

**EYLEM FAYDACILIĞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERE BİR
ÇÖZÜM ÖNERİSİ: RICHARD B. BRANDT VE KURAL
FAYDACILIĞI**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi
Feslefe Ana Bilim Dalı**

Nurşen EKİNCİ

Danışman: Prof. Dr. Fikri GÜL

**Mart 2022
DENİZLİ**

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Nurşen EKİNCİ

ÖN SÖZ

Faydacı ahlak anlayışının neden “eylem” ve “kural” faydacılık olarak iki temel forma ayrıldığı; faydacılığın -esas kurucuları merkezde olmak üzere- tarihsel arka planını, faydacılığa eleştirileri ve bu eleştirilere çözüm önerisi olma motivisiyle gündeme gelen Richard B. Brandt’in kural faydacı anlayışını esas alarak incelemeyi hedeflediğimiz bu çalışma, yukarıda ifade ettiğimiz sırayı takip eden dört ana bölümden meydana gelmektedir.

Giriş kısmında, Brandt’in de ahlaki değerlerin, yükümlülüklerin, ilkelerin ve eylemlerin nedenine ve nasılına ilişkin yaptığı soruşturmaları kavrayabilmek adına, ahlak ve ahlak felsefesine dair genel bir kanaat oluşturduktan sonra çalışmanın geneli ve özü için bir çerçeve çizip nasıl bir yol izleneceği ifade edilmektedir. Buna göre izlediğimiz yol Birinci Bölümde, faydacılığın klasik biçimiyle doğuşu ve gelişimi ile başlamaktadır. Kaynağını, eudaimanist ve hedonist öğretilerle Antik Yunan filozoflarına kadar dayandırabildiğimiz faydacılık, David Hume’da ahlak ile ilgili konuları içeren erdemlere bir kriter olarak sunulan fayda ilkesi sayesinde esas biçimini almaya başlar. Nitekim Hume’dan ilham aldığını açıkça ifade eden Jeremy Bentham, fayda ilkesini daha sağlam bir zemine oturtmaya çalışarak faydacılığın kurucusu ve önemli bir temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. John S. Mill ise yine ahlaka dair her türlü meselede fayda ilkesini biricik referans olarak göstermenin yanı sıra hem Bentham’da hatalı bulduğu noktalara değinmekte hem de faydacılık için söz konusu eleştirilere yanıt vermeye çalışmaktadır.

Mill ve sonrasında iyiden iyiye hissedilen faydacılık eleştirileri, İkinci Bölümün ana konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışma için kritik bir nokta olan eleştiriler, faydacılığın Mill’den sonrasındaki kaderini tayin etmesi nedeniyle de büyük bir öneme sahiptir. Bu sebeple eleştirilerin, klasik biçimiyle faydacılığı hedef alan bölümünü genel eleştiriler ve faydacılıkta iki ayrı form oluşmasına neden olan yani eylem faydacılığa doğru odaklanıp kural faydacılığın ise eleştirilerle mücadele biçimi olarak doğmasına neden olan eleştiriler şeklinde sınıflanmaktadır. Eleştirilerin ifade edilen biçimde iki şekilde sınıflanmasının nedeni, kural faydacılığın eleştirilere karşı bir çözüm önerisi olarak ortaya çıktığının altını çizmektir. Gerçekten de kural faydacılık temel savlarıyla, eylem faydacılığın çözemediği pek çok soruna çözüm üretebilmek için çaba sarf etmektedir. Kural faydacılığı bu yönüyle öne çıkararak ve “İdeal Kural Faydacılığı” ile çalışmamızın ana konusunu oluşturan isim ise Richard B. Brandt’tir.

Üçüncü Bölümde faydacı ahlak anlayışının eylem ve kural faydacılığı olmak üzere ikiye ayrılmasına neden olan eleştiriler bağlamında eylem faydacılığa getirilen eleştiriler doğrultusunda onları karşılamak ve faydacılığa yeni bir yorum sunmak üzere ortaya çıkan kural faydacılık analiz edilmektedir. Burada Brandt'in, faydacılığa eleştirileri haklı bulduğu noktalar için eylem faydacılıktaki zayıf yönlere işaret ederek bu durumları telafi etmeyi amaçladığı "İdeal Kural Faydacılığı" temel noktayı meydana getirmektedir. Çalışmanın esas hedefini oluşturan bu bölümde, Brandt'in felsefesinde kullandığı yöntem ve temel kavramlara değindikten sonra eylem faydacılıktaki problemleri noktalara ve kural faydacılığın, faydacılık için tehlike yaratan bu problemleri onarmak adına sergilediği çabaya yer verilmektedir.

Dördüncü Bölümde, Brandt'in savunduğu çizgide kural faydacılığının ne olduğu, onun eylem faydacılığı karşısında neyi başardığı ve hangi noktalarda eleştirilere maruz kaldığı ifade edilmekte, eylem ve kural faydacılığının birbiri karşısında vaziyetine değinilmektedir. Eylem faydacılıkta aksayan yönler, çoğunlukla Brandt'in değerlendirmeleri yardımıyla, daha belirgin bir biçimde sunulurken eylem faydacılığın yenilgisine kıyasla kural faydacılığın başarısı yani faydacılık için aksaklık yaşatan eleştirilere karşı "çıkart yol" yahut "çözüm önerisi" olma iddiası ele alınmaktadır. Yine kural faydacılığın, doğrudan kendisine yöneltilen itirazlara karşı verdiği yanıtlarla başarılı bir çözüm önerisi olma yolu takip edilmeye çalışılmaktadır.

Sonuç olarak ise faydacılığın, birtakım itirazlar ve eleştiriler karşısında sessiz kalmasını kabullenmeyip daha savunulabilir ve daha makul bir faydacılık biçimi için kolları sıvayan Brandt'in "İdeal Kural Faydacılık" ile "öneri" olma sabit noktasından hareketle birçok probleme, imkan ve ihtimal dahilinde "çözüm" olmaya çalıştığı ifade edilmektedir. Hem "rasyonel" insanı hem de "yardımsever" toplumu dikkate alarak oluşturulan "İdeal", "Geçerli" ve Onaylanı" kurallar sayesinde faydacılığın özünü kaybetmeden eleştirel noktaları telafi edici bir kural faydacılık biçiminden söz edilir.

Öncelikle, tez konusunun tespit edilmesi, şekillenmesi ve son halini alıncaya kadar geçen süreçte kıymetli bilgi ve tecrübeleriyle, daima yapıcı ve yardımcı tutumuyla destek olan değerli danışman hocam Prof. Dr. Fikri GÜL'e; Tez İzleme Komitesi Üyesi hocarımdan eleştirel bakış açısıyla ufku genişletmem için yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Fazıl KARAHAN'a ve değerli bilgilerini her zaman büyük bir şevkle paylaşan Doç. Dr. Berfin KART'a teşekkürlerimi arz ederim.

Son olarak, yaşama karşı umutlu ve olumlu görüşleriyle çocukluğumu mutlu anılarla dolduran, ani gidişleriyle gençliğime derin bir keder ve daim bir yas bırakan

babama, tamamlandığına şahit olamadığı fakat ruhunun sezeceğine inandığım bu tez vesilesiyle sonsuz minnet ve özlemlerimi sunuyorum. Mateminin eşliğinde başladığım her satırın sonunda, ruhunun huzura denk gelmesini diliyorum.

Bu çalışma, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalında YÖK 100/2000 Doktora Burs Programı kapsamında desteklenmiştir.

Nurşen EKİNCİ
Mart 2022
DENİZLİ

ÖZET

EYLEM FAYDACILIĞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERE BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ: RICHARD B. BRANDT VE KURAL FAYDACILIĞI

EKİNCİ, Nurşen

Doktora Tezi

Felsefe Ana Bilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Fikri GÜL

Mart 2022, IX+268 Sayfa

18. yüzyılda Jeremy Bentham öncülüğünde etik bir teori olarak sunulan faydacılığa göre bir eylemin ahlaki bakımdan doğru olmasını sağlayan ölçüt faydadır. Fayda ilkesinin amacı, en yüksek sayıda insana en yüksek derecede mutluluk ve haz temin edilmesidir. Bentham, faydacı etik teorisinin ilerleyen aşamalarında, daha fazla fayda getirecek eylem için haz hesaplaması yapmaktadır. Bentham fiziksel arzuların tatminini ve hazzın niceliğini önemsemektedir ve bu nedenle John S. Mill tarafından eleştirilmektedir. Mill entelektüel hazları bedensel olanlardan daha değerli ve faydalı bulmaktadır. Mill'den sonra daha kompleksleşen eleştiriler ile eylem ve kural faydacılığı ayrımı ortaya çıkmaktadır. Bu ayrıma göre eylem faydacılık, klasik biçimiyle Bentham ve Mill'in faydacılığı olarak adlandırılır. Buna göre eylem faydacılık, her tekil eylem için yapılacak haz hesabının güçlüğü ile ortaya çıkan zaman kaybı, insani değerlerin önemsizleşmesi ve fazla talepkar olması gibi noktalarda eleştirilmektedir. Kural faydacılıkta ise kural, eylemden önce belirlenir. Bu sayede eylem için beklenmeyen sonuçlarla, olası hesap güçlükleriyle ve insani açıdan baskı yaratacak durumlara karşılaşılmayacaktır.

Bu bağlamda çalışmamızın ana konusunu oluşturan Richard B. Brandt, kural faydacılık ve ideal ahlak yasası ile felsefesini şekillendirmeye çalışır. Ona göre toplumun ahlak yasalarına uygun olan eylem, ahlaki açıdan doğru olan eylemdir. Bu yasalar toplumda her türlü durum için vardır ve onlar her bireyin anlayıp uygulayabileceği düzeydedir. Böylece faydacılığın ilk halinden ayrılan Brandt, kural faydacılığı ve ideal ahlak yasası ile eylem faydacılığının maruz kaldığı zorlukları aşmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Richard B. Brandt, Jeremy Bentham, John S. Mill, Faydacılık, Eylem Faydacılık, Kural Faydacılık, İdeal Ahlak Yasası

ABSTRACT

A SOLUTION SUGGESTION TO CRITICISMS DIRECTED TOWARDS ACT-UTILITARIANISM: RICHARD B. BRANDT AND RULE-UTILITARIANISM

EKİNCİ, Nurşen

Doctoral Thesis

Philosophy Department

Philosophy Doctoral Programme

Adviser of Thesis: Prof. Dr. Fikri GÜL

March 2022, IX+268 Pages

According to utilitarianism, which was presented as an ethical theory by Jeremy Bentham in the 18th century, the criterion that ensures that an action is morally right is utility. The aim of the utility principle is to provide the highest number of people with the highest degree of happiness and pleasure. Bentham, in the later stages of the theory of utilitarian ethics, calculates of pleasure for action which brings more utility. Bentham cares about physical desires and the quantity of pleasure in the utility and therefore he was criticized by John S. Mill. Mill find intellectual pleasures more valuable and utility than physical pleasures. The separation between act and rule-utilitarianism emerges, with the criticisms complicating after Mill. According to this separation, act-utilitarianism is called Bentham and Mill's utilitarianism in its classical form. Accordingly, act-utilitarianism is criticized on points such as loss of time, caused by the difficulty of calculating the pleasure for each individual action, trivialization of human values and being too demanding. The rule is determined before the action in rule-utilitarianism. And thus, there will not be encountered unexpected results, possible account difficulties and the possibility of encountering situations that create pressure in terms of humanity in the action.

In this context, Richard Brandt, who constitutes the main subject of our study, try to shape the his philosophy of rule-utilitarianism and ideal moral code. According to him, action in accordance with the moral laws of society is morally right. These reside in every situation in society and each individual can understand and implement them. Thus, Brandt distinguishes from the initial state of utilitarianism and tries to overcome the difficulties faced by act-utilitarianism through rule-utilitarianism and the ideal moral code.

Keywords: Richard B. Brandt, Jeremy Bentham, John S. Mill, Utilitarianism, Act-Utilitarianism, Rule-Utilitarianism, İdeal Moral Code

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ŞEKİLLER DİZİNİ.....	viii
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FAYDACILIĞIN TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1. Antik Yunan Felsefesinde Faydacılığın Tarihsel Arka Planı.....	13
1.1.1. Eudaimonizm (Mutlulukçuluk).....	15
1.1.1.2. Hedonizm (Hazcılık).....	19
1.2. Modern Ahlakın Etkisiyle David Hume’da Erdemlerin Kaynağı Olarak Fayda İlkesi	22
1.3.Mutluluğun Niceliksel Hesabı: Jeremy Bentham ve Hazcı Faydacılık	30
1.4.Mutluluğun Nicelliğine İtiraz: John Stuart Mill’in Niteliksel Haz Ahlakı	38

İKİNCİ BÖLÜM

FAYDACILIĞA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

2.1.Genel Eleştiriler	48
2.1.1. Robert Nozick’in Deneyim Makinesi	54
2.1.2. G. E. Moore’un Haz ve Acı Hesaplanamazlığı Savunusu	56
2.2.Eylem Faydacılığına Dair Eleştiriler ve Kural Faydacılığın İnşası	61
2.2.1. Bernard Williams’da Faydacılığa Dair Çeşitli Tutarsızlıklar	67
2.2.2. John Rawls’in ‘İki Kural Kavramı’ ve Faydacılığa Alternatif ‘Adalet Teorisi’	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EYLEM FAYDACILIĞA ELEŞTİRİLERE ÇÖZÜM ÖNERİSİ: RICHARD B. BRANDT’İN KURAL FAYDACILIĞI

3.1. Brandt’in Ahlak Felsefesinde Yöntem ve Temel Kavramlar.....	78
3.1.1. Yöntem: Psikoloji, Antropoloji ve Amerikan Pragmatizmi Etkisi	81
3.1.2. Temel Kavramlar: Metaetik Çözümlemeler Eşliğinde Normatif Bir Etik Teori Olarak Faydacılığın Dayanakları	91
3.1.2.1. Rasyonel Bir Arzu Olarak “İyi” ve Bilişsel Psikoterapi	94

3.1.2. 2. Kendisi İçin Arzu Edilen Olarak Haz ve Etik Hedonizm	104
3.1. 2. 3. Haz Dolu Bir Yaşam Olarak Mutluluk ve Refahın Çoğaltılması	114
3.1. 2. 4. İrrasyonel Arzu Olarak Kişisel Refah ve Etik Egoizm	124
3.2. Faydacılık.....	133
3.2.1. Monistik Bir Ahlak Yasası Olarak Eylem Faydacılık	147
3. 2. 2. Güvenilir Bir Faydacılık Biçimi Olarak Kural Faydacılık.....	157
3.2.3. İdeal Ahlak Yasası (<i>İdeal Moral Code</i>) ve Özellikleri	174
3.2.3.1. İdeallik (<i>İdeal</i>).....	175
3.2.3.2. Geçerlilik (<i>Currency</i>)	183
3.2.3.3. Onaylanırlık (<i>Subscribe</i>)	185
3.2. 4. Faydacılık ve Refah Teorileri	188
3.2.4.1. Arzu Teorisi (<i>Desire Theory</i>).....	190
3.2.4.2. Mutluluk Teorisi (<i>Happiness Theory</i>).....	191
3.2. 5. Faydacılık ve Rasyonel Seçim	195

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EYLEM FAYDACILIĞA KARŞI KURAL FAYDACILIK

4.1. Eylem Faydacılığın Eleştirilere Yenilgisi	210
4.1.1. Klasik Eleştiriler Bağlamında Yenilgi	210
4.1.2. Brandt'in Eleştirileri Bağlamında Yenilgi	214
4.2. Kural Faydacılığın Başarısı.....	218
4.2.1. Eylem Faydacılığa Karşı Başarı.....	218
4.2.2. Formalist Teorilere Karşı Başarı.....	225
4.3. Kural Faydacılıkta Bazı Problemler.....	234
4.3.1. Gerçek Problemler	235
4.3.2. Söзде Problemler	238
4.3.3. Diğer Problemler.....	241
SONUÇ	247
KAYNAKLAR	257
ÖZ GEÇMİŞ	268

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Sonuççu Teoriler.....	63
Şekil 2. Ahlaki Yükümlülük Teorileri	134
Şekil 3. Faydacılık Türlerinin Monistik ve Plüralistik Yasa Çerçevesinde Ayrımı	148
Şekil 4. Lyons'ın Kural Faydacılıkta Brandt'i Dikkate Alarak Yaptığı Ayrım.....	159

SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Drl.	Derleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Vb.	Ve Benzeri
Vd.	Ve Diğerleri

GİRİŞ

Varlık kazanması ve biçim almasındaki temel kasıt, ahlaki meseleler üzerine felsefi bir tutum ile temas etmek olan ahlak felsefesi, klasik biçimiyle Antik Yunan filozofları ile başlar. Ahlakın, felsefe ile münasebetini kadim Yunan'a dayandırmakla birlikte "ahlak"ın varlığını, insanoğlunun varoluşuna dayandırarak bununla beraber ele almak durumundayız. Çünkü ahlak, insan yaşamının başlangıcıyla, bu yaşamda sergilenmesi olası her türlü eylemin tertibini sağlayacak kurallar dizisi olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle ahlak, filozoflardan ve felsefeden evvel olarak, insani yaşamın içinde bulunması bakımından daha eskiye dayanmaktadır (Heimsoeth, 1978: 14). Öyleyse ahlak felsefesi, filozoflarla; ahlak ise insanoğlu ile mevcudiyet kazanmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle ahlak ve ahlak felsefesine ilişkin tanımlar yapıp daha sonra bunların birbirinden ayırımına değinerek, felsefenin ahlak ile hangi noktalarda muhatap olduğunu ele almak giriş için uygun görünmektedir.

İnsani yaşamın hedefi, ilk ve basit anlamda, bir bütün olarak varlığını sürdürmektir. Bu hedef, aynı zamanda, insanın yaşadığı mekâna ve öteki insanlara karşı mücadelesini ifade etmektedir. Bütünlüklü yapısını muhafaza eden ve kişi olarak öteki insanlarla çeşitli ilişkilerde bulunan insanlar; doğa, tarih ve diğer insanlar gibi birtakım varlık bağlantılarıyla meşguldürler (Kuçuradi, 2011: 5). Böyle bir meşguliyet sürecinin hemen hemen tamamında bir insan, eylemleri ile öteki insanları etkiler ve yine öteki insanların eylemlerine maruz kalarak onlardan etkilenir. Öyleyse insanın, etken ve en çok da edilgen olması dolayısıyla bu eylemleri düzenleme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu düzen ihtiyacı bizi, insani ilişkiler nazarında, ahlakın nasıl biçim kazandığına götürür. Nitekim ahlak, "...düzeni tesis eden davranış kuralları ve normlar bütünüdür" (Cevizci, 2018: 17).

Ahlaki eylemin temeli olan özgürlük sayesinde insan, toplum içinde kendisinin ve diğerlerinin uyacağı birtakım kurallar belirlemektedir (Pieper, 2012: 36). İşte, toplumsal ilişkiler bağlamında düzeni sağlayacak olan bu kurallar, iyi ve kötü temelinde inşa edilir. Her toplumda mevcut olan duygu, düşünce, gelenek-görenek ve birtakım inançlardan yola çıkılarak iyi ve kötü ya da doğru ve yanlış tespit edilmektedir (Özlem, 2019: 19). Eylemlere yönelik değerlendirmelerin özünü oluşturan iyi ve kötü, toplumsal ilişkilerin kurulması ve yönlendirilmesinde oldukça önemlidir. İyi ve kötü temelindeki her bir değerlendirme, kişilerin birbirleriyle dolaylı ya da dolaysız kurduğu her

münasebete eşlik eder. Kişiler birbirleriyle ilişki içindeyken ilk olarak birbirlerinin eylemleri yahut tutumlarına yönelik değerlendirmelerde bulunurlar (Kuçuradi, 2011: 17; 2018: 6). Bu değerlendirmelerin temelinde, tıpkı eylemlere düzen veren kuralların merkezinde olduğu gibi, iyi ve kötü bulunmaktadır. “Yüklemleri iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı, günah-sevap ve bu sıfatlar olan değer yargıları kurulur her şeye buna göre değer biçilir veya biçilmesi beklenir” (Kuçuradi, 2018: 29). Söz konusu eylemlerin iyi değerlendirmesi altında niteliği, uygulanması ve maruz kalınması makul görüleni ifade etmektedir. Kötü olarak nitelenmiş eylem ise faaliyete geçirilmesi ve bireyleri etkisi altına alması sonucunda, olumsuz neticelere yol açan bir mahiyete sahiptir. İyi ve kötü zemininde inşa edilmiş ve yine iyiyi ve kötüyü ifade eden ahlak kuralları, insanların yapması ve yapmaması gereken eylemleri onlara bildirmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak bir değer biçme önermesi kuran iyi ve kötü, yapılması gerekeni yani tasdik edileni ve yapılmaması gerekeni yani reddedileni bildirmektedir (Billington, 2011: 88).

İyi ve kötü zemininde değer biçmek yahut değeri saptanmış bir eylemi seçmek ya da seçmemek gibi bir işlemi gerçekleştirecek olan failin sahip olması zaruri bir koşul bulunmaktadır ki bu da özgür iradedir. Gerçekleşme imkânı bulunan durumlardan biri, özgür irade ile seçilir. Seçme imkânı, mutlaka ahlaki yargıyı; ahlaki eylem ise irade sahibi insanı gerektirmektedir (Billington, 2011: 52; Topçu, 2018: 58). Bu sebeple sadece irade ile gerçekleşen insani eylemleri ahlaki bakımdan değerlendirebiliriz. Fakat bu, insanın her iradi eyleminin yahut özgürce seçerek gerçekleştirdiği vaziyetin ahlaki açıdan ölçülebileceği anlamına gelmemektedir. Örneğin “bardaktan su içmek” ahlaki bakımdan değerlendirmeye alınabilecek bir eylem değilken, “başkasına ait olduğunu bildiğimiz bir bardağı, izinsiz alıp su içmek” ahlaki açıdan değerlendirilebilir bir eylemdir. İkinci eylemi ahlaki değerlendirmeye tabi kılan şey, bu eylemin ‘hırsızlık yapmamalıyız’ gibi ne yapmamız gerektiğini bildiren bir ödev tabi kılınabilmesi ve “başkasına ait eşyaları izinsiz almak/kullanmak kötüdür/erdemsizliktir” gibi değer bildiren ahlak yargısı ile yargılanabilirliğidir. Buna göre ahlaki yargılar, yapılması gerekeni bildiren ve eylem ya da kişileri, iyi-kötü çerçevesinde değerlendiren olarak ikiye ayrılmaktadır (Frankena, 2007: 29).

Yukarıda değindiğimiz üzere iyi ve kötü, ahlaki kuralların temelinde bulunan değerler olarak elbette eylem ve tutumları da değerlendirme işlevindedir. Ödev bildiren yargılar da yine iyi ve kötüden hareketle motive olur. Yapılması gereken yargı iyiyi,

yapılmaması gereken ise kötüyü ima etmektedir. Şu halde ödev, yargı, eylem ya da kurallar için ahlaki olmanın gerekliliği, ahlaki bakımdan doğru ve yanlış veya iyi ve kötü değerine temas ediyor olmaktır. Ahlak, eylemleri iyi ve kötü çerçevesinde değerlendirirken, ahlak felsefesi ise ahlaki terim ve kanaatlerin analizini yapmaktadır (Nutall, 1997: 15). İyi ve kötü sarmalında birtakım buyruk ve yasaklardan oluşan ve nasıl eylemde bulunulacağına ilişkin kesin bildirisi bulunan tarihsel ve toplumsal zeminde anlam kazanan değerler bütünü olarak ahlak, etik ya da ahlak felsefesinden ayrılmaktadır. Çünkü etik, ahlakın nasıl eylemde bulunulması gerektiğine ilişkin kurallarını olduğu gibi ele alıp inceler ve bu esnada bir ahlaki bildiri sunma girişiminde de bulunmaz (Özlem, 2019: 27). Başka bir deyişle etik ya da ahlak felsefesi, ahlakın kurallarına ahlaki bir yaklaşımla müdahale etmeksizin onun ne olduğunu sorgulayıp bu ahlakın kaynağını, temel kavramlarını felsefi bakış açısıyla değerlendirmeye çalışır.

Ahlak ve ahlak felsefesini, yukarıda ifade ettiğimiz şekilde temel anlamda ve tanım bağlamında birbirinden ayırt etmekle birlikte, onların farklılıklarını daha detaylı olarak birkaç adımda ortaya koymamız mümkündür. Öncelikle, ahlakın ne olduğunu inceleyen etik yahut ahlak felsefesi, sistemli ve gerekçeli temellendirmelere sahip olmalıdır, fakat ahlakın hâkim olduğu toplumun bireyi bu ahlaka uymak için mutlaka rasyonel zeminde bulunan haklı gerekçelere sahip olmak zorunda değildir (Cevizci, 2018: 21). Elbette bu ahlaki düzene uymak ya da uymamak için nedenlere sahip olunabilir, fakat bu nedenlerin, felsefenin talep edeceği nitelikte olma mecburiyeti bulunmamaktadır. Örneğin bir toplumun belirlediği ahlak kuralları, çeşitli doğa olaylarına, geçmişte yaşanmış insan ilişkilerine ya da inanılan ilahi güçlere bağlanarak temellendirilmiş olabilir.

Ahlak ve ahlak felsefesi, ahlaki faile yükledikleri görevler bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Buna göre ahlak için ahlaki fail, geçmişten gelen ve toplum içinde benimsenen ahlak kurallarını bilinçli yahut bilinçsiz benimser; diğer yandan ahlak felsefesinde ahlaki fail, basit bir toplum ferdi olmaktan öteye geçip sözü geçen ahlak ilkelerini sorgulayıp, sağlam bir zemine oturtmaya çalışan, kurucu bir öznedir. (Cevizci, 2018: 19). Ahlaki failin ahlak felsefesinde farklılaşan ve ilkinde göre daha zorlaşan bu rolü, elbette felsefenin eleştirel ve sorgulayıcı tavrından gelmektedir. Ahlaki ilkelerin nedeni ve nasılına ilişkin soruşturma, onların nasıl bir kaynaktan doğduğu, gelişim ve uygulanış biçimi veya olduklarından başka türlü olup olamayacağı hususunda derin bir analiz olarak gelişir. Ahlaki failin, ahlak kurallarının yönetici

etkisinden kurulup onlar üzerine eleştirel ve kavramsal değerlendirmelerde bulunması ile ahlak felsefesi ortaya çıkar (Frankena, 2007: 20).

Ahlak ve ahlak felsefesinin, sorduğu sorular ve verdiği cevaplar ile de birbirlerinden ayrıldığı noktalar bulmak mümkündür. Doğru eylemin ne olduğu sorusu ve ona verilecek cevap ile kavramsal bir yapıyla; bir durum karşısında hangi eylemin doğru olacağı sorusu ve cevabı ile de yaşam içinde gerçekleşen herhangi bir tekil pratik ile karşılaşırız (Kuçuradi, 2019a: 69). Bahsi geçen ilk soru ve bu soruya uygun olan cevap tabii ki ahlak felsefesine işaret etmektedir. Bu cevabın kavramsal ve rasyonel olarak tutarlı bir zeminde olması gerekmektedir. İkinci soru ve cevap ise günlük yaşama ait herhangi bir eylem olduğundan ahlak kuralları ile karşılanabilecektir. Burada, toplumsal yapıya ve tarihsel döneme göre farklılık gösteren -ahlak felsefesinin aksine rasyonel bir temele sahip olması zorunlu olmayan- ahlak ilkeleri çerçevesinde herhangi bir eylemde bulunulması talep edilecektir. Fakat zamansal veya mekansal açıdan farklılık gösteren ahlaki kural ve yargılar olabileceği gibi benzerliklerden de söz etmek mümkündür. Öyleyse "...ahlak denen olgu, yaşamda çeşitli ahlaklar olarak karşımıza çıkıyor; ama bu çeşitli ahlaklar, bir kısmı değişik ve değişken olan davranış kuralları ve değer yargıları, bir kısmı ise pek değişiklik göstermeyen davranış kuralları ve değer yargılarından oluşuyor" (Kuçuradi, 2019b: 25).

Bir felsefe disiplini olarak ahlak felsefesinin, ahlaki konular için sorduğu sorular ve aradığı yanıtlar, yukarıda ifade edildiği gibi kavramsal zeminde tutarlı ve haklı bir yol izlemek durumundadır. Her bilgi türünü ayrı ayrı ele alan Aristoteles sayesinde bağımsız bir disiplin haline gelen ahlak felsefesi, Platon'da da epistemoloji ve ontolojiden bağımsız değildir (O'Neil, 2005: 474). Aristoteles tarafından gerçekleştirilen bu durum yalnızca ahlak felsefesi için değil, diğer birçok felsefe disiplini için de geçerlidir. Çünkü Aristoteles, felsefenin hemen her disiplini için ayrı birer eser bırakmaktadır. Fakat yine de Platon'da, Sokrates ve öncesi ile kıyasladığımızda, ahlak felsefesinin yerinin daha belirgin olduğu görülmektedir. Ahlak felsefesinin ayrı bir disiplin olarak ele alınması belli bir süre sonra gerçekleşmiş olsa da felsefenin ahlak ile ilgilenmesi, ahlakın ortaya çıkışı kadar tabii ve eskidir.

Gayesi, ele aldığı disiplinlerin temel savlarını soruşturmak olan felsefe, sıradan kavrayışın ötesinde daha ayrıntılı ve kapsamlı bir çaba içerisindedir (Billington, 2011: 26, 31). Bu doğrultuda felsefe; bilgi, varlık, siyaset, sanat, din v.b. meselelerle ilgilendiği gibi ahlakı da kendisine konu edinmiştir. Diğer bir ifadeyle felsefe, ismi

doğrultusunda, bilgeliğe duyduğu sevgi ile yola çıkmış ve ele aldığı her meseleyi bilmek ve etraflıca kavramak adına öncelikle şüphe ile yaklaşmış sorgulamış sonra da analiz ettiği verileri bir araya getirmiş yani senteze başvurmuştur. Felsefe, ahlakı ya da diğer disiplinlerde ilgilendiği zor ve ihtilafli problemleri nihayete erdirmese dahi onlar için iyi cevaplar arama çabasıdır (Gensler, 2011: 1). Bu tavrını, ahlaka dair konularda da uygulayan felsefe, ahlaki kuralları, ilkeleri, değerleri, yargıları ve kavramları sorun haline getirmektedir. Ahlak kuralları, kişilerin toplum içerisinde eylemlerini yargılayıcı, değerlendirici ve nihayet düzenleyicidir. Ahlak felsefesi bu değerlendirmenin neden bu şekilde olduğunu, başka türlü olup olamayacağını sorgulamaya çalışır. Başka bir ifadeyle ahlak felsefesi, insanların toplum içerisindeki yaşamına düzen veren ilkelerin, ahlaki eylemlerin ve yargıların felsefi düzlemde incelenmesidir. Bu çerçevede eylemlere ahlaki açıdan değer biçme imkânı sağlayan iyi-kötü, doğru-yanlış da felsefe için bir problemidir.

Peki, felsefenin ahlak üzerine yaptığı bu derinlemesine çalışma ya da filozofların ahlak ile ilgili soruşturmaları bize bir kazanç sağlar mı? Öncelikle felsefede çoğunlukla pratik yarar gözetilmez, çünkü felsefede bilgi edinmek, kendinde bir değer taşıması bakımından karakterize edilir. Öte yandan ahlak, pratik yaşama dair konuları içerir. Fakat bu durum felsefenin teorik bilgeliğine engel değildir. Öyleyse ahlak felsefesiyle ilgilenmek; yaşama dair esas sorular üzerine derinlemesine düşünmeyi, ahlaklılık hakkında daha iyi perspektifler edinmeyi ve son olarak felsefe ile kazanacağımız karşıt görüşleri anlama ve değerlendirmeyi, akıl yürütme ve fikir beyan etmeyi bize büyük bir kazanım olarak sunacaktır (Gensler, 2011: 4). Bu nedenle felsefenin ahlakla ilgilenmesi ve ahlak felsefesi üzerine yapılan çalışmalar oldukça önem taşımaktadır.

Ahlak felsefesinin, felsefi tutum ile birlikte kazandığı önemin yanı sıra ahlaki konuların taşıdığı çeşitlilik ve canlılık da onun daima gündemde olmasını sağlamaktadır. Billington, etik ve ahlaki meselelerin edebiyat ya da herhangi bir bilim dalından farkını ortaya koymaya çalışırken etik ve ahlak sorunları için "... kimse bu sorunlardan kaçamaz" (Billington, 2011: 48) ifadesinde bulunmaktadır. Nitekim felsefenin incelediği hemen her konu da kaçınılmaz bir biçimde ortada duran ve her daim üzerine fikir sunulabilmesi, tartışmaya açıklığı sayesinde kesinlik/bitmişlik göstermeyen bir mahiyettedir. Nihayete erdirilemezlik, felsefenin zamanı ve mekânı aşkın bir biçimde daimiliğini korumasını sağlamaktadır. Ahlak da sürekli derin tartışmaları olan ve sonlandırılacak problemleri olmadığı gibi problemleri de sürekli

çoğalan bir mesele olduğu için felsefeyi meşgul eden önemli alanlardan biridir (Billington, 2011: 50-51).

Bu bağlamda ahlak felsefesinin temel problemleri, ahlakın önemli konuları izinde seyretmektedir. Ahlak ilkelerinin evrensel olup olmadığı problemi, bu çerçevede verilebilecek bir örnektir. Ahlak, toplumsal, kültürel ve zamansal açıdan farklılık göstermesi dolayısıyla öznedir (Cevizci, 2018: 18). Söz konusu öznel, toplumsal bir gruba özgü olması yahut belli bir zaman diliminde hüküm sürmüş daha sonra değişmiş ya da tamamen terk edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Buna karşın farklı toplumlarda veya farklı zaman dilimlerinde benzer ya da aynı ahlak kurallarının varlığından da söz etmek mümkündür. Burada felsefenin ahlak ile ilgili soruşturması, birçok ahlakın olması ve bunların birbirine kıyasla görece vaziyetinden yola çıkarak evrensel ahlak ilkelerinin olup olmayacağı problemi üzerinden yükselmektedir (Özlem, 2019: 22). Evrensel ahlak ilkelerini konu alan bu problem sayesinde ahlaka dair konular ile ilgilenen yani ahlak felsefesi¹ yapan her filozof evrensel ahlak ilkelerinin imkânını sorgular, bazıları bunu mümkün bazıları da imkânsız olarak değerlendirir. Ahlak yasalarının mümkün olduğunu kabul eden filozoflar, bu yasaların kaynağına ilişkin çeşitli görüşler sunmaya çalışırlar.

Ahlak felsefesinde önemli olan diğer bir problem, eylemlerin sonucunda ulaşılmak istenen amacın mahiyetidir. Eylem ortaya konulmadan önce bir gayeye odaklanılır. Bu odak noktası, eylemin ahlaka uygun olması dolayısıyla övgü

¹Ahlak felsefesi ile ilgilenen filozofların birçoğunun mevcut ahlak kurallarını sorgulaması ve kendilerince temellendirdikleri ahlak kurallarının doğru olduğunu veya ahlaki açıdan doğru ve yanlış eylemlerin kriterlerini sunması, ahlak felsefesi ve etik arasında bir ayrım yapılmasına neden olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle etik ve ahlak felsefesi ayrımı, ahlak felsefelerinin normatif tutumundan kaynaklı yapılarak esasında etikte, ahlakın kendisi üzerine bir analiz olduğu savunulur. Bu ayrıma göre “Toplumlar göre değişen ahlakları ile bir bilgi etkinliği içinde olan ahlak felsefesi, kimi zaman bir ahlakın temellendirilmesi kimi zaman da ahlaklar üzerinde bir ahlak sunma çabası nedeniyle kişilerin eylemlerinde onaylanan ya da reddedilen kriterleri sağlamaya çalışmaktadır” (Tepe, 2018: 15). Öyleyse ahlak felsefesinin, eylemlerin ahlaka uygun olup olmaması hakkında birtakım ilkeler sunmak istemesi ve öznel ya da evrensel ahlak ilkeleriyle ilgilenmesi gibi durumlar onun esasında olması gerekenin ne olduğuna yönelik bir etkinlik içinde olduğunu gösterir. “Buna karşılık felsefenin bir dalı olarak ya da bir felsefi bilgi alanı olarak etiğin sorunları, etik fenomenlere ilişkin teorik sorunlar, filozofları - “Ahlaklı eylem nedir?”, “Doğru değerlendirme nasıl mümkündür?”, “İnsan hakları nedir?”, “Düşünce özgürlüğü nedir?” gibi - belirli türden soruları sormaya götüren sorunlardır” (Tepe, 2016: 31). Buna göre ahlak felsefesinin olması gerekenin ne olduğuna yönelik tavrına karşın etik, böyle bir çaba içerisinde değildir. Aksine etik, ahlak ile ilgili soruları esasında olması gerekenin ne olduğu biçiminde değil de bütüncül bir değerlendirme ile olanı olduğu çerçevede ele almaktadır. Öte yandan bu ayrım, tezde kullanılmayıp ahlak felsefesinin normatif tutumu, onun dört ana branşından biri olarak tanımlanmaya çalışılmaktadır. Çünkü tezde takip edilen kaynakların hemen hepsinde, ahlak felsefesi ve etik birbirinin yerine kullanılmaktadır ve bu nedenle tez için de aynı durum söz konusudur. Ayrıca olası bir ahlak felsefesi ve etik ayrımında kimin ahlak felsefesi kimin etik ile ilgilendiğinin ayrımının da yapılması gerekmektedir. Bu ayrımlar kullanılan kaynaklar ve tez açısından terimlerdeki bütünlüğü sağlamamızda güçlük yaşanmasına neden olacaktır.

kazanmasını sağlayacak “iyi” ya da “en yüksek iyi”dir. Aristoteles’e göre her eylemin bir amacı vardır, bu amaç ‘en yüksek iyi’ye ulaşmaktır. Ona göre en yüksek iyi başka bir şeyin etkisi dolayımından istenmeyen sadece ve sadece kendisi için istenen, bütünüyle erek olan şeydir ki bu da mutluluktur (Aristoteles, 2016: 37; 2017b: 28). Mutluluk ise ruhun erdeme uygun olmasıdır. Mutluluğu, ruhta meydana gelen erdemler ile ilişkilendirerek erdem ve eylem bağlamında sunan Aristoteles böylece eylemin amacını açıklarken ontolojik bir yaklaşım sergiler (Kuçuradi, 2016: 169). Öyleyse ahlak felsefesinin meşgul olduğu diğer önemli konu ‘en yüksek iyi’dir. Ahlak filozofları, ahlak felsefelerini karakterize edecek bir biçimde, en yüksek iyinin ne olacağı ile ilgili çeşitli temellendirmeler yapmışlardır. Bu filozoflar için en yüksek iyi, ahlaki eylem sonucunda erişilmek istenendir (Özlem, 2019: 35-36).

Etik, genel manada, bir bütün olarak ele aldığı insan ruhunun yetilerini ve insanın bedensel ve zihinsel ihtiyaçlarını, arzularını, tutkularını inceler (O’Neil, 2005: 474). İnsan bu istek, arzu ve tercihlerini eylemlerinde sergilemektedir. Şu halde felsefenin ahlak ile ilgili problemlerinin temelinde “eylem” unsuru bulunmaktadır. Nitekim “eylemek”, “eylemde bulunmak”, ahlak ilkelerinin içinde ya da dışında yapılması bakımından ahlak için son derece önemlidir. Ahlak kurallarının, yapılmasını uygun gördüğü eylem, iyi-doğru eylemdir (Özlem, 2019: 36-37). Başka bir ifadeyle ahlak kuralları ile birlikte yön verilen eylemlerin iyi-doğru eylemler olduğu ortadadır. Ahlakın odak noktası insan eylemleridir. Nitekim ahlak, esasen insan eylemlerini düzenlemek amacındadır. Bu sebeple eylemler, iyi-kötü değerleri ile yargılanmaktadır. Bu değer yargıları, imkân halinde bulunan ya da imkân bulmuş yani gerçekleşmiş eylemlere yöneliktir. Ahlak felsefesi de ahlakın, eylemlere yönelik yaptığı bu yargıların yapısına eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşır.

Daha önce ifade edildiği üzere bir eylemin ahlaki açıdan yargılanması için eylemi gerçekleştiren failin özgür iradesi ile seçim yapmış olması gereklidir. Özgür irade ile verilmiş kararlar, eylemlerimizi ahlaki olarak değerlendirmek için olmazsa olmazlardandır (Özlem, 2019: 40). Bu nedenle özgürlük ve tercihlerimizde özgür olup olmadığımız da ahlak felsefesi için verimli bir soruşturma konusudur. Bazı filozoflar insanın tercihleri ve eylemlerinde özgür olduğunu savunurken bazıları da çeşitli sebeplerden ötürü özgürlüğü mümkün görmemektedir. Böylece özgürlük de ahlak felsefesinde önemli araştırma konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nihai olarak görülmektedir ki ahlakı, birçok boyutuyla felsefi bir soruşturma alanı yapan filozoflar, genel olarak ahlaka dair sorgulamalar, eleştiriler ve analizler yaparken kendi ahlak felsefelerini de bu noktadan hareketle kurmaya çalışırlar. Ahlaka dair konuların felsefi düzlemde sorunsallaştırılması ile ahlak felsefeleri şekillenen bu filozoflardan, faydacı ahlak teorisinin çağdaş temsilcilerinden Richard B. Brandt ve eylem faydacılığa yöneltilen eleştirilere karşı ortaya çıkan onun kural faydacılığı bu tezin esas odaklanacağı noktayı oluşturmaktadır. Çağdaş ahlak felsefesinin üretken ve yaratıcı filozofu Brandt, klasik faydacılıktan etkilenmekle birlikte faydacılık hakkındaki eleştirileri dikkate alması ve onlar karşısında avantaj sağlamak amacıyla “*kural faydacılık*” gibi bir hamlede bulunması neticesinde faydacılık tarihi için çarpıcı bir kırılma noktası oluşturur. Kural faydacılığını, psikoloji ve antropolojinin gerek yönteminden gerekse teorilerinden yararlanarak güçlendirmeye ve özgün kılmaya çalışır.

Kural faydacılığın kökeni hakkında yapılacak bir soruşturma, faydacılığın geçirdiği süreç olarak eleştirileri ve bu sürecin sonucu olarak eleştirilere çözüm önerisi olan faydacılık biçimlerini karşımıza çıkarmaktadır. O halde kural faydacılık, faydacılıkta süreç ve ona ilaveten sonuç şeklinde tanımlanabilir. Bu çerçevede izleyeceğimiz yol, sırasıyla; klasik biçimiyle faydacılığın nasıl doğduğu, ne tür eleştirilere maruz kaldığı ve nihayet bu eleştirilerle nasıl mücadele ettiği biçimindedir. Şu halde eleştiriler, faydacılığa genel olarak yöneltilen ve kural faydacılığın ortaya çıkmasında bir teşvik unsuru olan çizgide adlandırılıp sınıflandırılmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma için odaklanılan eleştiriler, bir yandan faydacılığın geçmişine yönelik yıkıcı bir tutuma sahipken diğer yandan geleceğe yönelik, bu tahribatı onarmak isteyen bir yolun temelini atmaktadır. Bu nedenle eleştiriler, kural faydacılığın meydana gelmesi ve eylem faydacılığın adının koyulması için zemin hazırlayan eleştiriler ile sınırlandırılmaktadır. Nitekim faydacılığın, eleştirilerle savaşında açtığı yeni bir cephe olarak kural faydacılık, faydacılığa yöneltilen eleştirilerden doğan ve onlarla mücadele amacını taşıyan bir faydacılık türüdür. Dolayısıyla faydacılığın ilk biçimi olan ve eleştirilerle deyim yerindeyse yıkıma uğrayan eylem faydacılık için faydacılığı kurtarmak adına bir alternatif ya da çözüm önerisi olma iddiasıyla kural faydacılıkla karşılaşmaktayız. Eylem faydacılıkta eksik olan ve bu sebeple eleştirileri haklı çıkaran unsur “kural”dır. Kurallar, eylem faydacılığın, genel olarak faydacılığın ruhunda bıraktığı boşlukları dolduracaktır. Kural faydacılık elbette eleştirileri kesip atan bir

bıçak değildir ve kendisinin de eleştirildiği noktalarla başa çıkıp çıkamama konusunda tutumu nispeten olumsaldır. Fakat eleştiriler ve faydacılık arasında bir tampon bölge yaratan kural faydacılığın emin olduğu bir nokta vardır ki bu da eleştirilerin açtığı yaralara nispeten bir merhem yahut çözüm önerisi olarak meydana gelmiş olmasıdır.

Çalışmamızda, çözüm önerisi olabilme iddiasının haklı ve eylem faydacılığa kıyasla başarılı olup olmadığını inceleyeceğimiz kural faydacılık örneği, Brandt'in *İdeal Kural Faydacılığı*dır. Brandt'in ahlak felsefesinde odaklandığı iki vazgeçilmez unsur bulunmaktadır: İnsan ve toplum. İnsanın önemi, toplumu oluşturması dolayısıyla *Bilişsel Psikoterapi* ile ehlileşen ya da doğasında mevcut motivasyonlardan güç alarak ahlaka uygun eylemi icra edebilecek seviyeye gelen bireylerden oluşan bir toplumun, faydacı ahlakı benimsemekten başka bir seçimi yoktur. Faydacılık, rasyonel insanların rasyonel seçimidir. Bu genel çerçevede Brandt, kural faydacılığı için sağlam bir zemin hazırlama amacıyla bizlere tasvir ettiği ahlak yasası, ahlaki ilkeler, ahlaki önermeler ve ahlaki faile dair tanımlamalarıyla doğrudan eylem faydacılığın taşıdığı hatalara işaret etmekle birlikte esasında onun için eleştiri meselesi olan durumları telafi edici olmaya çalışır. Eylem faydacılıkla ilgili problemleri inceleyen Brandt, bunun için faydacılıkta neyin zorunlu olduğu konusunda hatalı uygulamalar ile ilgili çeşitli örnekler sıralar. Eylem faydacılığa benzeyen ahlak yasalarını ve kural faydacılığın tıpkı eylem faydacılık gibi problemleri sonuçlara yol açabilecek türlerini de dikkate alan Brandt, bunların da başarısızlığını anlatır. Faydacılığı başarılı bir ahlak teorisi olarak savunmak için eylem faydacılığın yarattığı tatminsizliği her defasında dile getiren Brandt, kural faydacılığın başarısını kutlamayı hedefler.

İfade edilen doğrultuda, faydacı ahlak teorisi için kayda değer bir uğrak olan Brandt ve kural faydacı temellendirmelerini, daha geniş ve derin bir perspektiften kavramak için faydacılığın tarihsel gelişimini takip etmek, sonraki adım için uygun ve gerekli görülen bir öncelik olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAYDACILIĞIN TARİHSEL GELİŞİMİ

Ahlak felsefesiyle alakalı mevcut görüşleri derli toplu sunmak adına, etikte dört ana branştan söz etmemiz mümkündür. Bunlar: Normatif etik, betimleyici etik, meta-etik ve uygulamalı etikdir. Burada ilgileneceğimiz esas dalı ise normatif etik olacaktır. Normatif etik, iyi-kötü, doğru-yanlış tanımları ile eylemlere değer biçen evrensel ve rasyonel ahlaki ilkelere sahiptir (Candelaria, 2005: 1048). Normatif etikte, “olması gereken”e ilişkin bir soruşturma yapılmaktadır. Bu nedenle de kurallar, ilkeler ve yükümlülükler sayesinde istenileni yani “olması gereken”i gerçekleştirmeye yönelik şekillendirici bir tutum vardır. Normatif etikte teleolojik (erek), deontolojik (ödev) ve erdem (virtue) olmak üzere üç önemli etik teori karşımıza çıkmaktadır. Bizim bu çalışmada ele alacağımız faydacılık ise teleolojik çizgide yer almaktadır. Teleolojik etik esasen en yüksek iyi meselesiyle ilgilenmekte ve eylemin verdiği sonuca göre ahlaka uygunluğunun tespit edileceğini savunmaktadır (Cevizci, 2018: 45). Genellikle teleolojik etik, eylemin sonuçlarıyla ilgilendiği için eylemde verdiği sonuca değil, ödev ve yahut göreve uygunluğuna odaklanan deontolojik etikle karşı karşıya olduğundan söz edilir. Başka bir deyişle eylemlerin etki ya da sonuçlarıyla ilgilenen faydacılık bu yönüyle deontolojik etik ile çelişmektedir (Blackburn, 2001: 75).

Etik bir teori olarak faydacılık (*utilitarianism*), tarihsel arka plan başlığı altında ele alacağımız gibi Antik Yunan felsefesine kadar geri gitmekle birlikte esas şeklini 18. yüzyılda Jeremy Bentham sayesinde kazanır. “Latince utilis=faydalı, yararlı sözcüğünden türeyen utilitarist etik” (Pieper, 2012: 228), en yüksek sayıda insana en yüksek miktarda faydayı gözetilen ilke doğrultusunda gerçekleştirilen eylemin, ahlaki açıdan iyi/doğru olduğunu savunmaktadır. Doğru ve yanlış eylemlerde, genelin faydasını dikkate alan kurallara odaklanan faydacılık, ahlaki açıdan doğru olan eylem ya da tutumu, toplumdaki bireylere mutluluk veren eylem ya da tutum olarak tanımlar (Habibi, 2005: 1531; Kymlicka, 2006: 13). Buna göre faydacı etikte önemli olan nokta en fazla sayıda insanın en fazla miktarda mutluluğudur.

Her normatif etik teorisinin yaptığı gibi faydacılık da ahlaki eylemi yönetmek için genel-geçer bir ilke belirler. Faydacı etikte, eylemde bulunan ahlaki failin eylemini yönetecek olan evrensel ilke “fayda ilkesi”dir. Bu ilkeye göre faydanın miktarının olabildiğince yüksek olmasının yanı sıra çok sayıda insanı kapsamaması da oldukça

önemlidir. Mutluluğun, refahın, iyiliğin sağlanması, insan için fayda taşımaktadır. Bu bakımdan faydanın neliği, eylemin doğrudan ve dolaylı muhatabı olacak çok sayıda insana mutluluk açısından kazanç sağlayan ahlaki ilkedir. Faydacılıkta, ahlaki seçim ile elde edilecek olan fayda, eylemin sonucunda kazanılan toplam mutluluk ve azaltılan mutsuzluk ile hesap edilmektedir (Harman, 2003: 202). Fayda ilkesi, mutluluk ve hazzın kazanıldığı, acının ise bertaraf edildiği, iki kademede eş zamanlı işleyen bir duruma işaret eder. Fayda ilkesi sayesinde toplum içerisinde, çoğunluk adına ulaşılmak istenen erek yani en yüksek düzeyde mutluluk elde edilir.

Faydacı ahlak teorisinin ahlak felsefesinde yerini anlamak ve açıklamak için elbette ilk ve klasik olarak onun felsefe tarihindeki geçmişine uzanmamız gerekmektedir. Bu noktada yine klasik olarak felsefenin hayat bulduğu İlkçağ Yunan felsefesine göz atmalıyız. İlkçağ'da faydacılık için geçmiş oluşturan iki önemli kavram *eudaimaon* ve *hedondur*. Faydacılığın Antik Yunan'da izlerini ararken faydacılık için zemin oluşturan *eudaimonist* ve *hedonist* olarak ele aldığımız filozoflarda ve faydacı ahlak anlayışında birtakım ortak noktalar bulmamız mümkündür. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, en yüksek iyidir. Eylem sonucunda elde edilen şey, yaşamın nihai amacı yani en yüksek iyi olarak kabul edilmektedir (Özlem, 2019: 69). İkinci ortak nokta "hesap"tır. Faydacılık için tanım yaparken ifade ettiğimiz üzere onu karakterize eden en önemli şey eylemlerin sonucuna odaklanmış olmaktır. O halde eylemin sonucuna yönelik bir hesap yapılmaktadır. Hesabın mahiyeti, "en yüksek iyi" doğrultusunda mutluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü olarak eylem sonucunda beklenenin esasında insan doğasına son derece uygun olduğu savunulmaktadır. Hem Antikçağ filozofları hem de faydacı filozoflar insanın doğasından hareketle, ahlaki olanın insan doğasından temel bulunduğunu, bu ikisinin birbiriyle uyumlu olduğunu savunmaktadırlar (Özlem, 2019: 69). İnsan, bu ereğe ulaşmak için sarf edeceği her türlü çabada kendi doğasını dikkate almalıdır. Sonucusu ise araçsallaştırmadır. Sonucu hesaplanan bu eylemde, istenilen neticeye ulaşmak için çeşitli araçlar kullanılmaktadır. Burada sonucun esas alınması nedeniyle amaç uğruna her türlü aracı haklı görmenin ahlaki bakımdan doğru olacağı yorumu yapılabilir (Cevizci, 2018: 45).

Teleolojik çizgide yer alması bakımından Antikçağ *eudaimonist* ve *hedonistleri* ile yukarıda ifade ettiğimiz gibi birçok ortak yöne sahip olan faydacılar, belli başlı noktalarda onlardan ayrılırlar ki bu farklılıklar faydacılığın kendine has olan yönlerini ortaya koymaktadır. Teleolojik etikte nihai bir ereğe odaklanmak söz konusudur, fakat

bu ereğin bağlamı hususunda bir ayırım ortaya çıkmaktadır. Mesela bu erek hazcılıkta, insan yaşamında genel bağlamda yer alırken, faydacılıkta eylem bağlamındadır (Cevizci, 2018: 45-46). Genel manada eylem üzerine derinleşen faydacılık, bir kişinin varlığına bütün olarak hitap etme amacından uzaklaştığı ölçüde evrensel bir ilke sunma icrası için sağlam bir temel oluşturmaktadır. Böylece faydacılık gibi sonuççu ve hazcı ilkeleri etiğinde barındıran Antik Yunan filozofları, etik soruları daha çok kişinin nasıl yaşaması ya da kendi mutluluğunu nasıl tamamlaması ve kendini gerçekleştirme merkezinde kavradıkları için faydacılıktaki evrensellik unsurundan yoksundur (Quinton, 1973: 11). Öte yandan genel olarak insan eylemlerine odaklanan faydacılık, faydayı “en yüksek sayıda insan” için talep etmesi bakımından eudaimonist ve hedonist filozofların söylemediği bir şeyi, temel prensibi gereği söylemektedir. Bu sebep dolayısıyla eudaimonist ve hedonistler, faydacılara kıyasla bireyci ya da bencil bir konumdadırlar (Özlem, 2019: 69).

Faydacılık, kendisine esin kaynağı olan Antik Yunan eudaimonistleri ve hedonistler gibi en yüksek iyinin hedeflendiği ve dolayısıyla ahlaki eylemin sonucuna odaklanmış olan bir ahlak teorisidir. Klasik faydacılığın eylemden beklediği sonuç, faydadır. Faydacılık için kendinde bir değer olarak mutluluk, her insanın erişmek istediği yahut erişmek için uğraş verdiğinde doğasına son derece uygun eylemde bulunduğu “en yüksek iyi”dir. Fakat faydacılık, mutluluk ve haz birlikteliği ile hedonizmin bir çeşidi olarak düşünülüp faydacı ilkenin, en çok sayıda insana en çok miktarda haz sağlayan eylemi doğru olarak ifade eden ilke şeklinde anlaşılmasına neden olmaktadır (Stroll, vd. 2017: 118). Eğer faydacılığı hedonist bir yorumla ele alırsak faydanın, mutluluk ve iyi olma imalarında yalnızca hazdan ibaret olduğunu anlamış oluruz. Oysa faydacılık hem Antik Yunan eudaimonizminden hem de hedonizmden ayrılmaktadır.

Antik Yunan’da faydacılığa temel teşkil ettiğini savunarak iki başlık altında ele alacağımız “*eudaimonizm* ve *hedonizm*”, Sokrates’in derin etkisiyle onun öncesi ve sonrasında çeşitli filozoflar ve kimi zaman bu filozofların kurduğu okullar tarafından temsil edilmektedir. Burada tarihsel arka planı eudaimonist ve hedonist şeklinde iki adımda ele alacak olmamızın birkaç nedeni bulunmaktadır: İlk olarak Sokrates öncesi filozofların fragmanlar halinde aktarılan ve dolayısıyla sistematik bir biçimde sunulmayan ahlaka dair görüşlerinin kategorize edilememesi işimizi güçleştirmektedir. Bu sebeple Sokrates öncesindeki bu filozofları, ahlaki eylem sonucuna dair

mutluluk/refah/huzur/hoşnutluk hesabı yapmaları nedeniyle eudaimonist çizginin ilk halkası olarak ele almaya çalışacağız. İkinci olarak Sokrates'i, biri hazzın mevcut oluşunu öteki hazzın yokluğunu mutluluğa bağlayan Sokratik Okullara etkisi bağlamında erdem ve entelektüalist ahlak anlayışı çerçevesinde eudaimonist çizgide değerlendireceğiz. Sokratik Okulların da haz meselesiyle birbirinden ayrılmasıyla ve Epiküros'un daha detaylı sunmaya çalıştığı haz hesabı ile hedonizm başlığını açmayı uygun görmekteyiz. Bu nedenlerden dolayı incelediğimiz filozofların görüşleri çerçevesinde "eudaimon"u ve "hedon"u ayrı ayrı iki başlık altında ele almaya çalışacağız.

Bu bölümde, refahı/mutluluğu esas alan ve bu nedenle eylemlerin sonuçlarına odaklanan bir ahlak teorisi olarak faydacılığın arka planında öncelikle Antik Yunan filozoflarından ve Hume'dan bahsedecek olsak da esasında bu ahlak teorisi klasik şekliyle Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından temsil edilmektedir. Bu sebeple bu bölümde faydacılık ile ilgili esas bilgi vereceğimiz başlıklar Bentham ve Mill olacaktır.

1.1. Antik Yunan Felsefesinde Faydacılığın Tarihsel Arka Planı

Faydacılığın ereksel (*teleolojik*) bir etik teori olarak sonuççu (*consequentialist*) çizgide yer alması nedeniyle onun tarihsel arka planını incelemek için Antik Yunan'da bulunan mutlulukçu (*eudaimonist*) ve hazcı (*hedonistic*) filozofların savunularına bakmamız gerekmektedir. Eudaimonist, hedonist ve faydacı (*utilitarist*) etik anlayışlarının ortak noktası, ahlaki eylemin sonucuna odaklanmış olmaktır. Başka bir ifadeyle bu etik teoriler için ahlaki eylemde sonuç esastır. "En yüksek iyi"yi konu edinen bu etik teorilere göre eylemlerin bir amacı vardır. Bu amaç, eylemin sonucunda kazanılan ve en yüksek değere sahip olan mutluluk (*eudaimonia*) tur.

Genel olarak Antik Yunan filozofları için mutluluk, sadece ahlaki eylemi değil bir bütün olarak insan yaşamını her anlamda mükemmele erdirecek bir hedeftir. Bu, Antik Yunan bilgeliğinin bir idealidir. Çünkü mutlu bir yaşamı ancak ve ancak bilgelige erişenler hak edebilir yahut mutluluk, bilgeliğin hakkıdır. Mutluluk ve mutlu bir yaşamın nasıl elde edilebileceğine odaklanan Yunan ahlak felsefesi aynı zamanda mutlu bir yaşamın anahtarı olacaktır (Aster, 2005: 131-132). Farklı bir ifadeyle bir yandan ahlaki eylemin nihai ereği olan mutluluk, diğer yandan bu erek için güdülenen felsefi bir kavrayışın bütününe yayılmaktadır. Öyleyse eudaimonizm, genel anlamda Antik

Yunan'ın ahlak felsefelerinde ortakdır, fakat bu ahlak felsefelerinin ereğe yani mutluluğa ulaşmak için kullandıkları araçlar bakımından ayrılmasıyla mutluluğun ne olduğu sorusuna verilen yanıtlar ile farklı görüşler ortaya çıkmaktadır (Ülken, 2016: 36; Özlem, 2019: 46). Özetle ifade edecek olursak amaca ulaşmak için seçilen yollar ve kullanılan araçlar, çıkış noktası konusunda aynı çizgide olan filozofları, varılan sonucun niteliği açısından birbirinden ayırır.

Öte yandan bu bölümde ele alacağımız Antik Yunan'ın ahlak görüşlerinde, eylem sonucunu esas almanın ve amaç olarak mutluluğu benimsemenin haricinde, ortak olan bir nokta daha bulunmaktadır. Bu ortak nokta, ahlaki eylemin tüm varlık alanıyla bütünleşmeyi sağladığını ifade eden ilkedir. Bu ilkeye göre ahlaklı olmak aynı zamanda her bakımdan düzgün, tam ve mükemmel olmaktır. Gerek maddi gerek manevi olarak hiçbir kusur, eksiklik, kötülük ya da çirkinlik barındırmamaktır. Bütün bir kozmik düzenle uyumlu olmak veya doğayla ahenk içinde bulunmak şeklinde tanımlanan ilkenin temelinde, ahlaki doğrunun estetik açıdan güzel olan ile birlikte düşünülmesi yatmaktadır. Başka bir deyişle doğanın ahengine uygun eylemler varlıksal açıdan tamlık göstergesi olduğundan ahlaksal açıdan da doğrudur, karşıtı durum ise eksiklik ve kötülüğe işaretir (Ülken, 2016: 36-37).

Antik Yunan'da mutluluk, hedonist filozofların haz/zevk fikirleri ile şekillenir, çünkü mutlu hayat hazzın kazanıldığı bir hayattır ve bu filozoflarda zaman zaman haz ve mutluluk arayışının birlikteliği (Lenoir, 2018: 38, 28), hedon ve eudaimonun aynı şeyi ifade ediyormuş gibi algılanmasına neden olabilir. Oysa eudaimonist olan İlkçağ filozoflarından birçoğu haz ve acıdan uzak bir yaşamı ya da en azından bu ikisi arasında dengeli seçimlerde bulunmayı telkin ederler. Başka bir ifadeyle bu filozoflar çoğunlukla mutluluğu, erdemli, ölçülü ve bilge olmakla tanımlar. Aklın rehberliğinde ve orantılı olmadıkça hiçbir mutluluk ahlaki açıdan doğru bulunmaz.

Mutluluğu, ruhun erdeme uygun olması olarak tanımlayan Aristoteles'in mutluluk ve haz ile ilgili görüşleri çerçevesinde bu meseleyi daha verimli bir biçimde ele almamız mümkündür. Zira Aristoteles hem Antik Yunan filozofları gibi mutluluğun her bakımdan bütünlük ve sağlamlık durumlarını temsil etmesine vurgu yapması hem de onlardan ayrı olarak ahlak felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak sunulmasına ciddi ölçüde katkı sağlaması açısından önemli bir isimdir. Ona göre en iyi olan nedir sorusuna

çoğunlukla mutluluk² yanıtı verilir, çünkü mutluluk, iyi'ler içinde, insana mahsus olan en mühim ve yüce olandır (Aristoteles, 2017a: 17; 2017b: 23). Fakat mutluluk, yaşam şekilleri ve duruma göre değişebilir. Örneğin sağlığını kaybeden biri için sağlığı geri kazanmak mutluluktur. Şu halde Aristoteles mutluluğu en iyi olarak tanımlamaktadır. Öte yandan mutluluğun en iyi olarak karşımıza çıkması hazların kötü olduğu anlamına da gelmemektedir. Aristoteles'e göre hazlar en iyi olmasa da yine de iyidir (Aristoteles, 2016: 181). Zira mutluluğu hazdan ayırmayan Aristoteles'e göre haz ve acı çerçevesinde erdeme ilişkin konuşabiliriz, çünkü haz için yanlışa düşer, acı veren için de hoş olan şeyden uzak dururuz (Aristoteles, 2016: 49, 169). Çünkü haz, ruha ait bir iyidir. Öyleyse eudaimonist ve hedonist görüşlerin birbirinden ayrıldıkları noktaları göz ardı etmemeliyiz. Bu sebeple faydacı ahlak anlayışının tarihsel arka planını eudaimonist ve onun bir alt başlığı olan hedonist olarak iki başlık altında ele almaya çalışacağız.

1.1.1. Eudaimonizm (Mutlulukçuluk)

Bütün bir Antik Yunan felsefesini Sokrates öncesi ve Sokrates sonrası olarak ikiye böldüğümüz gibi Antik Yunan ahlak felsefesini de Sokrates öncesi ve sonrası olarak iki bölümde ele alabiliriz. Sokrates'in bu derece önemli olmasının nedeni onun felsefesinin, belirgin bir biçimde ahlak kavramları üzerinde şekillenen bir felsefe olmasıdır. Nitekim Aristoteles'in işaret ettiği gibi Sokrates'in tümel ve tanım meselelerindeki çalışmaları, onun ahlak felsefesinde otorite olduğunu göstermektedir (Aristoteles, 2014: 541). Özel olarak bu aşamada ele alacağımız önemli nokta, onun hem etki alan hem de etki eden felsefesinden hareketle bir öncesinin mutlulukla, bir sonrasının ise hazla alakalı şekillenen gelişmeleri takip edebilmektir.

² Aristoteles'in yalnızca kendisi için istenen "En İyi" olarak ifade ettiği mutluluk, ruhun akıl rehberliğinde gerçekleştirdiği etkinlik ile kazanılır. Bu etkinliğin ve aklın odağı elbette "Erdem"dir. Aristoteles'in etiğinde "En İyi", "Mutluluk" ve "Haz" gibi kavramları kullanması, onun faydacı etik ile ilişkisini ve belki de faydacılığa katkısını ele almamızı zorunlu kılmaktadır. Buna göre mutluluğun, eylemlerin ve hayatın nihai hedefi olduğunu ifade eden Aristoteles'in hem hayata dair teleolojik açıklaması hem de faydacılığın telosuyla uyumu, onu klasik faydacılığa yaklaştırmaktadır (Scarre, 2002: 37). Bu bölümde "Eudaimonizm" başlığı altında faydacılık için kaynak sayılabilecek yönleriyle ele aldığımız Antikçağ filozofları gibi Aristoteles de insanın tabii eğilimi olan En İyi olarak mutluluğu gösterip ona ulaşmak için yollar farklılaşsa bile arzusunun her insanda olduğunu ifade eder. Öte yandan Aristoteles'in etiği, ele aldığımız bu Antikçağ filozofları gibi kısaca değerlendirilemeyecek ve basitçe sınıflandırılmayacak kadar detaylıdır. Örneğin yukarıda ifade ettiğimiz gibi Aristoteles, mutluluk ve hazzın ayrımını yapar ama hazzın yine de mutluluğa eşlik ettiğini de görmezden gelmez. Ayrıca Aristoteles için mutluluğun akıl-ruh ve erdemle ilişkisi, erdemlerin türleri ve eylemlerdeki orta olmanın önemi gibi birçok unsur barındırması, onun eudaimonunu diğer Antikçağ filozoflarına kıyasla daha kompleks hale getirmektedir. Ve son olarak faydacılıkta etkisi olsa da Aristoteles faydacı değildir, çünkü etiğin merkezine ahlaki failin kendisine olan görevlerine ve karakterine odaklanır ve yine ahlaki failin ruhunun bir eylemi olarak rasyonel tarafına dikkat çeker (Scarre, 2002: 38-39).

Sokrates öncesi ve sonrası ahlak felsefesinde eudaimonist anlayış esas alınır (Akarsu, 1982: 22). Özellikle Herakleitos ve Demokritos, eudaimon ve daimonu, kader ve karakter ilişkisi bağlamında, varlık anlayışlarını da esas alarak, ahlak felsefelerinin merkezine alır ve yoğun bir biçimde işlerler. Eudaimonia kelime anlamı olarak “hem maddi hem de manevi koşullar bakımından hali vakti yerinde olma veya iyi durumda bulunma ifade eder: refah, bolluk, hayırlı bir daimon’a sahip olma...” (Peters, 2004: 121) gibi manalara gelmektedir. İyi bir daimon’a sahip olmak ise iyi bir tanrısal vergiye yahut kadere sahip olmak anlamına gelmektedir. Eudaimon, fiziki ve ruhsal iyilik halini ifade etmesi açısından, tinsel alana göndermede bulunan daimonu kapsamaktadır. Ayrıca daimon’un ruh anlamı da bulunmaktadır. Daimon³ hem kader hem de ruh anlamları ile eudaimon kavramının içini doldurmaktadır, çünkü iyi bir ruha ya da iyi bir kadere sahip olmak, mutlulukla sonuçlanacak eylemleri ve bu vesileyle her açıdan mutluluk taşıyan bir varoluş beraberinde getirmektedir.

Herakleitos, daimon ve eudaimon ilişkisi çerçevesinde bakabileceğimiz en iyi örnektir. Herakleitos’a göre “İnsanın karakteri kaderidir”⁴ (Herakleitos, 2014: 279). İnsan, karakteri yahut yaşam tarzı ile sergilediği kaderi/ruhu çizgisinde mutluluğa erişebilir. Hemen hemen bütün İlk Çağ Yunan filozoflarında olduğu gibi Herakleitos için de ahlaklı bir yaşamın gerekli öğelerinden olan mutluluk, bilge bir yaşamı ifade etmektedir. Ona göre mutluluk/hoş olma, insanın var olma amacıdır (Capelle, 2011: 114). Bu amacı gerçekleştirmek ise kozmik düzenin bilgisine ulaşarak ona uygun eylemde bulunmakla mümkün olacaktır.⁵ O halde bilge bir eylemin neticesinde mutluluk elde edilecektir.

Kozmik düzen bilgisi ile ahenk içinde eylemde bulunmak Herakleitos’un varlık anlayışının en önemli noktalarından biri olan “Logos” ile ilişkilidir. Ona göre Logos, zıtların birliği ve buna bağlı olarak değişimin hâkim olduğu evrende düzeni ve ölçüyü sağlayan yasadır. Ölçü ve oranı temsil eden bu yasayı akıl ile kavramak bilgeliği ve aklı başında olmayı ifade etmektedir. “Ölçülü olmak en büyük erdemdir. Bilgelik doğaya

³ Platon’un *Devlet Adamı* Diyalogunda ve *Sokrates’in Savunması*’nda Sokrates tarafından tarif edilen Daimon, ruhlarda bulunan tanrısal ya da ilahi güç olarak aktarılmaktadır (Platon, 2014a: 309c; Platon, 2014b, 31d, 40b).

⁴ Burada karakter êthos’un, kader ise daimôn’un çevirisi olarak kullanılmaktadır. Ethos alışıl gelmiş yaşam tarzı anlamında kullanılırsa bu yaşam düzeninin, insanın ruhunu/tanrısal yazgısını yansıttığını anlayabiliriz. Öte yandan erdemleri, karakter ve düşünce olarak ikiye ayıran Aristoteles’in de *Büyük Etik (Magna Moralia)* adlı eserinde ifade ettiği üzere karakter (êthos), alışkanlık (ethos) sözcüğünden gelmektedir, çünkü karakter alışkanlık sayesinde kazanılmaktadır (Aristoteles, 2016: 51-5).

⁵ Çünkü Herakleitos’a göre “Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir” (Herakleitos, 2014: 115). Bu bağlamda tek olan bilgelik, mutlu olmak da dahil her şeyi kuşatan bir yetkiye sahiptir.

kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır” (Herakleitos, 2014: 265). Erdemli olmak yani evrenin düzeniyle uyumlu bir ruha sahip olmak aşırılıklardan da kaçınmaktır. “Tutkulara karşı mücadele etmek zordur. Arzu edilen şeyin bedelini ruh öder” (Herakleitos, 2014: 209).

Demokritos da tıpkı Herakleitos gibi ruhun ölçülü ve hakikat ile ahenk içindeki durumunu, mutluluk olarak tanımlamaktadır. Ahlaka uygun eylem, mutluluk getiren eylemdir. Demokritos için ruhun iyi bir halde olması onun mutlu ve memnun olması, ıstırap çecktirecek şeylerden uzak durması anlamına gelmektedir, ama bu mutluluğun bedensel hazlardan sağlandığı demek değildir (Akarsu, 1982: 27). Burada mutluluk akıl, bilgelik ve bütün bir düzen ile uyumluktan kaynaklanmaktadır. Aklın görevi, Herakleitos’un da ima ettiği şekilde, ölçsüz ve uyumsuz bir yaşama yol açan bedensel arzularından uzaklaşıp bütün bir hakikat bilgisiyle dolu olmaktır.

Herakleitos’ta rastladığımız ruh/kader ve yaşam biçimi/karakter yorumu benzer şekilde Demokritos’ta da karşımıza çıkar. Ona göre “Eğer karakteriniz düzenliyse, yaşamınız da iyice tertipli olacaktır” (Barnes, 2004: 299). Yaşamı iyiye ve doğruya çevirecek olan şey ölçülü ve yerinde olan yaşam biçimidir. Bu yaşam da ruh dinginliğine, refaha, hoşnutluğa hizmet etmelidir. Ama ruhta dengeyi koruyan ve aynı zamanda iyiliğe ya da mutluluğa vesile olan durumların, bünyesinde fayda kazandırmak gibi önemli bir niteliği de taşıması gereklidir. Zira ona göre bir faydası dokunmayacak, ama hoş olan şeylerle dahi ilgilenmemeliyiz (Capelle, 2011: 339), çünkü yalnızca fayda getiren şeyler mutluluğa hizmet ederek istenilen erdemli yaşamı verecektir. Bununla birlikte söz konusu fayda temini, hem bireyler hem toplum düzleminde mutluluk dengesinin sağlanması için bir kişiye değil çoğunluğa hitap etmelidir. Demokritos, bir kişinin kötü vaziyetine diğer insanlar yardımcı olabilir, ama herkes kötü vaziyette olursa bu sefer onlar kendileri için yardım edecek kimseyi bulamazlar biçimindeki bir gerekçelendirme ile şahsi çıkarların değil genelin çıkarlarının ya da faydasının gözetilmesi taraftarı olmuştur (Aster, 2005: 133).

Herakleitos ve Demokritos’un yapmış olduğu bir eylemin ahlaka uygun olduğunu karakterize eden mutluluğu, elde etmemizi sağlayacak olan bilgelik/akıl/ruh dinginliği vurgusu, yukarıda Aristoteles aracılığıyla ifade edildiği gibi evrensel ahlak ilkelerini vurgulaması bakımından itibar kazanan Sokrates ile birlikte daha da netlik kazanır. Eudaimonu akıl eşliğinde hem ahlaki eylemlerde amaç hem de evrensel ahlak ilkesi olarak ifade etmeye çalışan Sokrates, teleolojik bir ahlak ile karşımıza çıkar.

Sokrates'in ahlak felsefesinin teleolojik olmasının nedeni, insanın eylemlerine neden olan şeyin bir erek olarak mutluluk olmasıdır (Özlem, 2019: 47-48). Mutluluk ise ruhun olabildiğince iyi bir vaziyette bulunmasıdır. Sokrates'in Savunması'nda ifade ettiği gibi asıl özen göstermemiz gereken şeyin yani ruhun (Platon, 2014b: 30a) 'iyi durum'u ancak ve ancak aklın vereceği bilgelik ve ölçülülükle sağlanacaktır.

Sokrates biraz daha ileri gidip bilgelik ve erdemli olmayı birbirine eşitler (Platon, 2014c: 360c-d). Bilgi ve erdem birlikteliği, ahlaki açıdan doğru eylemin bilgi ve erdemi beraberinde taşıdığını ifade eder. Bilgiye sahip insan ahlaki bakımdan doğru eylemde bulunurken aksi konumdaki insanın eylemleri ahlaki doğruya uygun değildir (Aristoteles, 2017b: 146). Bilgi, erdemli eylemin, bilgisizlik de erdemden yoksun eylemin gereğidir. Sokrates için değerli olan ve kötülüğü isteyerek barındırmayan ruhta, bilerek kötü eylemde bulunmak mümkün değildir (Platon, 2012: 734 c-d; 2014c: 358 c-d). Ruh öyle değerlidir ki bu yüce varlığın içine kötülük veya ahlaki bakımdan yanlış olan bilerek veya isteyerek giremez. Bilgiden yoksun olmak ancak kötülüğü beraberinde getirmektedir. Ancak Aristoteles, Sokrates'in bilgi ve erdem eşitliğinin ve bu nedenle erdemsizliğin yahut kötülüğün cehaletten kaynaklandığı görüşünü eleştirmektedir. Ona göre eğer hiç kimse bilerek kötü değilse o halde bilerek iyi de olunamayacaktır, çünkü nasıl eylemde bulunmamız gerektiğini bildiren yasalar ve eylem sonucunda kazanılan övgü ya da yergiler kaçınılmaz olarak vardır ki bunlar ancak isteyerek, bilerek yapılan eylemler içindir (Aristoteles, 2016: 57). Kötülük eğer bilgisizlikten kaynaklanıyorsa o halde kötü eylem sahibi özne kınanmamalı ya da aşağılanmamalıdır.

Sokrates'in görüşlerine göre bilge yani erdemli insan, eylemlerinin sonucunda mutluluğu kazanmaktadır. Sokrates'in eudaimonist ahlak anlayışının "fayda" gözetilen zemini, öteki eudaimonistlerde de olduğu gibi mutluluğun bir "fayda" olarak ahlaklı eylemlerin sonucunda kazanılmasıdır. Eylem sonucunda kazanılan mutluluk, bir kazanç olması nedeniyle fayda dâhilindedir. Mutluluk bir kazançtır, çünkü yaşama her açıdan iyilik, hoşluk, bolluk getirmektedir. Bu doğrultuda Sokrates'e göre insanlar için iyi, hoş, refah gibi ifadeleri temsil eden mutluluk, ahlaken doğru olan her eylem ile kazanılır. "Ona göre hoş ve yaşamı acısız kılan işler güzeldir. Her güzel iş de iyi ve yararlıdır. (...) Öyleyse iyi yararlı olmaktan başka bir şey değildir, güzel de bundan başka bir şey değildir. (...) Böylece erdemli olmanın da bir yararı var: İnsanı mutlu yapması" (Akarsu, 1982: 34).

Sokrates'in felsefi görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan Sokratik Okullar, onun fikirlerini esas almaktadırlar. Hem Kynik hem Kyrene Okulları mutluluğu insani yaşamın amacı olarak kabul ederler (Akarsu, 1982: 28). Öte yandan bu iki okulun ayrılmasına neden olan önemli bir nokta bulunmaktadır: Kyrene Okulu temsilcileri hazzı temel ilke olarak alırken Kynikler tam aksine hazzı, insanı tutsak ve bağımlı kılmasından ötürü yadsıtmaktadırlar. Bu nedenle Kynikleri eudaimonist, Kyrenelileri de Hedonist başlığı altında ele almamız uygun olacaktır.

Kynik Okulunun kurucusu olan Antisthenes, izinden gittiği Sokrates gibi erdemi esas alır. Sokrates'ten farklı olarak erdemi bilgiye değil, eyleme bağladığı için erdeme ve ahlaki eylemin neticesinde beklenen mutluluğa neden olmayan bilgi, zarara yol açmaktadır (Akarsu, 1982: 39). Şu halde erdeme ve mutluluğa yol açan şeyler ahlaki eylem adına faydalı kabul edilmektedir. Böylece ahlaki eylemin sonucunda elde edilecek olan mutluluk gözetilmektedir. Antisthenes, hazzı kötü ilan ederek ona karşı kayıtsız kalmamızı öğütler. Hazzın yaratacağı tutsaklık ve başkalarına duyulacak bağıllık insanı kendisinde ve dolayısıyla erdemden uzaklaştıracaktır. Bu vaziyetteki bir insan kendi hayatına dair ne mutluluk ne de fayda elde edebilir. Fiziki yani dünyevi şeyler kötüdür, çünkü onlar kalıcı, güven verici nitelikte değildir. Kişinin yapması gereken şey bunlara karşı kayıtsız kalıp erdemi kendi içinde bulmaktır (Stroll, vd. 2017: 44).

1.1.1.2. Hedonizm (Hazcılık)

“Haz, zevk, hoşlanma, neşe, sevinç” (Peters, 2004: 137) gibi anlamlara gelen hedone, Sokratik Okul olan Kyrene'nin kurucusu Aristippos tarafından ahlaki eylemin gayesi olarak kabul edilmektedir. Kyrene Okulu, Sokrates'in eudaimonizminden yola çıkarak bir hedonizme varır (Aster, 2005:183). Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'in onuncu kitabında haz meselesini ele alırken Eudoksos'un haz üzerine görüşlerinden söz etmektedir. Eudoksos'a göre haz iyi ve doğru bir tercihtir, çünkü onu akıllı akılsız her canlı talep etmektedir (Aristoteles, 2017b: 214). Öyleyse haz her varlığın, refahı ve hoşnutluğu için haklı olarak yöneldiği bir şey olarak görülmektedir. Nitekim Kyrene Okulu ve Aristippos'un hazzı savunmak için yaptığı gerekçelendirmeler de bu doğrultudadır.

Kynik Okulunun hazlara karşı kayıtsız kalmakla bağımsızlaşarak mutlu bir hayat yaşanacağı iddiasına karşın Kyrene Okulu yaşamdan alınacak maddi ve anlık hazlar ile

mutluluğun kazanılacağını savunmaktadır. Aristippos'un haz öğretisine göre insanın mutluluğu için haz, tek başına iyidir ve haz getiren şeyler ona yol açtıkları için arzulanırlar (Akarsu, 1982: 47). Haz ve iyunin zorunlu birlikteliğinden ötürü hazzın iyi olduğunu görülmektedir. Haz doğası gereği iyi olduğu için insanlara mutluluk getirmektedir.

Hazzın iyi olduğunu ve mutluluk için herkes tarafından doğal olarak istendiğini göstermek adına, acının insan üzerindeki etkisine ve insanlar tarafından nasıl değerlendirildiğine ilişkin de açıklamalarda bulunan Aristippos'a göre Hazzın istenilen, acının kaçınılan bir şey olmasının altında yatan neden, insanın kendi adına gözettiği mutluluktur. Başlı başına iyi olan haz, mutluluk ve bolluk verdiği için istenir. Bu bakımdan hedonizmi, eudaimonismmin bir türü olarak görebiliriz (Özlem, 2019: 60), çünkü Aristippos hazcılığının, hazza yöneldiği eylem sonucunda elde etmeyi beklediği erek mutluluktur. Kazanılması ve kaybedilmesine göre mutluluk kıstasıyla haz, yaklaşılacak acı ise uzak tutulmaya çalışıldır. "...herkes en yüksek şey olarak hazzı ister ve hiçbir şeyden acıdan kaçtığı kadar kaçmaz" (...) "Ancak Sokrates'te eudaimonia (mutluluk), ruhun sürekli olan sağlığı ve esenliğidir. Oysa Aristippos'ta haz deyince, ruhun sürekli olan bir durumunu anlamaz; onun göz önünde bulundurduğu, bir anlık haz duygusudur, bir andaki hazzdır." (Akarsu, 1982: 49).

Aristippos'a göre maddi hazlar önemlidir, çünkü onlar içinde bulunduğumuz an içindir. Geçmişin şu anda mevcut olmayıp arkada kalması ve geleceğin henüz yaşanmadığı için meçhul olması nedeniyle şu an gerçekleşen tikel haz değerlidir (Stroll, vd. , 2017: 30). Fiziksel ve şu an olan hazlar hakikidir, bu nedenle biz yaşam için uzun soluklu haz hesabını yapmakla değil, anlık gerçekleşecek olan hazlarla meşgul olmalıyız. Öte yandan acıya neden olan hazların da olma ihtimalini hesap etmek şartıyla yine fiziki ve yaşanan ana etki eden hazlara yönelebiliriz. Bu sebeple eylemin sonucuna bakmamız gerekmektedir (Akarsu, 1982: 51). O halde sonucunda mutlu olmayı gözettiğimiz eylemlerimiz için anlık iyi ve sevinç verici hazlara yönelmeliyiz.

Aristippos, anlık bedensel hazlara önem vermesinin yanı sıra Sokrates'ten gelen ölçüyü sağlayan rasyonel tutumu da sürdürmektedir. Sokrates ardılı bir okul olma gerekçesiyle aklın rehberliği, yaşanan süreyi ve fiziksel tatmini sağlayan hazlar için de geçerliliğini korumaktadır. Aristippos, Sokrates'in ahlakına sadık bir takipçi olarak hazcılığında akla, ölçülü olmaya ve insanın kendisine olan hakimiyetini korumasına özen göstermektedir (Weber, 2014: 57). O halde Kyrene Okulu, hazza yaptığı vurguda,

rasyonelliği göz önünde bulundurmaktan kaçınmaz. Hazzın an içinde ve maddi olması, onun dozunun ayarlanmasını önemli kılmaktadır.

İnsanın doğasıyla uyumluluğunu sağladığı gerekçesine dayanarak yaşamın bir bütün olarak ahenk içinde ilerlemesi için iyi ve mutluluk doğuran haz, hem Aristippos hem de Epiküros tarafından ahlaka uygun eylem biçiminin temeli olarak görülmektedir. Epiküros da Aristippos gibi hazzı mutluluğun, acıyı ise kötülüğün kaynağı olarak kabul etmektedir. Ona göre "...haz, mutlu bir hayatın başı ve sonudur" (Epiküros, 2019: 56). Başka bir ifadeyle eylemin sonucunda gözetilen şey, insan yaşamı için mutluluğa yol açacak hazdır. "Bundan dolayı haz doğal bir iyidir, doğal bir değerdir, her varlığı tatmin eder ve her varlığın doğaya uygun olan bir durumudur" (Akarsu, 1982: 79-80).

Epiküros felsefesiyle ilgili detayları, Menoikeus ve Heredotos'a yazdığı mektuplarda açıklamaktadır. Tanrı, ölüm, kader ve ölüm sonrası yaşam gibi meseleler insanı mutsuzluk ve umutsuzluğa sürüklediği için felsefesi ile bunların korkulacak şeyler olmadığını göstermeye çalışır. Özellikle ölüm korkusu, insanı boş yere mutsuz eden bir konudur. Henüz hayattayken ölüme dair çeşitli düşüncelerle kaygıya kapılmak hayatta oldukça tecrübe edilemeyen ve tecrübe edildikten sonra da artık hayatta olma bilinci olmayan bir durum için nafildir. Ona göre ölümden korkmamalıyız çünkü "... Biz var oldukça o yoktur, o varken de artık biz yok oluruz" (Epiküros, 2019: 54). Şu halde Epiküros'un ahlak felsefesindeki hazcı kavrayışı onun tanrı, ölüm gibi konuları merkeze alan varlık anlayışına dayanmaktadır. Çünkü haz, ruhsal düzen ile elde edilir. Tanrılar, ölüm ve arzuların sınırları ile ilgili konular ise ruhsal dengeyi bozan evren hakkında birtakım düşüncelerdir (Hollowchak, 2004: 67).

Epiküros'un haz anlayışı mahiyeti açısından Aristippos'un haz anlayışından ayrılmaktadır. Kyreneliler haz hesabında uzun vadeli olarak insanın tüm yaşamı ve bütünlüğüne bakmaksızın sadece anlık haz kazancına önem vermektedirler. Epiküros, ise insan yaşamını bir bütün olarak dikkate alması nedeniyle yaşanıp biten anları değil başı ve sonu takip ettiği uzun soluklu bir yolculuğu düşünür. Aynı şekilde haz hesabını da parça parça anda yaşanıp biten bir doğrultuda değil, uzun müddet için yapmayı hedefler. Böylece anlık haz veren fakat sonraki anlara acı getiren durumların yaşanabileceği ve acının uzaklaştırılması hesap edilmelidir. Epiküros'un haz anlayışı, sadece haz elde etmeyi değil aynı zamanda acıdan kaçmayı da gözettiği için, fiziksel/bedensel hazların da beraberinde acıya neden olması dolayısıyla uzun vadede, acıyı beraberinde taşımayan zihinsel/manevi hazlara yönelik olduğu görülmektedir

(Akarsu, 1982: 80; Stroll, vd. , 2017: 34). Bu nedenle bedensel hazları yadsımamakla birlikte manevi hazları, uzun vadede daha çok mutluluk getirmesinden ötürü daha önemli görmektedirler.

Fiziksel bir hazla o anda mutluluk elde edilebilir ve acıdan uzak durulabilir, fakat o anın sona ermesi durumunda hazzın sona ermesinin yanı sıra acı ile de karşılaşılabilir. Hazda kötülük yoktur, ama hazzı doğran şeyler kötülüğe neden olabilir (Epiküros, 2019: 26). O halde Epiküros'un hazda altını çizdiği nokta, onun yaşamda bıraktığı uzun soluklu etkidir. Epiküros'a göre ruhun hazzı da acısı da bedeninkinden daha yoğundur, çünkü beden bunları anlık yaşarken ruh geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında uzun soluklu bir etki alır (Laertios, 2007: 521). Ayrıca maddi/bedensel hazlar, manevi hazlara göre daha kısa ve yüzeysel oldukları için bilgelikten de yoksundurlar. Akıl ve mutluluk karşılıklı olarak birbirini gerektirir ve zevkin-hazzın kontrolü de akıl tarafından belirlenmelidir (Epiküros, 2019: 24, 36).

Son olarak Epiküros'a göre erdem sadece kendisi için istenen bir şey değildir; erdem, sonucunda elde edilen haz sayesinde mutlu olunduğu için istenmektedir (Akarsu, 1982: 82). Böylece Epiküros'un talep ettiği bilgelik, ruh dinginliği ve erdem yine sonucunda sağlayacağı "haz" dolayısıyla önem taşımaktadırlar. Öte yandan Aristippos'da olduğu gibi Epiküros'ta da hazzı olmanın yanı sıra eylemlerde ölçü ve rasyonel tutum bırakılmış değildir. Bütün Antik Yunan filozoflarında olduğu gibi bu filozoflar da ahlaklı yaşamı yani mutluluk ve hazzın kazanıldığı bir hayatı, insanın bilge ve erdemli bir yaşam sürmesi ile bağdaştırarak ele almaktadırlar.

1.2. Modern Ahlakın Etkisiyle David Hume'da Erdemlerin Kaynağı Olarak Fayda İlkesi

Jeremy Bentham, David Hume'un "İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme" (*Treatise of Human Nature*) adlı eseri ile en fazla sayıda insan için en fazla miktarda mutluluğu isteyen fayda ilkesini keşfettiğini itiraf etmektedir. Bentham, kitabı okuması sayesinde aydınlandığını, toplumu ilgilendiren meselelerin esasında erdeme aidiyetini fark ettiğini ve faydanın bütün erdemlere dair bir kriter olarak çoğunluğun mutluluğunu gözetken bir ilke olduğunu ifade etmektedir (Bentham, 1891: 154-155). Şu halde Bentham'ın Hume'a dair bu övgülerini referans alarak Hume'un ahlak felsefesini, faydacı ahlak teorisi çizgisinde ele almamız mümkündür. Fakat Hume'dan önce onu etkileyen isimlere bakmamız daha uygun olacaktır.

David Hume, 18. yüzyıl İskoç Aydınlatma felsefesinin, Francis Hutcheson (1694-1746), Adam Smith (1723-1790) ve Thomas Reid (1710-1796) ile birlikte önemli isimlerinden biridir. Hume, ahlak felsefesine dair görüşleri ile Bentham ve Mill'de esas şeklini alan faydacı ahlak teorisine, onlardan evvel öncülük eden bir filozoftur. Elbette Hume'un çağı ve coğrafyası gereği bağlı olduğu felsefi gelenekte etkilendiği yahut benzer görüşleri paylaştığı isimler bulunmaktadır. Dolayısıyla Hume'dan önceki filozoflara bakarak da faydacılığa dair izler bulmamız pekâlâ mümkündür. Öyle ki Bentham, Bacon'ın çağı ve dehasına duyduğu hayranlığı ve onun felsefesinden aldığı ilhamı dile getirmekten geri durmaz (Bentham, 1816: 13, 160).

İlk olarak modern felsefenin öncülerinden olan Bacon, önyargılı kurgularla dolu (Bacon, 2012: 133) olarak nitelediği Aristoteles mantığından gelen tündengelim karşısına tümevarımı koyarak doğanın duyu organlarıyla doğrudan deneyimlenmesini telkin etmektedir. Tabiattan faydalanmak için önce onu araştırmalı, onun kanunlarına uymalıyız; sonrasında ise hükmetmek için bir güç olan bilgi, elde edilmiş olacaktır (Bacon, 2012: 120). Burada faydacılık için mühim olan ifade, her şeyin insanın faydasına sunulmaya çalışılması ve insanın yeryüzündeki mutluluğunun dikkate alınmasıdır. Nitekim bunun ahlaka yansımaları olarak erdemli olanda, toplumsal faydanın-iyinin gözetilmesine yönelik bir hedef ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle çoğunluğun iyiliğini istemek ahlaksal olana kaynaklık etmektedir (Akarsu, 1982: 121).

Bu doğrultuda verebileceğimiz diğer örnekler Hobbes ve Hutcheson'dır. Öncelikle insan doğasını, "şahsi çıkar ve arzularını gözetken, haz ve mutluluğunun peşinden koşan" şeklinde tanımlayan Hobbes'un etik egoizmine⁶ göre her insan kendi çıkarlarına uygun eylemde bulunmak durumunda olduğu için hiç kimseden çıkarlarına yönelik fedakâr olması beklenemez (Cevizci, 2018: 64). Kişinin doğası gereği, bir başkasının mutluluğu için kendi çıkarlarını feda etmesi onaylanmadığı gibi yine başkasının zararına dahi olsa kendi mutluluğunu mutlaka temin etmesi söz konusudur. Zihinsel ve bedensel güçleri bakımından eşit olanlar arzuladıkları şeyleri elde etmek

⁶ Hobbes, doğa durumundaki insan için iyinin ve kötünün ölçütünün şahsi arzular ile sağlanıyor olması (Hobbes, 2007: 116) şahsi hazlarını gözetken ve bu sebeple savaş durumundaki ahlakın egoist olduğunu ifade eder. Dahası Hobbes'a göre yine doğa durumundaki insan için "...mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur..." (Hobbes, 2007: 48). Dolayısıyla her insan doğal bir zorunlulukla kendi varlığını koruyup devam ettirmek adına şahsi menfaatini gözetecektir. İşte bu Hobbes'un, varlığını korumak için öldürmeye dahi hakkı olan (Hobbes, 2007: 219) etik egoizmidir. Hobbes'un etik egoizminde kişinin kendi varlığını korumak için elde etmesi gereken menfaatlerini diğer insanlar uğruna feda etmesi kesinlikle beklenemez, çünkü kendi varlığını korumak ve bu çerçevede eylemde bulunmak doğal bir zorunluluktur.

için birbirleri açısından güvensiz ve tehditkar bir durum yaratırlar (Hobbes, 2007: 92-93). İnsanların hepsinin aynı anda kendi çıkarı peşinden koşması kaosa ve dolayısıyla hiç kimsenin kendi çıkarı için bir şey elde edememe haline neden olacaktır. Bu nedenle insanın ötekilerle anlaşması, yani kendi çıkarlarını sağlıklı bir biçimde temin edebilmesi için öteki insanlara da çıkarlarını elde etmek için müsaade etmesi gerekmektedir. Bu da Hobbes'a göre hakların devredileceği bir sözleşme ile mümkündür (Hobbes, 2007: 99).

Hobbes'a göre ahlak ifadeleri, insanların arzu, eğilim ve duygularını dile getirmektedir (Stroll, vd. 2017: 143). Ahlakın kaynağı da bu arzu ve duyguların korunması ve gelişmesi için yapılan söz konusu sözleşmedir. Hobbes'ta faydacılık açısından dikkate alacağımız nokta, kişinin kendi hazzını doyumak ya da faydasını sağlamak için güvenli bir ortam yaratmak adına ötekilere de arzularını elde edebilme fırsatı verip sözleşme yapmasıdır. Burada önemli olan fayda ilkesinin, iyi ve kötüyü belirleyen ahlaki gücü ile barışın tesis edilmesidir (Akarsu, 1982: 124-125). Fayda ilkesi, toplumda insanlar arasında yapılan sözleşme aracılığıyla kendi adına uygun bir ortam meydana getirmekle birlikte yine insanların, arzularına kavuşması ve ahlaki olarak nitelenebilecek eylemleri sergilemesi için önemlidir. Buna karşın Hobbes'un ahlak felsefesinde doğrudan fayda ilkesine temas ettiğini söyleyemeyiz. Hobbes faydacı bir filozof değildir, fakat seküler ve natüralist etik kavrayışı nedeniyle faydacılığa ilham olabilir, çünkü faydacılık da ahlakı, insan eylemlerinin ve tatminlerinin uyumu için görevlendirerek ahlaki bilginin deneysel yöntemden edinildiğini savunması açısından seküler ve natüralist bir çizgide bulunur (Quinton, 1973: 15).

Öte yandan Hutcheson, “en fazla sayıda insanın en büyük miktarda mutluluğunu” talep eden ilkeyi ilk ortaya atan ahlak filozofudur (Güriz, 1963: 18). Çünkü o, bütün insanlarda bulunan ahlak yetisi olarak tanımladığı ‘ahlak duygusu’ndan (*Moral Sense*) söz etmektedir. Ahlak duygusu, çoğunluğun faydasına olan yahut kişinin kendisi için istediği iyi ve güzel şeyleri başkaları için de istemesine vesile olan kural ve eylemlere teşvik edicidir. İnsandaki doğal bir yeti olan ahlak duygusu iyiliksever olmanın, başkalarının faydasına eylemde bulunmanın erdemlilik olduğunu bildirir (Arat, 2006: 92). Ahlak duygusu aracılığıyla insanlar, çok sayıda insan için temin edebildiği ölçüde iyilik, mutluluk ve bolluk getiren eylemleri, erdemli ve dolayısıyla ahlaka uygun kabul edecektir. Böylece Hutcheson, faydacılığın ilk temsilcilerinden biri olarak görülmekte ve Hume'un da ahlak felsefesi faydacı olarak yorumlanmaktadır

(Stroll, vd. , 2017: 117). Bu çerçevede biz de Hume'un ahlak felsefesini faydacı çizgide ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız.

Hume, temelinin Bacon ve Hobbes tarafından atıldığı, esas şeklinin ise Locke ve Berkeley ile oluşturulduğu empirist bilgi kavrayışının önemli bir ismi olması nedeniyle olguların deneyimi ve gözlemine yapılan vurguyu, ahlak felsefesine dair görüşlerinde de devam ettirir. Empirizme göre insanın aklında, önceden getirilen herhangi bir bilgi bulunmamaktadır; bilgi, olgusal dünyaya yönelik deneyim ve gözlemlerle sonradan elde edilmektedir. Bu doğrultuda aklın, gözlem verilerinin düzenlenmesi için kullanılması gerektiğini savunan Hume, ahlak felsefesinde de artık olgusal olanın deneyimsel bilgisinden yola çıkarak bunun dışındaki her şeyin yadsınmasını tavsiye etmektedir (Hume, 2019a: 33-34).

Hume'a göre felsefe, insanın doğasını inceleme alanı yaparken insanı, "akıl sahibi olan" ve "eylemde bulunan" olarak iki şekilde ele almaktadır. Buna göre bizim burada ağırlık vereceğimiz, ahlakı ilgilendiren alan olması açısından insanın eyleyen yönü olacaktır. İnsanı eyleyen yönüyle inceleyen felsefe, eylemlerin en önemli ereği olarak değerli buldukları erdemleri inceler (Hume, 2019b: 3-6). Öyleyse insanın eyleyen yahut eylemde bulunan yönü olan ahlak, eylemlere kaynaklık eden duygular yahut hislerle ve onlara hedef oluşturan erdemlerle ilgili bir alandır. Hume'a göre ahlak, çok sayıda insan için, evrensel düzeye erişebilecek, ortak yargı ve duyguyu sunmaktadır (Hume, 2019a: 138). Sunulan ortak yargı ve duygu, çok fazla sayıda olan ve niceliği oranında yine fazla miktarda çeşitlilik gösteren eylemler için genel-geçer bir kriter oluşturmaya çalışır. Bu nedenle Hume, insanın eyleyen yönünü inceleyen felsefecilerin genel ilke arama telaşını haklı bulmaktadır, çünkü çok fazla çeşitte eylem ve duygu vardır (Hume, 2019b: 12). Nitekim Hume da bu mesele ile ilgilenen bir filozof olarak çok fazla çeşitlilik gösteren ahlaki eylemler için insan doğasının ortak noktalarından yola çıkarak genel ilkelere varmak ister.

Ahlak felsefesine başlarken Hume'un ilk hedefi, ahlakın insana ait olan hangi nitelikten kaynaklandığını tespit etmektir. Bu çerçevede incelemiş olduğu eski ve modern olarak adlandırdığı ahlak felsefelerinde aklın üstünlüğü ve akıl izinde gerçekleştirilecek eylemlerin ahlaki açıdan iyi-doğru olduğu savunularak, duygu ve tutkuların aklın kontrolünde olması gerektiği yaygın fikriyle karşılaşır. Başka bir ifadeyle ahlakın kaynağı olarak insanın akıllı bir varlık olması esas alınmış ve ahlaklı olma konusunda akıl doğru bir rehber olarak övülmüş, tutkular ise aldaticılığı ve

aşırılığı nedeniyle kınamaktadır. Hume bu durumu, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme’de şöyle açıklar:

“Felsefede hatta gündelik yaşamda bile hiçbir şey tutku ve usun kavgasından söz etmekten, usa öncelik vermekten ve insanların ancak kendilerini onun buyruklarına uydurdukları ölçüde erdemli olduklarını ileri sürmekten daha olağan değildir. Her ussal yaratık, usu yoluyla düzenleme yükümlülüğü altındadır; eğer herhangi bir başka güdü ya da ilke davranışının yönetimine karşı duracak olursa, bütünüyle boyunduruk altına alınmaya ya da en azından o üstün ilke ile uyumlu hale getirilinceye dek onunla çatışması gerekir. Eski ve modern ahlak felsefesinin büyük bir bölümü bu düşünme yöntemi üzerine kurulu görünüyor...” (Hume, 2015: 276).

Hume, aklın, eylemlere kaynaklık etmediği ve tutkuları asla mutlak bir şekilde yönetemeyeceğini savunarak geleneksel erdem ve akıl eşitliliğine ya da erdemli olmanın şartı olan akıllılık-bilgelik fikrine bir eleştiri sunmaya çalışmaktadır. Bu eleştirisini haklılandırmak ve ahlakın kaynağı olarak tutkuları göstermek için akıl-tutku ayrımını yapmaktadır. Ona göre akıl ve tutkunun birbiriyle çelişmesi ya da birbirini tamamlaması için onların aynı türden şeyler olması gerekmektedir. Fakat tanıtlama ve isteme ayrılığı, akıl ve tutkunun yollarını ayırıp aklın tutkuya hükmetmesine ve dolayısıyla ahlaki eylemlerde aklın etkisizleşmesine neden olmaktadır. Hume, bu ayrımı yapmaya şöyle başlamaktadır:

“Anlama yetisi iki farklı yolda hareket eder: tanıtlama ya da olasılıktan hareketle yargıda bulunur ya da tasarımlarımızın soyut ilişkilerini ya da nesnelerin bize bir tek deneyimin bildirdiği ilişkilerini inceler. İnaniyorum ki yalnızca ilk akıl yürütme türünün bir eylemin nedeni olduğu pek ileri sürülmeyecektir. Asıl alanı tasarımlar dünyası olduğu ve istenç her zaman bizi gerçeklikler dünyasına yerleştirdiği için, tanıtlama ve isteme, bu açıklama üzerine, birbirinden bütünüyle uzaklaşmış görüneceklerdir” (...) Öyleyse soyut ya da tanıtlayıcı akıl yürütme neden-sonuç konusunda yargımızı yönlendirmenin dışında, hiçbir zaman eylemlerimizi etkilemez; bu da bizi anlama yetisinin ikinci işlemine götürür (Hume, 2015: 277).

Ahlaka dair temellendirmelerini sağlam bir biçimde yapmak için önce onun alanını ve sınırlarını belirleyen ve ona müdahale etmesi hatalı olduğu halde onun alanına sokulan unsurları temizleyen Hume, tutkular, isteme ve haz-acı için yer açar. Hume’un temellendirmesine göre bir nesneye yönelik acı ve haz hislerine bağlı olarak tatmin durumunda o nesneye yöneliriz ve tiksinti durumunda da ondan kaçırız ki burada aklın görevi, bu süreci incelemek ve tatmin - tiksinti sonucunda doğacak yaklaşma - kaçınma durumlarını yönetmektir (Hume, 2015: 277). O halde akıl, tek başına bir eyleme zemin oluşturamaz ya da tutkulardan doğan taleplere karşı bir vaziyet yaratmaz, o sadece tutkulardan doğan eylemlerin neden-sonuç halini tespit eder. Bu durumda akli tutkunun karşısına koymak yani bu ikisini aynı türden durumlar olarak

değerlendirmek bir hatadır. Bu hatanın nedeni esasında dingin tutkuların⁷ ruhta bir sıkıntı yaratmaması halinin aklın kontrolüne bağlanmasıdır (Hume, 2015: 278). Oysaki burada dingin tutkular, akıl sayesinde değil, şiddetli tutkulara karşı savaşı neticesinde galip gelmesi ile ortaya çıkmaktadır.

Öyleyse Hume'a göre ahlakın kaynağı tutkulardır. İyilik ve kötülük insanlarda çeşitli duygular meydana getirerek onların haz ve acı çerçevesinde eylemde bulunmasını sağlamaktadır. Örneğin şık bir kumaşla yapılmış bir elbise güzelliği sayesinde hazza yol açarak doğrudan tutku olan istek izlenimini meydana getirir; bu haz dolaylı olarak ise kişiye gurur ve sevinç verir (Hume, 2015: 279). Hazzın yarattığı motive edici güç, arzulama – yaklaşma çerçevesinde isteğe yol açarak çeşitli duyguları ve bunlara bağlı eylemleri harekete geçirir. Haz ve acı ortadan kalkınca tutkular, eylemler, arzu ve isteme de ortadan kalkar (Hume, 2015: 382).

Hume, tıpkı Hobbes ve Mandeville gibi kişisel çıkarları, ahlak için önemli bir hareket noktası olarak görür, ama daha sonra onlardan ayrılıp Hutcheson ile birleşerek yardımseverliğe dikkat çeker (Harman, 2003: 186). Hume'un ahlak felsefesinde, faydacılığa temel hazırlayan en önemli kavram olarak “sempati” (*sympathy*) de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Bir başkasını mutlu ya da memnun bir vaziyette düşünmek bizi mutlu, mutsuz ya da acı içinde düşünmek de mutsuz etmektedir (Harman, 2003: 187). İşte bu, yardımseverlik yahut hayırseverlik olarak gösterdiğimiz ve başkalarına karşı duyduğumuz acı ve mutluluk duygularının açıklaması olan sempati ya da duygudaşıktır. Eylemlerimiz akıl ya da mantık ile değil, sempati sayesinde, diğer insanların durumuna göre gerçekleşmektedir (Blackburn, 2001: 96).

Elbette insanlar kendi çıkarlarını gözetmektedirler, fakat insanlar aynı zamanda öteki insanlarla birlikteliği⁸ sebebiyle onlarla ortak duygulara da sahip olmaktadır. Öyleyse Hume, toplumsal faydanın gözetilmesini doğrudan şahsi menfaate bağlamamakla birlikte elbette bunun varlığını da yadsımamaktadır. Getirdiği faydadan ötürü istenen yardımseverlik, bunu yapan insanın yanı sıra diğer insanların faydası için

⁷ Hume, birincil izlenimler (dış duyum) olan haz ve acı üzerine irdelemeler neticesinde oluşan ikincil izlenimler (iç duyum) olarak tanımladığı tutkuları, dingin (güzellik ve biçimsizlik) ve şiddetli (sevgi ve nefret, keder ve sevinç, gurur ve kendini küçük görme) şeklinde ikiye ayırmaktadır (Hume, 2015: 191).

⁸ İnsanların birlikteliği ya da etkileşimi olarak nitelediğimiz bu durumu Hume, şu benzetme ile açıklamaktadır: “Eşit ölçüde gerilmiş tellerde bir telin hareketini diğerlerine de iletmesi gibi, tüm duygular da kolayca bir kişiden bir başkasına geçer ve her insanda bu duyguya karşılık düşen hareketlere sebep olurlar” (Hume, 2015: 383).

yapılmaktadır (Capaldi, 1992: 248). Hume yanılı olarak tanımladığı bencillik durumu şöyle açıklar:

“Benim şahsi fikrime göre, insanların bencilliği konusunda bu kadar ısrarcı olan filozofları yanılıya sürükleyen iki şey var. Birincisi her erdem veya dostluk hareketine gizli bir hazzın eşlik ettiğini düşündüklerinden dostluğun ve erdemliliğin çıkarsız olamayacağı sonucuna varmış olmalarıdır. Fakat bunun yanlışlığı bariz bir şekilde ortada. Hazzı ortaya çıkaran şey erdemli düşünce veya tutkunun kendisidir; yoksa bunlar hazzın bir sonucu olarak ortaya çıkmıyor. Ben arkadaşşıma iyilik yapmaktan zevk alırım çünkü onu seviyorum; ama arkadaşşıma sevmemin sebebi aldığım bu haz değildir. İkincisi ise, erdemli kişilerin övgü almak konusunda hiç de umursamaz olmadıkları düşünüldüğü için gözleri başkalarının alkışlarından başka bir şey görmeyen, bir grup aşırı kibirli insanlar şeklinde gösterilmiş olmalarıdır. Fakat bu da yanılıştır” (Hume, 2017: 31-32).

Hume için insan doğasında, hem kendi başına hem de yarattığı sonuçlarla, öteki insanların duygularını, hislerini ve eğilimlerini iletişim ile edinmek en önemli niteliklerdir (Hume, 2015: 217). Yani duygudaşlık bize, diğer insanların iyiliği ve mutluluğunu dolayısıyla faydasını istememizin nedenini açıklar. O halde duygudaşlık ya da sempati Hume’u faydacılık açısından önemli kılmaktadır. Çünkü ona göre mutsuz ve kötü durumda gördüğümüz insanlar bizde mutsuzluğa ve rahatsız hislere neden olmaktadır ki bu duygudaşlıktan ileri gelir ve iyilikseverliği ortaya çıkarır (Hume, 2015: 261). Başkasının bizde yarattığı ve ahlaka kaynaklık eden bu etkiyi haz ve acı meydana getiren ve yine insanın kendi içinde mevcut olan doğal durumu şöyle açıklar: “Hiçbir insan başkalarının mutluluğuna ve sefaletine tamamıyla ilgisiz kalamaz. Birincisinin haz; ikincisininse acı vermeye yönelik doğal bir eğilimi vardır. Bunu, her bir kimse kendi içinde bulabilir.” (Hume, 2019a: 82).

Hume’a göre duygudaşlık, ahlaksal ayrımlarda önde gelen bir kaynaktır (Hume, 2015: 409). Örneğin duygudaşlığın yarattığı imgeler ve canlı tasarımlarla ortaya çıkan ve yine duygudaşlığın doğası gereği bütün insanlar için fayda gözetilen iyilikseverlik bu ahlaksal ayrımlardan biridir. İyilikseverlik duygusu, insanların kendileri için fayda sağlamayı hedefleyen arzusundan doğan ve insanlara mutluluk veren üstün bir değerdir (Hume, 2019a: 41-122). Bütün ahlak felsefesi boyunca insanın gözlenebilen doğasından yola çıkan Hume, fayda için tanım yaparken de yine gözlemin gücünden yararlanmaktadır. Ona göre gözlem ile basitçe anlaşılacak olgusal bir durum olan fayda, insanlar için iyi ve istenilir şeydir (Hume, 2019a: 80). Fayda duyu verilerine dayalı sıradan bir deneyim ile anlaşılacaktır ki insanlara hoş ve güzel olanı verendir ve bunlar da insanların daima arzuladığı şeylerdir. Faydaya yönelik yaptığı bu tanımla sınırlı kalmayan Hume daha da ileri giderek faydayı ahlakla alakalı hemen her türlü meselenin temelinde oturtmaktadır:

“...Eylemlerin değeri ve değersizliği hakkındaki tüm ahlaki kararlarda sürekli ona başvurulur: Adalete, sadakate, onura, bağlılığa ve saflığa gösterilen yüksek ilginin tek kaynağı odur: Diğer tüm toplumsal erdemlerden, insanlıktan, cömertlikten, iyilikseverlikten, nezaketten, şefkatten, merhametten ve ölçülülükten ayrılamazdır: Tek kelimeyle, insanlığa ve hemcinslerimize gönderimde bulunan ahlakın ana kısmının temelidir” (Hume, 2019a: 94).

Ahlaki, gözlemlenebilen insan eylemlerinde analiz eden Hume için de tıpkı eylemlerin sonucunu esas alan diğer filozoflar gibi ‘en yüksek iyi’yi veren veya ona yol açan birtakım ahlaki unsurlar bulunmaktadır. Ona göre insan doğasına özgü olan bu evrensel ve en yüksek değerler “toplumcu, iyi huylu, insancıl, merhametli, minnettar, dost canlısı, cömert, iyiliksever sıfatlar veya bunların eş değerleri...” (Hume, 2019a: 35) şeklinde sıralanabilir. İnsanların doğasından gelen bu değerler, doğal olarak bir toplum meydana getirip hep birlikte mutlu yaşama arzusunun ve bunu gerçekleştirmenin nedenini açıklamak için yeterlidir. Hume, insan için doğal iyi olan fayda ve yine insan doğasında ortak olan erdemleri birlikte ele alarak bunlarda birliktelikten söz etmektedir. Şöyle ki ona göre erdemler, getirdikleri fayda çerçevesinde onaylanırlar (Hume, 2019a: 41) ve iyilikseverlik de diğer erdemler gibi toplum için fayda sağlaması sayesinde toplumda insanlar tarafından onaylanan bir erdemdir. Başka bir ifadeyle fayda ve duygudaşlık, bizim ahlak kuralı olarak belirlediğimiz ve erdemli dediğimiz şeyin temelinde bulunmaktadır (MacIntyre, 2001b: 197). Hume bu erdemlerin zeminini faydada görmenin haklılığını şöyle ifade eder:

“Toplumsal erdemlere bahsettiğimiz övgüyü faydaya yüklemek, o kadar doğal bir düşünce gibi görünür ki, akıl yürütmelerinin ve soruşturmalarının esas temeli olarak, ahlak yazarlarının olduğu her yerde herkes bu ilkeyle karşılaşmayı bekler. Ortak yaşamda fayda koşuluna her zaman için başvurulduğunu gözlemleyebiliriz; kaldı ki herhangi bir insana, kamuya olan yararını göstermekten, insanlık ve toplum için gerçekleştirdiği hizmetlerini saymaktan daha büyük bir övgü verilebileceği beklenemez” (Hume, 2019a: 74).

Hume’un faydacılığı onun, bencilliğin yarattığı yoğun ama kısa süren haz duygusunun insanın doğasını ele geçiren tek güçmüş gibi algılanmasına karşı açtığı savaştan beslenmektedir. İnsan toplum içinde yaşayan bir varlık olarak diğer insanlarla ortak duygular paylaşır. Üstelik bu ortak duygular insanı uzun vadede daha kazançlı çıkarır. Çünkü ortak kurallar herkes için faydayı sağlar. Bu çerçevede baktığımızda insanlar için doğal olan ve onlara fayda sağlayan diğer bir erdem de adalettir. Adalet, Hume’un faydayı, tüm topluma yayma ve çoğunluk için isteme durumlarından ötürü son derece önemli bir erdemdir. Hume, toplumun faydasının sağlanması ve adaletin faydası arasındaki karşılıklı olarak birbirini gerektiren ilişkiyi de şöyle açıklamaktadır: “Kamusal fayda adaletin yegâne kaynağıdır ve bu erdemın yararlı sonuçları üzerine olan düşünceler onun değerinin yegâne temelidir...” (Hume, 2019a: 42).

Hume'a göre adalet, iyiliği sağlayan değerlerden biri olarak, insanların kendisinin ve kamunun çıkarlarını gözetmesinden doğmuştur (Hume, 2015: 332; 2019a: 53). Toplumdaki her insan bu çıkarın farkındadır ve bu çizgide eylemde bulunur. Mülkiyetin kaçınılmaz bir biçimde ortada olması insanların faydasını temin eden bir değer olarak adaleti ortaya çıkarır. İnsanlar kendi iyiliklerini ya da çıkarlarını düşündükleri kadar toplum içindeki öteki insanların da iyiliğini düşünmelidirler. Yani faydanın, şahsi çıkara hizmet etmesi ve ötesinde daha geniş kitlelere hitap etmesi gerekmektedir. Öyle ki toplumsal anlaşma sağlandıktan sonra toplumun çıkarları ve duygudaşlık sayesinde ahlak hissi meydana gelecektir (Hume, 2015: 386).

İnsanı, şahsi alanından toplumsal aidiyete doğru yola çıkararak fayda ilkesi çerçevesinde ahlaka uygun eylemleri pekiştiren yegâne unsur, sempatidir. Ahlaki eylemler için zemin oluşturan ve faydacılık için önemli bir kavram olarak nitelediğimiz Hume'un sempati terimi elbette birtakım eleştiriler de alır. Örneğin MacIntyre bunu bir kurgu olarak tanımlar. Ona göre sempati ya da duygudaşlık, toplumu kapsayan kurallara uyulma zorunluluğu ile şahsi çıkarlarımızı esas alan eylemler arasın bir bağ kurmak için oluşturulmuş kurgudur (MacIntyre, 2001a: 83). Eleştiriye göre sempati, şahsi çıkarlar ve toplumsal kurallar arasında sözde bir münasebet meydana getirmektedir. Sempati, kurgusal ya da yapay olarak değerlendirilse dahi sonraki adımlarda değineceğimiz Bentham, Mill ve diğer faydacı filozofların altını çizdiği gibi faydacılığa temel hazırlaması bakımından Hume'un geliştirdiği önemli bir terimdir.

1.3. Mutluluğun Niceliksel Hesabı: Jeremy Bentham ve Hazcı Faydacılık

David Hume'un insan doğasına ve ahlaka ilişkin görüşlerinden ilham alan Jeremy Bentham (1748-1832), haz ve acı zemininde yaptığı mutluluk hesabı ve bu hesaptan hareketle fayda ilkesini sistemli bir biçimde formülleştirmesi sayesinde faydacı ahlak anlayışının en önemli isimlerinden biri olmuştur. Bentham *Ahlak ve Yasama İlkelerine Giriş (An Introduction Principles of Morals and Legislation)* adlı eserinde bu çalışmanın temeli olarak tanımladığı fayda ilkesini şöyle açıklamaktadır: "Fayda ilkesi ile kastedilen, kişinin mutluluğunu arttırma ya da azaltma eğilimi gösteren her türlü eylem ve davranışı benimseyen ya da reddeden, başka bir ifadeyle o mutluluğu arttıracak ya da engelleyecek olan şeylerdir" (Bentham, 2017: 17). Öyleyse fayda ilkesi, insani eylemlerde mutluluğun artış ya da azalışını esas alan bir ilkedir.

Fayda ilkesinin ilk ve en önemli amacı en büyük sayıda insana en yüksek miktarda mutluluğu sağlayıp buna engel olacak her türlü durumu kötü ilan ederek, onların ortadan kalkmasını ya da en azından tercih edilmemesini sağlamak ve son olarak mutluluğun varlığını muhafaza etmektir. Öyleyse fayda ilkesi, eylem sonucunda kazanılacak ya da kaybedilecek olan mutluluğun hesabı ile ilgilenir. Mutluluk ise elbette, insan doğasına hâkim olan birtakım unsurlarla yönetilmektedir. Bu unsurlar, haz ve acıdır. Haz ve acı, insanın hükmü altında olduğu ve daima onların etkisiyle eylemde bulunduğu iki önemli unsurdur ve bu sebeple fayda ilkesi, akıl ve mantığın tutarlılığı ışığında, haz ve acıyı mutluluk adına temele almaktadır (Bentham, 2017: 17). Bentham’a göre fayda ilkesi, insanın acı ve haz yönetiminden kaçamadığının farkındadır. Böylece insani eylemlerin özüne ait olan haz ve acı, fayda ilkesi için de başat bir değer olarak ön plana çıkacaktır. Bentham, haz ve acının insan yaşamı için ne derece önem taşıdığını ve niçin vazgeçilmez olduğunu *Yasamanın İlkeleri*’nde (*Theory of Legislation*) şöyle açıklar:

“Doğa, insanı haz ve ıstırapın etkisi altına yerleştirmiştir. Bütün düşüncelerimizi onlara borçluyuz; hayatımızın bütün belirleyenlerini ve bütün yargılarımızı onlara mal etmekteyiz. Kim bu bağlılıktan kendini azat ettiğini iddia ederse, o ne dediğini bilmiyordur: en büyük hazları reddettiğinde ve en yakıcı ıstırapı kucakladığında dahi, ıstıraptan kaçınma ve hazzı arama onun biricik nesnelere dir. Bu karşı konulamaz ve ebedi duygular, ahlakçının ve yasa koyucunun en büyük çalışma alanıdır. Fayda prensibi her şeyi bu iki devingene bağımlı kılar” (Bentham, 2011: 2).

Her insanın doğasında mutlaka bulunan acı ve haz, kaçınılmaz bir biçimde insanların düşüncelerini, yargılarını ve eylemlerini yönetmektedir. Acı ve haz hesabı ile yapılan her türlü bireysel ve toplumsal değerlendirme bizi fayda ilkesine götürmektedir. Bu nedenle Bentham haz ve acı hesabı yapmayı, fayda ilkesini benimsemiş olmanın önemli bir işareti olarak kabul etmektedir: “Ne zaman ki, kamusal veya özel bir fiile sahip çıkma veya çıkmamayı, acı veya haz doğurması eğilimine göre tartarsam; ne zaman ki adil, gayri adil, ahlaki, gayri ahlaki, iyi, kötü terimlerini, kimi acı ve kimi haz fikirlerini içeren kolektif terimler gibi kullanırsam; ben fayda prensibinin taraftarıyım” (Bentham, 2011: 3). İyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik, adil ve adaletsiz gibi ahlaki ya da hukuki terimler üzerine yapacağımız değerlendirmeler de haz ve acının bilginse dayanır. Bu nedenle insanlardan oluşan topluma hitap eden fayda ilkesi, insanların doğasına ait olan iki önemli ilkeye yani haz ve acıya dayanmak zorundadır.

Bentham’a göre fayda ilkesinin kabulü sayesinde içinden çıkılamayacak bir döngüye girmekten kurtuluruz. Bu döngü; vicdan, duygu, Tanrı ya da ödev gibi kavramların birbirlerini gerektirip fakat birinin diğerlerine sağlam bir dayanak

oluşturmamasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle birbirinin arkasına saklanan bu kavramlardan biri, ötekilere yeterli bir neden sağlayamamaktadır.

“Fayda ilkesi, kabul edilmek istenmediğinde hangi döngünün içine atıldığını görürüz. Sözümü tutmak zorundayım. Neden? Çünkü vicdanım bunu emrediyor. Vicdanınızın bunu size emrettiğini nasıl bilebiliyorsunuz? Çünkü bu konuda içten bir duyguya sahibim. Neden vicdanımıza boyun eğmek zorundasınız? Çünkü Tanrı benim doğamı belirleyendir ve vicdanıma boyun eğmek, Tanrıya boyun eğmektir. Neden Tanrıya boyun eğmek zorundasınız? Çünkü bu benim birincil ödevimdir. Bunu nasıl biliyorsunuz? Çünkü vicdanım böyle söylüyor, vs... işte dışına çıkılamayan sonsuz döngü, işte karşı konulamayan ve dirençli hataların kaynağı... Çünkü her şey duygulara göre değerlendirilirse, aydınlanmış veya kör bir vicdanın buyruklarını ayırt etme aracı kalmaz. Bütün zalimler aynı niteliklere, bütün bağınazlar aynı yetkiye sahiptir (Bentham, 2011: 23-24).

Böylece Bentham, bu tespiti ile fayda ilkesinin, eylemlerimizin ahlaki ölçümünde gerekli ve yeterli bir ilke olduğunu ifade etmektedir. Fayda ilkesi bu yetkinliğini her insanın mutluluğunu ya da mutsuzluğunu etkileyen haz ve acıdan almaktadır. Fayda ilkesi son derece istikrarlı bir biçimde takip edilecek bir ilkedir ve bu sebeple karalılık ve tutarlılıkla takip edilmesi toplum için iyi olacaktır (Bentham, 2017: 27). Bentham fayda ilkesi için haz ve acıdan yola çıkarak hazırladığı sağlam rasyonel temelle onu, Hume’a kıyasla bir adım daha öteye taşır. Ona göre fayda ilkesi kendiliğinden açık, eylemlere ve yargılara karşı da oldukça açıklayıcıdır. Bu sebeple fayda ilkesi kendisinden başka bir ilkeye ihtiyaç duymaz.⁹

Fayda ilkesi, bir eylemin neden yapılması gerektiğini açıklar (Bentham, 2017: 31). Aynı şekilde bir yargının doğru ve yanlış olduğuna dair değerlendirme yetkisi ve yeterliliği de fayda ilkesine aittir. Başka bir ifadeyle Bentham, fayda ilkesi ile ahlaki doğru ve yanlışın evrensel ve tabii kıstasını verir. Bu sayede hangi eylemi yapmamız ve yapmamamız gerektiğini biliriz. Yapmamız gereken yani doğru olan eylemlerin ardında hazzı çoğaltmak vardır ve bu esnada acı azalmaktadır. O halde doğru eylem, çok sayıda insanın mutluluğunu arttırmak anlamına gelir (Stephen, 1900: 244). Öte yandan yapmamamız gereken eylemlerde yani kötü eylemlerde ise acı çoğalmaktadır.

Fayda ilkesine uygun olan eylem, en fazla sayıda insanın mutluluğunu en yüksek oranda arttırma imkânın yüksek olmasıdır. Fayda ilkesi taraftarı olmanın, eylemlerde

⁹ Bentham fayda ilkesinin bu sağlam temelini onunla çelişen bir ilke olan çilecilikle daha da sağlamlaştırmaya çalışmaktadır. Bentham’a göre bir ilke fayda ilkesinden iki şekilde farklı olabilir: Onunla her zaman çelişen çilecilik, onunla bazen çelişen ve bazen çelişmeyen duygudaşlık ve karşıtlık (Bentham, 2017: 23). Ona göre hazzın en az miktarda olanını dahi reddetmek çilecilikten yana olmak demektir (Bentham, 2017: 23). Öyleyse hazzın reddedilmesi ya da hazzın hor görülmesi, acıdan yana olmak anlamına gelmektedir. Bentham’a göre çilecilik, ilerleyen zamanlarda haz temelinde ortaya çıkan her şeyle mücadele etmeye başlayıp acıyı över (Bentham, 2017: 27). Bentham bu durumun, faydalılık ilkesinin yanlış yorum ve uygulanmasından meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu nedenle çilecilik kendi içinde tutarsız ve desteksiz bir ilkedir.

toplumun mutluluğunun artış ya da azalışını gözetmek olduğunu ifade eden Bentham'a göre toplumun çıkarı, onu oluşturan kişilerin çıkarlarının toplamına karşılık gelirken kişilerin duyduğu hazzı arttırmak ve acıyı azaltmak da onların çıkarlarını arttırmak anlamına gelmektedir (Bentham, 2017: 18-9). Toplum, bireylerden oluşmaktadır. Bu nedenle öncelikle bireyin çıkarlarından söz etmemiz gerekmektedir. Birey için hazzın artması ve acının azalması da ancak toplumda çok sayıda insanı kapsayacak biçimde hazzı ve dolayısıyla mutluluğu arttıracak eylemde bulunmakla mümkün olacaktır. Diğer taraftan fayda ilkesi sadece kalabalık bir toplumda değil, birden fazla kişinin olduğu her durumda işlevseldir. Örneğin çoğunluğun faydası bireylerin şahsi faydalarının toplamı olduğu için tek tek her bireyin ortak faydada payı bulunması nedeniyle, iki kişilik bir ilişkide iki tarafın da menfaati dikkate alınmalıdır, çünkü iki kişinin de fayda elde etmesi bir kişinin etmesinden daha fazla mutluluk getirecektir (Bentham, 2017: 237; Copleston, 2000: 19).

Bentham, gereksiz ve spekülatif bulduğu metafiziksel kavramları bir kenara bırakıp somut insan doğasını basit bir gözlemlerle ele alır. Her eylemin arkasında hazzı erişme ve acıdan kaçma arzusu bulunmaktadır. Haz ve acı, somut bir biçimde karşılığı olan gerçek varlıklar hakkındadır ve bu sayede fayda ilkesine ilişkin önermeler de anlam kazanmaktadır (Schofield, 2006: 28). O halde bu temelden yola çıkarak herkesin, hemen her eylemi için geçerli ve haklı ahlak kurallarına ulaşmamız mümkündür. Bilim gerçeğe dayanır ve Bentham da ahlakı bilim yapma amacıyla nihai gerçekler olan haz ve acıdan hareket eder (Stephen, 1900: 241-24; Barry, 2004: 134).

Haz ve acı temelinde gerçekleşen eylemlerimizin ahlaki kuralları da elbette haz ve acı hesabıyla yapılacaktır. Bu da bizi haz hesabına götürmektedir. Bentham insanın doğasına hâkim olduğunu ifade ettiği haz ve acının artmasına ya da azalmasına neden olan koşulları sıralayarak meşhur haz cetvelini (*Felicitific Calculus*) oluşturmaktadır. Haz hesabı yaparken dikkate alınması gereken koşullar şu şekildedir: Yoğunluk, süre, kesinlik ya da belirsizlik, yakınlık ya da uzaklık ve bunlara ek olarak çoğalma kabiliyeti, saflık ve kapsamıdır (Bentham, 2017: 37-38). Bentham bu hesabı yaparken hazların birbirinden niceliksel farklılığını dikkate alır. Eylemin sonucunda oluşan hazlar ve acılar toplanır ve hangisinin ağırlıkta olduğuna bakılır. Hazların çoğunlukta olması eylemin iyi ve faydalı olduğuna işarettir. Haz ve acıda bu koşulları göz önünde bulundurarak en fazla sayıda insanın en fazla miktarda mutluluğunu hesap edip fayda ilkesi rehberliğinde ahlaki açıdan iyi olanı elde edebiliriz.

Bentham'ın haz cetveli oluşturup sayısal bir hesap yapmasında, ahlakı ölçülebilir ve gözlemlenebilir olan insan eylemlerinde irdelemesi ve bu eylemlerin sonuçlarına odaklanmış olması etkili olmaktadır. Ona göre eylemlerin sonucunda elde edilen hazda önemli olan hazzın ne türden olduğu ya da niteliği değil, ne kadar sayıda kişiye ne miktarda haz sağladığıdır. Fayda ilkesi evrensel bir ilkedir, çünkü nesnel bir şekilde ölçülebilen insan eylemlerinde, her insanda bulunan hazzı arzulama ve acıdan kaçınma durumları sayesinde elimizde sayısal veriler bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle fayda ilkesi herkesi aynı noktada birleştirir, çünkü herkes aynı doğaya sahiptir. Öyleyse hesaplama eylemi, insanın haz ve acıya yönelik doğasından zorunlu olarak yapılmak durumundadır. Haz ve acı hesabı için çalışan akıl sayesinde herkes mutlaka hesap yapacaktır (Schofield, 2006: 43-44). Böylece Bentham, hem haz ve acının her insanda mutlaka bulunan hakimiyeti iddiasıyla hem de haz ve acıda yapılacak hesap çizelgesiyle fayda ilkesinin nesnellliğini ve rasyonelliğini garantilemeye çalışır.

Bentham haz ve acıları, mutluluk ve dolayısıyla fayda hesabı için temele alması sebebiyle hem onları verimli kullanmak hem de fayda ilkesini sağlam bir zemine oturtmak adına daha da ayrıntılı incelemeler yapar. Öncelikle haz ve acıyı basit ve karmaşık olarak sınıflandırır. Bu ayrıma göre kendi içinde ayrılamayanlar basit hazlar¹⁰, daha basit hazlara ayrılabilenler de karmaşık hazlardır (Bentham, 2017: 41). Karmaşık hazlar iki ya da daha çok basit hazzın birlikteliğinden oluşmaktadır.

Haz ve acı zihinde belli sebeplerin hareketi sayesinde meydana gelmektedir (Bentham, 2017: 49). Bu sebeplerin yaptığı tetikleyici etkiyle ya hazla birlikte zevk ya da acıyla birlikte üzüntü ortaya çıkar. Haz ya da acıya sebep olan güçler etkileri bakımından birbirinden farklılaşabildiği gibi onları algılayan kişiler açısından da farklılıklar söz konusudur. “Bir insanın, bunun gibi iki sebepten başkalarından farklı olarak etkilenme yatkınlığına hassasiyetinin niteliği ya da meyli denir. Örneğin, bir insan tatma duyusunun hazlarından daha fazla etkilenirken, bir başkası kulağındakilerden etkilenir” (Bentham, 2017: 49).

Zihinde birtakım sebeplerin harekete geçmesi ve neticesinde haz ya da acının oluşması ile bir eylem ya da fiil tamamlanmış olur. Fayda ilkesinin hedefi eylemin

¹⁰ Bentham basit hazları şöyle sıralamaktadır: “1. Duyuların hazları, 2. Zenginlik ve refah hazları, 3. Beceri hazları, 4. Dostluk hazları, 5. İyi bir nam sahibi olma hazları, 6. Güç ve iktidar hazları, 7. Takva hazları, 8. Hayırseverlik hazları, 9. Suiniyet hazları, 10. Hafızanın hazları, 11. Hayalgücü hazları, 12. Umut ve beklenti hazları, 13. Birlikteliğe bağlı hazlar, 14. Sıkıntıdan kurtulma ve rahatlama hazları” (Bentham, 2017: 41).

sonucunda, fazla sayıda insana fazla miktarda mutluluk sağlamaktır. Mutluluğun artırılmasını talep etmek aynı zamanda acının olabildiğince uzaklaştırılmasını ima etmektedir. Bu nedenle bir eylemin genel eğiliminde, sonuçların toplam hesabı yani iyi olan ve kötü olanın toplamı arasındaki farka göre zarar az ya da çoktur. (Bentham, 2017: 73). Şu halde fayda ilkesinin, görevini icra edip etmediğini anlayacağımız biricik alan eylemin sonuçlarıdır. Eylemin sonuçları kontrol edilerek fayda ilkesine uygun olup olmadığına yani mutluluğu artırıp arttırmadığına bakılır.

Bir eylemin sonuçları, o eylemin en azından ilk aşaması bilinçli olmadan, kasıtlılıktan söz edilemeyeceğini savunan Bentham'a göre kasıt durumu eylemle ilgiliyse eylem, sonuçla ilgiliyse sonuç ve hem eylem hem sonuçla ilgiliyse eylem bütünüyle kastidir (Bentham, 2017: 84). Öyleyse eylemin başlangıcında kasıt yahut irade oldukça önemlidir. Çünkü kasıt ya da irade şeklinde ifade ettiğimiz etken, eylem ve eylemin sonuçlarıyla alakalıdır. Bentham'ın eylemdeki bu kasti ya da iradi durumu ele almasının sebebi eylemde sonuçlar ve niyet arasındaki ilişkiye dikkat çekmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim eylem sonuçları bakımından niyet, eylemin kendisindeki kasıt ve eylemin sonuçlarındaki kavrayışla alakalıdır. Bentham niyetin doğrudan haz ve acı ile ilgili olmadığı ya da haz ve acıya etki eden bir öge konumunda bulunmadığı için tek başına iyi ve kötü şeklinde ifade edilmemesi gerektiğini, ancak niyet ve eylemin, sonuçları ya da faileri açısından iyi ya da kötü sıfatını alacağını şöyle açıklamaktadır:

“İnsanlar sürekli iyi niyet, kötü niyet veya bir niyetin iyiliğinden ya da kötülüğünden bahseder. Bu koşula genellikle çok büyük önem atfedilir. Hakkıyla anlaşıldığında, bunun önemi gerçekten de hafife alınmaz fakat yine de son kertede müphem ve üstü kapalıdır. Kesin konuşmak gerekirse bizzat kendi içinde haz veya ıstırap konusu olmayan, sebepleri veya önleyicileri olarak onların hükümleri olmayan hiçbir şeye iyi ya da kötü denemez. Fakat mecazi olarak veya günlük konuşmanın özensizliği içinde bir şey, nedeni bakımında iyi ya da kötü olarak adlandırılabilir. Şimdi, belli bir fiile niyet etmenin etkileri, onun sonuçları dediğimiz şeyin aynıdır. Niyet ve kastın sebeplerine saik denir. O halde bir insanın niyeti ve eylemi, sonuçları ya da saikleri bakımından iyi ya da kötü olarak adlandırılabilir. Eğer bir yönüyle iyi ya da kötü olarak addedilmişse bu, onun iyi ya da kötü sonuçlar üretmiş olmasından veya iyi ya da kötü bir saikten kaynaklanmamış olmasındandır. Fakat failin sonuçlarının iyiliği ya da kötülüğü koşullara bağlıdır. Şimdi, koşullar niyetin nesnelere değildir. Bir kişi bir eyleme niyet eder ve bu niyetiyle eylem oluşur fakat koşullara gelince, kişi onlara niyet edemez, onları üretmez. Onlar failin koşullarıdır” (Bentham, 2017: 87).

Kasıtlı yapılan, koşulları açısından bilinçli olan ve önleyici koşullar bakımından yanlış varsayımı bulunmayan bir eylemde sonuçlar da bilinçli olmak zorundadır (Bentham, 2017: 91). Bu noktada niyet tek başına değil de eylemin koşulları ve sonuçları bakımından kasıtlı eylemle birlikte ele alınabilir. Niyet ve kasıt birtakım

sebepler sayesinde harekete geçerler. Bu nedenle kastın ve niyetin iyi ya da kötü olması onları harekete geçiren sebepler ve bu sayede meydana gelen eylemin sonuçları ile ilgilidir. “Kastın iyi olarak tanımlanmayı hak etmesi için eylemin sonuçlarının faile faydalı ve iyi olacak gibi görünmesi yeterlidir” (Bentham, 2017: 92).

Eylemin meydana gelmesine neden olan ya da onun ortaya çıkmasını engelleyen herhangi bir etken durum¹¹ mutlaka bulunmaktadır. Saik¹² yani etken durum, bir insanın iradesine tesirde bulunarak eylemin gerçekleşmesini ya da engellenmesini sağlayan bir şeydir (Bentham, 2017: 98). Öyleyse bu etken olan her neyse eylemden önce bulunmak zorundadır. Bentham’ın söz ettiği eylemden önce gelen ve eylemi gerçekleşmesi için motive eden bu etkenler, haz ya da acının çeşitli şekilde ortaya çıkmasından ibarettir. Bentham’a göre bir insanın eylemlerine yön veren etken neden tarafından yön bulmasında ya da haz ve acının bir eylemi meydana getirmesi için gerçekleşecek eylemin sonuçlarına bakılması gerekmektedir (Bentham, 2017: 99). Elbette burada söz edilen eylem sonuçları henüz gerçekleşmemiştir, fakat gerçekleşecek sonuçların tahmin edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

Haz kendi başına biricik iyi olduğu gibi acı da aynı şekilde yegâne kötüdür ve hazza yol açması ya da acıyı uzaklaştırması sayesinde iyinin veya acıya neden olması ya da hazzı bertaraf etmesi nedeniyle de kötünün, kendi başına ya da haz ve acı dışında bir unsurda anlam taşımaması mümkün değildir (Bentham, 2017: 101). Bir eyleme etki eden ya da onu tetikleyen nedenler bizatihi iyi veya kötü değildir. Herhangi bir duruma ait iyi ve kötü sıfatı, haz ve acı temini ya da engeli bağlamında anlamlıdır. İnsanların, eylemlerin ve eylemlerin harekete geçmesini sağlayan nedenlerin bizatihi iyi ya da kötü olmaması bizi şu sonuca götürür: Kötü insan yoktur, iyi hesap yapamamış ya da fayda ilkesi rehberliğinde haz ve acıya dair tutarlı bir biçimde çıkarımda bulunup karar alamamış insan vardır. Öte yandan kötü hesap da aritmetiğin değil, bizzat kişinin hatasıdır (Bentham, 2011: 21).

¹¹ Eylemi tetikleyen ya da motive eden bu etkenler yahut tahrik edici sebepler, asli ve tali olmak üzere iki türlü koşulun etkisi altına girebilmektedirler. Bunlar: “1. Sağlık, 2. Kuvvet, 3. Dayanıklılık, 4. Bedensel yetersizlikler, 5. Bilginin miktarı ve niteliği, 6. Zihinsel güçlerin kuvveti, 7. Zihnin Sağlamlığı, 8. Zihnin istikrarı, 9. Eğilim çizgisi, 10. Ahlaki hassasiyet, 11. Ahlaki eğilimler, 12. Dini hassasiyet, 13. Dinsel eğilimler, 14. Duygudaşlık hassasiyeti, 15. Duygudaşlık eğilimleri, 16. Karşıtlık hassasiyeti, 17. Karşıtlık eğilimleri, 18. Cınnet, 19. Mutat meşgaleler, 20. Maddi koşullar, 21. Duygudaşlık şeklindeki bağlantılar, 22. Antipatiye İlişkin bağlantılar, 23. Asli fiziksel yapı, 24. Asli zihinsel yapı, 25. Cinsiyet, 26. Yaş 27. Makam, 28. Eğitim, 29. İklim, 30. Soy, 31. Hükümet Şekli, 32. Dini İlgiler.” (Bentham, 2017: 50).

¹² Eylemi motive eden bu tahrik edici nedenler Bentham’a göre sosyal, asosyal ve kendine dönük olarak üç şekilde ele alınabilir. Sosyal: 1. İyi niyet, 2. Şöhret aşkı, 3. Arkadaşlık arzusu, 4. Din; Asosyal: 5. Memnuniyetsizlik; Kendine dönük: 6. Fiziksel arzu, 7. Maddi menfaat, 8. İktidar aşkı, 9. Rahata düşkünlük (Bentham, 2017: 117).

Bentham eylemlerde iyi ya da kötü nitelemesinin ölçütü olarak belirlediği fayda ilkesinin yanı sıra tek başına bütünüyle iyi ya da kötü olarak adlandırılmayacağını ifade ettiği niyet ve kastın aksine mizacın tam anlamıyla iyi ya da kötü şeklinde ifade edilebileceğini savunur. Eylemin eğilimi ve hareket ettiricisinin iyiye yakın olması koşuluyla faydalı olan mizaç, bireylerin zihinlerinde kalıcı olarak bulunan ve bir eylemde bulunurken onların eğilimini belirten bir kavramdır (Bentham, 2017: 127, 130). Eğer mizaç toplumun iyiliğini arttırmaya eğilimliyse iyi, azaltmaya eğilimliyse kötüdür. Öte yandan eylemin yönü ve eylemi tetikleyen etkenin de mizaç değerlendirmesinde dikkate alınması gerekmektedir.

İyilikseverlik yahut hayırseverlik, Hume’da olduğu gibi Bentham’da da fayda ilkesiyle en uyumlu erdem olarak değerlendirilir. Bentham’a göre eylemelerimizi meydana getiren sebepler arasına fayda ilkesiyle bağdaşan ilke iyilikseverliktir, çünkü hem fayda ilkesi hem de iyilikseverlik yüksek ve kapsayıcı kurallara sahiptir (Bentham, 2017: 117). Başka bir ifadeyle fayda ilkesinin, en çok sayıda insan için en fazla miktarda mutluluğu talep eden ve dolayısıyla en fazla sayıda insanın olabileceği en yüksek miktarda faydasını gözetten doğası ile yine çok fazla sayıda insanı kapsayarak onların faydasını ya da menfaatini dileyen iyilikseverlik birlikte son derece uyumludur. Açıktır ki bu uyumun nedeni, ikisinin de çok sayıda insanın çok miktarda faydasını istemesidir. Bir istisna ya da tesadüf haricinde toplumun çıkarlarıyla ters düşmesi durumu olmazsa, iyilikseverlik ve fayda ilkesi toplumun çıkarları konusunda ortak olmaları sayesinde birbirleriyle uyum içindedir (Bentham, 2017: 118).

İyilikseverlik gibi diğer birçok neden eylemlerimize kaynak teşkil ederler. Bir eylem kötüye dönükse bencillikten ya da asosyallikten kaynaklanmaktadır (Bentham, 2017: 123). Bu durumda toplumun mutluluğunu ve faydasını isteyen iyilikseverlik, bencillik ve asosyallikle çatışma içinde olacaktır. Dahası toplumun çıkarlarına ters düşen her eylem ve o eylemin dürtüsü kötü olarak adlandırılacaktır. Bentham’a göre ahlaki kurallar faydanın gözetilmesi, aynı zamanda yüksek miktarda iyilikseverliğin de fayda ile birlikte olduğu anlamına gelmektedir. “Hoşgörünün hakim olduğu medeniyetlerde, kısacası bu türlü kurallara başvuru bir toplumda, ahlaki müeyyidelerle faydalılık, yani yüksek ve üstün hayırseverliğin birbirinden çok uzak düşmesi mümkün değildir” (Bentham, 2017: 132).

Bentham’a göre her şeyde olduğu gibi konulacak kanunlarda da dikkat edilmesi gereken şey toplumu oluşturan bireylerin mutluluğu yani haz ve güvenlikleridir

(Bentham, 2017: 33). Bir insanın eylemleri haz ve acıya yahut acıdan kaçışa dayanmaktadır. Bu nedenle bir insanın arzulanacağı nesne ve yapacağı eylem haz ve acı temelinden kaynaklanmaktadır. Ahlaki ya da hukuki her türlü kuralın hedefi, kapsayabildiği her insana gücünün yetebildiği ölçüde mutluluk temin etmek ve bunun sürekliliğini sağlayabilmektir. Bu kurallar, verimlilik açısından mutluluğa engel olan ve kötülüğe yol açan her türlü şeyi ortadan kaldırmalı ya da en azından zayıflatmalıdır. O halde ilk önce mutluluğu azaltan, insanlara zarar veren durumların etkisiz hale getirilmesi gerektiğini savunan Bentham'a göre fayda ilkesi gereğince, toplumun üyelerine zarar veren eylem devlete de zarar veren eylemdir ve bu nedenle suç olarak kabul edilmelidir (Bentham, 2017: 159, 187). Bireylerin mutluluğu ancak diğer insanların da mutlu olduğu bir toplumda gerçekleşebilir. Bu nedenle her birey öteki insanların da mutluluğunu isteyerek kendisinin mutluluğu için fırsat bulacağı bir ortam yaratabilir.

Nihai olarak Bentham, fayda ilkesini ilk kullanan kişi değildir, fakat bu ilkeyi hem ahlakın hem de yasamanın nesnel ve öncelikli ilkesi olarak kullanan önemli bir isimdir (Copleston, 2000: 10). Öyleyse Bentham'ın faydacılığın kurucusu olarak ahlak felsefesinde birtakım özgün yanları bulunmaktadır. Buna göre o, fayda hesaplamasında herkesin eşit sayılmasını, bireysel ve toplumsal refahın bir arada kolayca hesaplanabilmesi ve son olarak fayda kriterini evrensel olarak sunması onu faydacılık için önemli ve özgün yapmaktadır (Caillé, 2007: 24-5).

Dahası Bentham'ı faydacılıkta sistemli ve rasyonel yapan ve dolayısıyla onu önemli kılan iki nokta bulunmaktadır: Birincisi insan doğasının haz ve acı tarafından yönetilmesi kabulü ve bu nedenle haz ve acı temelinde fayda ilkesini inşa etmesi; ikincisi ise haz ve acının yönetiminde olan her bireyin mecburen bunları hesaplayarak eylemde bulunması gerekliliğini öne sürmesidir. Burada hazzı elde edip acıdan kaçma hesabında, akılla ölçüp tartma söz konusudur (Akarsu, 1982: 197). Bu bakımdan Bentham, insan doğasına ilişkin olmasıyla bilimsel, akılsal hesaba dayanması bakımından da rasyonel bir temel oturtulmuş ahlak felsefesine sahiptir.

1.4. Mutluluğun Nicelliğine İtiraz: John Stuart Mill'in Niteliksel Haz Ahlakı

John Stuart Mill (1806-1873), entelektüel gelişim serüvenine yön veren babası James Mill ve babasının yakın arkadaşı olan Jeremy Bentham sayesinde faydacılık ile

tanışıp faydacı ahlak anlayışının önemli isimlerinden biri olmayı başarır. Ahlak felsefesine ilişkin görüşlerini *Faydacılık (Utilitarinaiism)* adlı eserinde sunan Mill, burada faydacılığa yöneltile eleştirileri haklı ve haksız yönleriyle ele alıp yanlış anlaşılmalara düzeltmek ve daha güçlü bir ahlak anlayışı için yeni bir yorum sunmaya çalışmaktadır. Mill'in faydacılığa dair bu yeni yorumu, babası James Mill ve Bentham'ın fikirleri arasında yaşadığı ruhsal buhranın ardından ortaya çıkar. Babası ve Bentham'ın deneği olarak faydacı görüşleri çerçevesinde faydacı bir kişilik şeklinde yetiştirilen Mill, pek de mutlu bir insan olamaz (Gray, 2001: 203). Bu gerekçeyle o, yaşadığı bu bunalımı, faydacılığa kazandırmaya çalıştığı yeni yorum ile atlatmaya çalışır.

Mill, Faydacılık adlı eserinde “*summum bonum*” (en yüksek iyi) ilkesinin etikte yerini belirtmeye ve onun doğasını açıklamaya çalışır (Urmson, 1968: 14). Mill, Bentham'da ve faydacılıktaki zorluklara gelmeden önce genel olarak ahlak felsefesindeki zorluklara değinir. Ahlakın temelini ne olduğuyla ilgili bir soru olan “*summum bonum*”un felsefenin başlangıcından itibaren filozofları meşgul etmekte olduğunu ve kendi dönemine kadar geçen yaklaşık iki bin yıllık süreçte filozofların hala aynı tartışmaları yaptığını (Mill, 2019: 21) itiraf ederek sözlerine başlayan Mill, ahlaki açıdan doğru ve yanlışın nihai kriterinin belirlenmeye çalışıldığı iki farklı yaklaşımdan söz eder. Mill'in sezgici ve tümevarımcı şeklinde ikiye ayırmış olduğu bu öğretilerin ikisinde de genel yasaların zorunluluğu ve tikel bir eylemde ahlakilik meselesinin algısal değil genel, yasanın tikel eyleme uygulanması ile ilgili olduğu konusunda görüş birliği bulunduğunu ifade eder.

“Sezgici etik ekolü de en az tümevarımcı ekol kadar, genel yasaların zorunluluğunda ısrar eder. Her ikisi de tikel eylemin ahlakiliğinin, bir doğrudan algı sorunu değil, bir yasanın tikel bir duruma uygulanması sorunu olduğunda hemfikirdir. Birine göre, ahlak ilkeleri a priori olarak apaçıktır, terimlerin anlamı kavrandığı taktirde, rıza sağlayacak hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Diğer öğretiye göre ise doğru ve yanlış, tıpkı gerçek ve sahte olan gibi, gözlem ve deneyim meselesidir. Ancak her iki öğreti de ahlakiliğin ilkelerden çıkılarak anlaşıldığını eşit şekilde savunur...” (Mill, 2019: 23).

Peki, ahlaki eylemlerde doğru ve yanlışın ölçütünü veren ilkeye nasıl sahip oluruz? Mill'e göre biz bu ilkelere doğal bir biçimde sezgisel olarak sahip değiliz, çünkü doğru ve yanlış denetimi, neyin doğru ya da yanlış olduğunun önceden kavranışın bir sonucu değil, ancak bunun kavranışına vesile olur (Mill, 2019: 23). Başka bir şekilde ifade edecek olursak ahlaki olarak neyin doğru ya da yanlış olduğu hakkında ilkelere veya duygulara doğuştan sahip değiliz, fakat bunları bilmemizi sağlayan ilkeleri

deneyim ve tecrübelerden sonra öğreniriz. Bu doğrultuda Mill'e göre ahlaki hisler doğuştan değil, konuşmak veya toprak ekip biçmek gibi sonradan edinilmiş bir yetenektir (Mill, 2019: 58). Bu savunu da Mill'in sezgici ya da apriorici ahlak anlayışını değil de tümevarımcı ahlakı benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple apriori bir ahlakçı olarak tanımladığı Kant'ı şöyle eleştirir:

“...ahlaki yükümlülüğün kökeni ve zemini olarak bir evrensel ilk ilke saptamaktadır; o da şöyledir: -öylesine davran ki, davranışının temelindeki ilke, tüm ussal varlıklar tarafından bir yasa olarak benimsensin.- Ancak bu kaideden yola çıkarak fiili ahlaki ödevler türetmeye başladığında, tuhaf bir şekilde, ussal varlıklar tarafından en ahlaksızca davranış kurallarının benimsenmesinde bir çelişki ya da mantıksal olarak (sadece fiziksel de değil) bir imkansızlık bulunduğunu göstermekte başarısız olur. Onun tek gösterdiği, bu ilkelerin evrensel şekilde benimsenmelerinin yarattığı sonuçların kimsenin maruz kalmak istemeyeceği şeklide olacağıdır” (Mill, 2019: 24-25).

Ahlaki açıdan kabul edilemez sonuçlara yol açması nedeniyle eleştirdiği apriori ya da sezgici etik anlayışının aksine tümevarımcı anlayışı destekleyen Mill, ahlak anlayışı için doğru yöntem olan deneyim ile desteklenen en uygun yasa olarak fayda ilkesini açıklamaya çalışır. Mill faydacılığa ilişkin tanımlama yapmadan önce fayda ile ilgili yanlış anlaşılımları düzetmek ister (Mill, 2019: 27). Çünkü Bentham tarafından sunulan faydacılıkta ahlaki olanın mutlulukla yani hazzın mevcut olmasıyla eşitlenmesi birtakım yanlış yorumlara ve beraberinde yoğun faydacılık eleştirilerine neden olmaktadır. Elbette, her türlü etik meselenin temelinde fayda kriterini koyan Bentham gibi Mill de bir faydacı olarak aynı fikri savunur. Böylece ona göre “...fayda, etik soruların hepsinde başvurulacak en yüksek ölçüdür...” (Mill, 2018: 39).

Fayda ya da En yüksek düzeyde Mutluluk ilkesini esas alan ahlak öğretisi, eylemin mutluluk yani hazzın katkısı olduğunda doğru, mutsuzluğa neden olması yani acıya sebebiyet vermesi halinde de yanlış olduğunu savunur (Mill, 2019: 28). Bu noktada faydacılığa karşı ilk ciddi eleştiriler yükselmektedir. Çünkü mutluluk ve hazzın vurgu yapan bu öğretilerde sadece haz sayesinde sağlanan ahlaka uygunluk durumu ilk bakışta, fiziksel zevk düşkünlüğü şeklinde anlaşılmaktadır. Oysa Mill'in desteklediği fayda ilkesi, mutluluğun artırılmasını sadece fiziksel ya da maddi zevk miktarının sayıca çoğaltılması olarak anlamaz. Mill'in savunduğu türden bir fayda ilkesi, hazzı biricik amaç yapmak gibi basit yahut insani mutluluğa yakışmaz bir biçimde derinlikten yoksun hedeflere sahip değildir.

Mill'e göre bu tarzdaki suçlamalara karşı Epikürcüler, kendi ahlak öğretilerinin değil de bizzat suçlamaları yöneltenlerin insan doğasını domuzların duyumsadığı hazzlara benzeterek aşağılık olarak tarif etmektedirler; eğer bu durum doğru olsaydı bir

suçlama ifadesi olacak, insan ve domuz için haz kaynakları aynı şeyi ifade edecek, yaşam kalitesi her ikisi içinde aynı seviyede olacaktı, fakat kabiliyetleri farklı olan insan ve hayvanlar kendilerini tatmin eden hazlarda da ayrılırlar (Mill, 2019: 29). İnsan ve hayvan arasındaki tatmin olunan hazların ayırımından yola çıkan Mill, Epikürcülere yapılan eleştirileri ve bu eleştiriler gıyabında faydacılık eleştirilerini, yukarıda ifade edilen temelde haksız bulur. Hayvanlardan yüksek kabiliyetlere sahip olan insanlar bu çerçevede hazlar talep ederler ve dolayısıyla hayvanları tatmin eden hazlarla asla tatmin olmazlar. Bu da demektir ki insanlar ve hayvanlar arasında zekâ, yetenek ve duygular bakımından büyük bir farklılık vardır ve bu farklılık dolayısıyla insanın arzu ettiği, zevk aldığı hazlar hayvaninkilerle benzerlik göstermez. Doğası farklı iki varlığın elbette aynı hazlardan tatmin olması, aynı mutluluğu yaşaması beklenemez.

İnsan ve hayvan arasındaki bu önemli farktan hareket eden Mill, hazların nicelik ve nitelik ayırımına değinerek insanların elbette zekâ ve üst düzey yeteneklere sahip olmaları doğrultusunda hazlarda niteliğe önem vereceğini ifade eder. Mill, hazlar arasında bazılarının diğerlerine göre daha istenilir olması ve hem nicelik hem de nitelik açısından değerlendirme yapılmasını faydacı ilke için haklı bulur, fakat Mill'e göre tecrübe edilmiş iki farklı hazdan biri ötekine göre daha fazla hoşnutsuzluk getirecek olmasına rağmen yine de tercih edilip daha değerli olarak görülüyorsa diğer hazzın nicelik olarak üstün olması önemsiz olur ve tercih edilen hazzın niteliksel üstünlüğü haklı çıkar (Mill, 2019: 30). Nitekim fayda ilkesinin özü, haz konusunda hesap yapmak ve en çok sayı için en yüksek miktarda mutluluğu temin etmektir. Öyleyse iki hazdan niceliksel olarak daha fazla tatmin sağlayanın tercih edilmeyip ona kıyasla daha az niceliksel doyuma neden olanı seçmek niteliğe bağlı bir değerlendirme yapıldığını gösterir. Burada Mill'in işaret etmiş olduğu hayvandan farklı olarak zekâ ve yüksek kabiliyet sahibi insanın nicelik hesabı değil de nitelik hesabı yapmasının altı çizilmektedir.

Mill'e göre insanların büyük çoğunluğu hazlarda niceliğe değil, niteliğe dönük değerlendirmeler yapma taraftarıdır. Bir hayvanın hazlarına ulaşılma fırsatı sunulan insanlardan çok azı bunu kabul eder ya da zekâ sahibi biri deli olmayı, eğitilmiş biri cahil olmayı ve vicdanlı biri bencil, kötü olmayı kabul etmez (Mill, 2019: 31). Haz konusunda niceliksel hesap yapmak insani değerlere ve derinliğe aykırıdır. İşte bu sebeple “Mutlu bir domuz olmaktansa, mutsuz bir insan olmak yeğdir; mutsuz bir Sokrates olmak da mutlu bir aptal olmaktan iyidir” (Mill, 2019: 32). Bu duruma rağmen

elbette kendilerinden kaynaklı eksikliklerden ve hatalardan dolayı seçimini nitelikten yana değil, nicelikten yana kullanan kişiler bulunmaktadır. Gerek bedensel hazlar gerekse zihinsel hazlar arasındaki seçimlerde insanlar, karakterlerindeki zayıflık sebebiyle değersiz ve uzun vadede zarar verecek olanı tercih edebilirler (Mill, 2019: 32). Buna göre mutlu bir domuz ve mutsuz bir Sokrates olmayı seçen iki insan arasında bilgi ve karakter bakımından ayırım bulunmaktadır.

Mill'in, fayda ilkesinin ispatını göstermeye yönelik girişimi, hazlarda niteliksel ayırım yapması ve manevi hazları maddi olanlara kıyasla üstün olarak tanımlaması onu, Bentham'dan ayırmaktadır (Barry, 2004: 133; Pieper, 2012: 228). Öyleyse Mill'i Bentham'dan ayıran özellikler olarak ifade ettiğimiz fayda ilkesine yönelik kanıt sunmaya çalışmasını ve niteliksel hazları esas almasını aynı zamanda onu Bentham'a kıyasla bir adım öne çıkaracaktır. Ona göre her insan en yüksek iyiyi arzular ve eylemlerinde mutlaka en yüksek miktarda mutluluk hedeflerler. İşte bu fayda ilkesine işaret etmektedir. En Yüksek Mutluluk İlkesinde kendinde değeri için arzulanan, nicelik ve niteliksel olarak acıdan uzak, zevkler bakımından ise kazançlı vaziyetin nihai amaç olması nedeniyle fayda ilkesi hem mutluluğu artırma hem de mutsuzluğu azaltma gibi iki önemli hedefi taşır (Mill, 2019: 34-5). En yüksek mutluluk, yalnızca hazzın arttırılmasını değil aynı zamanda acının da olabildiğince aynı ölçüde uzaklaştırılmasını sağlamalıdır. Bu bağlamda mutluluk sadece hoş olma değil aynı zamanda acıdan da yoksun olma olarak anlaşılmalıdır. Mill, mutluluğun insanın bütün yaşamı boyunca zevk içinde olması anlamına gelmediğini, onun yaşamdan verebileceği kadarını istemesi olduğunu savunur. "Mutluluk diye bahsettikleri şey, hayat boyu mest olmak değildir; az ve geçici acılardan oluşmuş bir varoluş içindeki anlar ile şüphesiz edilgin değil etkin olan pek çok ve çeşitli hazlardır ve tüm bu şeylerin temeli olarak da yaşamdan bahsedebileceğinden fazlasını beklememektir" (Mill, 2019: 36).

Hem Hume'da hem de Bentham'da gördüğümüz faydacı ahlak anlayışıyla son derece uyumlu olan yardımseverlik ilkesi, Mill tarafından da gündeme getirilir. Ona göre faydacılıkta, insanların başkalarının iyiliği veya mutluluğunu sağlamak için kendi refahından vazgeçme ya da fedakarlıkta bulunma gücü bulunmaktadır (Mill, 2019: 40-41). Fakat bu noktada gelen tarafsız bir biçimde fedakar olma kuralına gelen eleştiriyi Mill haklı bulur. İnsanlar daima kendi refahını çoğunluk için saf bir iyilikseverlikle feda edebilir mi? Faydacı ölçütte doğru ve yanlışın kriteri olan mutlulukta esas olan herkesin mutluluğudur ve faydacılıkta kişi mutluluk konusunda şahsının ve toplumun mutluluğu

arasında kaldığında saf yardımsever bir biçimde toplumun mutluluğunu tercih etmesi istenir (Mill, 2019: 41). Oysa insanın kendi refahını tamamen gözden çıkarıp saf bir biçimde toplumun refahını sağlamak için çabalaması mümkün bir eylem olarak görülmemektedir. İnsanların kendi çıkarları söz konusu olduğunda mutlak bir biçimde tarafsız ve fedakar olmaları beklenemez, beklenmemelidir. Bu nedenle Mill'e göre faydacı etikte mutluluğun miktarının arttırılması, erdeme dair bir amaçtır; öte yandan bir kişinin, mutluluğu bütün toplum için arttırması istisna olması nedeniyle burada en azından zararlı olanı yapmamak ve topluma fayda sağlayacak olana saygı duymak ima edilir (Mill, 2019: 44). Başka bir ifadeyle açıklayacak olursak faydacı ahlak erdemin bir gereği olarak mutluluğun kapsayıcı ve çoğalan bir nitelikte olmasını talep eder, fakat bu görevin faili olarak eylemde bulunan kişiden söz etmek çok yaygın değildir. Nitekim pratikte kişiden bunu tek başına sağlaması mümkün görülemez.

Faydacılığa getirilen eleştirileri incelemeye, tek kişinin pratikte tarafsızca fedakarlıkta bulunup bulunamayacağı problemi ile başlayan Mill, ahlaki doğrunun eylem sonucuna bağlanması ile doğan problemle devam eder. Faydacılık için erdemli bir kişiliğin kanıtı, kişinin iyi eylemlerde bulunması, kötü eylemlerden de olabildiğince uzaklaşmasıdır (Mill, 2019: 45). Erdemli kişinin gerçekleştirdiği iyi eylemler ise çok sayıda kişinin yüksek miktarda faydasını gözeten bir nitelikte tanımlanır. Şu halde iyi ya da ahlaken doğru eylemde, eylemin neticesine odaklanılmaktadır. Bu noktada eylemlerde sonuca odaklanmış olan faydacılık eleştirilere maruz kalmaktadır. Mill'e göre faydacılığın, doğrudan eylem sonucuna odaklanmış olması onun insanları duygusuzluğa sürüklediği ve yardımseverlikten uzaklaşmaya ittiği eleştirileri her ahlak öğretisi için yapılabilir, çünkü bu eleştiride eylemin iyi ya da kötü olması, eylemi meydana getiren kişinin iyi ya da kötü olması ile ilişkilendirilerek hatalı bir değerlendirilme yapılmaktadır:

“Sıklıkla faydacılığın insanları soğuk ve duygudaşlık yoksunu kıldığı iddia edilir; bunun, onların bireylere dönük ahlaki hislerini dondurduğu; onların sadece eylemlerin sonuçlarının kupkuru ve katı düşünülüşünü göz önünde bulundurmaya ittiği, bu eylemlerin içinden çıktıkları ahlaki nitelikleri dikkate aldırmadığı söylenir. Eğer buradaki iddia, insanların bir eylemin doğruluğu ve yanlışlığına ilişkin yargıların o eylemi yapan kişinin niteliklerine ilişkin görüşleri tarafından etkilenmesine izin verilmediğiye, bu sadece faydacılığa değil, her tür ahlaki ölçüte yöneltilebilecek bir suçlamadır; zira bilinen hiçbir etik ölçüt, bir eylemin iyi ya da kötü oluşunu onun iyi ya da kötü olan biri tarafından yapılmasıyla ya da dahası cana yakın, cesur ve hayırsever ya da tam tersi biri tarafından yapılmış olması ile değerlendirilmez. Bu düşünceler, eylemleri değil, kişileri değerlendirmeye ilgilidir; ve faydacı teoride, kişilerin eylemlerinin doğruluğu ve yanlışlığı dışında onlar hakkında bizi ilgilendiren başka şeyler de olduğu olgusu ile çelişen herhangi bir şey yoktur” (Mill, 2019: 44-45).

Mill faydacılığa ilişkin sunulan eleştirilerde, bu eleştirilere temel oluşturan problemlerin çoğunluklu diğer ahlak sistemlerinde de mevcut olduğunu ifade eder. Yani faydacılıkta problemlerin olması sadece ona özgü değil aksine her ahlak sistemi benzer nedenlerle benzer problemler içerir. Bu problemlerden biri de ahlaki kriterlerin pratik duruma uygulanışıyla ilgilidir. Diğer ahlak sistemlerinde olduğu gibi faydacılıkta da ahlaki kriterlerin uygulanışında esnememesi veya ihmalkârlığı konusunda sıkıntılar bulunmaktadır, fakat Mill'e göre faydacılık bu ayrılıkları çoğunlukla somut ve anlaşılır yollarla çözülmektedir (Mill, 2019: 46). Nitekim fayda ilkesinin deneyime dayanan yapısı itibarıyla somut varlık alanında sergilenen insani eylemleri açıklığa kavuşturmaktan uzak değildir.

Mill ayrıca faydacılığa yöneltile Tanrı inancından uzak olduğu eleştirisine de cevap vermeye çalışır. Ona göre eğer Tanrı yarattığı insanların mutluluğunu istiyorsa burada faydacı öğreti Tanrı'nın emirleri ile uyumlu, inançlı bir öğreti olacak ve Tanrı'nın iradesi ile ortaya çıkan ahlak ilkeleri de faydacılığın gerekleriyle uygundur (Mill, 2019: 47). Öyleyse faydacılığı, Tanrı'yı tanıyan yahut bir ilahi dini benimseyen bir ahlak öğretisi olarak sunamasak da en azından Tanrı'nın emirleri ve faydacılığın ilkelerinin birbiriyle örtüşeceğini ifade edebiliriz.

Mill, fayda ve çıkarıcılık teriminin birbirine eşitlenerek yapılan faydacılık eleştirisini de çıkarıcılığın doğru anlamını vererek karşılamaya çalışır. Faydacılığın çıkarıcılıkla aynı anlamı ifade ettiği ve bu nedenle ahlaka aykırı olduğu bir yanlış anlaşılmalıdır, çünkü çıkarıcılık, failin şahsi menfaati için diğer insanların iyiliğini feda etmesidir ve burada faydacılıkta gözetilmesi kritik olan çok sayıda insanın mutluluğu ilkesine aykırı bir durum olarak iyi olanı değil de zararlı olanı ifade etmektedir (Mill, 2019: 47-48). Şu halde çıkar, bir kişinin kendi iyiliği için diğer insanları hiçe sayarak giriştiği bir durumu temsil ederken faydada mümkün olduğunca çok fazla sayıda insan için mutlaka iyi olanı gerçekleştirme arzusu bulunmaktadır. Öte yandan Mill'e göre faydacılığa yapılan eylemin sonucunda genelin mutluluğunu gözetmek için yapılacak hesap için yeterince zamanın olmadığına yönelik eleştiri de haksızdır, çünkü insanoğlunun yaşamı boyunca deneyim ve deneyime tabi olan sağduyu ve yaşam ahlakı ile elde ettiği eylemlerin eğilimlerini miras olarak taşır (Mill, 2019: 49). Öyleyse her defasında eylemin sonucu için hesap yapılmak yerine geçmiş tecrübelerden faydalanılarak en çok fayda kazandıracak eylem seçilebilir.

Mill'e göre her ahlaki ölçütte olduğu gibi fayda ilkesinin de nihai yaptırımının ne olduğunun sorgulanması haklıdır. Bu bakımdan fayda ilkesinin de birtakım yaptırımları bulunmaktadır ki bunlar birey ve toplum arasındaki ilişkiyi de analiz etmemizi sağlayan içsel ve dışsal yaptırımlardır. Dışsal yaptırımlar, öteki insanlara ve Tanrı'ya karşı beğenilme isteği veya beğenilmeme korkusu ve yine duygudaşıktan ve sevgiden yola çıkıp bencil eylemlerden uzaklaşarak Tanrısal iradeye uymaktır (Mill, 2019: 54). Dışsal yaptırımlarda odak noktası çoğunlukla dini inanç ya da gelenekler gibi toplumsal düzlemde yaygın olan durumlardır. İçsel yaptırımlar ise ödevin ihlali durumunda ortaya çıkan ruhtaki bir histir ve Mill'e göre hem faydacılık hem de diğer ahlaki ölçütler için yaptırım olmasında sakınca olmayan bu his, vicdanı oluşturan şeyin temelinde de bulunmaktadır (Mill, 2019: 55-56). Öyleyse dışsal yaptırımlar fiziksel, içsel yaptırımlar ise ruhsal olarak adlandırılabilir. Vicdan, kişilerin hem kendi hem de diğer insanların mutluluğunu arzulayan eylemlere yönelmesini aksi durumdan kaçınmasını sağlayacaktır. Vicdan ile burada, faydacılık için son derece önemli olan birey ve toplum arasındaki denge sağlanacaktır.

İnsanların diğer insanlarla birlikte olma isteği olarak toplumsallık hissinin, çoğunluğun mutluluğunu temel alan faydacılık için sağlam bir zemin oluşturduğunu savunan Mill'e göre "Eşitlerden oluşan toplum, ancak herkesin çıkarlarına eşit derecede saygı duyulması anlayışı çerçevesinde var olabilir" (Mill, 2019: 59). Fayda ilkesinin kendisini özgürce gerçekleştirebileceği biricik alan, öteki insanlara karşı iyiliksever olan ve kendi çıkarlarını tehlikeye atmadıkça fedakarlık gösteren insanlardan meydana gelen toplumdur. Bu duyguları taşıyan insanlar mutluluğu, toplumun hemen tamamını kapsayacak biçimde çoğaltmaya yönelik eylemlerde bulunurlar. Bu eylemler herkes gibi bireyin kendisini de kapsamaktadır. Kendi mutluluğu gerçekleşmeyen birey diğer insanların mutluluğu için motive olamaz. Tarif edilen bu toplum, iyiliksever duygularını toplum içinde kendi mutluluğunun temini ile pekiştiren ve bu ölçüde ötekilerin de mutluluğunu arttırmaya yönelen insanlardan oluşur. Özetlemek gerekirse bu toplum, fayda ilkesinin hakim olacağı ve devamlılığını sağlayacağı medeni toplumdur. Mill'e göre medeni bir toplumda her birey, hem kendisi hem de kolektif fayda arzusuyla diğer insanlara saygı gösterir ve his güçlendikçe her birey diğer bireyleri de duygudaşlık ile cesaretlendirir (Mill, 2019: 59-60). Bu durum yukarıda söz ettiğimiz insanlarda bulunan toplumda yaşama arzusu sayesinde kendisi için istediği mutluluğu ve refahı toplumu meydana getiren her insan için de isteyeceği bir his doğuracaktır. Mill'e göre en yüksek

mutluluk ahlakında nihai yaptırım, bencillikten kurtulup öteki insanların iyiliğini kendi iyiliğimizle ahenkli bir vaziyete getirecek güçlü ahlak hissidir, öyle ki Mill, başkalarına önem vermeyen insanların zihinlerinin ahlaki bakımdan boş olduğunu ifade eder (Mill, 2019: 62).

Faydacı öğretisi de önemli bir yere sahip olan mutluluk; arzulamak, haz ve refah gibi kavramlarla birlikte ele alınmaktadır. Nitekim bir şeyin arzulanması ve haz verici olması ile kaçınma ve acı vericiliğin birlikteliği çerçevesinde faydacılıkta, amaç olarak arzulanır biricik şeyin mutluluk olduğu ortaya çıkar (Mill, 2019: 68, 63). Mill'in ifadesinden anlaşıldığı gibi faydacı ahlak için mutluluk, eylemlerin sonucunda elde edilmek istenen yegâne arzu nesnesidir. Bu mutluluk, tek tek kişilerden başlayıp topluma yayılacaktır. Toplum, tamamı ya da tamamına yakını mutluluğu arzular ve elde etmiş kişiler bütünüdür. Mutluluğun, eylemlerde biricik arzu nesnesi olması savunusu, bu noktada faydacılık için diğer bir eleştiriye kapı aralamaktadır. Şöyle ki ahlaki bir eylem için kıstasın mutluluk ile belirlenmesi, mutluluk dışında bir şeyin arzu edilmeye değer olmadığını ifade etmektir ve bu açıkça mutluluğa yol açmayan herhangi bir şeyin arzu edilmeye layık olmaması nedeniyle ahlaki olarak da doğru olamayacağını savunmaktadır. Kişisel mutluluk kişi için, toplumsal mutluluk da genelin mutluluğu için iyi olduğundan mutluluk, eylemlerin biricik amacı olarak ahlaklılığın kriteridir biçimindeki bir ifade, mutluluğun eylemler için tek hedef ve kriter olarak anlaşılmasına sebep olan bir eleştiriye meydana getirmektedir (Mill, 2019: 64).

İnsani eylemlerde mutluluğun tek hedef olmaması hatta mutluluk dışında da hedeflerin mevcut olması ve dolayısıyla mutluluğun tek başına, eylemler için ahlaki bir kıstas biçiminde anlaşılması gerekmektedir. Mill için bu eleştiri, yanlış anlaşılabilir bir faydacılıktan beslenmektedir. Çünkü eleştiriye göre fayda ilkesi eylem sonucunda erişilmek istenen mutluluktan başka bir hedefe sahip değildir ve dahası her şey mutluluk için araç olarak kullanılmaktadır. Oysa fayda ilkesi, erişmek istenilen hazzı ya da kaçınılan acıya, mutluluğa ulaşmak için kullanılan araçlar olarak değil, bunların bizzat kendileri için arzulanır ve amacın bir parçaları oldukları için istenirler ki erdem tam olarak bu şekilde kendisi için arzu edilendir (Mill, 2019: 65-64). Başka bir ifadeyle mutlu olma hedefine ulaşmak için araç olarak kullanıldığı iddia edilen haz veren öğeler arasında mutluluğu oluşturan parçalardır ve ondan ayrı şeyler değildir. Ayrıca Mill'e göre kendinde bir değer olan ve sadece kendisi için istenen erdem gibi unsurlar da eylemler için birer hedeftir.

Mill'in yine fayda ilkesi çerçevesinde incelediği ahlaki bir değer olarak adaleti ele alır. Mill'e göre faydaya dayalı adalet, bütün ahlak çeşitlerinde en önemli parçayı oluşturan ve toplumsal fayda söz konusu olduğunda en üst konumda olması gereken ahlaki gerekliliktir (Mill, 2019: 85, 99). Fayda temelinde bu derece öneme sahip olan adalet, bireylerin haklarını elde edebilmesi için kritik bir kavramdır. Bu nedenle ona göre bir insanın yasal haklarına erişmesini engellemek, bu haklara saygı göstermemek adaletsizlik; haklara saygı göstermek ise adildir (Mill, 2019: 73). Kendi hakları ve diğer insanların hakları arasında uyumu, fayda temelinde yakalayıp kendisini diğer insanlardan az ya da çok hesaplamayıp herkesi bir hesaplayan ve adil eylemde bulunan her insan ahlaka da uygun eylemi gerçekleştirir. Bu da Mill'in Bentham'dan aktarmış olduğu herkesin bir sayılması ve hiç kimsenin birden fazla sayılmaması gerektiği ifadesine işaret etmektedir (Mill, 2019: 97).

Mill, erdemli ve adil olmak gibi konuları fayda çerçevesinde inceledikten sonra yine fazlaca üzerinde durduğu özgürlük konusuna değinir. Mutluluk kazandırmaksızın kendinde değere sahip olan adalet gibi özgürlük de kendi değeri bakımından kendisi için arzu edilendir. Mill için özgürlük, faydayla ilişkisi gözetilmeksizin kendinde değere sahiptir (Barry, 2004: 139). Öte yandan ahlaki bakımdan doğru eylemde bulunmanın ve fayda veren, mutluluk kazandıran eylemler gerçekleştirmenin özgür olmaya dayandığını da reddetmez. Buna göre başkalarının kendi mutluluğu için çabalamasına engel olmadan bir insanın kendi mutluluğu ve refahı için çabalayabilmesi olan özgürlük, mutluluk için en önemli koşullardandır (Mill, 2018: 42, 107). Kişi toplumsal bir varlıktır, fakat önce kendi bireyselliğine özen göstermeli, kendi kişiliğini sağlam bir temel üzerinden inşa etmelidir. Kişi kendisi hakkında arzu ettiği kararı alabilir, fakat burada sınır, toplumda diğer insanların zarar görmemesidir (Mill, 2018: 37-38). Başka bir ifadeyle kendinde bir değere sahip olan özgürlükte esas ilke, insanların diğer insanlar için tehdit unsuru olmaması ve bu insanların özgürlüğünü yaşamasını engellememesidir. Öyleyse özgürlükte, tek tek bireylerin yaşam alanına dikkat çeken Mill için insanın, toplum içinde konumunun yanı sıra bireyselliği de son derece önemlidir.

İKİNCİ BÖLÜM

FAYDACILIĞA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

2.1. Genel Eleştiriler

Hemen her ahlak teorisinde olduğu gibi faydacı ahlak anlayışı da temel tezleriyle belirgin bir biçimde ortaya çıktığı günden günümüze kadar olan süreçte, dikkatleri üstüne çekmeyi başarır. Faydacı ahlakın bu temel tezlerine karşı teorik ve pratik çerçevede birçok eleştiri ve itiraz yöneltilir. Bu eleştiriler genellikle faydacılığın kurucuları ve temel savunucuları olan Bentham ve Mill üzerinde yoğunlaşmaktadır. Öte yandan yaşamı esnasında bu eleştirilerden haberdar olduğu kadarını eserlerinde konu edinen ve kendisi de Bentham'a eleştiri getirerek faydacılığa yeni bir yorum sunmaya çalışan Mill, bu noktada önemli bir isimdir. Şu halde eleştiriler, hem faydacılığın Bentham ve Mill tarafından inşa edilen ilk ve klasik biçimine kapsayıcı olarak yöneltilmekte hem de faydacılığın ilk biçimi olarak ayrımı yapılan eylem faydacılığa dönük özelleştirilmektedir. Burada eylem faydacılığa odaklanan eleştiriler ve bu eleştirilere yanıt vermeye çalışan kural faydacılığı ayrımı ortaya çıkmaktadır. Nitekim eylem faydacılığın ahlaken uygunsuz sonuçlarına işaret eden eleştiriler doğrultusunda faydacılar tarafından fayda ilkesi yeniden formüle edilmeye çalışılır (Feldman, 2012: 94). Dolayısıyla bu çizgide faydacılığa yöneltilen eleştirileri, genel eleştiriler ve bu eleştirilere yanıt vermek üzere geliştirilen ve dolayısıyla eylem-kural faydacılık ayrımını oluşmasını sağlayan eleştiriler biçiminde iki aşamada ele almaya çalışacağız.

Öncelikle, teleolojik bir etik teori olan faydacılığa ilk genel eleştiriye, deontolojik etik ile gerilimi bağlamında ele alabiliriz. Teleolojik ve deontolojik etik gerilimi ise eylem sonucunda odaklanılan “iyi” ve eylem sonucu ne olursa olsun öncelik tanınması gereken “hak” kavramları bağlamında gelişmektedir.¹³ Buna göre ahlaki eylemlerin değerlendirilme ölçütü olan ve eylemin sonucunda gözetilen iyi, teleoloji için önemliyen hakka, iyiye göre öncelik tanıyan deontoloji için eylemler iyiden ve sonuçlarından bağımsız olarak özünde ahlaki bakımdan doğru ya da yanlıştır (Spinello,

¹³ John Rawls, Bir Adalet Teorisi'nde bu ayrımı şöyle yapar: Faydacılık teleolojik bir teoriyken hakkaniyet bakımından adalet deontolojik bir teoridir. (Rawls, 2018: 59). Faydacılık, teleolojik olduğu için eylemlerde hedeflenen sonuca odaklıdır. Böylece eylemin amacı, iyinin maksimize edilmesidir. Fakat adalette iyinin maksimize edilmesi ideali yoktur; aksine deontolojik bir teori olan adalet için hakkaniyet, iyiden önce gelir (Rawls, 2018: 59-60).

2005: 367). Deontolojik etikte en önemli isim Kant'tır. Kant'ın ödev ahlakı çerçevesinde, önceki bölümde ifade ettiğimiz faydacılığa zemin oluşturan mutluluk, iyilik, haz ve acı ilkelerine yönelik eleştirilerinin olduğunu görmekteyiz. Bu bakımdan Kant'ın, özgür istencin yasa koyuculuğundan kaynaklanan ödevi esas alan deontolojik ahlakı ile teleolojik bir etik olmak bakımından faydacılığa karşı eleştirel olduğunu ifade edebiliriz. Öncelikle Kant, mutluluğun ve mutluluk temelinden doğan faydayı, refahı ya da iyiliği talep eden isteklerin deneyden kaynaklandığını ve bu sebeple değişkenlik gösterdiğini ifade eder. Mutluluk ilkesi ile kurulan maksimler istencin yasası olmaya uygun değildir; mutluluk, deneysel öğelerden oluşması nedeniyle kesin, tutarlı bir yapıda olmayıp maalesef ki belirsizdir ve dolayısıyla evrensellik taşıyacak kurallar vermesi imkânsızdır (Kant, 2015: 34, 60; 2016: 65).

Ahlak duygusunu, mutluluk ilkelerine dahil eden ve Hutcheson'ın¹⁴ duygudaşıktan hareket eden etiğini ahlak duygusu ile aynı türden kabul eden Kant, deneysel kaynaktan çıkan bu ilkelerin fayda olsun ya da olmasın hoşlanma yoluyla refah için vaatte bulunduğunu savunur (Kant, 2015: 60). Öyleyse mutluluk ile ilgili temel sorun, deneysel olması nedeniyle olumsal yapısıdır. Deneysel kaynaktan doğan bir ilke, olduğundan başka türlü olmaya ya da kişilere ve durumlara göre farklı biçimler göstermeye müsaittir. Durum ve kişi çerçevesinde değişen, rastlantılardan beslenen ve dolayısıyla deneysel ilkelerden temel bulan bir ahlak yasası kabul edilemezdir. Kant öğüt ve buyruk ayrımı ile mutluluk ve ahlak ilişkisini daha belirgin bir şekilde ayırmaya çalışır. Mutluluğun öğüt verici veya vaat edici yapısı da yine onun deneysel olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre mutluluğu elde etme öğüttür, oysa ahlak yasası buyurur (Akarsu, 1968: 117).

Mutluluk, öznel olan ve yalnızca deneysel olarak bilinen haz ve acı duygusuyla ilgilidir. Hazza ulaşma ve acıdan kaçınma her ne kadar insanlarca ortak olsa da yine de ben sevgisi temelinde bir pratik yasa rastlantısalıdır (Adugit, 2017: 225-226). Diğer yandan hazzın ve acının ya da iyinin ve kötünün bir arada hesabı bunların birbirinden ayrılmasını da zorlaştırmaktadır. Erdemli ve kötü davranışların aynı sınıfta ele alınması daha iyi hesaba yol açabilir, fakat burada erdemli ve kötü olanın ayrımı ortadan kaldırılmış olunuyor, o halde ahlaklılığın temeline bozucu etkide bulunan istekleri dahil eden kişisel mutluluk, kabul edilemezdir (Kant, 2015: 60). Mutluluk ve duygulara

¹⁴ Kant, Pratik Usun Eleştirisi'nde Ahlaklılık İlkelerinde Pratik İçeriksel Belirleme Nedenlerini Öznel, İçsel ve Nesnel olmak üzere üçe ayırır. Bunlardan fiziksel duyguya dayalı olan (Epikuros) ve ahlak duygusu olan (Hutcheson) İçseldir (Kant, 2016: 71).

dayalı çeşitli istekleri göz önünde bulundurduğumuzda ahlakın mutluluk ile temellendirilemeyeceğini görmekteyiz.

Kant, mutluluk ve ahlak duygusu eleştirisiyle ahlakın kaynağının değişkenlik ve rastlantısallık taşıyan duyguların olamayacağını da ifade ederek duygu ve akıl ikilemini oluşturmuş olur. Kant, etikte akıl-duygu ikileminde elbette ahlak yasasını duygulara değil akla dayandırır (Adugit, 2017: 305-308). Değişken ve kişisel olan duyguların aksine akıl, kesin ve evrensel ilkelere kaynaklık eder. Ödevin, "...duyguları okşayıcı hiçbir eğilim taşımayan..." (Kant, 2016: 128) yapısından dolayı da bu eleştiriler akıl-duygu karşıtlığında ahlak için aklın esas alındığını gösterir. Kant için ödevin yasa koyucu anlamı yalnızca kesin buyruklar ile mümkündür (Kant, 2015: 42). Duygular ise kesin buyruklar taşımanın aksine oldukça kişisel ve rastlantısaldır. Kant'a göre bir nesneye karşı duyulan arzu, istek deneyime aittir ve bu nedenle nesneden edinilen haz ve acı kazanımı önceden belirlenemeyip kişilerin ben-sevgisine, şahsi mutlulukların yani öznel ilişkilerine dayalıdır (Kant, 2016: 46-47). Şu halde eylemlerin sonucunda kazanılması hedeflenen ve ahlak ilkesi olarak sunulan mutluluk, esasında her insan için farklılaşan bireysel arzu ve ben sevgisine işaret eder ve bu nedenle bulanık olan bir durumu ifade eder. Bu nedenle "...mutluluk ahlak yasasına uyma gereğiyle bağlantılı değildir." (Kant, 2016: 181).

Faydacılığa yöneltile eleştirilere genel olarak baktığımızda, bunlardan en acımasızı şüphesiz Nietzsche'ye aittir. Tıpkı doğru olanın kişiye göre değiştiği gibi ahlaken iyinin olanın da değiştiğini savunan Nietzsche, İngiliz faydacılığını, çoğunluğun mutluluğunu değil, sadece İngiltere'nin mutluluğunu ve İngiliz ahlakını desteklediği için samimiyetsizlikle suçlamaktadır (Nietzsche, 2018: 156-157). Bu gerekçeye ve kendine özgü insan yorumuna dayanarak "İnsan mutlu olmaya çalışmaz; yalnızca bir İngiliz yapar bunu" (Nietzsche, 2010: 5) ifadesi ile eleştirisini daha da belirginleştirir. Nietzsche'nin tespitlerine göre çoğunluğun ya da herkesin refahını sağlamak gibi bir ideal İngilizlerce masumane bir biçimde sunulmaya çalışılır, ama durum bu kadar basit görünmemektedir. İfade edildiği gibi doğru olan şeyin ne olduğu konusunda ortak bir nokta bulmanın imkânsızlığı nedeniyle evrensel ahlak kurallarından söz etmek de mümkün değildir. Öte yandan yardımseverlik ya da bencil olmama gibi değerlerin fayda getirdiği bir ya da birkaç kişi tarafından övülüp sonrasında alışkanlığa dönüştürülerek kendinde bir değere sahipmiş gibi sunulmasını şöyle eleştirir:

““Bencil olmayan eylemler,” -diye buyuruyorlar- “ilkın, eylemin yöneltildiği, yani eylemin yarar sağladığı kişiler tarafından övölüp iyi olarak tanımlanmıştır; sonradan övgünün bu kökeni unutulmuş ve bencil olmayan eylemler, alışkanlık gereği hep iyi diye övölmiş olduklarından, iyi olarak da algılanmıştır - sanki kendi başlarına iyi şeylermiş gibi.” Hemen görülüyor ki, bu türetme zaten İngiliz psikolog mizacının tüm tipik özelliklerini içeriyor, - “yararlılık”, “unutma”, “alışkanlık” ve sonunda da “yanılgı”; işte daha yüce olan insanın, şimdiye dek insana has bir tür ayrıcalıklılaşmasına gurur duymuş olduğu bir değerler dizgesinin temelini oluşturan şeyler” (Nietzsche, 2011: 17-18).

Nietzsche'nin kendi felsefesi çerçevesinde doğrudan İngiliz faydacılığını hedefleyen eleştirilerinin ardından faydacılığa yapılan genel eleştirilere göz atabiliriz. Öncelikle faydacılıkla ilgili ciddi bir problem olarak sunulan bir eleştiriyi ele almamız uygun olacaktır. Buna göre faydacılıkta, eylemlerin ahlaki olarak doğru ve yanlış olup olmadığının kararının verilmesinden önce, eyleme dair sonuçların hesabının yapılması gerekliliği ve olası bütün sonuçlarının sonsuz sayıda olacağından hesaplamanın mümkün olmaması ve eylemin iyi ya da kötü olduğunun asla tespit edilememesidir (Stroll, vd. , 2017: 121). Bir eylemin gerçekleştirilmesi durumunda, ahlaki açıdan doğru olacağı tespit edilmiş olabilir; fakat bu eylemin sonuçları uzun vadede sonsuz sayıda ihtimal taşıdığından kötü durumlara da yol açabilir. Faydacılık bir eylemin bütün sonuçlarının sonsuza kadar hesap edilmesini, sınırlı zamana ve yetilere sahip bir insandan talep edemez, etmemelidir. Bu durumda olası iyi sonuçlar hesap edilir, ama bu sefer de arzu edilen eylemin öznel nedenlerle tespit edildiği ortaya çıkar (Stroll, vd. , 2017: 122). Öznel gerekçeler ise normatif bir teori olarak faydacılığın evrensel bir ahlak yasasına sahip olmasını engeller.

Diğer bir eleştiri ya da itiraz ise “bu kuram, eylemlerimizin, onların meydana gelmesini sağlayan motivler dikkate alınmadığında gerektiği gibi değerlendirilemeyeceğini sıkça düşünen sıradan insanların inançlarını ihlal etmektedir” (Stroll, vd. , 2017: 122). Eleştirinin odak noktası, bir eylemin ahlaken doğru olup olmadığına ilişkin verilecek hükmün, o eylemin sonucuna değil, onu harekete geçirici amacın ne olduğuna bakılarak verilmesi gerektiğidir. Fakat faydacılık, fayda ilkesi izinde, eylemin hangi nedenlerle ve nasıl başladığı ile değil sonucuyla ilgilenmektedir. Söz konusu eleştirinin savunusu, ahlaki bakımdan hakkıyla yapılacak bir değerlendirme için eylemin başlamasını ve gerçekleşmesini sağlayan motiv de dikkate alınmalıdır. Öyleyse yalnızca sonuca odaklanmak esasında kötü bir motive sahip olan ama en çok sayıda kişi için en yüksek fayda kazandıran eylemi haklı kılmaz ya da iyi motivlerin sonuç adına görmezden gelinmesi onların varlığını yok saymaz.

Faydacılığın eylemin sonucuna odaklanıp yaptığı hesaplama vurgusu onun insanları sadece faydası ya da çıkarları için hesap yapan duygusuz varlıklar olarak algılanmasına neden olmaktadır. Öyleyse bir eleştiri de bu algı üzerinden gelir. Faydacılık için insanın doğası gereği bencil ve hesapçı olması kabulü ortaya bir zorluk çıkarmaktadır ve bu da insanın her zaman hesap yaptığı ama bunu itiraf etmediği ve hesap yapıp bunun farkında olmadığı gibi birbirini destekleyen iki açıklamayla desteklenmektedir (Caillé, 2007: 70-71). Bu eleştiri Mill tarafından da gündeme getirilir ve faydacılığın çıkarıcılıkla aynı anlama gelmediği açıklanır.

Faydacılık için eleştiriler, dosdoğru bir biçimde faydacılığa atıfta bulunduğu gibi faydacılığın aksi yönünde savunulara sahip olan ahlak teorilerinin dolayımından yola çıkılarak da yapılabilir. O halde faydacılığın karşısında duran ahlak teorilerinin temel tezleri de faydacılık için birer eleştiri oluşturabilir. Örneğin öznelci¹⁵ ahlak anlayışlarının kendisini desteklemek için kullanmış olduğu egoistik kanıt da faydacılık için bir eleştiri ya da itiraz sunmaktadır. Buna göre egoistik kanıt, bir insanın eylemi eğer kendi faydasını ve mutluluğunu sağlamıyor fakat çoğunluğun refahına katkıda bulunuyorsa bu eylem iyi ve uygulanması ahlaki değil aksine yanlış veya kötüdür (Stroll, vd. , 2017: 151).

Öte yandan faydacılığa eleştiriler, eylemi esas alarak da çeşitlenebilmektedir. Örneğin bir kişinin ahlaken vazifesi olmayan fakat gerçekleştirirse fazlasıyla övgü alacağı bir eylem, çoğunluğa sağlayacağı fayda açısından verimli olacaktır ki diğer yandan da bu eylemden daha fazla fayda sağlayacak bir eylem varsa bu durumda bu eylem faydacılık tarafından ahlaki olarak vazife sayılacaktır (Feldman, 2012: 77-79). Başka bir ifadeyle ahlaki açıdan vazife sayılmayacak bir eylem fayda ilkesi çerçevesinde gerçekleştirilmesi yükümlü bir eyleme dönüştürülmektedir. Buradaki problem ahlaki yükümlülük sayılmayan eylemlerin imkânsız olması gerçekleştirilmesinin istisna olmasıdır.

Burada ifade ettiğimiz gibi faydacılığa dair genel çerçevede çizilen eleştirilerin yanı sıra Bentham ve Mill'i doğrudan işaret eden eleştiriler de bulunmaktadır. Örneğin Bentham'ın fayda ilkesinin temelini oluşturan ve bu nedenle faydacılık için çok kritik

¹⁵ Ahlak dilinin nasıl çözümlendiğini tespit için yapılan öznelci ve nesnelci tasnifinde öznelcilik ahlaki yargıları doğru ya da yanlış şeklinde değerlendirmede bulunmayıp bu yargıların kişilerin psikolojisiyle alakalı olduğunu ifade ederken; nesnelcilik için ahlaki yargılar kişilerin ötesinde bir gerçekliğe sahiptir (Stroll, vd. , 2017: 143-144).

olan “en çok sayıda insana en fazla miktarda mutluluk” savunusu esasında yapısal olarak tutarsız görülmektedir. Buna göre eleştiri şunu ifade eder: Bu savunu da iki ayrı yorum ortaya çıkmakta ve bunlar birbiriyle çatışmaktadır; çünkü mutluluğun mu yoksa kişi sayısının mı azami düzeye getirmeye çalışacağımız açık değildir (Barry, 2004: 137-138). Bu eleştiriye göre mutluluğu üst dereceye çıkartıp kişiyi az sayıda tutan ve kişi sayısını maksimize edip mutluluğu az miktarda sağlayan şekilde olmak üzere iki farklı durum ortaya çıktığında bunlardan hangisini seçeceğimiz konusunda kararımız belirsiz kalacaktır.

Yine Sandel, faydacılığın kurucusu olan Bentham üzerinden faydacılığa yönelik eleştirisini, bireysel hakların ihlali ve eylemlerin tek bir ölçekte değerlendirilmesi olarak iki şekilde ifade eder. İlk eleştiri için kolezyumda kalabalıkların eğlenip mutlu olması uğruna Hristiyanların aslanlara yem edilmesini faydacı hesapta geçerli gören Sandel’e göre faydacılıkta, çoğunluğun toplam mutluluğunun dikkate alınması nedeniyle bireysel durumlar görmezden gelinmektedir (Sandel, 2007: 63). Burada Sandel, Antik Roma’da eğlence amaçlı yapılan bir uygulamayı örnek vererek pekiştirdiği eleştirisinde, en fazla sayıya odaklanan faydacılığın bir kişi ya da çoğunluğa kıyasla az bir sayının önemsizleştirilmesine dikkat çeker. Öte yandan bu uygulamanın yasaklanması da yine çoğunluğun faydası için mümkün gözükmemektedir. Fakat temelde bireysel haklar adına bir karar bulunmamaktadır. İkinci eleştiride ise bir ahlak bilimi kuran nesnel ölçüm kriteri olarak fayda mutluluğu ölçmekte ve her tercih eşit sayılmaktadır (Sandel, 2007: 67-68). Sandel’in eleştirileri, doğrudan Bentham’ı hedef almakla birlikte Mill’in haz konusunda ondan ayrı bir yol izlemeye çalıştığının farkındadır. Faydacılığa itirazlara karşı onu kurtarmaya çalışan Mill, faydacılığı insani değerleri göz önünde bulundurarak yeniden yorumlar (Sandel, 2007: 77). Böylece Mill, önceki bölümde değindiğimiz gibi insanı insan olmak bakımından ele almak ve hazları niteliksel değerlendirmekle eleştirileri karşılamaya çalışır.

Ahlaka ait temel değerlerin fayda ilkesi rehberliğinde değerlendirilmesi sonucunda da ortaya çıkan problemler de faydacılık için eleştiri konusu olmaktadır. Örneğin verilen sözü tutma eyleminin sağlanan fayda çerçevesinde değerlendirilip fayda veriyorsa sözü tutmak ve fayda vermiyorsa tutmamak gibi bir durum ortaya çıkabilir (Feldman, 2012: 84-85). Diğer bir eleştiri ise adalet üzerinden sunulmaktadır. Masum bir insanın uğrayacağı adaletsizlik çok sayıda insana fayda sağlayacaksa bu faydacılık için ahlaka uygun bir eylem olarak görülebilir (Feldman, 2012: 91-92). Elbette

faydacılığın bu eleştirilere karşılık vereceği geçerli cevapları vardır, fakat eleştiriler bu kadar basit ve temel düzeyde kalmayıp daha güçlü bir temel ile karmaşık hale gelebilmektedir. Bu noktada faydacılığa yöneltilen genel eleştiriler çerçevesinde daha sistemli kurulan eleştiriler olarak ele alacağımız Robert Nozick'in "Deneyim Makinesi" ve G. E. Moore'un "Haz ve Acı Hesaplanamazlığı" savunularına bakacağız.

2.1.1. Robert Nozick'in Deneyim Makinesi

Robert Nozick (1938-2002), faydacılığa eleştirisini insanların ve hayvanların ahlaki konumunu faydacı ve Kantçı başlıklar altında ele alarak temellendirmeye çalışır. O, ahlaki sınırlamalar konusunu açıklamak için *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabında "Sınırlamalar ve Hayvanlar" başlığı altında hayvanları ele alıp insanların hayvanlara karşı sınırlarının ne olduğuna değinir. Bunun için insanların hayvanlara karşı eylemlerini ele alarak hayvanlar için "faydacılık", insanlar için "Kantçılık" adlandırmasını yaptıktan sonra hayvanların, insanlar ve diğer hayvanlar için araç olarak kullanılabileceğini, insanların ise kendinde amaç oldukları ve asla araç olarak kullanılmayacağı sonucuna varır (Nozick, 2006: 74-76). Bu noktadan yola çıkarak hayvanların adına faydacılık, insanlar adına da Kantçılıktan söz ettiğimizde faydacılıkta hayvanlar için araçsallık, Kantçılıkta ise insanları amaç olarak kabul etme durumu ortaya çıkar.

Böylece insanın bizatihi değere sahip olan ve araç olarak kullanılması asla söz konusu olmayan çizgiyi Kant'ın ahlak anlayışıyla, hayvanların ise kendinde bir değer sayılmayıp araç olarak kullanılmasında bir sakınca görülme durumu ahlaki kriterini fayda ilkesiyle belirlemesi nedeniyle faydacılık ile özdeşleştirir. Bu çerçevede Nozick'in faydacılık eleştirisi şu temelden hareket eder:

"Faydacı görüş, başkalarının feda edilmesinden sonra ortaya çıkan faydadan ötekilerin kaybettiğinden anormal derecede fazla kazançlar elde eden fayda canavarlarının ortaya çıkma olasılığından dolayı zor duruma düşüyor. Çünkü bu görüş toplam faydanın artırılması uğruna bizlerin bu canavar için feda edilmesi gerektiğini (kabul edilmeyecek şekilde) öngörür gibi gözüküyor. Benzer şekilde, eğer kişiler feda edilen hayvanlara kıyasla çok daha fazla haz alıyorsa, hayvanların neredeyse her zaman feda edilmesini gerektiren (ya da buna izin veren) "hayvanlar için faydacılık, insanlar için Kantçılık" ilkesinin hayvanları kişilere göre daha aşağı bir konuma yerleştirdiğini düşünebiliriz" (Nozick, 2006: 77).

Burada ifade ettiği gibi Nozick esasen faydacılığın, fayda uğruna her türlü durumu göze alarak kimi zaman insanın çoğu zaman da hayvanların fayda kazancı için feda edilmesini ahlaken uygun bulduğu kabulünden hareket eder. Hayvanlar için bir ahlak kavrayışı olarak kabul ettiği faydacılığın, hayvanlar için bile yetersiz olduğunu

(Nozick, 2006: 78) göstererek insanlar için kabul edilebilir olmadığını göstermeye çalışan Nozick, faydacılığın benimsenmesi ile ortaya çıkacak önemli problemlere değinmeye çalışır. Ona göre insanların sayısı ile ilgili meselelerde verimsiz olan ve bu sebeple yeterli olabilmek adına ek görüşler geliştirmesi gereken faydacılık, toplam mutluluğu arttırma çabasında başarılı olabilmek için bir yandan faydanın çoğalması bir yandan da acının ya da zararın azaltılması için insan ilave etmesi gerekliliği ortaya çıkar ki bu da bir problem meydana getirmektedir (Nozick, 2006: 77-78). Hayvanların ahlaki konumu, Kantçı ahlak anlayışı ve pratiğe dökmede birtakım yetersizlikler çerçevesinde incelediği faydacılığı, esasen deneyim ya da tecrübe makinesi (*Experience Machine*) teorisiyle eleştirmektedir. Nozick Deneyim Makinesi ile ilgili açıklaması ve eleştirisini şöyle özetler:

“Size istediğiniz tecrübeyi verecek bir tecrübe makinesinin olduğunu varsayalım. (...) Bu esnada beyninize bağlanmış elektrotlarla bir havuzun içinde bulunuyorsunuz. Yaşamınızdaki tecrübeleri önceden programlayan böyle bir makineye ömür boyu bağlanılabilir mi? (...) İki yıl sonra, havuzun dışında on dakika veya on saat kalıp ondan sonraki iki yılınız için tecrübeler seçersiniz. Tabii ki havuzun içinde iken orada olduğunuzu bilmeyeceksiniz. Bunların gerçekten olduğunu zannedeceksiniz. Diğerleri de istediklere tecrübelerle sahip olmak için bağlanmak isteyebilirler. Böylece onlara hizmet etmek için bağlanmamış olarak kalmaya gerek kalmaz. (Eğer herkes bağlanırsa makineleri kimin çalıştıracağı problemini bir yana bırakın.) Böyle bir makineye bağlanırdıydınız? İçerden yaşamlarımızın nasıl hissedildiğinden başka bizim için ne önemli olabilir ki? Karar verdiğiniz an ile makineye bağlandığınız an arasında birkaç saniyelik sıkıntıdan dolayı da bu işten kaçınmamalısınız. Ömür boyu sürecek bir mutlulukla (eğer tercihiniz buysa) kıyasladığınız birkaç saniyenin ne önemi var? Eğer en iyi kararı verdiyseniz, neden sıkıntı hissedersiniz ki? Tecrübelerimize ilave olarak bizim için önemli olan şeyler nelerdir? Öncelikle bazı şeyleri yapmak isteriz. Sadece bunları yapmanın tecrübesini kazanmak değil. (...) Makineye bağlanmanın ikinci bir sebebi de belli bir özelliği olan bir insan olmayı istememizdir. Havuzun içinde yüzen bir şey, ne olduğu belli olmayan bir kabarcıktan başka bir şey değildir. Havuzun içinde uzun süre bulunan bir kişinin neye benzediğini kimse bilemez. (...) Makineye bağlı kalmak bir çeşit intihardır. (...) Üçüncü olarak, bir tecrübe makinesine bağlanmak bizi insan yapısı bir gerçeklik ile, insanların kurabileceklerinden daha derin ya da daha önemli olmayan bir dünya ile sınırlıdır” (Nozick, 2006: 78-79).

Faydacılık tarafından biricik arzu konusu olan ve ahlaki bakımdan da en uygun eylemlere kriter sağlayan mutluluk, haz, refah ya da fayda kazancını oluşturacak bir makine tasarlayan Nozick, bedenin gerçekte bir havuzda ikamet edeceğini, ama zihnin kendisine haz ve mutluluk veren bir deneyimi yaşayacağını anlatır. Bu durum, gerçek olduğu zannedilen fakat esasında bir makineye bağlı olarak sanal yaşanır. Eğer faydacıların isteği mutluluk ise bu makine insanlara fazlasıyla mutluluk temin edecektir. Bir faydacı ya da yalnızca mutluluğu hedefleyen biri deneyim makinesine bağlanmayı sorgusuz kabul eder mi? Nozick’e göre bu makineye bağlanmayı kabul etmek insani değildir. İlk olarak insanlara sadece deneyimde bulunmak yetmez, ikincisi insan, bedeninin belirsiz bir biçimde olmasını istemez ve son olarak da bir makinenin

insanlara sunacağı yüzeysel dünya insani yaşamın derinliğinden yoksundur. “Demek ki, kişinin tecrübeleri ve nasıl biri olduğunun yanında başka önemli şeyler de var. Tek sebep kişinin tecrübelerinin nasıl bir kişi olmasıyla bağlantılı olmaması değil. Çünkü tecrübe makinesi sadece bağlanan insanın ne çeşit bir insan olduğuna bağlı tecrübeler kazandırabilir” (Nozick, 2006: 80-81).

Öyleyse Deneyim Makinesi insanı insan yapan temelden yoksundur. Dolayısıyla faydacılıkta hedeflenen fayda, refah ve mutluluk, insana basit bir makine yoluyla da kazandırılabilir, fakat burada makineye bağlı yaşamının insanın esas isteklerine yanıt vermediği, üstelik insani yaşamı son derece küçümsediği görülmektedir. İnsan yaşamı haz ve mutluluk kazancıyla sınırlanacak kadar basit değildir. Makineye bağlı bir hayat ne kadar mutluluk ya da refah temin etse de gerçek hayattan uzak olduğu için muhakkak boş bir hayattır (Kymlicka, 2006: 18). Bu nedenle Nozick’in Deneyim Makinesi eleştirisi, faydacılığın insanları tatmin edecek ahlaki kriteri sunmuş olmadığını ifade etmeye çalışır.

2.1.2. G. E. Moore’un Haz ve Acı Hesaplanamazlığı Savunusu

Yirminci yüzyıl metaetiğinin¹⁶ etkili isimlerinden biri olan G. E. Moore (1873-1958) (Feldman, 2012: 282), *Etiğin Temelleri (Principia Ethica)* adlı kitabının Hedonizm başlığını verdiği üçüncü bölümünde hedonizmin bir çeşidi olarak faydacılığı ve egoizmi inceler. Moore, hedonizmin bir türü olarak temellendirmeye çalıştığı faydacılığı eleştirisine, hedonizmden başlar. “Hedonizmin bir biçimi olarak egoizm, her birimizin kendi en büyük mutluluğunu nihai hedef olarak sürdürmemiz gerektiğini savunan öğretidir” (Moore, 2000: 147). Hem egoizm hem de faydacılık, hedonizmin bir türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Egoizm de kişilerin kendi mutluluğunu esas alması söz konusudur. Faydacılıkta ise mutluluğun veya hazzın daha fazla sayıda insana ulaştırılması arzu edilir.

Moore’a göre hazdan başka hiçbir şeyin iyi olmadığı ilkesi etik ilkelerin belki de en ünlüsü ve en yaygını olandır (Moore, 2000: 111). Bu noktadan yola çıkan Moore,

¹⁶ Bir etik teorisi olarak öncelikle etiğin konusunun ne olduğunu araştıran metaetik, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi ahlaki yüklemelerin, ahlak terimlerinin ve ahlaki ifadelerin kavramsal soruşturmasını yapar (Geivett, 2005: 943). Metaetik, genellikle kendisi gibi önemli bir etik teorisi olan normatif etik ile karşılaştırılarak ele alınmaktadır. Olması gerekene dönük çalışan normatif etiğin aksine metaetik, ahlak yargıları ve kavramlarının analizini yapmaktadır. “Kısaca normatif etik, günlük ahlak yargıları üzerine refleksiyon yoluyla ulaşılan, hangi türden şeylerin ve eylemlerin iyi, doğru veya yükümlülük olduğunu ifade eden yargılardan oluşur. Metaetik ise, verilen bir ahlak yargısı üzerinde refleksiyonda bulunduğumuzda başlamaktadır” (Tepe, 2018: 89).

hedonizmin “Doğalcı Yanılgı”ya (*Naturalistic Fallacy*) düşüşü ile eleştirilerine başlar. Ona göre doğalcı yanılgı, Aristippos ve Epiküros’tan başlayıp faydacılara kadar uzanır (Moore, 2000: 115). Filozoflar arasında fark edilmeden varlığını sürdüren bu yanılgıyı Moore, önermesel bir analizle mantıksal düzlemde göstermeye çalışır.

Moore’un izlediği doğru yönteminde, önce ne olduğunu tespit ettiği ve sonra çözmeye çalıştığı sorun iyinin tanımı hakkındadır. Daha doğrusu sorun, iyinin tanımlanabilir bir şey olduğunu kabul etmektir. Öncelikle kendinde değere sahip olanı, kendinde iyi kavramının ne olduğunu ve bu çerçevede ödev olan eylemi sorgulamakla yolunu çizen Moore, kendi kullandığı yöntemin haklı olduğunu, şimdiye kadar etiğin geçmişinde sorunun kendisini tespit etmeden onu cevaplamaya çalışmaktan kaynaklanan güçsüzlükler ile göstermeye çalışır (Moore, 2000: 33-34). Moore, kitabının da rehberi olan bu iki temel soru ile yapacağı haz ve acı hesabı konusundaki faydacılık eleştirisine açıklık getirmek için muhatap olmaktadır. Kendinde ya da özü gereği değere sahip olanın ve aynı şekilde özü gereği iyi olanın tespiti ahlaki eylemlerde hayati bir önem taşımaktadır. Nitekim etikte de en önemli konular iyinin ve iyi eylemin ne olduğu üzerinedir (Moore, 2000: 53-54). Bu çerçevede o, iyiyi haz olarak tanımlayan hedonizmi analiz ile işe başlar. Hedonizm için haz ya da zevk, biricik iyidir ve bu nedenle zevk veren şey kişi tarafından arzu edilip onaylanır. Fakat Moore’a göre bu iki durum yani bir şeyden haz almak ve onu onaylamak iki ayrı zihin durumudur (Moore, 2000: 112).

Moore, haz veren şeyin aynı zamanda arzulan ve onaylanan şey olması kabulünü yanlış bulmaktadır. Öte yandan iyinin hazla, kötünün de acıyla birlikte özdeş ifade edilmesi de hatalıdır, çünkü bunların hepsi kendi başına bir değerdir (Stroll, vd. , 2017: 147). Böylece hazzın iyi ve arzu edilir olan, acının ise kötü olan ve kaçınılan şeklinde Moore açısından hatalı bir şekilde özdeşleştirilmesi çerçevesinde yapılan haz ve acı hesabı da elbette boşuna bir girişim olacaktır. Çünkü hazzın mutlak iyi ve acının mutlak kötü olmaması durumu onlar üzerinden yapılacak olan iyinin nasıl kazanılacağı kötünün nasıl engelleneceği yani haz ve acı hesabını da imkânsız hale getirmektedir.

Moore, arzu edilen ve arzunun birbirine karıştırıldığını açıkça ispat ettiği vakit, bu hatayı yapanlardan ayrılacağını ifade eder ama etikte, konuların karmaşıklığı nedeniyle bir hata tespitini sunmanın ve buna insanları ikna etmenin zorluğunun farkındadır (Moore, 2000: 195). Moore’a göre iyi ve arzu edilen şeyin daima birlikte düşünülmesi ve arzu edilenin her daim iyi olanı ifade etmesi hatalı bir ifadedir. “Arzu

edilen şey her zaman iyi midir?" sorusu ile bu meseleyi çözmeye çalışan Moore, iyi ve arzu edilenin farklı şeyler olduğunu belirtir (Moore, 2000: 68).

Öyleyse haz veren şeyin arzulanan ve herkes tarafından onaylandığı için iyi olan şeklinde düşünülmesi yanılgıdır. Haz, arzu ve iyinin birbirini mutlaka gerektirmesi ve eylemlerde hazzın hesabında öngörülerde bulunulabilmesi mümkün değildir. Aynı yanılığa dayanan Naturalist (Doğalcı) ve Metafizik etikte önemli bir ayrım vardır; ilkinde etik deney ve gözleme dayalıyken ikincisinde metafiziki terimlere atıfta bulunulur (Moore, 2000: 91, 93, 95, 161). Bu bağlamda iki ayrı yol izleyen, fakat aynı hataya kapılan bu iki anlayışın ortak yönü iyinin tanımlanmaya çalışılmasıdır. Oysa iyi ne doğaya ne de doğayı aşkın bir alana dayandırılarak tanımlanabilir. Naturalist etikte, iyi tanımı gereği doğaya ait herhangi bir nesneye işaret etmediği halde iyiyi doğal bir nesne çerçevesinde tanımlamak söz konusudur. Öte yandan metafizikte ise iyi, tanımsal olarak aşkın bir kavrayışla ya da metafiziki terimlerle sunulur.

Moore, hazzın arzu edilen ve mutlaka iyi olan eşitliğine olan itirazını desteklemek için daha detaylı açıklamalarda bulunur. Ona göre görülebilir olanın görülecek anlamına gelmediği gibi arzu edilebilir olan da arzu edilecek anlamına gelmez; arzulaması gereken ya da arzu edilmeyi hak ettiği anlamına gelir (Moore, 2000: 118-119). Başka bir ifadeyle arzu edilebilir olan, eylemlerde mutlaka arzu edilen ve iyi olan anlamına gelmez. Arzu edilmeyi hak eden bir durum, iyi olan ile denk görülemez. Psikolojik hedonizm analizini yapan ve hazzın bir arzu nesnesi olarak insan eylemlerinin nihai hedefi olacağını ifade eden Moore'a göre arzunun ortaya çıkması için her zaman bir zevk durumunun olması gerekmektedir, çünkü arzu etmek devamında mutlaka hazzı beklemez (Moore, 2000: 120-121-122). Ancak arzu hazla aynı şey değildir, acıya karşı da arzu duyulabilir. Şu halde arzu nesnesi, sadece haz veren bir şey olmadığı gibi arzu ettiğimiz şeyden de her zaman haz beklemeyiz. Böylece haz, nihai arzu nesnesi olarak en yüksek iyi de değildir.

Bu çerçeveden Mill'in mutluluk, iyi, haz ve acı üzerine görüşlerini inceleyen Moore, onun felsefesindeki hatalara değinir. Ona göre Mill arzu edilir biricik ve nihai şey olan mutluluğu, hazzın varlığı ve acının yokluğu olarak tanımlar (Moore, 2000: 116-117). Bu noktada Mill'in yanılışı da doğalcı yanılıgidir. Moore, Mill'in faydacılığını baştan sona hatalı bulmaktadır. Bu hata tespitlerini de izlediği metaetik çerçevesinde dilsel ve mantıksal analizlerle sunmaya çalışır. Mill bu durumu örneğin erdemın yalnızca kendisi için istenir olması ile açıklar. İşte bu açıklama Moore için

apaçık bir çelişkidir. Moore'a göre eylemlerimizde arzu edilen nihai şeyin haz olmadığını itiraf eden Mill, para gibi bir şeyin esasında mutluluk için bir araç olarak arzulandığını ve esas amacın mutluluk olduğunu ifade ederek araç ve amaç ilişkisiyle arzu edilen ve iyi olan birlikteliğini korumaya çalışır, fakat bu da doğalcı yanılğı, araç-amaç karışıklığı ve hoş bir şeyi haz ile karıştırma sonucunda ortaya çıkan bir hatadır (Moore, 2000: 123-124). Bir şeyi arzu etmek ve onun haz verici olması ve bu nedenle iki durumun birbirini gerektirmesi düşüncesi, hatadır. İşte bu hata doğalcı yanılğıdan kaynaklanır. Öyleyse Mill'in doğalcı yanılğısı, arzu edilen ve iyi olanın birlikteliği ve bunların doğal terimlere atıfta bulunarak açıklanmasıdır.

Moore, Mill'in hazlar arasında nitelik olarak farklılık görmesi üzerinden de eleştirilerine devam eder. Eleştirilerde özellikle Mill üzerinde derinleşilmenin nedeni ise Bentham'da yanlış bulunup eleştirilen noktaların Mill'de yeniden yorumlanıp düzenlenmeye çalışılması ve esasında bu çabaların da yetersiz kalmasını gösterebilmektir. Ona göre bir hazzın ötekine göre daha tercih edilir olması nitelik farkından dolayı daha arzu edilir olması durumudur, fakat burada birinin ötekinden nasıl daha arzu edilir olduğu konusu yine iyinin tanımlanamazlığı problemine yol açmaktadır (Moore, 2000: 139). Başka bir deyişle hazlar arasında yapılan arzulama durumuna göre dereceleme işlemi hâlen, iyinin tanımlanabileceği yanlışıyla yoluna devam etmektedir. Doğrudan hazlarla ilgili ortaya çıkan problemlerden dolayı hem faydacı filozoflar arasında hem de filozofların kendi yorumları içinde çelişkiler ortaya çıkmaktadır.

Mill'in niteliksel haz yorumunun, düşülen haz ve iyi eşitliği yanılğısını daha da katladığını, Mill üzerinde yoğunlaşan eleştirileriyle sezdiren Moore, hazzı yegâne iyi olarak kabul etsek bile hazlar arasında kıyas yapacak bir ölçüte sahip olamayız. Renk bizim için biricik iyi olan haz olarak düşünülürse renkler arasında birini ötekine tercih etmenin geçerli bir nedeni olamayacağını ifade eden Moore'a göre eğer hazzın bir amaç olarak iyi olduğunu ifade ediyorsak, bu durumda Bentham gibi hazların eşit olduğunu (raptiye de şiir kadar haz verebilir) kabul edip Mill'in hazlar arası niteliksel fark yorumunu reddetmeliyiz (Moore, 2000: 131-132). Bunun daha iyi anlaşılması için renklerden yola çıkarak verdiği ve yukarıda değinilen örneğe göre hazzın biricik amaç olması ilkesi ile hazzın niteliksel olanların niceliksel olanlardan daha üstün olması çelişir. Bu doğrultuda Mill'in ilkeleri Moore'a göre kendi içinde çelişmektedir.

Hedonizm ve faydacılıktaki bu yanılgıda arzu edilen yani iyi olan ve haz kazandıran eylem, ahlaki bakımdan istenilir ve doğru eylemi ifade etmektedir. Ahlaki doğru olana, fayda ve mutlulukla sonuçlanan eyleme erişmek için kullanılan birçok araç mümkündür. Doğru ve faydalının birlikte anılması, amaç için her türlü araç kullanma imkânını haklı kılmaktadır. Doğru, iyi bir sonucun sebebini ifade etmekle birlikte faydalı olan ile de özdeşir ve bu bağlamda faydacılık için mutluluk, amaç olarak arzu edilebilir tek şeydir ve arzu edilen diğer şeyler buna ulaşmak için birer araçtır (Moore, 2000: 117, 118, 196). Buna göre iyi ve hazzın beraber anılması, ahlaki eylemler için amaç olan iyiye erişmek için her aracın mübah olabileceği ve her şeyin araçsallaştırılabilineceği gibi başka bir probleme sebep olmaktadır. Moore, iyi bir sonuç doğuran eylemin sonucu sayesinde araçların daima haklı kılınacağı iddialarının karşısında duran ahlak anlayışlarında doğru ve faydalının birbiriyle ayrı olması gerektiği konusunda değerlendirme yapar. Şüphesiz arzu ve hazzın, doğru ve faydalının ayrımı yapılırsa bu sorunlar da çözüme kavuşacaktır.

Moore'un temel kaygısı, iyinin tanımlanamazlığı ve iyinin tanımlanmaya çalışılırsa düşülen yanılgıyı göstermeye çalışmasıdır. Nitekim Moore, tanımlanamaz olan ve tanımlanmaya çalışılması hataya yol açan iyi konusunda doğalcı yanılgının, iyiliğin tanımlanamayacak durumunu anlayamamasından doğduğunu savunur (Nutku, 1984: 88; Feldman, 2012: 289). İyi, ne doğada ne de doğüstündedir. Onun doğada ya da doğüstünde olduğunu iddia etmek yanılgıdır. İyinin tanımlanamaz olması nedeniyle kendinde, biricik nihai hedef olarak ahlaki eylemin ulaşmak istediği haz da gösterilip hesaplanamaz. Haz ve acının hesabı hedonizm ve onun bir türü olan faydacılık için pek mümkün görünmemektedir.

Moore'a göre iyinin tanımını yapabileceğimiz umuduyla çıktığımız yolda, iyiyi ancak şeylerin özelliğinden ibaret olarak tarif ederiz (Moore, 2000: 72). Oysaki kendinde ve iyinin tanımı burada birbirine karıştırılır, tıpkı hedonistlerin hazzı biricik iyi olarak tanımlaması gibi. İyiyi tanımlanamaz yapanın, onun farklı bileşenlerden meydana gelmemiş olması olduğunu ifade eden Moore'a göre iyi, sarı gibi basit bir kavramdır ve bu nedenle sarıyı daha önce görmemiş birine onu anlatamayacağımızı gibi iyi de anlatılamazdır (Moore, 2000: 59-60). Bir şeyin tanımlanabilmesi için onun birçok niteliğe sahip bileşik kavram olması gerekmektedir. Eğer birçok bileşeni olsaydı, iyi bunlar aracılığıyla tarif edilebilirdi.

İyi, iyidir ya da iyi hazdır şeklinde cümleler kimi zaman tanım olarak sunulabilir (Moore, 2000: 61), ama Moore'a göre bu, basit bir kavram olarak iyiyi tanımlamak değildir. İyinin tanımlanabilir olduğunu düşünmenin yanlıgı olduğunu savunan Moore, artık iyiyi bilinçle bağlantılı olarak açıklamaya çalışır. Bu çerçevede iyiyi, çeşitli insan ilişkileri ve güzel nesnelere duyulan hazdan kaynaklı bilinç durumu olarak tanımlayan Moore'a göre bilincinde olmadığımız, bilmediğimiz haz mevcudiyeti mümkün değildir (Moore, 2000: 139, 141, 237). Bilinçsiz hazza sahip olmanın söz konusu olamaması nedeniyle iyi de haz ile ilintili bilinç durumlarını ifade eder. Bu bilinç durumları çoğunlukla hoş olan, sevinç, mutluluk ya da keyif veren şeylere işaret eder.

Sonuç olarak Hedonizm başlığı altında sınıflandırdığı faydacılığa eleştirilerine karşın Moore'un başlangıçta sormuş olduğu nasıl eylemde bulunmamız gerektiği sorusunun yanıtını kendince yorumladığı bir faydacılıkla yanıtlamaya çalışır. O, klasik faydacılıktan yola çıkıp kendi özgün faydacılığını¹⁷ geliştirerek (Singer, 1977: 69) klasik biçimin maruz kaldığı ve kendisinin yönelttiği eleştirilerden uzaklaşmaya çalışır. Moore'un faydacılığı Bentham ve Mill gibi fayda ve ahlaki doğrunun özdeşliğini kabul eden fakat klasik faydacılıktaki gibi hazcı olmayan bir çizgidedir (Cevizci, 2018: 206; Elmalı, 2007: 124).

2.2. Eylem Faydacılığına Dair Eleştiriler ve Kural Faydacılığın İnşası

Bu başlık altında ele alacağımız eleştiriler bir yandan faydacılığı eleştirirken diğer yandan yeni bir faydacılık türünün oluşmasına vesile olmakta ve faydacılığın iki kola ayrılmasını sağlamaktadırlar. Özellikle John Rawls'ın faydacılığa yönelik eleştirisinden sonra faydacılığa bir alternatif sunması, faydacılıkta ikinci bir perdenin aralanmasına neden olur. Bu sayede faydacılık, kurucularının savunduğu klasik şekliyle

¹⁷ Moore, Bentham ve Mill tarafından savunulan faydacılığı eleştirmekle birlikte klasik faydacılıkta haz merkezinde tanımlanması nedeniyle hatalı bulduğu "iyi"ye ilişkin kendi yorumladığı faydacılık biçimine göre doğru bir "iyi" ile karşımıza çıkmaktadır. Esasen Hasting Rashdall tarafından farklı bir bağlamda adlandırılıp kullanılmasına ve Moore da kendi faydacılığını bu başlıkta inşa etmemesine karşın İdeal Faydacılık, Moore ile anılmaktadır (Scarre, 2002: 114). Öncelikle Moore, ahlaki olarak doğru olan veya ahlaki ödevimiz olan eylemi, alternatiflerine kıyasla daha çok iyi elde etmeyi sağlayan eylem olarak tanımlamaktadır (Moore, 2000: 198). Bu bağlamda Moore sonuççu ya da faydacı kavrayışla yakınlaşır. Öte yandan klasik faydacılıkta iyinin sadece haz ile anılmasını eleştirmesi nedeniyle haz dışında ve kendinde iyi olanı ahlaki doğru olarak ifade eder. Moore'a göre mutluluk ya da haz vermeyen ve hazza ya da başka bir şeye yol açmayıp kendiliği çerçevesinde özü gereği iyi olan durumlar bulunmaktadır. Örneğin sanatsal-estetik değere sahip olan ya da doğada güzel bir nesnenin kendinde iyi olması yadsınamazdır (Moore, 2000: 237).

birinci adım olan eylem faydacılık ve bu klasik biçime eleştiriler ile meydana gelen ikinci adım olarak da kural faydacılık biçiminde ikiye ayrılır.

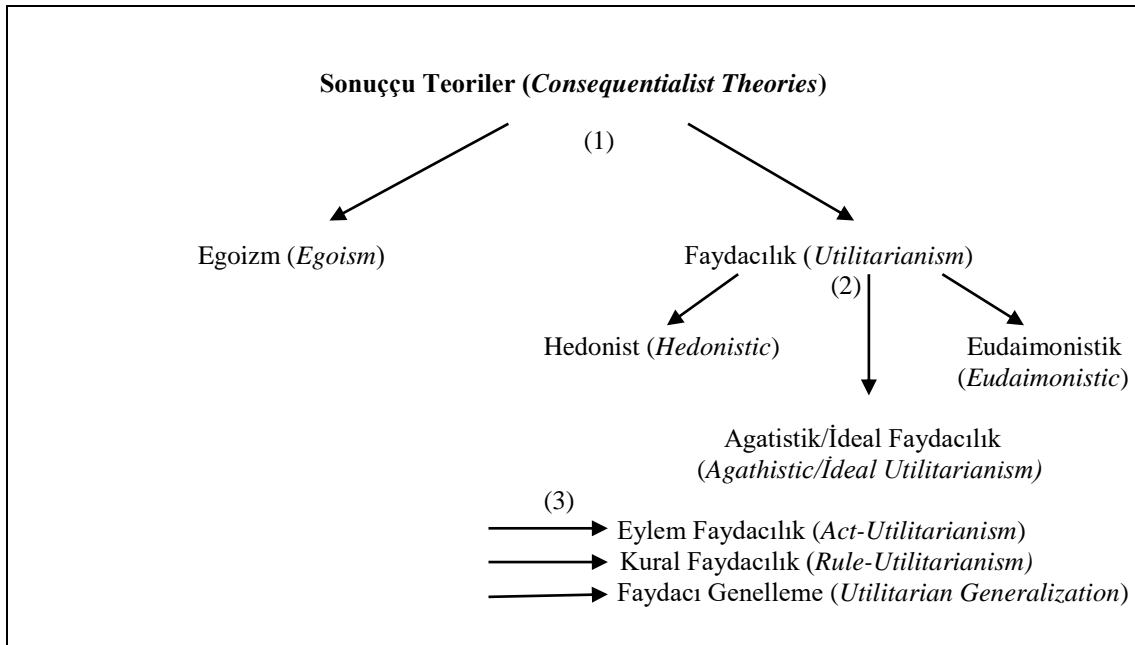
Faydacılığın çoğunlukla ve geleneksel olarak eylemde ahlakiliğin sonuçla alakalı olması (Singer, 1977: 67) nedeniyle birçok kaynakta faydacılık (*Utilitarianism*), sonuççuluk (*Consequentialism*) ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Oysa bu iki terimin birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Sonuççuluk terimi, 1958’de G. E. M. Anscombe tarafından faydacılığa dair değerlendirmeler yaptığı “Modern Ahlak Felsefesi” (*Modern Moral Philosophy*) adlı makalesinde kullanılır. Sonuççuluk artık çatı başlık olarak ele alınır. Nitekim sonuççuluk altında sıralanan teoriler de eylemler sonucunda elde edilecek neticenin niteliği açısından farklılaşır (Duignan, 2011: 28). Böylece faydacılık da artık ereksel ve sonuççu başlıkları altında sıralanır. Bernard Williams da Sonuççuluğu daha genel bir başlık olarak kullanıp faydacılığı onun alt türü olarak konumlandırır. Sonuççuluk hem faydacılığı hem de hedonizmi kapsayan bir teori olarak sonucu dikkate alır, ama faydacılık spesifik bir sonuç olarak en yüksek sayıda insana en yüksek miktarda faydayı (mutluluk/iyi) arzular (Williams ve Smart, 1973: 79-80).

Faydacılık çeşitli kaynaklarda doğrudan-doğrudan olmayan (*direct-indirect*) (Slote, 1992: 58), şeklinde tasnif edilmeye çalışılır. Yeni-Aristotelesçi bir isim olan Slote¹⁸, kural faydacılığı doğrudan olmayan faydacılık, eylem faydacılığı ise doğrudan faydacılık türü olarak adlandırır (Kart, 2013: 106). Aynı şekilde bu bölümde faydacılık eleştirisiyle ele alacağımız Williams da bu şekilde bir ayrımı kullanmaktadır. Bu çerçevede eylem faydacılık, faydacılığın doğrudan biçimi, kural faydacılık ise doğrudan olmayan biçimidir. Öte yandan yine çeşitli kaynaklarda kimi zaman sonuççuluk ve faydacılığın birbirinin yerine kullanılması dolayısıyla eylem ve kural sonuççuluğu ifadelerinin kullanımıyla karşılaşmak da mümkündür. Dahası bazı yazarlar tarafından faydacılığın, sonuççuluğun alt türü olarak tanımlanmasına bağlı olarak kural sonuççuluk, kural faydacılıktan ayrı olarak tanımlanmaktadır. Bir ahlak yasasının imkânını, onun toplumsal olarak onaylanmasına bağlayan Hooker, kural sonuççuluğu, evrensel olarak en iyi sonuçların sağlanması biçiminde formüleştirir ve kural faydacılığı, kural sonuççuluğun alt türü olarak sınıflar (Hooker, 2000: 1, 2, 44). Yukarıda sonuççuluk ve faydacılık ayrımı kısaca yaptığımız için Brandt’in felsefesi

¹⁸ Faydacılık, Yeni-Aristotelesçi bir etik teorisi değildir (Scarre, 2002: 39). Fakat Aristoteles’in bazı çağdaş takipçileri, erdem etiği ve teleolojik bir teori olan faydacılığı birlikte ele almaya çalışırlar. Çağdaş erdem etikçilerinden, erdem etiğini teleolojik yorumla ele almaya çalışan Yeni-Aristotelesçi (Slote) ve Yeni-Faydacı (Driver) düşünürler faydacılıkta yaptıkları bu ayrım ile erdem etiği ve faydacılık arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmaktadırlar (Kart, 2006: 43).

çerçevesinde eylem ve kural sonuççuluğu ifadelerini zaman zaman faydacılık ile kullanmakta bir sakınca bulunmamaktadır.

Aktardığımız bu bilgiler doğrultusunda, Bayles'in *Çağdaş Faydacılık*'ında (*Contemporary Utilitarianism*) sonuççuluk çatısı altında yaptığı faydacılık ayrımlarından (Bayles, 1968: 4-5-6) ve Brandt'in ilerleyen bölümlerde tanımlayacağı faydacılık türlerinden hareketle aşağıdaki genel şemayı oluşturmamız, şu ana kadar ki ve sonraki bilgileri kavramak açısından yol gösterici olacaktır.



Şekil 1. Sonuççu Teoriler¹⁹ (Bayles, 1968: 4-5-6).

Anlaşılması ve uygulanırlığı kolay olan eylem faydacılık, bir asrı aşkın süredir normatif etikçilerce savunulur (Emmons, 1973: 227). Bu çerçevede birinci bölümde faydacılığın kurucusu olarak değindiğimiz Bentham ve Mill'in faydacılığı, eylem faydacılık olarak ifade edilmektedir. Örneğin faydacılığı, eylem faydacılık olan Bentham, her eylemi kendi tekilliğinde ele alır (Cevizci, 2018: 81). Fakat Mill'in faydacılığı ile ilgili farklı yorumlar bulunmaktadır. Buna göre Mill, Bentham'ın niceliksel hesabının aksine hazlarda niteliğe dikkat çekmesiyle kural faydacı olarak yorumlanmaktadır (Duignan, 2011: 28). Hazlarda nitelik ve nicelik ayrımı ile birlikte her tekil eylem için nicelik esaslı haz hesabı yapılmayıp eylemin genel nitelik kalıbına uygun olup olmadığı kontrol edilecektir.

¹⁹ (1) Kişi sayısına göre ayırım, (2) Eylem sonucunun türüne göre ayırım, (3) Fayda ilkesinin kriterine göre ayırım.

Böylece Mill'in en yüksek mutluluk ilkesi, tekil bir eylem için değil genel olarak eylemler için bir kural oluşturmaktadır (Urmson, 1968, 16) biçiminde bir değerlendirme üzerinden de Mill'in kural faydacı olabileceği ifade edilir. Şu halde bizim Bentham ile birlikte klasik faydacılığın kurucusu olması nedeniyle eylem faydacı olarak ele aldığımız Mill, zaman zaman kural faydacı olarak da anılmaktadır. Öte yandan faydacılığa temel hazırlayan Hume ise sempati ilkesi nedeniyle insanların birbirlerinin eylemlerinin etkisi altında olması ve bu çerçevede mutlu olmak için herkesin eyleminde mutluluk eylemi taşımasına yönelik ortak kuralı sayesinde eylem faydacılığından ziyade kural faydacılığa daha yakın olduğu düşünülmektedir (Harman, 2003: 187, Barry, 2004: 141).

“Faydacılık bir bütün olarak toplumun, gözlenebilir ve ölçülebilir olan ve bireysel fayda fonksiyonlarının toplamından oluşan bir “fayda fonksiyonu” bulunduğunu kabul eder” (Barry, 2004: 133). Faydacılığın esas dayanağı, bir topluluk yahut çoğunluk oluşturan bireylerin, deneysel olarak sınanabilir ve çözümlenebilir eylemlerinin sonuçlarından çıkarsanan faydadır. Fayda ilkesinin kriteri için hesapta yapılan iki farklı yorum, eylem ve kural ayrımını meydana getirmektedir. Buna göre eylem faydacılıkta (ya da sonuççuluk) mutluluk hesabı, sadece kendi sonuçlarına bakılan tek tek eylemlerin doğruluğu ve yanlışlığı ile ilgilenmektedir (Nuttall, 1997: 225; Frankena, 2007: 73; Feldman, 2012: 94). Başka bir ifadeyle eylem faydacılıkta her bir tekil eylem için yapılacak mutluluk değerlendirmesi ve bu eylemlerin kendi sonuçlarının doğruluğu ya da yanlışlığı mevcuttur. Fayda yahut mutluluk hesabı yapılan her tekil eylemin sonucu, yine mutluluk yahut fayda hesabı yapılan ve bu eylem için alternatif olabilecek olası başka bir tekil eylemin sonucuna kıyasla ahlaki olarak doğru ya da yanlış olarak adlandırılır. Böylece eylem faydacılık için uygun formül, mümkün her bir eylemin fayda hesabının yapıp bunların arasında en çok fayda kazandırmanın seçilmesi ile ilan edilir. Nihai olarak alternatiflerine kıyasla daha çok fayda sağlayan eylemi doğru olarak tanımlayan eylem faydacı formül; eylemin normatif konumu sonuçlarına ve onunla kıyaslayabileceğimiz eylemlerin sonuçlarına dayalı olması dolayısıyla sonuççu, yine eylemin diğer eylemlere göre yol açacağı haz ve acıya göre değerlendirilmesi nedeniyle de hedonisttir (Feldman, 2012: 46-47).

Eylem faydacılık, mümkün her bir seçeneğin belirlenip en iyi sonuç için birbiriyle kıyaslayarak hem en fazla mutluluğu temin edecek hem de eyleme maruz kalacak her insan için iyi sonuçlar sağlayacak olanı seçenekten yanadır (Boone, 2017:

73-74). Özellikle Bentham ile daha iyi tanımlanan eylem faydacılığı, en çok sayıda insan için en çok miktarda mutluluğu sağlayacak olan eylemi haz ile ölçmektedir. Görüldüğü gibi eylem faydacılık, doğrudan fayda ilkesine bağlanarak eylem alternatifleri arasında sonucu en iyi olacak eylemle ilgilenmektedir. Kural faydacılık (ya da sonuççuluğu) ise eylem faydacılığın aksine eylem odaklılıktan ziyade eyleme temel oluşturan, onu motive eden hareket zemini olarak kurallar veya yasalar ile ilgilenmektedir. Eylem faydacılık, doğru eylemin doğrudan kendi sonuçlarıyla ilgili olduğunu, kural faydacılık ise bir kişinin bir durumda gerçekleştireceği eylemin doğruluğuna ilişkin tespitte bulunduğu görülür (Emmons, 1973: 226). Buradaki tespit yapabilme imkânını veren unsur, sonuç için kontrol mekanizması görevi olan kuraldır. Böylece tekil eylem değerlendirmeleri ve sonuçları artık kurallarla birlikte genel kalıplar kazanmaktadır.

Eylem faydacılık, geçmiş tecrübelerden genel ilke oluşturulmasına müsaade etmeyerek her defasında yeni fayda hesabına yönelirken, kural faydacılık faydayı sağlayacak eylemi değil kuralı temel alarak kurallar ile eylemleri sabitlemektedir (Frankena, 2007: 74, 80-81). Eylem faydacılık, her seferinde hesap yapma sıkıntısına yol açmaktadır. Kural faydacılıkta ise artık ne tür eylemde bulunacağımıza karar veren eylem değil kurallardır. Birden fazla eylem değerlendirmesi değil de sonucu iyi olacak kuralın eylemi doğru olacaktır (Kart, 2013: 106). Bu kurallar da elbette faydayı rehber edinmektedir. Böylece kural faydacılıkta, eylem faydacılığın doğrudan eylem ve fayda sonucu işleyişinin arasına kural ya da yasa girerek en fazla faydayı sağlayacak olan kurala uygun eylemin doğru ya da ahlaklı eylem olacağı ifade edilmektedir. Verilen sözü tutmak gibi bir eylemi “sözünü tutmalısın” kuralı ile eylemlere ortak yan kazandıran kural faydacılığı, eylemlerin doğruluğunu en fazla faydayı sağlayan kurala dayandırmaktadır (Feldman, 2012: 95).

Kural faydacılılıkta eylemlere öncülük etmesi gereken kurallar, eylemler için ahlaki bakımdan istenir olan sonuçlara odaklanmaktadır. Tek tek eylemler değil de kurala uymanın sonuçlarının hesaplanması bakımından kural faydacılığı, eylem faydacılığının alternatif olarak değerlendirilebilir (Nuttall, 1997: 225). Bu bağlamda kural faydacılık, eylem faydacılığın eleştirileri karşılayamadığı, eksik ya da yetersiz kaldığı noktada doğduğu söylenebilir. Öte yandan kural faydacılığın eylem faydacılıktaki bir takım güçlükleri aşmak için sıradan bir alternatiften dahası olduğu ifade edilebilir. Buna göre söz konusu eleştirilerden hareket etmek koşuluyla kural

faydacılığın temel iddiaları, eylem faydacılığın tam karşısında bir pozisyona geçer. Çağdaş faydacılar, klasik itirazları karşılamak için doğrudan olmayan faydacılık yani eylemlere değil de kurallara dayanan kural faydacılığı geliştirtip onu eylem faydacılığın karşısına koymaktadırlar (Slote, 1992: 58-59; Barry, 2004: 140).

Eğer eylem faydacılığın aşamadığı krizler varsa kural faydacılığın bu krizlerin az bir kısmını da olsa aşması gerekmektedir. Bentham'da hazların niceliksel düzlemde değerlendirilip eylem odağında sonuçların mutluluk miktarının hesaplanılmasından kaynaklanan kuralsızlık halinin ahlaki düzeni sağlayamaması; örneğin daima insanın refahının arttırılmasının talep edilmesi, adalet ve ahlaka dair birtakım kuralları yok saymaya neden olur ve bu eylem faydacılık için açık bir problemdir (Barry, 2004: 140; Cevizci, 2018: 82). Öyleyse kural faydacılıkta adalet ve ahlaka ait kurallar esas alınmalıdır. Örneğin yalan söylemek kötüdür bu nedenle doğru söylenmelidir gibi bir kural eşliğinde gerçekleştirilen ahlaka uygun eylem sonucunda faydanın miktarı hesap edilir. Nitekim bu kural izindeki eylemin sonucunda en yüksek miktarda faydanın hesabı yapılmaktadır. Şu halde yine bu kurallarda eylemin sonucunda kazanılacak faydanın ya da mutluluğun üst miktarda olması gerekmektedir. Bu noktada kural faydacılıkla ilgili problemler ortaya çıkmaktadır.

Benimsenen kural esasında kötü bir şey yapmaya teşvik ediyor ama en yüksek miktarda mutluluğu sağlıyor olabilir; örneğin doğruyu söylemek gibi bir eylem belli bir durum için en yüksek faydayı sağlayacak bir seçenek olmayabilir ve dolayısıyla yalan söylemenin mutluluğu arttıran sonucuna odaklanılmış olunabilir (Boone, 2017: 70-71). Bu durumda eylem faydacılıkta istismar edilen belli başlı ahlaki değerler ya da erdemler, kural faydacılık tarafından da aynı şekilde fazla miktarda mutluluk sonucu için istismar edilmiş olabilir. Bu problemin yanı sıra diğer yandan kuralların uzun vadede etkili olması ve kısa vade için kopukluğu, kuralların birbiriyle çatışması ve hangisinin seçileceği kararsızlığından eylemlerin sonuçlarına bakılarak çıkılması durumunda eylem faydacılığa geri dönüş ve son olarak kurallarda istisnalara müsaade edilmesi nedeniyle yine eylem faydacılığa başvurmak kural faydacılıkta problemlerin sinyallerini vermektedir (Barry, 2004: 141). O halde kural faydacılık da birçok problemi hala kendisiyle taşımakta ve zaman zaman eylem faydacılığına muhtaç olmaktadır.

Nihai olarak faydacılık eleştirilerinde, eleştirilerini eylem faydacılık için özelleştiren ve bu eleştirilere bir yanıt olarak kural faydacılık ayrımını inşa eden fakat zaman zaman kural faydacılığında yetersizliklerine değinecek olan Bernard Williams ve

John Rawls ile bu bölümde eylem ve kural faydacılık meselesine değinmeye çalışacağız.

2.2.1. Bernard Williams'da Faydacılığa Dair Çeşitli Tutarsızlıklar

Bernard Williams (1929-2003) *Ahlak: Etiğe Bir Giriş (Morality: An Introduction to Ethics)* adlı eserinde sonuççuluk başlığı altında sıraladığı faydacılığa ve onun türleri olan kural ve eylem faydacılığa ilişkin birtakım değerlendirmelerde bulunur. Bunun için öncelikle faydacılıkta cazip olan yönler sıralar. Ona göre faydacılığı cazip ya da çekici kılan ve birbiriyle ilişkili olan dört nokta bulunmaktadır. İlki, ahlakın Hıristiyanlıktan da bağımsızlaşmasını sağlayan bir ilke olarak faydacılığın, aşkın olmayıp insan hayatı dışında bir şeye ve dini meselelere müracaat etmemesidir; ikincisi faydacılığın temel iyisinin problematik olarak görünmesi ve insanların mutluluğun ne olduğu konusunda farklı fikirlerde olsa da mutlu olmak arzusunda olmalarıdır (Williams, 1972: 83-84). Bu doğrultuda ona göre faydacılığın, doğrudan insanı referans alması ve insanı ilgilendiren problemler için insanın muhatap alınması onu cazip kılan ilk özelliğidir. İkinci olarak ise yine doğrudan insanı referans aldığımızda herkesin eninde sonunda faydacılıkta en yüksek iyi olarak arzu edilen mutluluktan yana olduğu görülmektedir. Üçüncüsü, faydacılık ahlaki meseleleri, sonuçların empirik hesabıyla belirlenebileceğini ifade eder ve son olarak dördüncüsü ise faydacılık, ahlaki düşüncenin evrensel bir değerini sağlamasıdır; farklı tarafların farklı ilgileri ve bir tarafın eylemde bulunacağı farklı iddia türleri mutluluk açısından değer kazanmaktadır (Williams, 1972: 84-85). Bu sayede ahlaki meselelerde problemleri çözüme ulaştırmak kolaylaşacaktır. Öyleyse faydacılık herkesin ahlaki eylemi için genel bir kriter temin etmesi bakımından da caziptir.

Faydacılığın bu çekici yönlerini sıralayan Williams, ardından faydacılığın taşıdığı tutarsızlıklar üzerinden eleştirilerini ifade eder. Bu tutarsızlıkları veya zorlukları aşmak için kural faydacılığının nasıl kullanıldığını da açıklar. Williams'a göre ilk ve en temel problem "En Büyük Mutluluk Prensipleri"nde bulunmaktadır. Bu ilkeyi dikkate alarak gerçekleştirilen eylemlerde ahlaki açıdan yanlışlık ve tutarsızlık bulunmamaktadır, fakat Williams'a göre birçok ahlaki teori, ahlaki çatışma ve yanlış durumları kabul etmektedir (Williams, 1972: 85-86). Bu durumda faydacılığın, fayda ilkesi ile bütün ahlaki sorunlar için bir çözüm olma iddiası güvenilmezdir. Öte yandan Williams'a göre faydacılığın nihai hedefi olarak ilan edilen mutluluğun sağlanması için

gerekli koşullar ve faydacılık arasında birtakım tutarsızlıklar ortaya çıkmaktadır (Williams, 1972: 86-87).

Son olarak Williams'a göre faydacılıkta sonuçları hesaplamaya yönelik çabada zaman ve eyleme karar verme aşamasında çeşitli sıkıntılar ortaya çıkmaktadır ve bunların çözümü olarak da her bir eylemin hesabını yapmakla uğraşmayıp pratik durumlardan yola çıkarak en iyi sonucu verecek ve En Büyük Mutluluk Prensibine uygun olan belirli kurallardan yola çıkarak eylemlere yön veren kural faydacılığına başvurulmaktadır (Williams, 1972: 90-91). Kurallar ile karar verme ve eylemi gerçekleştirme konusundaki sıkıntılar çözülmektedir. Böylece kural faydacılığın, faydacıların karşılaştığı tutarsızlıklara ve zorluklara karşı çözüm olabileceği düşünülür. Öte yandan Williams, faydacılığın kural faydacılıkla da bu zorlukları aşamayacağını savunur. Ona göre kural faydacılıkta da devam eden temesizlikler onu başarısızlığa sürüklemektedir. Çünkü kuralı ihlal etmek, kurala uymaktan daha faydalı bulunursa faydacılık açısından bu hesabı geçersiz kılacak bir durum bulunmayacak ve kuralı ihlal etmemek irrasyonel bulunacaktır (Williams, 1972: 94). Başka bir ifadeyle kurallara uymamak kurala uymaktan daha fazla fayda kazandıracaksa bu durumda doğru olan şey kurala uymamak olacaktır.

Williams tarafından insan eylemleri ve ahlakı için özgün bir bakış açısı olarak ifade edilen faydacılık, mutlulukçu (*eudaimonist*) ve sonuççu (*consequentialist*) gibi iki önemli özellikle özgün karakterini kazanmaktadır, fakat Williams'a göre sonuççuluk, faydacılığa göre daha geniş bir terim olduğu için faydacılık, sonuççuluğun daha çok mutlulukla ilgili olan bir türüdür (Williams, Smart, 1973: 78, 79, 80). Diğer bir ifadeyle eylemin ahlaki değerini o eylemin sonuçları ile ifade eden sonuççuluk, mutluluk ile özünü kazan ve eylemin ahlaken doğru olmasını mutluluğun maksimize edilmesine dayandıran faydacılığı kendisinin eudaimonist bir alt türü olarak konumlandırıp kapsamaktadır Faydacılıkta odaklanılan mutluluk, sonuççuluğu faydacılık üstünde çatı bir terim haline getirmektedir. Bu nedenle faydacılık sonuççuluğun eudaimonist bir türüdür.

Williams, sonuççuluğu doğrudan ve doğrudan olmayan olarak ikiye ayırıp aynı şekilde sonuççuluğun altında sıraladığı faydacılık için de iki alt tür belirlemektedir. Smart'ın kullanmış olduğu kural ve eylem faydacılığı ayırımına benzettiği, fakat kendisinin "kural"ın yanı sıra eğilimler gibi çeşitli dolaylı değerlerle de ilgilendiğini ifade eden Williams'a göre ahlakla ilgili sonuçsal değerlerin, direk eylemde bulunması

doğrudan; kural, pratik veya sonuçlara atıfta bulunan kararlarda bulunması ise doğrudan olmayan faydacılıktır (Williams ve Smart, 1973: 81). Bahsi geçen ayrıma göre mutlulukçu bir sonuççu olan faydacılık, eylem ve kural bağlamında iki farklı biçime ayrılmaktadır. Böylece faydacılığı, sonuççuluğun bir türü olarak gördüğü gibi eylem ve kural faydacılığını da doğrudan ve doğrudan olmayan sonuççuluğun bir türü olarak görür.

Sonuççuluğun bir türü olan faydacılığa dair eleştirilerine, sonuççuluğun yapısını inceleyerek başlayan William'a göre "Hiç kimse, hangi kategoride olursa olsun, değeri olan her şeyin, ona sonuçları nedeniyle sahip olduğunu düşünmez. Eğer böyle olsaydı, değer sonsuza dek sürerdi ve apaçık umutsuz bir gerileme olurdu" (Williams ve Smart, 1973: 82). Değere yönelik bu sonsuzca gerilemede hiçbir şeyin kendinde değeri olmayacaktır ve bu, kabul edilebilir bir durum değildir. O halde bu noktada özsel-işsel ya da kendinde değere sahip olan durumlardan söz etmemiz gerekmektedir. Sonuççuluk için kendinde değere sahip olanın kabulü ile sonuçlar nedeniyle sahip olunduğu düşünülen değerın sonsuz ve dayanaksız gidişatı durdurulmaktadır.

Bu bağlamda Williams, olgusal durumları, sonuççuluk için kendinde değere sahip olan durumlar olarak ifade eder, fakat bu noktada da Kant'ta ödev için yapılan eylem, sonuççulukta kendinde değere sahip olan olgusal durum içinde ele alınabilir (Williams ve Smart, 1973: 83-84). Öyleyse Williams'a göre ödevi esas alan ve bu nedenle sonuççu anlayışla karşı karşıya olan Kantçılıkla ilgili bir problem ortaya çıkmaktadır. Burada sonuççuluğu sonsuz değer gerilemesi probleminden kurtarmak için kabul ettiğimiz kendinde değeri olan olgusal durumlar konusunda sonuççuluk diğer etik teorilerle örneğin Kantçılıkla ayırt edilemez hale gelmektedir. Öyleyse sonuççulukta, eylemlerin değerinin sonuçsal olması problemi hala devam etmektedir. Bu problemi aşmak için faydacılığın haz ya da mutluluk elde etmenin yanında eylemi sadece araç olarak değil de kendinde bir değer olarak gördüğünü ifade edebiliriz, fakat bu kez de faydacılığın eylemlere kendinde değer yüklenmesi durumundan ötürü faydacılık, sonuççu olmaktan ayrılır (Williams ve Smart, 1973: 84-85).

Son olarak Williams, eylem ve olgusal durum arasındaki gerilimde, mevcut koşullarda ahlaki failin doğru eylemde bulunması durumunu ele alarak problemin çözümlenip çözülmeyeceğine bakar. Doğrudan sonuççuluğun bir alt türü olarak eylem faydacılığında, mevcut koşullarda özne için doğru eylem, faydacılık için değerli olan yani mutluluk veren eylemdir, fakat bazen en iyi olgusal durum eylemin sonucu olarak değil,

eylemi gerçekleştiren öznenin neden olmasıyla gerçekleşebilir (Williams ve Smart, 1973: 86, 85, 87). Fayda ilkesinin gereğini yapan ve eylemi gerçekleştiren özne, mevcut seçenekler içinde en çok mutluluk vereni seçecektir. Burada mümkün en iyi durum ile eylem arasındaki ilişkiye bakacak olursak, bahsi geçen eylemi seçmek için neden, onun en iyi sonucu vermesi olarak ifade edilir. Ama Williams'a göre bazı münferit durumlarda eylemin değil de öznenin nedeniyle en iyi sonuç elde edilir. İşte bu istisna yola çıkan Williams sonuççu ve sonuççu olmayan ahlak arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Ve bu aşamada da ne yazık ki Williams'a göre istisnai durumlar ile sonuççuluk ve dolayısıyla faydacılık için problemler devam etmektedir.

Faydacılığa dair eleştirilerini, faydacı bakış çerçevesinde ortaya çıkan sıkıntılara daha ayrıntılı bakmak isteyen Williams, bu defa iki kritik örnek ile karşımıza çıkar. Bu örnekler Kimya doktoru George ve Botanik uzmanı Jim hakkındadır. Evli, işsiz ve geçim sıkıntısı çeken George, onun bu zor durumunu bilen bir yaşlı bir kimyager tarafından bir iş teklifi alır, fakat iş teklifi aldığı laboratuvarında George'un karşı olduğu kimyasal-biyolojik savaş araştırmaları yapıldığı için George işi kabul edemeyeceğini belirtir, bununla beraber onun işi kabul etmemesi hem laboratuvarı ortadan kaldırmayacak hem işe, araştırmaları hevesli yapıp daha tehlikeli olacak birisi gelecek hem de George'un işsiz zor hayatı devam edecektir (Williams, Smart, 1973: 97-98). George'un işsiz olması ve prensip olarak kabul edemeyeceği bir iş teklifinin gelmesi muhtemelen onda maddi ve manevi değerleri arasında meydana gelecek bir ikileme sebep olacaktır. Bu durumda George, savaş araştırmalarına katkı yapmamak adına teklifi reddederek sorumluluktan kurtulmuş sayılmaz. Çünkü bu işte çalışmaya daha hevesli ve başarılı birileri mutlaka bulunur. Üstelik George'un işsizlik ve parasızlık hali de devam eder. Tüm bu ihtimaller değerlendirildiğinde George iş teklifini kabul etmeli midir?

Diğer örnek ise Botanik uzmanı olan Jim ile ilgilidir. Jim Güney Amerika'daki araştırmaları esnasında tesadüfen bulunduğu bir köyde, protestocu olan yirmi Yerlinin komutan Pedro tarafından öldürülmek üzere olduğuna şahit olur ve yabancı bir yerden geldiği için şeref konuğu olarak görülen Jim bu Yerlilerden birini öldürmeyi kabul ederse Pedro diğerlerini öldürmeyip salacaktır, ama Jim bu teklifi reddederse Pedro onların hepsini öldürecek (Williams ve Smart, 1973: 98). Birden çok kişiyi kurtarmak için sadece bir kişi öldürülmeli midir? Diğer bir ifadeyle çoğunluğun mutluluğu için tek bir kişi feda edilebilir mi? Jim, silahı eline aldığı anda Pedro'yu yakalayarak diğer

askerleri tehdit edip edemeyeceğini düşünür, ama bunun umutsuzca bir hayal olduğunu ve böyle bir durumda kendisinin de dahil herkesin öldürüleceğini bilir, dahası yerliler ve duvara dizli olanlar Jim'in bu teklifi kabul etmesini istemektedirler (Williams ve Smart, 1973: 99). Her ihtimali her boyutuyla hesaplamaya çalışan Jim bu durumda ne yapmalıdır? En fazla sayıda insan için en çok miktarda fayda sağlayacak eylemler, bu örnekler için iş teklifini ve yerliyi öldürmeyi kabul etmek. Öyleyse bu iki örnekte Williams'a göre faydacılık, George'un iş teklifini kabul etmesini ve Jim'in bir yerliyi öldürmesini apaçık doğru cevaplar olarak kabul edecektir. İş kabul eden George ve Yerliyi öldüren Jim, faydacılık açısından doğru eylemde bulunmaktadırlar. Ama burada dikkate alınmayan bir nokta vardır. George ve Jim bu eylemlerinden ötürü kötü hissedecek, üzüntü duyacaklardır, ama faydacılık için bu durum önemsiz ve irrasyoneldir (Williams ve Smart, 1973: 101-102).

Williams, faydacılığın bu örneklere verdiği cevaplardan yola çıkarak negatif sorumluluk meselesi zemininden eleştirisini temellendirmeye çalışır. Sorumluluğu hem meydana gelmesine neden olduğumuz hem de meydana gelmesine müsaade ettiğimiz veya engel olamadığımız durumlar olarak tanımlayan Williams'a göre negatif sorumluluğu destekleyen zemin, doğrudan sonuççuluğun meselelere nihai değer atamasından güç alır (Williams ve Smart, 1973: 95). Bir eylemi gerçekleştirirken doğrudan ya da dolaylı olarak sebep olunan etkenler dikkate alınmayıp yalnızca eylemin sonucunda elde edilen hedefe odaklanılmaktadır. Çünkü sonuççuluk, eylem gerçekleştirildiğinde ortaya çıkacak sonuca neden olan durumlar arasında bir fark gözetmez ve nedenler silsilesine karşı umursamaz bir tavır takınır (Williams, Smart, 1973: 94). Eylemi nihayete erdirecek nedenler her ne olursa olsun eylemi gerçekleştiren kişiye ya da eylemden etkilenen kişilere etkisi dikkate alınmaksızın hedef uğruna kullanılabilir. Başka bir deyişle kişilerin seçtiği ve vazgeçtiği her eylem bir sonuca yol açar ve kişiler bu iki sonuçtan da bir şekilde sorumludur.

Williams'ın fayda ya da zarar konusunda kişileri önemsemeyen bir ilke olarak tarif ettiği tarafsızlık ilkesinin uç noktası olan negatif sorumluluk, eylemi gerçekleştiren öznenin karakter veya kimliğinden soyutlanmasına neden olmaktadır (Williams ve Smart, 1973: 96). Bu noktada da insanın kimlik bütünlüğü ve ahlaki duygularıyla ilgili problemler ortaya çıkmaktadır. Ona göre faydacılık ve doğrudan faydacılık, bir değer olarak bütünlüğü, anlaşılmaz hale getirmekte ve bu sebeple insanın eylemleri ve projeleri arasındaki ilişkiyi de tutarlı bir biçimde ifade edememektedir (Williams ve

Smart, 1973: 99-100). Oysa insan kişiliği, duyguları ve düşünceleriyle bütün olarak ele alınmalıdır.

2.2.2. John Rawls'ın 'İki Kural Kavramı' ve Faydacılığa Alternatif 'Adalet Teorisi'

John Rawls (1921-2002), faydacılık eleştirisi ve eleştirinin ardından faydacılığı iyileştirme iddiasıyla karşımıza çıkar. Onun bu iyileştirme çabalarından biri faydacılığın doğru anlaşılması için geliştirdiği kural faydacı yaklaşımı, diğeri ise adalet teorisidir. Öncelikle Rawls, *İki Kural Kavramı (Two Concept of Rules)* adlı makalesinde faydacılığı savunup ve bu savunma için de kural faydacılık çerçevesinde değerlendirebileceğimiz birtakım temellendirmeler yapmaya çalışır. Adalet teorisini ise *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)* adlı eserinde faydacılığa bir seçenek olarak ortaya koyar.

Rawls'a göre faydacılıkta yapılan hayati bir hata vardır ve bu hata faydacılığın eleştirilmesine neden olmaktadır. Rawls, pratikler ve bunların kapsamındaki tekil eylemlerin ayrılmasındaki hayati önemi göstererek bu önemli hataya işaret edip faydacılığın doğru anlaşılmasını sağlamaya ve faydacılığı eleştirilerden kurtarmaya çalışır. Rawls, oyun ve ritüel, mahkeme ve parlamento gibi kurallar sistemi tarafından belirlenen faaliyet biçimi olarak tanımladığı bir pratiği temellendirmek ile onun çerçevesindeki tekil bir eylemi temellendirmenin ayrımını yaparak - söz vermek gibi bir örnek üzerinden ceza ve ödev ile ilgili eleştirilere karşı- faydacılığın müdafaasını oluşturmak ister (Rawls, 1955: 3).

Verilen sözü tutma örneği, faydacılığa ilişkin eleştirilerin kritik noktalardan biridir. Fayda ilkesi çerçevesinde mutluluk ya da refah uğruna verilen bir sözün tutulmama olasılığı oldukça yüksektir. Fayda için verilen bir sözün tutulmaması, fayda ilkesinin ahlaki olarak doğru eylemi sağlayamaması gibi bir yorumu doğurmaktadır. Fakat Rawls ilk adımda eleştiriyi, faydacılığın yanlış bir tutumla her eylem için uygulanmaması gerektiğiyle haksız bulur. Buna göre sözünü tutma eyleminin, fayda ilkesini gözetme eğilimi ile uyumsuzluğu üzerinden eleştiri gelir, oysaki faydacı görüş her eylemi tartmak için incelenmemelidir (Rawls, 1955: 18). Rawls bunun nedeni olarak da pratik ve özet anlayış olarak tanımladığı ayrımı gösterir. Yani Rawls'a göre faydacılıkta her zaman fayda ilkesinin gözetilmesi her ahlaki eylem için bir kıyas ögesi

olarak görülmemelidir. Doğru yorumlanan ve anlaşılabilir bir faydacılık için Rawls, kuralların değerlendirildiği iki farklı yoldan, pratik ve özet anlayış ayrımından söz eder.

Rawls pratik anlayış (*practice view*) ve özet anlayış (*summary view*) biçiminde bir ayrımın yola çıkarak faydacılıkta kuralların nasıl doğru bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini anlatmaya çalışır. Ona göre faydacılıkta kurallar, özet anlayış ile değil, pratik anlayış ile ele alınmalıdır (Rawls, 1955: 19). Özet, yani geçmişteki tekil eylemlerden derlenerek göz kararı oluşturulmuş detaylı olmayan anlayışta dört temel özellik bulunmaktadır. Birincisi geçmişte yaşanmış benzer durumlar için alınan kararlar, kural olarak belirlenip benzer durumlarda hızlı karar verilir; ikincisi tekil eylemlerde alınan kararlar, mantıksal bakımdan kendilerine rehber olan kurallardan önce gelir; üçüncüsü kurallar basit ve hızlı karar vermede yol gösterici oldukları için izlenirler ve bunun fayda ilkesi gibi bir ahlak ilkesiyle ilgisi yoktur; dördüncüsü kurallar geçmişte doğru olandır ve bu sebeple kesin olarak doğru kurallar şeklinde ilan edilmezler (Rawls, 1955: 22, 23, 24). Özet anlayışın vurguladığı bu dört özelliğe göre yaşanan tekil eylemlerden ortak özellik taşıyanları dikkate alarak meydana getirilen kurallar, gelecekte de yaşanacak benzer eylemlerde karar alma açısından kullanılmaktadır. Fakat bu kurallar geçmişte yaşanıp bitmiş eylemlerden derlenerek meydana getirilmeleri ve eylemlerden önce değil de sonra oluşturulmaları nedeniyle fayda ilkesi gibi bir ahlak yasasının ilan ettiği ahlaki doğru-yanlışın ne olduğu hakkında kararlı değildir. Özet anlayışta benimsenen kurallar, tekrar eden tecrübelerden derlenmiş ve en önemlisi fayda ilkesine mutlak bağlılığı olmayan ve hatta sırası geldiğinde değiştirilebilen niteliktedir. Özet anlayışta söz konusu kuralların ahlaki gücü kendine değil temel ilkelere aittir ve temel ilkelere ters düşen kural terk edilir (Feldman, 2012: 110-111). Öyleyse özet anlayış açısından kurallar vazgeçilebilirdir.

Pratik anlayışta kurallar, faydanın kazanılması için seçilecek eylemin kararını düzenleme çabasıdır ve yine bu kurallarla nasıl karar verileceği ile ilgili roller tanımlanır (Rawls, 1955: 24). Öyleyse burada kurallar, belli bir sistem içerisinde işlev kazanmaktadır. Rawls, pratik ve özet anlayışın karşılaştırmasını yaparak pratik anlayışın haklılığını ortaya koymak ister. Bu ayrım Rawls için önemlidir çünkü bu sayede yanlış anlaşılabilir ve bu nedenle eleştirilen faydacılığın temeli sağlamlaşacaktır. İlk olarak özet anlayışın aksine pratik anlayışta kurallar deneyimlerden önce gelir, çünkü pratik olmaksızın bu kuralların içine giren eylem durumları yaşanmaz; örneğin beyzbol olmadan önce beyzbol oynanamaz ve bu kurallara uydukça pratik içinde eylem

gerçekleştirilmiş olunur (Rawls, 1955: 25). Diğer bir deyişle Rawls, kurallar olmaksızın kurallar çerçevesinde gerçekleştirilen bir eylemden söz etmemizin mümkün olmayacağını savunur ve bu durumu beyzbol oyunu ile benzeşim kurarak açıklamaya çalışır. Beyzbol oyununun oluşturulması için onun hakkında belirli kuralların belirlenmiş olması gerekir ve beyzbol oyunu bu kurallar çerçevesinde gerçekleştirilir.

İkinci olarak pratik anlayışta o pratiğe katılmak, onun kurallarına uymak demektir; örneğin beyzbol oynayan biri mevcut kurallardan daha iyi kurallar olduğunu iddia edemez ve bunu sorgulayamaz, yani bu pratiği gerçekleştirmenin kurallara uymak dışında bir yolu yoktur (Rawls, 1955: 26). Çünkü o pratik, kendisini meydana getiren kurallar ile kimlik bulduğu için, onun gerçekleştirilmesi de yine o kurallar eşliğindedir. Öyleyse söz konusu pratiği o pratik haline getiren kuralların zorunluluğu pratiği gerçekleştirmek isteyen kişi için ortadadır. Pratik anlayışta kurallara uymak mecburidir, çünkü bunun başka yolu ya da kurala uyup uymama istisnası yoktur ve böylece bu kuralların özet anlayıştaki gibi çoğunlukla değil daima haklı olduğuna işaret eder (Rawls, 1955: 27-28). Rawls'ın bu ifadelerinde görüldüğü üzere kurallarda ihmal ve istisna olmaz. Bir pratik içerisinde bulunmak onun kurallarını tasdik edip gerçekleştirmek demektir, bu nedenle kuralları pratikten ya da pratiği kurallardan ayrı düşünmek mümkün değildir.

Rawls'a göre kuralları doğru kavramak, faydacılıkla ilgili eleştiri konusu olan eylemlerin esasında faydacı ahlak tarafından da onaylanmayacağını gösterir (Simones, 2009: 55). Doğru anlaşılan bir faydacılık, eleştirilen örneklerin esasında kendisi tarafından da problemlili olarak kabul edildiğini ve kendisinin temel tezlerinin bu durumları desteklemediğini ifade eder ve bu da pratik kurallar ile mümkündür. Böylece Rawls, faydacılıkta eleştirilere neden olan özet anlayış yerine pratik anlayışın benimsenmesini savunarak bir kural faydacı anlayış geliştirir. Rawls'ın tasarlamış olduğu bu kural faydacılık, faydacılığın önceki halinde probleme yol açan durumları çözmeye çalışır (Feldman, 2012: 110). Amacı faydacılık için özet anlayışın değil, pratik anlayışın doğru olduğunu ifade etmek olan Rawls, pratik anlayış çerçevesinde değerlendirilecek faydacılığın, maruz kaldığı geleneksel itirazları aşacağını düşünür.

Şu halde fayda ve söz verme eylemi arasındaki bağ özet anlayış değil pratik anlayışla değerlendirilmelidir. Söz verme eyleminin, eylemden önce gelen, değiştirilmeyen ve bu eylemin gerçekleştirilmesi için mutlaka uyulması gereken kesin kurallar çerçevesinde fayda ilkesiyle çelişmesi söz konusu değildir. Bir pratik ve tekil

bir eylem temellendirilmesi ayırımında kuralların uygulanma tarzının bağlantısını kurmaya çalışan Rawls'a göre faydacı hususların, pratiklerin kapsamındaki tekil eylemlere değil, ilk olarak pratiklere uygulandığı anlaşılmalıdır (Rawls, 1955: 18, 32). Nihai olarak ona göre faydacılık ancak pratik anlayış çerçevesinde doğru anlaşılabilir. Pratik ve tekil eylemler ayırımı yapılarak temellendirilen faydacılık için doğru anlaşılır ve eleştirilerle baş edilir bir sistem inşa edilir.

Toplum düşünmenin, haklı rasyonel ifadesi olması bakımından faydacılığın tertibini tasdik etmekle birlikte "...faydacı düşünceye alternatif olmayı temsil edecek..." (Rawls, 2018: 51-52) adalet teorisi de Rawls'ın faydacılık ile ilişkisinde önemli bir noktaya işaret etmektedir. Bahsi geçen noktaya işaret etmesinin nedeni, toplumsal refahın bireyin şahsi hak ve refahının nasıl temellendirileceğini anlamak ve anlatmaktır. Adalet ve haklar en az fayda ve mutluluk kadar önemlidir. Şu halde fayda, adil olmayı gözden kaçırmamalıdır. Rawls'ın amacı kendisinin de ifade ettiği gibi temeli Locke, Rousseau ve Kant'ta bulunan toplumsal sözleşme teorisi çerçevesinde bir adalet anlayışı ortaya koymaktır (Rawls, 2018: 39). Faydacılık çok sayıda insan ya da toplum için refah temin etmek konusunda istikrarlı ilkesi ile başarılıdır, fakat toplumun refahının yanı sıra bireylerin hakları da önemlidir. Bu noktada bireyin iyisi ve toplumun iyisi arasında adalet açısından problemler ortaya çıkabilmektedir. Faydayı en üst düzeye çıkarmak çok fazla sayıda insanın genel refahıyla ilgilenmektir, tek tek bireylerin hakkıyla değildir. Nitekim faydacılık için her bireyi, bir eksik ya da fazla görmeden eşit değerlendirmek fayda ilkesi açısından önemlidir. (Kymlicka, 2006: 53).

Fayda ilkesi için herkesin eşit sayılması, gerektiğinde tek tek bireylerin hakkının teslim edilmesi noktasında büyük bir soru işaretiyle karşılaşmaktadır. Faydacılıkta, hazzın ve refahın dağılımında birey ve toplum dengesinin nasıl sağlanacağı sorusunun farkında olan Rawls'a göre adalet, daha fazla insanın sahip olmasını sağlayacak iyi için hak ve özgürlüğün yok sayılmasını reddeder (Rawls, 2018: 32, 55). Rawls'ın adalet ve bireyin özgürlüğünü esas alan bu savunusu, daha çok mutluluk ve daha fazla miktarda insanı gözeten fayda ilkesine karşı bir eleştiridir. Rawls için bireysel haklar ve özgürlükler görmezden gelinemez. Faydacılık için adalet de hak da fayda ilkesi rehberliğinde sağlanır. Fayda ilkesi tek tek bireyleri değil onların birleşiminden meydana gelen toplumu dikkate alır. En fazla sayı içerisinde eriyen bireyin şahsi hakları görmezden gelinemez. Ama Rawls'a göre nasıl ki bireyin iyiliği veya mutluluğu için

çaba göstermesi haklıysa aynı şekilde bir topluluk da bunu kendisi için gerçekleştirebilir:

“Bir insan, en azından kendi büyük iyisinin başarısından başkaları etkilenmeyinceye ve kendi rasyonel amacına doğru mümkün olduğunca ilerleyinceye kadar tam olarak makul hareket eder. Şimdi aynı ilke bir gruba uygulandığında, o grubun kesinlikle bu şekilde hareket etmediğinin ve dolayısıyla bir insan için hak olanın o grup için de rasyonel bulunduğu ve bunun insanların birliği için de aynı olduğunun dikkate alınması gerekmez mi? Tam da bir kişinin iyiliğinin inşası, o kişinin hayatının değişik anlarında tecrübe ettiği derslerin bir dizi tatmininden ibaret olması gibi toplumun iyiliği de aynı şekilde o kişiye ait olan arzular sisteminin tamamlanmasıyla tesis edilmiş olur.” (Rawls, 2018: 52-53).

Tek tek bireyler için arzulanır olan, toplumun iyiliğini sağlayacak düzen ile uyumlu olacaktır. Arzularını tatmin eden her birey diğer bir kişinin arzusunu tatmin etmesi için çaba sarf etmeye gönüllü olacak ya da bunun için iş birliği yapacak ve böylece toplumsal refah sağlanacaktır. Nitekim Rawls için rasyonel seçimlerin topluma yayılması görevine sahip olan faydacılık ve fayda ilkesine erişmek toplumda kurumların refahının dengeli artışı ile mümkündür (Rawls, 2018: 53, 56). Refahın veya arzuların tatmininde artış hem bireylerin hem de bireylerden meydana gelen toplumun uyumlu birlikteliği sayesinde sağlanır. Şu halde refahın ya da faydanın güvenceye alınması, arzuları tatmin edilen bireylerin birbirlerinin refahının artması için çaba göstermesi ve bu bireylerden meydana gelen bir toplum sayesinde. Çünkü “...en fazla iyi üreten uygun alternatifler, doğru kurumlar ve eylemlerdir...” (Rawls, 2018: 54). Bu görüşler çerçevesinde Rawls, yeniden yorumladığı bir faydacılık temelinde adalet anlayışı geliştirir. Öyle ki Rawls’ın adalet teorisi, kural faydacılığın destekleyeceği türden bir adalet anlayışıyla son derece uyumludur (Rogers, 2004). Nitekim hem kural faydacılık hem de Rawls, faydacılığın sıkıntı yarattığı ya da uyum sağlayamadığı birtakım durumlar hakkında yeni bir yorum ve tutum ile çözüm sağlama gayesindedir.

Rawls adalet teorisiyle faydacılıktaki çoğunluğun azami mutluluğu isteyen ama birey veya azınlıklar için adaletsizliğe yol açan durum ile bir hesaplaşma gerçekleştirir (Pieper, 2012: 230). Rawls bu adaleti varsayımsal bir deneyim ile sözleşme üzerinden sağlamaya çalışır. Burada adalet, hakiki ahlak ilkesi olarak benimsenmiş olacaktır. Rawls’ın adalet ilkesinin seçiminin yapıldığı ve adaletin keyfi seçimler yüzünden kötüye kullanımına mani olan bir araç olarak varsayımsal Başlangıç Durumu (*original position*) ve kişilerin sosyal konumlarını bilmediği *Cehalet Perdesi* ya da *Bilgisizlik Örtüsü* (*veil of ignorance*) adalet teorisini tamamlayan unsurlardır (Kymlicka, 2006: 87; Rawls, 2018: 48, 163). *Cehalet Perdesi*, insanların geleceklerinden habersizce kararlar alacağı bu varsayımsal durumda herkes kendi faydası için toplumun her kesimden

bireyine faydalı olanı isteyecektir. Başka bir deyişle sadece kendisinin ya da bir grubun faydasını adaletsizce gözetmeyip herkes için azami faydayı isteyecek böylece adalet hakiki bir etik ilke olarak gerçekleşmiş olacaktır. Bu durumda Rawls, adaleti esas alan sözleşme modeli üzerinden ahlak anlayışı geliştirir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EYLEM FAYDACILIĞA ELEŞTİRİLERE ÇÖZÜM ÖNERİSİ: RICHARD B. BRANDT'İN KURAL FAYDACILIĞI

3.1. Brandt'in Ahlak Felsefesinde Yöntem ve Temel Kavramlar

Denison ve Cambridge Üniversitelerinde felsefe ve din felsefesi bölümlerinde lisans eğitimi alan Amerikalı profesör ve filozof Richard Booker Brandt (1910-1997), doktora derecesini Yale Üniversitesi'nden aldı (Gibbard ve Loeb, 1997: 123). Swarthmore Üniversitesi ve Michigan Üniversitesi'nde dersler verdi. Brandt, Guggenheim Vakfı'nın, Stanford Üniversitesi Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi'nin, Ulusal Beşeri Bilimler Vakfı'nın ve Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi'nin üyesiydi. Çoğunlukla ahlak felsefesi alanında yazdığı yüze yakın makalesi ve altı kitabı ile yirminci yüzyılın oldukça üretken isimlerinden biri olmayı başaran Brandt, çeşitli sosyal bilimlerden esinlenerek geliştirdiği yöntemi ve ahlak felsefesine ilişkin problemleri temellendirme ve çözüme kavuşturmak için oluşturduğu özgün felsefesi ile genel olarak felsefede, özel olarak da ahlak felsefesinde önemli bir kesişim noktası meydana getirir. William K. Frankena'nın ifadelerine göre Brandt, geliştirdiği sağlam ve sistemli ahlak felsefesi ile ahlak filozofları arasında üst sıralarda yer alma hakkına sahiptir (Frankena, 1993: 189). Gerçekten de felsefe tarihinde faydacı ahlak anlayışının önemli çağdaş temsilcilerinden biri olan Brandt, esasen geliştirdiği kural faydacılık ile tanınır.

Brandt, 1959 yılında yayınladığı *Etik Teori (Ethical Theory)* kitabında kural faydacılık türünden söz eder ve 1992 yılında yayınladığı *Ahlak, Faydacılık ve Haklar (Morality, Utilitarianism and Rights)* kitabında yine kural faydacılıkla ilgili görüşlerinin olduğu makaleler yayınlar (Hooker, 2009: 374). Bu kitabında ve söz konusu makalelerinde eylem ve kural faydacılık ayrımını geliştirir. Öte yandan Brandt, kural faydacılığı ile ilgili görüşlerinin esas şeklini *Güvenilir Bir Faydacılık Biçimine Doğru (Toward a Credible Form of Utilitarianism)* (1963) ve *Bir Kural Faydacılığı Biçiminin Bazı Esasları (Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism)* (1967) adlı makalelerinde ortaya koymaya çalışır. 1979'da Oxford'taki John Locke derslerinden derleyerek oluşturduğu *İyi ve Doğrunun Bir Teorisi (A Theory of the Good and the*

Right) ve 1996'da da *Gerçekler, Değerler ve Ahlak (Facts, Values, and Morality)* kitabını yayınladı (Hooker, 2009: 374).

Eserlerinde çoğunlukla kendi özgün ahlak felsefesini ortaya koymaya çalışır. Öte yandan ahlaki meselelerle sınırlı kalmayan Brandt, felsefi teorilerinde, psikoloji ve antropolojiden faydalanarak çağdaş felsefede alanı genişletip 1954 yılında yayınladığı *Hopi Etiği (Hopi Ethics)* adlı kitabında bu çalışmalarını gösterir (Gibbard ve Loeb, 1997: 124). Bu kitabı, her toplumun kendisine özgü ahlak yasaları olacağını savunan görüşleri çerçevesinde, Hopi Yerlileri üzerine yaptığı ahlaki analizlerini ve antropolojik araştırmaları ortaya koyar. Öyleyse bu çalışmada, felsefi meseleleri antropolojik veriler aracılığıyla değerlendirmeye çalışır (Post, 2005: 323). Brandt'in doktora tezini düzenleyip 1941'de yayınladığı *Schleiermacher'ın Felsefesi (The Philosophy of Schleiermacher)*, Schleiermacher'ın epistemoloji ve teoloji hakkındaki görüşlerini içerir (Post, 2005: 324-325). Ahlaki olarak istenmeye değer olanın ve yine ahlaki bakımdan doğru olanın ne olduğu sorusu etrafında şekillenen *A Theory of the Good and the Right*, refah, zevk ve adalet gibi konuların yanı sıra mutluluğu arttıran ahlak yasası olarak faydayı esas alması bakımından önemlidir (Post, 2005: 323). *Facts, Values, and Morality*, kitabında da yine diğer kitaplarındaki faydacılığı destekler biçimde görüşlerini geliştirmeye devam eder. Ona göre bir ahlak yasası, toplumsal yapının bir parçası olmalı ve psikolojik analizden geçmelidir (Post, 2005: 324). Nitekim ahlak felsefesinde önemli meseleleri tartışırken hemen her adımda psikolojinin kuramlarından yararlanarak değerlendirmeler yapmaya çalışır.

Brandt'in farklı disiplinlerden faydalanarak geliştirdiği dinamik metodu nedeniyle onun ahlak felsefesi, zaman içerisinde yayınladığı eserleri çerçevesinde gelişim ve değişim göstermektedir. Bu yönüyle o, felsefesinde yeniliğe ve değişime açık bir filozof olmaya çalışır. *Ethical Theory* kitabında çoğunlukla çağdaş faydacılar gibi arzu teorisi üzerinde yoğunlaşırken *A Theory Of the Good and the Right* kitabında ise mutluluğu arzu ile karşılaştırıp görüşlerini, mutluluk teorisinden yana gerekçelendirmeye çalışmaktadır. Nitekim *A Theory Of the Good and the Right* kitabındaki görüşlerinin *Ethical Theory*'den bu yana gelişip değiştiğini kendisi de ifade eder (Post, 2005: 323).

Faydacı ahlak anlayışı sayesinde teorik ahlakta önemli bir isim olan Brandt, öte yandan genellikle faydacılığı pratik alana uygulamak amacıyla, ceza hukuku, insan hakları ve pratik etik ile ilgili konular üzerinde de çalıştı. Örneğin intihar, savaş, kusurlu

yenidoğan gibi pratik alanda çalışmaları vardır.²⁰ Brandt, kural faydacılık ve toplumsal refaha odaklanmış olsa da bu görüşlerini önemli sosyal konulara da uygulamıştır (Post, 2005: 324). Nitekim kural faydacılıktan söz ederken de toplumsal düzeyde ahlak yasalarının yapısını ve geçerliliğini dikkate alır. Onun teorik etiği, antropoloji ve psikolojiden etkilendiği çerçevede pratik meselelerden bağımsız değildir.

Brandt, klasik faydacı filozoflardan etkilenmekle birlikte bu filozofların faydacılığındaki eksikliklerden doğan eleştirileri karşılamak adına gelişen yeni bir faydacılık türü olan kural faydacılığı ile faydacılığa özgün bir yaklaşım geliştirir. Diğer yandan o, faydacılığa getirdiği psikolojik yaklaşımı ile de özgün bir filozof olmayı başarır (Post, 2005: 322). Öyleyse o, geleneksel faydacı ahlak filozoflarını dikkate almakla birlikte faydacılıkta yeni bir yorum olan kural faydacı anlayışı ve ahlak felsefesindeki birçok kavrama kendi felsefesi çerçevesinde getirdiği farklı kavrayışı ile özgün bir isimdir.

Buna göre Brandt, eylem ve kural faydacılığın temel ayrımında, doğru eylemin sonucunda kazanılan faydaya değil, doğru ahlak kuralı ya da yasası sonucunda kazanılan faydaya dikkat çeker. Bu ahlak yasası, her toplumun kendi yapısına özel ve toplumun bir kısmı için değil de tamamı için faydayı arttıran bir niteliktedir (Post, 2005: 322-323). Bu noktada ahlak yasasına ve bu yasa sayesinde kazanılacak faydaya odaklanmak Brandt'i klasik faydacılıktan ayırır. Burada faydacılığın klasik biçimi olarak ifade ettiğimiz faydacılık, Bentham ve Mill tarafından savunulan faydacılıktır. Bu klasik faydacılık, tezin ikinci bölümünde değindiğimiz eylem ve kural faydacılığı ayrımında, eylem faydacılığı temsil etmektedir. Fakat yine önceki bölümlerde gördüğümüz üzere Mill, kimi zaman eylem faydacı olarak değil, kural faydacı olarak görülür.

Brandt'in ahlak felsefesinde, klasik görüşlerden etkilenmesinin yanı sıra birey ve topluma odaklandığı yeni ve özgün görüşler geliştirmesi, psikoloji ve antropoloji gibi farklı disiplinlerden etkilenip felsefesine uygulaması ve eserlerinden gördüğümüz şekliyle felsefesinin gelişime açık olması gibi önemli detayları dikkate alarak onun

²⁰ İfade edilen konulardaki çalışmalar için bkz: Brandt'in *Morality, Utilitarianism and Rights* (1992) kitabı içindeki makaleler: "The Concept of A Moral Rights" 179-196. ; "Utilitarianism and Moral Rights", 196-215. ; "The Morality and Rationality of Suicide", 315-336. ; "Utilitarianism and The Rules of War", 336-354. ; "*Public Policy and Life and Death Decisions Regarding Defective Newborns*", 354-370. Ayrıca Brandt'in *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics* (1959) kitabının "Human Rights" başlıklı 7. bölümü ve "Retributive Justice and Criminal Law" başlıklı 9. Bölümünde detaylı açıklamalar mevcuttur.

felsefesine bir bütün olarak bakmamız gerekmektedir. Bu bakımdan Brandt'in ahlak felsefesini genel olarak anlamak ve kural faydacılığın gelişim serüvenini izlemek için ilk olarak birbiriyle de yakından ilişkili olan “iyi”, “mutluluk” , “refah”, “haz” gibi kavramlarını bilmemiz gerekmektedir. Başka bir ifadeyle bu kavramlar, onun faydacı ahlak anlayışını kavramak için de oldukça kritik bir konuma sahiptir. Çünkü Brandt, faydacı ahlak geleneğinde “fayda”nın mutluluk, refah, iyi ve haz gibi kavramlarla birlikte ele alındığının ve faydacı ahlakın bu kavramlarla ilişkisinin aydınlatılması gerektiğinin farkındadır. Bu bağlamda Brandt, Bentham'ın en fazla sayıda insan için en çok miktarda mutluluk talep eden fayda anlayışını esas alarak hedonizm ve faydacılık ilişkisini ele almaya çalışır (Post, 2005: 322). Öyleyse tezin esas bölümü olan bu kısımda, başlangıç olarak Brandt'in çeşitli psikoloji ve antropoloji kuramları ve pragmatizm etkisi çerçevesinde yöntem ya da izlediği programa değindikten sonra, onun faydacılığı ile yakından alakalı olan birtakım temel kavramları ve bunların birbiriyle ilişkisini aydınlatmak önceliğimiz olacaktır.

3.1.1. Yöntem: Psikoloji, Antropoloji ve Amerikan Pragmatizmi Etkisi

Brandt, felsefesini temellendirmeye çalıştığı dönemde, içinde bulunduğu akademik çevreden yoğun talep gören ve böylece yükselişe geçen psikoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimlerin gelişimine karşı kayıtsız kalmayıp onları, felsefe tarihinde süregelen etik problemlerin çözümü ya da en azından problemlere açıklık getiren bir çözüm denemesi için kullanır. Nitekim ahlaki açıdan doğru eylemin kriteri için insan eylemlerinde gözlemlenebilir ve akılla temellendirilir bir ilke olan faydayı esas alan faydacılık, doğduğu bu felsefi gelenek gereği, deney ve gözleme dayalı araştırma programlarına yabancı değildir. Brandt de bu çerçevede etik problemlere yeni yaklaşımlar getirmek ve meseleleri daha verimli koşullarda ele almak için gözleme, deneye ve akla dayalı yöntemleri kullanan bilimlerin takip ettiği yöntemleri ve elde ettiği verileriyle beslenmeye çalışır. Çünkü etik meseleler, toplumlara ve toplumları oluşturan bireylere aittir. Öyleyse etikte birey bağlamında psikoloji, topluma ait noktalarda ise antropoloji etkisi söz konusudur. Bu doğrultuda ilk olarak etik değerler ve ilkelerin gelişimini, onlara sahip olan bireyler bağlamında açıklamasına yardımcı olan psikolojinin etkisinden söz etmeliyiz. Öyle ki Brandt, ahlak felsefesi için oluşturduğu argümanın iki bölümünden birinde ahlaki eylemin ne olduğunu tanımlarken

çağdaş psikolojiden çokça yararlandığını dahası felsefenin bilgi ve bilimsel bağlamdan ayrılamayacağını ifade eder (Brandt, 1979: 2; 2020: 244).

Brandt, *Ethical Theory*'nin “Bireyde Etik Değerlerin Gelişimi” (*The Development Ethical Values in The Individual*) başlığını taşıyan altıncı bölümünde bireylerin, etik ilkeler ile ilişkisini ele almaya çalışır. Bunun için de Clark Hull'un *Öğrenme Teorisi*, Freud'un *Psikoanalitik Teorisi* ve *Gestalt Teorisi* gibi psikolojik teorilerden yardım alır (Brandt, 1959: 114-151). Bu doğrultuda bireylerin ahlaki değerler, kurallar ve deneyimlere nasıl sahip olduğuna açıklık getirmeye çalışır. Öyleyse onun bu soruşturması, etik ilkeler ve değerlerin doğuşu ve gerekçelendirilişi ile ilgilidir. Buna göre kişilerde, ahlaki değerlerin gelişimi konusunda etkili olan birtakım durumları sıralar. İlk olarak bireylerin evde, kazandıkları deneyimlerin etkisinden, ikinci olarak saygı duyulabilecek ve ahlaki değerlerin şekillenmesinde rol oynayabilecek figürlerden, üçüncü sırada ahlaki değerler arasındaki bilgi, tutarlılık ve kişisel deneyimlerin ilişkilerinin etkisinden, dördüncü olarak kişisel ilgiler, ihtiyaçlar ve mizacının etkisi ve son olarak Hume ve Smith etkisiyle sempati ilkesinin ahlaki değer ve yargıları etkilediğinden söz eder (Brandt, 1959: 121, 124, 127, 131, 133). Brandt'in psikolojik teorilerden yararlanarak sıraladığı bu durumların her biri, etik değerlere sahip olan bireylerin, zihinsel ve duygusal durumlarını dikkate alarak etik değer ve ilkelerin varlığını anlamlandırma amacı taşımaktadır.

Brandt, birtakım psikolojik teoriler rehberliğinde etik ilkelerin gelişimi ve sürekliliğini, kişilerin çeşitli karakter özelliklerinin, bireysel tecrübelerinin ve çevresel koşulların etkisi bağlamında aydınlatmak ister. Bu çerçevede yine Brandt, *Facts, Values and Morality*'nin “Davranış Normlarının Türleri” (*The Varieties of Norms of Behavior*) başlıklı üçüncü bölümünde, ahlakın kaynağına ilişkin bir soruşturma yapar. Yaptığı bu soruşturmada, tarihsel süreçte farklı toplumların ahlak kurallarına ilişkin benzer ve farklı yönlerini antropoloji ve sosyobiyojoloji çerçevesinde, bireylerin çocukluktan itibaren ahlak ilkelerini nasıl öğrendiği veya onları benimsemek için nasıl motive olduğunu psikolojiye ait görüşler üzerinden birtakım incelemeler yapar (Brandt, 1996a: 72, 95). Elbette farklı toplumların ahlak ilkeleri bütünüyle aynı değildir. Fakat ahlak ilkeleri bakımından birbirine benzeyen hatta kimi zaman aynı kurallara sahip olan toplumlar mevcuttur. Bu benzerlikler ise bireylerin ortak doğası üzerinden açıklanabilir ve bu açıklama imkânı elbette psikolojik teoriler sayesinde kazanılabilir. Öyleyse Brandt'i psikolojik teoriler tesirinde bırakan temel etken, benzer ahlak ilkelerini ortak

insan doğası çerçevesinde açıklama girişimidir. Örneğin farklı toplumlarda kabul gören fayda, tam olarak böyle bir kaynaktan doğan ahlak ilkesidir. Fayda için de bir kişinin arzu ve isteklerine dayanan Brandt, bu kavramlar doğrultusunda davranış ve öğrenme teorilerini işlevsel hale getirir (Brock, 1973: 248).

Ahlaki değerler ve ilkeler, bireyler tarafından benimsenir. Öte yandan bireyler toplumları meydana getirirler. Öyleyse ele alınması gereken diğer bir konu, ahlak ilkelerinin taşıyıcısı ve sergileyicisi olan toplumdur. Brandt, toplum çerçevesinde açıklayacağı ahlaki değerleri ise antropoloji yardımıyla temellendirmeye çalışır. Brandt, *Ethical Theory*'nin "Farklı Kültürlerde Etik Sistemler ve Gelişimleri" (*Ethical System in Different Cultures and Their Developments*) başlıklı beşinci bölümünde, ele aldığı farklı kültürlere ait etik görüşlerin nasıl temellendirildiğini, farklı toplumlarda aynı etik ilkelerin nasıl benimsenebildiğini ve etik ilkeler arasında temel ayrımlara dair değerlendirmelerini çeşitli antropologların görüşlerinin etkisiyle açıklamaya çalışır (Brandt, 1959: 83-112). Başka bir ifadeyle antropolojinin verileri ışığında etik problemlerin nasıl ele alınabileceğini incelemek ister.

Öncelikle Brandt'e göre etik bir kanaate sahip olmak ve bu kanaatin doğruluğu, iki ayrı şey olduğu gibi eylemlere dair doğru ve yanlış değerlendirmeleri destekleyen bilimsel bir teoriye sahip olmak ve normatif etik teoriye sahip olmak da ayrı şeylerdir (Brandt, 1959: 83-84). Bu ayrımları göz önünde bulundurmamak koşuluyla bir bilim olarak antropolojinin etik ilkeler ve doğru yanlış değerlendirmeler hakkında ne söyleyeceği ve felsefenin bunlarla nasıl ilişki kurup faydalanacağı tartışılabilir. Örneğin antropolog Meyer Fortes'in her toplumda ahlaki normların mevcut olduğuna ilişkin görüşlerinden hareketle (Brandt, 1959: 86) evrensel ahlak yasasından söz edemesek de her toplumda arzu edilenin ahlaki doğruya, kaçınılanın ise yanlışla işaret ettiğini ifade edebiliriz.

Öte yandan ahlaki normların kazanımı ve uygulanmasını motive eden etkenlerin toplumdan topluma farklılaşacağını da antropologların görüşleri ışığında değerlendirir. Yine ahlaki normların nasıl ortaya çıktığını araştıran Brandt'e göre, onların birtakım fayda sağlaması ile meydana geldiğini söyleyebileceğimiz gibi hiçbir işlevi olmadan da varlıkları söz konusudur (Brandt, 1959: 90). İşlevsiz ilkelerin benimsenmesini bir kenara bırakırsak fayda nedeniyle benimsenen ilkeler, farklı toplumları ortak bir noktada birleştirerek aynı etik ilkenin neden kabul gördüğünü açıklama teşebbüsüne yardımcı olmaktadır. Nitekim Brandt, farklı toplumlar arasındaki etik normların benzerliklerini, bizzat kendisinin antropolojik çalışması olan Hopi Yerlileri örneğiyle

açıklamaya çalışır. Diğer taraftan etik normların topluma ait bireylerin yaşama dair temel ihtiyaçlar, güvenlik vb. somut durumları sağlamak amacıyla ortaya çıktığı ve sürdürüldüğü görülür (Brandt, 1959: 91). Gözlem ve deneyime dayalı olan bu ifade ile etik değer ve ilkelerin nedeni ve nasılına ilişkin insani ve toplumsal durumların ortak doğasını temel alarak genel bir açıklama yapılmak istenir. Yine Brandt, etikte önemli bir mesele olan etik ilkelerin evrenselliği ve göreceliği konusuna ışık tutacağını düşündüğü çerçevede, etik normlar arasında temel ayrılıklar olup olmadığını çeşitli toplumların etik normlarından hareketle araştırarak, esasında temel ayrılıklar olduğunu ifade eder (Brandt, 1959: 103).

Psikoloji ve antropolojinin yanı sıra -pragmatizm ve faydacılık arasındaki özel bağa dayanarak- pragmatist filozofların Brandt'in izlediği yönteme etkisi, oldukça dikkat çeken bir konudur. Brandt'e göre faydacı çerçevedeki düşünce yapısı Amerika'da tıp, ekonomi, hukuk ya da siyaset gibi birçok alanda yaygınlık göstermektedir (Brandt, 1983: 37). Faydacılığın etki ettiği bu birçok alan ile birlikte, Amerika'da hakim olan felsefi bir hareket olarak pragmatizmden²¹ ve yine Amerikalı faydacı bir filozof olan Brandt ile ilişkisi sınırlarında bahsetmemiz gerekmektedir. Fakat pragmatizm, faydacılığın çoğunlukla ahlak odağında gelişmesine kıyasla, temsilcilerinin birçok felsefi disiplinden beslenmesi sayesinde daha geniş bir perspektife sahiptir. Etimolojik kökeni Antik Yunancada "pragma: yapılmış veya edilmiş olan şey, bir yapıp-etme, iş..." (Peters, 2004: 312) gibi anlamlara karşılık gelen pragmatizm, 19. yüzyılın sona ermesine yakın bir dönemde Amerika'da ortaya çıkan felsefi harekettir. Zaman zaman aralarında belirgin farklılıklar olsa da temelde felsefi bir yönelim ve yöntem olarak benimsedikleri pragmatizmin kurucu ve temsilcileri olarak William James (1842-1910), Charles Sanders Peirce (1839-1914), John Dewey (1859-1952) ve George Herbert Mead (1863-1931) önde gelen isimler olarak sıralanabilir. Her ne kadar aralarında görüş ayrılıkları olsa da Amerikan Pragmatizmi, özellikle Peirce merkezinde, öncelikle felsefedeki metafiziksel, irrasyonel ve nesnel olmayan verileri temizlemek misyonuyla gelişen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Temelde Peirce'in, Descartes'in metodik şüphesi neticesinde sağlam bir temel olarak ilan ettiği 'düşünen ben' kavrayışına eleştiriyle işe başlayan pragmatizm, şüphe

²¹ William James, *Pragmatizm* (2019) adlı eserini "Pragmatik zihin açıklığını öğrendiğim ilk insan olan ve bugün yaşasaydı önderimiz olurdu diye düşünmekten kendimi alamadığım John Stuart Mill'in anısına." sözleriyle Mill'e ithaf ederek faydacılığın pragmatizm üzerindeki etkisinin boyutunu gözler önüne sermektedir.

duyan ve düşünen ben kavrayışını, gerçek eylem problemlerini çözmek için uyarlamak ister (Joas, 2006: 518). Peirce, bir yöntem olarak değerlendirdiği pragmatizmi eski kavrayışlardan kaynaklanan yöntemlere kıyasla daha sağlam ve doğru olduğunu göstermek arzusundadır. Bir yöntem olarak pragmatizm ile hedeflenen şey, felsefeyi metafizikten uzaklaştırarak bilimsel unsurlarla yakınlaştırmaktır (Çelik, 2018: 28). Şu halde bugüne kadar kullanılan yöntemler ve incelenen meselelerde temelsiz ve verimsiz olan her şey pragmatizm tarafından temizlenmelidir. Kişinin eğilimli olduğu düşüncelerin hakikat ile uyumlu olup olmadığını ortaya koyan bilimsel yöntemin karşısına koyduğu apriori yöntemi, metafizikçilerin kullandığı türden bir yöntem olarak tanımlamaktadır (Peirce, 2018: 55-57). Ona göre apriori yöntem, benimsemeye veya düşünmeye eğilimli olduğumuz inancı veya düşünceyi temel alır. Nitekim pragmatik ilke sayesinde hataya sebep olan metafiziksel yanılgılardan kurtularak doğru bilginin hakiki nesnesine erişme imkânına sahip olabiliriz. Onun pragmatik ilke olarak ileri sürdüğü duruma göre bir şey hakkındaki kavramların o şeyin duyulabilir niteliklerinin etkisi çerçevesinde oluştuğu ve bunun dışındakilerin yanılgıdan kaynaklandığını ifade eder (Peirce, 2018: 76).

Peirce'ın açtığı Descartes'in yöntemi ve rasyonalizmi eleştirisi izinden devam eden James, deneyim ve akıl ile ilgili yanlış yorumlar ve bulanıklıkları ortadan kaldırmaya çalışır. James'e göre bir yöntem olarak pragmatizm, "...utilitarizm ile pratik veçheleri vurgulaması bakımından; pozitivizmle sözlü çözümleri, yararsız soruları ve metafizik soyutlamaları küçümsemesi bakımından örtüşür" (James, 2019: 28-29). Öyleyse James için faydacılık ve pragmatizm, odaklandığı veya dikkat çektiği pratik meseleler açısından birbirine yakın bir yol izlemektedirler. Diğer bir ifadeyle pragmatizm, doğru bir yol ile doğru olan bilginin soruşturmasını yapmaktadır. Olgularla ilgili olan pragmatizm, pratikte işe yarar olanı göstermesi, uygun durumları önermesi ve her türlü durumu değerlendirerek deneyime dair talepleri birleştirmesi açısından görevlidir (James, 2019: 39-44). Pragmatizim her alanı değerlendiren ve önyargı ya da kesin hükümlerle yola çıkmayan demokratik bir yöntemdir. Pragmatizmin kullandığı deneyimsel yöntemiyle ulaşmayı arzuladığı hakikat, sadece deneyim ile sağlanan bilginin nesnesini tanımlamaktadır. Tıpkı Peirce'nin bilimsel yöntemi ve pragmatik ilkesinin savunduğu gibi James de biricik hakikat olan olguların deneyimle elde edilen bilgisine odaklanmaktadır. Nesnelere bize verdiği pratik yarar ise onların doğru fikirlerinin pratik değerine işaret eder (James, 2019: 111).

Peirce ve James'in pragmatizminden etkilenecek enstrümentalist (aletçilik) olarak adlandırılan bir akımın kurucusu olan Dewey, değinmemiz gereken diğer önemli bir isimdir. Daha doğru işleyen bir felsefe için doğru tanımlanan ve doğru anlaşılacak dayanaklardan yola çıkılması gerektiğini düşünen Dewey, felsefeye bilime dayalı yeni bir içerik ve yöntem kazandırmak ister. Ona göre bilimsel dönüşümün ardından yeni yapısı ile hayata dair problemler ile ilgili güçlü bir yöntemi esas alan felsefe, bu gücü ile bilinçli ve açık hale getirdiği yanıtlarla desteklenir (Dewey, 2018: 135, 151). Felsefede meydana gelen bu esaslı değişim, bahsi edilen yöntemin bilimsel karakteri ve kavrayışı sayesinde gerçekleşmektedir. Biyoloji ve psikoloji ile destek alan Dewey, deneyim ve akıl ile yeniden yorumlayacağı felsefede rasyonalizm ve empirizm gibi geçmiş öğretilerden gelen yanılgıları ortadan kaldırmak ister. Çünkü ona göre bu zamana kadar ki kavrayışlarda işlevsizleştirilmiş deneyim ve sözde bir akıl arasında seçim yapmaktan kurtulmak için yeni bir felsefi kavrayış gerekmektedir (Dewey, 2018: 169). Yeni felsefi kavrayış, pratiğe dönük tavrı ile deney ve gözleme dayalı bilimler ve yöntemleri tarafından çevrelenmektedir. Böylece felsefenin yöneldiği duyuşsal alan, onu çıktığı yoldan varacağı noktaya kadar köklü bir değişim içine girmesini sağlamaktadır. Duyu ve deneyim, eylem ve iş, canlı ve çevreye ait organizma olarak insanın pratikte uygulanmasını ifade eder. İnsanlar deneysel bilim sayesinde çevresine dair bilincinde olduğu bir denetleme çabası göstererek, geçmiş ve şimdiki deneyimleriyle ve deneyime dayalı olan düzen ve bağlantı ilkeleri çerçevesinde geleceğe dönük hedef ve yöntemler üretirler (Dewey, 2018: 162, 164).

“Bir yöntem olarak pragmatizm”, pragmatist filozofların, eski felsefi görüşlere ve kullanılan yöntemlere karşı yeni ve sağlam bir yöntem olması dolayısıyla önem taşımaktadır. İşte tam olarak onların felsefesinde Brandt'i ilgilendiren yön de budur. Felsefeden metafiziksel unsurları temizlemek isteyen Amerikan Pragmatistleri gibi Brandt de felsefede metafiziki, dini öğeleri ya da nesnellikten yoksun ilkeleri barındırmaktan kaçınır. Bu nedenle pragmatistlerin olguları ve deneyimi esas alan yöntemlerine karşı olumlu bir ilgiye sahiptir. Brandt, *Ethical Theory*'nin “Bilim Bütün Etik Sorunları Çözebilir Mi?” (*Can Science Solve All Ethical Problems?*) başlığını taşıyan 3. Bölümünde, etik önermeler veya ifadeler ve etik akıl yürütme gibi kavramlar çerçevesinde bilim-etik ilişkisine ve bilimsel bir yöntemle etik problemlerin nasıl değerlendirilebileceğine dahası bilimin etik problemleri çözümündeki rolüne ilişkin bir soruşturma yürütür (Brandt, 1959: 37-45).

Etik problemlerin bilimsel yöntemle çözümünün mümkün olduğunu en başından kabul eden Brandt, bilim ve etik arasında bu ilişkinin nasıl kurulacağını ve etik ifadelerin tutarlılık ve genellik ile yapılan testlerin geçerlilik konusunda yeterliliğini araştırır (Brandt, 1959: 37). Bunu yapmak Brandt'e göre etik problemleri anlamak ve açıklığa kavuşturmak konusunda işimizi kolaylaştıracaktır. "Örneğin, çocuğumuzu itaatsizlik nedeniyle terbiye etmemiz gerekip gerekmediğini bilmek istiyorsak, bir psikoloğa gidebiliriz ve şöyle bir şey söylerse sorumuzun olumsuz yanıtladığını düşünürüz: "Onu terbiye ederseniz, onun sonraki yaşamında mutsuzluğun tohumlarını ekersiniz; şu an ki itaatsizliği, onun yaşında normal bir bulgudur ve geçecektir."”(Brandt, 1959: 38). Örnekte itaatsiz eylemde bulunmak ve terbiye etmek, ahlaki meselelerdir. Çünkü itaatsizlik toplumda yaygın ahlak kurallarına aykırı eylemleri, terbiye ise bu eylemi sonlandırıp ahlak kurallarına uygun eylemde bulunmayı ifade etmektedir. Brandt, ahlaki bir problemin psikoloji tarafından değerlendirilebileceğini, hatta başarılı bir biçimde çözülebileceğini göstermek ister. Öte yandan her etik problem, bu örnekteki gibi olgusal varsayımlara indirgenebilir değildir (Brandt, 1944: 482).

Bilimin, etik sorularımız ve sorunlarımıza çözüm sunabilme kolaylığının yanı sıra bilimde etik içeriklere rastlayamadığımız ve bu nedenle bilimsel akıl yürütmelerde etik sonuçlara ulaşamayacağımız gerçeği ile yüzleşmemiz gerekmektedir. Etik önermelerin geçerli ve gerekçeli bir biçimde sunulamayacağına ilişkin iddiaların nasıl çözülebileceğini araştırır Brandt (Brandt, 1959: 40). Bu tarz iddialar, etik ve bilim ilişkisi için açık bir engeldir. Bunun için Brandt'in üç tavsiyesi vardır: Birinci yol "natüralist" görüşü savunanlar tarafından benimsenen ve bilimde etik önermeleri mümkün gören bu görüşte, etik önermelerin gözlem neticesinde elde edilmesi ile onlar tümevarım için öncül olabilir, ikinci yol tümevarım ve tümdengelim yapamasa da başka bir kiplik yoluyla geçerli etik sonuçlar elde edebiliriz (Brandt, 1959: 40). Brandt'e göre bilim ve etik ilişkisindeki problemler için sunulan bu öneriler yetersizdir. Brandt'in daha makul bulup ayrıntılı açıkladığı üçüncü yol²², bu tarz problemleri aşmak için etik meselelerin somut pratik bağlamlar içinde ele alınmasını talep eden bağlamsal²³ (*contextualism*)'tır (Brandt, 1959: 41).

²² Brandt bu çözümü, Peirce'in pragmatist epistemolojik etik anlayışına benzetir (Brandt, 1959: 41).

²³ Brandt, Aristoteles'e kadar geri götürdüğü etik önermelerin ve bilimsel önermeler gibi doğrulanabileceği ve etik ifadelerin anlamıyla ilgili etik bir teori olan *Natüralizm* ve bilimsel yöntemin kullanılması için verili etik öncül koşulu olan *Bağlamsal* arasında bir ayırmda bulunmaktadır (Brandt, 1959: 155).

Etik ve bilim ilişkisi için sunduğu tavsiyeler doğrultusunda daha önce değinilen “itaatsiz çocuk” örneğine geri dönen Brandt, itaatsiz çocuğun cezalandırılması gerektiğini ifade eden etik ilke doğrultusunda eylemde bulunan yetişkinin bu etik ilke ile ilgili sorgulamaları ya da problemlerini bilimle nasıl değerlendirebileceğimizi ele alır. Çözüm odaklı düşünüldüğünde hem etiğin hem de psikoloji biliminin ortak kullanabileceği bir ilkeyle söz konusu problem kendi içinde sonuçlandırılabilir. Ona göre genel etik ilkeler üretmek iddiası olmayan bağlamcı yöntem, örnekteki gibi bir etik problemi çoğunlukla çözebilir ve böylece belirli somut durumları kendi içinde değerlendirerek çözüme iddiasında bulunabilir (Brandt, 1959: 42, 44). Etik için yeterince mutlak ilke mevcuttur ve bağlamcılığın hedefi deyim yerindeyse bu ilkeler ve problemler arasında orta yolu bulabilmektir. Bağlamcılık ile kullanılan yöntem, etik açıdan kararsız veya şüpheli durumlarda, bilimsel yöntem desteğiyle, bize olası sonuçları ve onlara ulaşmaktaki araçları göstermekte rehberlik ederek verilebilecek en iyi kararı vermemizi sağlamalıdır. Problemi çözmek adına mantıksal olarak uygun etik ilkeler kullanılır, bir bağlam için sorgulanması mümkün olmayan öncül başka bağlamda sorgulanabilir ve problemler kişiler için ortak öncüllerle rasyonel olarak çözülmeye çalışılır (Brandt, 1959: 45).

Bu çerçevede Amerikalı bir faydacı filozof olan Brandt’in felsefesi çerçevesinde pragmatizm ile iletişime geçtiği önemli nokta metodolojiktir. Buna göre Brandt, pragmatist filozofların felsefelerinde izledikleri metodu takip eder. Nitekim Brandt’e göre bağlamcılık çerçevesinde bilimin etikteki rolüne ilişkin değerlendirmeleri, John Dewey ve diğer enstrümentalist filozofların yorumuna benzemektedir (Brandt, 1959: 45). Brandt’e göre bağlamcı anlayış, bilimin etikte nasıl kullanılacağı hakkında bilgi vermektedir. Bilim, etikte eylemler, araçlar ve sonuçlar ile ilgili yol gösterebilir. Bu avantajların yanı sıra elbette Brandt’e göre birtakım güçlükler de vardır. Bunlar, bağlamcı anlayışın uyguladığı yöntemde etik inançları gerekçelendirmek için uyguladığı sına programının nasıl işlediği ile ilgili şüpheleri dile getirmektedir. Çünkü bu yöntem, etik inancı neden haklılandırıldığını kabul etmemizi bize göstermediği gibi zorunlu olarak doğru olan etik öncüllerden hareketle çıkarımda bulunma iddiasında değildir (Brandt, 1959: 46). Bu nedenle bağlamcı akıl yürütmede, etik önermelere dair yapacağı gerekçelendirme işlemi sıraladığımız birçok yararın yanı sıra problematik durumlar da taşımaktadır.

Önerdiği ve çözüm olabilme ihtimalini değerlendirdiği çeşitli yöntemlerin aksaklıklarına değinen Brandt, zaman zaman onlardan vazgeçse de temelde insan eylemlerinin arkasındaki bilişsel ve duygusal zeminden emindir. Brandt, “Yapılacak en iyi eylem nedir?” sorusundan “Yapılacak rasyonel eylem nedir?” sorusuna geçiş yaparak ilerleyen *A Theory of the Good and the Right*’ın “Bilişsel Eylem Teorisi” başlığını taşıyan üçüncü bölümünde, eylemi belirlemede bilginin ve bilişselliğin etkisini göstermeye çalıştığı psikolojik bir teorinin açıklamasını yapmaya çalışır. Ona göre bu psikolojik bilişsel teori gereklidir, çünkü eylemde bulunan kişinin, eylem ve kararlarında etkili olan bilişsel özelliklerinden yola çıkarak eyleme dair bilgi sahibi olma imkânımız bulunmaktadır (Brandt, 1979: 46). Eyleme ve arkasındaki bilişsel zemine dair bilgi sahibi olmamızı sağlayan yöntem ise elbette eylemlere yönelik gözlemdir. Böylece Brandt, desteklediği bu psikolojik bilişsel teori ile eylemlerin arkasındaki psikolojik ve bilişsel temel hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi ve bunu da yine eylemlere dair gözlem ve deneyimle yapabileceğimizi iddia ederek pragmatizmin savunduğu bilimsel yöntemle benzer bir yolu takip etmektedir.

Eylemler, kişilerin birtakım eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Eğilimler ise yine kişinin bilişsel veya psikolojik durumlarından beslenmekte ve meydana gelmesi mümkün eylemlerden seçilip gerçekleştirilecek olanın etken nedeni olmaktadır. Bu nedenle eylemlerin olası sonuçlarına dair yapılan hesaplar ve bu sonuçların istenen ya da kaçınılan değere sahip olması gibi durumlar dolayısıyla eylemlerdeki değer ve beklenti, eylemleri gerçekleştirme eğilimini etkilemektedir. Kişi gerçekleştirmeyi planladığı eylem dizisinde, elde edebileceği sonuçlara dair beklentisini yansıtan birtakım bedensel hareketler sergileyebilir ve böylece beklentiyi karşılayan ve eylemin sahibi için değer taşıyan sonuçlar, eylemi gerçekleştirme eğilimine tesir ederek eğilimi en güçlü olan eylemi meydana getirir (Brandt, 1979: 47-48).

Öte yandan Brandt’e göre bu yasanın ampirik olarak doğrulanması ile ilgili problemler, onun doğruluğu hakkında şüphelere yol açabilmektedir (Brandt, 1979: 49). Fakat Brandt, gündelik hayata ya da hayvan deneylerine dair örnekler ve çeşitli psikologlara ait görüşler ile savunduğu yasanın çoğunlukla doğru olduğunu açıklamaya çalışır. Değerler ve beklenen sonuçlar doğrultusunda bir eylemin gerçekleşmesini açıklamak, onun muhtemel sonuçları ve değerleri arasındaki basit nedensel bağlantıya işaret ederek mümkündür. Fakat bu açıklamaya iç gözlem temelinde bilinçli iradeleri de hesaba katmalıyız (Brandt, 1979: 55). Bu çerçevede daha iyi anlaşılması için Brandt,

James'in *ideo-motor teorisini* açıklar. Çünkü James'in kullandığı bu teori Brandt'in takip etmeye ve haklı göstermeye çalıştığı bilimsel temele dayanmaktadır.

Daha önce tecrübe edilen eylemlerin duyusal geri bildirimini, sonraki benzer eylemler için de kullanılabileceğini ifade eden James'in *ideo-motor teorisini* ondan alıntı yaparak şu şekilde özetler: *Ideo-motor teorisine* göre bir hareket ya da eylemin temsili (yani eylemin duyusal geri bildiriminin görüntüsü), onu engelleyecek bir durum olmadığı sürece, nesnesi olan gerçek hareketi ya da eylemi uyandırır (James, 1983: 1130-1135; Brandt, 1979: 56). Onun bu teorisi elbette deneyim ve gözleme dayalı olan bilimsel yöntemden hareketle temellendirilir. Eylemin gerçekleşmesine dair yeterli durum, eylemin temsilini veren duyusal geri bildirim hayalidir. Bir eylemin gerçekleşmesi için temsil, *ideo-motor teorisi* için yeterli koşulu oluştururken, Brandt'in savunusuna göre bir eylemin belirli bir hedef-sonuç ile nedensel ilişkisi, iradi eylem için gerekli bir koşuldur, fakat eyleme dair temsile sahip olmama halinde ise o eylemi, istesek de iradi olarak gerçekleştirememeye söz konusudur (Brandt, 1979: 56). Bu doğrultuda eyleme etki edebilecek uzak duyusal geri bildirimleri de eylemi iradi gerçekleştirebilmek adına hesaba katmalıyız. Öte yandan eyleme dair temsil, iradi eylem ve eylem sonucuna dair beklentinin yanı sıra eyleme yönelik istek-arzu gibi etkilerin de önemine vurgu yapılmalıdır.

Brandt bu noktaya kadar eylem eğilimi üzerinde değer ve beklentinin etkisini eylem yasası olarak açıklamaktadır. Bilişsel eylem teorisinin devamında ise eylem değerinin motivasyonlara bağlılığından, eylem eğiliminin temsile bağlılığından ve eylem eğilimi hedefinde beklenen sonuçların çoğulluğundan söz eder. Buna göre o, bir kişinin belirli bir eylem için atfettiği değeri, değişmez olarak tanımlamayıp o andaki duruma göre bir değerlendirme olarak görmektedir (Brandt, 1979: 58). O halde eyleme dair değer, davranışsal olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde eylemin eğiliminin de mutlaka iradi bir şey olmayıp davranışsal olarak geliştiğini ve son olarak beklenen sonuç ve bu doğrultudaki eğilim çerçevesinde eylemlerin farklı değer ve beklenti derecelerinin birden fazla sonuca yol açtığını iddia edebiliriz (Brandt, 1979: 59). Bu birden fazla sonucun toplamı da Brandt'in formüle ettiği eylem sonucunu oluşturmaktadır. Elbette eylemi gerçekleştirme eğilimini etkileyen durumlar olarak motivasyonlar, yoğunluklarına göre eğilim düşüncesi üzerinde çeşitli derecelere sahip olabilirler.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Brandt, gerek genel olarak ahlak felsefesine ilişkin değerlendirmelerinde gerekse de kural faydacılığına dair temellendirmelerinde,

kişilerin eylemlerinde bilişsel ve duygusal durumlarını dikkate aldığını ve toplumsal gerçekliğe odaklandığını iddia etmesi ve bunun için fazlaca psikoloji ve antropoloji gibi ampirik yöntemlere sahip olan disiplinlerden yararlanması nedeniyle pragmatizmin yöntem anlayışına ve ampirik olmayan verilerin yararsız bulunması görüşüne yakındır. Öte yandan çok iddialı olmamakla ve olası problemleri de göz önünde bulundurmakla birlikte bilimsel yöntemlerden yararlanarak etik problemleri çözmek üzere çeşitli girişimleri bulunmaktadır. Bu girişimleri esnasında pragmatist filozofların izlediği yöntemlerden veya kullandıkları teorilerden çokça yararlanarak onlara yakın olduğunu gösterir. Nitekim Brandt, etik problemlerin çözümü için bir alternatif olarak sunduğu bağlamcılığın kullandığı rasyonel ve bilimsel dayanaklara sahip olan yöntemi, Peirce ve Dewey tarafından pragmatist felsefe ile kullanılan yöntemlere benzediğini açıkça ifade etmektedir. Ve son olarak da kural faydacılığında söz ederken de fazlaca değineceği motivasyon anlayışını psikolojik verilerden hareketle temellendirmek arzusuyla yine James'in kullandığı bilimsel dayanakları olan *ideo-motor teorisinden* yararlanmak ister. Böylece Brandt'ın, mevcut ve olası etik problemleri çözebilmek adına sağlam bir temel için çoğunlukla verimli olduğunu düşündüğü bilimsel teoriler ve felsefi görüşlerden etkilenen yöntemine değindikten sonra, onun kural faydacılığını kavramak için önemli olduğunu düşündüğümüz birtakım temel kavramlara, kural faydacılığına temas ettiği kadarıyla yer vermemiz gerekmektedir.

3.1.2. Temel Kavramlar: Metaetik Çözümler Eşliğinde Normatif Bir Etik Teori Olarak Faydacılığın Dayanakları

Brandt'ın felsefesi için genel olarak izlediği programda psikolojik ve antropolojik teorilerin ve Amerikan pragmatizminin etkisinin önemi apaçık ortadadır. Öyle ki Brandt, sıralanan bu etkiler doğrultusunda etiği, bir bilim olarak ilan etme teşebbüsünde bulunmaktadır. Brandt'e göre etik, fizik kadar sağlam olmasa da sosyal veya klinik psikoloji gibi "organize bir nesnel bilgi sistemi olma anlamında" bilimdir (Brandt, 1980: 26). Nitekim Brandt, izlediği program gereği etik problemleri çözmek için yaptığı girişimlerde özellikle psikolojinin yöntemlerini kullanmaktadır. Psikolojinin diğer bir önemi ise Brandt'ın "rasyonel ahlaki faili"nin ahlaki eylemlerinin arkasındaki psikolojik motivasyon olarak arzu etme ya da kaçınma çerçevesinde yaptığı temellendirmeleridir. Diğer taraftan Brandt'ın faydacılığı için hayati öneme sahip olan birtakım kavramları, iki önemli etik dalı olan normatif etik ve metaetik açısından nasıl

değerlendirdiği de önemlidir. Sözü edilen kavramların normatif etik ile ilişkisi elbette faydacılığa temel teşkil etmesi bakımındandır. Brandt'in metaetik ile ilişkisi ise çoğunlukla, ahlak felsefesi için esas olan ahlaki açıdan doğru veya yanlış eylemlerin tanımlanması gibi normatif meseleleri aydınlatma amacı taşımaktadır. Çünkü Brandt ahlak felsefesinde, *A Theory of the Good and the Right*'ı iki ana bölüme ayırarak izlediği yola benzer biçimde metaetik analizlerini, normatif etikte gitmek istediği noktaya ulaşmak için uygun bir metot olarak kullanır. Öyleyse söz konusu kitapta, diğer hedeflerinin yanı sıra metodolojisinin, bizi normatif etikte götüreceği noktaya odaklanmaktadır (Daniels, 1983:772). Bu bağlamda doğru ve yanlış eylem, seçilmesi gereken rasyonel eylem veya kendisi için arzu edilir eylem tanımlarını yapmak için öncelikle doğrunun, iyinin, kendisi için arzu edilenin ne olduğunu tanımlamak ister. Rasyonel eylemin ve rasyonel ahlaki sistemin açıklamasından önce rasyonel niteleyicisi ile ne ifade edildiğini ortaya koyar.

Brandt, *Moral Philosophy and the Analysis of Language* makalesinde, normatif akıl yürütmede kullanılacak kavramları ve sağlam metodu tespit için doğru bir etik dil arayışının, günlük dil²⁴ üzerinden basit biçimde değil felsefenin ve filozofun kapsayıcı tutumuna ve ihtiyaçlarına uygun olarak ciddi bir dönüşüm ile yapılması gerektiğini ifade eder (Brandt, 1992: 26, 28-29, 35-37). Öyle ki Brandt, ahlak felsefesi adına tatmin edici bir yapı kazanması için Bilişsel Psikoterapi ile ıslah ettiği “Rasyonel” ifadesi tam olarak bu amacın ispatıdır. Bu düzenlemenin ardından rasyonel insanın arzularını ve eylemlerini hem kendisi hem de ait olduğu toplum için istediği ahlak yasalarıyla açıklamaya çalışır. Çünkü “Rasyonel” ifadesi, geleneksel normatif konular için önemli birçok noktayı bünyesinde taşımaktadır (Brandt, 1979: 14-15).

Ahlaki problemleri duru bir biçimde çözebilmek için onların çözümüne katkı sağlayamamış kalıntıları temizleyip meselenin kökenine inmek Brandt'in önceliğidir. Ahlaki kavramlarla ilgili düzenleme bizi yeni kavramların yardımıyla eski karmaşık kavramlardan kaynaklı yapıdan uzaklaştıracaktır (Gibbard, 1993: 82). Bu nedenle ahlaki kavramlarda dilsel analizi, doğru bir biçimde yapmayı gerekli görür. *Moral Philosophy and the Analysis of Language* makalesinde olduğu gibi *The Explanation of Moral Language* makalesinde de ahlaki kavramların dilsel analizlerine devam eden Brandt,

²⁴ Etikte geleneklerden ve önyargılardan beslendiği gerekçesiyle yararsız bulduğu ahlaki sezgilerin (Brandt, 1979: 21-22) ve belirsizliklerle dolu günlük dilin yanı sıra reddettiği diğer bir yöntem olan *Reflective Equilibrium* için bkz: (Brandt, 1979: 16-23).

onaylanıp desteklenmeye değer bir ahlak yasasının sağlam temellere sahip haklı ve şüphe içermeyen yapısına ve bu yapıya imkân sağlayacak reforma dikkat çeker (Brandt, 1992: 67).

Brandt, etik beyanların/ifadelerin veya önermelerin anlamı, işlevi ve temellendirilmesi/gerekçelendirilmesi ile ilgili meseleleri konu edinen alanı, eleştirel etik (*Critical Ethics*)²⁵ (veya Metaetik) olarak adlandırıp ahlaki doğru ve yanlış eylemleri, kendisi için arzu edilir olanın ne olduğunu konu edinen normatif etikten (*Normative Ethics*) ayırır (Brandt, 1959: 295). Öyleyse bu bölümde konu alacağımız faydacılık ve dolayısıyla faydacılığın türleri, normatif etiğin kapsamına girmektedir. Brandt'e göre, "İdeal olarak normatif bir "teori", geometrik bir sistemin aksiyomlarına benzer bir dizi genel ilkedен oluşur" (Brandt, 1959: 295). Ahlaki doğru ve yanlış, eylemleri ifade eden genel kurallar ve yine ahlaki değerler, yargılar vb. geçerli değerlendirmeler ile oluşturduğu tutarlı bir sistem meydana getirir. Bu sistemdeki her bir kural, kavram ve terim, biri diğerini tamamlar biçimde, birbiriyle tutarlı, anlaşılır ve kendiliğinden açık olmalıdır. İşte bu sağlam temel metaetik aracılığıyla temizlenen zemin üzerine kurulur.

"Teori anlaşılabilir kavramlar veya iç tutarsızlıklar içermemelidir; bilinen gerçeklerle tutarsız olmamalıdır; eylem için çıkarımlarının belirlenebilmesi için kesin formülasyon yapabilmelidir; ve -en önemlisi- sonuçları, yapılabilecek destekleyici açıklamalar ışığında alındığında ve açıkça anlaşılabilir diğer normatif teorilerin sonuçlarıyla karşılaştırıldığında, oldukça geniş deneyime sahip düşünceli kişiler için

²⁵ Brandt *Critical Ethics* (veya Metaetik) için esas problem alanı olarak etik önermelerin veya ifadelerin haklılandırıldığı temelin nedeni ve nasılı üzerine yapılan analizi göstermekte ve bu çerçevede etik önermelerin doğabilimlerinin deney-gözleme dayalı yöntemleriyle doğrulanabileceğini, etik problemlerin bununla çözülebileceğini savunan *Naturalism* (Doğalcı), etik önermelerin doğrulanmasında sezgi-rasyonel kavrayışı esas alan *Nonnaturalism* (Doğalcı olmayan), Naturalist ve Nonnaturalist savunulara itiraz eden *Noncognitivism* (Bilişselci olmayan), olmak üzere üç teoriden söz eder (Brandt, 1959: 151-152). Sıralanan teorilerin açıklanırken daha iyi kavranabilmesi için ise Realism-Mentalism, Objectivism-Subjectivism, Relativism-Absolutism gibi önemli kavramların tanımlarını verir (Brandt, 1959: 153-154). Bu kavramların ise bahsettiği teorilerde farklı yorumlara göre farklı şekillerde içerildiğini ya da içerilmediğini ifade eder. Son olarak Brandt, *İdeal Observer Theory* (İdeal Gözlemci Teorisi)'den belirsiz ve birçok eleştiriye açık olmakla birlikte en makul *Doğalcı Etik* teorisi olarak bahseder (Brandt, 1959: 173-176; Brandt, 1979: 225-228). Brandt, etik realizm ve metaetik için yeniden canlanma sağlayan felsefesinde natüralist isimlerden etkilenmekle birlikte özgün fikirleriyle natüralizmde yeni bir boyut meydana getirir (Rosati, 2000: 781). Ayrıca Brandt ve Peter Railton, ahlakı, doğa bilimleri ve özellikle psikolojiye indirgemeleri nedeniyle *Naturalist Reductionists* (Naturalist İndirgemeci) olarak adlandırılırlar (Miller, 2003: 4). Diğer taraftan Brandt'in, ahlaki ifadelerin epistemik ve ontolojik bağlamda değerlendirilmesini sağlayan klasik Naturalizmden ayrı olarak Neonaturalizm, etik realizm (Brandt, 1996a: 164-198) ve etik rölativizm (Brandt, 1979: 188, 194, 242-243) ile görüşlerini değerlendirdiği noktalar da söz konusudur (bkz Rosati, 2000: 781/9 Dipnot). Burada çalışmanın konusu, normatif bir teori olarak faydacılık üzerine olması nedeniyle Brandt'in metaetik hakkındaki görüşleri, yalnızca onun faydacılığını ilgilendirdiği çerçevede sınırlandırılarak yer verilmektedir.

kabul edilebilir olmalıdır” (Brandt, 1967c: 41). Diğer bir ifadeyle Brandt’e göre tam bilgili-rasyonel kişinin kabul edebileceği bir normatif etik teorisi tutarlı, anlaşılır, birbiriyle bağlantılı ve uyumlu unsurlardan meydana gelen, hakikat ile aynı istikamette olan, doğru ve yanlış hakkında apaçık sonuçlara ulaşmayı sağlayan bir yapıya sahip olmalıdır. Faydacılık, Brandt’in tarif ettiği şekliyle bu manada normatif²⁶ bir etik teoridir.

Brandt inşa ettiği yeni faydacılık biçimiyle faydacı bir filozof olması bakımından daha çok normatif etik merkezinde değerlendirilmeyi hak eder. Fakat Brandt, normatif bir etik teori olan faydacılığa ve faydacılığa temel oluşturan önemli kavramlara ilişkin temellendirmelerini metaetik çözümler eşliğinde yapar. Diğer bir deyişle Brandt’in normatif etik kapsamında temellendirdiği faydacılığa ve faydacılık için temel dayanaklar olarak ele alacağımız kavramlara aynı zamanda, Brandt’in etik meseleleri sağlam bir biçimde çözümler politikası kapsamında, metaetik analizin refakat ettiğini görmekteyiz. Bu bilgiler ışığında faydacılığı aktarırken genel akışı bozmamak ve faydacılık odağından uzaklaşmamak şartıyla, Brandt’in metaetik analizlerinin normatif bir etik teori olan faydacılığa dokunduğu noktalara metaetik analizlere, faydacılıkla iç içe geçmiş biçimde yer verilecektir. Rasyonel arzu olarak “iyi”, kendisi için arzu edilen olarak “haz”, haz dolu bir yaşam olarak “mutluluk” ve irrasyonel arzu olarak “kişisel refah” gibi konuların, faydacılığa temel oluşturması odağında ele alınması nedeniyle normatif etik çerçevesinden sapmadan yine Brandt’in metaetik çözümlerine temas edilmeye çalışılacaktır.

3.1. 2. 1. Rasyonel Bir Arzu Olarak “İyi” ve Bilişsel Psikoterapi

Brandt, *A Theory of the Good and the Right* kitabının birinci bölümünde (*The Strategy of Practical Criticism*) kitabının amacı doğrultusunda, ahlak felsefesi için hayati önem taşıyan birtakım sorular dizisine, yukarıda ifade edilen metodoloji çerçevesinde, birbiriyle ilişkili olarak yanıt arama girişiminde bulunur. Brandt, ahlak felsefesinde; neyin istenmeye değer olduğu, eylemde bulunan kişi için yapılması gereken en iyi eylemin ne olduğu, ahlaki açıdan doğru ya da adil olanın ne olduğu gibi sorulara geleneksel çizginin dışında yanıt arayacağını ve bunları yanıtlayabilmek adına;

²⁶ Brandt’e göre normatif etikte akıl yürütme sayesinde ilkelerde bulunan tutarsızlıkları, kavramlardaki anlaşılmazlıkları, esasında reddedilmesi gereken etik ifadeleri göstermek, teorik olarak benimsenen ilkelerin uygulanmasındaki şüpheyi gidermek, etik ifadeyi destekleyen ilkelerin sağlamlığını kontrol etmek ve etik eylemlere eleştirilerde yanlış anlaşılmalara açıklık getirmek gibi birtakım avantajlara sahip olabiliriz (Brandt, 1959: 299-300).

kendisi için/özü gereği istenen rasyonel²⁷ şey nedir, fail için rasyonel eylem nedir, ne tür eylemleri ahlaki olarak onaylamak rasyoneldir gibi sorularla ilgileneneğini ifade eder (Brandt, 1979: 1). Genel olarak ahlak felsefesinin özüne işaret eden sorulardan meydana gelen bu arayış, Brandt'in ahlak felsefesinin esas şeklini alması için önemli bir rehber olacaktır.

Brandt'in ahlak felsefesinde temel sorusu şudur; ahlaki doğru, eylem, kural ya da sistem olarak neyi seçeriz ve bu seçimimizi nasıl bir temel ile gerekçelendiririz? Brandt'e göre seçilmeye ve gerçekleştirilmeye değer bir eylem, bu eylemi seçmeye neden olan durumların eleştiriden geçirilmiş, hatalardan arındırılmış ve eylemin alternatifleriyle karşılaştırılıp olası sonuçlarının hesabı yapılmış olandır (Brandt, 1979: 14). Bu eylem, Brandt'ın rasyonel eylem olarak tanımladığı eylemdir. Rasyonel unvanını almaya layık olan her şey, ahlaki açıdan doğru olan ve onaylanandır. Çünkü Brandt, 'rasyonel'in doğal olarak övülmeye değer olan bir terim olduğunu ve ahlak felsefesindeki problemlere yeterli cevapları sağlayacağını ifade eder (Brandt, 1979: 1). Ahlak felsefesinde yeri bu derece önemli olan rasyonel terimini kazanmak da elbette kolay olmayacaktır. Bunun için birtakım testlerden geçerek bu sıfatı almayı hak etmek gerekecektir. Bu testleri sağlayan ve her şeyi süzgeçten geçirecek yöntem, Brandt tarafından Bilişsel Psikoterapi (*Cognitive Psychotherapy*) olarak adlandırılır.²⁸

Onun rasyonel eylem için yaptığı tanım, aynı şekilde arzular için de geçerlidir. Çünkü iyi, rasyonel bir arzudur. Öyleyse Brandt'ın "iyi" tanımı, onun "rasyonel arzu" olarak tanımladığı durum ile yakından ilişkilidir. Arzu da tıpkı eylemler gibi "Bilişsel Psikoterapi" olarak adlandırdığı bir yöntem ile "Rasyonel" unvanını almaktadır. Diğer

²⁷ Felsefe tarihine baktığımızda, filozoflara ve onların felsefi görüşlerine göre rasyonel kavramının çeşitli şekillerde tanımlandığını görebiliriz. Örneğin Platon'un klasik rasyonel tanımı, akıl ve arzuların birbirinden ayrılıp aklın arzuları bastıracağı ve eylemleri yönettiği doğrultuda doğru ve erdemli olanı elde edebileceğimizi ifade eder; Bentham, Mill, Sidgwick ve C.I. Lewis gibi isimler tarafından en çok miktarda haz veya mutluluğu elde etmek için yapılan eylem rasyonel olanı tanımlar ve son olarak araçsalci rasyonelite anlayışında ise kişinin arzularına ulaşma ihtimali çerçevesinde eylemleri rasyonel olarak değerlendirilir (Nathanson, 1993: 1-2). Brandt'ın rasyonel tanımı ise Bilişsel Psikoterapi yöntemi sayesinde akıllı ve deneysel yöntemleri esas alan, ama arzuları bastıran ya da yoksayan bir akıl anlayışından ziyade mantıksal koşulları yerine getiren her duruma adil davranan bir yapıya sahiptir. Akıl, değerler veya hedeflere yönelik bir baskıda bulunmaksızın değer kaynağı olan arzuları ilgili bilgilerle değerlendirmeye tabi tutar (Nathanson, 1993: 6).

²⁸ Bilişsel Psikoterapi, Brandt'in *A Theory Good and Right* kitabının birinci bölümünde, "Tanımları Dönüştürme Yöntemi" (*Method of Reforming Definitions*) olarak tanımladığı ve "Dilsel Sezgilere Müracaat Yöntemi" (*Method of Appeal to Linguistic Intuitions*)'ne kıyasla başarılı olması nedeniyle kullanacağını ifade ettiği yöntemdir (Brandt, 1979: 3). Brandt'in Metaetik kapsamında günlük dilin ya da başka analizlerin ötesine geçerek dönüşüm kazandırdığı / yeniden düzenlediği terim, normatif meseleler için kilit nokta oluşturan "Rasyonel"dir. Böylece Brandt, Bilişsel Psikoterapi sayesinde etik kavramların analizini gerçekleştirerek normatif etiğin problemlerini aydınlatmak için temel hazırlar.

bir ifadeyle hakikati ve doğru bilgiyi esas alan Bilişsel Psikoterapi, kişilere, eylemlere veya arzulara yaptığı imtihan sonucunda başarılı olanlara rasyonel olma sıfatını teslim eder. Rasyonel terimini, mantık ve olgusal gerçeklerin eleştirisi ve doğrulamalarından sağ kalan eylemler, arzular veya ahlak sistemlerine atıfta bulunmak için kullanan Brandt'e göre söz konusu işlemi yapan Bilişsel Psikoterapi sayesinde bilimsel, olgusal önermeler ve mantık ilkeleri ile desteklenen mevcut bilgiler oluşturulur (Brandt, 1979: 10, 13). Olgusal ve mantıksal dayanağıyla titiz ve dikkatli bir çalışma performansı gösteren bu yöntem, hakikate uygun olanı rasyonel, olmayanı ise irrasyonel ilan eder.

Bilişsel Psikoterapi için daha detaylı bir açıklama sunmadan önce rasyonel terimine odaklanan Brandt, farklı bağlamlarda kullanılacak üç farklı anlamda "rasyonel"den söz eder. Birincisi bir kişinin eyleminin rasyonel olması anlamında kullanılan, kişinin arzu ve kaçınma/tiksinti durumları dışındaki mekanizmalarının mümkün olduğu kadar uygun olmasıdır; ikincisi Bilişsel Psikoterapi'nin eşlik etmesi şartıyla arzu ve kaçınma/tiksinti rasyonel olması anlamındadır ve üçüncüsü bir eylemin bütünüyle rasyonel olması anlamında eğer eylem ile ilgili olan arzu ve kaçınma/tiksinti rasyonel ise kullanımı uygundur (Brandt, 1979: 11). Brandt'ın söz ettiği Bilişsel Psikoterapi'den geçen eylemler ya da arzular da üçüncü bağlamda rasyonel tanımı için uygundur. Çünkü bu bağlamda artık eylemler, kararlar ve arzular²⁹ bütünüyle gerekli bilişsel süreçten geçmekte ve rasyonellik için tüm koşulları sağlamaktadır.

Anlaşıldığı üzere Brandt için rasyonelliğin teminatı olan Bilişsel Psikoterapi, rasyonel sıfatının verilmesinde başroldedir. Öyleyse Bilişsel Psikoterapi'nin nasıl ve hangi yöntemle uygulandığına artık değinmemiz gerekmektedir. Geçmişte filozoflar iyi ve doğru hakkındaki soruları iki şekilde yanıtlamaya çalışmışlardır: İlki bu soruları, bilimsel veya gözlemsel yöntemle ya da açıkça ifade edilebilir ve bilinen bir akıl

²⁹ Ahlaki eylemlerin niteliğini belirleyen etkenin o eylemi gerçekleştiren failin tutum, inanç veya arzu gibi psikolojik durumlarına bağlı olması *Subjektif*, psikolojik durumlardan bağımsız olması ise *Objektif* sonuçluluk olarak tanımlanır (Driver, 2012: 96-97). Ahlaki eylemin doğru ya da yanlış olmasına ilişkin değerlendirmenin ahlaki failin arzu, tutuku, inanç ya da çeşitli bilişsel durumlarına bağlı olduğunu savunan *Subjektivizm* ve tüm bunlardan bağımsız olduğunu savunan *Objektivizm* ayrımının sonuçlu bir teori olması bakımından faydacılık için de yansması bu düzlemde gerçekleşmektedir. Objektif ve subjektif ayrımında Brandt, bütünüyle bilgilenmiş ahlaki fail ve yeniden düzenlediği rasyonel kavramı ile subjektif tarafta yer alan bir örneği temsil eder (Sobel, 2016: 48, 50). Brandt'ın takip ettiği faydacı ahlak anlayışında ahlaki failin psikolojik ve bilişsel durumlarının ahlaki eyleme etki ettiğini ve bu bağlamda her bir failin arzu etme veya kaçınma temeline dayanarak ahlaki eylemini seçtiğini kabul etmesi sebebiyle ahlaki eylemlerin ardındaki nedenlerin değişken ve olumsal olmaması, genel-geçer dayanaklar olarak hangi arzuların seçilmesi gerektiğine karar verecek bir mekanizma geliştirir ki bu Bilişsel Psikoterapi'dir. Bilişsel Psikoterapi, her arzunun değil yalnızca rasyonel arzuların, diğer bir ifadeyle "iyi"nin, ahlaki eylemler için etken olabileceğinin garantisidir. *Objektif-Subjektif* konusunda yapılan ayrıma, ilerleyen bölümlerde, yalnızca Brandt'ın faydacılık hakkındaki görüşlerini ilgilendirdiği kadarıyla tekrar değinilecektir.

yürütme tarzıyla yanıtlamak için açık ve kesin bir terminolojide ifade etmektir, ikincisi ise soruların cevapları hakkında sağlam gerekçelendirilmiş fikirlere zaten sahip olduğumuzu iddia eden “Sezgicilik”tir (Brandt, 1979: 2-3). Brandt’in tercihi, deneysel olarak anlaşılabilir soruları ortaya koyan ilk biçimden yanadır. Ona göre soruların ne olduğunu açıkça ortaya koyduktan sonra onları cevaplamak için deneysel yöntemi kullanabiliriz (Brandt, 1979: 22). Nitekim rasyonel eylemin ya da arzunun ifade edilmesini sağlayan Bilişsel Psikoterapi, akla-mantığa, deneyime ve gözleme dayalı bir yöntemdir. Bilişsel psikoterapi, eylemlerin arkasındaki motivasyonların kaynağı olarak birtakım bilişsel durumlardan meydana gelen arzu ve kaçınma/tiksinti gibi değerleri, Brandt’in arzu edilecek olanı rasyonel ve arzu etmekten kaçınılacak olanı irrasyonel olarak nitelemesini sağladığı yöntemidir (Sennet, 1988: 159; Velleman, 1988: 353, 357). Diğer bir ifadeyle Bilişsel Psikoterapi süreci sonrasında yoğun bir işlemden geçen ve bu işlemin sonucunda hakikate uygunluk bakımından istikrarını koruyan arzuların istenir olması onların rasyonel, aksi durumun ise irrasyonel olarak adlandırılmasını sağlamaktadır.

Tamamen/Bütünüyle bilgili (*Fully Informed*) insan, diğer bir tanımıyla “rasyonel insan”³⁰ profilinin bilgisi, tekrarlanma ve canlı olma gibi birtakım koşulları sağlaması gerekmektedir. Brandt hem epistemik çerçevede ilerleme hem de motivasyonlar üzerinde etki için bilginin, tekrarlılığı ve canlılığından söz eder (Loeb, 1995: 7). Bu tekrar ve canlılık nitelikleri ise Bilişsel Psikoterapi sürecinden sonra kazanılır. Bilişsel Psikoterapi, güçlü bir şekilde ve uygun bir zamanda tekrar tekrar temsil ederek arzular ile ilgili bilgilerin karşılaştırılması sürecinin tamamıdır (Brandt, 1979: 113). Brandt’e göre bu süreçte kişiyi etkileyen engelleyici, teşvik edici ya da itici bir güç yoktur. “...çünkü süreç, birisinin itibarının, değerlendirici dilin kullanımının, dışsal ödülün veya cezanın veya gevşeme gibi yapay olarak uyarılan duygu durumlarının kullanımının etkisi olmaksızın, mevcut bilgiler üzerinde düşünmeye dayanır. Değerden bağımsız bir düşünmedir” (Brandt, 1979: 113). Brandt’in burada bilişsel psikoterapi süreci ile tasvir etmek istediği durum, kişinin duygu ve düşüncelerini etkileyip onun yanılmasına neden olacak her türlü etkenden izole edilmiş olmasıdır. Hâlihazırda bilgi ve hakikat dışında bir şey yoktur. Bu doğrultuda arzulara bağlı olan değerleri, gerçeklerden türetmeye

³⁰ Brandt’in bireysel özelliklerini ve toplumsal konumunu bilen, fakat mevcut verilerden gelen önyargılardan etkilenmeyen rasyonel insan tanımı, ideal gözlemcilerden daha az, Rawls’ın cehalet perdesi altındaki kişilerinden ise daha çok bilgiye sahip olması bakımından ayrılır (Brandt, 1979: 224-228, 234-245; Daniels, 1983: 779).

çalışan Brandt, arzuların bilişsel süreçlerden tam bir şekilde geçmesiyle onların iyi olduğunu, Bilişsel Psikoterapi'ye maruz kalınca sönmeyeceğini ve kişilerin neyin iyi olduğu konusunda hatalarının nesnel olarak değerlendirilebileceğini ifade eder (Nathanson, 1993: 5-6). Hakikat ve doğru bilgi eşliğinde arzuların ve kaçınma/tiksintilerin ahlaka uygun olması yani rasyonel ve iyi olarak adlandırılması bu süreç ile adeta garanti altına alınır. Bilişsel Psikoterapi sürecinden geçerek ayakta kalan arzular, rasyonel; rasyonel arzular ise iyi olarak adlandırılır.

Arzular üzerinde etkili olan bilgiler, arzunun rasyonel sıfatını kazanmasını sağlamaktadırlar. Bu bilgiler, olgusal önermeler ve mantık ilkelerinden oluşmaktadırlar. Bilişsel psikoterapi ile desteklenen arzu, kaçınma/tiksinti ya da haz rasyonel iken arzuların irrasyonel olması ise mevcut gerçekler hakkında açık yargılar ile uyumlu olmaması durumudur (Brandt, 1979: 113). Öyleyse Bilişsel Psikoterapi'den onay alamama durumunda irrasyonel olarak adlandırılmaktadır. İrrasyonel arzular, bilişsel süreçten geçişin başarısız olduğunu ifade eder. Rasyonel arzu hakikat tarafından meydana gelir, ama irrasyonel arzu böyle değildir. İrrasyonel olan arzular hakikatten uzak ve onun bilgisinden mahrum olduğu için sönük ve istikrarsızdır. "Bir arzu, "irrasyonel olmaması" şartıyla rasyoneldir. Brandt'ın "irrasyonel" tanımı, meşhur "Bilişsel Psikoterapi" teorisinin erken bir ifadesidir" (Carson, 1997: 95).

Rasyonel arzuların "iyi" olarak adlandırılmasının gelecek olursak, "iyi" teriminin, rasyonel olarak arzu edilen şeyi ifade etmesinden yana olan Brandt'e göre iyi, birçok farklı anlamda kullanılabilir (Brandt, 1979: 126). Fakat günlük ya da sıradan kullanımlarından ziyade felsefi bağlamda kullanımı önemli olan iyi teriminin bu çerçevede tanımlanmasına bakmamız gerekmektedir. Buna göre Brandt, "iyi"yi karşılayacak eş anlamlı bir kavramın olmadığını belirten filozoflar olduğu gibi -bir kısmı özü gereği "iyi"yi herkes tarafından talep edilen olarak ifade ederken diğer bir kısmı da onu talep eden kişilerin en azından bilgi ve erdem sahibi kişiler olması gerektiğini kabul eden- Aristoteles, Sidgwick ve Rawls gibi isimlerin ise "iyi" ile eş anlamda kullanılacak kavramları savunduğundan söz eder (Brandt, 1979: 126-127). Brandt'in rasyonel arzusu ve arzu ile eş anlamlı kullandığı iyi tanımı, sağlam bir bilişsel süreçten geçerek tam bilgili kişiye özgüdür. Bu kişi de rasyonel kişi olarak rasyonel arzusu ile özü gereği iyi olanı ister. Bu doğrultuda Brandt, iyiyi, rasyonel arzu olarak temellendirir. Rasyonel arzu ancak bilgiye dayanan rasyonel kişiler tarafından talep

edilecektir. Öyleyse “iyi”nin, rasyonel olarak arzu edileni temsil etmesi, Brandt’in oluşturduğu temel açısından, doğru bir ifade olacaktır.

Kişilerin arzu ettikleri şeyler dikkate alınarak arzu edilebilir olanın ne olduğunu belirleyebileceğimizi savunan ve bu konuda eleştirilen (tecrübeli kişilerin arzu hakkındaki deneyimlerine bakarak) Mill’den söz eden Brandt de bilgiye dayalı olarak eylemde bulunan kişilerin doğası gereği arzu edilir olan hakkında ortak bir görüşe sahip olacağını ve bu sayede çoğunluk tarafından arzu edilir olanın yani neyi yapmanın en iyi olduğunu tespit edebileceğimizi düşünür (Brandt, 1996a: 13). Şu halde, belirli bir zemini esas alarak arzu eden ve eylemde bulunan kişinin ve bu kişilerden meydana gelen toplumun bu yolda nereye varacağı da kolayca belirlenebilir. Rasyonel bir kişinin, gerçekleştirmeyi düşündüğü eylemde, başka bir şeye araç olarak değil, kendisi için isteyeceği şeye yönelerek özü gereği iyiye, kendisi için arzu edilir olana ulaşması mümkündür (Brandt, 1996a: 12, 21). Nitekim rasyonel kişinin, rasyonel olmanın verdiği tabiat ile rasyonel bir arzu olarak özü gereği iyi olandan ve rasyonel eylemden başka herhangi bir şeye yönelmesi düşünülemezdir. Öyleyse tarif edilen nitelikte olan bireylerden meydana gelen bir toplumda sergilenen eylemlerin ahlaki dayanakları, rasyonel insanın özü gereği/kendisi için arzu edilene yöneldiği ortak zeminden temel bulacaktır.

Öyleyse artık başta sorduğumuz “yapılacak en iyi şeyin ne olduğu” sorunun cevabını araştırıp verebiliriz. Bunu bilmek için kişinin mevcut koşulları ve eylemin dayandığı gerekçeli bilgileri bilmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra bir şeyi başka bir şeye kıyasla tercih edip arzulayan ya da kaçınan kişinin bunu gerçekleştirmesindeki motivasyonunu tespit etmeliyiz. Buna göre Brandt, bir kişinin bir eylemi seçmekteki motivasyonu olarak faydadan söz eder. Ona göre arzu ve inançların işlevi olarak tanımlayabileceğimiz olası faydayı sağlayacak olduğu için seçilen eylemler, onu seçen kişi tarafından beklenen faydayı geniş bir alana yayılımı sağlar (Brandt, 1996a: 16-17). Faydacılığın en önemli gayesi olan “faydayı geniş bir alanda planlamak” hem kişinin kendi yaşamı için uzun vadeli ölçümünü hem de eylemden etkilenecek kişi sayısını ve fayda miktarının hesabını ifade eder.

Brandt’a göre Bilişsel Psikoterapi testinden geçen rasyonel arzulara sahip bireyler, mutluluğu maksimize eden ahlaki yasa olan faydayı benimseyerek ahlaki eylemde bulunabilir (Post, 2005: 323). Toplum tarafından kabul gören bu yasalar, toplum içerisindeki eylemlerin ortak rotasını belirler. Yukarıda ifade edildiği üzere

Brandt'e göre Bilişsel Psikoterapi'nin nasıl işlediğini bildiğimiz için bu süreç neticesinde bilgiye dayalı olarak eylemde bulunan kişinin rasyonel olarak hangi türden haz ve arzuları tercih edeceğini ve hangi eylemi seçip gerçekleştireceğini tespit edebilmemiz mümkündür. Dahası Brandt için rasyonel kişinin ne tür şeylerden haz alacağı, ne tür şeyleri arzulayacağı belirlenebilir, çünkü Brandt araç olarak değil kendinde amaç olan, yalnızca kendisi için istenen arzu ve hazlar ile ilgilenmektedir (Brandt, 1979: 110-111). Bu manada Bilişsel Psikoterapi, arzular için adeta bir kontrol mekanizması haline gelmektedir. Kontrol edilen durum, arzu edilenin sıradan ve herhangi bir şeye ulaşmak için araç olarak kullanılan nitelikte olup olmadığıdır. Böylelikle Hume'un arzu ve duyguları akıl ve mantık çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini iddia etmesine rağmen Brandt için arzu ve hazlarda rasyonel değerlendirme yapılabilir ve yapılmalıdır. Çünkü Brandt, iyi olan arzuları, diğerlerinden ayırmak ister (Daniels, 1983: 774). Söz konusu rasyonel muayene, elbette Brandt'in yeniden tanımlayıp dönüşüm kazandırdığı çerçevede dikkate alınmalıdır.

Açıkça anlaşılmaktadır ki Brandt'e göre bütünüyle bilgili kişilerin eylemleri, kendisi için/özü gereği arzu edileni seçmek ve onu elde etmek için olacaktır. Bu sebeple Brandt'in hedefi, arzu veya memnuniyet sağlayan bir şeyi seçmek için karar verirken işi kolaylaştıracak ve doğruyu verecek bilgileri ve böylece arzuların kaynağını tespit etmektir. Brandt arzu ve kaçınma/tiksinti durumlarının kaynağı olarak geçmişte yaşanmış deneyimler ya da türün hayatta kalma güdüsü ile evrimleşen ihtiyaçlarından kaynaklanabileceğinden söz eder (Brandt, 1996a: 32). Ama geçmiş tecrübeler ya da fizyolojik durumlar, arzuların temelinde bulunan karmaşık durumu çözmede etkili olmayabilir. O halde arzuların kaynağını açıklamak bu kadar basit değildir. Yine de Brandt, arzuların kaynağını aydınlatmaya çalışan ve bilgi tarafından desteklenen özünde gereği iyi olan ve dolayısıyla kendisi için arzu edilen durumların ne olduğunu açıklayan iki teoriden söz eder.³¹ Bilgi ışığında yapılan dikkatli değerlendirme (*Carreful Appraisal*) sonucunda ayakta kalan ve kendisi için istenen arzulara ilişkin açıklama yapan bu teoriler şunlardır: Arzu Teorisi (*Desire Theory*) ve Mutluluk Teorisi (*Happiness Theory*) (Brandt, 1996a: 36).

³¹ Brandt'in bu bölümde arzuların kaynağı olarak ifade etmiş olduğu bu teorilere, "*Mutluluk ve Refahın Çoğaltılması*" başlığı altında, rasyonel kişinin ahlaki eylemi olarak mutluluğun maksimize edilmesi ve refahın artırılması bağlamında ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Ayrıca bu teorileri "*Faydacılık ve Refah Teorileri*" başlığı altında da Brandt'in zamanla arzu teorisinden mutluluk teorisine yönelmesine ve bu teorilerin faydacılık için ne ifade ettiğine yer vereceğiz.

Arzu Teorisinde, arzunun miktarı ve yoğunluğu tahmin edilerek durumun doğası gereği iyi ve arzu edilir olduğu belirlenirken, Mutluluk Teorisinde ise bir arzu nesnesi eğer bilinçli bir deneyim sonucuysa doğası gereği iyi olan olarak adlandırılabilir (Brandt, 1996a: 38, 40). Görüldüğü üzere her iki teoride de dikkat çekilen nokta kişinin arzuya yönelme ve gerçekleştirme sürecinde, mevcut bilgiler ışığında sonucu öngörmesi ve bilinçli-bilgili olmasıdır. Arzu Teorisi için arzuların kazandıracığı mutluluk ve refah durumu, onların miktar ve yoğunluk oranı hesabı ile tahmini bir biçimde tespit edilmeye çalışılır. Bu hesap sonucunda tahmini kazancın yüksek tatmin sağlaması arzuların özünde iyi olduğunu ifade eder. Diğer yandan Arzu Teorisinde arzu edilen durumun haklılandırılması için bazı şartlar vardır. Bunlar: Belirli bir durumu bir zamanda kendisi için istemek, istenen durumu bilmek, yaşamda uzun vadeli etkisini hesap etmek, geçmiş süre boyunca sürekli istemek ve istenilen durumun alacağı formu bilmektir (Brandt, 1996a: 37-38). Fakat sıralanan şartlar sağlansa da bu teoride, Brandt'e göre birtakım problemler bulunmaktadır. Geçmişte haz veren, tatmin eden bir durum tekrar anımsanınca kaçınma/tiksinme duygusu yaratabilir ki bu, Arzu Teorisinde, arzuların değişkenlik göstermesi gibi bir soruna işaret edebilir (Brandt, 1996a: 47).³² Öte yandan arzu ve zevk ya da haz almanın birbirini gerektirir bir biçimde daima birlikte ifade edilmesi de çeşitli sıkıntılara sebep olmaktadır. Çoğunlukla arzu edilen şeylerin zevk verici olduğu bilinir, ama arzu edilmek ve zevk veriyor olmak her zaman uyuşmayabilir (Brandt, 1996a: 43). Bu durum arzu ve mutluluk teorilerini karşı karşıya getirebilir. Hoş bir durumla uyuşmayan maksimize edilmiş arzu, kişi ya da kişiler için mutluluğa/iyiliğe yol açmayabilir. Bu bakımdan üçüncü bir yaklaşımdan söz edilebilir. Bu teoriye göre de bir durumun kişi ya da başka insanlar için zevk verici olmasa da doğası gereği iyi olabileceği iddia edilir (Brandt, 1996a: 44).

Yukarıdaki bahsi geçen teorilerden hangisinin benimsenmiş olduğuna bakılmaksızın Brandt, şimdiye kadar yaptığı açıklamaları da dikkate alarak rasyonel kişinin, rasyonel arzulara ve mutluluğa erişmesi için gerçekleştirilecek eylemin muhtemel mutluluk miktarını ve arzuların bilgi çerçevesinde denetlenmesini şöyle tavsiye eder:

“Bir kişi uzun vadeli mutluluğunu veya bütünüyle bilgiye dayalı olarak eleştirilen arzularının uzun vadeli tatminini maksimize edecek eylem planları benimsemek istiyorsa, açıkçası yapılacak ilk ve en önemli şey, diğerlerinden ziyade

³² Söz konusu problemler ve ileride daha detaylı değineceğimiz sorunlar nedeniyle başlarda Arzu Teorisini destekler nitelikte bir yaklaşım benimseyen Brandt, daha sonra faydacılık için daha verimli olacağını düşündüğü Mutluluk Teorisi ile yakınlaşır.

bir planı benimsemenin olası sonuçlarını belirlemek ve planın, görece, muhtemelen mutluluk veya arzu memnuniyetini artırmada ne kadar iyi olduğunu dikkate almaktır. ...büyük kararlar söz konusu olduğunda yapılacak ikinci şey, mevcut arzuları bilgiye dayalı eleştiriye tabi tutmak ve mümkünse, eleştirilen arzuları mevcut olanların yerine koymaktır” (Brandt, 1996a: 49).

Brandt’in temel endişesi, hangi teoriyi benimserseniz benimseniz temelde hedefimizin, kazanılması muhtemel arzu veya mutluluk hesabını yapmak ve bilgi eşliğinde onları bir tür imtihana tabi tutmak olması yönündedir. Bunların yanı sıra Brandt, arzular hakkında şu üç maddenin de dikkate alınması gerektiğini ifade eder:

- (1) Arzular geçişli olmalıdır,
- (2) Eşit arzulan iki durumdan, sonucunda elde etmek istenen şey hangisinde daha muhtemelse o tercih edilmelidir,
- (3) Kişinin gerçekleşmesi imkânsız olduğunu bildiği sonuçlara ait arzuları talep etmemesi doğaldır (Brandt, 1996a: 49-50).

İlk maddeye göre birbirinin sonucu olarak arzu edilen durumlar birbiriyle yer değiştiğinde arzu durumunda bir fark olmamalı, birbiri yerine kullanılabilinmelidir. İkinci madde yukarıda da alıntıladığımız gibi eylemlerin muhtemel sonuçlarına bakıp hangisinin daha fazla mutluluk getireceğini hesap ederek onu seçmemizi tavsiye eden durumda her ikisinde de sonuç olarak eşit ise o halde hangi eylemin daha olası olduğuna ilişkin ikinci bir hesap gerektiğini ifade eder. İkinci hesapta dikkate alınan şey, erişim kolaylığı ve gerçekleşme imkânının yüksek olmasıdır. Üçüncü maddede de yine kişinin eylem planının sonuçlarına ilişkin yaptığı hesaba bağlı bir durumdur. Eğer arzu edilen şeyin erişilmesinin zor olması ya da mümkün olmaması durumu göz önünde bulundurulursa onu arzu etmekten vazgeçilmesi normal karşılanır.

Brandt’in “rasyonel” sıfatı çerçevesinde çoğunlukla iyi tanımıyla uyumlu olarak değerlendirdiği arzuların kaynağına ilişkin bazı görüşleri vardır. Arzuların bu kaynakları aynı zamanda arzulayacak kişinin ne tür deneyimlerden nasıl etkilendiğini de açıklamaya çalışır. Bu açıklamaları kişilerin psikolojik durumları, fiziki koşulları ve kültürel kazanımlarıyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla deney ve gözleme dayalı tespitlerdir. Öncelikle ona göre bir kişi, şu anda olmasını beklediği bir olayı şiddetle arzularken zaman alacak bir şeyi ise daha az arzular ve bu nedenle yine daha sonra mümkün olsa da şu anda elde edilemeyecek bir arzu için eylemde bulunmaktan kaçınılabilir (Brandt, 1996a: 51-52). Bu tespit, kişilerin zaman algısıyla ilgilidir. Öyleyse kişiler hemen elde edeceği arzulara daha yakın olmayı isteyebilir. Brandt’e

göre arzular, çoğunlukla onlardan yoksun olduğumuz durumlarda ortaya çıkar, fakat yoksun olduğunda arzulan bir durum karşı koşullanma ile kaçınma duygusuna çevrilebilir (Brandt, 1996a: 53-55).

Arzuların kaynağına ilişkin analizini sürdüren Brandt bu defa da bireysel yaşantıları dikkate alır. Arzuları kişisel deneyimlerimiz ve koşullanma yoluyla ediniriz (Brandt, 1996a: 54). Bunlar geçmiş tecrübelerimizden genelleyerek meydana getirdiğimiz arzulardır. Şöyle ki kişisel deneyimlerle oluşan arzuların temeli, geçmişte tekrarlanan tecrübelerden yapılan genellemeler olabilir. Son olarak arzular konusunda kültürel etkiye değinen Brandt, toplumsal değerler ve ebeveynleri taklit ile çoğu arzuların oluştuğundan ve bazılarının da gerekçesiz inançlardan kaynaklandığını ifade eder, örneğin pazar günü eğlenmekten hoşlanmamanın nedeni Tanrısal buyruktan kaynaklanan bir inanç olabilir (Brandt, 1996a: 57). Brandt'e göre her toplumun kendi kültürel yapısına uygun olarak ahlak yasaları vardır ve bu yasaların bilgisine dayalı toplumda yetişen her birey, bu bilgiler çerçevesinde arzu ve kaçınma/tiksinti durumlarını şekillendirir. Bu bakımdan kişilerin ahlaki açıdan onayladığı ve onaylamadığı eylemler, toplum tarafından oluşturulan ahlak yasaları ile öğrendikleri çerçevesinde gelişir. Dini inançlara gelecek olursak Brandt'e göre elbette bunlar, hakikat hakkında sağlam bilgi ile haklılandırılmamıştır. Çünkü bunlar kişinin kendisine ait olmayan ve Bilişsel Psikoterapi'den geçmeyen deneyimleri ifade eder.

Brandt'e göre kişilerin kendisine ait olan ve Bilişsel Psikoterapi'den kurtulan arzular, özerkliğin ifadesidir, bu sebeple o, ahlaki özerkliği ve pratik rasyoneliteyi arzu çerçevesinde tanımlar. (Davis, 1993: 54-59). Arzuların bu bağlamda hakikate ve ahlaka uygun olması için test edilmesi ve değerlendirilmesi gereklidir. Bilişsel Psikoterapi'den geçmemiş arzular kişilere ait olmayacağından onlar özerkliğe ve özgürlüğe bir katkı sunmaz. Bilişsel Psikoterapi'den geçer not alan arzu, rasyoneldir. Bununla birlikte arzularımız yalnızca geçmiş tecrübelerden gelmez, onların ayrıca şimdiye ve mevcut deneyimlere dair olması gerekliliği bizi Bilişsel Psikoterapi'nin önemine götürür (Davis, 1993: 56). Bilişsel psikoterapi sayesinde tam ve eksiksiz bilgilendirilmiş rasyonel kişi, arzuları geçmişten geleceğe zamanın hemen her boyutuyla değerlendirebilir.

3.1.2. 2. Kendisi İçin Arzu Edilen Olarak Haz ve Etik Hedonizm

Brandt, *A Theory of the Good and the Right*'in "rasyonel haz ve arzuları" konu aldığı yedinci bölümünde (*Some Rational Pleasures and Desires*), arzu (*desire*) ve haz (*pleasure*) ile ilgili birtakım sonuçlara ulaşmak amacıyla yola çıkar. Öncelikle ona göre, "Mutluluk ve Refahın Çoğaltılması" bölümünde daha detaylı ele alacağımız, mutluluk teorisinden söz ederken örnek olarak aktarılan Nozick'in deneyim makinesi, saf hazzı anlayışla karşı karşıya gelir. Bilinç ve iradede yoksun bir makine gibi sadece haz ile dolu bir yaşam makul değildir. Buna göre Brandt, Nozick ve Griffin tarafından savunulan insanın bir deneyim makinesinde sadece haz almak için programlanmak istemeyeceği, kendi kaderine hükmetmek isteyeceği görüşünü hedonizm karşıtı olarak değerlendirir. Kendisi de bu çerçevede insanların saf hazzı olmayacağını aksine bilgi ve gerçeklere ilişkin deneyim sayesinde mutluluk ve fayda gibi etkenlerin de göz önünde bulundurulacağını savunarak saf hazzı anlayışın karşısında durur. Bu doğrultuda Brandt, hedonist için önemli olan bir soruyu gündeme getirir: "Hayatımızın içeriden nasıl hissettiği haricinde bizim için başka ne önemli olabilir?" (Brandt, 1996a: 42). Bu ifadeye göre ise hedonist için hazzın ve hazzın hissettirdiklerinden önemli bir şey yoktur. Bu tür hazzcılık, saf olarak adlandırılır.

Saf hazzcılık veya "Saf Hedonizm", bir olayın ancak haz verici olduğu ölçüde özü gereği, kendinde değeri itibarıyla iyi olduğunu savunurken; karma hedonist plüralizm ise bir deneyim, iş ya da duygunun ancak zevk veriyor ise -iyi olma derecesini etkileyen diğer özellikleri çerçevesinde- özünde iyi olabileceğini savunur (Brandt, 1989a: 33). Karma hedonizmde, bir olayı ya da durumu haz verici olarak tanımlayan mutluluk, fayda gibi diğer etkenler sayesinde haz, özü gereği istenilir bir nitelik kazanır. Diğer taraftan saf hedonizm için bir olay ya da durum için mutluluk ve fayda benzeri ilave etkenlerden söz edilmeksizin kendinde bir değer söz konusudur. Haz konusunda çeşitli görüşlere yer veren Brandt'in temel hedefi, gerçekleştirilmesi gereken eylemin, diğer bir ifadeyle ahlaka uygun olan eylemin arkasındaki motivasyona açıklık getirmektir. Önceki bölümde bu motivasyonun, özü gereği iyi olanı arzu etmek olduğunu aktaran Brandt, bu çerçevede rasyonel kişinin fayda, refah ya da mutluluk gibi durumları özü itibarıyla iyi olan ve doğal olarak arzu edilen olduğu sonucuna varır. Fakat bu noktada doğal olarak arzu edilen bir durum olarak hazzın, ahlaki eylem motivasyonundaki rasyonel arzu ile ilişkisine değinilmelidir. Nitekim Brandt'e göre haz ve acı konusunda Bilişsel Psikoterapi'nin de söz hakkı olmalıdır.

Hazzın, mutluluğun, refahın ve iyinin temelinde arzu etmek ya da istemek bulunur. Bu nedenle Brandt, bu kavramalara her değindiğinde mutlaka arzuların kaynağına ilişkin de bir soruşturma içerisine girer. Özellikle haz, tanımlanırken mutlaka “arzu edilen” ifadesi kullanılır. Nitekim Brandt’e göre normatif bir mesele olan “Kendinde/özü gereği değerli olan (arzu edilen) şeyler nedir?” sorusu etik hazcılık tarafından, “haz veren şey”in arzu edilir olduğu biçiminde yanıtlanır (Brandt, 1959: 300). Arzu edilen veya hoşlanılan bir duruma sahip olmak kişiye kuşkusuz haz kazandırır, tiksiniilen veya hoşlanılmayan durumlar ise acı verir. Buna göre Brandt öncelikle, arzu edilen ve kaçınılan durumların nasıl oluştuğunu sorgular. Çünkü haz, arzu edilen acı ise tiksinti duyulan bir durumdur. Arzuların nasıl edinildiğini savunan bir teoriye göre arzu ve tiksintilerin beğenilme veya beğenilmeme durumu onların doğal bir biçimde zaten beğenildiği ya da beğenilmediği ile ilgilidir (Brandt, 1979: 130).

Öyleyse arzularımız ya da kaçınma/tiksintiler durumlarımız, hoşlanılan ya da hoşlanılmayan durumlarla ilişkilendirilmekten ziyade doğal bir biçimde hoşlanılan ya da hoşlanılmayan olarak tanımlanır. Çünkü Brandt, hoş ya da hoş olmayan durumlarla ilişkilendirilerek açıklama yapmanın kısır döngü oluşturduğunu, “doğal biçimde arzu ya da tiksinti” açıklamasının bu kısır döngüden kurtulmaya yaradığını ifade eder (Brandt, 1979: 130). Buna göre saf hedonizmin temel tezi hazzın biricik arzu edilen şey olduğu ve bundan başka özü gereği arzu edilen bir şey olmadığıdır. Kendi değeri ya da özü-doğası itibarıyla arzu edilen şey, yarattığı sonuçlara ya da başka durumlara bakılmaksızın doğrudan özüne ait nitelikler dolayısıyla arzu edilendir (Brandt, 1959: 302).

Doğal olarak arzu edilen ve kaçınılan/tiksiniilen durumlar, elbette ekstrem örnekler dışında, daima hemen herkes için vardır ve başka hoş ya da hoş olmayan durumlarla ilişkisi bulunmaksızın açıklanabilirler. Brandt doğal olarak hoşlanılmayan duruma örnek verdiği acı ile ilgili belirli olasılıklardan yola çıkarak acının mutlaka caydırıcı veya olumsuz bir biçimde değerlendirilemeyeceğini fakat bunun geçmiş tecrübeler, fizyolojik durumlar gözlemlenerek açıklığa kavuşturulabileceğini ifade eder (Brandt, 1979: 131-132). Başka bir ifadeyle acının, doğal olarak hoşlanılmayan bir durumu ifade ettiğini, fakat kesin bir biçimde olumsuz olarak da nitelenemeyeceğini savunur. Diğer yandan Brandt, yukarıda acı için yaptığı değerlendirmenin haz için yapılabileceğini sorgular, fakat ona göre her rahatsız eden deneyimin acı vermediği ve her acının mutlaka olumsuz olmayacağı iddiasının aynı şekilde haz için

uygulanamayacağını görür. Ona göre haz veren şeyin haz vermesini ifade etmek bir totolojidir, öyleyse haz verici bir deneyimden haz alınıp alınmayacağı sorgulanmaz (Brandt, 1979: 133). Bu durumun açıklığı Brandt'e göre en azından rasyonel insanlar için böyledir.

Antik Yunan'da hazcı filozoflar tarafından, rasyonel insan için özü gereği arzu edilen tek ve biricik durumun haz verici tecrübeler olduğunu ifade eden Brandt, Epikür, Bentham ve Mill gibi isimlerden örneklerle hedonizmin, insanın doğası gereği hazzı arzuladığı yani bunun psikolojik motivasyon gereği açıklayarak psikolojik hazcılık olarak adlandırıldığından söz eder (Brandt, 1959: 308; 1979: 133). Öte yandan bu hazcı savunuların, *Psikolojik Motivasyon Teorisi*³³ ile uyumlu olup olmadığını sorgulayan Brandt için uyumsuzluk söz konusudur. Çünkü görünüşe göre rasyonel bir insanı eyleme geçmede motive edecek tek şeyin haz olduğunu ifade eden hazcılık, bir eylemede motive edici tek şeyin haz veren ya da hoş durumlar yaratan etkenler olmadığını iddia eden psikolojik motivasyon teorisi ile uyuşmaz (Brandt, 1979: 133). Ortaya çıkan çeşitli uyuşmazlıklar nedeniyle Brandt, hedonizmi geleneksel yapısından kopartmadan daha inceltmiş bir formda ele almak ister. Ona göre haz, bir insanın eylemi gerçekleştirme ve tekrar etmesinde bir etken olmakla birlikte biricik etken değildir. Haz temin etmeyen, ama eylem için teşvik unsuru olan durumlar söz konusudur. Örneğin rasyonel insanın sahip olduğu rasyonel arzular, eylemleri motive edici güç olarak fayda ya da refahı kullanacaktır.

Etik hedonizmde, sadece haz veren bir ruh hali, kendisi için arzu edilirdir (Brandt, 1967b: 432) iddiasında bulunan Brandt'e göre yine etik hedonizm için ahlaki olarak doğru olan şey, yüksek oranda haz kazancı sağlayacak eylemi arzu etmektir.³⁴ "Etik hedonistler için önerilen tez şudur: Rasyonel bir insan, kendisi için bir şeyi ancak

³³ Psikolojik motivasyon teorisi, Brandt'in bir ahlaki kabulde herhangi bir hata yapıp yapmadığımız konusunda yanıt ararken kullandığı teoridir (Harman, 1982: 122). Ahlaki kabul sonucunda doğru ya da yanlış olma durumu ise gerçekleştirilen eylemde tespit edilebilir. O halde eylemleri motive eden güce bakmalıyız. Brandt bu teoride merkezi kavram olarak kullandığı isteme ve tikslenme/isteksizlik ya da Brandt'in ifadesiyle pozitif ve negatif değer (Harman, 1982: 122), eylemde bulunan kişiyi, bu eylemi gerçekleştirmeye teşvik eden güçtür.

³⁴ Brandt'in hedonizm tanımında kullandığı ifadelerde Feldman'a göre birkaç noktada kusur bulunmaktadır. Öncelikle Brandt'in ifadesine göre haz duyulan ve hoş olan bir ruh hali, kendinde arzu edilir olandır, fakat dikkatli bir hedonist, bu ruh halinin değil de bu ruh hali içinde olmaktan duyulan hazzın kendinde arzu edilir olduğunu ifade edecektir (Feldman 2004: 35). Diğer yandan haz bakımından daha yoğun olan durumun diğerlerine kıyasla daha arzu edilir olduğunu ifade ettiğinde, kendisi için arzu edilir savunusuyla bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Buna göre 10 oranında haz ve hoşnutluk ve 5 oranında acı ve menuniyetsizlikten oluşan bir durumdan söz ettiğimizde bu durum haz yoğunluğu kıyası bakımından onaylanabilir ama kendisi için arzu edilemezdir (Feldman 2004: 36). Bu değerlendirmelerden yola çıkan Feldman'a göre haz ve acı durumlarının değerlendirilmesi ve hesap edilmesi sanıldığından daha karmaşık olabilir.

ve ancak bunun gerçekleşmesinin kendisine (doğrudan veya dolaylı olarak) net haz getireceğine inanması rasyonel olursa isteyecek ve bunu, kazanılan net hazzın önemine uyan bir yoğunluk ile arzu edecektir (ve buna uygun bir şekilde rasyonel kaçınma/tiksinti ve hoşnutsuzluk için)” (Brandt, 1979: 134). Bu tez bizi, hazzın arzu etmek için sağladığı yoğunluk için gerekli olan bir ölçüm işlemine götürecektir. Hazlar mutlaka ölçülmelidir, çünkü rasyonel kişinin olası hazlar arasından mutlaka en çok miktarda kazanım sağlayacağı hazzı tespit edip seçmesi gerekir. Hedonizm için bir şeyin özünde arzu edilir olması ya da kaçınılması/arzu edilmemesi, o şeyin kişinin deneyiminde sürdürülme veya sonlandırılma isteğinin derecesine göre tarif edilebilir olduğunu ifade eden Brandt, hazzı da bir deneyimi gerçekleştirirken onu devam ettirme veya tekrar etme arzusunu arttıran etken olarak deneyimin bir parçası ya da bir özelliği şeklinde ele alır (Brandt, 1959: 307; Brandt, 1989a: 42). Öyleyse hedonizmde kendisi için arzu edilen bağlamında haz, bir eylemi ya da bir deneyimi arzu etmek ve onu tekrar gerçekleştirmek için doğal bir motivasyon kaynağıdır.

Hedonist tezden anlaşıldığı üzere, birine göre daha önemli olan ve daha çok haz kazandıracak durum daha yoğun ve öncelikli olarak arzu edilir. Başka bir ifadeyle bir eylemin diğerinden daha fazla haz vermesi o eylemin başka bir eyleme göre daha fazla istenir kılmaktadır (Brandt, 1989a: 43). Brandt’e göre arzu edilen iki haz arasında hangisini daha fazla istediğimiz, hazlar arasında hangisinin daha fazla haz temin edeceğini belirler. İşte bu sonuç yukarıdaki hedonist teze aittir. Buna göre etik hedonizmde en önemli ilkelerden biri hazlar arasında kıyaslama yapmak ve hazzı ölçülebilmektir. Fakat bu durumda, farklı zamanlara ve yoğunluklara ait hazların ölçülmesinin gerektiği gibi ilâveten, Bilişsel Psikoterapi’den sonra, kıyasladığımız ve birini ötekine göre daha arzulanır bulmak için rasyonel sebepler bulduğumuz hazların konumu ile ilgili de sorgulama yapılmalıdır (Brandt, 1979: 134). Öyleyse farklı özelliklere sahip hazlar ve bilişsel bir sürecin ardından daha arzulanır bulunan hazların kıyaslanmasında çeşitli problemler ortaya çıkabilir. Brandt bu çerçevede psikolojik hedonizmden faydalanarak hazların birbiriyle kıyasına ve ölçümüne ilişkin olası problemlere ve çözüm yollarına değinmeye çalışır.

Bu sorulara yanıt aramak adına Brandt, farklı görüşleri inceler. Buna göre o, hazzı öncelikle psikolojik kuramlar ışığında değerlendirmeye çalışır. Esasen arzu etmeye ya da kaçınmaya dayalı olan haz ve acı, bilişsel durumlar ile sınırlı ilişkisine karşın psikolojik meselelerle yakından ilişkilidir. Bu bakımdan hazzın bilişsel

durumlarla sınırlı ilişkisi ona çoğunlukla bilincin eşlik etmediğini de gündeme getirebilir. Nitekim bilgi ve inaçlardan bütünüyle ayrı olmamak şartıyla çoğunlukla psikolojik olan haz, kasti yapılan bir şey değildir, tıpkı hayatta kalma arzusundan kaynaklanan hazlar gibi başımıza gelen bir şey olduğu için haz ortadan kaldırılamaz, fakat ona karşı engel oluşturacak durumlar ortaya konulabilir (Brandt, 1989a: 43, 46, 48). Yahut da hazzı geciktirecek ya da gölgeleyecek birtakım olay ortaya çıkabilir. Bunlara rağmen haz, yadsınamaz ve ortadan kaldırılamaz doğal bir fenomen olarak ortadadır. Öyleyse hazzın, psikolojik kuramlarla değerlendirilmesi kaçınılmazdır.

Bu çerçevede Brandt, hedonizmle ilgili bir değerlendirme yapmamıza imkân sağlayacak olan genetik psikolojinin bir formu olarak L. T. Troland'ın savunduğu “geçmişin hedonizmi”³⁵(*Hedonism of the Past*)’inden söz eder. Bu savunuya göre bir kişi için olası deneyimin değeri, geçmişteki benzer tecrübelerden elde edilen hazzın basit bir işlevidir, fakat Brandt için hazzın değeri Teşvik Edici/Harekete geçirici değer, Mahrumiyet anı ve Temsil derecesi olmak üzere üç öge ile hesaplanmaktadır (Brandt, 1979: 135). Şimdi Troland'ın savunusunda basit bir şekilde geçmiş tecrübelerin ortalaması alınmaktadır, fakat hazzın değeri sadece buna bağlı değildir. Brandt'a göre Troland'ın teorisinde sıraladığı üç öğeden sadece harekete geçiren değer mevcuttur. Eylemi motive eden/harekete geçiren hazzın değeri, geçmişte yaşanmış ve hafızada yer edinmiş tecrübelerdir. Diğer yandan hazzı arzulamak için hazdan yoksun olunması durumu ve onun temsil derecesi de önemli iki unsurdur. Öyleyse temsil derecesi ve mahrumiyet durumunu rasyonel kişi bilecek ve hazzı geçmiş bilgileri çerçevesinde değerlendirecektir (Brandt, 1979: 136).

Troland'ın teorisindeki diğer bir zorluk ise kültürel değerlerin aktarılmasında önemli olan doğrudan koşullanmanın gözden kaçırılmasıdır ki Brandt'e göre burada geçmişteki tecrübe ve koşullanma ile oluşan hedonik harekete geçirici değer uyuşmazlığı söz konusudur (Brandt, 1979: 136). Geçmişte yaşanan her tecrübenin mutlaka günümüzü ve geleceği şekillendirecek olması durumu, kişinin yeni tecrübelerine ve doğrudan koşullanma ile öğreneceklerine engel olacaktır. Böyle bir vaziyet yine Brandt açısından, yukarıda da tavsiye ettiği gibi Bilişsel Psikoterapi ve rasyonel kişi tarafından çözümlenebilir. Fakat Brandt yine de hazzın yoksunluk durumu,

³⁵ L. T. Troland, *The Fundamentals of Human Motivation* (1928) kitabında, psikolojik hedonizmi şimdinin (*present*), geçmişin (*past*) ve geleceğin (*future*) hedonizmi biçiminde üçe ayırmaktadır ve kendisi geçmişteki haz veya acı veren deneyimlerin insanların eylemlerini kontrol ettiğini savunur (Tatarkiewicz, 1950/1: 417-8).

temsil derecesi gibi önemli öğelerin eksikliği ve koşullanma ile hazzın harekete geçirici değerindeki uyuşmama durumunun olasılığı nedeniyle hedonistin savunmasını başarılı bulmaz.

Doğal olarak beğenilen veya beğenilmeyen durumların ve klasik koşullanma ilkelerinin arasındaki ilişkiye de değinen Brandt, hazzın harekete geçirici değeri ve klasik koşullanma bağlamında değerlendirme yapmaya çalışır.³⁶ Harekete geçirici değer, klasik koşullanmanın bir sonucu olabileceği varsayılırsa bu değer de klasik koşullanma ile ilgili zorluklara dâhil olacağı açıktır (Brandt, 1979: 135). Diğer bir deyişle, klasik koşullanma ve hazzın harekete geçirici değeri arasında kuracağımız olumlu bir ilişki, klasik koşullanmayı ilgilendiren her sorunu, hazzın bu değerine tatbik edecektir. O halde klasik koşullanma ilkeleri ile geçmiş deneyime dayalı bir tecrübeden olası sonuç olarak rasyonel bir haz vaadinin ön görülmesi oldukça zordur (Brandt, 1979: 137). Hazların kıyaslanıp ölçülmesi ve zamansal bağlamda değerlendirilerek en fazla haz sağlayacak olanın seçimi ve dahası rasyonel hazzın ifadesi konusunda klasik koşullanmanın da henüz çözüm üretmediği görülmektedir. Bununla birlikte Brandt yine psikolojik temelde çözüm arayışına devam etmektedir.

Sidgwick'in istenci belirleyen şeyin daima şimdi ya da gelecekteki haz ve acı olduğuna dair görüşünü ele alan Brandt, bunu geçmiş, şimdi ve gelecek haz ve acıların istenci belirlemesi şeklinde psikolojik hedonizme uyarlayarlar (Brandt, 1959: 308). Bu doğrultuda psikolojik hedonizmi, üç başlık altında inceler. İlk olarak (*The Pleasure Theory of Goals*), kişinin neticesinde hazzı hedeflediği veya acıdan kaçındığı ve iki durum arasında daha fazla haz sağlayacağını düşündüğü şeyi tercih etmesini ifade eder (Brandt, 1959: 308). Bu teoride haz vereceği ya da acıdan kaçınılacağı düşünülen durum, geleceğe işaret etmektedir. İkincisinde (*Motivation by Pleasant Thoughts*), kişinin haz vereceğini ya da acıdan uzaklaşacağına yönelik düşünmesine sebep olan durumları arzu etme ya da kaçınma eğilimlerini ifade ederken, son başlıkta (*Conditioning by Pleasant Experiences*) ise kişinin haz ve acı arzusu, geçmişteki haz ve acı deneyimlerinin sonucunda ortaya çıkar (Brandt, 1959: 312). İkinci başlıkta, içinde bulunulan ana işaret etmesi bakımından etik hedonizm ile ilişkili olduğunu düşünebileceğimiz bir teori olmakla birlikte ondan birçok noktada çeşitli sebeplerle

³⁶ Brandt, *A Theory of Good and Right* kitabının *The Psychology of Pleasure and Desires* başlıklı beşinci bölümünde, eylemleri harekete geçiren eğilimlerden söz ederken Pavlov'un salya akıtmaya, zil sesiyle koşullanan köpeklerini örnek göstererek insanların geçmiş yaşamlarında başlarına gelen hoş durumlarla onların hoş buldukları ya da haz verici olarak değer biçtikleri durumları koşullanma ile açıklamaya çalışır.

ayrılmaktadır. Üçüncüsü için ise geçmiş merkezdedir. Psikolojik temelde motivasyon ile hazcılık için bir zemin araştırması, bu noktaya kadar mevcut teoriler ve bunlardan yola çıkarak Brandt'in kendi yorumu ile kurduğu görüşler çerçevesinde, birçok probleme tanıklık etmemize neden olmaktadır. Dolayısıyla Brandt'in hedonizme ilişkin değerlendirmeleri, bundan sonrası için doğrudan hedonist tez üzerinden devam eder.

Brandt, etik hedonizmi doğru anlaşılır bir biçimde temellendirmek için hedonizmin temel tezi olan “kendisi için arzu edilir şey, haz veren şeydir” açıklamasından hareket etmeye çalışır. Bunun için de hedonizmin bu temel tezini dört maddeye ayırarak onlara gelen itirazlar karşısında ne durumda olduklarına bakar ve hedonizmin temellendirilip temellendirilemeyeceğine ilişkin yine bir değerlendirme yapar.

1. “Haz veren her şey, özü gereği arzu edilirdir.
2. Acı veren her şey, özü gereği arzu edilmeyen bir durumdur.
3. Ne haz ne de acı vermeyen hiçbir şeyin özü gereği bir değeri yoktur.
4. Başka bir şeyden daha haz veren (veya daha acı veren) herhangi bir şey, özü gereği diğerinden daha arzu edilirdir (daha arzu edilmeyen)” (Brandt, 1959: 315).

Brandt, ilk iki madde olan her hazzın arzu edilmesi ve her acının arzu edilmemesi hakkında karşı örneklere yer vererek hedonist tezin nabzını yoklar. (a) maddesi için itiraz, başkalarının acısından haz almak gibi bir durumun olabileceğiyle ilgilidir (Brandt, 1959: 316). Buna göre kişinin kendisinin değil de başkasının acısından haz alması durumu değerlendirilir. Herhangi bir kişinin, başka bir kişinin acı çekmesinden haz alması ve bunun özü gereği arzu edilir olarak adlandırılması insani olmaması gerekçesiyle, olumlu karşılanacak bir ifade değildir. (b) için itiraz ise acı veren bir durum kendisi için arzu edilebilir, örneğin ceza çekmeyi hak eden bir kişinin cezasını çekmesi acı verici olabilir, ama özünde arzu edilir değer taşır (Brandt, 1959: 317). Nitekim yukarıda Brandt'in acı için mutlaka kaçınılan veya rahatsızlık veren bir durum olarak tanımlanmasına ilişkin itiraz edici değerlendirmesine yer verilmektedir. Hedonist tezden yola çıkılarak oluşturulan bu maddeler, farklı ihtimalleri gündeme getiren örneklerle aksi yöne çevrilebilmektedir. Hedonizm elbette bu itirazlara cevap verebilir, fakat Brandt'e göre bu itirazları hesaba katarak yapılacak bir düzenleme ile hedonist tez, dar kapsamlı bir hal alacak ve temel tezinden uzaklaşacaktır.

Hedonizm için diğerk bir itiraz, genel olarak hazların geçici olduğunu hakkındadır. Fakat hedonizm, aynı şekilde acının da geçici olacağını ve bu nedenle onun kötü olmadığını ifade edilebileceğini, hayatta her şeyin bir sonu olduğunu ve bunun insan dışı gelişmesini ve son olarak hazzın uzun süreli ve tekrarlı olacağını ifade ederek kendisini savunabilir (Brandt, 1959: 318). Bu yanıtlar da yine yukarıdaki gibi hedonizmin tezinde sınırlandırmalar yapma ve ondan uzaklaşma ihtimalini taşımaktadır. Öte yandan Brandt, hedonizmin tezinden yola çıkarak tespit ettiği daha fazla haz sağlayanın daha çok tercih ya da arzu edilir olduğunun nasıl biliniş hesap edileceği sorusunu da eleştiri olarak gündeme getirir. Bu hesabı yapacak bir işlem yoktur, bu nedenle hedonistin neyin daha fazla haz vereceğine dair bilgisi olamaz, ancak geçmiş bilgi ve geleceğe yönelik tahmine başvuru yapılabilir (Brandt, 1959: 324).

Hedonizmin hazdan başka kendisi için arzu edilir ve acıdan başka kaçınılır hiçbir şey olmadığına dair açık ve keskin savunusuna itiraz olarak esasında hazdan ya da acıdan başka, kendisi için arzu edilir ya da kaçınılır şeyler olduğunu iddia eden görüşler mevcuttur. Örneğin bilginin kendinde bir değere sahip olması nedeniyle haz için iddia edilen kendisi için arzulanma durumu, bilgi için de iddia edilmiştir (Brandt, 1959: 333). Fakat bilginin kendinde bir değere sahip olduğu ya da kendinde değere sahip olan durumların bir parçası olduğu iddiasının ne ifade ettiğini anlamak için bilgi ile ne kastedildiğine bakmak gerekmektedir. Brandt'e göre bilgi ile kastedilen, doğru inançlara sahip kişinin onlarla bilinçli deneyimler oluşturup gerektiği zaman onları kullanmak için depolamasıdır (Brandt, 1959: 334). Bilginin kendisi için arzu edilir olduğunu ifade etmek onu başka bir şeye ulaşmak için araç olarak kullanmamak anlamına gelir. Yani bilgi herhangi bir şeye erişmek için araç olmamalıdır. Bunu sağlayacak olanın ne türden bilgiler olacağı konusu ise oldukça karmaşıktır.

Tıpkı bilgi örneğinde olduğu gibi günlük yaşama dair duysal, düşünsel ya da fizyolojik durumlar, kişilerin karakter özelliklerinin ya da farklı ahlaki değerlerin birbiriyle, kendisi için arzu edilir olup olmadığı konusunda kıyaslanmalar yapılması karmaşık ve bir neticeye varılması konusunda bulanıktır. Çünkü bir kişi ya da durum için kendisi için arzu edilen, amaç olan şey başka bir durum, zaman ya da kişi de araç olma ihtimaline sahiptir. Kendisi için arzu edilen ve kendinde değere sahip olan şey, herhangi başka bir şey için araç olarak kullanılmayan, sadece ve sadece kendisi için arzu edilmek bakımından amaç olandır. Bu durum hedonist için daima korunmalıdır. Fakat Brandt, hedonist teze dayanılarak yapılan çıkarımlarda yoğun bir biçimde çelişkili

sonuçlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bir faydacı olarak Brandt'in tavsiyesi ise rasyonel arzu olarak iyiden söz ederken aktardığı Bilişsel Psikoterapi'nin sınavından başarıyla geçen arzu gibi hazzın da rasyonel ve özü itibarıyla iyi olanı temsil ettiğini kabul etmektedir.

Tavsiyesini daha iyi anlatabilmek için Brandt, arzulanan bir şey olarak haz ile ilişkilendirdiği iyilikseverlik hakkında birtakım değerlendirmeler yapar. Ona göre iyilikseverlik de tanımı gereği arzulanan veya arzulandıktan kaçınılan bir hâli ifade eder. Şu halde Brandt açısından eğer bir rasyonel hazdan söz edeceksek bu iyilikseverlik olacaktır. Klasik faydacı filozoflarda fayda ilkesini temellendirmek adına önemle bahsedilen iyilikseverlik, Brandt için de mutlaka yer verilmesi gereken bir unsurdur. Brandt, Bishop Butler'in "türdeşlerimizin iyiliğine eğilim" şeklindeki iyilikseverlik tanımını, motivasyonel ve duygusal unsurları kapsadığı için kişilikte kalıcı bir özellik olarak görür (Brandt, 1979: 138). Buna göre Brandt, bir durumdan hoşlanma, hoşlanmama veya haz duyma, kaçınma, bir şeyi arzu etme ya da etmeme ile ilişkili bulunduğu iyilikseverlik konusunda, başka insanların mutluluğu ile ilgili eylemde bulunmayı arzulamak, bundan hoşnut olmak ve haz duymak, onların mutsuzluğuna yönelik durumlardan hoşlanmamak ve bu tür eylemlerden kaçınmak olarak şu ifadeleri sıralar:

1. Başka insanların mutluluk ve refahını üretmeye ve bunların azaltmaktan kaçınmaya motive olmak,
2. Birinin yükseldiği bilgisinden memnun olmak,
3. Birisinin mutsuz veya iyi durumda olmadığı bilgisi ile mutsuz olmak (Brandt, 1979: 138).

İyilikseverlik için sıralanan bu maddeler aracılığıyla bir insanın hoşnut olacağı, arzulanacağı ve haz duyacağı ya da hoş bulmayacağı, arzulamaktan ve haz etmekten kaçınacağı durumların neden ve nasılına ilişkin makul bir açıklama yapılabilir. Böylece Brandt'in buraya kadar psikolojik çerçevede ifade etmekte zorlandığı, kendisi için arzu edilen bir şey olarak hazzı, iyilikseverlik aracılığıyla kolayca anlamlandırması söz konusudur.

İyilikseverliğin farklı dereceleri ve uzantıları olabilir; örneğin bir insan sadece kendi ailesine karşı iyiliksever olabilirken Tanrı bütün yarattıklarına karşı öyledir (Brandt, 1979: 138). Böylece iyilikseverliğin herkes ve her durum için aynı şekilde

gerçekleşmediği söylenebilir. Yahut da iyilikseverliğin eylemde sergilenme biçimi farklılık gösterebilir. Fakat Brandt'in tanımladığı rasyonel kişiler için iyilikseverlik aynı biçimde anlaşılır ve sergilenir. “İyilikseverlik teoride hem ahlaki standartların gerekçelendirilmesi hem de bunlara uyma motivasyonunda önemlidir” (Brandt, 1979: 139). Çünkü Brandt'in esas hedefi olan rasyonel kişi tarafından benimsenecek olan ahlaki ilkelerin tespit edilebilmesi bu rasyonel kişinin iyilikseverlik durumunun da bilinmesi sayesinde olacaktır. Bu bakımdan iyilikseverliğin bir insanda nasıl mevcut olduğuyula ilgili görüşleri inceleyebiliriz. Bu görüşler iyilikseverliğin Hume ve Darwin tarafından doğuştan olduğu; klasik koşullanma ve sosyal öğrenme tarafından sonradan öğrenildiği şeklinde ikiye ayrılır. İyilikseverliğin, insanlarda doğuştan bulunduğu Hume ve Darwin savunulmaktadır. Hume bu durumu insanların içindeki iyilik ve arkadaşlık duygularıyla açıklarken Darwin de insan dışı türler de özgeci davranışlara ilişkin kanıtlar sunarak bu görüşü destekler (Brandt, 1979: 139).

Doğuştan olanın ne olduğuna gelince bunların empati ve sempati olduğu savunulur: Empati, bir başkasının duygusunun tepki ya da kişide bulunan bir duyguyu başka birinin durumu ile uyandırma, sempati ise bir kişinin haz aldığı durumdan hoşlanma haz almadığı, acı duyduğu durumdan ise hoşlanmamaktır (Brandt, 1979: 139-140). İyilikseverliğin öğrenildiği ile ilgili teoriler ise psikolojik teorilerdir. Bunlar, insan modelinin rol oynamadığını savunan klasik koşullanma ve insan modelinin merkezi olduğunu savunan teorilerdir. İlki empatik tepkileri ve sempatik hoşlanma ya da hoşlanmama durumlarını açıklayan Pavlovcu teoriyken ikincisi yardımseverliğin kaynağını sosyal normlar, modeller ve yaptırımlar olarak gösteren sosyal öğrenme teorileridir (Brandt, 1979: 140-141-142). Buna göre sosyal öğrenmede yardımseverlik, sosyal çevrede kurallar ve diğer insanlar aracılığıyla öğrenilir. Pavlovcu açıklamada kişi koşullanarak öğrenir, fakat sosyal teoride öğrenmede etken öge, sosyal ortamdır.

Rasyonel bir insanın iyilikseverlik ile ilişkisini detaylandırmak isteyen Brandt son olarak şu soruları sorar:

1. İyilikseverlik rasyonel insanda söner mi,
2. Rasyonel insan iyilikseverlikten yoksun olabilir mi,
3. Rasyonel insanda iyilikseverlik nasıl biçim alır (Brandt, 1979: 143)?

İlk soru arzu edilen veya hoşlanılan durumların irrasyonel olarak tanımlanabilmesi ile ilgilidir. Eğer irrasyonel olarak kabul edilen bir arzu ya da hoş

durumun uyarıcısına karşı sönme sağlanırsa onun ortadan kalkması mümkün olabilir (Brandt, 1979: 144-145). Öyleyse rasyonel insanda iyilikseverlik ile ilişkilendirilebilecek irrasyonel arzunun sönmesinden söz ettiğimiz bağlamda iyilikseverlik sönebilir. Elbette söz konusu sönme, her arzu ve hoşlanma için geçerli değildir. İkinci soru için ise Brandt, Hitlerin kamp yöneticilerini ve sosyal çevreden yoksun ya da iyiliksever eylem girişiminin başarısız gerçekleşmiş bir kişi ile düşünebileceğimizi ve bu kişilerin rasyonel olmadığını söylemek için bir nedenimiz olmadığını ifade eder (Brandt, 1979: 145). Bu durumda yetişkin bir birey çeşitli sebepler dolayısıyla bazı anlarda iyilikseverlikten yoksun olabilir, fakat aynı kişi için bu durumu telafi edecek ve iyilikseverliği kazandıracak bir işlem vardır ki bu da Bilişsel Psikoterapi'dir. Üçüncü ve son olarak rasyonel insanda iyilikseverlik, gelecek etkiler hesap edilerek sergilenir (Brandt, 1979: 146). Elbette rasyonel kişi, iyilikseverlik konusunda da haz, arzuların tatmini ve mutluluk-refah hesabı yapar. Rasyonel iyiliksever bir kişinin diğer insanlar için istediği şey, onların faydası ve refahıdır ve bu arzu edilen durumlar, mevcut sevilen arzu edilen şeylerle mutlaka bağlantılıdır (Brandt, 1979: 148).

3.1. 2. 3. Haz Dolu Bir Yaşam Olarak Mutluluk ve Refahın Çoğaltılması

Hazzı, rasyonel kişinin kendisi için arzu ettiği bir şey olarak anlamlandıran Brandt, bu manada hazdan meydana getirilmiş olan mutluluğa dair tanımını ilk olarak insan yaşamı üzerinden ifade etmeye çalışır. Ona göre “mutlu” olarak nitelenen insan, eylem ya da tecrübelerinde haz duyan, hoşnut ve memnun olandır. “[Biz] bir insana, yaptığı veya deneyimlediğinden çoğunlukla neşe veya şevk duymasaydı veya zevk almasaydı mutlu demezdik” (Brandt, 1967a: 413-414). Öyleyse mutluluk, insanın yaşamı ve bu yaşamda geçen süreçte, tecrübelerden kazanılan haz ile ilgilidir. Nitekim ona göre mutluluk, bir insanın sahip olduğu yaşamın önemli bir kısmından memnun olmasıdır ve bu yaşamın, onun erişmek istediği ideal yaşam ölçütüne uygun olması gerekir (Brandt, 1967a: 413-414). Öyleyse Brandt açısından bir insanı mutlu olarak adlandırmak için iki koşul bulunmaktadır: Birincisi, kişinin yaşamından memnun olması ve ulaşmayı umduğu ideal yaşama sahip olması; ikincisi ise bu yaşam içinde yaptığı eylemlerden zevk alması ve sevinç hissetmiş olmasıdır (Feldman, 2010: 73).

Mutluluğun, insani yaşamın bütününe dikkate alarak yapılan tanımından sonra diğer bir adım klasik faydacılıkta da önemli bir konu olan mutluluğun nasıl ölçüleceği

ya da hesap edileceğidir. Brandt haz anlamında refahın ölçülebilir olduğunu ifade eder (Brandt, 1979: 257). Bu bakımdan o mutluluğun ve refahın ölçümünü haz bağlamında açıklamaya çalışır. Brandt'e göre eğer iyiliksever bir insan, hangi ahlak sisteminin ya da eylemin diğerinden daha fazla mutluluk getireceğini hesap edebiliyorsa bu durumda o, diğer insanların mutluluğu hakkında bilgi sahibidir (Brandt, 1979: 253). Başka bir ifadeyle insanları mutlu edecek olan durumlar hakkında bilgisi olan kişi, mutluluğun ne olduğunu bilir ve bu doğrultuda eylemler ya da ahlak yasaları arasında kıyaslama yaparak daha fazla mutluluk kazandıracak olanı seçme yetkisine sahiptir.

Sözgelimi bezelye yemektense turta yemek daha çok mutluluk verir ve bu durumun bilgisine geçmiş yaşantılarımızdan yola çıkarak kolayca erişiriz (Brandt, 1979: 254). Bezelye ve turta geçmiş bilgilere dayandırılarak yapılan tat kıyası ile vereceği mutluluk açısından karşılaştırması kolay bir örnektir. Bunun kadar kolay olmayan örnekler de bunmaktadır. Daha karışık bir örnek, birbiriyle aynı düzlemde kıyaslanamaması açısından iki farklı durumla verilebilir. Örneğin bir öğün Fransız yemeği yemek ve iki set tenis oynamak birbiriyle vereceği mutluluk açısından karşılaştırılmak istenirse bu durumda yemeğin her anını alıp ve oyunun her bir anıyla karşılaştırarak hangisinin bu anlarda daha fazla mutluluk verdiğini ölçebiliriz (Brandt, 1979: 254). Peki, karşılaştırdığımız bu durumların süreleri eşit olmadığı zaman onların verdiği mutluluğu nasıl kıyaslayabiliriz? Örneğin yukarıda her ikisi de iki saat süren yemek ve oyunun farklı sürelerle sahip olduğunu düşünelim. Bu durumda mutluluk açısından karşılaştırdığımız bu deneyimlerin verdikleri hazzı numaralandırarak bir hesaplama yapabiliriz (Brandt, 1979: 255).

Başka bir ifadeyle iki farklı deneyim, farklı sürelerle sahip olsalar dahi deneyimler içerisinde mutluluk kazanımını arttıran ya da azaltan öğeleri numaralandırarak kıyaslama yapmamız mümkündür. Bu kıyasın temiz bir biçimde yapılmasının zor olduğunu bilen Brandt yine de hesap için bir yol çizer. Üç saat süren yemek ve bir saat süren tenis oyununu mutluluk bakımından ölçmek istiyorsak bir grafikte iki durum içinde y eksenine paralel olarak hazzı, x eksenine paralel olarak zamanı temsil eden eğriler çizip her eğrinin altında kalan alanı hesaplayarak hangisinin daha çok mutluluk verdiğini hesap edebiliriz, fakat burada iki farklı deneyimin iki farklı nitelikte ortaya çıkan hazzı kıyaslamak haksızlığa ve karışıklığa sebep olabilir (Brandt, 1979: 256). Bu karışıklığı çözmek adına iyiliksever bir kişinin, başkaları için istediği yüksek miktarda her an mevcut olan mutluluk isteğine bakabiliriz (Brandt, 1979: 256). İyilikseverin

başkaları için isteyeceği mutluluk farklı niteliklere sahip hazlar olsa da sürekli ve eşit yoğunlukta olacaktır. Öyleyse iyiliksever kişi, grafikte belirttiğimiz eğrinin altında daha fazla birimden yani her zaman daha fazla mutluluktan yana olmaktadır.

Brandt, mutluluğun nasıl hesaplanacağına dair yaptığı bu sorgulamalardan sonra insan yaşamına atıfta bulunarak oluşturduğu mutluluk tanımıyla da uygun biçimde, insanlar arasında mutluluğun kıyaslanmasına geçer. Bu konuyu açıklığa kavuşturmak ilk olarak önemlidir, çünkü bu konuyu aydınlatırsak hangi ahlaki sistemin diğerlerine göre daha fazla mutluluk temin edeceğini de bilmiş oluruz; ikinci olarak zordur, çünkü bir durum, bazı insanlara mutluluk veriyorken bazı insanlara mutsuzluk vermektedir (Brandt, 1979: 257-258). Hem açıklanması açısından önem taşıyan hem de taşıdığı önem kadar zorluk derecesine sahip olan mutluluk hesabı, bütün insanlar ya da çoğunluk için toplam etkiyi nasıl hesap edeceğimiz problemi gün yüzüne çıkarır. Öyleyse bu soruyu başarılı bir biçimde cevaplamak, çoğunluğun mutluluğunun ve refahının nasıl hesaplanacağını da gösterecektir. Bu problemi çözmek için iki farklı perspektiften yola çıkan Brandt, ilk olarak bizim diğer insanlarınkini değil de sadece kendi bilinçli durumlarımızı gözlemleyebileceğimizi ifade eder; fakat ikinci olarak teorik fiziğin büyük bölümünün gözlenemeyen şeylerin bilgisinden oluştuğunu bu sebeple de “Gözlemin sınırı, bilginin sınırlarını belirlemez” fikrini dikkate alır (Brandt, 1979: 258). Bu durumda ilk yaklaşım bakımından çok sayıda insana, mutluluk sağlayan ideal ahlak sistemini seçmek için insanlar arasında mutluluğa dair kıyas yapmak zor bir işlem olarak görünmektedir. Öte yandan ikinci adım çerçevesinde diğer insanların bilincine erişemesek de en azından kendimizden yola çıkarak mutluluk adına, makul öngörülerde bulunabilir ve uygun sonuçlar elde edebiliriz. Sonuç itibarıyla insan olmak bakımından herkes ortak bir doğaya sahiptir ve olağandışı bir seyir olmadıkça kendi doğamızdan hareketle diğer insanların doğasını tahmin edebilmemiz mümkündür.

Yukarıda belirttiğimiz gibi kişiler arasındaki mutluluğu ve çoğunluğun refahını hesaplamak, seçilecek ahlaki sistemin ne olacağını tespit etmekte yardımcı olacaktır. Genel olarak mutluluk söz konusu olduğunda, beraberinde mutlaka haz ve refah gibi kavramlardan da söz edilir. Buna göre eylem faydacılığında refahın çoğaltılması esas hedeftir (Carson, 1997: 93). Çünkü mutluluk, klasik faydacı filozofların da değindiği gibi hazzın arttırılması, acının en aza indirgenmesi ve bu sayede hedeflenen refah seviyesinin çoğaltılmasıyla ilgilidir. Bu nedenle Brandt, mutluluktan bahsederken doğal olarak haz ve refaha da değinir. Daha önce değindiğimiz gibi Brandt, mutluluğu

“hayatımın en mutlu yılı/anı” anlamında kullanarak kabaca mutlu bir an ya da yıldan söz ederken aynı zamanda haz alınan, memnun olunan, arzuları tatmin eden ve acıyı uzaklaştıran durumlardan söz edildiğini ifade eder (Brandt, 1989a: 41, 48). Bu bakımdan mutluluk, haz ile yakından ilişkilidir. Dahası Brandt’ın mutluluğu, insani yaşama değinerek tanımlamasından yola çıkarak onun haz anlayışının da bu düzlemde olduğunu iddia edebiliriz. Nitekim bir önceki başlıkta Brandt hazzı, iyilikseverlikle birlikte tanımlamaktan memnundur. Öyleyse hazzın, hem bireysel tatmin, hemde toplumsal refahı sağlamak gibi mutluluk temelinde iki önemli görevi bulunmaktadır.

Bu noktada Brandt refahın, mutluluk ve haz ile olan ilişkisini, refah ve fayda kavramlarına da göndermede bulunarak ampirik dil, değer yargısı ve rasyonel seçim³⁷ çerçevesinde açıklamaya çalışır. Öncelikle kişinin yalnızca mutluluğu artınca refahının arttığını ifade etmeyi yanlış bulan Brandt, refahın şans, mutluluk ve esenlik ile eşitlenerek tanımlanmasını yetersiz görürken diğer yandan mutluluk ve bolluk terimlerini ampirik dilin parçası olarak değerlendirip, esenlik ve şans terimlerinin değer yargısı olarak ampirik dilin parçası olamayacağını söyler (Brandt, 1966: 58). Bu doğrultuda mutluluk ve iyi olma refahı arttırabilir, ama bu durum refah ile eşitlenip refahın artması için tek şart olarak görülmemelidir. Bu sebeple farklı türden bu terimlerin bir araya gelip bir kavramı tanımlamasında dikkatli olunmalıdır. Ampirik yöntemlerle değerlendirilebilir olanı ampirik dilin parçası olan şekilde tanımlayan Brandt, bolluk ve mutluluğu ve eğer bu terimlerle eş anlamlı ise refahı, ampirik dile uygun ilan ederek ayrıca refah ve fayda terimlerinin değer de bildirebileceğini savunur (Brandt, 1966: 59, 71). Brandt esenlik ve şans için yaptığı analizde, değer yargısı bildiren terimlerin ampirik yöntemlerle değerlendirilemeyeceğini ve bu nedenle ampirik dilin parçası olmadıklarını fakat ampirik dilin ifadesi olarak nitelendirdiği mutlulukla alâkalı olduğu sürece refah ve faydayı hem ampirik dile hem de değer yargısına ait olarak ifade eder.

Brandt’e göre mutluluk, basitçe hazlar toplamı değil, bir bütün olarak yaşamda gerçekleştirilen durumlardan hoşnut olma ya da en azından memnuniyetsizliğin olmaması; haz ise yalnızca duysal anlamda kullanılmayıp çeşitli entelektüel durumları da kapsamalıdır (Brandt, 1966: 66). Mutluluk için önemli olan hazların varlığının ya da acı yokluğunun bütün bir yaşama istikrarlı bir biçimde yayılmasıdır. Tercihlerimizi

³⁷ Rasyonel seçim konusu, ileri bir bölümde kural faydacılık ile ilişkisi bağlamında “Faydacılık ve Rasyonel Seçim” başlığında daha detaylı açıklanacaktır.

mutluluk ve haz bağlamında yapmaya çalışırız. Böylece mutluluğa yönelmek bir tercihtir. İki şey arasında tercih yaparken yapılan seçim “rasyonel” ise bu, seçilen şeyin kişinin faydasını ve refahını artırması için seçildiğini gösterir (Brandt, 1966: 71). Rasyonel kişi, yaşamın büyük çoğunluğuna yayılmasını beklediği mutluluk için sadece duyusal olan hazların yetersiz olduğunu elbette bilir. Dahası o bu hazların anlık ve geçici olduğunun farkında olması nedeniyle tercihini çoğunlukla uzun soluklu olan ve refahı arttıran entelektüel hazlardan yana kullanır. Rasyonel seçim (*rational preference*), doğru bilgi ile gerekçelendirilmiş, her yönüyle hesap edilmiş ve geçici bir ruh hali ya da bozuk bir zihinde gerçekleşmemiş olandır (Brandt, 1966: 64-65). Bu bağlamda Brandt, refahı tercihlerimiz temelinde tanımlamaya çalışarak onun hem değersel hem de deneysel biçimine değinmeye çalışır. Çünkü refahı, ahlaki bağlamda bildiren terimler mutlaka değer bildirecektir. Diğer yandan refahı analiz ettiğimiz tercihler yani arzu edilen durumları ise deneysel yöntemle de değerlendirmemiz mümkündür. Bu, arzuların eylemlerde gözlemlenebilmesi sayesinde mümkündür.

Refah, rasyonel seçimlerden gelen rasyonel arzuların, eylemlerle gerçekleştirilmesi ve doyuma ulaşılmasıdır. Refahın çoğaltılması, mutluluğun ve hazzın ölçülmesi yani mutluluk ve haz verecek durumların birbiriyle kıyaslanarak en fazla mutluluk ve haz kazandıracak olanı seçme ile gerçekleşecektir. Refahın çoğalması durumu ise faydanın maksimize edilmesi anlamına gelir. Bu doğrultuda Brandt, öncelikle kişilerarası düzlemde hazzın kıyasına, yanıtlanabilir ya da yanıtlanamayan sorunlarıyla birlikte değinmeye çalışır. Brandt’e göre yalnızca bir kişinin doğrudan deneyimini temsil eden geleneksel haz görüşünde, kişilerarası kıyasta şüphelik ortaya çıkarken, bir kişide bulunan değerlerin nedeni olarak günümüz haz anlayışında kişilerarası kıyasa imkân bulunması sebebiyle hazzın kıyaslanmasında hazzı, kişinin öznel deneyimi olarak değil, değerlerin nedeni olarak kabul edip şu durumları değerlendirebiliriz:

- (1) Bir olay, başka bir kişide başka bir olaydan daha fazla haza neden oldu,
- (2) Bir olay, bir kişide, başka bir insanda neden olan diğer bir olaydan daha fazla haza neden oldu,
- (3) Bir olay, olaydan etkilenen herkes için, başka bir olaydan daha fazla haza neden oldu (Brandt, 1979: 258).

İlk iddia bir olayın diğerine göre daha fazla haz verdiğine dair çıkarımda bulunan bir açıklama oluşturmaktadır. Böylece haz unsuru öğeler için kıyaslama yapılır.

Örneğin sıcak bir günde kola içmek ılık su içmekten daha fazla haz verir ama burada Brandt'e göre gözlemlenen gerçeklerin açıklanması gerekmektedir (Brandt, 1979: 258, 260). Başka bir deyişle sıcak bir günde soğuk bir içeceğin sıcak ya da ılık bir içeceğe kıyasla daha fazla haz vermesi, yapılan gözlemler ve geçmiş tecrübelerden yola çıkılarak bir durumun ötekinden daha fazla haz meydana getirdiğini ifade eder. Fakat kolanın suya göre daha fazla haz vermesinin nedeni açıkça ifade edilebilmelidir. Bu açıklama, sıcaktan etkilenen kişinin bedensel olarak, suya kıyasla soğuk bir kola içip daha serin ve rahatlamış hissetmesi biçiminde yapılabilir.

İkinci iddiada, ilkinde olduğu gibi basit bir çıkarım ile haz hesabı yapılmaya müsaittir. Fakat buradaki zorluk, iki farklı kişi için iki farklı olayda hangi olayın diğer olaya göre kişilerde daha fazla haz doğurduğunu hesaplamaktır (Brandt, 1979: 260). Burada da Brandt'ın daha önce de ifade ettiği gibi farklı olayların farklı kişilerdeki haz durumunun ölçülmesinde farklılıktan doğan bir güçlük bulunur. Brandt bu farklılığı, deneyimlerden meydana gelen hazzın deneyimi devam ettirmesi ve devamlılıktaki gücü ve yoğunluğu ile aşmaya çalışır. Bir deneyimin yarattığı haz, onun neden olduğu devamlılığın değerindeki artışa eşitlenirken; söz konusu değer artması, eylemi gerçekleştirme ve sürdürmede etkiye sahiptir ve nihai noktada eylemi gerçekleştirme eğiliminin gücü ise rekabet eden eylemler karşısında eylemi kontrol derecesi ile ölçülür (Brandt, 1979: 261). Öte yandan yine de iki kişinin aynı ya da iki farklı olaydan aldığı hazzın kişiler kıyaslanarak ölçülmesi de sıkıntılı bir işlemdir. Çünkü kişilerin mevcut durumlarını onlarda haz yaratan ya da yaratmayan birden fazla etkenin hepsini bilmek zahmetlidir. Bu nedenle kişilerin haz alma miktarını ya da almamasını etkileyen kişiye özel durumların hepsini tam anlamıyla bildiğimizi iddia edemediğimizden şüphe ortaya çıkar (Brandt, 1979: 263).

Son olarak üçüncü iddiaya yani bir olayın, etkilenen herkes için başka bir olaydan daha fazla haz temin edeceğini bilmemiz için Brandt'e göre dört şartın sağlanması gereklidir. Birincisi, ilk eylemin herkes için hazzı artırması diğer eylemin ise haz almada olumsuz etkisi; ikincisi, bir eylem en az bir kişinin mutluluğunu arttırırken diğer eylem hiç kimsenin mutluluğuna olumlu ya da olumsuz bir etkide bulunmaması ve üçüncüsü eylemden etkilenen insanların büyük kısmının mutluluğunu arttırdığı durumdur (Brandt, 1979: 264-265). Bu iki şartta iki eylemden hazzı arttırmanın hangisi olduğundan emin olunmaya çalışılır. Büyük çoğunluğun mutluluğu artıyorken az kesimin azalmış ya da hiç etkilenmemiş olabilir. Dördüncüsü ise örneğin bir suçluya

ceza verilme durumunun yarar mı yoksa zarar mı vereceğine bakmak için suçlunun topluma verdiği zararı her yönüyle hesaplayıp refahı arttıracak ahlaki ilkeler bağlamında toplumdaki her bireyin mutluluğunun artış ya da azalış durumlarını ölçmeliyiz (Brandt, 1979: 265). Eğer suçlu, toplumun tamamına yakını için refahı azaltıyor ve onlarda mutsuzluğa neden oluyorsa ahlaki olarak doğru olan, suçlunun verdiği zarar ölçüsünde cezalandırılmasını sağlayan bir uygulamada bulunmaktır. Bu uygulama aynı zamanda toplumsal refahı arttıracak ahlaki sistemin ifadesi olacaktır. Sıralanan bu şartlar, toplumun büyük bir kısmı için haz hesabı ve dolayısıyla mutluluğu arttıran eylemin tespiti ve seçimi için işlevseldir. Bu bağlamda hazların birbiriyle kıyaslanması, ölçülmesi ve insanlar arasında hazzın etkisi çerçevesinde refahın hesabı sayesinde doğru ahlaki sistemi bulabiliriz. Nitekim bu ahlaki sistem de çoğunluğun refahını temin eden bir yapıya sahiptir.

Brandt'e göre rasyonel kişilerin destekleyeceği ahlaki sistemler elbette refahı arttıracak olanlardır. Peki, bu söz konusu refah nedir? Brandt refahı, arzu ve mutluluk bağlamında oluşturulan iki teori çerçevesinde açıklar. Öncelikle *A Theory the Good and the Right*'in üçüncü ve yedinci bölümlerinde tespit ettiği sonuçlardan yola çıkan Brandt, insanların genel olarak arzu ettiği şeyleri elde etmek istediği ve yine bütünüyle rasyonel insanın hem kendisi hem de diğer insanlar için mutluluğun artırılmasını talep ettiği, refahı üst düzeye çıkaracak bir ahlaki sistemi desteklediği sonucuna ulaşır (Brandt, 1979: 246). Rasyonel insanların desteklediği, toplumsal mutluluğu maksimize eden ve yine insanların arzu ettikleri tatmin edici unsurlardan meydana gelen ilkeler ile kurulan bir ahlaki sistemde iki ayrı refah biçimi ile karşılaşırız. Böylece insanların doğasında bulunan hem kendisi için arzu tatmini hem de herkes için mutluluğun artırılması talepleri ile refahın ne olduğunun ve nasıl ölçüleceğinin açıklamasını yapacak olan iki teori ile karşılaşırız. Brandt bunları, Mutluluk Teorisi ve Arzu Teorisi şeklinde adlandırıp karşılaştırarak ele alır.³⁸

Brandt'e göre Arzu Teorisi (*Desire Theory*), kabaca refahı, arzu tatmini ile özdeşleştiren ve herkesin arzu tatminini maksimize etme çabasında olduğunu savunan bir teoridir (Brandt, 1979: 247). Başka bir ifadeyle refah, arzuların tatmin edilmesidir ve her insan, doğal olarak arzularının tatmin edilmesinden yanadır. Fakat burada arzuların tatmini olan refahın nasıl bir eylem olduğu konusunda sorunlar bulunmaktadır. Kişinin

³⁸ Refah teorileri olarak adlandırılan bu iki teoriye Brandt'in kural faydacılığı bağlamında "Faydacılık ve Refah Teorileri" başlığı altında tekrar değinilecektir.

yaşamı boyunca yalnızca kendi arzularını tatmin etmek istemesi ve refahın bu durum ile özdeşleştirilmesi açık bir problemdir. Brandt, bu sorunu daha ayrıntılı göstermek için Mutluluk Teorisi'ne (*Happiness Theory*) değinir. Refahın, mutluluğun maksimize edilmesiyle ilgili olduğunu savunan Mutluluk Teorisi için iki önemli nokta vardır. İyilikseverin, mutluluk anlamında refahı maksimize edebileceği ahlaki ilkeleri oluşturan noktalardan birincisi, diğer insanların, güvenliğini ve tehliken uzak olmasını istemek ve dolayısıyla onların mutluluğunun çoğalmasını arzulamak, ikincisi ise diğer insanların mutluluk ve güvenliğini istemeye sempati duyarız (Brandt, 1979: 248-9). İnsanların mutlu olmasını, tehlike taşıyan ve mutsuzluğa yol açacak olan durumlardan uzak olmasını istemek ve bu isteğe içtenlikle sahip olmak, Brandt'in daha önce rasyonel insanın Bilişsel Psikoterapi'den geçen haz ve arzularından biri olarak tanımladığı iyilikseverliğe işaret etmektedir.

Arzu Teorisine göre bir kişinin gerçekleştireceği eylem, hazzı en üst düzeye çıkarır ve böylece arzu edilen şeyin gerçekleştirilmesi, tatminin oluşması ve refaha kavuşma sağlanır (Brandt, 1979: 249). Brandt ilk izlenim olarak Arzu Teorisine sıcak baksa da bu teoride çeşitli problemlerin meydana geldiğini görür. Problemlerin kaynağı arzuların doyuma ulaşma noktası ve sonrasında değişmesi ya da tamamen ortadan kalkması bağlamında gelişmektedir. Mutluluk Teorisi için söz konusu olmayan bu problemlerden birincisi, bir anda meydana gelen arzular, başka bir zamanda, bir şeyin meydana gelmesi içindir ve ikincisi, arzular zamanla değişebilir ya da doyumluğa ulaşabilir, bir istenen şey artık zamanla istenmeyebilir (Brandt, 1979: 250, 252). İlk problemde ifade edilmek istenen gerçekleşen bir arzunun başka bir arzuyu elde etmek için araç olarak kullanılmasıdır. Yani istenilen arzu kendisi için değil başka bir arzu için istenilir. Diğer yandan arzular zamanla Bu anlamda arzular sabit değildir. Şu halde arzuların tatminini refah ile özdeşleştiren bu teorinin arzuların sabit olması durumunu göstermesi gerekir. Mutluluk teorisinde bir şey başka bir şeye araç olarak değil, kendisi için istenecektir. Bu nedenle Brandt, ilk başlarda desteklediği Arzu Teorisinden vazgeçip Mutluluk Teorisinin taraftarı olur.

Şu halde refah ya da faydanın çoğaltılması ve dolayısıyla mutluluğun elde edilmesi için istenen durumu, nihai bir durum olarak kendinde iyi olduğu için isteriz. Mutluluk, bütün bir yaşama yayılan hazzın ifadesi olarak hem onu arzu eden hem de ondan etkilenen herkes için refahın çoğalarak istikrarlı bir biçimde sürmesinden ibarettir. Bir kişi, kendisi ya da başkası için faydayı maksimize etmek istiyorsa ne gibi

durumlar (araç olarak değil de nihai amaç olarak) gerçekleştirmelidir, sorusunun cevabı da böylece, arzuların değişkenliği dolayısıyla basitçe arzu edilen bir şey olarak tanımlanması hatalı olan “iyi bir nihai durum” (*a good end-state*) ve bilinçli bir deneyim olarak mutluluk ya da hazdır (Brandt, 1989a: 33-4). Nihai iyi durum ile özü itibarıyla iyi/faydalı olan kastedilir. Nihai iyi durum, erişilmek istenen son nokta olarak değişkenlik göstermeyen, doyuma ulaşmış bitmeyen ve yalnızca amaç olarak özü gereği ya da bizzat kendisi için arzu edilendir.

Brandt’e göre nihai durumlara yönelik arzular değerlerden, bilgi ve deneyimden bağımsız değerlendirilemez (Brandt, 1989a: 35). Yukarıda da ifade edildiği gibi özü gereği iyi ve faydalı olan basit bir arzu nesnesi değil bilgiye, geçmiş tecrübelerle dayalı ürünlerdir. Bu durumda arzuları, geçmişte yaşanan deneyimlerden kaynaklı yanlış çıkarımlardan nasıl kurtarırız? Bunları ortadan kaldırmanın yolu, arzuları ya da tiksinti/kaçınma durumlarını etkileyen gerçekleri açığa çıkarıp onlarla yüz yüze gelmektir (Brandt, 1989a: 35). Öyleyse deneyim ve bilginin zeminindeki arzuların güvenilirliği için bu bilgi ve deneyimlerin sağlam gerekçelendirilmiş olmaları gerekmektedir. Bu görevi üstlenecek olan ise tabii ki Bilişsel Psikoterapi’dir. Nitekim çok sayıda kişiyi kapsayacak biçimde refahı çoğaltacak hakiki arzular ancak rasyonel kişinin rasyonel eylemi ile açığa çıkacaktır.

Brandt’e göre nihai iyi olanın basit bir arzu durumunu ifade etmediği gibi ahlaki olanın da mutlaka fayda kazandıran bir şey olduğu iddia edilemez. “Fayda” konusunda ortaya çıkan çatışmayı engellemek için Mill’in yaptığı gibi ahlaki arzuları hariç tutmamız gerekir (Brandt, 1989a: 36). Ahlaki ilkelere ilham veren arzular, özü gereği iyi olan, amaç niteliği taşıyan ve bu nedenle farklı etkenler aracılığıyla değişim göstermeyendir. Şu halde ahlaki olarak yapmamız gerekenler, eylemi gerçekleştiren için muhakkak faydalı olduğuna dair atıfta bulunmaz (Brandt, 1989a: 36). Rasyonel eylem mutlaka doğrudan ahlaki eyleme göndermede bulunur. Ahlaki eylemde ise bir şeyi kendisi için arzu etmek söz konusudur. Dahası, ahlaki olarak yapılması gereken eylem rasyonel olabilir ama fedakârlık içerebilir ve nihai olarak kişinin faydasını ifade etmez (Brandt, 1989a: 36). Burada ahlaki olanın yanında mutlaka faydanın beklenemeyeceğine dikkat çeken Brandt, yine de mutluluğun lehine ve aleyhine dair argümanları tartışırken mutluluk ve faydayı birlikte ele alarak kendisi için istenen iyi ve hazzı dolayısıyla ahlaki olanı değerlendirmeye çalışır.

Buna göre faydalı ve mutluluk verecek olan şeyin ne olduğuna karar vermek için yapılacak bir muhakeme sırasında dikkat etmemiz gereken iki ilkedden söz eder. İlk olarak, istenen bütün hazlar, kendileri için istenir, örneğin haz verici bir şey yapmayı isteyen birinin ne istediğine dair bir ipucumuz olmasa da bu isteğinin ne olduğunu açıklamaya lüzum yoktur (Brandt, 1989a: 44). Bu durumun kendiliğinden açık olması, hazzın tanımının totolojik yapısından kaynaklanır. Öte yandan Brandt'in daha önce hazlardan söz ederken belirttiği gibi kötü nitelikte hazlar, zevkler de bulunmaktadır. Brandt'e göre saf hedonizm açısından, hedonist tezin özünü koruyarak kötü şeylerden haz almanın açıklamasını yapmak güçtür. Fakat kötü ve acı verici bir şeyden haz almak, rasyonel kişinin tercihi değildir. Eğer böyle bir tercih varsa bile rasyonel kişinin eylemi, Bilişsel Psikoterapi zemininde haklı kılınabilir. İkinci olarak sadece bu türden hazlar istemiyoruz aynı zamanda bu amaçla eylemde bulunuyoruz, örneğin cevizli turta yemeyi istemek, bu eylemin zevkli olduğu düşüncesini taşır, fakat her eylem sadece haz alma amacıyla gerçekleştirilmez, insanlar başarı, saygı ve arkadaşlık bağı için de eylemde bulunabilir (Brandt, 1989a: 44). Hazzın, arzu edilme ve eylemlerde gerçekleştirilme noktasında özü gereği bir değer taşımasına dikkat çeken Brandt, böylece rasyonel süreçler ve kişilerde temellendirdiği ahlaki ilkelerin kendinde amaç taşıması bakımından hazzı içerebileceğine zemin hazırlar. Bu bakımdan Brandt, saf hedonizmin yanıldığını düşünerek tarafını bu anlayıştan yana tutmaz. İlave olarak insanlar sadece haz almak için eylemde bulunmaz, hazdan daha öte ve anlamlı duygular vardır. Nitekim o, hazzın bilgiye dayalı istenmesi ve dolayısıyla onun kendinde iyi olduğunun düşünülmesinden yanadır. Eğer kişinin arzuları bilgiye dayalıysa haz sadece kendisi için istenir ve haz ne kadar yoğunsa fayda da o kadar çoktur (Brandt, 1989a: 43). Refah da işte bu doğrultuda, çok sayıda insan için en yüksek oranda maksimize edilebilir.

Brandt'e göre Antik Yunan'dan beri çeşitli filozoflar, özünde faydalı durumların zihinsel ya da zorunlu mutluluk durumları olmadığını kanıtlamaya çalıştılar, öte yandan son dönemde filozoflar ise bilgiye dayalı arzunun tatmini olarak "fayda" anlayışı çizgisinde, hoş olanlardan ziyade kendisi için arzu edilir durumlara yöneldiğimize dair daha kompleks argümanlar sundular (Brandt, 1989a: 49). Örneğin Nozick ve Griffin tarafından sunulan "deneyim makinesi" argümanına göre saf haz almamızı sağlayan bir düzenekte bağımlı olan bir beyine sahip olmayı ister miyiz? Bu soruya tıpkı Nozick ve Griffin gibi Brandt'in de yanıtı hayırdır. İnsanlar, kontrolleri dışında gelişen haz

tatminine karşı hayatları üzerinde hâkim olmak isterler. Denetlenebilir, bilinçli bir yaşam, kontorlsüz ve haz dolu bir yaşama daima tercih edilir. Brandt, Griffin'in mutluluk veren yanılısamadan ziyade acı da olsa gerçekleri bilmeyi isteyeceğimizi ifade eden görüşü üzerine bir değerlendirme yapar. Gerçeği bilmenin daha iyi olacağını savunan Brandt'e göre Griffin de aynı şekilde insanların kendi kaderleri üzerinde etkili olmak istediklerini belirtir (Brandt, 1989a: 50-1; 1996: 42).

Getireceği hazdan bağımsız olarak doğru bir teoriyi bilmek ister miyiz, sorusuna ise Mill'in faydacılığı çizgisinde yanıt arayan Brandt'e göre zihinsel bir durumun faydası yalnızca sağladığı haz derecesi ile ölçülmez (Brandt, 1989a: 51). Nitekim Brandt hazlardan söz ederken de bunların sadece duysal durumlardan ibaret olmayıp çeşitli entelektüel durumları da ifade ettiğini göz önünde bulundurmamızı ister. Dahası haz temin etmediği halde özü gereği değere sahip olan ya da fayda sağlayan şeylerden de bahseder. Brandt'in esas hedefi, bir şeyin fayda ya da mutluluk durumunu bilmek için başlangıç noktasını yani arzuların kaynağını tespit etmektir. Gerçekten Mutluluk ve Arzu Teorilerinden de bu tespitin yapılıp yapılamayacağını soruşturmak için bahseder.

3.1. 2. 4. İrrasyonel Arzu Olarak Kişisel Refah ve Etik Egoizm

Brandt, *A Theory of the Good and the Right* adlı kitabının ondördüncü bölümünde normatif etikte önemli olan "Üç Monistik Ahlak Yasası"ndan biri olarak ifade ettiği ve ahlaki yükümlülüklerle ilgili sonuççu bir teori biçiminde betimlediği egoizmi, kişinin kendi refahını maksimize etmesi olarak tanımlamaktadır (Brandt, 1959: 369; 1979: 267). Ahlaki açıdan doğru olan, kişinin kendi refahını çoğaltmasıdır ve yine ahlaki sorumluluk bununla ilgilidir. Öyleyse ahlaki yükümlülük, kişinin tercih ettiği eylemin sonucunda elde edeceği, faydasını/refahını arttırmasıdır. Brandt, egoizm ile ilgili görüşlerini Rasyonalizm, Faydacılık ve Ahlak (*Rationality, Utilitarianism and Morality*) makalesinde daha da detaylı açıklamaya çalışır. Egoist eylemin, ahlaki anlamda "-meli/malı - yapması gerekir" (*ought to*) mi yoksa başka anlamda mı olduğu ve fayda ile neyin kastedildiği gibi sorularla yola çıkan Brandt'e göre bizi ahlak felsefesinin esas problemlerine götüren etik egoizm, kişinin uzun vadede refahını üst seviyeye çıkarmak için eylemde bulunması ya da kişinin, sonuçları bakımından, uzun vadede refahını arttırmasını beklediği eylemi gerçekleştirmesidir (Brandt, 1992: 93).

Brandt tarafından soru çerçevesinde ifade edilen egoizmin bu formülü, ona göre etiğin ve etik egoizmin temelinde çeşitli sorular sormamıza neden olur. Egoizmin bu

formülü ile gündeme gelen eylem ve eylemin amacına işaret eden kavramlar çerçevesinde ortaya çıkan sorular, Brandt'in de en başında ifade ettiği gibi ahlak felsefesinin temelinde bulunan ana problemlerdir. Bu sebeple o egoizmin daha detaylı analizini yapmaya çalışır. Brandt bu çerçevede egoistlerin de kullandığı iki egoist formülden söz eder:

“(1) (x)(y) (x'in y'yi yapması rasyoneldir ancak ve ancak y'nin x'in faydasını uzun vadede maksimize etmesi şartıyla)

ya da sonuçlar hakkında sadece muhtemel bilgi olması halinde:

(1') (x)(y) (x'in y'yi yapması rasyoneldir ancak ve ancak y'nin x'in beklenen faydasını uzun vadede maksimize etmesi şartıyla)

ve

(2) (x)(y) (x, y'yi yapmalı ancak ve ancak x'in y'yi yapması rasyonelse)” (Brandt, 1992: 93).

Brandt bu formüllerden (1) ve (1')'i savunacağını ve diğer formülü ise eleştireceğini ifade eder. Bunun içinde ilk olarak ‘rasyonel eylem’in (*rational action*) ne anlama geldiğini tanımlar. Daha önce Brandt için rasyonel arzunun tanımını yaparken rasyonel eylemin de tanımı yapıldı, fakat burada tekrar değinmemizde yarar olacaktır. Rasyonel eylem, kişinin, belli bir zaman diliminde, arzu ve kaçınma/tiksintilerinin mevcut bilgilere tamamıyla maruz kalmış ya da tam bilgili ve bu mevcut bilgiler eylemi gerçekleştiren kişinin zihninde sağlam ve canlı bir şekilde ve eşit derecede ilgi odağındaiken fiilen gerçekleştirdiği eylemdir (Brandt, 1992: 94). Rasyonel eylem, muhakkak hakikat ve bilgiyle yakından ilgilidir. Çünkü tanımından da anlaşıldığı üzere rasyonel eylem, tam bilgiye dayalı veya bilgiyle inşa edilen eylemdir.

Eylemi harekete geçiren unsurlar olarak arzular da yine daha önce tanımlandığı üzere hakikat ve doğru bilgi ile desteklenmelidir. Brandt'e göre insanların bir şeye karşı arzu ve kaçınma/tiksinti durumları onların mevcut bilgi durumlarıyla ilişkilidir. Çünkü “Gerçeklerin tam ve sağlam farkındalığı, zamanla arzular ve kaçınma/tiksintiler üzerinde etkiye sahiptir” (Brandt, 1992: 95). Ona göre kişilerin geçmişte yaşamış olduğu ya da maruz kaldığı durumların bilgisi, arzu ve hoşnutsuzlukları etkilemektedir. Örneğin insanlar tarafından onaylanmayı arzulayan kişi, çocukluğunda şefkatten yoksun kalmıştır ya da bir kişi çocukluğundan itibaren bir meslek grubunun kötü olduğuna dair bilgilendirilmişse o mesleğe karşı tiksinti duyabilir (Brandt, 1992: 94).

Rasyonel eylem söz konusu olduğunda, eylemi motive eden eğilimi oluşturan istekler ve kaçınma durumlarına yönelik mutlaka mevcut olan bilgi ve temsilin önemli olduğu açıktır. Arzu ve bilgi durumları çerçevesinde olası eylemlerden seçilip

gerçekleştirilen eylem, en güçlü eğilim ya da motive sahip olandır. En güçlü eğilim ise yukarıda bahsi geçen egoist formüllerde olduğu gibi faydayı arttıracak olana diğer bir ifadeyle rasyonel eyleme aittir. Bu bakımdan eylemler, eğilimlere ait fayda miktarı ile kıyaslanır. Benzer hedeflere sahip iki eylemden rasyonel olan, daha az maliyeti olan; aynı maliyete sahip olan ise bu hedeflere daha fazla ulaşma imkânı sağlayan ve istenen sonuçlara ulaşma olasılığı daha yüksek olan ve dolayısıyla en güçlü eğilimi gösteren eylemdir (Brandt, 1992: 96).

Buna göre Brandt'in destekleyeceği formüllerde de geçen "rasyonel" ve "fayda", rasyonel eylemin tanımı ile aydınlatılabilir. Brandt için (1) ve (1') rasyonel ve fayda terimleri açısından yorumlandıklarında doğrudur; (2) formülünde ise "Yapmalısın" ifadesi çoğunlukla "Yapılması gereken rasyonel şey" yerine kullanılır (Brandt, 1992: 98). İlk formülde bir kişinin bir eylemi seçmesi ve gerçekleştirmesi, uzun vadede fayda temin etmesi ya da faydanın beklenmesi bağlamında rasyonel olarak adlandırılır.³⁹ İkinci formülde kullanılan "Yapılması gereken rasyonel şey" ifadesi ise geleceğe yönelik alınması gereken bir tedbiri, sağduyulu karar alıp gerçekleştirmeyi bildirir. Bu durum Brandt'in ifadesiyle "tedbirli/sağduyulu gerekir" (*prudential ought*) şeklindedir.

Brandt egoizmin tezlerini, ahlaki zeminde analizi için yukarıdakilerden yola çıkarak çeşitli formüller üretmeye devam eder. Bu çerçevede etik egoizm ile ilgili Brandt'in diğer formülasyonlarına bakmamız gerekmektedir. "Ahlaki" anlamda nesnel olarak ne yapılması gerektiği ve ahlaki görevlerin ne olduğu hakkında olan bu formüller: "(3) x, y'yi yapmalı, ancak ve ancak y, x'in faydasını maksimize ediyorsa" ve "(4) x, subjektif olarak y'yi yapmalı, ancak ve ancak y, x'in beklenen faydasını maksimize ediyorsa" şeklindedir (Brandt, 1992: 99). (3) numaralı formül, kullanılan -meli/malı ifadesinin tedbir anlamında kullanılması şartıyla Brandt'in (1) numaralı formüle yakın bulduğu biçimde kurulan bir formüldür. Bu formülde tedbir bildiren ifade, (1)'de olduğu gibi yapılması rasyonel olana karşılık gelir. (4) numaralı formülle birlikte yalnızca sonuçlar hakkında olası bilgiler olduğunda ne yapılması gerektiğine ilişkin bir formül daha ortaya çıkar ki bu da (1') ile benzer bir formül olacaktır. Yine 'gerekir' (-meli, -malı) ifadesi bir olasılık çerçevesinde tedbir amacı bildirir. Çünkü yapılması gereken eylem, kazanılacak olası faydanın izindedir.

³⁹ Bu formüller ve sıralanan diğer formüllerde, bir sonraki kısım olan "Faydacılık" başlığı altında değineceğimiz Brandt'in yaptığı Objektif ve Subjektif ayrımını dikkate almalıyız. Nitekim Brandt söz konusu tanımlarda subjektifi beklenen fayda, objektifi ise mevcut fayda ile ifade etmektedir.

Diğer yandan Brandt, tedbir anlamındaki “gerekir” ve “ahlaken gerekir” ifadelerinin birlikte ele alındığı iki formülden söz eder. “(5) x, objektif olarak ahlaken y’yi yapmalı ancak ve ancak y, x’in faydasını maksimize ediyorsa, ya da (6) x, sübjektif olarak ahlaken y’yi yapmalı ancak ve ancak y, x’in beklenen faydasını maksimize ediyorsa” (Brandt, 1992: 100). Bu tezlerde tedbir anlamında ‘gerekir’ ifadeleriyle yapılması gereken rasyonel şeyin aynı zamanda ahlaki olarak ya da ahlaken doğru olarak yapılması gerekeni bildirdiğini görürüz. Kazanılması beklenen olası faydanın tedbir amaçlı ifade edilen yapılmalı söylemi, aynı zamanda ahlaken de olması gerekeni belirtir.

Brandt, egoistlerin diğer insanlar için sonucu ne olursa olsun kendi çıkarına yönelik ahlaki hakkına yönelik şöyle bir formül denemesi yapmaya çalışır. Burada ortaya çıkan formüle göre: (7) x’in y’yi yapması, ya x’in refahının artması ya da x’in öyle olacağını düşünmesi ve yine y’nin başkaları üzerinde mevcut veya olası etkileri hesap edilmemesi halinde ahlaki bakımdan uygun olarak ifade edilir (Brandt, 1992: 101). Bu formülde ahlaki olarak uygun ya da kabul edilebilir iddiasının aynı zamanda tedbir anlamını da taşıdığını ifade etmek ahlaki bakımdan oldukça risklidir. Çünkü tedbir ve ahlaki olarak yapılması gerekende, rasyonel olanın imasının dışına çıkmaktadır. Bu nedenle Brandt, (5) ve (6) numaralı formüllerin egoizmi değerlendirme açısından daha uygun olduğunu ifade eder. Öyleyse buradan anlaşılan tüm rasyonel insanlar “gerekli olanı/tedbir olarak sunulanı” yani ahlaki olarak yapılması tavsiye edileni yapar.

Buna göre egoizmin bir tezi olarak kabul edilen (6) için özetle şu formülü elde edebiliriz: (8) eğer rasyonel insanlar, kendilerinin veya çocuklarının hayatlarını geçireceği toplum için ahlaki sistemi seçmede hemfikir olsalardı; x’in ahlaki sistem tarafından y’yi yapması gerekirdi ancak ve ancak y, x’in beklenen faydasını maksimize ederse (Brandt, 1992: 102). Bu formülde uyulması gereken ahlaki sistem hem toplum hem de kişi için etkisi düşünülüp ortak kararlarla belirlenir ve faydayı maksimize edecek olan eylem, ahlaki açıdan da uyulması gereken olarak anlaşılır. Brandt’e göre kendisinin “ahlaken gerekir” anlamını yorumladığı çerçevede (5), (6) ve (8), eylem faydacılığı ile benzerdir, çünkü “Eğer x’leri, “x’in faydasını maksimize et” ifadesinden çıkarırsak, aslında, eylem faydacılığını formüle etmenin olası bir yoluna sahip oluruz” (Brandt, 1992: 102). Çünkü hem eylem faydacılığı hem de egoizm için sıralanan bu formüllerde, ahlaka uygun olan ve yapılması tavsiye edilen eylem, faydanın maksimize

edilmesini sağlayan eylemdir. Fakat burada maksizime edilmesi gereken fayda, eylem faydacılık için tek bir kişiyi işaret etmemelidir.

Brandt'e göre eğer etik egoizm, eylem faydacılık ile de benzer bulabileceğimiz (8)'deki gibi formül edilirse, çürütülmesi için bazı tezler vardır. Örneğin rasyonel insanlar, yaşadıkları toplumda, vicdani emirlerin egoizmin ilkelerine karşılık gelen bir ahlaki sistemi tercih etmeyip kendileri ve sevdikleri için refahın/faydanın en üst seviyede olmasını isterler (Brandt, 1992: 103). Bu ifadenin desteği olarak Brandt, kural faydacılık ve Rawls'ın adalet teorisinde sunduğu kurallar ile oluşturulan bir sistem sayesinde insanlar kendileri için daha iyi bir ahlaki düzen kurabilirler. Diğer bir ifadeyle ahlaki bir görev olarak rasyonel kişi, rasyonel seçimi ve eyleminde kendisinin yanı sıra olabildiğince çok sayıda insanın da refahını gözetmektedir. Açıkça egoizm, topluma ait olduğunun farkında olan ve yine ahlaki anlamda toplumsal düzeni gözetmesi gerektiğine dair vicdani ilkeleri bilen bir kişinin destekleyebileceği türden bir yasa değildir.

Brandt için egoizm, rasyonel olduğunu varsaydığımız insanlar için doğru bir ahlaki bir seçim değildir. Bu noktada Brandt kendi savunusunu da destekler biçimde egoizmin ahlaki bir sistem olamayacağı ile ilgili itirazlara değinir. Brandt'a göre kolektifin refahını gözetten sistemlerin aksine egoizm, bizi doğa durumuna sokup orada terk ettiği için eleştirilerde, farklı insanların birbiriyle olan çıkar çatışmalarını zorbalık ve kurnazlıkla çözmeye çalışan egoizm aksine kurallar ile kurulan bir düzenin doğrudan egoizmi ortadan kaldırdığı ifade edilir (Brandt, 1992: 103). Egoizmin tek tek kişilerin refahını gözetten yapısı, toplumsal yapının hiçbir noktasıyla bağdaşmamaktadır. Bu nedenle egoizm yapısı gereği, toplumun tamamına ya da bir kısmına yayılıp ahlaki bir yasa olarak savunulamaz. Egoist bir ahlaki sistemin mümkün olamayacağını savunan diğer görüşe göre de bir egoist, egoist olmayı başkalarına öğretmez veya fikirlerini kamuya bildirip savunamaz ya da özgeci eylemleri reddedip dürüst ahlaki tavsiyelerde bulunmaz (Brandt, 1992: 104).

Brandt'a göre egoizm, yukarıda sıralanan eleştirileri reddetmek için birtakım girişimleri olsa da bu konuda başarılı olduğu iddia edilemez (Brandt, 1992: 104). Daha önce de ifade edildiği gibi ona göre egoizm insanları doğa durumuna sokar. Doğa durumu ise insanın kendi kontrolünün olmadığı bir haldir. Bu nedenle ideal olarak kendi lehine olan, gerçekte ise herkesin çıkarlarını eşit derecede gözetten bir ahlaki sistem isteyen rasyonel bir insan doğa durumunda yaşamayı reddedip toplumu kontrol eden

yasaların olduğu bir ahlaki sistemi tercih edecektir ki bu da egoist olmayan bir ahlaki sistemdir (Brandt, 1992: 105). Saf haz dolu olan ama bilincin olmadığı yaşamın reddedildiği gibi yalnızca şahsi çıkarların olduğu bir düzen de kabul edilemez. Brandt için rasyonel insan kendisi ve önemseydiği diğer insanlar için en yüksek faydayı temin edebileceği bir toplumda yaşamak ister. Bu insan elbette hem kendisini hem de toplumun öteki bireylerini böyle bir düzen için birtakım ahlaki yükümlülüklerle uygun eylemde bulunmaya ikna etmeye çalışacaktır. Bu ahlaki bakımdan mutlaka gerekli durumları Brandt şöyle sıralar:

- (1) Rasyonel insan, hem diğer insanların refahı için onlara sempati duyar hem de bunu elbette kendi faydasını arttırmak için yapar,
- (2) Rasyonel insan, diğer insanlarla ortak ahlaki sistemi sadece güvenliği için değil aynı zamanda karşılıklı saygı barındıran özerk bir yaşam için ister,
- (3) Rasyonel insan, içinde yaşadığı ahlaki düzen gereği -çiğnense dahi toplumda yürürlükte olan ahlak yasaları reddedilmez- ahlaki eylemlerinde yükümlülük ve zorunluluklara sahiptir (Brandt, 1992: 107).

İlk gerekli koşulda kişi gerçekleştireceği eylemlerde, toplumdaki insanların faydasını gözeteceği bir ahlaki sistemin kurallarına uyacaktır. Böylece rasyonel kişi kendi refahını da gözetir. İkinci koşulda hem egoist olmayan bir ahlaki sistem hem de ahlaki yükümlülük mümkündür. Bahsi geçen ahlaki yükümlülükler her bireyin kendisinin ve ait olduğu toplumun refahına hizmet eder. Birey ve toplum refahının sağlanması ise karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Nitekim Brandt'in desteklediği ahlaki sistem tam olarak böyledir. Üçüncü koşulda ise rasyonel insan, bu yükümlülüklerle uymamaktan dolayı suçluluk hisseder ve toplum tarafından onaylanmayacağını daima bilir. Ahlaki yükümlülükler, eylemlerin sonuçlarında elde edilen toplumsal refahın temel unsurudur. Kişilerin birbirlerine karşı eylemlerinde karşılıklı sınır koyma nezaketi, “doğal motivasyon”⁴⁰(*Natural Motivation*) sayesinde gerçekleşir (Brandt, 1992: 107). Esas amaç olan faydayı maksimize etmektir ve bu doğrultuda diğer insanlarla uyumu sağlayacak ahlaki yükümlülüklerin mevcut olduğu gerçeği açıktır. Brandt'ın kişinin kendi faydasını maksimize etmesi gerektiği ifadesi

⁴⁰ Bu doğal motivasyon, Brandt'e göre kişinin toplum içerisinde hazıra konan bir sıfatla bulunmaktan utanç duyacağı ve diğer insanların uyduğu kurallara uymamaktan rahatsız olacağı bir psikolojiden kaynaklanır (Brandt, 1992: 107).

egoizmden farklıdır. Çünkü Brandt'ın ifadesinde, egoizmden farklı olarak toplumun faydası da hesaba katılmaktadır.

Brandt yukarıda ifade ettiği egoizm formülasyonlarından hareket ederek tespit etmeye çalıştığı egoizmdeki aksaklıkları, aynı şekilde egoizme dair farklı yorumlar ve egoizmi destekleyen çeşitli argümanlarla göstermeye çalışır. Çünkü Brandt faydacı bir ahlak filozofu olarak toplumsal ahlak yasası olarak uygulanmada egoizmi tutarlı bulmaz. Buna göre ilk olarak egoizmdeki olası üç farklı yoruma bakabiliriz. Kendi refahını artırma eyleminde bulunmak isteyen egoizm Brandt'e göre üç şekilde yorumlanabilir. İlk yoruma göre rasyonel bir insanın kendi refahını arttırmasını savunan egoizm bunu nasıl yapacağı konusunda bir ahlaki yasaya sahip değildir; ikincisi egoizm, kişinin refahını arttırması için ahlaki olarak her hakka sahip olabileceği yönündedir ve toplum için uzun vadede ahlaki yaşamı destekleyecek bir ahlaki yasa olan üçüncü yorumda ise egoizm, “kendi beklenen refahını maksimize edecekse kişinin eylemi ahlaki açıdan doğrudur” şekline ahlaki bir iddiada bulunabilir (Brandt, 1979: 267-268-269). İlk yorumda ahlaki açıdan doğru ve yanlışın ne olduğuna dair bir yönlendirme yoktur. Yalnızca kişisel refahın sağlanması öğütlenerek bunun nasıl olacağına rehberlik eden ilkeler yoktur. İkinci yorum için kişi burada kendi refahını sağlamak adına ahlaki bakımdan bir başkasının refahına engel olabilme hakkına sahiptir. Son yorumda ise artık ahlaki kural ile eylem desteklenmektedir ve kuralın desteklediği eylem ahlaki açıdan doğru eylemdir. Brandt, üçüncü yorumu daha verimli bulur. Çünkü burada ahlaki bir yasa sunulduğunu ifade eder. Toplumdaki bireyler ahlaki yasa gereği gerçekleştirmesi gereken eylemlerden kaçınmayacak geleceğe dönük tedbirli olacaktır.

Peki, egoizm diğer insanların çıkarlarını da hesaba katan bir ahlak yasasından hoşlanır mı? Brandt'e göre diğer insanlar için büyük zarara yol açsa da kişisel çıkarı talep eden egoist bir ahlak yasasının varlığını sürdürmesi zor olur, çünkü egoist kişi etrafındaki diğer insanları kendi çıkarları için kullanacağından onların egoist olmasını istemeyecek böylece yasanın sonraki nesillerle devam ettirilmesi zor olacaktır (Brandt, 1979: 269-270). Bu durum Brandt'e göre egoizmde bir çıkmaza neden olmaktadır. Brandt'e göre ise bu rasyonel ve iyiliksever insanların tercih edeceği bir ahlak yasası değildir. Brandt'e göre birinin refahı için kişinin kendi arzularından vazgeçmesi ve bir kişinin arzularını yardımseverlik çerçevesinde fayda açısından tanımlaması gibi bazı egoistler için hoş olmayan sonuçlara yol açmaktadır (Brandt, 1992: 97).

Diğer yandan egoizmi haklılandırmaya çalışan argümanlar temelinde yine egoizmde çıkmazlara değinebiliriz. Egoizm Brandt'e göre hedonizmle benzer şekilde mantıksal ve psikolojik argümanlarla savunulabilir: Mantıksal argümana örnek olarak teoloji yazarı John Gay'ın 'yükümlülük (*obligation*), mutlu olmak için bir eylemi yapma ya da es geçme zorunluluğudur' biçimindeki tanımını gösterir ama bu tanıma kabul etmemiz halinde egoizmin tanımı gereği hatalı olacağını ifade eder. (Brandt, 1959: 369-70). Çünkü ahlaki açıdan zorunlu olan eylem mutlaka kişiye yarar sağlayan ya da onu mutlu eden biçiminde anlaşılmalıdır. Psikolojik argüman ise Hobbes'ta olduğu gibi kişinin kendisi için arzu edilir bir durum olması halinde o eylemi gerçekleştirmeye başka bir eyleme kıyasla daha motive'dir (Brandt, 1959: 371).

Şüphesiz ki kişilerin yalnızca kendi arzu ve isteklerini gerçekleştirmekle yükümlü olması durumu, toplumsal refahı hedeflemek isteyen bir ahlak yasası için sıkıntılıdır. Çünkü böyle bir senaryoda kişi kendi refahına aykırı olan eylemleri kesinlikle desteklemeyecektir. Egoist olmayan bir ahlak anlayışında kişinin kendi refahını feda etmesi gerektiği ve hatta gerçekleştirmesi zor eylemi bile yapması talep edilebileceği ima edilen bir diğer psikolojik argüman, yine kişinin kendi arzularına motive olarak eylemde bulunması dikkate alındığında kendi refahı için eylemde bulunması gerektiğidir (Brandt, 1959: 372). Bu argümanın aksini savunan yasa, kişinin refahını görmezden gelecek hatta başkalarının refahını sağlamak için gerekirse kendi refahından ödün vermesini talep edecektir. Brandt tarafından kahramanlık eylemleri ya da nafîle eylemler (*supererogation*) olarak adlandırılan bu tür eylemler, egoizmi desteklemek için sunulabileceği gibi faydacılık için eleştiri konusu olabilmektedir. "Ama açıktır ki imkânsızı yapmak asla birinin görevi değildir" (Brandt, 1959: 372). Şu halde Brandt'e göre bir ahlak yasası, kişiyi gücünün yetmeyeceği ya da yapma zorunluluğu olmayan ve yaparsa kişiye zarar verecek olan eylemlerde bulunmasını beklemez.

Brandt egoizmde bazı paradoksal noktalar olduğunu savunur. Buna göre paradoksal noktalardan biri, kendi refahını sağlaması gereken egoist eğer eylemini yani herkesin kendi refahını sağlaması gerektiğini diğer insanlara öğütlerse kendisi ile çelişmiş olacaktır, çünkü diğer kişiler egoistin refahı için değil artık kendi refahı için eylemde bulunacaktır (Brandt, 1959: 373). İşte bu gerekçeyle egoist, tezine kendisi inanıp topluma bunu açıklamaktan onları buna ikna etmekten kaçınabilir. Bu durumda egoist ahlak, gelişmek ve sergilenmek için kendisine bir ortam yaratamaz. Paradoks

yarattığı iddia edilen diğer eleştiri ise egoizmin bir kişiye bir eylemi aynı anda hem yapması hem de yapmaması gibi tutarsız açıklamada bulunmasıdır (Brandt, 1959: 373). Brandt'in verdiği örneğe göre bir kadını seven iki şövalyeye, egoizm nasıl bir tavsiyede bulunabilir? Zayıf olan muhtemelen öldürülecek ki bu durumda egoizm ona savaşa girmesi gerektiğini söyleyebilir mi? Eğer savaşa gitmesi gerektiğini söylerse onun çıkarına bir söylem olmayacak, çünkü güçsüz olduğu için ölecektir. Diğer yandan savaşa gitmemesini söylerse bu durumda da sevdiği kadını elde etmesini engelleyecek yani çıkarının aksine bir durum ortaya çıkacaktır.

Son olarak Brandt egoizmin etik ifadelerin ya da beyanlarının, etik ilkeleri değerlendirmeye tabi tutan “Nitelikli Tutum Metodu”⁴¹ (*Qualified Attitude Method*) ile uyumuna bakar. Buna göre “Nitelikli Tutumlar”ın egoizm ile tutarlılığına baktığında, kişilerin tutumlarının birbiriyle tamamen aynı olmasının mümkün olamayacağı görülür (Brandt, 1959: 374). Çünkü egoizm yalnızca kendi faydasını hesaplayacaktır ve herkesin kendine yönelik yaptığı hesapta uygun ortam sağlanamayacağından tutarlı ve haklı bir neticeye varılamayacaktır. Ayrıca açıktır ki insanlar öteki insanlara zarar vermekten kaçınan, aynı şekilde kendisine de zarar verilmesini istemeyen bir tabiatta sahiptir.

Kendi faydamıza olsa dahi başkasına zarar vermekten çoğunlukla kaçındığımızı savunan Brandt'e göre egoizm hatalı bir teori olduğu için kişisel çıkarlar ile çelişen bir eylem bazen, genel ahlaki yükümlülük olarak adlandırılabilir (Brandt, 1959: 375).

⁴¹ Standart bir metot olarak “Nitelikli Tutum Metodu”, Brandt'in *Ethical Theory*'nin onuncu bölümünde (*The Justification of Ethical Beliefs*) ampirik bilimlerde kullanılan tümevarım yöntemi gibi etikte de böyle bir yöntem ya da kural var mıdır sorusu kapsamında etik için standart olup olamayacağını soruşturur (Brandt, 1959: 244). Çünkü onun bu bölümde temel konusu, etik inançlar ya da ilkelerin nasıl temellendirileceğidir. Brandt etik inançları temellendirmeye dair belirlenebilecek bir standart sayesinde etikte mevcut problemleri genel bir ilke ile çözülebileceğini savunur. Nitekim ona göre bu yöntem şu maddeler sayesinde mümkündür: 1. Sorulara yanıt verirken zaten aklımızda mevcut olan ilke ve tutumlardan hareket ederiz, 2. Eleştirilen tutumlarla uyuşmayan ilkeleri düzeltir ve ilkeleri düzenlerken bu tutumlara dayanırız, 3. Yargılar tutarlı ve genelleştirilebilir olmalıdır, 4. Tutumlar tarafsız, bilgiye dayalı, zihin ürünü ve karmaşık olmayan tutarlı ilkeler ile uyumlu değilse bu durumda dikkate alınamazlar (Brandt, 1959: 250). Diğer yandan Brandt, tutumların aynı eylem ya da durumlarda çelişkiye neden olabileceğini savunarak (Brandt, 1959: 284) Nitelikli Tutum Metodu'ndaki evrensellik konusunda şüpheye düşerek Genişletilmiş Kural Faydacılığı (*Extended Rule Utilitarianism*)'ni daha sağlam ve kapsamlı bir yöntem olarak geliştirir. “Nitelikli Tutum Metodu” için sunduğu birkaç alternatiften biri olan “Kural Faydacı Metod” ona göre etik problemleri çözme bakımından en güçlü alternatiftir. Ahlaki açıdan doğru olan eylemleri belirleme amacıyla olan bu metod, toplum için benimsenmiş özel durumlar içermeyen, genel reçeteler olarak sunulan, çelişki durumunda bunu çözecek ikincidereceden kurallar içeren, toplumdaki herkes herkes tarafından bağlılık gösterilen ve refahı arttırdığı savunulan İdeal Kurallar çerçevesinde şekillenir (Brandt, 1959: 253-254). Öte yandan Kural Faydacı Metod birçok özelliği bakımından Nitelikli Tutum Metod ile benzerlik göstermektedir. Dahası Kural Faydacı Metodun, hangi toplumsal kurallar sisteminin refahı maksimize edeceğine karar vermek için Nitelikli Tutum Metodunu kullanabileceğini ifade eder (Brandt, 1959: 254-255).

Ahlaki yükümlülüğümüz ya da görevimiz olan ve kişisel refahımızı yükselten iki ayrı eylem arasında seçim yapmak üzerine düşündüğümüzde değerlendirmemiz gereken çeşitli durumlar ortaya çıkmaktadır. Brandt'in burada ifade ettiği genel yükümlülük genel refaha hizmet etmesi bakımından kişisel çıkar ya da refah ile çelişir. İnsanların, uzun vadeli toplumsal refaha yönelik ödevleri gerçekleştirmeye eğilimli olduğunu savunan Brandt, toplumun genel refaha hizmet eden yükümlülüğün yapılmasını talep edeceğini ve kişisel çıkarlar kısa vadede refah sağlasa da genel yükümlülüklerin uzun vadeli hem toplumsal hem kişisel refahı sağlamanın herkes tarafından dikkate alınması gerektiğini ifade eder (Brandt, 1959: 376-377). Böylece genel yükümlülük gerçekleştirilmesi makul olan eylemleri işaret eder. Bu nedenle de tıpkı saf hedonist anlayış gibi etik egoizm de içsel tutarsızlıkları, bireysel ve toplumsal doğaya aykırılıkları nedeniyle kendi kendilerini imha eden ahlak yasalarına sahiptirler. Öyleyse Brandt'e göre bireylerin içsel eğilimlerine ve toplumsal yapıya en uygun ahlak yasası olan faydacılığa geçmemiz gerekmektedir.

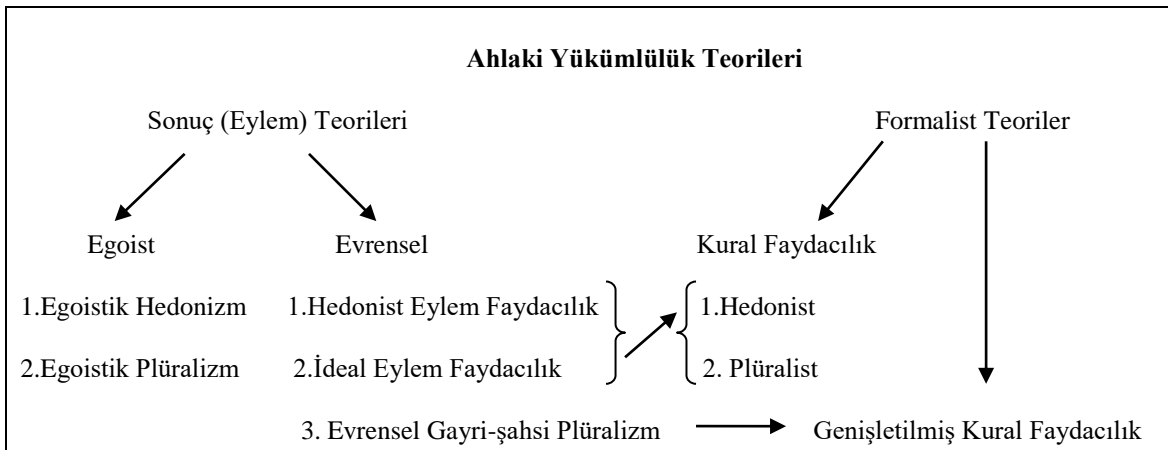
3.2. Faydacılık

Ahlak diline ilişkin analizi, normatif meseleler için özsel bir nitelik taşıyan Rasyonel teriminde gerçekleştirdiği reformu ve özellikle psikoloji teorileri üzerinden yeşeren bilimsel metodu ile Brandt, iyi, haz ve mutluluk gibi terimlerle ön hazırlığını yaptığı faydacı ahlak anlayışı için bu sistemi takip eden sağlam bir temel oluşturmak ister. Brandt'e göre normatif bir etik tez olan "Faydacılık, bir eylemin ahlaki dayanaklarının -en azından nesnel doğruluğunu veya yanlışlığını ve bazen de ahlaki övgüsünü ya da suçluluğunu- doğrudan ya da dolaylı olarak, duygulu varlıkların refahı için bir şekilde sonuçların işlevleri olduğu ve bundan başka hiçbir şey olmadığı tezidir" (Brandt, 1967c: 39). Fayda ilkesinin temelinde bulunan eylem sonuçlarında hesaplanan "refah", makul olan her normatif teoride mevcut olabilir, çünkü refahın hesap edildiği nesnel dayanaklar olarak insan eylemlerini sonuçları gözlemlenerek akıl ile değerlendirilir. Bu yönüyle faydacılık, fayda ilkesi sayesinde bir eylemin doğru veya yanlış olduğunu, refahın maksimizasyonunu hesap eden ampirik yöntemi sayesinde açık ve kesin olarak belirler (Brandt, 1967c: 41). Brandt, faydacılığın "fayda ilkesi" ile ampirik yönüne vurgu yaparak izlediği bu tanımlarıyla çoğunlukla Bentham ve Mill'i takip ettiğini ispatlar.

Dolayısıyla normatif bir teori olan faydacılıkta, ahlaki bakımdan doğru ve yanlış olan eylemlerin ne olduğuna dair bir soruşturma yapılmaktadır. Doğruyu ve yanlış

bildiren ifadeler ahlaki yükümlülük veya ödevlere işaret etmektedir. Bu çerçevede normatif etik, çoğunlukla ahlaki yükümlülük veya görevlerin ne olduğu konusu ile meşgul olur. Dahası evrensel olarak etiğin merkezinde ahlaki yükümlülük, görev, doğru ve yanlış eylemler ile ilgili soruların bulunduğu ifade edilmektedir (Brandt, 1959: 353). Bu çerçevede Brandt de ahlaki yükümlülüklerle ilgili çeşitli teoriler doğrultusunda birtakım tanımlamalar yapar. Sonrasında ise yine normatif bir etik teoirde önemli olan ahlaki yasaların niteliği, ahlaki ifadelerin nasıl gerekçelendirildiği ve kişiler tarafından nasıl benimsendiği hakkında açıklamalarda bulunur.

Brandt'e göre ahlaki yükümlülüklerle ilgili sonuççu ve formalist olmak üzere iki ana teori bulunmaktadır. İlki, ahlaki yükümlülüğü eylemlerin sonuçlarının kendinde değerine bağlı olarak tanımlayan *Sonuç Teorileri* (Teleolojik Teoriler); ikincisi ahlaki yükümlülükleri, eylem sonuçlarından ziyade ödevleri bildiren ilkelere dayandıran *Formalist Teoriler* (Deontolojik Teoriler) (Brandt, 1959: 354). Sonuç teorileri, ahlaki olarak tanımlanan eylemin, haz bakımından değerinin ahlaki fail ve ahlaki eylem bağlamında değerlendirilerek egoist ve evrensel teoriler olmak üzere ikiye ayrılır. Egoism Brandt'in irrasyonel arzu olarak tanımladığı ve ahlak yasası sunma konusunda başarısız bulunduğu bir teoridir. Egoizme göre bir kişinin ahlaki açıdan gerçekleştirme yükümlülüğü olan eylem, onun kendi hazzını en yüksek miktarda tatmin eden şekilde tanımlanırken evrensel teoriye göre ise ahlaki eylem, failin gerçekleştirebileceği diğer eylemlerden daha fazla kendinde değere sahiptir (Brandt, 1959: 355). Bu bağlamda egoizmde, kişilerin gerçekleştireceği eylemin sonucunda kendi hazlarının artırılması doğru eylemi tanımlar. Diğer yandan evrensel teoride ise diğer eylemlerin sonuçlarına kıyasla, özü itibarıyla daha değerli olan yani daha fazla miktarda kişinin refahını arttıran eylem, doğru eylemi ifade eder.



Şekil 2. Ahlaki Yükümlülük Teorileri (Brandt, 1959: 356/Şekil 5)

Şekil 2’de gösterildiği gibi Brandt, bir sonuç teorisi olan evrensel teoriyi, faydacı olarak adlandırıp alt türlerini de faydacılığın türleri ile ilişkilendirir. Hedonist eylem faydacılık ve ideal eylem faydacılık, eylemin doğruluğu için çoğunluğun refahını koşul olarak belirlerken, sonuç ve formalist teoriler arasında bir uzlaşımaya giden kural faydacılık da ahlaki yükümlülüğü, eylemin herkes için refaha yol açacak olan kurallara uygun olması ile tanımlar (Brandt, 1959: 353-355). Buna göre evrensel teori ve onun altında sıralanan teorilerde, ahlaki olarak doğru eylem, sonucunda genelin refahını maksimum miktarda temin eden eylem olarak tanımlanır. Kural faydacılık ise sonuççu ve formalist teorilerin kesişim noktasındadır. Kural faydacılığın sonuççu olmasını sağlayan yönü, ahlaki açıdan doğruluğu eylemlerin sonucuna dayandırmasıyken formalizm ile yakınlaşmasına ve aynı zamanda eylem faydacılıktan ayrılmasına neden olan yönü ise sonuç için eylemlere değil, kurallara odaklanmasıdır. Bu detaylarla kural faydacılık, formalist ve sonuççu teorilerin uzlaşımı biçiminde tanımlanabilir.

Ahlaki yükümlülük veya ahlaki görev ile ifade edilmek istenenle ahlaki açıdan mecburi/zorunlu olanı kasteden Brandt’e göre ahlaki açıdan mecbur/zorunlu olmak öncelikle nedensel bir zorunluluk anlamına gelmez, yani ahlaki yükümlülüğün dışında başka türlü eylemde bulunmak da mümkündür; ikincisi yasal olarak bir mecburiyet durumu da söz konusu değildir ve son olarak da birisi ya da ilahi bir varlık tarafından mecbur bırakılmak anlamı yoktur (Brandt, 1959: 358). Ahlaki yükümlülük veya görevden anlaşılacak yegâne anlam, ahlaki ilkenin sunduğu bu ahlaki görevi ahlaki çerçevede yapma zaruriyetidir. Fakat burada kullandığımız ahlaki açıdan mecbur/zorunlu olduğumuz durum, çıkarılmaması gereken birtakım anlamlara yol açabilir. Öyleyse Brandt, ahlaki açıdan mecburi/zorunlu olandan çıkarılmaması gereken anlamları sıralayarak ahlaki bir yükümlülüğü, diğer herhangi bir yükümlülüğün ayırmaya çalışır. Brandt için ahlaki yükümlülük ya da görevden bahsederken nedensel, yasal ya da üçüncü bir etken dolayısıyla ortaya çıkan zorunluluk ima edilmemektedir.

Peki, ahlaki yükümlülüğün kişilerde ortaya çıkardığı mecburiyet durumu nasıl bir kaynağa dayanarak temellendirilecektir? Brandt, bu sorunun cevabı ve bu noktadan sonra değineceği birçok meselenin çözümü olarak aynı şeye, kişilerin içsel motivasyonuna göndermede bulunur. Buna göre ahlaki yükümlülük taşıyan bir eylemi gerçekleştirmemek, ahlaki açıdan suçlu hissetmeye neden olabilmektedir (Brandt, 1959: 359). Bu nedenle kişiler, suçluluk hissinden kaçınmak için yükümlü olduğu eylemi gerçekleştirmek veya eylemi gerçekleştirmekten kaçmamak doğrultusunda bir

motivasyona sahiptirler. Dahası Brandt'e göre ahlakta esas olan sadece eylem hakkında yükümlülükleri bildiren inançlar değil, aynı zamanda söz konusu eylemler hakkında kaçınma, hoşlanmama, onaylamama ya da onaylanmamış/suçlu hissetme durumlarıdır (Brandt, 1989b: 91). Fakat her kötü ya da suçlu hissetme durumu, ahlaki bir konuyla ilgili olmayabilir. Suçluluk hissi her ahlaki yükümlülük ile zorunlu olmamakla birlikte ahlaki yükümlülük ve görevlerin neden mecburiyet veya zorunluluk anlamına göndermede bulunduğunu açıklamak için olası bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde ahlaki yükümlülüklerde mecburiyet meselesini dış bir etkene bağlamayan Brandt, bu durumu kişinin hisleri/duyguları, mevcut zihinsel/bilgisel vaziyeti ile ifade ederek içsel bir faktörü devreye sokmaktadır. Böylece ahlaki yükümlülüklerdeki mecburiyetin muhatabı bizzat ahlaki failin kendisidir.

Ahlaki yükümlülük konusunda suçluluk hissi veya kişinin sorumluluk duygusuna dikkat çeken Brandt, etik ilke ve inançların nasıl temellendirileceğine yahut nasıl teste tabi tutulacağına dair sorulara karşı geliştirdiği metodunu⁴² bu defa da ahlaki yükümlülükler üzerinde denemek ister. Brandt'e göre bazen ahlaki yükümlülükler hakkında yanlışlar meydana gelmesi olasıdır (Brandt, 1959: 360). Olası yanlışlara karşı Brandt'in önerisi ile dikkat edilmesi gereken iki nokta ve bu noktalar çerçevesinde yükümlülüklerle dair iki bağlam vardır. Bu bağlamlardan ilki, kendimiz veya başkalarının yükümlülük/ödevleri için eylemlerinde ne yapması gerektiğine dair "tavsiye" (*advice*) bağlamı ve ikincisi ise kişinin eyleminin yükümlülük veya ödevin gidişatından çeşitli nedenlerle ayrılması doğrultusunda bilgi veya motivasyon eksikliği nedeniyle görevini objektif anlamda yerine getirmemesi bağlamıdır (Brandt, 1959: 361-362). Brandt bu kişileri ya da kendimizi suçladığımız ya da savunduğumuz ikinci bağlamı "postmortem" olarak adlandırır. Fakat Brandt, hâlâ bu iki bağlamın objektif olarak haklılığı konusunda net olarak neyi ifade ettiğinden emin olmakta zorluk çekmektedir.

Brandt, yukarıdaki bağlamlar üzerinden de çeşitli anlamsal karışıklıkların devam etmesi nedeniyle ahlaki yükümlülük veya görevi objektif, subjektif ve varsayımsal olarak üç anlamda kullanılarak farklı bir çözüm yolu bulunabileceğini ifade eder. Objektif anlamda kullanılan yükümlülükler, ilk bakışta (*prima facie*) yükümlülük/ödev

⁴² Bahsi geçen metot, yükümlülüklerin hangi tutumlara karşı nasıl test edileceğini ortaya koymaya çalışacağı "Nitelikli Tutum Metodu" (*Qualified Attitude Method*)'dur. Brandt'in bu yöntemi kullanma nedeni bazı ahlaki yükümlülük örneklerinin "ahlaki açıdan suçlu" biçiminde ifade edilmesinde çıkan aksaklıklardır (Brandt, 1959: 359).

ve genel (*over-all*) yükümlülükler/ödevlerdir. Objektif anlam, faydacılık gibi bir teorinin, ahlaki yükümlülük veya ödev hakkındaki ifadesini vermektedir; Brandt buna örnek olarak bir yemeğe katılmak için söz verme ve aniden hastanan eşine bakmak gibi bir durumu gösterir (Brandt, 1959: 364, 367-368). Söz vermek ilk bakışta ödev ve daha öncelikli olan diğer ödev de hasta eşe bakmaktır. Bu durumda yemeğe katılmayıp yani verilen söz tutmayıp hasta olan eşe bakma yükümlülüğü yerine getirilir. Subjektif anlam ise bir kişinin görevi konusunda tam olarak bilgili olmaması nedeniyle objektif anlamın kullanamayacağı durumlar için kullanılır (Brandt, 1959: 365). Diğer yandan kahramanlık eylemi olarak yapılması güç, fakat yapılırsa da toplumda büyük takdir görecektir. Bu eylemlerin gerçekleştirilmesi kişinin özel tercihinine bağlı olan yapılması zor eylemler de subjektif olarak tanımlanabilir ve son olarak varsayımsal anlam ise kişinin ahlaki bir görevi, objektif olarak benimseyip inanması ve onu gerçekleştirmesi durumunda mümkündür (Brandt, 1959: 365).

Brandt'in esas amacı, kural faydacılığı için de temel oluşturan "toplum için en uygun ahlak yasası"na ilişkin açıklamalar yapmaktır. Bu çerçevede ahlaki yükümlülükler ile ilgili teorilere ve bu yükümlülüklerin niteliğine kısaca değindikten sonra yükümlülükleri bildiren bir ahlak yasanın herhangi bir yasadaki ayırımına değinerek, onun nasıl benimsendiğini açıklar. Brandt'e göre bir kişinin toplumsal, hukuki ya da ahlaki bir yasayı benimsemesi için çeşitli motivleri bulunmaktadır. Örneğin hukuki bir yasayı, yaptırımlarından kaçındığımız için benimserken toplumsal bir yasayı ait olduğumuz toplumun geleneklerine uymak ve böylece o topluma aidiyetimizi göstermek amacıyla benimseriz (Brandt, 1996a: 62). Öyleyse hem hukuki hem toplumsal hem de ahlaki yasalar farklı motivlere dayalı yükümlülüklerle işaret etmektedirler.

Her ahlak yasası toplumsal olup bazı toplumsal yasalar ahlaki içeriğe sahiptir. Ahlak yasaları, kişilerin uymadığında kendilerini vicdanen rahatsız hissettiği yasalardır, fakat toplum içinde ahlaki açıdan zorunlu olan kurallar olabileceği gibi ahlaki olmayıp sadece görgü kuralları olarak adlandırılacak kurallar da mevcuttur (Brandt, 1996a: 63-64). Başka bir ifadeyle ahlak yasaları toplumsal olmakla birlikte yukarıda ifade edildiği gibi ahlaki olmayan toplumsal yasalar da mevcuttur. Bu çerçevede Mill'in vicdanın da özü olan duyguları temel alan motivasyonel ahlak görüşünden etkilenen Brandt, bir kişinin bir ahlak yasasını benimsemesindeki motivasyonunu esas alan görüşü benimser (Brandt, 1996a: 66). Kişilerin ahlak yasalarına uymak için

motivasyonu, onların suçluluk duygusundan kaçınmaları ya da vicdani olarak rahat-memnun hissetme arzularıdır. Nitekim o, bu motivasyonu, ahlaki yükümlülüklerdeki mecburiyetten söz ederken de üçüncü bir etkene değil, doğrudan kişinin içsel durumlarına atıfta bulunarak açıklamak için kullanmaktaydı.

Ahlaki yükümlülüklerin meydana getirdiği mecburiyeti ifade eden bu içsel motivasyonlar, aynı zamanda ahlaki yanı sıra suçluluk ve ahlaki doğru da rahatlık duygusuna neden olmaktadır. Kişinin eylemi ahlaki yükümlülüğü ya da ödevi belirten bir durumu, herhangi bir mazeret göstermeksizin ya da istisnai bir durum olmaksızın, ihlal ediyorsa bu eylem ahlaki olarak yanlıştır (Brandt, 1989b: 92). Kişi bu yanlışı ile ilgili pişmanlık, suçluluk vb. hissetme eğilimindedir. Suçluluk hissi, ahlaki yanı sıra ortaya çıktığı gibi aynı zamanda ahlaki olarak doğru eylemde bulunmak için motivasyonu ifade eder.

Öte yandan Brandt, yükümlülüklerde hatayı engellemek için dikkat çektiği bağlam ve anlamlara benzer biçimde yine ahlaki doğru ve yanlışı ortaya çıkan komplikasyonlardan söz eder. Ona göre kompik bir durum olarak ahlaken yalan söylememenin buyurulması ve kişinin kasıtlı olarak değil de yasaya ilişkin bilgi eksikliği ya da baskı nedeniyle yalan söylemesi durumunda cezalandırılma olmaz (Brandt, 1996a: 69). Böyle bir eylem biçimsel olarak ahlaki açıdan yanlışı gösterir, fakat failin başına gelen özel durumlar dikkate alındığında istisnai olarak değerlendirilir. Diğer bir komplike durum ise birbiriyle karşı karşıya gelen iki ahlak yasasında kişi hangisini seçeceği ya da ikisini de yapmamak gibi bir yükümlülüğünün olup olmayacağıdır⁴³(Brandt, 1996a: 70). Kişi, hangi eylemin motivasyonu güçlü ise onu seçebilir, fakat bu ikilem yaratan durumda diğer ödevini yapamamaktan suçluluk da duyabilir. Dahası ahlak yasalarında kişinin mecbur olmadığı ama yaptığı büyük övgü almasına neden olan ve iyiliği maksimize eden kahramanlık eylemleri de bulunmaktadır (Brandt, 1996a: 72).

Brandt'in ahlaki yükümlülüklerle uyma mecburiyeti ve ahlak yasasını benimsemek için söz ettiği motivler, doğru ve yanlışı eylemi bildiren söz konusu ahlaki ilkelerin nasıl gerekçelendirildiği konusuna da ışık tutmaktadır. Brandt'e göre insanlar,

⁴³ Ross İlk Bakışta Ödev ile bu konuda bir ayrım yapmaya çalışır. Brandt, kural faydacılığında ideal kurallarını temelendirirken Ross'un 'İlk Bakışta Ödev'lerinden çokça destek alır. Buna göre İlk Bakışta Ödevler kısaca şöyle sıralanabilir: Sadakat, Minnettarlık, Adalet, Yardımseverlik ve Başkalarına zarar vermemek (Ross: 2007: 21). Ross'un İlk Bakışta Ödev (*Prima Facie*) anlayışı için bkz: W. D. Ross *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

eylemlerin ahlaki niteliği hakkında ifadede bulunurken benimsedikleri ahlaki sistemin söz konusu eyleme karşı olduğuna dair bir söylemde bulunmak yerine eylemin ahlaki olarak yanlış olduğunu ifade ederler (Brandt, 1996a: 96). İyi-kötü ya da doğru-yanlış biçimindeki ahlaki ifadeler önemlidir, çünkü onlar, kişinin ahlaki tutumlarına, kararlarına ve eylem seçimlerinde tavrına kaynak sağlar. Ahlaki tutumlar, örneğin vicdanlı bir kişinin ahlaki olarak yanlış olduğunu düşündüğü şeyi yapmaktan kaçınmak, tiksinti duymak gibi ahlaki kararlarında etkilidir (Brandt, 1996a: 98). Ahlaki failin eyleme dökmekten kaçındığı ya da geri durma kararı aldığı durum, ahlaki olarak yanlış olanı işaret etmekle birlikte kişinin ahlaki tutumunun da bir ifadesidir.

Bu noktada, ahlaki ifadelerin gerekçelendirilme biçimine ve koşullarına geçmeden önce Brandt'in, doğru ve yanlış veren ahlaki ifadelerimizin, eylemlere ve kişilere atıfta bulunma ayrımını aktarmamız gerekmektedir. Brandt, ahlaki olarak doğru ya da yanlış olanı bildirimde bulunan ifadelerin, kimi zaman ahlaki eylemleri kimi zaman da onu sergileyen kişileri işaret ettiğini belirtir. Bu nedenle Brandt ahlaki değerlendirmelerimizde anlamları belirginleştirmek için ahlaki bağlamda kullanılan karakter özellikleri ve değerlendirici sıfatlar konusunda ayrım yapmak ister. Elbette bu karakter özellikleri ve değerlendirici sıfatların, ahlaki çerçevede kullanılma şartını sağlandığından da emin olmalıyız. Karakter özellikleri, kişiliğe dair tanımlayıcıyken değerlendirici sıfatlarda bu yoktur ve değerlendirici sıfatlar belirli kişilik özelliklerinin sonucu olarak ortaya çıktığı için kişilik özelliği nedeniyle söz konusu değerlendirici/değer biçici sıfatı taşır (Brandt, 1946: 107-108).

Brandt bu değerlendirici sıfatlarla ilgili olarak ahlaki failleri, kuralları, algıları, duygu ve tutumları dikkate aldığı birtakım sınıflamalar yapar (Brandt, 1946: 110-111-112). Fakat esasen nesnelere yönelik duygu ve tutumlar ile ilgili yaptığı sınıflamaya yoğunlaşır. Nesnelere yönelik duygu ve tutumlar üzerine odaklanan Brandt, bir nesnenin bir kişi açısından yapılabilir/gerçekleştirilebilir olduğunu ifade etmenin, o kişinin duygu ya da tutumu için bu nesnenin uygun olduğunu ima ettiğimizi söyler. Örneğin bir şeyin “hor” olduğunu ifade etmek, onun “hor görülmeye uygun” bir şey olduğunu ifade etmektir (Brandt, 1946: 112). Brandt bu analizi dilbilimsel çerçevede ve duygu ve tutumlara sahip olma eğilimlerimiz gerekçesiyle yapmaya çalışır. Öte yandan bu analizin psikolojik bir beyanı ifade ettiğini iddia eden Brandt, psikolojik önermelerin etik ile ilişkisine ve etik ve psikolojik önermelerin doğruluk konusunda birlikteliğine işaret eder (Brandt, 1946: 116).

Yukarıdaki değerlendirici sıfatları dikkate aldığımızda kişilerin bu sıfatlar temelinde ahlaki ifadelerine dair gerekçelerini inşa ettiğini görmekteyiz. Brandt'e göre ahlaki bir ifade, çoğunlukla kişinin kendince uygun olan ve gerekçelendirilmiş imalarını taşıdığı için bir ahlaki ifadenin temellendirilmesinde ilk olarak onu reddeden ya da onun aksini savunan bir kişiye karşı, ikna edici yönleri sunmak olabilir (Brandt, 1996a: 100-101). Bu durumda karşıdaki kişiye karşı ahlaki tutumunu ya da ifadesini sunan kişi, bu ifadeler ile ilgili onda bulunan anlamlara karşı bir savunuyu da sergiler. Öyleyse ahlaki ilkeleri/ifadeleri uygun bir şekilde haklı kılmak için ilk koşul olarak onları onaylamayan kişilere karşı sağlam bir biçimde gerekçelendirmek önemlidir. Bu koşul için kişilerin, ahlaki ilkeler ve eylemler hakkında bilgi sahibi olması ve değerlendirici sıfatları dikkate alarak gerekçelendirme işlemini adım adım yönetebilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda gerçekleştirilen ahlaki ifadeler için gerekçelendirme görünüşte yeterli görünse de esasında gerekçelendirmenin muhatabı olarak ahlaki failler dikkate alındığında Brandt için yetersiz bir resim ortaya çıkmakta ve dolayısıyla daha sağlam gerekliliklere ihtiyaç duyulmaktadır. Öyleyse ahlaki ifadelerde gerekçelendirme için uygun koşullar, ahlaki faillerin “rasyonel” olma durumu üzerinden daha çok detaylandırılarak açıklanmalıdır.

Ahlaki faillerin, ahlaki ifadelerde bulunurken sergileyeceği tutarlılık ve kararlılık, onları benimsenmeleri ve savunulmaları için yeterli düzeyde gerekçelendirilmiş olduğunu gösterir. Brandt'e göre ahlaki bir ifade, savunulduğu kişi tarafından hakkında olduğu eylemlere dair bilgili olduğu ve benzer eylem durumlarında da tutarlı olarak ifadeye bulunacağı anlamına gelir (Brandt, 1996a: 109). Dolayısıyla kişi ahlaki ifadeleri için haklı gerekçelere sahiptir denilebilir. Böylece gerekçelendirilme, belirli/spesifik bir eylem grubunu kapsar. Brandt'in ahlaki ilkelerimizi gerekçelendirmek için bahsettiği ilk yol, spesifik bir eylem türü olarak kaçındığımız/arzulamadığımız durumları dengelemekle ilgili olarak sunulur. Ahlaki ifadelerin, önermelerin gerekçelendirilmesini konusunu önemli bulan Brandt'in temel amacı toplum için en uygun (*optimal*) ahlak yasalarını içeren sistemin varlığını gösterebilmektir. En uygun ahlak yasalarını gerekçelendirmek için de yine uygun birtakım yollar arar.

Brandt'in söz ettiği ahlak yasaları, yeterli düzeyde bilgilendirilmiş ve rasyonel insanlar için geçerlidir. Çünkü bunların gerekçelendirilmesini yapacak kişilerin söz konusu ilkeler hakkında yeterli düzeyde bilgilere sahip olmaları gerekmektedir.

Çoğunlukla bu niteliklere sahip insanlardan oluşan bir toplum için mümkün olan ahlak yasalarından söz etmekteyiz. Bu nedenle de ahlaki ilkelerin yeterliliği için birtakım gerekli şartlar vardır. Bunlar: Tutumların eylemin etkileri hakkında bilgilendirilmesi ve bunların kişinin tüm ahlaki hoşlanmama durumlarını dikkate alması, ahlaki bakımdan kaçınma durumlarının benzer durumlarda tutarlı olarak sergilenmesi, tutarlılık için düzenleme yapılması ve ilkelerde özel isimlerin içerilmemesidir (Brandt, 1996a: 121). Bu şartlar, ahlaki motivasyonlar, tutumlar, tavırlar ve eylemlerin kapsamı, kararlılığı ve kaynağı hakkında birtakım durumları açıklar. Tutarlı ve düzenli bir biçimde sergilenen motive edici etkenler, aynı ölçüde ahlaki eylem ve ilkelerdeki istikrarı da sağlayacaktır.

Tek tek bireyler düzleminde sağlanan ortak tutum, tavır ve motivasyonlar bir bütün olarak topluma ve toplumsal ahlaki yasalara zemin hazırlar. Nitekim toplumsal arzu edilirlilik, ahlak yasasının tavsiye edilmesinde esas olması sebebiyle doğru eylem, toplumsal açıdan arzu edilirliliği çerçevesinde belirlenir ve aynı zamanda ahlaki eylemde bulunan kişiler toplumun diğer üyelerinin eylemlerini, bu yaygın ve belirli türden eylemlere işaret eden yasalar sayesinde öngörür ve kendi eylem planını oluşturur (Brandt, 1996a: 126). Karşılıklı olarak birbirini besleyen bu süreçte, ortak tabiata sahip bireylerden meydana gelen toplumda herkesin paylaştığı yasaların yaratılması ve yaygınlığı yine onların toplumun ortak ruhunu temsil derecesine bağlıdır. Bu çerçevede kolayca tavsiye edilen yasalar, toplumun neredeyse tamamını kapsayacak biçimde yaygınlık kazanır. Rasyonel insanlardan meydana gelen bir toplumda ahlaki ilkelerin kaynağı ve kapsamı belirli olduğu için artık geçmiş eylemler anlamlandırılabilir ve gelecekteki eylemler öngörülebilir.

Bir ahlak yasası için toplumsal açıdan arzu edilebilirlik örneği ile birlikte daha önce değindiğimiz gibi Brandt'e göre ahlaki eylemlerimizi yöneten motivasyonların temelde basit bir biçimde suçluluk hisstme ya da onaylama gibi eğilimlerden meydana geldiğini görmekteyiz. Öte yandan Brandt'e göre bu durum görüldüğü kadar basit değil, hatta oldukça karmaşıktır. Çünkü pratikte birbiriyle çatışan iki arzu ya da doğru olduğu öğrenilen ahlaki ilkenin kötü sonuçlara neden olacağı istisnai bir durumda, karmaşa ortaya çıkmaktadır. Örneğin kaçınılan/tiksinilen eyleme dair motivasyonun gücü, aksi motivasyondan daha baskın olmalıdır (Brandt, 1996a: 127). Dahası başka bir problem de ahlaki eylemlerimizin ardındaki eğilimlerimizin gücü hakkındadır. Fakat yine birbiriyle çelişen ahlaki motivasyonlar olduğu için bir motivasyon ötekileri geçersiz kılacak kadar güçlü ya da haklı olamayabilir. Brandt, motivasyonların gücü ve

arzuların çatışması gibi muhtemel problemlerin çözümü için her boyutuyla rasyonel insana güvenir.

Yalnızca ahlaki olmayan çıkarılara başvurarak ahlak yasası oluşturmayı ve desteklemeyi yetersiz bulan Brandt'e göre aklı başında, makul kararlar alan insanların birbiriyle benzer biçimde, yaşamına dair meselelerde, başkaları tarafından zarar görmeme gibi ahlaki olmayan motivasyonları olduğu için onlar, bu düzeni sağlayacak ahlaki ya da hukuki kuralların olduğu bir dünya isterler (Brandt, 1996a: 130-131). Başka bir ifadeyle ahlaki olmayan birtakım motivasyonlar dahi insanlar için kötü durumlara neden olacak eylemlere yol açmadığı gibi onların tam aksi yönündedir. Çünkü rasyonel insanın ahlaka dair olmayan motivasyonları bile uzantısal olarak ahlaki doğruya katkı sağlayabilmektedir. Fakat yine de Brandt'in de değindiği gibi yalnızca ahlaki olmayan motivlerden yola çıkmakla ahlak ilkeleri meydana getirilemez. Faydacı ahlak yasası için de son derece önemli olan ve rasyonel insanda doğal bir biçimde bulunan empati/sempati temelinde fedakâr eğilimleri ve yardımsever tutumları dikkate almak Brandt için oldukça kritiktir.

Brandt tüm bu değerlendirmelerinin ardından nihai olarak toplum için optimal/en uygun ahlak yasasının veya ahlak ilkelerinin niteliğine değinir. Bir toplum için önerilebilecek ahlaki ilkelere ait ilk yaklaşım, insanların kendi adına mutluluk ve refah kazanmak için göstereceği eylemlerin herhangi bir nedenle kesintiye uğramasını kabul etmez. Buna göre refahı arttırmak adına her türlü arzuyu sonsuz biçimde onaylamayı reddetmek koşuluyla diğer insanların mutluluğu için sergilediği eylemlerinin engellenmesini ilk bakışta yasaklayan bir tutumdadır (Brandt, 1996a: 133-134). Bu aynı zamanda refahın artırılması ya da mutluluk ve iyiliğin yaygınlaştırılması için arzuların tatminini ifade edebilir. Nitekim toplum için refahı arttıracak türden arzular rasyonel olma koşulunu taşımalıdır. İkinci olarak, Kant'ın ahlaki açıdan doğru eylemin herkes için uygun motivasyona sahip olan bir ilkeyi rehber edinmiş olması savunusunu, optimal ahlak yasası için basitleştirilmiş bir formül olarak örnek veren Brandt'e göre Kant'ın savunduğu hayırsever olmak ve yetenekleri geliştirmek ahlaki olarak gereklidir, fakat yeterince açık olmaktan uzaktır (Brandt, 1996a: 136). Buna göre ahlaken doğru eylemin yasası, yapısı itibarıyla her insanın motivasyonunda ve dolayısıyla eğilimlerinde içermektedir. Yukarıda açıklanan iki görüş hakkında Brandt'in yaptığı analiz, toplumda makul kararlar verebilen her birey için uygun olduğu

ifade edilen ahlak yasalarının hem birey hem de topluma fayda açısından nasıl işlevsellik kazandırdığı çerçevesindedir.

Öyleyse toplum için en uygun ahlak yasasının sunduğu ilkelerin toplumda nasıl sergilendiğine dikkat etmemiz gerekmektedir. Buna göre Brandt, kendisinin de desteklediği bir görüşten yani faydacılıktan bahseder. Ona göre “Tarihsel olarak, en geniş biçimde temsil edilen, optimal ahlaki sistemlerin temel ilkelerinin sistematik anahtarı faydacılık olmuştur; teori, kabaca, optimal ahlakların yasaklamalarının ya da gereksinimlerinin bir şekilde özünde iyiyi maksimize etme kabiliyetleri tarafından sağlandığını ileri sürmektedir” (Brandt, 1996a: 136). Şu halde Brandt’e göre faydacılık, bir toplum için en uygun ahlak yasasının, o toplumda müsaade edilen ya da yasaklanan eylemlerin arkasında, kendinde/özü gereği iyiyi artırma/maksimize etmeyi esas almaktadır.

Brandt’in savunduğu şekliyle bir toplum için en uygun ahlak yasası, hitap ettiği toplum ve toplumun bireyleriyle tam olarak uyum sağlamaktadır. Bu nedenle toplumun ve toplumun bireylerinin en uygun yasa ile uyum sağlaması için birtakım kriterleri sağlaması gerekmektedir. Ait olduğu topluma en uygun ahlak yasasını seçip bu yasayı benimseyecek kişi Brandt’in daha önce belirttiği gibi “rasyonel”lik vasfını taşıyan kişidir. Rasyonel ve doğal eğilimleri dolayısıyla iyiliksever kişi, kendisi ve toplumu için faydayı maksimize edecek eylemlerin doğru olduğunu bildiren ilkeleri destekler. Brandt’e göre rasyonel (tam/tamamen bilgili) kişi, refahı-faydayı maksimize eden bir ahlak sistemini desteklemekten yanadır ve aksi durumlardan ise iyiliksever olması nedeniyle kaçınır (Brandt, 1989b: 94).

Faydacılığın bir ahlak yasası olarak kişiler ve toplumlar için haklılığını ve uygunluğunu ilan eden Brandt, bu noktadan sonra faydacılığın iki türünden söz eder. Fakat ikinci tür olan doğrudan olmayan faydacı biçimin, kurallar aracılığıyla değil de erdem, motiv, vicdan gibi başka bir etkenin dolayımıyla tanımlanması farklı türlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Eggleston, 2014: 130). Brandt, geç döneme ait çeşitli eserlerinde doğrudan olmayan/dolaylı (*indirect*), doğrudan olmayan-vicdani faydacılık (*indirect-conscience utilitarianism*) ve doğrudan olmayan-en iyi sonucu veren faydacılık (*indirect-optimific utilitarianism*) olarak üç farklı biçimden söz etmektedir. Dahası Brandt, faydacılık için yarı ve saf faydacılık ayrımını kullanmaktadır. Buna göre doğrudan ya da doğrudan olmayan (*Direct or Indirect*) türlere ayrılan ve insanlar için mümkün ya da olası kendinde iyiyi maksimize eden yarı-

faydacılığı⁴⁴ optimal ahlak sistemi olarak ifade edip onların toplum için sunduğu ahlak yasalarını daha verimli ilan eder (Brandt, 1996a: 137, 142). Ahlak yasasının ait olduğu toplumu sınırlandırmak, şüphesiz faydanın hesabı konusunda kolaylık sağlayacaktır. Bu çerçevede doğrudan ya da doğrudan olmayan/dolaylı olan türleriyle (yarı) faydacılık, bir topluma en uygun ahlak yasalarını sunmak bakımından başarı gösterecektir. Bu ayrımlara karşın biz, Brandt'in bir kural faydacı olarak adlandırılmasını esas alarak onun faydacılığın türlerine dair yaptığı ayrımında kullandığı doğrudan ve doğrudan olmayan biçimleri, yine eylem faydacılık ve kural faydacılık için göndermede bulunarak kullanacağız. Brandt, tanımladığı faydacılık türleri çerçevesinde bir türün yetersiz olduğu yönleri sıralayarak taraftarı olduğu faydacılık türünün, ilk türün taşıdığı eksiklikler ve yetersizlikleri barındırmadığını ifade eder. Öyleyse Brandt'in savunduğu kural faydacılık, eylem faydacılığın baş edemediği problemlere çözüm olarak ortaya çıkar.

Brandt'in yukarıda doğrudan faydacılık olarak ifade ettiği faydacılık eylem faydacılığa, doğrudan olmayan/dolaylı faydacılık ise kural faydacılığa karşılık gelmektedir. Doğrudan ya da eylem faydacılık, doğru eylemin mevcut eylem seçeneklerinin sonuçları arasından veya beklenen/mümkün olarak hesaplanan faydayı maksimize edecek bir yasaya uyan eylem olduğunu savunur (Brandt, 1996a: 142). Monist olan bu faydacılık türü, genelin faydasını maksimize etmeyi hedefleyen tek bir yasa içerir. Brandt için faydacılığın bu biçimi çeşitli problemlere sahiptir. Bu problemlerden ilki, faydanın kim için ve hangi şekilde maksimize edileceğine dair hesapta yaşanan karmaşa; ikincisi eylem faydacı ilke doğrultusunda eylemde bulunacak kişinin hangi eylemi seçeceği konusunda tahminde bulunma zorluğu ve son olarak üçüncüsü sadece faydayı maksimize etmekten yana olan ilke, ahlaki eylemde bulunan kişilere karşı sert ve baskıcı tutumudur (Brandt, 1996a: 143-144). Hesabın kapsamı ve dayanağı konusundaki temelsizlik ilk ve en önemli problemdir. Bu problemden hareketle hesap sırasında yaşanabilecek zaman darlığından veya bilgi eksikliğinden kaynaklanan zorluklar diğer problemlere de zemin oluşturmaktadır.

Tek bir yasa içermesi bakımından çeşitli problemlere neden olan eylem faydacılıktaki bu durumdan ötürü Brandt, savunulabilir bir faydacılık için başka bir türe başvurur. Bu faydacılık türü ise diğer türün taşıdığı problemleri taşımaması için

⁴⁴ Yarı-faydacılık terimini, tüm varlıkların iyiliğinin maksimize edilmesi şeklindeki saf faydacılıkla karşılaştırmak ve yarı-faydacılıkta bu konuda sapmaların olabileceğini ifade etmek için kullanır (Brandt, 1996a: 136/5. Dipnot).

birtakım düzenlemeler içerir. Düzenlemede tüm insanlardan da fazlasına yani tüm canlıları ve istisni halleri kapsayan bir refah hesabına işaret edilir. Buna göre tüm varlıkların refahına dair daha geniş ölçüde hesap için çoğul ahlaki bir sistem olarak özel durumlar ve beklenen faydaya odaklanan bu çeşit bir ahlak yasasını Doğrudan Olmayan-Vicdani Faydacılık (*Indirect-Conscience Utilitarianism*) için uygun bir örnek olarak adlandırır (Brandt, 1996a: 145). Brandt bu adlandırmayı kişilerdeki içsel motivasyon bağlamında “vicdan” unsuruna dikkat çekmek için yapar. Çünkü ona göre bir kişinin yapmaktan kaçındığı eylemlerin olması, bunları bir mazeret olmaksızın yaparsa suçluluk hissetmesi, bu tür eylemleri yapanları kınaması ve bu tutumlarını kendince haklılandığına inanması gibi durumlar, olumsuz tutum gösterilen bir eylem biçimine ve bu durumların toplamı da o kişinin vicdanına işaret eder (Brandt, 1995: 65). Diğer taraftan kişilerdeki vicdani karar mekanizması, eylem faydacılıkta probleme yol açan hesap karmaşası, kişinin seçeceği eylemi tahmin ya da ahlaki ilkenin baskıcı tutumuna karşı bir çözüm üretme niteliğindedir.

Öte yandan uzun vadede refahın hesabı yani en iyi sonucun temini belirtmek isteyen Brandt, kural faydacılığın doğrudan olmayan yapsından yola çıkarak farklı bir biçim ile karşımıza çıkar. Faydayı maksimize etmeyi hedefleyen bir faydacılık biçimi olarak Doğrudan Olmayan-En İyi Sonucu Veren Faydacılık (*Indirect-Optimific Utilitarianism*)⁴⁵, belirli türden eylemlere karşı kaçınmayı sağlamak için kişilerin eylem türlerine karşı kendilerini rahat hissetmeleri sayesinde hem zarardan hem de faydayı maksimize etmeye engel olabilecek olası durumları uzaklaşmayı başarır (Brandt, 1989b: 95). Öyleyse amaç sadece kötü vaziyetten uzak durmak değil, aynı zamanda refahın maksimize edilmesini de garanti altına almaktır. Refahı arttırma eşliğinde zararın azaltılması birlikteliği söz konusudur. Bu ilke faydacılıkta, faydanın maksimize edilmesini uzun vadeli olarak hesap etme görevinden kaynaklanır.

Bir toplum için önerilecek optimal/en uygun yasa, Brandt’e göre o toplumun yetişkinleri, çocukları ve farklı meslek gruplarına ait her kesimi için hitap edecek bir yasadır (Brandt, 1996a: 146). Nitekim yasayı, o toplum için en uygun hale getiren nitelik, yasanın toplumdaki her bir gruba ve bireye hitap edebilmesidir. Bununla birlikte eylem faydacılıkta problemlere yol açan monistik yapı, kural faydacılık ya da doğrudan

⁴⁵ Brandt, kural faydacılığının esas noktası olan “*İdeal Ahlak Yasası*” için birtakım değerlendirmeler yaparken kuralları ideal yapan etken olarak faydanın hesabına dair faydayı maksimize eden ideal kural (*maximize utility of ideal rule*) ve en iyi sonucu veren kural *optimific rule theory* veya *optimific indirect theory* biçiminde iki karşılaştırma yapar.

olmayan faydacılıkta, kişinin karşılaşacağı olası spesifik durumlarda da çözüm üretecek kurallar içerecektir.

“Verilen bir sözün gücünün, doğrudan eylem-faydacının sahip olacağı gibi, yalnızca ilgili herkes için beklenen iyi/kötü sonuçlarına bağlı olduğu düşünülebilir. Ama bu böyle değildir: Doğrudan olmayan faydacı, söz tutma hakkında bütün karmaşık tutumlarla ilgili olarak, öğretmenin zorluklarını da içeren, bir veya başka bir biçimin bir bütün olarak toplum için uzun vadede daha faydalı olup olmayacağını soruyor. ...“kurallar”, bir “mazeretler” sistemini içerecek şekilde öğretilecek, böylece bir kişi, kaçınmayacağı bir suç için mahkum edilmeyecektir...” (Brandt, 1996a: 148).

Demek ki ahlaki olarak tek tip bir kuralın çözemeyeceği karmaşık deneyimler yaşamak pekâlâ mümkündür. İlkelerin tek tip ya da sabit olması ise karmaşık durumları çözmek için yeterli olmayabilir. Bu durumda istisnalara müsaade eden ilkelerden söz etmemiz gerekir. Brandt’e göre bu istisnalar sayesinde ahlaki kuralların kimi zaman askıya alınması mümkün olacaktır. Böylece süreçte olası aksaklıklar, ahlaki sistemi zedelemekten makul bir biçimde çözülebilir. Fakat bu işlem her durum için değil haklı durumlar için yapılmalıdır. Ahlaki sistemin uzun vadede faydayı maksimize edebilmesinin, onun çeşitli istisnalar ve sınırlılıklar taşımasına bağlı olduğunu savunan Brandt’e göre ahlak, kişilerin vicdanlarını izleyebileceğini ifade eder, fakat ahlaki kurallara aykırı olan ve refahı maksimize edecek bir eylem, istisnai eylem grubuna dahil değilse kişi vicdani olarak yapması gereken eylemi ahlaken uygun olarak benimseyip takip edemez. (Brandt, 1989b: 99, 97). İstisnai durumların kullanılarak sömürülmesine ya da istisnai eylem kategorisine girmeyen eylemlere aykırı bir biçimde kılıf uydurulmasına yeltenen ahlaki failerin girişimlerini engellemeye çalışan Brandt, ahlak kurallarının istikrarını korumak için temkinli davranır.

Öte yandan spesifik durumlarda kurallar ve eylemler arasında tercih yapılması gerektiğinde, genelin uzun vadeli refahını da göz önünde bulundurarak nihai kararı ahlaki fail verecek gibi görünür (Brandt, 1996a: 149). Fakat burada tıpkı eylem faydacılıkta problem olan failin özel yargıları ve bu nedenle onun ne yapacağını tahmin edilememesi durumu ortaya çıkmaz mı? Brandt için bu durum sadece bazı istisnai durumlarda failin özel yargısına başvurulması problem değildir, çünkü ahlaki kuralların hedef kitlesinin entelektüel düzeyini göz ardı etmemek şartıyla dolaylı faydacılıkta evrensel olarak geçerli olması gereken ilkeler kişiler için sunulmuş ve onlara öğretilmiş farzedilir (Brandt, 1996a: 150, 152). Bu çerçevede çelişkili durumlarda özel yargılar olsa dahi zaten genel ilkeler olduğu ve tüm toplum tarafından bilindiği için yine kişilerin herhangi bir durumda seçecekleri eylemleri hakkında tahminde bulunma imkânı vardır. Öte yandan ahlak yasasını ihlal gibi bir durumun

olması yani normalde yasak olanın yapılmasını emreden bir durumda yine eylem sonucunda zararın yüksek olacağı bir sonuç mevcuttur ve kişi de zaten vicdani olarak zararı engellemek isteyecektir (Brandt, 1996a: 151). Yani ahlak yasasını ihlal etmek hem yasalar hem de birey ve toplum açısından haklı görülür nedenlere sahiptir.

Çeşitli özel durumları ve rasyonel kişileri dikkate alarak yapılan bu açıklamalara rağmen optimal yasalarda uyumsuzluk söz konusuysa uyumsuzluğa dair tekrar bir hesap yapmak gerekebilir. Brandt'e göre bir toplum için optimal olan yasalar, insanı ilgilendiren her türlü şeyden gelecek etkiye daima açıktır. Örneğin bir toplumdaki bir grup insanın benimsediği dini inanç ya da geleneksel ilkeler dolayısıyla onların eylemleri, faydayı maksimize eden ilke ile çelişebilir. Brandt'e göre bu tarz bir durum için toplumsal faydayı maksimize edecek olan yasalara dair yeterli bilgiye sahipsek bilgimizi aktaracağımız kişiler için uygun motivasyonları seçeriz:

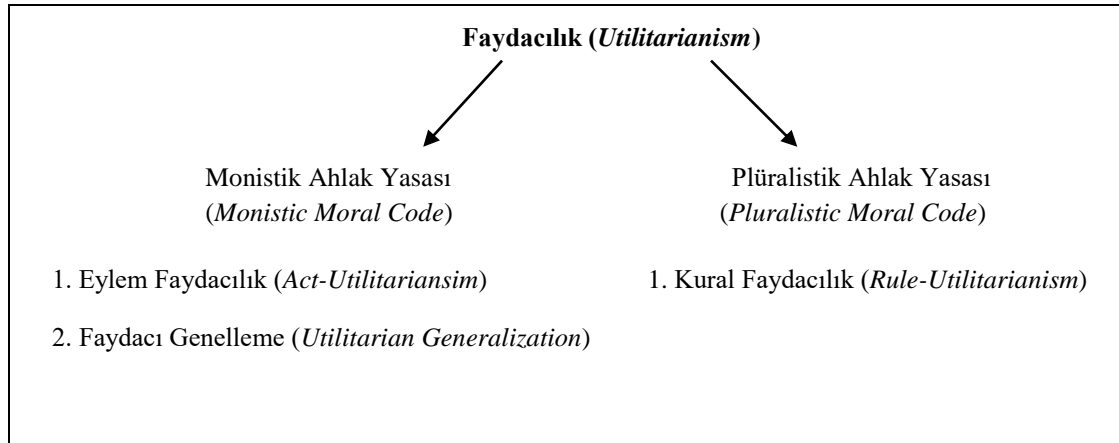
“Optimal bir ahlaki sistem kavramı iki bağlamda uygulanabilir: Birincisi, toplumun mevcut kurumlarının ahlaki eleştiriye tabi olmayan toplumsal olgular olarak kabul edilirse, yapılacak doğru şeyin ne olduğunun belirlenmesi olarak; ve ikincisi, mevcut kurumların sistemine yönelik reform eleştirisi olarak. Dolayısıyla, bir filozof, kurumların reform eleştirmeni rolüyle, muhtemelen, toplumunun kurumları için öğrettiği çeşitli ahlaki ilkelerin sonuçları üzerine bir aşamada yorum yapmak isteyecektir... Diğer durumlarda, mevcut kurumlar optimal ahlak yasasını belirlemek için bir arka plan görevi görecekler” (Brandt, 1996a: 153).

Son olarak daha önce de değindiğimiz, yapılması ahlaki ödev olmayan ama yapılması halinde övgüye değer olan kahramanlık eylemleri konusuna tekrar olası bir problem olarak yer verir. Brandt bu tür eylemlerin yapılması takdirinde hak eden ama yapmamaları halinde kişilerin suçlanmalarını yanlış bulur, çünkü ona göre “aziz gibi bir davranış” (*a saintly behavior*) herkese öğretilen ve herkesin uygulayabileceği türden değildir (Brandt, 1996a: 154). Ona göre kişi, yapamayacağı bir eylemi yapmakla mesul tutulamaz. Kural faydacılık söz konusu bu eylemlerin ayırımı yaparak kişileri, yapmakta zorlanacağı ve ahlaki olarak yapma mecburiyeti taşımadığı eylemler konusunda zan altında bırakmaz. Brandt, yukarıda çizdiğimiz özet çerçeveden sonra artık eylem faydacılık ile ilgili kısaca değindiği problemler ve bu problemlere karşı çözüm üretebilen kural faydacılık hakkında daha detaylı açıklamalarda bulunacaktır.

3.2.1. Monistik Bir Ahlak Yasası Olarak Eylem Faydacılık

Brandt'in, tam bilgili, rasyonel ve yardımsever olarak tasvir ettiği kişiler, toplumsal refahı maksimize eden bir ahlak yasasından yanadır. Bu nedenle rasyonel kişilerin desteklemeyeceği türden ahlak yasaları bu tasvirin dışında kalan yasalar olarak

tanımlanacaktır. Örneğin daha önce ele aldığımız monistik bir ahlak yasası olan egoizm bu türden bir ahlak yasasıdır. Diğer monistik ahlak yasaları eylem faydacılığı ve faydacı genellemedir. Rasyonel kişinin, toplumu için monist bir ahlak yasasını benimsemekten kaçındığını savunan Brandt'e göre tek bir ilkeye sahip olan ahlak yasasının haklı olduğunu savunan bu üç teoride, ahlaki açıdan “yanlış eylem”, zarara yol açan ya da buna eğilimli olan ya da alternatiflerine göre daha az iyi olandır (Brandt, 1979: 267; Frankena, 1993: 203). Bahsi geçen monistik ahlak yasaları, sonuççu normatif etik teorilerdir. Böylece Brandt, sonuççu monist ahlak teorisi olan eylem faydacılıktan söz ederken yine monistik bir faydacılık türü olarak faydacı genelleme (*Utilitarian Generalization*) ile karşımıza çıkar. Bu noktada faydacılık türler için yol gösterici olmak adına, Brandt'in Monistik-Plüralistik zeminde yaptığı faydacılık ayrımlarını aşağıdaki gibi şematize edebiliriz:



Şekil 3. Faydacılık Türlerinin Monistik ve Plüralistik Yasa Çerçevesinde Ayrımı

Ahlaki açıdan yanlış eylemin, yukarıda ifade ettiğimiz gibi alternatiflerine kıyasla daha zararlı sonuçlara yol açtığı ya da daha az fayda kazanımı sağladığı savunulur. Yine ahlaki açıdan doğru eylemin tanımı da alternatiflerine kıyasla yapılacaktır. Böylece monistik bir ahlak yasası olarak eylem faydacılığı, ahlaki açıdan doğru eylemi, alternatif eylemlere kıyasla ondan etkilenen herkes için en yüksek miktarda fayda sağlayan biçiminde tanımlamaktadır (Brandt, 1979: 271). Eylem faydacılık için doğru ve yanlış eylemin tanımlarının ardından Brandt'in yaptığı genel tanım şu şekildedir: “Bir eylemin doğruluğunun, bunun yerine failin yapabileceği diğer eylemlerle karşılaştırıldığında, onun sonuçlarının faydası tarafından belirlendiğini savunuyorsa, faydacılığa “eylem-faydacılık” diyorum. Eylem faydacılığı bu nedenle atomistik bir teoridir: Tek bir eylemin dünya üzerindeki etkilerinin değeri onun doğruluğu için belirleyicidir” (Brandt, 1968: 145). Monistik ya da atomistik olarak

adlandırılan bu faydacılık biçimi, klasik faydacı tutum ile bir eylemin doğru ya da yanlış olması hakkında hükmü yalnızca o eylemin sonuçlarıyla vermektedir.

Bir eylem, sonucunda meydana gelen faydaya yönelik hesap sayesinde ahlaki değerlendirmeye alınmaktadır. Bu durumda bir ahlak yasasını benimsemenin kişiler için birtakım getirileri bulunmaktadır. Eylem faydacılığının, onu benimseyen kişiler için getirisi ise içsel olarak rahat ya da suçlu hissetmektir. Monistik ahlak yasasını benimseyenlerin -yani çoğunluğun faydasının maksimum düzeyde olmasına doğal bir motivasyon ile eğilimli olarak kişilerin- bu yasaya, haklı bir gerekçesi olmadığı sürece uymadığında veya gerçekleştirmekte başarısız olduğunda suçluluk hissetmeleri söz konusudur (Brandt, 1979: 271). Suçluluktan kaçınmak ya da rahat bir hisse sahip olmak için alternatif eylemlerin mevcut ve olası sonucunu kesin bir biçimde hesaplamak ve en uygun eylemi seçip gerçekleştirmek, başarılı olmak için gereklidir.

Brandt, monistik ahlak yasasına sahip olmakla tanımladığı eylem faydacılıkla alakalı analizine, “rasyonel bir insan”ın başka bir ahlak yasasını seçmeyip neden bu ahlak yasasını onaylayacağını sorgulamakla devam eder. Çünkü Brandt’in “makul” olarak adlandıracağı bir ahlak yasası, elbette onun tanımladığı “rasyonel kişi”nin onayladığı yasa olacaktır. Bu soruşturma için Brandt öncelikle, eylem faydacılığın monistik yasasını anlayabilmek adına bir eylem ve ona alternatif olan eylem arasındaki ilişkiyi ve onların olası sonuçları hakkında bir değerlendirme yapar. Buna göre birbirine alternatif olabilecek iki eylemin toplam refahını hesaplamak için önce bu iki eylemin gerçekleşme durumunda ortaya çıkacak olası sonuçları düşünürüz ve iki eylemden birinin gerçekleşmesi ile sonuçların ne kadar mümkün olduğunu değerlendirip meydana gelmesi ile de refah miktarı için bir işlem yaparız (Brandt, 1979: 272). Aynı hesaplama süreci alternatif her eylem için geçerlidir. Eğer bir eylem, kendisine alternatif olan eylemden daha fazla miktarda refah temin edecekse bu durumda o eylemi seçmek ahlaki olarak doğru olanı gerçekleştirmektir. Şimdiye kadar çizilen tabloda rasyonel kişinin, refahı maksimize eden eylemi seçeceği savunulabilir. Fakat analizler daha derinleştğinde karşımıza fazlaca problem ve bu problemlerle başa çıkamayan bir faydacılık biçimi çıkmaktadır.

Öncelikle bu problematik duruma, normatif bir teori olan faydacılığın genel çerçevesinde bakmamız gerekmektedir. Önceki bölümde yer verdiğimiz gibi Brandt’e göre normatif etiğin en önemli problemi, ahlaki bir yükümlülük konusunda sonuççu (*Result*) ve biçimci (*Formalist*) teoriler arasında seçimdir (Brandt, 1959: 380). Bu

doğrultuda çözülmesi gereken mesele, ahlaki yükümlülük için “genelin/çoğunluğun refahı/faydası” ilişkisidir. Öyleyse odaklanacağımız nokta, evrensel normatif bir teori olma iddiasında olan faydacılık ve onun ilk biçimi olan eylem faydacılığıdır. Faydacı ve dolayısıyla eylem faydacı teorisinin doğru olup olmadığına dair sorgulamalarımızı, onların yükümlülük veya ödev bildiren ifadelerinin niteliklerine yönelik bir soruşturma ile sürdürmeliyiz. İlk olarak insanların mümkün en yüksek iyiyi veren eylem dışındaki bir eylemi yapması ödev olamaz veya en yüksek iyiyi yapması yanlış görülmez ve herkes için fazla miktarda iyiyi istemek, ödevi temellendirmek için yeterli görülebilir; ikinci olarak faydacılık, faydacı olmayan yükümlülükleri içeren kapsamlı ve detaylı kuralların olma ihtimalinin zayıflığını, kendi kurallarının kapsamlı ve tutarlı olması nedeniyle bilir (Brandt, 1959: 385-386). Şu halde ilk adımda faydacılığın sunduğu ilke ve ödevlerin haklı bulunması, ikinci adımda ise bu haklılığının yine faydacılık tarafında farkında olunması onu öteki ahlak anlayışları karşısında belli bir noktaya konumlandırmakta ve belki de muhafaza etmektedir. Faydacının yapacağı bu etkili ve güçlü temellendirmeler, onun görevini ya da yükümlülüklerini neden yapması gerektiğine dair geçerli açıklamaları verirken faydacı olmayanlar için bu temellendirmeler herhangi bir geçerliliğe sahip olmayacaktır. Bu temellendirmeler elbette faydacılığı destekleyen olumlu ifadelerdir. Fakat etraflı bir temellendirme için olumsuz olduğu iddia edilen problemler de ele alınması gerekmektedir. Bunun için Brandt, eylem faydacılık ile ilgili sorunlu denebilecek durumlarla konuya giriş yapar.

Ahlaki yükümlülük ya da ödevlere dair problemleri, eylem faydacılık genel başlığı altında ikiye ayırdığı hazcı ve ideal faydacılık çerçevesinde çözümlenmeyeceğine bakan Brandt, eylem faydacılıktaki zorluklara değinir. Bu nedenle eylem faydacılığın ne olduğunu açıklarken ona dair bir problem ile başlar. Ona göre eylem faydacılıktaki problem şu iki yorum ile ortaya çıkar: Bir kişinin ödevi, ya gerçekleştirebileceği diğer eylemlerin sonuçlarıyla kıyaslandığında, maksimum kendinde değere sahip olan eylemi gerçekleştirmektir ya da mevcut kanıtlara dayanarak muhtemel maksimum kendinde değeri olan bilinç durumu üreten eylemi gerçekleştirmektir (Brandt, 1959: 381). Brandt bu iki yorumdaşunu sormaktadır: Bir kişinin ahlaki ödevi, yapabileceği diğer eylemlere kıyasla faydayı maksimize edecek

olan mevcut eylemi seçmek mi yoksa maksimum faydayı temin etmesi beklenen muhtemel eylemi gerçekleştirmek midir?⁴⁶

Brandt, ilk yorumu tutarlılık ve yalınlık açısından uygun bulsa da daha şimdilik avantajlı görünen ikinci yorum ile eylem faydacılığı değerlendirerek şu formüle ulaşmaktadır: “Eğer A’yı yapmak, X’in yapabileceği bütün şeylerin arasında, beklenen maksimum net faydaya sahipse, o halde A’yı yapmak X’in objektif görevidir.” (Brandt, 1959: 381-382). İkinci yorumda anlaşıldığı gibi Brandt’e göre beklenen faydayı tespit etmek, alternatif eylemlerin muhtemel sonuçlarını, mevcut kanıtlar çerçevesinde değerlendirmek ile mümkündür. Bu beklenen fayda, en iyi sonucu veren ve dolayısıyla tercihimizi haklılandıran çerçevede belirlenir. Fakat bunu tespit etmek her tekil eylem ve sonuçlarını düşünürsek her zaman için kolay değildir. Öte yandan faydacı, olası eylemlerin sonuçlarının hem açık hem de belirsiz olanı hesabına katmalıdır (Brandt, 1959: 384). Öyleyse tek tek her alternatif eylem ve mevcut kanıtlar izinde muhtemel sonuç hesabının başarılı bir biçimde gerçekleştirileceği çok da ikna edici görünmemektedir. İşte eylem faydacılıkla ilgili esas problem, bu zeminden çıkmaktadır.

Atomistik bir teori olan eylem faydacılık Brandt’e göre ciddi manada mantıkdışı sonuçlara neden olmaktadır (Brandt, 1967c: 43). Bir eylemin ahlaki değerini tespit etmek adına ona alternatif olabilecek her eylemin sonuçlarını hesap ederek o eylemle kıyas yapmak oldukça maliyetli bir etkinlik olarak görünmektedir. Ayrıca söz konusu ahlak yasasının ahlaki faili harekete geçiren motivasyon, fayda ilkesini temsili bakımından yeteri kadar açık görünmemektedir. Bu doğrultuda alternatif eylemlerin mevcudiyeti, ahlaki eylemde bulunacak kişinin sürekli olası sonuçlara dair hesap yapmasına ve bilgi toplamak uğruna zaman harcamasına sebep olmanın yanı sıra eylem faydacılığı, ahlak yasası ile kişiye kazandırdığı motivasyonun kişisel çıkarı engellediğini savunsa da esasında ahlaki eyleme dair motivasyon veya suçluluk duygusunun yoğunluğu hakkında yeterli bilgi sahibi olmamızı sağlamaz (Brandt, 1979: 272). Sınırlı bilgi ve zamanda, tek bir eyleme alternatif olacak sınırsız olası eylemler zincirinin peşinden gitmek mümkün değildir. Bu durum elbette Brandt açısından eylem

⁴⁶Daha önce değindiğimiz *Objektif ve Subjektif* sonuççuluk ayrımının daha ileri noktalarda, eylemin doğruluğunun onun “mevcut/gerçek” (*Actually*) sonuçlarına ve “beklenen/mümkün” (*Probably*) sonuçlarına bağlı olması biçiminde bir ayırım ortaya çıkmaktadır (Driver, 2012: 99). Bu bağlamda bireyin tutum ve arzularını dikkate alması nedeyle *Subjektif* tarafta yer aldığı ifade edilen Brandt de faydacılık için mevcut olan ve kazanılması muhtemel olan fayda biçiminde iki ayırım yapmaktadır. Eylem faydacı formülün daha uygun ve kullanışlı bir yorumuna ulaşmak isteyen Brandt, elde edilmesi muhtemel olan faydanın, ahlaki failin eylem sonuçları hakkındaki kanaatine bağlı olarak ifade edileceğini belirtir (Brandt, 1959: 383).

faydacılık için inkâr edilemez bir problemdir. Öyleyse eylem faydacılıkta kişilerin, ahlaki eylemi gerçekleştirme motivasyonunun, hakikaten fayda ilkesini taşıyıp taşımadığını açık bir biçimde bilemeyiz.

Eylem faydacılıkta motivasyon ve yoğunluk düzeyinin, söz konusu ahlak yasasının benimsenmesinde hangi eylemler tarafından destekleneceği açık ve tam ifade edilen ahlak ilkelerine dair bütünlüklü bir bilgilenme ile bilinebilir mi? Brandt'e göre eylem faydacılık, kişileri bilgilendirdiği takdirde, eylemler hakkında gerçekleşen öğrenme sayesinde refahı maksimize etmeye yönelik motivasyon oluştuğu düşünülse de maksimum refahı umarak eylemde bulunmak kişinin yetersiz olma, yasayı yanlış kullanma ya da yanılma ihtimalleri nedeniyle refahın maksimize olacağını garanti edemez (Brandt, 1979: 273). Başka bir deyişle Brandt'e göre ilk bakışta bütünüyle rasyonel kişilerin toplumu için refahı maksimize eden bu ahlak yasasını kabul edeceğini düşünebiliriz, ama ahlak yasası ve failer arasındaki ilişkiden doğan uyumsuzluklar devam etmektedir. O halde burada kişilerin bilgi düzeyi ve eylemi gerçekleştirme motivasyonunun takibi konusuyla ilgili sorular belirmektedir. Öyleyse Brandt'e göre eylem faydacılığa dair birtakım avantajların varlığından söz etmemize rağmen onu savunmasız bırakacak dezavantajlar varlığını hala sürdürmektedir.

Brandt, olası dezavantajlardan bazılarını, muhtemel eylemlerin belirli bir durumdaki fayda ve zarar hesabı temelinde şöyle sıralar: Öncelikle bu hesap karmaşık ve kişisel çıkarı gözetken bir yapıya müsaittir (Brandt, 1979: 274). Bu problemi yine Brandt'in verdiği bir örnek olan "babası hasta ve zengin olan fakir bir adamın babasının ölümünü hızlandırmak" gibi bir görevi olup olmayacağına yönelik tartışmayla açıklayabiliriz. Hasta ve hayattan zevk alamayan bu yaşlı adamın mal varlığı, hastalığına dair bakım için tükenmekte ve mal varlığından pay vermediği için yoksul olan oğlu, faydacı teoriye göre babasının ölümüne neden olabilir gibi görünmektedir (Brandt, 1959: 387). Çünkü babasının ölümü ile para tükenmeyecek ve oğlu bu para ile refaha kavuşacaktır. Fakat bu durumu kabul etmek elbette şüphelidir, çünkü fayda hesabında insani değerler gibi farklı boyutları düşündüğümüzde oldukça acımasız bir sonuca varılmaktadır. Ayrıca kısa vadede oğul için kişisel çıkar bağlamında mutluluk görünse de uzun vadede refahın sağlanacağı konusunda da herhangi bir garantimiz yoktur. Nitekim para kısa sürede harcanabilir ve bitebilir ya da parası olsa da babasının hayatta olmaması oğul için daha büyük bir mutsuzluğa sebep olabilir.

Bu problem için gösterilecek ve mevcut faydaya karşı beklenen fayda arasındaki ilişkiye sıkıntıya değinecek diğer bir örnek söz vermekle ilgili olabilir. Ölümcül bir hastalığa yakalanan kadının hiçbir yakını olmadığı için kızının, çocuk bakım evine gitmesini istememesi üzerine size, kızına bakıp bakamayacağını sorduğunda ona bakmak için söz verdiğinizi varsayalım (Brandt, 1959: 388). Sözün tutulması gerektiği çoğunlukla ilk bakışta (*Prima Facie*) ödev olduğu için yerine getirilmesi gerektiği ifade edilir. Öte yandan eylem faydacılık sözün tutulmasını, beklenen fayda doğrultusunda onaylayacaktır. Eğer verilen sözü tutmak çok sayıda kişi için en yüksek miktarda fayda sağlamayacaksa sözü tutmamak gerekmektedir. Eylem faydacılık için buradaki problem, gerçek/mevcut yükümlülük ve uzun vadeli fayda hesabı arasındaki uyumsuzluğu görmezden gelmek ya da açıklayamamaktır (Brandt, 1959: 388). Örneğe göre verilen sözü tutmak ilk adım için mevcut bir ahlaki yükümlülüktür, fakat devreye giren fayda hesabı bu sözün bozulabileceğini hatta daha fazla fayda getirecekse mutlaka bozulması gerektiğini ifade etmektedir.

İkinci olarak hesabın karmaşıklığı, kişilerin refahı maksimize edip edemeyeceği konusunda şüpheli durumlar ve bu belirsizliğe neden olan farklı türde değerlerin yine eylem faydacı duruma göre fayda-zarar hesabı, çoğunlukla diğer insanların ne tür bir eylemde bulunacağını bilmeyi güçleştirir (Brandt, 1979: 275). Bu durumlar diğer kişilerin eylemlerini kestirebilme avantajından bizi mahrum bırakmaktadır. Toplum içerisinde gerçekleştirilecek olan fayda ilkesinin devamlılığı için kişilerin birbirinin eylemlerini tahmin edebilmesi ya da öngöründe bulunabilmesi ve bu çerçevede kendi eylemlerine yön vermesi gerekmektedir. Fakat görünen o ki birbirinin eylemini hesap edemeyen ve belirsizlik içerisinde kalan kişiler kendi eylemlerini ve fayda ilkesine göre düzenleyemez.

Üçüncü olarak eylem faydacılık Brandt'e göre tıpkı ilahi bir dindeki emirler gibi kişiler üzerinde baskıcı bir etkiye sahiptir (Brandt, 1979: 276). Bu mutlak ve baskıcı olan yasa, kişilerin eylemlere ilişkin motivasyonuna olumsuz müdahale edecek ve böylece eylemler faydaları açısından da arzu edilmeyecektir. Örneğin ülkesi savaş halinde olan kişilerin seferberlik konusunda ne yapabileceğini bakalım. Savaşta olan bir ülke, vatandaşlarından yaşam şartlarına ilişkin fedakarlıkta bulunarak ülkelerine katkıda bulunmalarını talep etmektedir. Faydacılık açısından bu eylemi gerçekleştirmek çoğunluğun faydasını sağlayacağı için mutlaka bir görevdir. Fakat bir kişinin fedakarlıkları yapmayı reddetmesini sefeberliği az, kendi refahını yüksek miktarda

etkileyeceğini varsayarsak kişinin refahının maksimize edilmesi durumunda genelin refahını da arttıracak ve eylem faydacılık için bu maksimizasyon bir ödev olarak kabul edilecektir (Brandt, 1959: 390). Bu durumda ilk başta kesin bir emirle bildirilen genelin refahına ilişkin görev tam tersine dönecektir. Öyleyse faydacılığın maksimizasyon emri, istisnalara yer vermeyerek ya da farklı olasılıkları hesaba katmayarak kör bir tutum sergilemektedir.

Öte yandan bir fedakarlık yapılacaksa bunun toplumsal eşitlik içinde yapılması gerekmekte, eğer eşitlik ilkesi sağlanamazsa bu durum fayda hesabını da olumsuz etkileyecektir. Eylem faydacı tezin, sosyal ve ekonomik adalet-yargı ile bağlantılı yükümlülüklerimiz olduğu konusunda çelişki gösterdiğini savunan Brandt'e göre herkes kendini bu faydacı ilke ile haklı çıkarıp eyleminin seferberlik üzerinde etkisi olmayacağını düşünürse bu durumda savaş herkes için felaket ile sonuçlanacaktır (Brandt, 1959: 389-390). Çünkü burada eylem faydacı, savaşı felaketle sonuçlandırmak gibi bir görevi kişiler için ahlaki görmektedir. Böyle bir durum elbette toplumda güvensizlik ve adaletsizliğe yola açacaktır. Eylem faydacılıkta odaklanılan toplam refahın maksimize edilmesi ahlaki bir yükümlülüktür, fakat refaha ilişkin eşit dağıtım da önemli bir konudur.

Eylem faydacılığın aşamadığı güçlükler apaçık ortadadır. O halde Brandt'in tanımladığı şekliyle bütünüyle rasyonel ve iyiliksever insanlar, eylem faydacı ahlak yasasını benimsemeye ikna edilemezler (Brandt, 1979: 277). Bu nedenle Brandt'in bu aşamadan sonraki hamleleri eylem faydacılığın eksiklerini telafi eden teorilerin olup olmadığını soruşturmak olacaktır. Buna göre öncelikle eylem faydacılığa benzer ve onun problemlerine alternatif biçimde karşımıza çıkan diğer bir monistik ahlak teorisi olan faydacı genellemeden söz eder. Brandt'e göre faydacı genelleme teorisi, herhangi başka bir eylem yerine gerçekleştirilmesini istediği ahlaki eylemin, benzer koşullarda herkes tarafından yapıldığında beklenen refahı uzun vadede maksimize etmesini beklemektedir (Brandt, 1979: 278).

Brandt diğer monistik ahlak yasası içeren teorilere sorduğu gibi faydacı genelleme için de bütünüyle rasyonel bir insanın bu teoriyi benimseyip benimsemeyeceğini sorgular. Benzer şartlarda aynı eylemi yapan kişilerden bahseden faydacı genelleme, bu eylemin olası faydayı en yüksek miktarda sağlamasını talep eder (Brandt, 1979: 280). Bu eylem ile aynı miktarda olası faydayı temin eden eylem, alternatif bir eylemdir. Öte yandan eylemi gerçekleştiren kişiyi yani failin

değerlendirmelerini veya içinde bulunduğu koşulları da dikkate aldığımızda daha ayrıntılı değerlendirilmesi gereken sonuçlar çıkmaktadır. Bu çerçevede faydacı genelleme bazen eylem faydacılıkla aynı çizgide ilerlese de eylem faydacılığa kıyasla daha belirgin dezavantajlar içermektedir.

Buna göre Brandt, faydacı genellemenin yarası çerçevesinde gerçekleştirilen eylemin koşullarına, alternatiflerine ve fayda-zarar durumlarının hesabına yönelik işlemlerin güçlüğünden; kişinin kendi adına rasyonelleşme eğiliminin azalmasından; koşullara göre eylemde bulunmaktan kaynaklanan belirsizlik ve bu muhakemenin karmaşıklığından ve son olarak kişilere daha fazla fayda getirisi olan eylemden başka seçenek sunmaması ile baskıcı özelliğinden bahseder (Brandt, 1979: 284-285). Söz konusu zorluklar monist olması bakımından hem eylem faydacılık hem de faydacı genelleme için devam etmektedir. Tüm bu güçlükler dikkate alındığında faydacı genelleme, eylem faydacılıktan daha avantajlı olmamakla beraber onunla aynı güçlükleri taşıyıp ilave olarak bazı açılardan da ondan daha problemlili durumlara yol açması söz konusudur.

Monistik olması dolayısıyla eylem faydacılıkla ortak tarafları olan ve yine eylem faydacılığın taşıdığı problemleri paylaşan faydacı genelleme hakkında birtakım değerlendirmelerinin ardından Brandt, kural faydacılığa geçmeden önce son olarak, eylem faydacılık ile karşıt görüşlere sahip olarak değerlendirdiği formalist teorilere değinir. Brandt bu noktada, eylem faydacılık ve yapısı itibarıyla onun karşısında olan teorileri birlikte ele alarak eylem faydacılığın taşıdığı eksik yönleri bir de bu açıdan bakmak ister. Brandt'e göre öncelikle formalist teoriler ahlaki yükümlülükler konusunda tek bir fayda ilkesini savunan eylem faydacılığın aksine eylemlerin doğru ya da yanlışlığıyla ilgili birtakım genel ilkeler ileri sürmektedirler (Brandt, 1959: 391). Formalist teorilere örnek olarak Bishop Joseph Butler ve D. W. Ross'u göstermektedir. Butler tarafından sunulan teoremin ahlaki yükümlülükleri veren ilkeler konusunda yeterli derecede kapsamlı ve açık olmadığı fakat Ross'un çağdaş formalizmini eylem faydacılık için başarılı bir alternatif olarak yeterli ilkeler sıraladığını ifade eder (Brandt, 1959: 392). Ayrıca Brandt, Ross'un görüşlerini kural faydacılığını açıklarken sık sık yararlanmakla birlikte onu, birçok noktada kural faydacılığından başarısız bulmaktadır.

Ross'un ilk bakışta (*prima facie*) ödev olarak tanımladığı bu yükümlülükler kişinin insanlarla ilişkiler ve kendisiyle ilgili birtakım durumlar karşısında görevini vermektedir. Bu ilk bakışta ödevler, çelişki yaratmadıkça ya da eylemlerde yanlış

neticelere yol açmadıkça mutlaka uygulanması, uyulması gereken yükümlülüklerdir ve bunlarla ilgili çıkacak olası problemlerde ikinci dereceden ödevler devreye girecektir (Brandt, 1959: 393). Brandt'e göre ilk bakışta ödevler birbiryle çatışabilir ya da mevcut durumla çelişki gösterebilir ve bu, ödevlerden hangisinin seçileceği konusunda probleme neden olmaktadır. Diğer yandan Ross'un ilk adımda yeterli gördüğü ilk bakışta ödevler eğer bir çatışma ya da çözemediği, yetersiz kaldığı bir problemle karşılaşırsa ikinci derece ödevler ile sunduğu çözüm önerisi de yine Brandt tarafından yetersiz bulunmaktadır. Çünkü ilk bakışta ödevlerdeki olası çatışma durumu bu defa ikinci derece ilkelerin nasıl bilineceği veya nasıl tespit edileceği hususunda devam etmekte ve bu sebeple problemler ikiye katlanmaktadır.

Brandt'e göre formalist bir teoriden, eylem faydacılığın yetersiz argümanlarına karşı eksiksiz bir ahlaki ilkeler sistemi sunması beklenmemekle birlikte ilk bakışta ödevlerin taşınması gereken tüm nitelik ve istisnaları konusunda ve mevcut ilkelere ek olarak hala eklenebilecek ilkelerin varlığı konusunda şüpheler de devam etmektedir (Brandt, 1959: 394). Diğer taraftan hem faydacı hem de formalist teorideki probleme yol açan durumlar aynı nedenden kaynaklanmaktadır. Formalist teorilerin de problemlerle başa çıkmadaki yetersizliği ve eylem faydacılığa karşı eş düzeyde çaresizliği faydacılığın farklı türlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Özellikle ideal faydacılıkta eylem sadece bazı şeylerin kendinde değeri olduğu ifadesi, kendinde değer konusunda karşılaşacağımız karmaşık durumda çıkarım yapmamıza müsaade etmez (Brandt, 1959: 395). Hangi eylemin en yüksek iyiyi vereceği ya da hangi ödevin öncelik taşınması gerektiği kararı, faydacılık ve formalizm arasında benzer problemi ifade eder.

Son olarak Brandt'in Evrensel Gayri-şahsi Plüraizm olarak adlandırdığı anlayış da ona göre eylem faydacılıkla ortak tezi paylaşarak onunla yakınlaşan bir teori olarak karşımıza çıkar. Tıpkı eylem faydacılık gibi doğru olanın en yüksek faydayı verecek eylemi gerçekleştirmek olduğunu savunup aynı zamanda kendinde değere sahip olanları gayri-şahsi durumlarla genişletilmesi ile de formalist ve eylem faydacılıkta ortak görüşleri paylaştığını görürüz (Brandt, 1959: 395). Başka bir ifadeyle eylem faydacı formül ve formalist ilk bakışta ödev birleştirilir ve böylece en yüksek iyiyi verecek eylem bizi, yapmamız gereken ödevde götürür. Eylem faydacılığın kendisi gibi bir monist ya da yine onunla benzer sonuçlara neden olan plüralist teorilerle telafi edilemeyeceği gerçeğiyle karşılaşan Brandt, artık yeni bir faydacılık olan kural faydacılıktan güvenilir bir faydacılık biçimi olarak söz etmeye başlar. Nitekim

Brandt'in savunduğu kural faydacılığın ideal ahlak yasası, eylem faydacılık gibi tek bir yasa değil, birçok yasa barındırmaktadır, çünkü ona göre monistik ahlak anlayışları, refahı arttırmakta çok ilkeliler kadar başarılı değildir (Brandt, 1979: 295). Monistik bir ahlak yasası olarak eylem faydacılığı, neden olduğu sorunlar ve sorunlara karşı çözümsüz kalması dolayısıyla güvenilir bir izlenim bırakmaktadır. Güvenilir bir faydacılık biçimi ise eleştirileri çözebilme veya onlardan uzak durabilme ve yeni problemlere neden olmama konusunda başarı göstermelidir. Öyleyse eylem faydacılık hakkındaki eleştirileri haklı bulmak anlamında kendisi de bir faydacılık eleştirmeni olan, öte yandan yeni bir faydacılık yorumu sunması bakımından da faydacılıkta önemli bir isim haline gelen Brandt, daha temkinli ve güvenilir bir faydacılık biçimi olarak kural faydacılığın veya "ideal ahlak yasası" vurgusuyla ideal kural faydacılığın nasıl temellendirileceğine yer verir.

3. 2. 2. Güvenilir Bir Faydacılık Biçimi Olarak Kural Faydacılık

Her bir eylemi kendi sonuçları bağlamında münferit olarak ele alan eylem faydacılığa yöneltilen eleştirileri dikkate alan faydacılar, faydacılığı yeniden düzenlemek istediler (Feldman, 2012: 94). Öyleyse kural faydacılığı, eylem faydacılığın yanıtlayamadığı veya çözüme ulaştıramadığı eleştirileri çözüme iddiasıyla ortaya çıkan ve faydacılığın daha başarılı olması umuduyla yeniden formüle edilen bir faydacılık biçimidir. Başka bir ifadeyle kural faydacılığın meydana gelmesine neden olan temel etken, eylem faydacılığın aldığı eleştiriler ile çoğunlukla baş edememesidir. Dolayısıyla kural faydacılığın temel iddiası bu eleştirileri nihayete erdirmek olacaktır. Bu doğrultuda Feldman'a göre kural faydacılığın formülasyonunun ardındaki güdü şöyledir:

"Fayda açıkça ahlaki anlama sahiptir. Fakat yalnızca münferit eylemlerin faydasını ele alırsak, kabul edilemez sonuçlara varırız. Dolayısıyla davranış "atomlar"ından ziyade genel davranış modellerinin faydasını dikkate almalıyız. Belli eylemlerin genel olarak yararlı modellere uydukları gösterilerek doğru oldukları gösterilecektir. Böylece münferit eylemlerin yol açtığı fayda miktarı ahlaki bakış açısından daha az anlam taşıyacaktır. Kurallar bu fikrin gelişimi açısından şu nedenle ilintilidir. Genel bir davranış modeli düşünmek istediğimizde, söz konusu modeli yalıtmayı zor bulabiliriz. Tüm eylemlerin ortak yanı nedir? Cevaplardan biri eylemlerin ortak özelliğinin, her eylemin uyumlu ya ken bir kuralı olduğudur. Örneğin her sözünü tutma eylemi, "eğer söz verdiysen, o sözü tutmalısın" genel kuralının bir örneği olarak görülebilir. Dolayısıyla kural faydacılığının genel modeli şudur: Münferit bir eylem ancak ve ancak doğru bir ahlaki kurala uygunsuz ahlaken doğrudur. Bir ahlak kuralı ise ancak ve ancak en az diğer alternatifler kadar fayda sağlayacaksa doğrudur" (Feldman, 2012: 95).

Kural faydacılığı inşa eden esas durum, eylem faydacılığa yöneltilen ve çoğunlukla çözümsüz kalan eleştirilerdir. Bu nedenle kural faydacılığı değerli kılacak

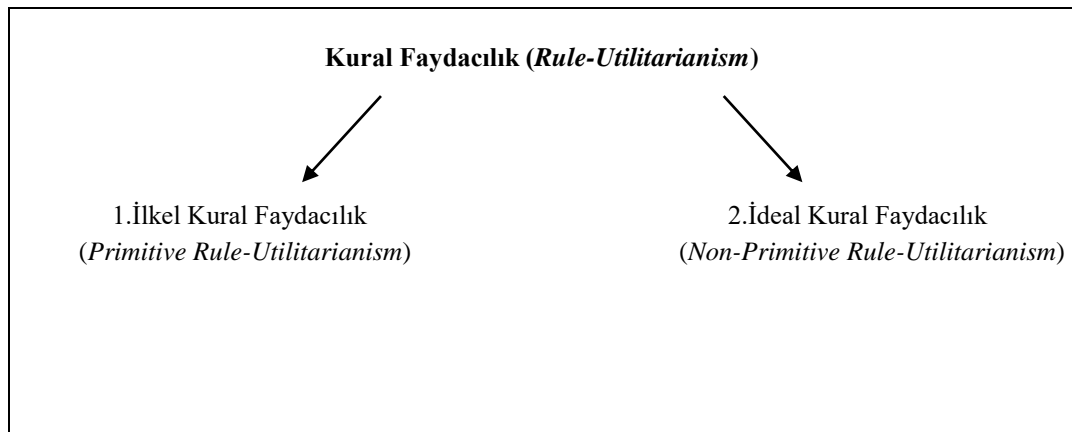
ve yüceltecek olan şey, bu eleştirileri karşılması ve eylem faydacılığa başarılı bir alternatif olmasıdır. Bunun için ise kural faydacılığının kurallara fayda yükleme işleminde veya faydayı kurallara tatbik etmekte tutarlı ve sağlam dayanaklar bulması gerekmektedir. Buna göre Feldman, kuralların fayda taşıması durumunu herkesin kurallara uygun eylemde bulunması ile ilişkilendirerek açıklar. “O halde bir kuralın faydasının çok olduğunu söylemek, eğer herkes kurala uyarsa, eylemlerinin toplu olarak epey fayda sağlayacağını söylemektir. Kuralların faydasına ilişkin bu sezgi uygunluk faydası kavramının arkasındaki temel fikirdir. Kabaca söylersek, bir kuralın uygunluk faydalılığı, herkesin kurala uyumlu ya da uygun hareket etmesinin sağlayacağı fayda miktarıdır” (Feldman, 2012: 94). Feldman’a göre uygunluk faydası aynı zamanda bir kuralın doğru olduğunu yani ahlaki olarak onaylanan bir durumu söylemenin de bir yoludur.

Kural faydacılığın ilk tanımlanan biçimiyle, eylem faydacılığa yakınlaşması ya da en azından onunla benzer nedenlere yol açması, kural faydacılığın da kendi içinde ilkel ve gelişmiş biçimde ayrılmasına neden olmaktadır. “İlkel kural faydacılığı bir eylemin ancak ve ancak gerçekleştiği durum için doğru bir kural tarafından gerekli kılındığı takdirde doğru olduğunu söyleyen öğretilerdir” (Feldman, 2012: 99). İlkel kural faydacılığı da tıpkı eylem faydacılık gibi fayda hesabını tekil durumlara dayandırarak atomistik bir tutum sergiler. Böylece Feldman’a göre alternatifleri arasında en fazla fayda kazandıran kurala uymamızı bildiren ilkel kural faydacılığı, yine en fazla fayda getiren eylemi seçmemizi ifade eden eylem faydacılığı ile uzanımsal olarak denk olduğu için eylem faydacılığın içerdiği problemler aynı şekilde ilkel kural faydacılıkta da bulunur (Feldman, 2012: 100-101-102).

Feldman’ın yukarıda ifade ettiğimiz savunularının kendisinin de belirttiği gibi David Lyons’ın “Faydacılığın Biçimleri ve Sınırları” (*Forms and Limits of Utilitarianism*) adlı kitabında daha ayrıntılı bir biçimde bulmamız mümkündür. Lyons, eylem faydacılığına alternatif olarak İdeal Kural Faydacılık olarak da karşımıza çıkan Brandt’in tarzında bir kural faydacılıktan önce ilkel kural faydacılık biçiminden söz eder. Buna göre o, kural faydacılığı ilkel kural faydacılık (*Primitive Rule-Utilitarianism*) ve ilkel olmayan kural faydacılık (*Non-Primitive Rule-Utilitarianism*) biçiminde ikiye ayırır (Lyons, 1965: 119).

Lyons’a göre kural faydacılığı, eylem (basit) faydacılık karşısında başarılı olduğunu göstermek için faydacı genelleme biçimlerine eşdeğer çerçevede

gelişmediğini göstermesi gerekmektedir ve bunun için de kuralların sınırsız faydacı genellemeye dayanmasına engel olmak için özel şartlara ihtiyaç vardır (Lyons, 1965: 133). Özel şartlarla sınırlandırılan kurallar, başarılı bir kural faydacılık biçimi için vazgeçilmez olacaktır. Bu çerçevede başarılı bir kural faydacılığına örnek olarak Brandt'in ideal kural faydacılığı gösterilebilir. Fakat Brandt de ideal kural faydacılığını geliştirirken onu, eylem faydacılık ile aynı sonuçlara yol açan yanıltıcı kural faydacılığından ayırt etmeye çalışır. Buna göre ilkel olmayan ya da ideal kural faydacılık eylemleri, kendi basit ya da genelleştirilmiş faydaları temelinde değerlendirmeyip, kuralların eylemler hakkında söyledikleri çerçevesinde doğru ya da yanlış olarak tanımlanırlar (Lyons, 1965: 140).



Şekil 4. Lyons'ın Kural Faydacılıkta Brandt'i Dikkate Alarak Yaptığı Ayrım

Elbette ilkel olmayan kural faydacılık biçimi olan İdeal Kural Faydacılık, ilkel kural faydacılığa göre daha gelişmiş olacağı için daha fazla sorunu çözen ve eleştirilere daha etkili yanıtlar veren bir kural faydacılık biçimi olacaktır. Bu çerçevede Brandt'in ideal kural faydacılığı hakkında daha geniş açıklamalar yer vermeliyiz. Brandt, eylem faydacılığının ahlaki açıdan uygun olmayan sonuçları olduğunu görür ve bu nedenle kural faydacılığın sağlam bir biçimini ortaya koymaya çalışır (Feldman, 2012: 102-103).

Brandt, faydacılığın fazlaca eleştiri aldığı ve bu eleştirilerin birçoğunun karşılanamadığının bilincinde olan ve faydacılığın ilk biçimi olarak eylem faydacılık ile eleştirileri çözmekte başarı kazanılamayacağını düşünen bir faydacıdır. Bu bilinçle yola çıkan Brandt'in ilk hedefi elbette eleştirilere karşı dirençli ve belki de onları çözüme kavuşturacak bir faydacılık türü geliştirmektir. Nitekim bu hedefini, 1963 yılında kalame aldığı ve kural faydacılığını şekillendirmesinde büyük ölçüde katkısı olan makalesinin girişinde şöyle ifade eder: “Bu makale, belirgin ve yıkıcı itirazlara açık

olmayan bir tür faydacı etik teoriyi oldukça kesin bir şekilde formüle etme girişimidir” (Brandt, 1968: 143). Fakat etik bir teori olarak tartışmaların ve sürekli devam eden yeniden değerlendirmelerin odağında olan faydacılıkta, yeni bir tür ile güçlü ve çeşitli eleştirilerin tamamının ya da tamamına yakının üstesinden gelmenin de kolay olmayacağı açıktır. Fakat şu da bir hakikattir ki eylem faydacılığın bu eleştiriler karşısında kural faydacılığa kıyasla çözümsüz kalmaktadır. Öyleyse kural faydacılık ile eleştirilerin tamamının çözüme kavuşturulacağı iddia edilmemekle birlikte keskin ve bozguncu eleştirilerden olabildiğince uzak durulacağına iması yapılmaktadır.

Bu nedenle Brandt, kural faydacılığı formüle ederken onu öncelikle eylem faydacılık ile kıyaslayarak işe başlar. Kıyasının ilk tespiti ise monistik ahlak yasasını detaylandırırken ifade ettiği, eylem faydacılığın atomistik yapısına karşın kural faydacılığın organik bir yapıda olmasıdır. Eylem faydacılığı, tek bir eylemin doğruluğunu, onun sonucunda meydana gelen faydadan yola çıkarak belirlemesi sebebiyle atomistik, kural faydacılığı ise eylemin doğruluğunu bütün bir toplumsal tutumdan yola çıkılarak oluşturulan genel kuralların faydasına dayandırması sebebiyle organiktir (Brandt, 1968: 145-146). Bir önceki bölümde görüldüğü gibi eylem faydacılığın monistik yahut atomistik yapısı onu çeşitli sıkıntılara sürüklemektedir. Brandt, birkaç örnek ile bu sıkıntılı durumları daha açık hale getirmeye ve böylece bu sıkıntılardan kurtulan ya da uzak duran sağlam kural faydacılığını temellendirmeye çalışır.

Ona göre eylem faydacılığı bize şunları söyler: Eğer çimlerimizi biçmesi için bir çocuk ile anlaştıysak iş bittikten sonra vermek için anlaştığımız parayı daha iyi bir kullanım alanı bulamadığımız durumda parayı ona ödemeliyiz ya da maaşınızı daha iyi bir kullanım alanı bulmazsanız bu durumda onu aileniz ve kendiniz için kullanabilirsiniz (Brandt, 1968: 147). Bu örneklere göre eylem faydacılığın sıkıntısı, niteliği ne olursa olsun daha fazla fayda getirecek iyi bir alternatif bulunmadığı takdirde ikinci seçeneği yani çimleri biçen çocuğa söz verdiğimiz parayı verir ve maaşımızı ailemiz ve kendimiz için harcama seçeneğini uygularız. Bu ikinci seçenek olan durumlardan daha fazla fayda kazandıracığını tespit ettiğimiz bir eylemi gerçekleştirdiğimizde çimlerimizi biçen çocuğun ücretini ödemeyiz ya da maaşımızı kendimiz ve ailemiz için kullanmayız. İşte Brandt’in skandal olarak adlandıracağı bu sonuçlara neden olan eylem faydacılığına karşın kural faydacılığı bu problemleri çözmeye çalışacaktır.

Brandt bahsi geçen makalesinde kural faydacılığa değinmeden önce nesnel olarak ahlaki bakımdan doğru ve yanlış verdiği ifade edilen faydacılık ile ilgili bir takım güçlüklerden söz eder. Buna göre faydacılığın, hangi eylemlerin doğru ve yanlış olduğu hakkında evrensel bir ifade biçiminde sunulması ve bu doğru ve yanlış terimlerinin aynı zamanda birkaç anlamda kullanılması, dahası eylemin bu anlamlardan birkaçına bağlı olması durumunda onun doğru ya da yanlış olup olmadığını fayda ilkesi üzerinde tespit etmek güç olacaktır (Brandt, 1968: 148-149). Ahlaki eylemi niteleyen doğru ve yanlış, faydacı ahlak açısından bu eylemin fayda ilkesine uygun olduğunu ve olmadığını ifade etmektedir. Öte yandan ahlaki failin anladığı ve icra ettiği biçimiyle doğru ve yanlışın nesnel anlamı sorgulanabilir. Eylemin, fail tarafından gerçekleştirilirken bağlı olduğu çeşitli koşullar vardır. Bu nedenle her koşulun tespit edilemeyeceği, kişilerin eylemlerinde tam olarak nasıl harekete geçtiği bilinemeyeceği için fayda temelinden nesnel olarak doğru ya da yanlış ifade etmede sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmanın faydacılık biçimleri için katkı sağlayacağını uman Brandt, kural faydacılığın tarihsel arkaplanı hakkında açıklamalarla devam eder.

Eylem faydacılık ifadesi, kural faydacılığın doğuşu ile birlikte, klasik faydacı kavrayışı, yeni gelişen faydacılık biçiminden ayırt edebilmek için ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle her iki adlandırma da çağdaş ifadelerdir. Eylem faydacılık adının son zamanlara dayanmasına karşın elbette faydacılığın ilk biçimi olması bakımından kökleri eskiye dayanır. Öte yandan Brandt, kural faydacılığının da İlkçağa kadar dayanabileceğini savunur. Brandt'e göre açıkça eylem faydacılık için alternatif olarak tanımlanmış olmasa da kural faydacılığın izlerini on dokuzuncu yüzyılda Mill, John Austin⁴⁷ ve belki de Antik Yunanlıların hukuk ile ilgili tartışmalarında görmek mümkündür (Brandt, 1959: 396).

Kurallarla kimlik bulan kural faydacılığın, kurallara vurgu yapan çeşitli görüşlerden ilham aldığı aktarılır. Yine Brandt'e göre kural faydacılığın geçmişi, yasalar konusunda faydacı tutumu nedeniyle Epikuros'a kadar geri götürülebilirken, Berkeley'in *Passive Obedience* (1712) adlı eserinde de mutluluğun maksimize edilmesi için olan "Tanrısal yasalar" ifadesinden "Tanrısal"ı çıkardığımızda ve son olarak elbette Mill'in faydacılığında kural faydacılık için bir zemin kurulduğunu ifade eder

⁴⁷ John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832) adlı eserinde hukuk üzerine yoğunlaşırken fayda ilkesi hakkında konuşmanın yasalar için gerekliliği ve uygunluğundan söz eder (Ayrıntılı bilgi için bkz: John Austin, 1995, *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge University Press, Cambridge, 58-76). Bu nedenle Austin, kural faydacılık türünden bir faydacı olarak yorumlanır.

(Brandt, 1983: 38). Bununla birlikte o, daha çok kural faydacı olarak yorumladığı Mill'den etkilenmektedir. Brandt, Urmson'un "*The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill*" makalesinde, Mill'in kural faydacı olarak yorumlanması görüşünden yola çıkarak ahlaki kurallara dair toplumda kabul gören ahlaki kurallar ve tanınması nihai sonu destekleme ihtimaline sahip doğru ahlaki kurallar şeklinde iki yorum getirilebileceğini ifade eder (Brandt, 1968: 154).

İlk yorum Brandt'e göre kuralların nasıl kabul görüldüğü, nasıl uygulandığı ya da onların yeterliliği konusunda birçok probleme yol açmaktadır. Bu nedenle o ikinci yorumu izlemekten yanadır. İkinci yorum izinden giderek yaptığı tanım ise 'bir eylem, tanınması halinde en iyi sonuçlara neden olacak kurallara dayanıyorsa doğru kabul edilir' şeklindedir, fakat Brandt bu yorumun, faydayı en yüksek seviyeye çıkararak ahlaki kuralların, gerçekleşmesi ya da ihmal edilmesi zararlı olacak eylemlere yol açabileceği gerekçesiyle eleştirilebileceğini ifade eder (Brandt, 1968: 158). En iyi sonuçları veren kurallara (*optimific rules*) dayalı olan eylemlerin kesin bir biçimde ahlaka uygun eylem olarak tanımlanması, kuralların yukarıda tanımlandığı biçimde sonuç vermemesi ya da olağanın dışına çıkma ihtimali değerlendirilir. Fakat Brandt'in açısından bu eleştirinin önüne geçilebilir, çünkü ona göre; "Ahlaki bir kurala sahip olmanın ciddi bir konu olduğunu unutmamalıyız, çünkü ahlaki kurallar, davranışı, tercih ve özgür karar alanından çıkarır. Böylece, belirli bir ahlaki kuralın tanınmasının iyi sonuçlara sahip olması için, tanınmanın faydaları, özgürlüğü kısıtlamanın değerinden ağır basmalıdır" (Brandt, 1968: 158). Şu halde Brandt'e göre eğer bir ahlak yasasını rehber edinmeye karar verdiksek onun etkili bir biçimde gerçekleşmesi uğruna bazı tavizler vermek ya da bazı avantajları gözden çıkarmak gerekmektedir.

Brandt doğru anlaşılacak bir kural faydacılık biçimini göstermek için öncelikle onun yanlış anlaşıldığı hatalı bir biçimini göstermek ister. Hatalı biçimleri ayıklayarak kural faydacılığı doğru bir biçimde anlamak ve anlatmak Brandt'in temel endişesidir. Bu hatalı biçim ona göre eylem faydacılık ile aynı sonuçlara yol açmasından kaynaklanmaktadır. Eylem faydacılık ile benzer tek bir nokta, her ne kadar yeni bir yorum olursa olsun onu eylem faydacılıkla aynı yola sokacaktır. Bu sebeple mutlaka hatalı biçim olarak adlandırılmalıdır. Eylem faydacılıkta vurgulanan eylem yerine bu formülde de kurala yer verilmektedir. Fakat yine beklenen şey, en iyi sonucu temin edecek olanı seçmektir. Başta kabul edilebilir gibi görünen bu formül, eylem faydacılık ile benzer kadere sahip olduğu için hatalıdır. Çünkü bu görüş çerçevesinde Brandt'e

göre doğru olduğu kabul edilen kurala uygun eylem de doğru kabul edilir ve herkes için en iyi sonucu elde etmemizi sağlıyorsa her halukarda kurala göre eylemde bulunulması gerekir (Brandt, 1968: 161). Başka bir ifadeyle Brandt'a göre en iyi sonucu verecek ahlaki kural, bir bakıma eylem faydacılıktaki gibi en iyi sonucu temin edebileceğimiz eyleme karşılık gelmektedir.⁴⁸

Bu şekilde tasarlanmaya çalışılan bir kural faydacılığın eylem faydacılıkla aynı neticelere varması dolayısıyla faydacılık için eleştirileri karşılayabilecek alternatif bir tür olarak sunulması mümkün olmayacaktır. Bu sebeple kural faydacılık, Brandt'e göre daha sağlam bir şekilde temellendirilmelidir. Buna göre ikinci bir yaklaşım geliştirmeye çalışan Brandt, öncelikle ortalama zekâyâ sahip insanların öğrenebileceği ve inanabileceği düzeyde ahlaki kurallardan söz eder. Bu ahlaki kurallara inanan ve öğrenen vicdanlı insanların onlara uygun eylemde bulunacağını düşünelim ve sonra bu eylemde kendinde değer olarak faydanın maksimize edildiğini de hesaba kattığımızda şu formül ortaya çıkmaktadır: Bir eylem, herkes tarafından tanınan ve kendinde değeri maksimize edecek öğrenilebilir kurallara uygun ise doğrudur (Brandt, 1968: 165). Brandt'in hedefi, nesnel olarak doğru ve yanlış olarak adlandırılan eylemlere temel oluşturan kuralların yine nesnel bir biçimde nasıl doğru ve yanlış olduğunu temellendirmeye çalışmaktır. Bu nedenle onun faydacılığında büyük önem taşıyan kuralların nasıl meydana geldiğini ve ne gibi özelliklere sahip olduğunu açıklamaya çalışır.

“Bu kural-faydacı ilkenin şart koştuğu koşulları tatmin edebilen “bir dizi kural” (doğru eylemlerin uyması gereken) hakkında daha net bir fikir edinmek için böyle bir dizinin muhtemelen sahip olacağı bazı genel özellikleri belirtelim. İlk olarak insan çıkarlarının çatışmasını içeren yineleyen durumlar için talimatlar veren kurallar içerecektir. Öyleyse, muhtemelen, W. D. Ross'un ilk bakışta ödevler listesine oldukça benzer kurallar içerecektir: Söz ve sözlemeleri yerine getirme hakkında kurallar, ailemize karşı borçlu olabileceğimiz gibi gönül borcu hakkında kurallar ve tabii ki diğer kişilere zarar vermeme hakkında ve bunun bizim için benzer bir zorluk yaratmadığı durumlarda diğerlerinin refahını desteklemek hakkında kurallar. İkinci olarak böyle bir kurallar dizisi önemsiz kısıtlamalar içermeyecektir; ne de, en azından çoğunlukla, tamamen tedbirli kurallar içerecektir. Üçüncü olarak kurallar çok sayıda olmayacaktır;

⁴⁸ Allan F. Gibbard ve Jordan H. Sobel, Brandt'in eylem faydacılık ile eşdeğer olarak ilan ettiği bu kural faydacılık biçiminin aslında hatalı bir yorum olduğunu savunarak bunu eleştirmektedirler. Gibbard, Brandt'in ifade ettiği eylem faydacılık ile aynı sonuçları veren kural faydacılık biçiminin örtüştüğünü varsayabileceğimiz dört durum sıralayarak Smith ve Jones adında iki kişinin eylemlerini konu aldığı örneğiyle esasında eylem ve kural faydacılığın uyuşmadığını gösterir (Gibbard, 1965: 213-214). Çünkü eylem faydacılık, eylem durumuna göre en iyi sonucu verecek olan eylemi seçerken, kural faydacılıkla ise eylem en iyi sonucu veren kural bağlamında bir işleyiş vardır. Brandt'in bu indirgeyici tutumunu bulanık ve hatalı bulan Sobel'e göre ise diğer ahlaki failerin gerçekleştireceği eylemler, eylem faydacılığın ilkeleriyle ilgiliyken kural faydacılığında böyle bir durum yoktur (Sobel, 1968: 163-4). Öyleyse kural faydacılık, belirli bir duruma dair tüm koşulları dikkate alması ve genelleştirilmiş fayda çerçevesinde eylem türünü tanıma eklenmesi durumunda eylem faydacılığa dönüşecektir (Wall, 1971: 93-94).

sıradan insanların onları öğrenme yeteneği tarafından sayı için üst sınır belirlenir. Dördüncü olarak böyle bir kurallar dizisi katlanılmaz talepler içermeyecektir; çünkü onların içerilmesi yalnızca ahlaki ödevin itibarını sarsmaya neden olacaktır. Beşinci olarak en iyi sonuçlara sahip olan kurallar dizisinin benimsenmesi çok fazla takdir yetkisine bırakılmaz. Sıradan insanların mükemmel bir biçimde iyi ayırım yapamadıkları gerçeğine ve ahlaki olarak mükemmel olmama gerçeğine taviz verecektir, sıradan vicdanlı insanlar çıkarlarına uygun düşen bir ahlaki kuralı kötüye kullanma eğilimine sahip olacaktır (Brandt, 1968: 166-167).

Öncelikle Brandt, kural faydacılığında çokça ilham aldığı Ross'un İlk Bakışta Ödev (*Prima Facie Duty*) kavrayışına benzer şekilde insani çıkarların çatışmalarını içeren birtakım temel durumlara dair kurallardan söz eder. Daha önce eylem faydacılıkla formalist teorileri kıyasladığı esnada formalist bir teori olarak Ross'un görüşlerini yeterince açık bulmayan Brandt, kural faydacılıkta kuralların taşınması gereken özellikleri sıralarken temel ödevleri bildirmesi açısından ilk adımda gerekli, fakat tek başına yetersiz olan "ilk bakışta ödev"lerden söz eder. Buradaki amacı temel olarak ifade edilebilecek ödevlerle kurallar için genel bir çerçeve çizmektir. İkinci olarak bu kurallar basit veya tedbir amaçlı kısıtlamaları içermez. Çünkü ahlaki meseleler Brandt'in altını çizdiği üzere ciddi meselelerdir. Çeşitli konularda önlem bildiren kurallar ahlaki kuralları meşgul etmemelidir. Öyleyse ahlaka dair her kuralın ahlaki ciddiyeti taşınması bakımından daha önemli ve belirgin olmalıdır.

Üçüncü olarak kuralların niceliksel sınırı sıradan insanların öğrenme kapasitesine bağlıdır. Fazla sayıda kuralın daha verimli olacağı ya da daha az kuralın yetersiz kalacağı savunulamaz. Burada önemli olan kuralların muhatabı olacak kişilerin kuralları anlama ve uygulama kabiliyetidir. Dördüncü olarak kurallar, ahlaki yükümlülüğün itibarını düşürecek katlanılmaz taleplerde bulunamaz. Yani ahlaki kurallar, kişilerden yapamayacakları veya yaparken zor durumda kalacakları eylemler talep ederse bu yine ahlakın ciddiyetine zarar verir. Ve son olarak ise en iyi sonuçlara sebep olan kuralların benimsenmesi kişilerin takdirine bırakılmaz. Yine sıradan insanların ahlaki eylemlerde hata yapma ve çıkarlarına yenik düşme ihtimalinin yüksek olma durumu dikkate alınırsa kuralların icrasını bu insanların takdirine bırakmak elbette ahlaki ehemmiyet zedelenecektir. Sonucunda, en çok sayıda kişi için en çok miktarda fayda ya da refahın temin edilmesini sağlayacak eylemin izleyeceği kurallar, Brandt'in yukarıda açıkladığı gibi sıralanmaktadır. Ahlakın ciddiyetine ve ehemmiyetine vurgu yapan bu genel çerçevenin ardından kurallara esas niteliğini kazandıracak olan detaylara geçer.

Kuralların niceliksel durumunu, toplumda hemen her kesimden insanın kavrayabileceği kapasiteye bağlayan Brandt için ahlaki yasaların ya da ahlaki kurallar dizisinin toplumun hemen hepsi tarafından anlaşılır, öğrenilir, uygulanır olması ‘nesnel olarak doğru olan eylem’in açıklanabilirliği açısından önemlidir. Elbette bir meslek grubu gibi belirli bir kesim için kurallardan söz edebilir, ama Brandt’in kural faydacılığı için tanıttığı bu kurallar, toplum içinde farklı kesimlere veya bir meslek grubuna özel olarak oluşturulmaz. Öyleyse topluluğun yapısına göre ahlak kurallarının niteliğini ortaya koymak kolay görülebilir. Bununla birlikte pratikte problemler çıkabilir ve her toplumda her kural aynı şekilde anlaşılıp uygulanamayabilir. Brandt bu durumu kural faydacılık için bir problem olarak görüp kusurlu bir toplum ve bireyler için ahlaki yasalar olarak değerlendirir. Bu nedenle ahlaki kuralların geçerli olduğu varsayımsal toplumda, insanların tamamen ortalama olarak vicdanlı olduğunu düşünmeyip aynı zamanda kusurlu olabileceğini de hesap etmeliyiz (Brandt, 1968: 171). Nitekim Brandt sıradan insanların, ahlaki açıdan mükemmel kavrayış ve icra yeteneğinin olmama ve ahlaki kuraldan sapma olasılığını daima göz önünde bulundurur.

Hem kusursuz denilebilecek derecede bir ahlak yasasının olma olasılığının düşüklüğü hem de yasanın muhatabı olarak ahlaki failden kaynaklı gelişebilecek birçok eksik tarafın olacağı açıktır. Fakat yine de Brandt, olabildiğince ideal yasalara sahip bir kural faydacılığın sunulabileceği iddiasındadır. Kural faydacılığın, bir eylemin doğruluğunu, ilgili eyleme dair kural ile belirlendiğini ifade eden (Brandt, 1967c: 43) Brandt, doğru eylemin, faydayı maksimize edecek kurallarla sınırlandırılması gerçeğini dikkate alarak bu problem çerçevesinde yeni bir düzenleme yapar. Bu düzenlemeye göre bir eylem, eylem esnasında, adil bir şekilde belirlenen ahlaki kurallarla uyumlu olduğu sürece, ahlaki bağlayıcılığı kendinde değeri maksimize edecek olan öğrenilebilir ahlaki kurallar dizisine uygunsuz doğrudur (Brandt, 1968: 172). Diğer bir ifadeyle ahlaki açıdan doğru bir eylem, failin entelektüel seviyesine uygun olan ve aynı zamanda elbette özü gereği iyi maksimize eden kuralları rehber edinendir.

Bir çözüm önerisi olma iddiasıyla doğan kural faydacılığın yanlış anlaşılması, hatalı ve eksik formüle edilmesi nedeniyle eylem faydacılıktan farkının doğru bir biçimde ortaya konulamaması çeşitli eleştirileri de beraberinde getirmektedir. Nitekim eylem faydacılık ile benzer sonuçlara sahip olan bir kural faydacılık daha önce de değindiğimiz gibi Brandt tarafından da eleştirilen bir konudur. Eleştiriler ve anlaşmazlıklar daima vardır, çünkü ahlaki sorunlar karmaşıktır (Brandt, 1944: 484) ve

aceleye getirilmeden konuşulması gerekir. Bu çerçevede Brandt'in aktardığı eleştirilerden biri de yukarıda işaret ettiğimiz herkesin öğrenebileceği ve herkes tarafından uygulanabilir kurallara yöneliktir. Bu eleştiriye göre, “Öğrenilmek için yeterince basit ve eylem faydacılığından farklı ve aynı zamanda yeterince kapsamlı ve ortaya çıkabilecek her durumda davranış talimatlarını vermek için kusursuz bir dizi tam kural fikri imkânsız bir hayaldir” (Brandt, 1968: 173).

Brandt, böyle bir zorluğu gözler önüne sermek için verilen sözü tutmak gibi bir örnekten yola çıkar. Ona göre verilen bir söz tutmaktan söz ederken bunu yapmanın bir yükümlülük olduğunu kastederiz, fakat bu eylemi gerçekleştirmeyi etkileyen birden fazla etken vardır. Bu koşulların hepsinin etkinlik derecesi kurallar dizisi ile ortaya konulamayacağını fark eden Brandt, ideal yasadan beklenebilecek kural sınıflarını tanımlamamız ve öğrenilmeye elverişli bu kuralları öğrenen kişilerin karşılaştığı ahlaki durumlarda makul çözümler getireceğini beklememiz gerektiğini bildirir (Brandt, 1968: 173-174). Başka bir deyişle bu etkenlerin hepsine mükemmel bir biçimde hükmetmek mümkün değildir. Bu sebeple hem bu karmaşık durumları açıklayan hem anlaşılabilir kadar basit olan hem de eylem faydacılıktan farklı olan bir kurallar dizisi oluşturmak oldukça zor görünmektedir. Bu durumda faydayı maksimize eden doğru eylemin arkasındaki dayanak olarak ideal ahlak yasası ya da kurallarından vaz mı geçeceğiz? Yukarıda da ifade edildiği gibi Brandt, kural faydacılığın ideal ahlak yasasından vazgeçmek yerine ideal yasanın kapsamına dair sınırlar belirlemeye çalışır. Bunun için de kural sınıflarıyla oluşturduğu çerçevenin içeriğini rasyonel ahlaki failin yetenekleri ile doldurur.

Brandt'in bahsettiği eksikliklerden kaçınmak için oluşturulacak ideal ahlak yasası elbette birden fazla düzeyde ilkeler içermesi beklenir. İlk ve en temel düzeyde, “aksi belirtilmedikçe” cümlesi ile sonlandırılan ve hangi durumlara göre nasıl uygulanacağı açıkça belirtilen, yine Ross'un İlk Bakışta Ödev'i ile benzer olarak kasti zarar vermeyin, sözünüzü tutun gibi aşına olunan ve yinelenen durumları içeren kurallar bulunur (Brandt, 1968: 174-175). Daha öncede belirttiğimiz gibi Brandt bu tür temel kurallarla genel çerçeveyi çizmek ister. Elbette eleştirilerin yanıtlanması ve problemlerin çözülmesi için sadece temel düzeydeki kurallar yeterli değildir. Çünkü Brandt'e göre “Eğer kural faydacı teori işe yarayacaksa, böyle kafa karışıklıklarının çözümünü sağlamalıdır” (Brandt, 1968: 175). Bu nedenle her ne kadar tüm problemlerimizi çözmesede ikinci düzeyde kurallara bakmamız gerekmektedir. İkinci

düzeyde yine Ross'un 'birine zarar vermekten kaçınmanın iyilik yapmaktan daha zorunlu olarak görüldüğünü' savunan ifadesine benzer şekilde, elde edilen bir iyilik karşılığında verilen zarardan önemli ölçüde büyük olmadıkça kimseye zarar verme biçiminde kurallardır (Brandt, 1968: 176). İkinci düzey kurallar, öncelik konusunda birbiriyle çatışma olasılığı olan durumlar için basit ve temel olan ilk kurallara göre daha detay içermektedir. Brandt ikinci düzey kurallar önerisini verimli bulmadığı için bir adım ileri gitmek ister ve ilk düzeydeki yasaların birbiriyle çatışması durumunu çözmek için hem ahlaki faile hem de yasaya önemli görevler yükleyerek artakalan kurallardan (*remainder-rule*) bahseder. Brandt söz konusu bu iki düzeydeki kurallardan, "artakalan kurallar"ın fayda temelinde açıklanabileceğini ve ahlak yasası tarafından tespit edilmeyen durumların yasayı, doğru bir şekilde kavrayan kişiler tarafından zorunluluk dereceleriyle bağlantılı olarak eylemde bulunabileceğini ifade eder (Brandt, 1968: 177). Öyleyse Brandt söz konusu iki düzeydeki kuralların bir çözüm önerisi sunmadığı ahlaki problemlerde "artakalan kural" kavramı ile çözüm önerisi sunmaya çalışır. Buradaki kural faydacı öneri, bilinen bir kuralla ilişkilendirilen ahlaki yükümlülükteki doğru dereceyi, çeşitli düzenlemelerin göreceli faydaları ve artakalan kuralın karmaşık durumların yargılarının faydaları tarafından belirlenmesidir (Brandt, 1968: 178). Özetle kural faydacılıkta kurallar, faydayı maksimize eden ve daima uygulanması gereken birinci derece kurallar ve en üst düzeydeki temel kurallar arasında çatışma çıkması halinde zararı engellemek için ikinci derece görevli kurallar biçimindedir. Ve son olarak artakalan kurallar ise kural yoksunluğu yaşamamız halinde faydayı maksimize edecek eylem için tercihte bulunmamızı sağlayan kurallardır. Diğer bir ifadeyle artakalan kurallar, ahlaken iyi eğitilmiş ve bilgili insanların yükümlülük duygusunu vurgulamak bakımından Brandt'in kurallar ile ilgili olası çatışma durumunda yaşanan zorluğu çözmek için önerdiği bir ifadedir (Simones, 2009: 58).

Kural faydacılıkta söz edilebilecek diğer bir güçlüğü değinen Brandt, bu durumun ise kendinde iyiyi maksimize eden kuralların, ahlaki failin ait olduğu toplumdaki bağlayıcılığı ve evrensel olarak bağlayıcılığı arasındaki ilişki ilgili olduğundan bahseder. Bu güçlük ile karşımıza çıkan "Failin Toplumu" kavramı, Brandt'e göre açıklanması zor ve formüllerde kullanımı etikte şüphe yaratabilir, çünkü - kural faydacılık, her ne kadar fayda ilkesinin temelini evrensel yapısından alıyor olsa da- bu kavram ile birlikte ahlaki eylemde bulunan failin eyleminin, bir toplum için doğru olurken başka bir toplumda yanlış olabileceği yahut evrensel yasaların farklı

toplumlarda farklı yorumlanması sonucu ortaya çıkacaktır (Brandt, 1968: 179-180). Öyleyse problem yaratan etken, kuralların evrensel mi yoksa toplumdaki topluma göre değişken⁴⁹ mi olduğudur. Öte yandan bir toplum için iyi sonuçlar doğuran ve başka bir toplumda kötü sonuçlara neden olan ahlaki kuralların mevcudiyetini, bazı kuralların evrensel olduğunu onaylamak şartıyla, kabul etmek mümkün görünmektedir. Toplum odaklı düşündüğümüzde, toplumdaki topluma farklılık gösterse de esasında evrensel ahlak kurallarının olduğunu, sadece bunların uygulamadaki farklılıklarından dolayı kuralların göreceli bir durum varmış gibi görülebilir. Fakat toplum ilişkilerinin çeşitliliği ve karmaşıklığı nedeniyle ahlaki bakımdan doğru eylemin kuralı olarak kendinde iyiyi maksimize eden ahlak yasasından söz etmek hem topluma ait birey açısından hem de evrensel ahlak ilkeleri bakımından kolay görünmemektedir (Brandt, 1968: 183).

Sonuç olarak Brandt'in vardığı nokta şunu ifade eder: Bir eylem, ahlaki eylemde bulunan failin ait olduğu toplumun tamamı tarafından tanınan kendinde değeri maksimize edecek öğrenilebilir kurallar dizine uygun olması halinde doğrudur (Brandt, 1968: 184). Öyleyse ahlak kuralları, en azından ilkelerin tanındığı toplumun tamamını ya da büyük çoğunluğunu kapsayacak biçimde ortaya çıkmaktadır. Öte yandan eylemin doğruluk sıfatını alması için uyulması gereken bu kuralların adil olup olmadığı, kişilerin çıkarlarıyla çatışan kurallara uyulması gerekçesi olarak refahın maksimize edilmesi ilkesinin yeterliliği ve son olarak ahlaki bir eylemde daima kural faydacı ilkeye göre karar vermenin gerekliliği Brandt için sorgusu devam eden meselelerdir (Brandt, 1968: 185). Brandt bu sorguya açık konuları, toplum ve bireye odaklanarak ele aldığı ahlak yasasından kural faydacılığı için önerdiği ideal ahlak yasasına geçerek cevaplamaya çalışacaktır.

Kuralların başarılı bir biçimde temellendirilmesi için hem olumlu ya da haklı hem de olumsuz ya da eleştirilebilecek yönleriyle ele almaya çalışan Brandt, bu konuda sarf ettiği gayretini artık başarılı bir ahlak yasasının nasıl olması gerektiğine bağlamak ister. Bunun için Brandt, iki bölüme ayırdığı *A Theory of the Good and the Right*'in ilk

⁴⁹ Brandt, toplumlarda değişen koşullar nedeniyle ahlak kurallarının göreceli olması durumunu, birçok filozof tarafından zararsız kabul edilebilecek bir tür rölativizm olarak kabul edilebileceğini ifade eder (Brandt, 1968: 179). Bu bağlamda iki farklı toplum için geçerli olan ahlak yasaları kültürel bağlamda görelilik kazandığı ifade edilebilir (Brandt, 2006: 369). Nitekim Brandt'in Hopi Yerlileri ile ilgili antropolojik çalışmasında ahlaki ilkelerin, ifadelerin, değerlerin veya yargıların yalnızca bu toplumda geçerli olanların ve farklı toplumlarla ortak olanların tespitine ilişkin yaptığı değerlendirmeler, *Ethics Relativizm* (Etik Görecelik) kapsamında değerlendirilebilir. Bu doğrultuda çalışma yapmış olmak onun gibi biri için etikte göreceliliği kültürel bağlamda hoş görmek tabiidir.

bölümünde çoğunlukla kendisi için arzu edileni konu edinirken ikinci bölümde ahlak ilkelerinin nasıl temellendirileceği ile ilgilenmektedir. Buna göre bir ahlak ilkesi ya da yasanın toplumsal bağlamda tanımını yapmaya çalışır. Ona göre toplumsal ahlak yasası (*Social Moral Code*) ait olduğu toplumdaki bireyler için doğru olanı ifade eder (Brandt, 1979: 164). Brandt, belirli bir topluma ait kişinin, toplumu tarafından onaylanan ve aktif bir biçimde uygulanan ahlak yasasına ya da kuralına sahip olduğunun iddia edilebilmesi için altı ilkeyi taşıması gerektiğini savunur.

Bunlar: İçsel Motivasyon, Suçluluk Duygusu ve Onaylamama, İnanılan Önem, Hayranlık ve Saygı, Özel Terminoloji ve İnanılan Haklı Neden olarak sıralanır.

1. İçsel Motivasyon (*Intrinsic Motivation*) ilkesine göre bir kişi, birtakım karakter özelliklerine ek olarak, başkasına verdiği sözü tutmama ya da ona zarar vermek gibi eylemlerde bulunma ya da bulunmamaya dair içsel arzu ya da kaçınma/tiksintiye sahiptir (Brandt, 1979: 165-166). İçsel motivasyon ilkesi, Brandt'in zihinsel düzey ile birlikte ahlaki failde ısrarla vurguladığı en önemli noktadır. Arzu ve kaçınma/arzu etmeme durumları, motivasyonların gücüne, birbiriyle ilişkisine ve gerekçelerine göre farklı derecelere sahip olabilirler. Bu içsel motivasyonlara örnek olarak iyilikseverlik ve vicdanlı olma gösterilebilir.

2. Suçluluk Duygusu ve Onaylamama (*Guilt-feelings and Disapproval*) ilkesinde kişinin ahlaka uygun olan eyleme yönelik içsel motivasyona uymadığında veya diğer kişiler tarafından onaylanmama/kınanma durumlarından hissedilen suçluluk ve pişmanlık ifade edilir (Brandt, 1979: 166-167). Suçluluk ya da üzüntü hissetmek, içsel motivasyonun eyleme geçirilmesi yani iyiliksever ve vicdanlı olmak için destek verici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum da yine kişinin ahlak yasasının onayladığı eylemleri yapmak için gerekli olan içsel motivasyona uymaması halinde kendi içinde yaşadığı suçluluk duygusunun yanı sıra ait olduğu toplum tarafından gördüğü kınanma tepkisiyle rahatsızlık yaşar. Böylece suçluluk duygusu, toplumsal boyutuyla birlikte ikiye katlanır.

3. İnanılan Önem (*Believed Importance*) ilkesine göre motivasyon doğrultusunda gerçekleştirilen eylemler kişiler tarafından önemli olarak değerlendirilir (Brandt, 1979: 167). Nitekim Brandt, en başından beri altını çizdiği özü gereği arzu edilen ile birlikte kişinin de özü gereği arzu edilen şeye olan inancını ve

güvenini ifade etmek ister. İnanılan önemi etkileyen faktörler yine kişinin arzu ettiği veya kaçındığı durumlar ya da mevcut bilgi düzeyleri olacaktır.

4. Hayranlık veya Saygı (*Admiration or Esteem*) ilkesinde sıra dışı bir eylem için yüksek derecede motive olan kişiye karşı hissedilen duygu anlatılır (Brandt, 1979: 168). Bu eylem herkesin kolayca yapamayacağı bir eylem (*supererogation*) olduğu için toplumda kahramanlık olarak görülür. Bu nedenle saygı ve hayranlık uyandırır. Bu eylemlerin ayrımını yapan Brandt, onları yapmakta kişileri zorunlu tutmamakla birlikte yapmak isteyen kişileri de elbette özgür bırakır.

5. Özel Terminoloji (*Special Terminology*) ilkesine göre bireyler ahlak yasasına sahip olmak için motivasyonlarının uygulanması, ifadesi, eylemlerin sonuçlarını kavrama ve haz ve acı durumlarına dair kavrayış için özel terminolojiye ihtiyaç duyarlar (Brandt, 1979: 168). Kişilerin bilgi düzeyine uygun olan bu özel terminoloji ile toplum için inşa edilen ideal yasalar, kendi içinde kişiler tarafından kolay anlaşılma ve anlatılmayı sağlayarak geçerlilik ve yaygınlık konusunda başarı kazanacaktır.

6. İnanılan Haklı Neden (*Believed Justification*) ilkesinde ise yukarıda sıralanan tüm ilkelerin keyfi değil de haklı bir neden tarafından temellendirilmesi gerektiği düşünülür (Brandt, 1979: 169). Her ne kadar dini bir dayanağı sağlam ve haklı bulmasa da Brandt'in verdiği bir örneğe göre kişi, Tanrı inancı dolayısıyla bu ilkeler için haklı bir neden oluşturabilir. Fakat önemli olan şey bu ilkelerin, sistemli bir biçimde temellendiriliyor olmasıdır.

Brandt sıraladığı bu ilkelerle, bir ahlak yasasının geleneksel olarak bilgiye dayalı doğru-yanlış tasvirinden ziyade yasaya uygun eylemlerin içsel motivasyonları, arzu ve kaçınma durumları çerçevesinde duygulara işaret eder (Brandt, 1979: 170). Bu nedenle entelektüalist gelenek olarak adlandırdığı bu anlayışta eksik gördüğü kişinin motivasyon durumu ve duyguları ile ilgili eksikliği tamamlamış görünür. Fakat geleneksel anlayış, bilişsel durumları ön plana alırken ikinci planda gördükleri duygusal durumları verilen tepkiler olarak değerlendirir, çünkü duyulan suçluluk ya da pişmanlık öncelikle yapılan eylemin düşüncesine dayanır, eylemin yanlış olduğuna değil (Brandt, 1979: 171). Ama Brandt'e göre hem eylemin düşüncesi hem de hissettirdiği duygu için yüklem olan "yanlış" aynı şeyi ifade eder.

Kişileri analiz etmemizi kolaylaştıracak bu altı koşul sayesinde toplumun da ahlak yasasının niteliğinin anlaşılması kolaylaşacaktır. Toplumdaki kişilerin taşıdığı bu ortak özellikler, onlardan meydana gelen toplumun ahlak yasasında da ortaklık yaratacaktır. Böylece Brandt'e göre bireylerin ahlak yasaları, ait olduğu toplumda büyük ölçüde bezerlik taşıyacaktır (Brandt, 1979: 172). Kişilerden yola çıkarak ulaştığımız genel ahlak yasası toplumlardan hareketle de genelleştirilerek evrensel yasalar olduğu iddia edilebilir. Nitekim bireylerde gözlemlenebilir eylemleri ortak duygulara ve zihinsel durumlara dayandırarak temellendiren Brandt'in bundan sonraki iddiası bu yönde olacaktır. "Bireysel ahlak yasalarının benzerliği veya örtüşmesi, en az bir kişinin ahlaki yasasının emrettiği veya yasakladığı her türlü eylemi listeleyerek ve sonra listedeki maddeleri o toplumdaki bireysel ahlaki yasalarda görünme sıklığına göre düzenleyerek, belirli bir toplumun 'ahlak yasası'nı tanımlamamıza izin verir. Öyleyse yetişkinler arasında esas itibarıyla evrensel olan öğeleri seçebilir ve onlara "toplumsal ahlak yasası" adını verebiliriz" (Brandt, 1979: 172).

Toplumsal ahlak yasasının özelliklerinin daha iyi ayrıt edilebilmesi ve anlaşılabilmesi için ceza hukuku ile benzer ve ayrı yönlerine değinen Brandt, öncelikle benzer noktalara bakar. Buna göre her ikisi de insanların eylemlerini kontrol etmeyi hedefleyen kurallar içermekle birlikte ceza hukukunda, kişinin görevinden başka bir eylemi yapmasını destekleyen ilke olmadığı gibi eylem motivasyonu olarak da öncelikle ceza kullanılır (Brandt, 1979: 172-173). Kurallar insanların eylemlerini doğru ve yanlış olarak nitelendirdiği gibi aynı zamanda onların arkasındaki nedenleri de dikkatlice inceleyen sistemlerdir. Kurallara sahip olmak bakımından benzer olan ceza hukuku ve toplumsal ahlak yasaları bu kurallara itaati sağlamak açısından ayrılmaktadırlar. Ceza hukukunda kişinin ilkelere uymaktaki temel motivasyonu cezadan kaçınmaktır. Toplumsal ahlak yasasında eylem motivasyonu ise kişilerin içsel motivasyonları olan arzu ve kaçınma/tiksintilerdir. Ceza hukukunda karar alınarak eylemler yasadışı ilan edilebilir, fakat toplumsal ahlak yasası için aynı durum söz konusu değildir ve son olarak ceza hukukunun yasadışı olarak ilan ettiği eylem herkes için kabul görmesi gerekirken toplumsal ahlak yasasında yanlış eylemin bireyler tarafından kabul görmeme ihtimali olabilir (Brandt, 1979: 173).

İçsel motivasyon ahlak yasalarında vazgeçilmez unsurlardır. Brandt'e göre bir birey ahlak yasasının kurallarını, kişilerin doğal tepki ya da eğilimleri olarak arzu ve tiksinti/kaçınma gelişimini içeren ilkeler ve klasik koşullanma ilkelerinden meydana

gelen “temel motivasyonlar” ve “suçluluk duygusu”na sahip olma eğilimi olmak üzere iki şekilde edinebilir (Brandt, 1979: 174). Ahlak yasasını edinmede bir yol olarak klasik koşullanma, topluma ait diğer yasaların edinimi ve kurumlara aidiyette de etkili olduğu için, bunların, ahlak yasalarıyla benzer olduğunu iddia etmemize neden olabilir. Brandt’e göre toplumsal ahlak yasası ve topluma ait görgü kuralları ve gelenekler gibi kültürel özellikleri birbirine çok benzemekle beraber aslında ayırırlar (Brandt, 1979: 177). Çünkü toplumun kültürüne ait kurallar, o toplumun aile, din, eğitim gibi kurumlarına ait rollerin ve görevlerin kurallarıdır. Bu kurumların kendi içinde kendilerine özel işleyişleri vardır. Bu iki olgu, görevlerin kişilere sorumluluk yüklemesi ve kişilerin motive olma tarzı noktasında benzese de esasında ahlaktan ayırır ve ayrılması gerekir, çünkü kuruma dair durumlar o kuruma dahil olan üyeleri ilgilendir ve üyelerin bu kuralların haklı olup olmadığını değerlendirmesine gerek yoktur (Brandt, 1979: 178-179). Nitekim Brandt, kişilerdeki ahlaki yükümlülük ve diğer toplumsal kurumların motivasyonu ve uygulanması konusunda ayırım yaparak bir kurumun görevleri ve ahlak yasasının görevleri kapsadığı alan açısından farklı olduğunu kabul eder. Tam bilgili rasyonel insanı da bu çerçevede kültürden haberdar fakat ahlak kurallarında, din ve geleneklerden ayrıştırılmış vaziyette tasvir eder.

Yukarıda ifade edilen biçimde, bütün insanlar için geçerli, bir ahlak yasasından söz edilebilir mi? Brandt’e göre Ross bu soruya olumlu yanıt vermiş ve bunun için birtakım ilkeler sıralamıştır ve onun sıraladığı ilkeler dini ilkelere kıyasla daha evrenseldir (Brandt, 1979: 180). Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi Ross, Brandt için yeterli bir örnek değildir. Bu nedenle Ross’a kıyasla daha açık ve net olmaya çalışan Brandt, evrensel ve ideal bir ahlak yasasına dair birtakım özelliklerin altını tekrar çizer. Bir ahlak yasasını etkili kılan özellikler şu şekildedir: Toplumun entelektüel düzeyine uygun olmalı, kişiler için fazla düşünme-çıkarımda bulunma zahmeti yaratmadan sıklıkla meydana gelen durumlara dair aydınlatıcı olmalı, ahlak ilkelerini benimsemek için kullanılan yöntemlerde öğrenilemeyecek kadar çok öge içermemeli ve önemli konularla sınırlı tutulmalı, bireyin yapabileceği en iyi durumu dair bir direktif içermelidir (Brandt, 1979: 181). Özetleyecek olursak bu özellikler, kişilerin anlayabileceği düzeyde, pratikte kolay uygulanabilir, basit ve ciddi ahlaki meselelerde en yüksek fayda için komutlar içermelidir. Bir ahlak yasasında olması gereken bu özellikler çerçevesinde Brandt’e göre evrensel bir ahlak yasası mümkündür. Çünkü ona göre bir ahlak yasası elbette evrensel olması nedeniyle daha işlevseldir.

Ahlak yasasının sağlam bir temele sahip olması için haklılandırılması ya da gerekçelendirilmesi konusuna da değinen Brandt, bu temeli ahlak yasasının ne işe yarayacağı sorusu üzerinden inşa etmeye çalışır. Brandt daha önce rasyonel arzu ve eylemlerden bahsederken onların kişi için en iyi olanı ifade ettiğini hatırlayalım. Bu doğrultuda rasyonel bir kişinin yaşamak istediği toplumda hüküm sürmesini istediği ahlak yasası toplumun tamamı için mutluluk getirmelidir. Öyleyse Brandt bir ahlak yasasını, rasyonel bir kişinin seçimleriyle destekleyecek, temellendirecektir. Rasyonel kişi ise seçimini en iyi olandan yani toplumun tamamına yakını için refah veya fayda sağlayacak olan yasadan yana kullanır. Rasyonel temelde seçilen ahlak yasası Brandt için gerekçelendirme konusunda işaret edebileceğimiz en uygun noktadır (Brandt, 1979: 188). Bu rasyonel gerekçelendirme bir kişi için geçerlilik taşıırken diğer bir kişi için geçerli olup olmayacağı konusu Brandt tarafından, rasyonel olmanın ve eylemlerin arkasındaki motivlerin insanlardaki ortak doğadan beslenmesiyle açıklığa kavuşturulabilir.

Ona göre bir kişiye bir ahlak yasasının rasyonel olduğunu ispat ettiğimiz bir durumda kişi artık bu ahlak yasasını destekleme eğiliminde olur, yasaya uyumlu eylemde bulunmak ister, çıkarlarına dair çatışma durumlarında yasa çerçevesinde değerlendirme yapar ve genel olarak yasaya uymaya motivedir (Brandt, 1979: 186-187). Brandt tanımladığı rasyonel kişinin, ahlak yasasını kavrayarak çoğunlukla, hatta daima ona uygun eylemde bulunacağı ve ahlaka aykırı eylemden kaçınacağı konusunda son derece umutludur. Brandt'e göre bir ahlak yasasını destekleme eğiliminde, ahlak yasasının geçerliliğine ilişkin beklentiler, eylemler ve sonuçlar eşit biçimde dikkate alınır (Brandt, 1979: 190). Bu durum yasanın baştan sona tutarlı bir biçimde benimsenip kararlı bir biçimde sergilenmesi adına önemlidir. Bu bağlamda ahlak yasalarının bizzat tanımladığı ahlaki doğru ve yanlış tanımları konusunda da açıklık sağlanmalıdır.

Ahlaki yanlışın ahlak yasasına aykırı olan ve rasyonel kişi tarafından da tercih edilmeyen olduğunu savunan Brandt ahlaki doğrunun, kavramsal ifadede netleşmesi ve kişilerin ahlaki motivasyonlarının birbirine iletilmesi, tutumları yönlendiren düşünceye etki etmesi gibi önemli etkilerinden dolayı tanımlanması gerektiğini düşünür (Brandt, 1979: 193-194). Bunun için önce ahlaki bakımdan yanlış olanın ne olduğuna değinen Brandt'e göre ahlaki kurallar tarafından onaylanmayan eylemler ahlaki bakımdan yanlış ve kınanandır. Rasyonel kişi tarafından desteklenen ahlak yasasına aykırı olan ahlaki yanlış, rasyonel kişinin reddettiği ve onu gerçekleştirenleri kınadığı eylem, ahlak

yasasına uygun olan ahlaki doğru ise tasdik edilen, övülen ve rasyonel kişilerce tercih edilen eylemdir. Nihai olarak yine sözü rasyonel kişiye getiren Brandt, artık ona ve onun toplumuna ithafen inşa edilen ideal ahlak yasasının ve bu doğrultuda adlandırılan ideal kural faydacılığın üç önemli özelliğinden bahseder.

3.2.3. İdeal Ahlak Yasası (*İdeal Moral Code*) ve Özellikleri

Brandt, kendi savunduğu faydacılık biçimini eylem faydacılık ile aynı sonuca ulaşan ilkel ya da ilk biçimiyle ortaya çıkan kural faydacılıktan ayırt etmek için, *Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism* adlı makalesinde artık “İdeal” olarak adlandırmaya başlar. Dahası Brandt bu makalede kural faydacılığın, doğru eylemin, ideal kurallar veya toplumda geçerli olan kurallar doğrultusunda iki temel gruba ayrılabilirliğini ifade eder (Brandt, 1967c: 43). Elbette Brandt’in kural faydacılığı ideal kurallara uygun olan eylemlerin doğru olduğunu ifade edecektir. Bu sebeple onun kural faydacılığı “İdeal Kural Faydacılığı” olarak da adlandırılır.

İdeal kural faydacılığına gelmeden önce ilk gruba yani toplumca kabul gören kurallar doğrultusunda eylemlerin doğru olabileceğini savunan görüşe kısaca değinen Brandt, Strawson, Toulmin ve Diggs’ten yola çıkarak bu görüşün faydacılığa uygunluğuna ve savunularının haklılığına dair soruşturma yapmaya çalışır. Toplumda mevcut bulunan ve dolayısıyla kabul görmüş kuralların, ahlaki ödevler ve eylemler için yegâne kaynak olduğunu ifade eden ve Brandt’e göre kuralların din gibi kaynaklardan da etkilenmesi nedeniyle standardı karşılayacak yeterlilikte bir normatif teori olamayan bu görüş, A. MacBeath, Stephen Toulmin, John Rawls, P.F. Strawson, J. O. Urmson ve B. J. Diggs gibi isimler tarafından savunulmaktadır (Brandt, 1967c: 43-44). Bu görüşe göre toplum tarafından kabul gören, saygı duyulan ve olası bir çatışma durumunda faydayı maksimize etmesi için seçilen kurallar, doğru eylemler için esastır. Bu yönüyle ilk bakışta faydacılıkla da uyumlu görünmesine rağmen çeşitli inanç sistemleri tarafından etkilenmeye açık olması gerekçesiyle ayakları yere sağlam basan bir normatif teori olma koşulunu yeterince sağlayamadığı için Brandt tarafından kabul edilmemektedir.

Dini ya da batıl inanç gibi mantığa uygun olmayan kaynaklardan beslenme ihtimali olan toplumsal kuralların, ahlaki ödevler ve eylemlerin doğruluğunu ölçmesini açıkça bir tehlike olarak gören ve bunu normatif bir teori olarak açıklayamayacağımızı ifade eden Brandt, karşımıza daha makul bir alternatif ile çıkar. Bu makul alternatif

İdeal kural faydacılıktır. Toplumsal kanaate ve kişisel takdire bırakılmayacak kadar ciddi olan ideal ahlak yasası, Brandt'in ideal kural faydacılığına asıl kimliğini kazandıracaktır. İdeal Ahlak yasası için ikinci planda bir katkısı olan toplumda kabul edilmiş kurallar, bütünüyle reddedilmemekle birlikte ön plana da çekilemez. Toplumsal kurallar, İdeal kurallara uygun olduğu sürece onlar için bir başlangıç noktası olabilirler. Kural faydacılığın ideal biçiminde, ideal kurallar ile yani, belirli bir genel ahlaki kurala sahip olmanın faydası tarafından, eylemin ahlaki ölçüsü belirlenir (Brandt, 1967c: 45). Brandt'e göre İdeal biçimde, doğrudan olmamak koşuluyla toplumsal şartlar bazen duruma göre dolaylı olarak kurallarla ilgili olabilmektedir. Nitekim toplumsal etki, ideal ahlak kurallarının geçerlilik özelliğinde karşımıza çıkacaktır. Fakat geçerlilik ve onaylanırlık özelliklerinden önce kural faydacılığın ideal biçimini oluşturan ideal ahlak yasasındaki "İdeallik" özelliğine bakmamız gerekmektedir. Çünkü hem geçerlilik hem de onaylanırlık, ideal yasanın tanımından yola çıkılarak yapılmaktadır.

3.2.3.1. İdeallik (*İdeal*)

Brandt'in topluma yerleşik olan ve ideal olan kurallar biçiminde iki gruba ayırarak kıyasladığı ahlak kurallarında, onun kural faydacılığına esas karakterini kazandıran ve bu faydacılık çeşidini diğerlerinden ayırt eden kurallarına adını veren özellik "İdeallik" tir. İdeallik özelliğini karakterize eden şey ise eylemin doğruluk kriteri olan ilgili kuralın, faydayı maksimize etmesidir (Brandt, 1967c: 45). Fakat bu tanımın öncesinde Brandt'in kuralın fayda maksimize etme niteliğine dair çeşitli soruları bulunmaktadır. Bu sorulardan ilki faydayı maksimize eden kural, en iyi sonucu veren (*optimific rule*) nitelikte mi olmalı, yoksa kural daha az bağlayıcı bir zorunluluğu mu karşılamalıdır; ikincisi en iyi sonucu veren kural tercih edilecekse bu durumda bütün faydalar mı yoksa sadece acıyı minimuma indiren negatif faydalar mı hesap edilmelidir (Brandt, 1967c: 45-46)? İlk soruda kuralın, fayda ilkesi ile ilişkisinde kuracağı bağın niteliğine işaret edilmektedir. İkinci sorusu ise birinci ile bağlantılı olarak faydanın pozitif-negatif durumuna dikkat çeken bir biçimde gelişir.

İkinci ihtimali de değerlendirmekle birlikte Brandt'in bu seçenekler arasından tercihi, faydayı maksimize eden kuralın ideal olmasını sağlayacak olandan yanadır. O halde Brandt, birbiriyle bağlantılı olarak ortaya çıkan bu soruları negatif ya da pozitif fayda ayrımı yapılmaksızın her türlü faydanın hesap edildiği, faydayı maksimize eden kuraldan yana kullanarak yanıtlamaya çalışır (Brandt, 1967c: 46). Diğer yandan

Brandt'ın bu ayrımı yapmaktaki esas amacı, eylem faydacılıkta büyük bir problem ve eleştiri konusu olarak karşımıza çıkan her tekil eylemin sonucundaki faydaya ilişkin hesaptaki güçlüğe kural faydacılıkta düşmemek ya da kural faydacılık için bu problem ortaya çıksa dahi onu çözebileceğimizi göstermektir. Nitekim o kural faydacılığı inşasında temelde bu iddiayı kullanmaktadır.

Bu iki soru ile birlikte karşımıza “en iyi sonuçları veren kural teorisi” (*optimific rule theory*)⁵⁰ çıkmaktadır. Buna göre belirli şartlar altında ve belirli bir zamanda bir eylemde bulunmak ya da bulunmamak, bu şartlarda herkesin benzer eylemi gerçekleştirmesi halinde eylemden etkilenenlere, belirli zamandaki durumundan daha kötü hale getirmesi anlamında, zarar verecek olması, bu eylem ya da eylemsizlik durumunu yanlış yapmaktadır (Brandt, 1967c: 46). Bu tanımda önemli olan nokta, en iyi sonucu veren eylemi tespit etmek adına, her eylem veya eylemsizlik alternatifinin sonuçlarının, çoğunluk için maksimum fayda hesabının yapılması gerekliliğidir. Diğer bir ifadeyle seçilen ve vazgeçilen her eylem ve eylem kuralı, fayda hesabında mümkün olabilecek en iyi sonucu elde etmek için bütün olasılıkların değerlendirilmesi adına mutlaka dikkate alınır.

Bu durumda yukarıdaki teorinin ahlaki anlamda yanlış olarak niteleyeceği eylem türü şöyledir: Eğer ifade edilen zamanda ve koşullarda yapılmaya karar verilen eylem⁵¹, insanları olduğundan daha kötü bir duruma getirecek ve bu karar verilen eylemden başka bir eylem, kötü durum yaratmayacaksa yapılması karar verilen eylem yanlıştır (Brandt, 1967c: 46). Bu teori, hiçbir eylemin ahlaki açıdan ilgisiz kalmaması gerektiği ve her zaman mutlaka ahlaki olarak en iyi sonucu veren eylemin hesap edilip tercih edilmesini talep eder. Fayda hesabında, her tekil eylemin ahlaki bakımdan ilgili olması, onların mutlaka ahlaki değerlendirmeye tabi tutulması anlamına gelmektedir. Aynı işlemi kurallara uyguladığımızda ise her olası kuralın muhtemel en iyi sonucu sağlaması için tek tek değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Şu halde kuralların faydayı maksimize etme biçimi olarak “en iyi sonuçları veren kural teorisi”, eylem faydacılıktaki eleştirel durumu kural faydacılık için tekrar gündeme getirmektedir.

⁵⁰ Bu kuraldan oluşturulan teoriye göre alternatiflerine kıyasla en iyi sonuçlara neden olan (*Best Consequence*) ya da kendisine benzer herhangi başka bir kurala nazaran en iyi sonuçları veren kural esas alınır.

⁵¹ Brandt, bu tür bir eyleme “boğulan bir adamı sudan çıkarmamak gibi bir eylemsizlik” durumunu örnek verir (Brandt, 1967c: 46).

Öte yandan “en iyi sonuçları veren kural teorisi” ile giriş yaptığı bu problemlilik durumunda, “en iyi sonuçları veren doğrudan olmayan teori” (*optimific indirect theory*) ile tekrar bir değerlendirme yapan Brandt, yukarıda ifade ettiğimiz şekliyle kural faydacılık için tehlike oluşturan konuya daha detaylı değinmek ister. Brandt yapacağı bu düzenleme ile kural faydacılık için eylem faydacılık tarzı problemler söz konusu olsa dahi onların çözülebileceğini göstermeye çalışacaktır. Elbette ki yine esas amaç, kural faydacılığın, eylem faydacılığa benzer yönlerinin ortaya çıkması ve dolayısıyla eylem faydacılığın aksine onun aşmadığı problemleri aştığını ispatlamasıdır. Ahlaki eylemlerde doğrudan, faydanın maksimize edilmesini hedefleyen eylem faydacı formülde, eylemlerin tek tek fayda hesabının yapılmasının zahmetli bir iş olması ya da acil durumlarda bu işlemin zaman alacak olması nedeniyle yaşanabilecek zorluklar yahut fayda hesabı, kişilerin yeterli düzeyde rasyonel ya da eğitilmiş olup olmaması durumunda toplumsal çerçevede güvensizlik yaratması eleştiri konusudur (Brandt, 1992: 142). Diğer bir ifadeyle eylem faydacı teoride eylemin sonucunda elde edilecek maksimum kişi için maksimum fayda ahlaki olarak doğru eylemi tanımlamaktadır. Fakat Brandt, bu eylem faydacı görüşün hesap temelinde kişiler ve toplum bağlamında çokça eleştiri aldığından söz eder.

Diğer taraftan “en iyi sonuçları veren doğrudan olmayan teori”, failin ahlaki motivasyonlarına göre gerçekleştirilen eylemin en iyiyi sağlaması halinde diğer insanları ilgilendiren eylemlerin ahlaki olarak kabul edilebilir olduğunu ifade eden ve yine failin mevcut koşullar çerçevesinde bu eylemini zorunlu kılması en iyiyi vermesi durumunda failin, diğerlerine karşı ahlaki görevi olduğunu kabul eden normatif bir teoridir (Brandt, 1992: 138). Yukarıda “en iyi sonuçları veren kural teorisi” ile eylem faydacılık arasındaki benzerliğe ve bu benzerliğin yol açtığı sonuçlara yer vermiştik. Fakat Brandt, tekrar yaptığı değerlendirmede “en iyi sonuçları veren doğrudan olmayan teori” için kişilerde motivasyon ve vicdani etkenleri dikkate alarak kural faydacılığın başarabileceği bir hata ayıklaması yapar. Ona göre “en iyi sonuçları veren doğrudan olmayan teori” ile eylem faydacılıkta fayda maksimizasyonu ilkesine dokunmadan, uygun ahlak yasasının gereği olarak faydayı maksimize eden ve kişilerden belirli koşullarda belirli bir eylem tipini yapmasını isteyen bir dizi ahlaki motivasyon ya da vicdan doğrultusunda bir yol çizilir (Brandt, 1992: 143). Brandt’e göre bu teorideki bir dizi ahlaki motivasyon, belirli durumlar için belirli eylem kalıpları oluşturur. Buna göre tek tek olası eylem seçenekleri arasında kaybolma sıkıntısından kurtarılan ahlaki fail

birtakım ahlaki motivasyonlar ile belirli eylem türleri rehberliğinde eylemde bulunabilir. Fakat burada da bu eylem kalıplarının çeşitliliği ve sayıca fazlalığı dolayısıyla onların öğrenilmesinde ortaya çıkacak zorluklar eleştiri konusu olmaktadır (Brandt, 1992: 144). Her şeye rağmen Brandt'e göre bu tür yasalar, onaylayan sayısının artması ve bu doğrultuda geçerliliğinin yaygınlaşması sayesinde herkesi ilgilendiren ve herkesin sıkça karşılaştığı durumlarla ilgili olacaktır. Ve böylece motivasyonların yönlendirdiği eylem tiplerini veren yasaları, öğrenme ve öğretme açısından kolaylık sağlanacaktır.

Bu düzenleme ile birlikte Brandt artık ahlak yasalarında çeşitliliği, doğal karşılamaktadır. Ahlak yasalarının kaçınılmaz bir biçimde çeşitlilik göstermesi hem ahlaki failin hem de ahlaki meselelerin neden olduğu bir durumdur. Örneğin Brandt'in bir önceki bölümde değindiği gibi eylem biçimleri ve buna bağlı olarak kural sayıları, ahlaki failin motivasyonundaki çatışma durumunda motivasyonun gücü ve kapsamı çerçevesinde çeşitlilik gösterebilir. Fakat diğer açıdan baktığımızda yasaların belirli sınırlar dahilinde çeşitlilik gösterdiği halleri saptamamız gerekmektedir. Çünkü bu yasalar, ahlaki eylemi gerçekleştirebilmek için öğrenilme açısından makul derecede kolay, uygulanmasında şüpheye yer bırakmayacak kadar net olmalıdır (Brandt, 1992: 145). Yasaların bu özellikleri taşıması onların başarılı olması için yeterli olmayabilir. Çünkü onları benimseyen insanlardan kaynaklı hatalar da ortaya çıkabilmektedir. Yasaları benimseyen insanların bilgi düzeylerinin önemli olduğunun altını çizen Brandt, bunun yanı sıra yasaları öğreten kişilerin özelliklerine de dikkat çeker. Öyleyse bu yasaların ya da kuralların yeterli düzeyde entelektüel seviyeye sahip kişiler tarafından öğretilmesi ve yaygınlaştırılması gerekmektedir (Brandt, 1992: 145). Bu noktada Brandt'e göre teoride birbirini tamalayıcı görevde olan ahlaki fail ve ahlaki eğitici biçiminde iki unsura bağlı olarak iki aşama ortaya çıkmaktadır. İlk aşama ahlaki faillerin uygun ahlaki motivasyonlara sahip olmasını, ikinci aşama ise ahlaki motivasyonların uygunluğunu değerlendirecek ve yasalar hakkında bilgilendirme yapacak eğitici kişileri görürüz (Brandt, 1992: 146).

Böylece kural faydacılıkta ideal ahlak yasası için ideal ahlak kuralını temellendirmek amacıyla faydayı maksimize eden ideal kural (*maximize utility of ideal rule*) ve en iyi sonuçları veren kural (*optimific rule*) biçiminde iki ayrım ile karşımıza çıkan Brandt, ideal ahlak yasasını ve ideallik niteliğini daha detaylı açıklamaya başlar. Her ne kadar en iyi sonuçları veren kural biçiminde düzenlemeler yaparak ahlak

yasasından bahsetmiş olsa da faydayı maksimize eden ideal ahlak yasası, onun kural faydacılığı için daha önemlidir. İdeal Ahlak Yasası (*İdeal Moral Code*)’nda kurallar Brandt’e göre “ideal” olma sıfatını, halihazırda ait olduğu toplumdaki en çok sayıda kişi için en yüksek seviyede ürettiği refah miktarı ile alır. Öyleyse “...bir ahlak yasası, eğer belirli bir toplumdaki geçerliliği, kişi başına en azından başka herhangi bir ahlak yasasının geçerliliği kadar iyi (toplamın kişi sayısına bölünmesiyle) üretecekse “ideal”dir. (...) Bir eylem, ancak ve ancak toplum için ideal olan ahlak yasası tarafından yasaklanmadıysa doğru olacaktır; ve bir fail, o toplumdaki ideal ahlak yasası, onu bunun için kınayacağı (öveceği) ölçüde, bir eylem için ahlaki olarak suçlanır (övülür)” (Brandt, 1967c: 48).

Toplumda kapsadığı kişi ve onlar için ürettiği refah ya da mutluluk miktarına oranla ideal olan kurallar, böylece ahlaki olarak doğru ve yanlış eylemin de biricik rehberi olurlar. Brandt’e göre ideal ahlak yasasının ideal oluşu, onun toplumun çoğunluğu tarafından bilinip, benimsenmesi ile faydayı maksimize eder ve böylece ideal bir yasa toplum için kötü durumları engeller (Decew, 1983: 107). Çünkü her bireyin ortak kabul ettiği yasa birbirlerinin eylemlerini öngörmeyi mümkün kılar. Bu sayede herkes ötekinin eylemlerini tahmin ederek bu çerçevede faydayı arttırmak için hamlede bulunur ve uyumsuzluklardan doğan bir felaket meydana gelmez. “Bir kural faydacı, doğru eylemlerin, failin üyesi olduğu toplum için en uygun ahlaki yasanın izin verdiği türden olduğunu düşünür. Optimal bir yasa, refahı veya neyin iyi olduğunu (böylece faydayı) maksimize etmek için tasarlanmış bir yasadır” (Brandt, 1983: 38).

Brandt için ideal ahlak yasası teorisinde, toplumun kurumları ve grupları bağlamında bir değerlendirme yapmamız gereklidir. Çünkü ideal ahlak yasası kavramını içermesi nedeniyle, bir toplumun ahlak yasası ve onun kurumları veya toplumun kurumlarının kuralları arasında ayrımın yapılması oldukça önemlidir. Nitekim daha önce değindiğimiz gibi Brandt, toplumun geleneklerine ait yasalar ve ahlak yasaları konusunda da ayrım yaparak bu konudaki hassasiyetini dile getirmekteydi. Söz konusu ideal ahlak yasası, bir toplumdaki mevcut kurallara uzak olmayan ve bu kurallardan hareketle düzenlenen bir yapıdadır (Brandt, 1979: 290). Bununla birlikte daha önce ifade edildiği gibi ideal yasayı, toplumdaki diğer herhangi bir yasadan ayırt etmek mecburidir. “Bir kurum, belirli ayrıcalıklar ve görevler ile ilişkilendirilen bir dizi pozisyon veya statüdür” (Brandt, 1967c: 50). Bu nedenle bir kuruma ait kurallar, ona özgüdür. Kuruma ait olmama durumunda onun kurallarına da ait olmayız. Çünkü

kurumun kendi içinde bir işleyişi vardır. Fakat ahlak kuralları ve ahlak yasası bir kuruma değil, bütün topluma hitap eder. “Ahlak yasası, pratikte herkesin kendini içinde bulacağı belirli türden durumlarda ne yapılması gerektiğini tanımlayan daha genel kurallardan meydana gelir. (“Söz verdiğin şeyi yap!”)” (Brandt, 1967c: 52). Kurumlara dair kurallar ise o kurum üzerinde yoğunlaşması nedeniyle daha spesifik, daha dar kapsamlıdır. Elbette ahlak yasalarının kurumsal ilkelere etkisi olabileceği bazı ilkeler kurumsal olduğu gibi ahlaki olabilir, fakat kurumsal ilkeler ahlak yasasının zorunlu bir parçası olamazlar (Brandt, 1967c: 51-52). Kurumsal görevleri belirten ilkeler, ahlak yasasının taleplerini karşılamayabileceği gibi onunla çatışma ihtimaline de sahiptir. Bu nedenle toplumda her parçaya hitap etmesi dolayısıyla kapsayıcı olan ideal ahlak yasası, ahlak için asıl referanstır.

Toplumdaki kurumlara, gruplara ya da gelenek-görenek, din gibi unsurlara ait herhangi diğer yasalara kıyasla ideal bir ahlak yasasının kapsam olarak daha geniş olması nedeniyle bu yasaların etkisi, ahlaki eylemde bulunan veya bulunmayan (gelecekte bulunulacak olası eylemleri hesap etmek açısından) her kişi için mevcuttur. Eylemlere ilişkin doğru ve yanlış yargısını bildiren kurallarının niteliği, şüphesiz kural faydacılık ve eylem faydacılık arasındaki temel ayrımı yapmamız için bize yardımcı olmaktadır. Buna göre kural faydacılıkta, ahlaki eylemde bulunan kişi dışındakilerin eylemlerinin de ahlaki uygunluğu ile ilgilenmek ya da kişilerin ahlaki kuralları ihlal etme ve ihlal edilen kurallardan maksimum fayda sağlama gibi durumlara dair değerlendirme yapmak (*optimific*) ideal ahlak yasasının ayıt edici yönlerini sergiler (Brandt, 1967c: 55-56). İdeal ahlak yasasını karakterize edecek durumlardan biri olarak ahlaki fail ve ahlaki eylemden etkilenen kişilerin yanı sıra bu çizginin dışındakilere dikkat etmek önemlidir. Elbette bu üçüncü kişilerin her özel eylemi değil genel çerçevede eylem biçimleri değerlendirilebilir. Ayrıca kuralların fayda ile ilişkisini açığa çıkaran problematik durumlarda ideal ahlak yasasının vereceği kararlar, esasında onun ilkelerinin kapsamını görmemizi sağlayacaktır.

İdeal ahlak yasasının topluma ait kurumlarla nasıl iletişime geçeceği ve onlar içerisinde nasıl işlevsellik kazanacağı hakkında da Brandt’in kural faydacılığı çerçevesinde tatmin edici açıklamaları bulunmaktadır. Öte yandan kurumsal yapıların işleyişi kural faydacılığın yolunu aydınlatmak açısından da yararlı olabilir. Buna göre en iyi sonuçları veren/faydayı maksimize edecek olan ideal ahlak yasasının eyleme geçirileceği ortam, kurumsal bir yapıyla oluşturulur ve kişiler bu ortamda görev olarak

bu ideal ahlak yasasını takip eder (Brandt, 1967c: 60). Brandt bu görüşünü temellendirmek için Hopi Yerlileri'nden örnek verir. Buna göre bir çocuğun yaşlı babasına bakmasını beklemeyen ama anne ve annesinin yakınlarına bakmasını isteyen Hopi Yerlileri, aile kurumuna ilişkin kurallarının sonucunda kurumsal ödevlerin adil bir şekilde gerçekleştirilmesi için yaşlı bir adamın bakıma muhtaç kalmasını kabul edilir gibi görünmekle birlikte ideal bir ahlak yasasının “insanlık görevi” olarak yaşlı adama bakma sorununu çözebileceğini görürüz (Brandt, 1967c: 60-61). Böylece ideal ahlak yasası ve toplumu oluşturan unsurlar arasında çelişki ya da iletişimsizlik hali ortadan kaldırılabılır. Bu manada ideal ahlak yasası, hem farklı toplumlar hem de toplum içi farklı kurumlarda uyum yaratarak ya da eylemlerde eksikliklere dair tamamlayıcı görevde bulunarak evrenselliğinin de sağlamasını yapar. Bu bağlamda ideal ahlak yasası topluma dair diğer yasalara kıyasla daha gelişime açıktır. İdeal ahlak yasası durağan olarak değil, aksine tarihsel olarak değişken biçimde düşünülmelidir (Brandt, 1979: 293). Farklı çağların ve toplumların gerekliliklerine göre ideal yasa, dinamik bir biçimde değişip gelişebilir, ama temelde savunulan şey, elbette herkes için faydayı maksimize eden rasyonel kişilerin rasyonel seçimleri olacaktır.

Yukarıda değindiğimiz gibi Brandt'e göre kural faydacılık, en iyi sonuçları veren kural bağlamında, ahlaki bakımdan ilgisiz eylemlerin de hesaba katılacağını ifade eder. Brandt bu sorunu daha önce kişilerin eylemlerdeki motivlerini dikkate alarak çözmeye çalışmaktaydı. Şimdi ise o, ideal yasanın ihlali ve dahası ihlalden kaynaklı fayda maksimizasyonu gibi durumları değerlendirir. Genellikle, ideal bir ahlak yasasının diğer kişilerin eylemleri hakkında bir kanısı olmadığı için yasa, kişiler tarafından ihlal ediliyor gibi görülebilir, fakat yasaların olası her durum için mutlaka bir buyrukta bulunmasını beklemekten ziyade kişilerin içinde buldukları durumları mevcut yasalar çerçevesinde yorumlaması beklenmelidir (Brandt, 1967c: 56). Rasyonel kişi zaten bu yetkiye yani olağanın dışında bir durumu ideal ahlak yasası çerçevesinde yorumlayabilime gücüne sahiptir. Öyleyse istisna sayılabilecek acil durumlarda yasanın bu aciliyete göre uygun bir biçimde yorumlanması da onun göz ardı edildiği anlamına gelmez.

Bu durumu Mill'den destek alarak daha detaylı bir biçimde çözüme kavuşturmak isteyen Brandt'e göre Mill'in *Faydacılık*'ta mutluluğu arttıran eylemlerin doğru, aksi eylemlerin ise yanlış olduğunu savunması onu, ideal ahlak yasası ve kural faydacılıkla yakınlaştırır (Brandt, 1967c: 57). Bir yandan Mill'in faydacılığını kural

faydacılığa yakın gören Brandt diğer yandan onun faydacılığının eylem faydacılığa benzetilmesine ve kural faydacılığın ideal ahlak yasasının eylem faydacılık karşısında başarısız olduğu fikrine itiraz eder. Brandt'e göre kural faydacılık, eylem faydacılığa yöneltilen eleştirilerden uzak durmaya çalışmakta ve bunu çoğunlukla başarmaktadır. En iyi sonuçları veren (*optimific*) ideal ahlak yasanın her zaman faydayı maksimize etmesi gerektiği ve bu yasanın kuralları içinde tutarsızlık olduğunda yine kişinin yapması gerekenin faydayı maksimize etmesi olduğu gibi iki durumda eylem faydacılığa uygun eylemlerin ortaya çıktığı iddiası hatalıdır (Brandt, 1967c: 58). Burada Brandt'in yapmak istediği kural faydacılıkta, İdeal ahlak yasasının kurallarında her ne olursa olsun en iyi sonucu elde etmek için bir şartın olmadığını göstermektir. Çünkü bu, her durumda daima faydanın maksimize edilmesi gerektiğini talep eden bir kural, ahlaka uygun olmayan durumlarda da faydanın maksimize edilmesi gerektiğini isteyecekse eleştirilmeye açık olacaktır. Mill de bu doğrultuda mutluluğu arttırması gerekçesiyle bir eylemin ahlaki olarak zorunlu olacağını reddeder (Brandt, 1967c: 57).

Brandt, Mill'in 'resmi yasalar, toplumsal kanaatler veya kişinin vicdanı tarafından, kişinin eylemi dolayısıyla cezalandırılmasını talep etmedikçe bir eyleme yanlış diyemeyiz' biçimindeki görüşünden yola çıkarak onun ideal ahlak yasasına yakın olduğunu düşünür (Brandt, 1967c: 57-58). Burada refahı arttıran eylemin mutlaka ahlaki doğru olmayacağı gibi ahlaki yanlışın da basit bir biçimde tek bir açıdan refahı azalttığını gerekçe göstererek tanımlanamayacağı iddiası ortaya çıkar. Öyleyse ideal ahlak yasası bu ayrımları başarılı bir biçimde temellendirmelidir. Örneğin Brandt, ideal ahlak yasasının gizli bir cinayet ya da sözünü tutmama gibi eylemlerin faydasını maksimize eden bir kurala sahip olamayacağını ifade eder (Brandt, 1967c: 59). Şu halde ahlaki olarak yanlış eylemden fayda sağlanabileceği ihtimali de ideal yasa tarafından etkisiz hale getirilir. Bu çerçevede Brandt, Ross'un kişisel ilişkileri gözden kaçırdığı gerekçesiyle eleştirdiği eylem faydacılığından söz ederek kural faydacılıkta Ross'un ahlakta olması gereken kurallar olarak sıraladığı ilkelerin ideal ahlak yasasında mevcut olduğunu ifade eder.

Brandt'e göre "...İdeal Ahlak Yasası teorisi, belirli bir toplumda tanınan ahlaki kuralların mutlaka ahlaki olarak bağlayıcı olmadığını ima etme avantajına sahiptir. ...yalnızca refahı maksimize ettikleri ölçüde bağlayıcıdırlar" (Brandt, 1967c: 59). Fakat refahı maksimize eden her yasanın da ahlaki olarak mutlak biçimde bağlayıcılığından söz etmek doğru olmaz. Bu ayrıma dikkat etmek şartıyla İdeal kuralların temel içeriği,

refahı maksimize etmektir. Refahı maksimize etmek, diğer faydacılarda olduğu gibi faydacı bir filozof olan Brandt için de mutlaka gerçekleştirilmesi gereken ritüel gibidir. Refahın maksimizasyonu ise bu durumu sağlamaya yönelik yapılması buyrulan ya da yasaklanan eylem kuralları ile sağlanır (Brandt, 1979: 289). Nitekim yasa, “ideal olma” sıfatını da bu özellik sayesinde kazanır. Ayrıca toplumdaki geçerliliği kazanma ve kişilerin onu onaylama görevi de bu içeriğe ilişkindir. Öyleyse ideallik özelliği aracılığıyla geçerlilik ve onaylanırlık özelliklerine geçmemiz gerekmektedir.

3.2.3.2. Geçerlilik (*Currency*)

Brandt’e göre ahlaki bir yasanın toplumda geçerliliğe sahip olması için iki önemli koşul vardır. Bunlar; toplumdaki yetişkinlerin yasaya katılım oranı ve onların yasayı onayladığına dair ifadesidir.

“İlk olarak, toplumdaki yetişkinlerin büyük bir oranının ahlaki ilkelere katılması veya yasayı oluşturan ahlaki fikirlere sahip olması gerekir. Oranın tam olarak ne kadar yüksek olması gerektiğine, “ahlaki yasa”nın sıradan anlamı temelinde hemen hemen hiç karar veremeyiz; ama muhtemelen en az yüzde doksan anlaşmayı gerektirmek yanlış olmaz. Bu nedenle, yetişkinlerin en az yüzde 90’ı A ilkesine ve yüzde 90’ı B ilkesine, vb. katılıyorsa, A ve B’den (vb.) oluşan bir yasanın, ikinci koşulun karşılanması şartıyla, toplumda geçerliliği olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, A, B, vb. bazı ilkelerin, böyle kabul edilmesi şartıyla, bir toplumun ahlak yasalarına ait olduğunu söylemek istiyoruz. Yani, toplumun yetişkinlerinin büyük bir oranı, A ve B konusunda, toplumun çoğu üyesinin onları onaylayıp onaylamadığı sorulduğunda uygun biçimde yanıt vermesi gerekir” (Brandt, 1967c: 48).

Brandt’in tarif ettiği biçimdeki ahlak yasası, rasyonel kişiler tarafından rasyonel seçimle gerçekleştirilen ve bu nedenlerden ötürü toplumsal refahı maksimize eden ideal ahlak yasasıdır. İdeal ahlak yasası geçerliliğini, toplumun büyük oranını kapsayacak biçimde refah temin etmesinden alır (Brandt, 1979: 286). Geçerliliğin anlamı, ideal yasanın toplumda sağladığı çoğunluk ve kapsam çerçevesindedir. Çoğunluğu kapsayan refah terimi, çoğunluk tarafından onaylanmış ideal yasaya işaret eder. Öyleyse geçerlilik konusunda da önemli olan unsur onun ideal olması yani çoğunluk için refahı maksimum düzeyde sağlamasıdır.

Brandt’e göre ideal ahlak yasası, başka herhangi bir yasaya kıyasla her birey için daha fazla fayda ya da iyi temin etmesi sayesinde o toplumda geçerliliğe sahiptir. Bu ideal ahlak yasasının geçerli olduğu toplumda, eylemler ancak bu yasaya uygunsa doğrudur. Bu noktada Brandt, bir ahlak yasasının, diğer herhangi bir ahlak yasası kadar fayda sağlayacağına nasıl karar vereceğimizi açıklamamız gerektiğini belirtir. Bu konu hakkındaki açıklama önemlidir, çünkü fayda sağlama oranı o yasayı ideal yasa yapacak

ve toplum için geçerli kılacaktır. Brandt birkaç adımda değerlendirme yaparak bu problemi çözmeye çalışır. İlk olarak ona göre İdeal ahlak yasalarının geçerliliğinde, onların öğrenilmesi ve uygulanması açısından basit olması önemli bir etkidir (Brandt, 1967c: 53). Öyleyse yasanın karmaşık olması onun geçerlilik kazanmasını zorlaştıracaktır. Geçerliliğin rahat bir biçimde sağlanması için yasaların toplumda yaygınlığını engelleyecek etkenlerin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Engel olacak durumlar toplumdaki kişiler ve yasaların özelliklerinden kaynaklanabilir.

Öncelikle kişilerin entelektüel düzeyi yasaları öğrenme ve onaylama açısından son derece önemlidir. Diğer yandan yasaların niceliği ve niteliği de dikkat edilmesi gereken bir meseledir. Eylem faydacılıkta eleştiri konusu olan her tekil eyleme dair tek tek hesap yapmanın güçlüğü kural faydacılıkta da çok sayıda kural olması nedeniyle benzer bir problemi ortaya çıkarabilir. Brandt bunun için daha önce motivasyonlar temelinde genel eylem türleri oluşturulabileceğini ve buradan hareketle de genel kuralların ortaya çıkabileceğini ifade etmekteydi. Öğrenilme ve uygulanma açısından kolay olması adına sadece önemli meseleler için ifade edilen kurallar sayesinde ideal kural faydacılığı, ahlaki olarak doğru ya da yanlış eylem aralığını faydacılıkta eleştirildiği kadar abartılı tanımlamaktan kaçınır (Brock, 1973: 256).

İdeal ahlak yasasının ayırteci özellikleri; ahlaki eyleme benzer eylemler sınıfına sayı ve karmaşıklığı bakımından sınır koyması ve ahlak yasasının parçası olan ifade kamuya açık olmalıdır (Brandt, 1967c: 64). Bunlar İdeal ahlak yasasının öğrenilebilirlik ve uygulanabilirlik açısından kolay olması içindir. İdeal yasanın toplumda öğrenme ve uygulanma açısından kullanışlı olması sayesinde onun geçerlilik ve onaylanırlık özellikleri de sağlanacaktır. Genel eylem kurallarının, soyut kurallar (*abstract rules*) olarak temel motivasyonlardan hareketle evrensel ve az sayıda olması bir avantajdır, fakat bunlar, istisnai durumlarda somut uygulanabilirlik açısından dezavantaja sahip olabilir (Brandt, 1979: 290). Genel kurallara uymayan örneklerdeki bu eksikliği de yine Brandt, olası istisnalar için ideal yasa temelinde rasyonel kişilerin şahsi kanaatlerine güvenerek telafi etmeye çalışır.

İkinci değerlendirmeye göre her ne kadar ahlak yasası ve kurumsal ilkeler ayrımı yapılmış olsa da ahlak yasasının geçerliliği yani uzun vadede kazandıracığı fayda hesabında kurumsal yapılar da dikkate alınır (Brandt, 1967c: 53). Çünkü ideal yasa da nihayetinde toplumun her unsurundan beslenerek meydana gelmiştir. Toplumdaki birçok yasalardan meydana gelmiş bir ahlak yasası elbette toplumda daha çok kişi

tarafından onaylanacak ve geçerlilik kazanacaktır. Bu sebeple toplumu meydana getiren hemen her kuruma hitap eden, onlarla uyum içinde olan ideal yasalar, büyük ölçüde geçerlilik sahibi olacaktır. Toplumsal kurumlarla ters düşmesi halinde ise toplumun kurumlara bağlılığının gücü ile orantılı olarak ideal yasanın geçerliliği tehlikeye düşebilir.

Üçüncü olarak, ideal yasanın şiddetle yasakladığı ya da emrettiği kurallar, toplumda çeşitli duyguları veya travmaları beraberinde getirebileceğini savunan Brandt'e göre ideal ahlak yasasının emir ve yasaklarını fayda temelinde hesaplarken olası etkileri göz önünde bulundurmak gerekir (Brandt, 1967c: 53-54). Burada doğru ve yanlış eylemin ölçütü olan ideal ahlak yasasının kişiler üzerindeki etkisine dikkat çekilir. Toplum üzerinde, toplumun olağan haline aykırı veya bozucu etkide bulunan yasaların geçerliliğinden söz etmek mümkün değildir. Olası olumsuz etkiler, toplumun hemen hemen tamamı için faydayı başarılı bir biçimde maksimize eden ideal yasanın geçerlilik kazanmasına engel olmak için yeterli bir sebep olacaktır. Geçerli bir ideal yasa, baskıcı bir tutum sergilemez, akisne faydayı maksimize etmenin yanı sıra toplumsal uyumu gözetir ve kriz durumlarını daima göz önünde bulunduran yumuşak muameleden yanadır.

Ve son olarak dördüncü değerlendirmede ise ahlak yasalarının faydasına ilişkin değerlendirme yaparken bir yasayı onaylamış olmanın neticesinde sadece fayda hesabı ile sınırlandırmak oldukça basitleşmiş bir duruma neden olur (Brandt, 1967c: 54). Faydayı maksimize eden, fakat insani değerler açısından kötü sonuçlara yol açan bir ihtimal hoş karşılanmaz. Bu durumda yine ideal yasanın geçerliliği gölgelenecektir. Brandt'e göre bir ahlak yasası, örneğin suçlu bir eylemde bulunmuş bir kişinin niyeti, koşulları vb. durumları da fayda hesabına dahil etmeden eksik kalacaktır (Brandt, 1967c: 55). Bu şekilde birçok etkeni hesaba katarak yapılan değerlendirme sayesinde hem fayda hesabını sağlamlaştıracak hem de ortaya çıkan ideal yasanın toplumdaki geçerliliğini arttıracaktır.

3.2.3.3. Onaylanırlık (*Subscribe*)

Brandt, ideal ahlak yasasının geçerliliğinden söz ederken bir ilkenin geçerliliğinin ikinci şartı olarak onun, toplumun büyük çoğunluğu tarafından ortak bir karar ile onaylanması, katılım gösterilmesi ya da paylaşılması gerektiğini ifade

etmektedir. O halde bir yasaı hem ideal hem de geçerli yapan son özellik, onun toplumun tamamına yakınına kapsayacak sayıda üyesi tarafından onaylanmasıdır. Öte yandan ideal ahlak yasasının kınama veya övgü gücünden kaynaklanan bireylerin hissettiği suçluluk ya da övgü hissi de bir ilkenin onaylanırlık kriterini açıklamak için önemlidir. Çünkü Brandt'e göre onaylanan ilkelere dayanan eylemler, suçluluk duygusunu içermeyen aksine övgüye değer olduğuna içtenlikle inanılan ve aksi gerçekleştirildiğinde suçlanmayı hak eden bir niteliktedir. Öyleyse onaylanan ilkelere uygun eylemler ahlaki bakımdan doğru, onaylanan ilkelerin aksi yönünde olan ya da onaylanmayan eylemler de ahlaki bakımdan yanlış eylemlerdir.

Brandt ideal ahlak yasasının onaylanırlık özelliğini, “yanlış” olduğu düşünülen bir eylem türünden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Yanlış olduğunu ifade ettiğimiz bir eylem söz konusu olduğunda, faydamıza dahi olsa onu gerçekleştirmekten kaçınılırız ve bu yanlış eylemin herhangi bir şekilde gerçekleştirdiği durumda suçluluk duygusu hissederiz ve son olarak yanlış eylemi gerçekleştiren kişinin karakter özellikleri bakımından da kötü olduğunu ima ederiz (Brandt, 1967c: 49). Bu tutumlar ya da eğilimlerimizi haklı kılan neden, onların, toplumun hemen hemen tamamı tarafından onaylanan ahlaki inançlarla oluşturulan ahlak yasasıdır. Esasen fayda veya refahı maksimize etmesi ile ideal olan bir ahlak yasası aynı zamanda kişiler için doğru ve yanlış eylemlerin tanımlarını da vermektedir.

Böylece Brandt, bir kişiye sebepsiz yere zarar vermektan kaçınmak gibi bir ahlak yasasının onaylanmasının, motivasyonel eğilim temelinde üç aşamada açıklar:

- a) Bir kişiye herhangi bir neden ya da kişisel bir çıkar olmaması durumunda zarar vermektan kaçınmak için motive olmuş olmak,
- b) Geçerli bir sebep olmaksızın bir kişiye zarar verdiğinde suçluluk duygusu yaşama eğiliminde olmak,
- c) Gereke göstermeksizin bir kişiye zarar veren kişileri kınamak (Brandt, 1992: 182).

İdeal ahlak yasasının geçerli ve onaylanır olması, ifade edilen motivasyonel eğilimlerin kişide başlayıp topluma yayılarak sergilenmesi ile temellendirilir. Bu motivasyonel eğilimler, bir ahlak yasasını onaylamanın ya da tasdik etmenin bilişsel ve duygusal açıdan nasıl işlediğini de anlatır. Bu noktada rasyonel eylemin seçimi ve uygulanması için kişinin iradesinden söz etmemiz gerekir. Brandt'e göre bir erdem

olarak irade, kişinin gerçekleştirmesi gereken rasyonel şeyi yapabilmesi için taşıdığı içsel motivasyondur (Pettit, Smith, 1993: 37). Kişiler, zarar vermekten kaçınmanın gerekli motivasyonu olarak haklı nedenlere sahip olmama halinde suçlu hissedebilir, başkasını suçlayabilir ya da başkaları tarafından suçlanmak gibi bir durumla karşılaşabilir. Buna benzer biçimde doğru eylemi veren ideal yasanın onaylanması da yukarıda sıralanan motivasyonel eğilimlerle açıklanacaktır. Motivasyonel ahlak yasası ve ahlaki kavramlar, gerekçelendirilmiş ahlaki duygulardan meydana gelir. Gerekçelendirilmiş duygular ise desteklenmesi rasyonel olan ahlaki kurallar tarafından işaret edilmektedir (Gibbard, 1993: 84). Buna göre iyiliksever bir eylemde bulunmak ideal ahlak yasasının doğru eylem olarak sunduğu bir eylemdir. Çünkü toplumun büyük çoğunluğu iyiliksever eylemlerde bulunarak vicdani olarak rahat hissetmek ve iyiliksever eylemlerde bulunanları övmek konusunda motivedir. Öyleyse bir ahlak yasasını onaylamak, içsel motivasyon meselesidir (Brandt, 1979: 291).

Onaylanan bir ahlak yasası, aynı zamanda “rasyonel olmak”la da nitelenmektedir. Brandt’in “gerekçelendirilmiş bir ahlak yasası”nın rasyonel olduğunu iddia etme konusunda izlediği ve önerdiği yol, Bilişsel Psikoterapi’den geçmektedir (Gibbard, 1993: 84). Bu durumda refahı maksimize eden ideal ahlak yasası, kişilerin hem entelektüel hem de bencillik ya da dürtüsellik durumlarını kapsayacak bir biçimde tasarlanmalıdır. Ahlak yasasının tamamen bilgili ve rasyonel kişiler tarafından gerekçelendirilmesi, diğer yasalara kıyasla o toplum için haklı çıkarılmasıdır. Bu şartları sağlayan ideal ahlak yasası, onaylanma özelliğini taşıma açısından da verimli olacaktır.

Geçerlilik tarafından kapsanan onaylanırlık ve her ikisini de kapsayan ve gerektiren ideallik özelliğini bu şekilde aktaran Brandt, İdeal bir kural faydacılık biçimi olarak “İdeal Kural Faydacılığı”nı rasyonel kişinin rasyonel seçimi ve rasyonel eylemi olarak temellendirmeye çalışır. Öte yandan Brandt’in savunduğu şekliyle faydacılığın daha makul biçimde inşa ettiği fayda kriterinin, refah teorileri ve rasyonel kişinin rasyonel seçim faaliyetini tekrar değerlendirmek üzere devam etmemiz gerekmektedir. Bu değerlendirme önemlidir, çünkü artık özünü verdiğimiz ideal ahlak yasası ve ideal kural faydacılığın, genel olarak faydacılığı ilgilendiren diğer konularla ilişki biçimi onun, faydacılıkta çözüm önerisi iddiasına güç kazandıracaktır.

3.2. 4. Faydacılık ve Refah Teorileri

Refah teorileri ya da mutluluk ve arzu teorileri, genel anlamda toplumsal refah ya da fayda ile ilgilidir. Mutluluğun çoğaltılması ya da maksimize edilmesi ve arzuların tatmin edilmesi ya da doyurulması refah ile alakalı olduğu için her iki görüşün refah başlığı altında birleştirilmesi uygundur. Bu çerçevede refah teorileri, kişinin yaşamını iyi ve değerli kılacak olan şeyin taşınması gereken şartların ne olduğu hakkındadır (Sumner, 1993: 101). Bu şartlar mutluluk teorisinde mutluluğun arttırılması, arzu teorisinde ise arzunun tatmin edilmesidir. Toplumsal fayda, faydacılığın özünü oluşturan tek tek bireylerin fayda düzeyinin toplamını ifade etmektedir ve bu bağlamda 19. yüzyıl faydacıları tarafından bireylerin faydası, hedonistik çerçevede mutluluğun miktarı ile tanımlanırken çağdaş faydacılar çoğunlukla arzuların tatmini ile tarif etmektedir (Harsanyi, 1993: 118). Brandt her iki teoriyi de dikkatlice analiz eden ve önce birini sonra da diğerini destekleyen bir faydacı filozof olarak olağan çizginin dışında bir tutum sergiler. Çağdaş bir faydacı olarak Brandt, önceleri arzu teorisini desteklese de daha sonra kararını değiştirir ve arzuların değişkenliği konusundaki zorluktan etkilenerek klasik faydacılar gibi mutluluk teorisi ile yakınlaşır (Harsanyi, 1993: 119; Sumner, 1993: 104). Çünkü arzular konusunda yaşanan birçok problem, ona göre çözülemeyecek düzeyde ciddidir.

Öte yandan mutluluk teorisinin de taşıdığı pek çok zorluk bulunmaktadır. Bu zorluklar çoğunlukla, mutluluğa neden olan hedeflerin niteliği ile ilgilidir. Öncelikle fedakar/özgecil eylemlerin kişiler tarafından yalnızca kendi mutluluğu için mi yoksa diğerlerinin de mutluluğunu gerçekten istediği için mi gerçekleştirdiği sorusuna ek olarak kendinde değere sahip olan ve mutluluk veren durumların iki ayrı unsur olması problemi mutluluk teorisi için bir problemdir (Harsanyi, 1993: 119-120). İlk soru ile kişilerin hakikaten iyiliksever olup olmadığı incelenmek istenir. Diğer bir konu ise kendinde değere sahip olan durumlar hakkındadır. Bu konu hakkındaki zorluk ise mutluluk ve kendinde değerlerin ayrı ögeler olması halinde hangisinin tercih edileceği ile ilgilidir. Bu problemler ilk başta arzu-tatmin teorisini destekleyen Brandt tarafından da kabul görüyor gibi görünse de onun ideal kural faydacılığında, ideal ahlak yasasının taşıyıcısı olan rasyonel kişi tarafından kolayca çözüme kavuşturulacağı görülecektir. Rasyonel kişi, hem kendi hem de ait olduğu toplumdaki olabildiğince çok sayıda insanın mutluluğunu isteyen bu iki mutluluğun birlikte gerçekleşeceğini bilen, iyiliksever kişidir. Öyleyse rasyonel kişi, yalnızca kendi mutluluğu çerçevesinde diğer

kişilerin mutluluğunu isteyen kişi olmakla itham edilemez. Nitekim bu kişinin eylemlerindeki motivasyon, vicdani olarak rahat hissetmek ve suçlu veya pişman hissetmekten kaçınmaktır. Diğer yandan özü gereği arzu edilen şeyin mutluluğu da arttıran şey olduğunu savunacak olan rasyonel kişi, buna gerekçe olarak yukarıda ifade ettiğimiz motivasyonel eğilimlerini ve rehber edindiği ideal ahlak yasasını gösterecektir.

Brandt, mutluluğun veya refahın çoğaltılması, hedonizm ve rasyonel arzu bağlamında analiz ettiği arzu-tatmin ve mutluluk teorilerinin esasen faydacılık açısından ne ifade ettiğini değerlendirmek ister. Ona göre söz konusu bu teoriler, bütün faydacılık türlerinde ortak olarak maksimize edilmesi gerektiği savunulan “fayda” ya da “refah”ın nasıl tanımlanacağı hakkında yol gösterici olacaktır. Başka bir ifadeyle faydacılıkta eylemler ya da kuralların olası ya da mevcut sonuçlarına göre farklı türler olsa da temelde fayda ya da refahın maksimize edilmesi hepsinin ortak paylaştığı noktadır. Buna göre bütün faydacılık türleri için çok sayıda insan için en yüksek miktarda maksimize edilecek fayda ya da refahın ne ifade ettiğini anlamak için arzu-tatmin ve mutluluk teorilerinden destek alabiliriz. Nitekim faydacılığın tarihsel gelişiminde her iki teorinin de izini görmek mümkündür.

“Faydacılar, eylemlerin, yasaların ve kurumların şu ya da bu şekilde gerçek ya da beklenen sonuçlarına, özellikle de duygulu varlıkların faydasını ya da refahını maksimize edip etmediklerine göre değerlendirilmesi gerektiği konusunda hemfikirdirler. Eylem faydacıları, faydacı genellemeciler ve kural faydacıların çeşitli türleri, bunda hemfikirdir, her ne kadar toplam mı yoksa ortalama fayda mı, gerçek veya beklenen fayda mı, bireysel eylem mi yoksa önemli olan bir ahlaki kuralın kabulü mü, vb. hakkında aynı fikirde olmasalar da. Tüm bu türden faydacıların vereceği bir karar vardır: "fayda" ya da "refah" nasıl tanımlanır, yani maksimize edilecek olan nedir. Akabinde iki görüşün karşılaştırmalı erdemlerini göz önünde bulunduruyorum: “mutluluk” teorisi olarak adlandıracağım hedonist görüş ve bu günlerde popüler olan “arzu” teorisi. Benim başlıca hükmüm, ikinci teoriyi birkaç olası spesifik biçimde ayrıntılı olarak açıkladığımızda, hiçbirini çok çekici bulmayız. Bu ikisinden, tarihsel olarak mutluluk teorisi, faydacılar arasında ilk sırada geldi” (Brandt, 1992: 158).

Öyleyse faydacılıkta, birtakım farklı görüşlerle farklı yollara ayrılan faydacılık biçimleri için biricik ortak mesele olan fayda maksimizasyonunda “fayda”nın mahiyeti ile ilgili bahsi geçen iki ayrı teoriden biriyle yakınlaşmak suretiyle yorumlar ortaya çıkmaktadır. Tarihsel olarak faydacı filozoflara baktığımızda fayda yorumu için hem arzu hem de mutluluk teorisinin kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Brandt’e göre, Antik Yunan filozofları tarafından iyi hakkında aranılan ve ulaşılmak istenen şey olarak değerlendirme yapması ile arzu teorisinin öncelik kazandığı ile karşılaşırken, öte yandan

teolojik faydacılarda ⁵² Tanrı'nın, yaratılanların mutluluğunu maksimize etmesi çerçevesinde mutluluk teorisinin benimsendiğini görürüz (Brandt, 1992: 158).

3.2.4.1. Arzu Teorisi (*Desire Theory*)

Faydacılıkta, arzu teorisinin dikkate alınması, faydanın “arzu tatmini” olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle faydanın maksimize edilmesi konusunda odaklandığımız “fayda” ile kastedilen şey, arzu tatminidir. Bu nedenle faydacılık için arzu-tatmin teorisinde hem “arzu” hem de “tatmin” veya “tatmin olamama” ile ne kastettiğimizi açıklamamız gerekmektedir. Öncelikle bir arzuya sahip olmak, o arzuyu gerçekleştirmek üzere eylemde bulunma eğilimine de sahip olmak demektir. Belirli bir zaman diliminde bir durumu gerçekleştirmek için arzuya sahip olan kişi, bu doğrultuda bir eylemi yapma eğiliminde olacaktır ve böylece gerçekleştireceği eylem arzu ettiği durumu meydana getirecekse memnun olacak bunun aksi durumda hayal kırıklığı yaşayacak ve dolayısıyla son olarak arzu ettiği durumu gerçekleştirecek eylemi diğer başka bir eyleme tercih edecektir (Brandt, 1992: 160). Bu tanımıyla birlikte Brandt, arzuya sahip olmaktan tatmine ya da tatminsizliğe uzanan yolculukta eylemi gerçekleştirme eğilimi ve gerçekleştirme halinde tatmin ya da memnuniyet ve gerçekleştirememesi durumunda da tatmin olamama ya da hayal kırıklığı gibi iki sonuçtan bahseder.

Brandt arzular hakkında konuşurken aynı zamanda arzu etmeme/hoşlanmama/tiksinme gibi durumlar hakkında da açıklamada bulunur. Çünkü yukarıda ifade ettiği gibi arzuların gerçekleşmesi için eylemde bulunma sonucunda tatmin gerçekleşebileceği gibi eylemin gerçekleşmesinde yaşanan bir aksilik ya da eylemin gerçekleşmemesi durumunda da tatminsizlik ortaya çıkmaktadır. Bunun için hayal kırıklığına değinen Brandt, bu durumun, arzu edilenin gerçekleşmediği ve muhtemel gelecekte de gerçekleşmeyeceği düşüncesinden kaynaklandığını ifade ederek hoşlanılmayan ya da gerçekleşmesi arzu edilmeyen durumları ortaya çıkaracak eylemlere karşı yapma eğiliminde olmamaktır (Brandt, 1992: 161).

Bunlara ilaveten tatminin, arzu edilen durumun gerçekleşmesi şeklinde dokunulmaz bir açıklama ile ifade edilmemesi gerektiğini savunan Brandt, fayda

⁵² John Gay ile tanımlanan teolojik faydacılık, Tanrı'nın yardımsever ve yarattıklarının iyiliğini ister nitelikte olmasını esas alarak O'nun fayda ilkesini onayladığını ve insanların eylemlerini de mutlulukla sonuçlanması için sebepler sağladığını savunur (Quinton, 1973: 24).

açısından arzu tatmininin ne demek olduğuna dair birtakım sınırlar çizmek ister. İlk olarak belirli bir zamanda arzu edilen bir durumun kişiyi tatmin etmesi ancak kişinin o zaman diliminde olması ile mümkündür, ikincisi bir duruma dair arzunun elde edilmesi ve bunu garantilenmesi çerçevesinde fayda miktarı da artar, üçüncüsü de yine arzunun elde edilmesi ve onun elde edildiğine dair inancın yarattığı tatmin faydayı maksimize eder ve son olarak dördüncü şart ise bilinçli olarak arzu edilen için yapılan eylemler ile başka eylemler arasında ayırmanın yapılması ile ilgilidir (Brandt, 1992: 162). Faydanın arzu-tatmin teorisi ile yorumlanması için Brandt'in sunduğu bu gerekli şartlar; arzu edilenin mevcut zamanda tatmini, onun gerçekleşmesi için güvence, bu güvenceye duyulan inanç ve yine hem arzunun hem de onunla ilgili eylemin kasıtlı olması şeklinde sıralanmaktadır.

Brandt faydacılıkta arzu-tatmin teorisi ile ilgili kötü, kaba ya da aptalca olarak ifade edilebilecek arzuların faydayı maksimize etmesinin savunulmaması dolayısıyla bu gibi durumların ayırt edilmesi gerektiğini Harsanyi'nin görüşlerinden hareketle aktarır (Brandt, 1992: 163). Örneğin öteki insanlara zarar vermek ya da kendine zarar vermek arzusuyla elde edilecek bir tatmin ve bu tatmin ile kazanılacak faydadan söz etmek Brandt açısından rasyonel olarak kabul edilecek bir durum değildir. Bu nedenle faydanın, arzu-tatmin zeminindeki yorumunda her arzunun tatmin edilmesi değil, belirli arzuların tatmini ile faydanın maksimize edilmesinden söz edebiliriz. Faydacılık çerçevesinde yorumlanacak bir arzu tatmini, elbette fayda ilkesinin esas hedefi olan çok sayıda kişiyi kapsayan çok miktarda refahı bağlamında olmalıdır.

3.2.4.2. Mutluluk Teorisi (*Happiness Theory*)

Diğer bir teori açısından yani mutluluk temelinde fayda yorumuna değinmek gerekirse bu teoride de faydanın içeriği, mutluluk çerçevesinde açıklanmaktadır. Mutluluk ise Brandt'e göre kişinin yapmaktan haz duyduyuğu ya da keyif aldığı (maddi ya da manevi) ve bu doğrultuda onu devam ettirmek ya da tekrar yapmak gibi bir durum ile açıklanabilir (Brandt, 1992: 164). Mutluluk teorisinde önemli olan nokta, kişiye haz veren her ne ise onun deneyimini devam ettirme ve onu tekrar deneyimleme isteğidir. Şu halde aynı anda yapılan ya da başka zamanlarda deneyimlenmiş mutluluk veren durumlar arasındaki tercihin açıklanmasına odaklanan Brandt, kişinin mutluluk veren ya da zevk aldığı durumun derecesini, onu sürdürme ve tekrarlama isteğindeki yoğunluk ile belirler (Brandt, 1992: 165).

Faydacılıkta bir diğer önemli konu olan fayda hesabında, arzu teorisinde arzunun tatmin edilmesini garanti eden eylemin öne çıktığını görmekteyiz. Mutluluk teorisi ise bu konuyu eylemlerdeki mutluluk oranıyla ve dolayısıyla eylemin süreklilik ve devamlılık miktarıyla açıklamaya çalışmaktadır. Gerçekleştirilmesi olası iki eylem arasında yapılacak tercihin dayanağı mutluluk teorisi için mutluluğun miktarı ve düzeni temelindedir. Bir kişinin gerçekleştirmesi mümkün iki eylemin bu kişi için verdiği mutluluk değerlerini gösteren bir grafik düşünmemizi isteyen Brandt, bu grafikte eylemleri temsil eden eğriler yoluyla hangi eylemin daha fazla mutluluk sağladığını hesap edebilir ve bu sayede faydanın maksimize edilmesi ile ilgili bilgi sahibi olabiliriz (Brandt, 1992: 165-6). Grafikteki eğrilerde devam ve tekrar konusunda istikrar kazanan eylem, daha fazla mutluluk taşıdığı için faydayı daha çok maksimize edecektir.

Brandt'e göre hem mutluluk hem de arzu teorisi açısından faydayı maksimize eden aynı eylemden söz etmek mümkün olabilir ve bu çerçevede faydayı maksimize edecek olanın ne olduğu konusunda tartışma çıkabilir, fakat öncelikle arzuları tatmin eden bir eylemin aynı zamanda yaşam boyunca kişiyi mutluluk temin edip etmeyeceğine dikkat etmeliyiz (Brandt, 1992: 166). Çünkü Brandt mutluluk tanımı yaparken bu haz duyulan ya da keyif alınan vaziyetin bir ömür çerçevesinde uzun vadeli ölçülmesini istemekteydi. Diğer yandan fayda hesabında da faydacılıkta faydanın hesabında da faydanın ya da refahın uzun vadeli olması önemlidir. Öyleyse hem arzu hem de mutluluk teorisinin faydacılık ile ilişkisinden söz ederken faydayı hesapta, kazanılan faydanın içeriği ne olursa olsun onun ne kadar süre boyunca temin edildiğine dikkat edilmesi gerekmektedir.

Bu noktada hem arzu hem mutluluk açısından faydayı maksimize eden eylemlerin nasıl olabileceğini kabaca tarif etmeliyiz. Buna göre sürekliliği istenen ve bu nedenle arzuları tatmin eden, sadece haz istenen ve böylece motive sağlanan, belli bir süredir arzu edilip gerçekleştiğinde haz veren ve son olarak geçmişe dair arzu edilenler devamında da arzu etmeyi ve onun gücünü belirlemesi gibi durumlar, faydayı maksimize eden arzu ve mutluluk eylemleri arasında ilişki meydana getiren birtakım durumlar olarak düşünülebilir (Brandt, 1992: 167). Fakat Brandt, yukarıda ilişki olduğu ifade edilen durumların birtakım istisnalardan dolayı esasında geçerliliğini yitireceği noktaların olduğunu savunur. Çünkü ona göre arzuların kazanım veya sergilenme şekilleri sosyal, kültürel işleyişe ve arzulara yüklenen hedonistik anlamlara göre yukarıdaki durumlarla çizilen çizginin dışına çıkabilir (Brandt, 1992: 167). Böylece arzu

ve mutluluk teorilerinin fayda maksimizasyonunun farklılıkları onların aynı eylemleri göstereceği konusunda şüpheye neden olacaktır.

Brandt mutluluk ve arzu teorileri arasında tercihini daha önce de ifade ettiği gibi mutluluktan yana yapar. Bu nedenle onun için faydacılıkta fayda yorumu için mutluluk daha nitelikli bir yoruma sahip olacaktır. Brandt'e göre arzu-tatmin teorisindeki temel zorluk arzuların değişmesi⁵³, yani kişinin hayatının bir döneminde veya bir anda arzu ettiği şeyi birtakım etkiler nedeniyle başka bir dönem için istemeyeceği hatta kaçınacağı durumlar olabilir (Brandt, 1992: 169). Brandt böyle bir durum açıkça göstermek için çocuğuna doğum gününde Yunanca sözlük mü yoksa bisiklet mi hediye vermesi gerektiği gibi bir örnekten yola çıkar. Her iki hediyenin de hayatın belirli zamanlarında ve koşullarında çeşitli oranlarda arzu edilip edilmemesi bize arzuların hayat boyunca değiştiğini gösterir. Bu nedenle faydayı maksimize edecek olan eylem, arzu tatmin teorisi için kişinin tüm yaşamını kapsayacak şekilde arzularına dair takibi gerektirir ki bunu yapmak imkânsızdır. “En açık şekilde, bazı arzular, doygunluktan sonra bütün bir olaylar kümesine yönelik arzuların olmadığı bir dönem olması, ardından ilginin yeniden kazanılması anlamında döngüseldir” (Brandt, 1992: 170). Arzularda meydana gelen bu durumlar, Brandt'in fazlaca önem verdiği rasyonel unvanın biricik belirleyicisi olan Bilişsel Psikoterapi için de dengesizlik yaratacaktır. Bu dengesizlik, her arzunun mutlaka rasyonel sıfatını kazanamaması ve arzu tatmininin fayda ilkesinin altını tek başına dolduramaması ile sonuçlanır. Eğer arzu tatmini, faydacılıkta refahı arttıran bir unsur olduğunu iddia ediyorsa bunu her arzu ile kanıtlamak durumundadır. Bu koşul ise Brandt açısından ancak rasyonel sıfatını kazandıran Bilişsel Psikoterapi işleminin onayı ile sağlanabilir. Her ne kadar rasyonel arzular için hem bir standart hem de keşif yöntemi olan Bilişsel Psikoterapi (Rosati, 2000: 785), başarılı bir biçimde arzuları süzgeçten geçiriyor ve “İyi” olan rasyonel arzu olarak adlandırılıyor olsa da uzun vadede farklı biçimde ortaya çıkan arzuların neden olduğu problemler refahı riske atmaktadır.

Brandt'e göre arzular, birden fazla olabileceği gibi hem geleceğe hem de geçmişe yönelik ortaya çıkabilir. Arzu-tatmin teorisinde iki farklı zamandaki arzular birbirine bağlılık göstermesi gerektiğinden arzu değişkenliği sıkıntıya neden olurken

⁵³Harsanyi'ye göre arzular konusundaki güçlük, yapılacak birtakım ayrımlarla çözülebilir. Bu ayrım, bütün arzuları dikkate aldığımızda yaşanan zorluğu aşmak için arzuları ayırarak sadece fayda açısından değerlendirmemiz gerekenleri dikkate almamız gerektiğini ifade eder (Harsanyi, 1993: 121).

mutlulukta böyle bir bağ gerekliliği olmadığından bu tarz problem yoktur (Brandt, 1992: 171). Arzu-tatmin teorisinde geçmiş, şimdi ve gelecek arzuları görmezden gelerek ya da yapılan fayda hesabında birini dikkate alırken ötekini hesaba katmamak da problemi çözmemektedir. Geçmişte arzu edilen bir durumun gelecekte artık arzu edilmemesi nedeniyle bu arzu kişinin refahı için bir etkide bulunmayacaktır (Heathwood, 2011: 103). Geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında arzu edilenin tatmin edilmesi halinde arzunun tutarlı bir biçimde sürekliliği sağlanmıyorsa bu aslında etkisiz yahut boş bir duruma işaret eder. Bu nedenle Brandt, arzu-tatmin teorisini değil, mutluluk teorisini destekler.

Mutluluk teorisinin bir tür arzu teorisine indirgenebileceği görüşüne de itiraz eden Brandt, mutluluk teorisinde faydanın, belirli bir deneyimi belirli bir anda arzu etmekle değil, onun devamlılığının istenmesiyle ortaya çıktığını belirtir (Brandt, 1992: 174). Öyle ki mutluluk teorisinin en önemli talebi ve onu arzu teorisinden ayıran esas niteliği kişinin haz duyduğu deneyimi sistematik olarak gerçekleştirmek istemesidir. Bu sistematik tutum sayesinde faydaya yönelik hesap da sabit ve net olarak hesaplanabilecektir. Öte yandan Brandt'in savunduğu kural faydacılık için de verimli olan teori mutluluktur. Çünkü genel ve istikrarlı kurallar sayesinde eylem faydacılıktaki gibi tekil eylem sonuçları değil, bu genel kuralların sonuçları çerçevesinde daha sağlam fayda hesabı yapılmaktadır. Bu doğrultuda elbette Brandt, fayda için odaklandığı kurallarda uzun vadeli fayda hesabına katkısı olacak mutluluk teorisini tercih edecektir. Sonuç itibarıyla mutluluk teorisi, arzu teorisine göre daha kıymetlidir, çünkü bunun böyle olduğu birçok filozofun da ifade ettiği gibi tecrübenin kendinde değere sahip olması durumu, hazzın motivasyon açısından temel bir unsur olması ve son olarak mutluluk teorisinin arzuya göre daha anlaşılır ve problemlerden yoksun olması ortadadır (Brandt, 1992: 174-175).

Nihai noktada Brandt, arzuların kendisinden kaynaklanan birtakım durumlar nedeniyle mutluluk teorisini faydacılık için daha uygun bulur. Öte yandan rasyonel kişinin arzuları, doğru biçimde işleyen Bilişsel Psikoterapi süzgecinden geçirerek bütün bir yaşama yayılacak, çok sayıda insanı en yüksek miktarda refaha kavuşturacak rasyonel seçiminden ve rasyonel eyleminden şüphe duymayan Brandt, İyi'yi rasyonel arzu, özü gereği ya da kendisi için arzu edileni haz ve haz dolu bir yaşamı da mutluluk olarak adlandırır. Bu nedenle Brandt, faydacılık için mutluluk teorisini verimli bulsa da bilişsel psikoterapi testinden geçen ve rasyonel çatısı altında olan arzuları faydacılıkta

kullanmaktan vazgeçtiği söylenemez. Ayrıca arzulardaki söz konusu problemlili vaziyeti en başından beri fark eden Brandt, bunu irrasyonel arzular ifadesiyle tanımlar. Öyleyse Brandt'in faydacılığında rasyonel arzulara yönelme ve irrasyonel olanlardan kaçınma, ahlaki anlamda doğru eylem sergilemek bakımından rasyonel seçim olarak adlandırılacaktır.

3.2. 5. Faydacılık ve Rasyonel Seçim

Brandt, rasyonel arzular (iyi) ve eylemlerden (doğru) söz ederken, kişinin tam bilgili ya da bütünüyle bilgilendirilmiş ve karar anında bu bilgileri zihninde canlı bir şekilde bulundurarak onların, arzuları seçme ve gerçekleştirme motivasyonuna etkisini ve yine bu hususta bilişsel psikoterapi sürecinin başarılı bir şekilde gerçekleşmesini açıklamaktadır. Bütünüyle rasyonel/tam bilgili ve bu bilgileri kullanma düzeyiyle Bilişsel Psikoterapi'deki performansını sergileyen ahlaki failer, elbette faydayı maksimize eden ahlak yasalarını seçerler (Decew, 1983: 104; Herzog, 1985: 156). Brandt'in tanımladığı şekliyle 'rasyonel' kişi, Bilişsel Psikoterapi sürecini başarıyla tamamlayarak kendisi bütünüyle rasyonel olması nedeniyle rasyonel arzu durumları ile rasyonel eylemler sergiler. Bu manada rasyonel kişi, rasyonel seçimlerde bulunur. Faydacılığın komutuyla faydanın maksimum düzeye çıkarılmasına yönelik seçim ise rasyonel kişinin rasyonel seçimidir. Diğer bir ifadeyle Brandt, faydacı bir filozof olması nedeniyle söz konusu bu rasyonel seçimi elbette faydacılık için mümkün görmektedir. Faydacılığın geçerli bir ahlak teorisi olarak tercih edilmesi, genel refahı üst seviyeye çıkarmayı hedefleyen bütünüyle bilgili rasyonel kişinin toplumu için rasyonel bir seçim olacaktır (Brandt, 1967c: 42; 1996b: 207-208). Faydacılık, başlı başına rasyonel seçimdir. Dahası onun kural faydacı olmasını da dikkate alırsak eylem faydacılığa ya da faydacı genellemeye kıyasla kural faydacılığın savunduğu şekliyle yani faydayı maksimize eden kuralları izleyen eylemleri seçmek rasyonel olacaktır.

Öte yandan rasyonel arzular ve eylemler ile ilgili çeşitli güçlükler de mevcuttur. Rasyonel arzu ve eyleme dair şüpheli tutumların olabileceğini ve bunların, kişisel değerler ve yaşama dair objektif eleştirilerin olamayacağı ve herkesin eylemleri için birtakım değer ve ilkeye zaten sahip olması nedeniyle rasyonellik durumunun basit bir onayı ifade edeceği gibi kaynaklardan besleneceğini belirtir (Brandt, 1979: 151). Diğer bir deyişle Brandt'e göre rasyonel seçim için önemli olan rasyonel arzu ve eylem konusunda temellendirmelerimizi engelleyecek ya da sarsacak nedenler olarak gerçek

hayatta kişisel değerleri objektif bir şekilde değerlendirmenin imkânsızlığı ve yetişkin bireylerin daha önceden mevcut değerlerinin olması nedeniyle rasyonel seçimin işlevsizliği ile karşılaşmaktayız. Elbette Brandt'in bu şüpheli tavır için vereceği yanıtlar bulunmaktadır. Nitekim kendisi rasyonel arzu ve eylemler için motivasyon sağlayan ve irrasyonel olanlardan kaçınmamıza neden olan kaynaklardan söz etmektedir. Böylece Brandt'in bu çabası, arzu edilmesi veya eylemde bulunulması rasyonel olanı hem tanımlamakta hem de onunla ilgili öneride bulunmaktadır (Brandt, 1979: 152). Burada Brandt için “rasyonel olan” ve “yapılması gereken en iyi” ayrımı olsa da yukarıda ki çaba aynı zamanda “yapılması gereken”i ifade etmektedir.

Brandt bu çerçevede öncelikle öneri durumlarının temelde farklı olması nedeniyle rasyonel eylem ve rasyonel arzuyu ayrı ayrı ele almakla işe başlar. Brandt, rasyonel eylemin haklılığını ortaya koymak için ilk olarak aklın, geçmiş tecrübelerin ve bilginin kullanılmadığı bir ortamın nasıl olacağını düşünmemizi ister. İnsan düşünen, neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde çıkarımlarda ve öngörülerde bulunan doğası gereği, böyle bir ortamda yaşamaktan rahatsızlık duyar. Dürtüsel bir biçimde gelişen güzel eylemde bulunmak insanı, rasyonel doğası gereği rahatsız eder. Böylece eylemlerin sonuçlarının rasyonel temelde kontrol edilemeyeceği ve akla dayalı eylem ayrımının yapılamayacağı ortamdan kaçınan insanlar, düşünceye ve dürtüye dayalı eylemler arasında ayırım yapmakla birlikte akla dayalı olan eylemin, dürtüsel olandan oldukça ayrı ve üst düzeyde dikkate alınan eylem olduğunu bilir (Brandt, 1979: 152-153).

Bu çerçevede insana rahatsızlık veren dürtüsel eylemleri birer hata olarak kabul ederiz. Düşünme eksikliğinden kaynaklanan bu hatalara engel olan eylem ise elbette rasyonel seçimin de sergilenme biçimi olan rasyonel eylem olacaktır. İkinci olarak Brandt rasyonel eylemin, arzuları tam olarak tatmin etmesi gerekçesiyle temellendirilebileceğini ifade eder. Ona göre herkesin arzuları olduğu gerçeğinden yola çıkarak rasyonel eylemde bulunmanın, arzuları tatmin eden bir durum olduğunu iddia edebiliriz. Çünkü tüm seçeneklerin farkındalığının sayesinde başka eylemin olmadığından emin oluruz ve böylece arzular tatmin edilmiş olur (Brandt, 1979: 153). Her insan arzu eden bir varlık olduğu için rasyonel arzu ile zorunlu olarak rasyonel eylemi gerçekleştirir. Çünkü rasyonel eylem, uzun vadede arzuları tatmin etmektedir ve bu nedenle rasyonel eylem önerilir. “Öyleyse özetle, rasyonel davranarak (karar anında bilişsel kusurlardan kaçınarak), şimdiki ve gelecekteki arzularımızın, onların ne

olduğuna bakılmaksızın, koşullar altında olabildiğince tam olarak tatmin edilmesini sağlarız” (Brandt, 1979: 154).

Brandt’in iddiasına göre insanları, istemesi ya da arzu etmesi rasyonel olan Şeylere yönelten düşünceler vardır ve rasyonel arzuları doğrultusunda eylemde bulunmayı seçmesi insanı rasyonel yapmaktadır (Brandt, 1979: 155). İnsanı rasyonel olana iten durumlar ve düşünceler aynı zamanda irrasyonel olanın neden dışlandığını açıklamaktadır. Çünkü irrasyonel arzular, yanlış ve tutarsız inançlardan beslenir, fakat diğer taraftan doğası ve deneyimleri gereği insanlar, yanlışları düzeltebilir (Brandt, 1979: 156-157). İnsanlar doğası gereği tutarsızlıkları ve hataları düzeltmeye odaklıdır. İrrasyonel arzular ve eylemlerin bu tür rahatsız edici durumlara neden olması, uzun vadeli fayda veya refah için de engel teşkil etmektedir. İrrasyonel eyleme neden olduğu için irrasyonel eylemi engellemek amacıyla irrasyonel arzunun ortadan kaldırılması görevini üstlenen rasyonel arzu, gücü doğrultusunda ve irrasyonel arzuya engel olması çerçevesinde rasyonel eyleme yol açar (Brandt, 1979: 160-161). Bu nedenle rasyonel arzular ve eylemler hem irrasyonel olanın sebep olacağı kötü durumları engelleyecek hem de uzun vadede arzuların tatminini ve mutluluğu kazandıracaktır. Nihai olarak rasyonel eylem ve rasyonel arzuyu ayrı ayrı değerlendirdiğini ifade ettiğimiz Brandt, rasyonel arzunun rasyonel eyleme, rasyonel eylemin de bütünüyle tatmin edilmiş rasyonel arzulara işaret ettiği birbirini gerektiren iki unsurlu ve adımlı bir tanımla rasyonel seçim için zemin hazırlar.

Kişinin desteklediği ya da seçtiği ahlak yasası, o kişinin desteklediği yasa rehberliğindeki eylemleri ahlaki açıdan haklı bulduğu yasadır. Brandt’in böyle bir resimde işaret ettiği esas nokta, bütünüyle bilgilendirilmiş ya da rasyonel kişi olarak tarif ettiği kişidir. Bu nedenle bu kişinin seçimi ya da desteği de rasyoneldir. Brandt bu noktada şu soruyu sorar; rasyonel kişi ne tür bir ahlak yasasını seçer (Brandt, 1979: 200)? Başka bir deyişle rasyonel kişinin ahlak yasası seçiminde onu etkileyen sebepler nelerdir? Soruyu cevaplayabilmek için öncelikle yasaların niteliklerine ve kişide yarattıkları etkiye değinmemiz gerekmektedir. Ahlak yasaları, emrettiği-yasakladığı eylemler, kişileri haklı ya da suçlu hissetmelerine neden olma, mazeret durumlarına dair kuralları, kahramanlık ya da nafile eylemler (*supererogatory*) ve emirlerin ve motivasyonların yoğunluğu konusunda farklılık gösterir (Brandt, 1979: 200-201).

Öyleyse bu çeşitlilik arasında neye göre ayırım yaparak rasyonel kişi tarafından desteklenen ahlak yasasını tanımlayacağız? Brandt bu noktada daha önce tanımlamış

olduğu rasyonel arzu ve kaçınma/tiksinme durumlarına, kişilerin geçireceği Bilişsel Psikoloji sürecine başvurur. Çünkü Brandt'in daha önce de ifade ettiği gibi arzular ancak Bilişsel Psikoterapi sonrasında rasyonel ya da irrasyonel olarak adlandırılmaktaydı. Yanılgılardan kaynaklanan arzuları, geçmişte kazanılan yanlış genellemeleri veya hataları engelleyen Bilişsel Psikoterapi, arzu edilen yapay olması halinde onu ortadan kaldırarak eylem için bir neden olmasını engellerken doğal olarak arzu edileni söndüremeyeceği için bunlar eylem için neden sağlamaktadır (Brandt, 1979: 202; Postow, 1993: 18). Rasyonel kişilerin aynı Bilişsel Psikoterapi sürecinden geçmesi sayesinde benzer ahlak yasalarını seçeceklerini düşünebiliriz. Ama buna rağmen kişilerdeki farklılıklardan kaynaklı olarak seçimler farklılaşabilir. Öyleyse bir ahlak yasası kişiler ve gruplar için farklı etkiler ve sonuçlara sebep olabilmektedir (Brandt, 1979: 203).

Brandt'e göre "Genellikle ahlak, bazı yerleşik motivasyon dereceleriyle genel ve makul ölçüde basit yasalar ve emirlerden oluşmalıdır" (Brandt, 1979: 202). Ahlak yasalarının genel ve basit olması onların kapsayıcılığı ve uygulanabilirliği için işlevseldir, fakat burada yasaların genel ve basit olmasından kaynaklanan Brandt'in daha önce işaret ettiği bir güçlükten de söz edilmektedir. Bu güçlük, yasaların genel olması nedeniyle spesifik bir duruma işaret eden ilkelerin çoğunlukla içermemesi (Brandt, 1979: 202) ve bu yüzden özel ya da istisnai hallerin çözümsüz kalmasıdır. Bahsi geçen problemi Brandt, genel yasalar çerçevesinde kişilerin şahsi kanaatlerine yer vererek çözüm sağlamaya çalışmaktaydı. Çünkü onun faydacı ahlak felsefesi sınırlarında söz ettiği kişiler "rasyonel"dir. Öyleyse rasyonel kişinin seçeceği ahlak yasasını tarif etmek mümkündür. Buna göre Brandt, bir kişinin ahlak yasası seçmesinde etkiye sahip olan durumları sıralamak için çeşitli ahlak yasalarının sonuçlarına dair özellikleri sıralar.

1. Sadece kendileri için arzu edilen bir ahlak yasasının özellikleri; kişiler tarafından örneğin şefkat, sözünü tutma vb. gibi eylemler başka bir nedene ihtiyaç duyulmadan yalnızca kendileri için istenebilir (Brandt, 1979: 203). Diğer bir deyişle bu yasayı seçmek ve eylemi gerçekleştirmek için bir araca ihtiyaç duyulmaksızın ya da bunlar aracılığıyla bir sonucu hedeflemeksizin yalnızca kendileri, kendilerine özgü değerleri yeterlidir. Örneğin rasyonel kişi Brandt'e göre iyiliksever olmak ve diğerlerine sempati duymak için herhangi bir nedene ihtiyaç duymaz. Bunlar rasyonel insanın özünde kendiliğinden mevcuttur.

2. Özünde arzu edilen davranışsal sonuçlar; ise herhangi bir neden olmaksızın özü/doğası gereği arzu edilen ahlak yasası neticesinde ortaya çıkar (Brandt, 1979: 204). Sadece kendileri için arzu edilen ahlak yasasını gerçekleştiren eylem ile ortaya çıkan sonuç, kendisi için istenen bir amacı temsil eder. Diğer taraftan özü itibarıyla arzu edilen veya kaçınılan eylemler, dâhil olduğu ahlak sistemini desteklerken, kendisi için arzu edilmese de eylemler sonuçları dolayısıyla ahlak yasası seçimini etkileyebilir (Brandt, 1979: 204). Sonucu için istenen eylemler, onların meydana gelmesini sağlayan ahlak yasasının seçimi için yönlendirmede bulunabilir.

3. Başka nedenlerle arzu edilen bir ahlaki sistemin davranışsal sonuçları; ise desteklenen ahlak yasasının gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkan durum sebebiyle tercih edilmesi ilgilidir. “Ahlaki bir sistem tarafından desteklenen davranış, kendileri için istenen başka sonuçlara da sahip olabilir, rasyonel kişiler bunlardan dolayı bir ahlaki sistemi diğerine tercih edebilir” (Brandt, 1979: 204). Bunlar, Brandt tarafından egoist, yardımsever ve adil düşünceler olarak üç adımda incelenmektedir. Davranışın özsaygı/kendi önemine ilişkin sonuçlar, kişinin zevk veya refahı ile ilgili olan konuları içerdiği için egoist düşünceler olarak da adlandırılabilir (Brandt, 1979: 204). Örneğin güvensizlik ve korku gibi durumları istemeyen bir kişi, kişilerin birbirine zarar vermesini yasaklayan bir yasayı destekleyecektir. Bu yasayı yani güvensizlik yaratan ortamı engellemeyi desteklemekteki amaç elbette korku duygusunu ortadan kaldırmaktır.

Davranışın ilgili diğer önemli sonuçları ise Brandt’e göre bir ahlak yasası tarafından desteklenen eylemde farklı dereceler ve uygulamalar söz konusu olabilir (Brandt, 1979: 206). Örneğin yardımseverlik ilkesini destekleyen kişilerin eylemleri farklı durumlardan, kişilerden ötürü farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Brandt’in örneğine göre yardımsever kişi sadece kendi yakınları için bu ilkeyi gösteren eylemlerde bulunurken başkalarına aynı eylemi sergilemeyebilir. Yani tüm insanlara karşı aynı derecede yardımsever olmayabilir. Bu durum da kişinin ahlak yasası ya da sistemi seçiminde etkili olabilir. Buraya kadar ifade edilen durumlarda bencillik ve iyilikseverlik hakimdi, fakat açıklanacak son durumda bu iki ilke de yoktur. Davranışın ahlak yasası tarafından meydana getirilen gayri şahsi sonuçları olarak adalet ve liyakat ile ilgili durumlardır (Brandt, 1979: 207). Örneğin ekonomik ve sosyal eşitliğin adaletin sağlanması, suç işleyen suçun oranına göre cezalandırılması vb.

Görüldüğü üzere bir ahlak yasasını seçmeyi etkileyen birçok etmen olması ve bunların Brandt'in tarif ettiği bilgilendirilmiş/rasyonel kişiler için de geçerli olması nedeniyle kişilerin ortak olarak seçtiği ve desteklediği ahlak yasasından ve onun niteliklerinden söz etmek oldukça güç görünmektedir. Fakat bununla beraber Brandt için rasyonel kişilerin rasyonel seçimi olarak faydacı ahlak anlayışını gösterebileceğimizi savunur. Bunun için rasyonel kişilerin seçebileceği ahlak yasasının kapsamını daraltmak ister. İlk olarak birçok arzunun irrasyonel olması nedeniyle rasyonel kişilerin bunları seçmeyeceğini, ikinci olarak da rasyonel kişinin seçebileceği türden bir ahlak yasasına kıstas olarak uygulanabilirlik (*viability*) özelliğinin eklenebileceğini ifade eder (Brandt, 1979: 208). Öyleyse rasyonel kişinin seçeceği ahlakın sınırları, rasyonel olması ve uygulanabilir olması ile çizilerek rasyonel seçimin yolu faydacı ahlak yasasına doğru uzatılır. İrrasyonel arzular, yanlış inançlar veya gerçek deneyimler dışında oluşturulan durumlardan kaynaklanabilir (Brandt, 1979: 209). Dolayısıyla irrasyonel arzular gerçek-nesnel durumlarla doğrudan bağlantılı değildir. Bu insanların geçmişten gelen hatalı tecrübeleri, yanlış bilgileri veya dini inançlarından kaynaklanabilir. Hatanın kaynağı irrasyonel arzular ve onların oluşturduğu halüsinasyonlardır. Ahlaki olarak doğru eylemin kaynağı olan rasyonel arzular ise hakikatten beslenir.

Peki, rasyonel arzuların katkısız bir biçimde kendisi için istenmediği durumlar mümkün müdür? Bunun için Brandt, egoist ve iyiliksever eylemlerde bir arzu ya da tiksintinin araç olan veya araç olduğu düşünülen durumda kendisi için istenen bir şey olarak değerlendirilmesinin problem olup olmayacağını bakar. Ona göre bu durum örneğin doğruyu söylemek gibi bir yasada, araç olarak kendisi ve diğer insanların faydasını hedefleyen bir kişiyi düşünürsek bu kişinin koşullanma ile elde ettiği arzusu, Bilişsel Psikoterapi ile de desteklenirse rasyoneldir, aksi halde ise Bilişsel Psikoterapi tarafından ayıklama söz konusudur (Brandt, 1979: 211-212). O halde önemli olan araç olanın amaç ile ilişkilendirilebilmesi ve bunun Bilişsel Psikoterapi tarafından süzgeçten geçirilmesidir.

Rasyonel ve irrasyonel arzu ayrımında Brandt'in temel amacı, rasyonel kişilerin ahlak yasası hususunda ortak görüşe vardıkları noktayı kolayca açıklayabilmektir. Bunun yanı sıra bu amaca yardımcı olacak iki durumdan daha söz eder. İlki rasyonel kişi, gelecek hakkında bilgi sahibi olmaması nedeniyle geleceğini garantilemek amacıyla ahlak yasasını seçecektir, ikinci durum ise rasyonel kişilerin seçtiği ahlak

yasaları, muhtemel sonuçlar hesap edildiği için uygulanabilir olan bir özellikte olmasıdır (Brandt, 1979: 213). Muhtemel sonuçlara dair değerlendirme yapıldığında imkânsız olan veya istenmeyen sonuçları olan yasalar elendiğinde geriye rasyonel olan kalacaktır. Öyle ki Brandt'e göre egosit bir kişi bile, yukarıdaki değerlendirmeleri yaptığında, çoğunluğun refahını destekleyecek sistemi seçer, çünkü etkili olan ahlaki sistem insanlar arasında bu sistem içindeki yerlerini gösterecek uyumlu bir duyguya yol açmalıdır (Brandt, 1979: 213).

Ahlak yasaları, kişiler için ortak bir pay oluşturmaz, kendileri ve sevdikleri için isteyecekleri durumları içermezlerse geçerliliğini yitirmeye mahkûmdur (Brandt, 1979: 214). Örneğin Brandt, egoist bir ahlak yasasının kişiler arasında ortak bir bağlılık sürdüremediği için bu türden bir yasa olabileceğini savunur. Rasyonel kişileri ortak bir paydada birleştirip geçerliliğini devam ettirebilecek olan ahlak yasası ise elbette faydacılık olacaktır. İrrasyonel arzular rasyonel kişiler tarafından seçilemez, seçilse dahi bu tür arzuların doğası kişiler tarafından ortak bir biçimde desteklenebilecek nitelikte değildir. Diğer bir ifadeyle rasyonel kişiler, irrasyonel arzuları seçse dahi irrasyonel arzular özü gereği kişiler tarafından paylaşılıp sürdürülen bir yapıda değildir. Öyleyse bu durum hem rasyonel kişilerden hem de irrasyonel arzuların doğasından kaynaklanır.

Rasyonel bir kişinin destekleyebileceği türden bir ahlak yasasında egoist ya da yardımsever arzuların etkileri, onlara alternatif olacak başka arzular dolayısıyla etkisiz veya irrasyonel durumlara neden açabilmesi nedeniyle geçersiz sayılabilir. Bu nedenle Brandt, bir ahlak yasası seçiminde etkili olan üçüncü maddenin açıklamasında kullandığı ilk iki adımdan yola çıkarak ortaya çıkan çeşitli arzuların rasyonel kişilerin seçeceği ahlak yasasını açıklamak için kullanmaya çalışır. Brandt, bu doğrultuda rasyonel bir kişinin destekleyebileceği bir ahlak yasasında tamamıyla, kusursuz bir iyilikseverliğin olduğu ve iyilikseverliğin olmadığı iki koşuldan hangisini seçeceğini araştır. İlk koşulu seçen toplam mutluluk miktarında sağlanan artışı kendisi veya sevdikleri için istediği gibi başkaları için de isteyen bütünüyle iyiliksever kişi şöyle tanımlanır: “‘Kusursuz’ iyiliksever bir kişiyi, iki seçenek arasında, kimin alacağına bakılmaksızın, daima daha uzun vadeli beklenen net mutluluk toplamıyla ilişkili olanı tercih eden biri olarak tanımlıyorum” (Brandt, 1979: 215-216). Bunun için de bu kişinin eylemleri, herkes için en yüksek seviyede mutluluk miktarının artırılmasına yöneliktir. Öyleyse tarif edilen kişinin faydacı ahlak anlayışını kolaylıkla seçeceğini ve destekleyeceğini iddia edebiliriz.

Diğer seçenekteki kişi ise, bencil insanlar karşımıza çıkmaktadır. İrrasyonel kaynaktan beslenen bencil insanlar, diğer insanların mutluluğu veya refahı ile ilgilenmeyip yalnızca kendi refahının artışıyla ilgilidir. Toplumun yapısal olarak asla taşıyamayacağı bir ahlak anlayışı olan egoizm, irrasyonel bir arzu olduğu için tıpkı irrasyonel arzuların desteklenemez doğası gibidir. Brandt'e göre yardımsever rasyonel bir kişi zaman zaman kendi refahını başkasının refahından daha çok düşünüp arzu edebilirken, egoist bir insanın ait olduğu toplum içinde kendisi gibi egoist yasaya uymasını isteyeceği durum uygulanabilir değildir (Brandt, 1979: 217-218). Çünkü herkesin kendi çıkarları için eylem talep etmesi hiç kimsenin çıkarını temin edememesi ile sonuçlanır. Bu konuya daha önce egoizmi ele alırken de değinen Brandt, bu ahlak anlayışının insanlar tarafından paylaşılabilirliğindeki imkânsızlığı ifade etmekteydi. Öte yandan egoist kişi uzun vadeli düşünmek zorunda değildir, kısa süreli kazançlar da onu tatmin edebilir (Brandt, 1979: 221). Ya da toplumla birlikte yaşamayan biri egoist eylemleri tek başına sürdürüp destekleyebilir. Fakat böyle bir tabloda ne genele ne de geleceğe hitap eden bir ahlak yasasından söz edebiliriz. Böyle bir ahlak yasası ancak kendi kendini imha etmekten başka bir şey yapamaz.

Bu açıklamalara rağmen rasyonel olarak değerlendireceğimiz bir egoistin varlığından söz edecek olursak onun, rasyonel iyiliksever kişiye kıyasla seçeceği ahlak yasası da yalnızca kendi iyiliğini ya da refahını temin ettiği kadar seçilebilir. Yani onun diğer insanlarla kurduğu bağı temsil eden ahlak yasası, yine kendi refahını sağlaması çerçevesindedir. Nitekim onun çevrelediği ahlak sınırları, birçok varlık türünü dışarıda bırakacaktır (Kavka, 1993: 151), çünkü benimsediği ilke bunu yapmasını gerektirmektedir.

“Rasyonel iyiliksever kişiler, önemli bir açıdan, rasyonel bencil kişilerin desteklediğinden farklı bir ahlaki sistemi destekleyeceklerdir. Rasyonel bencil kişi, sadece karşılığında kendisine fayda sağlandığı ölçüde, bir ahlak yasasının başkalarına fayda sağlayan kısımlarıyla ilgilenir. Bu yüzden, onu diğerlerine karşı ahlaki yükümlülüğe itaat etmeye davet eden bir sistemi, ancak diğerleri ona yardım edebildiği veya engelleyebildiği sürece desteklemektedir. Sadece karşılıklı bağlar ister. İyiliksever insan ise, aksine, ahlaki sistemin faydalarının kendisine ne zarar verebilecek ne de iyilik yapabilecek kişilere yayılmasını ister: Gelecek nesillere, hayvanlara, zihinsel özürlülere, küçük çocuklara ve muhtemelen fetüslere” (Brandt, 1979: 221).

İyiliksever insan ise egoistin aksine şahsi zarar ya da faydanın ötesinde geleceğe ve genele dönük olarak daha geniş bir pencereden bakar. O halde rasyonel iyiliksever insanların ya da rasyonel kişilerin rasyonel seçimlerinden yani faydacı ahlak sisteminin varlığından söz edebiliriz. “Uygun şekilde seçilmiş birkaç ahlaki kuraldan oluşan bir sistemin, refahı en üst düzeye çıkarması ve dolayısıyla bütünüyle rasyonel kişilerin

destekleyeceği türden bir ahlaki sistem olması mümkündür” (Brandt, 1979: 286). Bahsi geçen ahlaki sistem, elbette ki faydacılıktır ve dahası çoğulcu kural yapısı bakımından da faydacılığın kural faydacı biçimidir. Nitekim Brandt, refahı maksimize eden çoğulcu sistemi, ileri bir seviyede bulunan kural faydacılık biçimi olarak ifade etmektedir (Hare, 1993: 67).

Buna göre Brandt, birden fazla kuraldan oluşan sistemin yani çoğulcu ahlak sisteminin dört temel değişken olarak adlandırdığı özelliklerinden söz eder. Bu ilkeler hatırlanacağı üzere Brandt’in daha önce toplum için optimal bir ahlak yasasından söz edebilmemizde gerekli ilkeler olarak sıranlanmaktaydı. Buna göre değişkenlerden ilki içsel ya da içe yönelik motivasyondur. Bir ahlak yasasının en önemli ögesi olarak davranış türlerine yönelik arzu ve kaçınmayı ifade eden içsel motivasyon, ilgili davranış türü, davranışa yönelik arzu ya da kaçınma isteği ve motivasyonun gücü gibi durumlar açısından çeşitlilik gösterebilir (Brandt, 1979: 287). Başka bir ifadeyle içsel motivasyonu etkileyen eylem türü, arzu veya kaçınma/arzu etmeme ve bu motivasyonun yoğunluğu gibi nedenler dolayısıyla farklılıklar ortaya çıkar. İçsel motivasyon etkeninin daha iyi anlaşılması için ‘sözünü tutmak’ gibi bir örnekten yola çıkarak açıklama yapmaya çalışır. Buna göre sözünü tutmak gibi bir ödevin istisnasız gerçekleştirilmesi gereken bir ödev gibi görünmesi toplumsal açıdan zararlı olacağından buna bazı istisnalar getirilerek belirli şartları taşıması halinde sözün tutulması ifade edilir (Brandt, 1979: 287). Örneği daha açıkça ifade edersek verilen bir sözü tutmak eğer çok sayıda insanın zarar görmesine neden olacaksa burada sözü tutma konusunda istisnai bir durumun yaşandığı ve sözün tutulmaması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir ödevin gerçekleştirilmesi de yine kişinin arzu ve kaçınma/tiksinti üzerinden, bencil veya iyiliksever eylemleri çerçevesindedir.

İkinci değişken olan gerekçeler de ideal bir ahlak yasasının, motivasyonların çatışması durumunu engelleyebileceğini göstermeye çalışır. Buna göre çatışma durumu, motivasyonların gücüne göre yani olası çatışma anında en güçlü olanın seçilmesi ve kişinin en çok motive olduğu eylemi gerçekleştirilmesi ile engellenebilir (Brandt, 1979: 288). Burada ilk değişkende de ifade edilen motivasyonun gücü ve yoğunluğuna göre gerçekleşen seçimden söz edilir.

Üçüncü değişken suçluluk duyguları, diğerlerinin kınanması ve bahaneler olarak adlandırılır. Örneğin temel bir motivasyon olarak yardımseverliği esas aldığımızda başkasını incitmek suçluluk ve pişmanlık duygusuna neden olur, fakat bazı bilişsel

değişiklikler doğrultusunda suçluluğun ortaya çıkması temel motivasyonlardan ayrılabilir (Brandt, 1979: 288). Diğer bir deyişle suçluluk ya da pişmalık gibi duyguların yardımseverlik/iyilikseverlik gibi bir motivasyon değil de kişide meydana gelen bilişsel bir etken dolayısıyla ortaya çıkması mümkündür.

Son olarak dördüncü değişken ise hayranlık, övgü ve gururdur. Bunlar Brandt'in "Ahlak yasalarının bu değişken özelliği, bir faydacının ilgisini çekebilir, çünkü bu türden nafîle eylemleri teşvik etmenin faydalı olduğunu düşünebilir, ama bunları zorunlu kılmaz" biçiminde tanımlayarak gerekli görmediği fakat gerçekleştirildiğinde saygı ve hayranlık uyandıran kahramanlık eylemleridir (Brandt, 1979: 288-289). Brandt bu tür eylemler ile meydana gelen hayranlık veya övgü duygusunun mümkün olduğunu, fakat gerçekleştirilmediğinde aşağılanma ya da kınanma gibi ifadelerin ortaya çıkmayacağını savunur. Muhtemelen faydanın maksimize edilmesine fazlaca katkı sağlayacak bu tür bir eylem, faydacılık tarafından mecburi kılınmamak şartıyla olumlu karşılanır.

Sonuç olarak rasyonel seçim olan bir ahlak yasası, rasyonel arzulardan meydana gelmesi nedeniyle herkes için geçerli olabilecek, herkesin ortak olarak paylaşım destekleyebileceği niteliktedir. Nitekim faydacı bir filozof olan Brandt için faydacılık tam olarak böyle bir ahlak yasasını temsil eder. Öte yandan genel-geçer ahlak yasaları, herkesin ortak paylaşımını ifade eden etik değerlerin mümkün olmadığını savunan görüşler de mevcuttur. Etikete rölativizm⁵⁴ meselesini Protogoras'ın savunduğunu düşündüğü iki noktadan hareketle açıklamaya çalışır. Protogoras'ın inandığı iki nokta şu şekildedir: "Birincisi ahlaki ilkelerin herkes için geçerli olduğunun gösterilemeyeceği; ve ikincisi, insanların kendi gruplarının kurallarına uymaları gerektiğidir" (Brandt, 1959: 271).

Protogoras'tan yola çıkan Brandt, etik ilkelerin herkes için geçerli olup olmayacağı yerine, birbiriyle eşit derecede geçerliliğe sahip olan iki etik ilkenin olup olmayacağı veya bunların birbiriyle çelişkisi üzerinden değerlendirme yapmak ister. Brandt'e göre etik ilkelerde çelişki kabul eden ve bunu çözebilecek rasyonel bir metodun olmadığını savunan radikal görüşü savunanlar "metodolojik rölativizm" (etik şüphecisi), daha az radikal olarak bazen çelişkili etik ilkeler olacağını ifade etmekle

⁵⁴ Brandt'in "Betimsel", "Metaetik" ve "Normatif" başlıkları ile daha detaylı olarak yaptığı etik rölativizm tanımları için bkz: Richard B. Brandt, (2006). "Ethical Relativism" *Encyclopedia of Philosophy*, Volume 3. (ed. Donald M. Borcher), Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 368-372.

birlikte rasyonel bir yöntemi de kesin olarak reddetmeyen “metodolojik olmayan rölâtizm” dir (Brandt, 1959: 275). Radikal görüş, metotların yetersizliği nedeniyle etikte çelişen ve aynı düzeyde geçerli olan ilkelerin, görüşlerin olabileceğini savunurken radikal olmayan görüşte belirli koşullar çerçevesinde etik ilkelerin eşit derecede geçerli olup olmadığını belirleyecek metotlar olabilir.

Antropolojik verilerin de etik rölâtivizmin destekleyecek nitelikte olabileceğini ifade eden Brandt’e göre farklı toplumlarda birbirine eşdeğer nitelikte kurallardan söz edilebilir. Brandt, çeşitli antropogların farklı toplumlar üzerindeki araştırmalarından yola çıkarak etikte rölâtivizme neden olan eşit derecede geçerli değerler olsa da ortak bir değer konusunda anlaşma sağlamak için temel değerlerin olduğunu savunur (Brandt, 1959: 287). Öyleyse rölâtivizmi temel bir anlayış olarak haklı kılmak için sıralanan bu durumlar yetersiz kalmakta ve dahası evrensel etik değerlerin imkânı apaçık ortadadır. “Bu nedenle, eşit derecede geçerli olan bazı çelişkili etik yargı vakalarının olması anlamında etik görecelik doğru olabilir; ama bunun yaygın kapsamı olan bir gerçek olarak kabul etmek bir hata olacaktır. Bir ana fikir olarak rölâtivizm yanıltıcıdır, çünkü dikkatimizi esas özdeşliklerden, en çok önemseydiğimiz öğeler üzerindeki yaygın kabulden uzaklaştırır” (Brandt, 1959: 288).

Ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığımız Brandtci ideal kural faydacılığın, nihai olarak Brandt tarafından, eylem faydacılıktaki aksayan yanları telafi etme iddiasıyla sunulduğunu, bu bölümün tamamını gerekçe göstererek haklı bir biçimde ifade edebiliriz. Bu iddianın daha belirgin bir biçimde görülmesi adına eleştiriler karşısında çoğunlukla çaresiz ve sessiz kalan eylem faydacılığın yenilgisini ve buna karşın eleştirilerle baş etme ve onları uzaklaştırma çabasıyla kural faydacılığın başarısını aktarmaya çalışacağımız son bir bölüme yer vermemiz kaçınılmazdır. Çünkü tezimizdeki iddia gereği kural faydacılık eleştirilere bir çözüm önerisidir. Öyleyse öneri olarak sunulan bu kural faydacılığın, eylem faydacılık ve eleştiriler karşısında ne tür bir öneri olduğunu ve ne ölçüde etkili bir çözüm ürettiğini görebilmemiz gerekmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

EYLEM FAYDACILIĞA KARŞI KURAL FAYDACILIK

Bu çalışmada, eylem faydacılık için eleştiri konusu olan ve onu birtakım konularda yenilgiye uğratan meselelerin, Brandt'in "İdeal Kural Faydacılığı" ile çözüme ulaştırılabileceği ve bu nedenle kural faydacılığın eylem faydacılık karşısında avantaj sağlayabileceği iddiası ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu çalışmanın temel motivisi, eylem faydacılığının eleştiriler karşısında yetersiz kalması nedeniyle kural faydacılığın bu yetersizliği gidermek adına ortaya çıkması ve bu konuda eylem faydacılığa kıyasla başarılı olduğunu savunmasıdır. Bu sebeple kural faydacılığın, eleştiriler için "çözüm önerisi olmak" iddiasıyla ortaya çıktığını ve temel savlarıyla da bu eleştirilere karşı başarılı olduğunu ifade etmek istiyoruz. Kural faydacılığının başarısını, eylem faydacılığın başarısızlığı kıstasıyla açıklayacağımız için burada öncelikle kural faydacılığı, eylem faydacılık ile kıyaslamamız gerekmektedir.

Bu karşılaştırma, eylem faydacılığın yenilgisine kıyasla kural faydacılığın başarısı biçiminde olacaktır. Öte yandan yalnızca eylem faydacılığın eleştiriler karşısında yenilgiye uğradığını ispat etmek ile kural faydacılığın başarılı olduğunu göstermemiz mümkün değildir. Bu nedenle kural faydacılığın başarısından ayrıca bahsetmemiz gerekmektedir. Öyleyse kural faydacılığın, eylem faydacılığa eleştiriler için bir alternatif olarak doğması savunusundan hareketle kural faydacılığın "bir çözüm önerisi" olma konusundaki zaferini, "Eylem faydacılığın yenilgisi" ve "Kural faydacılığın başarısı" olarak iki adımda inceleyebiliriz.

Buna göre öncelikle faydacılığa eleştirileri konu aldığımız ikinci bölümde eleştirileri, genel olarak faydacılığa yönelik olan ve özel olarak da eylem faydacılığı hedef alan şeklinde ikiye ayırdığımızı hatırlamalıyız. İlk adımdaki eleştirilerde henüz eylem-kural ayrımı olmaması nedeniyle onları faydacılık için genel eleştiriler olarak adlandırdık. İkinci adımda incelenen eleştiriler ise faydacılığın eylem-kural biçiminde ikiye ayrılmasına sebep olup eylem faydacılığın eleştirileri karşılayamaması nedeniyle kural faydacılığı inşa eden ve dolayısıyla eylem faydacılığın yenilgisini de kural faydacılık üzerinden ilan eden bir yol izlemektedir. İkinci adımda ele aldığımız eleştiriler elbette ilk adımdan kaynaklanmaktadır. Fakat burada odaklanmamız gereken

nokta, ilk adımdan ayrılan yönünü yani kural faydacılığın bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkışıdır.

Bu çerçevede ikinci adım için, yani eylem-kural ayrımını ilgilendirdiği kadarıyla ilk adımdaki eleştiriler neticesinde işaret edebileceğimiz iki temel husus, “eylem sonucu” ve “fayda”dır. Bu iki önemli husus, bahsi geçen iki faydacılık biçimi için de ortak olmakla birlikte onları yorumlama noktasında ayrılırlar. Eylemin sonucunda elde edilen faydanın nasıl belirleneceği hakkında ortaya çıkan ve eylemlerin bireysel olmasına ya da bir sınıfı temsil etmesine ait iki ayrı yorum sayesinde iki ana teori ile karşılaşmaktayız (Bayles, 1968: 7; Smart, 1968: 99). Bunlardan ilki olan eylem faydacılık, her bir eylemin sonucu için ayrı fayda hesabı yapıp en fazla fayda sağlayanı tercih etmemizi tavsiye ederken, kural faydacılık ise belirli bir durumda gerçekleştirilebilecek eylem biçimi için öngörülen kural ve diğer kuralların faydasına yönelik hesap yaparak daha fazla fayda sağlayan kuralın tercih edilmesini önermektedir. Böylece eylemin faydasını, kurala uygun olup olmadığına bakarak tespit eden kural faydacılık, tekil/bireysel eylem sonucuna bakıp fayda değerlendirmesi yapan eylem faydacılıktan ayrılır (Bayles, 1968: 7-8).

Urmson’un Mill yorumunda onun, ahlak kurallarına yaptığı vurguya dikkat çekmesiyle (Urmson, 1968: 16-22) fitili ateşlenen eylem ve kural faydacılığı ayrımı, faydacılığı destekleyen ya da eleştiren birçok filozof tarafından gündeme getirilir. Buna göre eylem ve kural faydacılık, çağdaş faydacı filozoflar tarafından, temel anlamı korumak şartıyla, farklı tanımlar çerçevesinde farklı biçimlerde adlandırılmıştır. Örneğin Smart, eylem faydacılık için “aşırı” (*extrem*), kural faydacılık için “sınırlı” (*restricted*) adlarını vurgulayan tanımlar yapmaktadır. Eylem faydacılığın kural tanımayıp her tekil eylemin sonucuna göre fayda değerlendirmesi yapması nedeniyle “aşırı faydacılık” olarak adlandırılması söz konusuysen eylemleri kurallara göre sınıyan kural faydacılık ise “sınırlı faydacılık” olarak anılmaktadır (Smart, 1968: 100-101). Burada kural faydacılığı sınırlandıran unsur kurallar, eylem faydacılığı aşırılığa götüren durum ise kural yoksunluğudur. İkinci bölümde faydacılık ile ilgili eleştirilerine yer verdiğimiz Williams (1973) ise faydacılığı, sonuççuluğun alt türü olarak tanımlayıp sonuççulukta yaptığı doğrudan (*direct*) ve doğrudan olmayan/dolaylı (*indirect*) ayrımına dayanarak bazı farklılıkları olsa da kural ve eylem ayrımını da bunların alt türü olarak ifade etmektedir. Slote (1992), Williams’ın kullandığı gibi bir adlandırma yapmaktaydı.

Kural faydacılığı, eylem faydacılığa gelen itirazlara karşı onu değiştiren ve buna göre şekil alan bilinçli bir girişim olarak tanımlayan Lyons (Lyons, 1994: 17-8), eylem ve kural faydacılığı ayırımına karşılık gelecek şekilde basit (*Simple*) ve genel (*General*) faydacılık ayırımı yaparak bu ayırımı karakterize eden iki sorudan söz eder. Buna göre basit faydacılık için geçerli olan soru “Bu eylem gerçekleşirse ne olur?”, genel faydacılık için geçerli olan soru ise “Herkes aynı eylemi gerçekleştirirse ne olur?” şeklindedir (Lyons, 1965: 3). Lyons’a göre ikinci soru, bize faydacı genelleme (*Utilitarian Generalization*) ilkesini verir. Faydacı genelleme, eylemlerin yanlış ya da doğru olmasına dair tespit için onların faydasını, arzu edilip edilmeme çerçevesinde değerlendirir ve genel bir uygulama olarak belirli türden eylemlerin sonuçları dikkate alınır (Lyons, 1965: 1). Faydacı genelleme, hem Brandt hem Lyons için eylem faydacılık ve kural faydacılık arasında ara bir form gibi görülmekle birlikte esasında daha çok eylem faydacılığa benzemektedir. Açıktır ki genel eylem biçimleri, kuralların yerini alamaz. Bu nedenle de her iki isim de başarılı bir kural faydacılık için eylem faydacılığın yanı sıra faydacı genellemeye benzemekten de kaçınılması gerektiğini bildirir.

İkinci Bölümde hem faydacılığa eleştirisi hem de çözüm için yeni bir faydacılık biçimi oluşturması bakımından önemli olan Rawls’a bu noktada tekrar değinmemiz yararlı olacaktır. Çünkü Rawls’ın adalet anlayışı, faydacılıkla benzer olmakla birlikte klasik faydacılığın yarattığı eşitsizliğe eleştiri olarak sunulması, iki farklı faydacı yorumu gündeme getirir. Faydacılığa eleştiriler özet anlayış çerçevesinde gelmektedir ve pratik anlayışla kurallar tarafından bu eleştiriler yanıtlanmaktadır (Miller, 2014: 148). Faydacılık klasik biçimiyle, fayda ilkesini esas aldığı için eşitsizliğe neden olmaktadır, öte yandan Rawls’ın adalet temelinde yorumladığı faydacılık ise bu eşitsizliği telafi etmektedir (Rogers, 2004). Hem faydacılığı klasik biçimiyle eşitliği gözetmemesi ya da eşitsizliğe neden olması nedeniyle eleştiren hem de eşitliği ve hakkaniyeti sağlamak adına geliştirdiği adalet teorisinde faydacılığı da revize eden Rawls, eylem ve kural faydacı olarak adlandırabileceğimiz ayırımı farklı bir biçimde ifade etmektedir. Rawls’ın başlangıç durumunun sonucu olarak sunduğu istisnasız herkesin hakkını gözeten eşitlik ve eşitsizliğe yalnızca en yüksek miktarda fayda temini koşuluyla izin veren fark ilkeleri, kural faydacılık tarafından desteklenebilir ilkelere (Rogers, 2004). Dolayısıyla Rawls, bir yandan eleştirdiği faydacılık için diğer yandan farklı bir tür önerisinin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Diğer bir ifadeyle burada,

Rawls'ın adaleti esas alarak inşa ettiği sistemi onaylayıp destekleyecek türden bir faydacılık söz konusudur. Bu sebeple Lyons, Brandt'in kural faydacılığını toplum için sunulan "İdeal ahlak yasası" biçiminde ifade ederek Rawls'ın kural faydacılığını ise mevcut yasaların faydacılık ile desteklenmesi biçiminde ilkinden ayırır (Lyons, 1994: 167).

Görüldüğü üzere farklı adlandırmalarla karşımıza çıkan faydacılık biçimlerinin temelde, faydacılığa eleştirilerden ve eleştirilere bir yanıt ya da çözüm olma çabasından beslenendiğini iddia etmemizde ve yine onları eylem-kural faydacılık genel adıyla anmamızda bir sakınca bulunmamaktadır. Burada dikkat etmemiz gereken husus, eleştirilere maruz kalan tarafın faydacılığın klasik ya da ilk biçimi olarak eylem faydacılığı ve bu durum için bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkan kural faydacılığı işaret ettiğimizdir. Öyleyse faydacılığın, klasik biçimiyle aldığı eleştiriler dolayısıyla yeniden ifadesi söz konusudur (Harrod, 1936: 137). Bu nedenle Harrod, faydacılığın birtakım tartışmalara neden olduğunu ve yeniden bir yorum ile sağlamlaştırılacağını düşünmektedir. Bu çerçevede Harrod, kaba (*vulger*) olarak tanımladığı faydacılığın ilk biçimi ile rafine (*refined*) ya da revize edilmiş biçimi arasında bir ayrım yapar. Ona göre faydacılık ile ilişkilendirilerek ele alınabilecek çeşitli problemler ya da spekülasyonların çözülmesi için Kantçı ilkinden yararlanarak yükümlülükler, genel kurallar halinde uygulanabilir (Harrod, 1936: 147-150). Kurallar, eylemlerin faydasını kendi tekilliğinde değil, eylem türü şeklinde değerlendirmeyi sağlar. Böylece tekil eylemlere göre yapılan fayda hesabını esas alan kaba faydacılık, kurallarla oluşturulan genel yükümlülükler sayesinde rafine edilecektir.

İfade ettiğimiz biçimiyle haz ve acı hesabının, tekil eylemler için geçerli olduğunu savunmak, faydacılığın "kaba" olarak nitelendirilmesine neden olmaktadır. Kaba olma halinin inceltilmesi için haz hesabının düzeltilmesi gerekmektedir. Goodin'e göre de modern faydacılık, Bentham'da eleştiri konusu olan haz hesabının ötesine geçerek kaba bir hedonist olarak adlandırılmaktan kurtulur (Goodin, 1995: 10). Klasik biçimiyle eleştirilere maruz kalan ve kaba ya da ilkel olarak yorumlanan faydacılık, rafine edilen yeni formülüyle birlikte uygunsuzluk halini telafi etmeye çalışır. Söz konusu telafi, alternatif eylemlerin haz ve acı hesabıyla kıyaslanarak en fazla hazzın ölçüldüğü tekil eylemi doğru ilan etmeyi reddedip artık uzun vadede faydayı, genel eylem kalıpları oluşturan kurallar ile sabitleyerek kurala uygun eylemin doğru olduğunu ifade etmek şeklindedir. Örneğin eylem ve kural faydacılık açısından "yalan söylemek"

gibi bir eylemin nasıl değerlendirileceğini ele alalım. Eylem faydacılığa göre “yalan söylemek”, genel bir eylem biçimi olarak değil de gerçekleştiği her ayrı durumdaki sonuçları bakımından doğru ya da yanlış olarak değer alırken kural faydacılıkta ise yalan söyleme, belirli bir eylem türü olarak doğru ya da yanlış biçiminde bir kuralı ifade eder (Nowell-Smith, 1973: 418). Dolayısıyla buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız eylem ve kural faydacılıkta yapılan ayrımlara ve adlandırmalara genel çerçevede baktığımızda, eylem ve kural faydacılık ayrımının temelinde eylem faydacılığın eleştirilere karşı yenilgisinden ve kural faydacılığın bu yenilgiyi faydacılık adına çözüme kavuşturma hedefinden söz edebiliriz.

4.1. Eylem Faydacılığın Eleştirilere Yenilgisi

4.1.1. Klasik Eleştiriler Bağlamında Yenilgi

Kural faydacılığın ortaya çıkışındaki temel tez, eylem faydacılığın eleştiriler karşısında başarısızlığıdır. Eleştiriler, açıkça kural faydacılığın dikkate alınması için doğal bir yol açmaktadır (Mackie, 1990: 136). Daha önce de belirttiğimiz gibi Feldman (2012) kural faydacılığın, eylem faydacılığa yönelik eleştirileri dikkate alan ve faydacılığa yeni bir tertip kazandırmak isteyen faydacılar tarafından inşa edildiğini savunmaktadır. Öte yandan Urmsen’un (1968) Mill’i kural faydacı olarak yorumlaması ve kural faydacılığı açıkça meşrulaştırması ile birlikte artık eylem faydacılığın eleştirileri karşılamak konusunda hüsrana uğradığını ifade etmekten kaçınmak güçleşmektedir. Dahası haberdar olduğu kadarıyla hem faydacılık hakkında çeşitli eleştirileri karşılamaya çalışan hem de faydacılığın kurucusu olan Bentham’ı eleştiren Mill’in kural faydacı olarak yorumlanması nedeniyle eylem faydacılık için karşımızda muhatap alacağımız en önemli kişi olarak Bentham çıkacaktır. Bu bakımdan eylem faydacılığın yenilgisi bir bakıma Bentham’ın da yenilgisi olmak durumundadır. O halde öncelikle doğrudan Bentham’a yöneltilecek eleştirileri yeniden hatırlamak, eylem faydacılığın mağlubiyetini açıklamak için yarar sağlayacaktır.

Gerçekten de eylem faydacılığa baktığımızda onda, Bentham’dan önemli izleri ve yine Bentham için sunulan önemli eleştiriler çerçevesinde eylem faydacılığın çaresizliğini görmekteyiz. Örneğin Bentham’da en önemli eleştiri konusu olan şüphesiz “niceliksel haz” hesabıdır. Bentham (2017), insan doğasının iki efendisi olarak ilan

ettiği acı ve hazdan yola çıkarak en yüksek sayı için en yüksek mutluluğu talep eden fayda ilkesini temellendirmektedir. Eylemlerimizin ahlaki değerlendirmesinde yegâne ilke olan fayda ilkesi, insan doğasında bulunan hazzın yönelme ve acıdan kaçma gerçeğine dayanarak eylemlerdeki haz ve acı hesabını meşhur haz cetveline göre görevini gerçekleştirir. Eylem sonucunda yapılan hesapta, hazların niceliksel ağırlığı, en çok sayıda insan için en yüksek miktarda faydanın sağlandığını ifade etmektedir.

Buraya kadar çok kısa bir biçimde özetlediğimiz Bentham, fayda ilkesi doğrultusunda eylem faydacılığa etki etmektedir. Bentham'da olduğu gibi eylem faydacılıkta da fayda ilkesinin uygulanmasını her alternatif için gerekli görürler (Pojman ve Fieser, 2009: 105). Diğer bir ifadeyle eylem faydacılığı, Bentham'ın temellendirdiği biçimiyle "fayda ilkesi" etkisiyle şekillenmektedir. Çünkü eylem faydacılığın tanımını yaparken de eylemlerin sonucuna dair fayda hesabında, alternatiflerine göre en fazla sayıda kişi için en yüksek miktarda fayda taşıyan eylemin ahlaki olarak doğru olanı temsil ettiğini ifade etmekteyiz. Bunun tersi ise yani seçtiğimiz eylemin yapılan fayda hesabında alternatifine göre daha az sayıda kişi için daha az miktarda fayda sağlıyor olması ahlaki olarak yanlış eylemi tanımlar. İşte, ahlaki olarak doğru ve yanlış eylemi tanımladığımız bu durumlar için geçerli fayda hesabı, Bentham'ın haz ve acı üzerinden temellendirdiği insan doğasına ve haz cetveline dayanmaktadır. Bu anlamda her bir alternatif eylemi hesap etmek, her insanın haz ve acıya dayanan doğasını dikkate almak demektir.

Böylece takip ettiğimiz çizgide eylem faydacılık için ilk yenilgi insan doğasında dayanılan haz ve acı temelinden beslenmektedir. Buna göre sadece haz ve acı zemininde yapılan hazzın çokluğu ve acının mümkün olduğunca yokluğuna dair niceliksel bir hesapla ahlaki açıdan doğru eylemi tanımlamak, ahlak ile bağdaşmayan veya daha da ileri giderek ahlaki olmayan sonuçlara neden olmaktadır. Bu konudaki ilk eleştiri, Bentham'ın (2017) hazlar konusunda niceliksel oran sağlandıktan sonra hazzın niteliğinin ne olduğu ile ilgilenmemesi, yapılması gereken bu hesap her ne olursa olsun hazzın çok sayıda insan için bir şekilde çoğaltılmasından yana olması hem insani değerler açısından hem de eylem hesabında ortaya çıkan sıkıntılardan kaynaklanan problemlere işaret etmektedir. En yüksek miktarda hazzın temini için yapılan niceliksel hesap ise insanın, hazzın düşkün olduğunu dahası haz konusunda hayvandan ayrılır bir yönünün olmadığı anlaşılabilir. Haz cetveline göre yapacağımız hesapta eğer haz miktarını bedensel hazlar arttırıyorsa o halde onlara yönelik bir hesap yaparız. Fakat

bedensel hazların insan-hayvan ayrımını ortadan kaldırmasını bir yana bırakacak olursak burada eylem faydacılık için problem olan kısım, bedensel hazların anlık olması ve her bireysel eylem durumu için ayrı ve anlık hesap yapılması gerekliliğine neden olmasındır.

Bu çerçevede Bentham'dan yola çıkarak ulaştığımız her bir eylem için her bir hazın anlık münferit hesabı, eylem faydacılığı mağlup eden en önemli eleştiridir. Yukarıda zikrettiğimiz yedi ilkedden oluşan haz cetvelini esas alarak yapacağımız hesabın eylemden etkilenecek herkesi dikkate alarak kusursuz bir biçimde gerçekleştirilmesi pratik olarak imkânsız görünmektedir. Eğer eylemden etkilenen herkesi hesaba katacaksak bu 'herkes'in tanımı ve sınırları nasıl belirleneceği bir sorundur (Mackie, 1990: 126). Bahsi geçen imkânsızlığın nedeni kişiler ve mevcut koşullar olabilir. Kişiler her defasında her eylem için tek tek yapacağı hesapta bilgisizlik ya da dikkatsizlikten hataya düşebilir. Öyleyse her defasında her tekil eyleme yeniden hesap yapmak kişiler için oldukça zahmetli ya da saçma bir işlemdir (Mackie, 1990: 137).

Diğer taraftan her defasında her tekil eyleme hesap yapıp onları birbiriyle karşılaştırıp en yüksek fayda temin edeni seçmek zaman açısından da sıkıntılıdır. Kişinin acil bir karar vermesi gereken bir durumda bu hesabı gerçekleştirmesi epey bir zamana mal olacaktır. Örneğin bir bebek arabasının çimento arabasının önüne doğru sürüklendiğine şahit olan bir adam bu durumda gerçekleştireceği eyleme yönelik haz hesabı yapması, alternatif eylemler arasından hangisini seçmesi gerektiği gibi şeyleri düşünmesi bebeğe kısa sürede zarar gelme ihtimali nedeniyle mantıksızdır (Feldman, 2012: 62). Öte yandan kişi, bu durumda seçeceği eylemde kendini de tehlikeye atabilir. Hem bebeği hem kendini hem de gerçekleştirebileceği başka bir alternatifi hesaplama etkinliği, bir an önce karar verilmesi gereken bu örnekte pek de verimli bir görünmemektedir.

Gerçekten de eylem faydacılığı, topluma ait bir ahlak yasası olarak yetersiz kılan esas etken, hesap konusundaki karmaşadır. Faydacılığın formülasyonundaki iki önemli değişken olan en büyük sayı ve en büyük mutluluk, hesap esnasında çelişki olduğunda hangisinin öncelik taşınması gerektiği eleştiri konusudur (Pojman, Fieser, 2009: 109). Diğer bir ifadeyle faydacı hesapta odaklanılacak toplam mutluluk ve en yüksek ortalama olmak üzere iki ayrı unsur ortaya çıkmaktadır. Bunların hangisine öncelik tanınacağı ya da ikisi birbiriyle çeliştiğinde hangisinin tercih edileceği yeterince açık

değildir. Söz konusu bulanık duruma bağlı olarak eylem faydacılıkta, alternatif eylemlerin olası sonuçlarının hesabına ilişkin ortaya çıkan zorluğun uzantısı olarak ifade edebileceğimiz, faydacılığın genele yayılması ya da önerilmesi ile ilgili bir problem daha ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle eylem faydacılık, bir ahlak teorisi olarak kendini rahatça ilan edemez biçiminde bir eleştiriyile karşılaşabilir ve muhtemelen bu eleştiri kural faydacılık tarafından en iyi sonuçlara odaklanan kuralları ilan edebilmeyi esas alması gerekçesiyle karşılanırken eylem faydacılık için etkili bir yanıt bulunamayabilir (Pojman, Fieser, 2009: 113).

Alternatif eylemler arasında kıyaslama yaparak en fazla fayda sağlayan eylemi seçmek ise eylem faydacılık için diğer bir eleştiri konusudur. Buna göre yukarıdaki hesap güçlüğünü aştığımız varsaysak dahi hesabını yapmış olduğumuz eylemin her alternatif eylem ile karşılaştırmak yani ona alternatif olabilecek eylemlere yönelik de hesap yapmak işi daha da güçleştirmektedir. Öte yandan bu durumun insani boyutu da bununmaktadır. Faydacılık, insani değerler ya da haklar konusunda kayıtsız kalarak her şeyi fayda hesabının sayısal artışına bağlar (Goodin, 1995: 69). Örneğin Bernard Williams (1973) en fazla sayı için en fazla hazzı temin eden eylemin esasında ahlaka aykırı bir eylem olabileceğini Kimya doktoru George ve Botanik uzmanı Jim örnekleriyle açıklamaktaydı. Bu eleştirinin vardığı sonuca göre çoğunluğun hazzını esas alarak eylemde bulunmak tek bir kişi ya da daha azınlık bir grup için felaket ile sonuçlanabilir ve bu durum adaletsizliğe, suça ya da köleleştirilmeye açılan bir kapıdır. Bu bakımdan eylem faydacılık, çoğu insanın suç veya vahşice kabul ettiği bir eylemi ahlaki görev olarak kabul edebileceği sebebiyle eleştirilir (Donagan, 1968: 188).

Eylem faydacılığın beslendiği fayda ilkesini mağlup etme iddiasında olan diğer bir eleştiri ise Brandt'in kural faydacılıkta fazlaca değindiği ve bu hatadan kaçınmaya çalıştığı fedakarlık ve kahramanlık eylemleridir. Fayda ilkesinin talebini yerine getirmek isteyen bir kişinin kendisiyle alakalı büyük bir fedakarlık yapması ya da yapmakta mecbur olmadığı, fakat yaparsa fayda ilkesini başarılı bir biçimde gerçekleştireceği eylemler hakkında ne düşüneceğine bakmalıyız. Öncelikle kişi zaten fayda ilkesi talebi doğrultusunda faydayı maksimize etmekle görevli olduğu için faydayı arttıracak her eylem onun görevi olacaktır. Bu eylem, ona fedakarlıkta bulunma ya da büyük bir risk alma pahasına da olsa vazifedir. Şu halde eylem faydacılık çoğunlukla, kişinin çıkarlarını feda etmesi konusunda eğer en yüksek miktarda fayda elde edilecekse bir sınır tanınmaması gerektiği savunusu hakkındadır (Carson, 1997:

92). Diğer bir deyişle kişi en yüksek miktarda faydayı sağlamak uğruna kendini feda etmek konusunda şüphe duymamalıdır.

4.1.2. Brandt'in Eleştirileri Bağlamında Yenilgi

Eylem faydacılığın yenilgisini ilk olarak, klasik biçimi temsilen, Bentham çerçevesinde değerlendirdikten sonra ikinci olarak Brandt ve kural faydacılık açısından incelememiz gerekmektedir. Brandt, kural faydacılığını inşa ederken sık sık eylem faydacılığın analizini de yapmaktadır. Bu analizler ise çoğunlukla, eylem faydacılığın aşılması zor problemlere neden olma ve eleştirilere karşı çıkar yol bulamama merkezinde dönmektedir. İlk olarak, bahsettiğimiz son eleştiri Brandt'in eylem faydacılıkta, mutlaka fayda ilkesinin uygulanması gerekmesi sebebiyle kişileri zorlayacak, özel alanlarını istila edecek ve onlara seçme hakkı bırakmayacak düzeyde talepkar olması savunusunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle eylem faydacılığın daima faydayı maksimize etme arzusu, onun insanlardan çok şey talep etmesine neden olmaktadır. Durmaksızın olası tüm eylemler arasında en fazla fayda sağlayacak olanı seçmek için çaba sarf etmek fazlasıyla talepkar görünmektedir (Goodin, 1995: 65; Pojman, Fieser, 2009: 112).

Brandt'in değindiği diğer eleştiriler de yine yukarıda söz ettiklerimize benzer ifadeler taşımaktadır. Ona göre eylem faydacılığın, bir eylemin ahlaki açıdan doğru ya da yanlış olarak nitelenmesi için o eylemin sonuçlarına bağımlı olması durumu, beraberinde aşılması birkaç güçlüğe neden olmaktadır. Buna göre her tekil eylemin kendi sonucunu hesap etmenin meydana getirdiği zaman kaybı ve güçlükler, hesap yapacak her bireyin aynı eğitim seviyesine sahip olmaması ve bu nedenle hesapta ortaya çıkacak başarısızlıklar, daima her eylem için hesap yapmak zorunda kalacak kişilerin bir müddet sonra kendi lehine hesap yapma girişimi ihtimali ve son olarak kişilerin fayda hesaplarında eylemlerine dair tahminde bulunamama eylem faydacılığın problemleridir. Bu problemler Brandt (1992) için eylem faydacılığın yenilgisini kabul etmek için yeterli sebeplerdir.

Brandt'e göre eylem faydacılığın diğer bir önemli kusuru onun, monist bir ahlak yasası olmasıdır. Toplumlar ve toplumdaki her bir insan farklı yapılara ve farklı tecrübelerle sahiptir. Bu nedenle bu çeşitliliğe tek bir yasa ile başarılı bir biçimde hükmetmek kolay görünmemektedir. Nitekim eylem faydacılığın tek bir yasaya sahip

olan yapısı onu, bireysel ve toplumsal gerçeklikten de uzaklaştırmaktadır. Bu sebeple Brandt'e (1979) göre egoizm, faydacı genelleme ya da eylem faydacılığı gibi monist olan ahlak yasaları, iyiliksever ve toplumsal gerçekliğin bir parçası olduğunu bilen rasyonel insan tarafından tercih edilmeyecektir.

Öte yandan ahlak yasaları, insanlar için birtakım yükümlülükler bildirirler. Bu yükümlülükler birbiriyle her zaman tutarlı ve uyumlu olmayabilir. Örneğin “asla yalan söylememelisin” gibi bir yükümlülüğü bildiren bir ilke ile “diğer insanlara zarar vermemelisin” ilkesi, birini yapmayı seçtiğimiz eylemde diğerini ihlal etme gibi bir olasılıkla karşılaşabiliriz. Bunun gibi bir durum, Brandt için ancak kural faydacılıkta ideal ahlak yasası sayesinde çözülebilir. Başka bir ifadeyle kurallar arasındaki çatışma İdeal ahlak yasası tarafından çözülebilirken eylem faydacılıkta bunu başarmak için bir ilke yoktur (Carson, 1997: 89). Eylem faydacılık, monist doğası gereği tek ilkesi olan fayda rehberliğinde ilerler ve herhangi bir çatışma veya tutarsızlık durumuna karşın alternatif bir ilke içermez.

Yukarıda genel hatlarıyla değinmeye çalıştığımız eylem faydacılık için gelen eleştirilerde genel kanı, onun ahlaki bakımdan tutarsız ve temelsiz eylemlere neden olmasıdır. Diğer bir ifadeyle eylem faydacılık, olağan ahlak kurallarımızla uyuşmayan durumları desteklemektedir (Simones, 2009: 51). Ya da en azından ahlaki açıdan kabul edilemeyecek durumlara sebebiyet vermektedir. Bu eleştirilerin haksız olduğuna dair birtakım savunular, çağdaş eylem faydacıları⁵⁵ tarafından temellendirilir. Diğer yandan temellendirilen bu yanıtların da yetersiz olduğuna yönelik iddialar elbette mevcuttur. Örneğin eylem faydacılığa yöneltilen hesap yapmaktaki zaman kısıtlılığı ya da kaybı eleştirisi eylem faydacılığının çağdaş savunucuları tarafından bertaraf edilmeye çalışılır. Fakat Garner'a göre örneğin Smart'ın bu çerçevede yaptığı zaman kaybının fayda kaybından daha kötü olmayacağı biçimindeki savunu yeterli değildir, çünkü hesap yapmaya karar vermek için mecbur olduğumuz her eylem için hesap yapmaya ilişkin bu durum, pratikte çözülemez döngüsel bir problemdir (Garner, 1969: 126). Öyleyse eylem faydacılığı savunmak adına Smart'ın hesap yapılırken yaşanan zaman kaybını fayda kaybına kıyasla oldukça değersiz bulmasına karşın pratikte bu, gün içinde yüzlerce ahlaki eyleme karar vermesi gereken kişinin seçmesi gereken eyleme alternatif olan yüzlerce eylemi hesap etmeye zamansal olarak imkânı bulunmamaktadır. Dahası, eylem faydacılık, Smart'ın savunduğu biçimiyle, uzun vade için iyi ve kötü dengesinde fayda

⁵⁵ J. J. C. Smart, çağdaş eylem faydacı olarak gösterilebilir.

hesabını sağlayan ve her ne olursa olsun kendini haklı çıkaran eylemler, özellikle iyiliksever kişiler için kabul edilemez tehlikeli sonuçlara neden olmaktadır (Garner, 1969: 127).

Eylem faydacılıkta eleştiri konusu olan bireysel ve tekil eylemlere yönelik fayda hesabı probleminin, başka bir boyutuyla da çözüme kavuşturulacağı iddia edilebilir. Fakat her çözüm önerisi başarılı sonuçlanmamakta, hatta bu girişim eylem faydacılık için yetersiz kalırken kural faydacılığın başarı gösterebileceği bir alan meydana getirmektedir. Buna göre bir grup ya da topluluğu dikkate alarak fayda hesabı yapmak ve böylece genel bir ilke çerçevesinde genelleştirilmiş eylem faydacılığına ulaşmak söz konusu problemi ortadan kaldırabilir (Postow, 1977: 51-52). Fakat genelleştirilmiş eylem faydacı formül ile çözülmek istenen bu problem ile kural faydacılığın başarısı, birkez daha Brandt tarafından ilan edilir. Brandt'e göre monist bir ahlak yasası olan faydacı genellemede, eylem faydacılıkla aynı sorunların yanı sıra farklı problemlerin de ortaya çıkması söz konusudur.

Önemli eleştiri konularından biri olan eylem faydacılıkta talepkar olma ya da kişiden çok fazla şey isteme hususuna da çeşitli itirazlar mevcuttur. Belirttiğimiz gibi eylem faydacılığın ahlaki faillerden çok fazla özveride bulunma veya fazla talepkar olma durumu eleştiri konusudur. Kişi, faydayı maksimize etmek göreviyle daima bir "aziz gibi" iyiliksever olmak durumunda mıdır? Eylem faydacılığa dönük eleştirilerin, bu soruyu olumlu yanıtladığını gördük. Bu sorunun olumlu yanıtına itirazlar ise eylem faydacılığın bu kadar talepkar olmayacağını savunur. Çünkü esasında eylem faydacılık, kişilerin özel alanını kısıtlamamakla birlikte çoğunluğun faydası için eylemde bulunmaktan kaçınmayı doğru bulmaz (Scarre, 1998: 268). Öyleyse eylem faydacılığın ısrarcı olduğu fayda ilkesi, kişilerin imkânları çerçevesinde çoğunluğun faydasını sağlamaktır. Eylem faydacılığa göre son derece makul olan bu istek, ahlaki failleri zor durumda bırakmaktan ziyade onların kendilerini geliştirmeleri için adeta bir fırsattır.

Öte yandan eylem faydacılığın temel savları ile karşı savlara sahip denebilecek bir ahlak anlayışının hatalarına değinerek de eylem faydacılık için mevcut eleştirilere itiraz etmek mümkündür. Bu çerçevede Nielsen, eylem faydacılığın neden olduğu problemler nedeniyle eleştirilmesine, ahlaki muhafazakarlık ya da mutlakiyetçilik olarak adlandırdığı normatif teoriye itiraz ederek karşı çıkar. Ona göre bahsi geçen ahlaki muhafazakarlık esasında sonucu ne olursa olsun ilkelere ya da kurallara mutlaka uyulması gerektiğini savunur ve bu nedenle kabul edilemez sonuçlara neden olur, çünkü

hiçbir kural katı bir biçimde vazgeçilmez veya değiştirilemez değildir (Nielsen, 2000: 234-244). Onun verdiği “Masum Şişman Adam” örneğine göre sahilde bir mağarada şişman bir adam liderliğinde gezinen bir grup insan vardır ve şişman kişi, mağaranın girişinde sıkışarak birazdan yükselecek olan su seviyesi ile insanların ölmesine neden olacaktır. Şu halde masum bir insanın öldürülemeyeceği kuralına mutlak bir biçimde uyararak bir gurup insan ölecektir. Öyleyse mutlak bir biçimde ahlaki kurala uymanın neden olacağı sonuçlar da ahlaki olarak kabul edilemeyebilir, fakat faydacılık gibi sonuççu bir ahlak anlayışıyla mümkün olan en yüksek mutluluk sağlanarak olabilecek en iyi sonucu elde edebiliriz (Nielsen, 2000: 237). Yani ahlaki kurala mutlak suretle uyararak masum bir kişiyi feda etmeyip daha fazla sayıda insanın feda edilmesine neden olmak daha büyük bir felakettir. Oysa masum insan daha fazla insan için feda edilebilir ve maksimum fayda sağlanabilir. Öyleyse olasılıkları değerlendiren faydacılık, farklı durumlar ve eylemler için alternatifler sunabiliyorken deontolojik bir ahlak anlayışında bu imkan yoktur.

Son olarak eylem faydacılığa yönelik eleştirilerin yanlış bir temelden yükseldiği hakkında birtakım itirazlar bulunmaktadır. Buna göre eylem faydacılık için yapılan eleştirilerin hatalı dayanağı, faydacılığı eylemlerin doğru ya da yanlışlığı hakkında yargıda bulunan normatif bir etik teori olarak değil de belirli durumlar için ne yapmamız gerektiğini veren ahlaki karar prosedürü olarak ele almaktır (Brock, 1973: 257; Palmer, 1999: 32). Palmer’a göre bu ayrımı ve normatif bir etik teori olarak faydacılığın basit bir biçimde eylemler hakkında doğru ya da yanlış bağlamında etik karar verme yöntemi olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda söz konusu eleştirilerin esasında haksız olduğunu görürüz. Buna göre faydacılığı ve eylem faydacılığını, eylemler hakkında ahlaki karar verme ya da yargıda bulunma yöntemi olarak değil, eylemi doğru yapan şeyi ifade eden bir teori olarak ele aldığını ifade eder (Palmer, 1999: 32-23). Şu halde kısaca değinmeye çalıştığımız bu savunular, eylem faydacılığa eleştirilere yine eylem faydacılık çizgisinde kalarak yanıt vermeye çalışmaktadırlar. Bu yanıtlar, eleştirilerin esasında yanlış temelden yükseldiğini, yanlış anlaşılardan kaynaklandığını veya farklı bağlamlarla değerlendirmeler yapıldığında haksız olduklarının ortaya çıkacağını ifade etmektedirler. Öte yandan kural faydacılık da eylem faydacılığa eleştirileri yanıtlamaya çalışır, fakat o eylem faydacılığın çizgisini takip etmenin nafile olduğunu kabul ederek bu çizginin dışına çıkar. Eleştirileri haklı bulan kural faydacılığı, dolayısıyla kendisini haklı kılacağı bir yol çizer.

Bir kural faydacı olması nedeniyle Brandt'in eylem faydacılığa dair eleştirileri, elbette ki kural faydacılığın başarısını ima etmek içindir. İlk adımda söz konusu eleştirileri tasdik eden kural faydacılığı ikinci adımda eleştirileri çözmek ve başarısını ilan etmek için işe koyulur. Eylem faydacılığa kıyasla daha başarılı olduğunu gösteren kural faydacılığı böylece eylem faydacılığın yenilgisini ikinci bir defa daha tasdik etme şansı yakalar. Bu bağlamda yer yer doğrudan eylem faydacılığın başarısızlığına değinmekle birlikte daha çok Brandt çerçevesinde kural faydacılığa kıyasla eylem faydacılığın eleştirilere yenilgisinden söz etmeye çalıştık. Bu nedenle bir sonraki adımda, Brandt'in kural faydacılığı sınırları çerçevesinde, kural faydacılığın başarısına, diğer bir ifadeyle eylem faydacılığı mağlup eden eleştirileri çözüme kavuşturma gücüne değineceğiz.

4.2. Kural Faydacılığın Başarısı

4.2.1. Eylem Faydacılığa Karşı Başarı

Kural faydacılığın başarısından söz edeceksek eğer bunu genel olarak faydacılığa atfederek değil, eylem faydacılık ile kıyaslayarak yapmamız daha doğru olacaktır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi eylem faydacılığın eleştiriler karşısında başarısızlığı iddiasından beslenen kural faydacılık, bu eleştirileri karşılayarak kendisinin öncülü sayılabilecek faydacılık türü olarak eylem faydacılıktan daha başarılı olmaya çalışacaktır. Kural faydacılığın, eylem faydacılığı yıkıma götüren birçok eleştiri tarafından tolere edilebilecek bir faydacılık biçimi olduğu inkâr edilemez. Nitekim tekrar tekrar ifade ettiğimiz gibi eylem faydacılığın eleştirilmesi ve yenilgisi, kural faydacılığın formüle edilme motividir. Öyleyse eylem faydacılığa gelen eleştirilerin bazılarını karşılayan ve faydacılıkta önemli olan ahlak ve genelin refahı arasındaki ilişkiyi hala devam ettiren kural faydacılık bu bakımdan cazip görülmektedir (Diggs, 1968: 204). Kural faydacılık başarılı olabilmek için eylem faydacılık hakkındaki eleştirileri çözmekle birlikte faydacılığın özünü oluşturan ve onu cazip kılan birtakım özelliklerden de uzaklaşmamalıdır. Buna göre faydacılığı cazip kılan ve kural faydacılığın da mutlaka taşıması gereken üç özellikten söz etmemiz mümkündür. Bunlardan ilki, her durum için geçerli olan, eylemlere rehberlik edebilecek mutlak tek bir ilkeye sahip olması, ikincisi ne yapılması gerektiğine dair açık bir yol çizen ve ahlakın insani yaşama dair oluşuna dikkat çeken yapısı ve üçüncüsü ise çoğunluğun

mutluluğunu gözetmesi nedeniyle gelecek nesillerin de gözetilmesi hakkında sorumluluk taşıyan bir teori olarak karşımıza çıkmasıdır (Pojman, Fieser, 2009: 107-108). Eylemlere rehberlik eden mutlak ilke olarak faydayı, kurallara entegre eden ve bu kuralları toplumsal yapının ruhuna uygun tasarlayan Brandt tarafından kural faydacılık adına, fayda ilkesi ve ideal ahlak yasasının nitelikleri bağlamında söz konusu özelliklerin sağlanmaya çalışıldığını görmemiz mümkündür.

Brandt, eylem faydacılığa kıyasla daha başarılı olduğunu savunduğu kural faydacılığın asıl kurucusudur (Harsanyi, 1993: 115-116). O, kendisinin savunduğu türden bir kural faydacılığın, eylem faydacılık için yöneltilen ve çoğunlukla başarılı olan eleştirilere karşı çözüm önerisi olacağını, bir makalesinin başlığında “Güvenilir Bir Faydacılık Biçimi” olarak ifade etmektedir. Böylece o kural faydacılığı, eylem faydacılığa nazaran daha sağlam ve sağlıklı bulur. Brandt’in kural faydacılığını başarılı kılan durumlardan genel ve özel olarak bahsedebiliriz. Buna göre onun genel başarısı eylem faydacılığa kıyasla açıklanabilir. Özel manada başarısı ise onun felsefesinde hem klasik filozfları dikkatte alması hem de felsefesini antropolojik ve psikolojik teoriler rehberliğinde destekleme çabasında olmasıdır. Öyle ki o, etik ilkelere söz ederken bu ilkelerin bireylerdeki yansımaları psikolojik veriler ışığında, gruplardaki yansımalarını ise antropolojik çalışmalar çerçevesinde açıklık kazandırmak ister. Buna göre çeşitli psikolojik çalışmalardan yola çıkarak iyilikseverliğin, insan için nasıl doğal ve gerekli olduğunu açıklamaya çalışan Brandt (Hare, 1993: 76), birçok faydacı filozofun fayda ilkesi için şart koştuğu bir konuya değinmiş olur.⁵⁶ Ayrıca, ampirik zemine dayandırmaya çalıştığı ahlak teorisinde önemli gördüğü antropolojik veriler elde edeceği Hopi Yerlileri ile ilgili bir çalışma yapar (Little, 2015: 811).

Bu iddialar doğrultusunda kural faydacılığın başarısını, Brandt’in felsefesi ve eylem faydacılığa yönelik eleştirileri yanıtlayabilme gücü bağlamında ifade edebiliriz. Nitekim Brandt’in kural faydacılığa yönelik felsefi dayanakları çoğunlukla eylem faydacılığa gelen eleştirileri karşılayabilme yeteneğinden beslenmektedir. Öyle ki kural faydacılığı tanımlarken özellikle eylem faydacılıkta eleştiri meselesi olan noktaları telafi etmeye oldukça özen gösterir. Buna göre o, kural faydacılık tanımını, ahlak yasalarının toplum için ideal, evrensel, açık ve alternatiflerine göre daha fazla miktarda fayda taşınması temalarıyla şöyle tanımlar:

⁵⁶ Brandt, iyiliksever ya da hayırsever olmanın toplumsal yapıda, hak ve ahlaki yükümlülükler konusunda son derece önem taşıdığını savunur (Brandt, 1996a: 222-236).

“Kural faydacılığın tezi şu şekilde formüle edilebilir: ‘Bir failin bir A eylemini gerçekleştirmesi bütünüyle zorunludur, ancak ve ancak gerçekleştirilecek reçete⁵⁷ (A’yı yap!), failin durumunun eksiksiz bir tanımına bir de onun topluluğu için ideal reçetelere mantıksal olarak uyuyorsa; ve onun toplumu için ideal reçeteler hiçbir özel isim içermeyen (C koşullarında A’yı yap) evrensel buyruklar dizisidir, a) eksiksiz ve açık buyruklarda ve kavramlarda tasarruflu olduğu kadar eksiksizlikle uyumludur; ve öyle ki b) failin toplumundaki herkes tarafından ona itaat için vicdani bir çaba, benzer diğer herhangi bir buyruk dizisine itaat için çabaya göre daha fazla net beklenen faydaya sahip olacaktır’” (Brandt, 1959: 396-397).

Brandt’in bu kural faydacı tezi, hemen her adımında eylem faydacılığın başaramadığını başarmaya veya en azından mevcut eleştirilerin ağına düşmemeye özen gösterir. “...genel reçeteler, onlara uyulması muhtemelen iyi gelmeyecekse benimsenmemelidir. Ama aynı zamanda eylem-faydacılığa yönelik itirazların en azından çoğundan kurtulur...” (Brandt, 1959: 397). Tanımda görüldüğü gibi genel reçete terimi ile eylem faydacılıktan temel ayrımını kurallara, ahlak yasasına ya da ahlak ilkeleri dizisine yaptığı vurgu ile yapmaktadır. Bu nedenle kural faydacılığı daha iyi kavramak için yasaların uygulanması ve kural faydacı teori arasında benzerliğe başvurmak yanlış olmayacaktır. Genel olan ve fayda temelinde inşa edilen yasaların, yargıçlar tarafından belirli bir durum için genel kanun talimatlarını izlemesi durumuna benzer şekilde kural faydacılıkta da faydaya dayalı olan genel reçeteler (*general prescription*), belirli durumlar hakkında karar vermemizi ifade eder (Brandt, 1959: 397). Diğer bir ifadeyle, uygun bir karara varmak için genel bir mevzuatı takip eden bir yargıç gibi ahlaki eylemde bulunacak fail de genel reçeteleri takip ederek ahlaki açıdan doğru eylemde bulunmaya çalışır. Genel reçetelerin avantajı, fayda ilkesini esas alarak evrensellik kistasını karşılamakla birlikte aynı zamanda ahlaki failin toplumuna göre biçimlenmesi ile mevcut gerçeklerden uzaklaşmaya engel olmasıdır. Böylece eylem faydacılıkta eleştiri konusu olan “ahlaki bakımdan istenmeyen sonuçların meydana gelmesi”, topluma uyup uymama durumunun kontrolü sayesinde kural faydacılığın genel reçetelerinin başarısı olarak ifade edilebilir.

Kural faydacılığı, eylem faydacılığa kıyasla daha başarılı kılan genel reçetelerin özelliklerinden devam edecek olursak, onların evrensel olma kriterinden uzaklaşmaması için fayda ilkesi ile ilişkisine ve yine evrensel fayda ilkesini temel alarak sunulan eleştirilerden kaçınabilme kabiliyetine değinmeliyiz. Öncelikle kural faydacılık, eylemlerin zorunluluğu hakkında genel reçeteleri ve beklenen faydayı maksimize edecek evrensel çabası dolayısıyla faydacı bir teoridir; öte yandan, failin ait olduğu

⁵⁷ Brandt, *Facts, Values and Morality*’de ahlaki ifadelerin gerekçelendirilmesinde onların kuralcı veya emir verici tutumundan bahsederken “reçete” (*prescription*) terimini tıbbi manada değil, tavsiye/nasihat verici anlamda kullandığını ifade etmektedir (Brandt, 1996a: 97/2. Dipnot).

topluluğa göre doğru ve yanlış tanımlayan ideal reçetelerin kişiye göre değişme; farklı topluluklar arası farklı ideal reçeteler olması ve aynı reçetenin herkes için geçerli olup iyiye vereceği ihtimali açıktır (Brandt, 1959: 398). Öyleyse fayda ilkesi gereğince evrensel olan genel reçeteler aynı zamanda hitap edeceği toplumun yapısına uygun olma şartını da karşılamalıdır. Bu durum genel reçetelerin, hem evrensel fayda ilkesi temelinde her toplum için uygun hem de farklı toplumlara göre değişebilen farklı ideallik derecesi yorumunu içeren bir dizi kurallar bütünü olduğunu ifade etmektedir.

Reçetelerdeki ilkeler basit değil, aksine karmaşıklığı, kısıtlaması ve konuları itibarıyla geniştir, öte yandan yükümlülüklerle dair çatışmalar için tam ve yeterli bir reçete dizisi, birtakım talimatlar içerir (Brandt, 1959: 398). İlkeler, genişliğini topluma göre olmasından, ahlaki ödevlere yönelik net bildirimlerini ise fayda ilkesinden alırlar. Ve son olarak genel reçetelerin, fayda ilkesi dolayısıyla bilgisi mümkündür, fakat topluma uygun olarak ifade edilen noktada genişleyen yapı, her ilkeyi bilmeyi engellemektedir. İdeal reçetenin her detayının bütünüyle bilinemeyeceğinin yanı sıra fayda ilkesi doğrultusunda hangi durumun muhtemel faydayı maksimize edeceği çoğunlukla bilinir (Brandt, 1959: 399). Böylece Brandt, evrensel-göreceli, dar-geniş ve basit-karmaşık gibi birbirine zıt özellikleri içeren iki kutuplu bir temelde ifade etmeye çalıştığı genel reçetelerin olabildiğince her sıkıntı için çare olabileceğini gösterir. Görüldüğü üzere genel reçetelerin iki uçlu tutumu sayesinde olası itirazları hesaba katarak, orta yolda bir zafer elde etmeye çalışan kural faydacılık, bu zaferi eylem faydacılığın düştüğü hataları, kendi kurduğu düzenden uzaklaştırarak temellendirme arzusundadır. Şu halde kural faydacılığın başarısı, eleştirileri yanıtlamak, onların içeri süzulebileceği her alana set çekmek ve temel tezlerini mümkün olduğunca onlardan uzak tutmak biçiminde birkaç boyutta sergilenir. Bu boyutlar, eylem ve kural faydacılık kıyasına dayanması sebebiyle birbiriyle harmanlanarak sunulduğu için her başarı ifadesinde çoğu zaman hepsini birlikte görmemiz kaçınılmazdır.

Yukarıda özetle açıklamaya çalıştığımız genel reçetelere baktığımızda eylem faydacılığa kıyasla daha başarılı bulduğumuz kural faydacılığın en önemli kozu, elbette kurallardır. Kuralların gerekçelendirilmesi ile kural faydacılığın başarısı, daha sağlam bir biçimde ilan edilebilir. Faydaya yapılan müraacatın nasıl olacağı konusunda iki ayrı yöntem olan eylem ve kural faydacılık, kuralları içermek ve içermemek bakımından farklı yollar izlemektedir. Eylem faydacılıktaki kural yoksunluğundan kaynaklanan her tekil durum için ayrı karar süreci, tutarsızlık ve toplumsal düzeni sağlama konusunda

istikrarsızlık nedeniyle kural faydacılık geliştirilir (Starr, 1983: 100). Peki, toplumda sergilediği başarı üzerinden kendini ispatlayan bu kurallar, nasıl olmalıdır? Öncelikle kural faydacılık, toplumda yaygın kabul edilen ahlak kurallarına mutlak bağlı olmamakla birlikte çoğunlukta onlarla çelişmemeye yatkındır, çünkü Brandt, ideal ahlak yasasını, toplumun gerçek vaziyetinden bağımsız düşünmemektedir (Simones, 2009: 52-53). Brandt tarafından da dile getirilen ideal yasasının bu özelliği, onun topluma ait her kurum ve kural ile birebir aynı kaynaklardan doğmaması, fakat toplumsal bağlamdan da bağımsız olmaması nedeniyle kural faydacılığın kurallarının belirli kriterler altında topluma hitap ettiğinden söz edebiliriz. Topluma aidiyeti vurgulayan bir etik teori olarak kural faydacılıkta, söz konusu kuralların kamuya açık olması, tutarlılık göstermesi, genel ve anlaşılır olması beklenir (Starr, 1983: 101). Nitekim Brandt de kural faydacılıkta ideal kuralların özelliklerini sıralarken onları, topluma aidiyeti bağlamında açıklamaya çalışmaktadır.

Kural faydacılık ve toplum ilişkisinin önemine dikkat etmemiz gerekmektedir, çünkü kurallar ve dolayısıyla kural faydacılığın başarısını ispat ettiği kritik nokta burasıdır. Diğer bir ifadeyle toplum, kuralların hayat bulduğu alandır. Nitekim genel manada toplumun önemine değinmedikçe ahlak kurallarından gerekli ve yeterli düzeyde söz etmiş sayılmayız, çünkü görevlerimiz ve kurallarımız çoğunlukla diğer insanlara karşıdır; örneğin insanlar için doğal bir eğilim olan iyilikseverlik, diğerleriyle işbirliği ve bireysel hedefleri gerçekleştirme arzusuyla beslenir (Nowell-Smith, 1954: 229, 231). Faydacılık da en fazla sayıda insan için en fazla miktarda mutluluk temasıyla toplumdaki her bireyin birbiriyle etkileşimi ve ilişkisi bağlamında, mutlaka toplumsal düzlemde değerlendirilmesi gereken en önemli ahlak teorilerinden biridir. Bu bağlamda gerek eylem gerek kural faydacı filozoflar, iyiliksever olmayı, fayda ilkesinin rehberliğinde gerçekleştirilecek ahlaki eylemler için vazgeçilmez olarak görmektedirler.

Kural faydacılığın haklı ve başarılı olduğunu göstermek için kuralların ne tür gerekçelerle kaçınılmaz olduğunu yani onları haklı kılan durumları açıklamamız gerekmektedir. Buna göre benimsenmesi gereken ahlaki kuralların faydasına dayanan kural faydacılığa; kuralların faydası, faydanın olması için gerekli özellikler ve insani yaşamda kuralları çekici kılan durumlar hakkında sorular sorabiliriz (Nowell-Smith, 1973: 423). Böylece kuralların toplumdaki işlevi onların faydasını, temel özelliklerini ve neden gerekli olduklarını açıklayarak aydınlatılacaktır. Öncelikle kuralların faydasını, insanların birbirinin saldırısından kaçınmak ve yardımsever bağ kurmak ve

bunlar için de eylemlerin öngörülebilir olması ile açıklanabiliriz, ikinci olarak kuralların faydayı sağlayabilmesi için genel olarak uygulanır, öğrenilirlik açısından basit ve gerçekte itaat edilir olmalıdır ve son olarak kuralların gerekliliğine duyulan arzu, insanların kurallar olmaksızın diğer insanların eylemlerine yönelik öngörüle bulanamaması nedeniyle yaşamda sıkıntı ortaya çıkmasıdır (Nowell-Smith, 1973: 424). Özetle kuralların faydası, toplumdaki ahlaki faillerin birbiriyle ilişkisine işaret edilirken bu faydanın temini için kuralların topluma uygun olmasını ve kuralların varlık gerekçesi olarak da toplumun sürekliliğinin teminatını sağlamasını dile getirilir.

Kural faydacılığın eylem faydacılığa karşı avantajı elbette toplumsal bağlamda değerlendirilmelidir. Buna göre “toplumsal itaat etkileri” olarak adlandırılan avantajda kurallar, kişilerin toplumsal açıdan itaati, uyumlu ve uygun eylemleri için önemliyken “beklenti etkileri” olarak adlandırılan avantajda ise kişilerin kurallara uyum beklentisinde, diğer insanların onlara itaat etmesi sayesinde kendi faydası için güvence sağlayıp kurallara uymak için teşvik temin etmesi bakımından önemlidir (Harsanyi, 1993: 116). Söz konusu bu iki durum, karşılıklı olarak birbirinin gerçekleşmesi için imkan sağlar. Kurallara uygun eylemde bulunmak hem toplumsal uyumu yakalamayı hem de diğer insanların kurallara uyumu oranında yine kurallara uyumayı arzulamak için motivasyonu sağlamaktadır.

Öyleyse birtakım istisnalar haricinde kuralların izlenmesini isteyen kural faydacılığın diğer bir avantajı, ahlaki kurallar tarafından oluşturulan sistemlerin insanların eylemlere yönelik beklenti ve teşvikleri üzerindeki etkilerini de hesaba katmasıdır (Harsanyi, 1990: 58-59). Eylem faydacılığının, faydayı maksimize etmek adına tekil eylemlerde anlık olarak hesap yapması diğer insanların eylemlerini kestirememesi nedeniyle geleceğe yönelik eylem tahminleri yapmayı ve yine belirli eylemleri yapmak için teşvik sağlamaması nedeniyle problemlidir. Geleceğe yönelik olarak eylem sonuçlarının sonsuza dek uzanması, onları tahmin ya da hesaplama konusunda insanı aşan bir duruma sebep olur. Dolayısıyla kural faydacılık, çok nadir durumlar dışında kuralların ihlal edilmesi, istikrarının korunması ile uzun vadeli faydayı temin etmek açısından eylem faydacılığa karşı başarılı olur. Çünkü kural faydacılığı, bireyler için ortaklaşa eylem biçimi oluşturan kurallar sayesinde, uzun vadede en yüksek miktarda faydanın kazanılmasına imkân tanımaktadır (Ellis, 1998: 63-64).

Kural faydacılığın kurallar gereği toplum ile bu derece önemli olan ilişkisinde farklı bir boyut olan kurala itaat konusuna değinmemiz gerekmektedir. Kural faydacılık,

ahlak kurallarını benimseyen herkesin bu kurallara uyması gerektiğini ve bu çerçevede eylemde bulunacağını varsayar ve bu varsayımın pratik sonucu olarak da eylem faydacılığa kıyasla toplumsal işbirliği konusunda daha etkili olur (Harsanyi, 1990: 57). Buna göre toplumdaki bireylere hitap eden kurallar, her bireyin onlara uymasının gerekliliğini karşımıza çıkartmakta ve kontrol edilemez ya da ön görülemez eylem ihtimalini yüksek oranda azaltmaktadır. Eğer toplumdan bir ya da birkaç kişilik bir azınlığın kurallara uymaması durumu ile karşılaşırsak bu problem Brandt'in formüle ettiği kural faydacılıkta -kural faydacılık için tehdit konusu olan toplumdan bir kişinin dahi kuralı ihlal etmesi problemi- kurallara çoğunluk tarafından sağlanan itaat ile çözülebilir (Postow, 1978: 189). Öyle ki Brandt, ideal kuralların geçerliliği için toplumun yüzde doksanı tarafından tanınması gerektiğini ifade eder. Bu bakımdan yüzde onluk kısmın kurallara itaat göstermemesi kural faydacılığın başarısına bir kısıtlama getirmeyecektir. Aksine kurallara uyan büyük oranın gerçekleştireceği işbirliği sayesinde kural faydacılık, toplumsal faydayı daha etkili ve daha sağlam biçimde maksimize etme avantajına sahip olabilir. Eylem faydacılık ise bu koordinasyonu sağlamakta yetersizdir.

Eylem faydacılığı başarısızlığa sevkeden birtakım itirazların kural faydacılık için de geçerli olup olmayacağına değinmesi gerektiğini bilen Brandt, eğer geçerlilik söz konusuysa bu durumu çözüme kavuşturmasının kural faydacılığın başarısı için olağanın üstünde bir hassasiyet taşıdığını fark eder. Bu çerçevede Brandt'e göre eylem faydacılık için itiraz konusu olan toplumsal refah açısından etkisiz olacak bir fedakarlığı yapmanın kişi için zorunlu değil aksine yapmamasına yönelik bir görevinin olması savunusu, kural faydacılık için de geçerli görünse de Brandt için genişletilmiş kural faydacılık, makul bir yanıt olabilir (Brandt, 1959: 404-405). Eylem faydacılıktaki bu problemi onun baskıcı tutumuna dayadılan Brandt, bunun sonucunda eylem faydacılığın adaletsiz ve güvensizliğe neden olduğunu savunmaktaydı. Oysa toplumsal bütünlüğün sağlanması adına ahlaki eylem ve kurallar herkes için eşit şekilde geçerli olmalı ve herkes bunlara uymalıdır. Burada istisnai durumları kapsayacak genişletilmiş kurallara ihtiyaç duyulur. Kural faydacılığın bu kriz için çözümü, kuralların kapsamının genişletilmesi çerçevesinde olacaktır. Örneğin fedakarlık eyleminin belirli şartlar altında neden ve nasıl uygulanacağına ilişkin ilâve kurallar, toplumsal adalet ve güven adına herkes için geçerli olmak üzere ilan edilir. Böylece Brandt, kural faydacılık için

mümkün olabilecek olası kriz durumlarını, onun genişletilmiş ya da geliştirilmiş başka bir formülü ile çözmeyi planlamaktadır.

Kural faydacılığın toplumsal alanda sergilediği bu başarı, insani değerlerin toplum içinde eritildiği anlamına gelmemektedir. Aksine kural faydacılık, toplumdan bağımsız varlıklar olmak bakımından da değerlendirdiği insanın kişisel alanına saygı gösterir. Eylem faydacılığın eleştirilerinde belirttiğimiz gibi faydacılığın bu biçiminde, insani değerler açısından vahşi sonuçlar doğabilmektedir. Bu bağlamda Brandt, yine kural faydacılığın başarılı olduğu bir noktaya değinir. Doğrudan olmayan/Dolaylı ya da kural faydacılık, eylem faydacılığa kıyasla kişisel alana karşı daha duyarlı, dikkatli ve daha az talepkardır, çünkü kişisel alan için özel kurallar sayesinde sınırsız fedakarlık engellenir (Brandt, 1989: 95-96; Donagan, 1968: 194). Arzuları ya da çıkarları konusunda kişiler, ideal kurallar tarafından daha özgür bırakılır. Bireyler, çoğunluğun faydasını maksimum düzeyde sağlayacak bir eylemi ahlaki doğru adına gerçekleştirmek için kendisini feda etmez ya da bu motivasyon ile kendi faydasını ve kişisel alanını görmezden gelmez. Böylece kural faydacılık, eylem faydacılık ile ilgili sunulan talepkar olma eleştirisine, kişinin kendi refahını gözetmesine dair bir kural koyarak fayda maksimizasyonu yaparken, sınırlarının çizilmesiyle çözüm üretebilir (Pojman, Fieser, 2009: 112).

4.2.2. Formalist Teorilere Karşı Başarı

Brandt'in temsil ettiği biçimiyle kural faydacılığın en önemli başarısı elbette eylem faydacılığa karşıdır. Bu bakımdan kural faydacılık, eylem faydacılıkta meydana gelen birtakım aksaklıkları düzenleyebilme ya da bu tür aksaklıklara yol açan durumlardan uzak durabilme kabiliyetine sahiptir. Nitekim bu noktaya kadar bahsettiğimiz başarı bu türdendir. Diğer taraftan Brandt, kural faydacılığın ve ideal ahlak yasasının başarısı doğrultusunda farklı ahlak anlayışlarını da değerlendirir. Önceki bölümlerde değindiğimiz gibi Brandt, kurallara yönelik tavrı nedeniyle kural faydacılığın formalist teorilerle yakınlaşabileceğini ifade etmekteydi. Fakat Brandt, eylem faydacılığa karşı bir teori olarak tanımladığı formalizmin, bu temelde kural faydacılık ile benzeyip benzemediğini tekrar sorgular. Çünkü Brandt, kendisinin de zaman zaman eksikliklerini dile getirdiği formalist teorilerin başarısızlığının, kural faydacılığın başarısını gölgelemesinden endişe duyar. Öyle ki eylem faydacılık, belirli bir durumda kurala uymamak daha fazla fayda verse de uzun vadede fayda için kurala

uyulması gerekliliği arzusundan dolayı hem formalizmi hem de kural faydacılığı, kurallara tapınmakla suçlayabilir (Brandt, 1959: 401-404).

O halde söz konusu iki teori doğru ve yanlış konusunda eylemin sonuçlarının dışında birtakım unsurların dikkate alınması gibi birçok yönden benzer olsa da esasında birbirlerinden ayrılırlar. Öncelikle kural faydacılıkta, formalizmin birden fazla ilkesine karşın tek bir ahlaki ilke yeterlidir; ikinci olarak kural faydacılık formalist bir teoriye kıyasla ideal kuralları için tam bir formül sunması sayesinde daha eksiksiz normatif bir teoridir ve son olarak kural faydacılık, ahlak kurallarının herkes için geçerli olduğunu savunabileceği gibi daha özel kuralların topluma göre değiştiğini iddia edebilir (Brandt, 1959: 401). İlk ayırmda, Brandt'in ödevlerde yeri olmayan fakat ahlaki bir eylem olarak sunulacak olan durumun fayda ilkesi ile temellendirilebileceğini savunurken, birden fazla ilkeye ihtiyaç duyan formalist teori ile işaret ettiği isim Ross'tur. Diğer iki ayırmda yine Ross'un formalist teorisindeki yetersiz noktalara karşın kural faydacılığın başarısının ilan edildiğini görmek mümkündür. Öte yandan kural faydacılıktaki kuralların, Brandt tarafından Ross'un ilk bakışta ödevlerine benzer olarak ifade edildiğini biliyoruz. Buna karşın Brandt, formalist bir teori olarak Ross'u yetersiz bulmaktadır. Bu sebeple bu ayrımı yapması onu felsefesinde çelişkiye düşürmemekte, aksine formalizm için eleştiri konusu olacak iddialardan kural faydacılığı ayrıştırmasını sağlamaktadır.

Formalistler karşısında kendi ayrımını ve başarısını göstermesi gereken kural faydacılık için diğer önemli isim Kant'tır. Brandt açısından, özellikle Kant'ın ahlak anlayışının kural faydacılık ile kıyaslanması veya Kant'ın kural faydacılık ve ideal ahlak yasası çerçevesinde değerlendirilmesi özel bir yere sahiptir. Bu özel konunun nedeni, Brandt'in ideal ahlak yasası ve deontolojik bir ahlak teorisine sahip olan Kant'ın kateorik imperatifi arasındaki yakınlığın farkında olmasıdır. Nitekim Brandt (1959), kural faydacılığını, formalist olarak da adlandırdığı deontolojik teori ile sonuççu teoriler arasında bir uzlaşım yolu olarak adlandırmaktadır. Bununla birlikte elbette ki kendi savunduğu şekliyle faydacı ahlakı ve ideal ahlak yasası kavrayışını daha makul ve haklı bulan Brandt, bu savunusunu temellendirmek üzere birtakım karşılaştırmalar aracılığıyla Kant'ın eksiklikleri hakkında değerlendirme yapmaya çalışır. Bu değerlendirmeler ise kural faydacılığın başarısının farklı bir ifadesi olarak karşımıza çıkacaktır.

Buna göre Brandt, ilk olarak kural faydacılık ve ideal ahlak yasasını, daha basit olarak adlandırdığı bir faydacılık türü ile kıyaslamak ister. Karşılaştırdığı bu teorinin, eylem faydacılık ve Kantçı evrenselleşebilirlik koşulunun kombinasyonu olduğunu ifade eder (Brandt, 1967c: 62). Bu noktada dikkat çeken şey ise Brandt'in yetersiz bulduğu bir faydacılık türü olan eylem faydacılığını, yine birçok açıdan verimsiz bulduğu Kantçı ahlak ile birleştirmeye çalışmasıdır. Tabii ki onaylamadığı iki ahlak anlayışını bir araya getirmekteki amacı, ikisinden birini güçlendirmek ya da savunulur hale getirmek değildir. Onların ayrı ayrı veya birlikte olmasının herhangi bir fark yaratmayacağını göstermektedir.

Bu teoriye göre bir eylemi, alternatifleri arasında daha kötü sonuçlar doğurmadığı için doğru olarak kabul etmek yerine eylemin gerçekleştiği maksimumdaki evrensel eylem, başka bir maksimumdaki evrensel eylemden daha kötü sonuç üretmeyecekse doğru olarak kabul ederiz (Brandt, 1967c: 62). Hatırlayacağımız üzere eylem faydacılıktaki temel problem olan her eylemi fayda açısından kendi sonucu çerçevesinde analiz etme zahmeti, Kant'ın eylemin maksimumunu esas alıp evrensel eylem sonuçları ile daha kolay genel sonuçlara ulaşmak mümkün gibi görünmektedir. Fakat burada da eylemin maksimumunu ve benzer eylemler sınıfını nasıl tanımladığımız, eylemin ortalama faydaya etkisi bağlamında benzer eylemler sınıfının genişletilmesi veya daraltılması gibi durumlar önemlidir (Brandt, 1967c: 62). Öyleyse kural faydacılığın basit bir taklidi olarak değerlendireceğimiz bu biçimde, evrensel eylem için tek tek benzer eylemlere ve dolayısıyla onların sonuçlarına bakma zahmeti devam etmektedir. Diğer bir ifadeyle eylem faydacılığın aşamadığı problemler, eylem faydacılığı ile birlikte ele alabileceğimiz diğer ahlak anlayışlarıyla hala devam etmektedir. Nitekim Brandt, kural faydacılığa benzemeye yaklaşan ama bunda başarısız olan veya kural faydacılığın kötü taklidi olan faydacılık biçimlerini hem eylem faydacılığa hem de zaman zaman Kant'ın ahlak anlayışına benzetmektedir.

Brandt, monistik bir ahlak yasası olarak eylem faydacılıktan söz ederken eylem faydacılığa benzer olarak tanımladığı ve yine monistik bir teori olan faydacı genellenmenin de Kant'ın ahlak anlayışını anımsattığını ifade eder. Ona göre Kant, doğru eylemi, fail tarafından eylemin maksimumu, herkes için geçerli bir yasa olması düşünülerek gerçekleştirilen eylem olarak tanımlarken burada herkes için geçerli yasa yerine refahı maksimize etmeyi getirdiğimizde, eylemin doğruluğu, maksime göre toplumsal refahın arttırılmasına bağlı olur (Brandt, 1979: 278). Böylece ilk adımında eylem faydacılık ile

birleşiminden söz ettiği Kantçı ahlakı, ikinci adımında faydacı genellemeyi kullanarak doğru eylem tanımını, herkes için geçerli bir maksimden hareketle değil, herkes için refahı arttırmakla yorumlamaya çalışır. Bu iki anlayış arasında kurulan benzeşim ile böylece faydacı genellemedeki olası problemlerin muhtemelen Kant için de geçerli olduğu ima edilir.

Brandt bundan sonraki adımlarında kural faydacı ahlak anlayışı çerçevesinde birtakım benzerlikler olup olmadığı konusunda Kant ve Hare’i analiz eder. Brandt’e göre rasyonel ya da tam bilgili insanların seçmeye eğilimli olduğu ahlak yasasının “ahlaki açıdan doğru” olanı işaret etmesini hedeflemek insanların gerçekte yapabilecekleri eylemleri işaret ederek rasyonel insan tarafından ahlaki açıdan doğru eylemin daima onaylanıp yanlış olanın ise istenmeyeceğini anlatır (Brandt, 1979: 196). Bu tanım, Brandt’in kural faydacılığı boyunca vurguladığı rasyonel kişinin sahip olduğu rasyonel arzular doğrultusunda rasyonel seçiminin ve rasyonel eyleminin daima ahlaki doğruyu işaret ettiğini ifade etmektedir. Bunun aksi ise ahlaki yanlış tanımlamaktadır.

Brandt’e göre bu tarz bir tanım, ilk bakışta Kant ve Hare’in ahlaki doğru ve yanlış tanımlarını anımsatmaktadır. Kantçı anlayışta bir eylemin ahlaki açıdan doğruluğu, eylemi gerçekleştiren fail tarafından herkesin daima isteyebileceği türden bir maksime sahip olması ile karakterize edilirken Hare de ise ahlaki açıdan yanlış olan eylem, rasyonel bir insan için kesinlikle yasaklanması gerekeni ifade eder (Brandt, 1979: 196). Brandt, yapılan ahlaki doğru ve yanlış tanımlarını kendi tanımlarına kıyasla yeterli ve açık bulmadığını şöyle ifade etmektedir: “Görünüşe göre bu filozoflar, benim yaptığım gibi, bu terimler için yararlı anlamlar önermekten ziyade, ahlaki terimlerin anlamını alışlagelen konuşmadaki anlamını bildirdiklerini varsayıyorlar (Kant benim önerimi ima etse de). Açıkça, bu tanımlar mevcut kullanımı bildirmediğinden, yalnızca önerilen tanım türlerinin benimkinden daha fazla veya daha az yararlı bir tanım olup olmadığını sorgulayacağım” (Brandt, 1979: 196). Brandt, ahlaki doğru ve yanlış tanımları hakkındaki bu sorgulamasını, ahlak yasası ve ahlaki eylemler üzerinden yapmayı planlamaktadır.

Bu doğrultuda Brandt’e göre bir ahlak yasasına sahip olmanın temel yararı ve önemi, ilk olarak eylemler üzerindeki etkisi, ikinci olarak araç olması ve son olarak da arzuların gerçekleştirilebilmesinde insan davranışlarına yönelik etkisiyle ifade edilebilir (Brandt, 1979: 196-197). Brandt’in tanımladığı biçimiyle bir ahlak yasası arzular ve eylemler ile ilgilidir. Fakat Kant ve Hare’in ahlak yasası, işaret ettiği ahlaki doğru ve

yanlış ile rasyonel kişinin daima isteyeceği ya da asla istemeyeceği eylemler biçiminde bir anlama neden olmaktadır. Brandt'e göre Kant ve Hare'in ifade ettiği türden bir ahlak yasası, rasyonel insanların istemeyeceği şeyin yapılmaması gerektiğini ifade eden bir kurala dönüşebilir ve bu nedenle Kantçı kategorik imperatifi benimseyen bir kişinin, kendi ahlaki doğru tanımını dışlamasını beklemez, çünkü ona göre onun tanımı, ahlakın temel içeriği olarak alınan her ilke ile mantıksal uyum içindedir (Brandt, 1979: 197). Buradaki anlamıyla bir ahlak yasası, rasyonel kişinin arzu ettiği ve bu nedenle herkes için doğru ve yanlış eylemi tanımlayan, bunun dışında herhangi bir insanın herhangi bir arzusundan söz edilemeyecek biçimde kristalize edilmektedir. O halde Rasyonel insanın arzu ettiği zaten ahlaki bakımdan da zorunlu olarak olması gerekeni ifade etmektedir.

Oysaki Brandt'e göre eylem için arzu edilen ve ahlaki açıdan zorunlu olan arasındaki farkın görmezden gelinmesi Kant ve Hare için eleştirilecek bir noktadır, çünkü rasyonel kişilerin herkesin yapmasını isteyeceği şeyi bilmek ve yine rasyonel kişilerin herkesin vicdanen yapmasını isteyeceği şeyi bilmek birbirinden farklıdır (Brandt, 1979: 197). Diğer bir ifadeyle burada rasyonel kişi için ahlaki açıdan zorunluluk taşıyanın aynı zamanda kişilerce arzu edilen olduğunu görmekteyiz. Fakat Brandt kendi savunusunda vicdani gerekliliklerin ahlak yasasına işaret ettiğini ve böylece ahlaki zorunluluk ve arzu edilenin ayrımını yaptığını ifade eder. Brandt kendi tanımında rasyonel kişinin, herkes için yapmasını istediği eylem ve kişilerin vicdani engel ile yani kendi ahlak kuralları ile eylemde bulunmasını isteme ayrımı yapıldığını savunur (Brandt, 1979: 197). Bu ayrımı ise toplumsal gerçekliği de dikkate alarak yaptığını ifade eder. Nitekim ahlaki bir yasa, toplumsal gereklilikler çerçevesinde oluşturulan ve eylemlere rehberlik eden bir göreve sahiptir. Oluşan bu yasa çerçevesinde hangi tür eylemlerin ahlaki açıdan doğru veya yanlış olduğu gösterilebilir. Brandt'e göre bu manada bir ahlak yasasının toplumsal gerçeklik için bir işleve sahip olması beklenirken Kant ve Hare tarafından sunulan yasa kavrayışı bu işleve sahip değildir (Brandt, 1979: 198).

Nihai olarak ahlaki eylemlerde motivasyon açısından da önemli olduğunu ifade ettiği ahlak yasasında kişilerin arzu ve vicdani durumlarını da dikkate almamız gerektiğini savunur. Brandt'e göre ahlaki bakımdan yapılmaması gerekeni ifade ederken hem sergilenecek eylemdeki kazanç hem de eylemin motivleri için yapılacak sarfiyat temelinde bir hesap yapılmalıdır (Brandt, 1979: 198-199). Brandt kendi tanımında buna

dikkat ettiğini, fakat Kant ve Hare tarafından sunulan tanımda bunun görmezden geldiğini ifade eder.

Yukarıda kabaca bahsettiğimiz problemler çoğunlukla Brandt'e göre etik ifadelerin veya kavramların kullanımından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Brandt, kural faydacılığını ayırdetmek için yaptığı eleştirilerin yanı sıra bir de sınırlı bir düzeyde metaetik bir soruşturma yapmak ister. Brandt *Ethical Theory*'de etik inançlar ya da ilkelerin geçerliliği için test edilmeleri halinde taşıması gereken iki önemli nitelikten söz eder. Bunlar: Tutarlılık ve genelliktir. Diğer bir ifadeyle Brandt'e göre metaetiğin, etik ifadelerin savunulabilir bir düzeyde sahip olması gereken özellikleri ve bu özelliklerin nasıl haklılandırılacağını ortaya koymak gibi iki görevi bulunmaktadır. Tutarlılık ve genellik, etik ifade ya da ilkelerin makul olduğunu ispatlaması için geçmesi gereken iki önemli testi ifade eder (Brandt, 1959: 16-17). Bu iki özellik, etik ilkeler veya inançlar için hayati öneme sahiptir. Öncelikle tutarlılık, Brandt'e göre etik ilkelerimizin ayakta kalmasını sağlayan bir özelliktir. Tutarsız etik görüşler, ahlaki doğru ve yanlış hakkında net hükümler vermeyen, dahası dikkate alınır makul bir ifadeye bulunmayan bir duruma işaret eder. Tutarsızlık insanların genel olarak kurtulmak istediği bir durumdur. Bu sebeple etik ilkelerimizin veya inançlarımızın da tutarlı olmasını arzularız. Tutarlılık, etik ilkelerimizde olası çatışma durumları ve genel ifadelerde veya kendi içinde uyumsuzluk halleri için bir engeldir (Brandt, 1959: 18). Tutarsızlık kabul edilebilir bir durum değildir, ancak yine de sadece tutarlılıktan bahsetmek yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle etik ilkelerin geçmesi gereken ikinci test olan 'genellik' karşımıza çıkar.

Arzu edilebilir, yanlış veya zorunlu gibi etik ifadelere uygulanamayan genellik testi, belirli bir etik ifadenin desteklenmesi için başvuru evrensel durumlar ve özelliklere işaret eden genel etik ilkelere yönelik talebi ifade eder (Brandt, 1959: 19). Tutarlılık, ahlaki açıdan arzu edilen, doğru ya da yanlış olanın düzgün bir biçimde hükmünün verildiğini ifade etmekteyken genellik artık bu hükmü veren ilkenin genel bir ilke ile dayanak kazanarak geçerli olduğunu bildirir. Genellik testi, bir etik ifadenin genel bir ilkeyle desteklenebilmesine yani geçerli olduğunun ilan edilebilmesine imkan tanımaktadır (Brandt, 1959: 20). Genel olduğu iddia edilebilen etik bir ilke ya da inancın evrensel olarak desteklenmesi onun geçerli olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse geçerli bir etik ifade ancak genel ilke ile desteklenebilmektedir. Kişinin savunduğu belirli inançlar ya da yargılar, geçerli genel ilkelerle destekleniyorsa genellik testi

başarılıdır ve savunma için hazırlık alanı oluşturur (Brandt, 1959: 24, 26). Genel ilke ile sağlanan destek, tutarlı etik ilkenin artık geçerli olduğunu ispat eder.

Brandt'e göre Kant'ın savunularında da etik inanç ya da ilkelerin geçerliliği için belirlediği tutarlılık ve genellik şartlarına benzer ifadeler bulunmaktadır. Bu nedenle Brandt, Kant'ın ahlaki ödev ve yükümlülük odaklı görüşleri çerçevesinde geçerli etik ilkeleri nasıl haklı kıldığını *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nden hareketle incelemeye çalışır. Brandt'e göre evrensel maksim çerçevesinde ödev olan eylemi açıklayan Kant, bir eylemin övgüye değer olmasını ve ahlaki bakımdan doğruluğunu, o eylemi gerçekleştiren kişinin ödev bilinci ile gerçekleştirmiş olmasına dayandırır ve bu eylem evrenselleşebilir bir maksime sahiptir (Brandt, 1959: 28-29). Nitekim bu mesele Kant'ın ahlak felsefesi için kilit noktadır. Fakat Brandt'e göre Kant ve savunuları açısından bu kilit noktayı açıklığa kavuşturmak çok da basit görünmemektedir. Çünkü Brandt için Kant, yukarıda tanımlanan geçerlilik için gerekli olan tutarlılık ve genellik şartlarına benzer olarak sunduğu şartlarda yeterince açık değildir. Kant'ın evrensel olmaya layık gördüğü maksim⁵⁸ şu biçimde olmalıdır: "...maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım" (Kant, 2015: 17) ve "...ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (...) "...eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun" (Kant, 2015: 38).

Brandt için Kant'ın bu kurala karar verme bakımından failin yetkisini esas alması yeterince açık değildir, fakat bununla birlikte diğerlerinin istemediğini bildiği eylemleri gerçekleştiren kişinin bencil ve saygısız, bu durumun aksi biçimde eylemde bulunan kişinin ise saygılı ve ahlaki ödevinde başarılı olarak nitelemeye yönelik eğilimlerimiz, Kant'ı haklı göstermektedir (Brandt, 1959: 29). Brandt'e göre sadece bu

⁵⁸ Brandt, Kant'ın bu evrensel olarak ifade edilebilir maksimini kabaca dinlerin ortak ilkesi olan "Altın Kural"a (*Golden Rule*) (Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan onlara öyle davran!) uygun olarak ifade etmektedir. Fakat Kant kategorik imperatifiin, Altın Kural'dan ayırımına oldukça özen göstermektedir. Kant'a göre "...öyle ki pratik akıl (isteme) sırf kendine yabancı ilgilere hizmet etmesin; tersine, en üst yasama olarak kendi buyurucu saygınlığını kanıtlasın. Böylece söz gelişi ben, başkasının mutlu olmasına, mutluluğunda (ister doğrudan doğruya bir eğilim aracılığıyla, ister dolaylı olarak herhangi bir şekilde hoşnut etmekle akıl aracılığıyla) beni ilgilendiren bir şey varmışçasına değil, yalnız ve yalnızca onu dışarıda bırakan bir maksim bir ve aynı istemede genel bir yasa olarak kavranamayacağı için, yardımcı olmaya çalışmalıyım" (Kant, 2015: 59). Dahası Kant, kendine yapılmasını istemediğini şeyi başkalarına yapma tarzında bir ifadenin genel bir yasa olamayacağını "...çünkü kendimize karşı ödevlerin nedenini, başkalarına karşı sevgi ödevlerini (çünkü pekçok kimse, başkalarına iyilik yapmanın kendisinden beklenmemesi koşuluyla, başkalarının da kendisine iyilik yapmalarına seve seve razı olurdu), son olarak da birbirimize yapmakla yükümlü olduğumuz ödevleri içermez; çünkü bir cinayet işleyen, buna dayanarak, onu cezalandıran yargıçla tartışabilir vb. (Kant, 2015: 47 dipnot). Şu halde Brandt'in Altın Kural ile birlikte andığı Kant'ın bu ayırımlarını mutlaka göz önünde bulundurmanız gerekmektedir.

eğilimlerimize dayalı olan Kantı'nın evrenselleşebilir maksim görüşü yetersiz ve bulanıktır. “Farz edelim ki, belirli bir maksim ile eylemde bulunduğumuzda, diğer insanlar üzerinde bir tür hipnotik etkiye sahip olmamız gerektiği doğrudur, böylece onlar o andan itibaren her zaman aynı maksim ile eylemde bulunurlardı. Bu takdirde, başkalarının bize karşı eylemleri üzerindeki etkilerini tam olarak bilerek eylemlerimiz hakkında çok dikkatli olmalıyız” (Brandt, 1959: 30). Ahlaki faillerin eylemlerinin birbirleri üzerindeki etkileri ve bu etkiler çerçevesindeki eylemleri konusunda hem failer hem de eylemleri nesnelleştiren evrensel maksimler çeşitli problemler taşımaktadırlar. Fakat Brandt'e göre temel problem, evrensel maksimin hem nesnel eylemin ifadesi hem de failin kişisel seçimi olarak tanımlanmasıdır.

Buna göre Kant'ın evrensel maksim görüşünde iki önemli ima vardır: Birincisi maksim, nesnel olarak herkes tarafından eyleme geçirilebilir bir nitelikteyse evrensel olarak kabul edilebilir, ikincisi ise bir maksim fail tarafından herkesin onu takip etmesi için seçmesi mümkünse evrenselleştirilebilirdir (Brandt, 1959: 31). Daha çok fail üzerinde odaklı olması nedeniyle öznel olan ve bazı maksimler tarafından taşınmayan bu ikinci noktada Brandt'e göre ciddi bir problem vardır. Çünkü bir kişinin bir maksimi evrensel olarak takip edilmesi için seçmesi, fakat başka bir kişinin böyle bir seçimde bulunmaması ve dolayısıyla o maksim ile eylemde bulunmaya karşı çıkması mümkündür. Brandt'e göre Kant, faile odaklandığı bu ikinci noktada hem onun herkes için bir maksim seçme imkânını hem de kişinin seçiminde kendi arzu ve istekleriyle uyumlu olmasını ifade etmeye çalışır (Brandt, 1959: 31). Fakat Brandt açısından bu iki ihtimalin bir arada mümkün olmasının olasılığı, Kant tarafından yeterince temellendirilmemiştir.

Kant, bir maksimin evrensel kılınabilmesi için öncelikle ifade ettiği “herkesin maksime uyma ihtimalini” düşündüğünde, kişinin evrensel olarak eylemlere maksim olacağını kabul ettiği ilkenin kendi içinde tutarlı olması, çelişki halinde ise evrensel olamayacağını iddia eder, ama bu Brandt'e göre herkesin maksimi evrensel olarak kabul etmeyeceğini göstermez (Brandt, 1959: 32). Çünkü Brandt'e göre Kant'ın evrenselleşemeyeceğini iddia ettiği eylemlerde esasında insanlar onları kasıtlı olarak yapmakta özgürdürler. Örneğin kişiler, sözünü tutmayacağını bile bile söz verebilir ki bunu yapabilme yetkileri ve özgürlükleri bulunmaktadır. Kant'ın sunduğu bu tutarlılık gerekçesi, evrensel olma koşulu için yeterli görünmemektedir.

Öte yandan Kant'ın, maksimin evrenselliğinde failin arzu ve isteklerini temel aldığı noktada, örneğin kişinin kendisinin sevgi ve sempati arzuları çerçevesinde tutarlı eylemde bulunarak diğer insanlara karşı iyiliksever olacağını savunması, yine Brandt için tutarlılık sağlanarak bencil eylemlerin tercih edilmesinin mümkün olması nedeniyle başarılı değildir (Brandt, 1959: 33). Kant'ın başarısızlığı, Brandt'e göre sözünü tutmamak ya da iyiliksever olmamak gibi eylemlerde de maksim olarak evrenselleşme durumunu net olarak engelleyecek açıklamada bulunamaması ve dolayısıyla bu tür eylemlerin pekâlâ evrensel bir maksim olarak sunulabilme ihtimalinin açık bir kapı olarak bırakılmasıdır. İşte bu açık kapının olmaması için Brandt iki noktada eklemeye yapar. Bir maksimin evrenselleşebilir olduğunu kabul etmenin, ilk olarak failin, tarafsız veya varsayılan durumda olmayacağını bilmesi halinde dahi onu evrensel bir yasa olarak kabul etmesine dayanması ve ikinci olarak fail onu evrensel yasa haline getirmesi hakkında doğru inançlara sahip olması ile daha makul olacağını ekler (Brandt, 1959: 34-35).

Öyleyse Kant'ın savunusundaki başarısızlık, evrensel maksim ifadesinin ahlaki failer ve ahlak ilişkisi bağlamında yeterince temellendirilmemiş ve ahlaki olmayan durumlara açık olmasından kaynaklıdır (Brandt, 1959: 35). Başka bir deyişle esasında ahlak ile uyumsuz kabul edilebilecek durumların maksim olarak seçilmesinde kişilerin özgür olması, evrensel olarak tercih edilen maksimin bir başkası için böyle olmaması ve öznel eylemlerin de evrensel bir maksim ile temellendirilmesinin imkânı Brandt için Kant'ı iddialarında yetersiz kılmaktadır. Brandt'e göre bu eksikliklerin düzeltilmesi, Kant'ın iddialarının savunulabilir olma ihtimalini yükseltebilir. Yine de Brandt, Kant'ın ifade edilen aksaklıkları düzenleyip düzenlememesinden bağımsız olarak kural faydacılığının ayırımını ve kimi zaman söz konusu problemlere başarılı bir biçimde başa çıktığını kimi zaman da onlardan uzak durabildiğini ifade etmek ister.

Genel çerçevede, mümkün olduğunca eylem faydacılığın eleştiriler karşısındaki yenilgisini, kural faydacılığın başarılı olup olmamasından bağımsız değerlendirmeye çalıştık. Çünkü eylem faydacılığın yenilgisi, kural faydacılığın doğuşuna zemin oluştururken onun başarısını mutlaka garanti etmez. Bu nedenle kural faydacılığın başarısını ayrı bir başlık altında ele aldık. Öte yandan kural faydacılığın başarılı olduğu birtakım durumları aktardıktan sonra kural faydacılık için yükselen itirazlara da değinmemiz doğru olacaktır. Çünkü kural faydacılığın, kendisine yöneltilen itirazları cevaplayabilmesi onun başarısının sağlam bir ispatıdır. Diğer taraftan yanıtlanamayan

itirazlar ise iddialarının haklılığının gücü çerçevesinde kural faydacılığın eksik yönlerini gösterebilir. Bu eksikliklere karşın, kural faydacılığının eylem faydacılıktaki problemler için bir çözüm önerisi olduğu savunusu hala geçerliliğini koruyabilir. Nitekim kural faydacılık için mümkün problemleri, Brandt'in müdafaaları eşliğinde inceleyeceğiz. O halde bizim de kural faydacılıktaki problemlere yaklaşımımız, onun hala çözüm önerisi olma sıfatını koruyacağı temelinde olacaktır.

4.3. Kural Faydacılıkta Bazı Problemler

Eleştirilere çözüm gerimek ya da çözüm önerisi olmak için meydana gelen kural faydacılığı da aynı şekilde eleştirilerin hedefi olmaktadır (Nowell-Smith, 1973: 420). Bu kaçınılmaz son elbette kural faydacılığın, eylem faydacılığa gelen eleştirileri çözmek adına ortaya çıktığı ve birçok konuda çözüm önerisi sunmaya çalıştığı gerçeğini değiştirmez. Diğer bir deyişle, kural faydacılık yeni problemlere yol açabilir ve bu sebeple eleştirilere maruz kalabilir, fakat o, eylem faydacılığın çözmekte başarısız olduğu sorunları çözmek iddiasıyla ortaya çıktığı için eylem faydacılığa kıyasla bir başarı elde etmek arzusuyla gündeme gelir. Fakat kural faydacılığın bu iddialı çıkışı bütün dikkatleri üzerine çekmesine ve dolayısıyla gerek çözmeye çalıştığı eleştirilerden gerekse de yeni itirazlardan pay almasına neden olmaktadır. Bu bağlamda kural faydacılık için temel eleştiri noktaları, kuralların vaziyeti üzerinden yürütülmektedir. Kuralların fayda ilkesi, toplum ve birbiriyle ilişkisi, kural faydacılıkla ilgili olası problemlerin temelini oluşturmaktadır.

Brandt'e göre "Faydacılığı eleştiren filozoflar, hırslarını genellikle teorinin ilk formu (eylem-faydacılık) üzerinde yoğunlaştırırlar. Malesef, ifade etmeseler de, çoğu zaman bu eleştirinin faydacılığı tüm biçimleriyle ortadan kaldırdığını ima ederler. Bu bir hatadır" (Brandt, 1983: 37). Brandt, bu durumu hata olarak değerlendirir, çünkü kural faydacılık yukarıda bahsettiğimiz biçimiyle hem eylem faydacılığa eleştirileri yanıtlar hem de yeni bir faydacılık biçimi olarak başarılı olma imkânını gösterir. Öte yandan kural faydacılığın destekçileri de eylem faydacılığı eleştirmektedir. Nitekim eylem faydacılığa eleştirilere, çözüm önerisi olabilme iddiasıyla ortaya çıkan kural faydacılığı, temel ilkeleriyle bir bakıma eylem faydacılığın eleştirilmesinin farklı bir ifadesidir. Yine de kural faydacılık eleştirilmekten kurtulamaz ve Brandt'in bizzat ele aldığı ve değerlendirdiği birtakım itirazlara maruz kalır.

4.3.1. Gerçek Problemler

Brandt'e göre kural faydacılıkta elbette birtakım problemler vardır, fakat bunların bazıları gerçek bazıları da sözde problemlerdir. Gerçek problemler için kural faydacılık çerçevesinde makul yanıtlar bulmak mümkündür. Ona göre gerçek problemlerden ilki, optimal bir ahlak yasasının toplum için doğru ve yanlış eylemleri bildirmesinden ve her toplum için hatta toplumun her alt grubu için farklı optimal yasalar saptanması gerekliliğinden kaynaklanmaktadır (Brandt, 1983: 38-39). Toplum için optimal olan yasa ifadesi, bu optimal yasanın egemen olduğu toplumda işlevsel olup başka bir toplum için optimal olma sıfatını kaybedeceğini dolayısıyla başka toplumların başka optimal yasalara sahip olacağını ima etmektedir. Her toplum birbirinden farklı özelliklere sahiptir, dolayısıyla biri için uygun ya da ideal olan yasa öteki için olmayabilir. Bu durum normatif bir ahlak teorisi olarak kural faydacılık için hakiki bir problemdir, çünkü Brandt'e göre normatif bir ahlak teorisinin evrensel olması makbuldür. Fakat Brandt'in fayda maksimizasyonu, onun içinde yaşamayı umduğumuz toplumla sınırlandırılmaktadır (Frankena, 1993: 202).

Brandt bu eleştiriyi başka bir yerde ideal ahlak yasasının evrensel mi yoksa göreceli mi olduğu bağlamında ele alır. Tekrar belirtmemiz gerekirse bu eleştiri, ideal ahlak yasasının geçerli olduğu iddia edilen "toplum" ile ilgilidir. Toplum ile kastedilenin yeterince açık olmadığı ve bir toplumda birçok alt grubun olması, durumu daha da bulanıklaştırmaktadır. Farklı toplumlar veya toplum içinde farklı kurumlar olması nedeniyle bu teorideki yasalar evrensel olarak geçerli olamayacaktır. Bu nedenle yasalar, toplumsal görecelik açısından eleştirilir, fakat kural faydacılıkta ahlak yasasının duruma göre güncellenebilmesinden, değiştirilip yaralanabilmesinden yana olan Brandt'e göre hem her toplum için geçerli olabilecek basit ve anlaşılır kurallar vardır hem de belirli bir toplum yasaları kendisine uygun olarak seçip geçerlilik kazandırmaya yetkindir (Brandt, 1992: 147-154). Bu durum Brandt'e göre eğer görecelilik olarak adlandırılacaksa son derece makul karşılanabilecek türden bir göreceliliktir.

Brandt'e göre bir toplum için geçerli olan yasaların başka bir toplumda geçersiz olabilmesine rağmen bu eleştiri kolayca karşılanabilir. Bu bakımdan ideal kuralların ya da yasaların toplumdan topluma değişkenlik göstermesi veya bir toplum için geçerli olan yasaların ötekine uymaması, keyfi ve başıboş bir uygulama olmayıp bütünüyle topluma göre ideal olmak bağlamında işlev kazanmaktadır. Kuralların evrenselliğinin

sağlanabilmesi, toplumun kendi yapısına uygun olarak seçtiği kuralların çekirdeğinde kullandığı sabit fayda ilkesi ile mümkündür. Öyleyse farklı toplumlar için farklı kuralların geçerli olması kural faydacılığın görecelikle suçlanmasına sebep olmaktadır, fakat kurallardaki değişkenlik, toplumların mevcut durumları çerçevesinde fayda ilkesini uygulaması bakımından ortaya çıkmaktadır (Pojman, Fieser, 2009: 113). Böylece fayda ilkesinin kurallarda sabit kalması koşuluyla kural faydacılıkta evrensellik açısından bir sıkıntı yaşanması söz konusu değildir.

Daha da ileri gidersek Brandt'in formüleştirdiği şekliyle ideal ahlak yasasının daha avantajlı olduğunu iddia edebiliriz. Toplumların tarihsel koşullarla birlikte farklılaşması ve bir toplum için ideal olanın diğeri için felakete yol açması ihtimalini değerlendiren Carson'a göre doğru eylemi, herhangi bir ahlak yasasına kıyasla toplum için en iyi sonuçlara yol açacak bir ahlak yasası doğrultusunda ifade eden Brandt'in ideal kural faydacılığı, Hooker'ın sunduğu herkes tarafından en iyi olduğu kabul edilen ahlak yasasına uygunluk kriterine karşı daha kabul edilebilirdir (Carson, 1991: 119-120). Burada iki ifade arasındaki fark, o toplum için alternatifler arasında en uygun olan yasasının seçilmesidir. Zamansal ve yapısal farklılıklar göstermesi doğal olan toplumların mevcut alternatifler arasından fayda ilkesi ve rasyonel, iyiliksever failer eşliğinde bugün veya yarın için tercihlerde bulunabilmesi uyum sağlayıcı olması açısından daha makul görünmektedir. Topluma göre ahlak yasalarına dair uygun olanın seçilme hakkını ifade eder ki bu durum keyfi olmaktan ziyade fayda ilkesi ve rasyonel failer kriterleriyle esastır.

Yukarıda bahsettiğimiz eleştirinin uzantsı olarak toplum için sunulan ideal ahlak yasasının toplumun kültürel yapısıyla uyumlu olup olamayacağı da eleştiri konusu yapılmaktadır. Ahlak yasalarının topluma ait kurumlara, geleneklere vb. kültürel şeylere uygun olmasını bekleriz, fakat geleneklere ve kurumlara uyumlanamayan yasalar olduğunda ortaya bir karışıklık çıkmaktadır (Brandt, 1992: 148). Diğer bir ifadeyle kuralların, toplumun ortak bilinci ve eylemlerine hitap etmesi şüphesiz kural faydacılığın toplumsal uygulanabilirlik, faydacılığın gerçek hayata uyumu açısından avantaj olarak nitelendirilmiştir. Öte yandan Smart'a göre ortak ahlaki bilinç, kısmen de olsa batıl inançlar, ahlaki açıdan kötü ya da mantıksal açıdan karışık unsurlar içerebilmektedir (Smart, 1968: 103). Böyle bir senaryoda ahlak yasaları ve toplumun kültürel yapısı arasında meydana gelen çatışma hali, kural faydacılığı olumsuz etkileyecektir. Brandt'e göre de toplumsal kültüre maruz kalan bir kişinin uzun vadeli

faydayı öneren ideal ahlak yasasına uymak istememesi imkânsız değildir. Fakat ideal yasaya uymak o toplum için ciddi problemlere neden olacaksa yine hem kültürü hem de ideal yasayı bilen kişilerce toplum adına faydayı maksimize edecek olan ilke ile uygun yol bulunabilir (Carson, 1997: 90). Nitekim ideal kuralların takipçisi olan rasyonel kişi, ait olduğu toplumun mevcut kültürüne mutlaka bağlı kalma sözü vermemekle birlikte fayda ilkesi temelinde seçtiği en uygun yasalarla kültürel düzene zıt yönde gitmekten de uzak durmaya çalışacaktır.

Brandt'in değindiği diğer gerçek problem, esasında faydacılık için klasik olan bir eleştiridir. Bu eleştiride faydacılık, fayda ilkesine yaptığı vurguda refah, mutluluk ve özellikle de haz durumlarına işaret etmesi nedeniyle hazcı olmakla suçlanmaktadır. Faydacılık için hazcılık ve kural faydacılık için faydanın hesabı bağlamında gelişen bu eleştiriye karşı faydacılığın hazcılık ile mantıksal bir bağı olmadığını savunan Brandt⁵⁹, Moore ve Rashdall gibi ideal faydacıların hazdan ziyade erdemlilik, bilgi gibi durumlara dikkat çekmesini örnek verir ve kendisi de doğru eylemin kendinde/özünde iyi olanı maksimize edeceğini ifade eder (Brandt, 1983: 39). Diğer taraftan faydacılığı hazcı tutumdan uzak tutmak için faydayı farklı bir bağlamda tanımlama girişimiyle karşılaşmamız da mümkündür. Bu girişim, hazcılığa alternatif olarak faydanın, arzuların tatmini açısından tanımlanmasını savunan görüştür (Brandt, 1983: 40). Arzuların hesabı ve kişilerin kendinde iyiye yönelimi konusunda arzu teorisi, hedonizme kıyasla daha tercih edilebilir gibidir, fakat Brandt'e göre arzu tatmininde daha önce değinildiği gibi birtakım problemler vardır. Bu nedenle mutluluk teorisi ile sadece fiziksel arzular değil, faydayı maksimize eden doğru eylemler olarak entelektüel düzeyde birtakım durumlardan söz edebiliriz.

Son gerçek problem ise yine hedonizm çizgisinde ilerleyerek haz hesabı yapabileceğimiz varsayımından hareketle ifade edilir. Daha fazla haz veren ahlak sisteminin daha fazla fayda kazandırması nedeniyle daha uygun olduğunu iddia etmekle birlikte bu durumu nüfus kontrolü, hayvan-insan hazlarının aynılığı ya da farklılığı ve faydayı arttırmaktan ziyade zarar vermekten kaçınma yükümlülüğüne sahip olup olmama gibi birtakım pratik meseleler üzerinde gelişmektedir (Brandt, 1983: 41). Yukarıda ifade edilen birtakım pratik meseleler için Brandt'in tanımladığı şekliyle, etkin bir biçimde rol alacak ahlaki fail söz konusu değildir. Çünkü Brandt' göre ait

⁵⁹ Brandt bu savunusu bağlamında faydacılık için sunulan birçok itirazın esasen hazcılıkla alakalı olduğunu ve bu nedenle faydacılığı etkilemediğini ifade eder (Brandt, 1959: 381/1 Dipnot).

olduğu toplum için en uygun/ideal ahlak yasalarını içeren ahlaki sistemi seçecek insan modeli rasyonel, bütünüyle bilgili ve iyilikseverdir (Brandt, 1983: 41). Bu profil ile tanımlanan kişiler ideal ahlak yasasından sapmadan ahlaken doğru eylemlerde bulunacaklardır.

4.3.2. Sözde Problemler

Brandt'in bahsettiği diğer iki problem, sözde problemlerdir ve dolayısıyla bu itirazların kendisini haklı kılmak için somut kanıtları yoktur. Bunlardan ilki “en uygun/ideal ahlak yasası” hakkındadır. Bir toplum için en uygun olan ahlak yasası, birtakım eylem biçimlerine karşı arzu ya da kaçınma çerçevesinde bu eylemlerden bahanesiz sapma durumunda suçluluk hissetme veya bu eylemlere uymayanları onaylamama, suçlama eğilimini ifade eder (Brandt, 1983: 42). Brandt ideal ahlak yasasına karşı bu eğilimi rasyonel kişilerde mevcut olduğunu daha önce de ifade etmekteydi. Eleştirilen nokta ise toplumda kişilerin eğilimlerinin değişmesi veya odağının kayması ve buna bağlı olarak da ideal yasaya uyma durumunun da değişkenlik göstermesidir. Buna göre toplumda yaygınlık ve yoğunluk açısından değişen eğilimlere göre yasanın insanlar üzerindeki yaptırımı da bu duruma bağlı olarak değişir (Brandt, 1983: 42). Bu çerçevede Brandt, bir toplum için en uygun ahlak yasasını temel alan üç itirazdan söz etmektedir. Bu itirazlar, yasalara uymanın nafiye olması, yasaların kavranamaması ve yine yasaların yaygınlığı oranında ahlaki olduğu biçimindedir. Esasında Brandt, kural faydacılığını temellendirirken bu itirazların yanıtlarını da vermektedir.

İlk itiraza göre kişilerin, en uygun/optimal yasaların yaygın olmadığı toplumda, yasalara uyması boşuna ve hatta zararlı olacaktır (Brandt, 1983: 42). Bu itiraz, yasaların mevcut olduğu fakat toplumun büyük çoğunluğu tarafından uygulanmaması durumunda onlara uyacak azınlığın ya da tek bir kişinin vaziyetine dikkat çekmektedir. İddiaya göre bir toplumda ideal ahlak yasalarını benimseme miktarının az olmasıyla birlikte en uygun kural, istenen biçimde ahlaki doğru olarak sunulamayacaktır. Örneğin silah taşımamanın yaygın olduğu bir toplum için silah taşımamayı öneren bir yasa kişi için zararlı bir duruma neden olacakmış gibi görünmektedir, fakat esasında uygun yasa, elbette kişinin kendisi ve sevdiklerini korumak dışında başka bir sebeple silah taşımamayı tavsiye edecektir (Brandt, 1983: 42). Öyleyse en uygun yasa, kişiye zarar

verecek bir eylemi yapmayı ya da kişinin kendi refahını sağlamasını engellemeyi hedeflemez.

İlave olarak Brandt, bu itiraz karşısında yasaların yaygın olarak kabul görülüp uygulanması için birkaç tavsiyede bulunmaktadır. Ona göre herkesçe kavranılabilir ahlak yasaları açısından, faydayı maksimize eden çoğunluğu uzlaştıracak bir sistemin spesifik durumlarda esnediğini göstererek uzlaşmayı, daha geniş kapsamlı ve yaygın olarak sağlayabiliriz (Brandt, 1992: 156-157). Nitekim katı ve değişmez yasalara kıyasla esnek ve duruma uyum sağlayan yasalar kolayca öğrenilme ve uygulanma açısından daha cazip görülmektedir. Kendisini meydana getiren temel tezi esas almak şartıyla olağan seyrin dışına taşan durumlar için de geçerli olabilecek yasalar, toplumda yaşanacak her ihtimale hakim olabilir. Bu sayede kapsamı geniş bir ahlak yasasından kolaylıkla söz edilebilir. Fakat herkesin kolayca öğrenmesine uygun olmayan yasalar diğer bir itirazı karşımıza çıkaracaktır.

İkinci itiraza göre toplum için en uygun yasanın ne olduğunu saptamamış olmak veya insanların bunun ne olduğunu tam olarak kavrayamadığı durumunda, onlara yasaya uymayı öğütlemek de karmaşa yaratacaktır, çünkü bir ahlak yasasına göre yaşamak o yasaya dair açıklamalar çerçevesinde makul olacaktır (Brandt, 1983: 42). Brandt'e göre toplumu için en uygun yasa hakkında düşünen insanlar elbette bunun kendileri için nasıl uygulanacağını ve ne tür sonuçlar doğuracağını bilirler. Nitekim Bu bakımdan ideal yasaların mevcut olması aynı zamanda onların ait olduğu toplumdaki bireyler için anlaşıldığını ve uygulanmasının mümkün olduğunu ifade eder.

Üçüncü itirazda ise en uygun yasaların geniş çapta toplumda kabul görmesi halinde ahlaki olarak zorunlu eylemleri bildirdiğini iddia ederken bunun aksi durumunda böyle bir iddiada bulunamayız (Brandt, 1983: 42). Oysa Brandt'e göre insanlar sadece yasaların zorunlu kıldığı çerçevede değil, doğası gereği de ahlaki eylemde bulunmaya eğilimlidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi insanların rasyonel, iyiliksever, semtapi duyan ve ahlaki doğruyu yapmak için eylemde bulunma arzusu taşıması nedeniyle ahlaki olarak uygun yasaya uymaya eğilimleri vardır. Dolayısıyla rasyonel bir kişinin eğilimlerin değişmesinden kolayca söz edemeyeceğimiz gibi ideal ahlak yasasının da temelinin bir eğilim nedeniyle basitçe sarılacağını iddia etmek mümkün görünmemektedir.

İkinci sözde problem ise ekonomik eşitlik ve adil cezalandırma konusunda faydacılığın yetersiz olması hakkındadır. Brandt bu konulardan sadece ekonomik eşitlik hakkında yorum yapar. Brandt'e göre faydacılık için eşitlik, doğrudan bir amaç olmamakla birlikte faydayı maksimize etmesi aracılığıyla eşitliğe önem verilir ve dahası eşitlik uğruna çoğunluğun refahı feda edilmez; örneğin Amerika'daki vergilendirme sistemi ile yoksullar için yardım sağlama çalışmaları faydacı bir zemine dayanmaktadır (Brandt, 1983: 43). Bu nedenle de faydacılığın ekonomik eşitlik hakkında işlevsel olduğu açıktır. Buna göre İdeal kuralların adaletsiz ya da haksızlık yarattığı iddiasını taşıyan eleştiri de yine Brandt için karışıklık yaratan haksız bir eleştiridir. Ona göre çok sayıda insanın refahı maksimize ideal yasalara uyması çok sayıda insanın bundan faydalanması demektir (Brandt, 1979: 300). Yani yasaya katılımın artmasına oranla refah için adil dağılım da o kadar artar.

Brandt, refahın maksimize edilmesini, yaşadığı toplum için uygun bulan bütünüyle rasyonel kişilerin doğru ahlak yasası olarak seçilmesinde adalet veya eşitliğe yönelik eleştiriler olduğuna dikkat çeker. Bu eleştirilerle, refahın maksimize edilmesine kıyasla refahın adil ya da eşitlikçi dağıtımını savunulabilir. Örneğin faydacılık hakkında adaletsizlikle ilgili değerlendirmeleri ele alalım. Faydacılığın adalet ile ilgili hatalara sahip olduğunu ya da adaletsiz bir dağıtıma sebep olduğunu savunan görüşün ardında Brandt'e göre adil olan ile ahlaki doğrunun ve adaletsiz ile de ahlaki yanlışın aynı şey olarak düşünülmesi vardır (Brandt, 1979: 307). Çoğunlukla adil olanına ahlaki doğruya, adaletsizin de ahlaki yanlışla işaret ettiğini kabul etmekle birlikte bazen de ahlaki bir doğrunun adaletsiz, ahlaki yanlışın da adil olabileceğini gözden kaçırmamak gerekir.

Tıpkı adalet problemine benzer biçimde refahın maksimize edilmesi ve eşitliğin sağlanması karşıt iki ilke olarak değerlendirilerek refahın maksimize edilmesi durumunda eşitlikten mahrum kalınacağı gibi bir eleştiri getirilebilir. “Öyleyse, maksimize etmek ve eşitlemek zorunlu olarak zıt ilkeler değildir: mutluluğu veya refahı en üst düzeye çıkaracak geçerlilikte bir ilke, aynı zamanda en azından güçlü bir şekilde eşit mutluluk veya refah üretme eğiliminde olacaktır” (Brandt, 1979: 311). Buna göre tamamen rasyonel kişinin refahı maksimize eden ahlaki ilkesi aynı zamanda eşit dağıtımını da ahlaki olarak sağlayabilecektir. Refahı maksimize eden ilkenin eşitlikte de başarılı olabileceğini göstermek için gelir dağılımından örnek verir. Eşit bir biçimde dağıtılabilen ve aynı zamanda refahı-mutluluğu arttıran bir unsur olmak açısından uygun olan paranın eşit dağılımı, Brandt'e göre sağlıklı ve dolayısıyla para ile refahını

daha yüksek düzeye çıkaracak kişilere öncelik tanımak gibi yanlış bir düşünceye de engel olacaktır (Brandt, 1979: 311-312). Bu nedenle para gibi bir unsurun herkes tarafından istenmesi ve herkesi mutlu etmesi, onun eşit dağılımı aynı zamanda refahı da maksimize eder. Eşit dağılım aynı zamanda refahı maksimize etmek isteyen bir faydacının bu ilkeyi gerçekleştirmesi içinde de gereklidir. Brandt'in bütünüyle rasyonel ve iyilkever insan tanımı, refahı maksimize etmek ilkesi doğrultusunda bunu herkes için eşit isteyen kişiyi tarif eder.

4.3.3. Diğer Problemler

Brandt'in yukarıda sıraladığımız şekliyle gerçek ve sözde itirazların dışında yine analiz etmeye çalıştığı birtakım eleştiriler mevcuttur. Buna göre değinmemiz gereken diğer bir eleştiri, çoğunluk adına faydayı temin edecek kuralların niteliği hakkındadır. Bu durum, faydayı maksimize edecek eylemin hangi kural tarafından belirleneceği ile ilgili bir problemdir (Brandt, 1992: 149). Brandt bu problemle ilgili olarak birtakım temel ahlaki yargıların takip edilerek çözüleceğini savunur. Örneğin bir toplum için zarar vermemek, sözünü tutmak gibi basit ve temel kurallar belirlenir ve dolayısıyla bunların aksi düşünüldüğünde kötü durumların ortaya çıkması muhtemeldir (Brandt, 1992: 150).

Kural faydacılıkta başka bir eleştiri ise ahlak yasasına yapılan vurgu dolayısıyla kurallara tapınıldığıyla ilgilidir. En iyi sonucu veren teoride faydayı maksimize eden ahlak yasalarının niteliği ve bu yasaların önerdiği eylemden daha fazla fayda sağlayacak eylem olsa dahi önerilen kurala uyma isteği eleştiri konusudur (Brandt, 1992: 150). Dahası, kurala uymanın faydayı maksimize etmediği durumlarda kurala uymak ya da itaat etmek ve onun çiğnenmesini reddetmek açıkça kurala tapınmaktır (William ve Smart, 1973: 10; Smart, 1968: 107). Buna göre kurala uymak belirli durumlar için faydayı maksimize etmeyebilir. Fakat kural faydacılık o durum için belirlediği ve uyulması gereken kurallardan söz eder. Brandt öncelikle tıpkı Ross'un ilk bakışta ödev listesindeki gibi bu savunduğu teoride de yerleşik temel yasaların olacağını ve bu yasalardan faydayı maksimize edememe durumu birtakım istisnai durumlarda ortaya çıkacağını ifade eder. Öte yandan kişi için yerine getirilmesi zor ya da çoğunluğun uyguladığını bildiği bir kurala uymaması gibi bir durumu ideal kurallar bağlamında adil olmak ve en iyi sonuçları elde etmek adına kabul edilemez bulan Brandt'e göre haklı

mazeretlerle ciddi bir kamu yararı için ya da zararı engellemek uğruna ahlak yasasından vazgeçmek mümkündür (Brandt, 1967c: 61/15; 1992: 151). Öyleyse yasalar tapınılacak kadar katı değil akisne duruma göre uyum sağlayacak kadar esnektir. Bu esneklik yasanın mevcudiyetine de herhangi bir zarar vermez. Aksine onun uygulanabilirlik ve uyum sağlama gibi toplumun dinamik yapısına hitap etmesi açısından değerini arttır.

Kurallara tapınma eleştirisinin bir uzantısı olarak farklı bir eleştiri karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştiride ise refahı maksimize etmek uğruna her ne olursa olsun eylemde bulunmanın mubah olduğu düşünülmektedir, fakat Brandt ideal bir yasanın refahı zararlı yollardan değil, bunu uygun bir şekilde sağlamaya çalıştığını ve ahlaki yükümlülükleri odak noktası yapacağını hatırlatır (Brandt, 1979: 298, 305). Rasyonel bir ahlaki fail, refah için gözünü karartarak “her türlü yolun serbest olduğu” gibi bir düşünceye sahip değildir. Rasyonel kişi refah için ne kendisini ne de diğerlerini feda eder. Refaha koşulsuz adanmış bir ahlak yoktur. İdeal yasa çerçevesinde iyiliksever ve uysal biçimde kazanılacak refaha uygun ahlak söz konusudur.

Brandt ek olarak kendi ifadesinden hareketle en iyiyi veren teori ile eylem faydacılık arasında bir bağdan yola çıkarak mantıksal bir sıkıntıya değinir. Onun bu teorisine göre en uygun (*optimal*) kurallara uymak, diğer insanların eylemlerini tahmin edip bu doğrultuda eylemler yapma açısından fayda sağlar, burada teori, en uygun kuralların ne olduğunu bize söylemez fakat faydayı maksimize eden motivasyon ile en uygun kuralların seçimi açıklanabilir (Brandt, 1992: 153). Brandt bu problemi teorisi çerçevesinde ahlaki eylemde bulunan failerin sahip olduğu ve ahlaki eylemi için gerekli olan motivasyon ile çözmeye çalışır. Ona göre ahlaki failin en uygun kuralları nasıl tercih edeceği, faydayı maksimize edecek olan motivasyonun oluşması ve uygulanması sonucunda meydana gelir. Öyleyse güçlü ve sağlam bir motivasyon temelinde zaten en uygun kurallar yani faydayı maksimize eden ahlak yasasına ulaşırız.

Son olarak Brandt, ideal yasa ve kişisel çıkar bağlamında bir değerlendirme yapar. Brandt’e göre Sokratesten bu yana filozofların ahlakla ilgilendiği iki sorusu vardır: Ahlaki eylemde bulunmak fayda sağlar mı, fayda sağlamasa da ahlaki eylemi yapmak rasyonel mi tarzındaki sorular ile amaçlanan şey kişisel çıkarlar ve ahlak arasında çatışma durumunda rasyonel kişi hangisini seçeceğini tespit etmektir (Brandt, 1979: 327). Fakat kişisel çıkarlar ve ahlaki ödev arasında bir kıyaslama yapmak Brandt’e göre bir çelişki yaratmaktadır. Çünkü bu kıyas rasyonel kişinin ödev uğruna kişisel çıkarını feda edip etmeyeceğini ve kişisel çıkarı uğruna da ödevi yani ahlaki

doğruyu yapmaktan kaçınıp kaçınmayacağını sorgulama girişimidir. Bu çerçevede kişisel çıkarları, kişilerin arzuları ve dolayısıyla ahlaki eylemlere de kaynak oluşturan motivasyonları ile açıklamaya çalışır. Refahın sağlanması konusunda önemli olan kişisel çıkarlar, Brandt tarafından kişinin elde etmeyi arzu ettiği, istediği şeyler biçiminde yorumlanmıştır ve böylece kişi, arzu ve istekleri dolayısıyla refahın gerçekleşmesinde başrolde (Overvold, 1982: 186). Kişinin başrolde olması ise egoist ve diğer insanlar için fedakâr olmayan arzular olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü Brandt açısından kişi, rasyonel olması nedeniyle rasyonel arzulara bulunur ve bunlar toplumsal refahı hedefler. Öyleyse Brandt, rasyonellik sıfatıyla birlikte kişisel çıkarları, toplumsal refah açısından değerlendirerek onları egoist arzular olarak yorumlamaktan kurtarır.

Buna göre kişisel çıkarlar, örneğin zevk veren şeylere yakın olma arzusu ve acı verenlerden kaçınma durumu kişisel çıkarlarla ilgili olarak rasyonel kişi için rasyonel arzuların hedeflediği şeylerdir (Brandt, 1979: 329). Diğer yandan arzular hep kişisel ya da bencil olmayıp yardımsever bir biçimde de ortaya çıkabilmektedir. Şu halde yardımseverliğe dair arzu da kişinin çıkarlarını temsil edebilir ve bu doğrultuda kişinin, faydacı bir ahlak yasasına uygun eylemde bulunması için teşvik edici olabilir. Rasyonel bir kişinin toplumu için uygun gördüğü ahlak yasasının onun çıkarları için tehdit olduğunu ve yine kişinin seçtiği bu yasalara uyan eylemlerinin kişinin çıkarlarına ters düştüğünü düşünmek apaçık çelişkidir (Brandt, 1979: 330). Faydacılığın esas aldığı sempati, empati ve iyilikseverlik gibi ahlaki motivasyonlar bireyin refahını arttırdığı oranda toplumun da refahını yükseltecek ve rasyonel kişinin ahlaki açıdan doğru eylemine temel oluşturacaktır. Çünkü bunlar rasyonel motivasyonlardır. Kişisel çıkarlar için engel oluşturmayan sempati ve iyilikseverlik gibi ahlaki motivasyonlar, refahı maksimize ettiği için bütünüyle rasyonel olarak görünmektedir (Brandt, 1979: 334-333).

Kural faydacılığa dair eleştiri ve itirazları değerlendiren Brandt'in genel kanısı, kural faydacılığın birçok eleştiriye büyük oranda yanıt verebildiği ve bu nedenle de hem eylem faydacılık karşısında hem de kendi içinde başarısını gösterdiği şeklindedir. Brandt'e göre kural faydacılık, eylem faydacılıktan farklı bir yolda olduğunun kanıtı olarak uzun vadede fayda veren eylemi seçmesini sağlayan ideal bir kurala bağlı olması nedeniyle aslında başarısını ispatlamaktadır (Brandt, 1979: 296-297). İdeal kurallara bağlılık kural faydacılığı eylem faydacılığa gelen eleştiriler için bir çözüm olma hedefinin temel dayanağıdır. Öte yandan yine ideal kurallar bağlamında birçok eleştiri

kural faydacılığı hedef almaktadır. İdeal kuralların sarsılması, kural faydacılığı eylem faydacılığa dönüştürecek ve onu başarısından uzaklaştıracaktır. Nitekim başarılı bir kural faydacılık için en tehlikeli eleştiri onun, pratikte eylem faydacılığın yol açtığı sonuçlara yol açmasıdır. Çünkü böyle bir vaziyette hem eylem faydacılığın aldığı eleştirilere maruz kalacak hem de eylem faydacılığı aşma iddiasında başarısız olduğu ilan edilecektir.

Eylem faydacılık için geçerli olan eleştirilerin kural faydacılığa da sıçraması, kural faydacılığın uzantısal olarak eylem faydacılığa benzediğine dair istenmeyen bir sonuçla karşılaşmamıza neden olmaktadır. Eylem faydacılığa dönüşmek veya onunla aynı sonuçlara neden olmak, kural faydacılık için krize neden olacak bir durumdur. Öyle ki bu durum zaman zaman kural faydacılığı eleştirmek için ileri sürülmektedir. Çünkü eylem faydacılığa atfedilen her hata, kural faydacılık için de geçerli olacaktır. Fakat görünüşte krize sebep olan bu durum, “kurala tapınmak” eleştirisini etkisiz kılmak için fırsat olarak kullanılmaktadır. Eğer faydacılığın biçimlerinin, uzantı olarak yine eylem faydacılığa benzediğini (Goodin, 1995: 17) kabul edersek, eylem faydacılık için söz konusu olmayan kurala tapınma eleştirisi, eylem faydacılığa benzeyen kural faydacılık için de geçersiz hale getirilecektir. Öyleyse kişiler, kendilerinin meydana getirdiği kuralı, sonucunda meydana gelecek olan fayda için izlerler ve böylece kurala tapınmak ya da kural fetişi gibi eleştiriler haksız çıkarılabilir (Goodin, 1995: 18). Bir eleştiri karşısında kural faydacılığını, eylem faydacılık dolayımından haklı ya da başarılı kılmaya çalışma girişimi olan bu savunu, yine de bahsi geçen uzantısal benzerlik nedeniyle daha keskin eleştirilere kapı aralamaktadır.

Kural faydacılık hakkındaki, deontolojik bir teori haline gelmesi ya da eylem faydacılığa dönüşmesi tartışması, onun tutarlı ve bağımsız bir temele sahip olmadığı iddiasını gündeme getirmektedir (Pojman, Fieser, 2009: 111). Çünkü kural faydacının fayda ve kural ya da kurallar arasında yaşadığı bir çelişkide yapacağı seçim onu ya eylem faydacı olmaya ya da kural faydacılıktan uzaklaşmaya itmektedir. Bu tehlikenin farkında olan Brandt, kural faydacılığın, eylem faydacılığa dönüşmesi riskine karşı birtakım savunmalara sahiptir. Bu tehlike, kuralların istisnalara yer vermesi için sınırsızca çoğalması ve her eyleme bir kural düşene kadar genişlemesi biçimindedir. İstisnalara müsaade eden kuralların olması gerekliliği ile fayda temelinde yeniden formüle edilen kurallar bizi yine eylem faydacılığına geri götürür. Sorun, Brandt tarafından *optimific rule* çerçevesinde ele alınmaktadır. Şu halde kurallar, eylem

sonuççuluğa dönüşmeye izin vermeyecek şekilde genel olmalıdır. Öte yandan kuralların bazı toplumlar için geçerliliğinden ya da bazı kuralların çiğnenmesinden söz etmemiz halinde bu gibi durumların esasında yine en iyi sonuçları elde edebileceğimizi, daha büyük bir kötü sonucu engellemek yasası ile temellendirebilir (Hooker, 1990: 73-74-75). Farklı bir açıdan değerlendirirsek bu durum, kural faydacılığın yenilgisi olarak yorumlanmamalıdır. Çünkü ahlaki meselelerin çok boyutlu ve karmaşık olması nedeniyle kural faydacılık, muhakemede bulunurken eylem faydacılığa ya da deontolojik bir teoriye benzeyebilir (Pojman, Fieser, 2009: 111).

Nowell-Smith de tıpkı Brandt gibi kuralların çatışması ile ilgili olası durumda fayda ilkesine başvurarak çatışmayı çözmek uğruna kural faydacılığın eylem faydacılığa dönüşmesine neden olacak durumları değerlendirir. Çünkü faydayı maksimize etmeyen ya da açıkça kötü sonuçlara neden olan kuralları elbette takip etmemeliyiz. Fakat ona göre eğer böyle bir durumda yapılması gereken şey, kuralların faydalarına dayalı olarak onlara ilişkin öncelik sırası oluşturmaksa (Nowell-Smith, 1973: 421) bunu yapmak için ikilem yaşamamıza neden olan kurallar arasından hangisini çiğneyip hangisini seçeceğimizi veya değiştireceğimizi düşündüğümüz için yine eylem faydacılığa dönüş söz konusu olur. Kurallar istisnalara izin vermeli ama istisnayı dikkate almak kuraldan vazgeçmekse bu da kural faydacılık için pek istenen bir şey değildir (Nowell-Smith, 1973: 422). Öyleyse kurallar hem kolayca vazgeçilemez hem de baskıcı uygulamayan bir niteliğe sahip olmalıdır.

Brandt'in yanı sıra kurallara dair çıkan problemler ve eylem faydacılığa dönüşme riski, Toulmin tarafından da değerlendirilir. Ona göre toplumsal bağlamda yapacağımız bir analiz, bu durumun esasında söz bir problem olduğunu gösterecektir. Toulmin'e göre ahlaki görevler ya da kuralların çatışmasına ilişkin değerlendirmeler yaparken çatışma halinde durumlara göre tekrar değerlendirme yapmak, eylemlerin olası sonuçları için tahmin yürütmek gibi nesnel olamayacak bir girişime teşebbüs etmektir (Toulmin, 1953: 147). Öyleyse Toulmin için kurallar ve görevlerin yokluğu ya da çatışma durumu, eylemlerin tek tek ihtimal taşıyan sonuçlarına göre değerlendirilmesini ifade eder. Fakat ona göre kurallar çatışsa dahi böyle bir işlem kuralların yerini alamaz, çünkü ahlaki meseleler, işaret ettiği toplumdaki onayı ve uyumu çerçevesinde açıklığa kavuşur (Toulmin, 1953: 144-145, 148). Nitekim Toulmin için de tıpkı Brandt gibi ahlaka dair sorular ve cevaplar, bir topluma hitap eder, toplum merkezinde anlam kazanır.

Eylem faydacılığın kural faydacılığa kıyasla daha başarılı olduğunu savunanlar kural faydacılığı, faydacılıktan uzaklaşması nedeniyle yukarıda değindiğimiz itirazlardan farklı bir boyutta eleştiri sunarlar. Buna göre kural faydacılık, genel olarak faydacılık ruhununun sapmakla suçlanmaktadır. Örneğin Kupperman'a göre bilimsel olmaya dönük yönü ve daha çok teorik olması bağlamında çekici olan eylem faydacılığı ve hukuk ile yakınlaşarak pratiğe dönük olan kural faydacılığı birbirinden ayrıldığında kural faydacılık ile ilgili problemler kurallar bağlamında özellikle hukuka ve hukuki yasalara benzemesi nedeniyle eleştirilerek gelişir (Kupperman, 1980: 333-334, 336). Nitekim ona göre kural faydacılıkla ilgili yanıtız kalan problem de kurallar ve ahlakın doğasında uyuşmayan nokta ile ilgilidir. Çünkü günlük yaşamdaki çok boyutluluk taşıyan durumlar, yasalar ya da kurallarla uyuşmayabilir. Kupperman'a göre bir hukuk yasası gibi sunulan ahlak yasaları yaşamın sıcaklığı ve akışında soğuk ve donuk kalabilir.

O halde eylem faydacılığa dönüşmekten başarılı bir biçimde kaçınan örneğin Brandtci bir kural faydacılık formülü bu sefer de başka sıkıntılarla karşılaşır. Bu sıkıntı, kural faydacılığın faydacı bir teori olması bakımından ortaya çıkan bir durumdur. Buna göre kural faydacılık, faydacılığı çekici kılan birtakım özelliklerden uzaklaşmaktadır. Faydacılıkta klasik biçimde eylemlerin bizzat kendi sonuçlarına bakarak ahlaki açıdan doğru ya da yanlış oldukları kolayca ifade edilmektedir. Fakat kuralların kendilerine ait faydası ya da iyi-kötü sonuçları yoktur, çünkü kurallara vurgu yapılarak bir eylemin doğrudan sonuçlarının o eylemin doğru ya da yanlış olmasını belirleyici bir faktör olmadığı savunulur (Palmer, 1999: 33, 38). Oysa faydacılığı cazip kılan temel durum, fayda ilkesinin bir başarısı olarak, doğrudan eylemin gerçek sonuçlarına yönelik olgusal değerlendirmedir.

SONUÇ

İnsan eylemlerinin ahlaki bakımdan doğru veya yanlış olması hakkında rasyonel ve evrensel ilkelere sahip olan normatif etiğin önemli teorilerinden bir olarak teleoloji, bahsi geçen ilkeleri, eylem sonuçlarına göre işlevsel hale getirmektedir. Eylem sonucunda en fazla sayıda insan için en yüksek oranda kazanılan mutluluk ve en aza indirilen acının hesabını yapan fayda ilkesi ile faydacılık da bu anlamda teleolojik bir teoridir. Faydacılık, eylem sonuçlarına göre doğru ve yanlış tanımını yapması nedeniyle sonuçsalcı ve kendinde iyi-kötü tanımlarında haz ve acının altını çizmesi nedeniyle de hedonist olmak üzere iki ilkenin birlikteliğinden meydana gelen bir teoridir (Quinton, 1973: 1). Fayda ilkesinin ahlaki eylemin sonucundan beklentisi mutluluk, haz, refah ve iyilik gibi durumlardır. Fayda ilkesini meydana getiren bu unsurlar, İlkçağ Yunan felsefesinde faydacılık için temel oluşturabilecek eudaimon ve hedon gibi iki önemli kaynağa işaret etmektedir.

Eylemin sonucunun, onun ahlaki değerini belirlemesi, bu sonucun ahlaken doğru olarak ilan edilmesi için en yüksek miktarda iyiyi temin etmesi, bu kazanç için de yine eylem sonucuna yönelik hesap ve birtakım araçlar belirlenmesi gibi durumlar İlkçağ Yunan ahlakında faydacı izlere rastlamamıza neden olmaktadır. Fakat faydacılığın asıl gelişimi, Modern Felsefenin, öznenin duygularına, çıkarlarına ve toplumun faydasına yaptığı vurgunun etkisiyle 18. yüzyılda Hume ve Hutcheson ile başlamaktadır. Hume'a göre eylemlerin ahlaki değerinde ve ahlak ile alakalı her türlü meselenin temelinde fayda bulunmaktadır. Her insanın doğasına mutlaka bulunan haz ve acı hesabıyla fayda ilkesine esas karakterini kazandıran Bentham, Hume'dan aldığı ilham ile toplumsal meselelerin erdeme aidiyetini ve erdem için de biricik kriterin fayda olduğunu ifade eder. Eylem sonucunda yapılan hesapta, niceliksel farklılığı önemli olan hazların miktarının acıdan fazla olması söz konusu eylemi fayda ilkesine ve dolayısıyla ahlaka uygun kılmaktadır.

Faydacılıkta Bentham'dan sonra diğer önemli isim olan Mill için de ahlakta en önemli başvuru noktası faydadır. Fakat ona göre hazlarda nicelik değil, nitelik önemlidir. Çünkü fayda ilkesi temelinde değerlendirilen ahlaki eylemlerin sahibi olarak insanlar, hayvanlardan ayrı olarak zekâ, duygu ve yetenek sahibidir. Bu doğrultuda Mill, faydacılığa karşı sunulan eleştirileri, kendisinin Bentham'a karşı sunduğu nicelik eleştirisi temelinden hareketle cevaplamaya ve faydacılığa yeni bir boyut kazandırmaya çalışır. Mill'in faydacılıktaki enerjisini, çoğunlukla faydacılığa yöneltilen eleştiriler ile

harcadığına tanık olmaktadır. Bu durum ise eleştirilerin, faydacılığın hikayesinde ne kadar ciddi bir konuma sahip olduğunu gösterir. Öyle ki eleştiriler nedeniyle faydacılıkta eylem ve kural faydacılık şeklinde iki ayrı tür meydana gelmiştir. Faydacılık hakkındaki ilk eleştiriler, faydacılığı Bentham ve Mill'in temsil ettiği biçimiyle genel olarak ele alır. Genel ve kapsayıcı olarak adlandırdığımız bu eleştirilerin ortak noktası, faydacılıktaki haz ve acı hesabıdır. Buna göre ahlaki eylem için biricik kriter olan fayda ilkesindeki haz ve acı yorumunda, insani yaşamı derinlikten yoksun kılan ve mutlak bir haz-acı hesabı yanlıgisına düşen bir yön bulunmaktadır. Sonraki aşamalarda daha karmaşık hale gelen eleştiriler, faydacılığın ilk biçimi olarak anılan eylem faydacılık üzerinde yoğunlaşır. Eylem faydacılık eleştirilerinde ana tema, haz ve acı hesabının ahlaki bakımdan kabul edilemez sonuçlara neden olmasıdır. Böylece eleştiriler, kendilerine çözüm önerisi olarak sunulan faydacılığın ikinci biçimine yani kural faydacılığın inşasına aracı olmaktadır. Şu halde ahlaki açıdan daha makul bir faydacılık sunmak adına kural faydacılık, eylem faydacılık için öne sürülen eleştirilere çözüm önerisi olarak ifade edilmektedir.

Eleştiriler, eylem faydacılık için yadsınamazdır. Öyleyse faydacı bir filozof için haklılığı kabul edilen eleştirilerin karşısında iki yol bulunmaktadır: Birincisi faydacılığın yenilgisini kabul ederek çürüyüşünü izlemek, ikincisi ise mevcut eleştiriler ve türevlerine maruz kalmayacak, dahası bunlara çözüm teklifi olacak biçimde faydacılığı yeniden biçimlendirmektir. İkinci yolu tercih eden faydacı bir filozof olarak Brandt, daha savunulabilir bir faydacılık için kural faydacılığını, eylem faydacılığa eleştirilere çözüm önerisi olma iddiasıyla temellendirir. İlk olarak faydacılığın normatif bir etik teori olmasına dikkat çeken Brandt, ideal bir normatif teorinin açık, anlaşılır, tutarlı, gerçekle uyumlu ve sağlam dayanakları olması gerektiğini ifade eder. Normatif bir etik teorinin ise normatif akıl yürütme sayesinde bir etik teorideki tutarsızlıkları gidermek, ilkeleri sağlamlaştırmak ve eleştirileri değerlendirerek onlara yanıt vermek gibi oldukça önemli avantajları bulunmaktadır. Şu halde ahlaki doğru ve yanlış ile ilgili olan faydacı etik teori, normatif akıl yürütme gücünden hareketle temel savlarını güçlendirebilir veya kendisine yöneltilen eleştirileri haklı ya da haksız yönleriyle analiz edebilir. Faydacılık da bu yönüyle, Brandt'in savunduğu kural faydacılık biçiminde, ideal bir normatif etik teorinin taşıması gereken nitelikleri taşımaktadır.

Bir toplum için en uygun ahlak yasasının ne olacağı sorusunu yanıtlamaya çalışan Brandt, bu soruya verilecek en doğru yanıt doğrultusunda kural faydacılığını

şekillendirmeye çalışır. Bu sorunun cevabı aynı zamanda “arzu edilmeye değer” olanın ne olduğunu da verecektir. Buna göre hukuki ya da ahlaki içeriği olmayan toplumsal bir yasaya uyma motivasyonundan farklı olarak ahlaki bir yasaya uyma, suçluluk duygusundan kaçmak ya da vicdanen rahat hissetmeyi istemekten kaynaklanır. Bu arzu ve istekler rasyonel kişide, hakikate dayalı olan bilgiden beslenir. Dolayısıyla Brandt onları, rasyonel arzu ya da iyi olarak adlandırır. Bilişsel Psikoterapi sayesinde hakikat ile arasındaki her türlü yapay durumu aşan rasyonel kişi, bu süreçten sağ çıkan yani rasyonel olma hakkını kazanan arzuları ile rasyonel eylemleri yani ahlaken doğru olanı seçer.

Brandt’e göre rasyonel olan, Bilişsel Psikoterapi sürecinin sonunda elde edilen hakikattir. Bu hakikat ahlaki bakımdan doğru olanı ifade etmektedir. Bu doğrultuda fayda, rasyonel arzulara sahip bireylerin eylemlerini motive eden ve çok sayıda insan için mutluluğu maksimize eden etkidir. Faydacılık, rasyonel kişinin rasyonel arzu ve eylemleri sonucunda elde ettiği rasyonel bir seçimdir. Rasyonel seçim, doğru bilgi ile gerekçelendirilen, tüm artı ve eksileri hesap edilen ve geçici ya da bozuk bir ruh halinden uzak olan arzu ve eylemlere yönelimdir. Rasyonel seçimin en büyük avantajı, uzun vadeli bir biçimde en çok sayıda insan için en yüksek miktarda mutluluğu sağlamasıdır. Rasyonel seçime engel olabilecek irrasyonel arzu ve eğilimler Bilişsel Psikoterapi sayesinde dışarıda bırakılır. Bilişsel Psikoterapi, arzu edilen durumun dayandığı temeli uygun bir zamanda, güçlü bir biçimde tekrar tekrar temsil edilerek bilginin ve hakikatin karşılaştırılması ve analizidir. Tarafsız ve değerden bağımsız olan rasyonel kişi bu süreçte, arzularını eleştiriden geçirir, alternatifleriyle karşılaştırarak hatalardan ayıklar, olası sonuçları hesaplar. Bu sayede olgusal ve bilişsel süzgeçten geçerek sağ kalan arzular artık hakikat ile desteklenir. Öyleyse Bilişsel Psikoterapi, rasyonel seçimin ve dolayısıyla ahlaki eylemlerin, ilkelerin, sistemlerin merkezinde olan önemli bir işlemdir.

Ahlaki eylemler ve ilkelerin temelindeki arzu ettiğimiz ya da kaçındığımız bu eğilimler esasında bu kadar basit bir biçimde sergilenmezler. Arzular arasında çatışma ve yanılma söz konusudur ve bu durumlar da yine rasyonel kişilerin yardımsever, fedakar ve mantıklı kararlarından meydana getirilen ahlak yasaları ile iyileştirilecektir. Rasyonel kişinin seçeceği ahlak yasaları, toplumsal refah veya faydaya dayalı olacaktır. Brandt, ideal kural faydacılığı için savunduğu kuralların ne olduğuna dair bize bir liste sunmaz, fakat onların Ross’un ilk bakışta ödevlerine benzer biçimde olduğunu

düşünmemizi sık sık ifade eder (Brock, 1973: 257). Nitekim Brandt, hem öğrenme açısından basit hem de her durumu kapsayacak kadar geniş kuralların varlığından söz etmekte zorlandığı için bu konuda ortaya çıkabilecek güçlükleri ahlaki failin makul çözümlerine dayanarak atlatmaya çalışır. Yine de kuralları tarif eden Brandt, onların herkes tarafından tanınan, öğrenilebilir ve uygulanabilir olan, özü gereği iyi olanı maksimize eden nitelikte olması gerektiğini ifade eder.

Brandt'in ahlak felsefesini, bir bağıntı dizisi ile özetleyen Frankena, kendinde iyi olanın rasyonel kişi tarafından kendisi ve diğerleri için arzulanana, mutluluğun iyi ve arzu edilen şeye ve ahlaki doğrunun da mutluluğu üst düzeye çıkaracak olması nedeniyle rasyonel kişi tarafından toplum için istenene denk olduğunu ifade eder (Frankena, 1993: 201). Buna göre ahlak yasaları, eylemlerin ahlaken doğru ya da yanlış olduğu ve dolayısıyla iyi ve mutluluk verecek olan ile ilgili beyanda bulunan yasalardır. Kişilerin ahlak yasalarıyla ilişkisi ise bilgi eksikliği, hata, baskı ya da yasaların çelişmesi gibi olası komplikasyonlar nedeniyle detaylandırılmalıdır. Öte yandan ahlaki ifadelerin gerekçelendirilmesi için gerekli olan onların aksine karşı ikna edici yönlerini sunmak ve ait olduğu sistem içinde yargılanabilmesini sağlayan genel standart olarak evrensellik gibi koşullar bulunmaktadır. Bunlar hem kişi hem toplum bağlamında değerlendirebileceğimiz ve ideal ahlak yasasını temellendirmek için gerekli olan eylem türlerini oluşturmaya yardımcı koşullardır. Oluşturulan genel eylem türleri, farklı koşullar ve durumlarda dahi aynı istikrarı gösteren ahlak kurallarına sahip olmamız için önemlidir. Bu koşulları sağlayan ve dolayısıyla yeterli düzeyde gerekçelendirilmiş olan ahlak yasaları, rasyonel insanlardan oluşan bir toplum için söz konusudur.

Rasyonel insanların doğası ile uyuşmayan ahlak kuralları, toplumsal bütünlüğü sağlayamayan ve dolayısıyla en yüksek oranda refahı kazandırmayan niteliktedir. Egoizm böyle bir ahlak anlayışıdır. Brandt'in egoizm yorumuna göre egoist ahlaki benimseyen kişiler birbiriyle işbirliği yaparak onun desteklenmesini ve sürdürülmesini sağlayamaz. Çünkü egoizmin doğası bireylerin birlikteliğine, ortaklığına ve dolayısıyla topluluk oluşturmalarına aykırıdır. Rasyonel kişiler, arzu ve kaçınma tutumlarını tutarlı ve genel ilkeler biçiminde sergileyerek, toplumsal açıdan tavsiye edilirlük konusunda da yaygınlığı sağlar. Toplumsal açıdan tavsiye edilmesi ve yaygınlık kazanması gereken biricik ilke ise çoğunluğun maksimum refahıdır. Refahın maksimize edilmesi, rasyonel ve yardımsever kişinin rasyonel tercihidir. Bu yönüyle faydacılığın toplumsal açıdan kabul edilebilir biricik ahlak teorisi olmasından emin olan Brandt, faydacılığın ilk

biçimi olan eylem faydacılıktan emin değildir. Çünkü eylem faydacılık, monistik olması nedeniyle fayda hesabı, eylem seçimi ve fayda ilkesinin baskıcı tavrı gibi konularda problemlere yol açmaktadır. Bu problemlere ve olası farklı problemlere karşı çözüm önerisi olarak sunulabilecek daha savunulabilir bir faydacılık türü olarak kural faydacılık ile karşılaşmaktayız.

Bizzat Brandt tarafından eylem faydacılığa eleştirilere bir çözüm önerisi olarak sunulan kural faydacılık, hem eylem faydacılık eleştirilerini karşılamak hem de muhtemel yeni problemlere karşı tedbirli olmak durumundadır. Bunun için kural faydacılığın ideal ahlak yasası, hesap karmaşası, kişinin seçeceği eylemi tahmin ya da ahlaki ilkenin baskıcı tutumuna karşı en çok sayıda insan için en yüksek miktarda ve uzun vadede faydayı temin ederek bir çözüm olma iddiasıyla karşımıza çıkar. Diğer bir ifadeyle Brandt'in eylem faydacılık için dikkat çektiği eleştiriler, faydacılığın bu klasik biçiminin doğrudan tanımda bulunan alternatif eylemlere yönelik hesaptaki zaman kaybı, eylemlerin sonuçlarının öngörülemezliği ve fayda ilkesinin baskıcı tavrı gibi unsurlara işaret etmektedir. Monist bir ahlak yasasına dayalı olan eylem faydacılığın aksine kural faydacılık, istisnalara yer veren ve mazeretler sistemi içeren yapısı sayesinde olası çatışmalardan veya askıya alınmaktan kurtulacaktır. Öte yandan plüralist yapısı ile kural faydacılık, fayda ilkesini baskıyla değil, sunduğu seçeneklerle daha uysal bir biçimde uygulayacaktır.

Temelde toplumsal faydanın maksimizasyonunu esas alan eylem ve kural faydacılığı, kişinin kendi eylem seçimi esnasında diğer ahlaki failerin eylemlerini değerlendirip değerlendirmeme nedeniyle fayda maksimizasyonu ile ilgili matematiksel hesap konusunda farklılaşırlar (Harsanyi, 1990: 57). Bu farklılık, eylem faydacılık için problem yaratırken kural faydacılık için çözüme kavuşturularak başarı meselesi haline getirilir. Eylem faydacılıkta diğer failerin eylemlerinin sonuçlarını öngörebilmek ya da hesap etmek oldukça güçtür. Çünkü her bir tekil eylem için farklı durumlar ve koşullar bağlamında hesap yapmak zaman alıcı ve yorucudur. Fakat kural faydacılık, rasyonel insalardan oluşan bir topluma ait olduğu için herkes diğer failin eylemlerini kurallar sayesinde kolayca tahmin edebilir ve hesaplayabilir.

Bunların dışında Brandt'in dikkat çektiği diğer bir eleştiri, onun kural faydacılığın inşasında oldukça dikkat ettiği motivasyon meselesidir. Ona göre eylem faydacılıkta, eylemlere dair motivasyon veya suçluluk duygusunun yoğunluğu hakkında yeterli bilgi sağlanmamaktadır. Bir bütün olarak felsefesinin başından sonuna kadar

Brandt'in en çok üzerinde durduğu mesele ise eylemlere yönelik motivasyondur. Ona göre ahlaki bir failin ahlaki eylemi, nesnel olarak kişinin içsel bir biçimde suçluluk duygusundan kaçınmak veya vicdani olarak rahat ve onaylanmış hissinden kaynaklanır. Sıralanan bu durumlara sebep olmayacak ve dahası onları telafi edecek olan bir kural faydacılık biçimi için eleştirilere dair çözüm önerisi olduğunu rahatlıkla savunabiliriz. Çünkü Brandt'in inşa ettiği şekliyle kural faydacılık, eylem faydacılığın ahlaki bakımdan hastalıklı sonuçlarının olduğunu kabul ederek bunları tedavi etmek göreviyle karşımıza çıkar.

Kural faydacılığın, eleştiriler için bir çözüm önerisi olarak sunumunda oldukça titiz bir tutum sergileyen Brandt, eylem faydacılıkla aynı sonuçlara neden olabilecek durumları özenle tespit ederek bunları dışarıda bırakmaya çalışır. Bu çerçevede uzantısal olarak eylem faydacılığa benzer sonuçlara yol açmaması için kural faydacılık açısından doğru eylemin dayandığı faydayı maksimize eden kuralların herkes tarafından öğrenilebilir kabul edilen ve özü gereği iyi olanı temin eden biçimde olması gerektiğini vurgular. Bu çerçevede ideal kural faydacılığını karakterize eden "ideal olma" durumu, kuralların faydayı maksimize eden yani en yüksek miktarda kazanç sağlamaya vesile olan özelliğidir. İdeal ahlak yasası, en çok sayıda insan için faydayı maksimize etmesi bakımından ideal, toplumun tamamına yakınına etkisi altına alması ve kişilerin bu durumu açıkça beyan etmesi bakımından geçerli ve son olarak da yine toplumdaki kişiler tarafından ortak olarak paylaşılması bakımından da onaylanırdır. İdeallik, geçerlilik ve onaylanırlık şeklinde sıralanan bu üç temel nitelik birbirini gerekli kılmaktadır. Çünkü ideal yasanın geçerli ve onaylanır olması onun ideal olmasına, ideal olması ise hem toplumun büyük çoğunluğunu kapsayacak biçimde refahı sağlaması hem de rasyonel kişilerin içsel motivasyonuna hitap etmesine bağlıdır. Söz konusu motivasyon ise kişilerin arzu etmeye yönelik olduğu ya da kaçındığı temelde ifade edilir.

Öte yandan eylem faydacılık ile aynı sonuçlara neden olacak formüllerle karşılaşma ve krize neden olacak bu durumu yine kural faydacılıktan hareketle çözmeye çalışma, ideal ahlak yasasını güçlendirerek yapılmaya çalışılır. Diğer bir ifadeyle kural faydacılık, eylem faydacılıktaki sıkıntıların aynı şekilde kendisi içinde geçerli olabilme ihtimalini, ideal ahlak yasasına yönelik geliştirdiği türevlerle değerlendirir. Bu analizler sonucunda ise çoğunlukla eylem faydacılığın hatalarından ve maruz kaldığı eleştirilerden kaçınmak güdüsüyle ideal ahlak yasasını tanımlar. Örneğin faydanın her

ne olursa olsun mutlak bir biçimde maksimize edilmesi kural faydacılık tarafından desteklenmeyecektir. Çünkü ne pahasına olursa olsun çoğaltılacak bir fayda insani değerleri ve hakları hiçe sayabilmektedir. Her zaman en iyi sonucu veren yani daima fayda kazanmamızı sağlayan eylemi seçip gerçekleştirmemiz gerektiği konusu elbette eleştiriye fazlasıyla açıktır. Başta haklar olmak üzere fazla sayıda kişinin faydası uğruna bir ya da birkaç kişinin haklarının yok sayılması kabul edilemezdir. İşte bu noktada devreye yine kural faydacılık girmektedir. Çoğunluğun ya da toplumun faydasını sağlamak adına ihlal edilmemesi gereken ahlaki kuralları izlemek sayesinde o toplumun nasıl iyi olacağını açıklayan kural faydacılığı, fayda uğruna bireysel hakların ihlal edildiğine yönelik suçlamaya karşı etkili bir savunma sunar (Harsanyi, 1990: 41). Öyleyse kural faydacılık, eylem faydacılıkta problemleri telafi etmeli ya da böyle bir probleme neden olmayan bir yol izlemelidir.

İdeal kural faydacılığı, elbette eylem faydacılığının yaptığı hatalardan kaçınmalıdır, fakat eylem faydacılıkta faydacılığın özünü oluşturan özelliklerin, kural faydacılık tarafından kullanıma açık olması yadırganmamalıdır. Örneğin kural faydacı Brandt'in klasik faydacılıktan miras aldığı ve takip etmekten vazgeçmediği iki nokta vardır: Birincisi etikte, eylemleri gözlemleyerek yargıda bulunma; ikincisi ise fayda ilkesinin insanın bu gözlemlenebilir ve akıl ile değerlendirilebilir yönüyle tamamıyla uyum içinde olmasıdır. Gözlem ve akıl ile değerlendirilen şey eylemlerin sonuçları ve bunlarla yarattığı etkilerdir. Özellikle Brandt'in Bilişsel Psikoterapi ile izlediği yol için faydacılığın bu iki temeli vazgeçilemezdir. Fakat eylem faydacılığın tekil eylem sonuçlarının aksine Brandt, kurallara dayanarak genelleşen eylemlerin sonuçlarına yoğunlaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle eylem faydacılığın tekil eylemlerin sonuçlarıyla ahlaki doğruluğu tanımlayan atomistik yapısına karşı kural faydacılık, toplumsal tutumlara dayanan ve genel kurallara uygun olan eylemlerin organik olmasını vurgular.

Kural faydacılığın ortaya çıkışındaki temel etken, eylem faydacılığın kendisi hakkındaki eleştirilere karşı sesini yükseltmekte güçlük yaşamasıdır. Kural faydacılık hem eleştirileri kabul eder hem de eleştirileri haklı bulduğu için onların etkisiz kalacağı bir formül geliştirmek ister. Bu nedenle kural faydacılık, eylem faydacılığın olumsuzlanması üzerinden filizlenen bir faydacılık biçimidir. Öyleyse eylem faydacılığın eleştiriler karşısındaki çaresizliği ve kural faydacılığın bu çaresizlik için bir çözüm önerisi olarak ortaya çıkması bu tezin temel iddiasıdır. Bu sebeple kural faydacılığın biyografisini okurken onun doğuşunda, eylem faydacılığın varlığına

tanıklık etmekteyiz. Diğer bir deyişle kural faydacılığın gelişim serüveni, eylem faydacılığın maruz kaldığı eleştirileri çözmek ve çözemediği noktada onlardan uzak durmak biçiminde gelişir. Şu halde eleştirilere çözüm önerisi olma iddiası, kural faydacılığın doğuşundaki en önemli etkidir. Onun bu görevinde başarılı olup olmaması ya da eksik tarflarının bulunması ise bizim, kural faydacılığı bir çözüm önerisi olarak adlandırmamıza engel değildir. Çünkü kural faydacılığı temel savlarını, eylem faydacılıkta eleştirilen ilkelerin tam karşısında temellendirme konusunda kararlıdır. Eylem faydacılıkta itiraz edilen ya da yanlış bulunan her sav, kural faydacılıkta da bu haliyle ifade edilerek bunların tekrar ortaya çıkmak için imkan bulamayacağı doğru biçimleri formüle edilir. Bu sebeple Brandt'in formüle ettiği kural faydacılık, eylem faydacılık ile ilgili eleştirileri sıralayarak işe başladığı için bir çözüm önerisi olma iddiasındadır.

Nihai olarak şundan eminiz ki, kural faydacılığı, mevcut “eylem faydacılık problemi”ne bir “çözüm önerisi”dir. Bu sebeple Brandt, kural faydacılığını geliştirirken temelde problem çözmeyi hedeflemektedir. O, felsefesi boyunca faydacılığa dair her sorunda, yeni bir revizyon ile karşımıza çıkar. Bu nedenle Brandt'in faydacılığa yaklaşımı, dinamiktir. Çünkü Brandt kural faydacılığı, mevcut toplumsal gerçeklikten ayrı düşünmez. Eylemlerin ahlaken doğru olması, bütün bir toplumsal tutumdan hareketle oluşturulan genel kuralların faydasına dayanır. Toplumsal ve tarihsel değişim ile birlikte faydacılık da özünü kaybetmemek şartıyla dönüşebilir. Bütün bu etkenler, Brandt'i başarılı ilan etmemiz için yeterli sayılabilir. Çünkü o, bu çalışmaları ile kendisini özgün bir filozof kılmıştır. Bu başarının kural faydacılığa etkisi ise hem toplumu hem de tek tek bireyleri, faydayı maksimize eden kuralları nasıl meydana getirdiği, nasıl benimseyip toplumları için geçerli kıldığıyla ilgili temel oluşturmaya çalışmasıyla ortaya çıkmaktadır. Kural faydacılık için en önemli başarı, onu inşa eden Brandt'in farklı disiplinlerden yararlanarak oluşturduğu ve takip ettiği özgün metodolojidir. Kural faydacılık için atfettiğimiz bu başarının anahtarı, Brandt'in metodunun psikoloji ve antropoloji gibi farklı alanlara ait çalışmaları takip edip dahası bizzat kendisinin antropolojik bir çalışma yapması ve bakış açısını genişletmesidir.

Bu çalışmada, faydacılık için yapılan her eleştiriye değerlendirmeyip yalnızca tarihsel çerçeveyi çizmek adına genel birtakım eleştirilere ve kural faydacılığın nasıl doğduğunu göstermek amacıyla eylem faydacılığı işaret eden itirazlara odaklanmaya çalıştık. Eylem faydacılığı hedef alan eleştirileri ise kural faydacılığı, bunlar için bir

çözüm önerisi olarak motive eden çizgiyle çevrelemekteki amaç, elbette ki kural faydacılığın altını çizmektir. O halde amacı, eylem faydacılığın cevaplamakta yetersiz kaldığı eleştiriler karşısında kural faydacılığın ortaya çıkıp bunları yanıtlamasını göstermek olan çalışmamızın sınırları, kural faydacılığın başarısıyla çizilmektedir. Kural faydacılığının başarılı olduğunu göstermek için de iki adımla sınırlandırma yapılmaktadır. Birincisi eylem faydacılığın yanıtlayamadığı soruları karşılaması, ikincisi ise kural faydacılığın bu çerçevede formüle edilen sağlam temelini sergilemesidir. Diğer bir ifadeyle kural faydacılığın başarısı, eylem faydacılığın karşılamakta güçlük çektiği ya da açıkça yenildiği eleştirilere tatmin edici düzeyde cevap verebilmesi sınırları içindedir. Ona bu sınırların ötesinde bir başarı atfetmek ise oldukça ihtiyatsız bir iddia olur. Brandt'ın sunumuyla kural faydacılık, eylem faydacılığa yöneltilen birçok eleştiri için muhakkak bir “öneri”dir, fakat onun, bütün eleştiriler için bir “çözüm” olup olmadığı mutlak değildir. Böylece kural faydacılık, eleştiriler karşısında muhakkak bir öneri, muhtemel bir çözüm mahiyetindedir.

Elbette kural faydacılık ile birlikte faydacılığa dair tüm eleştiriler nihayete erdirilmiş, faydacılık tüm eleştirilere karşı mutlak bir galibiyet kazanmış değildir. Nitekim bu çalışma çerçevesinde faydacılığa eleştirilere çözüm önerisi olmak iddiasıyla ortaya çıktığına kanaat getirdiğimiz kural faydacılık da en az eylem faydacılık kadar birtakım problemlere yol açar ve bunlar doğrultusunda eleştirilerle yüz yüze gelir. Kural faydacılığın eksik olduğu yönleri dikkate alırsak her iki faydacılığın da güçlü yönleriyle kullanıldığı ılımlı bir tutum ile faydacılığı genel olarak müdafaa edebileceğimiz bir öneride de bulunabiliriz. Diğer bir ifadeyle her iki faydacılık için de güçlü eleştiriler ve her ikisinin de başarılı olduğu ya da yenik düştüğü hususlar vardır. Bu sebeple her iki faydacılık biçimini de dikkate alarak eleştiriye ya da problemlili duruma karşı hangisi başarılıysa onunla çözüm üretme girişiminde bulunmak mümkündür.

Her iki faydacılığın da kullanılabilceği durumları ayırarak için öncelikle onların arasındaki tutum farklılığına değinmeliyiz. Stout'un (1954) “Herkes aynısını yaparsa ne olur?” sorusundan yola çıkan Smart (Smart, 1968: 102), bu soru ile eylem ve kural faydacılık arasındaki tutum farklılığını göstermeye çalışır. Smart'ın aktarımına göre Stout'un evrenselleşme ilkesini (*universalisation principle*) bir eylemin yapılmasını onun aksini değerlendirilerek nedensel biçimde ve yine bir eylemin sadece gerçekleşmesi durumunu dikkate alan varsayımsal biçimde ikiye ayrılır ve Smart, bu ayırmadan yararlanarak eylem faydacılığın nedensel, kural faydacılığın da varsayımsal

olarak evrenselleştirilme ilkesini kullanabileceğini ifade eder (Smart, 1968: 102-103). Evrenselleşme ilkesine göre eylem ve kural faydacılıkta nedensel ve varsayımsal biçimde iki farklı tutum ortaya çıkar. Bu bakımdan Smart'a göre eylem faydacılıkta ilkeler, uygulamada çoğunlukla sağduyuya başvuran, pratik durumlara yöneliktir; buna karşın kural faydacılıkta ise belirli durumlar ve bunlarla ilgili eylemlerde hangi kuralların iyi olacağı önemlidir (Smart, 1968: 104). Bu şekliyle eylem faydacılık, basit ve tekil eylem durumları hakkında pratik kararlar vermek amacıyla günlük kullanım için daha uygun gibi görünmektedir. Kural faydacılık ise kapsayıcı bir tutumla eylem türlerine yönelik genel kalıplar oluşturan kurallar nedeniyle daha resmi bir imaja sahiptir.

Faydacılığa dair eleştirileri, sadece eylem ya da sadece kural faydacılığı tercih ederek değil de çözüm üretmek adına yeri ve sırası geldikçe her ikisini de kullanmak önerilebilir. Kişiler, şartlara göre değişen mevcut durumlarda kural ya da eylem faydacılığın önerilerini uygulayabilir (Emmons, 1973: 233). Her iki faydacılık türünün de birlikte dikkate alınmasını telkin eden bu önerinin, eylem ve kural faydacılık arasındaki gerilimi çözmek ve eleştirilerin üstesinden gelmek için bir tavsiye olarak sunulmasında sakınca bulunmamaktadır. Eylem ve Kural faydacılık için dikkate alacağımız bazı hususlar sayesinde hem genel olarak faydacılığı hem de her iki faydacılık türünü rahatsız eden problemleri çözüme kavuşturabiliriz. Bunun için ilk olarak “yapılması gereken şey” ile “yapılması gereken doğru şey” ayrımı yapılabilir ve bu ayrıma göre eylem faydacılık, ne yapmanın doğru olduğunu, kural faydacılık ise ne yapılması gerektiğini verebilir (Nowell-Smith, 1973: 426-427). Ayrımın yapılması ile olası bir çelişki ya da problem anında kişi için sorunu çözecek olanı tercih etme hakkı sunulabilir. Eylem faydacılıkta kendi bireysel koşulları içinde tekil eylem durumları, kural faydacılıkta ise kurallara uygun eylemler değerlendirilir. Bu çerçevede ikinci olarak kamusal ve özel ahlak ayrımı yaparak katı kural gerekliliği olan kamusal alanda kural faydacılıktan, daha pratik ve gündelik yaşama hitap eden özel alanda ise eylem faydacılıktan yararlanabiliriz (Nowell-Smith, 1973: 427). Diğer bir ifadeyle kurallara uygun olmanın esas olduğu kural faydacılığı neyin nasıl olması gerekliliğine önem veren resmi alanlarda kullanırken eylem faydacılığı ise koşullara göre değişiklik gösteren ve kesin kurallarla sınırlandırılmayan durumlar için kullanılması söz konusudur.

KAYNAKLAR

- Adugit, Yavuz (2017). *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, Umuttepe Yayınları, Kocaeli.
- Akarsu, Bedia (1982). *Ahlak Öğretileri- 1.Mutluluk Ahlakı 2. Kant'ın Ahlak Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Akarsu, Bedia (1968). *Ahlak Öğretileri 2-Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (Ödev Ahlakı)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Arat, Necla (2006). *Etik ve Estetik Değerler*, Say Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (2014). *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Aristoteles. (2016). *Magna Moralia-Büyük Etik*, (çev. Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Aristoteles. (2017a). *Eudemos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Aristoteles. (2017b). *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Aster, Ernst von (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (çev. Vural Okur), İm Yayın Tasarım, İstanbul.
- Bacon, Francis (2012). *Novum Organum*, (çev. Sema Önal), Say Yayınları, İstanbul.
- Barry, Norman P. (2004). *Modern Siyaset Teorisi*, (çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin), Liberte Yayınları, Ankara.
- Bayles, Michale D. (1968). "Introduction", *Contemporary Utilitarianism*, (ed. Michale D. Bayles), Doubleday & Company Inc. , New York.
- Bentham, Jeremy (1816). *Chrestomathia: Being a Collection of Papers, Explanatory of the Design of an Institution*, Printed for Messrs Payne and Foss etc. London.
- Bentham, Jeremy (1891). *A Fragment on Government*, (ed. F. C. Montegue), Oxford: The Clarendon Press, London.
- Bentham, Jeremy. (2017). *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, (çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Bentham, Jeremy (2011). *Yasamanın İlkeleri*, (çev. Barkın Asal). On iki Levha Yayınları, İstanbul.
- Billington, Ray (2011). *Felsefeyi Yaşamak Ahlak Düşüncesine Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Blackburn, Simon (2001). *Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford Universty Press, New York.

- Boone, Brian (2017). *Etik 101: Alturizm ve Faydacılıktan Biyoetik ve Politik Etiğe, Etik Hakkında Bilmeniz Gereken Her Şey*, (çev. Selin Aktuyun), Say Yayınları İstanbul.
- Brandt, Richard. B. (1944). "The Significance of Differences of Ethical Opinion For Ethical Rationalism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4/4, pp. 469-495.
- Brandt, Richard. B. (1946). "Moral Valuation", *Ethics*, 56/ 2, 106-121.
- Brandt, Richard. B. (1959). *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.
- Brandt, Richard. B. (1966). "The Concept of Welfare", (ed. S. R. Krupp) *The Structure of Economic Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 257–76.
- Brandt, Richard. B. (1967a), "Happiness", (ed P. Edwards), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co, Inc. and The Free Press, New York, 413–14.
- Brandt, Richard. B. (1967b), "Hedonism", (ed P. Edwards), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishing Co, Inc. and The Free Press, New York, 432–35.
- Brandt, Richard. B. (1967c). "Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism", *The Concept of Morality*, University of Colorado Studies, Series in Philosophy No. 3, Boulder: University of Colorado Press, 39-65.
- Brandt, Richard. B. (1968). "Toward a Credible Form of Utilitarianism", *Contemporary Utilitarianism*, (ed. Michale D. Bayles), Doubleday & Company, Inc. , New York, 143-186.
- Brandt, Richard. B. (1979). *A Theory of the Good and the Right*, Oxford Universty Press, New York.
- Brandt, Richard. B. (1980). "Is Ethics a Science?" , *Zygon*, 15/1, 21-28.
- Brandt, Richard. B. (1983). The Real & Alleged Problems of Utilitarianism, *The Hastings Center Report*, 13/ 2, 37-43.
- Brandt, Richard. B. (1989a). "Fairness to Happiness", *Social Theory and Practice*, Spring, 15/ 1, 33-58.
- Brandt, Richard. B. (1989b). "Morality and Its Critics", *American Philosophical Quarterly*, 26/ 2, 89-100.
- Brandt, Richard. B. (1992). *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge Universty Press, Cambridge.
- Brandt, Richard. B. (1995). "Conscience (Rule) Utilitarianism and the Criminal Law", *Law and Philosophy*, Conrad Johnson Memorial Issue, 14/1, 65-89.

- Brandt, Richard B. (1996a). *Facts, Values and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brandt, Richard B. (1996b). "Science as a Basis for Moral Theory", *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, (ed. Walter Sinnott-Armstrong and Mark Timmons), Oxford University Press, Oxford, 200-214.
- Brandt, Richard B. (2006). "Ethical Relativism" *Encyclopedia of Philosophy*, Volume 3. (ed. Donald M. Borchert), Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 368-372.
- Brandt, Richard B. (2020). "The Future of Ethics", *New Directions in Ethics: The Challenges in Applied Ethics* (ed. Joseph P. DeMarco, Richard M. Fox) Routledge, London, 238-248.
- Brock, Dan W. (1973). "Recent Work in Utilitarianism", *American Philosophical Quarterly*, 10/ 4, 241-276.
- Caillé, Alain (2007). *Faydacı Aklın Eleştirisi*, (çev. Devrim Çetinkasap), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Capaldi, Nicholas (1992). "Hume's Place in Moral Philosophy", *Studies in Moral Philosophy*, Vol 3, Peter Lang, New York.
- Candelaria, Michael R. (2005). "Normative vs Descriptive Ethics", *Ethics*, (ed. J. K. Roth), Salem Press, California, 1048-1050.
- Capelle, Wilhelm (2011). *Sokrates'ten Önce Felsefe*, (çev. Oğuz Özügül), Pencere Yayınları, İstanbul.
- Carson, Thomas L. (1991). "A Note on Hooker's 'Rule Consequentialism'", *Mind*, New Series, 100/ 1, 117-121.
- Carson, Thomas L. (1997). "Brandt on Utilitarianism and The Foundations of Ethics", *Business Ethics Quarterly*, 7/ 1, 87-100.
- Cevizci, Ahmet (2018). *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Copleston, Frederick (2000). *Felsefe Tarihi- Yararcılık ve Pragmatizm*, (çev. Deniz Canefe), İdea Yayınevi, İstanbul.
- Çelik, Sara (2018). "Charles Sanders Peirce'un Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Ögesi", *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, (drl. ve çev. Sara Çelik), Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Daniels, Norman. (1983). "Can Cognitive Psychotherapy Reconcile Reason and Desire?" , *Ethics*, 93/4, 772-785
- Davis, Michael (1993). "Brandt on Autonomy", *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt* (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 51-65.

- Decew, Judith Wagner (1983). "Brandt's New Defense of Rule Utilitarianism: 'Ideal Rules and the Motivation to Be Moral'", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 43/ 1 101-116.
- Dewey, John (2018). "Felsefenin Yeniden Yapılanmasına Bilimsel Etken", *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, (drl. ve çev. Sara Çelik), Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Dewey, John (2018). "Deneyim ve Usun Değişen Kavramları", *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, (drl. ve çev. Sara Çelik), Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Diggs, B. J. (1968). "Rules and Utilitarianism", *Contemporary Utilitarianism*, (ed. Michale D. Bayles), Doubleday & Company, Inc. , New York, 203-238.
- Donagan, Alan (1968). "Is There A Credible Form Of Utilitarianism?" , *Contemporary Utilitarianism*, (ed. Michale D. Bayles), Doubleday & Company, Inc. , New York, 187-202.
- Duignan, Brian (ed.). (2011). *Thinkers and Theories in Ethics*, Encyclopadia Britannica, New York.
- Driver, Julia (2012). *Consequentialism*, Routledge, London.
- Eggleston, Ben. (2014). "Act Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, (ed. Ben Eggleston, Dale E. Miller), Cambridge University Press, Cambridge.
- Ellis, Ralph D. (1998). *Just Results: Ethical Foundations for Policy Analysis*, Georgetown University Press, Washington, D.C.
- Elmalı, Osman (2007). *George Edward Moore'da Etik*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul.
- Emmons, Donald C. (1973). "Act vs. Rule-Utilitarianism", *Mind*, New Series, 82/326, 226-233.
- Epiküros. (2019). *Özdeyişler, Mektuplar ve Aforizmalar*, (çev. Genim Renas), Arya Yayıncılık, İstanbul.
- Feldman, Fred (2004). *Pleasure and The Good Life*, Clarendon Press, Oxford.
- Feldman, Fred (2010). *What is This Thing Called Happiness?* , Oxford University Press, Oxford.
- Feldman, Fred (2012). *Etik Nedir* , (çev. Ferit Burak Aydar), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Frankena, William K. (1993). "Brandt's Moral Philosophy in Perspective", *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt* (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 189-205.
- Frankena, William K. (2007). *Etik*, (çev. Azmi Aydın), İmge Kitabevi, Ankara.

- Garner, Richard T. (1969). "Some Remarks on Act Utilitarianism", *Mind*, New Series, 78/ 309, 124-128.
- Gensler, Harry J. (2011). *Ethics: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York.
- Geivett, R. Douglass (2005). *Metaethics*, Ethics, (ed. J. K. Roth), Salem Press, California, 943-944.
- Gibbard, Allan, F. (1965). "Rule-Utilitarianism: Merely an Illusory Alternative?" , *Australasian Journal of Philosophy*, 211-220.
- Gibbard, Allan, F. (1993). *Moral Concepts and Justified Feelings*, Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 81-95.
- Gibbard, Allan, F. Loeb, Louis (1997). "Memorial Minutes: Richard B. Brandt", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 71/2, 123-124.
- Goodin, Robert E. (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press. Cambridge.
- Güriz, Adnan. (1963). *Faydacı Teoriye Göre Ahlak ve Hukuk*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Gray, John. (2001). "John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi", (çev. Gonca Bayraktar), *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, (der. Brian Redhead), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Habibi, Don. A. (2005). "Utilitarianism", *Ethics*, (ed. J. K. Roth), Salem Press, California, 1531-1533.
- Hare, R. M. (1993). "Brandt's Methods of Ethics", *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt* (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 67-80.
- Harman, Gilbert (1982). "Critical Review: Richard B. Brandt, 'A Theory of the Good and the Right'", *An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 42/1, 119-139.
- Harman, Gilbert (2003). *Explaining Value*, Oxford University Press, London.
- Harsanyi, John C. (1990). "Morality and The Theory of Rational Behaviour", *Utilitarianism and Beyond*, (ed. Amartya Sen and Bernard Williams), Cambridge University Press, Cambridge, 39-62.
- Harsanyi, John C. (1993). *Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires*, Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 115-126.
- Harrod, R. F. (1936). "Utilitarianism Revised", *Mind*, 45/ 178, 137-156.

- Heathwood, Chris (2011). "Desire-Based Theories of Reasons, Pleasure, and Welfare", *Oxford Studies in Metaethics*, (ed. Russ Shafer-Landau), 6, 79–106.
- Heimsoeth, Heinz (1978). *Ahlak Denen Bilmece*, (çev. Nermi Uygur), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.
- Herzog, Don (1985). *Without Foundations: Justification in Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviathan*, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hooker, Brad (1990). "Rule-Consequentialism", *Mind*, New Series, 99/ 393, 67-77.
- Hooker, Brad (2000). *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Clarendon Press, Oxford.
- Hooker, Brad (2009). "Richard B. Brandt", <https://doi.org/10.1017/S0953820800006300> Cambridge University Press. (19.09.2020).
- Holowchak, M. Andre (2004). *Happiness and Greek Ethical Thought*, Continuum International Publishing, New York.
- Hume, David (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Hume, David (2017). "İnsan Doğasının Asil mi Adi mi Olduğu Üzerine", *Denemeler*, (çev. Banu Karakaş), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Hume, David (2019a). *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Merve Menekşe Özer, Adnan Akdağ), Say Yayınları, İstanbul.
- Hume, David (2019b). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Ferit Burak Aydar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Kant, Immanuel (2016). *Pratik Usun Eleştirisi*, (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul.
- Kant, Immanuel (2015). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. Ionna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kart, Berfin (2006). *Deontolojist ve Teleolojist Kuramlar İkileminde "Erdem Etiği"*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kart, Berfin (2013). *Etikte Nesnellik ve Öznellik Tartışması*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kavka, Gregory (1993). "The Problem of Group Egoism", *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt* (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 149-63.
- Kuçuradi, İoanna (2011). *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

- Kuçuradi, İoanna (2016). *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kuçuradi, İoanna (2018). *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kuçuradi, İoanna (2019a). *Ahlak, Etik ve Etikler*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kuçuradi, İoanna (2019b). *Uludağ Konuşmaları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kupperman, Joel J. (1980), "Vulgar Consequentialism", *Mind*, 89/ 355, 321-337.
- Kymlicka, Will (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (çev. Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Laertios, Diogenes (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (çev. Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Lenoir, Frederic (2018). *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, (çev. Atakan Altınörs), Bilge Yayıncılık, İstanbul.
- Little, Olivia Margaret (2015). "On Richard B. Brandt's "Moral Valuation"", *Ethics*, 125/ 3, 811-814.
- Loeb, Don (1995). "Full-Information Theories of Individual Good", *Social Theory and Practice*, 21/ 1, 1-30.
- Lyons, David (1965). *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, NewYork.
- Lyons, David (1994). *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- James, William (1983). *The Principles of Psychology Vols. 1-2*, Harvard University Press, Cambridge.
- James, William (2019). *Pragmatizm: Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yedi Bir Ad*, (çev. Ferit Burak Aydar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Joas, Hans (2006). "Pragmatism", *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, (ed. William Outhwaite) Blackwell Publishing, Oxford.
- Mackie, J. L. (1990). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London.
- MacIntyre, Alasdair (2001a). *Erdem Peşinde*, (çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MacIntyre, Alasdair (2001b). *Ethik'in Kısa Tarihi*, (çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyut Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Mill, J. S. (2018). *Özgürlük Üzerine*, (çev. Tuğçe Kanbur), Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Mill, J. S. (2019). *Faydacılık*, (çev. Gökhan Murteza). Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

- Miller, Alexander (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press, Cambridge
- Miller, Dale E. (2014). "Rule Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, (ed. Ben Eggleston, Dale E. Miller), Cambridge University Press, Cambridge.
- Moore, G. E. (2000). *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nathanson, Stephen (1993). *Brandt on Rationality and Value*, Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt, (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, pp. 1-16.
- Nielsen, Kai (2000). "A Defense of Utilitarianism", *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*, (Louis P. Pojman), Oxford University Press, Oxford. 233-48.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Putların Alacakaranlığı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?* (çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2018). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2011). *Ahlakın Soykütüğü*, (çev. Zeynep Alangoya), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Nowell-Smith, P. H. (1954). *Ethics*. Penguin Books, London.
- Nowell-Smith, P. H. (1973). "Some Reflections on Utilitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 2/ 4, 417 – 431.
- Nozick, Robert (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, (çev. Alişan Oktay), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Nutku, Uluğ (1984). "G. E. Moore'un "Naturalistçe Yanıltmaca" Yanıltmacası", *Felsefe Arkivi*, 25, 87-93.
- Nuttall, Jon. (1997). *Ahlak Üzerine Tartışmalar-Etiğe Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- O'Neil, Patrick, M. (2005). *Ethics*, Ethics, (ed. J. K. Roth), Salem Press, California, ss. 474-476.
- Overvold, Mark Carl. (1982). *Self-interest and Getting What You Want*, The Limits Of Utilitarianism (ed. Harlan B. Miller and William H. Williams) University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 186-194.
- Özlem, Doğan. (2019). *Etik-Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul.
- Urmson, J. O. (1968). *The Interpretation of The Moral Philosophy of J. S. Mill*, Contemporary Utilitarianism, (ed. Michael D. Bayles), Anchor Books, New York.

- Ülken, Hilmi Ziya. (2016). *Ahlak*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Palmer, Daniel E. (1999), *On the Viability of a Rule Utilitarianism*, The Journal of Value Inquiry, S. 33, pp. 31-42.
- Peirce, Charles Sanders. (2018). “*İnancın Sabitleştirilmesi*”, *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, (drl. ve çev. Sara Çelik), Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Peirce, Charles Sanders. (2018). *Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır*, Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe, (Der. Ve Çev. Sara Çelik), Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. ve haz. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Pettit, Philip and Smith, Michael (1993). “Brandt on Self-Control”, *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt* (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 33-50.
- Pieper, Annemarie (2012). *Etiğe Giriş*, (çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2012). *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna, Saffet Babür), Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul.
- Platon. (2014a). *Devlet Adamı*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon. (2014b). *Sokrates'in Savunması*, (çev. Teoman Aktürel), Diyaloglar, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Platon. (2014c). *Protagoras*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Pojman, Louis P. and Fieser, James (2009). *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Wadsworth, Belmont.
- Post, Jeffrey R. (2005). “Richard Booker Brandt”, *The Dictionary Of Modern American Philosophers*, (ed. John R. Shook), 4 Volumes, Thoemmes Continuum, Bristol, 321-26.
- Postow, B. C. (1977). “Generalized Act Utilitarianism”, *Analysis*, 37/ 2, 49-52.
- Postow, B. C. (1978). “Rule Utilitarianism in Partial Compliance Theory”, *Analysis*, 38/ 4, 187-193.
- Postow, B. C. (1993). “Alternatives to Brandt's Theory of Reasons for Action”, *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt*, (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 17-31.
- Quinton, Anthony (1973). *Utilitarian Ethics*, Macmillan, London.
- Rawls, John (1955). “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, 64/ 1 3-32.
- Rawls, John (2018). *Bir Adalet Teorisi*, (çev. V. Ahsen Coşar), Phoenix Yayınevi, Ankara.

- Rogers, T. D. (2004). "Rawls's Theory of Justice From A Utilitarian Perspective", *Macalester Journal of Philosophy*, 13/ 1, 5.
- Rosati, Connie S. (2000). "Brandt's Notion of Therapeutic Agency", *Ethics*, 110, 780-811.
- Ross, W. David (2007). *The Right and the Good*, Oxford University Press, Oxford.
- Sandel, Michael J. (2017). *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* , (çev. Mehmet Kocaoğlu), Eksi Kitaplar, Ankara.
- Scarre, Geoffrey (1998). "Is Act-Utilitarianism the 'Ethics of Fantasy'?" *Journal of Applied Philosophy*, 15/ 3, 259-270.
- Scarre, Geoffrey (2002). *Utilitarianism*, Routledge, New York.
- Schofield, Philip (2006). *Utility&Democracy*, Oxford Press, New York.
- Sennett, James F. (1988). "Brandt's Search For Rational Desires", *Auslegung*, 14/2, 159-170.
- Simones, M. C. (2009). "Rule-Utilitarianism", *Journal of Florianopolis*, 8(3), 47-61.
- Singer, Marcus G. (1977). "Actual Consequence Utilitarianism", *Mind*, New Series, 86, / 341, 67-77.
- Slote, Michael (1992). *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, New York.
- Starr, William. C. (1983), "Codes of Ethics: Towards a Rule-Utilitarian Justification", *Journal of Business Ethics*, 2/ 2, 99-106.
- Smart, J. J. C. (1968). "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Contemporary Utilitarianism*, (ed. Michale D. Bayles), Doubleday & Company, Inc. , New York, 99-115.
- Sobel, Jordan, Howard (1968). "Rule-utilitarianism", *Australasian Journal of Philosophy*, 46/2, 146-165.
- Sobel, David (2016). *From Valuing to Value: A Defense of Subjectivism*, Oxford University Press, Oxford.
- Sumner, L. W. (1993). "The Evolution of Utility: A Philosophical Journey", *Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt* (ed. Brad Hooker), Westview Press, Boulder, 97-114.
- Stephen, Leslie (1900). *English Utilitarians Volume I*, Duckworth and Co. , London.
- Stroll, A. vd. , (2017). *Etik Kuramları*, (drl. ve çev. Mehmet Türkeri), Lotus Yayınevi, Antalya.
- Spinello, Richard A. (2005). *Deontological Ethics*, *Ethics*, (ed. J. K. Roth), Salem Press, California, ss. 367-368.

- Tatarkiewicz, Wladyslaw (1950/1951), "Psychological Hedonism" , *Synthese*, 8/9, 409-425.
- Tepe, Harun (2016). *Teorik Etik*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Tepe, Harun (2018). *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Toulmin, S. T. (1953). *An examination of a Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Velleman, J. David. (1988), "Brandt's Definition of 'Good'", *The Philosophical Review*, 97/ 3, 353-371.
- Wall, George B. (1971). "More on the Equivalence of Act and Rule Utilitarianism", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 22, 5/6, 91-95.
- Weber, Alfred (2014). *Felsefe Tarihi*, (çev. H. Vehbi Eralp), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Williams, Bernard (1972). *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Williams, Bernard. Smart, J. J. C. (1973). *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge.

TEZDEN ÜRETİLEN TEBLİĞ VE YAYINLAR

Gül, F. , Ekinci, N. “KURAL FAYDACILIK BAĞLAMINDA İNSAN HAKLARI”.
FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (2021): 49-68