

İNSAN BİLİMLERİ VE AHLAKİ YARGI

Jure Zovko (Zagreb/Zadar)

Çevirenler: Arş. Gör. Erden Miray YAZGAN – İhsan Berk ÖZCANGİLLER

ÖZET

Bu makalenin başlıca amacı, “kültürel dönüş”, yani Batı ya da Avrupa kültürü gibi, tek bir evrenselin egemenlik düşüncesinden ayrılış ve kaynaklara ilişkin daha geniş bir spektrumdan elde edilen orijinal katkıların Avrupa kültürü ve geleneği içerisinde keşfi, soyut ve teksele kültürel globalizmin savunmasına indirgenemeyeceğinden, belirli kültürel mirasların süregelen mevcudiyetinin genişleyen karşılıklı anlayış süreci ve yargının felsefi biçimlenişine katkı sağlayan kültürel çeşitliliğin takdiriyle birlikte ortak bir yorumlama süreci, karşılaştırmalı analiz ve eleştirel değerlendirme aracılığıyla – tümü insan bilimlerinin görevleri ve ufkunu oluşturan yanlardır – sürekli yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

Humaniora, modern insanı, onu soyut, izole edilmiş, ve tarihsiz bir şekilde sosyal açıdan içerisinde yer aldığı toplumda sosyal haklardan yoksun olarak kavramsallaştıran yerinden edilmiş birey olarak ele almamalıdır. Ancak bunun yerine varolan devletler ve sosyal kurumlar içerisinde insan bilimleri, kendilerini Aydınlanmanın mirasçıları olarak görenlerin medenilik seviyesini geliştirmenin peşinde olmalıdırlar. Temel soru, pleonexia'nın ahlaksal olmayan üzümlerinden refah içerisindeki devletin ahlak şarabının nasıl sıkılacağıdır ve bu insan bilimlerinin en özsel sorularından biri olmaya devam eder.

Anahtar Kelimeler: İnsan Bilimleri, Hermeneutik, Yaşam Dünyası, Fenomenolojik Refleksiyon, Eylem.

ABSTRACT

The primary intention of the paper is to show that, in order that the “cultural turn”, i.e. the departure from the idea of dominance of a single universal, Western or European culture, and discovery within the culture and tradition of Europe of original contributions from an ever-wider spectrum of sources, might not be reduced to an apology for abstract and unisono cultural globalism, the living presence of specific cultural heritages needs to be continually renewed through a shared process of interpretation, comparative analysis, critical evaluation – all tasks of the humanities and constituent aspects of the horizon-broadening process of mutual understanding and appreciation of cultural diversity which contribute to the philosophical cultivation of judgment.

The humaniora should not discuss the modern human being as an uprooted individual conceptualizing him as an abstract, isolated, and socially deprived subject in a society without history but they should rather aspire towards improving, within the existing states and social institutions, the level of civility for all who consider themselves heirs to the Enlightenment. The more basic question how to press the moral wine of the welfare state from the immoral grapes of pleonexia is and remains one of the most essential questions of the humaniora.

Keywords: Humanities, Hermeneutic, Lebenswelt, Phenomenological Reflection, Praxis.

Hans-Georg Gadamer'in de belirttiği gibi, beşeri bilimlerin en belirgin özelliği, araştırma nesnelere soyut ya da metafiziksel olmayıp, öncelikli olarak insanlığın herhangi bir anda kendisini keşfettiği belirli sosyal, kültürel ve tarihsel olayların tezahürü ve dile getirilmesindedir. Bu yüzden beşeri bilimlerin çalışma nesnesi, bizim kendisine ait olduğumuz bir şey, yani ayrımların çeşitliliğinde, yaşama biçimleri ve dünya görüşlerinin çokluğunda ortaya çıkan hümanist gelenektir. Bu konuda Gadamer şunu ileri sürer: "Beşeri bilimleri bilim yapan şey, modern bilimsel yöntem fikrinden çok *Bildung* kavramına ait gelenek ile daha rahat anlaşılabilir. Dönmemiz gereken yer hümanistik gelenektir ve hümanist gelenek yeni bir anlam kazanan modern bilimin iddialarına karşı bir direniştir."¹ Küreselleşme çağında *humaniora*'nın (beşeri bilimler) başlıca görevi çeşitli kültürleri ve yaşam biçimlerini muhafaza edip geliştirme amacını güderek bu kültürlere ve yaşam biçimlerine uygun bir ayrımlar çoğulculuğu geliştirmektir. Ayrımlar çoğulculuğu tekdüzeliği akılsallaştırmaya yönelik hakim olan eğilimin kültürel ve ahlaki görecilik ile yer değiştirmesi anlamına gelmez. Bu yazının amacı içinde yaşadığımız dünyanın (*Lebenswelt*) soruşturulmasında hermeneutik deneyim ile fenomenolojik düşünmenin ilişkisini vurgulamaktır. Hermeneutik felsefede incelendiği şekliyle, yani kategorik dünya görüşünün "yaşama dünyası"na indirgenmesinin ve yaşayan canlıların tarihsel ve kültürel bağlamda izah edilmesinin sonucu olarak dünya kavramı güçlü bir kültür-bilimsel (culturological) görünüş kazanır. Temel hermeneutik anlama yetisine uygun olarak felsefe yapmak dünyada olmak, dilin kullanımıyla anlama yetisi kazanmak, kendine ait kendilik kavramını yorumumuzun nesnesine ilişkin kendilik kavramıyla birleştirmek ve böylece özneler arası bir dünya kurmak demektir. Gadamer'e göre biçimlenme olarak *Bildung*, diğer bakış açılarına ya da yorumlara açık olma anlamına gelmektedir: "Hegel'i takiben *Bildung*'un ayırt edici özelliği olarak vurguladığımız şey şudur: Bir kimsenin kendisini ötekine, yani daha evrensel bakış açısına açık tutmasıdır. Bu durum kendisi ile ilişkili olarak bir pay ve uzaklık hissini kapsar ve böylece kendinin üzerine yükselerek evrensel olana bağlanır."² Gadamer beşeri bilimlerin (*Geisteswissenschaften*) insani boyutunu vurgulamaya ve onları "hümanizmin hakiki savunucuları ve temsilcileri olarak ("als die wahren Sachwalter des Humanismus") kavramaya gayret gösterir.³ Gadamer, Hakikat ve Yöntem'in ilk sayfasında beşeri bilimlerin en belirgin

¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* [TM] Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall Second Revised Edition, New York: Crossroad Publishing 1989, 18. Platon'un erken diyaloglarında ortaya koyulan ve geç felsefesinde özel bir kutsallık ve soyluluk havası kazanan ruhun bakımı ve gelişimi (*epimeleia psyches*) temalaştırması kapsamlı bir *Wirkungsgeschichte*'ye sahip olmuş ve kabul görmüştür. Batı metafiziğindeki merkezi *topoi*'lardan biri olarak kişinin ruhuyla ilgilenmesi, Kant'ın felsefesinde kişinin kendi kimliğinin ya da bütün olarak insanlığın toplu kimliğinin geliştirilmesine dair bir felsefi ilgiye dönüşmüş ve Wilhelm Dilthey'in tasvirici psikolojisinde, insan bilimlerinin (*Geisteswissenschaften*) kendine özgü görevinin gerekçelendirilmesi için temel olmuştur.

² Gadamer TM, 17

³ A.g.e., 9

özelliğini açıklar ve onların araştırmalarını doğal bilimlerin metodolojisinden ayırır: “Beşeri bilimlerin amacı her nerede karşılaşılabilselerse karşılaşılsın bilimsel yöntemin denetim alanını aşan hakikate dair deneyimleri arayıp bulmak ve bunları kendi yasallığıyla ilişkili olarak sorgulamaktır. Böylece beşeri bilimler bilimin dışında kalan diğer deneyim yollarıyla, felsefe, sanat ve tarih deneyimi ile bir araya getirilir.”⁴

Günümüz hermeneutik felsefesine yapılan eleştirilerin çoğu, duyu sezgisine yönelik hermeneutik iddianın belirsiz ve muğlak olarak biçimlendirildiğini iddia eder. Bu eleştiriler aynı zamanda bir dereceye kadar Heidegger, Gadamer ve hakikatin yapısını ve özünü “oyun” kavramıyla açıklayan postmodernistler tarafından savunulduğu gibi hakikate dair göreceli görüşler için de geçerlidir. Biz bir şeyi öğrenmeye ve anlamaya çalışırken dünyayı kavramak için dil oyunlarına tırmanırız: “İnanmamız gereken bir şeyi bilmek istersek, onu anlarken hakikat olayına çekiliriz ve ona vardığımızda da sanki çok geçmiş gibi gözükür.”⁵ Modern bilim anlayışının hükmü altında bulunmaması gereken hakikatlere ulaşma ihtiyacı uyandıran hermeneutik anlama pratiği aslında anladığımız şeye ait oluşumuzu ifade eder. Bu tarz hermeneutik düşünme bütün bilimsel yöntemlerden önce gelen varsayımlardan vazgeçtiği için, güvenilir metin yorumları ve anlamayla ilişkisi son derece tartışmaya açıktır. Günümüz insan ve sosyal bilimlerini yorumlamadaki en büyük tehlike hermeneutik ve epistemik göreciliktir. Çünkü yorumun normatif ölçütleri olmadan, hiçbir yorum bir diğerine karşı avantajlı olamayacağı gibi ayrıca hiç bir açıklama da mümkün olamaz. Nitekim bu, doğal arzumuz ve bununla birlikte bilme ve anlama ihtiyacımızdan ötürü biz insanlar için tamamen katlanılamaz bir durumdur. Amerikalı fizikçi Alan Sokal “Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” adlı parodi tarzı denemesinde postmodern felsefenin ana görüşünün eğilimini şu şekilde tanımlamıştır: “Bu yüzden postmodern bilimin içeriği ve yöntemi, ilerleme kaydeden politik tasarı için, açık şekilde ifade edecek olursak sınırların aşılması, engellerin parçalanması, sosyal, ekonomik, politik ve kültürel yaşamın tüm yanlarının radikal demokratikleşmesi için etkili düşünsel destek sağlar.”⁶

⁴ A.g.e., xxii, Dilthey’in “Açıklama” ve “Anlama” arasındaki ayrımı, bütün insan deneyimlerinin doğal olarak ikiye ayrıldığını ileri süren radikal önyargıya katkıda bulunmuştur: 1. “nesnel zorunluluk” kuralları içerisinde doğal dünyanın açıklanması ve 2. Yaşamın içsel deneyiminin egem olduğu anlama gücü. Dilthey için, “Açıklama” kavramı doğal bilimlerin yönteminden türetilmiştir ve bu bağlamda öncelikli tatbiki söz konusu alanda gerçekleşir. Wilhelm Windelband, Dilthey’i takiben, doğal bilimlerin *nomothetic* amaçları (genelleştirme, soyutlama ve evrensel ifadeler) ve insan ile tarih bilimlerinin *ideographic* amaçları (özel örnekler, somut bireyler, özelin ayrıntılı anlaşılması) arasında belirgin bir ayrım çizmeye çalışmıştır. Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, G. Misch (ed.) Stuttgart: Teubner 1924 vol. 5, p.144 sq..

⁵ Gadamer, TM. 446.

⁶ Krş. Social Text 46/47 (1996) 217-252; p. 229.

Sorun, yapıp etmelerimizde ahlaki doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt etmek için bize bir yön sağlayacak ve modern demokrasilerimiz işliyor oldukları zaman bile modern yaşam dünyasında (lebenswelt) hiçbir şekilde yüzeysel olmayacak normatif bir evrenselliğin etik alanında kurulup kurulamayacağıdır. Şüphesiz ki, modern demokratik toplumlarda yaşayan insanlar yoğun bir şekilde bireysel özgürlük ile politik adalet ilişkisi, insan haklarının evrensel geçerliliği, biyolojik çevremizin tehlikeye girmesi ve yok olması için duyulan küresel ekolojik sorumluluk gibi temel etik problemleri tartışmakta ve dini bir otoriteye başvurmadan çözümler aramaktadırlar. Ahlakî eylemlerimizi haklılandırma konusuyla ilişkili bu soru bize önceden var sayılan ve kabul edilen ahlakî normları çözümleme ve onların ayrıntılı olarak modern demokratik toplumumuz için uygunluklarını değerlendirme olanağı sağlar. Genel normlara dayalı olarak doğru bir şekilde somut kararların verilip verilemeyeceği sorusu defalarca ortaya konulmuştur. Bu soruya cevap vermek, eylemimizi yöneten normatif ilkeler üzerinde akılsal olarak çıkarımda bulunarak ve keskin bir şekilde somut eylemlerimizi analiz ederek mümkündür.

Tartışmalarında geleneksel *philosophica practica*'yı sürdüren bazı hermenutik filozoflar, ödevin koşulsuz olduğu genel ilkesine dayalı Kantçı biçimsel "ahlak yasaları"-nı, etik bilginin (sittliche Wissen) somut uygulanışı üzerinde düşünen Aristotelesçi ahlak ile tamamlayarak onu eleştirenler için çok daha ulaşılabilir kılmaya çalışmışlardır.⁷ Bu Kantçı yol Hans-Georg Gadamer için tatmin edici olmamıştır. Çünkü bir kişi Kantçı ahlakın biçimsel ve düşünsel aşırı genellemesinden dolayı belirli bir durumda doğru eylemin ne olduğu sorusuyla ilişkili olarak bir yargıda bulunamaz. Gadamer farklı ahlakî taleplerle karşılaşıldığında Kantçı katı ahlakın bize yardımcı olamadığını ileri sürmüştür. Yalnızca kuralların tutarlılık testi, eylemlerimizde sorumlu ahlakî kararlar vermemizi kolaylaştırmayacaktır.

Gadamer, ahlakî karar ve ön plana çıkan failin karakterinin biçimlenişiyle ödev ve ilişki arasında zıtlık olduğunda ve bu sebeple de bu tip durumların "bir vicdan muhasebesi durumu"na⁸ dönüştüğünde, Kant'ın ahlaksal felsefi düşüncelerinin sadece sınırdaki ve istisnai durumlardaki ahlak ilkelerine işaret ettiğini gösterir. Sadece istisnai çatışma durumlarında fark edilebilir olan vicdan uyanıklığı, ne yazık ki Gadamer'e göre kalıcı bir alışkanlık değildir. Bu her şeyden önce daimi olarak kendisine katıldığımız "etik buyruğun tözselliği"ne bağlıdır. Gadamer'in ahlakta Aristotelesçi yolda gitmenin uygun olduğunu düşünmesinin nedeni budur. Aristoteles'in ahlak felsefesi

⁷ Krş. Hans-Georg Gadamer, "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", Gesammelte Werke vol. 4, Tübingen 1987, 177. Cf. John McDowell, *Mind and World*, London: Harvard University Press 1994, p. 84: "Aristoteles'in ahlakî karakteri biçimlendirmedeki düşünme yolunu genelleştirsek, kişinin ikinci bir doğa edinerek nedenleri daha iyi fark etmesi kavramına ulaşırız. Bu kavram için İngilizcede yeterli kısalıkta bir karşılık bulamıyorum ancak Almanca'da *Bildung* olarak düşünülen kavram budur.

⁸ Gadamer, *GW*, 4, 180

logos ve *ethos* ya da “bilginin öznelliği ve varlığın tözselliği arasındaki” bağlantıyı göz önünde bulundurur. Ayrıca genel erdemlerin nasıl uygulanacağını çözümler ve bu erdemleri verili duruma somut bir biçimde uygular.⁹ Benzer bir yolda, J. McDowell Aristotelesçi “ikinci doğa” felsefesi ile açık seçik belirtildiği gibi doğanın ve ahlakın başarılı bir sentezini ileri sürer. Bu sentez şu anda hakim olan bilimsel dünya ve doğa kavramına karşı muhtemel bir alternatifini ortaya koyar. McDowell şöyle yazar: “Doğamız büyük ölçüde ikinci doğadır ve ikinci doğamız sadece kendileriyle doğduğumuz olanakların değil ayrıca yetişmemizin, *Bildung*’umuzun yoludur. İkinci doğa kavramının ortaya koyuluşuyla birlikte, akıllara ait alanın yapısının yasa aleminin düzeni ile birleştirilebilmesini inkar etsek bile, yaşamlarımızın akıl tarafından şekillendiği bu yol doğaldır. Bu, hakkında konuştuğum doğanın kısmi cezbedişidir.”¹⁰ Wittgenstein’in sonraki eserleri, “yaşam biçimleri” [Lebens formen], “dünya resmi” [Weltbild], “ilişkiler sistemi” [Bezugssystem] ve hatta “düşünme tarzı” [Denkstil] gibi insanın kişiliğinin ve kültürel üretkenliğin çeşitli yanlarını vurgulayan çeşitli özsel felsefi kavramları içerir. İçerdikleri saklı anlamlar göz önünde bulundurulduğunda, iletişimin biçimi her ne olursa olsun, bu kavramlar, en geniş manasıyla doğanın ve öteki insanlar ile kültürlerin anlaşılması amacıyla bu doğal dünyanın anlaşılmasında, nesnel bilgi elde etmek ve mümkün olduğu ölçüde “öteki”ni anlamada geniş çaplı olanaklar çeşitliliği sunar.

Aristoteles’in pratik felsefesini yenilemekle, Gadamer bilinçli olarak kendisini, bir yanda Kant’ın “deontolojik” ahlaki ve diğer yanda Max Scheler ve Nicolai Hartmann tarafından kurulmuş olan “maddesel değerler ahlaki” olmak üzere Kıta Avrupası felsefesi geleneğinde etkili olan iki ahlak akımından uzak tutar. Nitekim Kant’ın deontolojik normatif tek tipleştirme kavramı ahlaki taleplerde bulunma konusunda bir istisna oluşturmaz. N. Hartmann da aslında ahlakın “tıpkı geometrinin geometrik olarak doğrunun ne olduğunu öğretebilmesi gibi ahlakın da ahlaki olarak doğru olanın ne olduğunu” öğretebileceğini ileri sürer.¹¹ Değerleri anlamakla insanlar kendilerini aşan karşılıklı iletişime katılırlar.

Normatif yararcı teorinin eksikliği, en iyi şekilde en yüksek düzeyde fayda sağlamayan tüm normları sorgulamaya karşı istekli oluşunda görülür. Bilhassa adalet normunu kullanmakla yararcılığa karşı yapılan eleştiriler, bizim yarar ilkesiyle zıtlık içerisinde adaleti dayatmamız gerektiğini ikna edici bir şekilde ileri sürmüşlerdir. Bu eleştiriler, kapsamının dışına çıkmadan adalet ilkelerini yararcı ahlakla birleştirmenin olanaklı olamayacağını akla uygun kılmışlardır. *Homo oeconomicus* tarafından benimsenmiş bakış açısından, özgürlüğü yarar peşinde koşma ve en yüksek faydayı elde etme eylemi olarak yorumlayan ahlak, engelli ve rekabet edemeyecek olanlar için adil değildir. Serbest meslek rekabeti elbette ki Kantçı kategorik imperatif ile

⁹ A.g.e. 183.

¹⁰ J. McDowell (1994).A.g.e.. 87.

¹¹ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin: W. de Gruyter,1926, 27.

değil de daha ziyade genelde, Platon'dan beri bireysel ve sosyal adaletin yapısal olumsuzlanması olarak kabul edilen *pleonexia* ilkesi ile yönlendirilir. Daha fazlasına sahip olma isteği olarak tanımlanan *pleonexia* serbest piyasa ekonomisinin temel belirlenimidir. Çünkü bütün iş etkinliği maksimum yarar ve kar (ilkelerine) uyar. Pratikte, bir kişinin kendi yararını gözetmesi her zaman diğerlerinin de refahına karşı sorumlu olmasından önce gelir. İstisnasız, serbest sermaye birikimini bireysel ve politik özgürlük için herkesin sahip olduğu dokunulmazlık hakkı ile eşitleyen düşünürler, vatandaşların onayı olmadan özel mülkü elden çıkararak kişisel özgürlüğü sınırlamaya izin verilmediği minimal devlet modelini savunurlar.¹² Bu sebeple klasik liberalizm temsilcileri verimlilik ideallerini ve politik özgürlük ideali ile uyumlu olduğu varsayılan düzensiz piyasayı savunurlar. Modern zamanlarda radikal neoliberalizmin, daha kesin olarak liberteryenizmin en önde gelen temsilcilerinden biri olan Robert Nozick piyasa mekanizmalarının sadece farklı egoist ilgileri düzenleyip eşitleyebileceğine inanır. R. Nozick peşinen yeniden dağılım ve sosyal aktarım çeşitlerini reddetmiştir: "...çok daha büyük bir toplumsal iyiyeye yönlendirmek için yaşamlarımızdan birine bir diğerinin ağır basacağı bir ahlak yoktur. Diğerleri için bizden birilerinin kurban edilmesinin haklı gerekçesi yoktur."¹³ Nozick'e göre toplumsal adalet adına her türlü yeniden paylaşım aynı zamanda yalnızca yasanın ihlal edilmesidir. Çünkü yeniden paylaşım *ipso facto* özel mülk için kişisel özgürlüğü ve bireysel hakkı ihlal eder.

Yardıma ihtiyacı olan insanların hepsine karşı Nozick'in ilgisiz kalan eksiksiz insan hakları teorisindeki kişisel özgürlük ve özel mülk ikiliğine karşı sav olarak Kantçı egotizm eleştirisine başvurabiliriz. Ölümünden sonra "Antropoloji üzerine Düşünceler" olarak basılan notlarında, Kant egotist ile şeyleri ve olayları başka insanların bakış açılarından görebilmek için "diğer bir göze ihtiyaç duyan" "Kyklops"u karşılaştırır.¹⁴

Otonomi ve araçsal aklın belirlediği pazar ekonomisine ahlaki uygulama sorunu riskli bir konu olarak kalır. Eleştiri yazılarında, Karl Marx ve Friedrich Engels serbest pazar toplumunun yararcı *weltanschauung* (dünya görüşü) ile ikilik oluşturur. Alman ideolojisinde, kapitalizm hakkındaki söz konusu iki eleştiri, insanların karşılıklı olarak birbirlerini sömürmelerinden (eine „exploitation de l'homme par l'homme“) ötürü yararcılığı eleştirir.¹⁵

¹² Bununla bağlantılı olarak, Robert Nozick and J. M. Buchenen konuya örnek oluşturur. Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Book 1974; F. A. v. Hayek, *Law, Legislation and Liberty- A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. Vol. 2. *Mirage of Social Justice*. London 1976. J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975.

¹³ Robert Nozick (1974), 33.

¹⁴ I. Kant, *Akademieausgabe*, Berlin 1900 sq., vol. 15, 395.

¹⁵ Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1956, vol. 3, 394. Ernst Tugendhat yararcılığın ahlaken pay etme sorusuyla ilgilenmeden, ekonomik büyümeye izin verdiği için, "kapitalizmin ideolojisi" olduğu görüşünü benimser." Cf. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp 1993, 327.

Humaniora modern insanı soyut, tarihsiz bir toplum içerisinde yalıtılmış ve sosyal olarak yoksun özne olması bakımından kendisini kavramsallaştıran kökensiz bir birey olarak tartışmamalıdır. Ancak var olan durumlar ve toplumsal kurumlar içerisinde kendilerini Aydınlanmanın mirasçıları olarak görenler için, medenilik seviyesini geliştirmeyi arzulamalıdır. Daha temel bir soru ise, refah durumunun ahlak şarabını *pleonexia*'nın ahlaki olmayan üzümlerinden nasıl sıkılabileceği *humaniorasının* en özsel sorularından biridir.

Hermeneutik felsefe ve Aristotelesçi ahlak arasındaki yapıda bulunan benzerlik, kendimizi düşüncelerimizi ve eylemlerimizi daima önceden konumlanmış ve var olan ahlaki yaşam dünyasına, aileye, topluma ve devlete yerleştirilmiş olarak anlaşılan ortak görüşte yatar. Hermeneutik ve pratik düşüncelerimiz, bu var olan ahlaki yaşam dünyasının zeminine karşıt olarak gerçekleşir. Akılsallaştırmaya yönelik eğitim, zorunlu norm kavramlarını insan idaresine ve normatif kavramları akılsal politik yapıya uygulamanın önkoşulu haline gelir. Hegel'in "polis" kavramı için Aristoteles'e hayranlık duymasının sebebi budur.¹⁶ Ahlaki kavrayışın karmaşık pratiği, eğitim yoluyla benimsenen ahlaki normları insan hayatının somut hallerine uygulama sürecidir. Ya da bir yaşam biçiminin kendisini ve anladıkları şeye bağlılıklarını açıkça belirten ahlaki kavrayışı edinen kişileri belirleyen bilinçli idare olarak ahlaki normları insan hayatının somut hallerine uygulama sürecidir.

Aristoteles'e göre pratik felsefenin amacı bu tarz bir bilgi değil, insan eylemi ve onun başarısıdır.¹⁷ Ama insanların her biri var olan ahlaki yaşam dünyasının yapıları ve bu yapıların olasılıkları tarafından eşit bir biçimde belirlendiğinden, hedefleri kaçırma olasılıklarını dikkate almaları gerekir. Her ahlaki teori hiçbir failin eylemlerinin sonuçlarının tümüne hakim olamayacağını kabul etmelidir. Gadamer'e göre, Aristoteles felsefi ahlakın en başarılı kurucusu olarak kendisini ayırmıştır, çünkü ahlaki bilginin, *phronesis*'in, genel ahlaki erdem kavramlarında kendisini tüketmediğini hatta belirli somut durumlarda kendisini kanıtladığını fark etmiştir: "Ahlaki bilgi, neyin uygun olduğunu (tunlich) ve nerede hangi durumun gerektiğini, somut durumlarda bir kimsenin neyin uygun ve doğru olduğunu düşünmesiyle ilişkilendirerek kavrar."¹⁸ Eğitimle benimsenen uygun olma durumunun ve geleneğin (Sitte) öncelikli değeri, onun bireyin ahlaki varlığı için kaçınılmaz bir koşul olmasıdır. Bu, failin karar vermesinde bir rehberdir ve kararını uygun olana göre düzenler. Ahlaki bilginin nesneni, *phronesis*, ne değişim ve sonsuz varlığı ne de en yüksek ve devamlı ilkeleri içerir. Aslında ahlaki bilgi, sadece olumsal şartlara ya da "öyle ya da böyle" [to endechomenon allos echein] olabilen şeylere işaret eder. İstisnaların sürekli mümkün olduğu durumların dışında öncelikli olarak daima tekil, tekrar edilemez ve değiştirilemez olan insan eylemlerine işaret eder. Öyleyse eylem dünyasında kusursuz

¹⁶ Krş. Aristotle, *Ethica Nicomachea* 1095 a 3 ff.

¹⁷ Krş.. a.g.e. 1095 a5: To telos estin ou gnosis alla praxis.

¹⁸ Gadamer (1987), 183.

doğruluğun ve kesinliğin değil, ihtiyatlı düşünme ve karşılıklı ilişkilerde koşulların uygun bir şekilde çözümlenmesinin peşine düşmek akılsaldır. İnsanın kişiliği zaman içerisinde yapılan ve ihmal edilen eylemler aracılığıyla kendisini oluşturduğundan, tüm bireyler eylemlerinin sonuçlarını dikkate almakla yükümlüdürler.

Aristoteles pratik felsefenin başlıca nesnesinin iyi olduğunu ileri süren Sokratik-Platonik ahlaki entelektüalizminin ötesine doğru şüpheli bir adım atmaya çalışmıştır. Bu tavıra insan eylemlerinde rastlarız ve bu, bizi insani yaşam biçimimiz hakkında bilgilendirir. Zira insanlar soyut bir biçimde var olamazlar, fakat aile içerisinde yetişir, belirli bir şehirde yaşar, sosyal ve ahlaki çevreleri tarafından biçimlendirilirler. Bu nedenle soyut ahlaki normları dikkate almak yararsızdır. Aristoteles, erdemi, genel olarak iyi ve doğruya odaklanarak kuramlaştırmak yerine ahlaki bilgiye, *phronesis*'e göre kavradığımızı ileri sürer. Genel olan somutlaşarak belirlenim kazanır. Platon gibi Aristoteles de erdemleri *eudaimonia*'nın vazgeçilmez önkoşulları olarak değerlendirmesine rağmen, burada kesin bir başarı garantisi yoktur, çünkü burada akılsallaştırılmış yol gösterme söz konusudur. Teolojik nedenlerden dolayı, insan akılsal iç görüleriyle uyumlu bir şekilde davranmakla yükümlüdür. Aristoteles'e göre, ciddi bir hedefin peşinde olan ve aynı zamanda kendilerinden beklenenin ışığında somut durumu yargılayabilen kişilerin bu tavrı, *phrominos*'a layıktır. Hedefine onu vurmak için yönelen okçuya benzer olarak, fail ahlaki düşünme çerçevesinde, kendi amacı ve tatmin gayesiyle iyi üzerine yoğunlaşmalıdır.¹⁹

Aristoteles'in doğada var olan karşılıklı ilişkileri insan varoluşunun belirli amacına sunması tartışmanın teleolojik tavrının ana yörüngesidir. Aristoteles daha başında manasız varoluşu dışta bırakır. Yaptığı eleştiriler gerçekleştirdiği tartışma tarzında ve analogi ile sonuca varmada mantıksal hatayı kabul eder. Aristoteles tüm insan eylemleri bir hedefi amaçladığından, bunların hedeflediği bir en yüksek gayenin olması gerektiği sonucunu çıkarır. Ancak bundan, teleolojik düzende içerilen insan yaşamında bir gayenin olduğu, daha açık bir ifadeyle evrensel anlamda bir amacın olduğu, sonucu çıkmaz.²⁰ Çünkü en azından ahlaki yaşam dünyamızda yüksek bir seviyeye ulaşmak için hepimizin Aristotelesçi olduğunu ileri sürebiliriz. Nitekim varoluşumuzun Aristotelesçi yapısına ilişkin, J. Nida-Rümelin şöyle yazar: "Ahlaki teori, eğer ciddi bir şekilde ele alınmak istenirse, yaşam dünyası deneyiminden, yaşamımıza bir anlamın bahşedilmesinden ve günlük karşılıklı etkileşim eyleminden kendisini uzak tutamaz."²¹

Aristoteles ahlaki sorularını ortaya koymakla Sokratesçi diyalogların ana konusu, yani iyi yaşamın nasıl kavranılacağı ve ahlaki düşünmenin insan eğitime nasıl hizmet edebileceği üzerine çalışır. Erken Platoncu diyaloglara göre Sokratesçi araştır-

¹⁹ EN. 1094 a 23

²⁰ Vgl. Günther Patzig, *Ethik ohne Metaphysik. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 41.

²¹ Julian Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*. München: Beck 2006, 113.

maların kendine özgü amacı bir paradigma olarak ahlaki normları açıkça belirtmek ve bu paradigma aracılığıyla belirli bir eylemin ahlaki olarak müsaade edilebilir olup olmadığına karar verebilmektir. Sokratesçi bilgisizlik ironisi *via negationis* ile genel geçerliliği olan bir ahlaki teori aktarmaz. Bu ironi düşünce ve varoluş deneyimini, yani diyalog içerisinde kurulan ve yalnızca diyalog içerisinde etkin olabilen bir deneyimi bize sunarak, ahlak çerçevesi içerisinde kendini sorgulama ve kendilik farkındalığının yaratılması için bir paradigma ortaya koyar.²² Aristoteles'in ahlak felsefesini ve pragmatik tavrını izlediğimizde, ana görevi elemlerimizin ve yaşam biçimimizin iletişimsel yapısını yeniden düşünmek olan *philosophia practica* anlamında ahlaka yönelen bir felsefeyi detaylandırmak mümkündür. Gadamer'in pratik felsefeyle ilişkisi Heidegger'in detaylı bir biçimde *Nikhomakos'a Etik*'in altıncı kitabını ele aldığı Platoncu diyalog Sofistes üzerine verdiği Marburg derslerinden (1924/25) etkilenmiştir. Aslında, Heidegger'in Aristoteles'in en önemli felsefi kavramını orada-olma ve varoluş çözümlemesi için kullanması, eylem ve varoluşun belirlenimleri arasındaki yapısal benzerlikten dolayı, anlaşılabilir. Bu durum zaman baskısından dolayı eyleme geçmeyi reddetme seçeneğine sahip olmayan faille benzer olarak, var olan kimseye uygulanır; o vardır ve var olmalıdır ve bundan başka türlü olamaz. Fail yol boyunca seçimlerini somutlaştırarak zaman içerisinde varoluşunu gerçekleştirir. Heidegger burada, *phronesis* kavramını harikulade bir şekilde açıklığa kavuşturur. Ancak Aristoteles'in ahlaki düşünümünü takip etmez. Bunun yerine insan eylemini, varlığın anlamlı kavranışına yönelik sorular ortaya koyarak yorumlar. Heidegger *phronesis*'i iyi ve doğru bir biçimde ölçüp biçme yeteneği (überlegen) olarak tanımlar. Ölçüp biçmenin ve değerlendirmenin nesnesi (Überlegung) olgusal yaşamdır, "biz-zat zoe"dir. Amacı "ölçüp biçen kişinin varlığı", ilkesi ise insanın orada-varlığıdır.²³ Bunu, ahlaki eylemde merakla deneyimlemek mümkün değildir. Çünkü *phronesis*'in ahlaki bilgisi orada-var olan insanın varlığına işaret eder. Böylece yaşam dünyasında bu varlığı çözümler ve anlar. Heidegger'e göre, *phronesis* üzerine düşünürken ya "kararlı seçimin samimiyeti" ya da "kendinde eksiklik" vardır.²⁴ *Phronesis*, doğası gereği olumsal bir varlık olan, *endekhomen allos ekhon*, insanın varlığıyla ilişkili olduğundan, "her zaman yeni"dir. Çünkü o, orada-varlığın (Dasein) varlığının somut tekil olasılıklarını ortaya çıkartır.²⁵ Heidegger'in yargısına göre, *phronesis* paradoksal olarak insan bilişinin en yüksek tarzı"dır. Çünkü onun amaçladığı nesne, zamansallığı içerisinde insanın orada varlığı, "en yüksek samimiyet"i hak eder.²⁶

²² Krş. Gadamer (1987), 210; Cf. G. Vlastos, Socrates. Ironist and Moral Philosopher Ithaca: Cornell University Press, 1991).

²³ Martin Heidegger, Gesamtausgabe, vol. 29, Frankfurt: Klostermann 1992, 48.

²⁴ A.g.e. 54.

²⁵ A.g.e. 139.

²⁶ A.ge. 135.

Heidegger Varlık ve Zaman'da orada-varlığa hitap eden, kişinin kendisini sorumluluğa çağırın vicdan çağırısı olarak tanımladığı *phronesis*'in değişimine karşıt olarak, Gadamer *phronesis*'i eylemlerimize ve yaşam biçimimize rehberlik eden "sorumluluk" olarak tanımlar. Gadamer'in geç dönem felsefesinde anahtar bir kavram olan praksis, beraberlik içerisinde kendini idare ve eylem"e işaret eder. Bu sayede beraberlik " tüm toplumsal akılsallık için belirleyici koşul"dur.²⁷ Pratik felsefe her zaman kendimizi içinde bulduğumuz somut durumla başlar. Ardından burada akılsal olan ne olduğunu ve doğru olan hissi içerisinde neyin yapılması gerektiğini" sorar.²⁸ Yapılması gerekeni diğerlerine danışarak ve birbirimiz ile deneyim değiş tokuşuna girilerek kendimiz belirlememiz gerekir. Eylemlerimiz şematik talimatlar aracılığıyla kontrol edilemez. Eylem daima farklı olasılıkların seçimini işaret eder ve çoğu zaman kararımızı o anda vermemiz gerekir. Gadamer bu iletişim sürecinin (Verständigung) tek kişiye özgü olmadığını, bu sürece diyalog yoluyla girişmemiz gerektiğini ileri sürer. Eğer birbirimize kendi durumumuzu anlaşılır kılmamız gerekiyorsa, zaten hermeneutik düşünme sürecine girmişiz demektir. Söz konusu durumu (aramızdaki) bütünleştirici karşılıklı bağlantı aracılığıyla yorumlamalıyız. Politik yurttaşlar olarak savunabileceğimiz kararlar vermemiz gerektiğinden, yorum yaparak gerçekleşmesi gereken iletişim akla dayalı kendinden sorumluluktur. Gadamer'e göre, otantik yaşam biçimimiz olarak sosyal eylem," müşterek ve düşünceli seçim aracılığıyla genel amaçları belirlemeye ve bu amaçları o andaki durumumuzda yapılması gereken üzerine pratik düşünmeyle somutlaştırmaya dayanır. Bu toplumsal akıldır."²⁹ Pratik düşünme (refleksiyon) eğitimi daima "insan varlığının varlığına"³⁰ dair bir ilişkiyi açıkladığından ve kültürel yaratımlarda ortaya çıkan *humanum*'u düşünüm nesnesi olarak seçtiğinden, Gadamer eylemin taahhütlerinin ve böylece eylemde söz konusu olan toplumsal aklın yararlılığının daima teorisyenlerin inandıklarından daha fazlası olduğunu ileri sürer.³¹ Gadamer'e göre, anlayış gücüne dair eylem kendisi ile (ilişkili) ve kendisi hakkında bildiği ile (ilgili) olarak insan varlığının kendini idaresini açıkladığından, anlayış gücünün eylemine dair tam bir bilimselleşme olanaklı değildir. İnsan idaresine dair bilgileri ve yaşam eylemini ileten ve bilginin eyleyen kişilerin pratik bilincine nasıl katılacağı sorusunu soran bilim biçimi, yani *scientia practica*, Batılının düşünsel tarihinde ilerlediğinden, Gadamer'e göre toplumsal eylem bir yenilik değildir. Hatta modern dil felsefesince benimsenen görüş açısından da, yaşam dünyamızda temellenen ve ahlaki yaşam biçimimizi ile onun karşılıklı anlaşma eylemini belirleyen çok sayıda kurulu savunma oyunlarının olduğu da kanıtlanabilir.

²⁷ Gadamer (1987), 228.

²⁸ Gadamer (1993), 67.

²⁹ A.g.e. 72.

³⁰ Gadamer (1987), 245.

³¹ A.g.e., 225.

Gadamer örnek olarak tıpta olduğu gibi yüksek derecede gelişmiş bilimlerde bile uygulama probleminin ne derece yüzeysel olduğunu göstermiştir. Buna göre tıpta yanlış teşhis ve yanlış sınıflamalar bilimin eksikliklerinden dolayı değil de genel bir kuralın hekimin yargı gücüne bağlı olmasından kaynaklanır. Açıkçası hekimin uzmanlığı sadece saf bilimsel araştırmayla gerçekleştirdiği eğitime bağlı değildir. Bunun dışında genel bilgisini somut yaşam durumuna uygulayabilme kabiliyetine bağlıdır. Ne var ki iyileştirme sanatında insanlık sorusunu bir tarafa koymak da olası değildir. Çünkü burada her şeyden önce hekimin kabiliyetine emanet edilen şey yaşamın kendisidir. Aristoteles'in Platon'a başvurarak hekimin uğraşını retorikle kıyaslaması kayda değerdir. Buna göre hekim, konuşma sanatının hakiki ustasına benzer olarak "doğanın bütününü görebilmeli"dir. "Tedavi uyguladığı bu 'durumun' yanı sıra yaşam durumunda insana bir bütün olarak bakmalıdır. Hatta kendi eylemi üzerine ve hastaya olan etkisi üzerine düşünmelidir."³² Gadamer modern toplumdaki tıbbi uzmanlık alanının yabancılaşan değişimini tedbirli tedavisinden dolayı aile dostu olan bir aile doktorunun tıbbi uygulaması ile sadece hastalarını hastanede yattıkları süre içerisinde ziyaret eden ve onlara hasta kişiler olarak profesyonel bir uzaklıkta davranan klinik hekimleri arasındaki meşhur ayrımı örnekleyerek açıklar. Hekimin hastanın güveni ve işbirliğiyle birlikte ikna etme gücü hiçbir şekilde bilimsel bir iyileşme olarak belirlenemeyen ve uygulamada inkar edilemeyen iyileşme sürecini³³ hızlandırır. Gadamer soyutluğa dayanan klinik hekimin profesyonel uğraşını somut olanın hermeneutik düşünüşünü dışta bırakan modern uzman bilimin ilk örneği olarak tanımlar. Bugün biz, yaptıkları işte fırsatları özellikle bir ilerleme olarak görürlerken aynı zamanda uzmanları tamamen görevlerini yerine getirmeye uyumlu hale getiren uzman bir toplumda yaşıyoruz. Böyle bir toplumda endişe verici olan şey sadece birkaç kişinin daima düşünceli olması, sorumluluk sahibi kararlar vermesi ve alandaki uzmanlar olarak cihazları sunmalarıdır. Bu durum uygulamanın teknik içerisinde yozlaşması ya da "toplumun akılsızlığa gerileyişi ile sonuçlanır".³⁴ Ahlaksal ve toplumsal eylemi insanlık modeline karşıt olarak düşünmek pratik felsefenin öncelikli görevi olarak kalır.

Yaşama eylemini ve dünyanın ahlaki deneyimini anlamaya dair evrensel iddiasından ötürü, pratik felsefenin giriştiği hemen hemen her şeyi gerçekleştirip gerçekleştirmediği kaygı konusu olmaya devam eder. Kanımca, eylemin rehberi olarak genel geçer normlara başvurmayan akıl ideası, geleneksel eğilimleri ve ahlaki adetleri *prima facie* temel kurallar olarak tanıyan ve riayet eden bütünleyici ve şartlı ahlak olarak haklılandırılabilir. Her zaman yenilenen içinde bulunulan durumu yönetmek adına kullanılan ahlaki normlardan vazgeçen bir ahlak kavramının şimdiki teknoloji dünyası tarafından ortaya konulan problemlerle uzlaşması mümkün değildir. İnsan

³² Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt: Suhrkamp 1993, 63

³³ Gadamer (1987), 258.

³⁴ A.g.e., 219.

varlığının çığnenemez değerine, ilkel geçim yoluna ve dünya tözünü korumaya dair önemli soruyu göz önünde bulundurarak ekolojik felaketlerin ya da genetik mühendisliğin ya da adaletin evrensel karakterini açıklamanın tehlikelerini tartışırken, evrensel ahlaki normlara koşulsuz şartsız başvurmamız gerekir. Gadamer'in pratik felsefesinde bireysel olanı sorumluluk alarak karar vermeden kurtaramayan ahlaki normlara uygun olarak en temel ilke, evrensel ahlaki normların nesnel haklılandırma ve kabule ihtiyaç duymasına karşı yeterli bir sav olarak anlaşılmalıdır. Ahlak alanında eleştirel felsefe, karar vermede akılsal ilkeler üzerine düşünmeli ve yargı gücümüzü geliştirebilmemiz, güçlendirebilmemiz ve somut duruma çok daha açık ve tam olarak nüfuz etmek için yönetmelidir. Genel olarak geçerli normların sınırsız bir şekilde somut durumlara uygulanmasının olanaklı olmaması gerçeği evrensel eylem normlarını ve normatif standart kavramını eskimiş olarak dikkate almamakta herhangi bir kişiyi haklı çıkartmaz. Günther Patzig'in ortaya koyduğu üzere, ahlaki normların anlamı öncelikle insanın katlanılabilir ve hatta zevkli bir biçimde beraberce yaşamı olanaklı kılan şartları sağlar.³⁵ Bunlar geniş çapta günlük eylemimizin temelini oluşturan, akılsal olarak haklılandırılabilir, genel çapta kabul edilebilir ve pek çok durumda deneyim aracılığıyla doğrulanabilir olarak insanların beraberce yaşamasının normlarıdır.³⁶ Eleştirel olarak gözden geçirilmiş ve akılsal olarak haklılandırılmış normlar bağlamında, bunlar ahlaki yaşam dünyamızın tamamlayıcı parçasıdır.

Modern demokratik toplumlarda farklı bir düşünce için doğru en yüksek ve çığnenemez değere yükseltirken, normların haklılandırılmasıyla ilişkili çoğulcu göreceliliği desteklemeye eğilim duyarlar. Çoğulcu görecilerin ahlaki normlara dair akılsal ve genel olarak geçerli haklılandırmalara karşı ortaya koydukları gerçeği akılsal konuşma aracılığıyla onların ikna gücünü reddetmekten bizi alıkoyamaz. Diğer nedenlerin arasında ahlak alanındaki göreciler tarafından ortaya koyulan sav devam ettirilemezdir. Çünkü değerlere dayalı çoğulcu görecilik "zorunlu karakterini kaybeden gevşek ahlaki yasadaki" yasal pozitivizm tarafından olumsuzlanır.³⁷ Diğer yandan yasal pozitivizm teorisyenlerinin hepsi W. Wieland'ın ortaya koyduğu gibi, pozitif yasanın normlarının "ön değerlendirmeye muhtaç" olduklarını bilmelidir. Bu normlar sadece "tam yargı gücü tarafından" uygulanabilirlerdir.³⁸ Şüphesiz, hiçbir koşulda göreceli olmayan ve tutarlı bir biçimde politik ve sosyal eylemimizi belirlemesi gereken ahlaki normlar vardır. Kantçı terimlerle söylersek, herhangi bir kişinin inkar edemeyeceği ve herhangi bir başka dengi ile değiştirilebilir olmayan bu tip normlar insan haklarını, insanın saygınlığının ortadan kaldırılamazlığını, kişisel özgürlüğü,

³⁵ Patzig, 135.

³⁶ Vgl. Patzig, 134.

³⁷ J. Nida-Rümelin, *Demokratie und Wahrheit*, S. 21.

³⁸ Wolfgang Wieland, „Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998) 1-22; p. 19.

yaşama hakkı, her yurttaş için eşit ve adil olanakları, ve çevrenin korunması amacıyla küresel sorumluluk alma konusunda ahlaki yükümlülüğü kapsar.

Ortalama günlük yaşamda insani eylem genelde kurumsal ve koşullu ahlak alanında meydana gelir. Bu eylemler çoğunlukla sınır durumlarda ve kriz zamanındaki düzenleyici normlara başvurur.³⁹ İnsan hayatı, insanın saygınlığının ve kişisel dürüstlüğü tehlikede olduğu ve insan için doğal yaşam şartlarının potansiyel olarak geri çevrilemez tehlike halinin olası olduğu müteakip kriz durumlarının gerçekleştiği bir yaşamı düşünebilmemizden daha fazlasıdır. Bu tarz durumlarda, yaşamlarımızı sadece deontolojik normlar ile dengede tutabiliriz. Hızla gelişen bilimsel araştırma ve teknolojik dünya egemenliği ne yazık ki toplumumuzu, temel ahlak normlarına başvurmadan mevcut dünyaya ait zorlu sorunlarla insanın uzlaşmadığı sınır bir durumun içine doğru sürükler. Günümüzün insanı dünyada yaşamının mümkün olmaması ve insanlığın soyunun tükenmesi ile sonuçlanabilecek dünyanın ekolojik yıkımı tehdidi altında yaşamaktadır. Ancak halen genetik mühendisliğinin ve insanı da içeren kopyalanmış canlıların tüm olası ve şaşırtıcı sonuçlarını gözetmekten uzağız. Dijital toplumdaki modern bilimsel ve teknolojik ilerleme koşuluyla insan eylemini açıklamak normatif ahlaki haklılandırmayı dışarıda tutar. Bu temel ahlaki normlar olmadan, insanlar tamamen modern toplumdaki yönelimlerini kaybederler ve ahlaki tavırlarını, yargı yetilerini geliştirmek için bir başlangıç noktaları yoktur.

Normatif değerler ve göreceli olmayan bireysel haklara ilişkin, ahlaki tartışmalarda tekrar tekrar ortaya çıkan soru, deontolojik tartışmanın normatif olarak ahlaki doğruyu yanlışa karşı savunmanın ve ayırmanın kaçınılmaz olduğunu belirtir. Wolfgang Wieland çoğunlukla sonuççu ahlaki kavramların yetersiz oldukları yaşam dünyamızın alanlarını analiz etmiştir. “Herhangi bir kararsızlığın sorumlusu olmayan ve herhangi bir gayeye ya da yarara göreceli olmaması gereken değerlere verilecek en iyi örnek insan haklarıdır. Özellikle insan hakları, istisnai durumlarda ve hatta ne kadar iyi olabilirse olsunlar umulan avantajların yararı konusunda herhangi bir tartışma konusu ya da görecelik durumu içine konulamaz. Bu durum söz konusu haklara atfettiğimiz iptal edilemezlik ve çığnenemezlik anlamına gelir. Bu haklara dair düşünceye göre, kendi türünden olan hiç kimse bunları insana bahşetmemiştir ve hiç kimse onlardan mahrum tutulamaz. Bir eylemin sonuçlarına dair herhangi bir değerlendirme çeşidindeki yararlarından sorumlu olmuş olabilselerdi, insan hakları olmaya son verirlerdi.”⁴⁰ Teolojik normlara dair tezin diğer ahlaki normların haklılandırılmalarının ötesinde bize verdikleri tüm yararları rağmen, somut bir biçimde uygulanan normlarda ya da normların ihlalini değerlendirmede, yaşam eylemimizdeki ihtiyatlı ve pratik yargı gücümüze bağlıdır.

Ahlaki yargı yetisi hem ahlak teorisinin hem de sağduyulu akıl yürütmenin tamamlayıcı bir parçasıdır. Ahlaki yargı gücü yaşamlarımızda doğru şekilde hareket

³⁹ Krş. Wolfgang Wieland, Verantwortung – Prinzip der Ethik?. Heidelberg: Winter 1999, 99.

⁴⁰ Wolfgang Wieland, (1999), 92.

etme sorusunu cevaplamaya ihtiyaç duyar ve yaşamın değeri ile yaşamlarımızı nasıl yaşamamız gerektiği sorularını da kapsar. Düşünsel yargı gücü olarak, çeşitli ahlaki normlar ve kurumsal görüşler arasındaki prima facie çatışmaların olduğu somut bir durumda uygun şekilde davranmamızı sağlayan gelişmiş bir yeti olmalıdır. Bu bağlamda, Kant zaten sağlıklı akıl” (gesunde Vernunft) hakkında konuşmuştur.⁴¹

⁴¹ Kant, Akademie-Ausgabe, V, 169.