

# Erdem Etiğine Yönelik "Kişilikten-Yoksunluk" İtirazı ve Bu İtiraza Karşı Bir Savunu

Enes Dağ<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-3339-2242

DOI: 10.55256/TEMASA.1456099

## Öz

Bir erdem etikçisi olan M. Stocker, 20. yüzyılda yeniden canlanan erdem etiğinin rakip ve alternatif bir teori olduğunu göstermek adına, diğer modern ahlak teorilerinin faile eylemde bulunma sebepleri ve gerekçeleri verirken onlara güdüleri ve motive edici unsurları sağlayamadıklarını savunur. Stocker deontoloji ve sonuççuluk gibi bu tarz teorileri, failin doğasını hesaba katmadıkları için "ahlaki şizofreni"yle niteleyerek failin gelişimine ve karakterine vurgu yapan erdem etiğinin bu konudaki özgünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Ancak Stocker'in argümanı, erdem etiğinin de aynı eksiklikten mustarip olduğunu ve bunun da "kişilikten-yoksunluk" olarak nitelenebileceğini söyleyen bir grup yorumcunun itirazına maruz kalmıştır. Buna karşılık erdem etiğini savunan ve bu yorumcuları eleştiren karşıt bir kutup daha doğmuştur. Bunun neticesinde erdem etiğinin "kişilikten-yoksun" olup olmadığına yönelik literatürde yer alan önemli bir tartışma devam etmektedir. Bu makale, önce Stocker'in argümanını mercek altına almakta, söz konusu literatürü tanıtmakta ve bu literatürde erdem etiğine saldıran en güçlü iki yorumcu olan T. Hurka ve S. Keller ile erdem etiğini savunan en ünlü iki yorumcu olan J. Annas ve G. Pettigrove'un sırasıyla saldırı ve savunu argümanlarını analiz etmektedir. İkinci olarak bu makale, anılan tartışmanın savunu kutbunda yer almakta, ancak benzer savunuyu yapan yorumcuların argümanlarının zayıf taraflarını saptamaktadır. Aynı tarafta ve fakat farklı bir pozisyonda durma iddiasında olan makale, erdem etiğini söz konusu itiraza karşı savunmak adına Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisini yardıma çağırılmaktadır. Eğer bu makale Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisinin erdem etiğini "kişilikten-yoksunluk" itirazından kurtarabileceğini ortaya koymayı başarabilirse, bu, son tahlilde Anscombe'un erdem etiğine bir başka katkısını göstermek açısından ayrı bir önem arz edecektir. Bunu gösterme çabası makalenin iddiaları arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Erdem Etiği, İtirazlar, Kişilikten-Yoksunluk, Eylem, Güdü, Gelişim, Ahlakta Otorite.

## "Self-Effacement" Objection to Virtue Ethics and a Defense Against It

### Abstract

M. Stocker, a virtue ethicist, argues that other modern moral theories fail to provide agents with motives and motivators while giving them reasons and justifications to act, in order to show that virtue ethics, revived in the 20th century, is a rival and alternative theory. Stocker characterizes these theories, deontology and consequentialism, as "moral schizophrenia" because they do not take into account the nature of the agent, and tries to demonstrate the originality of virtue ethics, which emphasizes the agents flourishing and character. However, Stocker's argument has been challenged by a group of commentators who argue that virtue ethics suffers from the same deficiency, which can be characterized as "self-effacement". On the other hand, an opposing pole emerged that defended virtue ethics and criticized these commentators. As a result, there is an on-going debate in the literature about whether virtue ethics is "self-effacing" or not. This article first focuses on Stocker's argument, introduces the literature in question, and analyzes the arguments of T. Hurka and S. Keller, the two strongest commentators attacking virtue ethics, and J. Annas and G. Pettigrove, the two most famous commentators defending virtue ethics, respectively. Secondly, this article takes the pole of the debate but identifies the weaknesses of the arguments of commentators making a similar defense. Claiming to stand on the same side but from a different position, my article calls upon Anscombe's theory of "authority in morals" to defend virtue ethics against this objection. If this article succeeds in showing that Anscombe's theory of "authority in morals" can save virtue ethics from the "self-effacement" objection, this will be of particular importance in terms of showing another contribution of Anscombe to virtue ethics in the final analysis. The attempt to show this is among the claims of my article.

**Keywords:** Virtue Ethics, Objections, Self-Effacement, Action, Motive, Flourishing, Authority in Morals.

<sup>1</sup> Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi. [enesdag@aybu.edu.tr](mailto:enesdag@aybu.edu.tr)

## Giriş

Normatif bir etik teoriden failin “nasıl yaşamalıyım?” sorusunu cevaplandırarak pratik tavsiyeler vermesi, soyut kural ve ilkeler yerine eylemini yönlendirici saikler sunması ve ait olduğu değerler dünyası ile eylemlerini harekete geçiren güdüler arasında bir bağ kurması beklenir. 20. yüzyılda bir etik teoride aranan bu nitelikleri deontoloji ve sonuççuluk gibi teorilerde bulamayan düşünürler, Aristoteles tarzı yeni bir erdem etiğini hayata ve teoriye geçirmişlerdir. Bu iki normatif teoriye ilk ciddi eleştirileri yönelten Elizabeth Anscombe olmuştur.<sup>2</sup> Onun açtığı bu yolda erdem etiğinin çağdaş formülasyonunu ilerleten ve geliştiren erdem etikçileri her zaman olmasa bile çoğunlukla Anscombe’un yaptığı gibi yaparak bir yandan deontoloji ve sonuççuluğa eleştiriler yöneltirken diğer yandan da kendi erdem teorilerini bunlara alternatif ve rakip bir teori olarak sunma yoluna gitmişlerdir. Anscombe gibi erdem etiği lehine bu iki normatif teoriyi eleştiren ve farklı boyutlarıyla eleştirisi önemli bir yankı uyandıranlardan biri de M. Stocker’dir. Stocker, deontoloji ve sonuççuluğun faile eylemde bulunma sebebi veya gerekçesi olarak kural, ilke ya da standartlar sunarken faili eyleme güdüleyen, onu harekete geçiren ya da motive eden şeyin ne olduğunu ortaya koymadıklarını söyler. Bu tarz faile eylemde bulunma sebebi verirken onu güdüleyen ya da motive eden şeylere değer vermeyen ahlak teorilerini Stocker bir tür “ahlaki şizofreni” (*moral schizophreni*) hastalığına sahip teoriler olarak niteler.<sup>3</sup> Buradaki “şizofreni”, failin iç dünyasına, kendiliğine/kişiliğine (*self*) değer vermeyen bu tarz ahlak teorilerinde yer alan bir tür bozukluğu ifade eder.

Stocker, deontoloji ve sonuççuluğu bu tarz bir yoksunlukla suçlarken amacı failin karakterine ve gelişimine önem veren, yani failin kişiliğini önemseyen bir teori olarak erdem etiğini ön plana çıkarmaktır. Ancak işler planlandığı gibi gitmedi. Stocker’in söz konusu iki normatif teoriye yönelttiği “ahlaki şizofreni” suçlaması, erdem etiğinin de böyle nitelenebileceğini ifade eden ve bunu da “kişilikten-yoksunluk” (*self-effacement*)<sup>4</sup> olarak ifade eden bir itirazın doğmasına sebep olmuştur. Bu itiraz yalnızca erdem etiğine yönelik değil, genel olarak faile bir eylemin meşru ya da doğru olduğunu söyleyip ona bu eylemi gerçekleştirecek bir güdü ya da motive edici bir unsur sağlamayan diğer etik teorilere de yöneltilmiştir.<sup>5</sup> Erdem etiğinin “kişilikten-yoksun” olup olmadığına dair literatürde önemli bir tartışma vardır. Bu tartışmanın birinci kutbunda erdem eti-

<sup>2</sup> Anscombe’un deontoloji ve sonuççuluğa yönelik eleştirileri ve Aristoteles tarzı “erdem” merkezli yeni bir etiğe olan ihtiyacı ortaya koyduğu çalışması için bkz. G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy” in *Virtue Ethics*, der. R. Crisp ve M. Slote (New York: Oxford University Press, 1997). Bu yeni etik teorisinin temeli olarak görülen psikoloji felsefesine dair bir arka plan çalışması için bkz. G.E.M. Anscombe, *Intention* (London: Harvard University Press, 2000). Anscombe sonrası gelişen erdem etiğinde, bu etiğin önde gelen temsilcilerinin farklı teorilerinde Anscombe’un etkisini araştıran bir çalışma için bkz. Enes Dağ, “Çağdaş Erdem Etiği Niçin Elizabeth Anscombe ile Başlar?,” *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1, (2024). Ayrıca erdem etiğinin normatif iki teori olan deontolojik ve sonuççu ya da teleolojik kuramlar karşısındaki yerini irdeleyen bir çalışma için bkz. Berfin Kart Tepe, *Erdem Etiği: Aristotelesçi Kökenlerinden Günümüze* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2022).

<sup>3</sup> Michael Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories,” *The Journal of Philosophy* 73/14, (1976): 454-455.

<sup>4</sup> Bu kavram Türkçeye “öz-gizleme”, “kendilikten-mahrumiyet”, “kendini geri planda tutma” şeklinde çevrilebilir. İngilizcede “self” kavramını “kendi-lik” ve “person-ality” kavramını da “kişi-lik” olarak çevirmek daha doğru gözükmektedir. Buna rağmen makalede “self-effacement” kavramını “kendilikten-yoksunluk” yerine “kişilikten-yoksunluk” olarak karşılanmaktadır. Bunun sebebi ikincisinin birincisine nazaran daha kullanışlı ve anlamlı olabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

<sup>5</sup> Bu tarz etik teorileri Paprit “kişilikten-yoksun” (*self-effacement*); Sidgwick “ezoterik ahlak” (*esoteric morality*); Stocker ise “ahlaki şizofreni” olarak ifade eder. Bkz. Derek Paprit, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1987), 25-26.; Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Palgrave Macmillan, 1962), 489, 490.; Stocker, “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories,” 454.

ğinin bu yoksunluğuna işaret eden yorumcular yer alırken,<sup>6</sup> ikinci kutbunda ise erdem etiğini bu yoksunluğa karşı savunan, onu bu suçlamadan kısmen kurtarmaya çalışan erdem etikçileri vardır.<sup>7</sup>

Bu makale, söz konusu tartışmanın ikinci kutbunda yer almakta ve erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı savunmaktadır. Annas erdem etiğini bu suçlamaya karşı savunurken onun belli bir dereceye kadar *kişilikten-yoksun* olmasını gerekli görür ve bu gerekliliği de “acemi erdemli fail” (*a beginner in virtue*) ile “hakiki erdemli fail” (*truly virtuous person*) arasında gözettiği ayırımı dayandırır. Ona göre erdemli acemi fail, hakiki/usta bir fail olana kadar eylemi *kişilikten-yoksun* olabilir; ancak hakiki erdemli fail olunca bu yoksunluktan kurtulabilir.<sup>8</sup> Benzer şekilde Pettigrove ise *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından “hedef merkezli erdem etiği”nin (*target-centered virtue ethics*) muaf olduğunu belirterek erdem etiğinin yalnızca bir türünü bu itiraza karşı savunur.<sup>9</sup> Erdem etiğine yönelik söz konusu itirazın lehte ve aleyhte olan iddialarını ortaya koyma amacıyla olan bu makale, “acemi fail” ile “hakiki erdemli fail” olmanın sınırının net olmadığını, dolayısıyla bir failin ne zamana kadar *kişilikten-yoksun* olacağını ve hangi aşamadan sonra hakiki fail olduğuna karar vererek bu yoksunluktan kendini kurtaracağını belirsiz olduğu gerekçesiyle Annas’a; bütünü değil yalnızca bir türünü söz konusu itiraza karşı savunmanın gerçek ve anlamlı bir savunuyu olamayacağı, daha bütünlüklü bir savunuya ihtiyaç olduğu gerekçesiyle de Pettigrove’a karşı çıkmaktadır.

Makalenin erdem etiğini söz konusu itiraza karşı savunma iddiası, mutlak bir hakiki erdemli fail olunamayacağı, onun yerine “erdem”li bir hayat yaşamaya çalışan, erdemleri birer “karakter” özelliği haline getirmeye gayret eden ve kendi “gelişim”ine önem veren failerin birbirine yardımcı ve rehber olduğu bir erdem etiği görüşüne dayanmaktadır. Buna göre bir fail, kendi erdemli eylemini tasarlarken bir yandan erdem etiğinin ortaya koyduğu “soyut açıklama”yı ve bu sayede erdemlere sahip olmanın önemini, nasıl bir insan olmak istediğine dair karakter gelişimini öğrenir. Diğer yandan ise başka insanların bu tarz eylemleri nasıl gerçekleştirdiğini gözlemler, onlara “tanık” olur veya belli bir kaynaktan onları öğrenir. Bu ikincisi failin başvuracağı “somut örnekler”dir. Dolayısıyla fail soyut açıklamayı ve somut örnekleri birbiriyle örtüştürür ve bu doğrultuda nihai olarak kendi eyleminin karar vericisi ve kişisel olarak uygulayıcısıdır. Bu durum failin eylemini *kişilikten-yoksunluk* ihtimalinden kurtarır. Ancak burada bir eksiklik vardır; o da soyut açıklamalar ortaya koyan erdem etiği teorisi karşımızda dururken, somut örnekleri nerede bulacağımıza dair sorundur.

<sup>6</sup> Tartışmanın birinci kutbunda yer alan en güçlü iki itiraz için bkz. Thomas Hurka, *Virtue, Vice, and Value* (New York: Oxford University Press, 2001).; Simon Keller, “Virtue Ethics Is Self-Effacing,” *Australasian Journal of Philosophy* 85/2, (2007). Bu iki itiraz dışında erdem etiğinin normatif bir teori olabilmesi için failin kişiliğini hesaba katmaksızın ona kural ve ilkeler koyması gerektiğini savunan bir çalışma daha vardır. Bkz. Scott Woodcock, “Virtue Ethics Must be Self-Effacing to be Normatively Significant,” *Journal of Value Inquiry* 56/3, (2022).

<sup>7</sup> Tartışmanın ikinci kutbunda yer alan en ünlü iki savunuyu için bkz. Julia Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism” in *Morality and Self-Interest*, ed. Paul Bloomfield (Oxford University Press, 2008).; Glen Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” *The Journal of Ethics* 15/3, (2011). Literatürde *kişilikten-yoksunluk* suçlamasına karşı erdem etiği tarafında yer alanların sayısı daha fazladır. Ancak en dikkate değer iki savunuyu Annas ve Pettigrove tarafından yapılmıştır. Örneğin Martinez erdem etiğinin kendisine has bir eylem rehberliği sunduğunu, kişinin nasıl bir insan olmak istediği konusunda onu yönlendirdiğini, dolayısıyla diğer normatif ahlak teorilerine yöneltilen “kişilikten-yoksunluk” eleştirisinin erdem etiği için yapılamayacağını, yapılsa bile bunun erdem etiğini zayıflatmayacağını düşünür. Bkz. Joel Martinez, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” *Australasian Journal of Philosophy* 89/2, (2011). Çalışmanın birinci bölümünde ele alınacağı üzere Pettigrove kendi savunusunu ortaya koyarken Annas’ın savunusunu zayıf bularak eleştirir. Literatürde yer alan çalışmalardan biri de Pettigrove’un Annas’a yönelik eleştirisine odaklanır ve Annas’ın yanında durarak Pettigrove’un cevabının yetersizliğini ortaya koymaya çalışır. Bkz. Tim Blosler, “Self-Effacement and Virtue Ethics,” *Southwest Philosophy Review* 39/1, (2023).

<sup>8</sup> Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 212.

<sup>9</sup> Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 17.

Makale bu sorunun çözümü için Anscombe’un “ahlakta otorite” (*authority in morals*) teorisini yardımıma çağırılmaktadır. Anscombe’a göre, ahlak öğrenilebilir bir şeydir, bunun için ahlaklı otoriteye müracaat edilebilir; ancak bu otorite mutlak değildir. Bir fail otoriteden öğrendiğini sahip olduğu zihinsel yetiler, bilgi, tecrübe ve ait olduğu değerler dünyası bakımından bir yoklamaya tabi tutar. Kendi erdemli eylem tasarımında otoriteden öğrendiklerinin iyi taraflarını kendi eylemine yardımcı ve yönlendirici bulur, kötü taraflarından ise kendi eylemini uzak tutar.<sup>10</sup> Dolayısıyla bir fail kendi kişisel ahlakını otoriteden aldığına göre besler ya da arındırır. Failin ahlakta otoriteyle olan ilişkisi, onun eylemi için bir düzenleyicidir ve erdem etiğinin soyut rehberliğini ahlakta otoritenin somut örneğiyle destekleyen fail, kendi eyleminin karar vericisi ve uygulayıcısı olur. Bu, bize failin son tahlilde erdem etiği tarafından gerekçesi sunulan eylemi için aradığı güdüyü ya da motive edici gücü “ahlakta otorite”yle olan ilişkisi sayesinde bulduğu bir açıklama sunar. Bu açıklamayla makale, erdem etiğini söz konusu *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı daha kapsamlı bir şekilde savunabileceğimizi iddia etmektedir.

Bu doğrultuda makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Stocker’in modern ahlak teorilerine yönelttiği “ahlaki şizofreni” suçlamasına erdem etiğine yöneltilen *kişilikten-yoksunluk* itirazının temelini oluşturması bakımından yer verilmektedir. Erdem etiğine yönelik söz konusu yoksunluğun olup olmadığına dair gündeme gelen tartışmada sırasıyla T. Hurka, S. Keller, J. Annas ve G. Pettigrove’un görüşleri tanıtılmakta ve temel tezleri aydınlatılmaktadır. İkinci bölümde Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisi içeriği bakımından analiz edilmektedir.<sup>11</sup> Üçüncü bölümde ise öncelikle Annas’a neden katılmadığını detaylandıran makale, Anscombe’un ahlakta otorite teorisinin yardımıyla erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından nasıl kurtaracağını olanağını irdelemektedir. Eğer bu olanak başarılı bir şekilde ortaya konulabilirse, Pettigrove’un erdem etiğinin tek bir türünü söz konusu yoksunluk suçlamasından kurtarmaya çalıştığı tezine karşı, erdem etiğinin genelini kapsayacak bir savunmaya ulaşılacaktır.

Son olarak, şu ana kadar Anscombe’a dair yapılan çalışmalar, onun erdem etiğinin yeniden dirilmesi için çaba sarfettiğine, bunu başardığına, dolayısıyla onun erdem etiğine olan katkısının erdem etiğini çağdaş dünyada yeniden canlandırabilmek için gerekli olan eleştiriyi, kavramsal teçhizatı ve teorik çerçeveyi ortaya koyduğuna yöneliktir. Ancak bu makalenin özellikle son bölümü için vaat edilen erdem etiğinin *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisi sayesinde kurtulabileceği fikri başarılı bir şekilde ortaya konulabilirse, bu, Anscombe’un erdem etiğine olan bir başka katkısı açısından ayrıca dikkate değer olacaktır.

## 1. Erdem Etiğine Yönelik *Kişilikten-Yoksunluk* İtirazı ve Tartışmalar

### 1.1. Stocker’in Deontoloji ve Sonuççuluğa Yönelik *Ahlaki Şizofreni* Suçlaması

Stocker, modern etik teorilerinin genellikle sebeplerle (*reasons*), değerlerle (*values*) ve gerekçelendirmelerle (*justifications*) ilgilendiğini, failin güdülerini (*motives*) ve etik yaşamın motive edici ve kısıtlayıcı doğasını ortaya koymakta başarısız olduklarını, bunun ise onların bir etik teori olarak yetersiz kalmalarına yol açtığını

<sup>10</sup> G.E.M. Anscombe, “Authority in Morals” in *Faith in a Hard Ground Essays on Religion, Philosophy and Ethics* by G.E.M. Anscombe, ed. M. Geach ve L. Gormally (Exeter: Imprint Academic, 2008), 95-96.

<sup>11</sup> Gerek Türkçe gerekse de İngilizce felsefe literatüründe bu makale kapsamında yapılan araştırmalara göre, Anscombe’un ahlakta otorite teorisi üzerine bir çalışmaya rastlanmamıştır. Makalenin bir parçasını teşkil edecek şekilde bile olsa, Anscombe’un ahlakta otorite teorisine dair ikinci bölümde yapılan analizler, en azından onun bu teoriyle amacını ortaya koymak bakımından bu makalenin bir başka özgünlüğünü ifade etmektedir.

söyler.<sup>12</sup> Stocker'a göre iyi bir yaşamın işareti, kişinin güdüleri ile sebepleri, değerleri ve gerekçelendirmeleri arasındaki uyumdur. Kişinin iyi, hoş, doğru, güzel vb. olduğuna inandığı şeylerden etkilenmemesi ruhunun "şizofreni" gibi bir hastalığa tutulduğuna işaret eder. Stocker, aynı şekilde kişiyi harekete geçiren şeylere, yani onları güdüleyen/motive eden şeylere değer vermeyen bir ahlak teorisinin de "ahlaki şizofreni" hastalığına sahip olduğunu düşünür. Bu tarz bir teoriye bağlı bir kişi, bir yandan, çirkin ya da zararlı bir şey yapmak için harekete geçerken diğer yandan da yapmak istediği bu şeyden iğrenir ya da dehşete düşer. Bunun sebebi, Stocker'a göre, deontoloji ve sonuççuluk ya da faydacılık gibi teorilerin failin güdüleriyle sebepleri arasına bir bölünme koymasından kaynaklanır. Stocker buna J.S. Mill ve D. Ross'un felsefi gündeminde değer ve güdü arasında bir uyum ya da uyumsuzluk gibi bir sorunun olmamasını örnek verir. Burada "doğru", "zorunlu" ve "ödev"iniz olan şey, bunu yapma sebebiniz ne olursa olsun yapmanız gereken şeylerdir ve motivasyonunuzun ya da güdünüzün ne olduğunun hiçbir önemi yoktur. Stocker'in "ahlaki şizofreni" dediği, tam da bu türden bir eylemi gerçekleştirme sebebinin failin güdüsünü hesaba katmadan ortaya koyan, dolayısıyla failin psikolojik doğasına, kişiliğine, karakterine önem vermeyen modern ahlak teorilerine yöneliktir. Ona göre bu tarz teoriler, kurallara, ilkelere doğrudan uyan ve deyim yerindeyse adeta faili robot bir varlık olarak gören bir anlayış ortaya koyarlar.

Stocker'in söz konusu teorilere yönelik şikayetini ve meramını anlatan, daha sonra erdem etiği için lehte ve aleyhte görüş bildirenlerin sık kullandığı Smith'in hastanede yatan arkadaşını ziyaret ettiği örnek önemlidir:

[..] diyelim ki hastanedesiniz, uzun süredir devam eden bir hastalığın iyileşme sürecindesiniz. Smith bir kez daha geldiği sırada çok sıkılmış ve huzursuz bir haldesiniz. Artık onun iyi bir dost ve gerçek bir arkadaş olduğuna her zamankinden daha fazla inanıyorsunuz –sizi neşelendirmek için çok zaman ayırıyor, şehrin öbür ucuna kadar geliyor vs. Övgülerinizi ve teşekkürlerinizi o kadar çok dile getiriyorsunuz ki, o ise her zaman ödevi olduğunu, en iyi olacağını düşündüğü şeyi yapmaya çalıştığını söyleyerek itiraz ediyor. İlk başta onun kibar bir şekilde kendini küçümsediğini ve ahlaki yükünü hafiflettiğini düşünüyorsunuz. Ancak ikiniz konuştuğunuzda, gerçekleri söylediği daha da netleşiyor: Sizi görmeye gelmesinin esas sebebi siz değilsiniz, arkadaş olmanız değil, belki bir Hristiyan ya da Komünist veya her neyse olduğu için ödevi olduğunu düşünüyor ya da sadece neşelenmeye daha çok ihtiyacı olan ve neşelenmesi daha kolay birini tanımadığı için bunu yapıyor.<sup>13</sup>

Stocker'in bu örneğinde Smith, kendi içsel yönelimlerinden ziyade, dışsal birer belirlenim olan "ödev" veya "mutluluğu üst düzeye çıkarma" gibi ilkelerden hareket ettiği için hastanede yatan arkadaşını memnun edememiştir. Çünkü Smith'in eyleminde "kendisi" ya da "kişiliği" yoktur, onun yerine adeta onda bir tür "şizofreni" oluşturan ve kendisinden bağımsız olan icbari sebepler ve zorlayıcı ilkeler vardır. Stocker'a göre, Smith'in eyleminde kendi kişiliği olsaydı, yani onu güdüleyen kendi aklı olsaydı ve eyleminin sebepleriyle güdüleri arasında bir kopukluk olmasaydı ancak o zaman arkadaşını mutlu edebilirdi. Çünkü iyi ve mutlu yaşam failin güdüleri ile sebepleri ve gerekçeleri arasındaki uyumdadır. Stocker kişilikten-yoksun bu tarz teorilerin bize "nasıl yaşayacağımız"ı söylemediğini, çünkü eylemimizi motive edecek şeyin ne olduğunu açıklamadığını söyler.<sup>14</sup> Onun yerine Stocker sahip olduğumuz temel değerlerin bizi iyi olduğuna inandığımız şeylere ulaştıracığını söyler: "Temel değerlerimiz bizi harekete geçirmeli ve temel güdülerimizin peşinde olduğu şeylere değer vermeliyiz"<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," 454.

<sup>13</sup> Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," 462.

<sup>14</sup> Michael Stocker, "How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories" in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, ed. Roger Crisp (Oxford: Clarendon Press, 1996), 173-174.

<sup>15</sup> Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," 462.

## 1.2. T. Hurka'nın Erdem Etiğine Yönelik Kişilikten-Yoksunluk İtirazı

Stocker'in failin kendi içsel dünyasından mahrum oldukları gerekçesiyle deontoloj ve sonuççuluğa yönelttiği *şizofreni* eleştirisi, Hurka tarafından erdem etiğine yöneltilen *kişilikten-yoksunluk* itirazı olarak karşımıza çıkar. Hurka, bazı erdem etikçileri sonuççu teorilerin kişilikten-yoksun olduğunu ve bunun ahlaki failin psikolojisine getirdiği iddia edilen *şizofreniyi* yüksek sesle eleştirdiklerini, ancak kendi teorilerinin bu özelliğe daha rahatsız bir şekilde sahip olduğunu söyler.<sup>16</sup>

Ona göre gelişim merkezli erdem etiği (*flourishing-based virtue ethics*) faile nihai olarak doğru davranmak için söz konusu davranışın kendi gelişimine katkı sunup sunmayacağı ölçütünü eylemde bulunma sebebi olarak sunar. Diğer bir deyişle bu teoriye inanan birisini doğru bildiği bir eylemi gerçekleştirmeye motive eden şey, onun kendi gelişimine yönelik duyduğu arzudur. Ancak Hurka'ya göre bu “egoistik güdü”, kişiliğe (*self*) odaklanmayan gerçek erdem ile tutarsızdır. Hurka ayrıca kişinin kendi erdemi için kaygılanarak hareket etmesinin de erdemli olamayacağını, çünkü bunun yalnızca kişinin ahlaki açıdan “kendine-düşkünü” (*self-indulgent*) ifade edeceğini söyler. Dolayısıyla teorinin sebeplerle ilgili sunduğu iddialarla motive olan birisi, erdemli bir şekilde değil egoist bir şekilde motive olacaktır.<sup>17</sup>

Hurka, bu söylediklerine karşıt olarak bir kişinin gelişmek ya da erdemini ifade etmek için kendi iyiliği için başkasının hazzını arzulamak gibi gerçekten erdemli güdülerle eyleme geçeceği itirazının yapılabileceğini söyler. Ona göre bunu söyleyenler hatta şunu da ekleyebilirler: Kişi başkasını düşünmek yerine kendi gelişimini ya da erdemini amaçlarsa gerekli güdülerle hareket etmemiş olur, dolayısıyla amacı olan gelişimi sağlamamış ve erdeme ulaşmamış olur. Ancak Hurka bu tarz bir karşı çıkışın da erdem etiğini bu sefer *kişilikten-yoksun* kılacağını, çünkü bunun failere sebeplerinin kaynağıyla motive olmamaları ve hatta bunları düşünmemeleri gerektiği anlamına geldiğini söyler. Hurka'ya göre *kişilikten-yoksunluk* itirazı yaygın olarak sonuççu teoriye yöneltilen ve insanlara en iyi sonuçları hedeflememeleri gerektiğini, bunu yaparlarsa bu hedefe ulaşamayacaklarını ifade eden bir eleştiridir. Ancak Hurka bu suçlamanın *egoist* ya da *kendine-düşkün* bir güdü sağlamadığı iddia edilen erdem etiğinin bir özelliği olması gerektiğini iddia eder.<sup>18</sup>

Hurka'ya göre, sonuççu teorilerdeki *kişilikten-yoksunluğun* kaynağı, insanların en iyi sonuçları üretmeye çalışırlarsa başarılı olamayacaklarına ilişkin olumsal bir psikolojik gerçeğe dayandırılır. Buna karşın erdem etiği ise olumsal olmayan bir şekilde *kişilikten-yoksundur*. Çünkü erdem etiğinin *kendine-düşkünlük* suçlamasından kaçınmak için failin eylem sebeplerinin kaynağı tarafından motive edilmesinin sakıncalı olduğunu söylemesi gerekir. Hurka, bunun da erdem etiğinin kendi pratik etkisini bu kadar doğrudan kınaması gibi tuhaf bir ironiye yol açacağını ileri sürer.

Bu çerçevede Hurka erdem etiğinin ya *egoist* ya da *kişilikten-yoksun* bir teori olması gerektiğini iddia eder. Ona göre erdem etiği failin *kendine-düşkünlük* suçlamasından failin başkasının yararını gözeterek kendi gelişimini hedefleyebileceği görüşüyle sıyrılabilir, *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından kurtulamaz.

<sup>16</sup> Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, 247.

<sup>17</sup> Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, 246.

<sup>18</sup> Hurka, *Virtue, Vice, and Value*, 247.

### 1.3. S. Keller'in Erdem Etiğine Yönelik *Kişilikten-Yoksunluk İtirazı*

Keller, Stocker'in söz konusu suçlamayı deontoloji ve sonuççuluğa yönelttiğini, buna karşın erdem etiğini tercih etmemiz gerektiğine yaptığı vurgunun hatalı olduğunu, çünkü tıpkı bu iki teori gibi erdem etiğinin de *kişilikten-yoksun* olduğunu, hatta erdem etiğinin kendisini bu suçlamadan kurtardığı bir yol varsa, rakip iki teorinin de bu suçlamadan kaçınabileceği yolların olduğunu söyler.<sup>19</sup> Bu kapsayıcı yorumda Keller'in haklı olduğu noktalar olabilir; ancak bu makale özellikle onun neden erdem etiğini *kişilikten-yoksun* bir teori olarak gördüğüyle ilgilenmektedir.

Keller'e göre, bir etik teori neyin değerli olduğu, eylemleri neyin doğru kıldığı, neyin gerekçelendirdiği veya meşru kıldığı ve eylemde bulunmak için neyin sebep teşkil ettiği hakkında bir hikâye anlatır. Bir etik teori bu hikâyeyi anlatırken öne sürdüğü düşüncelerin bazen eylem için güdü olarak hizmet etmemesi gerektiğini söylüyorsa, bu teori *kişilikten-yoksundur*. Çünkü burada insanlara eylemde bulunmaları için sebep veren veya eylemlerini doğru kılan şeylere dair açıklama, insanların hangi şeylerle motive edilmesi gerektiğine dair açıklamadan farklı olur.<sup>20</sup> Kısacası teorinin öne sürdüğü düşünceler ile failin eyleminin gerçekliği arasında bir uyumsuzluk olur, bu da teoriyi kişiden, failin kendisinden yoksun bırakır.

Keller, erdem etiğinin kişilikten-yoksunluktan kaçınma ihtimalinin onun doğru eylemi erdemler, dolayısıyla güdüler açısından açıklaması, bu nedenle doğru eylem ile iyi güdülerini bir arada sunması olduğunu söyler. Eğer erdem etiği *kişilikten-yoksun* değilse, o zaman bir fail eylemini doğru kılan ya da onu gerçekleştirmesi için sebep teşkil eden düşünceler tarafından motive ediyordur. Dolayısıyla eğer erdem etiği kişilikten-yoksun olmadığını iddia ediyorsa, o halde bir failden eylemlerinin erdeme uygun olduğu ve erdemli hareket ettiği düşüncesi ile eyleme geçmesini istemiyordur. Aksi durumda dışsal bir kaynak olarak faile bir erdemli eylem yönergesi sunduğu için onun failin kişiliğinden-yoksun olduğu söylenir.<sup>21</sup> Keller erdem etiğinin tam da bu aksi durumu savunduğunu, dolayısıyla *kişilikten-yoksun* bir teori olduğunu söyleyerek Stocker'in hastanede ziyaret örneğine paralel, ancak erdem etiğinin aleyhinde bir örnek verir:

Üç arkadaş, Arthur, Benjamin ve Christine, ormanda birlikte bir gece geçirmekte ve ıssız bir kamp alanındaki tek kulübeyi paylaşmaktadırlar. Hava soğuk, ıslak ve rüzgârlıdır. Kulübenin penceresinden dışarı bakarken, bir yürüyüşçü aileyi fark ederler. Ebeveynler rüzgârda çadır kurmaya çalışmaktadır ve ağlayan çocukları da kuru bisküvi yemektir, çünkü hava ateş yakıp yemek pişirmek için çok ıslaktır. Arthur, Benjamin ve Christine aileyi kulübeye davet etmeye, pişmekte olan yemeği paylaşmaya ve uyumak için sıcak ve kuru bir yere sahip olmaya karar verirler.<sup>22</sup>

Ailenin sıkıntısını gidermek için karar verme aşamalarında, Arthur durumun acil ayrıntılarıyla, örneğin yürüyüşçülerin soğuk, ıslak ve yorgun olmasıyla motive olur. Benjamin cömertçe davranma arzusu ve yürüyüşçülere yardım etmenin cömertçe bir davranış olduğu değerlendirilmesiyle motive olur. Christine ise bu durumda bütünüyle erdemli bir kişinin yapacağı şeyi yapma arzusuyla motive olur.

Burada, bir eylemin ancak erdemli bir kişinin yapacağı gibi yapıldığında doğru olabileceğini söyleyen erdem etiğine göre, doğru eylemde bulunan sadece Christine'dir ve bu haliyle Christine erdem etiğinin örnek almamızı istediği ideale en yakın kişidir. Keller'in burada itiraz ettiği nokta, Christine'in eylemlerinin erdemli

<sup>19</sup> Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 221.

<sup>20</sup> Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 221.

<sup>21</sup> Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 224-225.

<sup>22</sup> Keller, "Virtue Ethics Is Self-Effacing," 225.

olma sebepleri tarafından motive olduğunun söylenebileceğine yöneliktir. Ona göre Christine, sadece ideal bir erdemli faile benzemek ya da onu taklit etmek için, yani bir bakıma dışsal bir neden tarafından belirlendiği için aileyi söz konusu sıkıntıdan kurtarma işine girişmiştir. Dolayısıyla Christine’in eylemi, onun *kişiliğinden-yoksundur*; çünkü onun eylemde bulunma sebebi ile onu motive eden şey arasında bir kopukluk vardır. Eğer burada Christine “tamamen erdemli olan birisinin içinde bulunduğu bu koşullarda yapacağı eylem aileyi çadıra davet etmektir” ilkesini düşünerek kendisinin bu doğru eylemde bulunduğunu söylüyorsa, o halde bu durum bir sonuççu ya da deontolog için de geçerli olabilir. Bu durumda bir deontolog “birilerini sıkıntıdan kurtarmanın bir ödev olduğunu düşündüğüm için” ve bir sonuççu da “mevcut durumda yapılabilecek en doğru eylemin aileyi içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtarmak olduğunu gördüğüm için” bu eylemde bulundum diyebilir. Bu durumda Keller’e göre, eğer erdem etiği *kişilikten-yoksunluk* suçlamasından kaçınıbiliyorsa, diğer iki rakip teori de bu suçlamadan kendini sıyrabilir.<sup>23</sup>

#### 1.4. J. Annas’ın *Kişilikten-Yoksunluk* İtirazına Karşı Erdem Etiği Savunusu

Hurka ve Keller’in aksine, erdem etiğinin tarafında olan, onu *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı savunan ilk kişi Annas’tır. Onun savunu argümanı, özellikle Hurka’ya karşı erdem etiğini hem *egoizm* hem *kişilikten-yoksunluk* itirazına karşı savunmak açısından önemlidir. Annas’a göre Hurka’nın erdem etiğine yönelik söz konusu iki suçlaması da argümantatif olmak yerine birtakım varsayımlara dayanmaktadır. Onun için eğer bir fail kendini gelişimini önemsiyorsa, adil, cesur ve başkalarının hakkını veren erdemlere sahip olmak istiyordur. Bu durumda böyle bir faile niçin egoist ya da kendine-düşkün denilsin? Annas’a göre, erdemlerin sahiplerinin fayda sağladığı tezi, erdemli kişinin egoist bir şekilde hareket ettiği şeklinde yorumlanamaz. Çünkü erdemler kişinin çıkarlarına göre oluşan değil, kişinin değerlere bağlılığına göre somutlaşan eğilimlerdir.<sup>24</sup>

Annas, Hurka’nın eleştirisi olan ve erdem etiğinin açıkladığı ile failin amacı ya da güdüsü arasında bir uyumsuzluk olduğu için *kişilikten-yoksun* olduğu yönündeki tespitleri için de şunları söyler: Eğer erdemler gelişime yol açıyorsa, fail erdemli bir motivasyona sahip olmaya çalışır, aksi halde erdemli bir kişi olamayacaktır. Erdemli olmak sadece teorinin failden yapmasını istediği şeydir, kaçınmasını istediği şey değildir, aksi halde fail bir gelişim kaydedemeyecektir. Dolayısıyla teorinin bunun için kişilikten yoksun olması gerekemeyecektir.<sup>25</sup> Buna rağmen Annas, erdem etiğinin bir aşamaya kadar *kişilikten-yoksun* olduğunu, hatta olması gerektiğini ve bunun da zararlı olmayacağını ileri sürer:

Erdemde yeni olan bir kişi, açıkça erdemli bir kişi olmaya ve bunu erdemli eylemlerde bulunarak yapmaya çalışacaktır; düşünceleri, erdemli bir kişinin yapacağı şeyin şu veya bu olduğu veya erdem gerektirdiği şey olduğu gibi düşünceleri içerecektir. Bununla birlikte, hakiki erdemli kişi, örneğin cesur olmayı veya cesur bir eylemde bulunmayı açıkça düşünmeyecektir. Daha ziyade, deneyim, refleksiyon ve alışkanlığın bir sonucu olarak, tehlikeye olan bu insanların yardıma ihtiyacı olduğunu düşünerek, açık bir şekilde cesaret düşüncesi aklına gelmeden, sadece duruma karşılık verecektir. Cesaret ya da erdemli kişi hakkındaki düşüncelere artık ihtiyaç yoktur. Ancak bu durum benlikte sorunlu bir bölünmeye yol açmaz çünkü erdem ve erdemli eylemle ilgili akıl yürütmeler gerektiğinde geri getirilebilir ve getirildiğinde fail için yine de şeffaf olurlar. Buradaki *kişilikten-yoksunluk*, pratik bir beceride olduğu kadar zararsızdır. Yetenekli bir tesisatçı ya da piyanist, iyi bir tesisatçılık ya da iyi bir piyanistlik hakkında açık bir düşünceye kapılmadan sadece bir meydan okumaya karşılık verecektir; [...] ve bu düşüncelerin artık sahnede olmaması bir uzmanlık işaretidir.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Keller, “Virtue Ethics Is Self-Effacing,” 226-228.

<sup>24</sup> Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 208-209.

<sup>25</sup> Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 210.

<sup>26</sup> Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 212.



Annas benzer şeylerin failin kendi gelişimi için de mümkün olacağını söyler. Fail tıpkı erdem ve erdemli eylem hakkındaki düşünceler gibi cesur, cömert vb. olmanın kendi gelişimi açısından öğrenilebilir şeyler olduğunu bilecektir. Fail daha erdemli hale geldikçe, erdemli olmanın amacı hakkındaki hatırlatmalara ve hakiki erdemli failin rehberliğine artık ihtiyaç duymayacaktır. Böylece bu düşüncelere girmeksizin ve amacı üzerine de düşünmeksizin erdemli bir şekilde hareket edecek, düşünecek ve hissedecektir.<sup>27</sup>

Erdemli eylemde bulunma ve gelişim elde etme düşüncesi, Annas için “acemi” (erdeme yeni başlayan) ve “hakiki erdemli kişiler” de farklı rollerde oynar. Bir acemi belli bir erdemli eylemi gerçekleştirirken bunun kendi gelişimine katkı sunacağını kendisine hatırlatabilir, ancak tamamen ya da hakiki erdemli birisi böyle düşüncelere girmeden, kendisine böyle hatırlatmalarda bulunmadan doğrudan erdemli eylemini gerçekleştirir. Annas’ın argümanında acemi kişi, tamamen erdemli bir fail olana dek hakiki erdemli failin yönlendirmesi altında ve kendi kişiliğinden yoksun bir şekilde eylemler ortaya koyar. Acemi fail, hakiki erdemli fail olduğunda –diğer bir deyişle çırak, usta olduğunda– artık *kişilikten-yoksunluktan* sıyrılabilir, başka birisinin yönlendirmesine ihtiyaç duymaksızın kendi eyleminin doğrudan faili olabilir.

### 1.5. G. Pettigrove’un *Kişilikten-Yoksunluk İtirazına Karşı Erdem Etiği Savunusu*

Pettigrove, Hurka ve Keller’in iddia ettiğinin aksine erdem etiğinin *kişilikten-yoksun* bir teori olmadığını, Annas’ın dediği gibi belli bir dereceye kadar da olması gerektiğini, en azından bu itirazın erdem etiğinin tüm türlerine yönetilemeyeceğini, özellikle “hedef merkezli erdem etiği”nin bu suçlamadan muaf olduğunu söyler.<sup>28</sup> Onun iki itiraz yorumcusuna karşı eleştirisi, Hurka’nın “failin gelişimi” (*agent flourishing*) kavramını, Keller’in ise “ideal faillik” (*ideal agency*) ile kastedileni yanlış anladıklarına yöneliktir.<sup>29</sup>

Pettigrove, ayrıca Annas’ın bu iki yorumcuya karşı erdem etiğinin *kişilikten-yoksun* olmadığına yönelik savunusunu da iki açıdan tatmin edici bulmaz. Bunlardan birincisi, Annas’ın Hurka’ya karşı savunduğu ve failin gelişimi için altını çizdiği noktaya dairdir. Pettigrove’a göre, Annas’ın failin gelişimi için öne sürdüğü fikirler her zaman düzgün bir şekilde işlemez. Çünkü failin gelişimini hesaba katmanın faili erdemli eylemi tanımlamaya ve gerçekleştirmeye yönlendirmediği bazı durumlar vardır. Dahası, failin gelişimini destekleyen pek çok şey vardır. Pettigrove, “fail kendi gelişiminin ahlaki ve ahlaki olmayan unsurları arasında çatışma yaşadığında, onun erdeme uygun hareket etmesini garanti eden öncelikli bir neden var mıdır?” diye sorar. İkinci olarak, Pettigrove, Annas’ın Keller’e yönelik eleştirisini de yetersiz bulur. Ona göre hastanede yatan kişi, arkadaşı Smith’in yaptığı ziyareti “kendi gelişimine katkıda bulunacak şeyi hesap ettiği için ideal bir ahlaki failin yapacağı şeyi yaptığı” şeklinde düşündüğünde, bu onun rahatsızlığını yine de gidermeyecektir. Burada Smith’i motive eden kendi gelişimi ve erdemli failin yapacağı şeyi yapmak olsa bile, Pettigrove’a göre bu yine de Smith’in kişiliğinden yoksun bir davranıştır. Bu sebeple, ona göre Annas’ın eleştirisi Keller’in eleştirisini bertaraf edememektedir.<sup>30</sup>

Pettigrove, erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk* suçlamasına karşı savunmak için atılacak en temel adımın bir eylemi gerekçelendirmek/meşru kılmak adına öne sürülen farklı noktaların birbirinden ayırt edilmesi

<sup>27</sup> Annas, “Virtue Ethics and the Charge of Egoism,” 213.

<sup>28</sup> Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 201-202.

<sup>29</sup> Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 191.

<sup>30</sup> Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?,” 195-197.

olduğunu söyler. Böyle bir ayırım için açıklığa kavuşturulması gereken temel kavram ise “güdü” (*motive*) kavramıdır. Bu doğrultuda “güdü” kavramıyla ilgili bir analize girişen Pettigrove, eylem gerekçesi olarak sunulan pek çok farklı şeyin en iyi eylemi en iyi şekilde gerçekleştiren failin güdüsüne hizmet etmediğini söyler.<sup>31</sup> Ona göre bir eylem için sunulan bir gerekçenin ya da eylemi meşru kılmak için öne sürülen kriterlerin failin güdüsünü besleyip beslemediği ayırımının yapılması, söz konusu eylemin *kişilikten-yoksun* olup olmadığını görmeyen ölçütüdür. Örneğin “erdemli fail bu durumda X’i yapardı” kriteri bir faile X’i yapma sebebi ya da güdüsü sağlamaz; çünkü erdemli kişinin yapacağı şeyin X olduğu gerçeği her zaman eylemi iyi yapan bir şey değildir. Böyle bir kriter bize bir kişinin ne yapması gerektiğini söylese bile bunu niçin yaptığını (güdü) söylemez. Dolayısıyla kişilikten yoksunluk itirazında kaçınmak için bir eylem için sunulan her gerekçenin iyi bir eylemi gerçekleştirmek isteyen failin güdüsü olamayacağını bilmek gerekir. Zira bir teori tarafından sunulan her bilgilendirici normatif iddia bir güdü olarak iş görmez.<sup>32</sup>

Pettigrove, için failin asıl güdüsünü oluşturan, onu motive eden şey “ana veya temel değerler”dir (*major or fundamental values*). Pekiyi değerlere dair bir izah sunan erdem etiği, *kişilikten-yoksun* olmayan bir teori olarak eylem için nasıl gerekçelendirmeler sağlamalıdır? Pettigrove’a göre, eğer teorinin eylemi gerekçelendirdiği şey, bir failin en iyi eylemi en iyi şekilde gerçekleştirdiği sıradaki güdüsüne hizmet ediyorsa, o zaman teorinin

- i) eylemi neyin iyi yaptığına dair bir açıklama ve
- ii) iyi eylem kriteri ile eylemi iyi yapan şey arasında doğru bir bağlantı sunması gerekir.

Bu doğrultuda Pettigrove, teorinin bir eylemi iyi kıldığını söylediği şey failin eyleme rehberlik eden düşüncesine hizmet edecekse, o zaman teorinin çoğulcu bir değer anlayışı benimsemesi gerektiğini düşünür. Yani farklı eylemlerin iyi olabilmesi için oldukça farklı yolların olduğunu kabul etmesi gerekir. Örneğin hastane ziyaretinde Smith hasta olan yabancı insanları ziyarete gitseydi, onun ödev duygusuyla ve sonuçların hesaplanmasıyla motive edilmesinde bir sorun olmazdı. Ancak Smith ile hastanedeki kişinin “dost” olması ilişkiye başka bir değer katmaktadır. Buradaki zorluk, ödev düşüncesinin ya da sonuç hesaplamalarının dostluk ilişkisinde doğru türden güdüler olmamasından kaynaklanır. Kişinin yaratıcı bir şekilde kendi ifade ettiği bir iyilik türünü ortaya koyarken sahip olduğu düşünce ve tutumlar, bir başkasının iyiliğini hayırsever bir şekilde teşvik ederken sahip olduğu düşünce ve tutumlardan farklı olacaktır. O nedenle Pettigrove, kişilikten yoksulluktan kaçınacak bir erdem etiğinin değerlerin çoğulluğuna izin vermesi gerektiğini söyler. Değerlerin çoğulluğunu kabul etmek, erdemlerin farklı değerlere uygun karşılık verme biçimi olduğunu söylemektir. Ancak erdem etiği Pettigrove’a göre, değerlerin çoğulluğunu kabul etse bile yine de *kişilikten-yoksunluğa* maruz kalabilir. Eğer iyilik severliği değerli kılan şey başkasına yararlı olmaksızın ve bu eylemi iyi kılan şey iyilik sever olmaksızın, o zaman Keller yine itirazında haklı olur.<sup>33</sup>

Pettigrove’un çözümü, bir erdem etiğinin *kişilikten-yoksunluktan* kurtulabilmesi için, değer teorisinde “soyut değer”in (*abstract value*) yanı sıra somut değer’e de (*concrete value*) yer vermesi gerekir. Böyle bir teo-ride bir iyilik severlik eylemini iyi yapan şey, belirli fayda ve esenliği teşvik etmek yerine, doğrudan bu kişiye fayda sağlamaktır. Böyle bir teoriye göre, Smith’in hastaneye yapacağı en iyi ziyaret, onu neşelendirmek için bir arkadaş olarak gitmektir. Smith’in bunu arkadaşının iyiliği için yapar “gizli bir nedenden dolayı değil”.

<sup>31</sup> Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 198-199.

<sup>32</sup> Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 199.

<sup>33</sup> Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 200-201.

Bu, onu güdüleyen ya da harekete geçiren şeydir. Pettigrove, bu düşüncelerden ortaya çıkan erdem teorisinin türünün Christine Swanton'un<sup>34</sup> "hedef-merkezli görüş olarak adlandırdığı şeydir, der. Burada erdemler kabul edilen, karşılık verilen veya teşvik edilen iyiler açısından tanımlanırlar. Farklı erdemler de bu kriterlere göre birbirinden ayırt edilir. Burada bir erdemnin hedefi, onun kabul edilme, karşılık bulma ve teşvik edilme şekli bakımından tanımlanır. Ayrıca burada iyi eylemlerin kriterleri erdemlerin hedeflerine ulaşması açısından tanımlanır. Dolayısıyla Smith'in eyleminde "sevgi" (*philia*) erdemi hedefine ulaşırsa, bu eylem iyi olacaktır. Bu da Smith'in eylemini, hedefindeki erdemle birlikte kişiliğinden yoksun bırakmamaktadır.<sup>35</sup> Aşağıda Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisinden sonra tekrar *kışilikten-yoksunluk* ile ilgili yorumlara geri dönecektir.

## 2. Anscombe'un Ahlakta Otorite Teorisi

Ahlaki olarak insanın kendisine rehber ya da yol gösterici olarak görebileceği bir "otorite"nin söz konusu olup olmayacağı, Anscombe'un etik gündeminde olan önemli bir sorundur. Yönelttiği eleştiriler, önerdiği radikal dönüşümlerle ahlak felsefesi tarihi için adeta bir milat teşkil eden *Modern Moral Philosophy* makalesi ile Anscombe ahlak için her türlü kurumsal ya da mutlak otoriteyi reddeder. Onun bakış açısına göre, başta "ilahi yasa teorisi" olmak üzere her türlü yasa fikrine dayanan öğretiler, sözleşmeye dayalı kolektif davranış kuralları ortaya koyan, mutlak yasaklar ve mutlak övülen eylemler için çerçeve belirleyen ve ne yapmamız gerektiği konusunda bize yükümlülük yükleyen her türlü dışsal otoriteyi reddettiğimizde o zaman ahlakın kaynağı nerede aranacaktır? Örneğin bir çocuk için anne ve babasının öğrettikleri, bir öğrencinin öğretmeninden öğrendikleri söz konusu olduğunda, anne ve baba ya da öğretmen çocuk için bir otorite teşkil etmeyecek midir? Bu doğrultuda Anscombe'un bireysel bir otorite fikrine kapı araladığı ve özellikle insan için bir "ahlakta otorite" (*authority in morals*) fikrini insanın doğasını hesaba katarak temellendirdiği görülür.

Anscombe, öncelikle felsefeciler için herhangi bir "ahlakta otorite" kavramı hakkında konuşmanın zor olduğunu, pek çok otorite çeşidinin bulunduğunu söyleyerek üç tür otoriteden bahseder:

- i) "Gerçeği" (*true*), yani neyin "doğru" (*right*) neyin "yanlış" (*wrong*) olduğunu birisine bildiren kişinin ondan bunu kabul etmesini ve buna göre davranmasını talep etme hakkına dayanan otorite;
- ii) doğru ve yanlış, "erdem" (*virtues*) ve "erdemsizlik" (*vices*) konusunda uzman (*expert*) olan kişiye duyulan olağanüstü güveni ifade eden üstün bilgi (*superior knowledge*) otoritesi;
- iii) erdem ve erdemsizliği, doğru ve yanlış öğretmek üzere Tanrı tarafından görevlendirilen peygamber otoritesi.<sup>36</sup>

Anscombe'un bu üçlü tasnifinde üç tür otorite için ortak bir amacın söz konusu olduğu görülür. Bu amaç, otoritenin doğru ve yanlış olanı, erdem ve erdemsizliği bildirme konusundaki hedef birliğidir. Burada peygamber dahil hiçbir otoritenin otoriteliği mutlak değildir.

Bu otoriteler arasında Anscombe, en inatçı modern filozof dahil hiç kimsenin inkâr edemeyeceği otoritenin birincisi olduğunu söyler. Ona göre bu otorite özellikle çocuk yetiştirirken kullanılan emredici bir otoritedir. Çocukları yetiştirenlerin böyle bir otorite kullanmaları oldukça gereklidir. Bu otoriteyi kullananların, otoriteye uymaları gerekli olan çocuklardan, söylediklerini ve yaptıklarını kabul edip bu doğrultuda

<sup>34</sup> Swanton'un ilgili eseri için bkz. Christine Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

<sup>35</sup> Pettigrove, "Is Virtue Ethics Self-Effacing?" 201.

<sup>36</sup> Anscombe, "Authority in Morals," 92.

davranmalarını talep etmeleri onların hakkıdır. Ancak Anscombe bu noktada şunu sorar: Otorite yanıldığında, otoriteye uyanın otoriteyle ilişkisi nasıl olacaktır? Anscombe’a göre, otoritenin sahip olduğu hak ya da yetki öğrettiği şeylerin de doğru olacağını garanti etmez. Dolayısıyla otoritenin her durumda kendisine inanılmasını talep etme hakkı yoktur. Anscombe’a göre burada bazı zorluklar olsa da ebeveynin çocuk üzerindeki otoritesi yalnızca haklı olduğu zaman sahip olduğu bir otoritedir. Dolayısıyla çocuğun, örneğin babanın otoritesini reddetmesi için onun hatalı olduğunu düşünmesi yeterli olacaktır. Peki bu durumda babanın söylediklerine inanmayan bir çocuğun babasının otoritesine saygısızlık etmesi çocuğa yönetilebilecek bir suçlama olabilir mi? Anscombe’a göre olamaz; zira bu tarz bir otoriteyi haklı ve yetkili kılan şey, onun doğru ve gerçek olanı söylemesi ya da yapmasıdır.<sup>37</sup>

Anscombe, bu doğrultuda bu tarz bir otoritenin “ne yaptığınız” konusunda size bir telkinde bulunma hakkı olsa da “ne düşündüğünüz” üzerinde karar verme yetkisine sahip olamayacağını söyleyerek önemli bir ayrım ortaya koyar:

Yaptıklarınız üzerinde otorite sahibi olan kişi, sınırlar dahilinde, ne yapacağınıza karar verebilir; onun kararı, söylediklerini yapmanızı doğru kılan şeydir –eğer ona itaat etmediğinizde size yöneltilen suçlama yalnızca itaatsizlik ise. Ancak ne düşündüğünüz üzerinde yetkisi olan birisi, sınırlar dahilinde, belirli bir konuda olası düşünceler dizisi arasından ne düşüneceğinize karar verme özgürlüğüne sahip değildir; bir yargıya varmak sizin işiniz olduğuna göre, düşündüğünüz şeyi düşünmenizi doğru kılan şey sadece onun doğru olmasıdır ve hiçbir karar bir şeyi düşünmeniz için doğru bir şey yapamaz, tıpkı yetkili birinin kararının bir şeyi yapmanız için onu iyi bir şey yapamayacağı gibi.<sup>38</sup>

Buradan anlaşıldığına göre kişi için önemli olan ve onu eyleme yönlendiren şey “ne düşündüğüdür”. Bu düşünceyi yalnızca otoritenin doğru ve gerçek olarak söylediği şeyler besleyebilir, hatalı ve yanlış olan şeyler ise reddedilir. Dolayısıyla kişi, otoritenin söylediklerini kendi düşüncesi çerçevesinde bir analize tabi tutarak doğru ve gerçek olanı kendi düşüncesi için bir katkı olarak alır. Bu, söz konusu kişinin düşüncesinin otoritenin düşüncesi olduğu anlamından tamamen uzaktır. Bu aşamaya kadar Anscombe anne ve babayı da bir öğretmen olarak görerek sorunu “yanılabilir bir öğretmen otoritesi” (*authority of fallible teacher*) bağlamında ele aldığını söyler. Bundan sonraki aşamada ise sorgulamasını “ahlak öğretimi” (*teaching in morals*) üzerinden sürdürür.

Anscombe’a göre, ahlak öğretimi, yanılabilir öğretmenler tarafından başka insanları överek-suçlayarak ve çeşitli ödül ya da cezalarla çocukları dizginleyerek ya da serbest bırakarak en yaygın şekilde yapılan şeydir. Ancak Anscombe, ahlak öğretimine talip olanların yalnızca doğru olanı öğretmekle yükümlü olduklarını, aksi halde bir otorite olamayacaklarını söyler. Benzer şekilde bir çocuk ya da ahlak öğretimine tabi olan bir kimsenin (öğrencinin) de öğretmenine/otoriteye inanmakla yükümlü olması gerekir. Eğer öğrenci, otoriteye inanırsa ancak o zaman bazı gerçekleri öğrenecek ve bu gerçeklerin yardımıyla yanlış olan şeyleri reddedebilecektir. Dolayısıyla öğretmenin öğretmek için sahip olduğu otorite kadar öğrenen kişilerin öğrenmeye genel olarak hazır olmaları gerekir. Öğrenci, gerçekleri öğrendikçe, bunlar sayesinde başka gerçeklere ulaşabilme, bilinmeyenini bilinenden çıkarma imkanına ulaşabilecektir. Bu aşama aynı zamanda otoritenin de güvenilirliğinin denetlenebileceği bir aşamadır. Dolayısıyla öğrenci önce öğrenmeye hazır olacak (yani otoriteye inanacak), daha sonra otoritenin öğrettiği gerçekleri öğrenecek, üçüncü olarak bu gerçeklerden yeni gerçekleri çıkarabilecek (zira doğru hem kendisinin hem yanlışın ölçütüdür –*verum index sui et falsi*) ve nihai olarak

<sup>37</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 92-93.

<sup>38</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 93.

da otoritenin öğrettiği şeylerin doğru ve yanlış olduklarını değerlendirebilecektir. Bu son aşama ya otoriteyi onaylamaya devam etmeye ya da onu reddedip otoritesini zayıflatmaya yol açabilecektir.<sup>39</sup>

Anscombe bu noktada “ahlakta otorite” teorisi için önemli olan bir saptamada bulunur: “Birinin ahlakını başka bir yerden alması, onu ahlak olmaktan çıkarır; eğer biri onu başka birinden alırsa, bu onu heteronomi<sup>40</sup> ile işaretlenmiş gayrı meşru bir ahlak türüne dönüştürür.”<sup>41</sup>

Yukarıdaki temellendirmeye birlikte Anscombe, ahlakın tıpkı matematik gibi öğretilerle olduğunu savunur. Ona göre kişi, matematiği, matematiksel önermelerin doğru (*truth*) olduğunu öğrenerek değil, bunların kanıtlamalarını çalışarak öğrenir. Benzer şekilde kişinin ahlakını, kişinin doğru ya da yanlış olduğuna karar verdiği şeylerin her birinin doğruluğunu ve yanlışlığını görerek kendisi için formüle ettiği bir şey olarak düşünmeliyiz. Böylece eğer kişi başka birinden bir şey öğrendiyse, bu başka birisi onun için bir bilgi kaynağı olmaktan ziyade ondan öğrendiği şeyleri kendisi için formüle etmesine vesile (*occasion*) olmuştur.<sup>42</sup> Diğer bir deyişle, biz kendi ahlakımız için doğru ve yanlış yargılar oluşturduğumuzda başkasından öğrendiğimiz şeyler kendi yargılarımızı ve ahlakımızı oluşturmaya vesile olur ya ona katkı sağlar. Dolayısıyla başkaları bizim için ahlakın kaynağı değil, onlardan öğrendiğimiz şeyleri kendi ahlakımızı daha iyi şekilde formüle ettiğimiz, bazı kısımlarını revize ettiğimiz birer araçtır.

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Kişi kendi ahlakını oluşturduğunda, doğru ve yanlış olanı belirleyen, ona başkalarından öğrenilen şeyleri bunların içine dahil edip etmemeyi sağlayan ölçüt ne olacaktır? Anscombe’un bu doğrultuda insanda bulunan iki önemli gücü ifade eden “vicdan” (*conscience*) ve “hafıza” (*memory*) kavramlarını öne çıkarttığı görülür. Ona göre söz konusu ölçüt için genel olarak kişinin kendi vicdanının doğru ve yanlış konularında mutlaka en yüksek hakem olması gerektiği fikri vardır. Ancak buradaki gerekliliğin mantıksal bir gereklilik mi, yoksa kötüyü yapma korkusu altında bir gerçeklik mi olduğu konusunda net olmayan bir durum vardır. Kişinin vicdanına göre hareket etmediğini söylerken dilsel bir saçmalıktan mı, yoksa doğru yoldan saptığı için kınanacak bir davranıştan mı suçlu olması gerektiği konusunda kararsızlığa yol açan bir belirsizlik mevcuttur. Eğer vicdan kişinin doğru ve yanlışa, yani davranışta iyi ve kötüye, neyin erdemli neyin erdemsizlik olduğuna dair yargısını ortaya koyuyorsa, o zaman kişinin doğru ve yanlış olarak yargıladığı şey mutlak doğru ve mutlak yanlıştır. Anscombe kişinin vicdanını bu tür konularda mutlak en üstün hakem olarak görenlerin bu tarz bir açıklamaya dayandıklarına işaret eder.<sup>43</sup>

Ahlaki yargıları oluşturma noktasında insanın kişisel vicdanının mutlak bir belirleyici olmadığını ifade eden Anscombe, kişinin kendi ahlakını oluşturma noktasında bir başka insani güç olan “hafıza”dan bahseder. Ona göre, özellikle vicdan söz konusu olduğunda meydana gelen kafa karışıklığı en iyi şekilde “hafıza”nın paralel durumları sayesinde çözülebilir.

<sup>39</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 94-95.

<sup>40</sup> Anscombe’un burada kullandığı Kantçı “heteronomi” kavramı, “otonomi” (özerklik) kavramının tersidir. “Otonomi” kişilerin kendi kendisine yasa yapması ve buna uyması anlamına gelirken “heteronomi” kişinin kendi dışında var olan yasaya tabi olmasını, tamamen otoriteye uymasını ifade eder. Bu kavramların Kant’taki kullanımını için bkz. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor. (Cambridge: Cambridge University Press), 30-38.

<sup>41</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 95.

<sup>42</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 95.

<sup>43</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 95-96. Anscombe, modern filozofların düştüğü hataları ele alırken Butler’in hatasının insana vicdanının en kötü şeyleri yaptıracağını göremeyip onu bu denli yüceltmesinden kaynaklandığını söyler. Bkz. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” 27.

Kendi hafızama biraz güvenmeden geçmiş hakkında hiçbir yargıda bulunamam. Ancak yalnızca bir aptal, kendisi açısından, olup bitenler hakkında son sözün kendi hafızası olduğunu düşünür. Bir adamın, diğer insanların hafızasının kendisinininkinden daha güvenilir olduğuna karar vermesi için sebepleri olabilir; dahası her herhangi bir durumda ona kendi hafızasını başkalarınıninkiyle karşılaştırması tavsiye edilir. Ayrıca kamuya açık bazı kayıtların kendi hafızasından daha güvenilir olduğuna inanmak için de sebepleri olabilir. Elbette kendi hafızasına zaten bir dereceye kadar güvenmiyor olsaydı bu tür yargılar için herhangi bir dayanağı olmazdı; ancak bundan yola çıkarak kendi hafızasının geçmişte ne olduğuna dair son söz olması gerektiğini iddia etmek mantıklı olmayacaktır.<sup>44</sup>

Anscombe, pratik konularda başkalarının hafızasına belli bir dereceye kadar güvenmemiz gerektiği gibi başkalarını vicdanına da belli bir dereceye kadar bağlı olmamız gerektiğini söyler. Ancak bunun temeli kendi hafızamıza ve vicdanımıza duyduğumuz güvendir. Kişinin verdiği hüküm ya da karar, kendi vicdanı söz konusu olduğunda kendisi için geçerlidir, ancak kişi bu hüküm ve kararı başkalarının hafızası ve vicdanı ile besler. Bu durumda kişi yalnızca “bu yanlıştır” yargısında bulunmaz, onun yerine “bu yanlıştır, çünkü ...” yargısında bulunabilir ve hemen ardından eylemini yanlış yapan şeyin ne olduğunu içeren bir “eylem açıklaması” (*account of action*) ortaya koyar. Anscombe, bu doğrultuda başka kişilerin düşünceleriyle desteklemeyen bir vicdanı “yardımsız vicdan” (*unaided conscience*) olarak ifade etmekte ve bu tür bir vicdanın kişinin kendi zararı olan dışında pratik konularda herhangi bir hüküm sahibi olamayacağını söyler.<sup>45</sup> Kısacası başka düşünceler tarafından beslenmeyen bir vicdanın hükümleri başka düşünceler ve vicdanlar için de bağlayıcı değildir:

Şimdi bu «kişinin kendi vicdanı» anlamında, yalnızca aptal bir kişi kendi vicdanının, kendisi için, ne yapması gerektiği konusunda son sözü söylediğini düşünür. Çünkü akı başındaki her insan hafızasının bazen kendisini yanıltabileceğini bildiği gibi, her makul insan da vicdanen karar verdiği bir şeyden daha sonra vicdanen pişmanlık duyabileceğini bilir. Bir insanın başka bir insanın ahlaki öğüdünün [*moral counsel*] kendi vicdanından daha güvenilir olduğunu değerlendirmesinin bir sebebi olabilir; [...] dahası, onun bazı kamusal ahlaki öğreti kaynaklarının kendi bağımsız yargılarından daha güvenilir olduğuna inanmak için de bir sebebi olabilir. Elbette kendi ahlaki yargılarına zaten bir dereceye kadar güvenmiyor olsaydı bu tür yargılar için herhangi bir dayanağı olmazdı; ancak bundan yola çıkarak ne yapması gerektiği konusunda son sözü onun kendi vicdanının söylemesi gerektiğini iddia etmek safсата olur.<sup>46</sup>

Bu ifadeleriyle Anscombe, başka insanların hafızaları ve vicdanlarının da bizim için bir “ahlaki otorite” olabileceğini ima eder. Bu otorite, bizim kendi ahlakımızı oluşturma noktasında hafızasıyla hafızamızı, vicdanıyla vicdanımızı, ahlakıyla ahlakımızı güçlendiren bir vasıta ya da araçtır. Anscombe, yukarıdaki pasajda geçen safsatanın “kişinin vicdanından başka hiçbir şeyi doğru ve yanlış hakemi olarak görmemesi gerektiği” yönündeki kafa karışıklığının da yardımıyla insanların Kant’ın “iradenin özerkliği” (*autonomy of the will*) tezini benimsemelerini yol açtığını söyler. Anscombe, bu tezin ayrıca, ilahi yasanın öğüdünü alan, hükümlerini kabul eden, ancak bu yasa tarafından yasaklanan bir şeyin neden yanlış olduğunu göremeyen kişiler tarafından mantıksız ya da kınanmaya müsait olduğu gerekçesiyle saldırıya maruz kaldığını ifade eder. Ona göre bu tezi benimseyenlerin şu tarz gerekçelendirmeleri vardır:

- i) Kişinin vicdanının ilettiği şeyler onda güçlü bir ödev duygusu (*sense of duty*) doğurur.
- ii) Bu ödev duygusuna sorgusuz sualsiz itaat etme gerekliliği bir tür “ahlaki haklılık”tır (*moral vindication*).

<sup>44</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 96.

<sup>45</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 96.

<sup>46</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 96-97.

Ancak Anscombe göre, ödev duygusuyla hareket etmek kişinin kötü olanı iyi, iyi olanı kötü olarak düşünmesine yol açabilir. Eğer kişinin hangi yola yönlendirilirse yönlendirilsin ödev duygusunu takip ederek günah işlemekten kaçınması garanti ediliyorsa, o zaman buradaki günah işlemekten kaçınma endişesi ciddi bir endişe değildir.<sup>47</sup> Dolayısıyla Anscombe, Kant'ın "iradenin özerkliği" tezine, "kişinin vicdanı neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirlemede son söz sahibi değildir" düşüncesiyle özerk ya da özgür iradeyle "kendin için yasa" oluşturma fikrine karşı çıkmakta ve "yardımsız vicdan" düşüncesinin ahlaki olanı değerlendirme noktasında yanılabilmesine vurgu yapmaktadır.<sup>48</sup>

Kant'a yönelik bu eleştiri, Anscombe'un ahlakın tıpkı matematik gibi öğretilebilirliği, bunun için otoritenin belli derecede bir aracı olduğu görüşünü daha güçlü bir şekilde savunmasına yol açar. Ona göre, kanıtlamalar sayesinde matematiksel önermelerin doğruluğunu öğrenen bir kişi, ahlakta da etik önermelerin doğru ve geçerliliğini bizzat pratikte tecrübe ederek belirli şeyleri yapmak ve belirli şeylerden kaçınmak suretiyle öğrenebilir. Diğer bir deyişle nasıl ki matematiksel önermelerin doğruluğu bir matematik öğretmenine bağlı değilse, aynı şekilde etik önermelerin doğruluğu da ahlakta otoriteye bağlı değildir. Diğer bir deyişle ne matematik öğretmeni ne de ahlakta otorite öğrettikleri farklı önermelerin doğruluğunun garantörüdür. Ahlaki fail ya da öğrenci için önemli olan belli etik öğrenmelerin birer önerme olarak doğruluğu değil, pratik hayatta onların doğruluğunu sınamak ya da yol göstericiliğini yoklamaktır. Ancak o zaman kişi otoriteden öğrendiğini kendi oluşturduğu ahlakının bir parçası yapabilir, hayatına tatbik edebilir ve ondan bir "eylem rehberliği" devşirebilir. Bu temellendirme ahlaki fail için yeni bir imkân daha sunar. O da belli durumlarda ne yapılması ya da nelerden kaçınılması gerektiğine dair bir hesaplama yapan failin örtük ya da açık şekilde bir takım "genellemeler" yapabileceğidir. Bu imkân, failin kendi ahlakını formüleştirmesinde ona bir kolaylık sağlayacaktır. Çünkü söz konusu "genellemeler" Anscombe'un doğrudan ifadesiyle, "ahlakı ahlak yapan şeyin önemli bir parçası"nı teşkil eder. Anscombe, insanların genel olarak sağlık, mutluluk, bilim, adil itibar, erdem ve refah gibi şeyler istediğini ve bunlara erişme yolunda otoritenin katkısıyla oluşturduğu ahlaktan doğan genellemelerin birer "yardımcı ilke" ya da "yol yordamı" olabileceğini söyler.

Bu tür genellemeler veya ilkeler şunlardır: iyilik yapmak ve kötülük yapmaktan kaçınmak; itibarınızı zedeleyecek şeyleri yapmamak; sizi fakirleştirecek şeyleri yapmamak; başkalarının mallarını almamak. Bu ilkelerden hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu, hangilerinin oldukça genel olduğu ve hangilerinin uygun koşullarda değiştirilebileceği; gerçekten de doğru ve yanlış, haklı ve yanlış olarak adlandırılıp adlandırılmayacakları ve neden adlandırılacakları; tanımlanabilir özel durumlarda şu ya da bu ilkenin uygulamasının ne olması gerektiği gibi sorular ortaya çıkar.<sup>49</sup>

Anlaşıldığı üzere kişi, başkasının emirlerine ve tavsiyelerine uysa bile "ne yapacağı" konusunda yalnızca kendisinin vereceği karar esastır. Zira otoriteye uyan, emir, tavsiye ve ilkeleri öğrenen ve kendisine söylenen her şeyin nihai uygulayıcısı kişinin kendisidir. Bu durum sadece pratik ahlak için değil teorik ahlak için de geçerlidir. Zira teorik ahlak konusundaki yargılar için düşünen, düşündüğünü düşünen ve ne düşünmesi gerektiğine dair kararlar veren de kişinin kendisidir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Anscombe için otorite hiçbir zaman her şeyiyle kendisine itaat edebileceğimiz, deyim yerindeyse aklımızı kiraya verebileceğimiz mutlak bir rehber değildir. O kişiyi harekete geçiren, kişinin eylemi için aradığı güdüyü benzer bir örneği gerçekleştiren somut bir örnek olarak ona sağlayan, iyi-kötü, erdem-erdemsizlik için kişiye bir ufuk sağlayan bir konumdadır.

<sup>47</sup> Anscombe, "Authority in Morals," 97.

<sup>48</sup> Anscombe, "Authority in Morals," 97.

<sup>49</sup> Anscombe, "Authority in Morals," 98.

<sup>50</sup> Anscombe, "Authority in Morals," 98.

Kuşkusuz kendisine söyleneni düşünmeden, değerlendirmeden ya da yorumlamadan inanmak diye bir şey vardır; söyleneni yapmak da bir yorumdur, fakat ne kadar itaatkâr olursa olsun, kişi kendi kendisinin pilotu olmaktan kaçamaz. Tavsiye almayan bir adamın aptal olacağını söylemişim; ama bir nokta gelir ki harekete geçmesi gerekir ve bu da tavsiye dinlemenin sonudur. Ancak inanç konusunda durum tam tersidir; bir insan bazı inançları için kendi pilotu olmayı reddedebilir ve inançları sindirmek ve özümsemek için kendi hesabına hiçbir şey yapmadan tamamen otoriteye güvenebilir. Bu, ahlaki konularda ancak inançları boş ve sonuçsuz olduğu ölçüde, yani hiç uğraşmak zorunda kalmadığı konularla ilgili olduğu ölçüde mümkün olabilir.<sup>51</sup>

Anscombe, buradan sonra peygamberlik otoritesinin de ahlak için neden mutlak bir otorite olamayacağını gerekçelendirerek “ahlaki inanç”ın oluşumunu besleyen bir takım teolojik nedenlerden bahseder. Ona göre bu tarz bir otoriteye bağlılık söz konusu olduğunda “ahlaki inanç”, ya rastgele oluşur ya da teolojik bazı olguların “ahlaki gereceği” belirlediği düşüncesinden hareketle oluşur. Anscombe “ahlaki inanç”ın dolaylı olarak çıktığı bu iki yolun otoriteye olan mutlak güven ve itaatten doğduğunu ve bunun da kişiyi asli doğasından uzaklaştırdığını söyleyerek eleştirir. Burada “ahlaki inanç”ın doğrudan olmayıp dolaylı, şans eseri veya tesadüfi olmasının sebebi, bu inancın kişinin düşüncesinden doğmasından ve otoriteyi vesile ya da aracı olarak görmektense ona mutlak bir kaynak olarak başvurmaktan kaynaklanır. Anscombe, bu tarz durumlarda ahlaki inancın özellikle rastgele ya da tesadüfi oluştuğunu, ne yapacağını bilemeyen kişinin deyim yerindeyse ona cazip gelen ilk güvenli limana sığındığını söyler. Ona göre otoriteye mutlak güven duyulan bu tarz durumlarda failin eyleminin amacı dolaylıdır ve hedefi ise açık değildir. Bu eleştiri neticesinde Anscombe erdemli bir failin nasıl bir özellikte olması gerektiğine dair önemli bir saptamada bulunur:

Bir okçuya görünmeyen bir hedefe nişan alması nasıl öğretilir? Böyle bir durumda erdemli bir kişinin kavrayışının özelliği olan [kendi] doğasıyla uyumlu bilgiye yer kalmayacaktır; dolayısıyla doğru ya da yanlış olduğuna inanılan şeyin uygulanmasını anlama olanağı da olmayacaktır.<sup>52</sup>

Anscombe, *Authority in Morals*'in sonlarına doğru yer alan bu ifadelerle “ahlakta otorite” teorisi açısından son tahlilde zihnimizi netleştirecek bir açıklama sunmaktadır. Bu pasajda geçen “erdemli bir kişinin kavrayışının özelliği olan [kendi] doğasıyla uyumlu bilgi” ifadesi, bize Anscombe'un etiği açısından kişinin ahlaki otorite karşısındaki duruşu ya da onunla ilişkisi hakkında önemli bir açıklama sağlamaktadır. Buna göre kişi, doğru-yanlış, iyi-kötü, erdem-erdemlilik gibi ayrımlara ulaşma ve kendi ahlakını oluşturma noktasında kendisi dışında bir ahlaki otoriteye başvurmalıdır; ancak bu onun otoriteye mutlak itaatkâr olduğu anlamına gelmez. Anscombe'un erdemli kişisi, “ahlakta otorite”yle ortak bir ilişki içinde kendi hafızasını, vicdanını ve kavrayışını düzenler ve bu doğrultuda kendi ahlakını oluşturur. Erdemli kişi için otoriteden alınan bilgi ancak kendi doğasıyla, karakteriyle uyumlu olduğu müddetçe anlamlıdır. Kendi doğasıyla uyumlu olan bilgileri otorite aracılığıyla güçlendiren Anscombe'un erdemli kişisi, aldığı bilgilerin doğru ve yanlışlıklarını sınıdıktan sonra kendi ahlakının bir parçası kılar. Kendi düşüncelerine dayanmayan, doğrudan otoriteye boyun eğip tesadüfi veya dolaylı ahlaki inançlara sahip failer, kendi doğalarına, erdemlerine aykırı davranmış olurlar.

### 3. Kişilikten-Yoksunluk İtirazına Karşı Anscombe'un “Ahlakta Otorite” Teorisi

Birinci bölümde görüldüğü üzere Annas, “acemi erdemli fail” ile “hakiki erdemli fail” arasında bir ayırım yapmakta ve ilkinin ikincisi aşamasına gelene dek eylemlerinde *kişilikten-yoksun* olmasının bir zararı olmayacağını vurgulamaktaydı. Burada fail, ancak hakiki bir erdemli fail olunca eylemlerinin *kişilikten-yoksun* olmaktan çıktığı söylenir. Görülen o ki Annas, hakiki erdemli fail dediğine mutlak, yanılmaz ve her zaman

<sup>51</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 98-99.

<sup>52</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 100.



güvenilir bir ahlaki vasıf yüklemektedir. Hatırlanacağı üzere Annas, Hurka'yı eleştirirken onun argümanlar ortaya koymak yerine varsayımlara dayanarak bir eleştiri yaptığını söylemekteydi. Ancak Annas'ın içerik bakımından farklı, yöntem açısından aynı hataya düştüğü görülmektedir. Zira Annas, hakiki erdemli fail dediğini mutlak bir ahlaki kaynak yapan şeylerin neler olduğunu açıkça ortaya koymaz. Aynı şekilde bir acemi failin ne zaman acemilikten kurtulduğu ve eylemini ne zaman *kişilikten-yoksunluktan* sıyırıp kendisini eyleme sevk eden güdüsü tarafından harekete geçirildiğini de net bir şekilde ifade etmez. Diğer bir ifadeyle bir failin ne zaman "ben artık acemi bir fail değilim, artık hakiki bir erdemli failim" diyeceği Annas'ın argümanı açısından açık değildir. Annas argümanını güçlendirmek için "tesisatçı" ve "piyanist" örneği verir. Ona göre tesisat ustasının yanında tesisat işini öğrenen bir çırak işi öğrendikten sonra usta tesisatçı, piyanistten piyano öğrenen bir öğrenci de piyanist olur. Bu tarz pratik sanatlar için söylenenler doğrudur. Pekiyi hakiki bir erdemli failden ideal failliği, erdemleri-erdemsizlikleri öğrenmeye çalışan biri ne zaman usta/hakiki bir fail olacaktır?

Ayrıca Annas'ın argümanı, acemilik seviyesinde de olsa failin eyleminin *kişilikten-yoksun* olduğunu meşru gördüğü için, erdem etiğini söz konusu itiraza karşı savunmanın kapsayıcı bir yolunu sunamamaktadır. Bu, tıpkı Pettigrove'un hedef merkezli erdem etiğini söz konusu itirazdan kurtarıp diğer erdem etiği türlerini bu itiraza mahkûm etmek kadar basit ve dar bir savunuyu olarak gözükmektedir.

Annas ve Pettigrove'un bakış açılarından kaynaklanan dar savunularına karşılık, bu makale erdem etiğinin söz konusu itiraza karşı Anscombe'un "ahlakta otorite" teorisiyle nispeten daha kapsamlı bir şekilde savunulacağını iddia etmektedir. Buna göre, Anscombe'un "ahlakta otorite" ile "otoriteye tabi olan öğrenci" arasındaki ilişki ile Annas'ın "acemi fail" ve "hakiki erdemli fail" ilişkisi benzer türden bir ilişkidir. Fakat Anscombe için otoriteye tabi olan fail –bu ebeveynlerinden ahlak öğrenen bir çocuk bile olsa– acemi bir fail olmadığı gibi, ahlakta otorite olanın kendisi de mutlak ve yanılmaz bir pozisyonda değildir. Annas'ın aksine Anscombe'da otorite ile ona tabi olan arasındaki ilişkide, otorite kendisine tabi olan failin kendi eylemlerini düzenlemesini ya da belli bir revizyona tabi tutmasını sağlayan bir yardımcı ya da aracıdır. Burada fail nihai olarak eylemleri için karar verdiğinde, kendi düşünceleri ile otoriteden öğrendiği doğru, iyi ve erdemli şeyleri birbiriyle harmanlayan bir kararla eylemde bulunur. Bir öğrenen ya da tabi olan olarak fail, burada hiçbir zaman *kişilikten-yoksun* eylemlerinin pasif aktörü değil, aksine her aşamasında zihinsel yetileri ile aktif olan ve kendi eylemlerinin karar vericisi ve uygulayıcısı konumundadır.

Annas'ın argümanında "hakiki erdemli fail", "acemi fail" için bir ideal fail ya da "ahlakta otorite"dir. Pekiyi hakiki erdemli fail yanıldığında acemi fail ne yapacaktır? Acemi fail erdemli eylem için gerekli olan pek çok şeyi hakiki failden öğrenerek başta *kişiliğinden-yoksun* eylemini bu yoksunluktan kurtarma aşamasına geldiğinde, hakiki erdemli failden öğrendiklerinin yanlış olduğunu fark ettiğinde nasıl bir yol izleyecektir? Tekrar kişiliğinden-yoksun bir fail olmaya geri mi dönecektir? Annas'ın argümanı bu tarz soruları cevapsız bırakır. Buna karşın Anscombe'un "ahlakta otorite"si, belli bir dereceye kadar kendisine tabi olan için yanılmaz değildir ve ona tabi olanın kat edeceği aşamalar açık bir şekilde ortaya konulmuştur: i) önce otoriteden doğru-yanlış, erdem-erdemsizliği öğrenmek; ii) bilinenden bilinmeyi çıkarmak ve iii) nihayet otoriteden öğrendiklerini bir güvenilirlik, doğruluk ve geçerlilik yoklamasına tabi tutmak.<sup>53</sup> Bu üç aşamada da öğrenci

<sup>53</sup> Anscombe, "Authority in Morals," 94-95.

kendi kişiliğine sahip aktif bir faildir. Bu nokta, Anscombe’un teorisinin Annas’ın argümanından daha elverişli ve geçerli olduğu ikinci bir saptamadır.

Anscombe’un “ahlakta otorite”si, önceki bölümde de görüldüğü üzere, faile “ne yapacağı” konusunda bir telkinde bulunsa da “ne düşünceği” üzerinde karar verme yetkisine sahip değildir.<sup>54</sup> Dolayısıyla bize eylemde bulunma sebebi veren ancak bize ne yapacağımız konusunda bir güdü sağlamadığı düşünülen ve bu sebeple *kişilikten-yoksun* olduğu iddia edilen erdem etiğini Anscombe’un otoritenin “ne düşünceğimiz” üzerinde karar verme yetkisi olmadığı düşüncesiyle de kurtarabiliriz. Akıl ve güdü arasındaki uyum düşünülürken, bizi eyleme sevk eden şeyin düşüncelerimiz olduğu açıktır. Dolayısıyla otorite bize “ne yapacağımız” telkininde bulunduğu anda, “ne düşünceğimiz” konusunda özgür olduğumuz için, “ne yapacağımızı” ve “nasıl yapacağımızı” belirleyen ve şekillendiren yine bir fail olarak biz kendimiz oluruz. Bu sebeple de eylemimiz kişiliğimizden yoksun olamaz.

Anscombe’un teorisi, bize aynı zamanda erdem etiğini “egoizm” ve “kendine-düşkünlük” suçlamasından da kurtarır. Çünkü bu teoriyi benimserseniz ne kendi vicdanınızın ne de kendi hafızanızın doğru-yanlış, erdem-erdemsizliği belirlediğini düşünürüz. Bunun yerine başkalarının vicdanlarıyla beslenen bir vicdan, başkalarının hafızasıyla güçlenen bir hafıza sayesinde bir fail olarak pratik konularda daha makul kararlar veririz. Bu ise kendi ahlakımızı oluşturma noktasında her zaman bir başkasını hesaba katmamız gerektiğini ifade eder.

Son olarak, ait oldukları bağlamların ve kapsamında oldukları teorilerin dayandığı tezlerin farklılığı bir kenara bırakıldığında, Anscombe’un ahlakta otorite dediği, Aristoteles’in “pratik bilge”si, Spinoza’nın “özgür-bilge insanı”<sup>55</sup>, Wolf’un “ahlak azizleri”<sup>56</sup>, Zagzebski’nin “ahlak timsalleri”<sup>57</sup> ve Williams’ın “erdemli kişiler”i<sup>58</sup> ile benzerdir. Burada fail için önemli olan, erdem etiği tarafından sunulan soyut açıklamayı kendi eylemine tatbik ederken aradığı güdüyü bu tarz somut örneklerde bulabilmesidir. Örneğin Aristoteles’e “kişi nasıl adil ve ölçülü olur?” diye sorduğumuzda cevabın “bir insana ancak adil ve ölçülü eylemleri adil ve ölçülü insanların yaptığı şekilde yapması durumunda adil ve ölçülü denilir” şeklinde olmasıdır.<sup>59</sup> Burada adil ve ölçülü insanlar birer ahlaki otorite olarak, adil ve ölçülü eylemler gerçekleştirmek isteyen failer için motive edici birer somut örnektir. Aristoteles, “bilgeyi sahip olduğu nitelikten dolayı överiz ve nitelikler arasında övgüye layık olanlara erdemler deriz”<sup>60</sup> dediğinde sahip olduğu erdemlerden dolayı bilge olanı ve bu sayede diğerlerine rehber ve örnek olanı övdüğümüzden bahsetmektedir. Burada bilge, mutlak bir konumda olmayıp yalnızca bu niteliklere sahip olduğu oranda övgüye değer bir otoritedir.

Sonuç olarak Anscombe için “ahlakta otorite”, ahlakın doğrudan kaynağı değil, bilakis kendi yargımızı ve ahlakımızı oluşturma noktasında yalnızca bir vesiledir. Dolayısıyla Annas’ın aksine hakiki erdemli failin tamamen yönlendirmesi altında bulunan ve acemi fail için bütünüyle ahlakın kaynağı olan bir otorite söz

<sup>54</sup> Anscombe, “Authority in Morals,” 93.

<sup>55</sup> Benedict Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Alfa, 2014), VP42S, 468-469.

<sup>56</sup> Susan Wolf, “Moral Saints” in *Virtue Ethics*, der. R. Crisp ve M. Slote. (New York: Oxford University Press, 1997).

<sup>57</sup> Linda Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 2017).

<sup>58</sup> Bernard Williams, “Acting as the Virtuous Person Acts” in *Aristotle and Moral Realism*, ed. Robert Heinaman (Boulder: Westview Press, 1995).

<sup>59</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan. (Ankara: Sentez, 2014), II-3, 1105b, 105.

<sup>60</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, I-13, 1103a, 92.

konusu değildir. Otorite yalnızca kendi ahlakımızı daha iyi şekilde formüle ettiğimiz, artılarını kendimize katıp eksilerinden uzak durduğumuz bir araçtır. Sahip olduğumuz “vicdan”, “hafıza” ve “akıl” gibi yetiler sayesinde kendi ahlakımızı oluştururken otoriteye ne oranda müracaat edeceğimizi biliriz. Otorite bize erdem etiği tarafından gerekçesi veya sebebi soyut bir şekilde ortaya konulan eylemlerimizi gerçekleştirmek için, aradığımız güdüyü ya da motive edici rehberliği kendilerinde bulduğumuz somut örneklerdir. Dolayısıyla fail-“ahlakta otorite” ilişkisini Anscombe’un sağladığı zemin üzerinden temellendirmek, bize erdem etiğini hem *kişilikten-yoksunluk* hem *egoizm* hem de *kendine-düşkünlik* itirazına ve suçlamasına karşı Annas’ın argümanından daha güçlü bir şekilde savunma imkanı sunmaktadır. Bununla birlikte, Anscombe kendi teorisini, erdem etiğini söz konusu itirazlara karşı savunmak için ortaya koymuş değildir. Onun bu teorisini Annas’a alternatif ve erdem etiğini söz konusu başta yoksunluk olmak üzere bu tarz itirazlara karşı savunmak için gündeme getiren bu makaledir. Yukarıda görüldüğü üzere, Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisi bize erdem etiğini *kişilikten-yoksunluk*, *egoizm* ve *kendine-düşkünlik* gibi itirazlara karşı savunmanın elverişli bir zeminini sağlamaktadır. Bu ise Anscombe’un erdem etiğine bir başka katkısı olarak açığa çıkmaktadır.

### Sonuç

Erdem etiği normatif bir teori olarak bir kişiye ya da faile erdemleri öğretir. Ancak sorun ya da eleştiri veya itirazların işaret ettiği nokta, bir failin bu erdemleri nasıl eyleme geçireceği, yani erdemli eyleminin güdüleri ya da onları sağlayan motive edici unsurun ne olduğuna dairdir. Tam da bu noktada makale Anscombe’un “ahlakta otorite” teorisini devreye sokmaktadır. Buna göre fail erdemleri eyleme geçirme noktasında ahlakta otoriteye güven duyar, belli bir dereceye kadar ona tabi olur ve ondan erdemli eylemi nasıl gerçekleştirdiğine dair bir fikre ulaşır. Fail otoriteden aldığı bu bilgiyi, sahip olduğu diğer bilgilerle harmanlayarak ve denetleyerek nihai bir karara ulaşır ve böylece kendi erdemli eylemini tatbik eder. Dolayısıyla erdem etiği erdemleri öğretir, ahlakta otorite ise erdemlerin eyleme nasıl geçirebileceğinin örneğini sunar. Burada erdemli bir faile eylemde bulunma sebebi sağlayan, eyleminin arkasındaki güdüyü besleyen iki motive edici unsur vardır: i) failin sahip olduğu bilgi ve potansiyeller (öğrendiği erdemler, hafızası, vicdanı, akıl ve hayal gücü); ii) ahlakta otoritenin öğrettikleri ve örnekliği (otoritenin erdemleri eyleme geçirme biçimi, başkalarının hafızası, vicdanı akli vs.). Burada fail için erdemli eylemde bulunma noktasında otorite asla mutlak değildir, yalnızca eylemine çeşitli biçimlerde “tanık” olunan bir vesiledir. Bu bakış açısı, failin eylemlerinde *kişilikten-yoksun* olmadığının temelidir.

Gelinen nokta itibarıyla, Stocker’in deontoloji ve sonuççuluğa yönelttiği “şizofreni” suçlamasına karşılık erdem etiğine yöneltilen *kişilikten-yoksunluk* itirazı, bu itirazlara karşı savununu ve bu makalenin katkısı ile Stocker’in meşhur “arkadaşını hastanede ziyarete giden fail örneği” üzerinden şu sonuçlara<sup>61</sup> ulaşmak mümkün gözükmektedir:

*Deontolog*: “Seni ziyarete geldim, çünkü bu tamamen benim ödevimdir.”

*Faydacı veya Sonuççu*: “Seni ziyarete geldim, çünkü bu, mutluluğu en üst düzeye çıkarabileceğim bir eylemdir.

*Erdem Etikçisi (Keller’e göre)*: “Seni ziyarete geldim, çünkü bu tam da erdemli bir kişinin yapabileceği bir şeydir.”

<sup>61</sup> Bu sonuçların bir kısmı için bkz. Pettigrove, “Is Virtue Ethics Self-Effacing?” 194.

*Erdem Etikçisi (Hurka'ya göre):* “Seni ziyarete geldim, çünkü bu benim gelişimime katkı sağlayan bir şeydir.”

*Erdem Etikçisi (Annas'a göre):* “Seni ziyarete geldim, çünkü hakiki bir erdemli fail olabilmem için bu tarz eylemleri yapmanın gelişimime katkı sağlayacağı söylendi; sanırım öyle!”

*Erdem Etikçisi (Pettigrove'a göre):* “Seni ziyarete geldim, çünkü arkadaşlığımız beni sevgi erdemini hedefleyecek bu eylemi gerçekleştirmeye yönlendirdi.”

*Erdem Etikçisi (Bu makaleye göre):* “Seni ziyarete geldim, çünkü sen benim dostumsun ve dostun dostu sevindirmesi bir erdemdir; buna hem tanık olduk hem de yaşıyoruz.”

*Kişilikten-yoksunluk, egoizm, kendine-düşkünlük* vb. suçlamalara maruz kalmak normatif teorilerin kaderinde vardır. Belli kural, ilkeler, ödev, yükümlülük, en iyi sonuçların hesaplanması veya erdem gereği gibi davranmak gibi standartlar sunulduğunda, ‘bu kurallar dışsaldır, faile bu tarz eylemleri gerçekleştirecek bir güdü sağlamamaktadır, dolayısıyla failin kişiliğini önemsememektedir’ yönünde suçlamalar yapılır. Failin bizatihi kendi yararını gözetebilecek açıklamalar sunduklarında ise ahlakın bir gereği olarak başkalarını hesaba katma ilkesinin göz ardı edildiği, dolayısıyla teorilerin *egoist* olduğu ve faile *kendine-düşkün* olacak bir yol sunduğu tarzında itirazlar yöneltilir.

Bu çalışma erdem etiğini söz konusu suçlamalara karşı bir nebze savunma girişimidir. Elbette bu girişim söz konusu itiraz ve suçlamaları tamamen bitiremeyecektir. Ancak bu tarz tartışmaların gerek ahlak pratiğini düzenleme gerekse de ahlak teorilerinin sağlamlığını denetleme noktasında önemi kuşkusuzdur.

## Kaynakça

- Annas, Julia. "Virtue Ethics and the Charge of Egoism" in *Morality and Self-Interest*, Editör: Paul Bloomfield, 205-221. Oxford University Press, 2008.
- Anscombe, G.E.M. "Authority in Morals" in *Faith in a Hard Ground Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, Editörler: M. Geach ve L. Gormally, 92-100. Exeter: Imprint Academic, 2008.
- Anscombe, G.E.M. "Modern Moral Philosophy" in *Virtue Ethics*, Derleyenler: R. Crisp ve M. Slote, 26-44. New York: Oxford University Press, 1997.
- Anscombe, G.E.M. *Intention*. London: Harvard University Press, 2000.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Zeki Özcan, Ankara: Sentez, 2014.
- Bloser, Tim. "Self-Effacement and Virtue Ethics," *Southwest Philosophy Review* 39/1, (2023): 155-163.
- Dağ, Enes. "Çağdaş Erdem Etiği Niçin Elizabeth Anscombe ile Başlar?," *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1, (2024): 58-76.
- Hurka, Thomas. *Virtue, Vice, and Value*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Çeviren: Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kart Tepe, Berfin. *Erdem Etiği: Aristotelesçi Kökenlerinden Günümüze*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2022.
- Keller, Simon. "Virtue Ethics Is Self-Effacing," *Australasian Journal of Philosophy* 85/2, (2007): 221-231.
- Martinez, Joel. "Is Virtue Ethics Self-Effacing?," *Australasian Journal of Philosophy* 89/2, (2011): 277-288.
- Pafrit, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Pettigrove, Glen. "Is Virtue Ethics Self-Effacing?," *The Journal of Ethics* 15/3, (2011): 191-207.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 1962.
- Spinoza, Benedict. *Ethica*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2014.
- Stocker, Michael. "How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modern Ethical Theories" in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Editör: Roger Crisp, 173-190. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Stocker, Michael. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *The Journal of Philosophy* 73/14, (1976): 453-466.
- Swanton, Christine. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Williams, Bernard. "Acting as the Virtuous Person Acts" in *Aristotle and Moral Realism*, Editör: Robert Heinekan, 13-23. Boulder: Westview Press, 1995.
- Wolf, Susan. "Moral Saints" in *Virtue Ethics*, Derleyenler: R. Crisp ve M. Slote, 79-98. New York: Oxford University Press, 1997.
- Woodcock, Scott. "Virtue Ethics Must be Self-Effacing to be Normatively Significant," *Journal of Value Inquiry* 56/3, (2022): 451-468.
- Zagzebski, Linda. *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2017.