

Ahlaki Gerçekçiliğin Ontolojik Statüsü: Derek Parfit Perspektifi *The Ontological Status of Moral Realism: The Perspective of Derek Parfit*

Ayşe KASIMOĞLU ŞİRİN¹

Süreç/History

Geliş/Submitted: 24/11/2025
Kabul/Accepted: 06/02/2026
Yayın/Published:25/03/2026

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Çıkar Çatışması / Competing Interests

Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder. / The author(s) declares that have no competing interests.

Telif Hakkı/Copyright

Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the [Creative Commons Attribution \(CC BY-NC 4.0\) license](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).



Öz

Ahlak felsefesi eylemlerimizin doğruluğu ve yanlışlığı hakkındaki söylemlerle ilgilenmekteyken, metafizik temel varlık ve gerçeklik sorularıyla meşgul olmaktadır. Bu iki alanın ayrımı, filozoflar arasında sınırların tartışılmasına zemin oluşturmuştur. Metaetik tartışmalarda ise merkezi bir role sahip olan ahlaki gerçekçilik/ahlaki realizm, çeşitli versiyonlarla ele alınmakla birlikte, ahlaki doğruların nesnel bir değere sahip olup olmadığı sorusuna odaklanır. Ahlaki gerçekçiliği benimseyenler/ahlaki realistler, ahlaki yarguların rasyonel olarak ulaşılabilir gerçeklikte olduğuna inanırlar. Bu makalede, ahlaki gerçekçiliğin ontolojik temelleri, İngiliz ahlak filozofu *Derek Parfit*'in (1942-2017) ahlakın ontolojik statüsüne dair bakış açısı üzerinden incelenmektedir. Ahlaki gerçekçilik, ahlaki olguların nesnel bir varlığa sahip olduğunu ileri sürerken, bu olguların doğasının ne olduğu ya da dünyanın yapısına nasıl uyum sağladığı soruları metaetik tarafından tartışılmaya devam etmektedir. Makalede, Parfit'in "*Metafiziksel Olmayan Non-Naturalist Bilişselcilik*" (*Non-Metaphysical Non-Naturalist Cognitivism*) teorisi, mantıksal ve matematiksel doğrularla ilişkilendirdiği analogilerle ele alınmaktadır. Parfit, ahlaki doğruların kültürel ve bireysel bakış açılarından bağımsız, indirgenemez normatif hakikatler olduğunu savunmakta, non-naturalist yaklaşımı ise ahlaki olguların doğal ve sosyal bilimlere indirgenemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıca bu normatif gerçeklerin ontolojik yük taşımadığını ve Platonik manada uzay-zaman haricinde ayrı bir varlık bulmadığını ileri sürerek klasik non-naturalizmden ayrılır. Makalenin amacı Parfit'in temel argümanlarını, itirazlarını ve teorisine yöneltilen eleştirileri bir arada değerlendirerek, onun ahlaki doğrulara atfettiği ontolojik statüyü ortaya koymaktır. Bunu yaparken açıklayıcı ve karşılaştırmalı bir yöntem takip edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Felsefesi, Ahlaki Gerçekçilik, Ontolojik Statü, Derek Parfit, Bilişselcilik, Normatiflik.

Abstract

While moral philosophy deals with statements about the rightness and wrongness of our actions, metaphysics is concerned with questions of fundamental existence and reality. The distinction between these two fields has led to debates among philosophers about where the boundaries lie. Moral realism, which plays a central role in metaethical debates, focuses on the question of whether moral truths have objective value, although it is approached in various ways. Moral realists believe that moral judgments are rationally accessible realities. This article examines the ontological foundations of moral realism through the perspective of British moral philosopher *Derek Parfit* (1942-2017) on the ontological status of morality. While moral realism asserts that moral facts have an objective existence, questions about the nature of these facts or how they fit into the structure of the world continue to be debated by metaethics. The article examines Parfit's theory of "*Non-Metaphysical Non-Naturalist Cognitivism*" through analogies he draws with logical and mathematical truths. Parfit argues that moral truths are irreducible normative truths independent of cultural and individual perspectives, while the non-naturalist approach states that moral phenomena cannot be reduced to natural and social sciences. Furthermore, it distinguishes itself from classical non-naturalism by arguing that these normative truths do not carry ontological weight and do not constitute a separate entity outside of space-time in the Platonic sense. The aim of this article is to evaluate Parfit's fundamental arguments, objections, and criticisms directed at his theory together, thereby revealing the ontological status he attributes to moral truths. In doing so, an explanatory and comparative method will be followed.

Keywords: Ethics, Moral Realism, Ontological Status, Derek Parfit, Cognitivism, Normativity.

Atf için (to cite): Kasımoğlu Şirin, A. (2026). Ahlaki gerçekçiliğin ontolojik statüsü: Derek Parfit Perspektifi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28(1), 268-282. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.1829411>

¹Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye. aysegulsirin@gmail.com

Giriş

Ahlaki gerçekçilik birçok versiyonu olan metaetik bir bakış açısidir. Bu çeşitlilik ahlaki olguların tam olarak ne olduğu ve nasıl var olduğu sorusu etrafında dile getirilir. Ahlaki gerçekçilik, ahlaki yükümlülüklerin ve ahlaki değerlerin nesnel bir temel içerdiğini ileri sürdüğü gibi, ahlaki yargı ve önermelerin gerçeklik açısından doğruluk değeri taşıdığını iddia eder. Aynı zamanda ahlaki yargıların sadece kişisel tercihlere, toplumsal sözleşmelere ya da kültürel normlara indirgenemeyeceğini; bilakis gerçeklik açısından bağımsız bir ontolojik statü taşıdıklarını savunur. Ontolojik statü, ahlaki gerçekçiliğin temel taşı olduğu için gerçekçilik iddiası güçlü bir ontolojik açıklamayı gerektirir. Bu makalede ahlaki gerçekçiliğin *non-naturalist* versiyonunu ontolojik statü açısından değerlendiren 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarında etkili olmuş çağdaş filozoflardan Derek Parfit'in görüşleri incelenecektir.

Parfit, *On What Matters (Önemli Olan Şeyler Üzerine I-II-III)* isimli, hacimli ve kapsamlı eserinde ahlaki gerçekçiliğin ontolojik temellerini ele alarak okuyucuyu yeniden düşünmeye çağırır. Parfit'in *non-naturalist* savunusunun aksine, ahlaki gerçekçiliğin *naturalist* versiyonuna göre; inanılması gereken tek gerçek, bilimin sonuçları tarafından onaylanan ya da onlarla uyumlu olanlardır. Varsayımsal bir gerçeğin varlığı bilim tarafından kanıtlanmıyorsa, *naturalizm* için böyle bir gerçeklik yok hükmündedir. *Naturalizm* bu ifade ile ahlaki gerçekçiliğin *non-naturalist* versiyonuna karşı güçlü bir argüman oluşturur (Sayre-McCord, 2023). Ancak ahlaki gerçekçiliğin *non-naturalist* bakış açısına göre; ahlaki gerçekler doğal olgulara indirgenemez ve bir tür rasyonel sezgi yoluyla bilinebilir. Bu görüşün örnekliğini başta G. E. Moore (1873-1958) olmak üzere Derek Parfit de ortaya koymaktadır.

Ahlak hakkında yapılan felsefi bir inceleme olan metaetik, bizim gündelik sorularımıza; örneğin; amaçlar araçları haklı kılar mı? Daha büyük bir iyilik için küçük bir yalan söylemek doğru olur mu? gibi cevap aramaktan ziyade, ilk önce ahlak kavramının kendisini anlamamız gerektiğini iddia eder. “İyi-kötü-doğru gibi ahlaki kavramlarla kastedilmek istenen nedir? Bu kelimelerin nesnel bir karşılığı mevcut mu ya da sadece yapay yaratımlar mıdır?” (DeLapp, 2013, s. 1) gibi sorulara verilen cevaplar bizim ahlaki pozisyonumuzu belirlemektedir. Bizler genellikle bazı eylemlerin, uygulamaların ve kurumların gerçekten iyi-kötü, doğru-yanlış, adil yahut adaletsiz olduğunu ve bunları çoğu zaman bildiğimizi düşünmekteyiz. Nezaketin iyiliğinden, dürüstlüğün değerinden, cinayetin yanlışlığından ve hatta köleliğin adaletsizlik olduğundan çok az kimse şüphe eder. Çünkü bu tür örnekler kolaylıkla bilebileceğimiz apaçık gerçekler gibi görünmektedir. Fakat tüm bu yaygın inançları savunmak bir o kadar da zordur (Sayre-McCord, 1988, s. ix). İşte bu noktada ahlaki gerçekçiliği tartışılabilmesi için onun varlığının ispatının yine onun ontolojik statüsünün kabulünü gerektirdiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu yüzden ontolojik statü meselesi önem kazanmakta, ahlaki olguların ve önermelerin nesnel bir hakikate sahip olduklarını iddia ederken bize temel sağlamaktadır. Parfit'in ahlaki gerçekçilik görüşü hakkındaki bakış açısının metaetik tartışmalarda ilgi çekici bir noktada olduğunu düşünmekteyiz. Ancak literatür açısından incelediğimizde ülkemizde Parfit hakkında yapılan çalışmaların azlığı ve bu çalışmaların daha ziyade Parfit'in “*kişisel kimlik*” hakkındaki görüşleri üzerine olması, makalemizin özgün bir değer taşımasını ve alana mütevazı bir katkı sunmasını mümkün kılmaktadır. Makalede yöntem olarak Parfit'in temel metinleri üzerinden konu anlaşılmasına çalışılacak ve aynı zamanda ikincil literatürden ilişkili eserlere de yer verilecektir.

1. Ahlaki Gerçekçiliğin Genel Çerçevesi

Ahlaki gerçekçilik doğası gereği nesnel ahlaki olguların varlığını kabul etmeyi bir zorunluluk sayar. Bu bağlamda farklı türlerde ahlaki gerçekçilik versiyonları öne sürülmüştür. Örneğin; *Naturalist*, *Non-Naturalist* ve *Doğüstücü Ahlaki Gerçekçilik*. Ahlaki olguların nasıl var olduğu ve ne olduğuna dair sorular, ahlaki gerçekçiliğin çeşitli versiyonlara sahip olmasının nedeni olarak görülebilir. Bizi burada ilgilendiren ahlaki gerçekçilik çeşidi, Parfit'in de savunduğu üzere *non-naturalist ahlaki gerçekçiliktir*. Bununla beraber *naturalist ahlaki gerçekçiliğe* de gereken bağlamlarda değinilecektir. Ahlaki gerçekçiliği konumlandırırken yapılması elzem olan şeylerden biri; onu, karşıt görüşü ile yani *ahlaki anti-gerçekçilikle/anti-realizmle* birlikte ele almaktır. Bu değerlendirme bize ahlaki gerçekçilik tartışmalarının yapılandırılmasında yardımcı olacaktır. O halde ahlaki gerçekçilik tanımlamalarını yakından inceleyebiliriz.

Ahlaki gerçekçilik bir teoridir ve bu nedenle sadece iddiaların bir araya getirilmesi değil, konuyu anlamaya yardımcı olmak için bir dizi iddiayı işlevsel hale getirme girişimi olmakla beraber (Bengson, Cuneo, Shafer-Landau, 2024, s. 45) hangi eylemlerin doğru ya da yanlış olduğunu, hangi eylemlerin iyi

yahut kötü olduğunu ortaya koyan somut gerçeklerin varlığını savunan görüştür. Ahlaki olgular diğer olgu türlerinden farklı özel olgu türleridir. Ahlaki gerçekçiler, tüm bu olguların, kendileri hakkındaki düşünce ve inançlarımızdan bağımsız olduğunu iddia ederler. Belirli ahlaki olguların var olduğuna inanan gerçekçiler *bilişselcilik (cognitivism)* eğilimindedir. Onlar, bir olguyla ilgili uygun tutum tarzını, arzudan daha ziyade inanç olarak ele alırlar. Bu görüşün karşısında yer alan ve ahlaki realistlere yönelik güçlü eleştiriler yapan *gayri-bilişselcilik (non-cognitivism)*; ahlaki tutumların arzulardan müteşekkil olduğunu ve bu sebeple bu tutumların nesneliği olabilecek hiçbir olgunun var olmadığını iddia eder. Parfit'in de temsilcisi olduğu İngiliz ahlaki gerçekçiliğinin naturalist olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü onlara göre ahlaki olgular doğal olgu olmadıkları gibi, doğal olgulardan oluşan doğal düzenlemeler de değildir. Ayrıca bir ahlaki yargının motive edici gücü kendinde barındırdığını ve eyleme etki özelliğini mevcut durumdaki bir arzudan almadığını öne sürerler (Dancy, 2025). Dolayısıyla ahlaki gerçekçiler; ahlaki yargıların kimi zaman doğruluk değeri taşıyan inançlar olduğunu, ahlaki ilkeler ve olguların ise kişilerin bakış açılarından bağımsız bir şekilde var olduğunu savunurlar.

Ahlaki gerçekçiliği, genel bir metafizik gerçekçilik görüşünün özel bir durumu olarak niteleyen Cornell realistlerinden David O. Brink (1958-), onu nesnel olamayan yahut anti-realist olarak gördüğü metaetik görüşlerle karşılaştırır (Brink, 1989, s. 13). Brink'e göre ahlaki gerçekçilik şu şekilde tanımlanır: "Ahlaki olgular veya hakikatler vardır ve bu olgular veya hakikatler, kendilerine dair kanıtlardan bağımsızdır" (Brink, 1989, s.16). Bu tanıma göre Brink, hakikatlerin ve ahlaki olguların varlığının insan düşüncesinden bağımsız olduğunu iddia etmektedir. Bu zihinden bağımsız durum, bize ahlaki olguların nesnel bir hakikati olduğunu imler. Aynı zamanda nesnelcilik/objektivizm görüşünün ahlaki gerçekçilik ile olan yakın bağını da belirtmeliyiz. Bu durum bazen onu gerçekçilikten ayırmakta güçlüklerle sebep olur. Bununla birlikte gerçekçilik; "farklılık-metafizik-epistemolojik tezlerini" bir araya getirerek, metafizik tezin ahlaki olguların *nesnelliliğini* savunduğu iddia eder (Dancy, 2025).

Ahlaki gerçekçiliği destekleyen temel argümanlardan biri, ahlakın fenomenolojik doğasıdır. Ahlaki yaşamımızda, etiğin nesnel olduğuna dair köklü inancımızı yansıtan belirli deneyimsel özellikler bulunur. Örneğin; ahlaki yargılarımızı bildirimsel bir dille ifade ettiğimiz için ahlaki tartışmaların bir anlamı olduğuna, insanların bu konuda yanılabilirliğine veya görüşlerini düzeltebileceğine inanırız. Dahası, ahlaki gerekliliklerin bize dışarıdan dayatılan ve bizden bağımsız olan kısıtlamalar olduğunu hissederiz. Tüm bu fenomenolojik unsurlar, sağduyu ahlakının bilişselci ve gerçekçi karakterini teyit etmektedir (Brink, 1989, s. 23). Sağduyuya dayalı ahlaki düşünce, ahlaki olgular gerçekten varmış gibi hareket ettiği ölçüde ahlaki gerçekçiliği destekler (Brink, 1989, s. 28). Ahlaki gerçekçiler kendi pozisyonlarını temellendirmek için üç temel iddia ileri sürerler; bu iddiaların ortak noktası, başlangıçtaki sezgilerimize ve deneyimlerimize güvenmemiz gerektiğini savunmalarıdır. Gerçekçiler, bunun aksini savunan gayri-bilişselci argümanlara rağmen, ahlaki alanda "şeylerin görüldüğü gibi olduğunu" kabul etme eğilimindedirler. "Fenomenolojiye başvurma" olarak nitelenen bu yöntem, doğrudan ahlaki deneyimimizin gerçeklerini yansıtır. Gerçekçilerin sunduğu bu üç iddia şöyledir: İlk olarak; ahlaki düşünce, doğa bilimlerinden ve diğer araştırma alanlarından ayrı, kendine has (*sui generis*) bir konuya sahiptir. İkinci olarak; ahlaki yargı, bizim o konudaki öznel inançlarımızdan bağımsız bir gerçeği saptama girişimidir; zira bir şeyin "gerçek" olması ile o şeye dair "düşüncemiz" birbirinden ayrı olgulardır. Üçüncü olarak; ahlaki yargı, yargıda bulunan kişiye her zaman yanılabilir ve riskli bir süreç olarak görünür. Örneğin, zor bir ahlaki seçimle yüzleştığımızde, "ince bir buz üzerinde yürüdüğümüz" hissine kapılırız; yani en iyi niyetimizle bile ulaştığımız sonucun hatalı olabileceğini biliriz. Belirtmek gerekir ki, bu üç iddiadan özellikle ikincisi ve üçüncüsü, deneyimsel doğaları gereği tam anlamıyla "fenomenolojik" olarak nitelendirilebilir (Dancy, 2025).

Geoffrey Sayre-McCord (1956-)'un ahlaki gerçekçiliği ele alışına göre, ahlaki gerçekçilik iki tezi benimser: "(1) söz konusu iddialar, kelimenin tam anlamıyla yorumlandığında, kelimenin tam anlamıyla doğru veya yanlıştır (*bilişselcilik*) ve (2) bazıları kelimenin tam anlamıyla doğrudur." Aynı zamanda, sözü edilen iddiaların *gayri-bilişsel* bir analizini kabul etmek ya da tartışmalı sınıfın iddialarının doğruluk değeri taşıdıkları halde, hiçbirinin doğru olmadığını savunmak *anti-realist* olmanın iki koşuludur (Sayre-McCord, 1988, s.5).² Ahlaki gerçekçiliği, keşfedebileceğimiz ahlaki gerçeklerin var olduğu yönünde değerlendiren Sayre-McCord, ahlaki realistlerle muhalifleri arasındaki tartışmanın, ahlaki düşünmenin gayesinin ahlaki gerçekleri keşfetmek olup olmadığı görüşü etrafında döndüğünü

²Ayrıca belirtmeliyiz ki; inşacılık (*constructivism*) ve sözleşmecilik (*contractarianism*) anti-realist olmasına rağmen bilişselcilerdir.

iddia eder. Bununla birlikte anti-realistler, ahlaki gerçeklerin ahlaki araştırmalar için ulaşılamaz olduğunu farklı gerekçelerle savunurlar (Sayre-McCord, 1988, s. ix).

Ahlaki gerçekçiliğin muhalifleri olan anti-realistler iki ana akım olarak ele alınır. Bunlardan ilki “gayri-bilişselciler” (Brink, 1989, s. 164)³ (*non-cognitivists*) olarak adlandırılırken, ikincisi ise “hata teorisyenleri” (*error theorists*) olarak anılır. Bu ilk grubun iddiası, ahlaki iddiaların bilişsel açıdan boş olmaları sebebiyle ahlaki gerçekleri asla yansıtamayacakları yönündedir. Dolayısıyla, şayet ahlaki düşünmenin gayesi böylesi gerçekleri keşfetmekse, bu durumda ahlaki düşünme anlamsız olmaktadır (Sayre-McCord, 1988, s. ix-x). Hata teorisini argümanlaştıran ve metaetik tartışmalarda savunan John L. Mackie (1917-1981)’ye göre;

Nesnellik iddiası, dilimize ve düşüncemize ne kadar yerleşmiş olursa olsun, kendi kendini doğrulayan bir iddia değildir. Sorgulanabilir ve sorgulanmalıdır. Ancak nesnel değerlerin reddi, analitik bir yaklaşımın sonucu olarak değil, bir “hata teorisi” (*error theory*) olarak öne sürülmelidir; çoğu insan ahlaki yargılarda bulunurken, diğer şeylerin yanı sıra, nesnel olarak buyurucu bir şeye işaret ettiğini dolaylı olarak iddia etse de, bu iddiaların hepsi yanlıştır. “Ahlaki şüphecilik” adını uygun kılan da budur. Ancak bu bir hata teorisi olduğundan, düşüncelerimize yerleşmiş ve dilin bazı kullanım biçimlerine yerleşmiş varsayımlara aykırı olduğundan, bazen sağduyu olarak adlandırılan şeyle çeliştiğinden, çok sağlam bir desteğe ihtiyacı vardır. Hafife alıp sonra da sessizce geçiştirebileceğimiz bir şey değildir. Bu görüşü benimseyeceksek, açıkça savunmalıyız. Geleneksel biçimde, görelilik argümanı ve tuhaflık argümanı olarak adlandıracağım iki ana türde argümanla desteklenmiştir (Mackie, 1977, s. 24-25).

Özellikle burada non-naturalist ahlaki gerçekçiliğe yöneltilen gayri-bilişselci itirazlardan hem metafizik hem de epistemolojik yönden güçlü olan, aynı zamanda Mackie’nin hata teorisini de destekleyen “Tuhaflık Argümanı” (*Queerness Argument*)’nı ele almak yerinde olacaktır. Mackie, ahlaki gerçekçilerin, kategorik nedenler sunarak, bu nedenleri takdir edenlere motivasyon sağlama gücüne sahip kendine özgü (*sui generis*) varlıklara taahhütte bulunmakla tuhaf bir ontolojiye sahip olduklarını ileri sürer. Mackie’ye göre:

“Tuhaflık Argümanı”nın iki kısmı vardır: Biri metafizik, diğeri epistemolojik. Eğer nesnel değerler var olsaydı, bunlar evrendeki her şeyden tümüyle farklı, çok tuhaf türden varlıklar, nitelikler yahut ilişkiler olurdu. Buna karşın, eğer bunların farkında olsaydık, bu, her şeyi bilmenin sıradan yollarından tamamen farklı, özel bir ahlaki algı ya da sezgi yetisi aracılığıyla olurdu. Bu noktalar, Moore’un doğal olmayan niteliklerden bahsederken ve sezgiciler tarafından “ahlaki sezgi yetisi” hakkındaki konuşmalarında fark edilmişti. Sezgicilik uzun zamandır gözden düşmüş durumda ve mantıksızlıklarını belirtmek gerçekten de kolay. Sık sık vurgulanmayan, ancak daha önemli olan şey, sezgiciliğin temel tezinin, değerlere ilişkin her nesnelci görüşün sonunda bağlı kaldığı bir tez olduğudur: Sezgicilik, yalnızca diğer nesnelcilik biçimlerinin neyle sonuçlandığını tatsız bir şekilde açıklar (Mackie, 1977, s. 26-27).

Bir disiplinin kurallarının fiziksel terimlerle ifade edilmemesinin ya da fiziksel özelliklere ve ilişkilere doğrudan indirgenememesinin, kendi başına, fiziksel olmayan şeylerin ontolojik güvenilirliğinin geçersiz kılınması için yeterli olmadığını vurgulayan Russ Shafer-Landau (1963-), ahlaki gerçekçiliğin makul olup olmadığına dair yaygın şüpheleri destekleyen metafizik endişelerden en önemli olanının Mackie’ye ait tuhaflık argümanı olduğunu belirtir. Bu argüman adını, Mackie’nin gerçekçi görüşü eleştirdiği sırada bu görüşe taktığı sıfattan alır. Ona göre; “gerçekçiler kendine özgü bir varlığın varlığına bağlı olduklarını savunurlar. Bu varlık, herkese eylem için kategorik bir neden ve bu eylemi doğru bir şekilde takdir eden herkese bu eylemi gerçekteştirmek ve motivasyon sağlamak adına gerekli güce sahip bir gerçek veya özelliktir (Shafer-Landau, 2003, s. 82).

Mackie, nesnel değerlerin olmadığını öne sürerek, etiğin keşfedilmekten ziyade icat edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. O, gerçekçiliğin ahlaki yargıların içsel motivasyon gücüne bağlı olması durumunda, gerçekçiliğin şüpheli bir biçimde “tuhaf” ya da benzersiz olacağını savunmuştur. Çünkü ona göre yargılayan bireyin yargıya dayanarak eyleme geçmesi durumunda varsayımsal bir arzusu bulunmadığı sürece, hiçbir yargı kategorisi kendi içsel motivasyon gücünü içinde barındırmaz. Mesela; “bu akşam spor salonuna gitmem gerektiğini içtenlikle yargılayabilirim, ancak tamamen gizemli olmayan ve şaşırtıcı olmayan psikolojik nedenlerle bunu yapmayabilirim.” Bu durumda ahlaki

³Gayri-bilişselciler, non-naturalizmi (doğal olmayancılık) saçma yahut gizemli olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler. Peki bu reddediş yerinde ve haklı mıdır? Non-naturalizm absürt olmalıdır, çünkü *sui generis* (yani ontolojik olarak bağımsız) olgular ve özellikler gizemli olmalıdır. Non-naturalizm, ahlaki olguları ve özellikleri doğal olgular ve özelliklere mukayese ile tuhaf hale getirmektedir.

yargıların bireyleri gizemli bir şekilde motive etmesini zorunlu saymak, ahlakı, başka yargı alanlarından tümüyle farklı bir düzleme taşımak gibi olur ki bu da şüpheli ve tutarsız soruların sorulmasına neden olur (DeLapp, 2013, s. 94). Şayet Mackie haklıysa ve de motivasyonel içselcilik şüpheli bir şekilde tuhafsa, bu durumda bir ahlakçı için yapılması gereken en kolay hamle, en başından beri motivasyonel içselciliğe olan bağlılıktan vazgeçmektir. Kevin DeLapp'ın bakış açısıyla motivasyonel dışsallık, bilişselciliği ve motivasyonu uzlaştırma noktasında daha anlaşılır ve basit bir yol imkânı sunar. Eğer ahlaki yargılar inanç benzeri ise bilişsel olarak edinilebilirler ve kişiyi harekete geçmek için zorlamazlar. Farklı bir ifadeyle belirtmek gerekirse, gerçekçiliğe ilgi duymakta olan kişiler, aynı şekilde motivasyonel dışsallığa da ilgi duymalıdır (DeLapp, 2013, s. 94-95). Son tahlilde Mackie, ahlaki gerçekçilerin ahlaki gerekliliklerin, kişilerin arzuları yahut eğilimleri her ne olursa olsun herkes için geçerli olduğunu düşündüklerini varsaymaktadır. Ona göre gerçekçiler, ahlaki yükümlülüklerin eylem için nedenler sağlaması gerektiğine inanırlar. Ancak Mackie, kişinin eylem nedenlerinin arzularına bağlı olduğunu düşündüğü için ahlaki gerçekçiliği reddetmektedir (Brink, 1989, s. 51).

Ahlaki gerçekçiliğin ve savunucularının pozisyonlarını farklı yorumlarla ele almaya devam edersek, ahlaki realistlerin, insanların doğru ve yanlış hakkında yargılarda bulunurken temsil ettikleri ahlaki bir gerçeklik fikrinin varlığını benimsediklerini dile getirebiliriz. Aralarındaki anlaşmazlıklar ise bu gerçekliğin doğası hakkındadır (Shafer-Landau, 2003, s. 13). Shafer-Landau, ahlaki gerçekçilik pozisyonunu, ahlaki gerçekçiliğin tutumdan bağımsızlığının (*stance-independence*) onaylanmasına atıfla tanımlar. Shafer-Landau'ya göre realistler; "ahlaki gerçekleri tayin eden ahlaki standartların, belli bir gerçek ya da varsayımsal bakış açısı tarafından onaylanmalarıyla doğru olmadıkları manasında, herhangi bir bakış açısından bağımsız bir şekilde elde edilen ahlaki gerçeklerin var olduğuna inanırlar. Kişinin varsayılan bir ahlaki standarda karşı belirli bir tutum sergilemesi, bu standardı doğru kılan şey değildir (Shafer-Landau, 2003, s. 15)." Aynı bakış açısına sahip DeLapp'a göre de; "ahlaki gerçekçiler, ahlaki inançlarımız, fiillerimiz ve kavramlarımızla alakalı bir şeyin bir anlamda "gerçek" olduğuna, ahlakın asıl yönünün "bize bağlı olmadığına" yahut bizden "bağımsız" olduğuna inanırlar. Ahlaki gerçekçiler, dünyada "ahlaki gerçekler" olduğuna ve bir kişinin, tüm bir kültürün ahlaki mevzularda "yanılabileceğine" inanırlar" (DeLapp, 2013, s. 1). Ahlaki gerçekçilik tanımında metafizik ve epistemolojik taahhütlerin esnekliğiyle alakalı bir tanımlamayı esas alan DeLapp şu ifadeleri kullanır:

Ahlaki gerçekçilik ahlaki değerlerin, kanıt ve inançların bu değerleri belirlememesi veya oluşturmaması, ancak bunları yeterli ve güvenilir bir şekilde ölçmesi veya yansıtması durumunda, herhangi bir kişinin ve herkesin (idealize edilmiş failer dahil) inançlarından nedensel ve kanıtsal olarak (kavramsal olarak değil) bağımsız bir şekilde var olduğu görüşü. Elbette, Joseph Butler'ın ünlü sözüyle, "herkes kelimeleri istediği gibi kullanmakta özgürdür." Bu tanım, gerçekçi terminolojiyi benimseyen tüm görüşleri tatmin etmeyebilir, ancak bir başlangıç noktası belirlememiz gerekir. Dahası, bu tanım, çoğu gerçekçinin savunduğu genel bağımsızlığı "sağlam" bir şekilde somutlaştırırken, metafizik ve epistemolojik taahhütlere ilişkin esnekliğini de korumaktadır (DeLapp, 2013, s. 17).

2.1. Parfit'in Normatif Nesnellik Anlayışı ve Ontolojik Yaklaşımının Temelleri

Parfit, *On What Matters I*'de ahlakın ontolojik statüsüne ilişkin ele aldığı meselelerde bilhassa normatif dil kullanımının ortaya çıkardığı metanormatif sorular ile normatif gerçeklerin doğasına odaklanmaktadır (Parfit, 2011a, s. x). Parfit'e göre normatifliğin kaynağı irade değil, neye inanmak, neyi istemek ve ne yapmak adına nedenlerimizi içeren şeyler hakkındaki indirgenemez normatif hakikatlerin varlığıdır (Parfit, 2011a, s. xxv-xxvi). Parfit'in bu görüşünü daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse:

Parfit, "*Metafiziksel Olmayan non-Naturalist Bilişselcilik*" olarak adlandırdığı ve indirgenemez normatif hakikatler hakkında sahip olduğumuz söylenen belirli sezgisel inançlara atıfta bulunan bir görüşü savunur. Bu görüş, gerçekliğin varsayılan uzamsal-zamansal olmayan bir kısmı hakkında iddialarda bulunma anlamında Platoncu değildir. Sezgilere dayanması, normatif olguların duyuşsal algıya benzeyen zihinsel bir yeti aracılığıyla kavrandığını ima ettiği anlamına da gelmez. Doğruluk veya rasyonellik gibi normatif özelliklerin varlığını, onlardan *nedensel* olarak etkilenmemizin bir sonucu olarak algılamayız. Bunun yerine, normatif hakikatleri, matematiksel veya mantıksal hakikatleri anladığımız gibi anlarız. Parfit, matematiksel ve mantıksal akıl yürütmenin, inanmak için nedenimiz olan şeyler hakkındaki normatif gerçekleri tanımayı ve bunları cevaplamayı içerdiğini savunur. Örneğin, p'nin ve eğer p ise q'nun doğruluğunun bize q'ya inanmak için kesin bir neden verdiğini kabul ederiz. Parfit, inanmak için nedenimiz olan şeyler hakkında doğrular olduğu gibi, yapmak için nedenimiz olan şeyler hakkında da doğrular olduğunu vurgular (Parfit, 2011a, s. xxv).

Parfit'in yukarıdaki pasajda dile getirdiği normatif hakikatlerin, matematiksel ya da mantıksal hakikatler gibi algılandığı yönündeki görüşü onun klasik *Metafiziksel Non-naturalist* (ontolojik olarak ağırlıklı ve gizemli Platonik varlıklar ileri süren eski *non-naturalizm* biçimi) görüşten kopuşunu gösterir. Çünkü Parfit, matematiksel ve mantıksal akıl yürütmenin, inanmamız için nedenimiz olan şeylerin içerdiği normatif gerçekleri tanımayı, hatta bunları içerdiğini savunduğundan ötürü, bu durum onun metafiziksel olmayan non-naturalist bakış açısının temelini oluşturmaktadır. Yani bu bakış açısı metafizik yük taşımayan bir gerçekliği savunmaktadır.

Parfit, normatif gerçeklerin, gerçekliğin parçalarıyla ilgili olmadığını savunduğu için bu gerçeklerin metafiziksel olmadığını iddia eder ve kendi yaklaşımının eski non-naturalist yaklaşımdan farklı olduğunu belirtir. Parfit'e göre bu gerçekler, ontolojimize hiçbir şey ilave etmeden anlayabileceğimiz ve inanabileceğimiz anlamıyla metafiziksel değildir. O, normatif gerçekler ve diğerleri için "gerçeklik" kelimesini kabul ederken, gerçeklikle ilgili bazı gerçeklerin, örneğin; mantıksal, matematiksel, modal ve normatif gerçeklerin ontolojik veya metafizik açıdan zor sorular ortaya çıkarmadığını iddia etmektedir (Parfit, 2017, s. 217-218). Çünkü bazı gerçekler, deneysel olarak keşfedilmesi mümkün olmayan anlamında *non-naturalist*, ontolojik olarak zor sorulara neden olmayan anlamında da *ontolojik olmayan* gerçeklerdir. Mesela bazı matematik teoremlerinin geçerli bir kanıtının olduğu gerçeği buna örnektir. Dolayısıyla Parfit, böyle bir kanıtın olması halinde, bunun doğal dünya hakkında deneysel olarak keşfedilmesi mümkün bir gerçek olmadığını ve bu yüzden geçerliliğin ontolojik açıdan önemli bir özellik olmadığını ifade etmektedir (Parfit, 2017, s. 182).

Parfi'e göre normatif gerçekler ontolojik çıkarımları olmayan ya da "*ontolojik olarak ağırlıklı*" (*ontologically weighty*) olmayan hakikatlerdir. İndirgenemez normatif ve bu yüzden non-naturalist, akıl içeren başka bazı gerçekler vardır. Ancak bu gerçeklerin ontolojik çıkarımları yoktur (Parfit, 2017, s. 122). Bu gerçekler, Parfit'in daha önce ifade ettiği gibi matematiksel ya da mantıksal doğruların, fiziksel dünyanın nedensel özelliklerine ait olmamasına rağmen var olduğu ve hatta tartışmalı ontolojik sorulara yol açmadığı analojisine dayanmaktadır. Parfit'in bu çıkarımını bir örnekle açıklayalım:

Suyun H₂O olduğu gerçeği, suyun su olduğu gibi sıradan bir gerçeğin dışında bir gerçek midir? . . . "Gerçekler" derken . . . elde edilen durumları mı kastediyoruz, yani burada tek bir gerçek mi var? . . . Yoksa "gerçekler" derken doğru düşünceleri mi kastediyoruz, yani suyun su olduğu bir gerçek, suyun H₂O olması başka bir gerçek mi? Eğer öyleyse, belki de sonuçta, tüm doğal gerçeklerden farklı normatif gerçeklerin var olduğunu gördük (Parfit, 2017, s. 133-134).

Parfit bu örnekte "gerçek" kavramının farklı kullanımlarını belirterek, normatif doğruların doğadaki hiyerarşisine ilişkin mühim bir ayrıma gitmektedir. "Gerçek" terimi bir açıdan dünyadaki olgusal durumları yani tıpkı suyun H₂O olmasını ifade ederken, başka bir açıdan doğru önermeleri ya da düşünceleri gösterebilir. Şayet "gerçek" kavramı ikinci anlamında yani "doğru düşünceler" bağlamında ele alınırsa, bu kullanım doğal gerçeklerden tümüyle farklı türden normatif gerçeklerin varlığının kabulünü gerektirecektir. Bu sayede Parfit, normatif doğruların metafizik ya da doğaüstü açıdan "tuhaf" varlıklar olmayacağını, fakat bununla birlikte doğal olgulara indirgenemeyen bağımsız olarak kavramsal bir pozisyona sahip olabileceğini savunur.

Ayrıca Parfit'e göre bu örnekte ileri sürüldüğü gibi indirgenemez normatif ve ontolojik olmayan gerçeklerin bir kısmı iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olanla ilgilidir. Bu normatif gerçekler ve özellikler ontolojik olmadıkları ya da başka bir deyişle ontolojik olarak ağırlık taşımadıklarından ötürü, Mackie'nin ileri sürdüğü gibi "dünyanın dokusunun bir parçası olmak için fazla tuhaf" değildirlir. Bilakis doğal dünyaya ait somut nesnelere nedensel özellikleri olmamaları nedeniyle, bu dokunun da bir parçası olamazlar (Parfit, 2017, s.134).

Parfit'in metafiziksel olmayan non-naturalist bilişselci görüşü, Mackie'nin tuhaflık argümanına karşı direnç gösterir. Ona göre normatif gerçekler, ontolojik olarak ağırlık taşımadıklarından ötürü tuhaf değildir. Parfit, Mackie'nin nesnel değerlerin olması durumunda, bu değerlerin evrendeki şeylerden tümüyle farklı ve tuhaf varlıklar olacağı yönündeki iddiasını aşmak için normatif doğruları, matematiksel ve mantıksal doğrularla karşılaştırarak nedensel olmayan yollarla bilgi edindiğimizi savunur. Parfit bu iddiasını, normatif hakikatlerin uzay-zamansal bir gerçeklik parçası hakkında iddialarda bulunma anlamında Platoncu olmadığını vurgulayarak destekler (Parfit, 2011a, s. xxv).

Normatif hakikatlerin varlığını kabul eden Parfit, indirgenemez normatif gerçekleri; "Bazı normatif kavramlar, iddialar veya gerçekler normatif olmayan terimlerle tanımlanamaz veya yeniden ifade edilemezse, bunları "indirgenemez normatif" olarak adlandırabiliriz." şeklinde açıklar. *Non-*

naturalist bilişselciler'in bakış açısına göre; bu türden normatif iddialar doğru ise, o zaman indirgenemez normatif gerçekleri ifade ederler. Fakat *analitik olmayan naturalistler* için bu türden iddialar doğal gerçekleri ifade etmektedir (Parfit, 2011b, s. 266). Parfit'in bu savunusu, ahlaki gerçeklerin nesnel statüsünün, failin öznel tutumlarından yani arzularından bağımsızlığını ortaya koyan temel ontolojik iddiasını desteklemektedir. Aynı zamanda Parfit'in indirgenemez normatif gerçekleri savunması, kendini konumlandığı "*metafiziksel olmayan non-naturalist bilişselci*" bakış açısı ile uyum içindedir. Bu bakış açısı normatif gerçeklerin doğa bilimlerine indirgenemez (*non-naturalism*) olduğunu, ancak Platonik manada uzay-zaman haricinde ayrı bir *-ahlak aleminde-* varlık bulan soyut varlıklar olmadığını (*non-metaphysical*) belirtir. Ayrıca bu durumu Parfit'in ahlaki olguların nesnelliğine vurgu yapması olarak yorumlayabiliriz. Yani Parfit ahlaki olguların metafiziksel oluşuna değil, nesnel oluşuna dikkat çekmektedir. Aynı zamanda Parfit'in ahlaki olguların nesnelliğine atfettiği bakış açısını sürdüren, rasyonalist bir ahlaki felsefesini benimseyen Thomas Nagel (1937-)’a göre de gerçekliğin nesnelliği Platonik manada soyut ve bağımsız "*ahlaki formların*" varlığı değildir. Nagel'in iddiası eylemlerimiz için "*nedenler*" olduğu ve bu nedenleri önceden sahip olduğumuz güdülerimizden türetmek yerine keşfetmemiz gerektiğidir (Nagel, 1986, s. 139).

İndirgenemez normatif hakikatlerin iradesel olmadığını ifade eden Parfit'e göre, normatif hakikatleri algılamamızın gereği olarak, birçok epistemik nedene verilen tepki iradi değildir ve aynı zamanda başka nedenler de vardır. Çünkü yaşadığımız dünya ile ilgili bilgi edinmemiz için inançlarımızın algısal deneyimlerimizden yahut sahip olduğumuz inançların epistemik nedeni olan olguların farkında oluşumuzdan kaynaklanması gerekmektedir. Tüm inançların özgürce seçilebildiği durumda öne sürülen nedensellik güvenilir olamaz. Bu yüzden matematiksel ya da mantıksal gerçekler gibi zorunluluk içeren gerçeklerle ilgili bilgi edinmek için bir takım epistemik nedenlere; rasyonel fakat iradi olmayacak şekilde, neyin doğru olması gerektiğini ve de neyin neyden kaynaklandığını kavrayarak cevap vermemiz gerekmektedir (Parfit, 2011a, s. 49). Bu durum ise rasyonel akıl yürütmenin, inanmamız için nedenimiz olan şeyler hakkındaki normatif hakikatleri iradi olmayan bir biçimde tanınmasını ve bunlara yanıt vermesini içerir.

Öyleyse bizler non-naturalist normatif doğrulara ve özelliklere, nedensel olmayan yollarla tepkiler verebiliriz. Çünkü Parfit'in temel bakış açısına göre normatif gerçekler yani ahlaki gerçekler indirgenemez bir biçimde var olmaktadır. Parfit, bu görüşünün tam aksini iddia eden dolayısıyla indirgenemez normatif hakikatlerin varlığının kabul etmeyen filozofları "*Hata Teorisyenleri*", "*Nihilistler*", "*Naturalistler*" ve "*Gayri-Bilişselciler*" olarak sınıflandırır. *Hata Teorisyenleri* ve *Nihilistler*, tüm normatif iddiaların yanlış olduğunu iddia ederken, *Naturalistler* normatif olguların doğal olgulara indirgenebileceğini ileri sürerler. *Gayri-bilişselciler* de normatif iddiaların kesinlikle olgusal ifadeler şeklinde işlev görmediğini ortaya koyarlar. Son tahlilde Parfit, bu görüşlerinin hiçbirinin düşüncelerimizin normatifliğini açıklayamayacağını, dolayısıyla bu görüşlerdeki normatifliğin ancak yanıltıcı olduğunu belirtmektedir (Parfit, 2011a, xxv-xxvi).

Parfit, Mackie'nin tuhaflık argümanına yanıt verirken; normatif doğruları mantıksal ya da matematiksel doğrularla karşılaştırarak, nedensel olmayan yollarla bilgi edindiğimizi savunmuştu. Ayrıca Parfit, arzuların içsel olarak rasyonel yahut irrasyonel olabileceğini savunarak, Mackie'nin nedenlerin mutlaka arzulara bağlı olduğu yönündeki içselcilik varsayımını da reddetmektedir. Parfit'e göre;

İnsanlar neden bir arzunun yanlış bir inanca dayanmadığı takdirde irrasyonel olamayacağını düşünürler? Öncelikle, bu görüşün en önde gelen savunucusu olan Hume'un neden bu görüşü savunduğunu hatırlayabiliriz. Hume, akıl yürütmenin yalnızca inançlarla ve doğruluk ya da yanlışlıkla ilgili olduğunu düşünürdü. Bir arzu yanlış olamaz. Hume'un görüşüne göre, bir arzu ancak teorik irrasyonellik içerdiği takdirde "mantıksız" olarak nitelendirilebilir. Akıl yürütme yalnızca inançlarla ilgili değildir. İnanmak için nedenlerin yanı sıra, eyleme geçmek için nedenler de vardır. Teorik akıl yürütmenin yanı sıra pratik akıl yürütme de vardır. Dolayısıyla, bir arzunun irrasyonel olabileceği farklı ve daha basit bir yol vardır. Bu, eyleme geçmek için bir neden sağlamayan bir arzu olabilir. Unutmayın ki, ben " irrasyonel" kelimesini " rasyonel eleştiriye açık" anlamında kullanıyorum. Bu bir derece meselesidir. Bir arzu tamamen irrasyonel değilse, eyleme geçmek için bazı nedenler sağlayabilir. İki arzudan biri rasyonel eleştiriye daha açık ise, daha zayıf bir neden sağlar. Bir arzu tamamen irrasyonel ise, doğrudan hareket etmek için herhangi bir neden sağlamaz. Ancak bazı arzular, irrasyonel olsalar bile dolaylı olarak bu tür nedenler sağlarlar (Parfit, 1984, s.120).

Parfit, Hume'un arzuları yanlış inanç olarak kabul etmemesinden dolayı arzuların irrasyonel de olamayacağı savunusunu değerlendirirken, sadece inançların değil arzuların da akıl açısından irdelenebileceğini, dahası bazı arzuların rasyonel eleştiriye açık olabileceğini ileri sürmektedir. Çünkü bir arzu, eyleme geçmek için geçerli bir neden sunmadığında irrasyoneldir. Fakat bu irrasyonelliğin dereceleri vardır. Bazıları tümüyle irrasyonelken, diğerleri sadece kısmi olarak rasyonel eleştiriye imkân tanıyabilir.

Parfit'e göre bir arzu eyleme geçmemiz için direkt bir neden sunduğunda, bu nedeni nadiren arzu sayabiliriz. Bir şekilde eyleme geçmemizin nedeninin yalnızca bu eylemi yapmak istememizden kaynaklandığı da nadiren doğru sayılabilir. Örneğin ihtiyaçlı bir kimseye yardım etmemizin nedeni, bunu yapmak istememizden ziyade onun yardıma ihtiyaç duyması ya da ona yardım sözümüzün olmasından kaynaklanır. Bir kitabı okuma nedenimiz de istekten ziyade bu kitabın okunmaya değer şeyler içeriyor olmasıdır. Bu iki örnekte de olduğu üzere, nedenimizin arzu kaynaklı olmadığını, yaptığımız şeyin yapılmaya değer olmakla birlikte amacımızın arzu edilmeye değer olmasından kaynaklandığını belirtmeliyiz (Parfit, 1984, s. 121). Dolayısıyla Parfit, eylemlerimizin nedenlerini arzulara indirgemeden, onların ardındaki rasyonel temelleri göstermeyi amaçlar. Bu anlayış ise Parfit'in normatif gerçekleri doğal açıklamalardan bağımsız olarak değerlendirdiği non-naturalist yöneliminin de zeminini oluşturur.

Parfit'in non-naturalist yönelimine göre normatif gerçekler arasında doğal olgularla açıklanabilecek olanlar ile açıklanamayacak olanlarla ilgili temel bir ayırım yapmak mümkündür. Mesela, hangi eylemlerin toplumca benimsenmiş ahlak kurallarına aykırı olduğu, yasal olarak yasaklandığı, yazım veya dilbilgisi açısından yanlış kabul edildiği gibi durumlar, deneyim ve gözleme dayalı olarak tespit edilebilen, bu yüzden de naturalist terimlerle ifade edilebilecek normatif gerçeklerdir. Bu tür olgular, belirli bir toplulukta geçerli olan yasaların yahut kuralların incelenmesi yoluyla öğrenilebilir. Ama bunun aksine, "hangi eylemlerin gerçekten yanlış olduğu", "neyi arzulamamız gerektiği" veya "hangi inançların rasyonel olarak gerekçelendirilebileceği" gibi aklın doğrudan muhatap olduğu normatif gerçekler, naturalist açıklamalara indirgenemez. Dahası, bu tür gerçeklere ilişkin inançlarımızı doğrulayan ya da çürüten deneysel kanıtlar yoktur. Bu sebeple, herhangi bir deneysel kanıtı başvurmaksızın, rasyonel normatif gerçeklerin varlığına inanıp inanmamamızın gerekçelendirilebilmesinin önemi felsefi bir değere sahiptir (Parfit, 2017, s.49).

Parfit için ahlaki doğrular naturalist özelliklerle açıklanamaz. O, ahlaki doğruların fiziksel ya da psikolojik olgulara indirgenemeyeceğini savunur. "İyi" veya "doğru" gibi normatif kavramlar, doğa bilimlerinin terimleriyle açıklanamaz; onlar, kendilerine özgü bir ontolojik statüye sahiptir. Bu nedenle Parfit, ahlaki doğruların naturalist açıklamalarını yetersiz bulur ve normatif alanın "kendine özgü" (*sui generis*) olduğunu öne sürer. Parfit'in ahlaki gerçekçiliği savunurken benimsediği non-naturalist çizgi, tıpkı analitik felsefe akımının kurucu isimlerinden biri olan İngiliz ahlak filozofu George Edward Moore'un "doğalcı yanlıgı" (Moore, 1903, s. 10)⁴ eleştirisine dayanan non-naturalist çerçevesi ile örtüşür. Moore, ahlaki olguların doğal özelliklerle tanımlanamayacağını ve onlara indirgenemeyeceğini iddia etmektedir.

Parfit'e göre; normatif olgular doğal olgulara indirgenemeyeceği için aynı zamanda sosyal bilimler tarafından incelenen türden ve doğal olgulara dönüştürülmesi mümkün değildir. Bu durumu izah eden pasajı aktaralım:

En iyi nesnel teorilerde, bir tür *nedenlerimizin (reasons)* olması indirgenemez normatif bir gerçektir. Öznel teorileri kabul edenlerin çoğu, bu tip olguların veya doğruların olamayacağına inanan *Metafizik Naturalistler*dir. Bu naturalistlere göre, tüm özellikler ve olgular, doğa ve sosyal bilimler tarafından araştırılan türden olmalıdır. Bu kişiler, indirgenemez normatif doğruların bilimsel bir dünya görüşü ile bağdaşmadığını varsayarlar. Bu naturalistlerin çoğu, eylemin nedenlerine ilişkin indirgeyici arzu veya amaç temelli açıklamaları kabul eder. Bazı *Analitik Öznelcilere* göre, birinin bir şekilde eylemde bulunmak için bir nedeni olduğunu iddia ettiğimizde, bu eylemin kişinin amaçsal arzularından birini yerine getireceğini veya bilinçli bir değerlendirmeden sonra kişinin yapmayı seçeceği bir şey olduğunu yahut buna benzer başka bir şeyi kastederiz. Bazı diğer naturalistlere göre ise, neden kavramı

⁴ Yine de bu basit türden bir hata 'iyi' hakkında yaygın olarak yapılmıştır. İyi olan tüm şeylerin ayrıca başka bir şey olduğu doğru olabilir, tıpkı sarı olan tüm şeylerin ışıkta belirli bir tür titreşim ürettiğinin doğru olması gibi. Ve Etik'in iyi olan tüm şeylere ait başka özelliklerin ne olduğunu keşfetmeyi amaçladığı bir gerçektir. Ancak çok fazla sayıda filozof, bu başka özellikleri adlandırdıklarında aslında iyiyi tanımladıklarını; bu özelliklerin aslında basitçe 'başka' olmadığını, iyilikle kesinlikle ve tamamen aynı olduğunu düşünmüştür. Bu görüşe 'doğalcı yanlıgı' (*naturalistic fallacy*) adını vermeyi öneriyorum.

indirgenemez bir şekilde normatif olsa da, birinin bir nedeni olması böyle bir nedensel veya psikolojik olgudur veya böyle bir olgudan oluşur (Parfit, 2011a, s. 109).

Parfit'in dile getirdiği gibi naturalistler, nedenler konusunda indirgemeci arzuları yahut amaç temelli açıklamaları kabul etmektedir. Dolayısıyla kişiler eylemlerinin nedenlerini arzularına ve amaçlarına bağımlı kılarlar. Bu görüşün aksini iddia eden Shafer-Landau'ya göre ahlaki gerçekçiliğin mevcut taahhütlerimizle bir ilişki içerisinde olması şart değildir. Çünkü ahlaki yükümlülüklerimizin arzularımızı tatmin etmek ya da çıkarlarımızla örtüşmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Ancak taahhütlerimizin bireysel farklılıklar gösterdiğini ileri süren ampirik bir iddia, aynı zamanda yükümlülüklerimizin de farklılık göstereceğini savunur. Fakat bu savunu ahlaki gerçekçiliğin karşısında pozisyon alan bir tür ahlaki görelilik savunusudur (Shafer-Landau, 2003, s. 5-6). Burada göreliliğin güçlü bir savunusunu yapan Gilbert Harman'ın (1938-2021) görüşlerine de yer vermek gerekirse, o şöyle der:

Ahlaki görelilik, ahlaki yargıların grameri hakkında bir iddia değildir. Gerçeklik hakkında bir iddiadır. Ahlaki gerçekçiliğin bir versiyonudur. Pek çok ahlakilik ya da ahlaki referans çerçevesi olduğu ve bir şeyin ahlaki açıdan doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü, adil ya da adaletsiz, erdemli ya da erdemsiz olup olmadığının her zaman göreceli bir sorun olduğudur. Bir şey yalnızca bir ahlaki çerçeveye göre doğru, iyi ya da adil olabilirken bir diğerine göre yanlış, kötü ya da adaletsiz olabilir. Hiçbir şey basitçe doğru veya iyi ya da adaletsiz veya erdemli değildir (Harman, 2015, s. 172).

Harman'ın bu ifadelerine göre ahlaki olgular her zaman göreceli bir mesele olmakla beraber, farklı ahlaki çevrelere göre değişkenlik gösterebilir. Yani bir ahlaki olgu kişiden kişiye ve toplumdaki topluma farklılık arz edebilir. Bu bakış açısının bir anlamda göreliliğin getirisi olarak kişisel arzuların ve tutumlara bağlılıktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ancak bu bakış açısı ahlaki gerçekliğin nesnelliğini savunan Parfit'in görüşleri ile uyumsuzdur. Parfit, ahlaki olguların normatif olduğunu savunduğundan dolayı arzularımızın rasyonelliği, kökenlerine ya da diğer arzularımızla tutarlılığına bağlı değildir. Fakat inançlarımızın birçoğunun rasyonelliği, diğer inançlarımızla tutarlılıklarına ya da kökenlerine yahut ikisine birden bağlıdır. İşte bu durum, birtakım mantıksal ya da matematiksel inançlar gibi birtakım zorunlu doğruluk ve yanlışlık değeri taşıyan inançlar için mümkündür. Hatta bazı inançlar bariz bir çelişki taşıyorsa, bu inanç özünde irrasyoneldir (Parfit, 2011a, s. 128).

Parfit, Harman'ın görüşlerini eleştirirken, onun ahlaki olguların kişisel arzuların ve tutumlara bağlılıktan kaynaklandığı iddiasına itirazlarını yöneltir. Çünkü Harman'ın bu iddiası Parfit'in tutumdan bağımsız, gerçeklik fikri ile doğrudan çelişmektedir. Parfit'in nesnelci, değer temelli teorisi bu çelişkiyi aşmak için yeterli veri sağlar. Parfit'e göre nedenler öznel tercihlere göre değişmemekle beraber, bizzat rasyonel aklın keşfettiği nesnel doğrulara göre belirlenmektedir. Tüm pratik nedenlerin arzulara dayandığını savunan öznelci teorileri reddeden Parfit'e göre:

Öznel teoriler, kendimizin veya başkalarının mutlu bir hayat yaşamasını istemek için nesnel nedenlerimiz olmadığını ve başka iyi bir amaca sahip olmak için de böyle nedenlerimiz olmadığını ima eder. Öznelciler, bu tür amaçlara sahip olmak veya herhangi bir şeyi kendi iyiliği için önemsemek için öznel nedenlerimiz olduğunu savunulabilir bir şekilde iddia edemezler. Bu tür nedenler, sahip olmak için hiçbir nedenimiz olmayan bir arzu veya amaç tarafından sağlanmalıdır ve bu arzu veya amaçların bize herhangi bir neden sağladığı savunulamaz. Dolayısıyla, artık yaygın olarak kabul gören bu görüşlere göre hiçbir şeyin önemli olmadığı sonucuna varabiliriz (Parfit, 1984, s. 118).

Parfit, "*neden*" kavramını "*iyi neden*" manasında kullandığını belirterek, bazı arzuların içsel olarak rasyonel mi yahut irrasyonel mi olabileceğini tartışır. Bu sayede, nedenlerin öznel arzuların bağımsız ve nesnel bir nedeni olup olmadığı konusuna açıklık getirir. Parfit'e göre iki tür neden vardır. Biri "*açıklayıcı neden*", diğeri ise "*iyi neden*"dir. Örneğin bir kişi belirli bir şekilde davranırsa, onun nedenini bilebiliriz. Bu nedeni belirterek, bir kişinin neden böyle davrandığını açıklamak mümkündür. Buna rağmen bu nedenin çok kötü olduğuna inanmamız da mümkündür. Burada kastedilen "*iyi neden*"dir. Böyle bir kullanımda, buradaki kişinin bu davranışı sürdürmesi için hiçbir nedene sahip olmadığını savunuruz (Parfit, 1984, s. 118). Parfit'in "*neden*" hakkındaki görüşlerini biraz daha açalım:

Şeyler, belirli şekillerde tepki vermemize neden olabilecek özelliklere sahip oldukları için iyi veya kötü olabilirler. Olaylar, belirli kişiler için iyi yahut kötü veya nedensellik içeren anlamlarda kişisel olmayan bir şekilde iyi ya da kötü olabilir. Nedenler hakkında yaygın olarak kabul gören bazı görüşlere göre, hiçbir şey bu şekilde iyi veya kötü olamaz. Öznel teorilere göre, mevcut arzularımızı veya

hedeflerimizi en iyi şekilde yerine getirecek veya başaracak şeyi yapmak adına daha çok nedenimiz vardır. Bazı Özneller mevcut arzularımıza ya da hedeflerimize; diğerleri ise ilgili olguları dikkatlice değerlendirmiş olsaydık, şu anda sahip olacağımız arzulara yahut hedeflere veya yapacağımız seçimlere başvurur. Bunların hepsi bizimle ilgili olgular olduğundan, bu nedenlere özne-verili diyebiliriz. Nesnel teorilere göre, bir şekilde eyleme geçmek için yalnızca yaptığımız ya da başarmaya çalıştığımız şey bir şekilde iyi veya başarmaya değer olduğunda ve bu nedenle nedenlerimiz vardır. Bunlar bu arzuların ya da hedeflerin nesneleri hakkındaki olgular olduğundan, bu nedenlere nesne-verili diyebiliriz. Aynı zamanda değer temellidirler. Bu iki tür teori genellikle derin bir şekilde çelişir. Değer temelli bir nesnel teoriyi kabul etmemiz gerektiğini savunacağız (Parfit, 2011a, s. 1-2).

Yukarıdaki pasajda değer temelli bir nesnel teoriyi savunacağını ileri süren Parfit, “*özel teorilerin*” ahlaki nedenlerin kaynağı konusunda arzulara dayandığını, “*nesnel teorilerin*” ise değerlerin kendisine dayandığını vurgulamaktadır. Ona göre ahlaki nedenlerin temeli arzular değil, nesnel açıdan değer taşıyan şeylerdir. Bu yüzden değer temelli nesnelci teori daha güçlüdür. Ayrıca Parfit, tüm pratik nedenlerin nesnel verili olduğunu kabul ettiğimiz takdirde de nedenler konusunda nesnelciler olduğumuzu belirtir (Parfit, 2011a, s. 45).

Parfit, bir şeyin rasyonel olarak istenmesini evrensel bir yasa olarak kabul eder. Parfit’in bu yaklaşımını Kant’ın anlayışından farklı olarak niteleyen Thomas M. Scanlon (1940-)’a göre Parfit; “tartıştığı çeşitli formülleri yorumlarken, bir eylemin veya ilkenin birinin rasyonel olarak isteyebileceği bir şey olup olmadığını sorduğunda, bunu kişinin sahip olduğu sebepler ve bunların göreceli güçleri hakkında bir soru olarak anlar” (Parfit, 2011b, s. 118). Ayrıca Parfit için “*nedenlerle*” ilgili sorular, kendi teorisinin sonuca temel niteliğindedir. Zira bu iki alan arasındaki ilişkinin incelendiği her teori; doğru ve yanlış, insanların rasyonel olarak yapabilecekleri ya da yapmayı istemek için makul nedenlere sahip oldukları eylemler üzerinden açıklar. Bunun üzerine Parfit şu üç teoriyi zikreder:

1. **Kantçı Sözleşmeciler Formülü:** Herkes, herkesin rasyonel olarak isteyebileceği evrensel kabul gören ilkeleri izlemelidir.
2. **Scanlon Formülü:** Kimsenin makul olarak reddetmesi mümkün olmayan herhangi bir ilke tarafından yasaklanan bir eylem yanlıştır.
3. **Kantçı Kural Sonuççuluğu:** Herkes, optimistik ilkeleri takip etmelidir, çünkü bunlar, herkesin rasyonel olarak evrensel yasalar olmasını isteyebileceği tek ilkelerdir (Parfit, 2011b, s. 116, 157).

Parfit’in değindiği bu teorilerin kendi ahlaki gerçekçilik görüşü ile uyumlu olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bu görüşler, ahlaki iddiaların nesnel olarak doğru veya yanlış olabileceği ve dahası bu doğruların sosyal deneyimlerimizden yahut arzularımızdan bağımsız, indirgenemez gerçekliklere dayandığını destekleyen görüşlerdir. Bu değerlendirmemize paralel bakış açısı ile ahlaki değerlerin kanıtlayıcı ve nedensel bağımsızlığını kabul eden ahlaki gerçekçilerin; “ahlaki gerçekleri belirleyen ahlaki standartların, herhangi bir gerçek veya varsayımsal perspektiften onaylanmalarıyla doğru hale gelmediklerini” (DeLapp, 2013, s. 14) dile getirebiliriz.

O halde ahlaki doğruların tutumdan bağımsız bir şekilde ve ayrıca nesnel verili nedenlere dayalı olarak var olduğunu, bizatihi keşfedilmesi gerektiğini savunan Parfit’in nesnel ahlaki bakış açısına karşıt olarak, ahlakın evrimin bir ürünü olduğunu/evrim ile oluştuğunu savunan Michael Ruse (1940-2024)’un düşüncelerine değinelim:

Sosyobiologların iddia ettiği şey, ahlakın bir tür sosyal kolaylaştırıcı mekanizma olarak evrimleştiği ve bu mekanizmanın hepimizin sosyal oyunu oynamamızı sağlayacağıdır. Bundan dolayı, bir anlamda nesnel ahlak, hepimizin sosyal olarak birlikte işlev görebilmek için inandığımız bir tür kolektif yanılsamadır. Nesnel ahlaka böyle bir inancımız olmasaydı, kimse kimseye yardım etmezdi ve sosyal yapımız çökerdi. “Bu doğru olduğu için yap” ifadesi, “Ben istiyorum diye yap” ifadesinin asla sahip olamayacağı bir etkiye sahiptir (Mabille, Stoker, 2021, s. 39).

Ruse’a göre evrimsel süreç ahlaki tümüyle tesadüfi olarak “asıl doğamızın bir özelliği” haline getirmiştir. Bu yüzden ahlakın “ebedi bir dayanağı” yoktur ve etik koşullara bağlıdır. Asıl doğamızın tesadüfi bir yönü olduğu için de ebedi bir temele sahip olamaz. İşte bu durum, nesnel ahlak savunucularının ahlaka atfettikleri o özel statüyü yani insanı aşan veya insandan bağımsız olan gerçeklik değerini yok saymaktadır (Mabille, Stoker, 2021, s. 42). Dolayısıyla ahlaki duygularımız sadece evrimsel bir uyumdur. Bu duyguların gerçekte karşılık geldiği nesnel bir referansı bulunmamaktadır.

Esas olan, gerçek ahlakın evrimini dile getirmektir. Ruse'a göre ahlakın özü; uyulması gereken nesnel, çıkar amacı olmayan bir ahlaki kodun varlığına olan inançtır (Mabille, Stoker, 2021, s. 48).

Parfit'in nesnellik görüşüne paralel düşüncelere sahip olan ve nesneliği sadece teoride değil pratik hayatta da etiğin temel sorunu olarak ele alan Nagel, ahlakın nesnellik vurgusunu şöyle izah eder:

Mesele, nesnellik kavramının pratik sorulara, ne yapmalı yahut ne istemeli gibi sorulara nasıl uygulanabileceğini belirlemektir. Kendimize ve dünyaya dair objektif bir bakış açısıyla bu sorular ne ölçüde ele alınabilir? Etiğin olasılığı ve birçok sorunu, nesnellüğün irade üzerindeki etkisi açısından en iyi şekilde anlaşılabilir. Kendimizin dışına çıktuktan sonra bile nasıl yaşamamız gerektiği hakkında yargılarda bulunabilirsek, bunlar ahlak teorisi için veri sağlayacaktır (Nagel, 1986, s. 138).

Nagel'in yaptığı nesnellik vurgusu, Parfit'in ahlaki doğruluğu kişisel bakış açısını aşan rasyonel temellere dayandırma çabasını hatırlatmaktadır. Bu paralellik ise Parfit'in kişisel kimlik görüşünü ahlaki gerçekçiliğin ontolojik temelleriyle ilişkilendirmemizi mümkün kılar.

2.2. Parfit'in Kişisel Kimlik Görüşünün Ahlaki Gerçekçilikle İlişkisi

Parfit'in *kişisel kimlik (personal identity)* görüşü, onun ahlaki gerçekçiliğin ontolojik statüsüne dair yaptığı kapsamlı savunmanın ayrılmaz bir parçası olarak düşünülebilir. Parfit için ahlakın kişisellikten uzak ve nesnel karakterini savunmak hayati bir önem taşımaktadır. Bu noktada onun tarafından kişisel kimliğe atfedilen statü vurgulanmalıdır. Parfit, ahlaki gerçekçilik görüşünü ortaya koyarken; "ne yapmamız gerektiğine dair nedenleri" (*reasons for acting*), ahlaki teoriler ve rasyonellik teorileri arasındaki ilişkiyi inceleyerek ele almaktadır. Bunu yaparken kişisel kimlik teorisinin ahlaki ve rasyonel inançlar üzerindeki etkisini dile getirir:

...nedenler ve kişiler, birbiriyle yakından bağlantılıdır. Çoğumuzun kendi doğamız ve zaman içerisindeki kimliğimizle ilgili yanlış inançlara sahip olduğumuza ve gerçeği gördüğümüzde, yapmamız gerekenlerle ilgili bazı inançlarımızı değiştirmemiz gerektiğine inanıyorum. Ahlaki teorilerimizi ve rasyonellik hakkındaki inançlarımızı gözden geçirmeliyiz (Parfit, 1984, s. introduction).⁵

Parfit'e göre nedenler; yani rasyonellik ve ahlak ile ilgili normatif sorularla, kişiler; yani kimlik ve zaman içerisindeki sürekliliğimiz açısından ileri sürülen metafizik sorular birbirinden bağımsız olmadıkları gibi, aynı zamanda birbirini koşullandırmaktadır. Dolayısıyla kişinin doğası ile ilgili inançlarımız, yapmamız gereken şeyin ne olduğu hakkındaki inancımızı etkilemektedir. Parfit'in bu pasajdaki ifadelerini, ahlaki gerçeklerin bireyin kendi doğasından ve öznel kimlik duygusundan bağımsız olduğu, *tutumdan bağımsız (stance-independent)* bir nesnellığe sahip olduğu argümanını güçlendirmesi olarak görebiliriz. Aynı zamanda kişisel kimliğimizin sorgulanması, ahlaki ve rasyonel inançlarımızın nesneliği ve nedenlerimizin önemi ile bağlantılı olduğu için Parfit, kişisel kimliğin doğasına değinmeyi gerekli görür. Kişisel kimliğin doğası ve önemi hakkında iki geleneksel inancı hedef alarak bu görüşleri sorgular:

Bence, diğer tüm soruların cevaplarını bilmemize rağmen, kişisel kimlikle ilgili bir soruyu nasıl cevaplayacağımızı bilmediğimiz durumları tanımlayabiliriz. Bu durumlar, aslında kullandığımız kişisel kimlik kriterleri kapsamında değildir. Bu durumlar bir sorun teşkil ediyor mu? Asla gerçekleşmeyeceği için sorun teşkil etmediği düşünülebilir. Bazıları gerçekleşebilir diye düşünüyorum. (Örneğin, bazıları bilimsel olarak mümkün hale gelebilir.) Ancak, gerçekleşmeler dahi sorun oluşturmayacaklarını iddia ediyorum. Hedefim iki inanç: ilki kişisel kimliğin doğası, ikincisi de önemi hakkındadır. Birincisi, bu durumlarda kimlikle ilgili sorunun bir cevabı olması gerektiğidir. Kimse, örneğin kavramlar veya makineler hakkında böyle düşünmez. Bunların kimliği ile ilgili kriterlerimiz belirli durumları kapsamaz. Kimse, bu durumlarda "Aynı kavram mı?" veya "Aynı makine mi?" sorularının cevapları olması gerektiğini düşünmez (Parfit, 1971, s. 3).

⁵Ayrıca Parfit'in *Kişisel Kimlik Görüşü* hakkında ülkemizde yapılmış olan çalışmalara da bakılabilir. Bkz. Ferhat Onur, "Kişisel Kimlik İçin Kriter Arayışı: Sezgilerin Çatışması", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24, no. 44 (2023): 169-190.

<https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1179213>. Yusuf Sincar, "Kişi Özdeşliği Problemi: Devamlılık Koşuluna Eleştirel Bir Bakış", *Metazihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 7, no. 2 (2024):81-98.

<https://doi.org/10.51404/metazihin.1542000>.

Parfit'e göre kişisel kimlik sorusu yani "Ben aynı kişi miyim?" sorusu metafizik özdeşlik içeren bir sorun olmaktan öte, psikolojik süreklilik içeren bir sorundur. Çünkü kimlik, değişmez bir benlik ve bir öz sorunu değil karakter sürekliliği gibi psikolojik bağların korunmasıyla ilgili bir durumdur. Bu sebeple kişisel kimlik hakkında çözümü imkânsız ve muğlak durumlar sorun olmamalıdır. Parfit'in kavramlarla ve makinelerle ilgili verdiği örnekler ise kişisel kimlik hakkındaki görüşlerini desteklemek içindir. Örneğin bir kavram zaman içerisinde değiştiğinde, hala "aynı kavram mı?" sorusuna verilen cevap belirsiz olabilir. Tıpkı bir makinenin parçaları değiştiğinde hala "aynı makine mi?" sorusundaki belirsizlik gibi. Dolayısıyla bu durumlar metafizik bir kriz gibi değerlendirilmemeli, sadece kavramsal sınırlarımızın ilerisine geçmiş olduğu varsayılmalıdır. Aynı durum kişisel kimlik için de geçerliliğini korur.

Parfit, kişisel kimlik hakkındaki görüşlerin indirgemeci ve indirgemeci olmayan bakış açılarıyla ele alındığını belirtmektedir. İndirgemeci görüşe (*reductionist view*) göre, bir kişinin varlığı sadece bir beyin ve bedenin varlığını, belirli eylemleri, düşünceleri ve deneyimleri içerirken, kişi ayrı bir varlık olarak değerlendirilmez. Bu bakış açısı ahlaki sorumluluk ve nedenlerin temelini kişisel kimlikten ayırma argümanının metafizik temelini oluşturmaktadır. Parfit'e göre:

Birçok indirgemecilik karşıtı, bizim ayrı ayrı var olan varlıklar olduğumuza inanır. Bu görüşe göre, zaman içindeki kişisel kimlik sadece fiziksel ve/veya psikolojik süreklilikten ibaret değildir. Daha başka bir gerçeği de içerir. Bir kişi, beyni, bedeni ve deneyimlerinden ayrı ayrı bir varlıktır. Bu görüşün en bilinen versiyonuna göre, bir kişi tamamen zihinsel bir varlıktır: Kartezyen Saf Ego veya ruhsal madde. Ancak, bir kişinin, çağdaş fizik teorilerinde henüz tanınmayan türden, ayrı bir fiziksel varlık olduğuna da inanabiliriz. Başka bir İndirgemeci Olmayan Görüş daha vardır. Bu görüş, bizim beyinlerimizden, bedenlerimizden ve deneyimlerimizden ayrı olarak var olan varlıklar olduğumuzu reddeder. Ancak bu görüş, ayrı varlıklar olmasak da, kişisel kimliğin fiziksel ve/veya psikolojik süreklilikten ibaret olmayan başka bir gerçek olduğunu iddia eder (Parfit, 1984, s.210).

Yukarıdaki pasajda Parfit'in dile getirdiği gibi indirgemeci olmayan görüşler (*non-reductionist views*), kişisel kimliğin sadece fiziksel yahut psikolojik süreklilikle açıklanamayacağını iddia etmektedir. Onlara göre *ben* daha bağımsız ve daha derin bir gerçekliğe sahiptir. Parfit'in "Kartezyen Saf Ego" olarak adlandırdığı klasik indirgemeci olmayan görüşe göre kişi, beyninden ve bedeninden ayrı bir ruh ya da zihinsel maddedir. Aynı zamanda benlik fiziksel dünyadan bağımsız, metafiziksel bir varlıktır. Diğer indirgemeci olmayan görüş ruh gibi bir öz kabul etmemekle beraber, kişisel kimliğin sadece fiziksel veya psikolojik süreklilikten ibaret olamayacağını ileri sürer. Aslında "benlik" zihinsel ya da fiziksel olarak tam tanımlanamayan başka bir ek gerçeklik içermektedir.

Parfit, indirgemeci görüşün versiyonlarını ise fiziksel ve psikolojik kriterler olarak belirler. İndirgemeci görüşe göre; "her bir kişinin varlığı sadece bir beyin ve bedenin varlığını, belirli eylemlerin yapılmasını, belirli düşüncelerin düşünülmesini, belirli deneyimlerin yaşanmasını vb. içerir." Yani bir kişinin varlığı, beden ve beyin varlığıyla beraber bir takım birbiriyle ilişkili fiziksel ve zihinsel olayların meydana gelmesinden müteşekkildir (Parfit, 1984, s.210-211). Dolayısıyla Parfit'e göre indirgemeci olmayan görüşlerin aksine kişisel kimlik; gizemli bir ek gerçeklik değil, ilişkisel ve indirgenebilir bir olgudur. Bu haliyle, kimlikle alakalı soruların metafizik özlere başvurmaksızın açıklanması mümkün görünmektedir.

Parfit, tüm bu açıklamalardan sonra gerçekliğin; kişilerin varlığından bahsetmeden de açıklanabileceği fikrini ileri sürer. Bu fikir, kişilerin ontolojik statüsü hakkındaki iddiaların merkezinde olmakla birlikte, ahlaki değerlerin de benzer bir şekilde "kişiden bağımsız" yani kişisel olmayan bir şekilde var olabileceği düşüncesini mümkün kılar. Ona göre ahlaki olarak önemli olan kişilere değil, deneyimlere ve bu deneyimlerin doğasına odaklanmaktır. Bu sayede Parfit, ahlaki değerlerin nesnellğine, kişisellikten uzak (*impersonal*) ve deneyimin doğasına dayalı olduğu görüşüne zemin hazırlamış olur.

İndirgemeci görüşe göre, kişilere değil, deneyimlere odaklanmak ve ahlaki açıdan önemli olanın bu deneyimlerin doğası olduğunu iddia etmek daha makuldür. Kişisel olmayan faydacılık ilkesine göre, "kimin" bir deneyim yaşadığı sorusu, deneyimin "ne zaman" yaşandığı sorusu kadar önemsizdir. Bu ilke, yaşamlar arasındaki sınırları veya kişilerin ayrı olduğunu göz ardı eder. İndirgemeci görüşe göre, bu ilke daha makuldür. (Bununla "reddetmekten daha makul" demek istemiyorum. "Redüksiyonist olmayan görüşe göre, daha makul" demek istiyorum.) Bir kişinin hayatındaki deneyimlerin hepsinin bu

kişi tarafından yaşandığını iddia ederek bir kişinin hayatının bütünlüğünü açıklayamayız. Bu bütünlüğü ancak, bu farklı deneyimler arasındaki çeşitli ilişkileri ve bunların belirli bir beyinle olan ilişkilerini tanımlayarak açıklayabiliriz. Bu nedenle, bir kişinin hayatını, bu kişinin var olduğunu iddia etmeyen, kişisel olmayan bir şekilde tanımlayabiliriz. Bu indirgemeci görüşe göre, kişiler gerçekten var olurlar. Ancak onlar, kavramların var olduğu şekilde var olurlar. Kişiler, bizim yanlış bir şekilde inandığımız gibi temel değildirler. Bu görüş, bu anlamda daha kişisel olmayan (*impersonal*) bir görüştür (Parfit, 1984, s. 446-447).

Kişisel kimliğin önemine vurgu yapan geleneksel inancı eleştiren Parfit, hayatta kalma (*survival*), hafıza ve sorumluluk gibi önemli soruların kişisel kimlik sorusuna bir cevap verilmedikçe yanıtlanamayacağı düşüncesine karşı çıkar. Parfit'e göre bu önemli sorular, kimlik sorusunu ön varsaysa da, bu varsayımdan arındırılabilir ve bu yapıldığında kimlik sorusu artık ilgi çekici olmaz. Bu eleştirisini temellendirdiği pasajı aktarırsak:

Bu inancın bir nedeninin duygularımızın yansımaları olduğunu öne sürebiliriz. Kendimizi bir sorunlu durumda hayal ettiğimizde, “Bu ben olur muyum?” sorusunun bir cevabı olması gerektiğini hissederiz. Ancak, daha ileri bir gerçek hakkında şaşkınlık duyduğumuzu sandığımız şey, aslında sadece endişemizin şaşkınlığı olabilir. Ancak endişemizin bir nedeni, benim ikinci hedefim olan inançtır. Bu inanç, kimlikle ilgili sorunun bir cevabı olmadığı sürece, bazı önemli sorulara (hayatta kalma, hafıza ve sorumluluk gibi konulara ilişkin sorular) cevap veremeyeceğimizdir (Parfit, 1971, s. 4).

Kişisel kimliğin doğasına dair geleneksel görüşlere karşı çıkan Parfit, kimlikle ilgili bir soruya — tüm olgular bilinse dahi— her zaman kesin bir yanıt verilmesi gerektiği inancını sorgular. O, gelecekte bilimsel olarak mümkün hale gelebilecek bazı sıra dışı durumlarda dahi, kimliğe dair bu tür soruların aslında gerçek bir sorun teşkil etmeyeceği iddiasını şu sözlerle destekler:

Önemli soruların kimlik sorusuna bağlı olduğu inancına karşı benim iddiam şudur: Bazı sorular kişisel kimlikle ilgili bir soruyu önceden varsayar. Ve bu sorular önemli olduğu için, Wiggins'in argümanı bir sorun teşkil eder. Ancak bu sorunu kimlikle ilgili soruyu cevaplayarak çözemeyiz. Bu sorunu ancak bu önemli soruları ele alıp kimlikle ilgili sorudan ayrı tutarak çözebiliriz. Bunu yaptıktan sonra, kimlikle ilgili soru artık ilgi çekici olmaz (Parfit, 1971, s. 9).

Dolayısıyla Parfit, kimlik meselesini ikincil bir unsur olarak görür; ona göre asıl önemli olan kişisel kimliğin kendisi değil, psikolojik bağlantı ya da süreklilik gibi daha temel ilişkilerdir. Ahlaki nedenlerin kişisel kimliğe dayanmadığını, bu yüzden de kimliğin ahlaki açıdan önemsiz kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, Parfit'in ahlaki nedenlerin *fail-tarafsız (agent-neutral)* olduğu yönündeki tezine zemin hazırlar. Ahlaki nedenlerin fail-tarafsız olması ise Parfit'in temel ontolojik savunusunu destekler. Normatif nedenler, bireylerin öznel tercihlerine göre değişmez; aksine, nesnel değer taşıyan olgulara ve değer temelli nesnel teorilere dayanır. Bu durum onun Kantçı Sözleşmecilik ve Kural Sonuççuluğu gibi teorilerin uzlaşma potansiyelini kendi non-naturalist ontolojik görüşüne dayandırmasıyla ilişkilidir. Parfit'in kişisel kimlik görüşünü ele almasının temel nedenlerinden birisi de ahlaki nedenlerin nesnel ve *fail-tarafsız (agent-neutral)* doğasını kanıtlama çabasıdır. Çünkü Parfit, ahlaki nedenlerin kişinin değişen kimliğine ya da öznel arzularına dayanmadığını ileri sürmektedir. Daha öncede belirttiğimiz gibi normatifliğin kaynağı irade değil, neye inanmamız, neyi istememiz ve ne yapmamız gerektiği konusundaki indirgenemez normatif hakikatlerin varlığıdır. O halde *fail-tarafsız nedenlerin* neler olduğuna değinelim:

Nagel'i takip ederek, eylem için iki tür neden ayırt ettim. Nagel, herhangi bir bakış açısına bağlı olmayan nedenleri nesnel olarak adlandırır. Bir kişinin acılarını dindirmek için bir neden olduğunu iddia ettiğimizi varsayalım. Bu neden, herkes için, yani bu kişinin acılarını dindirebilecek herkes için bir neden ise neseldir. Ben bu tür nedenleri “*fail-tarafsız*” olarak adlandırıyorum. Nagel'in öznel nedenleri ise sadece fail için geçerli nedenlerdir. Ben bunları “*fail-göreceli*” olarak adlandırıyorum. Nedenlerin göreceli olabileceği anlamını daha ayrıntılı olarak açıklamalıyım. Bir anlamda, tüm nedenler bir faile, bir zamana ve bir yere göre göreceli olabilir. Siz ve ben ortak bir hedefe ulaşmaya çalışıyor olsak bile, farklı nedensel durumlarda olabiliriz. Benim ortak hedefimizi destekleyecek şekilde davranmak için bir nedenim olabilir, ama sizin böyle bir nedeniniz olmayabilir, çünkü bu şekilde davranamayabilirsiniz. Bu anlamda, *fail-tarafsız nedenler* bile *fail-göreceli* olabileceğinden, bu anlamı bu tartışma ile ilgisizdir (Parfit, 1984, s. 143).

Sonuç olarak Parfit, kişisel kimliğin ahlaki sorumluluk ve nedenler için temel bir dayanak olmadığını göstererek, ahlaki yükümlülüklerin nesnellliğini ve evrenselliğini; yani ahlaki doğruların kişisel bakış açılarımızdan bağımsız, nesnel verili nedenlere dayalı olarak var olduğunu savunur.

Sonuç ve Öneriler

Yapılan inceleme neticesinde, Derek Parfit'in metaetik alana katkısının, ahlaki gerçekliğin ontolojik statüsünü "*Metafiziksel Olmayan Non-Naturalist Bilişselcilik*" çerçevesinde yeniden tanımlamasında yattığı sonucuna varılmıştır. Parfit, ahlaki doğruların nesnel bir değere sahip olup olmadığı sorusuna odaklanan ahlaki gerçekçiliğin çağdaş bir yorumcusu olarak konumlanmıştır. Parfit'in teorisi, ahlaki doğruların kişisel bakış açılarından ve kültürel normlardan *bağımsız (stance-independent)* olduğunu iddia eden güçlü bir *nesnelcilik/objektivizm* görüşünü desteklemektedir. Bu yaklaşım, evrensel ahlaki yükümlülüklerin ve değerlerin nesnel bir temele dayandığını kabul etmeyi gerektirir. Parfit'e göre normatifliğin kaynağı irade değil, neye inanmamız, neyi istememiz ve ne yapmamız gerektiği konusundaki *indirgenemez normatif hakikatlerin* varlığıdır.

Parfit, ahlaki olguların doğal olgulara indirgenemeyeceğini (*non-naturalizm*), yani doğa ve sosyal bilimler tarafından incelenen türden olgulara dönüştürülmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Ancak, onu diğer bazı non-naturalistlerden ayıran husus, bu normatif gerçeklerin Platonik anlamda uzay-zaman haricinde ayrı bir varlık bulmadığı (*non-metaphysical*) görüşüdür. Bu bağlamda Parfit, soyut formların varlığı yerine ahlaki olguların *nesnel oluşuna* dikkat çekmektedir. Parfit'in *bilişselci (cognitivism)* çerçevesi, normatif hakikatlerin tıpkı *mantıksal ve matematiksel doğrular* gibi rasyonel akıl yoluyla anlaşıldığını ileri sürer. Bu görüş, ahlaki yargıların bir olgu hakkındaki en uygun tutumun arzu yerine inanç olduğunu kabul eder. Parfit, normatif gerçeklere tepki vermemizin *nedensel* olmayan yollarla gerçekleştiğini, tıpkı bir bilgisayarın sayıların veya matematiksel özelliklerin *nedensel* etkisi olmadan doğru matematiksel cevaplar üretebilmesi gibi olduğunu öne sürer.

Parfit, *normatif nedenler* kavramını ahlaki gerçekçiliğin merkezine oturtturarak, doğru eylemin öznel tercihler göre değişmeyen, rasyonel aklın keşfettiği nesnel doğrulara göre belirlendiğini gösterir. Bu, Parfit'in arzularımızı tatmin etme ya da amaçlarımıza ulaşma gibi öznel temelli açıklamaları (*öznel teoriler*) reddederek, *değer temelli nesnel teoriyi* savunmasını sağlamıştır. Bu durum makalemizin başlığındaki "*ontolojik statü*" sorusuna Parfit'in verdiği nihai cevap olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Parfit'in ahlaki gerçekçilik görüşü, onun kişisel kimliğe dair yaptığı eleştirilerle desteklenir. Parfit, ahlaki nedenlerin kişisel kimliğe dayanmayıp, *fail-tarafsız (agent-neutral)* nitelikteki daha temel ilişkilere dayandığını ileri sürmektedir. Bu görüş, ahlaki ve rasyonel inançlarımızı gözden geçirme gerekliliğini ortaya koyarak, ahlaki gerçeklerin bireyin kendi doğasından bağımsız olduğu iddiasını güçlendirmiştir.

Çalışmada, Derek Parfit'in metaetik alana katkısının, ahlaki gerçekliğin ontolojik statüsünü "*Metafiziksel Olmayan Non-Naturalist Bilişselcilik*" çerçevesinde yeniden tanımlamasında yattığı sonucuna varılmıştır. Parfit, "*Metafiziksel Olmayan Non-Naturalist Bilişselcilik*" teorisiyle, ahlaki doğruların doğa bilimlerine indirgenemeyen, ancak gizemli bir metafiziksel varlık alanı da gerektirmeyen, *rasyonel olarak erişilebilir ve zorunlu* bir gerçekliğe sahip olduğu yönündeki metaetik savunusunu temellendirmiştir. Onun felsefesine yön veren revizyonist yaklaşımı, bizleri kişisel kimlikten ahlaki nedenlere kadar temel felsefi inançlarımızı gerçeğe uygun bir şekilde revize etmeye çağırır.

Kaynakça

- Bengson, John, Terence Cuneo, Terence, Shafer-Landau, Russ. (2024). *The Moral Universe*. New York: Oxford University Press.
- Brink, David. (1989). *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dancy, Jonathan. "Moral Realism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Version 2.) DOI: 10.4324/9780415249126-L059-2.
- DeLapp, Kevin. (2013). *Moral Realism*. New York: Bloomsbury Ethics Series.
- Harman, Gilbert. (2015). "Moral Relativism is Moral Realism", *Philosophical Studies* 172, no.4 DOI 10.1007/s11098-014-0298-8.
- Landau, Russ- Shafer. (2003). *Moral Realism A Defence*. New York: Oxford University Press.
- Mabille, Louise. and Stoker, Henk. (Edited by). (2021). *The Morality Wars*, London: Lexington Books.
- Mackie, John. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Moore, George Edward. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas. (1986). *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Onur, Ferhat. (2023). "Kişisel Kimlik İçin Kriter Arayışı: Sezgilerin Çatışması", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24, no. 44. 169-190. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1179213>. Erişim Tarihi: 15.08.2025.
- Parfit, Derek. (2011a). *On What Matters I*. New York: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. (2011b). *On What Matters II*. New York: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. (2017). *On What Matters III*. New York: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. (1971). "Personal Identity", *The Philosophical Review* 80, no. 1: 3-27. <http://www.jstor.org/stable/2184309>. Erişim Tarihi: 21.08.2025.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Sayre-McCord, Geoffrey. (1988). *Essays on Moral Realism*. New York: Cornell University Press.
- Sayre-McCord, Geoffrey. (2023). "Moral Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/moral-realism>. Erişim Tarihi: 16.09.2015.
- Sincar, Yusuf. (2024). "Kişi Özdeşliği Problemi: Devamlılık Koşuluna Eleştirel Bir Bakış." *Metazihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 7, no. 2: 81-98. <https://doi.org/10.51404/metazihin.1542000>. Erişim Tarihi: 01.09.2025.