Etik ve Politika Dersleri

Henri Bergson

Fransızca Aslından Çeviren
B. Garen Beşiktaşlıyan





pinhan

Felsefe

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Henri Bergson
Cours de Philosophie Morale et Politique

© Pinhan Yayıncılık, 2016
Türkçe çeviri © Burag Garen Beşiktaşlıyan, 2016

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Şubat 2016
Çeviri Editörü: Adem Beyaz
Kapak Görseli: Eugene Ivanov
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi
1. Felsefe 2. Etik 3. Politika

Pinhan Yayıncılık: 93 Felsefe Dizisi: 28

ISBN: 978-605-5302-74-0

ETİK VE POLİTİKA DERSLERİ

Henri Bergson

Çeviri: Burag Garen Beşiktaşlıyan

İçindekiler

Birinci Kısım

Etik Dersleri

Ders 1: Yükümlülük Duygusu 9
Ders 2: Yarar Ahlakı 19
Ders 2 [Ek]: Spencer Ahlakı 30
Ders 3: Duygu Ahlakı 39
Ders 4: Zihinci Ahlak İyi, Mükemmellik, Ahlak İdeali 55
Ders 5: Saf Yükümlülük Ahlakı Kant'ın Pratik Öğretisi 71
Ders 6: Sonuç: Ahlaki İyi, Yükümlülüğün Gerçek Temeli. 81
Ders 7: 1893 Ders Yılının Sonucu 91
Ders 8: Ahlaki Bilinç 99
Ders 9: Ahlaki Niyet 111
Ders 10: Ahlaki Bilinç (diğer ders) 121
Ders 11: Sorumluluk 129

İkinci Kısım

Politika Dersleri

Ders 12: Toplum Nedir? 145
Ders 13: Liyakat, Liyakatsizlik, Müeyyide 153
Ders 14: Hak 163
Ders 15: Cezalandırma Hakkı 173
Ders 16: Erdem 179
Ders 17: Pratik Ahlak: Ödevlerin Ayrılması 183

BİRİNCİ KISIM

ETİK DERSLERİ

Ders 1
Yükümlülük Duygusu[1]

Bütün eylemlerimizin kendilerini bize her zaman aynı veçheyle sunmadıklarını bilmek için ahlakı bilimsel olarak incelemiş olmak gerekmez.

Eylemlerimiz arasında kayıtsız eylemler, yerine getirmekte yükümlü olduğumuz eylemler ve nihayet sakınılması gereken eylemler vardır. Daha fazla ilerlemeden evvel, yükümlülük duygusunu ve bu duyguya dair meydana getirdiğimiz yüzeysel ama yalın fikri analiz edelim.

1/ Yükümlülük zorunluluk [nécessité] mudur? Aksi imkansız olan ya da kavranamaz olan her şeye zorunlu denir. Mesela matematikte bir önerme de, kendi hallerine bırakılan cisimlerin yere düşmesi de zorunludur zira ikinci fenomenin aksi imkansızdır, ilk önermenin aksi ise kavranamazdır. Fakat yükümlü olduğumuz eylem olarak kavradığımız eylem öyle bir doğaya sahiptir ki eğer istersek ondan sakınabiliriz, yani zorunlu değildir. Şuraya da işaret etmek gerekir ki zorunlu olarak meydana gelen her fenomen bize sadece fiziksel bir yasa gereğince zorunlu görünür ve bu fenomenin ifade bulması, bu yasanın tesis edilmesinden sonra gelir. Bir taşın yere düşmesinin bize belirli durumlarda zorunlu görünmesinin nedeni cisimlerin düşmesiyle ilgili olan yasadır. Fakat bu yasa, ifadesi ve özeti olduğu gözlemlerden ve deneylerden hemen sonra teşkil edilmiştir. Nitekim yasaya tâbi olmayan bir fenomen olması çelişki, hatta saçmalık teşkil ederdi ve bu durumda yasa yanlış olurdu ve fenomenin tâbi olacağı zorunlu bir yasa aramak gerekirdi.

---

[1] Clermont Ferrand Lisesindeki derslerden (1887-1888) *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (AD2K) adlı eserine kadar geçen sürede Bergson'un ahlak üzerine yazdıklarının hepsinin müşterek noktası ahlaki yükümlülüğün analiziyle başlıyor olmalarıdır.

Buna karşılık tarafımızca yerine getirilen eylemler söz konusu olduğunda ise bu eylemleri belirleyen yasa eylemlerden sonra gelmez ve bu yasa da onların ne ifadesi ne de özetidir; aksine, bu yasa onları önceler.

Örneğin şöyle bir yasayı ele alalım: "Başkasının mülkiyetine saygı göstermelisin". Bu yasa, her zaman vuku bulan bir şeyin kısa bir ifadesi değildir, vuku bulması gereken şeyi ifade eder.

Hiçbir fiili olguya uygun olmasa bile bu yasa ya doğrudur ya da doğru görünür. Yani bir ifade gibi olgulara ardıl olmak yerine onlara bir ideal gibi önceldir. Zorunluluk yerine yükümlülük belirtmesi de bundan dolayıdır.

O halde yükümlülük, özgürlüğü gerektirir. Belli bir doğrultuda eylemde bulunmaya yükümlü bir varlık, bu şekilde eylemde bulunması gereken fakat başka türlü de eylemde bulunabilen bir varlıktır.

O halde yükümlülük, zıtlıkların imkanını dışarıda bırakmak yerine onu barındırması bakımından zorunluluktan ayrılır. Ayrıca yükümlülük, olanı değil de olması gerekeni barındırması ve fiili olanın bir ifadesi değil de bir ideali olması bakımından genel olarak yasadan ya da zorunlu yasadan ayrılır.[2]

2/ Yükümlülük, zorlama[3] *[contrainte] mıdır?* Değildir, zira zorlamanın olduğu her yerde fiziki ya da maddi bir kuvvetin müdahalesi söz konusudur. Eğer biri beni hapse atarsa oraya zorla götürülmüş olurum. Yükümlülüğün bir kuvvet olduğu varsayılsa da bu fiziki bir kuvvet değildir, bir fikrin kuvvetidir. Sokrates kaçabilirdi[4] ama hapiste kalmaya yükümlü olduğunu biliyordu, onu orada tutan şey bir fikrin

---

[2] AD2K'nda genel olarak yükümlülük meselesi, fizik yasası ve ahlak yasası arasındaki fark incelemesiyle aynı anda açılır.

[3] AD2K'yla olan paralelliği not edeceğiz fakat bu son hususla beraber dersler ve kitap arasındaki yakın ilişki durur. AD2K'nın planı net olarak antitetik iken bu ahlak dersinin planı diyalektiktir. Çeşitli ahlak öğretileri arasında devamlılık ve gelişim bulunur.

[4] Kriton Sokrates'e kaçmayı önerir: Kriton 44B-46A; Sokrates bunu reddeder 46B-49E.

kuvvetidir, kentinin yasalarına uyması gerektiğini söyleyen fikirdir.

O halde yükümlülük, fiziki bir kuvveti yani zamanın ve uzayın koşullarına tâbi olan bir kuvveti barındırmaması hatta dışarıda bırakması bakımından zorlamadan ayrılır.

İşte yükümlülük fikrinin olumsuz vasıfları bunlardır. Şimdi de yükümlülük duygusunu ele alalım.

1/ Yükümlülük duygusu korku mudur? Birçok ahlakçının korkuyu yükümlülük duygusunun asli bir unsuru haline getirdiklerini göreceğiz.

Bazı Epikürcüler, pişmanlıkta bu dünyadaki ya da başka bir yerdeki bir ceza korkusunu görürler. Bazı çağdaşlar (M. Guyau)[5] için ise yükümlülük duygusu özellikle bir pişmanlık duyma korkusudur. Derste de göreceğimiz gibi yükümlülük duygusunun korku duygusuyla benzerlikler taşıdığı tartışma götürmez olsa da ikisi farklı şeylerdir.

Aslında her korkunun belirli bir nesnesi varken yükümlülük duygusuna giren korkunun belirli bir nesnesi yoktur, o kadar ki yükümlülük, nesne belirlendiği andan itibaren yitip gider.

Aranan bir suçluyu ele alalım: Korkusu net bir şekil almaya başladığı andan itibaren, hakim karşısına çıkması gerektiği andan itibaren duyduğu pişmanlık geçici olarak ortadan kaybolur, yitip gider.

Çağdaş bir Rus romancının[6] yazdığı romanda tasvir ettiği durum budur. Demek ki ahlak duygusunda korkuya benzer bir şey aranabilir, hatta farklı türde korkular da bulunabilir ama aralarından biri ya da birkaç tanesi kendi hatları içinde netlik kazandığı andan itibaren özel anlamıyla yükümlülük duygusu kendi yerini başka bir şeye bırakmak üzere yitip gider. Yani eğer korkudan pay alıyorsa da belirli olmayan bir korkudur bu.

2/ Yükümlülük duygusu sevgiyle özdeş midir? Birçok filozof

---

[5] Jean Marie Guyau (1854-1888), yaşamın genişleme temayülü üzerine kurulu "tamamen bilimsel bir ahlak" talep eder.

[6] Dostoyevski, *Suç ve Ceza*.

ahlaki iyinin bir cazibesi olduğuna inanmıştır, işte bu cazibeden aldığımız duygu da yükümlülük olacaktır. Yükümlülük duygusunda kişisel bir cazibeye benzeyen bir şey olduğu tartışılmazdır.

Fakat yardımseverliğin özünün bu olduğu varsayılsa bile adaletin temeli bu değildir.

Ahlakçıların adalet ödevleri ya da negatif ödevler ile yardımseverlik ödevleri ya da pozitif ödevler arasında bir ayrım yaptığını göreceğiz. Bu düşünürler genellikle adaletin yardımseverlikten daha kolayca tatbik edilebilir olduğuna hükmederler ve yardımseverliğin de adaleti barındırdığını söylerler, öyle ki yardımseverlik tesis edilerek adalet de tesis edilmiş olur.

Ne var ki yapılan gözlemler bu görüşü teyit etmekten çok uzaktır. Yabani toplumların ve ahlak kültüründen yoksun insanların kendini kurban etmeyi adaletten daha kolay tatbik ettiklerini biliriz, zira kendini kurban etmek bir eylemdir halbuki adil olmak için bazı eylemlerden sakınmayı bilmek, kendine hakim olmayı bilmek gerekir.

O halde yükümlülük duygusu sevgiden pay alır fakat korkudan ayrıldığı gibi sevgiden de ayrılır.

Sonuç - Dolaysız bilinçte bize verili olduğu haliyle yükümlülük, çifte bir çekme ve itme kuvvetidir: hareket ettirme ve durdurma gücüdür, tamamen ahlaki bir kuvvettir, saf bir fikrin gücüdür.

Yükümlülük duygusunun her birimizde nasıl bulunduğunu açıkladık, bu duyguyu analiz ettik, onu meydana getiren unsurlardan birkaçını ortaya koyduk. Bu analizi tamamlayana kadar da eylemimizi ama haklı ama haksız belirlemesi gereken yasanın daha başka vasıflar gösterip göstermeyeceğini soralım. Bu yasanın evrensel/genel olduğu söylenir. Ahlaki iyi, evrensel yasa üzerine yükselir. Filozoflar da ahlak yasasının evrenselliğini her zaman tartışmışlardır. "Hakikat Pirene Dağları'nın berisinde, hata ise ötesindedir.[7]"

Söz konusu ahlak üzerine görüşler olunca envai çeşit ör-

[7] Pascal, *Düşünceler*.

nek vardır. Aristoteles'in kölelik üzerine olan fikirlerini (*Felsefe Tarihi*)[8] sunmuştuk, Epikürcülerin intihar üzerine olan fikirlerini de biliyoruz. Bizatihi eylemlerin kendileri değil de farklı dönemlerdeki ahlakçıların onlara atfettikleri çok farklı anlamlar dikkate alınırsa nasıl bir durum söz konusu olabilir?

Hakikaten de böyle zıtlıklar vardır. Ama biz yalnızca bu zıtlıkları kabul etmekle kalmayıp aynı zamanda septikler gibi meseleyi belli bir anlamda daha da ileri götüreceğiz. Ahlaki iyinin zamana izafiymiş gibi göründüğünü söylemek için illa ki toplumların tarihine başvurmak gerekmez, kişilerin ya da bireylerin gözlemlenmesiyle bile yetinilebilir. Her birimiz kendi kişisel deneyimimize başvurabiliriz ve bunu yapınca da hiçbirimizin iyiyi de ödevi de hayatımızın farklı dönemlerinde aynı şekilde tasavvur etmediğini fark ederiz. Demiştik ki kişiliğimiz evrimleşir, psikolojik hallerimiz kendi arasında örgütlenir, kendi karmaşıklığı içinde değişken bir varlık teşkil eder. Kanılarımız, temel meselelerde bile değişiklik gösterir.

Bir anlamda herkesin Descartes'taki gibi geçici bir ahlakı vardır. Onun bundan anladığı şey tabi ki ödevlerin kaidesinin değişiklik göstermesi değildir. Bu kaide birçok nedene bağlıdır zira benliğimizin kesintisiz evrimi ve bireysel karakterimizin daimi değişkenliği bu kaide üzerinde kayda değer bir tesir icra ederler. Durmak bilmeksizin değişiklik gösteren şey bu kaidelere verdiğimiz anlamdır, varoluş ve ahlak anlayışımızdır. Şüphesiz öyle insanlar vardır ki onlara göre ahlak yasası adeta bir kadavra sertliğine sahiptir. Bu insanlar için ahlak yasası boş bir ifadedir ve bu insanlar bu ifadenin derin anlamı üzerine hiç kafa yormamışlardır. Leibniz de papağanlıktan (*Yeni Denemeler*, II, 21)[9] bahsederken bu tür insanlara gönderme yapar. Papağanlık, erdem ve ödev gibi kelimeleri, bunların anlamlarını derinlemesine düşünmeden tekrar etmek demektir.

---

[8] Bu ders kayıptır.

[9] *İnsan Müdrikesi Üzerine Yeni Denemeler*, II, 21. Bölüm, § 35.

Ancak, bu forma bir içerik aramış olan herkes bilir ki ahlak farklı çağlarda, hayatın farklı dönemlerinde, farklı koşullarda aynı derin anlamı taşımaz.

Peki o halde ahlaki iyinin hangi anlamda evrensel olduğunu söylüyoruz? İlk başta şuna işaret etmek gerekir; eğer uzayıp giden bir deneyim, teorik olmaları bakımından ahlaki kanılarımızın değişkenliğine dair bize uyarıda bulunuyorsa, bununla birlikte bunlardan birini her seferinde icra ediyorsak, işbu kanı kendini bize doğal olarak dayatır görünür. Yalnız bizim için değil aynı zamanda herkes için, yalnızca bugün değil ama her zaman değer taşır görünür. O halde ahlaki iyi öznel evrenselliğe sahiptir, sadece evrensellik şekli altında düşünülebilir -*sub specie aeternitatis*.

Fakat kendimizi nesnel bakış açısıyla konumlandırdığımızda, ilk başta insanlığın akabinde de bireyin ahlaki fikirlerinin değişkenliğini hesaba kattığımızda bu değişkenliklerin alelade olmadığı görülür. Bu değişkenlikler bir yasanın anlamıyla alakalı bile olsalar bu yasadan sonra gelirler. Halklar arasındaki belli ahlak meseleleri üzerindeki görüş ayrılıkları çok göze çarpıcı hale geldiğinde de, bu ayrılıkların medeniyet ve eğitim gelişme gösterdiği ölçüde kaybolmaya yüz tuttukları gösterilebilir.

O kadar uzağa gitmeyelim ve bir bireyi ele alalım. Hayatının son demlerini yaşayan, her zaman niyetleri ve eylemleri üzerine muhakeme etmiş, ahlak yasası karşısında zaman zaman farklı tutumlar almış ve bu tutumları kendi aralarında mukayese etmiş bulunan bir birey bunların birbiriyle alakasız olmadığını ve bu ardışık değişkenliklerin, iyiye dair bu birçok kavrayışın altında özdeş bir temelin, durağan bir ilkenin bulunduğunu kabul eder.

Bunlar, bireysel mevcudiyetimizin özünü ifade eden bir ve aynı fikrin çeşitli olsa da eşdeğer ifadeleridir.

Şimdilik genel mülahazaları bir kenara koyalım. Şu an için dikkat edeceğimiz husus, eylemlerimizin yalnızca kendisinden yükümlü olduğumuz değil aynı zamanda belli bir anlamda evrensel bir yasaya tâbi olması gerekir görünmesidir.

Aramamız gereken şey, ahlaki iyi fikrinin bu yasayla ara-

sında olan bağıntının tam olarak ne olduğudur. Bir eylem iyi olduğu için mi ondan yükümlü oluruz? İyi, yükümlülüğün temeli midir? Ya da kendisinden yükümlü olduğumuz bir yasa bulunduğu için mi eylemlerimiz iyi ve kötü olmak üzere tasnif edilebilirdir? İyi bir eylemin sadece kendisinden yükümlü olduğumuz şeklinde kavranan ya da kendisinden yükümlü olduğumuz şeklinde tasavvur edilen bir eylemle bir bağı olduğu varsayımını kabul etmek şimdilik kafidir.

Bu varsayımı kabul ettikten sonra da ahlak problemini şu şekilde ifade edeceğiz: Bazı eylemlerden yükümlü olmamızın ve bazılarına da kayıtsız kalmamızın nedeni nedir? Neden bazılarına iyi bazılarına da kötü diyoruz? Ahlaki yükümlülüğün kökeni nedir? İyi fikri, hangi unsurlardan meydana gelmiştir, hangi unsurlardan müteşekkildir?

Bu problemin birçok çözümü olabilir fakat bunlar ivedilikle tasnif edilmelidir. İşin doğrusu ya ödev fikri, ahlaki iyi fikri başka fikirlere indirgenemez bir fikirdir -ki bu durumda bunu analiz etmekten ve açıklamaktan vazgeçilmelidir-, ya da eğer analiz edilebilir ise davranışımızın unsurları gibi olan ve sık sık üzerimize tesirde bulunan dürtü ya da dürtüleri bu analizde unsurlar halinde bulmalıyız.

Bu dürtüler hangileridir? Bunları zaten biliyoruz.

1/ Hedonist türdeki eğilimler, haz sevgisi, yarar ya da mutluluk arayışı. Geçerken not edilmesi gereken bir husus da haz arayışı ve mutluluk ya da yarar arayışı arasında esasen hiçbir farkın olmadığıdır, zira yarar daha iyi anlaşılan ve daha iyi hesaplanan bir rahatlıktır, mutluluk ise daimi bir hazdır.

2/ Diğerkam ya da duygudaş eğilimler.

3/ Fikirler, yani her türlü duygusal nüanstan azade psikolojik olgular.

Buradan da üç çeşit ahlak öğretisi ortaya çıkar:

1/ Yarar ahlakı

2/ Duygu ahlakı

3/ Zihinci ahlak

Yine de son bir hipotez eklenebilir. Ahlaki niyetin *sui generis* bir saik olup olmadığı, başka niyetlere indirgenemez olup olmadığı, bu formun her türlü içerikten bağımsız olarak kendisine kafi gelip gelemeyeceği sorulabilir ki bu hipotez Kant'ın hipotezidir.

Bu hususları vazettikten sonra şu planı izleyeceğiz:

1/ Yarar öğretilerini gözden geçireceğiz ve ayrıca bu öğretiler tarafından egoizmin ilkesi olarak hesaba katılan parçaların duygudaşlığa, diğerkamlığa doğru karşı konulamaz bir güçle istikrarlı olarak çekildiğini göstereceğiz. Yani yarar ahlakı, tıpkı matematikte bir limite sonsuz derecede yaklaşılması gibi duygu ahlakına meyleder.

2/ Duygu ahlakının mülahazasına geçerken bu ahlakın karşı konulamaz bir şekilde zihinciliğe doğru çekildiğini göstereceğiz.

Ayrıca duygudaşlık ahlakının sadece Schopenhauer gibi bir metafizikçide[10] sağlam bir temele sahip olduğunu fakat o zaman da duygudaşlığın saf duyguya yabancı nedenlerle, belli bir varlık kavrayışıyla, söz gelimi bir yandan duygudaşlığa beri yandan da özellikle çileciliğe, vazgeçişe sevk eden kavrayışla açıklandığını göreceğiz.

3/ O halde kendimizi bir yandan zihinsel ahlakın, beri yandan da Kantçı ahlakın bağrında bulacağız. Kant'ın, formel bir ahlak kurmak için gösterdiği gayretin herhangi bir şeyle neticelenmediğini, bu filozofun ahlak yasasına (kategorik emir) içerik olarak bazen bir fikir, bazen de bir duygu verdiğini ve ne yaparsa yapsın zihincilik (iyi ahlakı) ve duygu ahlakı arasında gidip geldiğini tesis etmeye gayret göstereceğiz.

Peki ulaşacağımız sonuç ne olacak?

Hazzın, duygudaşlığın ve saf aklın, iyi fikrinin ve ödev fikrinin oluşumunda hesaba katılması gereken unsurlar ve etkenler olduğu sonucuna varacağız.

Psikolojide basit iç hal diye bir şeyin olmadığını, her bir

[10] Bu ahlak dersi içinde aşağıya bkz. s. 46-54.

halde birbirleri içinde kaybolan bir unsurlar çokluğuna rastlandığını ve nihayet psikolojideki problemleri mantıkçılar gibi ele almamak gerektiğini göstermiştik.

Keza ahlakta da iyinin basit bir şey olmadığına, kendi aralarında meydana gelen ya da daha ziyade birbirleri içinde kaynaşan çeşitli unsurlar çokluğuna, bu iyinin teşekkülüne katkıda bulunan bu unsurlar çokluğuna rastlayacağız.

Maalesef, yükümlülük bir kuvvetin bütün görünüşlerine sahip olduğu için ve kuvvet de fizikçiler tarafından basit bir şey olarak ele alındığı için fizikte olduğu gibi ahlakta da yükümlülüğe dair basit bir açıklama aramaya sevk ediliriz, nitekim yanılgımız da buradan ileri gelir. O halde insanın egoizmden yola çıkarak arada diğerkamlığı derinleştirerek onu nasıl keşfettiğini, diğerkam duygunun altında sadece fikir olan fikirlere nasıl rastlandığını, bu fikirlerin arkasında ne görüsüne ne de kavrayışına sahip olduğumuz fakat varlığımızın belli anlarında imkanını tahmin ettiğimiz başka bir şeyin nasıl bulunduğunu göstermek gerekecektir. Bu ilkeyi keşfetmenin yegâne yolu, bu ilkeye doğru ilerlediğimiz alt ilkelerin analiz edilmesidir.

Ders 2
Yarar Ahlakı

Egoizmin ilkesi, bahsetmiş bulunduğumuz Sireneli Aristippos[1] tarafından en kati ve en basit şekliyle ifade edilmiştir. Bu filozofa göre insan hazzı arar ve hazdan başka bir şeyi ne arayabilir ne de aramalıdır. Ona göre haz, dolaysız zevktir.

Epikür'ün, makul haz fikrini dolaysız haz fikrinin yerine ikame ederek bu ilkeyi[2] nasıl değiştirdiğini göstermiştik. Ona göre makul haz hesaba, yani yarara tabidir.

Bu reform aslında zamanı hesaba katmaya dayanır ki Sireneliler bunu hiç yapmamıştır. Epikür'e göre gerçek haz mümkün olduğu kadar uzun sürendir. Mutluluk, varoluşun bütününe en az miktardaki ıstırapla yayılmış bulunan mümkün en çok miktardaki hazdır. Bu ilkenin başlıca tatbiklerini kısaca hatırlayalım: Beraberinde büyük acılar getirmeyen hazların peşinden gitmeli, acıyla neticelenecek hazlardan kaçmalı, en büyük hazzı garanti edecek acıya razı olmalı, telafisi olmayacak acıdan kaçmalı.

Epikür bu ilkeleri tatbik ederek zorunlu ve doğal hazlar, zorunlu olmayan ve doğal hazlar, ne zorunlu ne de doğal hazlar arasında bir ayrım yapar.[3] Epikür, özellikle bu son arzulara ve bunlara eşlik eden hazlara kendi haz aritmetiği-

---

[1] Sireneli Aristippos tarafından yazıldığı düşünülen 25 diyalog kayıp olsa da onun düşüncesine yabancı değiliz zira kendisi Platon, Aristoteles ve Sextus Empiricus tarafından eleştirilmiştir. Duyumculuğu ise Protagoras'ınkine benzer. "Aristippos'la beraber öznelcilik bir çeşit kinizme açılacaktır. Olaycı ve alaycı kinizmden daha az istismar edilen ve daha fazla güler yüzlü olan bu kinizmde haz, kendini sunduğu her seferde insan tarafından karşılanmalıdır". (J. Brun).

[2] *Menese'ye Mektup*, 129-130.

[3] *Menese'ye Mektup*, 127.

ni tatbik eder.[4] Bilge kişi kendi varoluşunu öyle bir şekilde meydana getirmelidir ki onun bu varoluşu mümkün en çok miktardaki neşeyle dolsun. Ayrıca Epikür neşe fikrini belli bir derinlikle analiz ederek dingin haldeki hazzın, yani her acıdan yoksunluğun en âlâ haz olduğu sonucuna varır, erdem her türlü kaygıdan olduğu gibi her türlü korkudan da muaf olmaya dayanır. Bilge kişi kendisi ve dostları için yaşar, şehri ve ailesi için o kadar da endişelenmez. Kendisini dertlerden ve ıstıraplardan koruyan ölçülülüğü, hemşerileriyle tartışmayı ve kavgayı önleyen adaleti ve nihayet kendisine menfaat sağladığı dostluğu icra eder. Yani özet olarak ahlak yasası bu hipotezde bir ihtiyat kuralı olur. Bu öğretinin eleştirisinin üzerinde uzun uzadıya durmanın hiç lüzumu yok. Eğer Epikürcülük dönüşüm geçirdiyse, eğer yararcılık yeni bir yön aldıysa bunun nedeni yararcıların da kabul edeceği gibi Epikürcü ahlakın yetersiz bir ahlak olmasıdır.

Bununla birlikte, başka yerde olmadığı kadar aşikâr olduklarından dolayı bu öğretinin asli kusurlarına işaret etmemek olmaz. Ahlak yasasının yükümlülük vasfını ve evrenselliğini hesaba katmadıklarından dolayı Epikürcülere o kadar da sitem etmemek gerekir. Herkesin kendine göre bir hazzı varsa ve haz denilen şey öznel, izafi, değişken bir şeyse evrensel bir ahlak, haz araştırmasının üzerine nasıl kurulabilir?

Hocasının öğretisine sadık bir Epikürcü şüphesiz ki haz aritmetiğinin, en marifetli kişilerce kesin olarak yapılmış hesabın yeterince genel tavsiyelerle neticelendiğini ve ölçülülüğün, adaletin, dostluğun tam da erdem olduklarından dolayı bize mümkün en çok miktardaki mutluluğu sağlayacaklarmış gibi mülahaza edilebileceklerini söylerdi ki aynı şey yükümlülük için de geçerlidir. Burada ilk başta Antikçağ insanlarının, ödevin mutlak surette yükümlülük vasfına inanmış olmaları gerekir. Bunun ardından hazzın ve tabii ki de mutluluğun üzerimizde icra ettiği çekimin yükümlülüğü belli açılardan taklit eden bir kuvvet olduğu kabul edilebilir.

[4] Hazların matematiksel ifadesi Epikür'de bulunmaz, kendisi sadece hesaplanmış bir ihtiyattan söz eder (*Menese'ye Mektup*, 132-135).

Epikürcü ahlakın dönüşümünü ortaya çıkaran zaaflar bunlar değildir. Genelde bir öğretiyi dönüşüme sevk eden şey ya ilkeden çekilen yetersiz veya mantıksız sonuçlardır ya da bu öğretinin gücünün tespit edilen bazı olguları açıklamaya yetmemesidir.

Epikürcü ahlak, bu iki husus bakımından kusurluydu. Aslında bir yandan saf Epikürcülüğün açıklayamadığı tartışma götürmez olgular vardır: feragat, kurban etme, kendini feda etmeyi ima eden tüm olgular. Beri yandan da Epikürcülerin idrak ettiği ve geliştirdiği şekliyle Epikürcülüğün ilkesi karanlık olması bakımından yetersizdir.

Aslında Epikür, varlığın gayesi olarak hazzı ya da mutluluğu öne sürmüştür. Mutluluk fikrini analiz etmenin gerekliliğini duymuştur fakat hazzın bir dinginlik olduğuna[5], her türlü acıdan yoksunluk olduğuna inanmıştır ve buradan da sonuç olarak insan faaliyetini büzme ve onu gitgide daha fazlaca kendi içine kapatma temayülü çıkar. Gelgelelim hazzın ve sonuç olarak mutluluğun da daha ziyade faaliyet olduğu tecrübeyle sabittir. Haz, gayret gerektirir[6] ya da başka bir deyişle haz fikrinin Epikürcü analizi yetersizdir, Epikür'ün takipçilerinin de anlaması gereken budur.

Epikürcülük İngiltere'de devam etmiştir, gitgide bilimsel bir hal alan bir yararcılık çerçevesinde evrimleşmiştir.

Hobbes ahlakını ilginç kılan şey, Epikürcülüğün iç zaaflarını belli yönlerden düzeltme isteğidir. Hobbes da tıpkı Epikür gibi varoluşun yegane nesnesinin haz olmasını talep eder[7], fakat haz fikrini analiz ederken tat halinde bulunan ve elde avuçta durmayan, zapt edilemez bir şey fark eder: Henüz tadına varılan bir haz bizi doyursa da başka bir haz daha gerekir, öyle ki Epikür'ün aksine Hobbes, hazzı harekete yerleştirmiştir ve insan yaşamını da hep daha sonraki gayelere doğru olması gereken bir ilerleme olarak mülahaza

---

[5] *Menese'ye Mektup*, 129-130.

[6] Bkz. *Zihinsel Enerji*. Burada haz, zevkten daha iyi bir şekilde ayrılmıştır.

[7] *Léviathan*, Birinci Bölüm, VI. Bölüm. İşin doğrusu Hobbes'a göre insandaki her şey *conatus* ile, *endeavour* ile açıklanır.

etmiştir. Beri yandan, egoizmin zıddının, yani yardımseverliğin bizatihi egoizmin kendisinden nasıl doğabileceğini gösterme teşebbüsünde bulunmuştur.

Egoizmde kişinin kendisine ilişkin avantajlı bir kanıya sahip olma temayülünün bulunduğunun anlaşılması gerekir. Eğer egoist kişi her şeyden önce kendi kuvvetini artırmaya meylediyorsa, bu kuvvet başkaları tarafından faydalanılabilecek kadar büyüdüğü zaman bu kişi için azami yoğunluğuna ulaşmış görünür. O halde yardımseverlik kuvvetler fazlalığının bir sonucu olur ve bu duygu da üstünlüğümüze tanıklık ettiğinden dolayı hoş bir duygu olur. Hobbes, merhamete dair benzer bir açıklama vermiştir.

Bir XVIII. yüzyıl filozofu olan Helvetius'ta[8] da aynı temayüllere rastlanır.

Fakat onunla ortaya çıkan yeni fikir, açık bir şekilde ifade edilen genel menfaat fikridir. Yarar ahlakı, ilke olarak bireysel menfaati temel aldıkça ya menfaatten yoksunluğu, fedakârlığı reddetmek ya da Hobbes veya Helvetius'un bireysel menfaat açıklamaları gibi incelikli, makul bir açıklama vermeye mecburdur. Zira eğer bize benzeyen kişileri egoizmle ve bilinçli bir egoizm gereğince seviyorsak, yardımseverlik ödevleri birbirleri ile mücadele halinde olacakları durumlardaki egoist içgüdüleri yenmek için asla yeterli kuvvete sahip olmayacaklardır.

İşte bu nedenden dolayı yarar ahlakı, eylemlerimizin ilkesi olarak bireysel menfaat araştırmasını olduğu kadar genel menfaat araştırmasını da temel alır. Eğer dönüm noktası niteliği taşıyan bu hareketin Helvetius'ta ortaya çıktığı söylenecekse, yine bu yüzyılın filozofu olan Bentham'da (1748-1832) tamamlanmış olduğu söylenmelidir zira ondan sonra gelen kişiler işin içine başka kuvvetler de sokmuşlardır.

Tetkik edeceğimiz öğreti Bentham'ın öğretisidir. Bent-

[8] Helvetius (1715-1771) materyalist ahlak fikirlerini şu eserlerinde sunar: *Zihin Üzerine* (1758), 2. Konuşma; *İnsana, Bireysel Melekelerine ve Eğitimine Dair* (1773).

ham, saf bir ahlak denemesi olan *Deontoloji*[9] adlı eserinde kendisine gelene kadar bilimsel bir vasfı olmayan ahlakın bir bilimini kurmayı önerir. Bu ahlakın ilkesi şöyle ifade bulur: Her haz bir iyidir ve araştırılmalıdır; her acı ise bir kötüdür ve sakınılması gerekir.

Bu noktaya kadar Epikür'ü aşmış olmasak da Epikürcülerin ve ardından gelenlerin haksız olduğu hususun, hazları ve acıları sert bir eleştiriye ve sağlam bir hesaba tâbi tutmamış olmaları olduğunu söyleyebiliriz.

Ahlak aslen deontolojik bir hesaptır, haz ve acı hesabıdır.

Ahlakçının rolü hesap yapmak, mutluluk miktarını arttırabilmeleri ya da arttırmaları bakımından hazları kendi aralarında mukayese etmektir. Ayrıca göreceğimiz gibi pratik ahlakın kuralları kesin olarak bu hesabın neticelerini temsil eder.

Başka bir deyişle, yerine getirilecek bir eylem bulunduğundan dolayı bu eylemin sonuçları hayatımızın geri kalanında etkilerini gösterecektir, bu da bizim afiyetimizde [*bien-être*] ya bir artmayla ya da bir azalmayla neticelenebilir. Ahlak biliminin konusu kesin olarak bizi bu çok karmaşık hesaba baştan başlamaktan kurtarmak ve neticeleri anında bize vermektir. Demek ki pratik ahlakın kuralları, muhasiplerin kullandığı tablolarla aynı işlevi görür. Bilindiği gibi muhasiplere, birtakım karmaşık işlemlerin nihai sonuçlarını onları bu işlemlere sonsuz kere baştan başlamaktan kurtararak veren tablolar mevcuttur.

Peki ya bu hesabın ilkeleri neler olacaktır? Psikolojik haller olan hazların kendi aralarında matematiksel olarak mukayese edilebilmeleri için, onları nicelikler olarak ele alabilmemiz gerekir. Bentham da çok akıllı olduğundan hesaplanabilir görünen ya da hesaplanabilir olduğu durumlardaki hazzın bu farklı veçhelerine özen gösterir ve hazza dair yedi başat nitelik sıralar:

---

[9] Jeremy Bentham (1748-1832), kendi yarar ahlakını *Deontoloji ya da Ahlak Sistemi* adlı eserinde ortaya koymuştur. Ölümünden sonra yayımlanan bu eseri gözden geçiren, düzenleyen, basan John Bowring'dir.

1/ Yoğunluk: Bir haz bizi daha derin ya da daha az derin bir şekilde etkiler.

2/ Süre

3/ Varış: Bir haz daha erken ya da daha geç beklenir.

4/ Kesinlik: Daha kesin olan bir haz, matematiksel olarak ifade etmek gerekirse, meydana gelme şansı daha fazla olan hazdır.

5/ Doğurganlık: Doğurgan bir haz, bize başka hazları temin etme şansı en çok olan hazdır, tıpkı doğurgan bir acının başka acıları beraberinde getirmesi gibi.

6/ Saflık: Bundan anladığı şey, her türlü acı veya ıstırap unsurundan yoksunluktur. Daha saf bir haz bize acı çektirme şansı en az olan hazdır, tıpkı saf acının bize haz temin etme şansı olmayan bir acı olması gibi.

7/ Menzil: Hazdan pay alan az ya da çok insan sayısıdır.

Bu son nokta üzerinde durmak elzemdir zira Bentham hazzı hesaplanabilir kılan farklı vasıfları sıralama bahanesiyle egoist ilkenin ve kişisel mutluluk araştırmasının yanı sıra, İngilizlerin diğerkam ilke olarak adlandırdıkları şeyi yani genel menfaatin ve başkasının afiyetinin araştırılmasını gizlice araya sokar. Bu geçiş nasıl gerçekleşir?

Bentham bunu birçok kez ve farklı şekillerde ispatlama teşebbüsünde bulunmuştur fakat egoizmden yola çıktığından dolayı kendi ilkesine sadık kalabilmesinin tek koşulu da başkasının hazzı ve menfaatini garanti etme menfaatine ve hazzına sahip olduğumuzu ispatlamaktır.

Öncelikle, der, toplum vardır. Hazza ve acıya dair yaptığımız hesaplarda ister istemez benzerlerimizin bize ne yapabileceğini hesaba katarız. "Eğer bu kişiler tarafımızdan bir zarar görmüşlerse, bize eşit ya da daha fazla miktarda acı vererek bizden intikam almanın bir yolunu arayacaklardır.[10]"

İkinci olarak ise, bireyin mutluluğu ile insanlığın mutluluğu arasında zorunlu bir ilişki vardır ve bu da parça bütün

[10] *Deontoloji*, İkinci Kısım, IV. Bölüm.

ilişkisidir. Her bir kişinin mutluluğu garanti edilmeden herkes nasıl mutlu olabilir ki! Genel mutluluk, bireysel mutluluklardan başka neyden meydana gelebilir ki!

Üçüncü olarak ise, duygudaşlığın ve hayırhahlığın hoş duygular olduğu tecrübeyle sabit değil midir? Bunları da hazlar arasında saymak gerekmez mi?

Bentham, farklı türdeki bu öncülleri bir araya getirerek, ahlakın tamamını özetleyen şu ifadeyi elde etmiştir: "Öyle bir eylemde bulun ki eylemin mümkün en çok miktardaki afiyeti ve mümkün en az miktardaki tasayı mümkün en çok miktardaki başka varlık için meydana getirsin".

Bentham'ın mutluluğun azamileştirilmesi yasası dediği de budur.

Daha kısa bir ifade altında, ahlakın esasını şöyle ifade eder: "Mümkün en çok miktardaki kişinin mümkün en çok miktardaki mutluluğu".

Şimdi bu ahlaka dair ne düşünmek gerek?

Her şeyden önce, egoizm gibi değişken görünen bir şeyde bile evrensel ve durağan bir unsur aramış olduğundan dolayı Bentham'a bir teşekkür borçluyuz. Bu noktaya nicelik mülahazalarını nitelik mülahazalarının yerine ikame ederek ulaşmıştır, böylelikle ahlak bir evrensellik vasfı sunar.

Bentham'ın mutluluğun azamileştirilmesi ifadesi belli bir yücelik de barındırır. Eylemleriyle bu ifadeye sadık kalan kişi neticede mükemmel bir dürüst adam olur.

Bu ifadenin yeteri kadar yükümlülük vasfı kuşanabilir görünmediği doğrudur. Eğer daha iyi olduğunu düşündüğümden dolayı daha küçük bir hazzı daha büyük bir hazza tercih edersem ya da menzilsiz bir hazzı geniş menzilli bir hazza tercih edersem beni bundan kim, hangi yasa adına alıkoyabilir? Bentham şu cevabı verir: "Yazılı yasa adına", toplumların temeli ve yükümlülüğün kaynağı olan yazılı yasa adına.[11] Gelgelelim ki yükümlülük duygusunda ceza korkusundan başka bir şeyin bulunduğunu göstermiştik.

[11] *Yasamanın ve Ahlakın İlkelerine Giriş*, basım tarihi 1780, yayım 1789.

Mutlak feragatin bu öğretide kötü bir şekilde açıklandığı, kendisini icra eden kişinin yok olmasını talep ettiğinden dolayı yardımseverliğin artık menzili geniş bir haz vasfı sunmadığı durumlar olduğu da eklenebilir.

Bentham, toplumsal örgütlenmemizdeki bir zaaftan dolayı benzer feragatlerin bugün belki yararlı olduğunu fakat öyle olmaması gerektiği şeklinde cevap verir. Şu da bir gerçektir ki feragati yararlı kılan bu toplumsal örgütlenme hep var olmuş olabilir ve bu hususa dair ahlak fikirlerinin gelişiminin de açıklanması gerekir.

Şimdilik bu itirazları bir kenara koyalım. Bu ahlakın en büyük kusuru karanlık oluşudur. Ahlaki iyinin mutluluk araştırmasıyla açıklandığı iddia edilir fakat bu mutluluk fikri tetkik edildiğinde en azından ahlaki iyi fikri kadar karmaşıktır.

O halde bireysel mutluluk nedir? Sorularla sıkıştırılıp duran yararcıların dönüp dolaşıp verdikleri cevap, diğer insanların mutluluğuna şahit olunması ve diğer insanların mutlu olduğuna dair inançtır. Peki ya başkasının mutluluğu nedir? Genel mutluluk nedir? Yararcılar hep aynı yerde döner dururlar ve genel mutluluğun her bir kişinin mutluluğundan meydana geldiğini söylerler. Mutluluk fikri bütün fikirlerin en inceliklisidir. Mutluluk afiyete, yani bir duyumlar toplamına indirgenmek istenirse başka bir şeyin, sözgelimi duygudaşlığın gerekli olduğu fark edilir. Duygudaşlık iyice yakından ele alınırsa, bir fikrin içinde yitip gittiği görülür. Mutluluğun ne olduğu bize söylense, hemen akabinde ahlakın ona indirgenip indirgenemeyeceğini ararız.

Bentham'ın ahlakındaki iki büyük hataya dikkat çektik. Deontolojik hesabın belirgin kesinliğine rağmen mutluluk fikri kötü bir şekilde tanımlanmıştır.

Ahlak yasasının yükümlülük vasfının bu hipotezde zar zor açıklanabilir olduğunu, Bentham'ın özel menfaatlerle genel menfaatin uyumunu varsaydığını söyledik. Ne var ki özel ve genel menfaatin çatışma yarattığı durumda ilkini ikincisine tercih edecek kişiye ne cevap verilebileceğini görmedik.

Stuart Mill, farklı eserlerde ama özellikle *Yararcılık*[12] adlı eserinde bu iki husus çerçevesinde yarar ahlakına daha yetkin bir hal vermiştir. Mill, mutluluk mefhumunu hazların niceliğine dair ayrım sayesinde değil de hazların yüceliğinin dereceleri sayesinde aydınlatır. Mutluluğu mutluluk yapan, tattığımız hazzın yüceliğidir. "Şu, tartışılmaz bir olgudur: çeşitli yaşam tarzlarına değer veren ve bunları bilen kişiler, onların en yüce melekelerini kullanmaya itecek yaşam tarzını belirgin bir biçimde tercih edeceklerdir. Pek az insan, kendilerine hayvansal hazlardan zevk alma gibi bir vaat verildiğinde hayvana dönüşmeyi kabul eder. Aklı başında hiç kimse bir aptal olmaya razı olmaz, eğitim görmüş hiç kimse cahil olmaya razı olmaz". Mill şunu da ekler: "Üst düzey bir varlığın, alt düzey bir varlıktan daha mutlu olmadığını varsayan birisi, yetinme ve mutluluk gibi çok farklı iki fikri birbirine karıştırmış olur. Tatmin olmuş bir sefihtense memnuniyetsiz bir Sokrates yeğdir.[13]" İyi de birisi kalkar da alt düzey hazları Mill'in üst düzey hazlar olarak adlandırdıklarına tercih ederse buna ne demeli? Bu kişinin yanıldığı söylenmelidir zira yetkin kişilerin, farklı türlerde hazları tadan kişilerin hepsi bu hususta mutabıklardır. "Eğer aptal ile sefih farklı bir kanıdaysa bunun nedeni meselenin sadece bir veçhesini bilmeleridir". Gelgelelim şöyle bir itirazla cevap verilebilir: bazı insanlar en yüce hazları bilmiş bulunmalarına rağmen daha alt düzey hazlara kayarlar. S. Mill ise dâhiyane şekilde şu cevabı verir: Bu kişiler, yani alt düzey hazlara kayan kişiler bu hazları sadece başka hazları araştırmaya kabiliyetsiz hale geldikleri için tercih ederler. "Yüce hazları tercih etme huyu, besin eksikliğinden ve kötü tesirlerden dolayı kolayca solabilen hassas bir bitkidir, bu yüzden genç insanlarda daha kolayca ortadan kay-

[12] John Stuart Mill (1806-1873), Londra doğumlu ampirist filozof. Zihnin tüm operasyonlarını çağrışıma indirger. Aristoteles'in tümdengelim için yapmış olduğunu tümevarım için mantık alanında yapmak istemiştir (*Tümdengelimsel ve Tümevarımsal Mantık Sistemi*). *Yararcılık* üzerine olan eseri 1863'te Londra'da yayımlanmıştır.

[13] *Yararcılık*, II. Bölüm.

bolur. İki tür haz arasında seçim yapmaya kabil bir kişinin nedenini bilip de en alt düzey hazzı asla tercih etmeyeceği ileri sürülebilir.[14]"

Peki Mill, yüce hazlardan ne anlar? Hipotez gereği ideal olan bizatihi haz olduğundan dolayı ahlaki bir ideale daha uygun olan bir haz değildir burada mesele. Mill bu hususta kendini açıklamaya devam eder: "Düzenlenecek, iyileştirilecek bunca şeyin olduğu bir dünyada gerçekten imrenilebilir bir varoluş meydana gelebilir. Bireysel mutluluktan daha fazla kayda değer bir şey vardır ki bu da başkalarının mutluluğudur. İyi olanın yararcı kıstası failin kendi mutluluğu değildir. Bireyin kendi mutluluğu ve başkalarının mutluluğu arasında, yararcılık, bireyin hoşgörülü ve menfaat gütmeyen bir seyirci gibi tarafsız olmasını talep eder.[15]"

O halde şu sonuca varıyoruz: Yarar ahlakının kendi ilkesini net bir şekilde belirlemesinin yegane koşulu duygudaşlık ahlakına doğru evrimleşmesi ve her bir kişinin başkasına dair sahip olabileceği sevgiyi bu kişinin mutluluğuyla örtüştürmesidir. Fakat biz aynı sonuca Mill'in yükümlülüğün doğuşunu açıklarken kullandığı düzenin analiziyle ulaşacağız.

Bentham, özel menfaatin genel menfaatle daima uyum halinde olduğunu iddia eder, buna karşılık Mill bunun bir abartı olduğunu söyler. Beri yandan da eğer genel menfaat bireysel menfaatle her zaman uyumlu değilse, ben hangi hakla bireysel menfaatimi feda etmeye yükümlü olabilirim ki?

Mill, bu fedakârlığın doğal olarak meydana geldiğini söyler zira alışkanlığın etkisiyle ayrılamaz hale gelmeye yüz tutan bir fikirler çağrışımı, özel menfaatin temsilini iyiden iyiye genel menfaate bağlar. Bu çağrışımın etkileriyle kendimizi sadece mutlu olan bir toplum içinde mutlu olarak kavrayabiliriz. Bugün her bir birey, toplumsal bir varlık olduğu inancına, kendi duygularının ve amacının kendi benzerleriy-

[14] *A.g.e.*, II. Bölüm.
[15] *A.g.e.*, III. Bölüm.

le uyum halinde olması gerektiği inancına sahiptir. Başka bir deyişle eğer kendimi bazen menfaatime ters bir şekilde hareket etmeye yükümlü hissediyorsam bunun nedeni zihnimde herkesin mutluluğuna dair olan imgenin benim kendi memnuniyetime dair olan imgeyle bir fikirler çağrışımı tarafından çok iyi bir şekilde birleştirilmiş olması ve hiç kuşku yok ki benim mutluluğumun bu özel durumda başkasının menfaati ve mutluluğu ile uyuşmadığı olgusuyla yüzleşememedir. Fakat Mill, yapay olarak teşekkül eden bu fikirler çağrışımının yine yapay olarak çözülebileceğini söyler. Öyleyse ahlaki yükümlülüğün hemen hemen aldatıcı bir bilinç hali ve bazen tartışılır bir fikirler çağrışımı olduğuna ikna olunması ya da böyle anlaşılması yükümlülükten azat olmaya kâfi gelebilir. Dolayısıyla Mill de bu çağrışımı başka bir şey üzerine oturtmaya mecburdur. "Bu çağrışım, eğer bizde onunla ahenk içinde olan güçlü duygular olmasaydı analiz yoluyla kırılabilirdi.[16]" Ve başka bir yerde de şunu söyler: "Eğer doğuştan bir duygu varsa bunun duygudaşlık duygumuz olamayacağına dair bir neden görmüyorum. Eğer güdüsel olarak yükümlülüğe dair bir ahlak ilkesi varsa bu, bu duygunun yani duygudaşlığın dayattığı duygudur.[17]" Burada da yine aynı kapıya çıkmış olduk: Saf egoizm ahlakı duygudaş ahlakın içinde kaybolmuş oldu.

Duygudaşlık ile bazı hazların yüce vasfını açıklarız ve yine duygudaşlık ile yükümlülüğü kurmayı ümit ederiz zira tabir caizse duygudaşlık genel ve özel menfaat fikirlerini kendi aralarında örgütleyen ve birlikte muhafaza eden iç ruhtur.

Peki, Mill'den sonra yapacak ne kalmıştı? Geriye kalan tek şey duygudaşlık ve egoizm arasında bir bağ bulma imkanını tesis etmekti ki bu imkan aynı zamanda ahlaki yükümlülük fikrini kurma, oluşturma imkanıdır. Bu evrime tanıklık etmek gerekiyordu ve bu da sadece bizatihi insanlığın evrimini şeylerin genel evrimine bağlayarak dile getirme koşuluyla mümkündü. Büyük bir kişilik olan Spencer'ın teşebbüsü de budur.

---

[16] *A.g.e.*, II. Bölüm.
[17] *A.g.e.*, II. Bölüm.

Ders 2 [Ek]
Spencer Ahlakı

1890–1891 Dersinin özeti - Yarar doktrini, genel menfaat ve bireysel menfaatin fiili uyumunu öne sürdükten sonra bu uyumda genel bir inanç, eğitimle ve birçok fikirler çağrışımıyla kuvvetlendirilmiş bir yanılsama olduğunu öne sürmekle yetiniyordu. Mill'de ahlak mefhumlarının ve özellikle de adalet duygusunun oluşumunun açıklanmasına dair bir gayret bulunur fakat bu, bireyle yetinen çekingen bir evrimciliktir. Spencer ise türün deneyimine başvurur.

Spencer ahlakı Epikür'ünki gibi kozmogoniye bağlıdır (Krş. Guyau, *İngiliz Ahlakı*, s.164-166[1]).

Aynı zamanda ahlakın zorunluluğunu da ispat eden bu ahlak rasyonel bir yararcılıktır.

Spencer Ahlakı[2]*, 1893.* - Spencer yazdığı eserlerde ahlak yasasının evrenselliğini ve mutlak vasfını, bu yasayı şeylerin genel evrimine bağlayarak açıklar. Ahlak artık yetkin kişilerin takdirinin ampirik kıstası üzerine kurulmaz; ahlak, evrensel evrimi düzenleyen/yöneten büyük yasalardan elde edilir.

Ama bu yine de bir yarar ahlakıdır zira Spencer'a göre azami sayıda insan için mümkün en büyük mutluluğu araştırmak gerekir. Spencer bu araştırmanın fizik yasaları gereğince olduğunu söyler ve ona göre en büyük hazzın takdiri ne bir deontolojik hesabın sonucudur ne de yetkin kişilerin

---

[1] J. M. Guyau, *Yaptırım ve Yükümlülük Olmayan Bir Ahlak Taslağı* adlı eserinde Bergsonculuğun yaşam hamlesine gönderme yapan bir oluşumsal yayılma üzerine kurar ahlakını.

[2] Spencer (1820-1903), ahlak ve eğitim meselelerine nice eserler adamıştır: Aşağıda alıntılanan *Psikolojinin İlkeleri* adlı eseri 1890'da New York'ta yayımlanmıştır. Bergson, felsefedeki güncel tartışmalardan haberdardı ve öğrencilerini de haberdar kılıyordu.

takdirine kalmıştır. Bu araştırma evreni yöneten büyük yasalar gereğince doğal olarak meydana gelir.

Evrenselliğe dair bu kadar laf yeter. Yükümlülük ise hâlâ doğal olarak duygularla ve fikirler çağrışımıyla açıklanır fakat burada mevzubahis olan bireysel deneyim değil de türün ortaklaşa deneyimidir. Bir deneyimler katmanlaşmasıyla kuvvetlenen bu çağrışımı kırmaya bireyin gücü yetmez.

Spencer evriminin genel ilkesi ilerleme yasası -ya da onun sözlerini kullanacak olursak- homojenden heterojene zorunlu geçiştir. Bu filozofa göre işin başında farklılaşmamış bir madde varsayarak zorunlu bir ilerlemeyle bu maddenin farklılaşacağını ispatlayabiliriz.

Gitgide daha zengin birleşimler teşkil edecek farklı özelliklere sahip unsurlar, her bir gezegende zuhur edecek ve gezegenler kümesinde teşkil olacaklardır.

Yaşam zuhur edecek, bilinç ortaya çıkacak ve bir eklemeler ve değişimler serisiyle gitgide daha akıllı ve toplumsal varlıklar meydana gelecektir.

Basitten karmaşığa, belirsizden belirliye, durağan olmayandan durağana giden ve homojenden heterojene geçişin büyük yasasında özetlenen bu evrim tamamen mekaniktir. Kuvvetin denkliği ilkesini vazedin ve bu ilkeyi belirsiz maddi bir kütle üzerine uygulayın! Kökensel hareketlerin bir hareketler bütünleşmesi anlamında dönüşüm geçirecekleri, nitelik farklarının meydana geleceği ve nihayet evrimin, ilerlemenin olacağı ispatlanabilir.

Şuraya da dikkat çekmek gerekir ki her halükarda evrimci, ereksel nedenlerin taraftarı gibi muhakeme eder. Mekanik nedenlerin etkisiyle her bir varlık bir ahenk icra edecek şekilde çevreye uyum sağlar öyle ki bu ahenk ilk bakışta bir akıl tarafından istenmiş gibi durur. Öyleyse toplumdan bahsedince toplum için en hayırlı olacak şekilde her şeyin zorunlu olarak vuku bulduğu söylenebilecektir zira evrimcilere göre toplum hakiki bir varlıktır ve var olduğu için de varlık sebebine sahiptir ki buradan da kendini muhafaza etme zorunluluğu çıkar.

Bu vazedildikten sonra ahlak yasasının toplumsal bir muhafaza yasasından ve toplumsal bir ilerleme yasasından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu yasa, toplumun kendini muhafaza etmesi, kendini geliştirmesi ve tabir caizse kendinde bulunan tüm güçleri gerçekleştirmesi için gerekli tüm koşulları özetler, toplumun kendini zorunlu biçimde geliştirmesi hususunda izlediği akıma işaret eder.

Enerjinin korunumu yasasında özetlenen mekaniğin büyük yasalarını vazederseniz maddeyi ve onun özelliklerini, hayatı, bilinci, toplumsal örgütlenmeyi vazetmiş olursunuz.

Ancak bu farklılaşma zaman içinde meydana gelir.

Bu, yönü bilim tarafından belirlenen bir hareket, bir evrimdir. Bu yön, her şeyin genel gelişiminde, toplumun ilerlemesinde mülahaza edilmesi bakımından ahlak adını alır. Demek ki ahlak yasasının kaidesi toplumun mülahazasından, toplumun meylettiği amaçtan çıkarımla elde edilebilir. Bu nihai gaye ise "eşitlikteki özgürlük, bireyleşmenin onun altında mükemmelleştiği koşul"dur; bireyin haklarının daha içsel öne sürülmesi, bireyliğin gelişiminin olmazsa olmaz dış koşullarına saygı göstermenin güçlü iddiasının izidir. "Ahlak, mükemmel bireyleşme ve mükemmel yaşam aynı anda nihai insanda gerçeklemiş olacaktır.[3]" Başka bir deyişle H. Spencer her toplumu bir organizma olarak tasavvur eder. Peki, bir organizmanın yaşamı neye dayanır? Organizma, her bir hücresi kendi öz hesabına gelişme gösteren canlı bir varlıktır ve beri yandan da her bir hücre diğerlerinin yaşamı ile mümkündür öyle ki her birinin bireyliğinin koşulu hepsinin bireyliğinin korunumudur ve sonuç olarak da organizmanın tamamının afiyetidir.

Aynı şekilde toplumsal yaşamda gelişme gösteren akıllı varlıklar bazı temel haklar bakımından birbirlerine saygı gösterme zorunluluğunu duyarlar. Bu zorunluluğa dair sahip oldukları bilinç, çağlar boyunca kuvvetlenen ve gitgide daha iyi bir şekilde kendini derinleştiren bu bilinç ahlaki bilinç adını alır.

---

[3] *Evrimci Ahlakın Temelleri*, § 4-6.

Görüldüğü gibi, Spencer ahlakı bir anlamda yararcılıktır ve başka bir anlamda da daha öte bir şeydir. Bu hem ampirik hem de çıkarımsal bir ahlaktır.

Spencer, yaşamın mutluluktan başka bir amacı olabileceği kanısında değildir ve mutluluktan da duyarlığın tatmin edilmesini anlar ki bu bakımdan yararcıdır. Lakin kendinden önce gelenleri de mutluluk fikrini ampirik bir şekilde tanımlamaya çalıştıklarından ve izafi mutlulukla mutlak mutluluğu karıştırmış olduklarından dolayı eleştirmiştir.

Mutluluğun *a priori* olarak tanımlanabilmesi gerekir, insanlığın aradığı amaç olarak mutluluk sadece insanlığın içinde evrimleştiği anlam işaret edilerek tanımlanabilir ve sonuç olarak ahlak yasaları yaşamın yasalarından çıkarımla elde edilmelidirler ki bunlar da mekaniğin yasalarından ileri gelir.

Mutluluk ne birilerinin herkesin sırtından tatmin olması ne de bunun tam tersidir. Mutluluk, herkesin başkasının mutluluğuna saygı göstererek mutlu olacağı ve evrensel mutluluğa katkıda bulunacağı bir denge halidir ki bu da nihai adalet olacaktır.

Bu duruma hâlâ ulaşılmış değildir: "Bugün hâlâ birey ve toplum arasında bir salınım bulunur, yani bazen toplum bireyi bazen de birey toplumu taşır. Lakin terazinin iki kefesi en sonunda dengede durur. Birey, toplumun mutluluğu için ne lazımsa o olacaktır, toplum da bireyin mutluluğu için ne olması gerekiyorsa o olacaktır. İşte bu nihai denge, bu en üstün mükemmellik ve mutluluk, ahlakın kendine özgü amacıdır.[4]" Görüldüğü gibi Spencer da bu iki kavramı yani kişisel ve genel mutluluk kavramlarını birbirine yaklaştırır ve az ya da çok uzak bir gelecekte bunların bir tutulmasını bize kavratır. Lakin Mill menfaatten yoksunluğu, herkesin mutluluğunu düşünme yükümlülüğünü arazlarla açıklarken, Spencer bu ahlaki olguları zorunlu yasalarla açıklar. Genel mutluluk ihtiyacının ve arzusunun karanlık temayüllerden kişisel mutluluğa doğru yayılması en azından mekanik işleyişle, kaçınılmaz bir ilerlemeyle olur.

---

[4] *A.g.e.*, § 49-52.

İnsanlığı mutlu görme ihtiyacının diğer her ihtiyacı gölgede bırakacağı bir hale doğru yürüyoruz.

Lakin evrim henüz tamamlanmadığından bir geçiş döneminde bulunuyoruz ki buradan da ödev ve menfaatin çatışması çıkıyor.

Dolayısıyla ahlak bir olgudur, ve bu sayede bu olgu bir yükümlülük içerebilir.

Psikolojinin İlkeleri ve son eseri olan *Adalet*'te Spencer bu evrimin ayrıntısına iner, ahlak duyusunun oluşumunu anlatır. Başka bir deyişle bireyin ilk temayülü olan egoizmin gelişip dönüştüğü bu ilerlemenin tarihini tekrardan yazar. Egoist duygulardan yola çıkarak diğerkamlığa yani "merhamete ve cömertliğe" meylederiz.

Fakat bu iki uç arasında egoist-diğerkam duygular bulunur: övgü sevgisi, onur, ayıplanma korkusu vs. Bu ara duygular toplumların evriminin fiili safhasının izidir. Bunlar, dış etkisi iç saikler değil de çıkardan yoksunluk olan eylemlerle aktarılırlar.

Nitekim diğerkamlık devamlı bir ilerleme yoluyla zorunlu olarak egoizmden çıkar zira diğerkamlık, egoist bir duygunun duygudaş tahrikinden başka bir şey değildir.

Ahlakın yardımseverlik olarak adlandırılan bu veçhesi egoizmden diğerkamlığa yapılan bu zorunlu ilerlemeyle açıklanabilir. Adalet duygusu ise misilleme korkusundan, toplumsal nefret korkusundan, yasal cezalardan, ilahi adaletten meydana gelir. Çeşitli ölçülerde birleşen ve aynı anda hareket eden bu dört korku, başkasının menfaatine tecavüz etmeye kalkışmaktan caydıran duygular bütününü teşkil eder.

Aklıselim tarafından ve hatta saf ödev ahlakı tarafından ahlak yasasına verilen özelliklerin, evrimcilik tarafından nasıl donatıldığını görmek ilginçtir.

1/ Ahlak yasasının evrenselliği, ahlak yasasının varoluş koşullarını ve toplumların gelişiminin koşullarını ifade etmesiyle açıklanacaktır.

Toplumlar, gelişme gösterdikleri dış ortamlar bakımından

farklılık gösterse de bu toplumları meydana getiren insanların fiziksel organizasyonuna sıkı sıkıya bağlı olan asli koşullar gözle görülür bir biçimde aynı kalır. O zaman ahlaki fikirlerin zamana ve mekâna göre kökten değişmediği görülür.

Ne var ki bunlar değişir zira bütün özgürlüklerin birbirine zarar vermeden beraberce var olabilecekleri ve bağımsızlığın eşitlik içinde bulunabileceği bu nihai dengeye gitgide yaklaşıyoruz. Fakat bu değişim gözle görülür bir biçimde olmaz. Bizatihi bu değişimin kendisi bir yasaya tabidir çünkü bu bir ve aynı anlamda meydana gelir ve bu nedenle evrensellikten ve değişmezlikten söz edilebilir.

2/ Doğuştanlık. Karşıtları gibi evrimciler de bunu kabul eder. Buna karşılık evrimciliği kendisinden önce gelen ampirizmden ayıran şey Locke ve S. Mill'in nazarında her şeye gücü yeter görünen eğitimin tesirlerine çok küçük bir alan bırakmasıdır.

Spencer'a göre ahlak fikirlerini yaratan eğitim bireyin eğitimi değil de insanlığın bütününün eğitimi, hatta tüm canlılığın eğitimidir.

Mevcut şekli altındaki beynimiz, en kadim atalarımızın yaptığı bütün fikirler çağrışımlarını barındırır. Ahlak fikirleri de katmanlaşma yoluyla böyle teşekkül etmiştir. Bugün bunlar derin bir şekilde örgütlenmiştir, doğamızın bir parçasıdırlar, beynimizin yapısında da bulunurlar, doğuştandırlar fakat her zaman böyle değillerdi. Evrimci anlamda doğuştanlık, kartezyen anlamdaki doğuştanlıktan derin bir şekilde farklılık gösterir.

İdealistlere göre doğuştan gelen mefhumların deneyimle hiçbir müşterekliği olmamakla birlikte yüzyıllar boyunca devam edebilecek bir deneyim bile bu mefhumları temin etme konusunda güçsüz kalır. Özleri gereğince bu fikirler sadece bir zihnin derinliklerinden çıkıp gelebilir. Bir evrimci için doğuştanlık demek kalıtım demektir. Doğuştan gelen fikirler de diğerleri gibi deneyimle teşekkül etmişlerdir fakat daha uzun bir deneyim, bireyin değil de türün hatta bütün türlerin hayatını kucaklayan bir deneyim gerekmiştir.

3/ Ahlaki yükümlülük; bizde derin bir şekilde örgütlenmiş ahlakın, güdünün bütün kuvvetini edindiği olgusuyla açıklanır.

Bir canlı varlığın ataları tarafından sonsuz defa tekrarlanan eylemler beyin hücrelerinde örgütlenmek suretiyle neticelenmiş ve güdüler teşkil etmiştir. Böylelikle bizden bir kuşak öncekilerin duyguları birinden diğerine kuvvetlenerek ahlaki bilinçle neticelenmiştir. O halde kuşlar için yuva yapmak nasılsa, bizim için de iyilik yapmak öyle bir yükümlülüktür.

Spencer'a göre şunu da ilave etmek gerekir ki burada korku, makul olmayan çekimle iç içe geçer ve yükümlülük hem iyiye olan mekanik itkiden hem de ceza korkusundan ileri gelir.

Hasılı, evrimci anlamda genişlemiş yarar öğretisi tüm ahlakı açıkladığını iddia eder, geriye kalan şeyler ise bu öğretinin ahlaki yükümlülüğü gerçek anlamda kurmayı başarıp başaramadığını bilmek ve açıklamalarında ahlakın bazı asli vasıflarını anlamaktır.

1/ Bu ahlakta yükümlülük, güdüsel duygudaşlığın ve güdüsel korkunun karmaşık bir sonucudur. Bizatihi iyi davranışın kendisi yükümlü kılmaz, sadece ve sadece birbiri ardından gelen nesillerin yavaş yavaş kurduğu ahlaki güdünün etkisiyle yükümlü kılınır. Genel mutluluk fikrini özel mutluluk fikriyle ilişkilendirmemiz bu güdüyle olur, yine bu güdüyle birincisini ikincisine tercih ederiz, kendimizi toplumа adarız.

Peki, o zaman tefekküre karşı olan bu güdü ne olabilir?

Ahlakın gerçek anlamını ve kökenini fark edeceğim zaman, diğerkamlığı egoizmden elde eden evrimi anlayacağım zaman, sadece menfaatlerin mevcut olduğunu ve başkalarının menfaatlerini kendiminkine tercih etmem için hiçbir yüce neden olmadığını bileceğim zaman, işte tam o zaman en yüksek ahlak, çağlar geçtikçe şekillenmiş ve sağlamlaşmış fakat analizde ve tefekkürde yitip giden bu ahlak bir yanılsama olarak zuhur edecektir.

"Sizin yasanız homojenden heterojene geçişi, toplumun bir gün ne olacağını açıklıyor fakat ona tâbi olmak, evrime katkıda bulunmak hoşuma gitmiyor" diyen birine nasıl cevap vermeli?

O halde analizdeki tefekkür ve zihniyet, evrimci hipotezde ahlakı ve özellikle yükümlülük duygusunu bir tarafa bırakacaktır. Bunun böyle olduğunu görmeyiz ve zihnin gelişimiyle ahlak yasasına saygının her zaman beraber gitmesi gerektiğini iddia etmeksizin de kültürün, ahlak duyusunu bulunduğu yerde onu kuvvetlendirmekten başka bir şey yapmadığına inanırız.

Evrimci anlayışta ahlak yasasının yükümlü kıldığı tek durum, bu yasanın kökenlerine gözlerimizi kapadığımız durumdur.

2/ Biz yine de ahlaki yükümlülüğün evrimci açıklamasını kabul edelim. Buyurganlığı bakımından ahlak, güdüye indirgenmiştir. Öyle görünüyor ki evrim, güdünün asli bir vasfını yani pozitif bir şey ya da bir davranma itkisi olduğunu bilmemektedir.

Şüphesiz ki ahlak yasası bazı yönlerden pozitiftir ve eylemi salık verir, nitekim yardımseverlik ödevleri vardır.

Fakat bu ödevler ahlaktaki daha yüce ve daha az ilkel olan şeylerdir.

Ahlak ilk başta kendini bu form altında sunmaz. Nitekim Sokrates de zaman zaman içindeki bir *daimon*un sesini duyduğunu söyler. Bu *daimon* ona hiçbir zaman şunu ya da bunu yap demez; daha ziyade şunu ya da bunu yapma der.

O halde bilincin sesi ilk başta bu tarz bir şeydir, emirden ziyade bir savunmadır.

En basit şekliyle ahlak, bir bariyerdir. Bazı eylemlerde bulunurken bir şey bizi durdurur, nitekim ödev de ilk başta böyle ifşa olur.

Yardımseverlik, fedakârlık sevgisi ve ahlakın pozitif yönü dikkatimizi çok çok sonradan çeker. Evrimci felsefe bu hususa dikkat etmiş gibi görünmez. Eğer ahlak duygusu bir güdü ise, psikoloji bize bu tür bir güdü göstermemiştir.

3/ Toplumun eşitlik içindeki bir özgürlük idealine yükselişinin, ahlak yasası ile ifade edilen bu temayülün evrenin gelişimine yön veren mekanik yasalarla açıklanıp açıklanamayacağı sorulabilir. Evrim yasası aslında ne ister? Her bir varlık ve onların varoluş koşulları arasındaki dengenin ufak ufak tesis olmasını ister. İlkin bütün canlı ve hatta bilinçli varlıkların toplum halinde yaşadığını görmeyiz zira yaşamın çevreye uyum sağlaması toplum olmasa da mümkündür. İlaveten, her toplumda eşitlik içindeki bir özgürlük temayülü olduğunu da görmeyiz. O zaman toplumların bu temayülünün fiziksel olarak zorunlu olmayan bir şeye cevap verdiğini söylemekten başka ne kalır geriye?

Bize kalırsa Spencer'ın bahsettiği evrimin yönü, birey ve toplum tarafından izi sürülen bir idealin tartışılmaz varlığına tanıklık eder ve ihtiyaçların ve hazların tatmininden bambaşka bir şeydir.

Ders 3
Duygu Ahlakı

A.Smith'teki duygudaşlık ahlakı- İncelediğimiz ahlak öğretilerinin ilkesi egoizmdi. Yola çıkış noktaları kendi mutluluğumuzu, kendi menfaatimizi, kendi hazzımızı her şeyin başında arıyor oluşumuzdu. Fakat şurası da bir gerçek ki bu öğretiler büyük bir zorlukla karşılaşırlar.

Ahlakın pratik kurallarının niçin ve nasıl bu kadar sıklıkla kendi kişisel menfaatimizi feda etmeyi bize buyurduklarını açıklamak zorundadırlar. Burada, egoizmin yanı sıra duygudaşlığı ve diğerkamlığı işin içine sokma zorunluluğu ve sonuç olarak diğerkamlığı egoizmden elde etme zorunluluğu baş gösterir.

Bu evrime tanıklık ettik. Bentham'a göre genel menfaat ve özel menfaat nesnel bakımdan uyum halindeydi. Diğerkamlık ve duygudaşlık da egoizmle uyum halindedir.

Mill'e göre ise başkalarının mutluluğunun tasavvurunu kendimizinkinin tasavvuruna öznel fikirler çağrışımının etkisiyle bağlarız ve böylece duygudaşlığı egoizmle birleştiren bağ kırılgan hale gelir.

Spencer ise bunu, işin içine kalıtımı sokarak ele alır.

Egoizmin diğerkamlığa dönüşümüne tanıklık ettiğimiz ölçüde, yarar ahlakı daha çok sayıda insan eylemini içerdiği ölçüde daha fazla şey açıklanmış olur fakat aynı zamanda bu açıklama da sağlamlığından bir şeyler kaybeder.

Diğerkamlığı ilke olarak kabul etmek ve bu yeni veriyle

---

[1] Adam Smith (1721-1798), ekonomi politiğin babası olarak bilinir. *Milletlerin Zenginliği*'nin (1776) yanında 1759'da çıkan *Ahlak Duyguları Teorisi* adlı kitabın da yazarıdır. Duygudaşlık psikolojisi, eserin ilk iki kısmını kapsar; üçüncü kısım ise ahlaki bilinç ve yükümlülük kadar ödevin de açıklamasını ihtiva eder; geriye kalan kısım ise adetlerin ve toplumun rolüne ayrılmıştır.

ahlak duyguları ve ahlak fikirleri oluşturma teşebbüsü tıpkı yararcıların bunları egoizmle kurmaları gibi çok doğaldı.

Tek neden de bu değildir zira deneyim ve gözlem bize her yerde duygudaşlığı egoizmin yanında gösterir. Doğada ve hatta varlığın alt derecelerinde bile duygudaşlık egoizmle aynı zamanda kendini gösterir. Bugünkü pek çok filozof gibi, maddenin çekim kuvvetleriyle duygudaşlığı bir tutmak kadar ileri gitmediğimizi varsayacak olursak, alt düzey hayvanlarda karşılıklı çekime dair bazı belirtiler görülür. Ayrıca eğer egoizm her yerde karşımıza çıkıyorsa, bunun sebebi egoizmin her yerde zorunlu olması olsa da, egoizmin amacının duygudaşlık olduğunu savunabiliriz.

Nihayet üçüncü bir neden daha vardır. Egoizmin hazlarında ve en saf egoizm olarak görünen egoizmde duygudaşlık bir rol oynar, nitekim bunu söylemiştik.

İlkel eğilimlerimizin tam ve doğrudan tatminini sağlamak kolaydır. Bu eğilimler taleplerini artırıyor gibi gösteren şey bunların diğerkamlıkla beraber gelmesidir. En âlâ egoist hazlar beyhude hazlardır ve beyhudelik de duygudaşlık olmadan anlaşılamaz. Bu çeşitli nedenlerden dolayı bir ahlak sistemi için diğerkamlık, tıpkı egoizm gibi bir ilkedir.

Duygudaşlık ahlakının en kati ve en tam sunumuna İskoç Adam Smith'te rastlasak da ondan önce gelenler de vardır. Shaftesbury[2] de fiziksel duyulara son derece benzer bir ahlak duyusu hipotezini, tıpkı bir gözün renkleri ayırt etmesi gibi iyiyi kötüden onunla ayırabileceğimiz bir iç duyu fikrini ortaya atmıştır.

Ondan sonra Hutcheson[3] ise bu iç duyuyu analiz eder ve bir duyu hipotezi hiçbir şey açıklamadığından dolayı bunu hayırhahlıkla örtüştürür. Böyle bir hipotez sadece tespittir çünkü burada bir yorum söz konusudur; sözgelimi ahlak mefhumlarının mevcudiyeti ve iyiyle kötünün ayrımı gibi.

---

[2] Shaftesbury kontu Anthony Ashley Cooper (1671-1713), İngiliz filozoftur.

[3] Francis Hutcheson (1696-1746), Kuzey İrlanda doğumlu İngiliz filozof. Adam Smith'in hocası olduğu Glasgow Üniversitesi'nde profesördü.

Lakin ahlak duyusunu bilinen bir eğilime indirgeyen ve hipotez gereği ahlaka yabancı olan öğreti -duygudaşlık gibi- çok daha kati ve tatmin edicidir.

Hutcheson tarafından hazırlanan bu yapı A. Smith'le tamamlanmış olur. Varlığı kimse tarafından tartışılmayan, en azından görünürde ilkel, her ahlaki inançtan bağımsız görünen bir duygu yani duygudaşlık ele alınıp ahlak duyguları ve ahlak fikirlerinin oluşumu tekrar kurulmaya teşebbüs edilir.

A.Smith'in *Ahlak Duyguları Teorisi* adlı eseri, duygudaşlığın tanımıyla başlar.

A/ Duygudaşlık, başkalarının talihsizliklerini tecrübe etmek ya da mutluluklarını paylaşmak için kendini onların yerine koymaya dayanır. Duygudaşlığın gücü nereden gelir? Bu gücün kökeni, başkasının duyduğu ıstırabı ya da hazzı bize zorla temsil ve telkin eden imgelemdir. İlk husus budur.

B/ Hiçbir şey bize karşılıklı bir duygudaşlık kadar hoş gelmez. Yararcıların hatası, kendini sevmeyi ve bunun inceliklerini tüm duygularımızın evrensel nedeni olarak mülahaza etmiş olmalarıdır. Duygudaşlıkla egoizmi ilişkilendirmek istemişlerdir. Onlara göre başkasına ihtiyaç duyan insan, kendi duygularını paylaşanları görmekten ıstırap duyar ya da keyif alır. Bu ne kadar da büyük bir yanılsamadır! Başkasının duygudaşlığı dolaysız biçimde hoşumuza gider ve A. Smith bu hususu birçok olgu üzerine ve özellikle de hazzın dolaysız olduğunu ispatlayan hazzın hızlılığı üzerine tesis etmeye teşebbüs eder.

C/ Bir kişinin eylemde bulunduğu zaman içinde olduğu duyguların, bunlarla derhal duygudaş olabileceğimiz bir doğaya sahip olduklarını varsayalım. Bu eylemi tasvip ettiğimizi söyleyerek bu duyarlık fenomenini tecrübe ederiz. Şimdi de tam tersi durumu yani bir eyleme sebebiyet veren duyguların onlarla duygudaşlık kuramayacağımız türde olduğunu varsayalım, o zaman da bu eylemi tasvip etmediğimizi söyleriz. O halde tasvip etme ve tasvip etmeme, bazı duyulur halleri onlara hiçbir şey eklemeden aktaran zihinsel

haller ya da yargılardan başka bir şey değildir.

Gelgelelim, şöyle bir şey de söylenebilir: Hemen hemen hiç duygudaşlık kurmasak da tasvip ettiğimiz eylemler olur. Ölen babasının arkasından gözyaşı döken çocuğun acısıyla duygudaşlık kurmasak da kendisini tasvip ederiz zira benzer bir kayıp bize bu kayba eşlik eden derin acıyı öğretmiştir. O halde eğer çocuğun acısını imgeleyecek kadar zaman harcasaydık duygudaşlık kurabilmiş olacağımızı söyleyebiliriz. A. Smith de filozofların çoğu zaman teessürlerimizin ya da duygulanımlarımızın neticeleriyle meşgul olduklarını fakat bunların kendi nedenleriyle olan bağıntılarına çok az dikkat ettiklerini titizlikle ekler.

Farzı misal kendini intikam almaya adamış birini kınadığımız zaman, yararcıların istemiş oldukları gibi, sadece bu aşırılığın felaketvari sonuçlarını değil aynı zamanda bunu ortaya çıkaran zayıf saikleri de mülahaza etmiş oluruz.

Hakarete maruz kalınması böylesi bir tutkuyu meşrulaştırmak konusunda güçsüz kalır fakat eğer bu tutkuyla onun nedeni arasında bir orantı olsaydı bunu mazur görürdük ve tasvip ederdik, zira o zaman onunla duygudaşlık kurardık.

Smith, bu fikrin tatbiki olarak bize tasvip ettiğimiz bazı eylemlerin ve bazı tutkuların ve bunun yanında da tasvip etmediklerimizin olduğu olgusuna dair bir yorum sunar. Cömertliği ve doğal arkadaşlığı tasvip ederiz, hıncı ve nefreti ise tasvip etmeyiz. Peki bu neyden ileri gelir?

İlk durumda duygudaşlığımız zorunlu olarak tahrik edilmiştir zira hiçbir şey onu engellemez. Arkadaşlarımızdan birinin duygulanımı ile duygudaşlık kurarız, sonra bir diğerinin duygulanımı ile duygudaşlık kurarız ve bu iki duygudaşlık birbirine eklenir.

Lakin diğer durumda mücadele eden ve birbirini etkisiz hale getiren iki duygudaşlığımız vardır zira kişilerden birini harekete geçiren duygularla olduğu kadar diğerinin duygularıyla da duygudaşlık kurarız.

Özet halinde söyleyecek olursak Smith'in nazarında bir eylem, onun saikleriyle duygudaşlık kurabileceğimiz türde

bir doğaya sahip olduğu zaman bu eylemi tasvip ederiz, ayrıca ruhumuzun bu halini iyi bir hal olarak, tam aksi hali ise kötü bir hal olarak adlandırırız.

Smith'in bu ahlak anlayışı ve zihinci ya da sıradan ahlak anlayışı arasındaki farkın can alıcı noktasını kavramaya çalışalım. Aslında genel olarak şöyle denir: Bir eylemi iyi olduğundan dolayı tasvip ederiz, eylemi tasvip ettiğimizden dolayı da onun failiyle duygudaşlık kurarız. Başka terimlerle ifade edersek, ahlak yargısının ahlak duygusunu öncelemesi istenir. Smtih'teki durum ise tam aksidir zira ona göre bir duyguyu dışa vuran ve aktaran şey ahlak yargısıdır, zira duygu ilk başta verilidir.

Bu ilkelerin yardımıyla Smith üç hususu aydınlatmayı amaç edinir:

1/ Liyakat ve liyakatsizlik mefhumlarının kökeni nedir?

2/ Adaletin ve yardımseverliğin en âlâ iki erdem olmaları ve ayrı özelliklere sahip olmaları nereden gelir?

3/ Nihayet kendi öz davranışımıza dair taşıdığımız ahlak yargılarını nasıl açıklamalıyız?

1/ Bir kişi bir başkasına hizmette bulunduğunda verilen bu hizmet, hizmeti alan kişide minnettarlık diye adlandırılabilecek bir duygudaşlık duygusu uyandırır.

Bu duygudaşlıkla duygudaşlık kurarız. Borçlu olan kişi dolayımıyla iyiliği yapan kişiye iyilik yapılmasını isteriz. İyilik yapanın bir mükâfata layık olduğunu söylediğimizde borçlu olan kişinin minnettarlığıyla duygudaşlık kurduğumuzu ifade etmiş oluruz.

Liyakat mefhumu, mükâfatlandırılması gereken kişi fikrine denk düşer, ve bu mükâfat arzusu da iyilik yapanı mükâfatlandırmanın duygudaşça tecrübe edilen arzusundan başka bir şey değildir. Şimdi de tam tersini düşünelim ve bir insanın zarar gördüğünü varsayalım: Bu kişi eğer hınç adını verdiğimiz özel bir duygu tecrübe ederse ve eğer şartlar da bizim bu duyguyla duygudaşlık kurmamızı engelleyecek hiçbir şey barındırmıyorsa, zarar gören kişi dolayımıyla zarar verene kötülük yapmayı arzularız.

Zarar veren kişi buna layık derken ifade ettiğimiz duygudaş hınç budur. Buradan anladığımız şeyi basitçe söyleyecek olursak, zarar verene kötülük gelmesini istememizin sebebi hakir görülen kişinin hıncıyla duygudaşlık kurmamızdır.

2/ Adalet ve yardımseverlik nasıl doğar? Zarar vermeyi amaçlayan eylemler, bize bir cezaya layıkmış gibi görünür zira ruhlarımızda duygudaş bir öfke uyandırırlar, nitekim bir eylemin adaletsiz olduğunu bildirirken ifade ettiğimiz öfke budur. Beri yandan, amacı iyilik yapmak olan eylemler de bize bir mükâfat talep eder görünür zira bunlar ruhumuzda duygudaş bir minnet uyandırırlar. Bu eylemler yardımsever davranışlar olarak adlandırılırlar. Yardımseverlikte kusur eden biri bize bir cezaya layıkmış gibi görünmez zira bu kişi hiçbir pozitif kötülüğe neden olmaz ve bu durumda hiçbir öfkeyle duygudaşlık kurmayız.

Buna mukabil adaletin ihlali, tam da birisine pozitif bir zarar verdiğinden dolayı bir duygudaş öfke ortaya çıkarır ve bize cezalandırılması gerekir görünür.

3/ Kendi öz eylemlerimize ilişkin bir yargıya nasıl varırız? A. Smith, kendi davranışımızı tasvip ettiğimiz ya da kınadığımız her seferde ikiye bölündüğümüzü varsayar: Bir yandan eylemde bulunan ben, beri yandan değer biçen ve yargıya varan ben. Bu sonuncu ben, duygularımızla bazen duygudaşlık kuran bazen de kuramayan tarafsız bir seyirci gibi hareket eder. Değerlendiren ve yargıya varan seyircinin duygudaşlık kurmaya kabil olup olmamasına göre davranışımızın iyi ya da kötü olduğuna hükmederiz.

A. Smith, ortaya koyulan ilkeleri farklı problemlere tatbik ederek ve onları kılı kırk yararcasına geliştirerek bize sırasıyla vicdan azabını ve başlıca ahlak fikirlerini açıklar.

İmdi bu öğreti hakkında ne düşünmeli?

Smith'in öğretisine karşı ortaya atılan itirazlar ise aynı değere sahip olmaktan çok uzaktır.

1/ Duygudaşlık gibi bir duygu değişken, öznel, dürtüseldir. Ayrıca evrensel ve durağan bir ahlaka zemin işlevi gö-

recek şeyden yoksundur. Lakin şu da unutulmamalıdır ki Smith'in söz ettiği duygudaşlık yani elde etmek istediğimiz ve ihtiyacı davranışımıza telkinde bulunacak duygudaşlık, insanların büyük çoğunluğunun duygudaşlığıdır.

Duygudaşlık ve duygudaşsızlık akımlarının olduğu tartışılabilir mi? İnsanların duygudaşlıkta ya da duygudaşsızlıkta genel olarak ya da takriben mutabık oldukları tartışılabilir mi?

2/ Duygudaşlığın bırakalım ahlak duygusu olmasını, onunla taban tabana zıt olduğunu ve bazen ve sıklıkla tasvip etmediğimiz duygularla duygudaşlık kurduğumuzu söyledik.

Bu tartışılmazdır, fakat Smith şöyle bir cevap verir: Kişisel ve özel nedenlerden dolayı bazı duygularla duygudaşlık kurabiliriz, bununla birlikte bu duyguların genel duygudaşlığı ne ortaya çıkarması gerektiğini ne de ortaya çıkarabileceğini fark ederiz ve ahlakın kıstası olarak da bu duygudaşlığı kabul ederiz. Nitekim kötü olsa bile her davranışın mutlak olarak kötü olmadığı ve eğer failiyle duygudaşlık kuruyorsak iyi ve mazur görülebilir olduğu bazı açılardan eklenebilir.

En ağır itirazlar ise ikiye ayrılır:

1/ Bu öğreti ahlaki yükümlülüğü kuramamaktadır. Aslında bu yükümlülük A. Smith'te hazza, benzerlerimizin duygudaşlığını ortaya çıkarma ihtiyacına indirgenir. Lakin bu arzu ve bu ihtiyaç, bazı büyük kişisel menfaatler söz konusu olduğu vakit o kadar ağır basmayacaktır.

Mesela bu arzu ve bu ihtiyaç güçlü bir egoizmi alt edebilecek midir, ayrıca egoist olmayı tercih eden birine ne cevap vermeli?

2/ Lakin bu öğreti daha ağır bir itiraza yol açar. Göreceğimiz gibi, duyguyu ahlak kıstası olarak kabul ettikten sonra, ahlakı duyguyla açıklamayı vadettikten sonra bu öğreti farklı bir ilkeye, zihinsel türde bir ilkeye çağrı yapmakla yükümlüdür. Duygudaşlık açıklanmayı talep eder, bazılarıyla duygudaşlık kurmadığımız halde bazı duyguların niçin

duygudaşlığı ortaya çıkardığı sorulmalıdır. Yarar ahlakında kendimizi egoizmin kökenini sormaktan muaf tutabiliriz zira egoizm zorunludur ve bir varlık kendisinden yoksun olarak bâki kalamaz.

Bizatihi toplumsal hayatın kendisi zorunlu bir şey olarak, doğa tarafından istenen bir şey olarak mülahaza edilmedikçe duygudaşlık zorunlu olmaktan çıkar.

Bu durumda iki husus söz konusu olur: Ya duygudaşlığı kişisel bir menfaatte icra ediyor oluruz ve yarar ahlakına yeniden düşeriz ya da doğa kendi gayeleri gereğince toplumsal duyguların mevcut olmasını istemiştir.

A. Smith birinci hipotezi reddeder, ikincisini de tamamen kabul etmek zor olsa da kabul eder. Şimdi de bu bakışla sonuçlanan bazı alıntılara bir göz gezdirelim: "Doğa, bizi cömert ve hayırhah eylemlerde bulunmaya, adalete sevk etti. Eğer adalet ihlal edilirse, doğanın pekiştirmeye uygun gördüğü insan toplumu bir anda çöker."

Başka bir yerde de şöyle der: "Doğa, insanı toplum için teşkil ederken ona benzerlerinin hoşuna gitme hazzını ve onları mağdur etmekten korkma duygusunu vermiştir".

Son olarak da şunu ekleyelim: "Davranışımızın genel kuralları, Tanrı tarafından kalplerimizin derinliklerine konulmuştur".

Başka terimlerle söyleyecek olursak duygu ahlakı öngördüğümüz gibi kendine kâfi gelmez. Duygu ahlakı duygudaşlığı açıklarken ister istemez yaşama dair herhangi bir kavrayışı, bir fikri işin içine sokmalıdır.

Burada söz konusu olan iyimser bir fikirdir. Tanrı, duygudaşlık yoluyla bizatihi iyinin kendisini doğal olarak yapmaya sevk edilmiş olmamızı istemiştir. Lakin öte taraftan bu kavrayış kötümser olacaktır ve nitekim şimdi biz de ilkesi kötümserlik olan bir duygudaşlık ahlakını inceleyeceğiz.

Schopenhauer'in merhamet ahlakı - Duygu ahlakının iyimser olanından bahsettik, şimdi de kötümser olanına geçelim.

Schopenhauer'in ahlakı bir çeşit budizmdir.

Kendi ahlak anlayışını *Ahlakın Temeli* adlı özel bir eserde,

ayrıca başlıca eseri olan *İrade ve Temsil Olarak Dünya* adlı eserinde sunmuştur, şimdi de bunların genel ilkelerini belirtelim:

1/ Schopenhauer insanın doğal olarak egoist olduğu, egoizmin insan doğasının en önemli yasası olduğu ve bunun nedeninin de dış dünyanın, insanlar bütününün sadece temsil olarak verili olduğu gözleminden yola çıkar. Dünya sadece benim nazarımda, bende mevcuttur ve bu bağlamda da ben dünyanın merkeziyimdir. Her şeyi kendimle ilişkilendiririm ve eğer sadece şeylere dair yaptığım ilk gözlemle yetinecek olursam insanların çektiği ıstıraplar bütünü, benim tecrübe ettiğim en hafif ıstırabın yanında bir hiç olur. Bu temel egoizm bize eylemlerimizin büyük bölümünü dayatır. Bu, davranışımızın en genel kuralıdır ve aralıksız olarak başkasının benliğine tecavüz etme girişimine kapılmamıza neden olur, nitekim adaletsizlik denen şey de budur. Ona göre adaletsizlik, iki şekle sahiptir ki bunlar da iki farklı nedensellik türü olan şiddete ve hileye tekabül eder. Şiddet, fiziksel koşulları başkasının iradesini kendi irademize tâbi kılacak şekilde düzenlemeye dayanır. Burada icra olunan şey fiziksel nedenselliktir, hile ise başkasının davranışını belirleyecek saikleri ve ahlaki etkenleri söz konusu kişinin iradesini kendi irademe tâbi kılacak şekilde düzenlemeye dayanır ki bu da ahlaki nedenselliktir, sahneye çıkan saiklerin nedenselliğidir.

Her iki durumda da adaletsizlik başkasının iradesini kendiminkine hizmetkâr kılmaya dayanır. Bu bir çeşit egoizmdir. Bu egoizm, devletin varlık sebebidir.

Bırakın egoizme karşı bir bariyer olmayı, devletin kurucu yazılı yasası egoizm çerçevesinde yönetilir. Devlet, "egoizmler toplamıdır."

Başka ifadelerle söylersek akıl, egoizmin serbest oyununa en elverişli koşullar üzerine düşündüğünde, bazı kurallara tâbi olmanın egoizm için en hayırlısı olduğunu fark edecektir. Kendi öz çıkarları içinde egoizmlerin birbirlerine saygı göstermesi gerekir.

Nitekim buradan da sonuç olarak toplum sözleşmesi ve

daha büyük bir fayda gereğince kısmi fedakârlıklar yapan egoizmler çıkar. Schopenhauer'e göre büyük çoğunluk için ahlaki yükümlülük devlet korkusundan, yazılı yasa korkusundan başka bir şey değildir. Ayrıca bunların adil olmalarının nedeni, yasanın belli bir ölçüde egoizmi talep etmesidir. Son olarak da denebilir ki eğer devletin yasalarının etkisi bir anlığına bile olsa askıya alınsaydı egoizmin haset, nefret, açgözlülük gibi tüm şekilleriyle zincirlerinden boşalmasına tanık olunurdu.

2/ Lakin bu noktaya kadar Schopenhauer'e göre ahlakın söz konusu olduğundan bahsedilemez zira tasvir ettiğimiz fenomenlerin özü egoizm ise ahlak ya yoktur ya da egoizmin reddine dayanır.

Schopenhauer burada -her zaman olduğu gibi- deneyime yaslanır.

Her birimizin bilincine başvurur. Korkudan ya da egoizmden esinlenen bir eyleme iyi bir davranış deyip demediğimizi sorar. Şüphesiz ki öyle demeyiz, öyleyse yararcılar belki de insanlar tarafından genel olarak kabul gören bir davranış kuralını, egoizmin kaidesini anladılar ya da tasvir ettiler ama ahlakı açıklamadılar.

Eğer ahlak diye bir şey varsa bu, egoizmin reddinden başka bir şey değildir ve mademki egoizm kendi içinde kapalı kalmaya dayanır, o halde ahlak sadece başkasının kişiliğiyle herhangi bir şekilde kaynaşmak amacıyla kendi dışına çıkmaktan ibaret olabilir.

Egoizmle yetindiğim müddetçe başkasının ıstıraplarını ve neşesini sadece zihindeki temsiller olarak bilebilirim.

Egoizmden vazgeçmemin tek koşulu, başkalarının ıstıraplarını ve neşesini fiili olarak tecrübe etmektir.

O halde diyeceğiz ki eğer bir ahlak duygusu varsa bu merhamettir ve merhamet ahlakın reddi olan egoizmin karşısında durduğundan dolayı ahlakın özü olması gerekir.

İşte burada gördüğümüz gibi Schopenhauer de Smith gibi duygudaşlıkta ahlaki duyguların ve ahlak fikirlerinin kökenini aramaya teşebbüs eder fakat gerçekten de iki filozof

arasındaki fark çok büyüktür. Smith'e göre ahlaki duyguların kökeni, duygudaşlığı başkalarına esinleme arzusudur. Buna mukabil Schopenhauer'e göre ise bu köken, duygudaşlığı kendi başına tecrübe etme ihtiyacıdır, zira A. Smith, doğa bağlamında bir duygudaşlık anlayışına sahiptir. Schopenhauer'deki duygudaşlık doğaya karşı bir başkaldırıyken A. Smith ilahi takdire inanır.

Netice itibarıyla A. Smith'e göre ahlak, bizi başkalarına taşıyan akımı izleyerek kendinden çıkmaya dayanır, buna mukabil Schopenhauer'e göre ise ahlak başkalarıyla duygudaşlık kurmakla birlikte tekrar kendine geri dönmeye dayanır.

Schopenhauer merhameti ilke olarak ortaya koyduktan sonra erdemlerin çıkarımına geçer ve bunları iki temel erdem olan adalete ve yardımseverliğe indirger.

Adalet kolaylıkla şu önermeden elde edilebilir: Başkasının yaptığı kötülükler bende merhamet duygusu uyandırır. Her türlü menfaat ve korkunun dışında başkasına haksızlık yapmaktan sakınmam nereden gelir? Kurbanın içinde bulunduğu hali temsil etmemden ve ona merhamet etmemden gelir.

Schopenhauer bu çıkarımın ayrıntısına girerek bize adaletsizliğin kurbanı olan biriyle kurduğumuz duygudaşlık ölçüsünde adaletsizlikten tiksineceğimizi gösterir.

Yardımseverlik ise kelimenin işaret ettiği gibi esasında duygudaşlık ve merhamettir. Çeşitli yardımseverlik şekillerini gözden geçirirken de bunu ispatlamak konusunda güçlük çekmez.

Bu noktaya kadar Schopenhauer'in ahlakı birçok ağır itiraza yol açar. Schopenhauer aslında bazı insanların duygudaşlıkla hareket ettiğini ve bunlara dürüst insanlar dendiğini tesis eder. Lakin merhamet çerçevesinde hareket edilmesi gerektiğini, ayrıca adil ve yardımsever olmamız gerektiğini ispatlamaz.

Zihinsel egoizm duygudaşlığa ya da merhamete neden yeğ olmaz? Schopenhauer böyle bir soruya cevabı egoizmin

aşağılığını bir hata haline ve duygudaşlığı da bulanık olsa da doğru bir bilgi haline getirdiğini ispatlayabilecek bir metafizik öğretide bulabilirdi. Başka yerde olduğu gibi burada da duygu ahlakı, onu zihinci bir ahlaka dönüştürecek bir metafiziğe doğru karşı konulamaz bir şekilde çekilmiştir.

Bu ahlakı haklı çıkarması bakımından bu metafiziğe de özet olarak değinelim. Kant ile beraber Schopenhauer de zamanın ve uzayın duyma melekemizin *a priori* formları olduğunu ve genel olarak da şeyleri sadece temsil etme koşullarımıza tâbi kılarak bilebileceğimizi kabul eder.

Lakin buradan hareketle Kant, şeyin bizatihi kendisinin bilinemez olduğu sonucuna varırken Schopenhauer ise müdrikenin kategorileri ve duyma melekesinin formları soyutlandığında bile hâlâ bir şeyin, İradenin yani mümkün olduğu kadar çok var olma temayülünün bulunduğunu söyler.

Bu irade mutlak olandır, her zaman kendisiyle özdeş olan gerçekliktir, yıkılamazdır, özgürdür zira zamanın dışında olduğundan dolayı yeter sebep ilkesinden kaçar. Bu irade zamanın ve uzayın arasından yansır ve bize birçok fenomen vermesine karşın bu irade birdir. Bu fenomenler bozulabilir olmasına karşın bu irade yıkılamazdır, yine bu fenomenler belirli olmasına karşın bu irade özgürdür.

Netice itibarıyla diyebiliriz ki her fenomenin özü iradedir ve irade her fenomenin içinde bütün haldedir. O halde varlığın farklı derecelerini sadece ve sadece bu iradeyle açıklayabiliriz ki nitekim bunlar da iradenin uzaydaki ve zamandaki nesnelleştirilmeleri, maddileştirilmeleri olacaktır.

1/ Cisimlerin ağırlığı, yere düşmeye meyilli olmaları, demirin mıknatısa doğru gitme arzusu, geometrik olarak işaretlenmiş doğrultulardaki kristalin gayreti, atomların ilişkileri -işte size bir sürü irade iddiası.

Fiziksel kuvvetler, iradenin ilk nesnelleştirilmeleridir. Bulunduğumuz bu alan fiziksel nedensellik alanıdır, bunu vasıflandıran da etkinin ve tepkinin eşitliğidir.

2/ Bitkiler ışığı çeker, hava ya da nem isterler: İşte ikinci

nesnelleştirme. Burada nedenden sonuca giden basit bağıntının yerine hareket ettirişten tepkiye giden bağıntı ikame edilmiştir, bununla birlikte tepki miktarı hareket ettiriş miktarı tarafından belirlenmemiştir.

3/ Nihayet öyle bir an gelir ki iradesini dışa vuran varlık, sadece seçme koşuluyla besin bulabilir ve sadece seçme koşuluyla uzayda yer değiştirebilir fakat sadece akıllı olmak koşuluyla seçebilir. İşte bu nedenden dolayı da onda bir sinir sistemi, bir beyin ve özellikle de bir bilinç ortaya çıktığını görürüz. Demek ki bilinç ya da zihin bir çıkıntıdır [*excroissance*]. Eğer iradenin belli nesneleri, belli yansımaları var olmaya devam etmek için zihne muhtaç olacak kadar karmaşık olmasalardı, bu çıkıntı dünyada zuhur etmezdi. Zaman, uzay, nedensellik, kategoriler ve duyma melekesinin bütün formları gibi haz ve ıstırap da bilinç zuhur ettiği zaman vazedilir.

Peki, öyleyse haz nedir? Istırap nedir? Eğer her şeyin hatta her fenomenin özü murat etmekse ve eğer irade, kendi dışa vurumlarının her birinde bütün halindeyse o zaman her sonlu şey, ne olursa olsun en mümkün olmak istediğinden dolayı tüm mekânı işgal etmeye meyleder. Bunun ardından, her biri iradenin bir fenomeni olan ve gelgelelim bizatihi kendisi iradeymiş gibi adım attığından dolayı sadece birbirlerini harap etmenin peşinde olan varlıklar arasındaki büyük mücadele bize fenomenler dünyası tarafından sunulmalıdır.

Örgütlenmemiş maddenin dünyasındaki devamlı çarpışmalara zaten tanıklık ediyoruz, bitkiler âleminde ise bitkilerin hava ve ışık için birbirini yediğini görüyoruz. Peki, tam anlamıyla yaşamda ne olup bitmektedir? Canlı ve örgütlenmemiş varlıklar birbirini yemektedirler, yaşamın kanunu da budur.

Herkesin herkesle olan bu savaşı, sadece bilincin zuhur ettiği yerde dramatik hale gelir. Egoizm olarak adlandırdığımız şey, başkalarına karşı konumlanmak için bilinçli olarak kendini ortaya koyan yaşama-iradesidir (bilinçtir).

Öyleyse bu önermeler gereğince akıllı diye adlandırılan

varlıkların birbirlerine karşı mücadele eden egoizmler olmaları gerekir.

Lakin eğer şimdi bir egoisti takip ettiği amaç bakımından sorgularsak, bir yanılsama yaşadığı çok geçmeden fark edilir. Durmadan bir şeyi takip eder ve eğer ona neyin peşinden koştuğu sorulursa şöyle cevap verir: Mutluluk. Peki ya mutluluk nedir? Mutluluk sadece arzunun, iradenin tatmin edilmesi olabilir. Fakat iradenin özü murat etmekse, o halde irade nasıl tatmin olabilir? Buradan hareketle söylenebilir ki takip ettiğimiz ve takibi egoizmimizin varlık sebebi gibi görünen bu mutluluk aslında bir seraptır.

Biz bu serabı hep uzaklara koyarız ve o da her seferinde geri çekilir. Bir arzu tatmin edilir edilmez bu geçici memnuniyeti bir başka arzu takip eder ve bu zorunlu olarak böyledir zira artık murat etmemek, artık olmamak demektir.

İşte yanılsamanın barındığı nokta açıkça budur. Kendimize ve başkalarına hep mutluluğu bulmak için yaşadığımızı söyleriz. Gerçek ise bunun tam tersidir, yani yaşamak istediğimiz için, özümüzü ifade eden bu yasadan kaçamadığımız için mutluluğun peşinden gideriz; bir sebep olmadan yaşamak isteriz.

Murat etmiş olmak için murat ederiz zira kör irade, bilinçsiz irade bizim özümüzdür. Bu hareketi, ona mutluluk adı verilen yanıltıcı bir amaç vererek akılsızca açıklarız.

Kendini egoizme, diğer egoizmlerle mücadele etmeye veren kişi gerçekten de enayidir, kendini bilinçsiz iradenin kör itkisine teslim eder ve kendi normal hali arzu olacağından dolayı mutluluğu ararken sadece ıstırap bulur.

Lakin bilge kişi "yanılmaz", Maya'nın örtüsünü* yırtar. Bunun sadece bir fenomen, irade tarafından uzayın ve zamanın tuvali üzerine ana hatlarıyla çizilmiş bir rüya olduğunu anlar.

Doğanın kendisiyle dalga geçtiğini de anlar ve o an itiba-

* Hint düşüncesinde insanın numenleri ve fenomenleri karıştırmasına sebep olan yanılsamadır -çn.

rıyla bu çaresizlikten kaçış yolu arar. Mademki bütün kötülüğün kökeni yaşama-iradesidir, o halde şifayı da sadece kopmakta/uzaklaşmakta bulacaktır.

İrade bizatihi kendini reddedince bilgelik, bilim ve ahlak ortaya çıkar.

Peki, iradenin bizatihi kendisi tarafından bu reddi neye dayanır? Yapılan ilk hata, kendini diğerlerinden ayrı bir varlık olarak algılamak olmuştur.

O halde ilk ödev, başkalarının ve bizim kişiliğimiz arasındaki öz aynılığını anlamak olacaktır. Merhamet ve duygudaşlık, zamandan ve uzaydan dışarı çıkmadan evrensel iradeye tekrar geri dönmeye dayanır.

Burada en azından uzayın ve zamanın yanılsama olduğu, varlığın bir olduğu öne sürülmüş olur.

Eğer başkalarıyla duygudaşlık kuruyorsak bu duygudaşlık başkalarında cereyan eder zira bizler de başka insanlarız - yaygın ahlakın temel kuralı işte budur.

Lakin Schopenhauer'e göre bu sadece ahlakın başlangıcıdır zira duygudaşlık ve merhamet sadece kopmanın/uzaklaşmanın başlangıcıdır. Burada henüz varoluştan tam bir vazgeçiş söz konusu değildir. Peki, bu intihar mıdır? Şüphesiz ki hayır, zira Budistler gibi Schopenhauer de yaşama-iradesini kendi kendini ortadan kaldırmadığı müddetçe yıkılamaz olarak mülahaza eder.

Oysa kendi hayatına son veren kişi dünya malına önem verdiğini ispatlamış olur, aksi takdirde ıstırap çekmekten o kadar da kaygı duymazdı. Yaşama-iradesinin gerçek reddi çileciliktir, vazgeçiştir. İrade bununla kendini ortadan kaldırır ve Nirvana'ya ulaşır ki bu da Budistler için sonsuz saadet demektir.

Şimdi bu metafiziği eleştirmeden, ahlak kurduğunu iddia etmesi bakımından barındırdığı esas zaafa dikkat çekelim. Schopenhauer asla ama asla bilge kişinin başka insanlarla duygudaşlık kurması gerektiğini, başkalarıyla heyecan duyması/müessir olması gerektiğini ispatlamamıştır.

İşin doğrusu eğer şeylerin özüne dair sahip olduğum bilgi

beni mutlaklık içinde diğer insanlarla bir olduğumu anlamaya sevk ediyorsa bu, hipotez gereği bilinçdışı mutlaklık yoluyla olur.

Netice itibarıyla bilinçli varlık olması bakımından kişiliğimin başka bir benle, başka bir bilinçli varlıkla kendini özdeşleştirmesi gerektiği anlaşılamazdır, bununla birlikte duygudaşlık da bilinçli iki varlığın birbirine yaklaşması demektir.

Dahası, eğer kendimi mutlağın içine yerleştirirsem, başka bir insan benim nazarımda ne olur? Schopenhauer'in dediği gibi, bir rüya olur, sonsuz iradeye kıyasla da çok az bir şeydir. Benim çektiğim ıstırap beni daha derinden etkiliyorsa başkalarının ıstırabı niçin beni kaygılandırsın ki!

Başka bir ifadeyle söylersek Schopenhauer, duygudaşlığı ve merhameti varlıkların temel özdeşliğinden çıkarımla elde ettiğini iddia eder, hâlbuki duygudaşlık bilinçleri birbirine bağlar ve özdeşlik de sadece bilinçdışında bulunur.

Ders 4
Zihinci Ahlak
İyi, Mükemmellik, Ahlak İdeali

Daha önce incelenen ahlak öğretileri iyilik fikrinde sadece özel yararın, genel menfaatin ya da insan doğasının duygudaş duygularının soyut ifadesini görürler.

Bu öğretilere göre bizler en çok sayıda insanın menfaatini ararız ya da benzerlerimizle duygudaşlık kurmak isteriz ve bu hususta başarılı olmak için gerekeni yaparız; bu koşulları da tatmin eden davranışa iyi davranış deriz. O halde iyi, bir ilke değil bir neticedir.

Buna mukabil zihinci ahlakın ayırt edici özelliği, iyinin burada bir ilke olarak, bir varlık olarak ya da en azından kendiliğinden mevcut ve kendisi için araştırılan bir ideal olarak mülahaza edilmiş olmasıdır. İyi böylelikle her şeyi ilişkilendirdiğimiz kural haline gelir. İyi ve duygudaşlık sadece bu ilahi modele benzemeleri bakımından iyi olurlar.

Böylelikle iyi hem özel bir mevcudiyet hem de mutlak bir değer kazanır.

Doğanın nazarındaki insanın yanına başka bir tanesi daha yerleştirilmelidir, yani gerçek insanın, hakiki insanın yanında bulunacak *a priori* olarak kavranan insan.

Ahlaki iyiyi başka şeye, tüm değerini ödünç aldığı bir ilkeye indirgemesi gereken bu öğreti tam aksine ahlaki iyiyi, diğer her şeyin değerine ona kıyasla hükmettiğimiz ideal haline getirir. Bu öğreti, Platon'dan Leibniz'e kadar felsefede bir gelenek olagelmiştir.

Platon, Aristoteles, Plotinus ve hatta Zenon bile bizatihi

iyiden bahsediyorlardı.[1] Modernlerden ise Descartes, Malebranche, Leibniz mükemmellikten bahseder.[2] Kelime değişmiş olsa da fikir aynı fikirdir. Ahlaki olarak birbirlerine benzemekle birlikte bu öğretilerin müşterek bir noktası vardır ki bu da ahlakın hep metafiziğin üstüne kurulmuş olmasıdır.

Yarar ahlakı, hazların araştırılması olgusundan yola çıktığından dolayı her metafizikten bağımsızdır.

Duygu ahlakı da gözlem üzerine oturduğunu iddia eder nitekim bu iddia hakkında ne düşünülmesi gerektiğini gördük.

İskoç ahlakı ise bilinçdışı bir metafizik üzerinde durur fakat iyi ahlakı metafiziği asla inkâr etmemiştir, bilakis kendi dayanak noktasını hep metafizikte aramıştır. İddiası, iyiyi bir varlık haline getirmek ve ideali mutlak gerçeklik olarak inşa etmektir; nitekim diğer her şey bu ideale katılmasıyla var olur. Bizi, hareket etmekte olduğumuz bu mükemmel-olmayan ve sonlu dünyanın ötesine taşıma arayışının yanı sıra noksan ve mükemmel-olmayan doğamıza en tam ve en büyük tatminleri verme iddiasını, ayrıca bizi mutluluğa olduğu kadar özgürlüğe ve erdeme sevk etme iddiasını da taşır.

Bu önermelerden çıkan sonuç ise bu ahlakın üçlü bir bakış açısıyla tasarlanabileceği ve üçlü bir isim alabileceğidir: Bu, iyinin her sonlu varlık tarafından meyledilen ya da meyledilmesi gereken bir ideal olarak mülahaza edilmesi bakımından iyimser bir sistemdir; iyinin bir fikir olarak, yani duyulur her saikten üstün olarak mülahaza edilmesi bakımından bir rasyonalizm ya da zihinciliktir; nihayet iyinin duyma melekesini/duyarlığı tatmin etmesi bakımından da bir mutlulukçuluktur [*eudémonisme*].

---

[1] Platon, *Devlet*, VI, 505A2, 506D9, 508E3; *Devlet*, VII, 517B9, 518D. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1. ve 2. Bölüm (Platoncu İyi İdeası eleştirisi: 1. Bölüm). *Politika*, I, 11252A1-7.

[2] Descartes, *İkinci İtirazlara Cevaplar*, Aksiyom IV ve VI; Malebranche, *Hakikat Araştırması*, III. kitap, 2. Bölüm, I. cilt; Leibniz, *Monadoloji*, § 41.

Metafizik Bakış Açısı - Diyorduk ki İyi ahlakı, iyiyi bizimle ilişkili olsa da her daim mutlaktaki bir gerçeklik haline getirmeyi amaçlamıştır. Platon'un sisteminde İyinin en âlâ gerçeklik olduğunu hatırlayalım.[3] Diğer tüm idealar kendi mevcudiyetlerini ondan ödünç alır. Bir varlıktaki gerçek olan şey, bu varlık ve İyi arasında müşterek olan şeydi; nitekim bu İyi, Tanrıdır ve erdem de Tanrıya benzemeye dayanır.

Aristoteles ise İyinin, mükemmelliğinin çekiciliği vasıtasıyla her şeyi hareket ettiren şey olduğunu söyler.[4] Bu İyi yalnızca şeylerde açık ve seçik ya da bulanık bir imge halinde bulunmakla kalmayıp aynı zamanda bir varlık, en âlâ Varlık, hareket etmeyen hareket ettirici, kendisi hakkında düşünen düşünce olur.

Plotinos'ta ise İyi, Bir ile örtüşür ve varlıktan üstün[5] olup her şeyin ilkesidir; her şey ondan çıkmıştır ve her şey ona dönmeye meyleder.

Modernlerde de buna benzer olmakla birlikte daha net bir temayüle rastlarız.

Descartes'ta mükemmellik [*perfection*] bize zaten mevcudiyetin ilkesi olarak görünür zira ontolojik argüman Tanrının mevcudiyetini yine onun mükemmelliğinden çıkarımla elde etmeye dayanır.[6]

Mükemmellik, var olmazlık edemez. İdeal olan da mükemmelliği gereğince kendi kendine gerçekleşir.

Malebranche ise daha ileri gider zira onun nazarında her şey Tanrıda var olur ve her şey kendi özünü ve varlığını mükemmellikten ödünç alır.[7]

En nihayetinde Leibniz, bu ilkeyi en açık biçimde ifade

---

[3] *Devlet*, VI, 505D'den itibaren.

[4] Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1072A26: "Zihinsel olan ve arzulanır olan işte bu şekilde hareket ettirir; hareket etmeden hareket ettirirler. En üstün arzulanan ile en üstün zihinsel olan özdeştir. Aslında arzunun nesnesi görünen iyidir; iradenin nesnesi ise gerçek iyidir."

[5] *Enneadlar*, VI, 9: "İyiye ya da Bire Dair", 3; V, 3.

[6] *Meditasyonlar,* 5; *Felsefenin İlkeleri*, I, 14. Bölüm.

[7] *Hakikat Araştırması*, III. kitap, 2. Kısım, 5. Bölüm.

eden kişidir: Ona göre mükemmellik, varoluşun varlık sebebidir/zeminidir ve mümkün olan bir şey, mükemmelliği nedeniyle gerçekleşmeye meyleder.[8]

Hâsılı birinci husus için denilebilir ki ahlaki iyiye dair her zihinci teori, metafizik açıdan bakılınca iyiyi varoluşun ilkesi haline getiren ya da her sonlu varoluşun kendisine doğru ilerlediği nihai bir gaye haline getiren bir iyimserliktir.

Zihinci Bakış Açısı - İyinin nihai gaye ya da nihai öz olduğunu söyleyince doğasını da tanımlamış olduk mu? Ne iyinin adını vermek yeterlidir ne de onu eylemlerimizin gayesi olarak kendimize sunmak yeterlidir. Bunu nasıl ve hangi koşullarda icra edeceğimizi bilmemiz gerekir. Soyut bir iyiden, genel İyiden bahsettiği için zihinci ahlaka çok sitem edilmiştir. Hâlbuki ahlakın talep ettiği şey, formu şartlara göre değişiklik gösteren iyi eylemlerdir.

Bir davranışın bu mutlak mükemmelliğe, bu ideal iyiye uygun olup olmadığını bize gösteren nedir?

Bu geleneğin bazı filozoflarına göre iyi ve kötüye dair dolaysız bir duyguya sahibizdir. Şeylerin ve varlıkların değerini ayırt etmemize izin veren bir iç ışık bulunur.

Mesela Malebranche'a göre iki tür bağıntı vardır: Büyüklük bağıntıları ve fevkaladelik [*excellence*] ya da mükemmellik bağıntıları.[9]

Birinci gruptakiler matematiğin, ikinci gruptakiler ise ahlakın konusudur. Pascal'ın dediği gibi birinciler geometrik zihnin, ikinciler ise basiret zihniyetinin alanına girer. "Bir

---

[8] "İmkan, özün ilkesidir; keza mükemmellik ya da öz derecesi varoluşun ilkesidir". *Şeylerin Radikal Kökenine Dair*, 1697; aynı eserde Leibniz "mümkünlerden ileri gelen varoluş temayülünden" de bahseder, s. 269.

[9] Malebranche, *Ahlak Denemesi*, 1684, I. Kısım, 1. Bölüm, § VI: "Beni akıllı kılan yegane şey olan Sözün zihinsel cevherini temaşa ederek (...) onun barındırdığı zihinsel idealar arasındaki büyüklük bağıntılarını açık bir şekilde görebilirim; bu bağıntılar da Tanrının gördüğü aynı ebedi hakikatlerdir. (...) Bu aynı idealar arasındaki mükemmellik bağıntılarını da en azından bulanık bir şekilde keşfedebilirim. Bu bağıntılar da Tanrı harekete geçtiğinde başvurduğu değişmez Düzendir, bütün zihinlerin sevgisini ve haysiyetini de yönetmelidir."

hayvan bir taştan daha değerli fakat bir insandan daha değersizdir zira taş ve hayvan arasında daha büyük bir mükemmellik bağıntısı vardır. İnsana kıyasla hayvanda, hayvana kıyasla insandakinden daha az bir mükemmellik bağıntısı vardır. Bu mükemmellik bağıntılarını gören kişi, biçtiği değere yön vermesi gereken hakikatleri de görür. Lakin atına horozundan daha fazla değer biçen ve bir taşın bir sinekten daha değerli olduğuna inanan kişi hata yapar ve yönünü kaybeder." Velhasıl, şeylerde mükemmellik dereceleri bulunur ve bir şeyin bir başka şeyden daha değerli olduğuna doğal bir şekilde hüküm vermemiz gerekir.

Bununla birlikte bu geleneğin ahlakçılarının amacı her daim bu mükemmellik ve fevkaladelik derecelerini daha net ve mümkün mertebe matematiksel olarak tanımlamak olmuştur zira niçin bedensel hazların zihinsel hazlardan daha değerli olduğunu *a priori* olarak söylemeyeyim? Niçin bunları ideale uygun olarak algıladığımı *a priori* olarak söylemeyeyim? Eğer doğal ışığa teslim olunursa, bu yön kayıplarını meşrulaştırma riski alınmış olmaz mı?

O halde ahlaki İyinin teorisyenlerinin iyiyi kötüden ve daha az iyiyi de daha iyiden ayırmaya izin veren nesnel bir kural araştırmış olmaları şaşırtıcı değildir. Demek ki bu net ve adeta matematiksel kuralı bulmanın tek koşulu, nicelik mülahazalarını ta nitelikler mukayesesine kadar getirmektir.

Hangi bağlamda ve hangi usulle nitelik, nicelik gibi tasarlanabilir? Kuvvet, etkinlik ve yoğunluk bakımından tasarlanabilir.

Buradan hareketle iyiye dair birinci niceliksel tanım verilebilir: İyi, temsil ettiği kuvvet ya da etkinlik derecesiyle, içinde taşıdığı unsurların zenginliği ve sayısıyla ölçülmesi gereken mükemmelliktir. İyiyi etkinliğe indirgerken Aristoteles'in fikri zemini buydu.[10] Mükemmelliğin varlıkla aynı olduğunu söylediğinde Spinoza'nın fikri de buydu.[11]

---

[10] *Nikomakhos'a Etik*, I. Kitap, 7. Bölüm, 1097B24-1098A20.

[11] *Etik*, II. Kitap, 6. tanım. Bu tanım XVII. yüzyıl filozoflarının hepsinde müşterekti.

Lakin bu fikrin en matematiksel ifadesine Leibniz'de rastlarız:

"Mükemmellik, etkin olma kuvvetine dayanır ve her varlık belli bir kuvvete dayandığından kuvvet daha büyük, öz ise daha özgür ve daha yücedir.[12]"

Başka bir ifadeyle söylersek niçin örgütlenen örgütlenmeyenden, bilinç bilinçdışından, özgürlük zorunluluktan, duygu duyumdan, akıl da duyarlıktan daha değerlidir deriz?

Zira yakından bakılacak olursa, daha büyük bir değere sahip olduğu beyan edilen şeyde her zaman için daha büyük bir unsurlar etkinliğine ve daha büyük bir unsurlar zenginliğine rastlanılacaktır.

Mesela örgütlü bir varlıkta kayda değer bir unsurlar çeşitliliğine rastlanırken örgütlenmeyen bir varlıkta kısımlar homojendir ve örgütlü varlıktaki daha büyük bir zenginliğe ilaveten daha büyük bir etkinlik de vardır zira kendiliğindenlik söz konusudur.

Niçin bilinç, bilinçdışından daha değerlidir? Zira bilinçte seçik olmayan bir algı bile olsa sonsuz bir unsurlar zenginliği temsil edilir. Niçin bir duygu bir duyumdan daha değerlidir? Zira duygu birçok duyum ihtiva eder ve daha zengindir, daha etkindir.

İşte böylelikle birinci kıstasa ulaşmış olduk: unsurların zenginliği, kuvvetin derecesi.

Bir ikinci kıstasa ise Antikçağ filozofları ve Leibniz işaret etmiştir. Bu kıstas, kısımların kendi aralarındaki en büyük ya da en küçük uyum, en büyük ya da en küçük ahenktir. Platon, "ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ" [aslında bir çoktur, çok da birdir] diyordu.[13] Stoacılar ise "ὁμολογία"dan[14], bilge için mükemmellik anlamına gelen

---

[12] Leibniz, *Sonsuz Mutluluk Üzerine.*

[13] *Philebos*, 14C; 16A, özellikle 16C. Bu, yeni diyalektik kavrayışının sunumudur.

[14] Bridoux'nun söylediklerine bakılırsa burada söz konusu olan muhtemelen Zenon'dur. Krş. Stobée, *Eclogarum physicarum et Ethicarum libri duo*, II, 7; Diogenes Laertios, VII, 89.

kendiyle uyumdan bahsetmişlerdi. Nitekim Platon'a göre bilge, bir müzisyendir[15] fakat Leibniz bu fikre aşırı kesinlikte bir şekil vermiştir: "Bir kuvvet ne denli büyükse, bu kuvvette bulunan birlikteki çokluk da o denli kendini gösterir.[16]"

Leibniz, Wolff ile olan mektuplaşmalarında bir yerde iyiyi *identitas in varietate* [çeşitlilikteki özdeşlik] diye tanımlar. Bir varlıkta rastlanan çeşitlilik ve bu çeşitliliğin içindeki uyum ne denli büyükse, o varlığın mükemmelliği de o denli büyüktür. Başka bir yerde de şöyle der: "Mükemmellik, pozitif gerçekliğin bir derecesi ya da vazeden zihinselliğin -*intelligibilitatis affirmativae*- bir derecesidir öyle ki görülmeye değer ne denli çok şey varsa bu derece de o denli mükemmel olur.[17]"

Özet olarak söylersek, zihinci ahlak iyinin kendisini her ahlakın ilkesi ve şeylerin değerine onunla karar verdiğimiz kural haline getirdikten sonra bu değer konusunda bir karara varmak için bize pratik bir kıstas temin eder.

Bu, ikili bir kıstastır. Bir yandan zenginlik ve etkinlik beri yandan da düzen ve ahenk derecesidir. Bu kıstas bir defa ortaya konduktan sonra erdemlerin ve pratik ahlakın kurallarının çıkarımla elde edilebileceği, duygudaşlığın egoizmden daha değerli, aklın da duyarlıktan üstün olduğunun, duyuların tatmininden ziyade saf zihnin tatminini aramanın sebepsiz olmadığının, egoist ve menfaatçi olmaktan ziyade yardımsever ve menfaatten yoksun olmanın sebepsiz olmadığının ispatlanabileceği de tartışma götürmezdir.

Bu ilkeler ortaya konduktan sonra bireysel erdemleri bunlardan çıkarımla elde etmek kolaydır. Niçin duygudaş duygular egoist temayüllerden daha iyidir ve niçin başkalarını sevmek, sadece kendini sevmekten daha değerlidir? Çünkü kendini sevmek ve bunun verdiği tatminler bir organizma kurar ki bu organizma, bütün yardımsever duyguların duy-

---

[15] *Phaidros*, 248D3 (*mousikos* bütün ilham perilerinin öğrencisi, yetiştirilmiş kişi anlamına gelir).

[16] *Sonsuz Mutluluk Üzerine*. Bu, yukarıda alıntılanan metnin devamıdır.

[17] Leibniz, yay. Gerhardt, VII. cilt, 27.

gudaşlık etrafında toplanarak teşkil ettiği çok zengin organizmaya kıyasla çok fakirdir. Her şeye ve her insana uzanmaya kabil olması bakımından duygudaşlık sınırsız bir menzile sahip olmakla beraber yansıttığı çekim ve icra ettiği birlikle de bir ahenktir.

Peki, şimdi niçin zihinsel tatminler duyusal tatminlerden daha değerlidir? Şu nedenden dolayı; duyum sınırlı olsa da, duygu sonsuz bir menzile sahip olmasına rağmen her zaman bulanık kalsa da zihin, açık ve seçik olarak artan miktarda şeyler içerir ve bunu da zihin olduğundan dolayı zihinsel olarak yapar. Buradan çıkan sonuç da zihnin en büyük ahenk ile mümkün en büyük zenginliği uzlaştırabileceğidir.

O halde insan meşgaleleri arasında bir hiyerarşi tesis edilebilir ve aralarından bazılarının diğerlerinden mutlak olarak daha iyi olduğu *a priori* olarak ilan edilebilir.

Lakin biri kalkıp da bunu yaparak bireysel erdemlerin çıkarımla elde edildiğini ama toplumsal olanların elde edilmediğini söyleyebilir. Siz, ahlak idealini ve mutlak iyiyi ortaya koyun, bunu yaptıktan sonra gerekirse kendimi bu modele uydurmak isteyebilirim ve bu nedenle de duygudaşlığı egoizme, zihinsel hazzı duyusal hazlara tercih ederim. Peki, ama niçin kendimden dışarı çıkayım ve niçin başkalarıyla meşgul olayım? Bu kayda değer zorluk bütün zihinci filozofları, iyiyi saf bir idea haline getiren herkesi meşgul etmiştir.

Metafizikte özneden nesneye geçmek gerekirken rastlanan problemin aynısı bu filozoflara göre ahlakta kendini mükemmelleştirme yükümlülüğünden başkalarını mükemmelleştirme yükümlülüğüne geçişte bulunur.

Biri psikolojik diğeri metafizik olmak üzere öne sürülen iki çözüm vardır:

Birinci çözüm, bu geçişin tümevarımsal bir muhakeme etkisiyle olmasını isteyen bazı çağdaş ahlakçılarda bulunur (M. Janet).[18] Kendi öz mükemmelleşmemi hedeflediğimi

[18] P. Janet, *Ahlak*, II. Kitap, 5. Bölüm.

söyledikten sonra bu fikirden komşu bir fikre yani benim için iyi olanın başkaları için de iyi olduğu fikrine, velhasıl herkesin kendi öz mükemmelleşmesini hedeflediği fikrine geçerim. Nitekim bu muhakeme çok meşakkatlidir, kötü insanın onurunun iyi insanın onuru gibi var olduğunu fark etmek zaman almıştır ve bugün bile pek çok kişi öğretimin diğer herkes için bir iyilik olmasını kabullenmeye yanaşmaz. Ne olursa olsun bu muhakeme bir kere tesis edildi mi davranışımızın amacı artık sadece bizim kendi iyileşmemiz değil ama benzerlerimizin de iyileşmesidir. Görünen o ki onlara zorunlu özgürlüklerini bırakmalı, görevlerini kolaylaştırmalıyız. Buradan hareketle de Adalet ve Yardımseverlik kavramlarına ulaşılır.

Aile, vatan, insanlık gibi bizim dışımızdaki ardışık grupları işte bu şekilde kurabiliriz ki bunlar bizim gözümüzde kendi öz fevkaladeliğimizi nasıl düşünüyorsak onların iyiliğini de aynı şekilde düşündüğümüz gerçek kişiler haline gelirler.

2/ İkinci çözüm metafizik ve hatta mistik türdedir. Dedik ki Tanrı sevgisi İyi sevgisidir. Tanrıyı sevmeden iyiyi de sevemem ve mademki sevmek, sevilenle cem olmaya dayanır o halde Tanrıyı sevmek Tanrıda var olmaktır.

Ahlak idealini icra etmemiz bakımından ilahi özden pay alırız.[19] Aynı husus diğer tüm ahlaki varlıklar için de geçerlidir ve sonuç olarak ahlaki iyiyi bir mutlak olarak temsil ettiğimiz andan itibaren bütün ahlaki varlıklara bir ve aynı olan ilahi özü atfederiz, buradan da hareketle İyiye ve Tanrıya yaklaşılarak başkalarına da yaklaşıldığı söylenebilir. Bizi iyiye taşıyan aynı çekim kuvveti yine bizi zorunlu olarak benzerlerimize yaklaştırır.

Kişinin kendini öz mükemmelleşmesinden yükümlü olarak kavramasının koşulu, başkalarının mükemmelleşmesine katkıda bulunmaya çalışmaktır.

Mutlulukçuluk - Geriye üçüncü bir bakış açısının öğretisini

[19] Burada ilişkilendirilen öğretinin kime ait olduğunu net olarak belirlemek zordur, vurgu ise Plotinos'tan ziyade Aziz Agustinus'u akla getirir.

yani mutlulukçu öğretiyi, mutluluk öğretisini tasarlamak kalıyor zira bu geleneğin tüm filozofları tanımlayageldiğimiz erdemi en üstün mutlulukla bir tutmuşlardır. İlk başta iddialarının ilkesini söyleyelim ve ardından da her filozoftaki kendine özgü gelişimi alıntılayalım.

Eğer ahlakın ilkesi, mutlak İyi anlamındaki mükemmelliğe çıkan bir yolsa ve beri yandan da eğer etkinlik iyiyi tanımlıyorsa o halde en üst derecedeki ahlaki fevkaladelik de en mükemmel etkinliğin en geniş gelişimi ile örtüşür.

Peki mutluluk başka türlü nasıl tanımlanabilir? Bu geleneğin ahlakçılarının işaret ettiği üzere yarar öğretilerinin zaafı, mutluluğu ve hazzı bize gaye olarak tahsis etmiş olmaları değildir. Haz sadece mutluluğun en alt derecesidir. O halde haz nedir? Belli bir etkinlik gelişimine, yani duyuların etkinliğine ilave olan şeydir. Bu mutluluk olsa olsa başka hiçbir türde etkinliğe sahip olmayacak bir varlığa ait mutluluk tanımı olur. Gelgelelim ki başka çeşit etkinlikler de vardır. İnsan doğası, duyulur eğilimlerin haricinde başka temayüller de barındırır. Daha yüksek düzeydeki etkinlikler, daha mükemmel etkinlik şekilleri de bulunur ve sonuç itibarıyla hazza tercih edilebilen mutluluk şekilleri vardır. Nitekim hazzı mutluluk uğruna feda etmemizi buna ispat olarak gösterebiliriz. Tatmin olmuş bir delinin katıksız hazlarını tatmak isteyebilecek mutsuz ve sağduyulu insanın durumu hakkında ne söylenebilir? Aklı ihtiva etmesi bakımından onun mutsuzluğu deliliğin sefil hazlarına kıyasla bir mutluluktur. S. Mill bu olguyu tespit etmişti fakat ampirik bakımdan açıklıyordu. Mükemmellik ahlakının avantajı makul bir açıklama vermesi, feleğin tokadını yemiş aklı başında insanın tatmin olmuş deliden ya da aptal birisinden niçin daha mutlu olduğunu anlatmasıdır. Bu fikrin farklı filozoflardaki gelişimi gözden geçirilmelidir.

Sokrates, daha o zamanlar *εὐπραξία* ile *εὐτυχία*'yı[20] birbirinden ayırıyordu. İyi eylemlerden ileri gelen *εὐπραξία* sadece

[20] Bu iki kelime mevcuttur fakat Platon *εὐπραξία*'yı değil de *εὐτυχία*'yı kullanmış olabilir. Krş. *Euthydemos*, 281B3.

bize bağlıyken *εὐτυχία* bizim dışımızdaki şeylere bağlıdır, mesela iyilik yapınca mutlu olmamız gibi.

Platon da *Devlet* adlı eserinin Birinci Kitabında erdemin ruhun doğal bir iyiliği olduğundan dolayı mutluluğu[21] da beraberinde getirdiğini tesis eder. Adil kişi, her zaman mutludur. Aşağılık bir şekilde muamele görmüş, ihanetin ve kinin kurbanı olmuş, hapse tıkılmış, kırbaçlanmış ve nihayet adalet hariç her şeyden yoksun olabilir ama yine de gerçek mutluluğa sahiptir.

Keza Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde başka bir şey demez. Haz ile mükemmellik[22] her seviyede örtüşür, öyle ki en yüksek mükemmellik en tam hazdır.

En üstün erdemi temaşaya indirgedikten sonra da şöyle der: "Mutluluk derecesi temaşa derecesiyle ölçülür.[23]"

Stoacılarda da benzer bir düşünce mevcuttur. Basit haz ile gerçek mutluluk arasındaki farka en iyi onlar işaret etmişlerdir. "Mutlu bir yaşamın temeli hiçbir yanlış hazza sahip olmamaktır[24]" der Seneca. Gerçek neşe, ciddi bir meseledir: *res severa est verum gaudium.*[25]

Bu düşünce Plotinus'ta daha mistik bir anlam kazanır. Aziz ve gerçek vatanımıza kaçalım; vatanımız ve babamız terk ettiğimiz ve çok sevdiğimiz o mesut diyarlardadır. Onları tekrardan görebilmek için bedenimizin gözlerini kapayıp ruhumuzunkileri açmak kâfidir. Başka bir ifadeyle söylersek, sonsuz saadet ve en üstün erdem bizi Tanrıyla birleştiren, gerçek vatanımıza geri döndüğümüz esrimededir.

Keza Augustinus'un sözleri de bu anlama gelir: *Consecutio Dei, ipse beatitas.* Yine başka bir yerde şöyle bir söze rastlarız: *Cum Deum quaero, vitam beatam quaero.*[26]

---

[21] *Devlet*, I, 353E-354A. Diyaloğun konusunu adalet olduğundan dolayı Bergson'un tutumu net değildir.

[22] *Nikomakhos'a Etik*, I, 5, 1097A28; X, 5; VII, 14.

[23] *A.g.e.*, X. Kitap, 7. Bölüm.

[24] Seneca, *Epistulae morales*, XXIII: "Ne gaudeas vanis."

[25] *A.g.e.*

[26] Aziz Augustinus, *İtiraflar*, X. kitap, 20. bölüm: "Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam

Aynı fikirlerin modernler tarafından daha net, daha matematiksel olarak ele alınmış olmaları ise kayda değerdir. Descartes da Sokrates gibi sonsuz saadet ile talihi [*heur*] ayırt ettikten sonra şöyle der: "En yüce iyi, erdemin icrasına dayanır ya da başka bir deyişle, edinilmesi özgür iradeye bağlı bütün mükemmelliklere sahip olmaya dayanır. Selamet, bu edinimi takip eden ruhun tatminidir.[27]"

Kendi aralarındaki bağıntılarda haz, mutluluk gibi farklı terimlerin sağlam tanımlarının bir dizisine Leibniz'in mutluluk üzerine yazdığı birkaç sayfada rastlarız: "Mutluluk, mükemmellik duygusudur. Neşe, ruhun kendinde duyduğu hazdır. Mutluluk, kesintisiz bir neşedir; monoton, durgun, solgun bir neşe değil de daimi bir neşedir.[28]" Her varlık için sağlıkla mukayese edilebilir bir seviye vardır, orada tutunmak iyi olmak, aşağı inmek ise kötü olmak, hasta olmaktır. Yukarı çıkmak mükemmelliktir, demek ki mükemmellik kuvvetin çokluğu ve aynı zamanda düzen, uygunluk ve iyiliktir.

Mademki kuvvet, birlikten çıkan daha büyük bir çokluk kadar büyüktür ve mademki çokluktaki bu birlik ahenktir, o zaman mükemmellik ahenktir ve ahenk de sevgiyi oluşturan güzelliği üretir.

Yani mutluluk, haz, sevgi, mükemmellik, varlık, kuvvet, özgürlük, ahenk, düzen ve güzellik, bunların hepsi aynı şeydir ve ruh kendisinde ahengi, düzeni, mükemmelliği bulunca bundan haz alır ve bu hal daimi ve kesin bir neşe üretir. Oysa neşe bilgiden ileri geldiği zaman ona ışık eşlik eder ve bunu takiben iradede iyiye doğru bir eğilim üretir ki erdem dediğimiz de budur.

Velhasıl zihinci ahlak iyiyi mutlak haline, iyi fikrini de *a priori* temsil haline getirir ve birlikteki çoklukla bu fikri aşağı

---

quaero. Quaeram te ut vivat anima mea." [Peki o zaman seni nasıl aramalıyım ey tanrım? Seni aradığım zaman, ey tanrım, aslında mutluluğu ararım."]

[27] Elisabeth'e, 6 Ekim 1645.

[28] Tahminen *İnsan Müdrikesi Üzerine Yeni Denemeler* adlı eserden alıntı, I, II, 3.

yukarı tanımlar. Nihayetinde de mutluluk ve haz arasındaki çok derin ayrım sayesinde mutlu yaşam ve iyiye uygun yaşam arasında bir özdeşlik bağıntısı tesis eder.

Zihinci Ahlaklar Üzerine Sonuç -(1893 yılı dersleri)- Bu ahlak, ahlakın göze çarpan tarafını, bir ideal icra etme temayülünü ortaya koymanın şerefine nail olmuştur.

Her dönemdeki zihinciler bunu tanımlamaya çalışmıştır, ayrıca bunu en büyük ve en ahenkli etkinlikle örtüştürmüşler yani ahlak idealini analiz edip ona dikkat çekmişlerdir.

Bu öğretinin zayıf noktası bireysel ahlaktan toplumsal ahlaka geçiş, adaletin açıklanması ve yükümlülük fikrinin analizidir.

Bu bir bireysel mükemmelleşme ahlakıdır. Başkasının mükemmelliğine katılma zorunluluğunu yeterli bir kuvvetle tesis etmez. Ne başkasının hakkına saygı gösterme yükümlülüğünü, ne de yakınındakinin iyiliğini isteme yükümlülüğünü yeterli bir netlikle tanımlar.

Bunun yararcılık olduğunu sanmayın sakın, aslında söz konusu olan sadece mutluluktur ve bu gelenekteki bir ahlakçının mutluluğu başka türlü kavrayabilecek birine hangi iddiaları sunacağını görmeyiz.

Bu geleneğin ahlakçıları zorluğu anlamış ve öğretilerini mutlulukçuluğa doğru eğmişlerdir.

Mutluluğumuzu istemeden yapabilir miyiz? Ahlaki iyinin bu çekimi yükümlülüğün yeterli bir açıklaması değil midir?

Erdemin ve mutluluğun bu özdeşliğine dikkat çekmek tuhaftır. Erdem mutlulukla[29] aynı olduğu içindir ki kimse isteyerek[30] kötülük yapmaz, der Platon Sokrates'in ardından. Lakin Sokrates bizatihi kişinin kendisine çektiği[31], kendine getirdiği mutluluğu (*εὐπραξία*) şanstan, dışarıya bağlı mutluluktan derin bir şekilde ayırıyordu.

Aristoteles ise şöyle bir cümle sarf eder: "Haz, eylemi ta-

---

[29] *Devlet*, IX, 576C-586E.

[30] *Protagoras*, 358C-D; Menon, 77B-78B; Timaios, 86D7; *Yasalar*, V, 734B, IX, 860D.

[31] *Euthydemos*, 281B.

mamlar ve onu bütünler. Eğer herkes hazzı severse herkes yaşamı sever zira yaşam bir çeşit eylemdir.[32]"

Descartes ise şöyle bir beyanatta bulunur: "En yüce iyi, erdemin icrasında ya da özgür iradeye dayanan bütün mükemmelliklerin edinilmesine dayanır.[33]" Başka yerde de sonsuz saadet ile talihi ayırır: "Sonsuz saadet en yüce mutluluk değildir fakat onu ima eder [*présuppose*]"; "her haz, onu üreten mükemmelliğin büyüklüğüyle ölçülmelidir.[34]"

Leibniz ise *Yeni Denemler* adlı eserinde duyulardan gelen hazlar gibi bizi daha büyük bir mükemmel-olmama tehlikesine atmayarak mükemmelleştiren aydınlatıcı hazlar[35] hakkında konuşur. *Mutluluk* adlı eserinde ise şöyle der: "Ne zaman ki ruh bizatihi kendinde ahengi, düzeni, özgürlüğü, kuvveti ya da mükemmelliği duyar işte o zaman haz da duyar ve bu hal de aldatamayan daimi bir neşe üretir. Bu neşeye ışık eşlik ettiğinde ve bu neşe iyiye doğru eğilim ürettiğinde buna erdem denir.[36]" Wolff ile mektuplaşmalarında da şöyle bir cümleye rastlarız: *Bonum mentis naturale cum fit voluntarium, fit bonum morale* [İrade, aklın doğal yasalarına uyduğu zaman iyiyi yerine getirir]. İşte, erdemin ve mutluluğun özdeşleştirilmesinin ilkesi budur. Mutlu olmak, kendi doğamızı bütünüyle geliştirmek demektir, erdem ise razı olunan bu yükümlülükten başka bir şey değildir.

Yine de burada ödev için yeterince sağlam bir zeminin söz konusu olup olmadığı sorulabilir. Bu ahlak, yaşamında kargaşa olmayan bir insana kendini yükümlülük olarak dayatsa bu kişi haz alabilmek için erdemli yaşayacaktır. Gelgelelim bu ahlak, yaşamı mücadele etmekle geçen bir insan için yükümlülük vasfını koruyabilecek midir? Kelimenin en ulu anlamıyla mutluluğun feragatini gerektiren ödevler yok mudur?

---

[32] *Nikomakhos'a Etik*, X, 4, 1175A10. Aristoteles şöyle der: "bütün insanlar" değil de "bütün varlıklar".

[33] Christine'e, 20 Kasım 1647.

[34] Elisabeth'e, 1 Eylül 1645.

[35] *Yeni Denemeler*, II. Kitap, 21. Bölüm, § 53.

[36] *Sonsuz Mutluluk Üzerine*.

Bir insan tahayyül edelim ki üzerinde yürüdüğü yol onu mutluluğa götürmeli gibi görünsün. Toplumsal ödev bu insana kahir ekseriyetle onu bu yoldan saptıran bir kuvvet olarak görünür. Ahlakın, doğal melekelerimizin ahenkli ve doğal gelişiminden başka bir şey gerektirmediğini düşünmek, yaşama dair bayağı iyimser bir kavrayış benimsemek demektir.

Spencer'ın bahsettiği denge hali de böyle düşünülebilir fakat mevcut toplumda tabir caizse sanatsal öz mükemmelleşme ve her birimize düşen yükümlülükler arasında önceden tesis edilmiş ahenk yoktur.

Mutlulukçuluk, ahlakın trajik veçhesi olarak adlandıracağımız hususu ihmal etmiştir. Ahlaki eylem hiçbir zaman için içimizde kopan büyük acılardan azade değildir. Tamamıyla saf bir iyimser ahlak bizi kötümser bir ahlakın ettiğinden daha fazla tatmin etmez.

Bu filozoflar özellikle ödevin cazibesini hissetmişlerdir. Erdemli bir ruh bu cazibeyi hisseder fakat ödevin cazibesinden başka şeyler de vardır. Ödev tamamıyla pozitif değildir ve negatif ödevler de eşit derecede öneme sahiptir. Aslına bakılırsa adalet icrası yardımseverlik icrasından daha zordur.

Yardımseverlik cazibeyle ve sevgiyle, bireysel ödevler de tamamen estetik özgelişim fikriyle açıklanacaktır. Gelgelelim yerine getirilmesi o kadar zor, o kadar gerekli görünen ahlak ödevleri ise yeteri kadar açıklanmamakla kalırlar.

Öyleyse yükümlülüğü bütün ahlakın temeli haline getirmek için yükümlülükten yola çıkacak bir ahlak için de yer olması şaşılacak bir şey değildir.

Ders 5
Saf Yükümlülük Ahlakı
Kant'ın Pratik Öğretisi

Yukarıda incelenen ahlak teorilerinin hepsi eylemlerimize bir gaye verir.

Kant'ın ahlak anlayışının temel fikri bu teorilerin ahlaki yükümlülüğü ne açıklayabildikleri ne de doğrulayabildikleridir.

Bu teoriler koşullu kaidelerle ya da Kant'ın tabiriyle "hipotetik emir"le neticelenir. Bu, bir koşulun ve bir açıklamanın refakat ettiği bir düzendir ve kelimelere döküldüğünde de bir "eğer", bir "gereğince", bir "zira" içeren yasadır.

Her zaman için şöyle bir cevap verilebilir: canım başka vasıtalarla amaca ulaşmak istiyor, ya da: canım başka bir gaye seçmek istiyor. Burada ya ahlak yasası yükümlü kılmaz ya da eğer kılarsa, koşulsuzdur ve şöyle bir ifadeye sahiptir: gerekir zira gerekir, yapmalısın zira yapmalısın.[1]

Yani bir eylemin iyi olduğundan dolayı ödeve uygun olduğu değil de ödeve uygun olduğundan dolayı iyi olduğu söylenmelidir.

İyinin tanımı, ahlak yasasının kaidesini öncelemek yerine ondan sonra gelir nitekim Kant'ın ahlak anlayışının genel fikri de budur. Bu fikrin gelişimini incelemeden önce bazı kelimelerin anlamlarına işaret edelim.

Kant her yasada formu ve içeriği ayırır. Yasayı yasa yapan onun formu yani evrenselliğidir. Yasanın içeriği ise yasa tarafından takip edilmesi ve icra edilmesi talep edilen belirli ve özel meseledir.

---

[1] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785), II. Kısım, IV, 414.

Bunu ortaya koyduktan sonra Kant aşağıdaki önermeleri ardışık olarak ispat etmeye girişir.

1/ Her maddi ilke kendini-sevmeye ya da bireysel mutluluğa indirgenir, yani yasasına belli bir içerik veren her ahlak bir egoizm ahlakıdır. İşin doğrusu, mademki hipotez gereği bu yasanın belli bir içeriği vardır ve mademki bu içerik yasanın formu yani evrensellik değildir o halde yapabileceği tek şey müdrike [*entendement*] tarafından kavranmayan fakat duyma melekesiyle algılanan özel bir bağıntı ifade etmektir. Dolayısıyla bu amacın bizim için tek değeri, ondan beklenilen tatlı duyum olması bakımından arzulama melekemizi belirlemesidir. Oysa akıllı bir varlığın kendi mevcudiyetinin tamamına eşlik eden yaşamın tadına dair sahip olduğu bilinç mutluluktur ve mutluluğu kendi seçiminin amacı yapma ilkesi de kendini-sevmenin ilkesidir.

Fakat ideal İyi ahlakı gibi, Mükemmellik ahlakı gibi bir ahlakın hem menfaatten yoksun oldukları hem de maddi bir ilkeye sahip oldukları gayet söylenebilir. Kant ise burada bir yanılsamanın söz konusu olduğunu, şüphesiz ki başka hazlara nazaran daha ince hazlar olduğunu zira bunların körelmek yerine güçlendiklerini, hem aydınlattıklarını hem de büyülediklerini söyler. Şurası da bir gerçek ki duyma melekesi de işin içine girer ve zihinsel tatminlerin araştırılmasını bize gaye olarak tahsis eden bir ahlak yasası da mutluluk ahlakının kuşandığı bir başka formdur sadece.

Bunun aksini iddia etmek ise metafiziğe burnunu sokmak isteyerek maddeyi onların başını döndürecek kadar zor kavranır ve incelikli olarak tasavvur eden ve bu maddenin bir zihinsel varlığı tahayyül etmiş olduğuna inanan cahillerle aynı yanılsamaya düşmek demektir.

O halde denilebilir ki pratik ve maddi bir kural verecek her ahlak bunu zorunlu ve evrensel kılma konusunda başarısız olacaktır. İşin doğrusu mademki bu kural mutluluğun araştırılmasından başka bir sebebe asla sahip olmayacaktır o zaman her bir kişi bu amaca ulaşmak için canının en çok istediği vasıtayı seçebilecektir.

Nitekim böylelikle bu kural basit bit tavsiye düzeyine in-

miş olur; yani bu kural artık "bir hüner öğüdünden[2]" başka bir şey değildir.

2/ Mademki her maddi ahlak yükümlü kılan bir yasayla değil de ihtiyat tavsiyeleriyle neticelenir, o halde ya saf yükümlülük yoktur ya da saf yükümlülük her içerikten yoksun bir yasaya bağlanır. Peki, böyle bir yasa nasıl mümkün olabilir? Yasanın formu evrenselliktir ve bir yasanın araya maddi bir ilke sokmadan bize bir şeyler emredebilmesi için kendi öz formunu içerik olarak benimsemesi gerekir. Sonuç olarak denilebilir ki tek mutlak, yükümlü kılan, evrensel yasa bize bir yasa gereği eylememizi emreden yasadır. Başka bir ifadeyle söylersek, ahlak yasasının tek mümkün kaidesi şu olacaktır: "Öyle bir davran ki iradenin düsturu her zaman için evrensel bir yasama ilkesi olarak değer görsün.[3]"

İrade, her ampirik koşuldan bağımsız olarak yasanın basit formuyla belirlenmiş olarak kavranmalıdır. Diğer ahlaklar iradenin yaderkliği ile neticelenirken bu yasa iradenin özerkliğini ifade eder. Ahlaki bir kurala tâbi olması bakımından irade kendi özgürlüğünü icra eder, artık bir tek iyi şey vardır o da iyi bir iradedir.

Yani irade, belli yasaların temsiline göre eylemde bulunmak adına kendini belirleyen bir meleke olarak kavrar kendini. Böyle bir melekeye, der Kant, sadece akıllı bir varlıkta rastlanabilir. İradeye kendini belirlemesi için nesnel sebep hizmeti veren şeye gaye denir ve bu gaye eğer sadece akıl tarafından verilmişse her akıllı varlık için aynı değeri taşımalıdır. Ahlak yasası hariç iradenin amaç edinebildiği bütün gayeler başka gayeler gereğince vasıtalardır sadece.

Ahlak yasası mutlak bir gayedir, bizatihi gayenin kendisidir.

Mutlaktır. Diğer tüm gayeler izafi ve kısmidir fakat bu ev-

---

[2] *Pratik Aklın Eleştirisi*, V, 25.

[3] *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*: "Davranışının düsturuna iraden tarafından evrensel doğa yasası payesi verilmesi gerekirmiş gibi davran"; *Pratik Aklın Eleştirisi*, IV, 421: "Öyle bir davran ki iradenin düsturu her zaman evrensel yasama olarak değer kazanabilsin."

renseldir zira tam olarak formeldir ve insan aklının formu olduğundan dolayı hepimiz için aynıdır, öyle ki akli olması bakımından, kendi gayesi olması bakımından, kendine özgü bir özelliğe sahip olması bakımından iradenin kendine dayattığı yasanın kategorik emir olduğu söylenebilir.

Nitekim buradan da ahlak yasasının ikinci bir kaidesi gelir: "Öyle bir davran ki hem kendi kişiliğinde hem de başkasınınkinde asla sadece vasıta sıfatıyla değil de gaye sıfatıyla insanlığa hizmet etmiş ol.[4]" Kant'ın insanlıktan anladığı şey akıllı iradedir.

İntihar niçin bir suçtur? Şu nedenden dolayı; talihsizliği yüzünden kendini öldüren kişi bunu yaparak, mutluluğa ulaşma yolunda iradesini basit bir vasıta olarak gördüğünü kabul etmiş olur.

Negatif olması bakımından bu yasa tüm adalet ödevlerini özetler: İnsanlığa bir vasıta muamelesi yapılmamalıdır. Pozitif olması bakımındansa bu yasa yardımseverlik ödevlerini özetler: İnsanlığa bir gaye muamelesi yap.

Tüm mensuplarının ahlak yasasını anladığı ve icra ettiği, her bir mensubun da bir diğerini ve kendini gaye olarak gördüğü ve asla vasıta olarak görmediği bir insanlık varsayalım. İşte bu insanlık bir gayeler krallığı olurdu.

Kant der ki: "Farklı akıllı varlıkların müşterek bir yasa gereği sistematik birliğine krallık denir.[5]"

İnsanın oluşturduğu krallıklarda her vatandaş, kendisi tarafından yapılmamış yasaları kabul eder. Buna mukabil gayeler krallığında her birimiz hem vatandaş hem de yasa koyucu olacaktır ve her birimizce istenen bu yasa hepimiz için aynı olacaktır zira irademizin formunu, yani onun akli vasfını, herkeste aynı olanı ifade edecektir.

Şüphesiz ki bu gayeler krallığı sadece bir idealdir ve öyle de olacaktır, fakat kategorik emri kavradığımız her seferde, bu emri vazedip ona tâbi olduğumuz her seferde fenomen

---

[4] *A.g.e.*, II. Kısım, IV, 429.

[5] "Egemenlikten anladığım şey, çeşitli akıllı varlıkların müşterek yasalar altındaki sistematik irtibattır." (*A.g.e.*, IV, 414).

insanlar olarak ve herhangi bir krallığın mensubu olarak değil de numenler olarak ve gayeler krallığının mensupları olarak eylemde bulunmuş oluruz.

Buradan da üçüncü kaide gelir: "Öyle bir davran ki iraden, düsturu bakımından kendi kendini evrensel yasa koyucu olarak görebilsin". Başka bir ifadeyle söylersek, daima öyle davranış kuralları izle ki onlara tâbi olmakla birlikte onları ahlakın hükümdarlığı olan gayeler krallığında yasa olarak vazedebilesin.

Şimdi de ilkeleri sıralayalım ve bu son derece saf ve son derece yüce ahlakın genel asli temayüllerine dikkat çekelim:

1/ Bu öğretinin esası, ahlakı doğanın karşısına koymaktır. Kant'a kadar olan bütün felsefi öğretiler ahlakı bir doğa temayülüyle örtüştürmüşlerdir (hazza, egoizme, duygudaşlığa, tam biçimde kendini geliştirmeye ya da mükemmelliğe temayül).

Kant'ın getirdiği yenilik, genel olarak doğayı ve özel olarak da insan doğasını kötüye ya da ahlaki iyiye kayıtsız doğa olarak ve ahlakı da doğaya üstün bir şeyler düzeni olarak mülahaza etmekti, öyle ki doğa hangi usulle anlaşılırsa anlaşılsın ya da hangi yönden benimsenirse benimsensin asla ama asla ahlaka ulaşılamaz. Tam tersine ahlaktan yola çıkılmalıdır, eğer kategorik emirden yola çıkılmazsa ona bir gün ulaşma ümidi beslemenin bir anlamı yoktur.

Başka bir ifadeyle söylersek, fenomenler dünyasında hareket ederiz ve içgüdülerimiz, fikirlerimiz de fenomenlerdir ve onları istediğimiz usulle kavrayalım, istediğimiz dereceye kadar onları genelleştirelim fenomenler dünyasından çıkmayız. Olanı tespit ederiz, olması gerekeni keşfetmeyiz. O halde ya fiili yükümlülük yoktur ya da varsa onu fenomenler dünyasının dışında aramalıyız. Buna rastladığımız yer özgür olması bakımından, zaman ve uzayın dışında mülahaza edilmesi bakımından, şeyin kendisi olması bakımından kendi kendini belirleyen irademizdir.

Kant'ın öğretisinin esasını teşkil eden ahlak ve doğa arasındaki bu karşıtlık erdemin ve mutluluğun bağıntılarına dair yeni bir kavrayışla aktarılır. Kant'a gelene kadar her

filozofa göre mutluluk ve erdem arasında ahenk bulunur. Kant ise mutluluk ve erdem arasındaki tüm ilişkiyi, en azından bu dünyadaki ilişkiyi kesme konusunda tereddüt etmez. Aslında mutluluk doğaya, yani bir yandan dış şartlara beri yandan da bilinç hallerimize dayanır. Bu bilinç halleri, bu dış şartlar fenomenlerdir ve bu fenomenler de nedensellik ilkesi gereğince kategorik emir ile hiçbir bağıntısı olmayan yasalara tâbidirler.

Hâsılı Kant, gayeler krallığını doğanın hükümdarlığına karşı konumlarken bir yandan da o zamana kadar erdem ve mutluluk arasında bulunan ahenkten vazgeçiyordu.

2/ İkinci olarak da Kant'ı değerli kılan şey, ahlaki kişiliğin haysiyetini ortaya çıkarmış olmasıdır denebilir. Kant, değer ve haysiyet arasında derin ve net bir ayrım tesis eder. Değer, izafi ve ölçülebilir olan, haysiyet ise başka hiçbir şeyle ölçülemez olan mutlak şeydir. Ampirik olarak verili her gayenin bir değeri olduğunu söyleyen Kant, bir gayenin bizatihi kendisinin izafi olduğunu ve bu değerin ölçülebilir olduğunu belirtir. Zenginliğin bir gaye olarak değeri vardır fakat daha çok arzulanır bir gaye olan sağlıktan daha az değere sahip olacaktır. Yani bütün değerler kendi aralarında ölçülebilirdir, her ampirik gayenin bir değeri vardır.

Gelgelelim insanın kişiliği, özgür ve akıllı iradenin bizatihi kendisi gayedir, mutlak bir gayedir, başka hiçbir gayeyle mukayese edilemez. Artık onun bir değeri olduğunu değil de bir haysiyeti olduğunu söyleriz. Maddi dünyanın bütünü, hangi değere sahip olursa olsun iyi bir eylemle, dürüst bir bilinçle kıyaslandığında bir hiçtir, zira geri kalan her şey izafidir, bu ise sonsuz olan, mutlak olandır.

Buradan hareketle de kişinin ihlal edilemezliğiyle ilişkili çok güzel düsturlara ulaşılır. Kant, hakların eşitliği ilkesini net bir şekilde ifade eden ilk kişidir.[6] İnsanlar arasındaki eşitliği kuran şeyin onların mutlak olana katılımları olduğunu anlamıştır. Ahlaki kişilikler olarak, yani ödevi bilen ve

[6] *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1796): I. Hak Öğretisi. Hak Öğretisinin Bölümlenmesi, VI, 237.

icra eden kişilikler olarak her biri bu değerden bağımsız bir haysiyete sahiptir.

Şunu da unutmadan eklemek gerekir ki Kant'a gelene kadar bütün büyük düşünürler, insan kişiliğinin bu mutlak haysiyetini bilmezlikten gelmiş görünürler ve Leibniz'de şöyle düşüncelere rastladığımız zaman gerçekten şoke oluruz: "Bir insan şüphesiz ki bir aslandan daha değerlidir, fakat ilahi düşüncede hiçbir şey bir insanın bütün bir aslan türünden daha değerli olduğunu ispatlamaz.[7]"

3/ Nihayet, Kant'ı değerli kılan bir diğer husus da ahlakı ve özgürlüğü birleştiren ilişkiyi göstermek olmuştur. Kant'a göre bir yandan kategorik emir mutlak özgürlüğün ifadesidir ve beri yandan da gerçek özgürlük sadece ödevin icrasına dayanır zira doğanın cebrinden, içgüdüden, tutkudan, eğitimin tesirlerinden ödevle kaçarız, tekrardan kendimiz oluruz.

Ödev haricindeki diğer tüm saikler kendi aralarında ölçülebilirdir ve eğer kategorik emir olmasaydı onların arasından en güçlüsüne boyun eğerdik ve yönelimimiz de zorunlu kılınmış olurdu.

Lakin kategorik emir ya da ahlaki saik, diğer dürtülerle müşterek ölçüye sahip olmadığından, aynı anda özgürlüğün imkanını vazetmeden kategorik emri vazedemeyiz.

Peki, bu ahlaka dair ne düşünmeli?

Diğer ahlaklardan daha üstün olduğunu öncelikle kaidelerinin kesinliğiyle, ardından yükümlülük fikrinin analiziyle ve nihayet de onu esinleyen düşüncenin saflığı ve yüceliğiyle gösterdik, fakat kanımızca bu iki itiraza yol açar.

1/ Kant, ahlak yasasının içeriksiz bir form olmasını talep eder ve ahlakın kıstasını da evrensellik olarak belirler. Bir eylemin düsturunun evrensel yasa haline getirilip getirilemeyeceğinin pratikte hangi vasıtayla kabul edileceği gibi bir soru Kant'a sorulabilir.

Ahlaki mükemmellik ya da duygu ya da genel menfaat gibi

[7] *Théodicée*, II, § 118.

sebepleri işin içine sokmanın, yani Kant'ın dışarıda bıraktığını iddia ettiği maddi ilkelerin birine ya da diğerine başvurmanın zor olacağını göreceğiz.

Kant bunları kaidesinden elese de uygulamada muhafaza eder. Öyleyse kaidesi esasen soyut olduğundan dolayı ahlakı da tamamen formeldir ve özel yasaları içeriklerinden ayıkladıktan sonra kategorik emir için evrenselliğin saf formundan başka bir şeyi muhafaza etmez. Lakin bu form kendi başına, pratik tatbiki olmadan yararsız olur ve bundan özel yasalar elde edeceğimizi iddia ettiğimiz andan itibaren zorunlu olarak maddi bir ilkeyi işin içine sokmak durumunda kalırız, farz-ı misal intihar, emanet, mülkiyete kast.

2/ Eğer mutlak bir yükümlülük varsa sadece kategorik bir emirle, sadece tamamıyla formel bir yasayla yükümlü kılınabileceğimizi Kant tartışmaya yer vermeyen bir şekilde ispatlamıştır fakat mutlak bir yükümlülüğün olabileceğini ispatlamamış, niçin mutlaka yükümlü kılındığımızı hiçbir yerde açıklamamıştır. Aynı şekilde Leibniz gibi yükümlülüğe inanan fakat yükümlülüğü fevkaladelik gibi, tefekkür gibi mülahazalara tâbi kılan filozofları hiçbir yerde çürütmemiştir.

O halde Kant'ın kanıtlaması şu biçimde ifade edilebilir: Eğer mutlak bir yükümlülük varsa, ahlak yasası tamamen formeldir. Ne var ki onun kanıtlaması tamamen hipotetiktir ve bunu hipotetik kılmak koşuluyla yasayı kategorik kılabilir. Hâlbuki Kant'tan önce gelen düşünürlerde ulaşılan emir şüphesiz ki hipotetikti fakat en azından kanıtlama kategorik idi.

Kantçılığa İtirazlar (1893 Yılı Dersi)

I/ Ahlakı saf bir formalizme indirgeyerek onun pratikteki idrakini zora sokma riskini almış oluruz. Bu formalizmin sonuna kadar savunulabilir olup olmadığı ve ahlak yasasına bir içerik verme noktasına gelip gelmeyeceğimiz bile sorulabilir.

Mesela şu kaideyi ele alalım: öyle bir davran ki davranışının düsturu bir evrensel yasama ilkesi haline gelebilsin.

Şimdi bu kaide, Kant'ın yasakladığını iddia ettiği maddi ilkelerden birini işin içine sokmak koşuluyla her özel durumda değer kazanabilir. Niçin çalmamalıyım? Şundan dolayı; hırsızlık, çelişkiye yer bırakmayacak bir şekilde evrensel yasa haline getirilemez. Peki, niçin çelişkiye yer bırakmayacak şekilde evrensel yasa haline getirilemez? Zira toplumumuz öyle bir şekilde örgütlenmiştir ki mülkiyet onun asli ilkelerinden biridir. Saf formalizmden çıkıyoruz ve toplumsal menfaati, toplumsal yaşamın sunduğu avantajı işin içine sokuyoruz. Başka bir ifadeyle söylersek, pratikte bir evrensel yasama ilkesi haline gelebileni ve gelemeyeni belirlemeyi istediğimiz andan itibaren elenen maddi ilkelerden birine başvurmak gerekir.

II/ Eğer Kant'ı değerli kılan şey ahlak yasasının mutlak yükümlü kılan vasfını ortaya koymak idiyse, yükümlülüğe tüm kuvvetini onu açıklamayı ihmal ederek ve dahası onu açıklamayı reddederek verir. Şüphesiz ki Kant onu yıkmadan açıklayamazdı, onu açıklamak kategorik emri hipotetik emre dönüştürmek, ahlakı aklın çerçevesine tekrar sokmak, onu fenomen düzeyine çekmek demektir.

Şurası da bir gerçek ki bu teoride emir, sebepsiz bir düzendir. Eğer ödevin varlığı kabul edilirse Kant'ın yaptığı ahlak analizi hayranlık verici olur. Kant'ın kanıtlaması şuna indirgenir: Eğer mutlak yükümlülük varsa ahlak yasası bir kategorik emirdir. Ne var ki kanıtlama hipotetiktir ve yükümlülüğü reddedecek birine ne cevap vermeli?

Başka bir ifadeyle söylersek, eğer emir kategorikse kanıtlama hipotetiktir hâlbuki başka düşünürlerde emir hipotetikse kanıtlama kategoriktir.

Ders 6
Sonuç
Ahlaki İyi, Yükümlülüğün Gerçek Temeli

Ahlak öğretilerini gözden geçirdik, bu öğretilerin iyi fikrini nasıl analiz etmeye çalıştıklarını ve yükümlülüğü nasıl kurmaya çalıştıklarını gösterdik. Kimi öğretilere göre iyi yani gaye hazdır ve yükümlülük duygusu hazzın üzerimizde icra ettiği çekime cevap verir. Bir diğerleri için ise takip edilecek gaye, insanlar arasındaki duygudaş bağıntıların tesisidir. Yükümlülük, duygudaş olma ihtiyacının formu gibi duygudaşlık kurma ihtiyacının formudur. Bir başkaları için de bu dünyada takip edilen gaye, bir idealin gerçekleştirilmesidir. Yükümlülük, bizi çeken ve dolaysız biçimde kavranan bu fikrin gücüyle açıklanır. Nihayet Kant'ın nazarında yükümlülük kendine yeterdir ve *a priori* olarak verilidir. Ayrıca iyi, yükümlü kılan eylemi nitelememize yarayan soyut terimdir.[1]

Bütün bu öğretilerin amacı aynıdır: İyi fikrini açıklamak ve ahlaki yükümlülüğü kurmak.

Çok tuhaf olan bir şey de vardır: Her bir öğreti kendisini takip eden öğretide kendini kurar gibi görünür ve sonuncu öğreti kendine yeter gibi görünse de kategorik emri var sayma koşuluyla, onu açıklamamak koşuluyla kendine yeterdir. Demek ki hiçbir öğreti tatmin edici gibi durmaz.

Eğer şimdi bunları birbirlerine yakın tutuyorsak, bunun nedeni bu öğretilerin belli bir açıdan birbirlerine benzemesidir. Bunlar ahlaki iyinin herkes için aynı formu aldığını ve ahlak kurallarının herkes için aynı anlama sahip olduğunu varsayarlar. Bunların hepsi, iyiyi ve ahlakı biricik ve basit bir şekilde açıklamayı hedef alırlar fakat dolaysız bir gözlem ya da alelade bir deneyim bile böyle bir şeyin (basit biricik

[1] *Pratik Aklın Eleştirisi*, V, 64.

açıklamanın) olmadığını, ahlak mefhumlarının aynı anlama sahip olmaktan uzak olduğunu, ahlak duygularının herkeste aynı formu almaktan çok uzak olduğunu gösterir.

Cinayet işleyeceği esnada darağacı korkusuyla kendini durduran hırsızın duyduğu ahlaki yükümlülükle yakınlarının gururunu incitmenin vereceği endişeyi ve acıyı düşünen hassas bir ruhun duyduğu ahlaki yükümlülüğü nasıl mukayese etmeli?

Bu kadar aşırı örneklere gitmeden, her biri kendine has yaşam görüşüne sahip biri iyimser diğeri kötümser iki iyi insanı ele alalım. İkisi de yardımseverdir fakat yardımseverlik ikisi için de aynı iç formu alır mı, aynı anlama gelir mi? Birinin takip ettiği amaç insanlığın durumunun iyileştirilmesidir, diğeri ise yardımseverlikte hiçleşmenin ve kopuşun bir formunu görür.

İlk bakışta gördüğümüz kadarıyla eğer kaideler hepimiz için aynıysa ya da aynı olmalıysa, bu kaideleri hepimizde aynı usulle açıklamaya çalışmak beyhude bir teşebbüs olmakla birlikte psikolojik örgütlenmenin karmaşıklığını ve değişkenliğini bilmezlikten gelmektir.

Fakat o kadar uzağa gitmeksizin ve kendimizin dışına çıkmaksızın, ahlakın derin anlamının varoluşumuzun çeşitli safhalarıyla değiştiğini her birimiz için söylemek mümkün değil midir? Şüphesiz ki öğütler, emrin formu, yerine getirilmiş eylemin formu aynı kalmış olsa da bunlarla ilgili yaptığımız yorum değişir. Bu anlamda eğer değişmez ve nihai bir ahlak varsa, yani kaidelerle ifade bulan bir ahlak varsa her teorik ahlak geçicidir, her bir ahlak da psikolojik ve ahlaki varlığımızın bir dönemine cevap verir.

Bir yandan bu çeşitliliği tespit ederken beri yandan da herkeste değişmeden aynı kalan bir fikrin bulunduğunu da kabul etmemiz gerekir. Genel olarak kabul gören kurallar arasında olmasa bile durağan bir davranış kuralının, bir ahlakın elzem olduğu fikridir bu. Ayrıca yükümlülük duygusunun herkeste aynı anlama sahip olmasa bile herkeste bulunduğu da kabul edilmelidir.

O halde iki olgu mevcuttur:

1/ Herkes kendine bir yasa dayatma ihtiyacını tecrübe eder.

2/ Bu yasa, kaide bakımından herkes için aynı olsa da herkes için aynı nedenlerle kendini dayatmaz ve herkes için aynı anlamı taşımaz.

İşte hareket edilmesi gereken iki hakikat bunlardır.

1/ Niçin insanın özünde kendine durağan bir yasa, sabit bir davranış kuralı dayatma vardır? Olguları aşmak istemediğimizden dolayı genelliği tartışılır olan bir ilkeye, haz araştırmasına başvurmayacağız. Yükümlülük vasfı sorunsal olan diğer ilkeye de, duygudaşlık araştırmasına da başvurmayacağız. Tanımlanması sıkıntılı olan ahlaki mükemmellik fikrini de işin içine sokmayacağız. Kökenine dair hiçbir şey söylenemeyen ve nitekim Kant'ın öğretisinde fenomenler dünyasında kendini yansıtması için sadece şeyin kendisine gizemli bir güç atfetmek suretiyle açıklanabilen kategorik emre de başvurmaktan imtina edeceğiz.[2]

Olguları tespit etmekle yetineceğiz ve ilk başta psikolojinin bize ifşa ettiği yani insan kişiliğinin daimi bir oluş halinde olduğu ve cevherini hiç durmadan yenilemek suretiyle kademeli olarak form ve renk değiştirdiğine dair bu ilk olgudan yola çıkacağız. Her önemli davranışın ve sonuç olarak her özgür davranışın, sürenin bir anındaki kişiliğimizin tam halinin bir ifadesi olduğuna dikkat çekeceğiz.

Bir kere olmuş bitmiş eylemin yerine getirilmiş olmasına rağmen hemen hemen her zaman hatıra halinde bâki kaldığına, yitip gitmiş olmasına rağmen onun bize hafıza tarafından gerçekmiş gibi temsil edileceğine dikkat çekeceğiz.

Bunu vazettikten sonra, yerine getirilmiş bir eylemin kişinin genel halini ifade ettiğinden dolayı ve kişiliğin değişip eylemin hatırası da baki kaldığından dolayı hatırasını sakladığım bir eylemle artık aynı olmayan ve artık ona benzemeyen mevcut bir eylemi mukayese etmem kaçınılmazdır. Zira şartlar değişmiştir ve geçmişte yerine getirilmiş eylemin

[2] *A.g.e.*, Saf Pratik Aklın İlkelerinin Belirlenimi Üzerine, V, 43.

belli ölçüde maddi hatırasının haricinde her şey değişmiştir.

Geçmiş ve şimdi arasındaki bu mukayeseden *sui generis* bir duygu doğar ki bunun adı da pişmanlıktır.

Sona ermiş bir eyleme dair duyulan pişmanlık bütün acı duyguların en derinidir, iki sebepten dolayı da en umut kırıcısı olduğu söylenebilir: Hem durmadan yenilenir hem de telafi edilemezlik duygusunu ihtiva eder. Durmadan yenilenir dedik, zira geçmiş gitmiş olsa da yerine getirilmiş eylem hatırada her daim mevcuttur. Telafi edilemezlik duygusunu da ihtiva eder dedik, zira eğer temsil olarak her zaman mevcut ise, temsil edilen eylem ebediyen yitip gitmiştir.

Velhasılıkelam hatırlayan, süren ve benin geçmiş bir halinin dış ifadesiyle şimdiki halinin ifadesini mukayese eden bir varlık söz konusudur. Geçmiş, bu varlıkta bir tür mantıksal çelişkinin etkisiyle onu dışarıda bırakır gibi görünen şimdinin belli bir ölçüde yanında bulunur. Böyle bir varlık pişmanlığın yasasına tâbidir ve bu duygu başka hiçbir duygunun sunmadığı nitelikler olan yoğunluk ve süreyi sunar. Çoğu kez belirsizlikten daha korkunç bir şey olmadığını söyleriz. Aslına bakılırsa belirsizlik, sonraki pişmanlıkların korkusudur.

Akıllı bir varlık olan insanın her şeyden önce kendini bu acı veren duygudan korumaya çalışması hayret verici midir? Gelecek ondan kaçıyorken ve duygularının hangi anlamda evrimleşeceğini, fikirlerinin hangi şekilde değişeceğini hiçbir zaman hissetmezken kendini ondan nasıl koruyabilir? Öyle görünüyor ki kendini bu duygudan korumasının tek koşulu geleceği kestirmektir. Oysa pişmanlık, geleceğin öngörülemez olması olgusundan neşet eder, dolayısıyla tek bir kaynak kalır ona: Her değişim duygularda ya da fikirlerde icra olduğundan, bu kaynak, kişinin davranışını ne fikir ne de duygu olan bir şey üzerinde düzenlemek, pratik hayatta ne duygu ne de fikir olan ve duyarlıktan, şartlardan, bir içeriği olması bakımından zihinden bile bağımsız bir yasaya uyum sağlamak, tek kelimeyle söylersek tamamen formel bir yasaya, Kant'ın kaidesinden başka hiçbir şey

demeyecek bir yasaya uyum sağlamaktır. Şimdi de Kant'ın kaidesini hatırlayalım: "öyle bir davran ki davranışın, evrensel bir yasaya yer açabilsin[3]", yani aslında şunu demek ister: Öyle bir davran ki davranışını sürenin yasasından çıkarabilesin, sonuç itibarıyla öyle bir davran ki davranışını pişmanlığın etkilerinden kaçırabilesin, davranışına zamanın haricinde bir dayanak noktası ara.

Kant'ın ahlak anlayışında doğru olan husus işte budur. Yükümlü kılan bir yasanın iradenin kendine dayattığı tamamen formel bir yasa olduğunu anlamıştır. Haksız olduğu husus ise, kategorik emirde şeyin kendisinin bilmem hangi yankısını kabul ettiğini düşünmesidir. Bu emrin zemini deneyimdedir. Özü sürmek ve hatırlamak olan insanın psikolojik uyumundan türer. O halde yükümlülük duygusunun özellikle pişmanlık korkusu olduğu *a priori* olarak söylenebilir fakat bu herkesin kendi üzerinde deneyimsel olarak teyit edebileceği bir şeydir.

Yükümlülük duygusunu hiçbir zaman her nedenden, her amaçtan yalıtılmış bir duygu olarak tecrübe etmeyiz.

Bu duygu, mümkün bir eylemin mevcudiyetinde su yüzüne çıkar. Bunu analiz edersek göreceğiz ki bu duyguda bizatihi eylemin ya da aksi eylemin gelecek olan sonucu temsil edilmiştir.

Müstakbel bir pişmanlığın bulanık ya da net görüsü olmaksızın yükümlülük duygusu olmayacaktır.

Fakat bu pişmanlık formlara sahip olabilir. Farklı kişiler kendi benlerinin daha sonraki değişimlerini ne aynı anlamda ne de aynı usulle tasavvur ederler. Bu nedenle eğer tüm insanlar bir davranış kuralını kendine dayatma zorunluluğunu ve böylelikle de sonraki pişmanlıklardan muaf olma zorunluluğunu anlıyorlarsa, bu davranış kuralına aynı içeriği vermezler. Bu içerik, onların en çok korktuğu sonuçların doğasına göre, yani duymaktan korkacakları pişmanlıkların

[3] İfade, harfi harfine aynısı değildir. Kant şöyle der: "Öyle bir davran ki iradenin düsturu aynı zamanda evrensel bir yasamanın ilkesi olarak değer kazanabilsin" (*Pratik Aklın Eleştirisi*, V, 30).

doğasına göre değişkenlik gösterir.

Sadece hazzı bilen sıradan bir ruh için en korkutucu pişmanlık benin içindeki bir değişimden değil de şartlardaki dışsal bir değişimden doğar, tıpkı bir bedenin zayıflaması ya da toplum tarafından verilen bir ceza gibi. Daha karmaşık ruhlar için en korkutucu pişmanlık ise başkalarıyla kurulan duygudaşlığı kaybetmek ve bunu bir daha geri kazanamamaktır. Nihayet diğerleri için de pişmanlık daha ince bir şekil alır: Varlıklarla şeyleri mukayese etmeleri gerektiğine, bunları bir fikir ile ilişkilendirmeleri gerektiğine alışkın olduklarından, en çok korktukları şey bu fikirden uzaklaştıkları zaman kendi öz itibarlarında gerçekleşecek değer kaybı korkusudur.

O halde görülüyor ki daha sıradan bilinçlerden daha incelikli bilinçlere geçildiği ölçüde korkulan şey zihinselleşerek gider fakat her zaman için yükümlülük duygusunun esası daha sonraki bir pişmanlık korkusudur.

2/ Hem ahlaki yükümlülüğün formu hem de bu yükümlülüğün üzerinde durduğu temeller belirlendiğinden, şimdi sıra insan ruhunun deneyiminin geliştiği ve karmaşıklaştığı ölçüde iyi fikrinin gitgide daha karışık ve gitgide daha az maddi bir anlamı nasıl kazandığını açıklamaya geldi.

Ahlakın formu hep aynı kalacaktır, yani evrensellik ve yükümlülük olacaktır fakat daha önce öngördüğümüz gibi bu, mevcudiyetin artık herkesçe aynı usulle, aynı şekil altında tasavvur edilmeyeceği anlamına gelir. İşte bu nedenden dolayı iyi fikri herkes için aynı anlama sahip olmayacaktır ve pişmanlık korkusu da herkes için aynı şey olmayacaktır. Burada artık öyle bir yerdeyiz ki ahlak yasasının gerçek içeriğinin ne olduğu sorusunu sormamız gerekir. Buraya kadar takip ettiğimiz yönteme sadık kalıp olgular düzeyine konumlanalım ve kendini yetiştirmiş, yaşam deneyimi edinen ve uğrayacağı ruh hallerini analiz eden bir insan varsayalım.

Kadimlerin (Sireneliler, Epikürcüler, ve diğerleri) isabetlice parmak bastıkları gibi haz, kendini ulaşılacak ilk amaç olarak sunar zira ilkin duyarlık gelişir ve dahası ilk olarak

gelişen alt güdülerdir, yani en basitleridir. Peki bu, haz araştırmasında uzun bir süre boyunca oyalanmak demek midir? İlk başta işaret edilmesi gereken şey, en uzun süren hazlar arasındaki en yoğun olanların, kendini-sevmenin tatminleri olduğudur ki bunlar zaten başkalarının düşüncelerini ve kaygılarını, müşterek yaşamı ve son olarak da duygudaşlığı varsayar. Nitekim yararcı geleneğin ahlakçılarının hepsi de bu tarz hazların, duygudaşlık hazlarının en çok arzulanabilir ve en çok arzulanır olanları olduğunu kabul ederler.

Fakat şu husus da gözden kaçırılmamalıdır ki tam anlamıyla hazlar -buradan anladığımız şey basit eğilimlerin dolaysız tatminidir- çabucak bayatlarlar zira bütün çekicilikleri yenilikte, hatta tazeliktedir. Sık sık tekrarlansalar bile şüphesiz ki bizi hâlâ çekerler fakat daha yakından bakılınca onlarda en çok hoşumuza giden şeyin bizatihi bu hazlar değil de daha ziyade onların ilk tezahüründen sakladığımız hatıraları olduğu görülecektir. Birçok haz, hatta duyusal hazların büyük bir kısmı ihtiva ettikleri hatırayla değer kazanır. Cazibeleri bir hatıranın cazibesidir, çocukluk ya da gençlik hatırasıdır, duyumun cazibesinden kat be kat fazladır. Hâsılı, olgular düzeyine basitçe yerleşen ve her türlü ahlaki mülahazadan bağımsız olan haz araştırması, tefekkür eden her insan için alt türde bir araştırma görünümüne sahiptir ki burada alt türden kastımız alınan zevkin orta karar, az süren, aldatıcı, imgesel bir unsurla karışmış olmasıdır.

Böylelikle, doğal bir evrim yoluyla, duyusal hazlardan duygu hazlarına, duygudaşlık zevklerine geçiyoruz. Burada tabii ki bir kişilik gelişimi, duyuların tatmininin veremeyeceği kadar gerçek bir gelişim söz konusudur zira artık sadece kendi hayatımızı yaşamakla kalmayız, duygudaşlıkla beraber varlığımızı çoğaltmış oluruz, başka insanların hayatını yaşamış olup zamanda ve uzayda mümkün mertebe yayılmış oluruz.

Üstüne üstlük bu zevk, kaynağını kişiliğimizin genişlemesinde bulmasına rağmen egoist bir nitelik taşımaz, zira başkalarının hazlarıyla zevk almaya egoizm denemez. Burada

çıkardan yoksunluğa dair başka nasıl bir tanım verilebilir ki?

Bu kadarıyla yetinecek miyiz? Tefekkür eden insan anlamaya çalışmadan edemez. Başkasıyla duygudaşlık kurmaya, kendi varlığını başkalarının varlığında eritmeye nasıl ve niçin yöneldiğini, uzayda ve zamanda hareket ettiğimizden, özün aynı olmasından, gerçek olanın insandan ziyade insanlık olduğundan, aynı şeyleri ve aynı nesneleri kavrıyor olmamız bakımından özdeşliğin haricinde en azından ruhlar arasında bir akrabalık olduğundan dolayı başka insanlarla kendisi arasında bulunan bağları anlamakta nasıl ve niçin gecikmediğini kendine soracaktır.

Uzayla olan bağıntıları içinde tasarlanan çoklukla ilgili olarak ne dediğimizi hatırlayalım. Diyorduk ki her çokluk uzayda bir saçılma varsayar ve psikolojik hallerimizin çokluğu da, bir karşılıklı nüfuz etme söz konusu olduğundan, başka bir şeydir.

Şimdi de düşünen özneleri, bütün kişileri hep beraber topluca mülahaza ettiğimizi varsayalım. Bu çokluk, ne süredeki ne de uzaydaki çokluk olan bir üçüncü form altında temsil edilemez mi ya da temsil edilmemeli midir? Zira bunlar artık bilinç halleri değil de hiçbir imgesini çıkaramasak da somut tezahürünü duygudaşlıkta, acımada ve belki de estetik temaşada kavradığımız başka bir şeydir.

Bununla birlikte içsel bir iyiye dair bu kavrayış herkeste aynı olmayacaktır. Kimileri için bu iyi vardır, hem de hiçbir varlık sebebi olmaksızın vardır. Bu kişilerin ahlak duygusunda ve ahlakta görecekleri tek şey ben fenomeninden kör bir iradeye, bilinçsiz bir iradeye geri dönüştür. Diğerleri ise bu içsel iyide canlı bir düşünce, kendini gerçekleştirmek isteyen bir fikir göreceklerdir. Tefekkür eden ve anlayan, kendi öz deneyimini analiz eden kişi, farkına varılmayan derecelerle sırasıyla hazda, menfaatte ve nihayetinde zihinsel içsel bir idealin saf temaşasının duygusunda kendi davranışının kuralını araştırmaya yönelmiştir. Bütün bunlar bir ve aynı varoluşun ardışık safhalarıdır, her biri kendisini önceleyen safhada önceden şekillendirilmiştir.

Yarar ahlakları, duygu ahlakları ve iyi ahlakı gibi ahlaklar, sadece bir ve aynı ahlak ve varoluş anlayışının gitgide daha çok tamamlanmış ve gitgide daha az eksik formlarıdır.

Kendiliğin gitgide derinleşen bilgisinden başka bir şey olmayan ahlaki bilincin bu ilerlemeli gelişimini yalnızca bireyde değil ama aynı zamanda insanlıkta da tespit ederiz. Toplum ardışık biçimde aynı safhalardan geçer, sadece bireysel egoizmleri korumayı hedefledikten sonra toplum, vatandaşlar arasında duygudaş bağıntılar tesis etmek için çaba sarf eder ve insan toplumunun gerçek varlık sebebi, yani üstün türdeki bazı hakikatlerin müşterek bir biçimde temaşa edilmesi, söz gelimi sanat ve bilim ufak ufak ortaya çıkar.

Ve bu safhaların her birinde toplum, tamamlanmış ilerlemeleri sabitler, tabir caizse maddileştirir. İlk safhayı aştıktan sonra, insan için bir yükümlülük olan kendine benzeyene saygı göstermeyi yasalara kaydeder ve bu yükümlülüğü de, yasayı ihlal eden kişi cezalandırıldığından dolayı maddi bir cebirle iki katına çıkarır. Bu yükümlülük fikri kendi çapında yükümlülüğün saf duygusuna etkide bulunur, işte bu nedenle en kültürlü ve en iyi insanlar haricindeki birçok insan için yükümlülük duygusu, özellikle ceza korkusudur. O halde yükümlülük duygusunu kısmen de olsa toplum tarafından verilen cezadan korkma olarak açıklamaktan korkmayalım, zira bu cezaların oluşturulma nedeni toplumun üstün bir idealin gerçekleştirilmesine olan temayülüdür ve dolaylı olarak da yükümlülük, dışsal değil de içsel bir nedenle kurulmuştur.

Velhasılıkelam, yasanın formunu ve içeriğini ayırmamız gerekiyor. Form yükümlülüktür, yükümlülük ise hem gerçekleştirilecek üstün bir düzenin ya da fikrin az ya da çok bilinçli çekimidir hem de daha sonraki bir pişmanlık korkusudur. Ahlaki iyi ise, varlığımızı daha fazla artırdığımız ve başkalarıyla olan ilişkilerimizde kendi kendimizi daha iyi tanıdığımız ölçüde idame ettirmeye meylettiğimiz varoluşun zihnimizde bulunan gitgide daha açık ve tam hale gelen temsilinden başka bir şey değildir.

İşte tam da bu şekilde iyi fikri, kendi kendimizi daha iyi tanımaya kabil olduğumuz ölçüde arınır, büyür ve yine böylece ödevin, yükümlülüğün formu ahlaki idealin tüm dönüşümleri boyunca aynı kalır.

Ders 7
1893 Ders Yılının Sonucu

Sonucun Özeti - Ahlak öğretileri arasında bir uzlaşma aranabilir. Aslında hepsi ahlak kaidesinin üzerinde mutabıktır ve sadece açıklama bakımından farklılık gösterirler.

Formu ve içeriği birbirinden ayırmak gerekir.

Ahlakın formu durağan bir yasa talebidir, akla ve duyarlığa müşterek bir taleptir.

Bunların ikisi de zamanın yasasına tâbidir fakat ikisi de bu yasaya karşı hareket eder ve durağanlık talep ederler.

Ahlakın içeriği, insanlığın bütün güçlerini geliştirmek suretiyle gitgide daha iyi bir şekilde kendini gerçekleştirmeye taşınmış olması bakımından bizatihi insan doğasıdır.

Bu içerik bu forma uyum sağlayarak ahlakı kurmakla neticelenir. Yükümlülük duygusu karmaşıktır zira akıldan, duyarlıktan, toplumsal yaşamdan ödünç alınmış zeminler içerir.

Sonuç (1893) - Eleştirdiğimiz ve sunduğumuz ahlak öğretilerinin bir kısmı içerik, sonuncusu ise ahlakın formu üzerinde durur.

İlk öğretilere yükümlülüğü kâfi derecede kurmadıklarından dolayı, sonuncusuna ise yükümlülüğü, kökenini kâfi derecede anlaşılır kılmadan tüm kuvveti içerisinde basitçe ifade ettiğinden dolayı eleştiri getirmiştik.

O halde bu iki uç konum arasında bir ara konum aramalıyız, yani hem doğrulaması olmayan bir ahlak yasasını bize verme riskine sahip saf formalizmden hem de ahlaka özgü formu, evrenselliği, yükümlülüğü ihmal ederek ahlakın içeriğini geliştirmeye dayanan karşı uca eşit mesafede bulunan bir konum olmalıdır bu. Öyleyse öyle bir ahlak aramalıyız ki hem ödev kavramını hem de ödevleri bize açıklasın.

Tüm bu öğretilerin mutabık kaldığı bir husus olduğuna işaret etmemek olmaz: Hepsi pratik olarak aynı şekilde sonuçlanır. Bütün bu filozoflarda ahlak öğütleri benzerdir. Hepsi de ahlakın, kişinin zihinsel melekelerini akıl çerçevesinde yönlendirmeye ve ardından başkalarının mükemmelleştirilmesini başkaları için istemeye ve aramaya dayandığı kanısındadırlar ki bu, başkalarının özgürlüğüne derin bir saygı göstermeksizin yürümez.

Eğer hepsi de pratik kurallar üzerine mutabık ise, geriye sadece bu kuralları yorumlamak, bir ilkeye bağlamak ve kökenini araştırmak kalır.

Bu husus ortaya konduktan sonra, her gelenek bütün bir ahlakı tek bir ilkeye indirger. Bu ilkeler çok farklı olsa da - yani bir yanda özel menfaat, diğer yanda genel menfaat, bir yanda duygudaşlık, diğer yanda da zihinsel mükemmelleşme idealinin peşinden koşmak gibi -bunların her biri ahlakın başat kurallarını, insanın kendisine ve başkalarına karşı olan ödevlerini doğrulamakla neticelenirler.

Uzun lafın kısası, burada ikili bir netice kendini dayatır.

1/ Eğer sadece tek bir ahlak varsa ahlak yasasının anlamı, her birimiz için aldığı iç anlam belki de hepimiz için aynı değildir ve kişi, ödevini aynı şekilde kavrasa da açıklamasını çeşitli şekillerde yapabilir.

2/ Görünürde son derece farklı olan bu eylem ilkeleri kendi aralarında uzlaştırılabilir ve hem tamamen rasyonel bir ideal arayışının, hem duygunun, hem genel menfaatin, hem kişisel menfaatin ilke olarak girdiği bir ahlak kurabilir.

Ahlakın çeşitli maddi ilkelerinin bu uzlaşımı, ahlakın formunu açıklamamıza izin verebilir ki tek başına ele alınan hiçbir ahlak öğretisi bunu yapamaz.

Ahlak yasasının formundan yola çıkarak, yükümlülük fikrinin içeriğini ve anlamını analiz ederek ilkin boş olan bu formun ufak ufak nasıl dolduğunu ve herkesin, ahlakçılarca öne sürülen eylem ilkelerinden her birini nasıl mülahaza edebileceği görülebilir. O halde buradan hareket edelim ve ahlakın formunun nasıl açıklandığını soralım.

Şunu da belirtmek gerekir ki tüm insanlar ahlakı kavrar ve bunu da yalnızca insan kavrar.

Eğer ahlak tıpkı tefekkür gibi insanın ayırt edici bir özelliği ise bunun nedeni ahlakın, bilimi ve tefekkürü çıkaran temayüllerden neşet etmesidir.

Peki tefekkür bizi hangi bakımdan hayvandan ayırır? Hayvanlar kendi psikolojik yaşamlarını bir rüya gibi yaşarlar, insan ise kendi psikolojik halleri üzerine etkide bulunmaya, onları daha iyi kavramak için kendini oraya sabitlemeye kabildir.

Zihnin fenomenler üzerindeki bu tepkisi, fenomenleri ihtiva edecek yasalarla, bilim yasalarıyla, vaktiyle üretilen fenomenleri özetlediklerinden dolayı zorunlu olan yasalarla ifade edilecektir. İnsan eylemleri ise olgulardır fakat bu olgular diğer doğa fenomenlerinden, kendini özgür hisseden bir iradenin eseri olmaları bakımından ayrılır. Beri yandan ise eğer bu olgular iradeye bağlanıyorsa, diğer taraflardan da doğaya bağlanırlar ve her insan eyleminde doğayı kısmen açıklayan öncüller bulunur. O halde sorulacak soru şu olmalıdır: Aklı kısmi olarak faal olan, isteme ve seçme melekeleriyle ikiye katlanmış bir akla sahip olan bu varlık kendi davranışını bir yaprak misali rüzgâra mı bırakacaktır yoksa doğal olarak bu davranışı dünyanın geri kalanı gibi yasalara tâbi kılmak mı isteyecektir?

İnsanın kendi davranışını düzenleme temayülü her yerde ve her zaman kendini gösterir. Tesadüften, geleceğin belirsizliğinden kaçmak isteriz. Durağan davranış yasaları benimseme suretiyle kendimizi şeylerin başına buyrukluğundan muaf tutabiliriz. O halde bu kurallar bir yandan doğa yasalarına yaklaşacaktır ve beri yandan da bu yasalardan derin bir şekilde ayrılacaktır.

Doğa yasaları gibi bunlar da bir birlik ihtiyacına cevap verecektir fakat bu yasalar diğer yasalardan olguyu takip etmek yerine olguyu öncelemeleri bakımından ayrılırlar. Demek ki bu öğütlerin formu zorunluluk ve saf başına buyrukluk arasında ara bölge olacaktır. Bu da kabul edilmiş, istenmiş hatta kabule tâbi bir zorunluluk olacaktır.

Leibniz'in ahlaki zorunluluk dediği yükümlülük budur ve kayıtsızlık özgürlüğü ve doğa yasalarının zorunluluğu arasındaki yeri işgal eder.

Fakat bu, ahlakın sadece boş bir formu ve ona çok uzak bir kökendir. Sadece bu bağlamda, yükümlü kılacak bir ahlak yasasının ruhlar üzerinde o kadar da bir tesiri olmaz.

Aklımızın davranışımıza koymaya meylettiği bu düzeni duyma melekemiz kendine özgü bir usulle talep eder. Aslında, hayvanların duyma melekesi tamamıyla anın izlenimine ayrılmışken insanlarınki bu hallerin her birini yalıtmaya, onu hafızasında tutmaya ve onun üzerinde kendini sabitlemeye kabildir. Başka bir deyişle fikirler alanında olduğu gibi duygular alanında da insan, faal hafızayla zuhur eden bir dikkat göstermeye kabildir.

Gel gör ki bir duyguyu tekrar yaşatmaya kabil olan bu faal hafıza, pişmanlığı da yaratır. Pişmanlık, en meşakkatli duygulardan biridir. Telafi edilemezi telafi etmek için geçmişe geri dönme arzusudur. Bu, zamanda yaşayan ve değişen, kendini toparlayabilen, sürenin özü olan her cins değişkenlikten kaçabilen bir varlığın özelliğidir.

Duyma melekemizin kendini pişmanlıktan korumak istemesi hayret verici bir durum mudur? Yine bu duyma melekesi, kendini sürenin gelgitlerinden muaf tutmaya kabil bir davranış kuralını akıldan talep etmeden kendini nasıl koruyabilir? Netice itibarıyla duyma melekesiyle ve akılla, zamanın yasasından kaçabileceğimiz ya da en azından davranışımıza sonsuzluğun bir parçası olan bir şeyler sokabileceğimiz davranış kuralları yaratmaya meylederiz. Süren ve değişen, sürenin her anında adeta öldüğünü hisseden ve sonsuzluğu kavrayabilen bir varlık doğanın zorunluluklarınca tesadüften, şeylerin dalgalanmasından muaf olmaya ve kendine sabit davranış kuralları dayatmaya sevk edilmiş olur. Bundan dolayı ahlak insan doğasına içkindir ve bu doğadan pay alır, yeter ki bu doğa yalnızca kendi geçici halleri içinde değil ama aynı zamanda temayüllerin de içinde, yalnızca sahip olduğu sonlu tarafla değil ama aynı zamanda içinde nefes aldığı sonsuzlukla da mülahaza edilsin.

Böylelikle, bir ahlakın mevcut olduğunu kavramış bulunuyoruz. Peki, bu ahlakın özel formu ne olacaktır? Burada yararcılara, duygu ahlakçılarına ve özellikle de mutlulukçulara geniş imtiyazlar vermek elzemdir.

Şimdi de kendini geliştirmiş, kendini kendisine adamış, bir yol arayan, bir davranış çizgisi oturtmayla iştigal eden bir insan varsayalım. İlk başta haz, bu adamı baştan çıkaracaktır. Peki, iş bu kadarıyla kalır mı ve bu ilke bu adama aradığı durağan kuralı temin eder mi? İlkin haz kendini yok eder, alıştıkça körelir, daha fazla tatmin etmeyen yeni zevkler elde etmek için daima yeni bir çaba talep eder. Daha yakından bakarsak, duyma melekesinin egoist tatmininin o kadar da önemli bir şey olmadığı görülür. Haz, özellikle onu fikirlerle ilişkilendirdiğimiz ve onda hatıralar bulduğumuzdan dolayı tat verir. Hazların neredeyse hepsinin de beyhudeliğe bulandığını, beyhudelikte de hoşa gitme arzusunun bulunduğunu, hoşa gitme arzusunda da benzerlerimiz için sahip olduğumuz bir tür duygudaşlık olan başkalarının ne düşündüğünün bulunduğunu da ekleyelim.

Saf egoist kişi başkalarının ne düşündüğünü önemsemez. Eğer her haz beyhudeliğe bulanmışsa, bunun nedeni saf egoizmin bir soyutlama olması ve kendini hazza adamış kişinin kendini sevmeye olduğu kadar başkalarını sevmeye de sevk edilmiş olmasıdır.

Zaten başka türlüsü nasıl olabilir? Hazzın özü etkinliktir. Kendimizi benzerlerimizle ilişkilendirdiğimiz eylem, yalnızca kendi yaşamımızı değil aynı zamanda başkalarının yaşamını da onunla yaşadığımız eylem daha yaygın, daha yoğun bir eylem değil midir? Yani kendi doğasını takip eden kişi tamamıyla egoist olamaz. Kendini sevmek ve başkalarını sevmek birbirini tamamlar.

Buraya kadar doğanın içinde ve doğadaki en ilkelin içinde kaldık, henüz ahlakın içinde değiliz.

Tamamıyla güdüsel olan bu temayülün ahlaki olması için ahlaka katılması, daha az doğal olmayan durağan bir yasa talep eden akılla ve kalple kaynaşması gerekir. Ahlak, içeriğin bir forma uyum sağlaması suretiyle oluşur. Velhasıl,

ahlak kendi bilincine daha iyi vardığı ölçüde, insanlıkta güç halinde barınan her şeyi gerçekleştirme amacıyla varoluşta bulunan olumsal ve değişken olan her şeyden kendini muaf tutmaya gayret eden bireyin bir ilerlemesi olarak algılayacaktır kendini.

O halde ahlak bireysel varlığın, zamandan daha üstün bir varlık olarak mülahaza edilen insanlığa bağlanma gayretidir, duygudaşlıktan ve nitekim haz ahlakından alınması gereken husus da budur. Gördüğümüz bir diğer husus da bu ahlak ile ideal iyi ahlakının arasındaki bağıntıdır. Ahlaki iyi fikri insanlıkla alakasız soyut bir fikir değildir, sürenin tüm anlarının içinden geçerek kendi içinde taşıdığı şeyin gerçekleştirilmesine meyleden bizatihi insanlığın kendisidir. Kendi karmaşıklığı içinde tasarlanan yükümlülük duygusu, bir düzen ve bir ahenk ihtiyacına cevap veren ve daha önce konuşuyor olduğumuz şu tamamen estetik duygu değildir artık. Bu, çeşitli temsillerin giriş yaptığı bir duygudur. Başlıca temsil ise, anlık ifadesi olduğumuz, eksiksizce gerçekleştirilmesinin peşinden koştuğumuz insanlığa kıyasla kendi öz zayıflığımızın temsilidir. Bir ödevi ihlal etmek demek, insanlıktan çıkmak ve onunla olan tüm bağlantı noktalarını kaybetmek demektir. Buradan netice olarak çıkan şey de suçlu kişinin yalnızlık hissi, sahip olduğu varlık sebeplerini kaybetmiş olma duygusudur. Yükümlülük duygusuna çok büyük ölçüde bu ruh halinin korkusu girer.

Yadırganmanın, ayıplanmanın ve ceza korkusunun yükümlülük duygusunun kuvvetlendirilmesinde olmasa bile netleştirilmesinde katkısı olduğunu da eklemekten çekinmeyelim. Bunu yaparak, yükümlülük duygusunu insanlar arasındaki bir uzlaşım üzerine oturtmuş olmayız, zira toplumun ahlaki güdüden başka, yani her insanın insanlığı kendi üzerinde gerçekleştirme arzusundan başka bir kökeni yoktur.

İnsanın güçleri sadece toplumsal yaşamda gelişir, o halde ahlak güdüsü toplumun kökenindedir, toplumun nedenidir. Lakin sıklıkla vuku bulduğu gibi sonuç, kendi nedeni üzerine tesirde bulunur ve toplum da gelişmek suretiyle ilerle-

diği yol üzerinde -üyelerinin hepsinde olmasa da- kusurlu olabileceği riskinin olduğu yerde ahlak güdüsünü yapay olarak kuvvetlendirme vasıtalarına rastlar. Demek ki yükümlülük duygusunun ceza korkusuna indirgenmesi onun gerçek doğasını bilmezlikten gelmek olsa da bu korku yükümlülük duygusunun bir parçasıdır.

Netice itibarıyla ahlakın hangi anlamda doğanın uzantısı olduğu ve hangi anlamda doğayı aştığı görülüyor. Eğer doğadan kastımız doğada dolaysız olarak verilmiş olan, nedenlerin ve etkilerin görünür ve ele avuca gelir silsilesi olarak tanımlanabilen ise diyebiliriz ki insanın doğası onu hazza, duygudaşlığa ve hatta aklının gelişimine bile sevk eder. Fakat durağanlığı oluşa, yasayı da olguya ikame eden ahlak doğanın dışında kalır. Eğer doğayı tüm doluluğuyla ele alacak olursak, eğer halin altında temayülü, olgunun altında da olguyu açıklayan zihin tarafından önceden sezilen zemini arayacak olursak hazzın, duygunun, gelişimin, zihinsel taleplerin bir ve aynı kuvvetin doğuşundan, aynı hareketin tezahüründen başka bir şey olmadığı fark edilir. Bu hareket ise insanı gittikçe kendisi gibi olmaya, onda potansiyel halinde bulunan ideal insanlığı gitgide daha iyi bir şekilde gerçekleştirmeye taşır ve bu bağlamda da ahlak, doğanın tam genişlemesinden başka bir şey değildir.

Ders 8
Ahlaki Bilinç

İyiyi kötüden ayırma melekesine ahlaki bilinç denir.

Bu meleke, yerine getirilmiş bir eylemin sonrasında olduğu gibi öncesinde de kendini icra eder. Eylemden önce akıl hocası rolü oynar, bize ödevin nerede olduğunu gösterir, yükümlülük duygusunu ortaya çıkarır. Eylemden sonra ise ya hüküm giydirir ya affeder ya da över, yani yargılar.

Yargılamasının ve tavsiye vermesinin yanı sıra özel bir vasfa sahip duygular uyandırır ki biz bunlara ahlaki duygular deriz.

1/ Bilincin tatmini, övgüye değer ve iyi bir davranışın, ya da yerine getirilmiş iyi bir eylemin hatırasına eşlik eden belli bir hazdır ve bu da her zaman da katıksız değildir. Katı adalete uygun bir eylem bize şayet her türlü acıdan yoksun saf bir zevk olan iç sükûneti garanti ediyorsa, buna karşılık herhangi bir büyük fedakârlığın ya da herhangi bir iyi eylemin hatırasından doğan ve daha yüksek olan bu tatmin üzüntüden muaf değilse ve bu üzüntü de yalnızca ödeve kurban edilmek zorunda kalınan maddi iyiliklerin pişmanlığı değilse o zaman bu pişmanlık, ahlaki iyi ve maddi iyilikler arasında artık müşterek bir ölçü algılamamak için kendini yeterince yükseğe konumlamış bir ruhun pişmanlığı değildir. Erdem ve mutluluğun her daim beraber olmadığını, şeylerde kökten bir kusur bulunduğunu, ahlakın ve doğanın yasaları arasında aşılamaz bir uçurum bulunduğunu kendi öz deneyimiyle tespit eden bir ruhun ıstırabıdır. Ne olursa olsun bilincin tatmini, derinleştirildiği ölçüde, daha çok sayıda duygu ve fikirle zenginleşen ve dahası belli bir varlık kavrayışı ihtiva eder görünen bir duygudur.

2/ Vicdan azabı [*remords*], ahlak yasasına karşı geldiğimizde tecrübe ettiğimiz ıstıraptır. Ceza korkusu değil de daha

ziyade bazı durumlardaki bilinçdışı ceza arzusudur zira vicdan azabı ve tövbe arasında sadece bir tek nüans vardır ki bu da bir düşmüşlük bilinci, kendilikten alçalma bilincidir. Burada söz konusu olan, özellikle artık yapacağımız şeylerde alçalmış olacağımıza dair bir fikirdir ve duyumlarımızın, duygularımızın, fikirlerimizin, muratlarımızın artık gözümüzde değer kaybedeceği fikridir. Burada da ahlak duygusu analiz edildiği ölçüde onun geçmiş, şimdiki ve gelecek bütün psişik halleri kendine çekmeye, kapsamaya meyledeceği görülebilir.

3/ Tövbe, vicdan azabına ilaveten bir şeyler daha içerir, söz gelimi yaptığımız kötülüğü telafi etme, yeniden kendimiz olma umududur.

Bu üç duygu kendi davranışımızla ilişkilidir fakat ahlaki bilinç yalnızca bizim eylemlerimiz üzerinde bir karara varmaz, başkalarının eylemleri üzerine de yargıda bulunur ve başkalarının karşısında, onların davranışı sebebiyle demin bahsettiğimiz duygularla alakasız olmayan duygular tecrübe ederiz. Şimdi de bu duygulara göz atalım:

1/ Ahlaksız ve şerefsiz bir kişiyi görünce ruhumuzda ortaya çıkan aşağılama duygusu. Suç, yani ahlak yasasının aleni ihlali söz konusu olduğunda aşağılama öfke halini alır.

2/ Dürüst bir yaşama, erdeme tanıklık edilince uyanan itibar. Eğer bu erdem daha üstün bir erdemse, kahramanlık ya da feragat düzeyine erişiyorsa hayranlık ve coşku haline gelir.

Başlıca ahlak duyguları işte bunlardır. Kant'ın nazarında tüm bu duyguları açıklayan bir duygu vardır ve bu duygu da kategorik emrin, ahlak yasasının ruhumuzda uyandırdığı duygudur, yani saygıdır.[1] Saygı sadece ahlaka, erdeme tatbik edilir. Bununla birlikte saygı hayranlık değildir zira bir hayret şekli olan hayranlık gayet tabii şeylere, yüksek dağlara, gök cisimlerine, kudrete, güzelliğe tatbik edilir. Lakin saygı sadece hak edilebilir.

---

[1] *Pratik Aklın Eleştirisi*, "Saf Pratik Aklın Dürtüsü Üzerine": Saygı, ahlak duygusudur.

Peki, saygı bir haz mıdır? Bir insana istemeye istemeye teslim olmak ne kadar haz duygusu sayılabilirse, der Kant, bu da o kadar bir haz duygusudur. Bu yükü azaltacak bir şey, herhangi bir ayıplama sebebi aranır ki büyük bir örneğin sebep olduğu bu aşağılanmadan kurtulmuş olunsun.

Peki, bu bir acı mıdır? Bir kere kibirden vazgeçildi mi artık ahlak yasasının büyüklüğünü temaşa etmekten yorulmuş olunmayacağı kadar az bir acı duygusudur ve ruh, bu kutsal yasayı kendi üstünde gördükçe yükselmelidir.

Aslında saygı, bir ahlak duygusu olarak mülahaza edilebilse de yegâne ahlak duygusu da değildir ve bilincin tatmini, vicdan azabı ve tövbe saygı formları değildir, bunlar olsa olsa ahlak yasasına saygıyı mantıksal olarak ima ederler.

Bu şekilde tanımlanan ahlaki bilinç, psikolojik bilinçten üç bakımdan ayrılır:

A/ Psikolojik bilinç sadece vuku bulanı tespit ederken ahlaki bilinç yargılar, yerine getirilecek ya da yerine getirilmiş olguları bir idealle, bir yasayla ilişkilendirir.

B/ Psikolojik bilincin alanına her birimizin ruhu girerken, ahlaki bilinç başkasının olduğu kadar bizim eylemlerimizle de ilgilidir.

C/ Nihayet ahlaki bilinç insana özgüyken psikolojik bilinç hayvan ve insanda müşterektir.

Bununla birlikte bu ayrımın ilk başta düşünüldüğü kadar ince, bu farkın da o denli derin olup olmadığı sorulabilir. Dil yetisinin, aklıselimin dışavurumunun yargılama ve algılama melekeleri gibi son derece farklı iki melekeyi bir tek kelimeyle tasvir etmesi *a priori* tuhaf kaçabilir.

Daha da ileri gidebiliriz. Ahlaki bilinç olgularının tetkiki bizi ahlaki bilinci psikolojik bilinçten ayıran aralığı daraltmaya getirecektir. İlaveten, ahlaki bilincin açıklamasını ve analizini iyice incelediğimiz ölçüde onun psikolojik bilinçle kaynaşmaya meylettiğini göreceğiz.

1/ Yukarıda bahsedilen iki bilinçten biri tespit eder, diğeri yargılar ve bu da su götürmez bir gerçektir. Lakin bilincin dolaysızca verdiği bu yargı bir hüküm giydirme midir yoksa

bütün gerekçeleriyle kitabına uygun bir affetme midir?

Daha ziyade dış nesnelere dair verdiğimiz yargılar gibi görüsel, dolaysız yargılardan biri değil midir?

Şüphesiz ki bir ahlak duygusu hipotezini yani gözün renkleri ayırt etmesi gibi eylemlerin niteliklerini ayırt eden iç algı melekesi hipotezini kabul etmeyeceğiz hatta çürüteceğiz. Lakin o kadar uzağa gitmeden, yüzeysel bir psikolojik gözlem bile eylemi, ve bu eylemi kendisiyle mukayese ettiğimiz yasa veya kuralı ayrı ayrı algılamadığımızı bize gösterir. Eğer eylem tamamen kendi başına algılansaydı, ahlaki değeri belirlenemezdi. Eğer kural bilinseydi, yalıtılmış vaziyette algılansaydı, eğer soyut olarak verilmiş olsaydı, adına insan davranışı denen, davranışlardan ve niyetlerden yapılmış son derece hassas olan bu içeriğe tatbik edilemezdi. Hayır, bu kural canlı bir yasadır, eylem ise ona ahlaki olarak nitelik veren duygu, duyum, her türlü saik, niyet yığını olarak algılanır. Sayesinde tespitte bulunduğumuz eylemle sayesinde yargıda bulunduğumuz eylemi karıştırmadan bile bu ikisinin birbirine yaklaştığını görürüz.

2/ Ahlaki bilinç, kendi alanını bizim bireysel davranışımızın ötesine doğru genişletir, diğer insanları yargılar.

Deriz ki bilincimizin kendine has ve özel alanı bizim bireysel ruhumuzdur ve bu hâlâ tartışma götürmez bir hususdur.

Lakin başka insanların davranışı üzerine verdiğimiz yargıların dolaysız yargılar olup olmadığı ya da daha ziyade bunların türetilmiş yargılar olup olmadığı sorulabilir.

Şuraya da dikkat çekmek gerekir ki yerine getirilmiş bir eylemin dışardan görünen kısmı çok az bir şey, kaba bir olgu, uzayda yerine getirilmiş bir harekettir. Ayrıca bu davranışın dışarıdan gördüğümüz kısmıyla ona ahlaki olarak bir nitelik veremeyiz. Bunu yapabilmek için duyguları ve fikirleri yani niyetleri, başkasında algılayamayacağımız psikolojik olguları dikkate almamız gerekir.Eğer başkalarının davranışını yargılayabiliyorsak bunun koşulu bu davranışı kendimize mal etmek, kendimizi fail varsaymaktır ki nitekim böylelikle kendimizi başkalarında yargılamış oluruz.

Başkasında nitelediğimiz şey, kendimizi imgesel olarak konumlandırdığımız haldir. Böylelikle, az önce sıralamış bulunduğumuz ahlak duyguları arasında çok zengin ve analizi bitmek tükenmek bilmeyen duygular olduğunu anlarız. Bunlar, bizimle ilişkilenen ahlak duygularıdır. Buna mukabil başka ahlak duyguları da vardır, üzerinde analizin etkisinin az olduğu nispeten fakir olan duygular gibi; örneğin, itibar.

Velhasıl, birinci gruptakiler doğrudan bize, somut ve canlı benliğimize, diğerleri ise başkalarında bulunan gölgemize hitap ederler.

3/ Nihayet hayvanlarda ahlaki bilinç olmadığını kabul etmek doğrudur zira onların psikolojik bilinci bizimki gibi geçmişi tutmaz, onu şimdiyle örgütlemez ve geleceğe yönelik bir kestirimde bulunmaz, kelimenin psikolojik anlamıyla onların bilinci noksan, parçalı olduğundan ahlaki bilinçleri yoktur.

Ahlaki bilincin fenomenlerini tasvir etmiş olduk, geriye bunları açıklamak kalıyor. Ahlaki bilinç nedir? Oluşturulabilir midir? İç bir duyu, özel bir meleke olarak ele alınabilir mi? Yoksa aklın kuşandığı başka bir isim midir?

Ampiristler ahlaki bilinci heterojen unsurlarla oluşturmak için bayağı gayret göstermişlerdir.

Haz ya da yarar fikrinden yola çıksalar da, ahlakın ilkesi olarak en büyük ve en iyi hazların araştırılmasını verseler de, niteliği ya da niceliği dikkate alsalar da ampiristler ahlaki bilinci duygular ve fikirler arasında, fikirler ve fikirler arasında bir çağrışıma indirgerler.

S. Mill'e göre duygudaşlığın bulaşması, eğitimin tesirleri, başkasının tasvibinin güçlü etkisi bizi fikirler çağrışımıyla dolu bir şebeke halinde sarmıştır. Ahlak duygusu, ahlaki bilinç böyle müteşekkil olmuştur.

Egoizmden yola çıkıp bu yönü takip eden kişi kendi çıkarını gitgide daha iyi bir şekilde anlar ya da en azından başkalarının mutluluğu fikriyle kendi mutluluğuna dair fikri çağrıştırmaya alışır. Duygudaşlık ve çıkardan yoksunluk böyle doğar.

Ahlaki bilinç, çağrışım fikirlerinin yarattığı bir güdü formudur. Eğer başkasına haksızlık yaptığımızdan dolayı pişmanlık duyuyorsak bunun nedeni alışkanlığın, eğitimin ve çevrenin benim kişisel mutluluğumun temsiliyle başkalarının mutluluğunun temsili arasında tesis ettiği ayrılmaz çağrışımdır.

Bu açıklamayı anlamak için S. Mill'in öncüllerine kadar gitmemiz ve ahlak yasasının tamamıyla yararcı bir açıklamasının hangi değere sahip olduğunu aramak gerekir ki nitekim yaptığımız şey de buydu. Lakin burada kendimizi iç analiz bakış açısına konumlandıracağız ve söz konusu olan bilinç olduğu için ona danışacağız. Bir ahlak duygusunun ya da bir ahlak yargısının analizinin bunları genel ya da kişisel haz, menfaat, mutluluk incelemesine dönüştürdüğü doğru mudur?

Eğer böyle olsaydı, ahlaka analiz kadar zararı dokunan bir şey olmazdı. Ahlak duyguları ve ahlak fikirleri ışık altında unsurlarına ayrılan kimyasal cevherler gibi olurdu. Tecrübe ise bunun böyle olmadığını gösteriyor. Vicdan azabının yaptığı işkence, bu azap derinleştiği oranda şiddetlenir, nitekim daha eğitimli zihinler, daha nazik ruhlar bundan daha fazla etkilenirler, tıpkı ahlak yargısının analiz edildiği ölçüde bırakalım kesinliğini kaybetmesini, kendinden gitgide daha emin olması gibi.

O halde geriye kalan tek şey ahlaki bilinci Mill'in yaptığı gibi bireyde değil de Spencer'ın yöntemine uygun olarak tür bazında ampirik olarak oluşturmaktır. Spencer bize genel durağansızlığı yaratan egoizmin diğer egoizmlerle olan mücadelesini gösterir ki bu da egoizmden diğerkamlığa, durağansız olandan durağan olana doğru zorunlu ve kaçınılmaz bir ilerlemedir. Bununla birlikte bireysel mutluluk ve genel mutluluk fikirleri arasında en kadim zamanlardan beri müteşekkil olmuş her cinsten fikirler çağrışımının sonsuz çokluğunu basit bir form altında açıklayan ahlaki bilgiyi de gösterir.

Aslına bakılırsa Spencer ahlaki bilinci gerçek bir güdü gibi

işlemiştir.[2] Güdü gibi bu da kalıtım yoluyla intikal etmiştir ve tıpkı güdü gibi onun da sanrısal bir vasfı vardır. Örneğin bir kuş kendi yuvasını yapacağı zaman bu kuşu bunu yapmaya iten şey mevcut olmayan ama olması gereken yuvanın sanrısal temsili değil midir? Böylelikle bilinç bize ödevi sunmuş olur. Kuşun bir iç kuvvet yoluyla yuvasını yapmaya itilmiş olması gibi ödev fikri de bizi çeker, yine bu fikir ödevi yerine getirmemizi yükümlü kılar.

Nasıl ki dış algı dış dünya ile olan bağıntılarımızı durağan bir form altında temsil ediyorsa, aynı şekilde kendi durağanlığı içerisindeki ahlak güdüsü de genel dengeden doğacak ideal ve müstakbel toplum içindeki insanın insanla olan bağıntılarının bütününü ifade eder.

M. Taine'in dediği gibi eğer algı gerçek bir sanrı ise, ahlak güdüsü de yararlı bir sanrıdır. Bu son durumda kalıtım yoluyla intikal eden bir fikrin, bilinçli form altında mevcut beyin yapımızın belli özelliklerini ifade ettiğinden dolayı kurtulamayacağımız bir fikrin gücüne maruz kalırız.

Bu ikinci teşebbüsün ilkine nazaran daha yerinde olmuş olacağını düşünemeyiz. Evrimciliğin öncüllerine kadar gitmeden ve ahlakına dair bir yargıda bulunmadan bilinci sorgulamak şimdilik kâfi olacaktır.

Spencer'ın dediği gibi eğer ahlak güdüsü ve dediğimiz gibi eğer ahlaki bilinç sanrı türleri olsaydı, bunların analizde yitip gittiği görülmez miydi?

Eğer toplumun menfaati onun yegâne varlık sebebi olsaydı, bunları analiz ederken gitgide daha fazla dile gelen bir kopma duygusu tecrübe etmez miydik?

Duygudaşlığın ve genel menfaat fikrinin, ahlak yargılarının ve ahlak duygusunun temelinde olmaları yanlıştır. Bunlar analizde rastlanan ilk unsurlar olabilir fakat söz konusu olan başka bir şeydir zira eğer toplum kendi varlığından başka bir amacın peşinden gitmeseydi, hiçbir varlık sebebi var gibi görünmezdi. Ahlak mefhumlarının kökenini hangi usulle tasavvur edersek edelim kazanılan bir husus vardır;

[2] Spencer, *Ahlakın İlkeleri*, VII. Bölüm.

yani bu mefhumların analizi onları genel ya da kişisel menfaatten başka unsurlar haline getirir.

Bu unsurlar nereden gelir ve evrimcilik bunun tezahürünü nasıl açıklar?

Eğer çağrışım ve evrim, ahlaki bilincini açıklama teşebbüslerinde başarısız olmuş görünüyorsalar buradan çıkan anlam, bunları açıklamaktan vazgeçileceği midir? İskoçlar gibi biz de ahlaki bilincin bir iç duyu olduğunu mu söyleyeceğiz? İyi fikrini inceleyen filozof Hutcheson onun yalın, başka hiçbir fikre indirgenemez olduğunu söyler.

Velhasıl iyi ve kötü arasındaki farkı nasıl yargılayacağız? Renk, sıcaklık vs. gibi basit nitelikler duyularca bilinir. Eğer iyi, basit bir özellikse o da bir duyuyla bilinmelidir. Cisimlerin niteliklerini ayırt eden dış duyular olduğu gibi ahlaki nitelikleri de algılayan bir iç duyu vardır.

Şüphesiz ki bu öğreti olguları saptaması, problemi el değmemiş bırakması bakımından öncekilere göre daha üstündür. İşin doğrusu ahlak yargısı kendiliğinden, dolaysız ve basittir, tıpkı duyulur bir algıda ihtiva edilen yargı gibi.

Gelgelelim eğer ahlaki bilince iç duyu adını, ahlak duyusu adını vermek istersek, bu duyunun bilinen diğer tüm duyulardan kökten, en azından bazı vasıfları bakımından, farklılık gösterdiğini eklememiz gerekecektir.

Bu bilinen duyular bize neyin olduğunu gösterir, buna mukabil ahlak duyusu olması gerekeni algılar, tabir caizse kavrar.

Duyular bize özel, sadece kişisel deneyimimiz için geçerli bilgiler verir, buna mukabil ahlak duygusu ise evrensel olarak konuşur.

Yükümlülük ve evrensellik, tam anlamıyla iki ahlak mefhumudur. İtiraf edelim ki eğer ahlaki bilinç bir duyuysa, diğer duyulara pek benzemeyen bir duyudur.

Eğer ahlaki bilinç ne bir duyu ne de bir güdü ise, beri yandan, eğer onu ne bireyde ne de toplumda heterojen fikirler ve duyguların kendi aralarındaki sentezle oluşturamıyorsak geriye sadece mümkün tek bir hipotez kalıyor o

da bu iç gücün tanınan bir melekeye indirgenmesidir. Ahlaki bilincin kendi kendini analiz eden, kendi kendini derinleştiren, kendinde özsel olarak, ilkel olarak bulunan şeye, kökenlerine rast gelen ya da en azından onları tahmin eden bilinçten başka bir şey olmadığını göreceğiz.

Aslına bakılırsa ahlaki bilinçte mülahaza edilecek iki şey bulunur. Bir yandan, söyleyegeldiğimiz gibi, genel yasaların bilinci. Ahlaki bilinç bize evrenseli temsil eder, kavrar. Beri yandan ise bu yasaları özel durumlara tatbik eder.

Ahlaki bilinci işte bu iki yönlü icrası içinde sırasıyla tasarlamalıyız.

1/ Ödev mefhumunu ve iyi fikrini teşkil eden adımları önceden belirlemiştik. Eğer egoist eğilimler en yüzeysel eğilimler olmalarından dolayı en belirgin olanları ise, ruhumuzda yüzeysel arzularca ezilmiş olmalarına rağmen bu egoist temayüllerin altında, daha derinlere saplanmış haldeki duygudaş temayülleri bulmak için bir soyutlama gayreti genelde kâfidir.

Lakin başka insanlar için olan bu duygudaşlık başka bir şeye giden bir yoldur sadece. İnsanlar arasında bir öz birliği bulunduğunu duyulur bir form altında açıklar, biz de son bir gayretle bu öze kadar nüfuz edebiliriz.

O halde anlıyoruz ki bireysel ve toplumsal yaşamın açıklamaları birey, toplum ve belki de doğanın bütününce peşinden koşulan belli bir amaçta bulunur.

Bu müşterek ve derin öze kimileri Düşünce, kimileri İrade dese de isim o kadar da önemli değildir. Biz bunu nadiren fark ederiz ve insanlığın ilerleyişinde benimsenen belli bir yön formu altında kavrarız. Bilinç, bu derinliklere inmesi bakımından evrenseli algılamaya, ya da iyisi mi kavramaya kabildir zira bu derinliklerde kavrayış ve algı hemhal olur ve ifade ettiğimiz yasalar da (adalet, yardımseverlik) evrensel bir forma sahiptir. Bunları tartışmak kimsenin haddine değildir, dahası kimileri bunları anlama hususunda bile başarısız olacaktır. Bu kişiler yüzeysel yaşarlar, kendilerini derinleştirmezler, kendilerini analiz de etmezler.

Evrensele ulaşan bu bilinç Akılla bir olur ve kullanılacak kelime de o kadar önemli değildir.

Söz konusu olanın bize dışsal bir şeyin algısı ya da bilgisi olmadığının, ben kelimesini tüm gücüyle kullanacak olursak da, bize üstün bir şeyin algısı ya da bilgisi olmadığının anlaşılmış olması şartıyla buna istersek Akıl diyebiliriz.

Eğer Akıl kendini gitgide daha iyi bir şekilde kavrama gücünden başka bir şey değilse, ahlaki bilinç bir Akıl formudur. Daha ziyade bilinç kelimesini kullanmamızın sebebi bilincin, kendiliğin bilgisi olmasıdır.

2/ Lakin başka bir işlev daha vardır. Bu bilinç özel durumlar üzerinde icraatı vasıtasıyla saikleri çözer, niyetleri de ince eleyip sık dokur. Ahlaki bir eyleme başka hangi şekilde bir değer biçilebilir ki? Bu form altında ve analiz etmesi bakımından ahlaki bilinç, psikolojik bilinçle karışır.

3/ Öyleyse şimdi diyebiliriz ki davranışımızla ilgili verdiğimiz ahlak yargısı, farklı derinliklerde kendini analiz eden ve kendi üzerine kafa yoran bilincin iki gücünün eş zamanlı icrası ile neticelenir.

Birinci bir analiz ona ahlaki eylemin kurucu unsurlarını, duyguları ve fikirleri, saikleri ve güdüleri, ben tarafından özel bir durumda edinilmiş niyeti ya da yönelimi verir.

Eş zamanlı olarak devam eden daha derin bir analiz ise bize benin normal yönelimini, olması gereken yönelimi, ben ve insanlık tarafından müşterek olarak takip edilen yönelimi verir.

Bu son analizin mahsulleri, birinci analizinkiler şeffafmışçasına onların arasından algılanır.

Bir ideal ile bir gerçekliği mukayese etmek istersek ahlak yargısını kullanabiliriz fakat buna daha ziyade daha derin bir gerçeklikle yüzeysel bir gerçekliğin mukayesesi denmelidir.

Artık ayrı olarak ifade edilen değil de bulanık olarak algılanan işbu yargı ahlak duygusudur. Ahlak duygusu, bu yüzeysel beni ayıplayan ya da öven bu derin bendir, bu iki ben arasındaki bir yakınlaşma ya da uzaklaşma bilincidir.

Bu ahlaki bilinç analizi, zannımızca, Kant'tan sonra gelenlerce ve daha özel olarak da Fichte tarafından işaret edilen devasa zorluklara yol açar.

Kant, ahlak yasasını bir kategorik emir, nesnel olarak geçerli bir evrensel yasa haline getirmiştir. Beri yandan bu yasanın tatbik edilmesi için bilinmesi ve sadece öznel olarak bilinmesi gerekir. Yani bu yasa benim olmuş olur, tam da ben onu bildiğim için evrensel olmaktan çıkar.

Ahlak yasasını kavrarım ve onu zorunlu bir şekilde evrensel olarak tasavvur ederim.

Başkalarının da onu benim gibi kavradığını kim garanti edebilir? Başka bir ifadeyle söylersek, ahlak yasasını kendime mal ederek -onu tatbik etmek için kendime mal etmeliyim- onun evrensel vasfını kaldırma riskini almış olurum. Evrensel kalmasının koşulu, bizim üstümüze çıkması, bizim dışımızda kalması, kimse tarafından dolaysız olarak tatbik edilmemesidir.

Fichte, meseleyi "bilincine itaat et" kaidesiyle kestirip atmaktan çekinmez. Bilinç yani nihai yargıç, yenilmek bilmezdir. Peki, eğer diğer bilinçlerle mutabık olmazsa o zaman hakikat ve iyi ne olacaktır? Ayrıca "bilincine itaat et" kaidesi, zayıflıkları mazur görmekle ve bütün suçları haklı çıkarmakla neticelenmez mi? Olacak tek şey duygu imalarını ya da menfaat hesaplarını bir bilinç düzeni olarak kabul etmeye sevk edilmişliktir.

Fichte'nin kaidesinin ahlaki bilinci iki veçhe altında, psikolojik bilincin ikili bir işlevi gibi tasavvur etme koşuluyla muhafaza edebileceğini düşünürüz. Herkesin kendi kişisel bilincini teslim edebileceği ve etmesi gerektiği bir nokta bulunur, bu da eylemin eşanlı şartlarını bilmek, analiz etmek ve saiklerle güdüleri ayırt etmek söz konusu olduğu zamandır.

Saf analize dair bu hazırlık çalışmasına sadece benim kişisel bilincim kabildir. Daha derin olan ve evrensele meyleden, sonuçları genel kaideler olması gereken bu analiz herkesin menzilinde değildir ve herkes de bunu yapmak zorunda değildir.

Herkes felsefi tefekkürü yeteri kadar ileriye götürürse bu analizin mümkün olacağının anlaşılması kâfidir.

Bu noktada her bir insanın insanlığa güvenmesi, kendini ona teslim etmesi gerekir.

"Bilincine itaat et" demek, "canın ne isterse onu yap, yeter ki bilincin seni affetsin" demek değildir, daha ziyade şudur: "Özel bir durumda iradenin esinlendiği saiklerin, her durumda geçerli evrensel yasalar tarafından tasvip edilip edilmediğini ya da ayıplanıp ayıplanmadığını bilincine sor".

Başka bir ifadeyle söylersek bilinç; hak/hukuk meselesinde değil de olgu meselesinde karar verir.

Ders 9
Ahlaki Niyet

Özet - Niyet kelimesi üç farklı anlamda ele alınabilir.

I/ Niyet, yerine getirilecek olan eyleme dair açık bir kavrayıştır. Bu anlamda niyet olmayan yerde ahlak olmaz. Niyet zorunludur fakat kâfi değildir, gayretin eklenmesi gerekir.

II/ Niyet, ahlaki eylemin öznel niteliği anlamına gelebilir. Bu ikinci anlamda eylemin değeri nihayete ermesine değil de özellikle niyete dayanır. Eğer bireysel bilinç ve evrensel bilinç çatışmaya girerse ikisini de dikkate almak gerekir.

III/ Nihayet niyet, peşinden koşulan üstün amaç olabilir. Eğer bu amaç yerine getirilecek olan daha üstün bir ödev ise ödevler çatışması doğabilir, bu çatışmayı çözmek için de genel kurallar gerekir.

Ahlaki Bilinç *(devam)*
Ahlaki Niyet

Önceki analizlerden en net şekilde ayrılan husus ahlakın; eylemin tâbi olduğu dürtüler ve saikler bütününe yani niyete dayanmasıdır lakin bu hususta anlaşmak gerekir. Niyet ahlakı, tıpkı çağdaş bir ahlakçı olan Vallier'nin *Ahlaki Niyete Dair* adlı eserinde dediği gibi kötü bir nam salmıştır: "Niyet ahlakı rakip olarak Pascal'a, savunucu olarak da Tartuffe'e sahip olmanın acısını çeker.[1]" Tabii ki her şey kelimeye verilen anlama bağlıdır ve tüm muğlaklığı dağıtmak gerekir.

Niyet ismi, yerine getirilecek eylemin beklenen temsiline

[1] Charles-Alexandre Vallier, *Ahlaki Niyete Dair*, Paris Edebiyat Fakültesi Tezi, Paris, G. Baillière, 1882.

ya da fikrine verilebilir. O halde eylem, bu fikrin gerçekleştirilmesinden ya da maddi icrasından başka bir şey olmayacaktır. Niyeti ve eylemi bu anlamda ele alalım ve bunları teker teker ahlaki değer çerçevesinde tetkik edelim.

1/ Uzaydaki hareket manasında dar anlamıyla idrak edilen eylem, ahlak kurmak için ne kâfidir ne de gereklidir.

A/ Kâfi değildir. Aslında uzaydaki hareket olması bakımından eylem ya sadece yararlı ya da sadece zararlıdır. Sadece bir psikolojik hâle ahlaki olarak değer biçilebilir. Peki ampiristler gibi ahlakın yararla örtüştüğünü mü söyleyeceğiz?

Bizatihi ampiristlere sorarsak; onlar, topluma yararlı olanın rastlantı eseri yerine getirilen bu eylem olduğunu değil, kabul edilen kural olduğunu ve başkalarının iyiliğini istemenin akdedilmiş alışkanlığı olduğunu söyleyeceklerdir. Oysa eğer ahlak tamamen dış eyleme konulursa, iyi alışkanlık ya da iyi niyet anlamında idrak edilen ahlakın ürettiği devasa yarar azaltılmış olur. Velhasıl hiçbir ahlakçı ve hiçbir hipotez için ahlak, tam anlamıyla eylemin kendisi olan ve uzayda icra edilen hareketler sistemine bağlanmaz.

B/ Gerekli de değildir. İşin esası, kendini bir şey uğruna feda eden, boğulmak üzere olan bir insanı kurtarmak için kendi yaşamını riske atan birisi, hedeflediği eylemi yerine getirmede başarılı olsa da olmasa da bütün ahlakçıların nazarında aynı takdiri alacaktır. Yani genel görüşe göre, failin değerinin olması ve kabul görmesi için eylemin yerine getirilmesi zorunlu değildir.

2/ Niyet. Eğer şimdi niyeti kendi başına fakat yalın fikir halinde ve eylemi idrak ettiğimiz gibi dar anlamıyla mülahaza edersek göreceğiz ki her zaman için gerekli olsa da asla kâfi değildir. Her zaman için gereklidir zira onsuz eylem fiziksel bir hareketten başka bir şey değildir, her türlü ahlaki değer biçmeden kaçar. Asla kâfi değildir dedik zira o sadece bir temsildir ve "cehennemin yolları bu türden niyetlerle döşenmiştir". Hak etmiş ya da hak etmemiş olmamız için, gerçekleşmeyeceğini varsaysak bile eylemin saf mümkünlerin bölgesinden çıkması gerekir.

Bu ikili analizden çıkarılması gereken sonuç şudur: Eğer ahlak ne tamamen dış harekete ne tamamen zihinsel niyete, ne eyleme ne de yalın güce dayanmıyorsa o halde onu gayret dediğimiz bu aracıda aramak gerekir. Ahlak, yerine getirilecek bir eylemin açık fikrine dayanır fakat onu gerçekleştirmek için mümkün en büyük gayret fikrinin ona eşlik etmesi gerekir. Maddi eylem her zaman için bana bağlı değildir fakat gayret gösterme konusunda özgürümdür.

Daha yakından bakacak olursak filozofların ve ahlakçıların niyet kelimesini hep bu anlamda aldıklarını görürüz. Niyet [*intention*] kelimesi *intendere* fiilinden gelir ve yalnızca akla değil aynı zamanda iradeye de damgalanan bir yönelimdir. O halde eğer kelimeye bu daha anlaşılır anlamı vermek uygun düşerse, ahlaki bir değeri olanın niyet olduğu söylenebilir.

Doğrusunu söylemek gerekirse tartışılan mesele tam anlamıyla niyetin ahlaki değeri değildir ve kelimelere rağmen söz konusu olan şey bambaşka bir meseledir. Jansenistler* ve karşıtları arasındaki mesele bambaşka bir doğaya sahiptir. Yerine getirilecek bir eylem üzerine düşündüğümüzde, saiklerini iyice ölçüp biçtiğimizde eylemden çıkacak değer, gayretimizin samimiyetine ve saiklerin değerine bağlıdır. Lakin bu değer ikili bir bakış açısıyla tasarlanabilir. Söz konusu olan, bu saiklere benim atfettiğim değer midir yoksa herhangi bir aklın bunlara atfedebileceği değer midir? Kelimenin en geniş anlamıyla niyete dair yargıda bulunmak için failin bireysel bilincinin bakış açısına mı yoksa bütün insanlığın bilincinin bakış açısına mı konumlanmak gerekir? Öyle görünüyor ki hangi çözüm yöntemi benimsenirse benimsensin netice olarak abartılar, aşılamaz zorluklar ortaya çıkar.

1/ Niyetimin değeri, bilincimin ona atfettiği değer midir? Eğer öyleyse Pascal şöyle diyecektir: Yapacağınız tek şey,

* Katolik mezhebinde bir harekettir. Özellikle Fransa'da etkili olmuştur. Bu hareket ilk günaha, ilahi kefarete, ve mukadderata vurgu yapar - çn.

niyet ne kadar ahlaksız olursa olsun dürüst hale gelebilmesi için saiklerde iyi olarak neyin bulunabileceği üzerine zihninizi odaklamaktır (nitekim belli açıdan iyi olmayan bir saik yoktur). Netice olarak, bireysel bilincin tüm safsatalarını meşrulaştırmış olacaksınız. Beri yandan da, failin kendi kişisel bilincini insanlığın bilincine ikame edebileceğine inandığından ve fanatizm gereği nice cinayet işlenmemiş midir? Bir politikacı vatanı kurtarma iddiasıyla öldürülürse bunu yapan kişi kendini mazur görebilir, peki gerçekten de bu mazur görülebilir mi? Dahası, eğer bu hipotez doğruysa sadece cinayetleri mazur görmeye değil ama aynı zamanda takdirleri de alçaltmaya yol açacaktır. Başka insanlara ödev gereği değil de hazla yardım edecek kadar hayırhah ve çok sevilen bir insan varsayalım. Mademki bir niyetin ya da bir eylemin nihai değer biçişinde sadece ona faili tarafından atfedilen ahlaki takdir mülahaza edilmeli, o zaman bu takdir failin dürüst olmayı düşünmediği fakat sadece kalbinin sesini dinlediği zaman ya hükümsüz ya da çok zayıf olacaktır. Schiller, işte bu abartılara gönderme yaparak şöyle der: "Arkadaşımı yükümlü kılmaktan gerçek bir haz duyuyorsam kendi dürüstlüğümden şüphe etmeye başlarım.[2]"

2/ Buna mukabil eğer başka bir teoriyi yeğlersek daha az ağır olmayan abartılara, Pascal'ın abartılarına düşmüş oluruz. Daha açık konuşursak, failin kendi eylemine ya da niyetine atfettiği değeri değil ama olguların kendisini dikkate almak gerekir. Failin değer biçişi önemli değildir. Mesela, kötü olduğunu bilmediği halde bir eylemi kasten yerine getiren kişi, kötü olduğunu biliyormuş gibi suçludur ve dahası bunu bilmediğinden dolayı da suçludur. "Adaleti bilmediğimiz zaman günah işlememizin imkansız olduğunu söylemekten vazgeçin artık. Onun yerine Aziz Augustin'in ve kadim Azizlerin izinden giderek şöyle deyin: Adaleti bilmediğimiz zaman günah işlemezlik edememiz imkansızdır. [...] Tüm kötüler ne yapmaları gerektiğini görmezden gelirler ve onları kötü ve kusurlu kılan da budur.[3]"

---

[2] *Schillers Werke*, Stuttgart, K. Godeke, Bd IV, s. 587.
[3] *Provinciales*, IV. Mektup.

Bu iki hipotezden birincisi, ahlakı izafi bir şeye dönüştürmekle neticelenir gibi görünür, her birimizi en üstün yargıç yapar. Bu hipotezde her şeyi mazur görme riskini almış oluruz zira bilincin sesi, bilincin emirleri olarak kabul etme riskini aldığımız tutkunun sesinden başka bir şey değildir. O halde insanlığın bilincinin bireyin bilincinin önüne koyulması, ayrıca saikleri ve dürtüleri ile bütünüyle ele alınan bir eylemin failin ne dediğinden ya da ne düşündüğünden bağımsız olarak iyi ya da kötü olarak ele alınması gerekir. Lakin beri yandan da birinci durumda nezaket gereği günah işledikten sonra adaletsiz olma riski alınmış olmaz mı? Bu iki hipotezi ince eleyip sık dokumak gerekir. Bir eylemin ahlaklı olduğunu ya da olmadığını bildiren yargıyla bu ahlaklı olma ya da olmama derecesine değer biçen yargı arasında başat bir ayrım vardır. İlk durumda bildiren evrensel bilinçtir ve tek yargıç odur. Bir eylem ya da en azından bir etkinlik tüm saikleri ve tüm dürtüleriyle verili olduğundan dolayı bu bütün mutlak surette ya iyidir ya da kötüdür. İhanet etmek her zaman için yanlıştır. Başkalarına yararlı olmak ya da hoş görünmek için elinden geleni yapmak, her zaman için doğrudur. Fakat bir eylemin ahlaki değerinde dereceler bulunur ve bireysel bilinç bu dereceleri bildirir. Eğer daha sonraki bir menfaatimi gözetmek suretiyle bir arkadaşımı yükümlü kıldıysam şüphesiz ki eylemim iyidir, fakat haz gereği onu yükümlü kılmış olmak daha az iyidir. Lakin ödev gereği yükümlü kılmış olsaydım, egoizmin ve menfaatin uyarılarına rağmen daha da iyi bir eylem olurdu.

Başkaları tarafından dürüst olmadığına hüküm getirilen bir eylemin ahlakiliğini tesis etmek için kişisel bilince başvurmak gibi bir hak olamaz. İnsanın bilincinin kendine tanıklık etmesi ahlaki değildir. Lakin dürüst bir eylemin ahlakilik derecesi üzerine, suçlu bir eylemin gayri-ahlakilik derecesi üzerine yalnızca bireysel bilinç bildirimde bulunabilir. Öyleyse ne zaman ki bir kazüvist, bir niyet yöneliminden bahseder ve ne zaman ki gayri-dürüst olarak nitelenen bir eylemin bu eylemin sadece ahlaki tarafını tasarlayan kişide mazur görülmesini ister, cevaplayamayacağı şu itirazı

karşısında bulur: gayri-dürüst bir eylem gayri-dürüsttür zira özne, birey bizatihi niteliğin kendisini değil de niteliğin derecesini yargılamaya yetkindir. Bu noktada bu kişi için kendi bilincinin değil de evrensel bilincin sesini dinlemek güçtür. Ya da başka bir ifadeyle söylersek, herkesin tâbi olması gereken durağan yasalar vardır. Vazettiğimiz öncüllerden yola çıkarak zahmetsizce varabileceğimiz sonuç budur. Ahlak yasası zemini bakımından evrenseldir, zira bilinç kendini derinleştirerek evrenseli keşfeder fakat özel bir eylem bireysel bir eylemdir. Yasaya itaat etmesi için vermesi gereken en çok ya da en az gayret de, yapması gereken en az ya da en çok fedakârlığa değer biçme işi de faile düşer.

Lakin ahlakçılar arasındaki tartışmalarda bu niyet kelimesinin üçüncü bir anlamı daha vardır. Ahlaki varlığımızda her şey birbirine zincirlenir ve bir eylemin kendine kâfi geliyor oluşu ender rastlanan bir durumdur. Vasıtalar gaye için ne ise, eylemlerimizin büyük bir bölümü de sonraki eylemlerimiz için odur. Şimdi, hedeflenen ahlaki eylemin ahlaki bir değeri ve çok büyük bir değeri olduğunu, beri yandan da bunu yerine getirmemizin tek koşulunun da bazı ödevleri yerine getirmemek olduğunu varsayalım.

Nispeten gayri-dürüst bir ilk eylemin hedeflenen amaçla mazur görüldüğünü, meşrulaştırıldığını söyleyemez miyiz? Bu düstur, "gayeler vasıtaları meşrulaştırır" düsturundan daha tartışmalı bir düsturdur. Gelgelelim ki kendini dayatan ve öyle görünüyor ki sadece muğlak vasıtalarla ulaşılabilen gayeler vardır. Mesela bir doktorun hastasına yalan söylediğini farz edelim. Onun görevi aslında hastasına doğruyu söylemektir. Ama onun görevi aynı zamanda hastasını idare etmek de değil midir? Ona doğruyu söyleyerek de onu öldürme riskini almış olmaz mı? Burada yeni bir bağlamda niyetin iyi olduğunu ve yapılanı mazur gösterdiğini söyleyeceğiz. Bir baba oğlunu vatan uğruna ölmesi için gönderir, bu güzel bir eylemdir fakat sadece niyetten dolayı güzeldir, zira bu babayı oğlunun ölümünü istediği için övemeyiz. Velhasıl, üçüncü bir anlamda niyet, peşinden koşulan üstün amaçtır. Bu anlamdaki niyet artık sadece verili bir eylemi

önceleyen dürtülerin ve saiklerin bilinci ve yine sadece bu eyleme atfedilen belli bir değerin bilinci değildir, bu daha sonraki bir eylemin ahlaki değerinin bilincidir, nasıl ki bir vasıta bir gayeye katkıda bulunuyorsa bu bilinç de sonraki bir eylemin yerine getirilmesine katkıda bulunmalıdır.

Pratik ahlakın en ağır meselelerinden birine, sadece teologlar tarafından derinleştirilmiş bir meseleye yani ödevler çatışmasına temas ediyoruz. Bir ödev, yerine getirilmiş olmak için başka ödevlerin kurban edilmesini talep ediyor olabilir. Bu hususu şu önerme ile biraz açalım: Gaye, vasıtaları meşrulaştırır, ya da bu önermenin kabul edilebilir olduğu durumlarda: niyet, eylemi meşrulaştırır. Beri yandan da burada tehlikeli bir teslimiyet söz konusu değil midir? Eğer daha üst düzey bir yükümlülük, bizi bazı yükümlülükleri silmeye mecbur bırakırsa birçok yanlış ve birçok suç, hafifletici şartları savunup aklanmayı talep etmeyecek midir? Fanatik bir kişi, vatanı için bir politikacıyı öldürmeyi ya da kendi Allahına hamd etmek için kendi dinine düşman birini öldürmeyi haktan sayar. Her iki durumda da başkasının yaşamına saygı gösterme ödevini daha buyurgan ödevler olan vatanın kurtuluşunu ya da Allahına hamd etmeyi düşünmeye feda eder. Dahası, burada karşımıza Pascal tarafından üzerlerine gölge düşürülen kazüvistiğin incelikleri ve safsataları çıkmaz mı? Böyle bir durumda kötü bir eylemin meşrulaştırılmasını bulmak için ona doğru yol aldığı asil bir amaca doğru yönelmek kâfi olacaktır.

Zorluğu aşmaya çalışalım ve bunu yaparken de işe kazüvistlerin muhakemelerini eleyerek başlayalım. Niyetin yönelimine başvuranların, eylemi daha büyük bir amacın peşinden koşmaya tâbi kılarak onu tam olarak meşrulaştıramadıkları ayan beyan ortadadır. Davranışlarının meşrulaştırılmasını da iş işten geçtikten sonra düşünürler. Beri yandan da öyle durumlar vardır ki ödevler çatışması gerçekte olduğundan daha çarpıcıdır. Böyle durumlarda herkesçe kabul edilen kesin bir ödev, genel kanıya göre kendini istisnai olarak dayatan ve ödev olması bakımından ya da ödev formunu alması bakımından bile tartışılır olan bir ödeve

kurban edilir. Örneğin bir fanatik, siyasi hasmını öldürür ve bunu da vatanı uğruna yaptığını söyler fakat ihlal ettiği ödev açıktır ve tartışma götürmezdir ki bu da başkasının yaşamına saygı göstermektir. Öne sürdüğü diğer ödev ise aldığı şekil bakımından tartışılırdır zira vatana hizmet etmenin bin bir türlü yolu vardır ayrıca adam öldürmenin iyi bir hizmet olduğu ispatlanmamıştır. Balzac'ın *Mutlak Peşinde* adlı eserinde Balthazar Claëtz talihi, aileyi ve bilimi kurban eder ve kendisiyle sahip olduğu her şeyi de harap eder, kendi icatlarının lehine yapar bunu. Burada hâlâ tartışma götürmeyen bir ödev en tartışılan yükümlülüklerden birine kurban edilmiştir. Bilimin ilerlemesi adına çalışmanın üstün bir ödev olduğu varsayılsa bile bunu yapmanın başka bir yığın yolu vardır.

Geriye ise, kuralın ne olacağı sorusu gibi sıkıntılı durumlar kalıyor. M. Janet, üç kural verir[4]:

1/ Aynı türden ödevlerde, bu ödevlerin izafi öneminin onların amaçlarının öneminde yattığı ilke olarak söylenebilir. Bir örnek verelim: Yaşam bir iyiliktir ve yaşamı muhafaza etmek de bir ödevdir. Varsayalım ki yaşamdan vazgeçme ya da hakikate ihanet etme arasında bir seçim yapmak durumunda kaldım (şehitlerin durumu budur), ne yapmam gerekir? Kuralı tatbik edelim. Hakikat, yaşamdan daha büyük bir iyiliktir, daha önemli bir iyiliktir, zira hakikat ölümsüz, yaşam ise ölümlüdür. Düşünme gücüyle düşünülür dünyaya, yaşamla da duyulur dünyaya aitiz ve bizi değerli kılan şey ikincisinden ziyade ilkidir.

2/ Bir sürü ödev sınıfı arasında ödevlerin önemi, tatbik oldukları grupların menzilinde yatar, bu hususta Fénelon'un bir sözünü ekleyelim: "Vatanımdan ziyade insanlığa, ailemden ziyade vatanıma, arkadaşlarımdan ziyade aileme, kendimden ziyade de arkadaşlarıma karşı ödevlerim var.[5]"

3/ Bir yandan daha fevkalade bir iyi, beri yandan da daha

---

[4] Paul Janet, *Ahlak*, II. Kitap, 6. Bölüm, "Ödevler Çatışması", s. 311-330.

[5] Paul Janet'nin yukarıda bahsedilen eserinden alıntılanmıştır.

menzilli bir grup söz konusuysa ya da başka bir deyişle iyiliklerin sırasıyla ödevlerin sırası çatışma halindeyse, ikincisi birincisine tâbi kılınmalıdır. Hadi bir örnek verelim: Eğer bir yandan benim onurum beri yandan da ailemin güvenliği söz konusuysa onurum için seçim yapmam gerekir zira iyilik, gruba tercih edilmelidir.

Bu üç net kural, zorlukları bal gibi çözer. Bununla birlikte uygulamada bazen tartışılır sonuçlarla karşılaşıldığı da olabilir. Örnek verelim: vatanı haksız bir savaş yürüten bir asker adaleti vatanının kurtuluşuna tercih etmelidir. Keza bir doktorun da hastasına doğruyu söylemesi gerekecektir.

Zannımızca kural daha basit olmalıdır. Eğer ahlak kendi özeleştirimizi yaptıkça ve yüzeysel yani aldatıcı iyilerden elimizi çektikçe yükseliyorsa, beri yandan da eğer bu el çekme bir feda ise o zaman çatışmaları çözmenin kuralı en büyük feda için seçim yapmak, kendimiz için en değerli şeyi vermektir. Bu hipotezde tüm zorluklar ortadan kalkmıştır.

Ders 10
Ahlaki Bilinç (diğer ders)

1893 Dersinin Özeti- Ahlaki bilinç ahlak duygularıyla (iç tatmin, vicdan azabı, tövbe, itibar, ayıplama) ve başkalarının davranışıyla ilgili olanlar gibi kendi davranışımızla ilgili olan yargılarla kendini gösterir ve psikolojik bilinçten üç bakımdan ayrılır:

1/ Tespit etmek yerine yargılar,

2/ Bizimki gibi başkasının da ahlaki yaşamına ilişkindir,

3/ İnsana özgüdür ve onu hayvandan ayırır.

Lakin beri yandan da insanın ahlaki yaşamında tespit etme ve yargılama birdir. Başkasına ilişkin verdiğimiz yargılar özellikle kendimizi başkasının yerine koymaktan ileri gelir. Nihayet psikolojik bilinç insanda hayvanda olduğundan çok farklıdır, öyle ki bu fark belki bu bilinci ahlaki bilince dönüştürmeye kafi gelebilir.

Peki ahlaki bilinci nasıl açıklamalı?

1/ Bir ahlak duygusu hipotezi (İskoçlarınki), mutlak anlamda yanlış olmadan, ahlaki bir eylemin niteliği ve herhangi bir algı arasındaki farkı anlatmaya kâfi gelmez.

2/ Ampirik ve evrimci açıklamalar üst düzey olanı alt düzey olana indirgeyerek ahlak yargısının ve ahlak duygularının özgül vasfını görmezden gelirler.

Sonuç - Psikolojik bilinçle karışması bakımından ahlaki bilinç insanda doğuştandır. Bu bilincin kendi üzerine yaptığı bir tefekküre cevap verir. Psikolojik bilinç derinleşerek tam anlamıyla olguların arkasındaki ahlak yasasını ve ahlaki ideali şeffaflıkla algılar.

Ahlaki Bilinç - Kendimizi derinleştirdiğimiz ölçüde kaidesi ve anlamı gitgide daha iyi bir şekilde ortaya çıkan yükümlü kılan ve evrensel bir ahlak yasasının varlığını tespit ettik. Bu

yasanın ışığında, iyi ve kötü eylemler arasında kesin bir ayrışmanın mümkün olduğuna rastladık. Kendimize eylem kuralları çizdiğimizi, yerine getirilecek ya da yerine getirilmiş eyleme değer biçmeye kabil olduğumuzu, son olarak da kendi eylemimizin ve ardından benzerlerimizin eylemlerinin ruhumuzda bir yandan vicdan azabı ve tatmin, beri yandan da saygı ve hakaret gibi bazı ahlak duyguları uyandırdığını gördük.

Bunlar ahlaki bilincin tezahürleri kadardır. Ahlaki bilinç, iyiye ve kötüye karar vermeye ve ahlak duygularını tecrübe etmeye kabildir.

Bu şekilde tanımlanan ahlaki bilinç, psikolojik bilinçten ayrışır gibi görünür. İlki yargılar, ikincisi ise tespit eder. Psikolojik bilinç yalnızca öznenin iç yaşamı üzerine icra olur, psikolojik bilincim yalnızca şahsımı bilir; ahlaki bilincin konusu ise yalnızca eylemlerimin bütünü değil ama aynı zamanda başkalarının eylemlerinin de bütünüdür. Zira ahlak yargısı ve ahlak duyguları öznenin kendi eylemiyle olduğu kadar başkasınınkiyle de ilişkilenirler. Nihayet psikolojik bilinç hayvanda ve insanda müşterektir, buna mukabil ahlaki bilinç insanın ayrıcalığıdır.

Bununla birlikte bu farklar temelde zannedildiği kadar büyük değildir ve ahlak melekeleri söz konusu olduğunda son derece nüfuz edici olan aklıselimin kendini yargılama ya da kendini bilme hatta başkalarını yargılama melekesini aynı kelimeyle tasvir etmesi nedensiz değildir. Birini diğerine indirgeme teşebbüsünde bulunmadan basitçe göstermek gerekir ki akıllı ve mantıklı bir varlık için kendi iç yaşamını algılama melekesiyle başkalarının ve kendinin eylemlerini yargılama melekesi arasındaki ayrım önemli olamaz.

Demin diyorduk ki psikolojik bilinç tespit eder, ahlaki bilinç ise yargılar. Oysa her yargı, olan ve olması gereken arasındaki bir mukayesedir. Ahlaki bilinç, gerçek olanla ideal olanı mukayese eder ve yalnızca olan üzerine değil aynı zamanda olması gereken üzerine de icra eder.

Bu husus tartışma götürmezdir fakat olguları onunla mukayese ettiğimiz ve işin sonunda kaidesini ortaya koyduğu-

muz ahlak yasası, ilkin, aklın ona verdiği soyut form altında kendini bilince sunmaz zira aksi takdirde onun tatbikini anlayamazdık. Ahlaki bilincin olgulara değer biçmesi görüsel biçimde cereyan eder ve ahlak duygusu da ahlak yargısına ya eşlik eder ya da onu önceler. Hâsılı eğer ahlaki bilinç yargılıyorsa, yargısı kurala uygun bir mukayese değildir. Görünün vasıfları vardır. Ayrıca tersi durumda, psikolojik bilinç kendini analiz edince ahlaki tarafın soyutlamasını yapabilir mi? Bu zaten kendini yargılamak demek değil midir?

Bir ahlak fikri tarafından bilinçdışı olarak olsa bile kılavuzluk edilmeyecek ya da psikolojik halleri onların ahlaki değerine değer biçmeden ortaya koyacak bir psikolojik analiz kavranabilir midir? Velhasıl, gizli bir ahlak yargısı ihtiva eden psikolojik saf bilinç ve yargılaması bakımından psikolojik bir görünün veçhesini sunan ahlaki bilincin bir diğerine doğru meylettiğini görürüz, tıpkı ilk başta bu ikisi arasında olduğunu algıladığımız mesafeyi azaltmak için olduğu gibi. Belki de bir insan bilinci için kendini bilmek ve kendini yargılamak arasında radikal bir fark yoktur.

Psikolojik bilincin sadece bene ulaştığını da söylüyorduk fakat kendimizle benzerlik kurmadan başkalarını nasıl yargılayabiliriz ki? Başkasının davranışını değerlendirmek için niyeti ondan ayırmalıyız. Bu işi kendimizi onun yerine koymanın dışında başka bir şekilde yapabilir miyiz? Hiç şüphe yok ki ahlaki bilinç genel yasalar ortaya koyarak ve hazır sonuçlar tatbik ederek son bulur. Bu bir özetleme yöntemidir fakat sahiplenilen gerekçelerin yargısını takip ettirmek istediği her seferde benzerlik yoluyla adım atmaya mecburdur. Bizatihi öznenin kendisi, yargıladığı kişinin koşullarına yerleşip bu özel durumda kendini analiz eder. Şunu da belirtmek gerekir ki bizatihi kişinin kendisine ilişkin olan ahlak duyguları başkalarıyla ilişkili olanlardan farklı bir şekilde zengindir. Romancılar ve şairler de vicdan azabını hatır gereği analiz etmişlerdir. Saygı, itibar daha soyut bir şeye sahiptir zira bunlar tümevarım gibidirler, kendimizi başkalarının yerine koyduğumuz gidişatı özetlerler. Oysa

psikolojik bilinç başkasının ruhunda vuku bulanı benzerlik yoluyla tasavvur etmeye kabildir. Öyleyse denebilir ki ahlaki bilinç başkasını yargılarken psikolojik bilincin başkasının ruh halini yeniden kurarken yaptığı gibi adım atar.

Velhasıl, bizim gibi duyguya ve fikre sahip olan hayvanların ahlaka sahip olmadığı doğrudur. Peki, buradan hareketle psikolojik bilincin ahlaki bilinçten ayrılabilir olduğu sonucu çıkar mı? Eğer hayvanların psikolojik bilincinden söz ediyorsak evet tabii ki, neden olmasın. Bu bilinç bizimkinden büyük ölçüde farklılık gösterir. Eğer hayvanların duyumları, duyguları ve hatta fikirleri varsa bile bu halleri çok müphem bir şekilde tasavvur edebiliriz zira bu haller, insan ruhunun tabir caizse üstün niteliğine borçlu oldukları bir yığın nitelikten yoksundurlar, bu üstün nitelik de ahlaktır. Alt düzeydeki insan duyguları bile benzer şartlarda hayvanlarca tecrübe edilen duygulardan çok derin farklılık gösterir. Bunlara aynı ismi versek de aynı şey değillerdir, yani insanda psikolojik bilinç ahlaki bilinçten ayrılmaz.

İşte, yüzeysel bir tetkik bile bize bunu ifşa eder. Meseleyi derinleştirmek için ahlaki bilincin kökenine ve doğasına ilişkin hipotezleri gözden geçirmemiz gerekir.

İki büyük hipotezin mümkün olduğu *a priori* olarak söylenebilir. Ahlaki bilinç ya doğuştan gelen ve bir duyuyla mukayese edilebilen bir melekedir ya da sonradan edinilen ve analiz edildiğinde heterojen unsurlara ayrışan bir melekedir.

1/ Ahlak duygusu hipotezi İskoçlara aittir ve Hutcheson tarafından ortaya atılmıştır.

Eylemlerimize ilişkin yaptığımız dolaysız nitelemenin, sayesinde dış nesnelerin niteliğini tespit ettiğimiz dolaysız yargıya benzediğini söyledikten sonra bir ahlak duygusu üzerine konuşmanın elzem olduğu kanısındadır Hutcheson. Duyular, niteliklerin çeşitliliğine ve onlardan her birinin yoğunluğuna değer biçerler. Öyle de ahlak duygusu, eylemlerimizin değerini takdir eder. Duyular algılar ve algılarında bir yargı ihtiva edilir zira beyaz bir nesne gördüğüm için doğrudan onun beyazlığını ileri sürerim. Ahlaki bilinç de böyle adım atar zira eylemi tanıdığı anda yargılamaya

başlar. Nihayet mademki dış algı doğuştan gelen bir melekedir, ahlaki bilinç de bundan dolayı psikolojik yaşamın ilk tezahürlerinden itibaren kendini gösterir.

Bu mukayesenin kabul edilebilir olmasının yegane koşulu bir mukayese olarak ele alınmasıdır. Organları olmasa da rolü özellikle nitelikleri algılamak olduğundan, ahlaki bilincin duyulara benzediği doğrudur. Fakat burada çok temel bir fark söz konusudur. Mevzubahis dış algı olduğunda doğuştanlık tartışılamaz zira işlev organla bağlantılıdır ve organ da doğuştandır. Ahlaki bilinç için doğuştanlık tartışılır olduğundan, aşikâr değildir. Duyuların ve ahlak duyusunun arasında benzerlik olduğunu *a priori* olarak iddia etmek kısır bir döngüye düşmek olur.

Lakin başka bir fark daha vardır. Ahlaki bilincin her tezahüründe özel değil de genel bir yargı ihtiva edilir ki bu da tüm kesinliği ve tüm genelliği içinde ahlaki bir görüde barınan ahlak yasasının ta kendisidir. Eğer öyleyse ahlaki bilincin ve duyuların görüleri, yargılar barındırır. Bu yargı duyular bakımından özel, ahlaki bilinç bakımından geneldir.

2/ Şimdi de ampiristlere katılıp ahlaki bilincin sonradan edinildiğini mi söyleyeceğiz?

Bu teori iki biçime sahiptir: Spencer'da evrimle, Mill'de ise çağrışımla şekillenir.

Mill'in nazarında ahlaki bilinç fikirler çağrışımlarının, alışkanlığın, eğitimin bir ürünüdür. Sıklıkla öz mutluluk ile ilişkilendirilen başkasının mutluluğu fikri buna bağlanır. Başkasının davranışına ve kendi davranışımıza değer biçme alışkanlığını bunların genel mutluluğa yaptıkları katkının az ya da çok olmasına göre oluştururuz.

Ahlaki bilinç işte bu zihin alışkanlığıdır.

Saf egoizme teslim olmuş kişi her şeye ondan duyabileceği mutluluğa göre değer biçerken buna mukabil egoist duyguları diğerkam duygularla kaynaştıran fikirler çağrışımı sayesinde genel mutluluğa hizmet etmiş olur. İşte bu ahlak yargısıdır. Nitekim kişi kendi hesabını da burada bulur zira kendi mutluluğunu genel mutluluğun peşinden koşmaya

yerleştirmiştir. Duygudaşlık ve ceza korkusu birbirine bağlanmak suretiyle ahlaki bilincin tezahürleri olan ahlak duygularını verirler. Bunun yanında duygudaşlık ve bu korku, toplumsal yaşamın iki etkisidir.

Ahlaki bilincin çağrışımcı teorisi ahlak mefhumlarının analize nasıl direnç gösterdiğini pek anlatmaz. Alışkanlığın ve eğitimin oluşturduğunu yine alışkanlık ve tefekkür bozabilir. Eğer ahlakta sonradan edinilen bir zihin yatkınlığı varsa, eğer ahlaki bilinç her davranışı ya da her saiki yararcı bir kuralla ilişkilendirme alışkanlığıysa, eğer mutluluk araştırması insan yaşamının yegane amacıysa ve sonuç olarak eğer vicdan azabı, adalet ruhu, kurban mantığı, ahlak bilincinin tezahürleri temelinde sadece daha az ya da daha çok rafine bir egoizm bulunan ruh halleriyse o zaman kendini analiz etmeye ve kendi eylemlerinin gizli saiklerini anlamaya kabil olan insanın niçin kültürsüz insan kadar hatta bazen ondan daha dürüst olduğu anlaşılmaz. Bırakın vicdan azabının analiz edildiğinde yitip gitmesini, analizin dirilttiği nadir duygulardan biridir bu. Romancılar bu temayı binlerce kez işlemiştir. Hâsılı ahlak duygularında medeniyetin, eğitimin, alışkanlığın ürününden başka bir şey bulunur ve saf çağrışımcılık da evrimciliğe sığınmak durumunda kalmıştır.

Artık bireyin sonradan edindiği bir bilinçten pek bahsetmiyoruz fakat Spencer'la birlikte yararlı deneyimleri biriktiren, türün ve bireyin büyümesinin lehine olan yatkınlıkları güdü formu altında hafızaya alan insanlık bize gösterilmiş, yani ardışık katmanlaşmalarla ahlaki bilinç teşkil edilmiş olur. Eğer insanlık eşitlik içinde bir özgürlük ideali gerçekleştirmeye meylederse, eğer ahlak da bu temayülü açığa vurursa ahlak duyguları ve ahlaki bilinç evrimin ürünleridir. Ahlaki bilinç, kendisinde bulunan tüm güçleri gerçekleştirmesi için topluma gerekenin bilincidir.

Hâsılı, ahlaki bilinç özel bir meleke olacaktır fakat her zaman öyle olmamıştır. Bu bilinç, akıllı, toplumsallaşabilir, mükemmelleşebilir bir varlıkta gelişebilir.

Burada evrimci ahlak meselesine geri dönmeyeceğiz. Ah-

laki bilincin evrimcilerin dediği gibi sonradan oluşturulmuş olsa bile iç yaşamımızda insanın toplum halinde yaşama temayülünü ve toplumun mümkün en çok miktardaki gücü ve mutluluğu gerçekleştirme temayülünü aktarması bakımından daha az özel bir meleke olmayacağını söylemekle yetinelim. Bu temayül egoizmden ve hatta güdüsel duygudaşlık çerçevesinde anlaşılan diğerkamlıktan bile daha fazla bir şeydir; idealizmin idea arayışı olarak adlandırdığı şeye çok benzerdir. Evrimcilik ereksellik mülahazalarını es geçemez, ahlaki bilincin öyküsünü anlatmak ister fakat pek başarılı gibi de görünmez. Bununla birlikte toplumun, içinde evrildiği yönün tek istikrarı, büsbütün fiziksel nedenlerin mekanik etkisi olamaz. Bir öncekinde olduğu gibi bu hipotezde de kavrayışı ve mukayesesi ahlaki bilinci kuran bir iyi fikrine hep geri dönmek gerekir ve bu iyi de, ister bir ideal gibi *a priori* konulmuş olsun, ister çağlar boyunca insanlığın geçirdiği farkına varılmayan ilerlemelerden ortaya çıksın, her zaman için indirgenemez bir şeydir. Velhasıl, İskoçlarla aynı safta durup ahlaki bilincin bir duyu gibi doğuştan geldiğini söylemek doğru görünmüyor, keza bunun yapay bir sentezini yapmak da doğru görünmez.

Sonuç - Ahlaki bilinç, kendini derinleştiren ve insanlığın geneliyle benin bağıntılarını gitgide daha iyice kavrayan psikolojik bilinçten başka bir şey değildir.

Ders 11
Sorumluluk

Sorumluluk Üzerine Özet - Sorumluluk duygusu, eylem ve özne arasındaki karşılıklı bağlılık ilişkisinin bilincidir.

Eylemin özneye bağlılığı özgürlüğü, öznenin eyleme bağlılığı ise ayrıştırmayı içerir. Sorumluluğun iki koşulu bunlardır.

Bu iki koşul bilfiil icra edilir mi? Bütün filozoflar ahlaki bilincin ve akabinde ayrıştırmanın varlığını kabul ederler fakat pek çoğu özgürlüğü kabul etmez. Özgür iradeden vazgeçmek suretiyle sorumluluğun korunduğu iddia edilir. Bu teoriyi eleştirenler de sorumluluğun özgürlüğü içerdiğini iddia ederler.

Özgürlük ve sorumlulukla alakalı paradokslar, nedenselliğe dair yanlış bir kavrayıştan ve psikolojik fenomenlerin doğa fenomenleriyle yanlış bir şekilde bağdaştırılmasından ileri gelir.

Sorumluluğun dereceleri vardır ki bunlar ahlak duyusunun yükselmesiyle ve özgürlük derecesiyle ölçülür. Özgürlük, kişinin kimliğine ve psikolojik olguları örgütleme derecesine dayanır.

Sorumsuzluktan bahsederken de önceki teorilerin eleştirisini kullanacağız.

Sorumluluk - Ahlak yasasını ifade ettik, kökenini de aradık.

İnsan, ahlak yasasını kavraması ve ona uyum göstermesi bakımından sorumludur. Peki sorumluluk nedir?

Sorumluluk problemi iki yönlüdür. Bir taraftan kendimizi sorumlu hissederiz. Demek ki sorumluluk duygusu adı verilen belli bir psikolojik hal bulunur ve analiz edilmelidir. Sorumluluk duygusu bir kere analiz edildi mi, bu duygunun bir gerçekliğe cevap verip vermediği sorulmalıdır. Kendi-

mizi sorumlu hissederiz ama acaba gerçekten de sorumlu muyuzdur? Birinci soruyu cevaplayarak ikincisine hazırlık yapmış olacağız. Sorumluluk duygusunu meydana getiren daha basit psikolojik olguların nesnel bir gerçekliğe cevap verip vermediğini aramak kâfi olacaktır.

1/ Sorumluluk duymak demek öncelikle yerine getirilmiş ya da yerine getirilmek üzere olan eylemin bize dayandığını düşünmek ya da bilmek demektir. Yerine getirilmediği müddetçe kabil olması bakımından, yerine getirildikten sonra da eserimiz olması bakımından bize dayanır. Bu kelimelerin bizim için çok net bir anlamı vardır. Bir eylem, kişiliğimizi ifade ettiği, hikâyemizle ve karakterimizle ilişkilendiği zaman bizim eserimiz olur fakat bu demek değildir ki hikâyemiz tarafından belirlenir ya da karakterimiz tarafından zorunlu kılınır. Psikolojik öncüller fiziksel nedenler gibi hareket etmez. Öncüller vazedildiğinden ve bir öncel yaşantı bulunduğundan, birçok eylem eşit surette mümkün olarak verilidir fakat eylem yerine getirildikten sonra bize ait olmasının tek koşulu bize benzemesidir.

Kaynağını bizden alan eylemler öncüllerine her zaman için iş işten geçtikten sonra indirgenebilir olsalar da öngörülemezlerdir. Öyleyse diyeceğiz ki özgürlüğümüze ilişkin sahip olduğumuz bilinç evvela sorumluluğumuza dair sahip olduğumuz ilk duygudadır.

Lakin eğer eylem yerine getirilmeden önce bize dayanıyorsa, yerine getirildikten sonra da biz ona dayanıyor oluruz. İlk veçhe tamamen psikolojiktir, diğeri ise ahlaki ve toplumsal veçhedir. Vicdan azabı ya da iç tatminle, ahlaki değerimizin belli bir yükselişi ya da alçalışıyla zuhur etme suretiyle eylem, ahlaki olarak kalır. Eğer kötü olduğuna hükmediyorsak bütün varlığımız gözlerimizin önünde değerini yitirir, iyi bir eylemin hatırası ise tam aksine bilmem hangi cazibeyi önceki varlığımızın üzerine yayar. Ahlaki olarak hatıralarımızın tutsağıyız fakat hâlâ daha eylemlerimize toplumsal olarak bağlıyızdır zira göreceğimiz gibi eylemlerimizin toplumsal bir menfaate sahip olduğu her seferde toplum bizi ödüllendirmeli ve cezalandırmalıdır,

nitekim ödüllendirebilir ve cezalandırabilir de. Bir eylem topluma maddi bir zarar verebilir, toplum da bunu telafi etmemizi talep eder. Yalnızca kötü olması bakımından bize de bir zararı dokunabilir zira kötü örnekler kaybolmuş değildir. Her halükarda eylemimizin mümkün sonuçlarından korkmak zorunda kalabiliriz ya da ondan yararlanabiliriz.

Ahlaki ya da toplumsal bakış açılarından seçeceğimiz konuma göre iki çeşit sorumluluk ayırt edebiliriz: Ahlaki sorumluluk ve toplumsal ya da yasal sorumluluk. İki durumda da sorumluluğun aynı tanımının verilmesi gerekir: Sorumluluk, ahlaki eylemin ve ahlaki failin karşılıklı bağlılık duygusudur. Eylem bize ve biz de ona bağlıyız; özgürüz ve sorumluyuz.

Özgürlüğe eklenerek sorumluluğu yaratan bu ikinci koşul bu duygunun tam anlamıyla ahlaki unsurunu kurar, şimdi de bu koşulu daha yakından tetkik edelim. Yerine getirilmiş bir eyleme bağlı olduğumuzu hissetmemiz için onu hatırlamamız, onu ve sonuçlarını öngörebiliyor olmamız kâfi değildir. Hem bu eylemi hem de sonuçlarını nitelendirebilmemiz gerekir. Eylemeden önce niyetimin farkında olmam, yerine getirilmiş eylemin maddi ve toplumsal sonuçlarını tasavvur etmem, ve özellikle de bu eylemin yerine getirildiğinde bilincin üzerinde ağırlık yapacağı kuvveti önceden belirleyebilmem gerekir, yani onu ahlaki olarak nitelendirmem gerekir. Saiklerin farkında olmak ve sonuçları öngörmenin iki yönlü niteliği bir yandan, eylemi nitelendirmek beri yandan, ayrıştırma denilen şeydir. Sonuç olarak da sorumluluğun iki koşula tâbi olduğu söylenebilir: Özgürlük ve ayrıştırma.

Sorumluluk duygusunun öznel analizi budur. Bu duygu bir yanılsama değil midir? Gerçekten de sorumlu muyuzdur?

2/ Eğer sorumluluk özgürlükten ve ayrıştırmadan oluşmuşsa, mesele fiili olarak ayrıştırmaya kabil olup olmadığımız ve fiili olarak özgür olup olmadığımızı bilmektir. Bütün ahlakçılar insana kendi eylemlerini nitelendirme, bunların sonuçlarını az çok seçik olarak fark etme, bunların saik-

lerini ve dürtülerini kavrama melekesine sahipmiş gibi muamele ederler. Tartışma sadece ayrıştırma derecelerine, niyetin ne ölçüde önemli olduğuna dair olabilir.

Lakin mevzubahis özgürlükse, aynı şey geçerli değildir. Genel olarak determinist diye adlandırılan bir yığın filozof, insanın özgürlüğünü kabul etmez. Eğer determinizm özgürlüğü kabul etmiyorsa sorumluluğu da kabul etmesi zordur ya da en azından ona dair sahip olduğumuz duyguyu yorumlaması zordur. Burada söz konusu olan şey özgürlüğü ispatlamak değildir fakat özgürlüğü kabul etmeyip sorumluluğu kurtarabileceğimizi ya da kurtaramayacağımızı bilme meselesine de sırtımızı dönmek olmaz.

Tetkik etmemiz gereken de deterministlerin bu iddiasıdır. Bunu yaparak, özgürlük fikrinin anlamını netleştirmiş bile olacağız.

Hamilton'ın Felsefesinin Tetkiki adlı eserinde S. Mill özgür iradeyi kabul etmez fakat sorumluluk fikrini ve hatta meşruiyetini muhafaza eder.[1] Bazı koşullar verili olduğundan, belirlenmiş bir eylem bunu takip eder ve bu eylem de bu koşullardaki tek mümkün eylemdir.

Yerine getirilen bir eylem yerine getirilmemiş de olabilirdi, dendiği zaman, bunun nedeni, S. Mill'e göre, düşünce vasıtası ile bir ya da birçok öncülü değiştiriyor olmamızdır. Yani bildiğimiz şeyi bilmiyormuşuz gibi ve bilmediğimiz şeyi de biliyormuş gibi yapıyoruzdur. Halbuki aynı öncüller bize verilse yine aynı şey olacaktır. Ne var ki sorumluluk baki kalacaktır zira sorumluluk demek ceza demektir. Korkulacak bir cezanın olmadığı yerde sorumluluk duygusu yitip gider, sözgelimi sorumluluk duymayan Doğulu despotlar. Eğer sorumluluk ceza demekse S. Mill'e göre şunu da eklemek gerekir ki yerine getirilen eylem verili koşullardan dolayı başka türlü olamamış olsa dahi ceza adildir.[2] Sözün özü, cezaya çarptırmak suretiyle toplumun amaçladığı şey, eylem saikleri yaratmak ya da kötü temayülleri

[1] XXVI. Bölüm, s. 536-576.

[2] *A.ge.*, s. 558.

dengelemeye kabil bir korku yaratmak suretiyle kötü iradeleri doğru yola sokmaktır. Beraberinde denge getiren en güçlü saik budur ve bu nedenle de toplum, tesiri kötü güdülerin tesiriyle mücadele edebilecek saikler yaratır. İnsana özgürce seçim yapma melekesini atfederek onu ceza korkusuna kayıtsız varsayan ve cezayı da yararsız bir şiddet haline getiren özgür irade hipotezinde (Mill'e göre) cezalar daha ziyade adaletsiz olacaktır.

Buna mukabil toplumun var ettiği acılar kendi iyileştirici etkileriyle meşrulaştırılır ve yalnızca eğer saiklerin bizatihi kendisinin bir gücü varsa iyileştirici bir etkileri vardır ve irademize kendini dayatmaya az çok kabil, kuvveti az çok kendinden gelen saikler hipotezini kabul etmek demek, determinist hipoteze konumlanmak demektir.

Öyleyse determinizm cezayı, ve akabinde, ceza korkusundan başka bir şey olmayan sorumluluğu açıklar.

Mill'e göre sadece yerine getirilmiş kötü bir eylem durumunda ceza korkusu suçluyu durdurmak konusunda yetersiz kalmışsa ceza haksız ve sorumluluk da yanıltıcı olur, sadece ve sadece o zaman saiklerle belirlenen bir davranışın beraberinde sorumsuzluğu getirdiği söylenebilir. Aslında ceza korkusu onu durdurabilirdi fakat mademki onu durdurmadı o zaman cezalandırılması gerekir. Bundan dolayı sorumludur. İnsana hayali bir seçme gücü atfetmeye hiç ama hiç gerek yoktur. Sorumluluk diye adlandırdığımız şey akıllı bir varlığın sorumluluğudur, aralarında ceza korkusunun yer aldığı çeşitli saiklerin tesirine tâbidir ve daha baskın bir saike zorunlu olarak tâbi olur. Bu ispatlamanın bir yanlış anlama üzerinde durduğu kolaylıkla söylenebilir.

Eğer Mill, toplumun ibretlik durumlar yaratarak ceza korkusunu ve akabinde ödev duygusunu güçlendirdiğinden dolayı determinist hipotezde bile cezanın toplumsal olarak yararlı olduğunu söylemek istiyorsa, böyle bir ilkeden yola çıkarak en ufak hatalar için bile en ağır acılara çarptırmak hususuna dikkat çekerek ona cevap verilebilir. Nitekim suçluyu taklit edebilecek olanların değil de suçlunun üzerine daha az gidilmek istenmesi anlaşılmış olacaktır. Bu du-

rumda da ceza pek adil olmayacaktır ve adaleti de genel menfaate uygunluk olarak tanımlamak gerekecektir.

Gelgelelim ki bu, sorumluluğu kabul etmemek ve bir duygunun yerine menfaatler arasındaki yalın bir bağıntı fikrini koymak demektir ve bu Mill'in görüşü değildir zira o, sorumluluğu muhafaza etmek ister. Sorumlu olmak için müstakbel cezanın korkusunu bilmiş olmak ve bu korkunun da diğer saikleri dengelemeye yetebilmiş olması gerekir. Peki bunun diğer saikleri dengeleyebileceğini nasıl kavramalı? Mademki bu korku bunu yapmadı, yapamadığından dolayı yapmadı, fiziksel kuvvetlere benzer kuvvetlerin huzurunda olduğumuzdan dolayı yapamadı. Özgürlük taraftarı bir filozof bu şekilde konuşabilir zira şu ya da bu noktaya yönelmeye kabil bir iç güce inanır. Lakin her kim ki bu özgürlüğü kabul etmez ve kendi aralarında mücadele eden kuvvetlerden başka bir şey görmez, işte o, en güçlü olanın zaferine tanıklık edebilmekten başka bir şey yapmaz Sonuç olarak şu denilebilir: Determinist hipotezde sorumluluk duygusu yararlı bir yanılsama olabilir ama sonuçta yine bir yanılsamadır.

Psikolojik olduğundan daha fazla fizyolojik bir deterministe uygun görünen de budur zaten, örneğin Maudsley. Ona göre özgürlük ve sorumluluk duyguları yanıltıcıdır fakat tutkuların zorunluluğunu üstün bir zorunluluğa zincirlemesi amacıyla idame ettirilmesi yararlıdır. Birçoğumuzun bu yanılsamaya inanmaya ihtiyacı vardır.

Sorumluluk duygusuyla daha özel olarak alakalı hatanın nerede barındığını gösterelim. Bir eylemin, kendine has koşullarından dolayı olduğundan, başka türlü olmasının imkansız olduğu söylenir ve eğer sorumluluk muhafaza etmek istenirse ona koşul olarak özgür irade verilmemelidir. Bununla birlikte, verili koşullarda, eylemin olduğundan başka türlü olamayacağının ve hatta bu cinsten bir iddianın kesin bir anlamı olup olmadığının sorulabilmesinin öne sürülmesinin hiçbir kesin sebebi olmadığını görmek kolaydır.

Mevzubahis doğa fenomenleri olunca, etkinin kendi ön-

cülleri tarafından zorunlu olarak belirlendiği ya da başka bir deyişle aynı nedenlerin aynı etkileri meydana getireceği söylenebilir. İç yaşamda nedensellik yasası tüm anlamını kaybeder zira aynı nedenler asla tekrardan meydana gelmez. Şüphesiz ki eylem bir kere yerine geldi mi kendi öncüllerine bağlanır fakat yerine gelmeden önce belirlenmemiştir ve belirlenemez.

Nedensellik kelimesinin bilinçte ve doğada bambaşka bir anlamı vardır. Mesela bir ruh halini ele alalım, buradan ne çıkacağını öngörmenin imkanı yoktur zira ruh hali bir şey değildir, bir durum de değildir ama bir oluştur.

Muhakeme eden ve hesaplayan aklın, onun üzerinde bir tesiri yoktur. Eğer aynı öncüller verilseydi, der Mill, aynı eylem yerine getirilirdi. Aslında şöyle bir cevap verilebilir: Aynı verili öncülleri varsayma fikri bir hayaldir ve hatta düşünülemezdir zira kendini tekrardan sunan bir hal artık aynı hal değildir, hafızada muhafaza edilen geçmişe gebedir.

Eylem kendi öncüllerince belirlenir cümlesi ne anlama gelebilir? Eğer bir anlamı varsa o da şudur: Eylem bir kere yerine geldi mi artık onu doğal olarak öncülleri ile açıklarız. Bu hususta herkes mutabıktır zira kendi öncüllerine bağlanmayan bir eylem bize ait olmaz, özgür olmaz. Asıl mesele, eğer bir eylem doğal olarak değil de zorunlu olarak kendi öncüllerine bağlanıyorsa bir aklın onu öngörebilmiş olup olamayacağını bilmektir. Gelgelelim iddiayı doğru saymaksızın, nedensellik ilkesinin psikolojik ve fiziksel dünyada aynı anlama sahip olduğunu kabul etmeksizin kabul edilemeyecek bir şeydir bu.

Özet olarak söylersek, sorumluluk duygusu bir olgudur. Peki, bu duygu yanılsama mıdır ve eylemlerimiz de öncüllerince zorunlu olarak mı belirlenmiştir? Bunu sorabilmemizin tek yolu aynı nedenlerin her zaman için aynı sonuçları doğurduğu iddiasını kabul etmektir. Oysa bu ilke sadece doğada doğrulanmıştır. Beri yandan da özü gereği değişken ve geçmişi şimdisine gebe olan bir bilinçte aynı nedenlerin tekrardan meydana gelip gelmeyeceğinin sorulması gerekir,

öyle ki bilinen haliyle determinizm psikolojik fenomenlerin fiziksel fenomenlerle keyfi bir şekilde bağdaştırılmasından başka bir şey değildir. Nitekim bu bağdaştırma her yerde basitliği ve geometrik düzeni araştırma temayülümüzden başka bir şeyin üzerinde de durmaz. Bu bağdaştırma, karşısında olguları bulur zira en âlâ gözlem melekesi olan bilinç, sorumluluğu ve onun içinde barınan özgürlüğü öne sürer.

Eğer ayrıştırma ve özgürlük sorumluluğun iki koşuluysa, beri yandan da eğer özgürlük bir olgu ve ayrıştırma da ahlaki ve akıllı varlığın doğal melekesi ise sorumluluk bir gerçekliktir. Determinizme bahşedilmesi gereken şey, onun derecelerinin olduğu, kısmi olarak hatta tamamen sönüp gidebileceğidir. Son derece nadir olan tam sorumsuzluk ile tam sorumluluk arasında ahlaki analiz uzağa itildiği ölçüde sayısı sınırsıza artan ara yerler vardır. Sorumluluğun derecelerini belirlemek için bu duygunun koşullarını çeşitlendirelim.

1/ Ayrıştırma tamamen yok olabilir mi? Ayrıştırma ahlak duyusunu ve akabinde de tâbi olunan saiklerin az çok net görüsünü barındırır. Yaptığımız şeylerin gerçek nedenlerini fark etmeden eylemde bulunabilir miyiz? Bazı anormal durumlarda böyle olması mümkündür ve bir telkine itaat eden özne, gerçek nedenden bambaşka nedenlerle kendi eylemini kendine açıklar fakat böylesine güçlü bir telkin nadir ve tartışılır bir şeydir. Dahası, bir durum meydana geliyorsa sorumluluğun ortadan kalktığını da kabul etmek gerekir. Sorumsuzluğa gelince bu, ahlak duyusunun tam noksanlığından doğar ve daha da tartışılır bir şeydir. Doktor Despine[3] ve ondan sonra da Maudsley birçok durumda suçluluğu sırasıyla ahlaki aptallık ve ahlaki delilik olarak adlandırdıkları şeylere atfederler. Despine'e göre suçlu kişi psikolojik olarak canavar gibi bir varlıktır, onda eksik olan şeyler insani taraf, ahlak duyguları ve iyiyle kötüyü ayırt etme yeteneğidir.

---

[3] Doktor Prosper Despine, Molière'in eserlerine göre [Paris, Savy, 1884] *Tutkuların ve Duyguların Psikolojisi ya da İnsan Kalbinin Bilimi* adlı eserin yazarıdır.

Bu kişi böyle doğmuştur ve bu ruh doktoru pek çok kişinin suçuna mahal veren bilinçdışında, kurbanları için zerre kadar merhamet duymayışlarında, aynı suçu tekrar işlemeye olan düzeltilemez temayüllerinde bu iddianın kanıtını arar. Maudsley'e gelince, o da aynı şekilde delilik durumları tasvir etmiştir. Ahlaki deli henüz kelimenin sıradan anlamıyla bir deli değildir, sanrı görmez fakat özel bir konu üzerine saçmalar ya da en azından muhakeme edemez. Burada bu teorilerin tartışmasına girmeden şunu deyip geçelim: Ahlaki aptallık ve delilik eğer mevcutlarsa çok nadirdir, ayrıca suç ya da ahlaksızlık temayülünün bulunduğu her yerde bunları görmek hem yanlış hem de tehlikelidir. Öncelikle birçok durumda sözde ahlaki delinin kendi eylemlerinin değerinin farkında olduğu, güdülerine karşı mücadele etmeye cesaret gösteremediği, güdülerinin sözde doğal vasıflarının sonradan edinilen vasıflar olduğu ispatlanabilir. Ahlaki melekelerin akli melekelerden yalıtılamayacağına işaret edilerek bu *a priori* olarak ispatlanabilir. Bu filozoflar, doğrulanmamış bir soyutlama vasıtasıyla aklı ahlak duyusundan ayırmışlardır. Yargılama melekesi akıldan ayrılamaz. Suçlunun, ahlak olmaksızın akıl baki kalacakmış gibi eyleyeceği bir hale ulaşmasının istendiği söylense buna bir itirazımız olamaz, bu doğrudur. Nitekim suçluluk da buna dayanır. Düşünme ve yargılama melekelerinin oldum olası ayrı olduğuna inanmak ve akli deli olmaksızın ahlaki deli olunabileceğine inanmak son derece yüzeysel bir analize teslim olmaktır.

Demek ki ahlak duyusunun bir gün yok olabileceği tartışılır bir mevzudur. Eğer öyleyse de bu çok nadir bir durumdur ve o zaman da sorumsuzluk söz konusu olur.

Gelgelelim ki ayrıştırmanın da dereceleri vardır. Aklıselimle mutabık olan yazılı yasa yetişkin adam ile çocuğu aynı kefeye koymaz; kendi eyleminin menziline ve ödevlerinin doğasına dair açık bir şekilde bilgi vermesi gereken yaşı ve bildikleri sebebiyle kişiye daha büyük bir sorumluluk atfeder. Ahlak duyusunun tüm nüanslarını belirlemek psikoloğun işidir. Sorumluluğun, ona dair sahip olduğumuz duyguyla nasıl geliştiği, bu duygunun zihinsel kültüre ve açık

bir şekilde görmek için onu murat etmek gerektiğinden dolayı iradenin eğitimine nasıl bağlı olduğu görülebilir zira ahlak duyusu tabii ki ödevin bilgisidir fakat aynı zamanda açık bir şekilde görme iradesi ve titizliğidir. Dahası, ahlakın zihinsel algısını ve iyi niyeti, iyiye doğru meyleden iradeyi ayrı tutmamalıyız. Ahlaki ayrıştırmadan yoksun ahlak yoksa ahlaki ayrıştırmayı ahlak sayesinde kazanırız. Neden ve sonuç birbirleri üzerinde tesirde ve aksi-tesirde bulunur.

Özgürlükte de dereceler bulunur.

Mutlak bir özgürlük kavranabilse de aslında özgürlük bir mutlak değildir. Özgürlük insanda çoğu ve azı ihtiva eder. Özgürlüğün dereceleri nasıl seçilir? Nesnel ya da öznel bakış açısıyla bakmaya, özgürlüğün derecelerini bilince zuhur ettiği gibi vasıflandırmaya yahut bir gözlemcinin özgürlüğün çeşitlerini seçmek için dikkate alacağı göstergeleri aramaya bağlı olarak bu soru değişir. İki durumda da bir ve tek kıstasın olduğu söylenebilir ki bu da kişinin kimliğidir.

İşin doğrusu özgürlük sadece seçme gücü değil de daha ziyade ve özellikle kendini dışarıya gösterme melekesidir. Her özgür eylem kişinin kendisinden çıkar ve akabinde onu dışa vurur. Oysa kişinin özünde belli bir devamlılık sunmak ve değişmesine rağmen aynı kalmak vardır. Ani değişimler sadece görünürdedir. Her değişim, geçmişin şimdiye yavaşça nüfuz etmesiyle meydana gelir. Demek ki eğer özgürlük derecelerini seçmek zorsa, seçme gücü olarak tasarladığımız zamanki özgürlükle somut bir şeye, kişinin devamlılığına sahip olması bakımından tasarladığımız zamanki özgürlükle aynı olmayacaktır artık. Özgürlüğün tam olarak kaybolması kişideki devamlılık çözülmelerine tekabül eder. Mutlak devamsızlık sadece delilik, uyurgezerlik, hipnotizma gibi patolojik durumlarda gerçekleşir.

Benzer bir durumda sorumsuzluk bulunur, delilik her zaman tam değildir. Birçok patolojik durumda özne tepki gösterebilir zira sabırlı bir şekilde kendi kişiliğinin çöküşüne tanıklık eder. Tepki verebildiği müddetçe tepki vermelidir ve bu yüzden de sorumsuzluk delilikte bile tam değildir. Kıstas genelde nesnel olarak tatbik edilebilirdir zira psiko-

lojik çöküşün yavaşlığı ya da hızlılığı saptanabilir. Ani bir değişiklik, özgürlüğü yavaş bir değişikliğe nazaran daha fazla ortadan kaldırır. Bu çöküşe değer biçme işi ruh doktoruna aittir fakat öznenin bilinci ona kendisi hakkında sıklıkla bilgi verir.

Bununla da şiddetli tutkunun sorumluluğu kaldırıp kaldırmadığını bilme meselesi hallolmuş olur. Bu kanaati savunmak, sorumluluğun ve tutkunun doğasını bilmezlikten gelmektir. Tutkularımızdan ve tutku hallerimizden sorumluyuz. Tutku aslında kişinin dağılması değildir. Kişilik, tutkuda kendini hiç olmadığı kadar yoğun bir şekilde ortaya koyar, üstüne üstlük kişinin vasfıyla alakalı özelliklerini tutkuda kavrarız. Demek ki tutku özgürlüğü ortadan kaldırmaz, bilakis bu bizatihi özgürlüğün kendisidir ama kötü bir şekilde anlaşılan ve bazen de değeri düşen özgürlüktür ama yine de özgürlüktür. Nitekim tutku asla ama asla birden bire teşkil olmaz. Tutkunun bilinci daha fazla zorladığı bir gün gelirse, bilincin müdahil olma tehlikesi baş gösterdiğinde bilincin bakışlarını onun üzerinden çeken iradenin suç ortaklığı tutkuyu en az bilinç kadar teşkil eder. Demek ki tutkuyu delilikle mukayese etmek olmaz ve çökmüş kişinin sorumsuzluğundan hareketle de kişiliğinin kendini tutkuda ortaya koyduğu insanın sorumsuzluğu kanısına varmayalım.

Özet olarak söylersek sorumluluğun asli bir unsuru olan özgürlük, özellikle iç yaşamın devamlılığına dayanır. Yine de burada hâlâ suçlulardaki sorumluluğu kabul etmeyen psikologlara rastlarız. Bunlara göre bu durum artık ahlak duyusunun yokluğu üzerine değil de özellikle onları suça elverişli kılan bilmem hangi çaresizliğin üzerine kurulur.

Lombroso, Sergi, Garofalo gibi İtalyan geleneğinin temsilcileri suçlu doğan kişilerin bulunduğunu iddia ederler. Bu gibi kişiler anatomik ve fizyolojik vasıflarından anlaşılır ve bu vasıflar tam da tarih öncesi insana, yani ahlakın ne olduğunu bilmeyen, doğal olarak hırsız ve katil olan insana aittir. Bu durumda suçluluk bir soyaçekim olgusu, uzun zamandır ortalarda olmayan bir tipe geri dönüş olur. Dışa-

rıdan gözlemlenebilen birçok vasfın anlatıldığı kitaplarda bir yığın ayrıntıyla geliştirilmiştir bu tez. Bu tezin yol açtığı itirazların ayrıntısına girmeden şunu demekle yetinelim: Ahlak duyusundan mutlak surette yoksun insanların hiç var olmamış olabileceği ispatlanmamıştır. Ayrıca, suçlularda gözlemlenen anatomik vasıflara son derece dürüst insanlarda rastlanır. Örneğin Lombroso, suçlu doğanların daha ziyade kumral/esmer olduğunu -zira özellikle İtalyanları gözlemlemiştir-, suçluların köse olduğunu -zira genelde gençtirler ve aynı nedenle uzun saçlıdırlar- ve aynı zamanda akli melekelerini pek icra etmediklerinden dolayı böyle olduğunu söyler. Bu gözlemler suçlularda maymunun ve tarih öncesi insanın özelliklerine rastlamak gibi bir peşin hükümlülükle yapılmıştır. Ayrıca suçluların uzun kollarının olduğu ve iki ellerini de kullanabildikleri yaklaşımına izin veren özellikler görülür.

Diğer nitelikler sonradan edinilir, söz gelimi surat ifadesi ve yazı. Bir memuru resmi giyimle tanırız fakat o memur olarak doğmaz.

M. Tarde[4] gibi biz de suç alışkanlığının suçlunun suratına belli bir ifade vererek neticelendiğini söylersek daha doğru olur. Suçlunun psişik vasıflarına gelince, mesela döndürülemezlik ve ahlaki bilinçsizlik gibi, bunlar da sonradan edinilen vasıflardır.

Sonuç - Sorumluluğa dair bu incelemeden şu sonuçlar çıkıyor:

1/ Tanımlanabilen bir sorumluluk duygusu mevcuttur ve <bu duyguyu eylem ve özne arasındaki karşılıklı bağlılık ilişkisi bilinci olarak tanımlayabiliriz>.[5]

2/ Bu duygu yanıltıcı değildir, gerçek bir sorumluluk vardır zira bu iki yönlü bağlılığı ifade eden ayrıştırma ve özgürlük, gerçekliktir.

---

[4] Gabriel de Tarde (1843-1904). Durkheim'ın karşısında durarak bireylerin toplumsal yaşam üzerindeki başat rolüne ışık tutmuştur.

[5] El yazmasının bu bölümünde bağlama göre ve dersin özetinin terimlerini tekrar ele alarak doldurduğumuz bir boşluk bulunuyor.

3/ Özgürlüğün ya da ayrıştırmanın tam noksanlığından ileri gelen sorumsuzluk son derece ender rastlanan bir durumdur fakat sorumluluğun dereceleri mevcuttur.

4/ Bu derecelere nesnel ya da öznel olarak değer biçilebilir. Aslında bu dereceler psikolojik hallerin kendi arasındaki az çok güçlü uyuşmaya cevap verir.

İKİNCİ KISIM

POLİTİKA DERSLERİ

Ders 12
Toplum Nedir?

Niçin toplumlar vardır? İnsan niçin tek başına yaşayamaz?

Toplum makul bir şey olarak, yani insanın akıllı bir varlık olmasının doğal bir sonucu olarak ya da doğal bir olgu olarak (doğa ve akıl, edilgenlik ve etkinlik gibi birbirinin zıddıdır) mülahaza edilebilir. Günümüzde İngiltere'de toplumda doğal bir şey görme eğilimi vardır. Nitekim Aristoteles, ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [İnsan doğası gereği politik bir canlıdır][1] demiştir. Natüralist olmaktan çok uzak olan Rousseau da toplumu bir organizmayla mukayese eder ve bunu da *Toplum Sözleşmesi*'nde değil de *Ansiklopedi*'nin "Ekonomi Politik" başlığı altında yapar.

1/ Spencer'ın Teorisi- Toplumun ve organizmanın paralelliği barizdir. Şurada ya da burada işlev bölümü ve iş bölümü olduğu görülür ve netice itibarıyla da bireylerin dayanışması gelir. Bir yapıyla benzerlik kurmak gerekirse de beslenme işlevleri, ilişki işlevleri ve bunların arasında ya da bunlardan sonra da dolaşım sistemleri gelir.

Bu yapı teorisi embriyoloji üzerine kuruludur. Embriyoloji bize her organizmanın kısa zamanda dut şeklini alan vitellus adlı homojen bir kitlenin farklılaşmasından doğduğunu söyler ve taneciklerin ortaya çıktığı görülür. Morula[2] da çift yüzlü bir çantanın (içderi-dışderi) şeklini alır. Dış yüz deriyi, sinir sistemini, tek kelimeyle söylersek ilişki işlevini teşkil eder. Buna mukabil iç yüz ise beslenme işlevlerini (sindirim aygıtını) teşkil eder. Bu ikisi arasında da dolaşım organlarına hayat verecek olan ortaderi ortaya çıkar.

---

[1] Aristoteles, *Politika*, III, 1278B19.

[2] Canlı organizmanın genel oluşumunun başlangıcında yumurta, birçok kez iki, dört, sekiz, on altı hücreye bölünerek küçük bir morulayı simgeleyen küresel bir küçük hücreler yığını üretir.

Aynı şekilde toplum için şöyle bir şemadan söz edilebilir:

-İlişki işlevleri=hükümet

-Beslenme işlevleri=endüstri, tarım, üretim çalışması

-Dolaşım işlevleri=ticaret

Bir Alman olan Schaeffle, *Toplumsal Gövdenin Yaşamı ve Yapısı* adlı eserinde paralelliği daha da ileri götürür. Etkin unsur ve edilgin unsur ayrımı yapar.

Spencer ise edilgin unsuru ihmal etmiştir, yani sadece işlevi mülahaza etmiştir oysaki mülkiyeti hesaba katmak gerekir. Dayanışma yalnızca uzayda değil zamanda da bulunur. Sermaye ve mülkiyet, önceki nesillerin gayretini simgeleyen birikmiş çalışma.

Spencer Eleştirisi - Bu öğretiyi, Spencer'ın bakış açısına yerleşerek eleştirmeliyiz, deneyime başvurarak yapmalıyız. Yapısal bakış açısıyla organizma ve toplum arasında kurulan bu paralellik en çok tartışılanlardan biridir.

Bir toplumun yapısı çok esnektir, toplumdaki yapı değişimlerine tanıklık ederiz ama benzer değişimlere doğa tarihinde tanıklık etmeyiz. Kendimizi evrimin dışarısına yerleştirerek toplumların gelişiminde daha fazla özgürlük bulunduğunu söyleyebiliriz. Büyük insanların, dehaların etkisi vardır bunda. Eğer toplumun ani dönüşümlerinin tıpkı böceklerinki gibi yasalarla belirlendiği ispatlanabilseydi[3]...

Özet olarak bu mukayese, mukayese olması bakımından kurulmuştur; meselenin bir veçhesini gösterir -dayanışma kısmını, iş bölümünü, heterojenliği ve toplumsal heterojenliğin yasasını gösterir.

2/ Karşıt Tez- Toplum, makul bir olgudur. Doğa yasalarının değil de insanın özgür ve makul iradesinin sonucudur.

Epikür'ün tezine göre (Lucretius, 5. Kitap[4]) yırtıcı hayvanlardan korunmak için toplumsal hale geçilmiş olabilir.

Hobbes'un tezine göre ise doğa hali savaş halidir, insanlar bu halin kendileri için en iyisi olmadığını kabul ederler.

---

[3] El yazmasında boşluklar bulunuyor.

[4] Lucretius, *De rerum natura*, V, 1013-1025.

Rousseau ise toplumdaki her bir kişinin kendi gücünü ondan avantajlar elde etmek amacıyla Devlete kurban ettiğini, herkesin uğruna bir tek kişiden vazgeçildiğini, herkesin de gönüllü olarak bir şey için kendi gücünden vazgeçtiğini kabul eder: Toplumun ilkel şekli despotizmdir. Rousseau'ya göre insanın makul doğası gereğince herkes herkese karşı yükümlü olur, sözleşmeden de aklın sözleşmesi olarak adalet çıkar.

Öyleyse bu öğreti meselenin homojenlik veçhesini mülahaza ederken natüralist gelenek heterojenlik veçhesini mülahaza eder.

Sonuç - Rasyonalistler hak ve ideal açısından, natüralistler ise tarih ve olgu açısından meseleye yaklaşırlar. Toplumların gelişimi basbayağı organizmanın gelişimine benzer fakat aklın geçirdiği krizleri, toplumun olumsallığını, ve büyük kişilerin tesirlerini hesaba katmak gerekir. Hak açısından her şey Rousseau haklıymış gibi vuku bulmalıdır. İnsan, duyulur doğası gereği toplum halinde yaşamaya sevk edilmiştir ki buradan da toplumun bir organizma olduğu sonucu çıkar fakat bu duyulur birlikler toplumun üzerinde etkide bulunur zira bunlar akıllı ve özgürdür.

Toplum Nedir?

Özet - Müşterek bakımdan kabul görmüş bir ve aynı yasa altında yaşayan insanlar topluluğuna toplum denir.

Peki, bu toplumun kökeni, gerçek doğası nedir? Bu, insanın anatomik yapısının doğal bir sonucu mudur? İnsan iradelerinin yapay etkisi midir?

Başka bir ifadeyle söylersek, fiziksel zorunluluğun ya da ahlaki özgürlüğün bir tezahürü müdür toplum?

Birinci teze natüralist tez, ikincisine ise rasyonalist tez denilebilir.

1/ Sırasıyla, insandaki doğal toplumsal güdülerin mülaha-

zasına, hayvan topluluklarının mülahazasına (Espinas)[5], insan toplumunun organize bir bedenle mukayesesine değineceğiz. İlk sırada iş bölümünün organizmaya olduğu kadar topluma da zorunlu olduğunu ve tam olarak da organize bir bedendeki işlev bölümüne tekabül ettiğini, dayanışmayı da zorunlu bir sonuç olarak beraberinde getirdiğini, ikinci sırada ise toplumların yapısının organizmaların yapısına simetrik biçimde tekabül ettiğini göstereceğiz.

Embriyoloji, her karmaşık organizmanın iki organ kategorisini ihtiva ettiğini ispatlar: a/ beslenme organları ve b/aralarında dolaşım organlarının ara kategorisinin bulunduğu ilişki organları. Spencer'a göre tüm toplumlarda aynı durum söz konusudur: Beslenme organları (sanayi) ve ilişki organları (hükümet) ve bunların arasında bulunan dolaşım organları (ticaret ve arabulucular). Spencer bu mülahaza üzerine bir toplumlar tasnifi kurar[6]: Kimi toplumlarda beslenme işlevleri ağır basar; bireycilik burada galip gelir zira bu bireysel güçlerin serbest gelişimi söz konusudur. Kimi toplumlarda da ilişki işlevleri ağır basar, örneğin militer toplumlar ya da yağmacı toplumlar gibi. Bu gibi toplumlar da otorite ilkesi üzerine kuruludur, her şey merkezileşmiştir.

Düşünen topluma gelince, bu hâlâ bir idealdir. Schaeffle, paralelliği daha da ileriye götürerek bir yandan toplumun tüm unsurları beri yandan da tüm organik dokular arasında kati bir paralellik kurar.

Önceki nesillerin birikmiş gayretini temsil eden mülkiyet ya da sermaye, insanların zamandaki dayanışmasını garanti eder ve toplumsal organizmaya dayanıklı bir zemin verir.

2/ Hobbes ve Rousseau'ya göre toplum, insan faaliyetinin makul bir tezahürüdür. Hobbes'a göre[7] toplum, insanlığın en büyük mutluluğu için otoriteyi merkezileştirerek barış durumunu savaş durumuna ikame eden tek şey uğruna

[5] Alfred Espinas (1824-1922), Fransız filozof.
[6] *Sosyolojinin İlkeleri*, I. cilt: "Sosyolojinin Verileri".
[7] Hobbes, *Hukukun Unsurları*, XV, § 1; *Léviathan*, XIV. Bölüm.

herkesin kendi fiziksel gücünden gönüllü olarak vazgeçmesini ifade eder. Rousseau'ya göre[8] ise bu vazgeçme herkes tarafından herkes için yapılır, öyle ki toplum herkesin eşit şekilde yükümlü olduğu, herkesin aynı haklara ve aynı ödevlere sahip olduğu bir sözleşmeden ileri gelir.

Peki bu iki teoriden hangisini tutacağız?

Natüralist toplum kavrayışı olgusal olanı söylemesi bakımından haklıdır. Hemen hemen sadece insanın duyarlığını, insanı toplumsallaşabilir bir canlı haline getiren güdüleri ve eğilimleri dikkate alır, yine de bu bakış açısıyla toplumların doğal vasfını açıkça fark edebiliriz. Toplumlar doğadadır zira bunlar derin eğilimlere, ilkel bir güdüye cevap verir. Başka bir ifadeyle söylersek insan toplumda yaşar, her zaman yaşamıştır ve toplumsallaşabilirlik de insanlığın bir parçasıdır.

Buna mukabil rasyonalist tez ise ideal olanı söylemesi bakımından haklıdır. Hayvan toplulukları sadece doğalken insan toplumu buna ilaveten akıllıdır. İnsan, ahlak yasasını ve ödevi bilir ki buradan da hak mefhumu, insan kişiliğinin mutlak değeri fikri ve zorunlu bir sonuç olarak kişilerin eşitliğinin öne sürülmesi çıkar. Bundan dolayı toplum bizatihi insanın doğasından ileri gelse de, toplumsal güdülerin fiziksel bir sonucu olsa da, toplumdaki her şey, toplum herkesin herkese karşı yükümlü olduğu bir sözleşmenin sonucuymuş gibi vuku bulmalıdır. Nitekim ancak ve ancak bu koşulla yükümlülükler karşılıklı ve haklar da eşit olacaktır. O halde ilk tez olgusal olarak, ikinci tez ise ideal olarak doğrudur.

İspatlama - Burada saf materyalizmin hatasıyla ampiristlerin psikolojide yaptığı hata aynıdır. Onlar, insan ve hayvan bilincindeki maddenin ve içeriğin aynı olduğunu gösterirler ve buradan da insan bilinci ve hayvan bilinci arasında basit bir derece farkı bulunduğu sonucuna varırlar. İnsanda hayvanda bulunmayan bir şey bulunduğunu yani tefekkürün, söz gelimi tecrübe edilen şeye bir geri dönüşün, bir tepki-

[8] *Toplum Sözleşmesi*, I. Kitap, 7. Bölüm.

nin, doğadaki bir hareketin aksi anlamındaki bir hareketin bulunduğunu görmezler.

Bu yeni form, insan aklını eşsiz kılmaya kâfidir. Hayvan topluluklarında insan toplumlarındakine benzer belli bir iş bölümüne rastlandığı gayet doğrudur fakat insan toplumunu insan toplumu yapan şey, kişilerin ve hakların eşitliğini kavrayıp kıstas haline getirmek için saf fiziksel yasalara karşı tepki gösterme melekesidir çünkü fiziksel yasalar, işlevlerin çeşitliliğinden dolayı genel eşitsizliği destekler.

Her insan toplumunun herkesin eşitliğini ve hakkın mutlak değerini talep etme temayülü, aklın tamamen doğal yasalara karşı bir gayretine cevap verir ve bu bağlamda rasyonalizm haklıdır. Toplum, özgürlüğün eseridir.

Özgürlük, başına buyrukluk demek değildir. Toplumun özgürlüğün eseri olduğunu söylemek, toplumsal yaşamın insanlığın çağdaşı olmadığını, toplumun başına buyruklukla ya da gelişigüzel bir kararla doğduğunu iddia etmek değildir. Bunu söylemek, toplumda yaşayan insanın sadece kendi güdülerinin etkisiyle bu toplumu özgürlüğün tezahürü ve aygıtı haline getirmeye gitgide daha çok meyletmesi demektir.

Aynı şekilde bireyde de özgürlük, doğal temayüllere eklenen ve onların yönünü belirleyen bir formdur. Bu temayüller ona içerik işlevi gördüğünden, toplumda akıl tarafından özgürlüğün ve hakkın tezahürüne hizmet gördürülen toplumsal güdülere rastlarız. O halde akıl formdur ve doğa ise sadece içeriktir, natüralist ve materyalist tezlere verilmesi gereken gerçek yön budur.

Tarih bu analizi teyit edebilir. Formun içerik, idealin olgu, aklın da doğa üzerindeki büyüyen zaferine tanıklık ettirir. Özellikle de bu zaferin Spencer'ın istediği gibi doğal kuvvetlerin düzenli ve adeta mekanik etkisiyle değil de gayet düzensiz yollarla elde edildiğini gösterir. Dâhilerin, üstün zekâlıların, özellikle de kudretli iradelerin rolü tartışma götürmezdir. Öyleyse özgürlüğü galip getirecek şey yine özgürlüktür.

Şöyle genel bir özet yaparsak natüralistin hatası, insan

toplumunu hayvan topluluğuyla müşterek olan yanıyla yani unsurların heterojenliği ve iş bölümüyle tasarlamış olmasıdır.

İnsani yanı yani unsurların ideal homojenliğini, hak bakımından herkesin eşitliğini göz ardı etmiştir. Bu homojenlik daha az çarpıcı olsa da bu heterojenlikten daha önemlidir ve denilebilir ki başta sadece bir organizma olan ve yalnız doğanın etkisiyle bireyin bir gelişimi olan insan toplumu, özgürlük ve aklın tesiriyle her bireyin kendisi için var olduğu ve kendi bağımsızlığını öne sürdüğü bir meclis haline gelmeye gitgide daha fazla meyleder.

Toplumun bir organizmayla bağdaştırılması sosyolojiye pek yaramadıysa da organizmaların toplumlarla bağdaştırılması fizyoloji için verimli bir yöntem olmuştur.[9] [*Bir Öğrencinin Notu*]

[9] Bu yalıtılmış işaret öğrenci tarafından dersin sonunda kaydedilmiştir. Bergson'un bir soruya vermiş olabileceği bir cevabın mı yoksa öğrencisinin akla yatkın bir düşüncesinin mi söz konusu olduğunu bilmenin imkanı yoktur.

Ders 13
Liyakat, Liyakatsizlik, Müeyyide

Özet - Liyakat, bizi sadece ödüle layık kılan şey değildir. Önceden de dediğimiz gibi ilk anlamıyla yükümlülük doğrultusunda da değişiklik göstermez. Daha iyi ve daha yoğun bir gayretten ileri gelen bir değer artışıdır.

Ahlak yasasının müeyyidesi ahlaki eylemin kendisiyle karışır mı? Aklımıza bir müeyyide nakşeden şey, erdemin ve mutluluğun özdeşliğini bir ideal olarak sezinlememizdir.

Buradan çıkan sonuç da artık özdeş gibi görünmeseler bile iki kavramı bağlama fikridir.

Liyakat, Liyakatsizlik, Müeyyide

Liyakatin ve liyakatsizliğin nerede bulunduklarını aramıştık, bunlar ahlaki gayrettedirler.

Şimdi de liyakatin ve liyakatsizliğin ne olduğunu soralım. Doğru olmasına rağmen ahlak ve ahlaksızlığın muğlak anlamını mezkur iki kelimeye yapıştırmayalım. Eğer isim aynı değilse bunun nedeni şeyin aynı olmamasıdır.

Liyakat ve liyakatsizlik, ahlaka ve ahlaksızlığa, ama belli bir bakış açısıyla tasarlanmış ahlaka ve ahlaksızlığa işaret ederler. Bu bakış açısı ödül ve ceza bakış açısıyla aynı mıdır? Bir insana liyakatli olduğunu söylediğimizde, ödüllendirilmesi gerektiğini mi söylemiş oluyoruz? Birçok ahlakçı liyakati böyle tanımlar. Liyakat, kişiyle müeyyide arasındaki bağıntıdır. Ne var ki bir ödül ya da bir ceza fikri kavranmış olmadan liyakat ve liyakatsizlik üzerine beyanda bulunulduğu görünüyor.

Ödül ve ceza, muğlak iki terimdir. Adaletin şu ya da bu formunun mu, şu ya da bu toplumsal uzlaşmanın mı, meta-

fizik öğretinin mi yoksa dini dogmanın mı düşünüleceğine göre farklı şekilde yorumlanırlar.

Liyakat ve liyakatsizlik açık terimlerdir. Bir eylemin neye layık olduğuna dair beyanda bulunulması için bu eylemi bilmek kâfidir. Demek ki ödül ya da ceza fikri liyakat değerlendirilmesinde içerilmez.

İkinci bir bakış açısıyla denilebilir ki ödev ihlal edilince liyakatsizlik ile yükümlülük aynı doğrultuda olur, ödev yerine getirildikten sonra ise liyakat ile yükümlülük ters doğrultuda olur.

Yani daha da yükümlü kılan bir ödevden ne kadar kaçarsak o kadar liyakatsiz olacağız. Bu ilkeden yola çıkarak, yardımseverliğin adaletten daha övgüye layık olduğu söylenebilir. Bu ikinci bakış açısı bir öncekine yeğ değildir. Öncelikle yükümlülükteki derece fikri karanlıktır ve kanımızca da ahlak yasasının gerçek anlamına terstir. İhtiyari bir ödev artık bir ödev olmaz. Bazı müstesna durumlarda başka ödevlere kurban edilmesi gereken ödevler vardır. Seçme ihtiyacı olmadığı zamanlar bu ödevler diğerlerinden daha az yükümlü kılmaz. Eğer ahlakta geniş ve katı ödevler, yardımseverlik ödevleri ve adalet ödevleri gibi ayrımlar yapılıyorsa, yardımsever olmanın adil olmaktan daha değerli olması için çok şey gerekir. Aklıselim, böyle bir iddiayı protesto edecektir. Katı adaletin icrası yardımseverliğin icrasından zordur. Yardımseverlik bir güdüden, bir duygudan ileri gelir. Adil olmak için kendinden bir gayret göstermek gerekir, gerçek adalet yardımseverlikten daha ender bir erdemdir. Adaletle yerine getirilmiş bir eylem, yardımseverlikle yerine getirilmiş bir eylemden daha fazla ahlaki değere sahiptir.

Bir insan, sefaletleri dindirmek için kendi servetini adar, iyi de yapar. Servetinin ona ait olmadığını ve gerçek maliklerin kendi haklarından kuşku duymadıklarını bilir, servetinden vazgeçer.

Muhakemeyle mutabık olan aklıselim, bu ödevin yerine getirilmesinin ilkine nispeten daha zor olduğunu söylemeye tereddüt etmez. Bazı zamanlar da kuralın öğütlediğini yap-

mak daha değerlidir. Öyleyse liyakat, yükümlülüğe göre değişiklik göstermez.

Liyakatin ve liyakatsizliğin ahlaki gayret gibi değişiklik gösterdiğini söyleyeceğiz. Kötülükten sakınmak ya da iyilik yapmak için daha büyük bir gayret gösterildikçe o ölçüde liyakatli olunacaktır. İşte bu bağlamda M. Janet gibi diyebiliriz ki liyakat yüksek bir ahlaka, liyakatsizlik ise düşük bir ahlaka cevap verir[1]. Bununla birlikte bu kelimeleri tamamen bir değer artışı ya da azalışı anlamıyla bir tutmayacağız. İnsan kişiliğinin mutlak bir değeri olduğunu söyleyerek başlayınca az ya da çok büyük bir değerden bahsedilip bahsedilemeyeceği sorulabilir. Bu değer ölçülmez ve kendi parçalarıyla mukayese bile edilemez. Yüksek ahlakın iyiye doğru daha yoğun bir gayret anlamına geldiğini söylemek daha doğru olacaktır. Doğu filozofları yerine getirilen her iyi ya da kötü eylemle birlikte ruhun ahlaki iyi karşısında yaptığı bir yer değişikliği, ruha kendi maddiliğini veren arzular ve güdüler karşısında ruhun benimsediği az ya da çok yüksek bir konum varsayar. Bu bağlamda liyakat ve liyakatsizlik, bir öz yükseliş ya da öz alçalış ifade eder.

Müeyyide fikri de liyakat ve liyakatsizlik fikrine sıkı sıkıya bağlanır. Bir yasanın ihlaline ve icrasına bağlı olan acılara ve ödüllere müeyyide denir. Ahlak yasasının müeyyidesi var mıdır ve bu müeyyide neye dayanır? Şunu da not edelim ki liyakat ve müeyyide fikirleri arasında çok sıkı öznel bir ilişki bulunur. İyinin ödüllendirilmesi, kötünün ise cezalandırılması gerekir gibi görünür bize.

Peki bu neyden ileri gelir? Dedik ki ödevin icrası sıklıkla bir feda talep eder ve doğrudan afiyette meydana gelen bir azalmayla kendini gösterir. Duyarlık yani hazları ve acıları tecrübe etme melekesi olan ve doğal temayülü hazza yönelik olan bu meleke, ahlaki gayret tarafından belli bir şekilde azaltılmıştır. Ödül, dengeyi tekrardan tesis etmeye yazgılıdır gibi görünür ve ödül [*récompense*] de telafi [*compensation*] demektir.

---

[1] Paul Janet, *Ahlak*, s. 10-11.

Buna mukabil kötülük, bir tutkunun ya da bir güdünün zaferini simgeler, duyma melekesinin taşmasından kaynaklanır ve yine onun baskılanmış olabileceği yani içinde tutulmuş olabileceği düzene uygun görünür. Dengenin tekrar tesisi ise acı yoluyla olur yani mutluluk ve erdem fikirleri, insan bilincinde ayrılmamacasına birleşmiştir. Antikçağ filozoflarının en yüce iyisi bambaşka bir şeyi ifade eder. Kant'a göre Antikçağ filozoflarının hatası bu zorunlu bağıntıyı bir özdeşlik bağıntısı, analitik bir bağıntı olarak varsaymış olmalarıydı. Bazen erdem mutluluğa indirgeniyordu (Epikürcüler), bazen de tam tersi oluyordu. Kant'a göre bu bağıntı sentetiktir ve özdeşlik değil de nedensellik bağıntısıdır.

Mutluluğun erdemde bulunduğunu da, tam tersini de söylememeliyiz. Daha ziyade mevcut erdemin bize ilerleyen zamanlarda mutluluğu garanti edeceğini söylemeliyiz.

Mutluluk ve erdem fikirlerinin zihnimizde doğal olarak neden birbirine geçtiğini aramak anlamlı olabilir. Bunun nedeni ahlakın bir telafiyi çağırması ve tesis edilecek bir denge bulunması mıdır? Zayıf bir erdemin ödül fikrini bir destek olarak çağırması mümkündür. Daha üstün bir erdemin bu desteğe ihtiyacı var gibi görünmez, bir zarara uğradığını düşünmediği zaman bir haksızlık ya da bir telafiyi çağırması gerekir gibi de görünmez zira üstün bir erdem, ahlaki tatmin haricindeki hiçbir keyfin ruha dokunamayacağı kadar kendini duyarlığın üstünde konumlamaya dayanır.

Bununla birlikte bu mükemmel azadeliğin bir ideal ve gerçekleştirilemez bir ideal olduğunu kabul ederiz. Fakat, ahlakın alt bölgelerinde, iki ayrı ifade olarak mülahaza edilen mutluluk ve erdem arasında bizi bir uyum aramaya sevk eden mutluluk ve erdem fikirlerinin kaynaştığı yer bu ideale dair bir kavrayıştır.

Mutluluğu erdeme bağlamaya dair bu temayül, mükemmel ahlak ve sonsuz saadet arasındaki mükemmel özdeşlik fikri olan üstün erdeme tatbik edilebilir bir fikrin ahlakın ara bölgelerindeki bir izdüşümüdür sadece. Bu tepelerden iner-

seniz analitik bağıntı sentetik hale gelir. Erdem artık mutluluk olmaktan çıkar fakat ona sıkı sıkıya bağlı kalır.

Ne olursa olsun, aklın bu talebinin tatmin edilip edilmediğini aramak gerekir. Erdem bir ödül edinmeli, kusur ise bir ceza çekmeli gibi görünür. Bu ödüle ve bu cezaya bu dünyada mı yoksa öbür dünyada mı rastlanır?

Öncelikli olarak sorulması gereken şey doğa yasalarının, kötü ya da iyi eylemin fiziksel sonuçlarının bir ıstırap ya da bir keyifle karşılığını bulacak şekilde düzenlenmiş olup olmadıklarıdır. Fiziksel bir müeyyide bulunur mu? Bireysel ödevlerin icrasının sağlığın korunmasının lehine olması tartışma götürmezdir. Ahlak, ahlaki bir denge bir düzen fikridir ve ahlaki dengeyle fiziksel denge arasında bir bağıntı bulunur. Demek ki bir müeyyide mevcuttur fakat çok yetersizdir. Sağlık, ahlakın bir işlevi haline getirilemez, sağlam ruh her zaman için sağlam vücutta bulunur diye bir şey de yoktur. Yalnızca bireysel alışkanlıklar değil ama aynı zamanda organik huylar da, kalıtım da hesaba katılmalıdır. Fizyolojik yasalar ne ahlakidir ne de gayri ahlakidir, bunlar ahlak dışıdır.

Bir eylemi değerli kılan şey; ahlaki gayret, iyi iradedir. Doğaya göre uzayda sadece hareketler vardır ve bu hareketler, psikolojik tezahürleri ne olursa olsun her zaman için aynı tepkileri belirlerler.

İyi insanın her zaman ödüllendirileceği şekilde örgütlenmiş doğa yasalarının bulunduğu bir evren tasavvur edilebilir ve nitekim Leibniz de bunun bizim evrenimizin hali olduğunu, mekanik determinizmin bu halin sadece dış veçhesi olduğunu, Tanrı tarafından düzenlenen doğa yasalarının iyilere ödülü ve kötülere de cezayı doğal kuvvetlerin tek bir oyunuyla getirdiğini düşünür.[2] Bu hususu Leibniz'e teslim etmemizin koşulu doğanın ve yasaların anlamını genişletmek ve doğayı da duyularımızın algıladıklarının ötesine uzatmaktır. Bir anlamda doğal olabilecek müstakbel bir yaşama inanılıyorsa müeyyidenin de doğal olacağı söylene-

[2] *Monadoloji*, 1714, § 89-90.

bilir. Fakat eğer doğadan anlaşılan mevcut doğa ise, fiziksel kuvvetlerin ahlak kaygısı duymadıkları gözlemlenebilir.

Fizik yasalarının bedenimiz bakımından sonucu, yaşamın ve sağlığın korunmasının lehine ya da aleyhine olmasıdır. Bu yasaların yanında bir de zenginliğin dağıtımını düzenleyen ve bu özel durumdaki sonucu servetin ve refahın artması ya da azalması olan ekonomi yasaları vardır. İnsani olguları yöneten ekonomi yasaları bizim daha yakınımızda ve ahlakla ilgilenmeye daha kabil görünür, hem de doğanın tamamına hükmeden fizik yasalarının hiç olmadığı kadar.

Zenginliğin ve bolluğun ahlakın işlevleri olduğu savunulabilir ama bu doğru olmaz. Öncelikle bu yasalar belli yönlerden fizikseldir, toplumsal yasaların adeta mekanik gelişimini ifade ederler.

Ekonomi politiğin büyük yasalarından birisi de arz-talep yasasıdır ki bu yasa fiyatların ve ücretlerin değişkenliğini belirler. Gelgelelim ki bu yasa kişileri değil de şeyleri hesaba katar; fizik yasaları gibi icraat yapar. Gayret, kayda değer olabilir fakat sadece uygun zamanda ödüllendirilir. Zamana ve yere göre eşitsizce karşılığını bulur. Yararlı olmayı bıraktığı anda ise artık karşılığını bulmayacaktır, fakat ahlakiliği de azalmış olmayacaktır.

Artık soyut ekonomi yasaları mülahaza edilmeyip bunların yazılı yasaların etkileriyle düzenlenmiş olan etkileri mülahaza edilse, zenginliğin ahlakın bir göstergesi olmadığı görülebilir. Zenginliğin kökeni tabii ki emektir fakat bu her zaman için zenginliğe sahip olanın emeği değildir. Değer sahibi tek şey olan gayreti değil de aklı, şartları kavrama yeteneğini hesaba katmak gerekir ve bu marifetin ahlaki değerden ziyade toplumsal bir değeri vardır zira bu doğal bir şeydir. Ayrıca iyi ya da kötü şans diye adlandırılan lehteki ya da aleyhteki şartların, irademizden mutlak olarak bağımsız olmasa da irademize mutlak olarak bağımlı da olmayan şartların bu kümelenişi de hesaba katılmalıdır. Velhasıl ekonomi yasaları ahlakı hesaba katmaksızın fizik yasaları gibi ilerler. Yasa koyucu bu yasaların acı verici oyununu hafifletebilir. Zenginlikle ölçülen refah toplamının bir gün

gayretle orantılı hale gelebileceği şüphelidir. Böyle bir durum olduğu varsayılırsa sadece yararlı gayreti, maddi gayreti ödüllendirebilir. Yani ahlakın bütün bir bölgesi, en geniş olanı dışta kalmış olacaktır.

Yazılı yasalar insanların eseridir, çoğu zaman da adalet inancıyla yapılmışlardır. Bu da demektir ki yasal müeyyide fiziki ve ahlaki müeyyideden başka türlü hakkaniyetlidir. Sadece burada, bir akıl, ödülü ve acıyı davranışın değeriyle oranlamak için müdahil olur. Bu müeyyidenin noksan ve yetersiz olduğu kolayca görülebilir. İlk başta bu müeyyide özellikle cezaidir, yasalarca sabitlenen ödüller enderdir. Yasalar, belli ödevleri ihlal edenlere verilecek cezaları sabitler. Bu müeyyide yararlı olsa zaten tartışmaya gerek kalmaz. Yine de işaret etmemiz gerekir ki eğer kendimize karşı, başkasına karşı ve Tanrıya karşı yerine getirilecek ödevlerimiz varsa yazılı yasa bu üç kategoriden ikisindekilere ne müeyyide uygulamalıdır ne de müeyyide uygulayabilir. Dini ödevlerin icrası herkesin kendi vicdanıyla düzenlemesi gereken bir meseledir. İmanın dış tezahürlerini düzenlemek istemiş olan Ortaçağ çok büyük bir hata etmiştir.

Kendine karşı olan ödevlere gelince, bunlar buyurgan ödevlerdir. Bu ödevlerin kusur diye adlandırılan ihmali, yazılı yasada değil de sadece başkasının hakkının ihlaliyle ortaya çıktığı durumlarda cezalandırılır.

Yasa koyucunun meşgul olması gereken yegane ödevler başkasına karşı olan ödevlerdir. Yardımseverlik ödevleriyle de meşgul olamaz, sadece katı adalet ödevleriyle iştigal eder. Yazılı yasa sadece hakka saygıyı müeyyide olarak koyar ve bu, ahlakın sadece zayıf bir parçasıdır zira yazılı yasa kamusal yarar yasasıdır. Topluma karşı sorumluluğumuz sadece topluma verdiğimiz maddi olarak değer biçilebilen zararlardır. Yasa koyucunun adaleti sadece hakkın bariz ihlalinde müdahil olur. Şunu da ekleyelim ki bu adalet müdahil olduğu zaman niyeti eylemin kendisinden daha az hesaba katar. Acıyı azaltmak ya da ağırlaştırmak için niyetin hesaba katıldığı doğrudur fakat bunun hesaba katılması, suçlanan kişide kötülük yapmaya dair bulunan az çok kalıcı

huyun keşfedilmesi ve bu huyun toplum için bir tehlike teşkil edip etmemesi bakımından olur. O halde davranış, hemen hemen sadece ahlaki bakımdan mülahaza edilir. Mutlak adaletin eylemlerimiz değeri ve onların müeyyidesi arasında bulunmasını ısrarla talep ettiği bu mükemmel orantıyı insan aklının tesis edebileceği şüphelidir.

Kendi eylemlerimizin değerini yargılamak konusunda başarısız olurken başkalarınınkilerinin değerini hakkaniyetli biçimde nasıl yargılayacağız?

Yasal müeyyide karşısında daha ziyade toplumsal müeyyide diye adlandırılan bir müeyyide bulunur. Toplum tarafından ayıplanmada ya da itibar görmede rastladığımız ceza ya da ödül söz konusudur.

İtibar etmesi ya da ayıplaması bakımından toplum, aklıyla hareket eder ve bu övgü ya da bu ayıp, ahlakın bütün dış tezahürlerine tatbik edilir. Artık burada bir yasanın kati tatbiki söz konusu değildir.

Kamuoyu, menkuldür, esnektir, yanıldığı olursa da değişmemesi nadirdir, geri dönüşleri vardır.

Özet olarak, eğer bütün bir varoluş hesaba katılırsa, yeter ki uzun olsun, toplumun ayıplamasının ya da itibar etmesinin bu yaşamın değeriyle oldukça hakkaniyetli bir şekilde orantılı olduğu görülecektir. Eğer bu müeyyide hakkaniyetli ise aynı zamanda yararlıdır. Toplum tarafından aşağılanmaya güç bela tahammül edilebilir. En aşağılık insanlar bile aşağılanmaya boyun eğmez. Büyük suçlularda bile özsaygı vardır. Locke[3] ve Adam Smith'e[4] göre itibar görme hissi insan ruhunun en derin duygularından biridir. Bu filozoflar toplumun aşağılamasının ve itibar etmesinin çoğu durumda yeterli müeyyideler olduğu kanısındadırlar. Eğer bizatihi ahlakın tezahürleri yerine ahlakın kendisini hesaba katsalardı öyle olabilirdi. Sadece bilincimiz ahlaki gayrete değer biçebilir.

Demek ki toplumsal müeyyideden daha yüksek bir müey-

[3] Locke, *Onur ve Nam*, Journal, 1678.
[4] *Ahlak Duyguları Teorisi*, III. Kitap, IV-VI. Bölüm.

yide bulunur, bu da iç müeyyidedir. Ekonomi ve ceza yasalarından geçerek doğa kuvvetlerinden bilince gittiğimiz ölçüde, ahlakın canlı kaynağına gitgide daha çok yaklaşırız. Müeyyide gitgide daha çok ahlaki hale gelir, bizatihi ahlakın kendisiyle kaynaşmaya gitgide daha çok meyleder. Başkasının itibar etmesinin kendi kendimize itibar etmemize izin vermesi nedeninin dışında niçin toplumsal itibara önem verelim ki? Keza eğer toplum tarafından aşağılanmaya karşı duyarlıysak bunun nedeni bizatihi kendimizi aşağılamamızdır. Vicdan azabı duygusu bir öz eksilme duygusudur. Daha vahşi bir ceza olabilir mi zaten? Bu duygunun en suçlu kişilere dokunmadığı, suçlunun vicdan azabı duymadığı, hassas ruhların aşırı derecede kuruntulu olduğu söylenebilir mi? Şüphesiz ki öyle. Fakat kendinden asla tatmin olmayan bir ruhun hali, vicdan azabı duymayacak kadar alçalmış bir bilincin haline tercih edilmez mi?

Buna cevap vermek için erdemli insana danışmak ve ona kendi durumunu bir başkasınınkiyle değiştirmek isteyip istemediğini sormak gerekir. Öyleyse bir mutluluk olan hafif memnuniyetsizlikler ve bir bahtsızlık olan duyarsızlık vardır. O halde Spinoza'ya katılıp şöyle demeli: "Sonsuz saadet, erdemin ödülü değildir, bizatihi erdemin kendisidir.[5]"

Söz konusu olan, her üstün müeyyideden vazgeçmek gerektiği değildir. Dini müeyyide, üstün bir yaşama uyması gereken müeyyidedir. Kant'a göre de bu, pratik akıl tarafından vazedilmiştir.[6]

Fakat bu öbür dünyadaki yaşama ne kadar inanılsa da bahsedilebilecek yegane ödüller ve acılar insanın bu dünyada rastladıklarıdır.

İnsan arzularının içlerine girerek yolunu şaşırdığı bu alt düzey tatminlerin üzerinde büyük bir erdem gayreti ile kendini konumlandıran insanın ahlakı en yüksek ahlaktır.

---

[5] *Etik*, V. Kitap, 42.

[6] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*: "Pratik Aklın Diyalektiği", II. Bölüm, § IV.

Ahlaki kişiliğe nazaran hem mutlak hem de göreli surette altta bulunan, kendisinden daha az değerli ahlaki gayrete nazaran da altta olan tatminler böyle bir ruha nasıl vadedilebilir?

Demek ki eğer erdemli insanın yaşamaya devam edebilmek gibi bir umudu varsa bunun sebebi onun bu dünyadaki amacı ve kendisi için son derece kâfi bir ödül olan daha yüksek bir mükemmelliğe doğru devam etmektir sadece.

Ders 14
Hak

Hak, Leibniz tarafından ahlaki bir güç[1] olarak tanımlanmıştır. Demek ki hak fikrinin, Leibniz tarafından ahlaki zorunluluk olarak tanımlanan ödev fikriyle karşılıklı ilişkisi vardır. Ahlaki güç, eylemi belirlemeye ya da engellemeye kabil olması bakımından fiziksel bir güce benzer fakat kuvveti maddi hiçbir şey taşımaz, fiziksel bir cebir de icra etmez lakin büsbütün zihinsel bir temsile yerleşir.

Bu şekilde tanımlanmış hak, özgürlük kelimesine tamamen psikolojik bir anlam vermemek koşuluyla tabii ki bir özgürlüktür. Psikolojide anladığımız şekliyle özgürlük, tamamen içsel bir gayret gösterme ve seçim yapma melekesidir. Hakkın bize getirdiği ve ona dayanan özgürlük ise belli eylemleri yerine getirme özgürlüğüdür ve bundan dolayı diğer insanlar iç özgürlüğe değil de bu özgürlüğe halel getirebilir. Bu bağlamdaki her hak bir özgürlüktür.

Bilincimize zuhur ettiği şekliyle hakkın vasıfları nelerdir?

1/ Hak ihlal edilmezdir fakat bu ihlal edilemeyeceği anlamına gelmez, ama ihlal edilmemelidir. Hakkın getirdiği bu güç fiziksel kuvvetle baskılanabilir fakat ortadan kalkmaz; fikir olarak var olur ve onu reddeden bu kuvvete er ya da geç galip gelecek olan fikrin kuvveti budur.

2/ Hak, evrensel ve mutlaktır yani kişiye kişi olması bakımından içkin görünür ve arızi niteliklere, talihe, marifete, toplumsal tabakaya dayanmaz fakat bu da bazı tabakaların, bazı eylemlerin kişiye yeni haklar getirmediği anlamına gelmez. Bu haklar, evrensel ve zaman aşımına uğramayan diğer haklara eklenirler sadece. Dahası bu hakların, insanın

---

[1] Leibniz, *Elementa Juris Naturalis* başlangıcı. Leibniz *potentia* kelimesini kullanır.

kişiliğine ve herkese müşterek haklardan çıkarımla elde edildiği ispatlanabilir.

3/ Hak, kuvvetle talep edilebilir ve bundan dolayı toplum hakkı garanti eder. Eğer doğa halinde yaşasaydık zaten kuvvetle talep edilecekti fakat bu işlev için toplum bireyin yerine geçmiştir. Bireysel hakları yazılı yasalarca garanti eder ve bireyin yerini alarak bireyi yalnızca başkasının tecavüzüne karşı değil aynı zamanda bireyin kendi hakkını savunmak için teslim olduğu şiddete karşı da korur.

Hakkın belirgin vasıfları bunlardır, peki bunları nasıl açıklamalı? Hakkın kökeni nedir? Hak fikrini analiz etmek ve bunun temelini araştırmak elzemdir.

Hak Üzerine Ampirik Teoriler - Ampirizmin özü, her gerçekliği olgulara koymaktır. Bu ahlaki kuvvet tespit edilen olgular üzerine kurulursa şayet hak bir gerçeklik haline gelebilir. Temelini de doğadan almalıdır. Oysa doğa, canlı varlıkları arzularla ve ihtiyaçlarla üretir. İşte bu ihtiyaçlar ve arzular Helvetius'a ve Destutt de Tracy'ye göre ödevin temelleridir.[2] O halde hak, insanın arzularını ve ihtiyaçlarını özgürce tatmin etme melekesidir. Olgular üzerine temellendiği iddia edilen bu hak kavrayışının olgulara zıt olduğunu göstermeye gerek var mıdır? Herkesin arzularının tatmini kuvveti zorunlu kılar, oysa hak tam da bu kuvvetle karşı kutuplarda yer alır. Meşru arzular gayrı-meşru arzulardan, zorunlu olmayanlardan ayrılacak mıdır? O zaman ihtiyacı tanımlamak gerekir. Arzulanan her şeyi zorunlu olarak mülahaza etmek gibi bir teşebbüs vardır. Eğer bir sınır çizgisi mevcutsa, tüm insanlar bunu bilirler mi?

Üstelik hepsi bu kadarla kalmaz. Kendi ihtiyaçlarını tatmin etmek niçin meşru olsun? Benim ihtiyaçlarıma zıt ihtiyaçlara sahip olan ve elinin altında maddi kuvvet bulunduran kişiye ne cevap vermeli? Eğer sadece olgular, arzular, ihtiyaçlar varsa o zaman sadece karşı karşıya daha büyük ya da daha küçük kuvvetler olacaktır. Eğer hak bir fikrin gücü

---

[2] Helvetius menfaat yasalarını işin içine sokar, *Zihne Dair*, II, 2. A. Destutt de Tracy, *İdeoloji Unsurları*, 1801; *İrade Üzerine Deneme*, 1815.

ise bu çatışmada hakkı aramak beyhude olacaktır. Bağımsız adını almış olmak için doğaya daha az bağımlı olmayan bir ahlaka edilecek büyük bir itirazdır bu.

İnsan özgür doğar ve özgür kalmalıdır der Proudhon[3], buradan da sonuç olarak benim hakkıma diğer insanlarca zorunlu olarak saygı gösterilmesinden başka bir şey olmayan ödev kavramı ve hak çıkar. Peki şöyle bir soru sorsak: Tamam insan özgür doğar ama özgür kalması gerektiğini ispatlayan nedir? İnsan özgür doğar. Yani buradan anlıyoruz ki insan tarafından yaratılan hiçbir maddi kuvvet insanın doğumunda onu hedef almaz; bu bir olgudur. Fakat bu özgürlüğü etkisiz hale getiren kuvvetlerin vuku bulduğu olursa, bunlar neyin namına protesto edilmeli? Yalnızca adalet fikrinin olduğu yerde yani belli durumlarda maddi kuvvete karşıt bir bariyer kavrayışı olduğu yerde adaletsizlik olabilir. Eğer hak fikrini *a priori* kavrıyorsam, bunu maddi kuvvete karşı yerleştirebilirim. Buna mukabil eğer hak, doğduğum andan beri sahip olduğum uzayda hareket etmeye dair doğal özgürlüğe indirgenirse bu özgürlüğü etkisiz bırakacak maddi kuvvetin karşısına kendi kuvvetimden başka hiçbir şeyi koyamam, ki kendi kuvvetim ondan daha aşağı olabilir. Özet olarak, eğer hakka arzu ya da ihtiyaçtan başka bir köken bulunmazsa, her şey fiziksel kuvvetlerin çatışmasından ibaret olacaktır. Hak eşitliğine boş yere bir ilke aranmış olacaktır. Hak, kuvvetle karışacaktır.

Bundan dolayı bir ampirist, olgular arasında hâlâ bireysel kuvvetleri sınırlayıcı bir ilke araması gerektiğini düşünmüştür. Arzulara kendi kendisiyle yetinme, kendi kendisine direnen temayülü dayatmıştır fakat bu temayül sadece sonradan edinilebilir, bireye sadece toplumdan gelebilir.

Nitekim Hobbes'ta bu hak kavrayışına rastlarız. Hak ve kuvvet doğa halinde karışıyordu. Toplumsal yaşam, bireysel kuvvetlerden feragat etmenin neticesi olmuştur ve bu kuvvetler de vatandaşların birbirine saygı duymasını garanti etmesi gereken Devletin ellerindedir.

---

[3] *Devrim Üzerine Genel Bir Fikir*, s. 180.

Bentham, benzer fikirleri daha yararcı bir bağlamda geliştirir. Bu fikrin en mükemmel ifadesini S. Mill'de buluruz: "Bir hak sahibi olmak demek, toplum tarafından mülkiyeti bana garanti edilmesi gereken bir şeye sahip olmak demektir. Bunu dedikten sonra eğer bana toplum bunu neden yapmalıdır diye sorarsanız, genel yarardan başka bir cevap veremem". Öyleyse bireyin özgürlükleri olması yararlıdır ve bu özgürlükler de haklardır. Fakat şöyle bir soru sorulabilir: Toplumsal bir uzlaşımdan başka bir şey olmayan bu hakkın, bilincime mutlak ve kutsal olarak zuhur etmesi nereden gelir? İnsan uzlaşımlarına üstün görünmesi nereden gelir? Bu vasıf, doğuştan gelen adalet duygusuyla açıklanır.

Mill'e göre bu duygu iki unsura indirgenir: 1/ kişisel savunma güdüsü ve 2/ duygudaşlık.

O halde adalet duygusu, güdü olan ya da güdülere benzeyen iki doğal duygunun kendiliğinden ürünüdür. Yani hak fikri biri nesnel (genel yarar: toplumun, tüm üyelerine ihlal edilemez özgürlükler getirmesinde menfaati vardır) diğeri öznel (adalet duygusu, bizi tüm saldırganlığı reddetmeye ve benzerlerimizle aynı şartlarda duygudaşlık kurmaya sevk eden doğal güdüdür) diye adlandırılan iki temele sahiptir.

Fakat bu hak öğretisi çok yetersiz görünüyor. İlk olarak denilebilir ki bu öğreti Devletin kendi vatandaşlarının haklarına tecavüzünü ve vatandaşların da Devlete tecavüzünü meşrulaştırmakla son bulur. İşin doğrusu eğer hak nesnel bakış açısıyla genel yarara indirgeniyorsa, devlet vatandaşın haklarını ya da belli bir sınıf vatandaşın haklarını sınırlayabilir ve bu ilkeye sınırlama getirilemez. Bütün özgürlüklere saygı duymakta menfaat olduğu topluma nasıl ispatlanabilir?

Hayvan topluluklarında iş bölümü yararına kurban edilen sınıflar bulunduğunu doğa bize göstermez mi? Fakat insan toplumlarında insanlar aynı haklara sahip olduğundan dolayı eşit kabul edilirler. Toplumun bu eşitliği kurtarmasında bir menfaat olabileceği kesin değildir ve bu eşitlik ilan edildiği zaman da bu menfaatin farklı ilkeleri adına ilan edilmiştir. Beri yandan da eğer hakka olan inancımızın öznel

temeli savunma ve duygudaşlık güdüsüyse o zaman arzu, tutku ve duygudaş güdüden daha güçlü olan güdüler başkasının haklarının karşısında konumlandığında başkasının hakları bana niçin kutsal görünecek olsun ki? Bu şekilde yalnızca Devletin vatandaşların haklarına tecavüzü mazur görülmüş olmaz ama aynı zamanda hakkı ihlal etme tutkusuyla daha canlı şekilde tahrik olmuş vatandaşın gözünde hakkı daha az saygıdeğer kılar. Bu hak kavrayışı hakkın reddidir.

Ampirizm, H. Spencer[4] ile yeni bir yola girer. Artık hak toplumsal yaşamın bir ürünü olmaktan, hakka saygı da fikirler çağrışımının etkisi ve bir korkunun ve duygudaşlığın sentezi olmaktan çıkar. Hak, toplumun kaçınılmaz bir hareketle kendisine doğru yürüdüğü kişinin bu özgürlüğü, bu genişlemesidir.

Toplumsal organizma, birinden diğerine müteselsil ve gitgide iyi bir şekilde bireyleşmeye meyleden unsurlardan meydana gelmiştir. Bu unsurlar bir yandan mümkün en çok yeri işgal etmeye can atarlar fakat beri yandan da birbirlerine yardım etme ve beraberce var olma zorunluluğu duyarlar, sonuç itibarıyla da birbirlerini sınırlama zorunluluğu duyarlar. Yazılı yasalar yani başkasının özgürlüklerine tecavüz eden her kim olursa ona göre ceza getiren yasalar, bu zorunlu sınırlamayı garanti ve ifade etmekten başka bir şey yapmazlar. Hak fikri ve adalete saygı evrim esnasında zorunlu olarak kendilerini sunarlar.

Hak fikri, ideal bir toplumda edinebileceğimiz bu tam bireyliğin bir önsezisidir ve adalete saygı da büyük ölçüde baskıdan mülhem olan korkudan, başkasına duyulan hınç adına bir duygudaşlıktan, velhasıl kalıtım yoluyla değişikliğe uğramış, birleştirilmiş, birikmiş diğerkam ve egoist duygulardan müteşekkildir.

Görüldüğü gibi bu öğreti Mill'in öğretisi üzerine ikili bir avantaj sunar: 1/öznel bakış açısıyla hak fikri, adalet fikri,

---

[4] *Sosyolojinin İlkeleri*, III. Cilt: "Evrimci Ahlakın Temelleri", VIII. Bölüm.

başkasının hakkının ihlal edilmezliği daha iyi açıklanır, bireysel deneyim de atalardan elde ettiğimiz deneyimle ikame edildiğinden dolayı sonuç itibarıyla doğuştanlığa benzer bir şey elde edilir. 2/nesnel bakış açısıyla ise hak toplumun keyfi, yapay bir ürünü olmaktan çıkar. Menfaatini onda bulduğundan dolayı şu ya da bu hakkı getirmek bir topluma ait değildir fakat her toplum eşitlik içindeki bir özgürlük idealinin gerçekleştirilmesine doğru yürür. Bir gün gelecek ve hakları garanti eden yasalar bile pul pul dökülecek ve herkesin menfaatiyle kişinin menfaati örtüştüğünden dolayı herkes özgür ve eşit olacaktır. Bu ideal gerçekleşinceye kadar bunun belirgin çekimine maruz kalırız. Hak ise bir gün doğal olacak ve bugünden kuvvet yoluyla garanti altına alınma ihtiyacı duyan bu müstakbel halin önsezisinden başka bir şey değildir. Lakin beri yandan bu öğreti hakka mutlak surette kutsal bir vasıf getirmenin çok uzağındadır. Dahası bu öğretinin hakkı doğada kurduğunu beyan etmesinin tek koşulu, dışarıda bıraktığını iddia ettiği belli ereksellik mülahazalarını işin içine sokmaktır.

Peki ya kalıtım yoluyla şekillenen karmaşık adalet duygusunun kendi için var olmadığını ve kendi kişisel menfaatini tercih ettiğini söyleyecek birisine ne cevap vermeli? Bu kişiye toplumun geleceğinden bahsedilebilir fakat kendi şimdisi onun için daha önemlidir, o halde geriye ceza korkusu kalıyor. Adaleti kurmak için bu yeterli midir? Hakkın evrenselliğini, toplumların herkes tarafından bulanık olarak sezinlenen gelecek bir hali üzerine kurma fikri bakımından, belli bir ölçüde doğrudur.

Eğer anlamını olgularda ararsak hak, geçmişten ziyade gelecekte ikamet eder görünür. Hak fikri milletlerin bilincinde yavaşça yayılır fakat geriye bireysel bilinçte açık olup olmadığını bilmek kalır. Bu fikrin, toplumların müstakbel halinin bir sezisi olduğu söylenecektir.

Hakkı üstüne getirmeye çağrılmış olmamızdan gelmiyorsa nereden gelir bu önsezi peki? Mevcut hak kavrayışını telkin eden gelecek fikri değildir öyleyse, geleceği kendi imgesinde bize kavrattıran şey, açık olarak temsil edilen hak fikridir.

İngiliz evrimciliğine ve ampirizmine göre hakkın kökeni genel menfaattir. Hak, kendisini garanti eden toplum sayesinde mevcuttur ve bireyin gelişimi toplumsal yaşamın gayesidir, o halde söz konusu olan özel menfaattir. Hak, bireyin kendi eğilimlerinin mümkün en tam tatminine varmak için girdiği dolambaç gereğince mevcuttur ve bu dolambaç da toplumsal yaşamdır. Buna mukabil bu yüzyılın Alman filozoflarına ve özellikle Hegel'e göre[5] hak, bireye devlet tarafından getirilmiş olmakla birlikte kendi kişisel iyiliği için değil de devletin iyiliği için getirilmiştir. Hegel'e göre her hak vatandaşların yararlandığı bir özgürlüktür, devlet tarafından bahşedilmiştir. Devlet, vatandaşlarının sadece arazlar olduğu bir cevher olarak görülmelidir. İdeayı temsil etmesi bakımından sadece devlet gerçektir. O halde vatandaş sadece devlet için vardır. Devlet, İdeanın evriminde bir hareket kuvveti olması bakımından, yerine getirilecek bir görev gibidir, her şey bu göreve kurban edilmelidir. Halklar arasındaki mücadeleler İdeanın gerçekleştirilmesine giden yolda döşenen taşlardır. Galip gelen kuvvettir fakat o da İdeanın görünür göstergesinden başka bir şey değildir. O halde hak, İdeanın gerçekleştirilmesine daha kesin bir şekilde varmak için Devletin vatandaşa bahşettiği bu kuvvet payı olarak tanımlanabilir. Devletin temsil ettiği İde çerçevesinde hareket ettiği zaman bireyin eylemi doğrudur.

Hâsılı hakkın temeli ve garantisi kuvvettir fakat kuvvet üstün bir gerçekliği ifşa etmekten başka bir şey yapmaz.

Söylendiği gibi bu öğreti başarının meşrulaştırılmasıyla ve tarihin ilahlaştırılmasıyla neticelenir.

Halkların evriminde bir ideale doğru giden bir evrim görmeye ve ona kişinin iç yaşamından daha yüksek bir ahlaki önem atfetmeye dayanır. Hegelciliğin metafizik öncüllerine rıza göstermezsek herhalde bundan daha tartışılır bir şey olamaz. Bırakalım gerçeklikteki yüksek ve derin olanı simgelemeyi, tarih daha ziyade insanlığın bulanık ve zahmetli rüyası olurdu. Hakkın ilerlemeli gerçekleşmesi tarih-

[5] Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, § 257, 258, 260, 261, 264, 269.

teki bir olgudur fakat bireysel bilinç bu hakkı tarih onun gerçekleşmesini sunmadan önce kavrar. Bu hak öğretisi hem her hakkı devletin verdiği cayılabilir ve keyfi bir imtiyaz haline getirmekle neticelenir hem de insan yasası onu reddettiğinde bile varolan mutlak, ihlal edilmez bir hak fikrine niçin sahip olduğumuzu açıklamaz.

Sonuç - Diyeceğiz ki hak, toplum ve onun yasaları tarafından belli bir ölçüde garanti edilmiştir fakat toplumsal yaşamdan ve yazılı yasadan bağımsız olarak var olur.

Hak, ahlakın sadece bir veçhesidir. Ödeve itaat eden ahlaklı bir kişi bu ahlaktan mukayese götürmez bir haysiyet kazanır. Kant bunu muhteşem bir şekilde göstermiştir.[6]

İnsanın kişiliği mutlak ve başkalarıyla müşterek ölçüsü olmayan bir değere sahiptir, gayenin kendisidir.

Hak ise ahlaki kişiliğin ihlal edilmezliğinden başka bir şey değildir. Mirabeau şöyle der: "Hak, özgürlüğün ihlal edilmezliğidir.[7]" Özgürlükte, Kant'ın istediği gibi ahlakın hem nedenini hem de etkisini görüyorsak bu doğrudur. Bu bağlamda hakkın ödevle karşılıklı ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz, kendi ödevini yapma özgürlüğü gibi bir şeydir bu. Her ödev, bize kendini dayatması bakımından bir özgürlük getirir. Yapmalıyım, o halde yapabilirim. O halde hak, ödevle beraber büyür.

Nice özel ödevler ayrıldıkça nice mütekabil haklar olacaktır. Tüm bu haklar bir tek hakkı ifade edecektir, insanın kişiliğinin ihlal edilmezliğini yani hakların en alasını. Buradan da kişilerin eşitliğinin sonucu olan hakların eşitliği sonucu çıkar ve ahlaki bir varlık olması bakımından her kişinin mutlak bir haysiyeti olduğundan, kişiler de eşit olacaktır. Fakat biri kalkıp da özel durumların özel haklar yarattığını söyleyebilir. Şüphesiz, fakat daha yakından bakılırsa hakların bu belirgin artışının kişilerin eşitliğinin dış veçhesi olduğu görülecektir.

---

[6] *Pratik Aklın Eleştirisi*, "Saf Pratik Aklın Dürtüsü Üzerine", V.

[7] H.-G. De Riquetti, Mirabeau kontu, yayımcı Milliet'nin önsözü ve notlarıyla birlikte, *Seçme Metinler*, Paris, 1880.

Eğer yönetenin belli hakları varsa bunu yönetilenlerin özgür iradesinden alır. Bu durumda bu yönetilenlerin her biri aynı kuvveti icra edecek, aynı liyakati göstererek aynı konuma varmış olacaktır. Bu konum herkese açık olduğundandır ki onu elde edenler için bu durumlara mütekabil özel ödevleri ortaya çıkaran özel haklar yaratabilir.

Cousin şöyle der: "Hak ve ödev, ortak anaları özgürlük olan iki kardeştir.[8]" Bu ifade tam olarak doğru değildir zira bir olgu olarak mülahaza edilen özgürlük ne hakkı ne de ödevi kurar fakat ödevin özgürlüğe rasyonel bir ideal vererek hakkı yarattığı söylenebilir.

[8] "Ödevim, hakkımın tam olarak ölçüsüdür. Biri diğeriyle doğru orantılıdır" (*İyi, Güzel ve Doğru Üzerine*, 14 Ders, Didier, 1853, s. 376).

Ders 15
Cezalandırma Hakkı

Eğer insanın ahlaki doğasından gelen zaman aşımına uğramaz hakları varsa, toplumun belli durumlarda insanı özgürlüğünden, yaşamdan yoksun bırakma izni olduğuna inanması nereden gelir?

Toplum tarafından getirilmiş acıların meşruluğu meselesi hak bağlamında ortaya çıkar.

Beri yandan müeyyidelerden konuşurken cezai müeyyideden de konuşmuştuk. Niçin etkilidir ve niçin yasaldır?

O halde cezalandırma hakkının sınırlarını ve temellerini araştırmalıyız.

Mevcut birçok sistem vardır.

I/Sözleşme Sistemi ya da Sözleşmeli Ceza Sistemi

Bu, Hobbes'un[1] ve Rousseau'nun[2] hipotezidir. Suçlu kişi, toplumun avantajlarını sözleşme gereği kabul etmiş olduğu gibi acısını da önceden kabul etmiştir. M. Fouillée bu fikri[3] geliştirerek toplumda, karşılığında herkesin garanti altına alınması için her bir kişinin kendi özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçtiği zımni uzlaşımın bir etkisini görür. Kişinin vazgeçtiği özgürlükler arasında, sözleşmenin ihlal edilmiş olacağı gün toplumun eline geçecek olan özgürlükler bulunur. Maruz kaldığımız yasayı biz yaptık, o halde failleri olduğumuz yasalara boyun eğmemiz ve zımni olarak tesis ettiğimiz acılara maruz kalmamız meşrudur.

Bu sistemin kendisi ve sonuçları bize kabul edilemez görünüyor. Zira:

---

[1] Hobbes, *Léviathan*, XXX. Bölüm.

[2] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, II. Kitap, 5. Bölüm: "Ölüm ve Yaşam Hakkına Dair".

[3] Alfred Fouillée, *Hak Fikri*, 1878.

1/ Bir yapının kabul edilmiş olduğunu tesis ederek onu meşrulaştırmayız, zira özgür bir şekilde kabul edilmiş olduğunun ispatlanması elzemdir. Bir yargıcın dediği gibi, eğer haydutlarla dolu bir ormandan geçersem, onların eline düşme ihtimalini de zımni olarak kabul etmiş olurum, tabii bununla da haydutlar daha az suçlu olmuş olmaz. Bu hipotezde adil-olmayan bir yasa bulunmayacaktır zira her yasa onu tesis ettiğimiz olgu gereği adil olacaktır.

2/ Bir sözleşme sadece onu kabul eden kişileri bağlar. Belli siyasi haklarla donatılmış vatandaşların katkıda bulundukları yasayı zımni olarak kabul ettikleri gerektiğinde savunulabilir. Fakat kadının, reşit olmayanın vs. siyasi hakları yoktur.

3/ Temsilciler seçme suretiyle yasaların yapımına katkıda bulunanlara bile sözleşme teorisi tamamen tatbik edilebilir değildir. Aslında bunlar genel politik meseleler üzerine bildirimde bulunurlar, şu ya da bu adli mesele üzerine değil.

Sözleşme sistemi, bir kere tesis edilen her yasayı haklı ilan etmekle neticelenir. Peki ama yasalar tesis etmek için adalete nasıl uyulabilir? Adalet nedeniyle değil de vatandaşların zımni kabulü gereğince kendini dayattığından, bir yasanın adil olup olmadığını bilme meselesi üzerine yasa koyucuların kendi aralarında tartışmalarının bir anlamı yoktur.

İşaret edilmesi gereken şey şudur: Toplumdaki her şey, hakların karşılıklılığından dolayı sözleşme varmış gibi vuku bulur fakat bir yasaya itaat etmeye razı olsak bile bu yasa adil olmayabilir ve adil olmayan bir yasaya itaat etmeye razı olunabilir. Yönetilenler, bir sözleşmenin maddelerine mutabık kalırlarmış gibi davranmalılardır fakat yönetenler, yasaları kendi paşa gönüllerine göre tesis etmek için bu sözleşmeye başvurmazlar.

II/ Toplumsal Savunma Sistemi

Birçok yargıç tarafından benimsenen bu sistem Bentham tarafından ifade edilmiştir.[4] Yasanın her ihlali topluma yapılmış bir saldırıdır, toplum da saldırıyı kabul etmez. Bu

[4] *Deontoloji*, I, 7. Bölüm.

fikri geliştirerek yazılı yasa tarafından kesin biçimde ilan edilen cezaların üçlü bir etkisi olduğu gösterilebilir:

1/ Saldırıyı tekrarlamaması için saldırganı engellemek

2/ Saldırgana ahlaki olarak gözdağı vermek

3/ Saldırganın peşinden gitmeye teşebbüs edebileceklere gözdağı vermek

Bu teori çeşitli çağdaş düşünürlerce toplumların doğası ve kökenine dair bugünlerde yeterince yaygın bir kavrayışa uyarlanmıştır. Bentham ceza yasalarında akıllı iradelerin akıllı etkisini görüyordu; bunlar bilinçli olarak bir toplumsal savunma fikrini ifade ederler. Guyau[5] ve Ferri'ye[6] göre her toplum bir organizmadır ve bir organizmanın temel özelliği de öfkeliliğidir. En basit canlı varlıklar dış bir tahrike karşı tepki gösterirler. Tek hücreli canlılara dokunulduğunda şekil değiştirirler. Organizmalar dizisinde yukarı çıkıldıkça, otomatik olarak icra edilen savunma vasıtalarının gitgide daha göze çarpan bağlantılarına varılır. Bu, canlı varlığın kendini savunması için yerine getirdiği bir reflekstir. Nitekim toplumun kendini savunma temayülü de başka bir şey değildir.

Toplum canlı bir varlıktır ve ona saldıranları cezalandırmak için tesis ettiği yasalar da tüm dokulara müşterek bir özelliği ifade etmekten başka bir şey yapmaz. Bu da, toplumsal bir savunma sistemidir fakat bir farkla: Toplum, savunma vasıtalarını bir araya getiren akıllı bir varlıkla değil de kendini otomatik olarak savunan ve bunu yapmaktan da kendini alıkoyamayan bir canlıyla bağdaştırılır artık.

Bazı kısıtlamalar yapmak koşuluyla toplumsal savunma sistemine geniş bir yer açılması elzemdir.

Toplumu reflekslerle hareket eden bir organizmayla kıyaslamak en başta toplumsal savunmayı onu tartışılır bir teori üzerine oturtarak tehlikeye atmak ve hayvanın otomatik

---

[5] Guyau, *Çağdaş İngiliz Ahlakı*, 1890'lı yıllarda çok tanınmış bir eserdir.

[6] Enrico Ferri'nin o dönem Fransızca olarak erişilebilir tek eseri *Suç Sosyolojisidir*, İtalyanca üçüncü baskıdan yazar tarafından Fransızcaya çevrilmiştir, Paris, A. Rousseau, 1893.

tepkisiyle toplum tarafından suçluya uygun görülen acıların arasında bulunan başat farkı bilmezlikten gelmek demektir. Hayvan ivedilikle tepki verir, mevcut tehlikeyi geri iter, toplum ise sadece saldırı geçtiğinde, kötülük olup bittiğinde müdahil olur. Hayvanın tepkisi onun için yararlı ve zorunludur, yani kendi kendini açıklar. Cezalandırma hakkının ise bir açıklamaya ihtiyacı vardır.

Şimdilik teorinin bu yeni formlarını bir kenara koyalım, toplumsal savunma sisteminin bizatihi kendisini mülahaza edelim. Bu, cezalandırma hakkını kurmaya yeter mi? Öncelikle eğer toplum sadece kendi kurtuluşunu arıyorsa her durumda vahşetin ve sertliğin son sınırlarına kadar gidebilir hatta gitmelidir de, zira daha güçlü vurdukça kendini daha iyi savunacaktır. Bu teorinin taraftarlarının, en azından Garofalo'nun[7] bu sonucu kabul ettiği doğrudur fakat olgular da göz ardı edilmemelidir. Her toplumdaki acılarda derecelenme, bu acıları hafifletme temayülü vardır. İkinci olarak da bu sistem eğer sadece ona başvurulursa yasa koyucuyu mutlak bir otoriteyle donatmayla neticelenir. Kamusal yararı kural belleyerek şu vatandaşları kayırmak ya da bu vatandaşları kurban etme olayı gerçekleşebilir, gerçekleşmelidir.

Buraya kadar gidilebilir mi (en azından sıradan zamanlarda) ve yasa koyucusunun dikkate almak konusunda kendini yükümlü hissettiği üst türden mülahazalar yok mudur?

III/ Suçluyu Islah Etme Sistemi

Toplum, düzeltmek için cezalandırır. Bazı kişiler suçlunun bir cahil hatta bir hasta olduğunu savunduklarından, bu bağlamda cezaları değiştirmek isterler.

Suçlunun kendi eylemlerinden sorumlu olmaması çok enderdir, her ne kadar sorumlulukta dereceler olsa da. Bu dereceleri hesaba katmak elzemdir; nitekim toplum da sertliği fazla ileri götürmeksizin kendi meşru müdafaa haklarını muhafaza etmelidir. Toplumsal savunma sistemi her şeyi

[7] R. Garofalo, *Kriminoloji*, ceza teorisi ve suçun doğası üzerine inceleme, ikinci baskı, Alcan, 1890.

açıklamaz fakat kendi temellerinin bir kısmını cezalandırma hakkına temin eder. Fakat toplum baskı altına almak gibi bir niyete sahip olmadığında bu hakkı kullanmaz ve cezalandırmayı da pratik surette yararsız kılar.

IV/ Kefaret Sistemi- Platon, Kant, Fichte, de Maistre

Devlet, ilahi bir görevle donatılmıştır. Adalete yeryüzünde hüküm sürdürme görevi ona aittir ve bu nedenle de silahlıdır. Suçluya hatasının kefaretini ödetir, onu ahlaki olarak arındırır. Suçlu kişi, kanımızca yalnız özgür iradenin bir etkisiyle mümkün olan ruhun bu temizlenmesine, ilahi otoriteyi bu dünyada temsil eden bir otoriteyle davet edilebilir. Söylememiz gerekiyor ki bu kavrayış, bugün terk edilmiş olan bir fikir üzerine, Devletin görevi ve rolü fikri üzerine oturur.

Biz yine de kefaretin bizatihi kendisini ele alalım. Toplum tarafından uygun görülen bir acının amacı kefaret olabilir mi?

Bu durumda toplum, ahlaki yasanın her türlü çiğnenmesini cezalandırmalıdır. Peki o zaman niçin sadece başkasının hakkına kasteden ihlalleri önemser?

Ve eğer yine amaç kefaret olsaydı, o zaman toplumun ahlaki eylemi nitelendiren gizli niyetleri hesaba katması gerekirdi.

Bu öğreti de tüm baskılamaları ve zorba sorgulamaları meşru çıkarmakla neticelenir. Şüphesiz ki insan adaleti boş yere adalet adını almamıştır fakat yasa koyucunun amacı ne adaletin kendisine zafer kazandırmak ne de adaleti kendisi için icra ettirmektir; daha ziyade genel menfaattir.

Sonuç - Cezalandırma hakkının temeli iki yönlüdür: Bir yandan genel menfaat beri yandan da adalet. Yasa koyucunun dolaysız amacı uygun vasıtalarla toplumun korunumunu, her bir kişinin herkesin hakkına saygı duymazsa işlemeyecek bir korunumu sağlama almaktır. Toplum da suçluya vurduğu zaman bir baskılama amacı arıyordur. Lakin birey için olduğu gibi toplum için de meşru müdafaa hakkının adalet tarafından çizilmiş sınırları vardır. Nasıl ki ben bana

saldırıldığında kendimi savunabilirim ve savunmalıyım, fakat bu hakkı bana saldıran kişinin bana zarar vermesini engelleyecek kadar kullanabilirim, toplum da kendini savunmalıdır fakat bunu adil vasıtalarla yapmalıdır.

Genel menfaat başka türlüsünü talep etse de cezanın saldırıyla orantılı olması, çok sert olmaması, adaletli durumdur. Demek ki mutlak adalet burada müdahil olur, gerçekleştirilecek bir ideal gibi değil de genel menfaatin saf ve basit isteğine istikrarlı biçimde getirilen bir kısıtlama olarak. Buradan da üç temel kural çıkar:

1/ Yasa koyucu, ahlak yasasının tüm ihlallerini ne cezalandırabilir ne de cezalandırmalıdır.

2/ Genel menfaate aykırı olarak hükmedilen eylemler arasında sadece ahlak yasası ihlallerini teşkil edenleri baskılamak gerekir.

3/ Ahlak yasası ihlalleri arasında sadece toplumsal düzene kastedenler önemsenmelidir.

4/ Eylemin kendisinin az ya da çok adaletsiz olmasına göre acılar da az ya da çok sert olmalıdır öyle ki hiçbir durumda adalet, genel menfaat gibi görünene kurban edilmesin.

Ders 16
Erdem

Erdemi tanımlamak Antikçağ düşünürleri için en âlâ ahlak problemiydi zira ahlakı onda bulunan somut şey içinde yani tabir caizse eylemlerde tasarladıklarından dolayı her şeyden önce yaşamı iyiliğe uygun olan insanın portresini aramakla iştigal ettiler.

Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Epikürcüler- her biri kendi usullerine göre bir bilge portresi çizerler.

Modern felsefede ise problem yer değiştirmiştir. İyi insanda kişileştirilmesini aramak yerine iyinin ve ödevin kendisi ele alınır, bundan dolayı da pratik ahlak erdemlerin bir sıralanışıdır, her ne kadar bizim nazarımızda ödevlerin bir çıkarımı olsa da. Şimdi de bize kadar gelen tanımları gözden geçirelim:

1/ Aristoteles'e göre erdem[1], iki ucun ortasıdır, en azından etik erdem [ἐθικαὶ ἀρεταί] budur. Cesaret, korkaklık ve gözükaralık arasında durur. Eğer her durum için geçerli kılmak istersek bu erdem tanımı doğru olmaz. Nitekim çok ileri götüremeyeceğimiz ve aşırılığından da korkmayacağımız erdemler vardır.

İdeal kültünün ilham verdiği ve ilkesi yardımseverlik olan erdemler böyledir.

Bizatihi Aristoteles de temaşa erdeminin iki uç arasındaki orta yer olmadığını söyler.[2] Başka insanlar için yapılan fedakarlığın bir fikir için yapılan fedakarlığa nazaran aşırılığa daha elverişli olmadığı eklenebilir.

Doğrusunu söylemek gerekirse ölçülülük, ölçülülük olması bakımından bir erdem değildir. Ruhun kendi kendisini,

---

[1] *Nikomakhos'a Etik*, II, 5. Bölüm, 1106A-B, özellikle B27.
[2] *A.g.e.*, VI, 1. Bölüm

tutkuları ve güdüleri yenmesi için gösterdiği övgüye değer bir gayrete tanıklık etmesi bakımından erdemdir. İstenmiş olması bakımından değil de ölçülülük olması bakımından ölçülülük, duyarlığın bir halidir.

2/ Aristoteles erdemin bir alışkanlık olduğunu da söylemiştir.[3] Bu, daimi bir huy, durağan bir hal ya da iyisi mi faaliyete damgalanmış sabit bir yönelimdir. Erdemli olmak için bir eylem yetmez, iyi eylemlerin ve iyi düşüncelerin ondan sonsuz sayıda çıkacağı bir ilke gerekir. Bu bilkuvve mevcudiyet [*virtualité*] alışkanlıktır. Eğer alışkanlık daimi bir huy, sabit bir temayül olarak tanımlanırsa bu tanım kabul edilebilir fakat muğlak kalır. Gelgelelim sıradan anlamıyla alışkanlık kelimesi çok daha fazlasıdır. Belli bir cinsteki eylemleri belli bir şekilde icra etmek için ya da belli tesirlere belli bir şekilde tâbi olmak için edinilen huya alışkanlık denir. Alışkanlığın özünün beklenmeyeni dışlaması olduğu da söylenebilir, her zaman otomatizm anlamına da gelmez fakat otomatizm olmaksızın alışkanlık da olmaz. Buna mukabil erdem otomatizmi dışlar ve sabit doğrultuda bir gayrettir zira bu, iyiye doğru bir gayrettir fakat bu gayret her zaman için yenilenmelidir, çeşitli tezahürlerle zuhur etmelidir, ahlaki ilerleme buna dayanır. Erdem yaratıcıdır, iyilik yapmak için belli bir ustalık olmadan tam bir erdem de olmaz. Erdemin icrası erdemi daha akılcı kılar. Alışkanlık, evrimi takip eder.

3/ Erdem bir bilimdir (Sokrates-Platon).[4] Ahlak konusunda bilgiyi pratikten ayıranlar için bu erdem tanımı paradoksal görünebilir. Bununla birlikte pratik veya bilgiden biri diğerinden daha az hakikat barındırmaz.

Erdem iyinin bilimi değilse de iyiye dair belli bir bilim olmaksızın da olmaz. Kötünün ne olduğunu bilmeden kötülük yapan birisi belki suçlu değildir ama eylemi kötü bir eylemdir, iyiyi bilerek iyilik yapan da iyiyi bilmeden iyilik yapandan daha üstündür.

---

[3] *A.g.e.*, II, 4. Bölüm.

[4] *Protagoras*, 356D-357B.

Tam erdem iyinin bilgisini içerir. Aklın ışığı iyiye yönelik gayrete kılavuzluk etmemişse de şüphesiz ki bu gayret erdemlidir fakat henüz erdem değildir. Peki, iyinin bilgisi yeterli midir?

Antikçağda gerçek erdemle gerçek mutluluk arasında fark yoktur, yani iyiyi icra etmeden onu bilmenin imkanı yoktur. Daha az bir mutluluk nasıl kabul edilebilir? Kendi menfaatine karşı bile bile nasıl hareket edilebilir? Antikçağ düşünürlerinin belki de fark etmediği şeyi, iki iyi arasından daha az iyi olanın bilerek seçilebileceği, kendi menfaatine karşı bile bile hareket edilebileceğidir. Tutkulu kişi tutkusunun onu yıkıntıya, ölüme götüreceğini anlayabiliyor olsa da o tutkuya itaat eder. O kadar uzağa gitmeyelim, biri geçici diğeri daimi iki tatmin arasında seçim yapmak durumunda kaldığımız zaman çok olanı az olana feda edebiliriz. İyiyi bilebiliriz fakat yapmayabiliriz, iyiyi zihinsel olarak sevebiliriz fakat eylemin duyguyu takip ettiği şekilde sevmeyebiliriz, yani Platon'un tanımı yetersizdir.

Yalnızca aklı değil ama ruhun bütününü[5] ilgilendiren bilgiden söz etseydik bu tanım doğru olabilirdi. Platon'a göre iyi, sevilmeksizin ve istenmeksizin bilinemeyen bir varlıktır.

4/ Platon'un tanımının geliştirilmesiyle bir erdem tanımına, diğer tüm erdemlerin en iyisini tutacak olan erdem tanımına geçmiş bulunuyoruz.

Şuraya da işaret edelim ki bu üç tanımın her birinde erdem, ruhun bir melekesine cevap veren erdemdir. İlk tanım erdemi, duyarlığın bir hali yapar, ikinci tanım onu faaliyetin bir formu haline getirir ve nihayet sonuncusu ise onu akla yerleştirir, oysaki erdem bu üçüdür. Akılcı erdem iyiye doğru yönelir ve kendine çizdiği sabit yön iyinin yönüdür.

Bu şekilde idrak edilen erdem, eylemin bu bilgiye uydurulması için her daim yeni bir gayret gösterilmesini ve bu gayretin bilinmesini talep eder. Son olarak; sevilir olması bakımından da duyarlığın tutkuları susturmasını ve erdemli eylemlerin onun üzerine gelip ekleneceği bu ölçülülük hali-

[5] *Devlet*, VII, 518C.

ne yerleşmesini sağlar. O halde erdem iyiyi kavrayan, seven, onu bu dünyada gerçekleştirmeye gayret eden bir ruhun daimi huyudur.

Ders 17
Pratik Ahlak
Ödevlerin Ayrılması

Pratik ahlak, ödevleri yani ahlak yasasının özel durumlara tatbikini konu alır ve bu yasadan yola çıkarak tümdengelim yoluyla ilerler.

Teorik ahlak ise kah tümevarımla kah hipotezle ilerler. Pratik ahlak tümdengelime dayanır fakat bu tümdengelim geometrik değildir. Olgular dikkate alınarak ahlak yasasının sonuçlarının karşısına çıkılır. Ahlakçı aynı zamanda bir psikologdur.

Ödevleri nasıl tasnif etmeli? Sıklıkla konularına göre tasnif edilirler.

1/ Kişinin kendisine karşı ödevleri

2/ Başka insanlara karşı ödevler: toplumsal ödevler, kamusal ödevler, ailevi ödevler.

3/ Tanrıya karşı olan ödevler

I/ Bireysel Ödevler

Kendimize karşı ödevlerimiz var mıdır? Aklıselim bundan bazen şüphe duyar gibi görünür. Mazur görülmek için sadece kendimize kötülük yaptığımızı söyleriz ki bu da ahlak yasasına örtük olarak yararcı bir vasıf atfetmek, ahlak yasasının yazılı yasadan daha fazla yayılımı olmadığını öne sürmek ve ahlak yasasının kişinin saygısı olduğunu unutmak demektir. Başkasına karşı ödevler olduğu gibi bireysel ödevler de vardır.

Bunun yanında bazı eski ahlak anlayışlarının düştüğü karşı aşırılıklara düşülmemelidir.

Kendine saygı gösterilmemesinden korktuğundan dolayı başkasına saygı gösterecek kişi ne yardımsever ne de adil olacaktır. Yardımseverlik bu kişi için kendi varlık sebebini

kaybedecektir ve başkasının hakkına saygı göstermeye gelince, bu kişinin bireysel mükemmelleşmesinin diğerlerine saygı göstermekten geçtiği gösterilmese belki de başkasının hakkına saygıyı hesaba katmayacaktır- işte bu şekilde de köleliğin meşrulaştırmasına gelinir.

Kişinin kendini korumasına dair ödevlere gelince; intihar üzerine çeşitli fikirler vardır. Epikürcüler, yaşam vadettiği şeyi artık vermeyince intihara izin veriyorlardı, Stoacılar da bunu mazur görüyorlardı zira yaşam, kayıtsız [ἀδιαφορο] iyilerden biriydi.[1] Aslında intihara ilişkin yargımız yaşama ilişkin oluşturduğumuz fikre bağlıdır.

Yaşamın özünü ve temelini tamamlanacak bir ödeve yerleştirmeyenler intiharı kayıtsız ya da meşru bir eylem olarak görürler. Yaşamı bir sınav haline getiren Hıristiyanlık, intiharı en büyük suçlardan biri olarak görüyordu zira bu, ödevden vazgeçmekti. İlke doğrudur fakat Ortaçağ bundan aşırı sonuçlar çıkarmıştır. Bugün hâlâ bazı ahlakçılar intiharın cinayetle bir tutulmasından geri durmazlar.

İntihar suç oluşturan bir eylem olsa bile, cinayetle mukayese kabul etmediği kanısındayız. Kurban etmenin kendini dayattığı durumlar olduğundan, yaşamını kurban etmenin sadece kurban olgusu olduğu için bir suç sayılması savunulamaz. Bir insanın hayatını ortadan kaldıran tüm eylemler eşit derecede suçlu ilan edilemez ve kendimizi soyut plana yerleştirmemeliyiz. O halde geriye kalan şey, eylemin ve gayretin niyetini mülahaza etmektir. İntihar olgusunun, cinayet dürtüleriyle mukayese edilebilir dürtülerce esinlenmiş olması enderdir. Bu, korkak bir eylem olsa da belli bir fiziksel cesarete tanıklık eder, daha az bir cesarettir ama yine de cesarettir.

Bir kısmı savunulmak istenen teze karşı çıkan eski ispatlar intihara karşı burada çağrıştırılmamalı. Dedik ki yaşam bir emanettir. O halde onu geri verebiliriz ya da yaşamın kutsal bir şey yapan, sahip olduğu emanet sıfatı değildir.

---

[1] Bunu, Diogenes Laertios'tan biliyoruz, VII, 130. Bu zaten eski Stoa öğretisidir.

Basitçe söylemek gerekirse intihar, kendine saygıdan yoksun bırakan bir eylemdir. Kendini öldüren kişi kendi iradesini ödevin hizmetine değil de hazzın hizmetine verdiğine tanıklık etmiş olur, yani ahlakın temel öğüdünü ihlal etmiş olur.

Peki, diğer bireysel ödevler nelerdir?

Antikçağ düşünürleri ölçülülüğü, cesareti, bilgeliği birbirinden ayırırlar. Ölçülülük duyarlık erdemidir, cesaret iradenin kuvvetidir, nihayet bilgelik ise aklın erdemidir. Bu tasnifi cebimize koyabiliriz.

Ölçülülük nedir? Sokrates'e göre ölçülülük hazlardan sakınmaya değil de bunları ölçülü kullanmaya dayanır[2], kendine hakim olmaya dayanır. Stoacılara göre ise duygulanımları ortadan kaldırmaya, her duyulur zevki önemsememeye dayanır. Hakikat bu iki uç arasında bulunur.

Ölçülülük, duyarlığın akla tâbi kılınmasına dayanır.

Stoacılara göre cesaret üstün erdemdir. Sebat ise bu sarsılmaz sağlamlık, belli ilkelere bağlılıktır *-constare sibi* [kendinin efendisi olmak].

Söz konusu olan sadece cesaretin bir şeklidir. Yiğitlik, kahramanlık ve sabır cesaret çeşitleri ve erdemlerdir zira gayret barındırırlar.

Bilgelik, aklını yetiştirme yükümlülüğüdür. σοφία, hem bilgelik hem de akıldır.

Bilim, ahlaka katkıda bulunur mu? Spencer'ın bu hususta şüpheleri vardır. Antikçağ düşünürlerinin de böyle bir fikri yoktur zira bilim onlara göre diğerlerine eklenebilecek bir meşgale değildir ama bir ruh halidir. Bilge kişi sıradan ya da menfaate dayalı düşüncelere kabil değildir.

Bireysel ahlak sonucunda vardığımız nokta, insanın kendi kişiliğini geliştirmesi ve ona saygı göstermesidir.

II/ Başkasına Karşı Ödevler

Kamusal ve özel ödevler, insanın insana karşı olan genel ödevlerine eklenen özel ödevlerdir ve bu ödevleri varsayan

---

[2] *Devlet*, 430E; *Şölen*, 220A.

ödevlerdir. O halde bazen yanlış bir şekilde toplumsal olarak adlandırılan ödevlerden başlayalım ve sırasıyla negatif ya da katı adalet ödevlerine, yardımseverlik ödevlerine ve geniş ya da pozitif ödevlere değinelim.

Adalet ödevleri, kötülük yapılmasından koruyan ödevlerdir (negatif ödevler). Pozitif ödevler ise iyilik yapılmasını emrederler. Önceki ödevler gibi haklara cevap vermezler; başkasının hakkına saygıya değil de daha fazlasını yapmaya dayanırlar ve bu nedenle de başkaları bizim bunları yerine getirmemizi sadece talep edebilir. Başkasına karşı olan ödevlerin adalet ödevleri ve yardımseverlik diye ayrılması muğlaklığa meydan verebilir. Bu ödevleri adlandırmak için kullandığımız terimler de tartışmalıdır.

1/ Adalet ödevlerinin yardımseverlik ödevlerinden daha fazla mutlak surette yükümlü kıldığı düşünülebilir ve mevzubahis katı ödevler ve geniş ödevler olunca kendisine mutlak surette önem verilen ödevin katı ödev olduğu buna karşılık geniş ödevin ihtiyari olduğu kolayca anlaşılır.

Peki, bir ödev nasıl ihtiyari olabilir? Bir ödev ya vardır ya yoktur ve şüphesiz ki yazılı yasa sadece adaleti emreder. Buradan da şüphesiz ki hata çıkar fakat ahlaki olarak yardımseverlik, adaletle aynı kuvvetle kendini dayatır.

Yardımseverliğin özgürlük barındırmaması çelişkili olurdu. Üstüne üstlük yazılı yasanın yegâne amacı, başkasının hakkına saygı göstermektir. Burada katı ve geniş kelimeleri belirlenmeyi ve belirlenmemeyi işaret eder. Katı ödev bu ya da şu şeyi yapmamaya dayanır, bundan daha net bir şey yoktur. Geniş ödev ise kaidece belirlenmiş olmayan bir çerçevede hareket etmeyi emreder, o halde adalet ve yardımseverlik eşit surette yükümlü kılar.

2/ Fakat eğer adalet çoğu durumda negatif olarak ifade ediliyorsa ve eğer yardımseverlik daha pozitif bir kaideyle ifade ediliyorsa gerekli olan şey bu ayrımın mutlak olmasıdır. Eylem talep eden pozitif adalet ödevleri vardır. Örneğin masum bir kişinin kınanmaması için elden gelen yapılmalıdır ve bu sadece adalettir. Aynı zamanda başkasına bilinen bir kötülüğü söylemekten de sakınılmalıdır, işte bu

negatif bir ödevdir; bu yardımseverliktir. Nitekim her negatif ödevin pozitif olarak ifade edilebildiği gösterilebilir: çalmamalıyız-işte negatif bir ifade ama niçin çalmamalıyız? Zira mülkiyet bir haktır. Demek ki bu yasa şöyle ifade edilebilir: başkasının mülküne saygı gösterin. Bu saygı pozitif eylemlerle aktarılabilir.

İşin doğrusu şu ki aslında insanın kendi benzerleri karşısında iki tür ödevi vardır fakat bunlar kötü bir şekilde ayrılmıştır ve birinden diğerine farkına varılmayan derecelerle geçilir. İlki mükemmelen belirlenmiş ödevler ihtiva eder zira bunlar maddi nesnelerle ilgilidir ya da kesin bir seyir barındırır. İkincisi ise daha belirlenmemiş ödevler ihtiva eder zira ödev elle tutulur bir şeyle ilgili değildir. Katı ya da geniş, bunlar ödevdir. Bir emanet aldıysam onu geri vermeliyim, işte katı bir ödev zira bu emanet görülebilirdir, ölçülebilirdir. Fakirlere yardım etmeliyim, işte bu bir geniş ödevdir; burada söz konusu olan maddi olmayan bir gayretten ziyade fakirlere nasıl yardım etmem gerektiğidir. Ödev kendi amacı içinde daha az belirlendiği ölçüde duygu daha büyük bir yer bulur, ve yardımseverlik erdem olduğu gibi aynı zamanda bir duygudur.

Ödevlerin sıralanması hakların sıralanmasından başka bir şey değildir. Şöyle bir ayrım yapılabilir:

1/ Başkasının yaşamına saygı

2/ Mülkiyete saygı

3/ Özgürlüğe saygı

4/ Başkasının bilincine, aklına saygı: samimiyet ve hoşgörü

5/ Başkasının onuruna saygı

Bariz bir şekilde bu ödevler ahlak yasasının kaidesinden çıkarımla elde edilirler: İnsanın kişiliğine bir araç gibi değil bir amaç gibi muamele yap. Bütün ahlakçılar bu hususta mutabıktırlar.

Yalnızca mülkiyet hakkı tartışmalara meydan verir. Bu

hakkın temeli nedir? Thiers bunun emek olduğunu söyler.[3] Her mülkiyetin kökeninde emeğin bulunduğu doğrudur. İçeriğin kendi başına bir değeri yoktur, yalnızca emek onu kullanılabilir kılar. Bununla birlikte mülkiyetin yegâne kökeninin emek olmadığı da kabul edilmelidir, miras yoluyla da aktarılır ve iradeden bağımsız fakat elverişli şartların etkisiyle, bütünü şansı teşkil eden bu şartların etkisiyle büyüyebilir. O halde mülkiyetin yalnızca emekle değil ama aynı zamanda toplumun, kökeni ne olursa olsun her bir kişinin yasal olarak sahip olduğu şeyi garanti etmesindeki yararla meşrulaştığı eklenmelidir. Öyleyse mülkiyet hakkı ikili bir temel üzerinde durur: emek ve kamusal yarar.

Katı adalet ödevleri denen ödevler Antikçağ düşünürlerinin ikili kaidesine indirgenebilir: *neminem laedere* et *suum cuique reddere* [kimseye zarar verme, herkese hakkını ver]. Başka bir ifadeyle söylersek, başkasının hakkını ihlal etmekten sakınmalı ve her bir kişi haklarından yararlanacak şekilde yapmalı. Yardımseverlik ödevlerinin sıralanması adalet ödevlerinin sıralanmasını paralel olarak takip edebilir. Eğer insanlığın menfaati söz konusuysa yaşama saygı ödevine kendi yaşamını feda etme ödevi; diğer insanların bilincine saygı gösterme ödevine bilinci aydınlatma ödevi; başkasının onuruna saygı ödevine de saldırıya uğrayan bir itibarı, hayırhahlığı savunma ödevi tekabül eder.

Tüm bu ödevlerin müşterek bir özü vardır: Yardımseverlik sevgi demektir. Eğer adalet hakka saygı duymaya dayanıyorsa yardımseverlik de bir duygudan daha çok bir erdem olmayla birlikte yakınları sevmekten ilham alır her zaman.

III/ Kamusal Ödevler

İnsanlığa karşı genel ödevlerden devlet ve aile karşısındaki özel ödevlere geçiyoruz. Bu ödevler öncekiler gibi birbirine eklenir, tıpkı formun içeriğe eklenmesi gibi. Eğer genel olarak adalet icra edilmezse, eğer hak fikrine kapanıp kalınırsa, yardımseverlik icra edilmezse devletin hakları da vatan sevgisi de bilinemez.

---

[3] A. Thiers, *Mülkiyet Üzerine*, Paris, 1848, V. Bölüm, s. 38-48.

Devlet nedir? Aynı yasa altında yaşayan insanlar bütünüdür. Devlet fikri demek ki vatan fikriyle aynı değildir. Devleti devlet yapan yasalar birliğidir; vatanı vatan yapan da, belli iradeleri kendi aralarında bağlayan tarih, duygu, hatıra ve umut birliğidir.

Devlet yasal bir varlıktır; vatan ise psikolojik bir varlığa sahiptir.

Bu ahlaki bir kişiliktir ve her kişi gibi o da hem duyarlık, hem akıl, hem de iradedir. Öncelikle duygulardan oluşmuştur zira bu isme layık her millet temelde kalıcı şekilde değişken bir vasfa sahiptir. Fransız vatanının yiğitlik duyguları bunlardır. Bu aynı zamanda akıldır zira müşterek hatıraların bağladığı bu insanlar için yargı alışkanlıkları vardır, öyle ki önemli meseleler üzerinde mutabık olmasalar bile tartıştıkları bakış açısı aynıdır. Ama vatan özellikle iradedir, vatanı vatan yapan irade birliğidir.

Kişinin birliğini sağlayan ise alışkanlıkların, güdülerin, duyguların, hatıraların, psikolojik olguların sınırsız çokluğudur. Bütün bunlar aynı nesneye yönelmiş aynı hareketle can bulur ve bu birlik özgür eylemde kendini gösterir, vatanın birliği de böyledir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç, bir Devlet kurmak için elzem olan her şeyin vatanda bulunduğudur zira irade birliği müşterek yasalarla kendini gösterecektir. Bu tezahürün meydana gelmesini sadece kaba kuvvet engelleyebilir.

Eğer maddi kuvvet hakkı asla baskılamasaydı bu iki terim, yani devlet ve vatan terimleri olgusal olarak özdeş olurdu, sadece bir bakış açısı farkı ifade ederlerdi.

Vatandaşın devlet karşısındaki ödevleri nelerdir?

Bunların hepsi yasaya saygı duymaya, devletin temeline saygı duymaya indirgenir. Ayrıntıya girmek için kamusal menfaatin başat taleplerini sıralamak kâfidir.

Şimdilik sadece milli savunmaya katkıyı, kamusal harcamalara katkıyı, işlerin genel yönetimine katkıyı ve oyu sayalım.

Fakat bu söz konusu ödevlere katı ödevler denebilir, bun-

lar net biçimde ifade edilir, yerine getirilmeleri duyularca algılanabilir ve tasviri kolaydır. Yalnızca yazılı yasalara saygı göstermekle kalmamalıyız, ayrıca vatanımızı da sevmeliyiz: yardımseverlik ödevi diğerleri kadar buyurgan bir ödevdir. O halde vatanseverlik bir ödevdir. Her şeyden önce vatanı geliştirme ve muhafaza etmek için sabit bir gayretle zuhur eder, kendi kişisel menfaatlerini kendi ülkesininkilere tâbi kılmak için, yalnızca sahip olunan şeyi değil aynı zamanda duygularını, fikirlerini, yaşamını ülkeye feda etmek için.

Bu kamusal ödevler sıralamasını yöneticilerin yönetilenlere karşı olan ödevlerinin sıralamasıyla tamamlamak elzemdir. Bu mesele de bizi devletin rolünü, bilhassa onun özelliklerini ele almaya sevk eder.

Mevcut iki aşırı teze işaret etmekle yetinelim: 1/ Bireyci tez, devletin ödevlerini vatandaşın haklarının korunumuyla ve kamusal ve özel güvenliğin garanti altına alınmasıyla sınırlandırır, ayrıca bu işlevin dışında devletin vatandaşların faaliyetini serbest bırakmasını talep eder. 2/ Sosyalist teze göre ise devletin rolü vatandaşlar arasındaki uzlaşmalarda müdahil olmak, refah ve emek arasındaki orantıyı garanti etmek, her birimizin kavradığı adalet idealini toplumda gerçekleştirmektir.

Birinci tez devletin özelliklerini sıkı sıkıya sınırlar, ikincisi ise kendi sonuçları içinde her bireysel öncülüğü aksatmakla neticelenir.

Hakikat odur ki devlet, vatandaşların refahından ilişiğini tamamen koparamaz, vatandaşlara onları korumaktan daha fazlasını borçludur fakat beri yandan da özgür gayretin özgür alanı anlamında idrak edilen özgürlük de vatandaşın hakkıdır.

♣

Henri Bergson

╬

Etik ve Politika Dersleri

Henri BERGSON (1859-1941): Fransız filozof. 1927 yılında Nobel Edebiyat Ödülünü kazandı. Süre, sezgi ve bellek gibi sorunlar hakkında sunduğu yeni fikirlerle XX. yüzyıl düşüncesi üzerinde son derece etkili oldu. Bergson'un felsefesi, aynı zamanda sinema, edebiyat ve psikoloji alanlarında da ilgi gördü. En önemli eserlerinden bazıları; *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*, *Madde ve Bellek*, *Gülme*, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, *Yaratıcı Evrim*.

Burag Garen BEŞİKTAŞLIYAN: 1990 yılında İstanbul'da doğdu. Özel Feriköy Ermeni İlköğretim Okulu, Özel Getronagan Ermeni Lisesi ve Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunudur. Halen aynı üniversitede yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.

Henri Bergson

Etik ve Politika Dersleri

Bu kitap, Fransız filozof Henri Bergson'un 1891-1893 yılları arasında Paris'in ünlü Henri-IV Lisesinde etik ve politika üzerine verdiği dersleri kapsar. Bergson bu derslerle öğrencilerini École Normale Supérieure sınavlarına yani Jean-Paul Sartre, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi dünya çapında birçok filozof yetiştiren yüksekokulun sınavlarına hazırlıyordu. Tarihsel bir perspektif sunmanın yanında onları güncel felsefi tartışmalardan da haberdar kılıyordu. Tabii bunun yanında ilerdeki eserlerinin de yapıtaşlarını sunuyordu.



ISBN : 978-605-5302-74-0



20 ₺

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap