

Moralitenin Bir Eleştirmeni Olarak Bernard Williams

Bariş MUTLU*

Öz

Bernard Williams, etik literatürde moral felsefeye dair bildiğimiz okumalardan çok farklı bir yolda ilerler. Moral teorilerin birçok yükümlülüğü kapsayan etik yaşamı darlaştırdığını, etiği salt moralitenin yükümlülükleri ile ele aldıklarını düşünür. Ona göre bu süreç kısmen Sokrates ile başlamış, Platon, Aristoteles ile devam etmiş, özellikle Kantçılık, Utiliteryanizm, Sezgicilik gibi modern teorilerle sürmüştür. Bu filozoflar Sokrates'in "Nasıl yaşmalı?" sorusuna cevap verecek bir Arşimet noktası arayışı içerisinde olmuş, pek çok alanda karşımıza çıkan yükümlülükleri görmezden gelircesine salt moral yükümlülük üzerinde durmuşlardır. Oysa Williams'a göre etik yaşam, birçok iyiyi, çatışmayı, gri alanı barındıran farklı yükümlülüklerden oluşur. Kendisi salt moral yükümlülük ile hareket etme illüzyonundan kurtulmamız gerektiğini, yaşamı real bir şekilde ele alacak, farklı yükümlülükleri görmezden gelmeyen bir araştırma, soruşturma ile hareket etmemiz gerektiğini belirtir.

Anahtar Kelimeler: Bernard Williams, Etik Yaşam, Moralite, Yükümlülük

* Arş. Gör. Dr, Van YYÜ, Felsefe Bölümü, barismutlu_79@yahoo.com.

Bernard Williams as a Critic of Morality

Abstract

Bernard Williams discusses ethical literature in a different way from the arguments of moral philosophy we know. He thinks moral theories make narrow the ethical life including lots of obligations; because they evaluate ethics just by moral obligations. According to him, this process has been partially started by Sokrates and continues from Plato, Aristotle to modern theories like Kantianism, Utiliteryanism, Intuitionism. They focused on moral obligation as if there aren't any different obligations we experience in different situations and wanted to find an Archimedian point in order to answer Sokrates' questions: How should one live? But according to Williams ethical life consists of different obligations including many goods, conflicts, ambiguous positions. He says that we should get rid of the illusion of acting only with moral obligation; and have to act in a way that will address real life, with an investigation which doesn't ignore different obligations.

Keywords: Bernard Williams, Ethical Life, Morality, Obligation

Giriş

Burada ve daha önce 'moral' değerlendirmeleri, bu kelimeyi genel bir şekilde kullanarak; sabit bir biçimde karşılık geldiği şeye, konunun tek adına yani moral felsefeye karşılık kullandım. Ancak konuyla ilgili, bir etik düşünce nosyonuna karşılık gelen bir diğer ad, "etik var. Köken olarak iki terim arasındaki fark, her biri istidat/eğilim (disposition) ya da örf/adet (custom) anlamına gelen bir kelimeyle ilgili olan Latince ve Grekçe arasındaki farklılıktır. Farklardan biri, Grekler bireysel karakteri yüreklendirirken Latince terim olan 'moral'in daha fazla sosyal beklenti duygusunu vurgulamasıdır. Fakat şu ana kadar 'moralite' kelimesi daha ayırt edici bir içeriğe sahiptir ve moralitenin etiğin belli bir gelişimi olarak, modern batı kültürlerinde özel bir anlama sahip bir şekilde anlaşılması gerektiğini öneriyorum. Moralite, özellikle belli bir yükümlülük (obligation) nosyonunu geliştirerek bilhassa belli etik nosyonları vurgular ve bazı ayrıcalıklı (peculiar) ön kabullere (presuppositions) sahiptir... Dolayısıyla çoğunlukla "etik olan"ı ("ethical") bu konunun açıkça ne anlamına geldiğini belirten geniş (broad) bir terim olarak, moraliteyi ise özellikleri bizi daha sonra ilgilendirecek olan, daha dar bir sistem olan "moral" ve "moralite"ye karşılık kullanıyorum (Williams, 2006: 6).

Klasikler ve modernler arasındaki, özellikle etik alanda kimi başat farklılıklardan bahsedecek olursak, belki de bu farklılıkların başında, klasiklerin "karakter" üzerinde dururken, modernlerin daha çok "kurallar" üzerinde durmasıdır. Üzerinde

duracağımız Bernard Williams'ın amacı da bu farklılığı ortaya koymak ve modern moraliteyi kritik etmektir. Kendisi, A. MacIntyre'in ifadesi ile bir gerilla mücadelesi verircesine modern moralitelere, onların yaşamı salt belli yükümlülükler ile ele almasına saldırmaktadır (MacIntyre, 1983: 113-125). Williams failin kendi istekleri içerisinde, belli çatışmalarla yüzleşebileceğini, yaşamın kaçınılmaz bir parçası olan iyiler çoğulluğu içerisinde kalabileceğini ileri sürer. Ona göre bu gibi çatışmalı durumlar içerisinde, utanç ve suçlamanın gerekçelendirmesini/haklılandırılmasını (*justifications*) da Kant ve Kantçıların, Utiliteryanların ileri sürebileceği gibi belli kurullarla ele alamayız.¹ Talihin, bağımlılıkların, sayısız ilgilerin üzerinde yükselen etik yaşam, birçok yükümlülük içerisinde salt belli moral yükümlülüklerle darlaştırılmaya izin vermeyecek yapıdadır.

Adım adım göreceğimiz gibi, etiğe ve hatta felsefeye dair çok farklı bir okuma yapacak olan Williams, “(modern) moralite”nin en çarpıcı, güçlü eleştirmenlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Kendisi klasik eğitimi yanında G. Ryle ve J. Austin gibi analitik filozofların da etkisiyle, metafizik, epistemoloji, moral, sosyal ve politik felsefeye kadar çok geniş bir alanda ürünler vermiştir (Thomas, 2007: 1). Ancak o, bu ürünleri verirken Nietzsche gibi belli sistemli açıklamalardan uzak durmuş (ama tutarlı bir çizgide ilerleyen), felsefenin teorik, sistemli açıklamalar verme girişimine şüpheyle yaklaşmıştır (Jenkins, 2006: 1-3). Örneğin *Ethics and the Limits of Philosophy* eserinde felsefenin, özellikle etik teorilerin bir “arşimet noktası” (“the archimedean point”) bulma çabasını etkileyici bir şekilde görünür kılmış, pratik dünyamızdaki illüzyonist etkilerini, pratik düşünüp taşınmamızı, etik dünyamızı fazlasıyla sınırlandırıcı yaklaşımlarını açık kılmaya çalışmıştır.

Bu çalışmamızda tüketilmesi kolay olmayan, derin sularda gezen Williams'ın, çağdaş moral literatürde çok önemli bir yeri olan, *Ethics and The Limits of The Philosophy* eseri üzerinden modern moraliteye yönelttiği belli başlı eleştirileri ortaya koymaya çalışacağız.

Yaşamın Derinliği Karşısında Moralitenin Sığılığı

Williams, R. Hurthouse gibi filozoflar tarafından, Deontolojist ve Utiliteryan moral teorilere karşı “erdem etiği” geleneği içerisinde ele alınır. Çünkü Williams da diğer erdem etiği filozofları gibi (G. E. M. Anscombe, P. Foot, I. Murdoch, A. MacIntyre, J. McDowell, M. A. Slote, M. C. Nussbaum) Greklerin özellikle Sokrates'in peşinde olduğu “nasıl yaşamalı/nasıl yaşamalıyım?” (“How should I/one live?”) sorusunun, yaşamımızı anlamamız ve soruşturmamız için daha iyi bir soru olduğunu kabul eder (Hurthouse, 1999: 4-8; Crisp, 1997: 5-21). *Ethics and Limits of Philosophy*'de bu soru üzerinden soruşturmasına başlar. Sokrates'in bu soruyu nasıl

1 Williams'ın etik gerekçelendirmeye dair, başka bir çalışmamızda ele alacağımız düşünceleri için bkz. Williams, Bernard (1982), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge; Williams, B. (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California.

gündeme getirdiğine dikkat çeker. Her ne kadar kendisi bir cevap verme girişimi içerisinde olmasa da moral felsefe için “nasıl yaşamalı?” sorusunun “Ödevimiz nedir?” (“What is our duty?”), “Nasıl iyi olabiliriz?” (“How may we be good?”), “Nasıl mutlu olabiliriz?” (“How can we be happy?”) sorularından daha iyi bir başlangıç sorusu olduğunu düşünür. Çünkü Williams’a göre Sokrates’in sorusu bütün yaşam hakkında bir soruşturmayı içerir (Williams, 2006: 1-3) ve real olan yaşam içerisinde, Grek tragediyalarında sıklıkla karşımıza çıktığı gibi, etiğin sarsılmaz bir parçası olan iyiler çoğulluğunu, olumsal çatışmaları daha korkusuzca ele almamıza izin verir, felsefenin realist bir psikoloji ile işbirliği yapmasının yolunu açar. Özellikle Grek epik şiiri (*poetry*) ve Grek draması, Grek filozoflarında göremeyeceğimiz bir şekilde yaşamın radikal olumsuzluğunu, yaşamdaki trajedinin kaçınılmazlığını ve önemini ortaya çıkarır, insanın dünyayla ideal, uyumlu (*harmonic*) temsil edilmesini reddeder.

Açıkçası Williams tüm iyilerin, erdemlerin, ideallerin uyumlu bir şekilde bir arada olabileceğine inanmaz. Yaşamda kayıpların olabileceğini kaçınılmaz göreyerek, kavramlara asılı bir şekilde uyumlu bir etik bütüne form vermemize şüpheyle yaklaşır, etik-teori karşıtı olarak ilerler. Felsefenin tutarlı, uyumlu bir sistem inşa etmesinden çok, insani real yaşamın kaçınılmaz bir parçası olan olumsuzluğun hükmüne, örneğin talih hükmüne dikkat eder ve yeterince sofistike bir psikolojiyle işbirliği yapan bir felsefe arayışındadır (Jenkins, 2006: 2-4).² Etikte sistemli bir teori ortaya koymak istemez, bu bakımdan etiğin, hatta felsefenin sıkı bir eleştirmeni durumundadır. Çünkü filozoflar genel olarak bir sistemden yoksun olduğumuz takdirde, gündelik moral ideallerimizi temellendiremeyeceğimizi, gerekçelendirilemeyeceğini düşünürler ve bu durumun bizi belirsizliğe sevk edeceği korkusuyla da “moral talih”in belli türlerine hiç bir boşluk bırakmamaya çalışırlar (Slote, 1992: 33-35).³ Williams ise real insani yaşamın bir parçası olan olumsuzluklar karşısında yapılması gereken şeyin, bizim basit ve sistematik bir birlik ile tüm fenomenleri öreceği şekilde etik fikirlerin sayısını azaltmamız, çok daha fazla etik fikirlere sahip olmamızdır (Slote, 1992: 43-44; Williams, 2006: 17) ve bu bağlamda şunu söyler:

Ancak etiğin konusuna dair bir teori peşinde koşmamız ve bu amacın neden temel etik konseptlerimizi azaltmamızı yüreklendirmesi gerektiği açık değildir. Eğer etiğin özel konusu hakkında- etiğin hakikati hakkında diyebiliriz- hakikat gibi bir şey varsa neden bu hakikatin basit olması gerektiği beklentisi vardır? Özel olarak neden çok olmasından ziyade, ödev ya da iyi hal durumları (good state of affairs) gibi sadece bir ya da iki etik konsept olsun? Muhtemelen gerekli gördüğümüz gibi, etiği betimlemek için birçok konseptiyona ihtiyacımız var, daha azına değil. Etikteki indir-

² Williams moral teorilere karşı şüpheciliğini, bilgi karşısındaki şüphecilik gibi görmez, Moore’un belirttiği gibi etiğin kendini-anlama gücü üzerinde yoğunlaşır.

³ Bir diğer erdem etikçisi olan Slote, Williams’tan fazlasıyla etkilense de moral talihe, radikal olumsuzluklara izin veren bir moral teorileştirmenin peşini bırakmaz. Burada ayrıntısına giremeyeceğimiz değerlendirmeler için aynı esere bakınız.

gemeci girişimin hiç bir gerekçeye sahip olmadığını ve gözden kaybolması gerektiğini iddia ediyorum (Williams, 2006: 17).

Evet, moral felsefe içerisinde yaşama dair kapsayıcı soruşturmalar, giderek yerini daha indirgemeci, sınırlandırıcı soruşturmalara bırakmıştır. Williams'ın felsefenin en iyi başlangıç sorusu olarak gördüğü, Sokrates'in "nasıl yaşamalı/nasıl yaşamalıyım?" ("How should I/one live?") sorusu, yerini adım adım "Moral olarak hangi yaşam yaşanmalı?" ("What life morally ought to live?") sorusuna bırakmıştır (Williams, 2006: 17; Mutlu, 2015: 2-3, 13-15). Süreç içerisinde etiğin serüveni giderek değişmiş, etik ya da dar anlamda moral felsefe kararlı bir şekilde eylemlerimizi moral olarak değerlendirecek, yönlendirecek bir "Arşimet noktası" arayışı içerisinde olmuş, rölativizm, moral olmayan ve düzensizlikten uzak duracak bir şekilde etik yaşamı felsefe ile gerekçelendirmeye/haklı kılmaya (*justification*) çalışmıştır (Williams, 2006: 22-29). Anlamli insani fenomenler olan, etik karşıtı (*counterethical*) motivasyonlar ve duygular (ki bu duygulardan bazıları etik olan ile sıkı bir ilişkiye sahiptir, örneğin Nietzsche'nin belirttiği gibi gazez ve sempati birbiriyile yakından ilişkilidir) bencillik, gazez (*malice*), kötü niyet (*malevolence*), zalimlik (*cruelty*), barbarlık (*brutality*) hep bir kenara konmuştur. Birçok etik düşünce, duygular ve etik karşıtı kimi motivasyonlar ve duygular her nedense görmezden gelinmiştir (Williams, 2006: 13-15).

Şimdi Sokrates'in sorusunu kendi soruşturması için de iyi bir başlangıç sorusu olarak kabul eden Williams'a göre, bir şekilde modernlerde iyice ayyuka çıkan bu süreç, yaşama gerçekçi bir şekilde yüzleşmekten uzak durmak, böylece felsefeyi psikolojiyle iyi bir işbirliğine sokmamak Sokrates, özellikle Platon ve Aristoteles gibi büyük Grek filozofları ile başlamıştır. Çünkü Sokrates, Platon ve Aristoteles'in de peşinden gideceği şekilde, sorduğu soru bağlamında moraliteyi pratik karşısında refleksif (*reflective*) ve zorlaştırıcı kılacak teknikleştirici adımlar atmış, gündelik yaşamın pratik ve argümanlarını tespit edip kritik edebilmek için onlar karşısında refleksif ve mesafeli durmuş (Williams, 2006: 2), yaşamı olumsuzluklardan ve talih-ten uzak salt rasyonel refleksiyonla ele alacak bir şekilde ilerlemiştir. Felsefe giderek refleksiyonla birlikte düşünülmüştür. Williams'ın belirttiği gibi Sokrates, soruşturulmamış yaşam yaşanmaya değmez derken, yaşamın iyiliğinin parçası olarak refleksiyonu kabul etmiştir (Williams, 2006: 20-21). "Nasıl Yaşamalıyım?" ("How should I live?") sorusundan, "Biri Nasıl Yaşamalı?" ("How should anybody live?") sorusuna hareket edilmiş, böylece bir şekilde değil belli bir şekilde ortak yaşamın yolları üzerinde durulmuş, "iyi yaşam"ın (*the good life*), "doğru yaşam"ın (*the right life*) koşulları bilinmek istenmiştir. Örneğin bu yolda Sokrates belli karakter erdemlerine sahip olan birinin ve en temelde, başat erdem durumunda olan doğru yargılama gücüne sahip olan birinin hiç bir şekilde iyi davranmaktan uzaklaşmıyacağı bir soruşturmaya girişmiştir. Williams'ın belirttiği üzere, daha sonra klasik ve modern ifadeleri olacak bu soruşturmada belli bir erdeme sahip birinin belli bir şekilde düşünüp taşınacağı, erdemün ilgili düşünüp taşınmayı etkileyeceği; örneğin

adil ve cesur birinin adil ve cesur davranacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla erdemleri ekip büyütmenin (*cultivation*); sosyalleşmenin ya da moral eğitimin iyi bir parçası olacağı vurgulanmıştır. Bu sosyalleşme ve moral eğitim içerisinde belli karakter özellikleri etik olan ile ilişkilendirilirken, yine eylemlerimizle ilgili olan kimi davranışlarımız, örneğin egoizm ile ilgili davranışlarımız ve düşüncelerimiz etik olmayan olarak kabul edilmiştir (Williams, 2006: 9-11).

Bu gibi ayrımlarla, “özellikle refleksiyon içerisinde, Sokrates’in sorusuna cevap vermeye girişen felsefe, geleneksel olarak, ayrımın her iki tarafındaki çoğulluğu [yani etik olan ve olmayan düşünceleri b.m.] azaltma arzusu göstermektedir.” (Williams, 2006: 15). Herkes tarafından sorulacak bu soruya verilecek egoist bir cevabın önüne geçecek bir şekilde bizi, herkesin kendi çıkarları peşinde koşacağı bir yaşamdan daha iyi olmak zorunda olan, kişisel olmayan, egoist olmayan bir yaşam yoluna sevk edecek bir cevap arayışı içerisinde hareket etmektedir (Williams, 2006: 20).⁴ Çünkü egoist bir yaşamdansa egoist olmayan bir yaşam için daha iyi nedenlere sahip olacağımız düşünülür. “Örneğin Platon *Gorgias* diyalogunda karşımıza çıkan Kallikles’i moral olmayan olarak karşımıza çıkarmakta, moralitenin ya da etik yaşamın bir gerekçesini vermek istemektedir.” (Williams, 2006: 22-23).

Williams’a göre Platon her hangi bir filozoftan çok daha derin bir şekilde, etik yaşam dışında etik gerekçelendirmenin bir gücü olabileceğini basit bir şekilde kabul etmemiş, etiğin gücünü aklın gücü olarak ele almış ve bu gücü de politikayla birlikte düşünmüştür. Kallikles gibi amoralistleri ikna etmenin gerekli olduğunu, etik düşüncenin gerekçelendirecek bir gücü olduğunu bu yol üzerinden tesis etmeye girişmiştir (Williams, 2006: 23-27).

Etik olanın gücünün aklın gücü olduğunu ve bu gücün bir kuvvet (force) haline getirilmesi gerektiğini düşündü. Onu politikanın bir sorunu olarak gördü ve öyledir. Fakat haklılandırmanın/gerekçelendirmenin entelektüel ve çok zor olduğuna ve dahası herkesin etik düzenden kurtulmak ve onu yıkmak için bazı doğal eğilimleri olduğuna inandı. Bu eğilim gerekçelendirmeye hakim olma kapasitesinden ve dolayısıyla kendilerine bakim olma kapasitesinden yoksun olan insanların çoğunda sabit bir şekilde mevcuttu. Platon için etik olanı bir kuvvet haline getirmeye dair politik sorun, rasyonel gerekçelendirmeyi toplumda cisimleştirme sorunuydu ve bu sorunun yalnızca otoriter bir çözümü olabilirdi. Eğer, buna karşı olarak, gerekçe-

⁴ İşin ilginç tarafı aslında daha önce de belirttiğimiz gibi Williams açısından Sokrates’in sorusu moral felsefenin en iyi başlangıç sorusudur da. Çünkü bu soru nasıl davranmamız gerektiği konusunda bizi salt belli sınırlar içerisinde tutmaz, belli bir anda belli bir şekilde davranma arzumuz, başka türlü davranmamız için nedenlere sahip olmamıza izin verir. Birinin yaşamak için en çok hangi nedene sahip olması gerektiği konusunda, belli bir şekilde değil de diğer bir şekilde davranmamıza izin verir. Bu bakımdan Sokrates’in sorusundaki “-malı” (“*should*”) basitçe –malı’dır (“*should*”) ve ilgili soruda belli bir nedeni diğerine üstün tutmamızın, belli bir gerekçelendirici neden üzerinde durmamızın hiç bir özgün karşılığı yoktur (Williams, 2006: 5-6).

lendirme halihazırda etik olan bir komüniteye sesleniyorsa moral felsefeyi de içeren etik söylemin politikası belirgin bir biçimde farklı olacaktır. Amaç komünitenin düşmanlarını veya kaytarıcılarını kontrol etmek değil halihazırda nedenleri duymaya hazır olan insanlara nedenleri verme yoluyla, aynı eğilimle bir arada tutulan bir komüniteyi sürekli bir biçimde yaratmaya yardım etmektir (Williams, 2006: 27).

Williams'a göre, Platon benzer eğilimlere sahip komünitenin inşası ile şüpheli ve gri bölgelerden uzak durmak istemektedir. Etik yaşama bağlılık dışında bir rasyonel yaşam yolunu kapamaya, etik yaşamın zeminini bulmaya, yani bir arşimet noktasına ulaşmaya çalışmaktadır. Özellikle bizim rasyonel failer olduğumuz için etik yaşama eğilim duyacağımızı vurgulamakta, amoralist ya da septiğin bile etik yaşama eğilim duyacağı bir arşimet noktasının varlığı üzerinden ilerlemektedir.

Açıkçası Williams, Platon'dan sonra Aristoteles'in, Kant'ın, Utiliteryanların ve deontolojistlerin bile bu amaç peşinde olduğuna inanır ve Aristoteles ile Kant'ı aynı sfer içinde ele alacak şekilde şunları söyler:

Bu örüntüye uyan iki tür felsefe girişimi var. Bunlardan biri rasyonel failin minimal ve olası en soyut konsepsiyonu ile iş görür. Dördüncü bölümde bununla ilgileneceğiz [yani Kant'ın felsefesi ile]. Hemen dikkatimizi vereceğimiz diğeri ise rasyonel failin ne olduğuna dair daha zengin ve daha belirli bir görüşe sahiptir, rasyonel faili belirli bir insani yaşamı (human life) yaşıyor oluşu içerisinde ifade eder. Bu her iki düşünce sistemi geçmiş felsefelerde kök saldı, Aristoteles'te daha zengin ve belirli, Kant'ta ise daha soyut konsepsiyon içerisinde... Onların her biri bir Arşimet noktası araştırmasını yeniden tanımlarlar. Bunu farklı tarzla da yaparlar- fakat onlar, moral felsefe tarihinde diğer ve daha az verimli uğraşlara karşıt olarak, Sokrates'in orijinal sorusu ile ilişkilendirmeleri bakımından önemli ortak bir şeye sahiptirler. Onların her ikisi de pratik akıl içerisinde bir argümanı açığa vurur... Her ikisi de rasyonel bir şekilde edimde bulunma ya da tatmin edici bir insani yaşama yol alacağımızdan ötürü bizi belli eylemlere sevk eder. Hem Aristoteles hem de Kant için etik ifadelerin gerekçelendirilmesi sadece bu yoldan gelecektir, bu ifadeler rasyonel olarak edimde bulunan ya da böyle bir yaşama doğru yol alan kişi tarafından kabul edilecek ifadeler olacaktır (Williams, 2006: 29).

Williams'a göre Aristoteles, Platon kadar olmasa da etik eserindeki *eudaimonia* tartışmasında erdemleri birbiriyle ilişkili ele almış, en üstün gördüğü teorik etkinlikler ve moral karakter ilişkisine dair tartışmalarda Sokrates'in sorusuna cevap vermek istemiştir (Williams, 2006: 35-37). Aristoteles özel olarak her ne kadar Sokrates ve Platon gibi etik yaşam içerisinde septisizm ile ilgilenmese, yanlış değerlere sahip ya da kötü karakterli kişi üzerinde dursa da gayesi aynıdır; yani sistem içerisinde kişilerin tinlerini (*spirits*) devam ettirmek, onlara içgörü kazandırmak, çocuklarını yetiştirmelerine yardım etmek ister. Hatta bir kişi gerçek ilgi-

lerinin (*real interests*) peşinde koşma yolunda ikna edilmemezse zorlanabilecektir de (Williams, 2006: 39-46).

Ona göre, Aristotelesçi açıklama tözsel (*substantive*) etik eğilimleri kendi (*self*) ile ilişkili bir şekilde ve bu eğilimleri salt dışsal bakış açısı ile ele aldığı noktada, *self*in kendi ile ilgili bakış açısının gözden kaybolmasına yol açmıştır. Etik eğilimler, etik değerlerin koruyucusu olarak karşımıza çıkmıştır. Böylece Aristoteles, kişinin şeylere dair içeriden aldığı bakış açısı ile dışarıdan aldığı bakış açısının çatışabileceğini bir kenara koymuş, erdemli failin böyle bir çatışma içerisinde olabileceğini düşünmemiştir. Kişinin etik eğilimleri, dünyaya dair kazandığı etik görüşler insani potansiyelin gelişiminde, mükemmelleşmesinde insani faziletlerin diğer formlarına uyacaktır (Williams, 2006: 50-52). “Aristoteles’in teorisinde fail, ihtiyaçları ve kapasiteleri ile ilgili refleksiyonda bulunduğu zaman, dışarıdan bile olsa, etik eğilimlerinde hiç bir çatışmaya düşmeyecektir.” (Williams, 2006: 52).

Ancak Williams’ın belirttiği gibi,

Tekrardan bu açıklamayı zayıflatan birçok modern kuşku ile karşılaşırız. Mevcut anlayışımız bize, etik eğilimlerin insan gelişimini temsil eden bir iddiayı iyi olarak ele alan diğer kültürel ve kişisel özlemler (aspirations) ile tamamen uyumlu olabilecek etik eğilimleri ummak için hiç bir neden vermiyor. Aristotelesçi bir yönelimde belli yolda ilerleyebilecek bir psikolojiye kapıyı açık bıraksak bile – eğer bizzat etik teoride mevcut değilse – insan doğasının bir açıklamasının diğerlerine karşı uygun belli bir etik yaşam türünü belirleyeceğine inanmak zordur. Aristoteles belli tür etik ve kültürel yaşamı, aslında doğanın mutlak bir anlayışından tekrardan kazanılabilir olan, insani potansiyellerin uyumlu bir doruğu (culmination) olan belli politik yaşama dikkat etti. Ancak buna inanmak için hiç bir nedenimiz yok. Ayca bu inancı bir kez kaybettiğimiz zaman birinin perspektifi ve dışsal bakışı arasındaki potansiyel boşluk da açılır. Artık failin perspektifinin kendi içerisinde ve diğer kültürel amaçlarla birlikte çeşitli çatışmalara tümüyle açık olan, eşit derecede insan doğasıyla bağdaşabilir olan birçok perspektiften biri olduğunu anlarız – en önemlisi fail bunu anlamaya başlayabilir. Açılan bu boşlukla birlikte, failin eğilimlerinin etik değerle ilgili ‘nihai destekler’ olduğunu söyleyerek belirttiğim iddia daha skeptik bir vurgu alır. Böylece söz ettiğimiz inanç yeterli gelmez (Williams, 2006: 52).

Williams’ın moral felsefeye yönelttiği eleştiriler bu noktada kalmaz, modernlere yönelik eleştirileri çok daha serttir. Örneğin ona göre, Aristotelesçi kabulleri kullanmaksızın Arşimet noktası bulmaya çalışan bir diğer isim, en çok kritik edeceği Kant olacaktır. Çünkü moral felsefe adına Aristoteles’ten sonra en önemli çalışmayı ortaya koymuş olan Kant (*Ahlak Metafiziğin Temellendirilmesi* ile) da Aristoteles gibi Sokrates’in sorusuna cevap vermek istemiştir. Kant, Aristoteles’ten farklı olarak insan doğasının belli bir teolojisine yaslanmaz, fazlasıyla soyut rasyonel fail konsepsiyonu ile hareket eder. İleri sürdüğü argümanlarla, rasyonel failer arasındaki ilişkileri düzenlemek, genel

ve formel ilkelere ulaşmak ister. Öncelikle, moralitenin “otonom” olması gerektiğini belirtir. Dolaysız (*unmediated*), kategorik bir imperatif (*categorical imperative*) olarak karşımıza çıkardığı moralitenin moral olmasını da basitçe moral olmasına dayandırır. Çünkü ona göre bir kişinin önünde moral olan ve olmayan olarak iki yol vardır ve şayet kişi moralitenin içerisinde ise, moraldir ve moral olmanın nedenine ihtiyaç duymaz. Moral kişi pür bir motivasyonla ve moral yönelimsellikle hareket eder ve moralite rasyonel faile kategorik bir taleple gelir. Yani pratik aklı ile hareket eden rasyonel fail, Kant’ın yasa terimlerinde betimlediği moralitenin kategorik talebini kabul eder (Williams, 2006: 53-55). Özellikle kimi şeyleri kaçınılmaz olarak isteyen ve kaçınılmaz olarak refleksiyonda bulunan rasyonel fail, rasyonel fail olmanın bir gerekliliği olarak istediği şeylerdeki kimi sınırlamaları görüp şu refleksiyonda bulunarak ilerler: Amaçlı bir şeyi istediğim ve bunun peşinde koştuğum zaman, o şeyi iyi bulurum ve iyi bulduğum şey de dolaysız isteklerimin ötesinde uzun-erimli ilgilerime (*long-term interests*) ya da saadetime uzanan bir perspektife sahiptir ve özgürlüğüm de benim bu tür temel ilgilerimdir. Dolayısıyla bu istediğim temel özgürlüğe karşı olan şeyi kabul edemem, böyle bir hak (*right*) olamaz. Aksine kural olarak, bir hak olarak diğerlerinin benim özgürlüğüme saygı duymasını beklerim, amaçlarımla ilgili bir rasyonel fail olarak bu hak iddiasında bulunur ve eşit olarak böyle bir iddiayı ve talebi diğerleri için de eşit olarak isterim. Eşit olarak ben onların özgürlüğüne onlar da benim özgürlüğüme saygı duyacaktır, “onların bana müdahale etmemesi” (“the ought not to interfere with me”) “benimde onlara müdahale etmememi” (“I ought not to interfere with them”) gerektirir (Williams, 2006: 58-60).

Williams’ın belirttiği gibi, yasaların herkes tarafından kabul edilebilmesi, dışsal zorlamayı dışarıda bırakacak şekilde, kavramsaldır, gücün/iktidarın (*power*) sorun olmadığı bir krallık olarak karşımıza çıkar. Böyle bir krallıkta Kant’ın temel eylem (*action*) ilkesi Kant’ın kategorik moral buyruğu ile ele alınır, yani evrensel bir yasa olmasını isteyeceğin bir şekilde davran maksimine dayanır. Rasyonel fail artık, kavramsal yasalarla yönetilen cumhuriyetin yasa koyucusu (*legislator*), yurttaş olur. Williams’a göre bu tablo içerisinde soyut yurttaşlar olarak ele alınan rasyonel failler, aralarında bir fark olmadan, salt rasyonel failden başka bir şey değil olarak karakterize edilir (Williams, 2006: 62-63)

Kant, argümanına temel olarak rasyonel failerin ne olduğu görüşüyle başladı. Moral failin, bir anlamda rasyonel bir fail olduğunu, daha başka bir şey olmadığını düşündü ve moralite açıklamalarında temel olarak, belli bir metafiziksel fail konseptini ortaya koydu, moral failin selfi, Kant’ın zaman ve nedensellik (causality) dışı, dolayısıyla birinin kendisini somut (concrete), ve empirik olarak belirli bir kişi olarak aldığından farklı olarak, “noumenal” self olarak adlandırdığı şeydi. Kant, bu transandantal self idesinin, eğer özgürlüğün gereklilikleri üzerine, şu ana kadar kovaladığımız soruşturma düzeyinde açığa çıkan herhangi bir şeyden daha derinde yatan gereklilikleri üzerine refleksiyonda bulunursak açığa çıkacağına, inandı.

O, bu konsepsiyonu tümüyle anlayamayacağımıza, fakat onun mümkün olduğunu görebileceğimize, hem moralite hem de rasyonel eylemle ilgili olduğunu bilebileceğimize inandı (Williams, 2006: 64).

Williams açısından Kant açıklamalarında büyük zorluklar ve anlaşmazlıklara yol açacak şekilde, moral ilkelerin dışında tüm eylemlerin egoist hedonizmin içerisinde ele alınacağını düşünür. Hayvanlar gibi haz itkisiyle belirlenmemek için, pratik akılla eşitlenen, hakiki anlamda özgür olan istencin (*will*) uygulamalarına karşılık gelen ilkeye göre eylemlerde bulunuruz. Bunun dışındaki bütün eylemler, salt “kör” bir nedenselliğin ürünüdür (Williams, 2006: 15, 65).

Ayrıca şu da unutulmamalıdır: Kant rasyonel failin kendini diğerleri arasında göreceği bir yolda kendi üzerinde refleksiyonda bulunacağını, bu refleksiyon sayesinde de kendi ilgi ve arzularından uzak durarak, diğerlerini kendi arzu ve ilgilerinden uzak bir bakış açısı (*standpoint*) ile, yani tarafsız (*impartiality*) bir bakış açısı ile göreceğini belirtir. Bu bakış açısı, tüm rasyonel failerin ilgilerini uyumlu kılacak şekilde kuralları yapan, böylece ilgili kişiyi gerçek anlamda özgür ve rasyonel kılan bir görmedir.

Williams Kant’ın moral felsefesine dair bu genel açıklamalardan sonra eleştirilerini şu şekilde dile getirir: Öncelikle rasyonel fail, salt “*should*” ya da “*ought*”dan hareketle etik dünyaya girmeyebilir. Birinin bir şeyi yapmak için bir nedene sahip olması herhangi bir şeyi yapmak için hiç de bir neden değildir, pratik aklın “*should*” u ikinci, üçüncü bir kişiye sahip olsa da rasyonel hesaplamalar benim perspektifimden bağımsız değildir. Benim biri için bir buyrukta bulunmam (*prescribe*) yükümlüklere ya da haklara yol açmak zorunda değildir, herhangi bir kuralı buyurmak zorunda değilim (Williams, 2006: 62-63). Açıkçası Williams, Kant’ın failleri salt rasyonellikte eşitlemesinin ikna edici olmayıp muğlak olduğunu, çünkü salt rasyonel fail olup başka bir şey olmamanın (*no more*) hiç bir yolunun olmadığını belirtir. Williams’ın belirttiği gibi, özgürlüğe ve rasyonelliğe bağlılık deneyimlediğimiz şeylerden bağımsız değildir; bir kişi aklı başında bir şekilde karar verse de niyetlenmediği şeyi yapamayabilir, düşündüğü ve yaptığı şey arasında bir farklılık olabilir (Williams, 2006: 63-65).

Kendi ilgi ve arzularımızdan bağımsız, tarafsız bir bakış açısı ise Williams için pratik düşünüp taşınma için başarısız bir durumdur. Çünkü pratik düşünüp taşınma, bu açıklamadan daha çok arzularım ile ilgili bir ‘Ben’le, birincil kişiyle ilgilidir. Özellikle kimi değerlendirmeler, benim aktüel-psikolojik yapımla ilgilidir. Birincil-kişiyle ilgili olan pratik düşünüp taşınmadaki birincil kişi, herhangi bir kişiyle yer değiştiremeyecek şekilde benimdir. Ancak yine de karar verdiğim eylemin benim olması, kimi şeylerle ilgili düşünüp taşınmak dünyadaki değişimlerden muaf değildir, bunlar tarafından etkilenir. Dünyadaki değişimlerden muaf, arzularından uzak duracak bir ‘Ben’in temel ilgisi, tüm ilgilerini uyumlu kılacak bir varlığa dönüşecek bir Ben değildir, hala uzak durulmak istenen arzulara ve istence sahiptir.

Dolayısıyla Williams, nihai olarak refleksif *selfin* kişinin arzularının tatminini sağlama çabasını, refleksiyonla ve yansızlığa (*detachment*) eşitlemesini anlayamaz ve Kant'ın açıklamalarından tatmin olmaz (Williams, 2006: 67-69).

Williams bu Kantçı açıklamaları Rawls'da da görür ve onu da Kant'a benzer şekilde kritik eder. Rawls'ın adalet teorisinde, Arşimetçi bir nokta ile, belli moral motivasyonlar ile hareket ettiğini ve adil bir politik birliği tesis etmeye çalıştığını düşünür. Williams, Rawls ile birlikte sezgicileri; örneğin Richard Price, Williams Wheewell ve bize daha yakın olan G.E. Moore, D. Ross, H.A. Prichard ve R.M. Hare gibi utiliteryanları da kritik eder. Ona göre tüm bu etik teoriler eylemlerimizi, kararlarımızı belli bir kural ile ele alacak bir arşimet noktası bulmaya çalışmıştır. Sezgiciler etik hakikatleri, matematik ve diğer zorunlu hakikatleri kavradığımız gibi kavrayacağımızı ve sezgiyle kavranılan bu hakikatlerin etik teorisinin başlangıç noktası olacağını kabul etmişlerdir (Williams, 2006: 94). Daha sonra ciddi eleştirilerle tahrip olan bu anlayış dilde varlığını sürdürmüş, tüm doğal dillerin altında bir kurallar teorisinin, evrensel bir gramerin olduğu inancı ile hareket etmiştir. Dilsel sezgileri etiğe uygulayacağı boşluğu erdem ve eylem türleri gibi tözsel terimlerle ele almış, bazı esas (*core*) ya da merkezi durumlar ilgili paylaşılan/ortak bir anlayışın olması gerektiğini ifade etmiştir (Williams, 2006: 95-98).

Williams'ın belirttiği gibi,

Burada teorisinin amacı basitçe ve hatta öncelikli olarak çatışmayı anlamak değildir. Çatışmayı anlamının tarihsel ve sosyolojik başka yollarına sahibiz. Oysa bundan daha çok teorisinin amacı çatışmayı çözmektir; daha radikal bir anlamda, bir sezgidense başka bir sezgiyi kabul etmenin kimi ikna edici/dayatmacı (compelling) nedenlerini vermektir (Williams, 2006: 99).

Etik teorisinin bu gücüne karşı şüphe besleyen Williams, R.M. Hare başta olmak üzere utiliteryan geleneği de eleştirir. Ona göre Hare, failin diğerinin arzularıyla ilişkisini, imgelemsel özdeşleşme (*imaginative identification*) üzerinden, "rol-değişim testi" (*role-reversal test*) üzerinden ele alan Utiliteryanizmin bir versiyonunu geliştirmeye çalışır. Özellikle ideal olarak refleksif failerin tercihlerini bir araya getiren Dünya Failini (*World Agent*) vurgulamakta, moral dilin buyurucu (*prescriptive*) ve evrenselliği üzerinden tercihlerin politik olarak idealleştirilmesini amaçlamaktadır. Yani failerin ilgilerini belli tercihlere asimile edecek belli bir indirgemecilik ile hareket etmektedir (Williams, 2006: 81-88).

Dilsel bir zeminden hareketle etik bir gerekçelendirme arayan, bir Arşimet noktası peşinde koşan Hare, Moore'un *Principa Etica*'daki (1903) açıklamalarının ileri taşıyacak şekilde "ought"u "is"den türetmeyecek bir yolda ifadeleri, değerlendir-

dirici ifadeler karşılık gelen buyurucu, imperatif bir karakterde olan ve betimsel (*descriptive*) ifadeler olarak ikiye ayırır (Williams, 2006: 121-123). Daha sonra, *ought* ile ilgili ifadeleri de benzer koşullarda tüm faille uygulanan, Dünya faili utiliteryanizmini geliştirmede rol oynayacak olan buyurucu evrensel bir ifade olarak ele alır. Etik olan kadar etik olmayanı da kaplayan/istila eden, eylemle ilgili değerlendirici ifadeleri, örneğin iyi ve kötü, hayranlık duyulan ve şahsiyet-siz/zayıf (*low*), üstün (*outstanding*) ve aşağı (*inferior*) herhangi bir şeyi buyurucu ifadeler indirger. Sonrasında Hare, buyurucu ifadelerde bir şeyi daha iyi düşünmenin onu tercih etmek anlamına geldiğini, örneğin bir hoteli değerliliklerine/yararlılıklarına (*merits*) göre daha iyi bulmanın onu tercih edeceğimiz anlamına geldiğini belirtir.

Hare, bu minvalde bir moral proje ile değerini kimi standartlarını tespit etmeye girişmiş, cayma (*treachery*) ve sözünde durma (*promise*), gaddarlık (*brutality*) ve cesaret (*courage*) gibi büyük/daha belirgin (*thicker*) etik nosyonlar üzerinde durarak, belli bir karakterin yapması ve yapmaması gereken şeyleri belirlemeye çalışmıştır. Williams'a göre Hare, bireyin ya da toplumun değerlerini ifade eden, buyurucu olmakla birlikte betimsel bir kompleksliğe sahip olan bu belirgin terimlerin *ought* terimlerinde ve etik alanda söylemek istediğimiz ve düşündüğümüz her şeyin bu genel terimlerle analiz edilebileceğini göstermeye çalışmış, etik yaşamı bu tür genel terimlerle ele almıştır.

Ancak Williams, Moore'dan daha ileri açıklamalar vermeye çalışan Hare gibi linguistik çizgide ilerleyen utiliteryanların şunu görmesini ister: Bu açıklamalar insani değerleri darlaştırır. Örneğin Hare, otelin değeri üzerinde dururken, bir oteli daha iyi olarak düşünerek seçimde bulunacağımız kabulünde şunu göz önünde tutmaz: Hotelin değerlerinin kişisel beğeniyle de ilgili olan bir boşluğu vardır. Hotel, müşterilerin hazlarına yönelen bir işleve sahip olsa da kabul edilebilir bir yolda iyi hotellere kalmayı istemeyebilirim. Kimi şeylerin değerleriyle seçimlerimin belirleneceği birçok seçenek mevcutsa da, bu şeylerle ilgili olmayan kişisel seçimlerimize bağlı seçenekler de vardır.

Ayrıca Williams'a göre "ne yapmalıyız?" pratik sorusuna cevap niteliğinde olan bir sonuç, en çok istediğimiz şeyleri içeren ve onu destekleyen öncülleri içerse de ilgili sonuç ve edim bulunma niyeti (*intention*) arasında bir boşluk olabilecektir, birinin niyeti ve en iyi yapacağı şeye dair yargılaması arasında boşluk bulunabilecektir. Dolayısıyla Williams, ne yapmalıyım/z? sorusu ve cevabının zorunlu olarak etik olmadığını ve etik düşüncelerin düşünüp taşınmanın salt bir girdisi olduğunu, iyi (*good*), doğru (*right*), yapmalı (*ought*) gibi kelimelerin salt etik düşünce ile sınırlı olmadığını hatırlatır. Şayet bizler, bu nosyonların belli etik konsepsiyonlar içerisinde yer alacağı indirgemeci bir inançtan uzak durursak, insanların söyledikleri ve yaşadıkları şeylerin çoğulluğuna dikkat gösterebiliriz. Williams etik yaşama dair indirgemeci yaklaşımların, ilgili konsepsiyonların

gerçek doğasını gizleyeceğini; örneğin etik konsepsiyonların nasıl iş gördüğünü, nasıl değiştiğini ve işler olduğunu, belli sosyal düzende onları nasıl değerlendireceğimizi anlamamızda, bu anlayışımızı geliştirmemizde yardım etmeyeceğini düşünür (Williams, 2006: 124-130).

Yaşam Karşısında Moralitenin Hataları

Birçok felsefi hata moralite içerisinde sıkı bir şekilde örülmüş. Onların [moralitenin] sadece bir tip etik anlayışa nasıl form verdiğini görmeyerek yükümlülükleri yanlış anlarlar. Moraliteyi etik, etiğe has düşünerek pratik zorunluluğu yanlış anlarlar. Tüm bunların ötesinde, moralite insanlara şunu düşündürür: moralitenin özel yükümlülükleri olmaksızın sadece eğilimler vardır; moralitenin tam bir iradiliği olmaksızın sadece güçler vardır; moralitenin nihai bir saf adaleti olmazsa hiçbir adalet yoktur. Moralitenin felsefi yanlışları sadece derin bir şekilde kök salmış ve yaşamın hala güçlü yanlış bir konsepsiyonu olan en soyut ifadeleridir (akt. Louden, 2007: 105).

Alıntıdan görüleceği gibi Williams için modern moralitenin belki de en büyük hatası “yükümlülük” ile ilgili bir şekilde karşımıza çıkmasıdır, yani artık moralitenin altta yatan tını tutkularımızı, duygularımızı, amaçlarımızı, toplumsal değerlerimizi içine alacak bir “etik yaşam” konsepsiyonu içerisinde değerlendirilmez. Çünkü özellikle modern moralite içerisinde birçok yükümlülüğümüz, suçlama, mesuliyetlerimiz salt belli yükümlülükler üzerinden tesis edilir. Bir anlamda etik yaşama dair yükümlülükler, moral yükümlülükler tarzında belli yükümlülüklerle darlaştırılır. Oysa Williams’a göre, yükümlülük nosyonu moraliteyi özel kılmaz, o da diğer yükümlülükler arasında bir yükümlülüktür.

Dahası, bir yükümlülük önceden moral olarak yapabileceğimiz bir şey olarak gerçekleşmek zorunda da değildir. Bir yükümlülüğün faille ilişkisinin gücü, örneğin suçlanmamız, yerilmemiz veyahut övülmemiz hem dışsal hem de içsel kimi talihe dayalı durumlar, olumsuzluklar tarafından belirlenebilir. Williams, moral olmayanlar için bile geniş bir yerin olması gerektiği bir boşlukta, modern normatif taslağın belli bir zorunluluğu genel bir zorunluğun ürünü görmesini, moral sistem içerisinde her dikkate değer değerlendirmeyi düşünüp taşınma içerisinde ele almasını reddeder. Ona göre, moral teoriler pratik düşünüp taşınmayla ilgili olarak patolojik, obsesif bir şekilde salt yükümlülüğe eğilmiştir. Williams’ın belirttiği gibi belli bir şekilde davranırken yükümlülük altında olsam bile bu, bu yol belli bir sonucun ortaya çıkmasında en iyi yol olduğundan ötürü olabilir, yükümlülük bu sonuçla birlikte gelebilir. Ayrıca şu da unutulmamalıdır: X ve Y’yi yapma “yükümlülüğünün her ikisi de *yapabileceğime* işaret etse de gerçek, gündelik yaşamda, kimi talihe dayalı ve trajik durumlardan ötürü, kimi projelerimizden ötürü yükümlülükler çatışabilir (Louden, 2007: 105-112).

Yükümlülükleri bu minvalde ele alan Williams, I. Berlin'in değerler çoğulluğu ve değerler çatışmasını sahiplenerek,⁵ MacIntyre'in diliyle söylersek, iyilerin birbirine indirgenemez çoğulluğunu olumlu bir şekilde benimseyerek özellikle insan yaşamının çatışmalar ve trajik seçimlerle ilgili olduğunu ve bu çatışmaları, gri alanları reddeden bir düşünüp taşınma taslağının ister istemez bir fantezi dünyasının ürünü olacağını belirtir.⁶ Dolayısıyla Williams, yükümlülükleri genel bir kural altında ele almanın, yükümlülükler arasındaki çatışmaları iradi olan ve olmayan, Ross gibi *prima facie* ve aktüel yükümlülükler gibi ayrımlarla çözmeye çalışmanın bize pek de tatminkar cevaplar vermediğini düşünür (Williams, 2006: 176-180).

Williams Moralitenin yükümlülük idesi ile ilgili hastalıklı yapısını “önem” (“importance”) nosyonu ile daha anlaşılır kılmak ister; çünkü önem birinin belli bir şeyi önemli bulmasını ifade eder, ancak burada Williams şuna dikkat çeker; bir şeyin biri için göreceli anlamda önemli olması o şeyi önemli bulduğu anlamına gelmez, örneğin bir pul koleksiyonu için bir eksik pul o koleksiyonu tamamlayacağı için çok önemli olup kendi başına önemli olarak düşünülmebilir. Williams önemin düşünüp taşınma önceliğiyle de ilgili olduğunu, kimi önemli bulduğumuz şeylere düşünüp taşınmada da öncelik verdiğimizizi söyler. Ancak pul örneğinde de ortaya çıktığı gibi bir kişi için önemli şeyler kendi başına önemli olmayabilir, salt değer verdiği pul koleksiyonu için önemli olabilir, bazen ise kendi başına çok önemli olabilir. Williams'ın burada söylemek istediği şey, birçok önemli şeyler arasında kimi şeyler biri için hiç önemli olmayabilir, bir değer diğerinden daha önemli olmayabilir, özellikle eğilimler, arka planımızda yer alan anahtar bağlılıklar bir kenara atılamaz. Örneğin Williams'ın belirttiği gibi moral olarak dikkate alınan şeyler moral bakış açısından önemli olsa bile, moral sistem bu dikkate alınmaya değer olan şeylere yüksek bir öncelik, üstünlük verse de düşünüp taşınma üstünlüğü ile ilgili olarak farklı türde dikkate alınmaya değer şeyler, estetik olarak önemli şeyler olabilir. Bu bakımdan hangi tür önemin diğerinden üstün olduğu bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Oysa Kant gibi moral filozoflar, moral motivasyonun içeriği olarak yükümlülükleri, düşünüp taşınma içerisinde diğer değerlere, eğilimlere, arka planımızda yer alan anahtar bağlılıklara üstün görmüştür, yani kimi yükümlükleri moral kişinin kendi projesi için önemli olup olmadığına bakmaksızın düşünüp taşınmada en belirleyici ve en öncelikli kılmışlardır. Örneğin insanların mümkün olduğunca öldürülmemeleri gerektiği, bir kaynak olarak kullanılmamaları ve kendi başına değerli gördükleri diğer insanlarla ilişkilerinin olması gibi yükümlülükler üzerinde durarak, etik yaşamın önemini bu amaçlara hizmet etmek olarak ele almışlardır (Williams, 2006: 182-185; Alan, 2007: 12).⁷

5 Louden'in belirttiğine göre Williams bir denemesinde (1981b) İsaiah Berlin'in değerler çoğulluğu ve çatışması değerlendirmelerine çok şey borçlu olduğunu kabul etmektedir (Louden, 2007: 106, 7. Dipnot).

6 MacIntyre için bkz. MacIntyre, 2001, ayrıca Hünler, 1997.

7 Dolayısıyla Williams Hegel'in, Kant'ın etiğine içeriksiz, dünyanın gelişimine karşı kararsız/

(Modern) moralite ile sorunu olsa da politik bir liberal olan Williams da elbette temel ve önemli yükümlülükler içerisinde öldürülmemek, tecavüze uğramamak, saldırıya uğramamak gibi tüm zamanlarda ihtiyaç duyduğumuz ve gençlikte, yaşlılığımızda, şiddetli sakatlıklarımız gibi kimi zamanlarda ihtiyaç duyduğumuz yardımlara dair ilgilerimizi önemli bulur. Ancak o, yakınlık ya da fiziksel yakınlık (*physical nearness*) ile ilgili kimi moralistlerin eleştirisini, onları kabul ettiğimizde rasyonalite ya da imgelemede başarısız olacağımız, dolayısıyla başka yerdeki açlığı buradaki açlık gibi tanıyamayıp irrasyonel bir tutum takınacağımız iddiasını benimsemeyiz. Çünkü Williams'a göre bu moralistler basit bir şekilde yükümlülüklerin yapısına bağlı bir şekilde hareket ederken, yakınlık kategorisini göz ardı etmekte, bizim bizzat yükümlülükler olmasa da kimi yakınlıklarla yaşamlarımızı sürdürdüğümüzü göz önüne almamaktadır.

Elbette bu nokta güçlüğü kendisinden kurtulmaz. Başka yerde acı çeken insanlar hakkında daha ilgili olmalıyız. Fakat yükümlülüğün ne olduğuna dair doğru bir anlama güçlüğü hakkında nasıl düşünmeye başlamamız gerektiğini açık kılacaktır. Modern dünyada yakınlık kategorisini sürgün etmemeliyiz, fakat bizim için uygun yakınlık olarak göz önüne almamız gereken şeyi ve böyle ilgiler, yükümlülükler olmadığı zaman yaşamlarımız içerisinde söz konusu ilgilere hangi yerde sahip olduğumuzu da düşünmek zorundayız (Williams, 2006: 186).

Williams tüm bu hususları göz önüne aldıktan sonra, örneğin sözleşmeciliğin kimi güçlü yanlarını salık verse de (Williams, 2006: 185-186) birinin bu yükümlülükler altında belli bir şekilde davranmasını, yaptığı şeyi daha sıkı bir moral yükümlülük olarak adlandırılması gereksinimini anlayamaz. Çünkü ona göre iyi eğilimli bir fail bile yaptığı şeye neden karar verdiğini açıklayacak bir durum içerisinde bir yükümlülüğü bozabilir. Dolayısıyla Williams ancak bir yükümlülüğün diğer bir yükümlülüğü alt edebileceği gibi bir maksimi reddetmemiz gerektiğini, bir yükümlülüğe diğer yükümlülük üzerinde önem vermemizin sıkı bir kurala bağlamaksızın ele almamızın doğru olacağını düşünür (Williams, 2006: 185-187).

Şimdi Williams'a göre yükümlülüğe ısrarlı bir şekilde en yüksek önceliği vermenin bir diğer hatalı sonucu kendini düşünüp taşınmada da doğal olarak göstermiş, kişinin belli bir şeyi yapabilmesi (*should*), yapmak zorunda (*must*) olması üzerinden başka bir şeyi yapamayacağı sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla Louden'in belirttiği gibi pratik zorunluluk (*practical necessity*), yaşamın hemen her alanında iş gördüğümüz bir beceri iken salt moral yükümlülüğe indirgenmiştir (Louden, 2007: 109). Oysa sonuca ulaştırıcı durumlarla ilgili olarak birinin bir X'i yapmak zorunda olması, bu sonuçta moral yükümlülüğün içerileceğini göstermez. Çünkü

samimiyetsiz bir yaklaşım olarak saldırmasını anlar ve hak verir (Williams, 2006: 184). Çünkü her türlü eğilimlerden, bağlılıklardan uzak pür, içeriksiz bir yükümlülüğe bağlı kalan bir moralite vardır karşımızda.

ona göre gerçek yaşamda failin yapmak zorunda olduğu şeyle ilgili pratik düşünüp taşınması moral bir yükümlülüğü yerine getirmek ile sonuçlanmak zorunda değildir, diğer bir deyişle moral yükümlülük ivedi bir moral-olmayan yükümlülüğe daha üstün olmayabilir, hatta moral olmayan yükümlülük ondan üstün olabilir. Pratik zorunluluk, hiç de etiğe has değildir; bir fail basiret, kendi-koruma, estetik ya da artistik ilgilerle, ya da bütünüyle kendini-ortaya koymayla ilgili olarak da belli bir şeyi yapmak zorunda kalabilir (Williams, 2006: 188).

Bu nedenle Williams, failin ne yapacağına dair düşünüp taşınmasındaki birçok iyiden biri olan moral yükümlülükleri pratik kararın salt bir girdisi olarak ele almayı final pratik sonuçlar olarak görmenin, obsesif bir şekilde düşünüp taşınma durumlarını moral yükümlülüğün avına indirgemenin ve bu yolda eylemimizin sonucunu önceden belirlemeye çalışmanın etik deneyimimizi düzleştireceğini düşünür (Louden, 2007: 108-109). Louden'in da belirttiği gibi Williams için Kant'ın *must*'ı kategorik bir şekilde karşımıza çıkarması, her türlü arzularımızdan, eğilimlerimizden muaf, koşullu olmayan *zorundayım* (*I must*) peşinde olması etik deneyimlerimizi sığlaştıracak bir niteliktedir. Çünkü Kant "zorundayım"ın (*I must*) moraliteye has, koşullu olmayan, arzuya bağımlı olmayan bir tanınmasının gerekli olduğunu, istediğimiz şey her ne olursa olsun bu tür zorunlulukla davranmak için moral nedenlerin olduğunu düşünmüştür. Kant, moralitenin saflığının talihin ve bahtsızlığın bu gibi olumsuzlukları karşısında kalkan olarak bizi koruyacağını ve söz konusu kalkanın da arkasında özgürlüğün gerçek bir alanını yaratacağımızı kabul eder. Zorunlu pratik sonuç, sadece radikal olarak koşullu olmayan; yani failin rasyonelliğinden başka nedeni olamayacak, arzudan, nedensellikten muaf salt pür rasyonel özneye (*self*) dayanır (Williams, 2006: 188-189).

Williams için moralitenin saflık tarafından ifade edilen ideallerinin kötü talihi telafi etmede, kimi sosyal fırsatları seferber etmede, dünyada aktüel bir adaleti inşa etmede önemli bir rolü olmuşsa da, o talihin arkasında bir değerler idesinin olduğuna inanmaz ve onu bir illüzyon olarak görür. Kötümser bir liberal olarak,⁸ Aydınlanmanın kimi ideallerini, örneğin keyfilik ve salt bir geleneksel güç eleştirisini sahiplenen biri olarak bu saflığı azaltmamız gerektiğini düşünür (Louden, 2007: 111-112).

Şimdi Williams bu tür illüzyondan uzak durduğumuz takdirde, adalete daha gerçekçi yaklaşabileceğimizi belirtir. Örneğin ona göre mental olarak yükümlülük kapasitesini gösteremeyen, başka nedenlerle farklı inançlara bağlı olan, yaşamın etik bir parçası olan bencil, kaba, acımasız, tembel, rahatına düşkün, açgözlü insanlar olabilecektir. Williams'ın belirttiği gibi bu insanlar etik dünyanın bir parçasıdır ve hiç bir etik dünya böyle insanlardan azade değildir, dolayısıyla bireysel yaşam da onların bazılarıyla birlikte bulunur. Gelgelelim bizler, yine de bu insanlara karşı nefret ve korkudan, kızgınlık, pişmanlık ve suçlamaya kadar çeşitli negatif reaksiyonlarda bulunur, devletin formel yasası altında olmayan koşullardan şikayet eder,

hatta kavramsal cumhuriyetin bir üyesi olarak kimi yurttaşların tutuklanması için kendimizi yetkili kılabiliriz. Ayrıca sadece yükümlülüğün bozulması nedeniyle suçun varlığı bir yana çocukların eğitiminin, mükemmel olmayan eğilimlerin suçlanması da söz konusudur. Özellikle failin başka türlü davranabileceği idesi ile birlikte işleyen bu suçlama, şu kurguyla ilerler: Fail, etik bir şekilde davranması için nedenleri olan biri olarak ele alınır ve sonra “sahip olmalı”ydı (*ought to have*) suçlaması her faille genişletilir, fail etik nedenlere ağırlık veren biri olarak ele alınarak onu böyle bir insan yapma üzerinde durulur. Pratikler insanların aynı eğilimlere sahip olacakları şekilde genişletilerek insanların pratik sonuca ulaşmak için birbirlerine yardım etmeleri sağlanmak istenir.

Williams’a göre tam da bu suçlama, sistemin altında yatan kurgu “yasanın bir sesi” olarak, insanların kendi korku ve hınçlarını yanlış anlamalarını yüreklendirerek birçok kötü şeye yol açabilir. Kimi pozitif başarılar gösterebilecek olmasına rağmen özellikle etik pratiklerin, refleksif ve mitik olmayan bir suçlama zeminini inşa etmesinin yolunu kapayabilir ve bu kapanan yol, suçlama pratiklerin değişmesine yardım etmeyebilir. Williams açısından moralitenin irade konusuna aşırı vurgusu bu engellerden biridir. Çünkü bu pratik içerisinde suçlama birinin iradi olarak gerçekten davranıp davranmadığına odaklandığında, moralite içerisinde iradenin karakter, psikolojik ya da sosyal belirlenimlerle bağı kesilmekte, suçlama ve sorumluluk salt failin kendisine dayandırılır. Bir anlamda toplumun düşünüp taşınma yapısı, moral yasa ile ilişkisi suçlamadan uzak tutulmaya çalışılır, moral yasa dinsel bir yasa gibi karşımıza çıkar (Williams, 2006: 192-196).

Sonuç

Quand on n'a pas de caractère, il faut bien se donner une méthode. [Bir insanın karakteri yoksa bir yöntemi benimsemesi zorunludur.] Albert Camus, La Chute (akt. Jenkins, 2006: 73).

Evet Williams, kimi şeyleri gözden kaçırarak şekilde özellikle bizlerin fazlasıyla moralite ile birlikte olmamızdan dolayı, zamanımızın çoğunu moraliteler arasındaki ayrımları, taslakların farkını ortaya koymakla geçirdiğimizden ötürü moralitenin başka her şey ile arasındaki farkı pek de tartışmadığımızı belirtir (Williams, 2006: 175). Daha açık söylersek moralite içerisinde ye almayan birçok alanda, örneğin belli bir yaşam projemiz içerisinde kimi yükümlülüklerimizi, salt moral olan yükümlülük içerisinde, farklı moral teoriler içerisinde tartışmalarla örtmeye çalışırız. Oysa Williams’a göre bizler kimi estetik tarzda ilgilerimizden kaynaklanan, moral yükümlülük içerisinde tam olarak dahil edilemeyecek isteklere bağlı projelerimiz içerisinde de eylemlerde bulunabiliriz. Söz konusu bu istekler, bir kişinin iyisini yönlendirmede moral yükümlülüğün rehberlik edemeyeceği bir şekilde ona rehberlik edebilir. Bu realite karşısında yapılacak şey, farklı yükümlülükleri ve birbiriyle çatışmalarını patolojik olarak ele almak değil, ona uygun bir anlamayı benimsemektir.

Nihai olarak şunu da söyleyelim: Williams etiğe ve felsefeye yönelik yıkıcı eleştirilerinde belki de arzu ettiğimiz sistematik bir yaklaşım ortaya koymamış olabilir. Ancak onun moralitenin hastalıklı yapısına dair teşhislerine hak versek de bu hastalıklara dair bir reçete talep etmemiz haksızlık olacaktır. Çünkü zaten tektipleştirici, bizi salt kurallarla ele alan, karakter üzerinde durmayan yaşamlarımızda, biraz da bu yapı içerisinde çatlaklar açmak ve bu çatlaklarla yaşamın çoraklaşmasına set çekmek gerekir. Williams yaşamın söz konusu çoraklaşmasının önüne geçmek ve bizi konforlu kılacak kurallar paketinden uzak tutmak için felsefi etiğe, özellikle de felsefeye şüpheyle yaklaşır. Ancak, onun Nietzscheci tinde eleştirileri ciddiye alınmayı fazlasıyla hak ediyor, özellikle tektipleşmenin, kitleleşmenin bu denli başat olduğu tüketim toplumunda her türlü tektipleşme, etiğin salt belli kurallara indirgenerek ele alınması ile eş güdümlü gitmektedir. Williams'ın Camus'ya giderek işaret ettiği gibi, karakterlerimizin tartışma konusu olmadığı yerde yapacağımız şey, basitçe belli kurallar kümesini, yöntemini benimsemek olacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*. (2000). Çev. S. Babür, Ankara: BilgeSu.
- Crisp, R. (1997). *Virtue Ethics*. Ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford: Oxford.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford.
- Hünler, S. .Z. (1997). *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara: Vadi.
- Jenkins, M. P. (2006). *Bernard Williams*, London: Acumen.
- Kant. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (2009), Çev. İ. Kuçuradi, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Louden, R. (2007). "The critique of the morality system". *Bernard Williams*.
- MacIntyre, A. (1983). "The Magic in the Pronoun "My"", *Ethics*, 94, No. 1.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde*, Çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı.
- Mutlu, B. (2015). *Martha Nussbaum'da İyi Yaşam ve Talih*, yayımlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi.
- Thomas, A. (2007). Ed. "Introduction", *Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge.
- Williams, B. (1982), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge.
- Williams, B. (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California.
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*, London&New York: Routledge.