

ERDEM AHLAKI: SON DÖNEM TARTIŞMALARA İLİŞKİN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Sedat Yazıcı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Fakültesi

I. Giriş

Son yirmi yıl içinde, özellikle İngilizce yayımlanan felsefe dergi ve kitaplarında, erdem ahlakına ilişkin hızla artan bir ilginin varlığına tanık oluyoruz. Bu ilginin belli başlı nedenlerinden biri modern ahlak felsefesinde temel yaklaşımlardan Kantçı ve yararçı kuramların eksikliğini ve yetersizliğini vurgulayan yazılar olmuştur. Bu yazılar arasında, Anscombe'un 1958 yılında yayımladığı "Modern Ahlak Felsefesi" adlı makalesi erdem ahlakına yönelik ilginin artmasında önemli rol oynamıştır. Sonraki yıllarda, özellikle 1980'lerin başından itibaren, bir yandan MacIntyre, Montague, Stocker, Williams, Taylor ve Slote gibi felsefeciler Kantçı ve yararçı ahlak kuramlarına alternatif bir kuram olarak erdem ahlakını savunmaya ve temellendirmeye çalışırken diğer yandan erdem ahlakına yönelik olumlu yaklaşımları destekleyen akademik ve entelektüel gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerden biri MacIntyre'in da içinde bulunduğu toplulukçu (communitarian) yaklaşımın sağladığı felsefi destektir. Toplulukçu felsefecilerin liberal-Kantçı kuramların ahlak, siyaset, kişilik veya ben anlayışlarına yönelik eleştirileri erdem ahlakının kuramsal temelini destekleyici çalışmalar olmuştur. İkinci olarak, Carol Gilligan'ın Kohlberg'in Kantçı ahlaki gelişim kuramının ahlak deneyimini açıklamadaki eksikliğine ve yöntemsel önyargılılığına karşı geliştirdiği koruyucu (care) etik anlayışı temelinde ahlak yargılarının oluşmasında duygulara yönelik olumsuz, bazen de düşmanca tutum takınmanın ahlak gerçekliğini açıklamada karşılaşılabilecek sorunlara ilişkin eleştirilerin belli ölçüde kabul görmesi erdem ahlakına yönelik sempatik yaklaşımlara destek olmuştur.

Genel amacı erdem ahlakına ilişkin temel yaklaşım ve tartışmaları irdeleyerek erdem ahlakının geleneksel ahlak kuramları arasında ayırıcı özelliklerini ortaya çıkarmak olan bu makalede, birçok girişimlere rağmen¹, erdem ahlakının Kantçı kuramlarla neden uzlaştırılamayacağını göstermeye çalışacağım. Bu genel amacın yanı sıra, doğrudan değinmesem bile, şu soruların yanıtlanmasına ışık tutmayı umuyorum: Erdem ahlakı ahlak gerçekliğini açıklamada tek başına yeterli midir, yoksa, bu kuramın savunucularının iddia ettiğinin aksine, ahlak gerçekliğinin yalnızca belli bir boyutunu mu açıklayabilir? Ahlaki yargıları yalnızca erdem ahlakı-

nın öngördüğü şekilde işleyen bir toplum demokratik idealler bakımından ne tür sorunlarla karşılaşabilir?

II. Modern Ahlak Kuramlarının Eleştirisi Olarak Erdem Ahlakı

Kantçı ahlak felsefesinin içerikten yoksun olduğu, bu nedenle somut ahlaki sorunların, özellikle çatışan ahlaki ikilemlerin çözümünde yol gösteremeyeceği Hegel'den itibaren ileri sürülen görüşlerden biri olmuştur. Elizabeth Anscombe, daha da ileri giderek, Kantçı ve yararcı kuramlar başta olmak üzere, modern ahlak felsefelerinin tümünün *içi boş* bir yükümlülük kavramı üzerine kurulu olduğunu ileri sürmüştür. Ödev ve yükümlülük gibi bütün ahlaki *zorunluluklar* belli bir otorite tarafından konan yasaların varlığını varsayar. Ahlak ve siyasetin iç içe geçmiş olduğu antikçağ Yunan toplumu ile ahlaki buyrukların aynı zamanda dini buyruklar olarak algılandığı ortaçağ toplumlarında ahlaki zorunluluklar doğrudan yasama modeline dayanmaktaydı. Anscombe'a göre, modern çağla birlikte Kant ve diğer felsefecilerin görüşleri doğrultusunda sekülerleşen ahlak kuramları siyasi ve dini alanla ahlaki alan arasında kesin ayrımlar getirmiş, bunun sonucu olarak da ahlaki ödev ve yükümlülüklerin gerçek anlamda hissedilir zorunluluk olma nitelikleri ortadan kalkmıştır. Bu nedenle, kendisinden "yoksun olduğumuz aşikar olan yeterli bir psikoloji anlayışı bulana kadar... ahlak felsefesi yapmanın bir yararı yoktur" (Anscombe 1998, s.26). Anscombe, bu boşluğu doldurmak için antikçağa, Platon ve Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu erdem ahlakına dönmemiz gerektiğini savunur.

Anscombe'un yapmış olduğu çağırışı benzer bir sesle MacIntyre 1981 yılında *After Virtue* adlı kitabında dile getirir. Ona göre, ahlak kuramlarını doğmuş oldukları gelenekten koparan modernizm, günümüz ahlak tartışmalarının boş bir uğraş olmasına yol açmıştır. Günümüz ahlak kuramlarının kullanmakta olduğu çoğu kavram geçmiş geleneklerden alınmadır. Ancak, bu kavramları içinde barındıkları gelenekten çekip çıkardığımızda onların içeriklerini boşaltmış, ahlaki zorunlulukları sahip oldukları temelden uzaklaştırmış oluruz. MacIntyre, bu düşüncüyü vurgulamak için bilime ilişkin bir düşünce deneyi kurar: Başlarına gelen bazı doğal felaketlerin nedeni olarak bilim adamlarını sorumlu tutan halk ayaklanarak laboratuvarları yakar, kitapları tahrip eder, çoğu bilim adamı linç edilir, kalanları da hapse atılır ve bütün okullarda bilim eğitimi yasaklanır. Geriye yalnızca bazı fragmanlar kalmıştır: kitaplardan yarı parçalar, makalelerden birer sayfa ve kuramsal olarak bir anlam oluşturamayacak durumda olan deneyim bilgisi. Sonunda bütün bu olup bitenlere karşı çıkarak yeniden bilim yapmayı hedefleyen bir grup ortaya çıkar ve egemenliği ele geçirir. Bu yeni koşullar altında yetişkinler bilimsel tartışmalar yaparlar; filojiston, rölativite ve evrim kuramı gibi çeşitli konuları anlamaya çalışırlar. Bu insanlar, 'nötron', 'kütle' ve 'atom ağırlığı' gibi kavramlar kullanırlar,

ancak gerçek bilimsel ve kuramsal temellerinden farklı olarak. MacIntyre, kısaltarak aktardığım bu kurgusal düşünce deneyi ile şunu vurgulamaya çalışmaktadır:

“içinde yaşadığımız fiili dünyada ahlak dili, tanımlamaya çalıştığım kurgusal dünyada doğa bilimlerinin durumuyla aynı oranda endişe verici durumdadır. Eğer bu görüş doğruysa, bugün sahip olduğumuz şey yalnızca anlamlarının geldiği bağlamları artık yitirmiş olan parçalardan oluşan bir kavramsal çerçevenin fragmanlarıdır. Temel ifadelerin çoğunu kullanmaya devam ediyoruz ama aslında ahlakın suretine sahibiz. Maalesef, hem teorik hem de pratik olarak idrakimizi veya ahlak anlayışımızı, tamamen değilse de büyük ölçüde, yitirmiş bulunuyoruz” (MacIntyre 1984, s. 2).

İşte, günümüz ahlak felsefesi tartışmaları yukarıdaki bilim-kurgu örneğine benzer bir ortamda gerçekleşmektedir. Sahip olduğumuz bölük-pörçük fragmanlarla ahlak felsefesi yaparken bu fragmanların anlamlarını buldukları geleneği ve düşünce bütünlüğünü kaybetmiş olduğumuzun farkında bile değiliz. MacIntyre’a göre bu tahribin temel nedeni Aristotelesçi ahlak felsefesi geleneğine karşı geliştirilmiş olan Aydınlanma hareketidir. Aydınlanma hareketinin ahlaki yargılara ilişkin rasyonal ve objektif bir temel göstermedeki başarısızlığı sonucu *duygucu* (emotivist) ahlak felsefesi akımı bu boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Ancak, duygucu kuramların ahlaki yargılara ilişkin doğurduğu *ölçütsüzlük* sonucu, modern *ben* anlayışına göre herşey bireyin sahip olduğu bakış açısına bağlı olarak eleştirilebilir. Batı düşüncesinde, objektif ahlaki kuralların varsayımı bile, gerçekte, kişisel seçimlerin maskesi gibi rol oynamaktadır. Modern ahlak anlayışı, ahlaki sorunlara ilişkin hiçbir uzlaşma garantisi vermez, çünkü, taraflar birbirlerinden tamamen farklı yöntem ve yaklaşımlara sahiptirler. Her bir taraf, karşı tarafın kavramlarına dönüştürülemeyecek kavram ve temel önermeler ortaya koymaktadır.

MacIntyre’a göre, modern siyaset ve ahlak kuramlarında *ben* veya *kişilik* “her türlü zorunlu sosyal kimlikten yoksun olarak düşünülmemektedir” (MacIntyre 1984, s. 33). MacIntyre, Sandel, Taylor ve Walzer gibi toplulukçu (communitarian) felsefecilerle aynı eleştiriye dile getirir: Liberal siyaset ve ahlak kuramlarının tanımladığı *ben* ya da *kişilik* soyut, tarihsel ve sosyal bağlardan kopuk metafiziksel bir varlığı ifade eder. Oysa ahlak olgusu toplum içinde, belli tarihsel ve sosyal ortamda, belli ilişkiler doğrultusunda gerçekleşir:

“Ne yapmam gerekir?” sorusunu, ancak bu sorudan önce gelen ‘Kendimi hangi hikaye veya hikayelerin bir parçası olarak görüyorum?’ sorusunu yanıtlayabiliyorsam yanıtlayabilirim. İnsan toplumuna bize verilmiş bir veya birkaç karakterle—bize biçilmiş rollerle—katılırız....Birinin oğlu veya kızımı, bir başkasının yeğeni veya amcası; bu veya şu şehrin yurttaşımı, bu veya şu birliğin sahibi veya üyesi; şu veya bu klana, falanca kabileye filanca ulusa aitim. Buna göre, benim için iyi olan bu rolleri taşıyan için de iyi olmak zorundadır. Böyle biri olarak, ailemin, şehrimin, kabilemin ve ulusumun geçmişinden çeşitli borçluluklar, meşru beklentiler ve yükümlülükler devralırım” (MacIntyre 1984, s. 216-20).

Diğer toplulukçu felsefeciler gibi MacIntyre da ahlak kuramının Aristoteles’in erdem anlayışına dönmesi gerektiğini ileri sürer. Erdemler toplumdan topluma,

çağdan çağa değişmesine karşın bunların altında yatan üç değişmez unsur bulunmaktadır. Bunlar pratik, anlatım ve gelenektir. Ahlak ve siyaset alanına ilişkin temellendirmeler bu üç unsura dayanmak durumundadır. Bu üç unsur aynı zamanda MacIntyre'in erdem anlayışının basamaklarını oluştururlar. *Pratik*, "insanların birlikte sürdürdükleri etkinliğin sosyal olarak tesis edilmiş karmaşık ve uyumlu formunu" ifade eder. Bir pratiğin içine girdiğimizde bizden önce kabul edilmiş olan ölçütlerin otoritesini kabul etmek ve kendimizi buna uydurmaktan başka seçeneğimiz yoktur.² Bu nedenle, pratiğe dayalı bir erdem kuramı yargılara ilişkin bütün öznel ve duygucu analizi engeller. *Anlatı*, insan yaşamının öyküsel bütünlüğünü verir. "İnsanoğlu bütün eylem ve pratiğinde, ve hatta kurgularında, öykü anlatan canlıdır" (MacIntyre 1984, s. 216). Bireysel yaşamın bütünlüğü "tek bir yaşamda varlık bulmuş bir öykünün bütünlüğüdür" (MacIntyre 1984, s. 218). *Gelenek* ise, bireysel kimliğin şekillendiği sosyal zemini sağlar. Her bireyin hikayesi kimliğini aldığı toplumun hikayesine sıkı sıkıya bağlıdır.

MacIntyre'a göre, modern insanın atalarının "bir zamanlar mutlu olduğu kimlik türüne rastlamak artık söz konusu değildir" (MacIntyre 1984, s.216). Antikçağ site devletine ve toplum yaşantısına dönmek olanaksızdır ama ereksel bir ahlak anlayışıyla ahlaki normların kaynağını sağlayan bu üç unsurun-pratik, anlatı ve gelenek-yapıcı katkılarını kavrayarak, kısaca Aristotelesçi ahlak anlayışına dönerek, yaşamımızı iyileştirmek mümkündür.

Erdem ahlakının modern ahlak kuramlarına alternatif görülmesinin bir nedeni de Kantçı ve yararcı ahlak kuramların yarattığı "ben-başkası asimetrisi" sorunudur. Başkasına gelebilecek bir zararı engelleme olanağımız olduğu halde bunu yapmıyorsak, bu durum ahlaki bakımdan yanlış bir davranış olarak nitelendirilir. Ancak, yine benzer şekilde, kendimize zarar verecek bir durumu engelleme olanağımız olduğu halde bunu yapmıyorsak, bu eylemimiz ahlaki bakımdan yanlış değil yalnızca akılsız, aptal veya çılgın bir davranış olarak görülür. Slote'a göre, ahlaki eylemi gerçekleştirenin aleyhinde olmak üzere benzer asimetrik ilişki Kant ahlak felsefesinde de söz konusudur. Kantçı kuramda

diğer insanların mutluluğuna yardım etme ve katkıda bulunma yükümlülüğümüz var, ancak kendi mutluluğumuz ve refahımızı elde etmek için benzer yükümlülük söz konusu değildir. Doğal yeteneklerimizi geliştirmek, kendimizi incitmemek ve diğer ödevlerimizden çıkan kendimizi koruma ödevlerimiz var. Ancak bütün bunlar diğer yükümlülüklerimizi yerine getirmek içindir ve kendimizi mutlu veya iyi yapmak için herhangi bir ahlaki nedenimiz söz konusu değildir" (Slote 1992, s. 11).

Buna karşın, erdem ahlakı hem eylemi gerçekleştirenin hem de söz konusu eylemin yönelmiş olduğu diğer bireylere aynı oranda pozitif bir ahlaki değer yükler. Örneğin, basiret, azim, uzak görüşlülük, tedbirlilik, metanet, cesaret, bilgelik gibi erdemlere sahip olan kişinin kendi refah ve mutluluğunu artırması bu erdemlere olumsuzluk niteliği yüklememizi gerektirmemektedir. Gerçekten de Kant kendimi-

ze karşı ödevlerimizi ahlak alanının dışında tutmayı eleştirmesine³ karşın kendimize karşı ödevlerden anladığı genel anlamıyla yalnızca insanlık onurudur (dignity of humanity).

Modern ahlak kuramlarının bir başka sorunu ahlaki normlarla bireyin sahip olduğu gerçek duygular arasında denge ve uyum sağlayamaması sonucu ortaya çıkan durumdur. Michael Stocker'ın "modern ahlak kuramlarının şizofrenisi" diye nitelendirdiği bu eleştiriye göre, Kantçı ve yararçı kuramların öngördüğü değerler ve ahlaki gerekçelendirme doğrultusunda bireylerin sahip oldukları duygularla ahlaki ödevleri arasında uyum ve uzlaşma sağlaması olanaksızdır. Uzun süredir tedavi görmekte olduğunuz hastanede ziyaretçi saatini dört gözle bekliyorsunuz. Bir yakın dostunuzun sizi ziyaret etmesine, onunla içten bir sohbete psikolojik bakımdan son derece gereksiniminiz var. Tam da bu sırada arkadaşınız Smith içeri girer ve derin bir sohbete koyulursunuz. Ancak, sohbet ilerledikçe, Smith'in sizi ziyaret etme nedeninin arkadaşınız, yakınınız veya dostunuz olduğu için değil, sırf ödev duygusundan dolayı olduğunu öğreniyorsunuz. Stocker, Kantçı veya yararçı ödev ahlakına göre hareket eden insanların hastane ziyareti örneğinde olduğu gibi benzer çatışma içine girdiklerini, bu kuramların istedik ahlaki eylemi gerçekleştirmede bireyin duygularını ya görmezlikten geldiğini ya da genel ahlaki kural uğruna feda ettiklerini ileri sürer (Stocker 1998, s.74).

Stocker'ın eleştirisi haksız da sayılmaz. Kant'ın arkadaşlık konusunda önerdiği ahlaki yaklaşıma göre hareket edersek çok büyük bir olasılıkla tek bir arkadaşımız olmadan bu dünyadan göç ederiz. Kant yaşamı boyunca hiç evlenmedi, sevgilisi olup olmadığını bilmiyorum ama eğer olsaydı belki de ona şöyle seslenirdi: "Seni, sen olduğun için değil, 'seni sevmek' ödevim olduğu için seviyorum". Sağduyuya aykırı olduğu açıkça belli olan bu ifadenin Kant'ın ahlak kuramına ilişkin abartılı bir değerlendirme olduğu haklı bir eleştiri olabilir. Ancak, yine de Kant'ın, duygu düşmanı olmasa bile, tekil duyguları ahlak alanının dışına ittiği açıktır.

Modern ahlak kuramlarının duygulara ilişkin olumsuz yaklaşıma ilişkin eleştiriler, feminist ahlak felsefecileri tarafından da yaygın bir şekilde eleştirilmiştir. Kadın yaşamının daha çok özel alanla özdeşleştirildiği, erkek egemenliğinin baskın olduğu geleneksel toplum ahlak anlayışında, ahlaki değer ve normların kamusal alanla sınırlandırılması sonucu bir yandan kadınların sahip olduğu annelik, şefkat, sevecenlik, duygusallık ve sadakat gibi erdemler övülürken diğer yandan da kamusal alanda kadınlar kendilerini cesaretli, güçlü, kararlı ve akılcı nitelikleriyle ortaya koyduklarında bu durum "sapma", Kathryn P. Morgan'ın ifadesiyle, "ahlaki çılgınlık" olarak nitelendirilmektedir (Morgan 1987, s.214). Kadınların ahlaki yargılarına ilişkin erkek önyargısı deneysel psikoloji çalışmalarıyla da desteklenmiştir. Bu çalışmalardan Carol Gilligan'ın geleneksel ahlak kuramlarının, özellikle Kantçı kuramın, ahlaki yargılarda duyguyu nasıl dışladığına ilişkin eleştirisinin erdem aha-

kına olan ilginin artmasında önemli bir etkisinin olduğunu belirtmeliyiz. Kantçı ahlak kuramına olan hoşnutsuzluğu ve erdem ahlakına olan yakınlığını göstermek amacıyla, Gilligan'ın 1980'li yılların başından itibaren felsefeden psikolojiye sosyal bilimler alanında önemli tartışmalara yol açan, özellikle feminist ahlak felsefecileri arasında büyük ölçüde kabul gören bu eleştirisi üzerinde durmak istiyorum.

Gilligan'a göre, ahlak gelişimine ilişkin deneysel ve kuramsal çalışmalar hem erkek perspektifine dayanır, hem de bu çalışmaların denekleri çoğunlukla erkek çocuklar veya yetişkinler olmuştur. Kohlberg'in erkek perspektifi üzerine kurulmuş Kantçı ahlaki gelişim kuramı haklar ve kurallara fazlasıyla önem verdiği için kadınların ahlaki gelişim evresi çoğunlukla 3. evreye karşılık gelirken, erkeklerin ahlaki değerlendirme evresi ise daha gelişkin bir evre olan 4. evreye karşılık gelmiştir. Gilligan'a göre, erkeklerle karşılaştırıldığında, kadınların ahlaki yargılarının çoğunlukla daha az gelişmiş alt bir evrede ortaya çıkmasının nedeni hazırlanan deneysel düzeneğin erkek perspektifine dayanmasından kaynaklanmaktadır (Gilligan 1977, s. 484). Gilligan'ın kadın perspektifini dikkate alan deneysel çalışmalarında da erkek ve kadınların ahlaki yargılarında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ancak, Gilligan'a göre, bu farklılık iki farklı bakış açısından birinin üstünlüğünü, eksikliğini veya daha az gelişmişliğini değil, yalnızca farklı olduğunu gösterir.

'Sorumluluk' kavramı Gilligan'ın moral gelişim kuramında ve araştırma bulgularının analizinde önemli bir yere sahiptir. Kohlberg'in erkekler üzerinde yaptığı çalışmada başkalarının haklarına saygı temeli üzerine kurulan bir ahlak anlayışı söz konusu iken, Gilligan'ın kadınlar üzerine yaptığı çalışma ben ve diğerleri için sorumluluk ahlakının önemini ortaya çıkarmıştır. Buna göre, iki cins arasında önemli perspektif farklılığı vardır. Erkekler soyut, adalet ve haklar perspektifinden ahlak sorunlarına ilişkin yargı geliştirirken, kadınlar ahlak sorunlarını daha çok sorumluluk ve koruyucu (care) perspektiften görüyorlar. Ancak bu, erkeğin veya kadının hiçbir zaman diğer perspektiften ahlaki sorunları değerlendirmedikleri anlamına gelmez. Koruyucu ve sorumluluk perspektifi çoğunlukla kadın perspektifini yansıtmaktadır.

Koruyucu ve sorumluluk ahlak anlayışının erdem ahlakıyla ortak noktası yalnızca Kantçı kurama olan karşı çıkış değildir. Her iki yaklaşım duygulara, ilişkilere ve soyut evrensel ilkeler yerine somut ahlaki yaşantıya dikkat çekmeleri bakımından da benzer görüşleri savunurlar. Bu nedenle, Kohlberg ve Gilligan'ın ahlak anlayışlarında ortaya çıkan temel karşıtlıklar üzerinde biraz daha durmakta yarar var. Kohlberg'in Kantçı ahlak kuramı anlayışına göre düzenlenmiş deneysel düzeneklerde ahlaki yargıları ortaya çıkarmaya yönelik araştırmalar çoğunlukla hipotetik (gerçekte yaşanmamış, ancak mantıksal olarak yaşanma olasılığı olan) ikilemlere dayanır. Bu araştırmalarda, deneklerden söz konusu ikilemlere ilişkin kararlarının ve bu kararları motive eden nedenlerin neler olduğu sorulur. Gilligan'ın araştırma-

ları da ahlaki ikilemlere dayanır, ancak Kohlberg'inkilerinden farklı olarak bu ikilemler bireyin kendi yaşamında bizzat yaşamış veya yaşamakta olduğu gerçek ikilemlerdir.

Gilligan'a göre, ahlaki *ben* belli tarihsel ve ilişkisel durum içinde kendini bulan bir *bendir*. Böyle bir *ben*, kendisini içinde bulunduğu durumdan tamamen soyutlayıp öznesiz (impersonal) bir varlık gibi ahlaki yargı geliştirmez. Koruyucu ahlak, belli bir bireyin kendi etrafındaki belirli insanlarla (çocuğu, arkadaşı, eşi, v.b. gibi) yaşadığı ilişkiye ilişkin bir korumayı ifade eder. Ahlak, yalnızca öznesiz bir varlığın yine öznesiz *ötekilere* karşı nasıl davranacağını belirleyen norm ve kurallardan ibaret değildir. Gilligan'a göre, yalnızca ahlaki eylemde bulunan *ben* değil, onun ilişki içinde bulunduğu diğer insanlar da belirli durum ve koşullar içinde bulunurlar. Bir başka deyişle, ahlaki eylemde bulunan birey diğer insanları yalnızca genel kategoriler içinde tanımlanmış bireyler olarak değil, belirli özellikleri olan insanlar olarak görür (Gilligan 1977, s. 511-12; 1982 s. 100-1). Söz konusu *tekilliği* dikkate almayan herhangi bir ahlaki eylem yetersizdir.

Kohlberg'e göre, doğru eylemi yönlendiren prensipleri ortaya çıkaran akıl yürütme yolu yalnızca biçimsel (formel) akıl yürütmeyi içerir. Ahlaki eylemin gerçekleşmesinde duygular ikinci derecede rol oynarlar. Oysa, Gilligan'a göre, ahlaki davranış duygu, bilişsellik ve eylemin iç içe geçtiği bir durumu ifade eder. Koruyucu eylem hem duyguyu hem de anlamayı gerektirir.

Kohlberg'e göre doğru eylemi belirleyen ahlaki ilkeler herkes için genel-geçer evrensel kuralları ifade ederler. Gilligan ise belli bir insan için doğru olan ahlaki eylemin herkes için de doğru olması gerektiği düşüncesine karşı çıkar. Görüleceği üzere, Kohlberg ve Gilligan arasındaki bu görüş ayrılığı aynı zamanda Kantçı ve toplulukçu ahlak felsefeciler arasındaki çatışma alanının en temel konularından birini oluşturmaktadır.

Gilligan-Kohlberg tartışmasından çıkan sonuç şudur: Nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan kadınlar (bazı durumlarda da erkekler) çoğunlukla ahlaki yargılarını soyut adalet perspektifinden değil, somut, yaşanan gerçek ilişkilerle ortaya çıkan koruyucu, ilişkisel ve sorumluluk perspektiften oluşturduğuna göre ahlak kuramlarını neden bu gerçeklik üzerine kurmayalım? Soyut ve evrensel ahlaki ilkeler oluşturma uğruna tekilliğimizi ve tikelliğimizi zedeleyen, bazen de ortadan kaldıran ahlak anlayışı bizi mutlu etmek bir yana derin içsel çelişkilere ve çatışmalara sürüklemekte, benlik duygumuzu yaralamaktadır. Feminist ahlak felsefesinin geleneksel ahlak kuramlarına temel karşı çıkışını ifade eden bu görüşün MacIntyre gibi erdem ahlakını savunan toplulukçu felsefecilerin görüşüyle benzer düşünceyi dile getirdiği açıktır. Her iki yaklaşım duyguyu ve pratiği ahlaki yargı alanının dışına iten modern ahlak kuramlarının bireyin ahlaki karakter bütünlüğünü zedelediği noktasında örtüşürler. Bu anlamda, erdem ahlakının "koruyucu ve ilişkisel etik tartışmalarının

ardında yatan öngörülerini ortaya çıkarmada yardımcı olabileceği” (Putman 1991, s. 231), koruyucu ahlakın da erdem ahlakının Kantçı kuramlara ilişkin eleştirisine haklılık kazandırdığı düşünülebilir.⁴

III. Erdem Ahlakı Nedir?

Erdem kuramı batı felsefesinin en eski normatif ahlak kuramıdır ve temeli antikçağ Yunan kültürüne dayanır. Yukarıdaki açıklamalarımız erdem ahlakına ilişkin genel bir görüş vermesine karşın ileri sürülen eleştiriler erdem ahlakının yalnızca anti-tez yönünü açıklarlar. Kantçı ve yararçı görüşlere karşı üçüncü alternatif ahlak kuramı olarak ileri sürülen erdem ahlakının söz konusu eksiklikleri gidermede ve ahlak gerçekliğini bütünüyle açıklamada başarılı olup olamayacağını anlamak için bu kuramın temel görüşlerini ortaya koymamız gerekir. Bu amaçla, erdem ahlakının felsefe tarihindeki yerine geçmeden önce, Michael Slote’un tanımını irdeleyerek ilerlemenin yararlı olacağını düşünüyorum. Slote’a göre,

Erdem ahlakı, ‘yükümlülük’, ‘hak’, ‘gereklilik’ ve ‘ahlaki yanlış’ gibi *deontik* kavramlar yerine ‘iyi’ veya ‘yetkin’ gibi *aretik* kavramları esas olarak alır ve eylemlerin ve seçimlerin değerlendirilmesinden daha çok eyleyenlere (agents), onların iç motivlerine ve karakter özelliklerine vurgu yapar (Slote 1992, s. 89).

Slote’un tanımı erdem ahlakının ayırıcı özelliklerinin tümünü içermemekle birlikte ‘karakter’, ‘eyleyen’, ‘iç-motiv’, ‘iyi’ ve ‘yetkinlik’ gibi erdem ahlakının temel kavram ve özelliklerini vurgulaması bakımından doyurucudur. Erdem ahlakına göre, erdemler kendinde iyi ahlaki değerlerdir, dolayısıyla bu erdemlere sahip olmak iyidir. Bir eylemin ahlaki doğruluğu arzulanan motivasyona sahip olan kişice yapılmasına bağlıdır.

Erdem ahlakı, ahlaki yargılamada eylemin sonucuna değil, bu eylemi gerçekleştirene ve onun karakter özelliklerine bakar. Yalnızca erdem sonucuna bakarak bazı insanların erdemli davrandıklarını; örneğin, cesur, güvenilir veya ılımlı davranışlar gösterdiklerini söyleyebiliriz. Ancak, erdemli davranışta bulunmakla erdemli olmak arasında önemli bir ayrım vardır. Erdemli olmadan da insanlar erdemli davranışlarda bulunabilirler. Bu nedenle, erdem ahlakı bir eylemi kendi başına değil, eylemi gerçekleştirenin karakteriyle birlikte değerlendirir. Ahlaki eylemi gerçekleştirenin genel ahlaki yaşamını ve seçimine ilişkin iç ve dış koşulları bilmeksizin bir ahlaki eylem hakkında doğru ve yeterli bir değerlendirme yapmak olanaksızdır. Kant’ın *ödeve uygun* ve *ödevden dolayı* ayrımına benzeterek ifade etmek gerekirse, erdem ahlakı eylemin *erdeme uygunluğunu* değil *erdemli karakterden dolayı* yapıp yapılmadığına bakar.

Erdem ahlakı kural-temelli değil, eyleyen-temelli (agent-based) bir ahlak kuramıdır. Erdem ahlakının bu özelliğini daha açık ifade etmek için Kant’ın aşağıdaki örneğini ve ona ilişkin değerlendirmesini erdem ahlakıyla karşılaştırmakta yarar var.

Bir insan borcunu ödemesi gereken bir günde, gerçekten ihtiyacı olan bir insan görür de merhamet duygusuyla borçlu olduğu ve ödemesi gereken parayı ona verirse bu doğru mudur? Hayır! Bu yanlıştır, çünkü şefkatli olabilmek için bundan önce özgür olmamız gerekir. Yoksula parayı vererek değerli bir iş yapmış olurum, ancak borcumu ödeyerek yalnızca yapmam gerekeni yaparım (Kant 1991, s. 103-4).

Yukarıdaki örnekte sözü edilen borçlu olduğumuz kişinin bir yakın dostumuz veya arkadaşımız olduğunu, söz konusu paraya da o gün için ihtiyacı olmadığını varsayalım. Bu durumda Kant yine de yoksula yardım yapmak yerine borcumuzu ödememiz gerektiğini söyleyecektir. Çünkü “borcunu günü geldiğinde ödemelisin” ahlak ilkesi veya kuralı hiçbir şekilde herhangi bir erdem adına ihlal edilmemelidir. Buna karşın, erdem ahlakıyla hareket eden birisi, içinde bulunduğu koşulları (örneğin, borcunu ödemesi gerektiğini ama ödememesi durumunda arkadaşının mağdur olmayacağını, yoksula yardım etmenin önemli bir erdem olduğunu) değerlendirerek yoksula yardım etmeyi seçecektir. Bu örnek, Kantçı kuramın ne denli kurallara bağlı, söz konusu ahlaki kural adına içinde bulunulan koşulları görmezlikten gelen ve erdemleri ikinci plana iten bir kuram olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir.

Bu açıklamalarımızdan Kantçı veya diğer modern ahlak kuramlarının erdeme ve karaktere, erdem ahlakının da eyleme önem vermediği sonucu çıkarılmamalıdır. Ne Kantçı kuram erdemlerin karakterin ahlaki bakımdan önemsiz olduğu iddiasındadır, ne de erdem ahlakı hiçbir durumda kurallara başvurmadan ahlak gerçekliğinin açıklanabileceği iddiasındadır. William Frankena bu gerçeklikten hareketle erdem ahlakı ile Kantçı kuramların alternatif iki kuram değil, ahlak gerçekliğinin birbirini tamamlayan iki yönü oldukları görüşünü savunur. Ona göre, her erdeme karşılık gelen bir ahlaki ilke, her ahlaki ilkenin betimlediği bir karakter özelliği söz konusudur. Frankena, zorunlu bir bağlılık olarak gördüğü bu karşılıklı ilişkiyi Kant’ın ünlü deyişinin retorik gücünü kullanarak şöyle özetler: “[kişisel] özellikler olmadan ilkeler boş, ilkeler olmadan [kişisel] özellikler kördür” (Frankena 1998, s. 266).

Benzer uzlaştırmacı görüşlere karşın karakter ile ahlak kuralı arasındaki ilişkide bir *öncelik sorunu* söz konusudur ve bu sorun konuyla ilgili belli başlı tartışmalardan biri olmaya devam etmektedir. Erdem ahlakına göre bir eylemi doğru yapan onu gerçekleştiren bireyin karakter özelliğinin iyiliğidir. Kantçı kurama göre ise, bir karakterin erdemliliği her zaman önceden doğru olarak kabul edilen eylem veya kural tarafından belirlenir. Söz konusu öncelik sorununu iki yönden değerlendirmek mümkündür. Birincisi, ahlak olgusunun açıklanmasında karakter mi yoksa eylem mi daha geniş, arda kalan olmadan, *açıklama zenginliği* sağlar? Erdem ahlakına göre, söz konusu açıklama zenginliğine karakter sahiptir ve eyleme ilişkin bütün değerlendirmeler karakter değerlendirmesinden çıkar. Buna göre, temel ahlaki olgular karakterin niteliğine ilişkin olgulardır ve eyleme ilişkin olgular ise yalnızca karaktere yardımcı olurlar (Watson 1997, s.58). *Pedagojik neden* olarak adlandırabileceğimiz ikinci değerlendirmeye göre ise, soyut ilkelere dayalı bir eğitim yerine

somut karakter özellikleri kazandırmaya yönelik, karaktere önem veren bir ahlak eğitiminin daha etkin bir eğitim yöntemi olacağı düşüncesi söz konusudur. Geçmişte ve içinde bulunduğumuz dönemde toplum içinde ahlaki kahramanlıklarıyla, erdemleriyle ve karakter bütünlükleriyle ön plana çıkmış peygamberler, Anne Teresa, Sokrates ve Dede Korkut gibi kişilikler ahlak eğitiminin ideal tipleridir ve bu insanlardan ahlaki yaşam için ideal bireyler oluşturmada yararlanmak gerekir. İdeal modeller, ahlak geleneğinin ve eğitiminin oluşturulmasında ve oluşturulan gelenek yoluyla erdemlerin alışkanlık kalıpları olarak kazandırılmasında son derece önemlidirler. Böyle bir eğitim, “fikriyle ve karakteriyle bütün” bireyler yetiştirecektir.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, erdem ahlakının temel sorusu Kantçı ve yararçı ahlak kuramlarının sorusundan farklıdır. Eylemi temel alan kuramlar için ahlak felsefesinin yanıtlaması gereken soru “Nasıl eylemde bulunmalıyım?” sorusu iken; erdem ahlakı “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusunu ahlakın temel sorusu olarak görür. Bir başka ifadeyle, modern ahlak kuramları için *yapma/eyleme* önemli iken, erdem ahlakı için *olma* daha önemlidir. Buna göre, erdem ahlakı için nasıl eylemde bulunduğumuzdan ziyade nasıl bir insan olduğumuz önemlidir.

Erdem ahlakının bir başka ayırıcı özelliği duygulara ilişkin takındığı olumlu tavırdır. Ahlaki yargı sürecinde veya eylemde “duygular ne tür rol oynarlar veya oynamalıdır” sorunu antikçağdan bu yana ahlak felsefesinin belli başlı tartışmalarından biri olmuştur. Duygulara olumsuz bakarlara göre, ahlak alanında duygulara ilişkin şu sorunlar ortaya çıkabilir.⁵ 1. Yansızlık sorunu: ahlaki yargılama veya eylemde bulunma sürecinde, duygular evrensel veya yansız bir tutum ya da bakış açısına sahip olmamızı engeller. Buna göre, Kant’ın da ileri sürdüğü gibi, bireyin eylemde bulunma nedeniyle, eylemi ahlaki bakımdan doğru kılan neden arasında zorunlu olmayan, yalnızca olumsal veya rastlantısal bir ilişki söz konusudur. Bu düşüncenin altında duyguların güvensiz ve değişkenlik gösteren ahlaki motivler olduğu kanısı yatmaktadır. Duygular, çoğunlukla bireyin akılcı seçimi sonucu ortaya çıkmış ahlaki eylemin nedeni olmadıkları için ahlaki eylem için kalıcı ve güvenilir bir motivasyon sağlamazlar. 2. İstem dışı olma sorunu: Duygulara olumsuz tavır takınmanın bir başka nedeni onların kontrolümüz altında olmayan, istem dışı zihinsel tutum veya ifadeler olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, istemli eylem veya inançların aksine, duygular doğrudan isteme sonucu ortaya çıkmazlar. “İnanmayı veya eylemeyi istediğimiz gibi hissetmeyi isteyemeyiz” (Sherman 1997, s. 30). 3. Duyguların nesnesi kontrolümüz dışındadır. Duygular kontrolümüz altında olmayan olay ve nesnelere bağlıdır. Stoa ahlak felsefesinin ortak görüşü olan bu düşünceye göre, kontrolümüz altında olmayan olay ve insan-

lara aşırı bağıllık ve onlara ilişkin ahlaki değer oluşturmak benliğimizi zedeleyici sonuçlara yol açar.

Buna karşın erdem ahlakı ahlaki yargı ve eylemlerin gerçekleşmesinde duygu ve isteklere olumlu bir rol yükler. Kant'ın aksine, erdem ahlakı kuramcıları his, duygu, heyecan ve tutku gibi psikolojik unsurların ahlakın temel amacı olarak gördükleri *iyi yaşama*(ya) yapıcı katkıları olduklarını vurgularlar. Duygular yalnızca akıl yürütme sürecinde yol gösterici olmazlar, aynı zamanda onlara sahip olmak kendi başına bir erdemdir. Oysa Kant, ileriki sayfalarda açıklayacağım gibi, saygı duygusu dışında aklın buyruğuna girmeyen bütün erdem ve duyguları "patolojik" olarak niteler ve ahlaki yargı sürecinde dışlanmaları veya en azından aklın buyruğuna girmeleri gerektiğini savunur.

IV. Aristoteles ve Erdem Ahlakı

Aristoteles'e göre erdemler bize doğa tarafından verilmiş değillerdir, bu nedenle doğuştan erdemli veya erdemsiz olarak dünyaya gelmeyiz. Erdemler *alışkanlıklarla* kazanılırlar. Aristoteles'e göre *iyi yaşam* ruhun erdeme uygun şekilde hareket etmesiyle elde edilir Ancak ruhta, akılla isteğin çatışması söz konusudur. Bu çatışmada *kendi-kendini kontrol edebilen* (enkrates) insanda akıl yönü kazanırken, *kendini kontrol edemeyen* (akrates) insanda ise istek kazanır. Ruhta akıl ve isteklerin çatışmasının yanı sıra etkilenim, olanaklar ve huylar⁶ söz konusudur (Aristoteles 1997, s. 29). Erdem ruhun eğilim (huy) yönüne karşılık gelir. Erdem durumundaki karakter doğru duygulara sahip olmak için bir eğilimi ve aynı zamanda da bu duyguların doğal olarak doğru eyleme götürebilmeleri için akılla uyum içinde olmayı gerektirir.

Aristoteles, erdemın bir *eğilim* olduğunu belirttikten sonra onun ne tür bir eğilim olduğunu açıklamaya çalışır. Burada o çok ünlü *orta yol* anlayışı karşımıza çıkar. Erdem, iki aşırı uç, eski deyimıyla ifratla tefrit arasında orta yol, itidaldır. Buna göre, Aristoteles'in erdem anlayışı dört temel ilke içerir.

Birincisi, erdem bir alışkanlık veya karakter durumudur: Karakterin kazanılması eğitimle ve uygulamayla ortaya çıkar. Nasıl ayakkabı tamir ederek ayakkabı tamircisi olursak, cesur davranışlar göstererek cesur ve ılımlı eylemler göstererek ılımlı oluruz. Erdemli karaktere sahip olmak için kendi değeri için seçilen erdemli eylemlerin bilinçli ve düşünülerek yerine getirilmesi gerekir. Daha da önemlisi, bütün erdemli eylemler karakterin veya zihnin oturmuş, kazanılmış karakter eğiliminden dolayı yapılması gerekir. İkincisi, erdem seçim içerir: Erdemli insan ne yaptığını bilen, erdemli karakteri gereği her zaman yaptığı şekilde ve eylemin kendi iyiliği için seçen ve bu doğrultuda sabit ve oturmuş bir eğilimden dolayı eylemde bulunur. Burada 'seçim' kavramı üzerinde durmakta yarar var. Kuşkusuz 'seçim' kavramı düşünmeyi ve alternatifleri ölçüp biçmeyi gerektirir. Ancak, Aristoteles

teles 'seçim' kavramını pratik için kullanırken ona daha geniş bir anlam yükler ve erdemli insan belli bir durumla karşılaştığında oturmuş karakterinden dolayı herhangi bir düşünmeye gerek duymadan erdemli eylemin ne olduğunu görür. Üçüncüsü, orta yol *bize göre orta yoldur*. Aristoteles, orta yol kavramıyla aritmetik orta yol kavramını ifade etmek istemiyor: "Örneğin bir şeyin çoğu on, azı iki ise, şeye göre alındığında ortası altı olur" (Aristoteles 1997, s.31). Oysa erdem anlamında orta yol bu anlamda bir orta yol değildir, "biri için on beş kilo yemek çok, üç kilo yemek az ise beden eğitimcisi dokuz kilo yemeği gerekli bulmayacaktır; çünkü bu da bunu yiyecek olan kişi için az da olur çok da" (Aristoteles 1997, s.31). Benzer şekilde, cömert insan çok az veya çok fazla veren insan değil, uygun miktarda, doğru insana ve doğru zamanda veren insandır. Bu nedenle, orta yol her bireyin veya olayın kendi durumuna, konumuna ve ilgili durumun özelliklerine göre orta yol olarak anlaşılmalıdır. Burada ifade edilmek istenen bizim bakış açımıza veya değerlendirmemize göre orta yol değil, eylemin durumuna göre orta yol anlaşılmalıdır, yoksa Aristoteles'in tamamen görececi bir ahlak anlayışı savunduğu düşünülebilir ki bu yanlıştır. Ve son olarak, orta yolu belirleyecek olan akıldır: Her orta yol erdem olmadığına göre, neyin erdemli seçim veya erdemli eylem olduğunu belirleyecek olan pratik akıldır. Orta yolu belirlemek için "eylemde bulunanlar hep duruma bakmalı" (Aristoteles 1997, s.25). Aristoteles, teorik ve pratik akıl yürütme ayırımına paralel olarak teorik eylemler ve pratik eylemler ayırımını yapar. Eyleme ilişkin orta yolu belirleyecek olan teorik akıl değil pratik akıldır.

Aristoteles'e göre, duygular ahlak motivasyonunun tesadüfi nitelikleri veya estetik muntazamlığı değil, erdem ve onun yerine getirilmesinin gerekli ve güvenli unsurlarıdır. Her erdemli eylemle birlikte olan veya onu harekete geçiren bir duygu söz konusudur. Ancak, erdemli eğilim (huy) akılla duygu arasında bir uyum gerektirir. Erdemli bir insanda duygu ve akıl aynı yöne yönelir. Bu nedenle, erdemli insan yalnızca kendini kontrol edebilen, ama ruh ve duygu dünyasında çatışma yaşayan, aklının duygularının üstünde olduğu insan değildir. Çünkü onun iç dünyasında herhangi bir çatışma söz konusu değildir. Bu nedenle duygularının öngördüğü şekilde hareket ederek doğru eylemde bulunabilir.

• Aristoteles'in *duyguların akla uygunluğu* düşüncesinden söz konusu duyguların ahlaki ayırıcı özelliklerini yitirdikleri çıkarılmamalıdır. Tam da aksine, her erdem ayırıcı duygu özelliği vardır ve bu duygu olmadan erdemli eylem söz konusu değildir. Örneğin, ölçülülük "hazlar konusunda orta yoldur." Ölçülü insan "sağ aklın gösterdiği şekilde *arzu duyar*" (Aristoteles 1997, s. 63, vurgu bana ait). Benzer şekilde, cömertlik duygusu veya hazzı olmadan cömertlik erdemi olamaz ve bu erdem ahlaksal ayırıcı özelliği cimrilik ile savurganlık arasında bir duygu olmasıdır. Cömert insan eğilimini, karakterini ve duygusunu bu iki aşırı uç arasındaki doğru ortaya dönüştürmüş insandır. Doğru orta ahlaki eylemin uygun formu, yani

formel nedenidir. Eylemin yeterli nedeni ise belli bir şekilde eylemde bulunmak için eyleyenin düşünsel seçimidir. Ancak, bir eylem için maddi nedene de gereksinim vardır ve bu maddi neden erdeme uygun olmayan eylemlerde kızgınlık, korku ve öfke gibi ani veya biçimlendirilmemiş duygulardır. Aristoteles, Sokrates'i ahlakta akılcı-olmayan veya yarı akılcı unsurları hesaba katmamakla eleştirir. Erdeme uygun olan eylemlerin maddi nedeni de yine duygular, hazlar, heyecanlar, korkular, kızgınlıklar vb. gibi akılla uyum içinde olan, yani, uygun zamanda, uygun oranda ve uygun nesnesine yönelmiş psikolojik motivlerdir.

Aristoteles, aklın ahlaki eylemleri nasıl belirlediğini teorik ve pratik akıl ayrımı yaparak açıklamaya çalışır. Bu iki akıl türü amaçları itibariyle birbirinden ayrılırlar. Teorik aklın amacı doğruyu elde etmek iken, pratik aklın amacı istekle uyum içinde doğruluktur. Bu iki akıl türünü birbirinden ayıran nitelik ikincisindeki duygunun varlığıdır. Aristoteles'e göre insan eylemleri bir seçim sonucu ortaya çıkarlar ve seçim isteğin ve aklın uyumunu gerektirir. Seçime ilişkin akıl yürütme düşünseldir ve pratik akıl yürütme duygunun ve aklın uyum içinde olduğu seçimde ortaya çıkar. Salt akıl tek başına ahlaki eylemin nedeni olamaz. En önemlisi, akılla uyum içinde olan duygu, (haz veya arzu) yine de ahlaki eylemin maddi nedenidir ve bütün erdem duyguları akılla uyum içine sokulmaları süreci sonunda ayırıcı duygu niteliklerini korurlar. Hem erdemsiz eylemlerin hem de erdemli eylemlerin, örneğin cimriliğin ve cömertliğin ahlaki bakımdan ayırıcı duygu ve karakter özellikleri söz konusudur. Çünkü, Aristoteles'e göre "gereken şeyden gerektiği gibi hoşlanmak da acı duymak da erdemnin özelliğidir" (Aristoteles 1997, s. 80). Aristoteles ahlak felsefesinin ereksel oluşu ve orta yol kuramının hem eylemleri ve karakteri hem de duyguları kapsamaması duyguların ahlaki ayırıcı özellikleriyle ahlaki eylemin nedeni olmalarına olanak sağlamaktadır. Oysa Kantçı kuramda, aşağıda ele alacağımız gibi, erdem duygularının kendi ayırıcı özelliklerini koruyarak akla uygunluklarını ölçmek kategorik olarak olanaksız görünmektedir.

V. Kant ve Erdem Ahlakı

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kantçı ve yararçı ahlak felsefeleri ahlak yargısının temelini eylemi koyarlar. Yararçı kuram söz konusu eylemin sonucuna baktıkça, Kantçı kuramlar eylemin ödevden dolayı yapılıp yapılmadığını temel ölçüt olarak alırlar. Kant'a göre, eğilimden dolayı yapılan bütün eylemler ödevde uygun düşseler bile ahlaki eylem olma niteliğini taşımazlar. Kantçı kuramların erdemleri, karakteri ve eylemi gerçekleştirenin karakter özelliklerini görmezlikten geldiğine ilişkin eleştirileri açıklamıştık. Peki, ödevden dolayı eylemde bulunmayı yalnızca anlık zihinsel bir durum olarak değil de bireyin karakter özelliği olarak görürsek erdem ahlakıyla Kantçı ahlakın bu noktada örtüştüğünü ileri süremez miyiz? Erdem ahlakı kuramcıları, ahlaki erdemlerin yanında ahlak alanı dışında da erdemle-

rin olduğunu ve bu erdemlerin toplumsal, tarihsel ve kültürel unsurlara göre farklılaşacağını kabul ettiklerine göre; ılımlı, güvenilir, cesur, metin, sadık, dost sever gibi farklı türde erdemler arasına ‘ödevden dolayı eylemde bulunmayı’ sayamaz mıyız? Eğer bu olanaklıysa, ki aksi için bir neden göremiyorum, bu Kantçı erdemi karakter özelliği haline getirerek eylemde bulunan kişi erdem ahlakının yukarıda ifade ettiğimiz özelliğini yerine getirmiş olmaz mı? Kant, ödevden dolayı eylemde bulunmanın bireyin karakter özelliği olmadığına ilişkin herhangi bir imada bulunmaz. Aksine, Kant’ın ahlaki maksimlerinin bildirim yapısına baktığımızda “her zamandavran” kipiyle ifade edildiğini, bunun da kazanılmaya yönelik bir karakter özelliğini ifade ettiği açıktır. Dahası, Kant eğitime ilişkin yazılarında “ahlakın bir karakter sorunu” olduğunu ve “nihai amacın karakteri oluşturmak” olduğunu açıkça ifade etmektedir: “Ahlak eğitiminde ilk girişim karakter oluşturmaktır” (Kant 1991, s. 96, 98, 84). Buna göre, ahlak alanında yalnızca erdem ahlakının karaktere önem verdiği, diğer kuramların bunu görmezlikten geldiği yorumu gerçeği yansıtmamaktadır. Ancak, Kant’ın karakter eğitimi ile anladığı ‘maksimlere göre hareket etme eğilimi’dir. Genel eğitim söz konusu olduğunda bu maksimler okun, hukukun ve insanlığın maksimlerini içerir.

Yukarıda savunmaya çalıştığım uzlaştırma girişimi makul görünse bile Kant ahlak felsefesiyle erdem ahlakı arasındaki farklılıklar benzerliklerden daha derin ve fazladır. Herşeyden önce bir Kantçı farklı erdemlerin varlığını kabul etse bile ahlaki eylemin nihai olarak maksime göre belirlendiğini savunması bakımından tekçi bir kuramdır. Oysa erdem ahlakı farklı erdemler arasında önceden belirlenmiş kesin bir değerler skalası veya nihai ilke belirlememiş olması bakımından çoğulcu ahlak kuramıdır ve bu yönden de Kantçı kuramla uzlaştırılmaz. Benzer sorunlara rağmen Kant ahlakını erdem ahlakı bakış açısıyla okumayı deneyen çalışmalar söz konusudur. Ancak, göstermeye çalışacağım gibi, bütün bu sempatik okumalara karşın Kantçı ahlakla erdem ahlakının temel noktalarda örtüştüğü iddiası ciddi eleştiriye konudur. Bu amaçla, ilkin Kant’ın erdem kuramını açıklamaya çalışalım.

Kant’a göre iki tür ödev söz konusudur. Birincisi, yalnızca bireyin kendi özgür sınırlamasına dayanan erdem ödevleri; ikincisi ise, dışsal sınırlamanın ahlaki yönden olanaklı olduğu adalet (hak) ödevleri. Buna göre, yetkin-olmayan (imperfect) ödevler olarak nitelendirilen erdem ödevlerinin üç özelliği söz konusudur: Bu ödevler (1) ne yapılması gerektiğini açıkça belirlemezler, (2) dışsal bir güçle, örneğin, yasal veya sosyal yaptırımla, zorlanamazlar ve (3) bu ödevler belirli bir hak iddia etmeye yönelik değildirler (O’Neill, 1989, s.224-5). Örneğin, yardımseverlik ödevi yetkin-olmayan bir ödevdir, çünkü bu ödevi yerine getirmek için bireyden istenen belli bir eylem biçimi söz konusu değildir. Eylemin nasıl ve hangi ölçüde gerçekleştirileceği, kime yardım edileceği tamamen eylemi gerçekleştirecek olan kişinin seçimine bağlıdır. “Bunların yerine getirilmesi yararlıdır, ancak eğer özne

bunlara uymamayı bir prensip haline getirmemişse bunları yerine getirememek kendinde kusurluluk değil, yalnızca moral değerinde bir eksikliktir” (Kant 1991b, s. 194). Demek ki Kant, erdem ödevleri için herhangi bir dışsal zorlamayı bireysel hakkı ihlal eden bir eylem olarak görürken, yetkin ödevlerin yerine getirilmesinde dışsal zorlamanın gerekli ve hatta zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Birçok eleştirmenin de belirttiği gibi, Kant’ın ahlak kuramı daha çok negatif ödevlere önem verir ve pozitif ödevlerin genel toplumsal mutluluğun elde edilmesinde yapıcı rolünü görmezden gelir. Buna karşın erdem ahlakı, hak ve adalet gibi deontolojik kavramların içerikten yoksun moral kavramlar olduğunu ileri sürer ve erdemlerin pozitif yönünün ahlaki yükümlülükler olarak algılanması gerektiğinde ısrar eder.

Kant’ın ahlak kuramı ile erdem ahlakının örtüşüp örtüşmeyeceği tartışmasının en can alıcı noktası duyguların ahlaki yargılarla olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Felsefe tarihinde, Hume’un “akıl, tutkunun kölesidir” sloganıyla dile getirdiği, ahlaki yargıların temelinde duyguların, hislerin ve heyecanların olduğunu savunan deneyimci görüşüyle Kant’ın aklın buyruğunu ahlaki yargıların temeline koyan akılcı yaklaşımını duygu ve hislerin ahlaki yargılardaki rolüne ilişkin iki karşıt görüşü temsil eden yaklaşımlar olarak okunmuş ve yorumlanmıştır. Ancak, son yıllarda, Kant’ın ahlaki yargılarda duygunun rolünü hiç de görmezlikten gelmediği, aksine duyguların ahlak olgusunu açıklamada işlevsel ve yapıcı rolünü yeterince değerlendirdiğine ilişkin yorumlar yapılmaktadır. Hatta bazı yorumcular erdem ahlakının duygulara yüklediği rolü Kant’ın ahlak kuramının tamamen karşılayabileceğini ileri sürülmüşlerdir. Robert B. Louden’a göre, Kant’ın duygulara ve duyguların erdemden dolayı eylemde bulunmadaki rolüne ilişkin konumu erdem ahlakı görüşüyle tutarsızlık değil, sanıldığı gibi aksine Aristoteles’in görüşleriyle oldukça benzerlik gösterir (Louden 1997, s.287). Nancy Sherman’a göre ise, gerçekte Kant ahlak kuramı “duyguyu değil, duygusalcılığı reddeder” (Sherman 1997, s.153). Kanımca bütün bu uzlaştırıcı yaklaşımlar zorlama yorumlara dayanmakta ve hatta Kant ahlak felsefesinin temel ilkeleriyle çelişmektedirler.

Kant, duygulara ilişkin olumsuz tavrını *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ’nde açıkça dile getirir. Yalnızca “ödevin ve genel olarak ahlak yasasının saf, deneysel uyarıcıların yabancı hiçbir şey katmadığı” tasarımdan oluşan bir ahlak öğretisi deneysel alanın sunduğu bütün “güdüleri küçümser ve zamanla egemenliği altına” alırken; “duygu ve eğilim güdüleri ile aynı zamanda da akıl kavramlarının karışımından oluşan bir ahlak öğretisi, insanın ruhsal yapısının, hiçbir ilke altında toplanamayan, sık sık kötüye –ancak rastlantısal olarak iyiye– götürebilen hareket nedenleri arasında gidip gelmesine neden” olur. Buna göre, kısmen duygu veya güdü temeline kısmen de akıl temeline dayanan bir ahlak öğretisi bile ahlaki kötülüğe sürüklenmede bireyi koruyamaz. Ahlaki iyi ancak ve ancak aklın buyruğuna

girmiş, *a priori* temele dayanan bir ahlak bilgisiyle sağlanabilir. Kant duyguları ahlak alanının değil, ahlak antropolojisinin bir parçası olarak görür.

Her ne kadar Kant kısmen kendi dünyasına kapalı bir yaşam sürdürmüş olsa bile duyguların ahlak alanında hiçbir etkisinin veya rolünün olmadığını ileri sürecek kadar da gerçek dünyadan kopuk değildi. Ona göre, duyguların ahlak alanında bir rolünün olduğu açıktır, ancak bu gerçeklik doğru eylemin temeline duyguları koyacağımız anlamına gelmez. Doğru eylemi gerekçelendirmede ödev tek başına yeterlidir. Buna göre, bir metafizik ahlak kuramı duygu, güdü ve ilgileri açıklayan pratik antropolojiye uygulanabilir ancak "antropolojiye dayanamaz" (Kant 1991b, s.44). Bütün doğal veya sosyal duygular, dürtüler ve istekler akla uygun düşecek şekilde eğitilmelidirler. Demek ki, Kant'ın ahlak kuramında erdemden dolayı eylemde bulunmak bireyin duygu dünyası ile aklının öngördüğü aynı eylemi istemesini sağlayacak şekilde disipline edilmesini gerektirir.

Kant aklın süzgecinden geçmemiş ham duygu ve tutkuları patolojik olarak nitelendirmiş olsa bile, bu durum onun ahlaki temellendirmede duygu karşıtı veya düşmanı olduğunu göstermez. Dahası, Kant'ın *saygı* duygusuna ahlaki düşünme ve yargı oluşturmada yüklediği ayrıcalıklı konum, bazı yorumcuların ileri sürdüğü gibi, onun erdem ahlakıyla benzer görüşleri paylaştığı kanısına yol açabilir. Saygı duygusunun Kant'ın ahlak felsefesinde bir eylemin ahlakilik niteliğini belirlemede temel ölçütlerden biri olduğu açıktır. Öyle ki, bu ahlaki duygu arkadaşlık ilişkilerinin düzenlenmesinde bile Kant'ın kabul ettiği temel bir ilke veya düstur olarak karşımıza çıkmaktadır. "Arkadaşlık o kadar hassas bir konudur ki, eğer duygulara dayanmasına müsaade edilirse asla bir an bile sona ermeme güvencesi söz konusu değildir.... Hiçbir durumda sevgi arkadaşlığın nedeni olamaz, çünkü, duygu kendi seçimine kördür" (Kant 1991b, s.262). Arkadaşlık ilişkisinde veya herhangi bir erdem davranışında göz önünde bulundurulması gereken yegane duygu *saygı*dır, ödev duygusundan gelen bir saygı. Ancak, Kant'ın ahlaki yargıların oluşmasında ve eylemin gerçekleşmesinde saygı duygusuna yüklediği rol erdem ahlakı savunucularının anlayışından tamamen farklıdır. Bu farklılık Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde bir dipnotta sunduğu açıklamalarında açıkça görülmektedir:

İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyle ki bu saygı, yasanın özneye etkisi olarak görülür, nedeni olarak değil. Aslında saygı, ben sevgimi yıkan bir değer tasarımıdır; dolayısıyla ne eğilim ne de korku nesnesi sayılabilecek bir şeydir, her ne kadar bunların her ikisine de denk düşen bir şey taşıyorsa da. Saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişçesine kabul ettirdiğimiz yasa. Yasa olarak ona biz, ben sevgimize danışmadan boyun eğeriz; ama kendimize kendimiz tarafından kabul ettirilmiş bir yasa olarak o, yine de istememizin sonucudur; ilk bakımdan korkuya, ikinci bakımdan ise eğilime denk düşer.... Ahlaksal denen her ilgi yalnız ve yalnız yasa ya saygıdır (Kant 1981, s. 17).

Yukarıdaki alıntıda açıkça görüleceği üzere, Kant saygı duygusunu bir ahlaki eylemin nedeni olarak değil, ahlak yasasına uymanın bilinçlilik durumu, bir eylemi yasadan dolayı yapmanın ortaya çıkardığı duygu olarak görmektedir. Buna göre, saygı duygusu ahlak eyleminin nedeni değil onun *etki*⁷ yani *sonucu*, daha kesin ifadesiyle, ahlak yasasına uymayla özünde ortaya çıkan duygudur. Bu görüş, tartışmamıza ilişkin iki önemli sonuç ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, Kant'ı erdem ahlakı bakış açısıyla okuyanların aksine, Kant hiçbir duyguyu, saygı duygusunu bile, bir ahlaki eylemin nedeni olarak görmemektedir. İkincisi, buna bağlı olarak, Kant ahlak felsefesinde ahlaki değeri belirleyen duygu değil yasaya veya kurala uymaktır. Birinci sonuç Kant ahlak felsefesinin duygulara yapıcı bir rol yüklediğini; ikinci sonuç ise Kant ahlak felsefesinin eyleyen-temelli (agent-centered) bir kuram olarak yorumlanamayacağını gösterir. Her iki sonucun erdem ahlakının temel görüşleriyle uzlaşmaz yaklaşımlar olduğu açıktır.

Kanımcı Kant ahlak felsefesinin erdem ahlakı kuramıyla, özellikle de Aristoteles'in görüşleriyle, örtüşmesini engelleyen en önemli neden kategoriktir. Çünkü, daha önce de belirttiğim gibi, hem Aristoteles hem de Kant erdemi akla uygunluk ilkesiyle açıklamalarına karşın iki felsefecinin ahlak kuramlarının temelde farklı oluşu duyguların akla uygun hale getirilmeleri işleminde ve ahlaki eylemin nedeni olarak kabul edilmelerinde farklı sonuçlar ortaya çıkmasındandır. Kantçı kuramda hiçbir erdem duygusu ahlaki bakımdan ayırıcı niteliğini koruyarak eylemin nedeni olamaz. Bir başka deyişle, bir erdem duygusunun ayırıcı duygu özelliğiyle akla uygunluğunun ölçülmesi diye birşey söz konusu değildir. Aristoteles'te erdemi belirleyen onun ayırıcı karakter ve duygu özellikleri iken Kant'ta duygunun akla uygunluğunu ölçmek olanaksızdır, çünkü Kant, akla uygunluk ilkesiyle erdemin ayırıcı özelliklerini değil, herhangi bir duyguya ilişkin bireyin sahip olduğu üst bilinçlilik durumunu temel ölçüt olarak almaktadır. Erdemin duygusu veya ayırıcı duygu özelliği ne olursa olsun bütün erdemler aynı ölçütü sağlıyorlarsa, yani maksime uygunsalar, ahlakidirler. Bu nedenle Kantçı kuramda erdem duygularını bir eylemin nedeni olarak göstermek olanaksızdır, ancak bunları eylemin ahlaki nedenleri arasında göstermek olanaksızdır. Örneğin, Aristoteles'e göre ahlaki ayırıcı özelliği eli açıklıkla cimrilik arasında orta yol olan cömertlik erdemi söz konusu erdem ve duygu özelliğiyle Kantçı kuramda bir ahlaki eylemde nedensel bir etki göstermiş olsa da hiçbir zaman *ahlaki eylemin ahlaki nedeni* olamaz. Kant'ı erdem ahlakı bakış açısıyla okuyanlar bir ahlaki eylemin nedeni ile bir ahlaki eylemin *ahlaki* nedeni arasındaki ayrımı görmezlikten gelmekte veya birbirine karıştırmaktadırlar.

VI. Sonuç

Yukarıdaki temellendirmelerim eğer doğruysa, erdem ahlakının Kantçı kuramla uzlaştırılmasını engelleyen önemli normatif ve mantıksal nedenler bulunmaktadır.

Peki, bu durum erdem ahlakının geleneksel kuramlara alternatif özgün bir kuram sayılması için yeterli midir? Bu sorunun yanıtı erdemlerin ahlaki kural ve normlarla ilişkisinde erdem ahlakının kendine özgü açıklama kuramı geliştirmesine bağlıdır. Bildiğim kadarıyla böyle bir girişim henüz başarılmış değildir.⁸

Erdem ahlakının ahlaki yaşantıyı belli bir ahlak geleneği ve otoritesi üzerine kurma düşüncesi, söz konusu geleneğin ve otoritenin egemen olduğu toplum içinde yaşayıp onu aşmaya çalışan bireylerin ahlaki benliklerini zedeleme tehlikesi söz konusudur. Kant ve Rawls gibi deontolojik ahlak ve siyaset kuramlarının 'hakkın iyiye öncelliğini' savunmalarındaki temel neden bireysel hakları genel toplumsal iyiliğe karşı korumaktır. Kuşkusuz erdem ahlakı aşiret ahlakı değildir, ancak aşiret ahlakı modeline en yakın ahlak kuramı da erdem ahlakıymış gibi gözükmektedir. Erdem ahlakının felsefi ve epistemik temelini oluşturan toplulukçuluk (communitarianism), bireysel aklın veya düşüncenin toplumsal aklı veya düşüncüyü nasıl aşabileceğini açıklamak durumundadır. Erdem ahlakının bireyin demokratik haklarının korunmasında bir engel olmadığı aydınlatılması ve düşünsel gelişimi açıklayabilme başarısı bu iki alandaki başarısına-bireysel hakları koruma başarısı ve bireysel aklın toplumsal aklı nasıl aşabildiğini açıklama başarısına-bağlı olduğunu düşünüyorum.⁹

NOTLAR

¹ Kant'ı erdem ahlakı bakış açısıyla okumaya çalışan yorumcular arasında Nancy Sherman (1997), Robert B. Louden (1992, 1997), Barbara Herman (1993), Onera O'Neil (1989) Christine Korsgard (1996) sayılabilir. Bunlar felsefeciler arasında Kant'ın ahlak felsefesiyle Aristoteles'in erdem anlayışının örtüşebileceği iddiasını açık ve net bir biçimde ileri sürenlerin başında Louden gelmektedir.

² Bazı yorumcular, bu görüşünden dolayı MacIntyre'ı tutucu bir sosyal sistem savunmakla eleştirmişlerdir. Ancak, MacIntyre'ın bu görüşü bireylerin var-olan toplumsal pratik içinde yapılan ahlaki yargıları eleştirmeyecekleri anlamına gelmez. Daha fazla bilgi için bakınız, *Liberals and Communitarians*, S. Mulhall ve A. Swift, Blackwell, Oxford, 1996, s. 84.

³ Bu konuda Kant, *Education* kitabında şöyle diyor: "Bir çok yazar, örneğin Crugott, ahlakın kendimize karşı ödevleri içerdiği bölümünü ya görmezlikten gelmişlerdir ya da yanlış açıklamışlardır." I. Kant, *Education*, The University of Chicago Press, 1991, s. 103.

⁴ Gilligan'ın kuramına ilişkin yöntemsel ve felsefi tartışmalar konusunda daha fazla bilgi için şu kaynaklara bakınız: *Women and Moral Development*, editörler, Eva F. Kittay ve Diana T. Meyers, Rowman & Littlefield Publishers, 1987; *Caring Voices and Women's Moral Frames*, (*Moral Development: A Compendium*, editör: Pill Puka, Gerland Publishing Company, Newyork, cilt 6, 1994); *Reaching Out*, (*Moral Development: A Compendium*, editör: Pill Puka, Gerland Publishing Company, New York cilt 7, 1994).

⁵ Bu konudaki görüşleri Nancy Sherman'ın *Making Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, adlı kitabından özetleyerek aktarıyorum, ss. 28-33. Daha geniş bilgi için adı geçen çalışmaya bakınız.

⁶ Burada Babür'un "etkilenim, olanak ve huy" olarak çevirdiği kavramlar Aristoteles'in çoğu İngilizce çevirilerinde sırasıyla "passions, faculties, states of character" sözcükleriyle bazen de "feelings, capacities, states (dispositions veya inclinations)" sözcükleriyle karşılanmaktadır. Türkçe'de bu kavramlara karşılık olarak çoğunlukla "duygu, kapasite ve eğilim" kelimeleri kullanılmaktadır. Burada bi-

zım için hangi sözcüklerin seçilmesi gerektiğinden ziyade Aristoteles'in bu kavramlardan ne anladığı daha önemli olduğu için yine Babür'ün çevirisinden Aristoteles'in kendi açıklamasını aktarmakta yarar var. "Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere 'etkilenim' diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara 'olanak' adını veriyorum. 'Huylar' diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyoruz" (Aristoteles 1997, s. 29-30).

⁷ "Etki" kelimesinin Türkçe'deki farklı kullanımları bazı yanlış anlamalara yol açabilir. Örneğin, "etki-tepki" sözcük ikileminde etki sözcüğü *neden olan, harekete geçiren* anlamında kullanılırken; "Bu olayın etkileri yakında ortaya çıkacaktır" cümlesinde ise etki sözcüğüyle söz konusu olayın sonuçları belirtilmek istenmektedir. Yukarıdaki alıntıda Kant, etki kavramını ifade etmeye çalıştığım ikinci anlamda, yani *sonuç* anlamında kullanmaktadır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin İngilizce çevirisinde 'etki' kavramının karşılığı olarak "effect" sözcüğü kullanılmaktadır. Bakınız, I., Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev., L. White Beck, Macmillan Publishing Company, New York, 1990, s. 17-8. Burada amacım Kuçuradi'nin "etki" sözcüğünü kullanmasının yanlış bir seçim olduğunu ifade etmek değil, bu sözcüğün Türkçe'de bazen karşıt anlamlara gelebilecek kullanımlarının olduğu konusunda okuyucuyu uyarmak ve olası yanlış okumayı önlemektir.

⁸ Aristoteles'in erdem ahlakı da bu konuda yeterli ışık tutmamaktadır.

⁹ Katkı ve eleştirileri için Ahmet İnam'a ve Aslı Yazıcı'ya teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

- Anscombe, E. 1998. "Modern Moral Philosophy," *Virtue Ethics* içinde, der. R. Crips ve M. Slote, Oxford University Press, Oxford, s. 26-44.
- Aristoteles, 1997. *Nikomakhos'a Etik*, çeviren: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Frankena, William, 1998. "A Critique of Virtue-Based Ethics," *Moral Philosophy: A Reader* içinde, der. Louis P. Pojman, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Gilligan, Carol. 1977. "In a different Voice: Women'n Conceptions of Self and of Morality", *Harvard Educational Review*, 47, 4, s. 481-517.
- 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Herman, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, MA.
- Kant, I. 1990. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev. L. White Beck, Macmillan Publishing Company, New York.
- 1981. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviri, İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- 1991. *Education*, çeviri, Annette Churton, The University of Michigan Press, ABD.
- 1991b. *The Metaphysics of Morals*, çeviri, Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kittay, Eva F.ve Meyers, Diana T. 1987. (der.), *Women and Moral Development*, Rowman & Littlefield Publishers, ABD.
- Korsgaard, Christine. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Louden, R. B. 1992. *Morality and Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- 1997. "Kant's Virtue Ethics" *Virtue Ethics: A Critical Reader* içinde, Daniel Statman, Georgetown University Press, Washington, s. 287-299.
- MacIntyre, A. 1984. *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- Morgan, K. P., 1987. (der.). "Women and Moral Madness," *Science, Morality and Feminist Theory* içinde, M. Hanen ve K. Nielsen, The University of Calgary Press, Calgary, s. 201-226.
- Mulhall, S. ve Swift, A. 1996. *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford.
- O'Neill, Onora. 1989. *Construction of Reason: Exploration of Kant's Practical Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Puka, Pill. 1994. (der.), *Caring Voices and Women's Moral Frames, (Moral Development: A Compendium*, Gerland Publishing Company, Newyork, cilt 6).

- 1994. (der.), *Reaching Out, (Moral Development: A Compendium*, Gerland Publishing Company, Newyork cilt 7).
- Putman, Daniel. 1991. "Relational Ethics and Virtue Theory," *Metaphilosophy*, 22, s. 231-238.
- Sherman, Nancy. 1997. *Making Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sloŕe, Michael. 1992. *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, Oxford.
- Stocker, Michael. 1998. "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories," *Virtue Ethics*, der. R. Crisp ve M. Sloŕe, Oxford University Press, Oxford, s. 66-78.
- Watson, Gary. 1997. "On the Primacy of Character," *Virtue Ethics: Critical A Reader* içinde, der. Daniel Statman, Georgetown University Press, Washington, s. 56-87.