlamında ele almış olduk.

Erdem etiğinde iyi yaşam noktasında erdemli bireyin örnekliliği merkezi sahneyi işgal etmektedir. Erdem hatırlanacağı üzere bireyin insan olarak gelişmesine imkân tanıyan ve bundan hareketle de elde edilmeye değer olan belli bir amacın ortaya çıkmasını mümkün kılan ve onun kurucu unsurları olan karakter özellikleri olarak tanımlanabilir. Erdemli davranış veya tavır ise insanda erdemli davranışın bir alışkanlık veya meleke haline gelmesi olarak ancak akli dışlamadan, ahlaki öznenin pratik aklının rehberliğinde ortaya çıkan olgular olarak ele alınmalıdır. Örneğin cömertlik, adalet, ilgi, diğer gamlık, dürüstlük gibi erdemler bireysel karakterin güçleri ve kurucu unsurları olarak bireylerin insan olarak kendilerini sosyal, psikolojik ve eğitimsel pratiklerde en iyi biçimde gerçekleştirmelerini sağlamaktadırlar ve bu açıdan da kendini gerçekleştirme sürecinin kurucu durumlarda ahlaki unsurlarıdır.<sup>174</sup> Bu ise karşılaşılan durumlar karşısında ahlaki yasaların yokluğunda en uygun tepkinin veya tavrın ne olduğunu tanıma kapasitesi olarak pratik bilgeliğin önemine işaret etmektedir. Yani pratik bilgelik öz olarak karşılaşılan durumlarda doğru bir tanıma ve değerlendirme kapasitesine sahip bir bireyin karar verme sürecinde hangi erdemini veya karakter özelliğinin bu durumda sergilenmeye en uygun olduğunu algılaması olarak tanımlanabilir.<sup>175</sup> Bu bağlamda da erdemli birey karşılaşılan durumlarda nasıl davranılması gerektiğini gören bir birey olarak ele alınabilir. Ahlakın doğruyu görme biçiminde ele alınması ise onu bir

---

<sup>172</sup> A.e., s. 270.

<sup>173</sup> A.e., s. 272.

<sup>174</sup> Blaine J. Fowers, Alan C. Tjeltveit, “Introduction: Virtue Obscured and Retrieved: Character, Community, and Practices in Behavioral Science,” *American Behavioral Scientist*, No: 47, 2003, s. 388.

<sup>175</sup> A.e., s. 293.

yetenek olarak öne çıkardığı ölçüde belli bir eğitim modelini de sunmaktadır. Ahlakta görmenin merkeziliği, ahlaki durumların veya yaşantının yasalar aracılığıyla kodlanamayacağı kabulüne yaslandığı ölçüde ahlaki, hayatta çeşitli durumlar karşısında hangi eylemlerin sergilenmesi gerektiğini kavrama ve mevcut seçenekleri görme, bu çerçevede hangi doğru duyguların ve eylemlerin ortaya çıkması gerektiğini bilme yeteneği olarak öne çıkarmaktadır.<sup>176</sup> Bu nokta çağdaş erdem etiğinde özellikle de ahlaki eğitim konusunda ve erdemli bireyin örnek alınmasının mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda sıklıkla vurgulanmakta ve “beceri modeli” olarak adlandırılabilir bir çerçevede karşılaşılan durumların gerektirdiği tavırların ne olduğunu görme yeteneği olarak erdemın gerçekleşme imkânı yasalardan bağımsız biçimde ele alınmaktadır.<sup>177</sup> Daha önce deontik etiğin analitik yetenek, faydacı ekolün tahmin edebilme yeteneği, erdem etiğinin ise bireyden iyi örneğe öykünerek taklit edebilme yeteneği istediği belirtilmişti. Erdemli olmayı doğru görebilme ya da durumun gerektirdiği çerçevede hangi erdemın gerçekleşmesi gerektiğini algılama kapasitesi olarak ele aldığımızda ve bir önceki tespitle birleştirdiğimizde erdem etiğinin ahlaki eğitim çerçevesinin temelini elde etmekteyiz.

Julia Annas, belirtilen çerçevede erdem etiğinin kendine has doğası kapsamında nasıl bir ahlaki eğitim süreci öngördüğünü ele almaktadır. Bunu yapmadan evvel ise ‘www.virtuesproject.com’ adlı siteye referansta bulunarak Erdem Projesi hareketinin özellikle batı Kanada ve Yeni Zelanda’da çeşitli gruplar arasında erdemleri merkeze alarak, ahlaki yasaların dilini kullanmadan, çatışmalara ve anlaşmazlıklara çözüm getirdiğini dolayısıyla erdem etiğinin pratik sahada yol gösterici vasfa sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>178</sup> Annas diğer etik teorilerin erdem etiğine yönelttiği pratik sahalarda yol gösterici olmadığı eleştirisinin altında modern döneme has olan bir özellik olarak etik teorilerin herkese aynı biçimde uygulanabilecek ahlaki yasalar geliştirmesi beklentisinin yattığını belirtmektedir.<sup>179</sup> Bu düşüncenin ardında ise ahlak felsefecilerinin gündelik hayatımızda mevcut olan ancak bir sistematikten yoksun ahlaki ilke ve tavırları belli bir sistematığe sokarak

---

<sup>176</sup> Matt Stichter, “Ethical Expertise: The Skill Model of Virtue,” **Ethical Theory and Moral Practice**, C. 10 No: 183, 2007, s. 387.

<sup>177</sup> **A.e.**, s. 392.

<sup>178</sup> Julia Annas, “Being Virtuous and Doing the Right Thing,” **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, C. 78, No: 2, Kasım 2004, s. 61.

<sup>179</sup> **A.e.**, s. 62.

bize yol gösterici vasfı olan ilkeler geliştirdiği kabulü yatmaktadır. Bu yöntem veya kabul bilimle bir benzerlik kurularak mümkün hale gelmektedir ancak farklı bilim türleri arasında metod ve uygulama noktasındaki farklılıklar görmezden gelinmekte ve bilimin amacının teorik anlama iken ahlakın amacının pratik olduğu ve bireyleri, tikel durumları ve eylemleri kapsadığı görmezden gelinmektedir. Bundan hareketle oluşturulan ahlaki ilkeler, ahlakı yaşamayı “teknik el kitabı modeli” olarak isimlendirilebilecek ve sadece bu ilkeleri doğru uygulayabilme yeteneği isteyen bir olgular demeti olarak karşımıza çıkarmaktadır.<sup>180</sup> Annas kendi ifadesiyle bu modele üç açıdan karşı çıkmaktadır:<sup>181</sup>

1. Bu model ahlaki yaşantıyı teknik bir beceri olarak ele almakta ve onu zekâyâ dayalı olarak kavranabilecek bir hüviyete indirgemektedir. Örneğin zeki olan bir çocuk bu ilkeleri hayat becerisi daha fazla olan bir bireyden daha iyi kavrayabilir kabulü ahlak yaşantısında tecrübenin önemini inkâr ettiği ölçüde ahlaki sorunları onu neredeyse matematik sorularının çözümü derecesinde ele almaktadır.
2. Eğer amaç yasa benzeri ahlaki ilkelerin anlaşılması ise kendisi ahlaklı olmadığı halde bu ilkeleri daha iyi kavrayan birinin ahlaki konularda yol gösterici vasa sahip olduğunu kabul etmememiz için hiç bir sebep yoktur. Yani bu model ahlaki olanı öznenin karakter özelliklerinden bağımsız olarak ele almaktadır. Hatırlanacağı üzere her erdemli eylem, bunu ortaya koyan öznenin erdemli birey olduğunu göstermemektedir. Yani erdemli eylem ancak ve ancak erdemli bir motivasyondan kaynaklanıyorsa övülmeyi hak etmektedir.<sup>182</sup> Buna bağlı olarak ahlaki eylem ile ahlaki özne arasında kopmaz bir bağ olduğu gerçeği teknik modeli merkeze alan etik teorilerce görmezden gelinmektedir.
3. Teknik model, ahlakı herkesin eşit derecede tabi olması gereken kurallar bütünü olarak ele alırken, aslında benim ahlaki kararlarımın beni bağladığını, bunlardan dolayı övülebileceğimi ve yerilebileceğimi görmezden gelmektedir.

---

<sup>180</sup> A.e., s. 63.

<sup>181</sup> A.e., ss. 64-66.

<sup>182</sup> Audi, **Moral Knowledge and Ethical Character**, s. 174, 189.

Yani öznenen bağımsız, onu merkeze almayan kurallar bütünü bireyi ahlaktan yabancılaştırmaktadır.

Erdem etiğinin buna karşı temel form olarak geliştirdiği “erdemli bireyin karşılaştığı durumda karakteristik olarak davranacağı gibi davran” ilkesi veya önermesi ise sadece bu ilkeyle sınırlı kaldığı zaman “teknik el kitabı” noktasında tecrübeli olan, onu bizden daha iyi yorumlayacak bir uzmanı önermekten başka bir farkı ifade etmemektedir.<sup>183</sup> Yani erdem etiğinin bu noktada kalması, aldığımız bir ürünün kullanım kılavuzunun üzerinde sıkıştığımız zaman danışacağımız ve bu kullanım kurallarını bize açıklayacak bir yardım merkezinin telefon numarasının verilmesinden farklı değildir. Annas bu noktada Aristoteles’in “pratik yetenek analogisinden” hareketle oluşturulan modelini erdemli bireyin ortaya çıkmasında ve ahlaki yaşantıda temel olarak ele almayı önermektedir.<sup>184</sup> Yetenek modelinin temelinde ise ahlakı, ahlaki ilkeleri kitaplardan çalışarak elde edilecek bir şey olarak görmek yerine, iyi örneği taklit ve sosyalleşme süreçlerinde rol modelleri olmadan öğrenilemeyecek bir olgu olarak ele alma ön kabulü vardır.<sup>185</sup> Diğer ahlak teorileri ahlakı teknik el kitaplarına indirirken erdem etiği bize hayatın tüm canlılığı ile ahlakın öğrenileceği ve yaşanacağı yer olduğunu anlatmaktadır. Buna göre, örneğin iyi bir mimar olmak nasıl ki sadece kitapları okuyarak mümkün olmayacaksa; iyi mimar olmak pratikle, tecrübeyle diğer büyük mimarları örnek almakla; kısaca bireyin kendi çabasıyla ve tecrübesiyle mümkün hale gelecekse erdemli birey olmada erdemli bireyleri örnek almakla, onların rol modeliği ile karşılaşılan durumlarda onların örneklığı sayesinde doğru olan duyarlılık ve tavırların ortaya çıkmasıyla mümkün hale gelecektir. Nihai amaçsa tıpkı diğer pratik yeteneklerde olduğu gibi taklit ve öykünmeyle başlayan bu sürecin sonunda öznenin kendi başına daha önce belirtilen pratik bilgelik kapsamında erdemli bir birey olarak hayatını sürdürmesidir. Bu noktada, yeni başlayanlar veya erdemli olma yolunda olanlar “erdemli bireyin karakteristik olarak davranacağı gibi” davranırken temel olarak erdem, örneğin cesaret, bir eylemi gerektirdiği, doğru olduğu, takdir edildiği ve elde edilmeye-öykünmeye (**emulation**) değer olduğundan hareketle rol modellerini dikkate alarak

<sup>183</sup> Annas, “Being Virtuous and Doing the Right Thing,” s. 68.

<sup>184</sup> A.e., s. 69.

<sup>185</sup> Audi, **Moral Knowledge and Ethical Character**, s. 189.

hayatlarına doğru biçimde yön vereceklerdir.<sup>186</sup> Erdemli bireylerde doğru biçimde hayatlarına yön veren bireylerdir ancak onlar doğru eylemi doğru gerekçelerle, akli ve duygusal melekelerinde gelişmiş olan erdemli tavırlar ve eğilimlerle, söz konusu durumun tüm ilgili boyutlarını anlamış olarak eylemde bulunan bireylerdir.<sup>187</sup> Bu noktada temel soru olarak erdemli bireyin kim olduğu, nasıl bilinebileceği önemli hale gelmektedir. Annas, buna son derece basit bir cevap vermektedir: nasıl ki iyi mimar olma yolunda bizden mevcut olan iyi mimarları, iyi öğretmen olma yolunda mevcut iyi öğretmenleri, kendimiz iyi olma yolunda olan fakat ideal anlamda iyi olmayan mimarlar veya öğretmenlerken tanıyabiliyorsak erdemli bireyleri tanımakta benzer biçimde olacaktır.<sup>188</sup> Annas'ın bu düşüncesinin ardında ahlakın dolayısıyla erdemın bize yabancı bir şey olmadığı, bundan dolayı da onun işaretlerini tanıyabileceğimiz ön kabulü yatmakla birlikte, daha önemli olarak erdemın toplumsal içeriğine önemli bir atfın mevcudiyeti gözlenmektedir. Erdem toplumsal bir örgü ve gelenek içerisinde gerçekleşen bir şey ise şayet o zaman onun işaretlerini görme noktasında bir topluluk içinde yaşayan insanların zaten doğal olarak gelişmiş bir yeteneği mevcuttur. Tıpkı insanların binalarda yaşamaları ve bu noktada tecrübeye sahip olmaları onları iyi bina veya iyi mimar noktasında nasıl ki belli ölçülerde tecrübeli kılıyorsa, erdemli birey noktasında da benzer çıkarsamalarda bulunulabilir. Burada asıl önemli olan ise biz sırandan insanlar veya erdemli olma yolunda olanlar için ideal örneğin mevcudiyetinin iyi olmasına rağmen bizden daha iyi olan, daha erdemli olan insanları da örnek olarak alabileceğimizdir. Nitekim mükemmel öğretmen arzulanır bir bireydir ancak mevcut ortamda bizden daha iyi olan bir öğretmeni rol modeli olarak aldığımızda da bu bizi daha iyi bir noktaya getirecektir. Nasıl ki mesleğe yeni başlayan bir öğretmen hata yapma hakkına sahipse ve bu hatalardan öğrenip yoluna devam ederse, bizlerde karakter gelişimimiz sırasında benzer süreçlerden geçimiz. Bu açılardan erdemli birey noktasında Annas açık ölçüler vermemekte, daha çok erdemlerin pratik yeteneklerle benzer biçimde yaşanması imkânı ve toplumsal hayatın önemi üzerinde durmaktadır. Ancak erdem etiği kapsamında bazı düşünürler çeşitli ölçütler de geliştirmişlerdir.

---

<sup>186</sup> Annas, "Being Virtuous and Doing the Right Thing," s. 71.

<sup>187</sup> A.e.

<sup>188</sup> A.e., s. 73.

Daha önce Kristen Monroe'nun İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilerin zulmüne uğrayan Yahudileri kurtaran insanlarla ilgili olarak yaptığı araştırma sonucunda onların belli karakter özelliklerine sahip olan ve çok zor şartlar altında erdemli tavırlar sergileyen bireyler oldukları tespitinde bulunduğu belirtilmişti. Kurtarıcılar verdikleri cevaplar ve dönemin koşulları dikkate alındığında ahlaki göreceliliğin ve toplumlarında cari olan ahlaki anlayış ve yasaların ötesine geçen, yerel kültürlerden kaynaklanan farklı ahlaki değerler olabileceğini kabul etmekle birlikte ahlakın “kendi uluslarının sınırında bitmediğine” inanan ve ötekine sadece ve sadece insan olduğu için değer veren ve bu doğrultuda bir kimlik inşa edip, eyleyen bireylerdir.<sup>189</sup> Bu bize erdemli bireylerle ilgili bir ipucu sağlamaktadır, onların karakter özellikleri sadece kendi toplumlarının basmakalıp doğruları doğrultusunda oluşmamaktadır. Nitekim bu doğrultuda Harold Alderman, tüm dünyada saygı duyulan veya milyonlarca insan tarafından örnek alınan dini liderler, peygamberler ve filozofların mevcut bulunduğunu belirtmekte ve onlarla ilgili şu özellikleri sıralamaktadır:<sup>190</sup>

1. Davranışları ve tavırlarıyla norm oluştururlar.
2. Onların neyin yapılması gerektiğini işaret ettikleri halde, talepleri hiçbir zaman belli bir talimatla tamamen ifade edilmez.
3. Onlar büyük bir duygudaşlık yeteneğine sahiptirler.
4. Sessizliğin önemini vurgularlar, özlü deyişlerle konuşurlar ve kendi öğretilerinin en yüce hakikatlerinin sadece dolaylı olarak ifade edilebileceğini belirtirler.
5. Onlar yazmazlar.
6. Onlar ölüm korkusu ve acı çekmekten kurtuluşun yolunu gösterirler ve kendileri bunu diğerleri için örneklerler.
7. İnsan sevgisinin evrensel olduğuna inanırlar ve bunu yaşarlar.

Alderman bu noktada birden fazla lider veya örnek şahsiyetin sadece bu özellikler aracılığıyla ele alınamayacağını ancak kaydedilen özelliklerin bu şahsiyetlerin aralarındaki ortak noktalar olması bakımından erdemli bireylerle ilgili ufuk açıcı nitelikte olduğunu vurgulamaktadır. Diğer yandan birden fazla paradigmatik örneğin

<sup>189</sup> Monroe, “How Identity and Perspective Constrain Moral Choice,” s. 422.

<sup>190</sup> Alderman, “By Virtue of a Virtue,” s. 150.

olması, düşünür tarafından, çeşitli hayat koşullarında seçilen liderin taklidi yoluyla dogmatizme düşmeyi engellediği ölçüde ahlak dünyasının zenginliğini ifade eden olumlu bir gerçeklik olarak ele alınmaktadır.<sup>191</sup>

Sonuç olarak yasa merkezli ahlak teorilerinin ahlak hayatını daralttığı, temellendiremediği, insana yabancılaştırdığı, sorunlarımıza bir çözüm getiremediği gibi eleştirilerden hareketle ortaya çıkan çağdaş erdem etiği özellikle bu bölümde belirtilen kendine has bir çerçeve içinde erdemlerin taşıyıcısı olan erdemli bireyi ve erdemleri ahlaki yaşantının merkezine geçirdiği ölçüde diğer teorilere nispetle daha zengin, canlı ve geniş bir çerçeve içinde ahlaki ele almış ve buna uygun bir ahlaki özne, karakter gelişimi, ahlaki eğitim modeli geliştirerek günümüzün en önemli ve cazip ahlak teorilerinden biri haline gelmiştir.

---

<sup>191</sup> A.e., s. 151.



### 3. Bölüm: Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi

Din ve ahlak ilişkisi çağdaş erdem etiği bağlamında birkaç katmanlı bir okuma biçimiyle ele alınabilir.<sup>1</sup> Bunlardan ilki, çağdaş erdem etiğinin -ikinci bölüm birinci kısımda ele alınan şekliyle- dinsel ahlakın emir veya yasa merkezli olduğu ancak günümüzde sekülerleşen bir toplum yapısı içerisinde bu formu muhafaza eden bir ahlakın geniş kitleler açısından kabul edilebilirlik imkânını kaybettiğini vurgulaması bağlamında dinsel ahlakın imkânını sorgulayan bir yapıda olabilir. Buna göre dinsel ahlakın temelinde “tanrısal emir teorisi” yer almaktadır ve bu açıdan da genel olarak erdem etiği bağlamında yasa veya ilke merkezli ahlak teorilerine yöneltilen eleştiriler aynı biçimde dinsel ahlaka da yöneltilebilir. Bu resimde

---

<sup>1</sup> Dinsel gelenekler temel olarak insanın iyiliğini ve mutluluğunu sadece “insan merkezli” olarak ele almamak ve daha geniş değerler, varlıklar, idealler ve pratikler açısından ahlaka yaklaşmak noktasından dinsel olmayan ahlak teorilerinden ayrılırlar. Bundan dolayı genel olarak dinsel geleneklerin özelde ise dinsel ahlakın kapsamının diğer ahlak teorilerinden daha geniş ve kuşatıcı olduğu vurgulanmalıdır. Öte yandan din ve ahlak ilişkisini ele almak her iki kavramda da belli sınırlandırmalara gitmeyi gerektirmektedir. Yani kullanılan kavramlar farklı gelenekler ve felsefe yapma tarzları arasında oldukça farklı ve birbirine zıt anlamlara sahip olabilirler. Bu açıdan Batı dinsel geleneği içinde yer alan İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik açısından dinin üstün bir yaratıcı inancıyla birlikte, bu yaratıcının insanlara gündelik hayatları da dâhil olmak üzere var oluşlarının tüm safhalarında yol göstermesi ve bundan hareketle merkezinde sorumlu ahlaki öznenin bulunduğu bir din ve ahlak tanımından hareketle erdem etiği bağlamında din ve ahlak ilişkisi ele alınacaktır. Bu çerçevede dinsel ahlak söz konusu olduğunda bir birinden farklı üç tür tutum genel olarak kendini belli etmektedir. Bunlardan ilki din veya dinlerdeki rasyonel yapı, ayırtedici kavram ve olgulardan hareketle ahlakın din içindeki yerini ele aldığı gibi dinin ahlak yaşantısındaki önemine vurgu yapar. Bu görüş “şekilci” bir yönelimi ifade etmektedir. İkinci olaraksa “sosyo-dinsel” olarak, dinsel yol göstericiliğin toplumlar veya cemaatlerin mitler, ayinler, söylemler ve inançlar bağlamında gerçekleştiği ve bu ölçüde de bir biriyle eş ölçülemez yaşam biçimlerini ortaya çıkardığını savunan ve dinsel ahlaka bu zaviyeden yaklaşan düşünürlerin benimsediği yaklaşım tarzıdır. Üçüncü yaklaşım tarzında ise “ahlaki doğalcılık” olarak adlandırılabilir bir tutum olarak ahlaki tikellerle ilgilendiği ölçüde genel olarak onları inanç sistemleri dâhilinde ele alan ve ahlaki önermeleri inanç sisteminden yalıtmayı kabul etmeyen bir görüşe tekabül etmektedir. Daha önce erdem etiği kapsamında topluluk veya cemaatin önemi özellikle de MacIntyre üzerinden vurgulanmıştı. Dolayısıyla sosyo-dinsel yaklaşım erdem etiği bağlamında din ve ahlak ilişkisini ele almak için uygun bir yaklaşım tarzıdır. Ancak bu çalışmada amaç yeni veya farklı bir yaklaşım tarzı geliştirmek değildir. Bu amaç yerine çağdaş erdem etiğinin hali hazırdaki durumundan hareketle din ve ahlak ilişkisini değerlendirmek ana hedef olduğundan dolayı di ve ahlak ilişkisinde anılan yaklaşım tarzları arasında herhangi bir sınırlamaya gidilmeyecektir. Diğer yandan bu kısımda din ve ahlak kavramları batı dinsel geleneği dışında herhangi bir kısıtlamaya tabi tutulmadan ve aksi gerekmedikçe de buna özel bir vurgu yapılmadan ele alınacaktır. Bunun temel nedeni çağdaş erdem etiği kapsamında din ve ahlak ilişkisini ele alırken “din” ve “ahlak” kavramlarının sağduyusal anlamda ele alınmalarının meselenin anlaşılması önünde bir engel teşkil etmemesidir.

Bkz. William Schweiker, "On Religious Ethics," **The Blackwell Companion to Religious Ethics**, Ed. William Schweiker, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346\\_chunk\\_g97806312163463](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346_chunk_g97806312163463), 17 Kasım 2007

önümüzde üç önemli başlangıç noktası bulunmaktadır. İlki, sekülerleşen dolayısıyla dinin yol göstericiliğinin kaybolduğu bir dönemde dinsel ahlak geniş kitleler için ahlaki yol gösterici olma vasfını büyük ölçüde yitirmiştir. İkincisi, dinsel ahlak yasalar veya ilkelere indirgenebilir ve erdem etiğinin ayırt edici vasfı olan erdemin merkezde olması dinsel ahlak söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirdiği ölçüde dinsel ahlakın erdem etiği formunda ortaya çıkabileceğini reddeder. Üçüncü olarak, din ve ahlak arasında bir ilişki olmasına rağmen her iki kavram da farklı ontolojik ve epistemolojik gerçekliklere tekabül etmektedir ve ahlak genel olarak dinden bağımsız ve özerk olduğu ölçüde daha evrensel bir yapıya sahip bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu kabullerden ilki deneyime dayalı olarak sosyolojik gerçekliklerle doğrulanıp yanlışlanabilecek bir tespite işaret ederken, ikincisi dinsel ahlakın ne olduğuyla alakalı betimleyici olduğu kadar normatif bir tespitte de bulunmakta, üçüncüsü ise ahlak ve din hakkında belli bir kavramsal ve tarihsel kabule yaslanmaktadır. Öte yandan çağdaş erdem etiğinde haklı bir yere sahip olan isimlerden Hursthouse insan doğası tanımından hareketle insanın iyiliği veya kendini gerçekleştirme süreci olarak erdem etiğini ele alırken, Slote ise sadece özne merkezli ve erdemli bireyin karakter özellikleri üzerinden erdemi tartışırken aslında doğalcı bir dil kullanmışlardır. MacIntyre ise insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden hareket ederek ahlakı temellendirmeye çalışmıştır. Her üç düşünürde de belli bir insan doğası tanımı gizli veya açık mevcuttur. Bu insan her halükarda ya din dışıdır ya da din dışı olma kabiliyeti vardır. İnsan ve din arasındaki ilişkinin bu derece basit bir biçimde ele alınması diğer bir sorun olarak görünmektedir. Daha önce vurguladığımız üç temel noktadan ilkinin temelinde de son tespitin temelinde de sekülerleşme olgusu bulunmaktadır. Dolayısıyla belirtilen noktalardan bu kısım açısından daha temel olan ahlak ve din ayrımı, dinsel ahlakın erdem etiğine uygun olup olmadığı veya tersinden erdem etiğinin dinsel ahlaka uygun bir yapı arz edip etmediği ile ilgili tartışmalara geçmeden önce sekülerleşme paradigmasına değinmekte fayda bulunmaktadır.

Bryan Wilson, tüm dinlerin kendilerine has yollarla inananlarına bir “kurtuluş” düşüncesi aşıladıklarını ve bunun toplumsal bir ahlakı gerektirdiği gibi bireyin sorumluluğu merkezde de olsa toplumsal yönden bağımsızlaşmış bir kurtuluş

---

<sup>2</sup> Antoine Vergote, **Din, İnanç ve İnançsızlık (Psikolojik İnceleme)**, Çev. Veysel Uysal, İstanbul, İFAV, 1999, s.278

düşüncesinin geleneksel dinlerde mevcut olmadığını belirtmektedir.<sup>3</sup> Modern dönemde ise karmaşıklaşan sosyal hayatla birlikte bireysellik ön plana çıkmış ve geleneksel dinlerin toplumsallık vurguları, büyük ölçüde bireyin merkezde olduğu bir hayat formu karşısında kitleleri etkileme gücünü yitirmiştir. Buna göre sekülerliğin en temel göstergelerinden birisi “kurtuluş” düşüncesinde ve ahlakta cemaat merkezilikten birey merkeziliğe doğru bir kayış yaşanmasıdır. Diğer yandan sekülerlikle ilgili daha temel bir öngörü ise yüce bir güç tarafından yaratılan ve idare edilen bir dünya algısından, insan tarafından düzenlenen ve merkezde insanın olduğu bir dünya algısına doğru yol alınmış olması yatmaktadır. Mircea Eliade’ın kelimeleriyle;

“Dindar olmayan insan, yalnızca modern Batı toplumlarında yeni bir varoluşsal konum üstlenmektedir; kendini tarihin özne ve etkeni olarak tanımlamakta ve aşkınlığa her türlü başvuruyu reddetmektedir. Diğer bir deyimle, tarihte, insan için insanlık durumunun (*condition humaine*) sunduğunun dışında diğer hiçbir modeli kabul etmemektedir. İnsan, *kendi kendini yapmaktadır*. Bunu da tam anlamıyla, kendini ve dünyayı kutsallıktan arındırdığı ölçüde yapabilmektedir.”<sup>4</sup>

Bu süreçte ise dinin sosyal sahada kimlik oluşturucusu dolayısıyla ahlakın kurucusu ve yatağı olduğu dönem yerini toplumun rasyonel bir biçimde organize edildiği ve ahlakla birlikte tüm modern tahayyülün genel olarak ilahi olandan bağıni kopardığı yeni bir döneme bırakmıştır.<sup>5</sup> Geleneksel dinlerde birey söz konusu olduğunda dinin öngördüğü “kurtuluş” bağlamında ve onun tarafından belirlenmiş toplumsal rollere uygunluk çerçevesinde ele alınan ahlakilik olgusu ise modern dönemlerin rasyonel ekonomik hesaplamalarında basit bir araç konumuna düşmüş, yalıtılmış bir birey ve tüm değer dünyasının kendisi aracılığıyla imkân dâhiline girdiği kapital merkezli sosyal ve siyasal düzen tarafından belirlenmeye

---

<sup>3</sup> Wilson Bryan. "Salvation, Secularization, and De-moralization," **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**, Ed. Richard K. Fenn, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2001, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631212416\\_chunk\\_g97806312124165](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631212416_chunk_g97806312124165), 19 Kasım 2007

<sup>4</sup> Mircea Eliade, **The Sacred and the Profane**, New York: Harcourt Brace, 1959, s. 203’den nakleden, Charles H. Long, “Eliade’ın Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı,” **Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade’in Eserlerine Toplu Bakış**, Ed. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 86.

<sup>5</sup> Bryan, "Salvation, Secularization, and De-moralization," 19 Kasım 2007

başlanmıştır.<sup>6</sup> Endüstriyel toplumların temel değerler dünyasını tahakküm altına alan bir süreç olarak sekülerliğin dinlerin hem insan doğası hem de bu doğayı kalıcı ve hesap verebilir bir ahlaki yapıya evirecek olan din merkezli geleneksel yapıyı çözülmeye uğratması ve böylece de gerek bireysel yaşantının, gerekse kamusal sahanın ahlak-dışlaştırılmasının temel araçları olarak teknolojik ilerleme ve buna bağlı olarak rasyonel prosedürlerin merkezi sahneyi işgal etmesi bu sürecin en temel vasfı olarak gösterilebilir.<sup>7</sup> Sekülerlik olgusu tartışmayı gerektirmeyecek kadar açık bir olgu olmasına rağmen onun hangi boyutlarıyla ele alınacağı ve çizilen çerçeve dâhilinde eski dönemden bir kopuşu mu yoksa belli ölçülerde devamlılığı mı simgelediği tartışmalı bir konudur. Genel olarak sekülerleşme paradigması dâhilinde ortaya çıkan dört temel önerme mevcuttur. Bunlar, “dinin gözden kaybolması”, “dinin düşüşe geçişi”, “dinin bireyselleşmesi” ve “dinsel hayatın değişime uğraması” olarak kavramsallaştırılabilir.<sup>8</sup> İlk iki düşünce klasik sekülerleşme paradigması olarak da bilinen Aguste Comte’un dinin işlevini tamamladığı ve Max Weber’in bilimsel dünya görüşünün dinsel düşüncenin yerini alacağı dolayısıyla dinin bilince ve duyguya yönelik kuruculuk iddialarının büyük ölçüde geçerliliğini yitirdiği düşüncesine yaslanmaktadır. Diğer yandan, Thomas Luckman’ın öncülüğünü yaptığı, dinin bireyselleşmesi tezinde bir önceki dönemde kurumsallaşmış yapılar olarak sosyal, siyasal ve ekonomik hayatta yol gösterici ve norm tayin edici olan geleneksel dinlerin kurumsal güçlerini ve yol göstericilik vasıflarını büyük ölçüde yitirmelerinden dolayı yeni dönemde bireysel tercihlerin ve yaşam tarzlarının temelde olduğu yeni bir dinselliğin ortaya çıktığı kabulü yatmaktadır. Son olarak Robert Bellah tarafından savunulan dinsel hayatın değişime uğraması olarak sekülerleşme tezi ise dinin bireyselleştiği düşüncesini içermekte ancak daha ileri giderek geleneksel dinlerin değerler dünyasından süzülen ilkelerin çağın ruhuna uygun olarak genelleştirildiği ölçüde dinlerin, farkına varılsa da varılmasa da, sosyal sitemlerin ve değerlerin hala temel kurucu unsurlarından veya yataklarından biri

---

<sup>6</sup> A.e.

<sup>7</sup> A.e.

<sup>8</sup> Philip S. Gorski, “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, CA. 1300 to 1700,” **American Sociological Review**, C. 65, Şubat 2000, ss. 140-141.

olduğunu savunmaktadır.<sup>9</sup> Konumuz açısından son tez önemli bir noktaya işaret etmektedir. Özellikle Anscombe tarafından dile getirilen dinsel ahlakın kurucu vasfının yasa merkezli olması ve aşkın bir yasa koyucu düşüncesinin mevcut olmadığı veya genel hâkimiyetini yitirdiği modern dünyada dinsel ahlakın ve onun genel formuna yaslanan etik teorilerin ahlakı temellendiremeyeceği düşüncesine karşı farklı bir okuma biçimi olarak dinlerin form değiştirse bile hala ahlakın güçlü birer kurucu unsurları olarak mevcudiyetlerini devam ettirdiğini göstermesi açısından son tez önemli bir itiraz noktası oluşturmaktadır. Bu bağlamda din, erdem ve ahlaki kültür arasındaki ilişki önemli bir tartışma konusu olarak ön plana çıkmaktadır.

John Cottingham din, erdem ve ahlaki kültür ilişkisinin temel olarak iki açıdan ele alınabileceğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Bunlardan ilki dini sosyal ve siyasal hayatın bir tür çimentosu olarak gören, geleneksel değerlere saygı duyulmasını sağlayan bir fenomen olarak dini araçsal konuma indirgeyen muhafazakâr görüştür. İkincisi ise dinsel inançları ve genel olarak dini ahlakın yatağı veya kurucusu olarak gördüğü ölçüde, ahlakın din dışı olabileceğini reddeden ve dini ahlakı temellendirmede tek meşru kaynak olarak gören özcü görüştür. Cottingham toplumun ve siyasetin aşamalı olarak sekülerleşmesine bağlı olarak felsefede de benzer bir süreçte geleneksel dönemde Tanrı ve onun özellikleri veya iradesi etrafında yapılan ahlak felsefesi tartışmalarının yerini ahlaki geçerlilik iddia ve temellendirmesini kendi içinde taşıyan ve dinsel temellendirmeden kopuşu simgeleyen seküler ahlak teorilerinin ortaya çıktığını vurgulamaktadır.<sup>11</sup> Ancak felsefede ortaya çıkan bu sekülerleşme eğilimi popüler bilinçte yankısını bulamamış ve geniş kitleler dinin ahlakı temellendirmede yegâne kaynak olduğunu dolayısıyla din düşüncesinin reddedildiği bir düşüncede ahlaki olanla, olmayan arasındaki ayrımın yok olacağı düşüncesine bağlı kalmışlardır.<sup>12</sup> Bu düşüncenin sürmesinde etkili olan en büyük unsur ise dindarlığın azaldığı toplumlarda erdem ve erdemsizlik, ahlak ve ahlaksızlık arasında mevcut olan ayrımın neredeyse ortadan kalkmaya yüz tutmasıdır. Cottingham bu noktada toplumun sahip olduğu “ahlak kültürü” veya

---

<sup>9</sup> A.e., s. 141.

<sup>10</sup> John Cottingham, “Religion, Virtue, and Ethical Culture,” *Philosophy*, C. 69, No: 268, Nisan 1994, s. 163.

<sup>11</sup> A.e., s. 164

<sup>12</sup> A.e., s. 165.

“ahlaki kültür” çerçevesinde ahlakın dine indirgenmeden ele alınabileceğini, hatta ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre çağımızda “ahlaki kökensizlik” sorunu mevcuttur ancak bu sorun doğrudan doğruya dinin etkisini yitirmesinden kaynaklanmamakta, genel olarak dinin de içine gömülü halde bulunduğu ve bize teori veya felsefe öncesi kavramsal, duygusal, bilinçsel bir arka plan sağlayan ahlak kültürünün zayıflamasından kaynaklanmaktadır. Bu ise toplumların tarihine ve geleneklerine içkin bir biçimde bulunan ahlaki mükemmelliğin örnekleri ve standartlarını sağlayan ahlak kültürünün zayıfladığı bir dönemde felsefe yapma imkânının oldukça daralması sonucunu doğurmaktadır.<sup>13</sup> Ahlak felsefesi bağlamında bu durum ahlaki formun muhafaza edildiği ancak içeriğin buharlaştığı ve ortak değerler dünyasının somutlaştığı ahlak kültürünün zayıflaması sonucunda felsefenin üzerinde iş göreceği kavramlar ve düşüncelerin radikal bir göreceliliğe ve köksüzlüğe uğraması anlamına gelmektedir. Cottingham sekülerleşme olgusunu kabul etmekte ve bundan hareketle de din-erdem-ahlak kültürü üçlemesi içerisinde dine ahlak kültürü içerisinde bir yer ayırmakta ancak ona ahlaki kendi içinde tüketecek veya kuşatacak bir rol vermemektedir. Ahlaki kültür müzik, şiir, edebiyat, resim, din ve diğer kültürel unsurları içermekte ve bize gerçekliği nasıl görmemiz gerektiğini öğrettiği ölçüde sadece entelektüel kanıtlarla sağlanamayacak olan ahlaki özne olma idealini duygusal ve entelektüel bir duyarlılık çerçevesinde olanaklı kılmaktadır.<sup>14</sup> Cottingham’ın üzerinde ısrarla durduğu diğer bir önemli nokta ise duygu ve akıl karşıtlığının ahlak söz konusu olduğunda kurulamayacağı ve duyguların bilince dolayısıyla akla yönelik kurucu vasıflarının bulunduğu.<sup>15</sup> Günümüzde yaşadığımız “ahlaki kökensizlik” sorunu bu çerçevede dâhilinde bize ahlaki özne olma idealini duygudan başlayarak akla varacak biçimde veya akli ve duyguyu kuşatacak biçimde olanaklı kılan erdemlerin içlerinde anlamlı oldukları gelenekler ağının sağladığı ahlaki canlılık ve temellendirmenin, bu geleneklerin zayıflamaya yüz tutmalarından dolayı ahlaki özneyi ortaya çıkaracak güçlerini yitirmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu düşüncede iki önemli temel kabul noktası bulunmaktadır. İlki, geleneksel dönemlerde ahlaki kültürün içinde ifade edildiği

---

<sup>13</sup> A.e.

<sup>14</sup> A.e., s. 173.

<sup>15</sup> A.e., ss. 173-174.

genel form dinseldir veya din ahlaka meşruiyet sağlayan onu geniş kitleler nezdinde olanaklı kılan bir çerçeve sağlamaktadır.<sup>16</sup> Ancak günümüzde bu çerçeve yitirilmiştir. Çerçevenin ahlaka sağladığı anlamlı olma olanağı, çerçevenin yitimiyle birlikte ahlakın olanaksızlığı şeklinde okunabilir ancak bu yanlıştır. Bilimle analoji kurulacak olursa Aristoteles fiziği çerçevesinde hareketi açıklayan bilim adamının modern dönemde bu fiziğin geçerliliğini yitirmesinden dolayı hareketi açıklamanın imkânsız olduğunu söylemesi ne kadar olanaklı ise ahlaka çerçeve sağlayan dinin etkisini yitirmesinden dolayı ahlakın imkânsız bir çaba olduğunu savunmakta aynı derecede olanaksızdır. İkincisi ise ahlakın tamamen bilinç seviyesinde veya akli merkeze alarak açıklamaya çalışmanın ahlakın doğasını yakalayamama veya onu yanlış okuma olduğu kabulüdür. Buna göre erdem etiğinin temel öngörüsüne uygun olarak, ahlak belli bir kültürde yuvalanmış bulunan bireyin karakter özelliklerinin duygu, düşünce, bilinç arasında uyumlu bir birlikteliği ve eylemde tutarlılığı çerçevesinde ele alınmalıdır. Yani ahlak rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutulabilir ancak onun kökeni doğumdan başlayan bir süreç olarak bireye duygu ve eylem noktasında belli bir “akıl” çerçevesinde doğru yaşama biçimini göstermesi, uzun süreli bir alışkanlık eğitimini belli bir kültür içerisinde olanaklı kılmasında aranmalıdır.<sup>17</sup> Bu süreçte ise erdemlerin somutlaşmış ifadeleri olarak rol modelleri hem ahlaki topluma istikamet tayin eden hem de iyi yaşamının ne demek olduğunu gösteren ortak bir ahlak kültürünün varlığını göstermektedirler. Ancak günümüzde böyle bir ahlak kültürünün varlığı tartışmalıdır. Din ise ahlak kültüründe diğer unsurlar arasında bir unsur olmasına rağmen erdemler ve ahlak noktasında tek otorite veya yatak olma işlevini yitirmiştir. Bu bağlamda erdem etiği çerçevesinde dini, ahlaki kültürün önemli bir unsuru olarak gören ancak bu noktada tek seçenek olarak kabul etmeyen bir yaklaşımın mevcudiyeti ortaya çıkmaktadır. Cottingham’ın tespitiyle erdem etiği belli bir iyi ve saygı duyulan yaşama biçiminin içine gömülü halde bulunduğu kültür ve tarihten süzüldüğü haliyle kabul gören ve saygı duyulan, insani mükemmellik idealini içinde taşıyan bir gelenek arka planında anlamlı ve olanaklı hale gelmektedir.<sup>18</sup> Din ise bu çerçevede geleneği oluşturan öğelerden bir

---

<sup>16</sup> A.e., s. 176.

<sup>17</sup> A.e., ss. 176-177.

<sup>18</sup> A.e., s. 179.

ögedir ancak diğer tüm öğelerin kendisine nispetle anlamlı hale geldiği tek öğe olma vasfını yitirmiştir.

Diğer yandan bu tespitler din ve modern dünya ilişkisine yönelik olarak, dinin tamamen önemini yitirdiği iddiasına karşı öne sürülebilecekken; dinsel ahlakın mahiyeti hakkında bir açıklığa kavuşmamıza imkân tanımamaktadır. O halde dinsel ahlakın yasa veya ilkelere indirgenip indirgenemeyeceği veya tersinden sadece erdem merkezli olarak ele alınıp alınamayacağı tartışılması gereken asıl önemli nokta olarak ön plana çıkmaktadır. Dinsel ahlakın yasa merkezli olduğu veya buna indirgenebileceği düşüncesinin ardında ahlakın din tarafından “tanrısal emir teorisi” etrafında şekillendirildiği veya buna indirgenildiği düşüncesi yatmaktadır. Bu teorinin ana hatlarına bakmakta ve bu bağlamda erdem etiğinin temel öngörülerini hatırlatıp dinsel ahlakın erdem etiği kapsamında ele alınıp alınamayacağını tartışmakta erdem etiği ve dinsel ahlak arasındaki bağın anlaşılması açısından vazgeçilemez bir önem bulunmaktadır.

Tanrısal emir teorisinin kökeninde Tanrı'nın insanı yaratması ve kaderi üzerinde söz sahibi olmasının yanısıra, O'nun mutlak iyi olmasından dolayı ahlaki yaşantının ancak ve ancak O'nun emirlerine ve yol göstericiliğine nispetle anlamlı olduğu kabulü yatmaktadır.<sup>19</sup> Buna göre dinsel ahlak deontolojik bir karakter arz etmektedir. Dinsel ahlakın üç temel saçı bulunmaktadır. Bunlar, hukuk sistemiyle analogi kurmak gerekirse; yasal zorunluluk, izin ve yasak bildiren kanunlar da olduğu gibi ahlaki olarak zorunlu olan, ahlaki olarak izin verilen veya doğru olan ve ahlaki olarak yasaklanan şekilde ifade edilebilirler. Daha önemli olaraksa aksiyolojik kavramlar olan ahlaki iyilik, kötülük ve farksızlık (**indifference**) ancak ve ancak Tanrı'ya ve O'nun buyruklarına nispetle anlamlı hale gelmektedir.<sup>20</sup> Açık bir biçimde belirtmek gerekirse tanrısal emir teorisinde ne insan ne de doğa merkezdedir. Bunlar yerine doğruluğun ve iyiliğin ölçütü Tanrı'nın iradesidir. Yani bir şeyin doğru veya iyi olması Tanrı istedi diyedir; doğru, yanlış ve iyi O'nun

---

<sup>19</sup> Phillip L. Quinn, "Divine Command Theory," **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, Ed. Hugh LaFollette, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199\\_chunk\\_g97806312011994](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199_chunk_g97806312011994), 17 Kasım 2007

<sup>20</sup> A.e.



iradesi tarafından belirlenir.<sup>21</sup> Bu teoriye karşı oldukça farklı cephelerden eleştiriler yöneltilmiştir. Bunlardan en önemlisi eğer bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı Tanrı iradesiyle belirleniyorsa o halde, örneğin, çocukları öldürmenin kötü olması oldukça keyfi bir durumdur. Tanrı tersini istemiş olsaydı bu eylem iyi olacaktı itirazında kendini belli eden ve temel noktası bu teori kabul edildiği takdirde hiçbir şeyin kategorik olarak iyi veya kötü olamayacağı ve bunun ahlaki keyfi bir olguya indirgediği eleştirisidir.<sup>22</sup> Bu düşünceyi savunan düşünürler anılan eleştiriye Tanrı'nın doğası gereği hiçbir mümkün dünyada açık biçimde ahlakın altını oyacak bir buyrukta bulunmayacağını belirterek karşı çıkarlarken bu kez de Tanrı'nın özgürlüğü meselesi gündeme gelmektedir.<sup>23</sup> Ancak konumuz tanrısal emir teorisi etrafında yapılan tartışmaları ele almaktan ziyade bu teorinin temel dayanağını gösterdikten sonra dinsel ahlakın bu anlamda yasalara indirgenip indirgenemeyeceğini tartışmak olduğundan dolayı bu noktaya bu kadarlık bir atıfla yetinilecektir.

Ahlakın bu katı yasa merkezli yorumu dinsel ahlakın insana dışarıdan bir ahlaki sorumluluk yüklediği şeklinde yorumlandığında erdem etiğinin dinsel ahlakla uzlaşma imkânı ortadan kalkmaktadır. Ancak bu yorumun dışında bir yorum imkânı mevcuttur buna göre ahlak sadece Tanrı'nın yasalarına uymayı değil aynı zamanda ve daha temel olarak "dini niyetleri hayatta fiilileştirerek onları teyit etmekte ve bu niyetlerin beşeri ilişkilerde fiilen vücut bulup bulunmadığını görmeyi sağlayan bir sınama teşkil etmektedir."<sup>24</sup> Yani insan için Tanrı'nın emirlerine uymak dıştan dayatılan veya keyfi bir takım yasalara uymaktan çok daha büyük bir anlam ifade etmektedir. Bu ahlakın deontolojik mahiyeti açık olmasına rağmen o basit biçimde kurallara uyma olarak ele alınamaz. Daha temel olarak din belli bir karakter özelliğinin ortaya çıkmasını istediği ölçüde, ahlaki karakter özelliklerini içine alacak biçimde genişletmektedir. Bu açıdan dinsel ahlakın katı biçimde kural merkezli olduğu iddia edilemez. Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi dinsel ahlak erdemli

---

<sup>21</sup> Janine Marie Idziak, "Divine command ethics," **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284\\_chunk\\_g978063121328460](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284_chunk_g978063121328460), 20 Kasım 2007

<sup>22</sup> **A.e.**

<sup>23</sup> Quinn, "Divine Command Theory," 17 Kasım 2007

<sup>24</sup> Vergote, **Din, İnanç ve İnançsızlık (Psikolojik İnceleme)**, s. 278.

yaşamının ön şartı olan belli karakter özelliklerinin içselleştirilmesi ve pratik sahada görünür kılınmasını isterken, ahlaki öznenin bundan huzur duymasını ve niyet, duygu, akıl, motivasyon ve eylem arasında bir uyumun gözetilmesini istemektedir.<sup>25</sup> Bu noktanın doğal neticesi ise dinsel ahlakta “insanın insanlığının empoze ettiği istek ile ilahi kanun prensipte örtüşürler” kabulünün mevcut olmasıdır.<sup>26</sup> Bu anlamda ahlaki olanaklı kılan diğer bir önemli unsur ise dinin örnek olarak gösterdiği modellerle özdeşleşme yoluyla ahlakın içselleştirilmesi ve bunun insana belli bir karakter kazandırması sürecidir.<sup>27</sup> Bu anlamda en güzel örneklerden biri **Kur’an’da** peygamberin inananlar için güzel bir örnek olduğu ve rol modeli olarak alınması gerektiği üzerinde durulmasıyla birlikte ahlakın kural merkezli olmanın ötesinde insan hayatıyla arasındaki organik bağ olduğuna işaret eden ayetlerdir.<sup>28</sup> Bu durum erdem etiğinin en azından ahlakın insana yabancılaştırılmaması gerektiği ve kural merkezliliğe indirgenemeyecek denli geniş bir sahaya işaret ettiği gibi iki temel öngörüsüyle bir uyum içerisindedir. Ancak henüz kuralların değil de erdem veya erdemli bireyin merkezde olduğu bir etik teori olarak erdem etiğinin, dinsel etikle

---

<sup>25</sup> A.e., s. 281.

<sup>26</sup> A.e., s. 282.

<sup>27</sup> A.e., s. 284.

<sup>28</sup> Bu paraleldeki iki ayeti zikretmek gerekirse şu ayetler örnek olarak verilebilir: “And olsun ki sizin için, Allah’ı ve ahret gününü arzu eden ve Allah’ı çok zikreden kimseler için, Allah’ın elçisi en güzel örnektir.” (33/21. Ayet) ve “(Rasûlüm!) De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.”(3/31-32. Ayetler)

Bu paralelde Toshihiko İzutsu’nun Kur’an’daki ahlaki kavramların soyut veya teorik kavramsallaştırmalar olmaktan ziyade belli bir sosyal gerçekliğe işaret eden, iyi veya kötü eylemlerin taşıyıcısı olan karakterlerin özelliklerini işaret eden yapılarıyla oldukça somut bir ahlaki dünyanın resmini çizdiği yönündeki tespitleri oldukça önemlidir. Bu çerçevede örneğin “kâfir” kavramının soyut bir biçimde dinsel ilkeleri reddeden bir bireyden ziyade Allah’a nankörlük eden, bozuk karakter sahibi bir birey olarak ele alınabileceği ve bunun tam karşısında da “mü’min” bireyin sağlam karakter sahibi bir birey olarak değerlendirilebileceği tespiti oldukça önemli bir noktaya temas etmektedir. Zira bu husus erdem etiğinin Kur’an’da çizilen ahlaki dünyanın canlılığını diğer etik teorilerden daha iyi bir biçimde yansıtabileceği veya bunu anlamamıza olanak tanıyabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Bkz.: Toshihiko İzutsu, **Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar**, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, t.y. ss. 40-45.

Diğer taraftan çağdaş erdem etiği bağlamında olmasa da İslami erdemlerin neler olduğu ve İslam’da erdemlerin nasıl belirlenmesi, temellendirilmesi, değerlendirilmesi ve birbirleriyle ne türden bir ilişki kurulması gerektiği hususunda Kur’an’ı merkeze alarak adalet, muavenet, iffet ve merhamet olmak üzere dört temel İslami erdem olduğunu savunan Cafer Sadık Yaran’ın çalışması, İslam açısından sadece tarihsel olarak değil, güncel olarak da bir erdem teorisinin imkanına ve zorunluluğuna işaret etmektedir.

Bkz.: Cafer Sadık Yaran, **İslam’da Ahlakın Şartı Kaç: Dört Temel İslami Erdem**, İstanbul, Elif Yayınları, 2005, ss.114-120

uyumlu olup olmadığı veya dinsel etiğin erdem etiği kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin bir cevabı ortaya çıkmış bulunmamaktadır.

Çağdaş erdem etiğinin veya etiklerinin şu beş temel noktada belli oranda bir uzlaşma içinde oldukları veya bu özellikleri sergiledikleri görülmektedir.<sup>29</sup>

1. Ahlaki değerlendirme öznenin karakteri üzerine yoğunlaşmakta, eylemler ise öznenin değerler dünyası ve bağlılıklarını sergilediği için önemli olarak görülmektedirler.
2. İyi bir karakter, pratik ahlaki yargılarda bulunurken kuralları merkeze almaktan veya onlara uymaktan daha çok karakterini oluşturan inançlar, deneyimler ve duyarlılıklarla hareket etmektedir.
3. Ahlak psikolojisi, erdemlerin veya erdemsizliklerin nasıl ortaya çıktığı ve geliştiğiyle alakalı açıklamalarda bulunmalıdır.
4. İnsani olan amacın gerçekleştirilmesi veya bir bütün olarak insanın kendini gerçekleştirilmesi bağlamında erdemler ya bu sürecin sağlayıcıları ya da temel bileşenleri olarak ele alınmalıdır.
5. Erdemler belli bir tarihsel ve kültürel dönemdeki oluş veya ortaya çıkış biçimleriyle ele alınmalı ve aynı zamanda tarihsel birer görüngü olarak erdemlerle daha genel geçer olan insan doğası arasında bir bağ bulunup bulunmadığı sorusu merkezi sahneyi işgal etmelidir.

Bu paralelde kimi teologlar erdem etiğinin bireyin gelişimini merkeze alırken dinlerin insanlar için ortaya koyduğu en temel karakter özelliklerinden biri olan diğer gamlık erdeminden ziyade egoist bir anlayışı savunduğunu belirterek erdem etiğiyle dinin ortaya koyduğu ahlak anlayışı arasında radikal bir farklılık bulunduğunu belirtmektedirler. Buna göre bireyin merkezde olduğu erdem etiğindeki temel görüntü diğer her şey bireyin gelişimine veya mutluluğuna olan katkı derecelerine göre değerlendirilirken, aslında birey dışında öz olarak değerli olan hiçbir şey olmadığı veya her şeyin bireyin nihai hedef ve ölçü olduğu bu anlayışta birer araç olarak ele alındığıdır.<sup>30</sup> Bu konu Michael Slote'un ben-öteki asimetrisi bağlamında daha önce ele alınmıştı. Slote'un ortaya koyduğu resimde ahlakın sadece ilişkisel

<sup>29</sup> William C. Spohn, "The Return of Virtue Ethics" , **Theological Studies**, C. 53, No:1, Mart 1992, s. 61.

<sup>30</sup> Christopher Toner, "The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics", **Philosophy**, No: 81, 2006, s. 605.

olarak ele alınmasının ve bireyin kendi iyiliğinin ahlaki değerlendirmenin kapsamı dışında tutulurken ötekiyle olan ilişkinin ahlaki değerlendirmenin temeli olarak kabul edilmesinin, öznenin kendi şahsının ahlakın dışına itilmesi veya onun ahlaka yabancılaştırılması tehlikesine işaret ettiğini bir kez daha vurgulamak gerekmektedir. Buna göre erdem etiğinde ahlaki öznenin karakterinin ve kendi gelişiminin özünde egoist bir yön bulunmasından ziyade, erdem etiğinin ben ve öteki arasında dengeli bir ilişki kurulması ve ahlaki öznenin kendini gerçekleştirme sürecini merkeze almasının kökeninde ahlaki motivasyon ve gerekçelendirme arasında ortaya çıkan çatlağın kapatılması hedefi mevcuttur. Yani erdem etiğinin egoist bir felsefe dayattığı düşüncesi en azından çok genel bir değerlendirmedir. Christopher Toner benzer biçimde insanın gelişiminin veya mutluluğunun ilişkisel olduğunu, erdem etiğinin ise birey merkezde olmak üzere diğer şeyleri bu ilişkisellik içinde ele alırken, onların kendi içlerinde sahip oldukları değeri kabul ettiğini dolayısıyla erdem etiğinin özne-merkezli olduğunu ancak bilinen anlamıyla egoist felsefe kapsamına düşmediğini belirtmektedir.<sup>31</sup> Buna göre bireyin gelişimi ve mutluluğunun ilişkisel olması bunların imkânı olarak sadece bireyi ölçüt almamayı ve ilişkiye girilen diğer kişi veya şeylere kendi içlerinde de bir değer atfetmeyi gerektirdiği oranda “ölçüyü” öznenin ilişkiler dünyasına taşımakta, böylece de erdem etiği özneyi merkeze alan ancak bunun ölçüsü ve imkânı olarak ilişki-merkezli dünyayı işaret eden bir hüviyetle ortaya çıkmaktadır.<sup>32</sup> Nitekim bireyi merkeze almakla onu tek ölçü haline getirmek arasında bir fark mevcuttur. Bundan dolayı din söz konusu olduğunda ahlakın öteki merkezli olduğu ancak erdem etiğinde birey merkezli olduğunu söylemek çok da imkân dâhilinde bulunmamaktadır. Diğer taraftan Michael Slote’un belirttiği gibi ahlakı sadece ilişki merkezli bir yapıda ele almak bireyin kendisiyle ilgili tutum ve davranışlarını ahlaki değerlendirmenin dışına taşımakta böylece de deontik ve faydacı teorilerde özneye ilgili ahlaki değerlendirme yapabilme sahası oldukça daralmaktadır. Dinlerin hayatın tüm safhalarında merkezi olma iddia ve talepleri dikkate alındığında, erdem etiğinin ahlaki değerlendirme ve yaşantının sürekliliği noktasında bunu sağlayabildiği ve diğer etik teorilerden bu anlamda daha uygun bir yapıya sahip olduğu belirtilebilir.

---

<sup>31</sup> A.e., s. 613.

<sup>32</sup> A.e., s. 617.

Öte yandan insanın kendini gerçekleştirme süreci olarak erdem etiğini değerlendirdiğimiz zaman, dinlerin kendilerine has insan doğası tanımlarından hareket edilerek bu vurguyu kendilerine has yapıları doğrultusunda içerebilmeleri imkânı ortaya çıkmaktadır. Erdem etiğinin örnek insan tipinin kendi kendine yeten ve ahlaki mükemmeli simgeleyen bir yapıdayken dinlerde insanın eksikliğinin vurgulandığı ve bu bağlamda da insanın yasalar aracılığıyla ve üst bir otorite tarafından yönlendirilmeye ihtiyacı olduğu içinde Kantçı anlamda deontolojik etiğin dinsel ahlaka daha uygun olduğu yönündeki düşünce bir diğer önemli noktadır.<sup>33</sup> Bu düşüncenin ardında erdem etiğinin insanın gündelik hayatında ahlaki durumlar karşısında herhangi bir pratik ölçü vermediği yönündeki itirazla yakından alakası bulunmaktadır. Bu konu bir önceki bölümde ele alındığından dolayı aynı noktalar tekrar vurgulanmayacaktır. Ancak dinlerde mevcut bulunan ahlaki yasaların varlığı (örneğin, **Tevrat'ta** geçen “On Emir”) deontik bir mahiyet arz etmektedir. Dolayısıyla dinin ahlak dünyasının sadece ve sadece erdem etiği aracılığıyla ele alınıp alınmayacağı daha önemli bir konu olarak ön plana çıkmaktadır.

Erdem etiğinin karaktere ve onun gelişimine vurgu yapması dinlerin ana hedeflerinden biri olan erdemli inananlar topluluğunu ortaya çıkarma öngörüsüyle uyum içerisindedir. Buna göre erdem etiği karakter bağlamında diğer etik teorilerde olmayan toplumsal altyapıyı ve inancın ilkeleri doğrultusunda ortaya çıkacak olan erdemli bireyi belli bir karakter gelişimi ve rol modellerini merkeze alması bakımından daha olanaklı kılmasının yanısıra bu süreci açıklamayı ve anlamayı sağlayacak kavramsal bir çerçeveye de sahiptir.<sup>34</sup> Bu görüşte deontik ve faydacı etik teorilerin sırasıyla vurguladıkları yasa ve fayda merkezilik erdem etiğinin vurguladığı erdem merkezilikle uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Temelinde erdemli bireyden ötede ve üstte bir normlar kümesinin, öznenin ahlaki duruş ve eylemlerinin değerlendirilmesi için gerekli olduğu düşüncesinin yattığı bu görüşe göre dinlerin sağladıkları ve hayata yön veren ortak standartlar erdem etiğinin yanısıra diğer etik teorilerin öngörülerini de zorunlu kılmaktadır. Erdemlerin olmadığı veya karakter özelliklerinin olanaklı kılmadığı ahlaki yasaların hayatta bir karşılığı yokken aynı zamanda bazı erdemler sadece ahlak yasalarına uymanın ötesinde bir ahlaki

<sup>33</sup> Spohn, “The Return of Virtue Ethics,” s. 63.

<sup>34</sup> A.e.

duyarlılık veya tavır gerektirirler.<sup>35</sup> Kurallar tikel durumlarda nasıl davranmamız gerektiğini anlatmazlar, bunun için biz belli bazı karakter özelliklerini kazanmak ve erdem etiğinin öngördüğü biçimde hayata ve ahlaki durumlara karşı doğru bir duyarlılık geliştirmenin de ötesinde pratik akıl aracılığıyla durumları değerlendirecek, doğru tavır, duygu ve eylemi sergileyecek bir ahlaki görme duyusu geliştirmek zorundayızdır. Bununla birlikte tüm ahlaki yaşantı kurullarla ifade edilemeyecek denli geniş bir sahaya tekabül etmektedir ve bazı durumlarda doğruluğun ölçütü yasalar değil erdemler olmaktadır. Örneğin Tanrı'ya minnettarlık duyma ahlaki yasalara uyma dışında bir karakter özelliğine yani erdeme tekabül etmektedir; bu erdemin bir kuralı yoktur ancak belli bir karakter gelişimi sonucunda ortaya çıkacak bir tavır, duygu, eylem ve akıl birlikteliğiyle mümkün hale gelmektedir. Dolayısıyla dinlerin ahlaki yapıları insanın gelişimini merkeze alan daha organik bir ahlaki zorunluluk anlayışı çerçevesinde ele alınmalıdır.<sup>36</sup>

Dave Leal, Stoacı erdem etiğine atıfla ahlaki yasalar ve erdemlerin bir birilerini dışlaması gerektiği düşüncesinin veya yasaların merkezi olduğu ahlak teorilerinin erdemi, dolayısıyla ahlak dünyasının karmaşık ve zengin dünyasını açıklayamayacağı düşüncesinin yanlış olduğunu belirtmektedir.<sup>37</sup> Leal, belli bir insan doğası tanımının ve bu paralelde işlevsel olan bir ahlak psikolojisinin gerekliliğine işaretlerken dinler söz konusu olduğunda bunun daha organik; insan olarak bireyi ve onun kendini gerçekleştirme sürecini dışlamayan, bir anlayışın gerekliliği ve zorunluluğuna işaret ettiğini ve dinlerin erdem bağlamında bireyin karakter özelliklerini dışlamasının hayal edilebilir bir durum olmadığını belirtmektedir.<sup>38</sup> Düşünür, ileride erdem etiği, din ve ahlak arasındaki görüşlerini inceleyeceğimiz Stanley Hauerwas'a atıfla, karakter özelliklerinin genel ve evrensel yasalardan tümdengelim yöntemiyle elde edilmediğini ancak bizim inançlarımıza ve dinin bizi mükellef kıldığı eylemlere uymakla ortaya çıktığını vurgulayarak, öznenin karakter gelişimini ve değerlendirmesini merkeze alan erdem etiği kadar, eylemleri ve karakter özelliklerini kendisi aracılığıyla değerlendireceğimiz, dinden kaynaklı ahlaki yasaları içeren normatif bir kümenin varlığının da dinsel ahlak açısından

---

<sup>35</sup> A.e., ss. 63-66.

<sup>36</sup> Dave Leal, "The Bearer of Virtue," *Studies in Christian Ethics*, No: 12, 1999, s. 2

<sup>37</sup> A.e., s. 3.

<sup>38</sup> A.e.

zorunlu olduğunu dolayısıyla erdem etiği ve yasa merkezli ahlak teorileri arasında bir uzlaşımın sağlanarak dinsel ahlakın ele alınması gerektiğini savunmaktadır.<sup>39</sup> Bu tür bir ahlak teorisinde ise erdemlerin taşıyıcısı veya belli erdemlerin somutlaşmış ifadeleri olan bireyler üzerine yapılan açıklamalar, onların hayatlarını betimleyen “hikâyeler” ve içinde hayatlarını sürdükleri cemaatler bağlamında ele alınmalı ve ahlak bu zaviyeden değerlendirilmelidir.<sup>40</sup> Ancak Tanrı’nın hayata müdahil olması ve O’nun yol göstericiliği olmadan insanın kendi kendine yeten bir varlık olmamasından dolayı ahlaki tamliğe erişemeyeceği dikkate alındığında, Tanrı tarafından ortaya konmuş ahlaki yasaların varlığı ve bunların merkeziliği ahlaktan dışlanamaz.<sup>41</sup> Yani eylemlerin ahlaki değerlendirmeye tabi tutulabilmesi için bireyden, sosyal dünyadan bağımsız “üçüncü kişi bakışı” gereklidir ve dinlerde mevcut olan yasalar bunu sağlamaktadırlar.<sup>42</sup>

Bu noktada erdem etiği ve erdem teorisi arasında daha önce vurgulanan farkı anımsatmakta fayda bulunmaktadır. Erdem etiği erdemi ahlakın merkezi kavramı olarak deontik kavramlardan önce iyi kavramıyla ise en azından eşit seviyede ele almaktadır. Erdem teorisi ise bu noktada erdemın deontik kavramlardan türetilmesi imkânını içinde barındırmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi bu çerçeveye dâhilinde Kant’ın erdem teorisinden bahsetmek mümkünken erdem etiğinden bahsetmenin imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla dinsel ahlak söz konusu olduğu zaman onun erdem etiğine imkân verip vermediği sorunu sadece belli bir erdem teorisine sahip olmasıyla değil ayrıca ve daha temel olarak erdemi ahlakın kurucu unsuru olarak mı yoksa daha temel bir kavramdan türeyen bir olgu olarak mı ele aldığı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu noktada kesin bir cevabın verilmesi imkân dâhilinde görünmemektedir. Nitekim belli bir dinsel geleneğe bağlı bir düşünürün bu gelenekte mevcut olan ahlaki yasaları hangi temelde ele alacağı bu noktada önemli bir ayırım noktası olarak ortaya çıkmaktadır. Yasalar, Tanrı’nın emri olarak kabul edilse dahi bu yasaların kaynağı olarak Tanrı’nın anladığımız anlamda bir kişiliğe ve ahlaki motivasyona sahip olup olmadığı farklı çerçevelerde ele alınabilir. Nitekim bu kısmın sonunda ele alacağımız “tanrısal motivasyon teorisi” bu

---

<sup>39</sup> A.e., ss. 3-4.

<sup>40</sup> A.e., s. 5.

<sup>41</sup> A.e., s. 6.

<sup>42</sup> A.e., s. 4.

bağlamda, Tanrı'nın erdemli bir kişiliğe sahip olduğu ve ahlaki yasaların bu temel üzerine inşa edilebileceği kabulünü içinde barındırmaktadır. Buna ilave olarak, dinler söz konusu olduğu zaman, erdem etiğinin ilkelerden ziyade deneyime ve ahlaki seçimde bulunacak öznenin karakterine vurgu yapması önemlidir. Zira ilkeler özne tarafından seçilmekte ve yorumlanmaktadır. Bu açıdan genel bir çerçeve içerisinde dinlerin ahlaki yapılarının ilkeler, yasalar ve erdemler tarafından oluşturulduğu dikkate alındığında, nasıl bir insan olunması gerektiği ve dinlerin inananlarına sunduğu rol modelleri erdem merkezli ahlak teorileri ile kural merkezli ahlak teorileri arasında belli bir dengenin gözetilmesi gerektiği sonucunu doğurmaktadır.<sup>43</sup> Bu paralelde Hauerwas sadece "yükümlülük" merkezli bir ahlaki teorinin bizim ahlaki yaşantımızı açıklamakta yetersiz olduğunu belirtmektedir.<sup>44</sup> Bunun yerine dünyayı algılayış biçimimizle, inançlarımızla ve nasıl yaşamamız gerektiğiyle ilgili olarak belli bir bütünselliğin sağlanması gerekmektedir ve ahlakta bu bütünselliğin sağlandığı bir dil geliştirmek durumundadır. Bu noktada ise "yükümlülük" ve "erdem" arasında bir ayrıma gitmek ve herhangi birini diğerine indirgemek; herhangi birini diğerine kavramsal, mantıksal veya sebep olarak öncelikli hale getirmek her iki kavramın da ahlaki öznenin ortaya çıkışındaki merkezi rollerini anlayamamak anlamına gelecektir.<sup>45</sup> Erdem etiğinin dinlere has kuralları içerecek biçimde genişletilmesi bireyin belli durumlar karşısında nasıl davranması gerektiğinin ötesinde, nasıl olması gerektiğini, nasıl yaşaması gerektiğini merkeze alacağı ölçüde bireyin ilgilerinin, arzularının ve duygularının pratik akıl rehberliğinde şekillenmesi olgusunu da ahlakın kapsamı içinde değerlendirecektir. Nitekim bu durum deontik ve faydacı ahlak teorilerinde hesaba katılmayan veya görmezden gelinen bir durumdur. David Solomon, aklın ve duyguların veya tutkuların birbirine rakip olarak kabul edilmesi ve ahlaki yaşantının mutlak biçimde tutkuların bağımsız olması gerektiğinin savunulduğu bu etik teorileri saplantılı biçimde "tutku mitine" sahip olmakla eleştirmiştir.<sup>46</sup> Buna göre tutkuların veya duyguların aklın karşısında yer

---

<sup>43</sup> Edmund D. Pellegrino, David C. Thomasma, **The Christian Virtues in Medical Practice**, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1996, s. 17, 24

<sup>44</sup> Stanley Hauerwas, "Obligation and Virtues Once More," **Journal of Religious Ethics**, C. 3, No: 1, 1975, s. 28.

<sup>45</sup> **A.e.**, s. 29.

<sup>46</sup> Emmanuel Katongole. **Beyond Universal Reason: The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas**, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2000, s. 249.



aldığı düşüncesi bu teorilerin temelini oluşturmaktadır ancak bu kabul yanlış bir düşünceye işaret etmektedir. Duygu ve akıl karşılıklı olarak birbirilerini kuran bir vasfa sahiptirler ve ahlaki yaşantıyı merkeze alan her teori bu çerçevede bir açıklama geliştirmek durumundadır. Hauerwas, diğer yandan, daha önce de benzer biçimde belirtildiği gibi “yükümlülük” veya “zorunluluk” ifade eden dinsel-ahlaki ilkelerin kesinlikle belli bir özne tipi gerektirdiğini veya ilkelerin öznenin belli bir karaktere sahip olmasını ön şart olarak kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>47</sup> Bu noktada ise erdemler bu beklentinin işaret ettiği karakter özelliklerinin varlığının ön şartı olarak önem kazanmalarının yanısıra öznenin duygu, niyet, tutku ve aklının uyumlu bir biçimde belli bir yönde eylemesine imkân tanıyan eğitilmiş, pratik karakter yetenekleri olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Erdem etiğine karşı çıkan düşünürlerin vurguladığı diğer bir önemli nokta ise yükümlülük merkezli ahlak teorilerinin özneye eylemlerinin rasyonel açıklamasını veya temellendirmesini kendi iç dünyasından bağımsız yapmayı dayattığı ölçüde ahlaki eylemin meşruiyetini bireysel arzu ve motivasyondan bağımsızlaştırmasına, böylece de ahlakı objektif temellere yaslamasına rağmen erdem etiğinin ahlaki eylemi temellendirmede bireysel arzulara veya motivasyonlara olan vurgusunun ahlakı nesnel temelden kopardığı ve öznelştirdiğidir.<sup>48</sup> Hauerwas, bu noktada erdem etiğiyle, yükümlülük merkezli ahlak teorileri arasında ahlaki eylemi temellendirme veya gerekçelendirme noktasında belirtilen farktan ziyade farklı bir rasyonellik ve temellendirme çabasının hâkim olduğunu ve erdem etiğinin ahlakı öznelştirip objektif temellerden kopardığı eleştirisinin haksızlık olduğunu belirtmektedir. Buna göre yükümlülük merkezli ahlak teorileri sadece ve sadece “tarafsız bir gözlemci” tarafından kabul edilebilecek bir ahlaki temellendirme isterlerken, erdem etiği bireyin davranış biçimlerini ve benliğini şekillendiren dolayısıyla öznenin bakış açısını içeren bir rasyonel açıklamayı veya ahlaki temellendirmeyi gerekli görmektedir.<sup>49</sup> Modern ahlak teorilerinin gerekli gördüğü türden bir rasyonel gerekçelendirme evrensel bir objektiflik ölçütü olarak ortaya çıkmakta ancak rasyonalitenin veya ahlaki temellendirmenin bağlama dayalı olduğu

---

<sup>47</sup> Hauerwas, “Obligation and Virtues Once More,” s. 34.

<sup>48</sup> A.e., s. 37.

<sup>49</sup> A.e., s. 38.

ve her zaman için belli bir tarihselliği içinde taşıdığını görmezden gelmektedir. Bunun karşısında ise erdem etiği “iyi yaşama” olgusunun ve bundan türeyecek herhangi bir ahlaki rasyonel temellendirmenin belli bir gözlem, deneyim, psikoloji ve tarih süzgecinden geçeceği böylece de ahlaki yasaklar ve yükümlülüklerin evrensel bir forma sahip olmaktan ziyade belli bir cemaatin veya topluluğun üyelerine sağladığı ve onlar tarafından içselleştirilen bir karakter arz edeceğini savunmaktadır.<sup>50</sup> Bu açıdan da dinsel inançlar bizim zaten onlardan bağımsız olarak bilebileceğimiz veya elde edebileceğimiz ahlaki yükümlülükleri yaşamamızda yardımcı unsurlar olarak ortaya çıkmak yerine, bizzat ahlaki eğilimlerimizi ve ilgilerimizi şekillendiren, onlara yön tayin eden ve ahlaki yükümlülüklerimizi anlamamızı sağlayan ana yataklar olarak ortaya çıkmaktadırlar.<sup>51</sup>

Diğer taraftan, Johan Branmark çağdaş erdem etiğinin ilham kaynağı olan ve halen tartışmalarda merkeziliğini koruyan Aristoteles’in “erdemli birey” ve dinlerin örnek insan tipi olan “aziz” veya “evliya” betimlemelerini önemli bir ayırım noktası olarak ön plana çıkarmaktadır. Yunan ahlak felsefesi geleneğinden süzüldüğü haliyle ahlaki yaşantının ölçüsü olan erdemli birey, dengeli bir biçimde yaşayan ve bu yaşantısıyla en yüksek ahlaki standardı oluşturan, kendi kendine yeten aristokrat bir bireydir.<sup>52</sup> Bu yaşantı biçiminden üç tür ahlaki kavram türemektedir; ahlaki olarak izin verilen, zorunlu olan ve yasak olan.<sup>53</sup> Ancak ahlak dünyasını, özellikle de dini yaşantıyı göz önüne aldığımızda ahlaki bu üç kavrama indirgemek mümkün değildir. Örneğin Hıristiyan gelenekten süzülen haliyle “aziz” kavramı “erdemli birey” kadar akli olarak gelişmiş ve kemale ermiş bir bireyi işaret etmekten ziyade ortalama ve minimum ahlaki standartların ötesinde bir yaşama sahip, zihnen ve kalben buna odaklanmış ve neredeyse bu yaşantıyı taassup haline getirmiş bir bireye işaret etmektedir. “Aziz” Aristotelesçi gelenekteki erdemli bireyin tam karşı kutbunda yer almazsa da kendini adamışlığı ve minimum ahlaki standardın ötesinde sergilediği tutum ve davranışlarla erdemli bireyin dengeli yaşantısının merkezi olduğu erdem etiği geleneğine göre bazen bozuk bir karakterin temsilcisi dahi sayılabilir.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> A.e., s. 38,41.

<sup>51</sup> A.e., s. 42

<sup>52</sup> Branmark, “From Virtue to Decency,” s. 592,594.

<sup>53</sup> A.e., s. 591.

<sup>54</sup> A.e., ss. 592-593.

Branmark erdemli bireyin ahlakın ölçüsü haline getirildiği çağdaş erdem etiğinde dinsel yaşantıda önemli bir yer tutan minimum ahlaki standardın ötesinde bir yaşantı biçimi olarak kendini adama veya kurban etme idealinin, ahlaki standardın dışına itilmesini hatta ahlaki olarak olumsuzlanmasını bu eleştirisinin temel başlangıç noktası olarak seçmiştir. Bu açıdan da bir önceki bölümde ele aldığımız biçimiyle çağdaş erdem etiğinin seküler formları dinsel yaşantıda merkezi karakterler veya rol modelleri olan azizler veya evliyaların yaşantılarını ve belli bir dinsel geleneğe bağlı olan insanlar için ahlaki olarak örneklik teşkil etmelerini açıklayamamaktadırlar. Johan Branmark, bu noktada erdem etiğinin ahlaki olarak gerekli veya yeterli gördüğünün ötesinde bir kümede yer alan azizlere has eylemlerin veya yaşantı biçimlerinin dinsel geleneklerdeki merkeziliği ve ahlaki standart oluşturmadaki vazgeçilmezliklerine işaretlerle “normal bir karaktere sahip bireyin davranmayacağı gibi davranmama” ilkesini erdem etiğinin temel başlangıç noktası olarak önermektedir.<sup>55</sup> Erdem etiğinin temel eylem ilkesinin negatif biçimde tanımlanması nasıl davranılmaması gerektiği noktasında yol gösterici bir vasfa sahipken ahlaki olarak nasıl davranılması veya yaşanması gerektiği hususunda “erdemli birey” merkezde olmak üzere oluşturulan ilkenin sağladığı mümkün ahlaki eylem ve yaşantı biçimlerinden daha geniş bir ahlaki eylemler ve olgular dünyasının önünü açmaktadır. Böylece erdemli bireyin yaşantısının azami çatısını oluşturduğu erdem etiği yerine merkezinde azizlerin yaşantılarının da bulunduğu ve ahlaki çatının dinlerin kendilerine has yapıları tarafından belirlendiği yeni bir yapı karşımıza çıkmaktadır.

Çağdaş erdem etiğinin ve dinsel geleneklerin üzerinde durduğu ve onlar için önem arz eden en önemli noktalardan bir diğeri de erdemlerin veya dinsel-ahlaki ideallerin gerçekleşmelerinin imkânı olan karakter olgusudur.<sup>56</sup> Çağdaş erdem etiği öncesi modern ahlak teorileri de onlardan etkilenen dinsel ahlak teorileri de öznenin ahlaki oluşum sürecini “irade”, “akıl” ve “bedensel haz” merkezde olmak üzere, evrensel bir yapıda kültürden bağımsız bir biçimde ele almışlardır.<sup>57</sup> Günümüzde

---

<sup>55</sup> A.e., s. 596.

<sup>56</sup> Lee Yearley, "Ideas of Ethical Excellence," **The Blackwell Companion to Religious Ethics**, Ed. William Schweiker, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346\\_chunk\\_g97806312163467](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346_chunk_g97806312163467), 17 Kasım 2007

<sup>57</sup> Thomas W. Ogletree, "Agents and Moral Formation." **The Blackwell Companion to Religious Ethics**, Ed. William Schweiker, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004, (Çevrimiçi),

çağdaş erdem etiği ve onun etkisinde kalan belli bir dinsel geleneğe bağlı bazı ahlak teorisyenleri ahlak oluşumu sürecinde bireyin içinde bulunduğu toplumla ilişkili biçimde ortaya çıkan kimlik ve karakter özelliklerini ahlakın ana konularından biri olarak ele almaya başlamışlardır. Bu durum dinlerin ahlak dünyalarının tanrısal emir teorisine indirgenerek açıklanabileceği kabulünün veya iddiasının da kesin bir biçimde reddi anlamına gelmektedir. Buna göre karakterler, daha önce vurgulandığı gibi, bireylerin uzun süreli, sabit, tahmin edilebilir eylemlerde bulunmalarına ve bu paralelde eğilimler sergilemelerine imkân tanıyan kimlik öğeleridir. Karakterlerin bireysel kimlikle sıkı biçimde ilişkili olmaları ve kimliğin de toplumsal ve ilişkisel yönünün ağır basması daha önce MacIntyre'a atıfla vurgulandığı gibi anlamlı bir hayatın toplum içerisinde belli bir öykü formatında ortaya çıkmasını gerektirmektedir.<sup>58</sup> Bunun temel sebebi bireysel kimliğin öznenin içinde bulunduğu toplumdan, gelenekten ve kültürel veya dini havzadan bağımsız ve evrensel ölçekte ortaya çıkmasının mümkün olmamasıdır. Vogt, benzer biçimde deontik ve faydacı ahlak teoriler başta olmak üzere modern ahlak teorilerin kökeninde bireyselci bir dünya görüşü mevcut olduğunu ve bunun sözleşme teorilerinde kendini açık eden kendi kendine yeten, toplumsal bağlardan kopuk, metafizik ve epistemolojik olarak toplumsal varlıktan önce var olan bir "birey" algısına yaslandığını belirtmektedir.<sup>59</sup> Diğer yandan dinlerde var olan "ahit" geleneği ise bireyi toplumsal bir varlık olarak ele almakta ve toplumu metafizik-epistemolojik olarak bireyden öncelikli gördüğü ölçüde de bireyi içine gömülü olduğu cemaat bağlamında ele almaktadır.<sup>60</sup> Bu durum tamda erdem etiği geleneğinde mevcut bulunan toplum merkezli ahlak dünyası ve karakter gelişimi vurgusuna uygun düşen bir tavra işaret etmektedir. Bu noktada dinlerle, çağdaş erdem etiği arasında bir paralellik mevcuttur ve erdem etiği dinsel ahlakı bu çerçevede diğer etik teorilere göre daha iyi yansıtma potansiyeline sahiptir.

Dinlerin ahlak dünyalarının ilkeler aracılığıyla değil de erdem merkezde olmak üzere değerlendirilmesinin bazı avantajlarının olduğu muhakkaktır. İlkeler soyut oldukları ölçüde gerçek dünyada var olan bireyin konumunu dikkate almazlar.

---

[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346\\_chunk\\_g978063121634666](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346_chunk_g978063121634666), 17 Kasım 2007

<sup>58</sup> Yearley, "Ideas of Ethical Excellence," 17 Kasım 2007

<sup>59</sup> Christopher P. Vogt, "Fostering a Catholic Commitment to the Common Good: An Approach Rooted in Virtue Ethics," **Theological Studies**, No: 68, 2007, s. 396.

<sup>60</sup> A.e.

Ancak erdemın merkezde olduğu bir okuma biçimiyle var olan dinsel-ahlaki ilkeler gerçek dünyada nasıl bir etkiye sahip olabilir veya bireyler bu ilkeleri nasıl belli karakter eğilimleri haline getirip, ilkelerde öngörülen yaşantıyı sürebilirler sorunu daha açık bir biçimde çözülebilir.<sup>61</sup> Örneğin neredeyse tüm dinlerde mevcut olan inananlarının kendi içlerinde dayanışma içinde olması gerektiği ilkesi sadece teorik bir açıklamayı değil aynı zamanda sosyal dünyada gerçekleşme şartını dayatmaktadır. Bu bağlamda da modern dünyada hâkim olan narsist, ben-merkezci, bireyselci dünya görüşü ve bunun sosyal dünyada ortaya çıkardığı atomize olmuş bireylerin sergiledikleri karakter özellikleri, yaşam tarzları evrensel ahlaki ilkelerden daha önemli hale gelmektedirler. Aynı biçimde dinler de inananlarına belli bir insan doğası ve onun gerçekleşebileceği teleolojik bir dünya görüşüyle birlikte bunun sosyal dünyada nasıl gerçekleşebileceğiyle ilgili ilkelerin çok ötesinde, hatta ilkelerin ortaya çıkmasının imkânı olan bir yaşam planı sunmak durumundadırlar. Bu ise klasik ahlak teorilerinden ziyade karakter oluşumunu, sosyal dünyayı, akıl-duygularzu üçgeninde sosyal bir varlık olan bireyi merkeze alan erdem etiği bağlamında daha rahat ortaya çıkabilecek bir durumu ifade etmektedir. Marilyn A. Martone bu bağlamda erdem etiğinin dinlerin öngördüğü insan tipinin ortaya çıkması sürecinde karakter eğitimini incelemesi noktasında diğer etik teorilere göre daha üstün bir konumda olduğunu belirtmektedir. Erdem etiğinin en temel kabullerinden biri ahlaki eylemlerin sadece dış dünyada değil aynı zamanda eylemi gerçekleştiren öznenin iç dünyasında da önemli bir etkiye sahip olduğunun savunulmasıdır.<sup>62</sup> Diğer ahlaki teoriler öznenin ahlaki karar alma sürecinde dış ahlaki ilkeler ve yasalar aracılığıyla doğruyu ve yanlış ayırt etmesini merkeze alırken, erdem etiği öznenin doğruyu ve yanlış kavrayacak bir ayırt etme kapasitesine sahip olmasını hedeflemekte dolayısıyla yasalar ve ilkelerin öznenin karakterine içkin bir hale getirilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>63</sup> Bu ayırt etme kapasitesi ise daha önce vurgulandığı gibi öznenin sadece akli yönünü değil, aynı zamanda duygusal yönünü de içeren bir olgu olan pratik akıl kapsamında değerlendirilmektedir. Öznenin bu anlamda pratik bilgelik elde etmesi ise hayat boyu süren bir sürece işaret etmekte ve sadece ahlaki

---

<sup>61</sup> A.e., s. 399.

<sup>62</sup> Marilyn A. Martone, "Developing Virtuous Children: A Theological Perspective," **Journal of Social Distress and the Homeless**, C. 7, No: 2, 1998, s. 112.

<sup>63</sup> A.e.

deneyimin değil öznenin yaşantısını tümüyle kuşatan bir hayat deneyiminin önemine göndermede bulunmaktadır. Diğer ahlak teorilerinin öznenin ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmesi için kişiliğinin bazı yönlerini, örneğin arzularını, bastırması gerektiği yönündeki vurguları, erdem etiğinde kişiliğin tüm yönlerinin potansiyellerini yek biri diğerini nakzetmeyecek biçimde gerçekleştirilmesi hedefi olarak pratik bilgeliğin ortaya çıkmasını merkeze alan bir tavırla reddedilmektedir.<sup>64</sup> Bu sürecin en önemli unsurlarından biri ise erdemin veya genel olarak ahlaki yaşantının kural merkezli bir biçimde, sadece kitaplardan öğrenilmesi yerine deneyime dayalı ve gerçek hayatta mevcut olan veya daha önce yaşamış olan erdemli bireylerin örnek alınarak, ahlakın öğrenilmesi ve yaşanması evrelerini içermesidir. Böylece erdem etiğinde, ahlakilik sadece genelleştirilmiş veya yatağından koparılmış evrensel insan tiplerini veya kuralları takip etmekten ötede ve daha önemli olarak bireysel tecrübeye dayalı, topluluk içinde ilişkisel yönü ağır basan, bireyin sadece zihnine değil tüm benliğe seslenen, iletişime açık bir eğitim sürecinin sonucunda ve kuruculuğunda ortaya çıkan bir olgu olarak değerlendirilmektedir.<sup>65</sup> Bu durum ise inanılan değerler, eylemlerdeki niyetler, arzular ve akli gerekçelendirmeler arasında kendi çizdiği sınırlar dâhilinde bir uyumluluk arayan herhangi bir dinin istediği insan tipinin ortaya çıkmasında vazgeçilmez bir öneme haizdir.

Dinlerin kendilerine has belli bir insan doğası tanımı ve bunun gerçekleşmesi sürecinde yol gösterecek belli bir teleoloji sağlamaları gerekliliği aynı zamanda çağımızda hâkim olan kendi kaderinin hükümranı, istediğini seçen ancak bundan dolayı yargılanamayacak ve yadırganamayacak birey algısının karşısında insanın ne olduğunu, bundan hareketle hangi ölçüler dâhilinde değerlendirilebileceğini ortaya koyan bir duruşun ifadesidir.<sup>66</sup> Bu görüşü Hıristiyan gelenek bağlamında en açık biçimde ifade eden düşünürlerden biri MacIntyre'dır. Düşünüre göre iyi yaşam için şu üç şeyin sağlanması gerekmektedir:<sup>67</sup> 1. Karakterin hem teleolojik hem de ahlaki durumlarını içeren bir erdemler listesi. 2. İyi yaşamı sürmek için güçlü bir inancın yanı sıra ahlaki erdemler, akıl ve arzunun gerekli olduğunun bilinmesi. 3. Hıristiyan

---

<sup>64</sup> A.e., s. 113.

<sup>65</sup> A.e., ss. 117-118.

<sup>66</sup> Vogt, "Fostering a Catholic Commitment to the Common Good: An Approach Rooted in Virtue Ethics," s. 397.

<sup>67</sup> Allyn Fives, "Virtue, Justice and the Human Good: Non-relative Communitarian Ethics and the Life of Religious Commitment," *Contemporary Politics*, C. 11, No: 2-3, Haziran-Eylül 2005, s. 121.

cemaatin bu paralelde elde edilmeye değer belli bir amaç sunması. Bu bağlamda düşünür insani iyiyi daha önce vurgulandığı gibi tamamen toplumsal içeriğe sahip olan “pratik” kavramı aracılığıyla tanımlamaktadır. Buna göre:<sup>68</sup> 1. Rasyonel eylem her zaman için iyiye yönelik olmalıdır ve insan için en iyisi “pratiklerde” için halde bulunmaktadır. 2. İnsani iyiye ilerlememiz için veya bu iyinin mümkün hale gelmesi için “pratikler” ilk öncül olarak ele alınmalıdır. 3. Ancak belli bir “pratik” deneyimine sahip insanlar bu “pratiğe” has eylemleri değerlendirme şansına sahiptirler. 4. Her değişik siyasi toplum öngörüsü farklı bir insani iyiyi somutlaştırmaktadır. MacIntyre’ın düşüncelerinde açıkça ortaya çıkan durum herhangi bir evrensel veya gelenek ötesi, ahlakı değerlendirecek veya mümkün kılacak normatif bir değerler kümesinin mümkün olmadığı yönündeki güçlü vurgudur. Buna göre herhangi bir evrensel ahlaki standart veya değerlendirme ölçütüne sahip olmadığımız gibi ahlak ancak ve ancak belli bir “pratik” bağlamında, bireyin belli bir kültür, gelenek ve sosyal düzenin değerler dünyasını içselleştirmesiyle mümkün hale gelmektedir. Bu düşüncenin en açık telmihi ise belli bir ahlaki yaşantı biçimini değerlendirecek dış bir ölçütün yokluğunda, tek eleştiri veya değerlendirme noktası olarak belli bir yaşam formunun içine gömülü halde bulunduğu geleneğin ve pratiklerin sağladığı iç ölçütler kapsamında değerlendirilebilme olanağıdır.<sup>69</sup> Yani herhangi bir gelenek temel olarak kendi temel vaatleri doğrultusunda ve ancak bu geleneğe mensup bireylerce kritiğe tabi tutulabilir. Bu kabulden hareketle belli bir dinsel geleneğin kendi insan tanımından hareketle bu geleneğe mensup bir topluluğun ahlaki gelişim bağlamında insanın kendini gerçekleştirmesini mümkün kılıp kılmadığı sorusu tek anlamlı soru olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan topyekûn bir geleneğin evrensel anlamda bir insan doğası kabulü merkezde olmak üzere, gelenek dışı bir ölçütle insanın kendini gerçekleştirmesine olanak tanıyıp tanımadığı sorusu ise anlamsız bir hale gelmektedir. Nitekim gelenek ötesi veya evrensel bir insan doğası tanımı yapmak mümkün değildir. Bu durumun temel nedeni dinsel ahlaka erdem etiği çerçevesinde yaklaşan düşünürlerin başlangıç noktalarını oluşturan, ahlaki eylemlerin doğasının

---

<sup>68</sup> A.e., s. 123.

<sup>69</sup> MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 403.

soyut ilkelere uymakla açıklanamayacağına kabulüdür.<sup>70</sup> “Ahlaki yaşantının anahtarı olarak belli bir dinsel gelenekten soyutlanan ahlaki prensiplerin rasyonel olarak bir kültüre uygulanması” düşüncesi, yani ahlaki yaşantı ve ahlaki ilkelerin birbirinden ayrılabilmesi kabulü erdem etikçilerince reddedilmektedir.<sup>71</sup> Biz din söz konusu olunca ancak ve ancak örneğin İslam veya Hıristiyan geleneğinin veya topluluğunun bir üyesi olarak ve bu geleneklerce kabul edilen değerler, niyetler ve arzuları içselleştirerek, karakterimiz haline getirerek ahlaklı yaşama imkânı buluruz veya ahlaki yaşantı zorunlu olarak belli bir inanç cemaatine içkin bir biçimde yaşanabilir. Yani “dinsel karakterimizin gelişimi dinsel görevlerimizin gerçekleşmesine göre daha önceliklidir.”<sup>72</sup> Daha açık biçimde bizim erdem olarak saydığımız ve belli bir insan doğasının gerçekleşmesine olanak tanıyan karakter özellikleri olarak tanımladığımız olgular içerisinde belli bir “düşünce ve arzu” barındırıyorsa erdem olarak isimlendirmeyi hak etmektedirler.<sup>73</sup> Arzuların ve düşüncelerin oluşumunda toplumsal hayatın ve bu toplumsal hayatın içinde anlamlı hale geldiği geleneklerin merkezi önemi dikkate alındığında ise ahlak toplumsal ve kültürel temellerinden en ufak bir soyutlamayı kabul etmemektedir. Buna göre insanlar belli bir erdemli eylemi sadece kendi arzularına uygun olan iyileri mümkün kıldığı için değil aynı zamanda belli bir insani mükemmelliği ifade ettiklerinden dolayı seçerler.<sup>74</sup> İnsani mükemmellik ideali ise her halükarda soyut, evrensel bir bireyi değil belli bir kültüre ve geleneğe içkin halde bulunan bireyi merkeze alacaktır. Bunun temel nedeni bu mükemmellik ideasını mümkün kılan düşünce kalıplarının ve yaşama biçimlerinin tek bir insan hayatı boyunca elde edilmesinin imkânsızlığıyla birlikte insanın temel olarak sosyal bir varlık olmasında aranmalıdır.

Dinsel gelenekler söz konusu olduğunda ise insani mükemmellik ve insan doğası temel olarak iki teori çerçevesinde ele alınabilir. Bunlar “gelişmecî” (**developmental**) ve “keşfedici” (**discovery**) model olmak üzere iki ana başlık

---

<sup>70</sup> Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, **Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Second Edition, New York, Oxford University Press, 1998, s. 295.

<sup>71</sup> A.e.

<sup>72</sup> A.e.

<sup>73</sup> Yearley "Ideas of Ethical Excellence," 17 Kasım 2007

<sup>74</sup> A.e.



altında incelenebilirler.<sup>75</sup> Gelişmeci model hem dinsel hem de dinsel olmayan bir çerçeve içinde ele alınabilir. Bu modele göre insan doğası belli bir içyapıya sahiptir ve belli bir gelişim sürecinde bu içyapının kendini özel formlarda açık etmesi, bu içyapının gerçekleşmesini sağlayan etkenlerin sağlıklı bir biçimde ortaya çıkması veya sağlanması tersi etki yaratacak engelleyici faktörlerin ise bertaraf edilmesi gerekmektedir.<sup>76</sup> Keşfedici model ise daha az yaygın olmasına rağmen özellikle dinsel geleneklerde gözlenen bir modeldir. Bu model teist veya monist bir karakter arz ettiği ölçüde, insan doğasının belli bir kutsal varlıkla birlikte ortaya çıkan veya bu varlığın özelliklerine paralel bir biçimde var olan sabit bazı eğilimlere sahip olduğu kabulüne yaslanmaktadır. Bu model gelişmeci modelin zıddına sıradan insan özelliklerinin insan gelişiminin önünde bir engel olduğunu ve onların bertaraf edilmesi yoluyla keşfedilebilecek saklı bir ontolojik gerçekliğe katılma yoluyla insanın kendi özünü keşfedeceğini kabul eder.<sup>77</sup> Keşfedici model, gelişmeci modele göre daha dar kapsama sahiptir; yani özel ve belli bir dinsel geleneğe ve bu geleneğe yaslanan ontolojik bir kabule dayanmaktadır. Bu modeller genel bir çerçeve sağlamasına rağmen insani mükemmelliğin nasıl sağlanacağı konusunda bir açıklığa kavuşmamıza imkân tanımamaktadırlar. Bu açıklığa kavuşmamız için daha önce de birçok defa vurgulandığı gibi ahlakı ve erdemi belli bir dinsel gelenek aracılığıyla ele almak zorunluluğu mevcuttur. Bu düşüncenin ardında ise sadece özel bir dinsel geleneğin kabulleri değil, modern ahlak teorilerinin temel birimi olan soyut ve evrensel insan doğasından hareket edilerek oluşturulan evrensel ahlak ve bireyseliğe karşı daha yerel ve kültüre gömülü halde bulunan ahlak ve bu ahlakın taşıyıcısı olan bir birey tanımının merkeziliği yatmaktadır. Erdem etiği kapsamında dinsel ahlakın yasalara indirgenebileceği ve ahlakın dinden özerkleşen yapısıyla daha evrensel bir olguya işaret ettiği kabulünü oldukça açık ve etkili biçimde eleştiriye tabi tutan ve dinsel ahlakın toplumsal yönüne vurgu yapan en önemli düşünürlerden biri olan Stanley Hauerwas'ın düşünceleri konumuz açısından çok büyük bir öneme sahiptir.

---

<sup>75</sup> A.e.

<sup>76</sup> A.e.

<sup>77</sup> A.e.

Hauerwas, MacIntyre’ın özelde modern ahlak teorilerine, genelde ise tüm bir liberal modern siyaset teorilerine yönelttiği eleştirilerden büyük ölçüde etkilendiğini açık biçimde belirtmektedir.<sup>78</sup> MacIntyre’ın vurguladığı en önemli nokta ise, hatırlanacağı üzere, ahlakın ancak ve ancak pratikler aracılığıyla mümkün olduğu, pratiğin ise tamamen toplumsal bir içeriğe sahip olduğu dolayısıyla toplumların varlığını mümkün kılan gelenekler olmadan ahlakın imkân dâhilinde olmadığıdır. Buna göre evrensel bir rasyonaliteden bahsetmek veya herhangi bir gelenek ötesi rasyonalite tanımı yapmak mümkün değildir, yaşantımıza uygun herhangi bir rasyonalite ancak ve ancak geleneklerin sağladığı kültürel ve sosyal hayat tarafından mümkün hale gelmektedir.<sup>79</sup> Bu görüşün karşısında ise Kant ve Mill gibi filozoflarca temsil edilen evrensel olduğu ölçüde herhangi bir geleneğe veya kültüre içkin olmayan ancak gelenekleri ve kültürleri dışarıdan bir ölçüt olarak değerlendirmeye tabi tutacağımız rasyonel-normatif bir ahlak savunusu bulunmaktadır. Bu ise ahlakı tarihten ve kültürden bağımsızlaştırdığı ve otonom kıldığı ölçüde bireylerin “öyküsel bütünlüğe” sahip bir yaşantı sürmelerinin önünde bir engeldir.<sup>80</sup> Daha önce vurgulandığı gibi ahlaki evrensellik ve soyutlamanın zorunlu olarak görülmesi aynı zamanda bireyin hayatının bütünselliğini ve içinde yaşadığı toplumla olan ilişkisini de ikinci dereceden önemli, hatta ahlak söz konusu olduğunda tamamen önemsiz bir hale getirmektedir. Hâlbuki tamda bu kabulün zıddına ahlaki yaşantının anlamlı olması ve kavranabilir bir formda olması için benim bir toplum içinde ve bu toplum tarafından sağlanan belli bir insani mükemmellik ideasını içinde barındıran ve hayatının bu doğrultuda anlamlı bir öykü olarak ortaya çıkmasında olanak tanıyan özel bir zaman, mekân ve kültür içinde değerlendirilmem gerekmektedir.<sup>81</sup> Modern ahlak teorileri ise tam tersine “yersiz-yurtsuzlaştırılan” bir benlik ve soyut olduğu ölçüde ahlaki seçimleri herhangi bir somut ve sosyal ilişkiler ağının dışına iten bir kimlik kurgusunu merkeze almışlardır.<sup>82</sup> Buna bağlı olarak da ahlaki dil veya ahlakın dili yersiz-yurtsuzlaştırılan bireyin herhangi bir bağlamda anlayabileceği bir çerçeve

---

<sup>78</sup> Stanley Hauerwas, “The Virtues of Alasdair MacIntyre,” **First Things: A Journal of Religion, Culture, and Public Life**, Ekim, 2007, s. 36.

<sup>79</sup> MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?**, s. 369.

<sup>80</sup> Hauerwas, “The Virtues of Alasdair MacIntyre,” s. 36.

<sup>81</sup> **A.e.**, s. 37.

<sup>82</sup> Lewis P. Hincham, “Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre’s Critique of Liberal Individualism,” **Polity**, C.21, No:4, 1989, s.636

dâhilinde ve bu kabule yaslanılarak oluşturulmuştur.<sup>83</sup> Yani herhangi bir ahlaki ilke, belli bir sosyal ve kültürel zeminden kopuk biçimde, rasyonel olarak herhangi bir birey tarafından hangi kültürde veya tarihsel kesitte yaşıyorsa yaşasın, anlaşılabilir kabulü deontik ve faydacı ahlak teorilerinin özünü oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ahlaki ilkeler tarihten, sosyal ve kültürel dünyadan bağımsızdırlar ve onlara yön verirler, bu durumun tersi ise mümkün değildir kabulü, anılan ahlak teorilerinin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Bu düşüncenin kendisi aslında oldukça yeni ve tarihsel bir kabule yaslanmaktadır. “Bireyselci” ideolojinin Aydınlanma dönemiyle birlikte hâkimiyet kazanması ve bireyin metafizik-epistemolojik olarak toplum, gelenek ve kültür karşısında öncelenmesiyle ortaya çıkan bu düşünce bireyin ahlaki yaşantısının herhangi bir toplumsal ve tarihsel öyküden kopartılarak ele alınabileceğini savunmaktadır.<sup>84</sup> Bu durum geleneksel toplumlarda mevcut olan ve bireyleri içine gömülü oldukları sosyal roller, toplumsal idealler, ortak değerler dünyası aracılığıyla tanımlayan veya ancak bu çerçevede özneyi mümkün gören anlayışın tam karşısında bir görüşe tekabül etmektedir. İnsan doğası evrensel ve sosyalleşme öncesi ele alınmakta ve bu şekilde tanımlanmaktadır. Özellikle MacIntyre’in savunusunu yaptığı erdem etiği ise bireyin ancak geleneksel biçimde ele alınabileceğini ve kimlik oluşumunun, ahlakiliğin ancak bu şekilde keyfilikten, soyutluluktan kurtulup objektif bir temele sahip olabileceği temeli üzerinde yükselmektedir.<sup>85</sup> Bu düşüncenin temelinde ise belli bir toplumsal, tarihsel ve kültürel dünyaya ait olmanın veya bunlardan süzülen gelenekler aracılığıyla oluşacak olan kimliğin herhangi bir ahlaki değerlendirme için zorunlu bir ön koşul olduğu kabulü yatmaktadır.<sup>86</sup> İçinde yaşanılan toplumlar veya daha organik bir kavram olarak cemaatler şu altı açıdan ahlak ve erdemlerle ilişkilidirler:<sup>87</sup>

1. Erdemler dilin öğrenilmesine benzer biçimde ancak ve ancak belli bir topluluk içerisinde öğrenilirler; bireysel çabayla yoktan üretilmeleri veya rasyonel olarak icat edilmeleri mümkün değildir.

---

<sup>83</sup> A.e., s. 640.

<sup>84</sup> A.e., s. 644.

<sup>85</sup> Sean Sayers, “Identity and Community,” *Journal of Social Philosophy*, C. 30, No: 1, 1999, s. 148.

<sup>86</sup> A.e., s. 149.

<sup>87</sup> Lawrence Blum, “Community and Virtue,” *How Should One Live?*, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 232-234.

2. Erdemleri ancak bir topluluk mensubu olarak elde etmemizin ötesinde, onlar ancak ve ancak bir topluluk içerisinde yaşanabilirler. Topluluklar erdemi destekleyen veya ayakta tutan temel kaynaklardır.
3. Ahlaki kişilik ve bir bütün olarak ahlaki özne ancak ve ancak bir topluluk içinde ortaya çıkmaktadır.
4. Bir erdemin ne anlama geldiğini, nasıl yaşanması gerektiğini ancak ve ancak bir topluluk içinde yaşayarak öğreniriz çünkü topluluklar erdemin içeriğini sağlayan yani onun ne olduğunu ve olmadığını belirleyen ana yataklardır. Buna göre biz bir erdemi sadece bilinçsel olarak değil, yaşadığı gibi veya yaşanması gerektiği gibi algılayarak, içselleştirerek ancak bir topluluk içerisinde anlar ve bundan hareketle de ahlaki kuralları tikel durumlara nasıl uygulayacağımızı, karşılaştığımız durumların ne tür eğilimleri ve eylemleri gerektirdiğini yaşayarak öğreniriz. Yani erdemleri bir topluluktan bağımsız ve sosyalleşme sürecinden önce, deneyime ihtiyaç duymadan öğrenmemiz imkân dâhilinde değildir.
5. Benzer biçimde hangi eylemlerin ve eğilimlerin değerli olduğu hangilerinin olmadığı noktasında topluluklar bizlere bir standart sağlarlar. Bu standardın soyut biçimde ele edilmesine ve yaşanmasına imkân yoktur.
6. Bunun sonucunda da erdemler, özellikle topluluk yaşantısıyla ilgili olan adalet, hoşgörü vb. gibi erdemler, bir topluluğun devamına ve ayakta kalmasına imkân tanır.

Böylece erdem etiği kapsamında, ahlaki özne ve erdemlerin ancak ve ancak bir topluluk içerisinde imkân dâhilinde oldukları, bunun ise tek yönlü bir işleyiş olmadığı ve erdemlerin de tersinden bir topluluğun veya cemaatin varlığının imkân dâhilinde olmasının ön koşulları olduğu tespitinde bulunabiliriz. Diğer bir deyişle, erdemler, ahlaki özne ve topluluklar arasında döngüsel bir ilişki mevcuttur. Bu paralelde birey için ahlaki yaşantıyı mümkün kılan değerlerin seçimlerle ortaya çıkmadığı, daha önceden zorunlu olarak verili olmak durumunda olduğu ve kimlik veya karakterin ancak bu şekilde ele alınabileceği vurgulanmalıdır. Diğer bir ifadeyle “ahlakımız mevcut şartlarımızla temellendirilebilir ve temellendirilmelidir.”<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Sayers, “Identity and Community,” s. 151.

Böylesi bir temellendirmede ise karşımıza çıkacak olan radikal görecelik tehlikesi, temel olarak günümüzün toplumsal idealleri merkezde olmak üzere mevcut olanı eleştirme çabasıyla aşılabılır.<sup>89</sup> Yani toplumsal, tarihsel ve kültürel geleneğin bize sağladığı idealler bugünkü toplumsal durumumuzun gerçeklikleri olmayabilir ve bu nokta bize gelenek içi bir olanak olarak mevcut toplumsal durumu eleştiri imkânı tanımaktadır. “Biz dünyamız için yeni ilkeleri dünyanın mevcut ilkelerinden geliştiririz” sözünde açık biçimde yansıtılan düşünce bu kabulün özünü vermektedir.<sup>90</sup> Bu tespit dinsel gelenekler söz konusu olduğunda belli bir dinin herhangi bir cemaatte yaşanan formunun ahlaki olarak değerlendirilmesinin ölçüsü olarak bu dinin kendi ideallerinin merkezi olduğunu vurgulamaktadır. Böylece bir dinin mevcut olarak yaşanan biçimiyle, sahip olduğu idealler birbirinden ayrılmakta ve idealler din içi ahlaki ilkeler olarak herhangi bir toplumsal veya bireysel eylemin veya tavrın kendisi aracılığıyla değerlendirilebileceği üst bir normatif küme olarak öne çıkmaktadırlar. Bu tespit daha önce ele alındığı biçimiyle, dinlerin ahlak dünyalarının yasalara indirgenip indirgenemeyeceği noktasında bize dinsel yasaların mevcut olanın ötesinde veya ondan bağımsız olmak yerine mevcut olana içkin bir halde ve ahlaki yaşantının kendisi aracılığıyla değerlendirilebileceği ilkeler oldukları ve bu anlamda da bir dinin mensuplarına kendilerini insani olarak gerçekleştirmeleri için belli bir teleoloji sağlayan olgular oldukları savunulabilir. Bu durum çağdaş erdem etiğinde din-ahlak ilişkisini soruşturan herhangi bir incelemenin kategorik olarak din ve ahlak arasında bir ayrıma gitmesini sorunlu hale getirmektedir.

Din ve ahlak arasındaki ilişkiyi herhangi bir şekilde bir sorun olarak ele alan bir inceleme, ahlakın ve dinin kendi içlerinde otonom olduklarını, ahlakın daha evrensel bir yöne sahip ve bu açıdan da daha yerel özellikler sergileyen dinden bağımsız olduğu kabulüne yaslanmaktadır. Hauerwas, bu paralelde oldukça radikal bir biçimde erdem etiği bağlamında veya herhangi bir şekilde din-ahlak ilişkisini ele almanın anlamsız bir çaba olduğunu belirtmektedir. Hauerwas’a göre ahlak ve din ilişkisinin felsefede sorun olarak ortaya çıkmasında Kant’ın oldukça önemli bir

---

<sup>89</sup> A.e., s. 154.

<sup>90</sup> Marx, “Letter to Rague (September 1843),” *Collected Works*, C. 3, Londra, Lawrence and Wishart, 1975, s. 144’den nakleden, Sayers, “Identity and Community,” s. 154.

katkısı mevcuttur.<sup>91</sup> Kant'ın ahlak teorisi ahlaki objektif ve tümel bir olgu olarak, dini ise subjektif ve tikel bir olgu olarak ele aldığı ölçüde tarihten bağımsız bir ahlak kavrayışının yüklenicisi olmuştur. Bunun sonucunda ise ahlaki temellendirmeyi ve değerlendirmeyi tarihsel veya geçici bir varlık olan ahlaki öznenin deneyiminden ayırmıştır.<sup>92</sup> Bu durumun ortaya çıkmasında üç önemli faktör etkili olmuştur.<sup>93</sup> Bunlardan ilki din ve ahlak ilişkisinin bir soru olarak ortaya çıkması veya bu şekilde bir öykünün yazım imkânı Avrupa'da sekülerleşmeye bağlı olarak teizm ve kültür arasında rol değişimi neticesinde ortaya çıkmıştır. Önceki dönemde teizm kültürün kendisiyle anlamlı olduğu üst çitayı belirlerken bu dönemde kültür öncelikli hale gelmiştir. İkinci olarak yeni bir kavram olarak ahlaki otonomluk veya özerklik bir önceki dönemde ele alındığı biçimiyle öznenin var olan ahlaki düzene kendi rızasıyla intibakı anlamını yitirmiş ve kendi kendine ahlaki yasalar koyabilme yeteneği olarak gelenekten ve dinden özgürleştirici bir tanıma kavuşturulmuştur.<sup>94</sup> Üçüncü olaraksa ahlaki aklın ve ideallerin tarihsel boyuttan arındırılması böylece tarihe karşı aşkın bir zemine çekilmesi amaçlanmıştır. Bu durumun sonucunda ise yaşamın bütünselliğini ve ahlaki öznenin deneyimini merkeze alan geleneksel ahlaki değerlendirmelerin yerini eylem merkezli olan ve ahlaki yaşantıyı sadece yasalar ve bu yasaların tikel durumlar karşısında uygulanması paralelinde ele alan yeni bir ahlaki teori yapma imkânı ortaya çıkmıştır. Bu paraleldeki eleştiriler daha önce ele alındığından dolayı tekrar belirtmeye ihtiyaç yoktur ancak bu ahlaki kavrayışta öznenin inançları, içinde bulunduğu toplum, arzuları ve bireysel tarihinin bir öneminin olmadığını hatırlatmak konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu dönemde siyasi bir proje olarak kemale eren ulus devletler aracılığıyla ortaya çıkan ve geleneksel dinlerin araçsal bir konumda destek vermesi beklenen "sivil din" olgusu ise seküler bir zeminde ulusalcı ideolojilerin dinselleşmesi olgusuna işaret etmektedir. Sivil din olgusu modern dönemlerdeki siyasal, sosyal ve kültürel öğelerin dinsel bir formda ancak seküler bir zeminde üretilmeleri sürecini kavramsallaştırmaktadır. Çok kısaca vurgulamak gerekirse seküler ideolojiler kendilerini dinsel geleneği taklit ederek üretmişlerdir ve

---

<sup>91</sup> Katongole. **Beyond Universal Reason: The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas**, s. 10.

<sup>92</sup> **A.e.**, s. 252.

<sup>93</sup> **A.e.**, s. 6.

<sup>94</sup> Jennifer A Herdt "The Invention of Modern Moral Philosophy: A Review of *The Invention of Autonomy* by J. B. Schneewind," **Journal of Religious Ethics**, C. 29, No:1, 2001, ss. 157-158.

bu açıdan da yeni dönemin kendisine nispetle anlamlı hale geldiği sosyal, siyasal ve kültürel öğeler sadece dinsel arka plandan türemekle kalmamışlar aynı zamanda ancak bu arka planda anlamlı bir bütünselliğe sahip olmuşlardır.<sup>95</sup> Hauerwas'ın bu noktayı vurgulamakla ahlakın dinsel kökenine işaret etmekten de ötede ve daha doğru bir ifadeyle ahlakın ancak ve ancak din zemininde ele alındığında anlamlı bir referans noktasına sahip olabileceğini vurguladığı belirtilebilir. Ancak bu tarihsel kesitten ve yorumdan daha temel olan durum ise düşünürün ahlak kavramının ancak ve ancak kendisinden önce belli bir sıfatla kullanıldığında anlamlı olduğunu vurgulamasıdır. Bu düşüncenin ardındaki ahlakın belli bir gelenek dâhilinde ortaya çıkabilecek bir olgu olduğu ve hiçbir şekilde evrensel bir referans noktasının bulunmadığı yönündeki kabul kendisini açık etmektedir. Düşünürün kendi ifadeleriyle:

“Tüm ahlaki düşünceler ancak belli bir zamana ve mekâna bağlı olarak ortaya çıkarlar. Ahlaki sorunların bir zamandan sonraki zamana değişmesinden de ötede bizzat ahlakın doğası ve yapısı bir cemaatin veya topluluğun tarihsel özellikleri ve kabulleri tarafından belirlenir. Bu perspektiften “ahlak” kavramı yanlıcıdır çünkü bu kavramsallaştırma “ahlakın” tüm tarih boyunca sabit ve tanımlanabilir bir disiplin olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ahlak her zaman için kendisinden önce betimleyici bir ifade veya bir sıfat gerektirir; örneğin Yahudi, Hristiyan, Hindu, egzistanyalist, pragmatik, faydacı, hümanist, ortaçağ, modern vb. gibi. Bunun nedeni bir disiplin olarak ahlakın sosyal ve tarihsel karakterine işaret etme zorunluluğudur.”<sup>96</sup>

Bu açıdan da din ve ahlak arasında kategorik bir ayırım yapmak, ahlaki evrensel dini ise yerel bir olgu olarak ele almak imkânı mevcut değildir. Ahlak da, din de zaten ancak ve ancak belli bir geleneğin ismini sıfat olarak alacağı için genel bir kategori olarak din ve ahlak sorunundan bahsetmek mümkün değildir. O halde belli bir dinsel geleneğin ahlaki dünya görüşü ve diğer bir dünya görüşünden doğan ahlak arasında herhangi bir evrensel ölçüt olmadan bir kıyaslama yapma imkânı bulunmadığından ahlak sadece bir geleneğe ait formuyla ele alınabilir. Bu düşünce daha önce Thomas Aquinas'ta ele alındığı biçimiyle doğal ve teolojik erdemler

---

<sup>95</sup> Katongole, . **Beyond Universal Reason: The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas**, s. 12.

<sup>96</sup> Stanley Hauerwas, **The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics**, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1983, s. 1. Nakleden, Katongole, . **Beyond Universal Reason: The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas**, s. 121.

arasında bir ayrıma gitmeyi de reddetmektedir. Buna göre evrensel ve genel geçer bir tabiata sahip doğal erdemler tanımı tıpkı ahlakın evrensel ve soyut olduğu kabulü gibi gelenek ötesi veya dışı bir ölçütün mevcudiyetine işaret ettiği ve bunun imkân dâhilinde olmamasından dolayı savunulabilecek bir görüşü ifade etmemektedir. Hauerwas'ın geliştirdiği ve bir topluluğa mensup bireylerin ve bu topluluğun tarihsel süreçteki ahlaki tecrübelerini anlamlı kılan öyküsel akıl veya bütünsellik ise bu kabullerin doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Modern ahlak teorilerinin ele aldığı biçimiyle ahlaki öznenin inançları, arzuları ve içinde bulunduğu topluluktan kopuk evrensel ahlaki yasalar yerine bireyin ne olduğu ve eylemlerinin mahiyeti veya özne ve eylem arasındaki ilişkide zorunlu bir bağın ahlaki karakterle birlikte mevcut olduğu kabulü ahlaki seçimlerin merkeze alınması yerine öznenin ahlaki yaşantısının kalitesinin merkeze alınmasını gerektirmektedir.<sup>97</sup> Bu ise ahlaki seçimleri karşılaşılan durumlar karşısında ortaya çıkan anlık değerlendirmeler olarak ele alan modern ahlak teorilerinin yerine öznenin yaşantısının bütünselliği içinde ahlaki değerlendiren ve ahlaki yaşantıyı dünyayı belli bir “görme” biçimi çerçevesinde dilin, alışkanlıkların ve duyguların bir hayat boyu sürecek eğitimi olarak gören “öyküsel rasyonalitenin” “saf aklın” yerini almasını gerektirmektedir.<sup>98</sup> “Öyküsel ahlak” öznenin sosyal kimliğini ahlak için başlangıç noktası olarak ele alır ve ahlaki karakter, dünyayı belli bir biçimde görme ve içinde bulunulan toplumun tarihsel öyküsünü merkeze aldığı ölçüde de ahlaki yaşantının tarihsel boyutuna vurgu yapar. Bu ise modern ahlak teorilerinde olduğu biçimiyle ahlaki yaşantının sistematik rasyonel bir açıklaması yerine, öykü merkezli bir açıklamayı gerektirdiği ölçüde sistemden öyküye bir kayışı ifade etmektedir.<sup>99</sup> Dünyayı algılama biçimimiz, kendimiz ve çevremizle kurduğumuz ilişki, ahlaki seçimlerimizde ve genel olarak ahlaki yaşantımızda geliştirdiğimiz eğilimlerin tamamı sosyo-dilsel bir çevrede kişiliğimizin ortaya çıkmasıyla mümkün hale gelmektedir. Bu açıdan da kimliğimiz, ahlaki iyi kavrayışımız ve ahlaki objektiflik arayışımız tamamıyla tarihsel bir çerçevede ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise din söz konusu olduğunda dinsel erdemler ve doğal erdemler ayrımını oldukça sorunlu hale

---

<sup>97</sup> Katongole, . **Beyond Universal Reason: The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas**, s. 30.

<sup>98</sup> **A.e.**, s. 31-32.

<sup>99</sup> **A.e.**, s. 105.



getirmektedir çünkü erdemlerin doğası, sayısı ve anlamları tamamıyla belli bir öyküye ve geleneğe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>100</sup> Hauerwas'ın bu noktadaki temel tezi erdemlerin doğası, anlamları, elde edilmeleri, içselleştirilmelerinin tamamıyla bir cemaatin pratikleri ve bu pratiklere anlam veren, onları kavranabilir kılan öyküler temelinde mümkün hale geldiğidir.<sup>101</sup> Bu çerçevede örneğin Hıristiyan gelenek bağlanımında adalet erdeminin işaret ettiği yaşantı biçimiyle antik Yunan geleneğinde adalet erdeminin işaret ettiği yaşantı biçimi arasında önemli bir fark mevcuttur. Hauerwas'a göre Hıristiyan gelenekte erdemler teleolojik olarak barış merkezde olmak üzere anlamlı hale gelirken, antik Yunan geleneğinde merkezi sahneyi işgal eden olgu savaştır. Bu açıdan da antik Yunan geleneği dışlama, çatışma ve sınırlı kaynaklar için rekabeti merkeze alıp erdemleri bu çerçevede tanımlarken; Hıristiyan gelenek çatışmayı merkeze alan herhangi bir bireysel kahramanlık idealine ve erdemleri çatışma ve kontrol merkezli olarak tanımlayan bir geleneğe karşı güçlü bir meydan okumayı ihtiva etmektedir.<sup>102</sup> Bu ayrımı yaratan veya bu ayrımın farkına varmamızı sağlayan temel unsur ise bu erdemlerin içinde gerçekleştiği yaşam biçimlerinin, dolayısıyla belli bireylerin karakter özellikleri olan erdemlerin içinde anlamlı oldukları öykülerini bilmemizde aranmalıdır.

Karakter özellikleri eylemlerin aksine bireylerin hayatlarından anlık soyutlamalarla elde edebileceğimiz veya gözlemleyebileceğimiz olgular değildirler. Karakter özellikleri belli bir yaşantı biçimiyle ve bu yaşantı biçimin anlamlı olduğu, içinde gerçekleşme şansı bulunduğu topluluğa işaretlerle anlaşılabilir olgulardır. Erdemler ancak bireyin zaman ve mekân içinde uzanan eğilim türleri olarak eylemlerinde, niyetlerinde, düşüncelerinde ve duygularında açığa çıkan, böylece de belli bir öykü dâhilinde öncesi ve sonrasında kavrayabileceğimiz karakter özellikleridir.<sup>103</sup> Bu açıdan öykünün ne olduğu noktasında belli bir açıklığa kavuşmamız gerekmektedir. Öykü belli bir süre dâhilinde olmuş olan olayların bir örgü çerçevesinde sözlü veya yazılı olarak anlatıldığı, zihni olayların (plan,

---

<sup>100</sup> A.e., s. 242.

<sup>101</sup> A.e., s. 247.

<sup>102</sup> A.e., s. 246.

<sup>103</sup> C. Roberts Robert, "Narrative ethics," **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284\\_chunk\\_g978063121328463](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284_chunk_g978063121328463), 20 Kasım 2007

değerlendirme, duygular vb.) ve eylemlerin içerildiği bir anlatım türüdür.<sup>104</sup> Öykü geçmiş, şimdi ve gelecek dâhilinde ortaya çıkan değişimler, süreklilikler çerçevesinde karakterlerin eylemlerini, niyetlerini, arzularını birbirleriyle olan ilişkilerini, tepkilerini ve düşüncelerini içerdiği ölçüde belli yaşam formlarını ortaya serimler.<sup>105</sup> Öyküler kurgusal ve gerçek olabilirler. Kurgusal olduklarında dahi insani mümkünler dâhilinde ortaya çıkabilecek yaşam formlarını ele almalarından dolayı bize yaşam açısından belli bir gerçekliği aktarırlar. Bu çerçevede özellikle dinlerde veya geleneklerde bazen gerçek öykülerden ziyade kurgusal yönü ağır basan veya mitsel öyküler aracılığıyla tüm zamanlar için örnek teşkil edebilecek karakterlerin veya öznelerin yaşamları örnek olaylar olarak sergilenir. Diğer yandan modern ahlak teorilerinde belirtilen özellikler dâhilinde öznenin yaşam öyküsü ikinci dereceden önemli kabul edilirken, erdem etiği kapsamında ortaya çıkan öyküsel ahlakta öznelerin kimliklerinin ana unsuru olarak bu öyküler kişilik kurucu vasfa sahip olgular olarak ele alınırlar. Diğer yandan öyküler merhamet, adalet, cömertlik, güvenilirlik gibi erdemlerin ve bunların zıddına olan erdemsizliklerin nasıl ortaya çıktıkları, yaşandıkları, hangi vasıflara sahip olduklarını gösterdikleri oranda bize onların yaşanabilmesiyle ilgili olarak ahlaki bir gramer sağlarlar.<sup>106</sup> Karakter özelliklerinin gramerleri bir gelenekten diğer geleneğe değişim gösterirler ve onlar hangi eylemin, duygunun, motivasyonun, sebeplerin karakteristik olarak hangi karakter özelliğinin kurucu unsuru olduğunu gösterirler. Bu açıdan da bir erdemin grameri onu mümkün kılan tüm unsurların bir öykü dâhilinde ortaya konması ve nasıl gerçekleştirileceğinin yolunun gösterilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin tevazu erdeminin grameri Hıristiyan gelenek çerçevesinde İsa'nın yaşam öyküsünde somutlaşan, Tanrı sevgisinden kaynaklanan ve ona referansla anlamlı olan bir yapıya sahiptir ve ancak bu kapsam dâhilinde yaşanırsa bir anlama sahip olacaktır.<sup>107</sup> Roberts bu noktada öykülerin bir erdemin nasıl yaşanmasını gösterdiği halde neden felsefeye ihtiyaç duyulduğunu harita mecazı ile açıklamaktadır. Buna göre öyküler hayatın canlılığını ortaya serimlerken, felsefe bu öykülerde açık edilen yaşama

---

<sup>104</sup> A.e.

<sup>105</sup> A.e.

<sup>106</sup> A.e.

<sup>107</sup> A.e.

biçimleriyle ilgili daha soyut bir etkinlik türü olarak bize belli bir harita sağlar ve bu her zaman için daha güvenli bir biçimde yaşamı anlamamızı sağlar.<sup>108</sup>

Dinsel ahlak açısından daha temel olan bir diğer husus ise yukarıda ele alındığı biçimiyle bazı öykülerin sadece belli erdemlerin gramerini anlamamızı sağlayacak anahtarını temin etmenin ötesinde bizzat erdemlerin doğasını ve gramerini belirleyen bir vasma sahip olarak kurucu öyküler şeklinde ortaya çıkmasıdır. Örneğin **Eski Ahit'teki “Mısır'dan Çıkış”** hikâyesi sadece bu öykü dâhilinde ele alınan öznelerin karakter özellikleri bağlamında erdem ve erdemsizliğin gramerini sağlama noktasının ötesinde ahlaki olarak çok daha temel bir işlev görmektedir. Bu öykü sadece belli erdemlerin gramerlerini sağlama dışında İsrailoğulları'nın nasıl bir kimliğe sahip oldukları ve olması gerektiği üzerinden bizzat erdemleri kurmakta ve bu öyküyü hatırlama yoluyla İsrailoğulları'nın tarihsel süreçteki kimlikleri sürekli olarak yeniden üretilmektedir.<sup>109</sup> Bu açıdan da Yahudi ahlakı “Çıkış Hikâyesi” olmadan anlaşılabilir çünkü o bu ahlakın temel gramerini göstermenin ötesinde onu kuran bir vasma sahiptir. Kurucu vasma sahip bu tür öyküler sürekli olarak hatırlanma sayesinde bağlılarına dünyayı belli bir biçimde görme vasfı kazandırmakla kurucusu oldukları ahlaki geleneğin özünü oluştururlar. Hauerwas, benzer biçimde Hristiyanlar için kurucu olan öykünün ise İsa'nın çarmıhta gerilmesi olduğunu belirtmektedir.<sup>110</sup> Buna göre bu öykü Hristiyan benliğinin kurucusu olduğu ölçüde onun ahlaki yaşantısı noktasında da mümkün yolların sınırını çizen, erdemlerin doğasını ve temel gramerini sağlayan temel yol işareti olma konumundadır. Hristiyanlar İsa'nın öyküsünü kendi öyküleri kılmakla kendi yaşamlarını Hristiyan cemaat içinde İsa'nın yaşamına benzetirler ve bu şekilde de Tanrı'nın huzurunda kolektif bir yolculuğa çıkarlar.<sup>111</sup> Hauerwas bu noktada özü itibarıyla aslında tüm dinsel gelenekler için önemli sayılabilecek bir tespitte bulunmaktadır. Bu tespite göre bir dine inananların görevi inançlarını dünyaya anlaşılır kılmak değil, dünyayı inançlarına karşı anlaşılır kılmaktır.<sup>112</sup> Örneğin Hristiyanlar İsa'nın yaşamını oldukça yanlış biçimde liberal bir kahramanlık öyküsü çerçevesinde modern

---

<sup>108</sup> A.e.

<sup>109</sup> A.e.

<sup>110</sup> Stanley Hauerwas, “The Community Story of Israel and Jesus,” **Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits**, Ed. Jeffrey S. S., New York, Oxford University Press, 1996, s. 102.

<sup>111</sup> A.e., ss. 105-106.

<sup>112</sup> A.e., s. 109.

dünyanın temel kabulleri doğrultusunda ortaya çıkan bir kalıba dökmüşlerdir.<sup>113</sup> Bu şekilde de inançlarının gereği olan cemaat yaşantısından uzaklaştıkları ölçüde liberal bireyseldi bir tutum sergilemişler ve inançlarının köksüzleşmesine sebep olmuşlardır. Bu açıdan Hauerwas açık biçimde “çeviri teolojisi” olarak adlandırdığı ve dinsel gelenek dâhilinde bulunan ahlaki tavır ve öykülerden çıkan erdemlerin modern dünyanın şartlarına uyacak biçimde soyutlanması ve dinsel temellerinin görünmez kılınması çabasına karşı çıkmaktadır.<sup>114</sup> Bu yaklaşımın dinsel ahlakın doğasını çarpıttığı ve köksüzleştirdiğini savunan düşünür öykü merkezli bir erdem etiği bağlamında “din ve ahlak ilişkisi” terkinde saklı olan ahlakın evrensel, dinin ise yerel vasıflara sahip olduğu düşüncesini reddetmiş ve din-ahlak ilişkisi sorunun yapay ve çarpıtılmış bir anlayıştan kaynaklandığını savunmuştur.

Hauerwas’ın yukarıda belirtilen görüşlerini somut bir biçimde Richard Bondi ile birlikte pratik bir ahlaki sorun olarak ötenazi ve intihar olguları bağlamında geliştirdiği ahlaki gerekçelendirmesinde gözlemek mümkündür. Hauerwas ve Bondi, ötenazi ve intiharı soyut birer ahlaki sorun olarak ele almak yerine Hristiyan cemaat için kurucu vasa sahip öyküler ve bunlarla ilgili toplumsal hafıza bağlamında bir Hristiyan’ın kim olduğu ve olması gerektiği çerçevesinde ele almışlardır.<sup>115</sup> Düşünlere göre bu olgular karşısında ahlaki teoriler genel olarak belli bir zaman-mekân bağlamını işaret ettikten sonra “Ne yapmalıyız?” sorusunu gündeme getirmektedirler. Hâlbuki bunun yerine yapılması gereken ötenazi ve intiharı belli bir cemaatin öyküsel bütünlüğü içerisinde nasıl bir gramere sahip olduklarını tespit etmek ve bu sorunları “Nasıl biri olmalıyız?” sorusu kapsamında ele almaktır.<sup>116</sup> Bu açıdan da bu eylemlerin geniş bir sosyal arka planda ve gelenekte ahlaki olarak ne anlama geldikleri asıl sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncenin altında yatan temel kabul ise hayat ve ölüm hakkındaki inançlarımızdan kaynaklanan tavırlarımızın ancak ve ancak belli bir öykü dâhilinde anlamlı oldukları veya hayatlarımızın ana eksenini oluşturan öykülerin inançlarımıza dolayısıyla eylemlerimize yön verdiğidir. Hristiyan gelenek dâhilinde ise ötenazinin ve intiharı

---

<sup>113</sup> A.e., s. 110.

<sup>114</sup> A.e., s. 119.

<sup>115</sup> Stanley Hauerwas, Richard Bondi, “Memory, Community and the Reasons for Living: Theological and Ethical Reflections on Suicide and Euthanasia,” *Journal of the American Academy of Religion*, C.44, No:3, Eylül, 1976, s. 439.

<sup>116</sup> A.e., s. 440.

anlamı ancak ve ancak Hıristiyan cemaati mümkün kılan, ona sahip olduğu kimliği sağlayan belli bir kurucu öykü bağlamında kendini açık etmektedir.<sup>117</sup> Ahlak teorisinin görevi ise belli bir eylemin veya sorunun içinde gerçekleşeceği topluluğun ne tür bir kurucu öyküye sahip olduğunu hatırlatmak ve bu çerçevede bir yol haritası sağlamaktır. Öykülerimiz bağlamında geçmişimizi açık eden, bugünümüzü anlamlı kılan ve geleceğimizle ilgili bir doğrultu sağlayan ahlak bu açıdan tarih disiplinine oldukça yakın bir işlev görmektedir.<sup>118</sup> Ahlakın tarih disiplinine yakın bir işlev görmesi hatırlama ve hafıza olgularını gündeme getirmektedir. Bir topluluğun kimliğini kuran dolayısıyla mensuplarına belli bir aidiyet ve benlik sağlayan kurucu vasfa sahip olan öyküler, hafıza ve hatırlanma yoluyla barındırdıkları olaylardan daha ziyade karakter örneklerinin bireyin bugünkü yaşam öyküsünde yol gösterici bir vasfa sahip olmasını sağlarlar. Öykülerdeki karakterlerin zihinde sürekli olarak canlı tutulması hayatın bu karakterler aracılığıyla algılanmasını veya görülmesini sağlayacaktır.<sup>119</sup> Hıristiyan gelenek dâhilinde ise bu durum bizim hayatımızın mutlak anlamda sahibi olmadığımız ancak Tanrı'nın hayatımızın sahibi olduğu kabulünün bireyin hayata karşı temel bakış açısı olması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Böylece ötenazi ve intihar belli bir öyküsel akıl çerçevesinde hayata karşı sergilenen yanlış tavırlar olarak reddedilmektedir. Ancak düşünürler bu reddin ahlaki temellendirmesinde hiçbir şekilde evrensel kabullerden veya soyut durumlardan hareket etmemektedirler. İntihar ve ötenazi Hıristiyan kimlik ve cemaatin tarihsel öyküsü dâhilinde ve bu öykünün sağladığı temel gramer kapsamında bir Hıristiyan nasıl yaşamalıdır veya hayata karşı nasıl bir tavır geliştirmelidir soruları çerçevesinde ele alınmakta ve bu kimliğin bütünselliğine zarar veren eylemler olarak ahlaki anlamda olumsuzlanmaktadır. Bu noktada genel bir sonuç çıkartacak olursak herhangi bir ahlaki soru veya sorun belli bir dinsel gelenek dâhilinde ve bu dinsel geleneğin kurucu vasfa sahip öykülerinden süzülen karakter özelliklerinin ahlakın genel gramerini sağladığı bir çerçeve dâhilinde ele alınmalıdır. Diğer bir ifadeyle “Ne yapmalıyım?” sorusunun cevabı ancak ve ancak mensubu olduğum veya aidiyet

---

<sup>117</sup> A.e., s. 442.

<sup>118</sup> A.e.

<sup>119</sup> A.e., s. 445.

duygumun kendisine yöneldiği dinsel gelenek çerçevesinde oluşan kimliğim kapsamında cevabını bulacağım “Ben kimim?” sorusundan sonra gelmelidir.

Diğer yandan erdem etiği kapsamında erdemli bireyin veya dinler söz konusu olduğunda azizlerin örnek veya paradigmatik karakterler olarak ahlaki yaşantıda merkezi bir işleve sahip oldukları daha önce vurgulanmıştı. Bu açıdan da dinsel ahlakın sadece kural merkezci olmadığı belirtilmiş ve bazı çağdaş erdem etikçilerinin seküler bir ahlak inşası çabaları sonucunda dinsel ahlakı “tanrısal emir teorisi” çerçevesinde ele almalarının eksik ve yanlış bir okuma biçimi olduğu üzerinde durulmuştu. Bu bağlamda Linda Trinkaus Zagzebski erdem etiği kapsamında “tanrısal emir teorisinin” karşısında “tanrısal motivasyon teorisi” adını verdiği bir teori geliştirmiştir. Zagzebski bireylerin duygu ve inanç gibi zihni durumlarının bireyin kimliğini oluşturan en temel unsurlar arasında yer aldığını belirtmektedir.<sup>120</sup> Düşünüre göre pratik akıl yürütme, kararlılık, seçim ve eylem ancak ve ancak ilk olarak duyguyu anladığımız takdirde bir anlam kazanacaktır. Çünkü duygu bu olguların üzerinde iş gördüğü ana malzemedir ve bu zeminde de o hem ahlak için ilk başlangıç noktası olması açısından hem de kavramsal açıdan diğer olgulara göre daha önceliklidir.<sup>121</sup> Duygunun kavramsal olarak öncelikli olması onun ahlak için en önemli başlangıç noktası olan “iyi duygu” kavramına işaret etmesi veya içermesinden kaynaklanmaktadır. Duygu veya iyi duygu düşünüre göre üç noktadan ahlak noktasından öncelikli bir konumda bulunmaktadır.<sup>122</sup> İlki genetik olarak önceliklidirler; yani iyi duygu ahlaki kavram ve inançların elde edilmesinde ilk basamağı oluşturur ve yaşam boyu ahlaki yargılar doğrultusunda eylemde bulunmak noktasından ana motivasyonu sağlar. Duygular, ahlaki örnekler taklit edilerek elde edilir ve pratik aklın rehberliğinde gözden geçirilebilir, ancak aklın bu anlamdaki işleyişinden önce ortaya çıkarlar. İkinci olarak duygu kapsamlı bir ahlak teorisinde birincil kavram olarak işlev görmektedir. Yani bireyin tüm ahlaki özellikleri, eylemleri ve eylemlerinin sonuçları iyi duygulardan türemektedir. Üçüncü ve son olaraksa duygunun değeri metafizik olarak karakter özelliklerinin, eylemlerin, eylemlerin sonuçlarının değerine göre daha önceliklidir. Bunun temel nedeni

---

<sup>120</sup> Linda Trinkaus Zagzebski, **Divine Motivation Theory**, New York, Cambridge University Press, 2004, s. 342.

<sup>121</sup> **A.e.**, s. 385.

<sup>122</sup> **A.e.**, ss. 178-179.

duyguların potansiyel olarak motive edici bir vafâ sahip olmaları ve eylemde bulunmak için gerekçe sağlamalarıdır. Bu açılardan düşünür, ahlak noktasında iyi duygudan kaynaklı motivasyonun herhangi bir ahlaki olguyu değerlendirmekte merkezi olduğunu savunmaktadır. Yani iyi duygudan kaynaklı motivasyon bir öznenin veya eylemin erdemli olup olmadığı noktasında kavramsal ve metafizik bir önceliğe sahiptir. Bu noktada ise “iyi duygunun” kendisi aracılığıyla tanımlandığı veya anlamlı hale geldiği “paradigmatik örnek” hem semantik olarak hem de metafizik olarak zorunlu bir biçimde ahlaki teoriye dâhil olmaktadır.<sup>123</sup> Semantik olarak paradigmatik örnek, iyinin herhangi bir özellikler kümesinden ziyade kendisine referansla tanımlandığı bireye işaret etmektedir. Metafizik olarak ise iyinin ve değerın kaynağı olma vasfını kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bu açıdan dinsel bir temele yaslanan ahlak teorileri insanlar arasında ortak bir ahlaki dünya yaratılması noktasında çok önemli bir işleve sahiptirler. Bunun temel nedeni modern seküler ahlak teorilerin, özellikle de deontik ve faydacı teorilerin, herhangi bir paradigmatik örneği içerecek bir yapıya sahip değilken, dinsel geleneklerin bu noktada oldukça zengin ve iyi tanımlanmış bir hazineye sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>124</sup> Zagzebski’ye göre bu durumdan ötürü soyut sistemlere sahip seküler ahlak teorilerinden ziyade, üzerinde uzlaşa sağlanabilecek ortak bir ahlak çok büyük bir ihtimalle ahlaki olarak zengin bir içeriğe sahip dinsel gelenekler arasındaki diyalogdan yükselecektir.<sup>125</sup> Paradigmatik örneklerin, ahlaki iyiyi kendilerine nispetle tanımlama fırsatı sunması, ahlakın basit bir sosyal uzlaşaya indirgenmesini veya tarihsel geçiciliği içinde insanın ahlakın yegâne standardı olmasını ve böylece ahlakın belli oranda köksüzleşmesi tehlikesini bertaraf eden bir olanak sağlamaktadır. Yani paradigmatik örneklerin iyinin ne olduğu noktasında referans gösterilebilecek kişiler olması, nesnelere alakalı olarak dış dünyadan referans göstermemizin sağladığı olanağın aynısını sağlarlar. İyinin ne olduğu noktasında tam ve kâmil bir tanım geliştiremesek bile, onu göstermek için nereye bakacağımızı biliriz ve böylece de ahlaki şüpheliğin tehlikelerinden uzaklaşırız.<sup>126</sup> Diğer yandan paradigmatik örnekler ahlaki kişiliğe sahip olma sürecinde bizim için ilk basamak noktasını

---

<sup>123</sup> A.e., s. 386.

<sup>124</sup> A.e., ss. 57, 384-385.

<sup>125</sup> A.e., s. 385.

<sup>126</sup> A.e., s. 52.

oluştururlar. Paradigmatik olarak iyi olan kişiler sadece hangi duyguların iyi olduğunu göstermekle kalmazlar, onlar aynı zamanda bize şeyleri nasıl algılamamız gerektiğini, neler için kaygılanmamız gerektiğini de gösterirler.<sup>127</sup> Bu çerçevede ahlaki kavramlar ve karşılaşılan durumlar karşısında ahlaki yargılarda bulunmak belli bir deneyimi gerektirir. Yani biz ahlaki duyguyu ancak belli bir hayat deneyimi aracılığıyla elde ederiz. Bu noktada duygular etrafımızdaki dünyayı algılamamızda temel olan kavramları kuran bir vasa sahiptirler. Duygulara doğuştan sahip olmamıza rağmen onlar hayat deneyimi aracılığıyla belli bir kalıp kazanırlar ve bu süreçte doğuştan itibaren etrafımızdaki kişileri taklit ederek belli duyguları belli biçimlerde ifade etmeyi öğreniriz. İnsanlar doğuştan bir vasıf olarak taklit yeteneğine sahip olmalarına rağmen “taklit” ve “iyi” kavramlarına sahip değildirlere. Ancak fiziksel ve zihinsel gelişim sürecinde bu kavramlar edinilir ve böylece biz neden bazı bireyleri taklit ettiğimizi veya etmemiz gerektiğini, iyinin ne olduğunu sorgulamaya başlarız.<sup>128</sup> Bu noktada, temel olarak sadece deneyime dayalı olarak neden iyi kavramına sahip olduğumuzu, dünyanın nasıl ve neden dolayı bu kavramın bizde ortaya çıkmasına olanak sağladığını, ahlakın paradigmatik örneklerini nasıl tanıdığımızı ve takdir ettiğimizi açıklayamamaktayız.<sup>129</sup> İşte bu soruların anlamlı bir cevabı olarak ve ahlak dünyamızı temellendiren temel unsur olarak Tanrı'nın varlığı ve O'nun ahlaki motivasyonu devreye girmektedir.

Zagzebski batı felsefe geleneğinde Tanrı ve ahlak ilişkisi noktasında iki ana yaklaşımın mevcut olduğunu belirtmektedir.<sup>130</sup> Bunlardan ilki gönüllülük yaklaşımı olarak bilinen ve ahlakı Tanrı'nın özgür iradesinin bir yansıması olarak gören yaklaşımdır. Diğer ise entelektüalizm olarak bilinen ve ahlaki doğruların Tanrı'nın özgür iradesinden türemek yerine sonsuz bir öze sahip hakikatler olduğunu savunan görüştür. Her iki yaklaşımda da ahlaki ilkeler veya genel olarak ahlak yasa olarak ele alınmaktadır. Düşünür bu iki yaklaşımın dışında üçüncü bir alternatif önermektedir. Buna göre Tanrı'nın ahlak noktasında temel olması, O'nun özgür iradesi veya aklından kaynaklanmak yerine O'nun ahlaki motivasyonundan

---

<sup>127</sup> A.e., s. 183.

<sup>128</sup> A.e., s. 52.

<sup>129</sup> A.e., s. 341.

<sup>130</sup> A.e., s. 185.



kaynaklanmaktadır.<sup>131</sup> Tanrı'nın ahlaki motivasyonu, tıpkı insanlarda olduğu gibi, erdemlerinin kurucu unsurlarıdır. Bu açıdan da gündelik hayatta birçok iyi örneğiyle karşılaşmamıza rağmen iyinin nihai paradigmatik örneği ve tüm değerlerin kaynağı Tanrı'dır.<sup>132</sup> Ahlak bu şekilde Tanrı'nın kişiliğinde temellendirildiğinde asıl soru olarak Tanrı'nın bir kişiliğe sahip olup olmadığı önem kazanmaktadır. Düşünür Tanrı'nın beş açıdan bir kişiliğe sahip olduğunun Yahudi-Hıristiyan gelenek bağlamında öne sürülebileceğini savunmaktadır.<sup>133</sup> İlk olarak kişilik sahibi bir varlık akla sahip olmalıdır. İkinci olarak bir kişilik kendi benliğinin ve ötekilerin ayrımının bilincinde olma anlamında öznelliğe sahip olmalıdır. Üçüncü olarak bir kişilik diğer kişilerle öznel bir ilişki içerisinde olmalıdır veya bu ilişkinin imkânı mevcut olmalıdır. Dördüncü olarak bir kişilik iradesi ve arzusu noktasında özgür olmalıdır. Beşinci olaraksa bir kişilik ikame edilemez olmalıdır. Yani bir kişilik sahibi olmak basit biçimde belli özelliklerin vücut bulmuş hali olmanın ötesinde biricik olma vasfını taşımayı gerektirmektedir. Kişilik sahibi olmanın beş şartı Tanrı tarafından sağlandığı için O erdem noktasında temel paradigmatik karakter olmanın ötesinde diğer tüm ahlaki değerlerin ancak kendisinin ahlaki motivasyonuna referansla anlam kazandığı bir varlıktır. Bu açıdan da Tanrı'nın erdemleri sadece tanrısal doğasının birer yansıması değil, aynı zamanda kişiliğinin ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Erdemler iyi bir bireyin karakter özellikleri olarak ele alındığında bu birey ne kadar mükemmel olursa erdemlerinin de o kadar mükemmel olacağı sonucu çıkartılabilir. Tanrı bu bağlamda mükemmel erdemlerin kendi karakterinin bir ifadesi olarak ortaya çıktığı ve diğer tüm iyilerin kendisine nispetle anlamlı olduğu bir kişiliktir. Daha önce erdem etiğinde önemli bir unsur olarak erdemli bireyin taklit edilmesinin ahlaki olarak yol gösterici bir vasfa sahip olduğu belirtilmişti. Bu noktada mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın nasıl örnek alınacağı veya taklit edileceği önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Zagzebski genel olarak belirtmek gerekirse Tanrı'nın bir kişilik sahibi oluşunun ve bizle iletişim halinde bulunmasının, O'nun ahlaki motivasyonunu anlamamız ve hayatımızda yol gösterici bir vasfa büründürmemiz

---

<sup>131</sup> A.e.

<sup>132</sup> A.e.

<sup>133</sup> A.e., ss. 191-199.

noktasında temel dayanak noktası olduğunu belirtmektedir.<sup>134</sup> Konumuz açısından daha önemli olan en temel nokta ise düşünürün bu teoriyle birlikte dinsel ahlakın yasa merkezli olduğu ve erdemlerin basit biçimde yasalardan türetildiği sorununa bir cevap olarak, erdemleri çağdaş erdem etikçilerinin ele aldığı biçimiyle paradigmatik olarak iyi olan bireyin sergilediği karakter özellikleri olarak ele almış olması ve böylece erdem etiğine uygun olan veya daha doğru bir ifadeyle dinsel erdem etiği olarak adlandırılabilir bir teori geliştirmiş olmasıdır. Bu teoride erdem ve yasa ayrımının temel dayanak noktası olan ahlakın Tanrı'nın irade veya aklından kaynaklanan bir yasa olduğu görüşü, Tanrı'nın ahlaki motivasyonu ve kişiliği merkezde olmak üzere reddedilmiş ve dinsel yasalar Tanrı'nın ahlaki motivasyonundan kaynaklanan ve O'nun erdemlerinin yansıması olan olgular olarak ele alınmışlardır. Bu teoriyle birlikte ise erdem etiğinin dinsel bir formda ortaya çıkmasının bir örneğini elde etmekteyiz. Böylece de çağdaş erdem etiği ve din arasında kurulacak herhangi bir ilişkide ele alınması gereken hususlar veya bu ilişkinin hangi temeller üzerinde kurulacağını gösteren temel unsurların tamamı bu kısımda ele alınmış olmaktadır.

Çağdaş erdem etiğinin ahlakın toplumsal yönüne olan vurgusu, bireyin duygu, düşünce ve eylemi arasındaki uyum arayışı ve bu açıdan da hayatın bütünselliği içinde ahlaki özneyi ele alma arzusu, dinsel ahlak noktasında onu diğer etik teorilere nazaran daha uygun bir etik teori haline getirmektedir. Ancak bu durum dinsel ahlakın belli bir erdem teorisine sahip olduğunu göstermesine rağmen onun erdem etiği kapsamında ele alınıp alınamayacağı noktasında bir açıklığa ermemize imkân tanımamaktadır. Bu noktada Tanrı'nın ahlaki kişiliği ve motivasyonunu merkeze alan “tanrısal motivasyon teorisi” belli bir erdem teorisine sahip olmanın da ötesinde dinsel ahlakın erdem etiğine imkân tanıyan bir hüviyete sahip olabileceğinin göstergesi olarak okunmalıdır.

---

<sup>134</sup> A.e., s. 191.

## Sonuç

Çağdaş erdem etiği “erdem” kavramını merkeze alan ve bu kavramı “görev” ve “fayda” kavramlarından daha temelde, “iyi” kavramıyla ise en azından eş düzeyde gören, tarihsel olarak özellikle antik Yunan felsefe geleneğinden beslenen bir ahlak teorisisidir. Bu açıdan karakter özelliklerinin betimlemesini esas alması noktasında areatik bir görüntü sergilerken, deontik etikten ve sonuççu etik teorilerden ayrılmaktadır. Erdem etiği ahlak dünyasını tüm zenginliği içinde kuşatacak uygun felsefi bir psikoloji temelinde yükselirken aslında insanın duygu, düşünce ve eylem boyutlarının hiçbirinin herhangi bir ahlak teorisinde görmezden gelinemeyeceği temel tezini savunmaktadır. Bu paralelde ve daha temel olarak ahlaki standart ve ilkelerin yasalardan değil kendi şahsında duygu, düşünce ve eylem noktasında uyumu yakalayan erdemli bireyin karakter özelliklerinden kaynaklanacağını savunmaktadır. Erdem, temel olarak, insan türüne has iyiliklerin gerçekleşmesine olanak tanıyan ve sahibini bu açıdan mutlu kılan veya takdir edilmesini sağlayan karakter özellikleridir. Karakter ise bir bireyin uzun süreli, tahmin edilebilir ve tutarlı eylemlerde bulunmasına imkân tanıyan psikolojik temeli olduğu kadar akli yönü de bulunan insani bir özelliktir. Bu açıdan erdem etiğinin temel hedefi erdemlerin bireyin karakter özellikleri haline gelmesi anlamında belli bir alışkanlık formunda ortaya çıkmasıdır. Alışkanlık kavramıyla ifade edilen durum, bilinçsiz veya akli dışlayan bir sürece tekabül etmek yerine bireyin akıl, duygu ve eylem noktasında kendini gerçekleştirmesine işaret etmektedir. Benzer biçimde mutluluk geçici hazdan ve psikolojik doyumdan ayrı olarak bireyin kendisini tüm insani potansiyeli ile ifade etmesi olarak okunmalıdır. Dolayısıyla erdem etiği, deontik etikte olduğu gibi ahlaki eylemleri belirlemede analitik yeteneğinin, faydacı ve sonuççu teorilerde olduğu gibi hesaplayabilme yeteneğinin zıddına ahlak söz konusu olduğunda ahlaklı birey olma sürecinde deneyimin önemine vurguda bulunmakta ve bu çerçevede erdemli bireyleri örnek almayı ahlakın temel standardı haline getirerek taklit yeteneğini ön plana çıkarmaktadır. Bu çerçevede erdem etiği belli bir erdemler listesi içermesi ve bu erdemler arasında mevcut olan ilişkileri ele alması noktasında erdem teorisine sahip olmasının yanısıra belli bir iyi yaşam ideali ve bu çerçevede ideal insan olabilmenin mümkün yollarını kendisinin temel konusu haline getiren bir ahlak teorisisidir. İdeal

yaşam formu ve ideal insan düşünceleri ise ancak ve ancak belli bir toplum öngörüsü içerisinde ortaya çıkabilecek olgulardır. İnsanın en karakteristik özelliklerinden birinin sosyal varlık olması bu durumun temel sebebidir. Dolayısıyla erdem etiği ahlaki öznenin kişiliğinin gelişmesi noktasında toplumsal yaşantıya, bu toplumda kabul gören ideal insan tiplerine ve bireyin toplumsal yaşantı içerisinde insani potansiyellerini gerçekleştirmesine olanak tanıyan karakter özelliklerine merkezi bir rol biçmektedir.

Çağdaş erdem etiğine yöneltilen en temel eleştirilerden olan ve onun temel öngörüsü olan erdem in ahlakta merkezi olduğu kabulüne karşı, erdem in her zaman için ön ilkeler gerektirdiği kabulü temel olarak iki ana damardan beslenmektedir. Bunlardan ilki, ahlaki öznenin psikolojik olarak ahlaki seçimlerde her zaman için belli ilkelere uygunluğu gözettiği kabulüdür. Diğer ise metafizik olarak herhangi bir ahlaki eylemin zorunlu olarak önceden belirlenmiş bir ahlak yasasına referansla ortaya çıkması gerektiği kabulüdür. Bu iki temel kabul, ahlaki ilkelerin kaynağı olarak karakter özelliklerinin dolayısıyla erdem in merkezi olması noktasında herhangi bir açıklama getirmemektedirler. Doğal dili öğrenim süreciyle analogi kuracak olursak ahlaki birey olma süreci belli bir toplumsal çevrede temel olarak taklit yeteneği ve öykünme süreciyle birlikte başlamaktadır. Bir dili öğrenme noktasında bu dilin kullanım ilkelerinin kaydedildiği gramer kitapları nasıl ki bu dilin genel kurallarını belirlemeden daha çok zaten var olan kuralları kaydediyorlarsa, ahlaki ilke ve yasalarda ahlaklı bireylerin yaşantıları ve karakter özellikleri temelde olmak üzere ortaya çıkmaktadırlar. Yine benzer biçimde bir dilin herhangi bir gramer kitabı aracılığıyla tüm boyutlarıyla öğrenilmesi mümkün olmadığı gibi ahlakta sadece ilkeler aracılığıyla öğrenilecek bir şey değildir; hatta o öğrenilecek ilkeler yığınının olmanın ötesinde yaşanması gereken bir olguya tekabül etmektedir. Bu çerçevede çağdaş erdem etikçileri, ahlakın ilkeler aracılığıyla kodlanamayacak ve onlara indirgenemeyecek denli dinamik, organik ve deneyime dayalı olduğunu savunmaları noktasında diğer etik teorileri savunanlardan ayrılmaktadırlar. Ahlaki özne, ahlaki eğitim ve erdemler ile birlikte erdemli bireylerin örnek alınması süreci bu açıdan mekanik ve kuru ilkelere dayalı bir çerçevede ele alınmak yerine belirtilen bütünlüklü ve dinamik yapı içerisinde ele alınmaktadır. Bu açıdan da ahlaki öznenin dışında ve ötesinde belli bir takım ilkeleri veya yasaları merkeze almak yerine

insanın türüne has özellikleri yaşamasına veya gerçekleştirilmesine imkân tanıyan ve içinde bulunduğu toplumun ferdi olan bir birey olarak ahlaki öznenin hem aklını hem de duygularını ahlakın temel konusu olarak gören erdem etiği rakiplerine oranla sosyoloji ve psikoloji ilimlerinden daha çok istifade etmektedir. Bu temelde deontik ve faydacı teorileri insanın hayatının bütünselliğini parçalamak ve onun sadece bir boyutuna odaklanarak ahlakı temellendirmeye çalışmakla; ahlaki değerlendirme ve yaşantının merkezinde yer alan özneyi ahlaka yabancılaştırmakla suçlayan erdem etikçileri ahlakı hayatın tüm boyutları arasında sürekliliği olan ve parçalanamaz bir olgu olarak ele almaktadırlar.

Çağdaş erdem etiği kapsamında din ve ahlak ilişkisi iki temel çerçevede incelenmiştir. Bunlardan ilki çağdaş erdem etiği açısından dinin konumunu ele almak ikincisi ise dinsel ahlak açısından erdem etiğine yaklaşmak şeklinde olmuştur. Erdem etiği merkezde olmak üzere dinsel ahlakın sadece ve sadece “tanrısal emir teorisi” kapsamında ele alınamayacağı, erdemlerin dinsel ahlakta merkezi bir sahne işgal ettiği vurgulanmıştır. Ancak bu durumun erdem etiğinin daha önce belirtildiği gibi erdem teorisinden farklı olduğu ve erdem teorisinde erdem deontik bir kavramdan türeyebileceği gerçeği dikkate alındığında dinsel ahlakın erdem teorisine sahip olduğunu göstermenin ötesinde bir işleve sahip olmadığı belirtilmiştir. Diğer yandan dinsel ahlak açısından erdem etiği ele alındığında Aristotelesçi gelenekten süzülen haliyle kendi kendine yeten bir kişilik olarak erdemli birey, dinsel ahlak söz konusu olduğunda Tanrı’nın karşısında eksikliğini farkında olan farklı bir örnek birey algısıyla yer değiştirmektedir. Benzer biçimde erdem etiğinin egoist bir temele sahip olduğunu savunan bazı teologların itirazı da ele alınmış ve erdem etiğinin basit biçimde bireyin kendi kendine belli bir iyi tanımını yapıp bunu takip etmesi anlamına gelmediği ve bireyin kendini gerçekleştirme sürecinde öteki kişilerle olan ilişkisinin de oldukça merkezi bir sahneyi işgal ettiği dolayısıyla erdem etiğinin egoist bir ahlak teorisine indirgenemeyeceği vurgulanmıştır.

Dinsel ahlakın öngördüğü insan tipinin ortaya çıkmasında erdem etiğinin önerdiği eğitim metodunun veya ahlaki özne olma sürecinin diğer etik teorilerin bu noktada önerdikleri ve yasa takip etmeye dayalı eğitim metodlarından daha işlevsel olduğu dolayısıyla da erdem etiğinin dinsel ahlak çerçevesinde oldukça önemli bir işleve sahip olabileceği diğer bir önemli nokta olarak vurgulanmıştır. Öte taraftan

genel bir çerçeve dâhilinde modern seküler bir dünyada dinlerin halen genel olarak ahlak, özelde ise erdemlerin kurucu unsurlarından biri olduğu dolayısıyla dinsel ahlakın basit bir biçimde görmezden gelinemeyeceği de vurgulanmıştır. Bu paralelde dinsel erdem etikçilerinin en önemlilerinden biri olan Stanley Hauerwas'ın düşüncelerinden hareketle ahlakın her zaman için başına belli bir sıfat aldığı ve bu açıdan da kendi içinde otonom bir olgu olarak kültürden ve gelenekten kopuk evrensel bir ahlakın mümkün olmamasından dolayı genel bir çerçeve dâhilinde ahlak ve din arasında kategorik bir ayrımın imkânının olmadığı vurgulanmıştır. Bu çerçevede evrensel ahlakın kurucu unsuru sayılan “saf aklın” mümkün olmadığı ve bunun yerine geleneğin ve bu gelenek dâhilinde belli bir kimlik ve karakter kazanan cemaatler ve bu cemaatlerin üyelerinin “öyküsel akıl” veya “öyküsel ahlaka” sahip olduğu, dolayısıyla ahlakın her zaman için belli bir gelenek dâhilinde ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Dinsel ahlakın erdem teorisinden ziyade erdem etiği bağlamında ele alınmasının imkânı olarak Linda Trinkaus Zagzebski'nin geliştirdiği “tanrısal motivasyon teorisi” bağlamında Tanrı'nın bir kişilik sahibi olduğu ve bu kişiliğin mükemmel bir forma ve içeriğe sahip olmasından dolayı dinsel yasaların O'nun karakter özelliklerinin birer yansıması olarak okunmasının mümkün olduğu vurgulanmıştır. Bu paralelde Tanrı'nın tüm iyilerin kaynağı ve erdem etiğinde merkezi sahneyi işgal eden, paradigmatik bireyin en mükemmel örneği olduğundan hareketle de dinsel ahlakın erdem etiği bağlamında nasıl bir çerçevede ele alınabileceğinin bir örneği ve imkânı ortaya konmuştur.

Sonuç olarak dinsel ahlakın çağdaş erdem etiği kapsamında en azından belli bir erdem teorisine sahip olduğu ve erdem etiğinin özellikle de MacIntyre'ın savunusunu yaptığı cemaatçi yapısının dinsel ahlakı temellendirme ve açıklama noktasında oldukça önemli bir işleve sahip olduğu vurgulanabilir. Dinsel ahlakın erdem etiği formunda ortaya çıkmasının imkânı olarak Tanrı'nın irade ve aklından ziyade ahlaki motivasyonuna işaret eden “tanrısal motivasyon teorisinin” oldukça ufuk açıcı bir karakter arz ettiği ise ayrıca vurgulanmalıdır. Genel olarak yukarıda ele alınan çerçeve dâhilinde erdem etiğinin karaktere, duygulara, eylemlere, motivasyonlara öz olarak bireyin hayatının bütünselliğine yaptığı vurgu onu diğer etik teorilere göre hayatın bütünselliği içerisinde bireyi kuşatma iddiasındaki dinsel ahlak açısından daha cazip hale getirmektedir.

## **Bibliyografya**

- Alderman, Harold: "By Virtue of a Virtue," **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 145-164
- Annas, Julia: "Ancient Ethics and Modern Morality," **Philosophical Perspectives**, C. 6, 1992, ss. 119-136.  
"Virtue Ethics," **The Oxford Handbook of Ethical Theory**, Ed. David Copp, New York, Oxford University Press, 2005, ss. 515-536.  
**The Morality of Happiness**, New York, Oxford University Press, 1995  
"Being Virtuous and Doing the Right Thing," **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, C. 78, No: 2, Kasım 2004, ss. 61-75.
- Anscombe, G. E. M: "Modern Moral Philosophy," **Philosophy**, C. 33, No: 124, Ocak 1958, ss. 1-19.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu, 2007
- Arrington, Robert L: **Western Ethics: An Historical Introduction**, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1998
- Audi, Robert: **Moral Knowledge and Ethical Character**, New York, Oxford University Press, 1997  
"Acting from Virtue", **Mind, New Series**, C. 104, No: 415, Temmuz 1995, ss. 449-471.
- Blum, Lawrence: "Community and Virtue," **How Should One Live?** Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 231-250.
- Branmark, Johan: "From Virtue to Decency," **Metaphilosophy**, C. 37, No: 5, Ekim 2006, ss. 589-604

- Brennan, Tad: **The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate**, New York, Oxford University Press, 2007
- Brickhouse, Thomas C.,  
Smith, Nicholas D.: "Socrates," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi)  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g97806312221567](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g97806312221567), 17 Kasım 2007
- Broadie, Sarah: **Ethics with Aristotle**, New York, Oxford University Press, 1991
- Brook, Philip M.: **The Origins of Citizenship in Ancient Athens**, Princeton, Princeton University Press, 1990
- Brown, Lesley: "Plato and Aristotle," **The Blackwell Companion to Philosophy**, Ed. Nicholas Bunnin, Tsui-James E.P., Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002. (Çevrimiçi)  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088\\_chunk\\_g978063121908828](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088_chunk_g978063121908828), 19 Kasım 2007
- Bryan, Wilson: "Salvation, Secularization, and De-moralization," **The Blackwell Companion to Sociology of Religion**, Ed. Richard K. Fenn, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2001, (Çevrimiçi),  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631212416\\_chunk\\_g97806312124165](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631212416_chunk_g97806312124165), 19 Kasım 2007
- Cevizci, Ahmet: **Etiğe Giriş**, İstanbul, Paradigma, 2002
- Copp, David.
- Sobell, David: "Morality and Virtue: An Assesment of Some Recent Work in Virtue Ethics," **Ethics**, C. 114, No: 3, Nisan 2004, ss. 514-554.



- Cordner, Christopher: "Aristotelian Virtue and Its Limitations," **Philosophy**, C. 69, No: 269, Temmuz 1994, ss. 291-316.
- Cottingham, John: "Religion, Virtue and Ethical Culture," **Philosophy**, C. 69, No: 268, Nisan 1994, ss. 163-180.
- Crisp, Roger: "Modern Moral Philosophy and the Virtues," **How Should One Live?** Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 1-18.
- Curzer, Howard J.: "Aristotle's Painful Path to Virtue," **Journal of the History of Philosophy**, C. 40, No: 2, 2002, ss. 141-162.
- D., Fred.
- Miller, Jr.: "Aristotle: Ethics and Politics," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g978063122215616](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g978063122215616), 17 Kasım 2007
- Elton, W. R.: "Aristoteles Nicomachean Ethics and Shakespeare's Troilus and Cressida," **Journal of the History of Ideas**, C. 58, No: 2, 1997, ss. 331-337.
- Everitt, Nicholas: "Some Problems with Virtue Theory," **Philosophy**, No: 82, 2007, ss. 275-299.
- Fives, Allyn: "Virtue, Justice and the Human Good: Non-relative Communitarian Ethics and the Life of Religious Commitment," **Contemporary Politics**, C. 11, No: 2-3, Haziran-Eylül 2005, ss. 117-131

- Flannery, Kevin L.: "Ancient philosophical theology," **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, T. Charles, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi)  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284\\_chunk\\_g978063121328411](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284_chunk_g978063121328411), 20 Kasım 2007
- Fowers, Blaine J.
- Tjeltveit, Alan C.: "Introduction: Virtue Obscured and Retrieved: Character, Community, and Practices in Behavioral Science," **American Behavioral Scientist**, No: 47, 2003, s. 387-394.
- Garver, Eugene: "Aristotle's Genealogy of Morals," **Philosophy and Phenomenological Research**, C. 44, No: 4, Haziran 1984, ss. 471-492.
- Gass, Michael: "Eudaimonism and Theology in Stoic Accounts of Virtue," **Journal of the History of Ideas**, C. 61, No: 1, 2000, ss. 19-37.
- Fortenbaugh, William W.: "Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role." **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, C. 95, 1964, ss. 77-87.
- Gilbert, John: "The Sophists," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi)  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g97806312221565](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g97806312221565), 17 Kasım 2007

- Gillett, Grant.
- Hankey, Robin: "Oedipus The King: Temperament, Character, and Virtue," **Philosophy and Literature**, C. 29, No: 2, 2005, ss. 269-285.
- Gorski, Philip S.: "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, CA. 1300 to 1700," **American Sociological Review**, C. 65, Şubat 2000, ss. 138-167.
- Harman, Gilbert: "Human Flourishing, Ethics, and Liberty," **Philosophy and Public Affairs**, C. 12, No: 4, Sonbahar 1983, ss. 307-322.
- "Moral Philosophy Meets Moral Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error," **Proceedings of the Aristotelian Society**, C. 99, 1999, ss. 315-332
- Hauerwas, Stanley: "The Virtues of Alasdair MacIntyre," **First Things: A Journal of Religion, Culture, and Public Life**, Ekim, 2007, ss. 35-40.
- "The Community Story of Israel and Jesus," **Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits**, Ed. Jeffrey S. S., New York, Oxford University Press, 1996, ss. 97-126.
- "Obligation and Virtues Once More," **Journal of Religious Ethics**, C. 3, No: 1, 1975, ss. 27-44.
- Hauerwas, Stanley.
- Bondi, Richard: "Memory, Community and the Reasons for Living: Theological and Ethical Reflections on Suicide and Euthanasia," **Journal of the American Academy of Religion**, C. 44, No: 3, Eylül, 1976, ss. 439-452.

- Herd, Jennifer A.: "The Invention of Modern Moral Philosophy: A Review of *The Invention of Autonomy* by J. B. Schneewind," **Journal of Religious Ethics**, C. 29, No: 1, 2001, ss. 147-173.
- Hincham, Lewis P.: "Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre's Critique of Liberal Individualism," **Polity**, C.21, No: 4, 1989, ss. 635-654.
- Hooker, Brad: "Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent?" **How Should One Live?** Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 141-156.
- Hurka, Thomas: **Virtues, Vices and Values**, New York, Oxford University Press, 2001
- Hursthouse, Rosalind: **On Virtue Ethics**, New York, Oxford University Press, 2001  
 "Virtue Theory and Abortion," **Philosophy and Public Affairs**, C. 20, No: 3, 1991, ss. 223-246.  
 "Normative Virtue Ethics", **How Should One Live?**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 19-36.
- Idziak, Janine Marie: "Divine command ethics," **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi),  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284\\_chunk\\_g978063121328460](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284_chunk_g978063121328460), 20 Kasım 2007
- Ingis, John: "Aquinas' Replication of the Acquired Moral Virtues: Rethinking Standard Philosophical Interpretation of Moral Virtues in Aquinas," **Journal of Religious Ethics**, C. 27, No: 1, 1999, ss. 3-27.

- Irwin, Terence: **Plato's Ethics**, New York, Oxford University Press, 1995
- Irwin, T.H.: "The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy," **How Should One Live?** Ed., Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 37-56.
- İzutsu, Toshihiko: **Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar**, Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, Pınar Yayınları, t.y.
- Kamtekar, Rachana: "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character," **Ethics**, C. 114, No: 3, Nisan 2004, ss. 458-491.
- Katongole, Emmanuel: **Beyond Universal Reason: The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas**, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2000
- Konstan, David: "Epicureanism," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g978063122215619](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g978063122215619), 17 Kasım 2007
- LaFollette, Hugh: "Introduction," **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, Ed. Hugh LaFollette, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi) [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199\\_chunk\\_g97806312011991](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199_chunk_g97806312011991), 17 Kasım 2007
- Leal, Dave: "The Bearer of Virtue," **Studies in Christian Ethics**, No: 12, 1999, ss. 1-11.

- Long, Charles H.: “Eliade’ın Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı,” **Din ve Fenomeloji: Mircea Eliade’in Eserlerine Toplu Bakış**, Ed. Constantin Tacou, Çev. Havva Köser, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, ss. 85-96.
- Louden, Robert, B.: “On Some Vices of Virtue Ethics,” **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 180-193.
- MacIntyre, Alasdair: **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1988  
**Ethikin Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul, Paradigma, 2001  
“The Claims of After Virtue”, **Analyse und Kritik**, C. 6, No: 1, 1984, ss. 3-7.  
**Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001,
- Magee, Bryan: **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgensteina’a Batı Felsefesi**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma, 2001
- Martone, Marilyn A.: “Developing Virtuous Children: A Theological Perspective,” **Journal of Social Distress and the Homeless**, C. 7, No: 2, 1998, ss. 107-119.
- Mason, Andrew: “MacIntyre on Modernity and How It Has Marginalized the Virtues”, **How Should One Live?**, Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 191-210.
- Mcaleer, Sean: “An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy,” **Pacific Philosophical Quarterly**, C. 88, 2007, ss.208-225.
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000
- Mestrovic, Stjepan G.: **Uygar Barbarlık**, Çev. Mehmet Özay, İstanbul, Açılım Kitap, 2004

- Mijuskovic, Ben Lazare: "Virtue Ethics," **Philosophy and Literature**, C. 31, No: 1, Ocak, 2007, ss. 133-141.
- Miller, Christian: "Social Psychology and Virtue Ethics," **The Journal of Ethics**, No: 7, 2003, ss. 365-392.
- Mitsis, Phillip: "Stoicism," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi)  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g978063122215620](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g978063122215620), 17 Kasım 2007
- Monroe, Kristen: "How Identity and Perspective Constrain Moral Choice," **International Political Science Review / Revue Internationale de science politique**, C. 24, No: 4. Ekim 2003, ss. 405-425.
- Nussbaum, Martha C.: "Virtue Ethics: A Misleading Category?" **The Journal of Ethics**, No: 3, 1999, ss. 163-201.
- Ogletree, Thomas W.: "Agents and Moral Formation." **The Blackwell Companion to Religious Ethics**, Ed. William Schweiker, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004, (Çevrimiçi),  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346\\_chunk\\_g97806312163466](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346_chunk_g97806312163466), 17 Kasım 2007
- O'Neill, Onora: "Kant's Virtues," **How Should One Live?** Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 77-98.
- Pellegrino, Edmund D.  
 Thomasma, David C.: **The Christian Virtues in Medical Practice**, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1996

Peterson, Michael.

Hasker, William.

Reichenbach, Bruce.

Basinger, David:

**Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**, Second Edition, New York, Oxford University Press, 1998

Pigden, Charles:

“Anscombe on ‘Ought’,” **The Philosophical Quarterly**, C. 38, No: 150, Ocak 1988, ss. 20-41.

Platon:

**Sokrates’in Savunması**, Çev. Niyazi Berkes, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001

**Menon**, Çev. Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998

**Protagoras**, Çev. Tanju Gökçül, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999

**Devlet**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000

Quinn, Phillip L.:

"Divine Command Theory," **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, Ed. Hugh LaFollette, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199\\_chunk\\_g97806312011994](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199_chunk_g97806312011994), 17 Kasım 2007

Robert, C. Roberts:

"Narrative ethics," **A Companion to Philosophy of Religion**, Ed. Philip L. Quinn, Charles Taliaferro, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284\\_chunk\\_g978063121328463](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631213284_chunk_g978063121328463), 20 Kasım 2007

Ross, David:

**Aristoteles**, Çev. Özcan Yalçın Kvasoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002,



- Rudebusch, George: **Socrates, Pleasure and Value**, New York, Oxford University Press, 2002
- Santas, Gerasimos: "Plato: Ethics," **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**, Ed. Christopher Shields, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002 (Çevrimiçi)  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156\\_chunk\\_g978063122215611](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631222156_chunk_g978063122215611), 17 Kasım 2007
- Sayers, Sean: "Identity and Community," **Journal of Social Philosophy**, C. 30, No: 1, 1999, ss. 147-160.
- Schweiker, William: "On Religious Ethics", **The Blackwell Companion to Religious Ethics**. Ed. William Schweiker, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004, (Çevrimiçi),  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346\\_chunk\\_g97806312163463](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346_chunk_g97806312163463), 17 Kasım 2007
- Seung, T. K.: "Virtues and Values: A Platonic Account," **Social Theory and Practice**, C. 17, No: 2, Haziran 1991, ss. 207-244.
- Sherman, Nancy: **The Fabric of Character: Aristotle's Tehory of Virtue**, New York, Oxford University Press, 1989
- Slote, Michael: **From Morality to Virtue**, New York, Oxford University Press, 1995
- "Is Virtue Possible?" **Analysis**, C. 42, No: 2, Mart 1982, ss. 70-76.
- "Virtue Ethics," **The Blackwell Guide to Ethical Theory**, Ed. Hugh LaFollette, Massachusetts, Blackwell Publishing, 1999, (Çevrimiçi)  
[http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199\\_chunk\\_g978063120119918](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631201199_chunk_g978063120119918), 17 Kasım 2007

- Solomon, David: "Internal Objections to Virtue Ethics," **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 165-179.
- Solomon Robert C.: "Corporate Roles, Personal Virtues: An Aristotelian Approach to Business Ethics," **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 205-226.
- Introducing Philosophy**, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1993
- Spohn, William C.: "The Return of Virtue Ethics," **Theological Studies**, C. 53, No: 1, Mart 1992, ss. 60-75.
- Statman, David: "Introduction to Virtue Ethics," **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss.1-41
- Stichter, Matt: "Ethical Expertise: The Skill Model of Virtue," **Ethical Theory and Moral Practice**, C. 10 No: 183, 2007, ss. 183-194.
- Stocker, Michael: "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," **The Journal of Philosophy**, C. 73, No: 14, Augustos 1976, ss. 453-466.
- Stohr, Karen E.: "Moral Cacophony: When Continence is a Virtue," **The Journal of Ethics**, No. 7, 2003, ss. 339-363.
- Taylor, Gabriele: "Deadly Vices," **How Should One Live?** Ed. Roger Crisp, New York, Oxford University Press, 1998, ss. 157-172.
- Toner, Christopher: "The Self-Centeredness Objection to Virtue Ethics," **Philosophy**, No: 81, 2006, ss. 595-617.
- Velazco, Gregory.
- Trianosky, Y: "What is Virtue Ethics All About," **Virtue Ethics**, Ed. David Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, ss. 42-55.

- Vergote, Antoine: **Din, İnanç ve İnançsızlık (Psikolojik İnceleme)**, Çev. Veysel Uysal, İstanbul, İFAV, 1999
- Vogt, Christopher P.: "Fostering a Catholic Commitment to the Common Good: An Approach Rooted in Virtue Ethics," **Theological Studies**, No: 68, 2007, ss. 394-417.
- Waide, John: "Virtues and Principles," **Philosophy and Phenomenological Research**, C. 48, No: 3 Mart 1988, ss. 455-472.
- Wallach, John. R.: "Contemporary Aristotelianism," **Political Theory**, C. 20, No: 4, Kasım, 1992, ss. 613-641.
- Wardy, Robert: "Ancient Greek Philosophy," **The Blackwell Companion to Philosophy**. Ed. Nicholas Bunnin, Tsui-James E. P., Massachusetts, Blackwell Publishing, 2002, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088\\_chunk\\_g978063121908827](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631219088_chunk_g978063121908827), 19 Kasım 2007
- Weber, Jonathan: "Virtue, Character and Situation," **Journal of Moral Philosophy**, C. 3, No: 2, 2006, ss. 193-213.
- Yaran, Cafer Sadık: **İslam'da Ahlakın Şartı Kaç: Dört Temel İslami Erdem**, İstanbul, Elif Yayınları, 2005
- Yearley, Lee: "Ideas of Ethical Excellence," **The Blackwell Companion to Religious Ethics**, Ed. William Schweiker, Massachusetts, Blackwell Publishing, 2004, (Çevrimiçi), [http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346\\_chunk\\_g97806312163467](http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631216346_chunk_g97806312163467), 17 Kasım 2007
- Zagzebski,  
Linda Trinkaus: **Divine Motivation Theory**, New York, Cambridge University Press, 2004