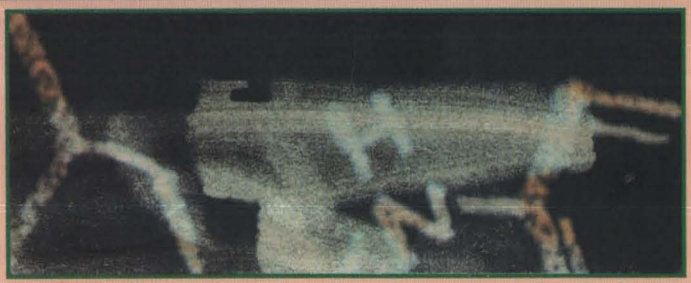
ETİĞE GİRİŞ • Annemarie Pieper

Etiğe giriş

Annemarie Pieper



Almancadan çevirenler: Veysel Atayman-Gönül Sezer

AYRINTI

ANNEMARIE PIEPER

1941'de Düsseldorf'ta doğdu ve liseyi burada bitirdi. 1960-1967 yılları arasında Saarland Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi görerek doktorasını verdi. 1971-1981 yılları arasında ise Münih Ludwig Maximillians Üniversitesi'nde doçentlik tezini teslim ederek profesör olarak görev aldı. Bavyera Bilim Akademisi'nde Schelling Komisyonu'nda editörlük de yapmış olan Pieper, 1981'den beri Basel Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. "Felsefe tarihi ve sistematik açıdan genel ve özel etiğin sorunları", "Klasik varoluş felsefesi ve Fransız varoluşçuluğu (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Camus, postmodernizm)", "Transsendental felsefelerin temel ilkeleri (Kant, Fichte, Schelling)", "Ütopyalar" gibi konularda dersler vermektedir.

YAYIMLANMIŞ BAŞLICA KİTAPLARI: *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard*, Meisenheim am Glan 1968; *Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenchaft*, Stuttgart 1973; *Pragmatische und ethische Normenbegründung*, Freiburg/Münih 1979; *Albert Camus*, Münih 1984; *Ethik und Moral*, Münih 1985; *"Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch" Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem "Zarathustra"*, Stuttgart 1990; (Yayıma haz.) *Die Macht der Freiheit. Jeanne Hersch zum 80. Geburtstag*, Zürih 1990; *Einführung in die Ethik*, Tübingen 1991; 3. Auflage 1994; (Yayıma haz.) *Geschichte der neueren Ethik*, 2 Cilt, Tübingen 1992; *Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Enifühmng in die feministicshe Ethik*, Freiburg/Basel/Wien 1993; (Yayıma haz.) *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*, Tübingen 1994; (Urs Thurnherr ile birlikte): *Was sollen Philosophen lesen?*, Berlin 1994; *Aristoteles, vorgestellt von A.P.*, Münin 1995; (Otfried Höffe ile birlikte yayıma haz.): *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995; *Selber denken. Anstiftung zum Philosophieren*, Leipzig 1997; *Gut und Böse*, Münih 1997.

Ayrıntı: 265
İnceleme dizisi: 145

Etiğe Giriş
Annemarie Pieper

Almancadan çevirenler
Veysel Atayman-Gönül Sezer

Yayına hazırlayan
Can Kurultay

Kitabın özgün adı
Einführung in die Ethik

Francke Verlag'ın 1994 yılında
yapılan 3. basımından çevrilmiştir.

© Francke Verlag

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak dizgeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-194-0

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Annemarie Pieper

Etiğe Giriş



İçindekiler

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ 9
— ÖNSÖZ 13
— GİRİŞ 16

I. ETİĞİN GÖREVİ 22
A. "Etik" sözcüğünün kökeni ve anlamı 29
B. Gündelik hayatın deneyimlerinde ahlâkın rolü 34
C. Etik soru sormaya doğru 45
D. Rölativizmin itirazı 51

II. PRATİĞİN BİLİMİ OLARAK ETİK 60
A. Pratik felsefenin alanları 61
1. Siyaset 62
2. Hukuk felsefesi 64
B. Kuramsal felsefenin disiplinleri 66
1. Antropoloji 67
2. Metafizik 71
3. Mantık 75
C. Etiğin alt disiplinleri 78
1. Pragmatik 79
2. Meta-etik 80
D. Etiğin özerkliği 85
E. Uygulamalı etik 86
1. Tıbbi etik 86
2. Biyoetik 88
3. Sosyal etik 90
4. İktisat etiği 90
5. Bilim etiği 92
6. Ekoloji etiği 92
7. Barış etiği 95
F. İnsan pratiğinde etiğin önemi 98

III. PRATİKLE İLİNTİLİ ÖTEKİ BİLİMLER ARASINDA PRATİK BİR BİLİM OLARAK ETİK 102
A. Etiğin tek tek ampirik bilimlerle ilişkisi 103
1. Psikoloji 103
2. Sosyoloji 107
B. Etiğin normatif bilimlerle ilişkisi 111
1. Teoloji 111
2. Hukuk bilimi 114
C. Etik ve pedagoji 116
1. Pedagojinin etik boyutu 118
2. Pedagojiyle öğretilen etik 127

IV. ETİĞİN TEMEL SORUNLARI 133
A. Mutluluk 134
B. Özgürlük ve determinasyon 137

C. İyi ve kötü 144

V. ETİĞİN HEDEFLERİ VE SINIRLARI 150
A. Hedef ve amaçlar 151
B. Sınırlar 153

VI. AHLÂKİ VE ETİK ARGÜMANTASYONUN BAŞLICA BİÇİMLERİ 157
A. Ahlâki temellendirmeler 157
1. Somut bir gerçek ve somut bir olguyla ilişkilendirme 158
2. Duygularla ilişkilendirme 161
3. Olası sonuçlarla ilişkilendirme 163
4. Ahlâk yasalarıyla ilişkilendirme 167
5. Ahlâki yetkinlikle ilişkilendirme 168
6. Vicdanla ilişkilendirme 169
B. Etik gerekçelendirme ve temellendirmeler 171
1. Mantıksal yöntem 171
2. Diskürsif (söylemsel) yöntem 176
3. Diyalektik yöntem 183
4. Analojik yöntem 190
5. Transsendental yöntem 192
6. Analitik yöntem 195
7. Hermeneutik yöntem (yorumsama yöntemi) 198

VII. TEMEL ETİK KURAMI TİPLERİ 204
A. Tarafsızlık mı, taraf olmak mı? Ahlâk filozoflarının tavrı üzerine 205
1. Kuramsal bilgiye duyulan ilgi 207
2. Pratik bilgiye duyulan ilgi 207
3. Etikte eleştirinin rolü 208
B. Betimleyici etik modelleri 209
1. Fenomenolojik anlayış (değerler etiği) 209
2. Dil analizi yaklaşımı (meta-etik) 214
3. Evrimci yaklaşım 220
C. Normatif etik modelleri 224
1. Transsendental felsefi anlayış (İrade etiği, konstrüktif etik, dil pragmatiği ve generatif etik) 225

2. Varoluşçu anlayış (Varlık etiği) 231
3. Eudaimonist anlayış (Hedonist ve utilitarist etik) 235
4. Toplum sözleşmesi anlayışı (Adalet etiği) 241
5. Materyalist anlayış (Fizyolojik ve Marksist etik) 243

VIII. FEMİNİST ETİK 253

— KAYNAKÇA VE EK KAYNAKÇA 263
— DİZİN 276

Türkçe basıma önsöz

Ahlâklar ve bu ahlâkların pratiği düzenleyen normları, eylemleriyle birbirlerine bağlanmış bir topluluğun kültürel düzlemde kendini kavrayışının (ve anlaşılmasının) bir parçasını oluşturur. Normlar ve ahlâklar; yani olgunlaşagelmiş, gelenekleşmiş, aynı zamanda topluluğun üyelerini bağlayıcı kuralların listesiyle donanmış eylem modellerinin bir araya gelmeleri anlamındaki ahlâklar ile bunların normları tıpkı tarihsel, iktisadi, coğrafi ve manevi-dinsel koşullar altında sosyal yaşama biçimleri olarak ortaya çıkıp olgunlaşmış kültürler gibi çeşitli ve zengindir. Kültürel zenginlik, bugün her şeyin birbirine küresel ölçekte ilintilendiği, yeryüzünün her köşesine uzanan turizmin yaygınlaştığı bir çağda, artık neredeyse sadece folklorik bir özgünlük olarak algılan-

maktadır. Ama işte bu algılamada, Nietzsche'nin değişik şekillerde altını çizdiği bir yan gözden kaçmaktadır: Ahlâki değer yargılarının (koruyucu) sınırlar çekme işlevidir bu yan:

> Her şeyden önce, değerlendirmeyi bilmeyen bir halk yaşayamaz; ama varlığını sürdürmek istiyorsa, komşusu gibi değerlendiremez o. Bir halkın iyi olarak değerlendirdiği birçok şey, bir başka halk için aşağılanma ve utançtır. Nihayet anladım olup biteni: Birçok şeye burada kötü dendiğini ve (o aynı şeylerin) orada pembe onurlandırmalarla aklanıp paklandığını gördüm. Hiçbir zaman bir komşu ötekini anlamadı: (komşunun) ruhu her zaman komşusunun çılgınlığına ve kötülüğüne şaşırıp kaldı. (Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Bölüm I; Binbir amaç hakkında)

Nietzsche'nin, ahlâkların çoğulluğunun kökeni ve akrabalıkları konusunda ileri sürdüğü bu düşünceler, toplumsal grupların ahlâkının esas olarak –başka türlü olma istemine karşı yöndeki tayin edici bir zorlama anlamına gelen– yabancı kültürlere karşı bir savunma ve onlardan korunma işlevi gördüğünü anımsatması bakımından çok önemlidir. Dolayısıyla da başlangıçta özgün kültürün yabancı kültürün etkisinden korunması için geliştirilmiş düşman imajından, kültürler arasındaki her türlü ortaklığı engellemeye ve etnik-merkezliliğe zemin hazırlamaya yönelik bir işlev umulmuş olduğunu unutmamak gerekir. Bu olgu, günümüzde insanların gittikçe daha çok birbirlerine sokulup yaklaştığı ve kaynaklar gitgide azaldığı için dürüstlük zemininde bir işbirliğine olan ihtiyacın iyice arttığı bir dünyada, sınırın öte tarafındakini anlamakta hâlâ güçlük çekmelerini de az çok açıklayabilir. Bireyin onuru ve değeri konusundaki birbirinden çok farklı anlayışların gün ışığına çıkmasına vesile olan insan hakları tartışması, kıtalar arasındaki uçurumun ne kadar derin olduğuna çarpıcı bir örnek sunmuş oldu.

Gelgelelim, insanlar arası ilişkilerin ve eylemlerin küresel ölçekte gerçekleşebilmesi için, üzerinde asgari müştereklerinde uzlaşabileceğimiz bir normatif zemin kurmak zorundayız. İşte bu görev söz konusu olduğunda, insan eylemlerinin evrensel ölçekte geçerli ilkeleri ve iyi bir hayatın var olabilme koşulları üzerinde bir uzlaşma sağlama bakımından gerekli argümanları temin etme görevi en başta etiğe düşmektedir. Etiğin bu görevi yerine ge-

tirmesinin önkoşulu ise, öteki kültürlerde benimsenmiş, saygı gören ve meşrulaştırılmış olarak kabul edilen normların ve değerlerin çok iyi bilinmesi, giderek bunların o kültürlerde gerek pratiği gerekse genelde eylemleri yönlendirici ve düzenleyici işlevlerini eleştirel bir gözle sorunlaştırıp, bunların nereye kadar evrensel ölçekte geçerlilik talebi taşıyabileceğini yoklamaktır.

Etiğe Giriş kitabımın, Türk okurlarına kökeni Avrupa-Batı kültürü içinde yatan etik düşünceleri tanımaları ve kendi ahlâki inanç ve kanaatleri zemininde, (bu metindeki sunuluş şekliyle) ahlâkların gerekçelendirilip temellendirilmeleri ve meşrulaştırılmaları konusunda yöntemsel-eleştirel bir yaklaşım geliştirip bunlarla hesaplaşma fırsatını vermesi benim için büyük onur ve sevinç vesilesi olmaktadır. Belki bu (Türk okurundan bekleyeceğimiz eleştirel değerlendirme), kültürlerin ve dinlerin ayırıcı, kopartıcı engellerini aşarak dünya ölçeğindeki bir eylem-topluluğunun; –ortak amaç ve hedefi, insanlığın dayanışması ve birbirlerini severek, anlayarak duygu ortaklığı kurması olan– dünya etiğinin geliştirilmesi yönünde bir adımdır da. Özellikle de iktisadın ve teknolojinin dünyada olup biten her şeyi belirlediği bir çağda, etik, yaşama dünyasının tek yönlü kaygılarla rasyonalize edilmesine yönelmiş bir yarar hesapçılığının yıkıcı etki ve sonuçlarını eleştirel bir aynadan yansıtan önemli bir uyarıcı görevi yüklenmiştir. Doğa dengesini kaybetmiş durumdadır, üstelik, her şeyin hesaplanabilir bir (matematiksel) büyüklüğe indirgendiği bir aşamada insanlar arası alanda dayanışmaya açık ve hazır olma isteği gittikçe azalmaktadır. Etik bize, salt kazancı en üst düzeye çıkarma endişelerine endekslenmiş *niceliksel*leştirici düşünce karşısında, nitelikleri pratik aklın ahlâksal yetkinliğiyle doğrulanmış olan amaç ve hedefler sunan bir kaynağın; niceliksel değerlendirmelere sığmayan *niteliksel değerlerin* de olduğunu anımsatmaktadır. Batı geleneğinde özgürlük, eşitlik, adalet, hoşgörü gibi niteliksel değerlerdir bunlar. Bu değerler, kolektif sorumluluklarının bilincinde, ahlâksal talepleri genel bağlayıcı talepler olarak benimseyip pratiklerinde onları kendilerine mal etmiş olan bireylerin kendi kaderlerini tayin etme hakkını bütün hakların en üstüne koyan bir yaşama biçiminin ahlâkını kurar. Etik bana, bölgelerüstü geçerlilik gücü taşıyabilecek uluslarüstü kural ve normların anlaşılması, an-

layışla karşılanması ve kavranması bakımından en iyi platformmuş gibi geliyor. Kitabımın, bir dünya etiği anlamında, insanlık için dilenebilecek ve umulabilecek olanın en iyisini tartışmaya, bu konudaki diyaloğu geliştirmeye ve başka yerlerde geliştirilmiş etik düşüncelerle tanışmaya katkılar yapacağını umut ediyorum.

Basel, Ağustos 1997
Annemarie Pieper

Önsöz

Bu kitap, Hagen Açık Öğretim Üniversitesi'nde Eğitim Bilimleri öğrencilerine 1979/80 ders yılında üç bölüm halinde verdiğim "Felsefi Etiğe Giriş" adlı (1. Etiğin konusu ve amacı, 2. Özerk bir bilim olarak etik, 3. Etiğin yöntem ve kuramları) derslerin gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve içerik açısından güncelleştirilmiş seminer notlarından oluşmaktadır. Kitabın amacı okurunu, genelde pratik felsefenin, özelde etiğin temel sorunlarıyla tanıştırmaktır. Öncelikli olarak da etik-pratik hakkında temel bilgi vermek üzere pratik felsefede ele alınan konulara bakılacak; ahlâk filozofları arasında tartışılan özel sorunlar araştırılmayacaktır.

Etiği bir pratik felsefe alanı olarak ele almanın çeşitli yolları vardır. Bunlardan biri, etiğin Sokrates'ten de önceye uzanan ve bu-

güne kadar süregelen tarihine bakmaktır. Ya da sistematik "bakış" tercih edilebilir ve ilkeler temelinde bütünsel bir etik sistemi geliştirilebilir. Etik-pratiğe giriş için her iki yöntem de bence uygun görünmüyor. Tarihsel bakış kuşkusuz öğretici olacaktır, ama filozofların çeşitli dönemlerde etik düşünceler üzerinde ne derece yoğunlaştıklarını göstermekle sınırlı kalacaktır. Şöyle bir anımsayalım:

—Platon'un ilk diyaloglarında, ahlâki bir argümantasyon modeli olarak sunulan Sokrates figürü,

—Fizik ve metafizik dışında bağımsız bir disiplin olarak etiği kuran Aristoteles,

—Ortaçağın kapsamlı metafiziksel tasarımları (Etik bu tasarımları birbirleriyle bütünleştiren bir uğrağı temsil eder),

—Kant'ın kuramsal akıl karşısında pratik akla tanıdığı öncelik

—19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçiş ve kuramsal sorunların giderek önem kazanması,

—70'li yıllarda başlayan "pratik felsefenin rehabilitasyonu"....

Dolayısıyla etiğin tarihine bakmak önemli ve ilginç olacaktır olmasına; ama bu tarih, sistematik bir düzene oturtulmadığında sadece bir yığın tez, model ve kuram sunar; bunların birbiriyle ilişkisi de konu açısından değil, yalnızca kronolojik sırayla kurulmuş olur.

Etiğe sistematik olarak yaklaşmak istediğimizde de, aslında yine temel tarihsel bilgilere ve kavramlara yönelmek durumundayız. Ağırlık noktasını etiğin oluşturduğu pratik felsefeye giriş yapabilmek için hem tarihsel hem de sistematik düşüncelerin göz önünde tutulması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Anglosakson gelenek doğrultusunda, mümkün olabildiğince günlük hayatın pratiği ve dilindeki mevcut kavramadan yola çıkıp, burada tartışılan sorunları önemli etik-pratik argümaları da dikkate alarak sistemleştirmeye çalışacağız. Kimsenin yabancısı olmadığı konuları sorunlaştırarak tarihsel ve sistematik unsurları bu şekilde sınırlandırmak, bence, etik üzerine düşünmenin önemini göstermek için daha uygun olacaktır.

Bu kitap ilk kez 1985 yılında *Etik ve Ahlâk. Pratik Felsefeye Giriş* adıyla Beck Verlag (Münih) tarafından yayımlandı. Geçen 6 yıl içinde etik üzerine sayısız yayının çıktığını, uygulamalı etiğin

de giderek önem kazandığını öncelikle belirtmek gerekir. Gene de Almanca konuşulan ülkelerde felsefe alanında uzmanlaşmış okurların dışında kalan büyük bir kesime, etiğin geniş yelpazesine genel bir bakış sunan yayınlar eksik. Bundan dolayı bu kitap, 1985'ten bu yana etikteki gelişmelerin ışığında ikinci kez gözden geçirilip içeriği de geliştirilerek yayımlanmıştır.

Basel, Temmuz 1991
Annemarie Pieper

Üçüncü baskı için kaynakça yenilenmiştir.

Basel, Ocak 1994
Annemarie Pieper

Giriş

Bu çalışma aşağıdaki üç soruyla ilgili alanlarda ilerleyecektir.

1. Felsefi bir disiplin olan etik neyi araştırır? Konusu nedir?

2. Etik, konusuna nasıl yaklaşır? Etikten bir bilim dalı olarak söz etmemizi meşru kılacak yöntemler oluşturur mu? Yoksa etik, bağlayıcı olamayan dünya görüşleri ve ideolojilerle aynı düzeyde bir yerde midir?

3. Etiğin nihai amacı nedir? Neyi hedefler?

Bu sorular, ayrıntılarına girmeden önce kısaca şöyle yanıtlanabilir:

1. Etik, insanın eylemlerini* konu alır. Buna rağmen ka-

* Özer Ozankaya, Max Weber'in "*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*" adlı kitabının çevirisinde, Almanca *Handeln* (eylem/eylemde bulunma) kav-

rakteristik bir eylem kuramı sayılamaz, zira etiğin konusunu her türlü insan faaliyeti ve eylemi değil de öncelikle ahlâkiliği vurgulayan, yani ahlâki eylemler oluşturur. Etik, bir eylemi ahlâki açıdan iyi bir eylem yapan niteliksel durumu sormaktadır ve bu bağlamda: ahlâk, iyi, ödev, gereklilik, müsaade vb. gibi kavramları ele almaktadır.

2. Etik, temellendirilmiş sonuçlara varmayı amaçlar; dolayısıyla ne ahlâkileştirme ne ideolojiye dönüştürme ne de dünya görüşü ortaya koyma gibi bir amaca sahiptir. Konusuna, yani ahlâki eylemlere belirli bir yöntem kullanarak yaklaşmaktadır. Bu doğrultuda da salt öznel değil; nesnel geçerliliği olan, bir başka deyişle öznelerarası bir bağlayıcılığı kanıtlanabilen önermeler önem kazanmaktadır.

Etikte kabaca iki etik yöntem kategorisini birbirinden ayırt edebiliriz: Betimleyici (deskriptif) yöntem ve normatif yöntem. Betimleyici yöntem aracılığıyla belirli bir toplum ya da topluluktaki fiili eylem ve davranış biçimleri, söz konusu toplum ya da topluluk içindeki etkin değerler ve geçerlilik talepleri açısından araştırılır. Bunlar, araştırılan toplum ya da toplulukta geçerli olan, yani oradaki mevcut, olağan pratiği ve bu pratiği yönlendiren –çoğunluğun bağlayıcı olduğunu kabul ettiği ahlâk yasalarının bütününe yönelik– yargıları içerir. Normatif yöntem ise mevcudu betimlemekten çok önceden-tanımlayıcı, reçete sunan bir yöntemdir. Bu yöntem, dogmatik bir bakış açısıyla uygulandığında, neyin nasıl yapılması gerektiğini önceden tanımladığı için kolayca ideolojiye dönüşme riski taşır; bundan dolayı durumu saptamakla yetinen ve durumun nasıl olması gerektiğine ilişkin görüşler öne

---

ramının karşılık olarak *faaliyeti (etkinlik)* öneriyor ve kullanıyor. Açıklaması da şöyle: "(Handeln) anlamaya yetenekli olan insan davranışı dediğimiz somut olayı anlatır. En uygun karşılık etkinlik (faaliyet) olsa gerek." Açıklamayı anlamadım, ama belli bir anlama ve bilinç düzeyini temsil edebilen insanın yapıp ettikleri demek istiyor herhalde. *Handeln,* iletişim teorisinde de temel bir terim. *Faaliyet/etkinlik* bir dış irade ve bilinç kolektifinin ya da tek bir dış irade ya da bilincin tayinleri doğrultusunda yapılıp edilenleri (de) içerir. Yavaş yavaş iletişim kuramına ve etik kavrayışımıza yerleşen 'eylem' sözcüğü, en azından ilkece kişiyi yapıp ettikleriyle baş başa bırakan bir anlam çağrışımı yapıyor. Üstelik yerleşti gibi. Biz 'eylemi' tercih ediyoruz. Bireyin ya da bir sosyal öbeğin *tercihleri, kararları, niyetleri* doğrultusundaki sosyal davranış olarak, sorumluluğu bu kişi ya da öbeklere bırakan bir kavram olarak *eylem* diyoruz. (ç.n.)

sürmeyen betimleyici yönteme göre doğal olarak daha elverişsizdir. Ancak bilindiği üzere sadece mevcut olguları bir malzeme olarak bir araya getirdikten sonra, seçip ayıklayıp yeniden düzenleyerek de kimi değer yargılarının ortaya konması mümkündür. Etikte normatif yöntemler salt eleştirel olarak kullanıldığında; yani "Z durumunda Y'yi yapmalısın!" türünden doğrudan eylem talimatları sunmayan yöntemler olarak kullanıldığında işlevseldir. Normatif yöntemi kullanan etik, bir saptamaya gitmeden önce eylemleri ahlâk çerçevesinde değerlendirme olanağı sunan ölçütleri geliştirmek durumundadır. Bu değerlendirme ölçütleri sürekli tekrar sorgulanabilir, gözden geçirilebilir olmalı, yani eleştirel karakter taşımalıdır.

3. Etiğin amacına gelince; bu, bir dizi alt amaçla birlikte ifade edilebilir:

— İnsan pratiğini ahlâki niteliği bakımından aydınlatma,
— Eleştirel, ahlâk tarafından belirlenmiş bir bilinci geliştirebilecek etik argümantasyon biçimlerine ve temellendirme süreçlerine girebilme,
— Ahlâki eylemin, insanın isterse gerçekleştirebileceği, istemezse vazgeçebileceği keyfi bir eylem olmadığını; aksine, insan olarak varlığına ilişkin vazgeçilmez bir niteliğin ifadesi olduğunu gösterebilme, yani insanı sevmeyi öğretebilme.

Bu hedefler, hem bilgi ile ilintili bilişsel (kognitif) bir uğrağı hem de artık salt öğrenme süreçleriyle aktarılamayacak olan, yani sorumluluk bilinci olarak ya da ahlâki yükümlülüğün üstlenilmesi, insanın ahlâki olanı bağlayıcı olarak tanıması biçiminde tanımlanabilecek bir durumu dile getirmektedir.

Ancak etiğin dayandığı, hatta dayanmak durumunda olduğu temel koşul, "iyi niyet"tir". İyi niyet, burada, kişinin argümanları kabullenmeye ilkesel olarak hazır olmasının ötesinde, iyi olarak kabul edileni fiilen kendi eylemlerinin ilkesi haline getirmesi anlamına gelmektedir. Bakış açısını sorgulamayı daha en baştan istemeyen kişide, farklı nedenlerden dolayı iyiyi isteme iradesi, yani iyi niyet eksik olabilir:

Örneğin;

— kendisininkinden farklı olan kanaatlere ilkesel olarak hayat hakkı tanımak istemiyordur,

— önyargılara saplanıp kalmış olabilir,
— tam bir ahlâksızlık ya da radikal bir kuşkucudur ya da
— ahlâki normların başkaları için bağlayıcı olduğunu kabul etmekte, ama kendisi için geçerli olamayacağını düşünmektedir. Her ne nedenle olursa olsun, ahlâki olana karşı açık olmayış ve hoşgörüsüzlük, etiğin üzerinde oluşabileceği her tür uzlaşma ve anlama zeminini ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda etik düşüncelerin de hiçbir anlamı olmaz; tıpkı, örneğin teolojiye ilişkin düşüncelerin, –aynı zamanda herhangi bir şekilde dinsel eylemle ilişkili değillerse– entelektüel açıdan önemli olabilseler bile, asıl amaçlarına bu bağlamda ulaşamayacakları gibi. Hiç kimse teoloji sayesinde dindar olamayacağı gibi etikle de ahlâklı olamaz. Bununla birlikte etik, eleştirel sorgulama yoluyla, ahlâka yönelik doğal bakışın aydınlatılması bakımından hayata katkıda bulunabilir. O halde etiğin konusunu ahlâki eylem ve yargılar oluşturur. Etik, mevcut iletişim ve eylem biçimlerini, sorumluluklarının bilincinde bir birey olarak ötekilerle birlikte insanca şekillendirmek ve iyileştirmek isteyen sosyal topluluk üyesi herkesi ilgilendirir. Bir topluluğun hayatı kurallarla belirlenir. Kurallara ihtiyaç duymak, baskı istemek ya da kurallarla sınırlanmak anlamına gelmez; bu olgu daha çok, özgürlükten herkesin olabildiğince çok yararlanabilmesi için pratiğin düzenlenişine ve yapılanmasına müdahalenin gerekliliğine işaret eder. Kuralsız bir hayat, insanca değildir. Vahşi bir yaratık doğanın kurallarına uyarken, Robinson bile adasında kendi oluşturduğu belirli kurallara uyar.

Modern toplumları dünya görüşlerindeki, özel kanaatlerindeki ve dinsel inançlarındaki çoğulculuk karakterize eder; buna hızla ilerleyen sosyo-kültürel bir gelişme ve bununla bağlantılı olan ekonomik, politik ve toplumsal amaç ve hedeflerdeki değişmeler eşlik eder. Kısmen kendi içinde ayrışık (heterojen) olan bu çeşitlilikte, ahlâka ilişkin sorunlar üzerinde uzlaşma artık olağan olmaktan çıkar; hatta karşıt çıkarlar ve farklı ihtiyaçlar nedeniyle çoğu zaman uzlaşma hiç yoktur. O bakımdan herkese akılcı yoldan benimsetilmiş, dolayısıyla da herkesten talep edilebilecek temel ahlâk ilkeleri üzerinde bir uzlaşmaya varılması kaçınılmaz olduğu kadar, bu ilkelerin fiili ahlâki geçerlilik taleplerinin meşrulukları a-

çısından eleştirel yaklaşarak sorgulanması da zorunludur.

Geçerlilik talepleri üzerinde bu yoldan gerçekleşecek bir uzlaşma, birbirine rakip talepler arasındaki çatışmanın, şiddetle değil akıl temelinde sonuçlandırılması gerektiği düşüncesine dayanmak zorundadır. Hiç kimse, herkesi birbiriyle savaşa sürükleyecek ve iktidar, şiddet, güç, hile ilkelerini tercih etmeye yöneltecek olan arzularını sınırsızca gerçekleştiremez. Önemli olan, benim eylemimden dolayı özgürlüğü kısıtlanan ötekinin hakkının kabul edilmesine ilişkin ahlâki ilkeyi kollamaktır.

Ahlâki olma iddiası taşıyan gereklilik taleplerinin çözümlenmesi ve eleştirisi biçimindeki çifte görev yerine getirilebilmeli; bu analiz ve eleştirileri herkes kendi hayatının pratiği içinde, kendi hayatını belirleyen ölçütleri göz önünde bulundurarak yapmalıdır; bu ikili görev kişinin kendi geçmişinin, kendi biyografisinin adeta omurgasıdır. Aydın ve ergin bir topluluğun her üyesinden belli ölçüde ahlâki yetkinlikle ve sorumluluk bilinciyle davranması beklenir; dahası böyle topluluklardan uzlaşmazlıklarda bu ahlâki yükümlülüğün eleştirme ve çözümleme biçimindeki iki yanını, iletişim yoluyla ya da argümanlarıyla başkalarına da aktarabilme, bir başka deyişle açıklama getirebilme ve eleştirel, özgürleşimci, özgürlük ve insancıllık adına ortaya çıkacak bir doğal bakışın vazgeçilmez temeli olarak *görünür hale getirme* yeteneği beklenir. Bu bağlamda, olağandışı bir durumu kastetmiyoruz; aksine bir şeyden sorumlu tutulmaktan, üzerimize sorumluluk almaktan, başkalarını davranışları yüzünden kınamak, sorumsuzlukla suçlamak gibi tamamen günlük yaşamda var olan doğal davranışları kastediyoruz. Kişiye ahlâki eylemin anlamının yöntemsel-sistematik biçimde aktarılması etik aracılığıyla olur. Ama etik, ahlâki eylemin yerini tutmaz; bu tür eylemlerin bilgiye dayalı yapısını ortaya çıkarır. Bir diğer deyişle, etik, bir yandan ahlâki davranış modellerinin ve temel tutumların betimlenmesi ve çözümlenmesi, öte yandan ahlâkiliğin gerekliliğinin yöntemsel açıdan temellendirilmesi aracılığıyla pratiğin değerlendirilmesine yönelik eleştirel ölçütleri aktararak, karmaşık ahlâki eylem alanını kavramsal olarak açar ve insanın bu alanı aklıyla kavramasını sağlayacak hale getirir.

Böylece, herhangi bir çıkarı nedeniyle eylemde bulunan, eylemini etik açıdan temellendirmek isteyen kimseye argümantasyon

stratejileri sunulmuş olur; bu stratejiler yardımıyla, insan eylemlerine ilişkin ahlâki sorunları ve çelişkileri sorun ve çelişki olarak görebilmek mümkün olacak; olası çözüm önerileri geliştirebilmek, ahlâki sonuçları üzerinde inceden inceye düşünebilmek ve düşünmenin olgunlaşmasıyla da bağımsız olarak, "haklı gerekçelerle" belirli bir çözüme karar verebilmek imkân dahiline girecektir.

Bu sonuncusu, etiğin asıl amacıdır: İnsanın iyi temellendirilmiş ahlâki kararları kendi başına vermek durumunda olduğunu ve başka hiç kimseye –ne herhangi bir otoriteye ne de sözde daha yetkin kişilere (anne-baba, öğretmen, din adamı vb.)– teslim olmaması gerektiğini gösterebilmek. Ahlâk sorunsalında hiç kimse doğuştan bir başkasından daha yetkin değildir, olsa olsa bu konuda daha bilgili, daha aydındır ve bu nedenle de kendi yerini daha kolay bulur, eleştirel yaklaşımıyla daha kolay belirler. Bu aydınlanma sürecinde etiğin çok önemli bir işlevi vardır: Bireyi vesayet altına almayacak, aksine toplum içinde diğerleriyle birlikte yaşarken bireyin kendini nasıl kendi olarak gerçekleştirebileceğine ya da neyse o olarak varolabileceğine ilişkin yolları gösterecektir.

I
Etiğin görevi

Felsefenin bir disiplini olan *etik*, kendini *ahlâki eylemin bilimi* olarak anlar. Ahlâkilik kavramını temellendirmek üzere insan pratiğini, mevcut ahlâkilik koşulları açısından araştırır. Burada ahlâkilik, bir eylemi ahlâki açıdan iyi bir eylem olarak tanımlamayı mümkün kılan niteliği ifade eder. Bu saptama, –etik, seçkinlere özgü; günlük yaşam pratiğinden uzaklaşmış bir alan olarak anlaşılabileceği için– kimsenin etikle uğraşmasına gerek olmadığı anlamına mı gelir? Kesinlikle hayır. Etik üzerinde düşünmek, salt ahlâk filozoflarının ya da etik uzmanlarının tekelinde değildir. Her insan az ya da çok etik üzerine düşünür; gelgelelim bu kişi genelde etiğe sistematik olarak yaklaşıp bir kuram oluşturmaz; çünkü bu türden etik kaygı ve düşünceler çoğu zaman belli bir durumla, belli

bir çelişkiyle bağlantılı olarak gündeme gelir; çelişkiler çözülür çözülmez de etik sorun ortadan kalkar. Oysa, ara sıra şöyle tartışmaların ortaya çıktığını görürüz: Kriz durumlarında politikacı ahlâk ve hukuku çiğneyebilir mi? Ya da, uyulmayan ahlâki normların varlığını sürdürmesinin kime ne yararı olur? Ama bu tür tartışmalarda da etik sorunlar çoğu zaman çözümsüz kalır.

İlk soruya ilişkin olarak şu kadarı söylenebilir: Ahlâki sorunlar, çelişkiler, düşünceler vb. olmadan etik de olmaz. Peki, ahlâk nasıl gündeme gelir?

Bir çocuk çevresinde olan biteni sadece algılamakla kalmayıp, dış dünyayı kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışmaya başlar başlamaz, istediği her şeye ulaşamayacağını, birtakım engellerle karşılaşacağını öğrenir. Örneğin masallarda olduğu gibi, giydiğinde dev adımlar atacağı çizmeleri olamayacağını ya da kötü sonuçlara yol açacak şeyleri yapmamayı, örneğin sıcak sobaya elini değdirmemesi gerektiğini ya da yetişkinlerin cezayla tehdit ederek yasakladığı davranışlar bulunduğunu (örneğin küçük kardeşine vurmak gibi) öğrenir. Kimi başka davranışlarınsa (örneğin annesine yardım etmesi) övgü ya da ödülle takdir edildiğini görür.

Çocuk zamanla yapılması gerekli olanı (...melisin, ...malısın), müsaade edileni (..ebilirsin ... abilirsin) ve yasaklananı (...memelisin, ...mamalısın) birbirinden ayırmayı ve bu farkı, salt bizzat doğrudan istediği şeyle ilişkili olarak değil; diğerlerinin davranışlarını yargılama sırasında da kollamayı öğrenir. Yani kurallara uymayı, kurallara göre davranmayı öğrenmekle kalmaz, (kendinin ve diğer insanların davranışlarını) kurallara göre yargılamayı da öğrenir.

Bu temelde ele alınan kural kavramını, "çocukta ahlâki yargı"yı genetik açıdan açıklamaya çalışan İsviçreli gelişim psikologlarından Jean Piaget de kullanmaktadır.

> **"Ahlâk, bir kurallar sistemidir ve ahlâkiliğin özünde, bireyin bu kurallara karşı duyduğu saygı vardır."**
>
> **"Çocuk, saygı duyulması gereken ahlâki kuralları büyük oranda yetişkinlerden, bir başka deyişle hazır olarak alır." (s.7)**

Piaget, kural *pratiği* ve kural *bilinci* arasında önemli bir fark olduğunu belirtir. Çocuk kendisine yöneltilen buyruklara ve kurallara itaat ederek önce kuralların pratiğini öğrenir; oyun sırasında oyunun kurallarına sorgulamadan uyması gibi. Piaget'ye göre ödev bilincinin ilk şekillenmeleri, esas olarak başkaları tarafından konulmuş yasalara tabidir; çünkü çocuk kuralları dışarıdan gelen, kendi tercihleri dışındaki buyruklar olarak içselleştirir.

> "Çocuğun, ödevleri ve bunlara ilişkin değerleri, bilinçten bağımsız olarak var oldukları ve adeta zorlayıcı oldukları şeklinde yorumlamaya olan eğilimini ahlâki gerçekçilik diye tanımlıyoruz."
>
> "Ödev ahlâkı, esasen çocuğun kendi iradesi ve istekleri dışında belirlenmiştir. İyi olmak demek, yetişkinlerin isteklerine itaat etmek demektir; kötü olmak ise kendi kafasına göre hareket etmek." (s.121, 221)

Çocukluğun ilk yıllarındaki bu heteronom ahlâk evresini, Piaget'ye göre çocuğun kendi kendini belirlemeye başladığı özerk (otonom) evreye geçiş ya da ara dönem izler. Bu geçiş döneminde çocuk bir kurala ailesi ya da diğer otorite temsilcileri buyurduğu için değil; o kurala kendisi itaat ettiği için uyar. Kural belirli bir dereceye kadar genelleştirilir ve yetişkinlerin uyarısına gerek kalmadan uygulanır. Yani çocuk, kuralın yalnızca yetişkinlerin iktidar alanına ait olmadığını, ortak bir pratiğin ürünü olduğunu öğrendiği için ona uyar. "İyi, ortak çabanın bir sonucudur" (a.g.y.). Demek ki çocuk, kuralları, esasen kendisiyle hiç ilgisi olmayan, kendisine dışarıdan verilmiş bir şey olarak görmez, onları kendi davranışları için esas olarak kabul eder.

Bu geçiş evresini, kuralların bilinçli olarak benimsenmesine dayalı asıl ahlâk izler. Bu, çocuğun kurallara eleştirel yaklaşarak ahlâkilikleri açısından kontrol edebileceği (kanaaatlerini bağımsız biçimde oluşturduğu) özerk ahlâk düzeyidir.

> "Bir davranışı ahlâki olarak nitelendirmek için, içeriğinin dışarıdan bakıldığında genel kabul gören kurallara uygun düşmesi yetmez; ayrıca kişinin bilincinin ahlâkiliğe, özerk bir iyiye ulaşmaya çalışması ve bizzat önerilen kuralların değerini yargılayabilme konumunda olması gerekir."

"Böylelikle başlangıçtaki tartışmasız yerine getirme davranışını yeni bir ahlâk izler. Normların karşılıklı olarak oluşturulduğunun kabul edilmesine dayanan özerkliğin (otonominin) kavranmasıyla; yani 'iyi'nin bilinçli olarak kavranmasıyla, heterenom aşama (dıştan kural dayatma aşaması) da son bulur." (s.458, 460)

Piaget çocuktaki adalet anlayışına gönderme yaparak doyurucu, bilgilendirici bir tez oluşturur. Piaget'ye göre, çocuk gerçekten uğradığı ya da uğradığına inandığı haksızlık karşısında adalet ister; bu talep aslında, kısasa kısas isteminden başka bir şey değildir, yani öç alma ya da ceza verme talebinin dışavurumudur. Geçiş döneminde bu adalet anlayışı geçerliliğini korur, ama öç ve cezalandırma arzusu yoktur. Bu evrede haksızlık basit bir şekilde ortadan kaldırılır. Çocuk bu andan itibaren, hoşgörü ve insanı sevme duygularıyla birlikte ortaya çıkan bağışlayıcı adalet anlayışına pek uzak değildir artık.

Piaget'nin bir psikolog olarak farklı yaşlardaki çocukları gözlemleyerek ve onlara sorular yönelterek geliştirdiği tezler, ahlâk kavramını gereğince yansıtabilmek, öncelikle de ahlâkın anlamını belirleyebilmek amacıyla, ahlâkın kaynağı hakkında bir şeyler söylemesi gereken felsefi etiğe zengin malzeme sunmaktadır. Piaget'ye göre insan, bir toplulukta kuralsız olunamayacağını; buyruklar, yasaklar, normlar vb. kuralların bulunduğunu erken yaşlarda öğrenir. Ama asıl ahlâki kavrayış, böylesi kuralların dışarıdan dayatılmış kurallar olarak yorumlanmaması gerektiğinin görülmesi, bu kuralların sosyal topluluğun tüm üyelerinin gerçekleşebilecek en fazla özgürlükten yararlanabilmesini garanti eden unsurlar olduğunun anlaşılmasıyla ortaya çıkar. Bunu sağlayacak tek bir kural vardır, o da ahlâki kuraldır.

İnsanın çevresini olduğu gibi kabullenmemesi gerektiğini, kendi iradesiyle çevresine müdahale edebileceğini, eylemleriyle onu değiştirebileceğini deneyimleriyle öğrenmesi süreci, istek ve eylemlerinin, dolayısıyla özgürlüğünün de sınırları olduğunu görmesi süreciyle birlikte yol alır. İstediği gibi, yani tamamen keyfi bir biçimde hoşuna gideni yapma ve yaptırma anlamında özgür değildir hiç kimse. İsteklerini ve eylemlerini belirli bir dereceye kadar,

öncelikle de gerçekleşmesi mümkün olmayan amaçlar açısından sınırlamak zorundadır (Örneğin tekerlekli sandalyeye bağımlı birinin yürümeyi istemesi anlaşılır bir çaba olmakla birlikte, hedefine varması olanaksız, beyhude bir çabadır). Bu konuyla ilgili olarak Epiktetos, *Handbüchleins der Ethik*'in (İ.S.100) birinci bölümünün başında şöyle demektedir:

> "Mevcut olan şeylerden bazılarına hükmedebiliriz, bazılarına edemeyiz. Düşünce, dürtü, arzu ve nefret, kısaca kendi eserimiz olan her şey bizim elimizde olan şeylerdir. Bedenimiz, sahip olduğumuz mal mülk, itibarımız ve mevkimiz, kısaca bizim kendi eserimiz olmayan her şey gücümüzün denetimi dışındadır. Hükmedebileceğimiz şeyler, doğaları gereği serbest, özgürdür; dolayısıyla engellenemez ve men edilemezler; gelgelelim gücümüzün alanına girmeyen şeyler zaten zayıf, bağımlı, engellenmiş ve bize yabancı olan şeylerdir."

İlkesel olarak insanın kullanamayacağı ve denetimi altına alamayacağı şeyler, mantıken istem ve eylemlerinin nesnesi de olamazlar; çünkü bu durumda özgür davranarak bile hiçbir şey değiştirilemez; diğer bir deyişle, özgürlük, bizzat kendisi aracılığıyla oluşmamış bir olgusallığı değiştirme bakımından etkisiz kaldığı bir sınırla karşılaşır. Öte yandan, diğer insanların istek ve eylemlerini zedeleyen hedefler açısından da özgürlük normatif bir sınırla karşılaşır (örneğin koyu bencillikle kendinden zayıf olanları baskı altına almaktan tutun özgürlüklerin ve hayatın gasp edilmesine kadar). Burada, bir insanın kendi doğal güçlerinden yararlanarak *izleyebileceği*, ama *izlememesi gereken* hedef ve amaçları söz konusudur. Özgürlük burada olgusallıktan (hayatın gerçekliğinden) değil, başkalarının özgürlüğünden kaynaklanan sınırlarla karşılaşır.

Ahlâki davranışın üzerinde kurulduğu temel, insana özgü istek ve eylemlerin sınırsızca özgür olmadığı, insanın birlikte yaşadığı insanların haklı talepleri nedeniyle özgürlüğün de belli ölçüler içinde tutulduğuna ilişkin bu deneyimdir. Kişi, doğal istek ve taleplerini yalnızca kendisine öyle emredildiği için ya da kendisine sorun çıkarmayacağını düşündüğü şekilde gerçekleştirdiğinde veya öylesi daha kolayına geldiği ya da ödüllendirileceğini bildiği için şöyle veya böyle davrandığı sürece, esasen ahlâki davranmış sa-

yılmaz. Gerçi böyle davranan biri yapması gerekeni yapar ama bunu inandığı için, böyle davranmanın akılcı ve iyi olduğunu kavradığı için değil; diğerlerinin iyi ve akılcı bulduğu şeyleri eleştirmeden benimsemesi gerektiğini "terbiye" yoluyla öğrenmiş olduğu için yapar. Bu kişi, özgür hükümler veremez; diğerlerinin yargıları onda önyargı olarak pekişir. Immanuel Kant bu tavrı "insanın kendi kabahati olan ergin olamayış" olarak isimlendirir:

> *"Aydınlanma, insanın kendi kabahati olan ergin olamayış durumundan kurtulmasıdır. Ergin olamayış,* başkası tarafından yönlendirilmeden kendi aklını kullanamamak durumudur. Ergin olamayışın nedeni anlak yetersizliğinden değil de bir başkası tarafından yönlendirilmeye gerek duymadan karar verememekten ve cesur olamamaktan ileri geliyorsa, bu anlamda kabahat (*insanın*-ç.n.) *kendindedir*....Aklını kullanma cesaretini göster! Bu, aydınlanmanın sloganıdır! İnsanların çoğu kendini çoktan yabancı ellerden kurtarmış olsa da... tembellik ve korkaklık bazılarının gene de ömür boyu ergin olamamasına yol açan ve başkalarının onları vesayet altına almasını kolaylaştıran nedendir. Öylesine rahattır ki ergin olmamak. Benim adıma aklı olan bir kitabım, benim yerime vicdanını kullanan kilisedeki papaz, reçete yazacak bir doktorum varsa, o halde yorulmaya gerek yok. Eğer bedelini ödeyeceksem düşünmeye ihtiyacım kalmaz; nasılsa diğerleri can sıkıcı şeyleri benim adıma üstlenecektir." (Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke*, cilt 9, 53)

İlk bakışta bu alıntıyı, Piaget'nin heteronom yasalara bağlı olma dediği çocukluk evresinin yetişkinlerin dünyasına kadar uzandığı şeklinde anlamak mümkün. Ancak aradaki temel fark, çocuğun ergin olamayışının doğal oluşu ve onun kabahatinden kaynaklanmamasıdır. Oysa, tembelliği, yüreksizliği ya da kolaycılığı, rahatı seçerek özgürlüğünü kullanamadığından dolayı ergin olamayan yetişkin insanın kendisi kabahatlidir, kendisi suçludur. Eyleme geçmeyi zahmetli bulduğu için kendisi yerine başkaları eyleme geçer. Kendini özgürlükten bu şekilde yoksun kılmak ahlâki değildir. Ergin olamamış insan; özgürlüğünü elde etmesi gerektiği, ne kadar özgür olacağının kendisine bağlı olduğu ve özgürleşmek için cesur olması, riske girmesi ve karar verebilmesi gerektiği konusunda tam da bu açıdan aydınlatılmalıdır.

Bir insan ancak iyi olanın kendisine artık dogmatik biçimde emredilmesini istemediği zaman, yani düşünce açısından olgunlaştığında; hem kendi çıkarlarıyla kendisinin hem de başkalarının yargılarıyla kendi arasına eleştirel bir mesafe koyarak bir insan topluluğu ya da tüm insanlar için hangi amaçların iyi, bir diğer deyişle elde etmeye değer amaçlar olduğuna kendi karar verdiğinde ahlâkilik boyutlarına ulaşmış demektir.

Böylece etiğin konusu olan ahlâki eyleme bir giriş yapmış olduk.

Günlük yaşamımızda sayısız ahlâki yargıda bulunuyoruz ve bunlar öylesine doğal ki örneğin,

— özensiz çalıştığımız için kendimize kızdığımızda,
— alışveriş sırasında kasada öne geçmeye çalışan birini saygısızlıkla suçladığımızda,
— televizyondaki reklamlara öfkelendiğimizde ve aptallaştırıcı etkilerinden söz ettiğimizde,
— siyasal gelişmeler karşısında sinirlendiğimizde,
— ya da komşumuza yardımlarından dolayı teşekkür ettiğimizde,
— başarıyla sonuçlandırdığımız bir işe sevindiğimizde,
— günlük gazetedeki eleştirel yorum bize doyurucu geldiğinde; hemen hiç farkına varmamakla birlikte tüm bu reddeden ya da onaylayan ifadelerde, iyi olarak tanımladığımız bir değer yargısı söz konusudur.

Her şeyi hemen ahlâki açıdan yargılamayıp, ahlâki olanın esasen ne olduğunu, ahlâki eylemin bir anlamı olup olmadığını, böylesi bir eylemi nasıl temellendirebileceğini ve açıklayabileceğini soran kişi etik yapmaya başlar.

Etik, –içeriği ne olursa olsun, bir eylemin haklı olarak *ahlâki* diye tanımlanabilmesi için yerine getirilmesi gereken koşulları tamamen *biçimsel* yoldan yeniden kurarak– ahlâksal olanla ilintili bütün sorunları çok genel, ilkesel, dolayısıyla da soyut düzlemde tartışır. Bundan dolayı etik, hangi somut amaçların tek tek iyi, herkes için ulaşılmaya değer amaçlar olduğunu belirlemez; daha çok ölçütleri belirler ve bu ölçütlere göre öncelikle hangi amacın iyi amaç olarak kabul edilmesinin bağlayıcı olabileceğini gösterir. Etik, iyi olana değil, bir şeyin iyi olduğu hükmüne nasıl varıldığını söyler. Etiğin görevine ilişkin bu tezin ayrıntılarına daha sonra gi-

receğiz. Ancak şu kadarını şimdiden söylemek mümkün: Etik ahlâk üretmez, *ahlâk üzerine* konuşur. Ahlâki yargılar ve ahlâki yargılara ilişkin önermeler, farklı dil ve nesne düzeylerinde ikili bir durumu yansıtır: Bir şeyi kavrayıp, bunu bilgi olarak dile mi getiriyorum yoksa sadece bu bilgi üzerine mi konuşuyorum. Birinde soru, bilgimin nesnesine ilişkindir, diğer durumda ise bir şeyi nasıl bildiğime; diğer deyişle söz konusu olan artık teke ilişkin bilgi değil, "nasıl"dır. Dolayısıyla etik, tek tek eylemlere ilişkin ahlâki yargılarda bulunmaz, eylemlere ilişkin ahlâki yargıların nasıl oluştuklarını üst bakış düzeyinde çözümler.

A. "ETİK" SÖZCÜĞÜNÜN KÖKENİ VE ANLAMI

Aristoteles, etiği kuramsal felsefeden (mantık, fizik, matematik, metafizik) ayırarak kendi başına bir felsefe alanı olarak ele alan ilk filozoftu. Pratik felsefeyi etik, ekonomi ve politika olmak üzere üç alana ayırıyordu. Kuramsal felsefenin konusu değişen ve değişmez varolanla sınırlı kalırken, pratik felsefede insan eylemleri ve onların ürünleri söz konusuydu.

Platon'un diyaloglarının tamamına yakını da etik düşünceler içermektedir; özellikle de Sokrates ve sofistler arasında geçen eğitimin amacına yönelik tartışma buna iyi bir örnek oluşturmaktadır:

> *Eğitim, sofistler (öncelikle de Protagoras ve Gorgias) tarafından sorgulamaksızın ve tartışmaksızın geçerlilikleri kabul edilen ve atalardan aktarılmış töre ve ilkelerin uygulanmasına alışkanlık kazandırmak olarak anlaşılmıştır. Sokrates ise eğitimi, eleştirel karar verebilme yeteneği anlamında, insanı ergin olma durumuna getirmeyi hedefleyen iyi idesine (iyi ideası) yönelmiş bir öğrenim süreci olarak görmüştür.*

Sokrates'e göre eğitim, etik üzerine kurulu bir öğrenme süreci iken, sofistler, siyasal iktidarı ele geçirip egemenlik kurmanın aracı olarak retoriğin önemini vurgulamış, dolayısıyla da eğitimi öncelikli olarak retorik alıştırması şeklinde görmüşlerdir.

Kuşkusuz, Platon'un da etik üzerine araştırmalarının varlığından söz edilebilir; ama o, bu konuyu sistematik olarak ele alıp incelememiştir. Etik üzerine düşünceleri, diyaloglarında farklı yo-

ğunlukta yer almaktadır ve bunların Platon'un evrensel metafizik felsefesinden ayrı görülmeleri mümkün değildir. Platon insan pratiğini, her zaman ideler (idealar) öğretisiyle aynı bağlamda ve bununla ilişkili olan değişmez, ebedi varlık sorununa bağlı olarak açıklamaktadır.

Aristoteles, insan pratiğiyle sofistlerin ve Platon'un iyi üzerine tezlerinden yola çıkarak pratik felsefeyi kuramsal felsefeden ayırmış ve etiği bağımsız bir alan olarak kurmuştur. Aristoteles'in öncelikle etik üzerine dersler verdiğini belirtmek gerekir; çeşitli yapıtları arasında *Eudemos Ahlâkı* ve *Büyük Ahlâk* anılabilir. Ama en bilineni babasına ithaf ettiği sanılan *Nikomakhos Ahlâkı* adlı yapıtıdır. Bu yapıt, hem bir mutluluk hem de bir erdem öğretisi olan geniş kapsamlı bir eylem kuramını içerir ve etik öğrencisini iyiyi, giderek daha iyiyi yapmayı ve böylelikle daha iyi bir insan olmayı öğreneceği şekilde yapıp ettikleri hakkında aydınlatmayı öngörür.

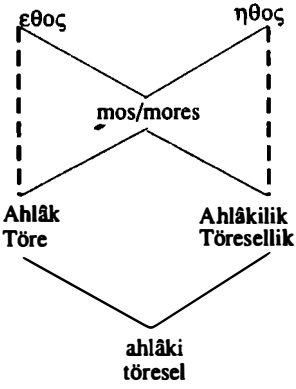
Aristoteles'ten bu yana bir felsefi disiplinin adı olan *etik*, köken olarak Yunanca'daki ethos sözcüğünden gelmektedir ve iki farklı kullanımı söz konusudur: εθος olarak yazılan ilk kullanımı alışkanlık, töre, görenek anlamlarını taşır; ve eylemlerini antik kentte (sitede) geçerli olan töreye uygun olarak eğitim yoluyla düzenlemeye alışkın kişi, genel kabul gören "ahlâk yasası" normlarını izlediği sürece "etiğe" göre davranmaktadır. Ama dar anlamda ve asıl anlamıyla ηθος olarak yazılan etiğe göre eylemde bulunan ve davranan kişi, aktarılan eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulamadan uygulamayıp; aksine, kavrayarak ve üzerinde düşünerek talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için onları alışkanlığa dönüştüren kişidir: Alışkanlık, töre ve görenek böylelikle karakter anlamını da almakta, erdemli olmanın temel tavrı olarak pekişmektedir.

> "O halde içimizdeki töresel iyi özellikler ne doğanın bir zorunluluğudur ne de doğaya karşı oluşmuştur, aksine onları kendimize katma yeteneği bizim doğamızda vardır ve ahlâki özelliklerimizi alışkanlık haline getirerek mükemmel duruma yaklaşırız....Kısaca: Herkesin aynı eylemi tek tek yapmasından sonuçta pekişmiş bir tavır ortaya çıkar. Anlayacağınız erdemin ne olduğunu öğrenmek için değil; erdemli insanlar olmak için felsefe yapıyoruz." (*Eth.Nic.*11, 1-2; 1103 a 23- b 28)

Bu iki Yunanca ethos kavramının Latince karşılığı *mos* (çoğulu mores) sözcüğüdür, dolayısıyla da hem töre hem de karakter anlamına gelir. Almanca ahlâk (*Moral*) sözcüğü de *mos* sözcüğünden türetilmiştir ve *töre* ile aynı anlamdadır. Ahlâk ya da töre, bir insan topluluğunda karşılıklı ilişkilerde gelişen saygı ve birbirini benimseme süreçlerinden oluşan ve kendilerine norm olarak geçerlilik tanınan geneli bağlayan eylem modellerini içerir. Demek ki ahlâk ve töre ifadeleri, olgunlaşmış yaşam biçimlerini temsil eden düzen kurumlaşmalarını; bir topluluğun değer ve anlam anlayışlarını yansıtan yaşam biçimlerini gösterir. Ahlâk/töre kavramlarının anlam içeriği daha çok alışkanlık, töre, görenekle (εθος) benzeşirken *ahlâkilik/töresellik* soyutlamaları, anlamları açısından karakter (ηθος) sözcüğünün anlamına daha yakındır: Koşulsuzca uyulacak bir talebi (iyiyi) somutlaştıracak bir eylemin niteliğini tanımlarlar.

Ahlâki/töresel sıfatları ise iki anlamlıdır; hem εθος hem de ηθος anlamında kullanılabilir. Bir eylem ahlâki/töresel olarak değerlendirildiğinde, bu hem geçerli olan ahlâk/töre kuralının izlenmesi anlamına hem de eylemin oluşma nedeninin insanın ahlâkiliğinde/töreselliğinde bulunması anlamına gelir. Herhangi bir kimsenin ahlâksız bir insan olduğunu söylediğimde, ya onun davranışının çoğunluk tarafından kabul edilen ahlâk yasalarına uygun olmadığını ya da onun karakteri bozuk biri olduğunu düşünüyorum demektir.

Etik sözcüğünün kökeni ve anlamı



Etik sözcüğünün kullanımı açısından ise şunu söyleyebiliriz: Hem geleneksel etikte hem de günlük dilde etik çoğunlukla ahlâki ya da töresel sözcüğüyle eşanlamlı olarak kullanılmaktadır ve etik eylemler, etik talepler, etik normlar vb. bu sözcükle dile getirilmektedir. Etik sözcüğünün kökenine baktığımızda bu dil kullanımı hiç de anlamsız değildir. Ama farklı kavrama düzeylerini daha baştan dilsel açıdan birbirinden kesin çizgilerle ayırabilmek için, *etik* ve *etiksel* terimini insanın ahlâki/töresel eylemine ilişkin felsefe bilimine bırakmak düşüncesi, günümüz etik tartışmalarında yaygın bir görüş haline gelmiş bulunmaktadır.

> "Dile yerleşen kullanıma göre 'ahlâk' sözcüğüyle ahlâki normları, değer yargılarını, kurumları tanımlarken, etik sözcüğünü (dil tarihi açısından 'ahlâk'la anlamsal eşdeğerlikte) bir sorun alanı olarak felsefenin ahlâk alanı incelemelerine bırakıyoruz" (G.Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, 3)
>
> "'Etik' (Ethik) ve 'ahlâk' (Moral) ayrımını her zaman yapmıyoruz... Oysa, her iki alanın birbirine çok yakın olduğu ve *kesin* bir sınır çizmenin hemen hemen olanaksız göründüğü yerde bile böyle bir farklılaştırmaya gitmek pek de boşuna olmayacaktır. Bu nedenle, felsefeye hiç de yabancı gelmeyen dil kullanımına uygun olarak, 'etik' sözcüğünü bundan sonra 'ahlâk felsefesi'yle eşanlamlı kullanmak istiyoruz." (N.Hoerster, *Texte zur Ethik*, 9)

Ahlâk dili ya da ahlâki dil, eleştirel yargılamaya tabi tutulan eylemler hakkında yapılan günlük dildeki konuşmadır. Etik ya da ahlâk felsefesinin dili ise ahlâki dil *üzerinde* düşünen konuşmadır.

Böylelikle etiğin konusunu ahlâk (töre) ve ahlâkilik (töresellik) oluşturur. Etiğin yönelttiği sorular, doğrudan tekil eylemlere ilişkin olmadıkları için; yani belirli bir somut, münferit, özel durumla ilgilenmedikleri için ahlâk sorularından ayrılır. Örneğin, etik sorular ahlâk ilkesini ya da ahlâkiliği öngören eylemleri yargılama ölçütünü sorguladıklarından ya da ahlâki norm ve değerlerin geneli bağlayan nitelikte olduğu koşulları araştırarak bir üst bakışla ahlâki eylemi konu olarak aldıklarından, doğrudan ahlâk sorularından ayrılır.

Ahlâk ve etik arasındaki bu kavramsal farklılaştırmadan çıkan sonuç, *etik* düşüncelerin kendiliğinden ahlâki olmadığı, ahlâka i-

lişkin belli bir sorunsala duyulan ilgiden de kaynaklanabileceği ya da tersine, ahlâki düşüncelerin sırf ahlâki olmakla etik düşünceler olmadığı, ama pekâlâ etik sorunlara dönüştürülebileceğidir.

Etik ile ahlâk arasındaki ilişki ve farkı analojilere dayandırarak açıklayabiliriz:

Edebiyat biliminin konusu, farklı açılardan (örneğin dilsel, biçimsel içerik) araştırılan ve sınıflandırılan "güzel edebiyat"tır. Edebiyat bilimi yapan, pekâlâ yapabilecek konumda olmasına rağmen roman, şiir vb. yazmaz; daha çok roman, dram, şiir üzerine genel ifadelere ulaşmak için yazınsal metinleri belli düzenli yapı öğeleri ve biçimleri açısından çözümler ve gene bu kurallar aracılığıyla romanları, dramları, şiirleri eleştirel yaklaşarak değerlendirmeye çalışır. Roman yazarı ise edebiyat bilimine ilişkin bilgilerden esasen yararlanacak olmasına rağmen bilim yapmaz.

Bir başka analoji:

İyi bir tiyatro eleştirmeni, mutlaka iyi bir oyuncu olmak zorunda değildir (genelde olmayacaktır da). Çünkü onun konumunu, oyunla arasındaki mesafe belirler ve yalnızca bu mesafeden hareketle oyun ve oyuncular üzerine yerinde bir şeyler söylemesi mümkün olur. Kendisi dolaysız bir katılımcı olsaydı, arada gereken mesafe bulunmadığından bir eleştirmen olarak görevini yerine getiremezdi.

Edebiyat bilimcisi ve tiyatro eleştirmeninin görev yapışlarına benzer şekilde etikle uğraşan kişi de, ahlâk konusuna belli bir mesafeden yaklaşarak değerlendirmede bulunur. Ahlâki eylemde bulunmaz, aksine bir bilim adamı olarak ortaya koyduğu eleştirel mesafeden ahlâki olanı yansıtır.

Bu mesafeye ilişkin uç bir örneği şu anekdotla göstermeye çalışalım: Yüzyılın başlarında değer etiği konusunda önemli bir isim olan Max Scheler'in ahlâki açıdan her zaman gerektiği gibi davranmadığı ve zaman zaman iyi denilen töreleri çiğnediği söylenir. Etik çalışmalarında savunduklarıyla bu davranışlarının çelişkili olup olmadığı sorulduğunda, "Gösterdiği yönde giden bir kılavuz tanıyor musunuz?" türünden cevaplar verdiği bilinmektedir.

Bu, önce uygunsuz bir tavır gibi gelebilir, ama büsbütün an-

lamsız değildir; zira ahlâki pratiğin kuramı olarak etik, bizzat ahlâk pratiği değildir ve geliştirenin uygulayıp uygulamamasından bağımsız olarak doğru olan bir pratik kuramı pekâlâ düşünülebilir. Bir başka deyişle, bir kuramın doğruluğuna ilişkin kararı, bu kuramı oluşturanın pratiği vermez. Ama kuram doğru ise, onu oluşturanın pratiğinde bu kuramın yansımaları görülmüyorsa, o kişinin pratik açısından tutarlı olmadığı söylenebilir. Bu anlamda, burada kullandığımız kılavuz benzetmesi, –yolun ve yol göstericinin birbirlerinden ayrı tutulması şart olduğu ölçüde– yerinde bir benzetmedir. O halde ideal durumda kılavuzun gerçekten kendi gösterdiği yola gitmesi gerektiği, diğer deyişle etik ve ahlâkın örtüşmesinin şart olduğu söylenemez. Kılavuz doğru bir etik kuramından yanadır ve kuramı anlayan herkes aynı zamanda eylemleriyle gerçekleştireceği belli bir pratik şeklinin bağlayıcı olduğunu kabul etmiş demektir.

B. GÜNDELİK HAYATIN DENEYİMLERİNDE AHLÂKIN ROLÜ

Ahlâk gündelik hayatta önemli bir rol oynar: İnsanın bütün davranış şekillerinde ve dilsel alışkanlıklarında, belli değer tasarımlarına dayanan bir ahlâki bağlılık az çok ifadesini bulur.

Bir sosyal topluluğun üyesi olarak insanı özellikle insan kılan tavır ve tutum; onun birlikte olduğu diğer insanların söyledikleri ve yaptıklarının tümüne karşı kayıtsız kalmayıp aksine övgü ve yergi, hoşgörü ve hoşgörüsüzlük, onay ve ret türünden davranışlar göstermesi; kendisinin neyi iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış bulduğunu göstererek taraf olmasıdır. Olup biteni eleştirmeden kabullenmek yerine, gerek kendi çıkarları, gerek inançları, gerekse de genel olarak ulaşılmaya değer bir amaç adına birbirleriyle konuşan ve eyleme giren toplulukta, kişinin kendi kişisel tavrını ortaya koymak anlamındaki bu ilkesel olanak, tüm insan pratiğine temel oluşturan özgürlüğün göstergesidir.

Aksi halde bu olanak, özgürlüğün tutsaklığa dönüşmesi tehlikesini gizler içinde. En keskin görüş, düşünce farklılıkları ve çelişkiler eylemlerin doğrulukları ve ahlâkilikleri açısından yar-

gılandığı yerde ortaya çıkar. Birinin iyi dediğini, diğeri kesinlikle reddeder ve kişi çoğu zaman kendi bakış açısını sorgulamaya, yani eleştiriye ve karşı argümanlarla yüz yüze gelmeye hazır değildir. Böylesine dogmatik bir tutumla dokunulmaz oldukları iddia edilen salt önyargılara dönüşmüş tavırlar, özgürlüğü herkesin değil de, bir grup ayrıcalıklının özgürlüğü olarak gören bir "ahlâkçılığın" ya da "ikiyüzlülüğün" biçimleridir. Bu tarzda eleştirilmeden genelleştirilen ahlâkın sonuçları hiç de yabancımız değildir: Din düşmanı olarak hedef gösterilme, azınlıkları karalama, ırk ayrımcılığı, siyasi ve ideolojik açıdan farklı düşünenleri horgörme, ahlâki açıdan farklı davranışta bulunanları dışlama, vb. bu "ahlâkçılığın" özellikleridir. Burada insanlar, mutlak bakış açısını değiştirmeyen ve artık bunu sorgulamaya razı olmayan kişinin ya da sosyal öbeklerin ölçütlerine göre sınıflandırılmakta, üstün insanlar ve alttakiler olarak bölünmektedir.

İnsan pratiğinin temelini oluşturan özgürlük, herkesin kendi istediği gibi davranacağı kuralsız bir keyfilik anlamında bir özgürlük değildir. Ayrıca insan, hayvandan farklı olarak doğal yapısı gereği içgüdü ve dürtüleriyle özgürlüğü gereksiz kılacak biçimde mükemmel donatılmış da değildir. Ahlâki özgürlük anlamındaki özgürlük; insanın ihtiyaç ve dürtülere bağımlı, ama bütünüyle bunlarla belirlenmemiş bir duyu-varlığı olarak kendine kurallar koyması ve özgür olduğu için, bu özgürlüğün korunması için kendi koyduğu kurallara uyması demektir. Çünkü ancak bu özgürlük kurallarına *kendini bağlı kıldığında* kuralların *bağlayıcılığı* ve böylelikle de ahlâk oluşur.

Kuralsız özgürlük, insani olmayan bir özgürlüktür. Diğer aşırı uç; tümüyle kuralların belirlediği, zorunluluk mekanizmaları içinde katılaşmış bir özgürlük de insanlık dışıdır (örneğin bireysel özgürlüğe hareket alanı bırakmayan totaliter devlet ya da topluluk biçimlerinde olduğu gibi). Buna karşılık ahlâki özgürlük, herkesin kendi özgürlüğü adına bağlı kalacağı kurallar koyar; tıpkı bir oyunun –uyulduğunda oyunu bozmak şöyle dursun onu zaten mümkün kılan– kurallarına uyulduğu gibi bu kurallara uyulur.

Peki ahlâk sözcüğünün tam olarak içeriği nedir?

Bir ahlâk, bağlayıcı olduğu kabul edilerek belirlenmiş olan

norm ve değerlerin soyutlamasıdır ve
— buyruklar (...melisin, ...malısın) ya da
— yasaklar (...memelisin,...mamalısın)
şeklinde topluluğa uyarıda ve çağrıda bulunur. Bu nedenle her ahlâk, tarihsel süreçte ortaya çıkmış olan ve tarihsel süreçte insanın özgürlük anlayışına bağlı olarak değişen kurallarla birlikte değiştiği için, geçerliliği dışa, genele yayılamayacak bir ahlâktır ve hep, bir grubun, bir cemaatin ahlâkı olarak karşımıza çıkar.

Çeşitli ahlâkları süzerek, buradan genel kapsamlı bir insanlık ahlâkına ulaşmaya çalışmanın başarı şansı vardır; evrensel temel normlara ya da temel değerlere ilişkin uzlaşma sağlamanın zorlukları bunu fazla etkilemez: Özgürlük, eşitlik, insan onuru, adalet vb. gibi çok temel değerler olmadan hemen her yerde her ahlâkın tıkanıp kalacağını insanlara kavratmak bir yere kadar gene de mümkündür. Asıl zorluk bu tek tek ahlâklardan kotaracağımız evrensel ahlâkın kurallarını; farklı, tarihsel olarak ortaya çıkmış yaşama biçimleri ve kültür çevreleri bağlamında "uygulamak", bir diğer deyişle farklı yaşam koşullarına (iklim, coğrafi konum, dinsel inançlar, ekonomik durum, uygarlığın ulaştığı düzey vb.) aktarma konusunda ortaya çıkacaktır. *Gelenekler* ve *uzlaşmalar* da bir sosyal topluluğun ahlâk yasalarıyla temsil edilen anlam ufkunu belirler ve aynı temel normun farklı, hatta zaman zaman karşıt içeriklere gönderme yapmasına yol açar.

> "Belirli etnik gruplardaki ahlâki davranış kuralları ve bunların birbirleriyle ilişkileri üzerine bugüne kadar yazılanlar, etik açısından önem taşımaktadır; çünkü biz böylesi araştırmalardan, ahlâkın dayandığı temel ilkelere rağmen bu grupların üyelerinin yaşamakta olduğu coğrafi, ekonomik ve tarihsel koşullara göre büsbütün farklı 'ahlâki manzaralar' oluşabileceğini öğreniyoruz." (G.Patzig, *Relativismus und Objektivität moralischer Normen, Ethik ohne Metaphysik*, 79)

Etnik öbeklerin aynı temel ahlâksal ilkelere dayandıkları halde, ortaya farklı "ahlâksal manzaraların" çıkması tam olarak ne anlama gelmektedir, bakalım:

> *Bazı "ilkel" gruplarda, örneğin Eskimolarda yaşlı ve zayıf insanların*

öldürülmesininin bir âdet olduğu ileri sürülüyor; bu kural bizim insanlık onuru anlayışımızla kesin bir karşıtlık içindedir ve bu kuralı ancak, üretim yapılamadığı ve kıtlığın hüküm sürdüğü çok farklı yaşam koşullarına dayandırarak açıklayabiliriz. Bu âdeti; anne ya da babaya iyilik yapmayı ve üzülmelerini önlemeyi öngören bir ahlâksal norm olarak anlamak, ancak bu koşullarda, olsa olsa yaşlıların acı çekmeden ölmesini sağlamak ve gençlerin yaşama şansını arttırmak olarak görülürse mümkündür.

O halde buradaki temel ahlâki ilke "ailenin yaşlı üyelerine iyilik yapmalısın" ilkesi olarak kabul edilebilir, ama bu ilkeyi bu haliyle kendi kültürümüzde uygularsak, yaşlılara iyilik yapmak şöyle dursun, tam tersi bir görünüm kazanır.

Bizim kültürümüzde yaşlıların sevgiden yoksun bırakılarak çoğu zaman, gerekmese de, yaşlılar yurduna gönderildiğini düşündüğümüzde, bu şekilde "dışlama"nın "ilkel" kabilelerdeki muameleden gerçekten daha insani olup olmadığını da sormak gerekir.

Ancak unutulmaması gereken bir nokta var: Yaşlı insanların öldürülmesi, Eskimolarda yaşlıların isteklerine karşı bir uygulama değildi, kendi rızaları alınıyordu. Çünkü bu kuralın uygulandığı ortamda büyümüşlerdi ve taşıdığı anlamı biliyorlardı. Yani gerçek anlamda zorlama ve şiddet kesinlikle söz konusu değildi.

Japonya'nın dağ köylerinde, yaşlı insanların eli ayağı tutmamaya başladığında ölümü beklemek ve kimseye yük olmamak için kendiliklerinden dağlara çekilmesi sıkça rastlanan bir durumdu muhtemelen.

Bu bağlamda, böylesi farklı pratiklerin etik açıdan nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Mesele, aşağıdaki tezleri ortaya atan etnolog Melville J.Herskovits'in düşündüğünün aksine, bu türden eylem ve davranışları hoşgörüyle karşılayıp karşılamak değil bizce. Şunları ileri sürüyor Herskovits:

"1. Birey, kişiliğini kendi kültürü içinde gerçekleştirir; bu nedenle bireysel farklılıklara saygı, kültürel farklılıklara da saygı duymayı gerektirir...

2. Kültürel farklılığa saygı duyma gerekliliği, kültürleri niteliksel açıdan değerlendirme yönteminin henüz keşfedilmemiş olması biçimindeki bilimsel gerçekten ileri gelmektedir...
3. Ölçütler ve değerler, içinde var oldukları kültüre bağlı olarak rölatiftir. Bu nedenle, tek bir kültüre ait kanaat ve ahlâk yasalarına dayanarak buradan ahlâki talepler türetmeye çalışmak tüm insanlığı hedef alan bir insan hakları beyannamesinin uygulanabilirliğini zedeler." (*Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte, Texte zur Ethik*, 39)[1]

Yukarıda verilen örneklerden burada *etik* açısından çıkaracağımız sonuç, onların yaptıklarını anlayışla karşılamaktan çok, bu insanların yaşam ilişkileri ve ekonomik koşullarının, burada anlatılan olayların kendiliğinden ortadan kalkacağı şekilde iyileştirilmesi için her şeyin yapılması gerektiği şeklinde olmalıydı.

Buraya kadar, farklı kültürel çevreler bağlamındaki grup-ahlâkı üzerinde durduk. Gelgelelim gündelik hayatın pratiğinde ahlâk, insanın karşısına sadece belli bir kültüre özgü farklılıkları vurgulayan bir fenomen olarak; yani *öteki/başka* toplumsal ya da *ulusal* top-

1. Ayrıca krş. B.Williams, *Der Begriff der Moral*, 32: "Deneyimli bir insanın, bazen, kendine tuhaf gelen, tanımadığı bir davranışa karşı gösterdiği spontan ahlâki tepkinin kabalık olduğunu, dolayısıyla da bastırılması ya da değiştirilmesi gerektiğini düşüneceğini ileri sürmek boş laf olacaktır. Ama gene de bu davranışların ve bu davranışlara yol açan durumların değişik türlerine gösterilen tepkileri birbirinden ayırt etmek önemlidir: Bazen belli başlı bazı şeyler insana artık bir ahlâk sorunu değilmiş gibi görünür; bazen kişi, evinde beğenmeyeceği, yerebileceği bir davranışın, dışarıda geçerli, önemli ahlâki anlayışlar çerçevesinde bambaşka bir yerde durduğunu fark edebilir. (...) Gelgelelim bu türden ayak uydurma, uyum sağlama tepkilerinin her halükârda biricik doğru tepkiler olduğunu ve hiç de insani olmadığı açık seçik belli davranış ve tutumların (gene de) benimsenmesi talebinin a priori bir geçerlilik taşıdığını ileri sürmez; bu hem psikolojik hem de ahlâki bakımdan pek makul sayılmayacak kişisel bir ahlâk ilkesi talep etmek anlamına gelecektir.

(...) Bir hırsızın, evin sahibi birini öldürmek üzereyken bir eve girmeye çalıştığını varsayalım; bu durumda, orada bulunması doğru olmadığı için karışmaması mı gerekir?

Bunları söylemekle, hiç karışmamak varken başka toplumların meselelerine karışıldığını ve çoğunlukla da olup biteni anlamadan, önlenmesi amaçlanan şiddet ve kabalıktan daha berbat bir şiddet ve zorbalıkla karşılaşıldığını kabul etmiyor değilim. Demek istediğim, hiçbir toplumun hiçbir zaman bir başka toplumun işlerine karışmaması gerektiğini sadece ahlâkın özüne dayanarak ileri sürmeyeceğimiz ya da bir başka toplumun üyesinin her gelişigüzel davranışını anlayışla karşılamanın aklın gereğinin de ötesine geçmek olacağıdır."

lulukların anlam yorumlarının farkı olarak çıkmaz. Ahlâk, bireyin içinde büyüdüğü ve aktif olarak biçimlendirilmesine katkıya çağrıldığı topluluğun anlam ufkunu temsil etmekle kalmaz; ayrıca genel ahlâk bağlamı içinde –kuralları, bütün grubun sadece bir kısmı için geçerli alan– özel/kısmi ahlâk biçiminde de ortaya çıkar.

Din kökenli ahlâki kurallara uyulmasını öngören Hıristiyan ahlâkı Hıristiyanlara seslenir; ancak bu kurallar hem biçim hem de içerik açısından Katolik inanca ve Protestan ahlâkına göre (Hıristiyanların bir öbeğine hitap ederek) farklılaşmaktadır; öte yandan mevcut çok sayıda mezhep ve dünya görüşünü de örnek olarak anımsayabiliriz.
Her meslek az ya da çok belirgin olan kendi meslek ahlâkını ya da ait olduğu zümrenin ahlâkını üretir; normları, bu mesleği seçen ve meslek olarak yürüteni bağlar.

Örneğin "Hipokrat yemini" doktoru, genel ahlâki talep çerçevesinde insanlara gerektiğinde yardım etmekle, hekime güvenen hastaların kendilerini bedensel olarak iyi hissetmelerini ve sağlıklı olmalarını mesleki olarak iyi donatılmış bilgi ve sorumluluk temelinde sağlamakla yükümlü kılar.

Ya da öğretmen, belirli bilgi içeriklerini öğrencilerine aktararak onları aydın birer insan olarak eğitmekle yükümlüdür.

Otobüs şoförü, yolcuları ulaşmak istedikleri hedefe sağ salim götürmekle yükümlüdür.

Bu listeyi "işçi", "memur", hatta "ev kadını" ahlâkına kadar istediğimiz kadar uzatabiliriz. Tüm bu meslek grubu ahlâkları, genel ahlâki ilkeye, mesleğinde olabildiğince iyi olma ilkesine dayanmaktadır. O halde çalışmanın ve emeğin kendisine burada bir değer yüklenmektedir ya da bir diğer deyişle, iş sadece pürüzsüz bir çalışma sürecini olanaklı kılan teknik kurallar aracılığıyla değil; aynı zamanda, özellikle de diğer insanları doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren ahlâki kurallar temelinde icra edilecek bir faaliyet olarak tanımlanır.

Bir soygun çetesinin ahlâkı özel bir durum oluşturur. O da bir

grup ahlâkı geliştirir; grup ahlâkı olmazsa oluşturdukları topluluk işlerlik kazanamaz. O nedenle örneğin adil olması için ganimetin nasıl paylaşılacağı, içlerinden biri yakalandığında nasıl davranacağı kurallara bağlanır. Örneğin ötekileri tehlikeye atmamak için, şarkı söylemesi yasaktır. Burada yine bir grup ahlâkı olan hırsızlık onuru, meslekten hırsızın ahlâkı söz konusudur.

Bir topluluğun ya da toplumun genel grup ahlâkının özel tezahürleri bir yandan *onur yasalarında*, öte yandan çoğu zaman sessizce kabul edilen tabu bölgelerinde dile gelmektedir. Burada, kabullenme ve benimseme süreçleriyle aktarılmış olan belirli değer tasarımları ve anlayışları somutlaşır.

Örneğin meslek ya da zümre onuru, meslek etiğinin alanlarına özgü kurallarla sıkı sıkıya bağlıdır ve bunları çiğneyen yalnızca kendi prestijine değil, mesleğe de zarar verir.

> *Gerek maliyeti düşük olan malı yüksek fiyata satan bir satıcı, gerek temsil ettiği genel çıkarların yerine yalnızca kendi çıkarlarını gözeten bir politikacı, gerekse de titiz çalışmayan esnaf, meslek onurunu zedeler. Böyle örneklerde kişi hem toplumsal prestijini yitirebilir –ondan alışveriş yapmamak, onu bir daha seçmemek, onarım işini artık ona yaptırmamak gibi sonuçlara katlanmak zorunda kalabilir– hem de meslek grubundan dışlanması söz konusu olabilir.*

Ya da aksine, insanlara karşı hizmetinde özellikle örnek davranış gösteren kişi, herkesin övgüsüyle karşılaşır, maddi ve manevi yönden ödüllendirilir.

Özel bir onur yasası türü, kabile ya da aile onurunca temsil edilir. Burada da kurallar çiğnendiğinde (örneğin farklı toplumsal katmanlar arasında yapılan evlilik), söz konusu kişiler çoğunlukla aileden dışlanarak hatta günümüzde de zaman zaman rastladığımız gibi kan davası güdülerek cezaya çarptırılmaktadır.

Günlük hayattan âdet, örf, görenek ve törelerin ahlâken çiğnenmesine vurucu bir örnek olarak bir *tabu*'nun çiğnenmesini verebiliriz. Eskiden en başta dinsel alan ve cinsellik alanı, tehdit ve yasaklarla korunma altına alınmış, (kutsal-olan, Tanrısal-olan ve erotiğin kimi biçimleri) ("dokunulmaz") yasak alanlar olarak ilan edilip insan pratiğinin alanları dışında tutulmuşken; bugün, kişinin

özel ve mahrem alanı herkesin kabul etmek zorunda olduğu bir tabu olarak görülmektedir. Tanınmış kimselerin özel alanlarının herkese açılması, bu alana kitle iletişim araçlarının saygısızca müdahalesi de izleyenlerin duyduğu meraka rağmen, genelde birçokları tarafından hiç kimseyi hiçbir şekilde ilgilendirmeyen bir alana yüz kızartıcı, uygunsuz müdahaleler olarak (tabu çiğneme gibi) görülmektedir.

Tabuların söz konusu olduğu yerde, tabuya bağlı yasakların, gerçekte insan onuru ve bireysel özgürlük gibi gerçek değerlerin korunmasına mı hizmet ettiği, yoksa onaylanmayacak bir davranışı sınırlamak ve kontrol işlevlerini izin verilen ölçülerin dışına taşımak için aslında baskı araçlarına mı dönüştüğü sorusunun tekrar tekrar sorulması gerekmektedir. İnsanlar, zaman içinde tabulaştırılmış alana daha doğal ya da daha aydın bir bakışla yaklaşabildiğinde, dolayısıyla da eski yasaklar etkisizleştiğinde ya da bunların değiştirilmeleri gerektiğinde, tabular geçerliliğini yitirebilir, ortadan kalkabilir. Örnek olarak ensest ve eşcinsellik hakkındaki değişen yargıları verebiliriz.

Buraya kadar kısaca anlatmaya çalıştığımız ahlâk sistemleri, –çoğu insan, davranış biçimlerinin bu türden ahlâk anlayışlarınca nereye kadar belirlendiğinin, hatta düzenlendiğinin pek farkında olmasa bile– insanın günlük yaşam pratiğinde, diğer insanlara karşı tutumlarında, insanlararası ilişkilerinde büyük rol oynamaktadır. Ama özel alanda içsel (vicdani) *uyuşmazlıklar* ortaya çıktığında ya da bir norm veya değer uyuşmazlığının sonucunda sorunlar kamuya açık olarak tartışıldığında; kişi, bir yandan içselleştirdiği belli ahlâki kuralları sorgulamadan uygulamayı ne kadar olağan olarak algıladığının, öte yandan da geçerli ahlâkın kurallarına uyması halinde bile kişisel sorumluluğundan kurtulamadığının farkına varacaktır.

Vicdani çatışmaya götürebilecek bu tür norm ya da değer uyuşmazlığına ilişkin üç farklı ana gruptan söz edilebilir:

• Aynı ahlâk sistemine ait normlar birbirleriyle uzlaşmayabilir:

— Örneğin her zaman dürüst kalma kuralı, belli bir durumda, hiç kimseye acı vermemek kuralıyla bağdaşmayabilir: Gerçeği söylemek bü-

yük acı verebilir; ama söylenmemesi kişiyi sürekli yalana zorlayabilir.
— Başka bir örnekte, bir insanın hayatı yalnızca verilen sözden vazgeçildiğinde ya da ancak ihanet edildiğinde kurtulabiliyordur.

Ya da farklı ahlâk sistemlerine ait normlar birbiriyle uzlaşmayabilir:

— Örneğin pasifistlerin silah taşımamak ve savaş tartışmalarına girmemek doğrultusundaki talepleri, devletin öngördüğü anayurdu gerektiğinde silahla savunma talebiyle çelişebilir.
— Bir yanda Katolik kilisesinin doğum kontrol haplarıyla korunmayı yasaklaması, öte yanda çok ağır bedensel ve ruhsal sorunlara yol açabilecek bir hamilelikten dolayı tıbbi ya da sosyal müdahalenin gerekliliği çatışmaya yol açabilir.

Üçüncü olarak; belirli, genel kabul gören bir norm ya da değer anlayışı, kişinin bu norm ya da değer anlayışına uyması halinde o kişinin kendini algılayışını öylesine derinden zedeleyebilir ki, kişi o norma uyduğunda, ahlâki bir talep ve hak olarak gerçekleştirmeye çalıştığı kendi varlığı, olmaması gereken biçimde engellenebilir. Burada çatışma, genel norm ya da norm sistemlerinin iç uyuşmazlığından değil; genel kabul gören bir normun, belli bir şekilde yorumlanan bireysel norm ile karşı karşıya gelmesi durumunda ortaya çıkmaktadır.

— *Örneğin eşcinsel eğilimli birinin karşı cinsle ilişkiden nefret etmesi.*
— *Ya da tarafların evliliği kendi bireysel özgürlüklerini kısıtlayacak bir zorunluluk olarak algılamaları ve evlenmeden birlikte yaşamaları durumunda olduğu gibi.*

Bu çeşitli açmazlardaki ortak yan, bu açmaz ya da uyuşmazlıkların herhangi bir kamusal otorite ya da erk tarafından her tek tek durum için genel bağlayıcı nitelikte, a priori çözümlenemeyip, söz konusu bireyin kendi sorumluluğuyla karar vermesiyle halledilecek açmazları temsil etmeleridir. Gerçi kamuya açık ya da özel tartışmaların, karşı ya da destekleyici argümanlarla bu ya da şu çözüm için iyi gerekçeleri formüle etmeye ve söz konusu kararın olası sonuçlarını tahmin etmesi gereken bireyin dikkatini çekmeye

katkıları olabilir; ayrıca yasal düzenlemeler, kararın oluşacağı çerçeveyi daraltabilir, ama çatışma ve açmaz durumunu yaşayan kişi kararını vermek ve bunu kendi ahlâki sorumluluğunun farkında olarak, yani sadece kendi düşüncelerine ve yalnızca kişisel istek ve arzusuna bakarak değil, ait olduğu toplulukta geçerli olanı da dikkate alarak yapmak durumundadır. Bu nedenle, kararını bu toplulukta savunmaya, karar doğrultusunda gösterdiği ya da göstermek istediği davranışa kendini iten nedenleri açıklamaya hazır olmalıdır. Fiilen kararı ne olursa olsun, örnek olarak gösterilen durumlarda kişinin alacağı kararlar, muhtemelen bu ya da şu norma uygun olmayacak ve bundan dolayı da bir ölçüde suçlanacaktır. Gene de böyle bir kararı savunmaya, sorumluluğunu üstlenmeye ilkesel olarak hazır olmak, ahlâkdışı davranıldığının belirtisi olmayıp –uç örnek oluşturan istisnai durumlarda– belirli bir ahlâki norm talebini, daha önemli görülen bir norm adına yerine getirmenin ya da ihlal etmenin haklı olabileceğinin bir göstergesidir.

Geçerli bir ahlâk, ahlâkilik kaygılarıyla tartışılır hale getirilebileceği gibi, reddedilebilir de.

Günlük hayatın pratiğini ve insanların özgürlük anlayışını belirleyen bir *normlar çoğulculuğu,* ifadesini tarihselleşmiş çeşitli ahlâk sistemlerinde bulur. Bu, içerik olarak farklılık gösteren çok sayıda emir, yasak, eylem talimatı, kural, vb. olarak yansır. Dolayısıyla da bu normların çeşitliliğinin homojen olmayan bir çeşitliliği mi temsil ettiğini yoksa içerik açısından tüm farklılıklarına rağmen, gene de tümünün bir ahlâk ölçütü şeklinde ortaya çıkan homojen, biçimsel bir ilkeye mi dayandığını sormak gerekir. İncil'de de yeri olan böyle bir ilke, örneğin *"altın kural"* olarak bilinmektedir:

"Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma!"

ya da aynı içeriği dile getiren daha olumlu bir ifadeyle:

"Sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de başka insanlara öyle davran" (Krş. AT: Tobias 4, 16; NT: Matth. 7,12; Luk. 6,31)

Bu kural, kişinin her somut karardan önce bir başkası da aynı kararı verir miydi, bu karardan kendisi de dolaylı ya da doğrudan etkilenir miydi diyerek kontrol etmesi için kendini karşıdakinin yerine koyması gerektiğini belirtmektedir.

Altın kural'ın kendisi bizzat bir ahlâki norm değil, ahlâki normlar için ölçüt ilke olarak ortaya çıkmaktadır; bir başka deyişle, bu kural içerik olarak tek tek ne yapılması gerektiğini söylemez, sadece davranışın ahlâki bağlamda kabul edilebilmesi için genel olarak nasıl davranılması gerektiğini biçimsel düzlemde buyurur. Bir eylem öznel, dolaysız bir istemenin (ihtiyaç ya da çıkarın) sonucu değilse; başkalarının da isteklerini hesaba katan öznelerarası bir geçerlilik kazanıyorsa ahlâki olur.

Ama altın kuralın da çözemediği bir sorun var ki o da dünya batsa da adil olunması gerektiği ilkesine yürekten inanmış fanatiklerin tavrında netleşir. *–fiat iustitia, pereat mundus–* yani fanatik biri, acılara katlanacak ve hatta ölmesi gerekecek kişi kendisi olacak olsa bile, kural kuraldır diyecektir. Bu durumda altın kural geçerliliğini yitirmektedir; çünkü bu kural da ancak "normal" ahlâki davranış söz konusu olduğu sürece işlerliğini korur. Biri insanlık dışı bir eylemin doğabilecek korkunç sonuçlarını kendisi için kabul ettiğinde ve üstlenmeye hazır olduğunda, yalnızca altın kuralın geçerliliği değil, mantıklı olan her argümanın da etkisi yitip gider, zira fanatik kimseler gerçek bir diyaloğa girmez.

Altın kural bakışımızın yönünü, bir eylemi ahlâki eylem yapan isteklerin niteliğine çevirirken; günlük hayatın pratiğinde de sık sık kullanılan bir başka ahlâk ölçütü ifadesi, bakışımızı, eylemin olası sonuçlarına yöneltir: *Genelleştirme ilkesi*'ne göre (günlük konuşma dilinde "herkes senin gibi davransa ne olacağını bir düşün!" şeklinde ortaya çıkan bir ilke) bir eylem, genelde kabul edilemez sonuçlara yol açtığında *ahlâkdışı* sayılır.

Örnek: Çok kurak bir yaz mevsiminde susuzluk yaşanıyor ve herkes su tüketimini azaltmak durumunda. Bay X yüzme havuzunu dolduruyor. Bayan Y bütün gün bahçadeki musluğu açık bırakıp çimenleri suluyor. Z ise, her ikisine de, herkesin aynı miktarda su kullanması durumunda, bunun felakete yol açacak sonuçlarından söz ediyor.

Burada genelleştirme ilkesi, davranışta bulunanın sorumluluk bilincine çağrıda bulunuyor, kişiye geleceği de düşünmesi gerektiğini ve o anda duyduğu ihtiyacın giderilmesi adına sonuçları dikkate almadığını anımsatıyor. Bu sorun bugün belli ölçüde çevre sorunlarıyla bağlantılı olarak gündemdedir. Salt en yüksek yaşama standardına ulaşmak için egzoz gazı, çöp ve zehirli atom atıklarıyla ölüme sürüklenen bir dünyayı bizden sonraki kuşaklara bırakmanın ahlâki sorumluluğunu taşıyabilir miyiz?

C. ETİK SORU SORMAYA DOĞRU

Ahlâkın gündelik hayatta farklı ortaya çıkış biçimleriyle bağlantılı olarak şimdi ahlâk *kavramı*'nı belirleyebilir ve ahlâkilik kavramıyla arasındaki farkı gösterebiliriz. Aynı zamanda burada tek tek olgular ve özel sorunları bir yana bırakıp ahlâk ve ahlâkilik ilişkisinin kavramsal yapısına bakarak etiğin görevinin ana çerçevesini çizmek mümkün olacaktır.

Ahlâk kavramını (Yunanca εθος, yani alışkanlık, töre, görenek anlamında) belirleyen esas olarak üç durum söz konusudur:

- Ahlâk kavramı, kısmen doğal olarak oluşan, kısmen uzlaşımla belirlenmiş, kısmen de gelenekle aktarılmış karşılıklı kabullenme süreçlerinin sonucunda ortaya çıkan tüm düzen ve anlam yapılarını (kural sistemlerini) kapsar; bunlar maddi norm ve değer anlayışlarından ve tasarımlarından oluşan bir katalog şeklinde, bir yandan topluluğun gereksinimlerini nasıl karşılayacağını söyleyen kuralları düzenlerken, öte yandan bu kuralların bağlayıcı (ödev) olduğunu kabul eden topluluğun özgürlüğe yaklaşımı hakkında bilgi verir.[2]
- Ahlâk kavramı, bir düzen kavramıdır; ilke kavramı değildir. Düzen kavramları (örneğin devlet, bilgi, sanat) çeşitli ampirik

2. Krş. L.W.Beck, *Akteur und Betrachter*, 111:
"Aynı kurallara uymakla ve bunlara uyduğumuzu bilmekle neyin kural olmadığı hakkında birbirimizle konuşmuş oluyoruz." Buna göre kurallara bağlamak, bizzat düzenlenmemiş ya da kuralsız bir şeydir; ama bu da, düzen ya da kurallara bağlama adına değil, özgürlük adına yapılır. Kurallar özgürlüğü ortadan kaldırmayacak, onları güvence altına alacaktır.

verilerle belli bir açıdan bir anlam bütünü oluşturur. Böylelikle "devlet" kavramı, bir toplumun ilişkiler ağını düzenleyen hukuksal, siyasal, ekonomik ilişkilerin modeli olarak görüle-bilir. "Bilgi", bilimsel araştırma ve entelektüel faaliyetler aracılığıyla hedeflenen sonuçların modeli olabilir. "Sanat", hayal gücü ve yaratıcılık aracılığıyla oluşturulan ürünlerin modeli olarak tanımlanabilir.

Bu türden düzen kavramlarının kastettiği düzen, önkoşul olarak, pek açık seçik olmayan bir anlamın tartışılmaz varlığına dayanır; oysa önce açıklanmaya muhtaçtır bu anlam. Böyle bir anlamın temellendirilmesi, ilke kavramları aracılığıyla gerçekleşir; bu ilkeler, söz konusu düzen kavramı aracılığıyla özetlenen durumu (yapıyı) anlamlı bir bütün olarak kavratmayı mümkün kılacak ilkelerdir. Verdiğimiz devlet, bilgi ve sanat örneklerinde; adalet, gerçeklik ve güzellik kavramları, düzen kavramlarının anlamını ortaya çıkaran ilke kavramları niteliğini kazanırlar.

Düzen ve ilke kavramlarını birbirinden ayrı tutmamız etiğin konusu bakımından ne anlama gelir? Ahlâk kavramı da tarihsel olarak değiştirilebilir, yenilenebilir nitelikteki bir genel geçerlilik talebiyle bağlantılıdır. Zira insanların özgürlüğe bakışlarıyla birlikte ahlâk da değişmektedir. Eskimiş, zorunluluk mekanizmalarına dönüşmüş, kişinin kendini özgür biri olarak algılamasını önleyen bir ahlâkın yerini yeni bir ahlâk almak zorundadır. Ahlâk, sadece normların içeriği açısından gruptan gruba, ülkeden ülkeye, kültürden kültüre vb. farklılaşmakla kalmamakta; ayrıca kültürel, sosyo-ekonomik, siyasal, bilimsel ve diğer gelişmelerin akışında kendisi de değişen insanın bakışı doğrultusunda da değişime uğramaktadır.

- Ahlâk kavramı, içeriği doğrultusunda değişebilir; ama ahlâka duyulan talep sabit kalır. Geçerlilik taleplerinin içeriği ya da uygulanma biçimi eskiyebilir, çağdışı kalabilir ama bu, günün birinde artık hiçbir ahlâki geçerlilik talebinin kalmayacağı anlamına gelmez; zorunluluk taleplerinin yerini yine hiçbir şekilde "ebedi" olmayan, tersine pratikte sürekli sorgulanabilir, eleştirilebilir, değiştirilebilir olmaları gereken yeni, "çağdaş" o-

larak kabul edilen normlar alır. Kurallar, eylem topluluğunun çoğunluğu tarafından benimsenip onlara uyulduğu sürece geçerlidir. Dolayısıyla kurallar bir özgürlük ediminin ürünüdür ve bu şekilde onaylandıkları sürece anlamlıdır.

Ahlâklar değişebilir ve gruptan gruba farklılık gösterebilir; bir insan eylemi ve davranışı böyle bir eylem ve davranışın anlamını belirleyecek bir ahlâka dayanmadan *insani* bir eylem niteliği kazanamaz; yani eylemlerin bizatihi eyleyenin koyduğu normlara göre gerçekleştirilmesi insana özgü özgürlüğün bir belirtisidir; bu özgürlük, keyfilik anlamına gelmeyip öznelerüstü ilişkilerin oluşturduğu özgürlüğün benimsenmesi demektir ki, bu niteliğiyle de *ahlâkilik* tanımını hak eder. Bu bakımdan, bir ahlâk, ahlâkiliğin ifadesi olduğu ve şartlı olanın içinde kayıtsız şartsız olanın gerçekleştirilmesini talep ettiği sürece bir ahlâk olma hakkı taşır.

Ahlâk, insana özgü özgürlüğün sonlu-tarihsel biçimlenişidir ve ahlâkilik kavramıyla sürekli temellendirilmesi ve meşrulaştırılması gerekmektedir.

Ahlâkilik kavramı, ahlâk kavramından farklı olarak, düzen değil, bir ilke kavramıdır: Bu kavram aracılığıyla fenomenlerin çeşitliliği bir birlik olarak kavranmayıp, bu fenomenler çeşitliliğinin anlam taşıma iddiasıyla temellendirilir. Ahlâkilik kavramındaki özgürlük, özgürlüğü herkesin özgürlüğü adına en yüce insani değer olarak gerçekleştirmeyi hedefleyen mutlak taleptir. Bu mutlak talep, tarihsel bir dönüşüme uğramaz; dönüşebilenin içindeki dönüşmez olandır, değişebilen içindeki değişmez olandır ve her zaman insanın söz konusu doğal bakışına uygun olarak rölatif olanın üzerinden mutlak olanı gerçekleştirmeyi hedefler. "Mutlak" terimi, ilke kavramlarının ampirik kavramlar değil; aklın eseri kavramlar olduğunu ifade eder. İlkeler ne ampirik fenomenleri kavramlaştırır ne de ampirik fenomenlerden türetilebilir. Dolayısıyla genel düzlemde işleyen, deneysel, somut gerçeklikle ilintisiz kavramlardır; koşulsuz, mutlak olanla bağlantılıdırlar. Adalet, gerçeklik, güzellik, ahlâkilik gibi ilke kavramlarının kökeni akıldır; diğer deyişle, akıl bu düşünceleri, –mutlaklık özelliğinden

yoksun olduğu için bizzat kendisine bir anlam yükleyemeyen, dolayısıyla dıştan, akılla temellendirilmesi gereken– ampiriğin çerçevesinde geliştirir.

Ahlâkilik (Yunanca ηθος; yani karakter anlamında), mutlak özgürlük talebini içselleştirmiş ve pratiğin anlam ufkunu oluşturan –değişmez temel bir tavır niteliğine dönüşmüş olan– *iyi-olma* isteğidir. İyi-olma isteğini temel tavır olarak seçmiş kişi, *ahlâki yetkinliğe* sahip demektir. Ahlâkilik kaygısıyla gerçekleşen şey –özgürlüğün bu şekilde somutlaştırılması, fiilen geçerli ahlâk normlarına herhangi bir aşırı uç noktada ters düşse bile– doğal olarak ahlâkidir. Pratik alanda kavrayış ve dikkatlilik, hem karar verebilmek hem de sorumluluk bilinci anlamına gelen ahlâki yetkinlik kavramının içinde ahlâk ve ahlâkilik yer alır.

O halde geçerli ahlâk yasalarını ve değer sistemini sorgulamadan içselleştiren –Nietzsche'nin sözleriyle iyi terbiye edilmiş bir hayvandan farksız olan– kişi, asıl anlamıyla ahlâki yetkinliğe henüz ulaşmış değildir. Ahlâki yetkinliğe ancak, ahlâkiliği isteklerinin ve pratiğinin ilkesine dönüştürmüş olan kişi ulaşır. Ahlâki yetkinliğe kişi yalnızca kendisi ulaşabilir ve bunu ancak kendisi yapabilir; tıpkı birinin *matematik* konusundaki yetkinliğinin salt hesaplamayı değil, matematiğin temellerine inebilmesi ve dolayısıyla her hesaplama işlemini açıklayabilmesiyle mümkün olması gibi. Ahlâki yetkinlikten dolayı ahlâki davranan kişi, eyleminin gerekçelerinin hesabını verebilir; asıl gerekçe de, herkes adına olabilecek en fazla özgürlüğü yaratacak norm ve değerlere bağlanan özgürlüktür. Ahlâki yetkinliğe sahip kişi, kararlarında yalnızca kendini değil, birlikte yaşadığı insanların da sorumluluğunu üstlenebilen aydın insandır. Ahlâki yetkinlik ve sorumluluk, birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır, bunlar ahlâkilik olarak tanımlanan özgürlüğün iki yüzünü oluşturur. Bu özgürlük, başına buyruk olmak demek değildir. Başına buyruk davranmak, keyfi tutum ve davranışları bir slogana dönüştürür ve sonuçta her zaman –her şey mubah, istediğimi yapabilirim sloganıyla– adaletsizlik, baskı ve yasaklar ortaya çıkar. Ahlâkilik anlamında özgürlük ise, özgürce sorumluluk ve açıklayabilme yükümlülüğü taşır, zira iyi niyetli ve ahlâki yetkinliğe ulaşmış kişi de yanlış ve hata yapar. Ama ahlâkiliği, eylemlerinin ilkesi haline getiren kişi,

yanlış ve hata yapanların hareket alanını olabildiğince en aza indirmek için kendi eylem yapılarını saydamlaştırmayı da hedefler.

Böylelikle ahlâkilik kavramı bütün ahlâk(ların) ilkesi olarak anlaşılmalıdır; bir ahlâkı ahlâk olarak meşrulaştıran anlamsal temeldir bu kavram; bu bakımdan ahlâkilik ve ahlâk kavramları karşılıklı birbirlerine gönderme yapıp dururlar: Nasıl ki bir ahlâk, ancak ve ancak ahlâkilik ilkesine bağlanarak ve ahlâkiliğin maddi normlarını, özgürlüğün kayıtsız şartsızlık talebinin ifadesi olarak göstererek kendini meşrulaştırabilirse, ahlâkilik ilkesi de taleplerinin gerçekleştirilebilmesi için, aracılığıyla kendini somutlaştırabileceği ve (pratik) eylemleri açıklayıcı ve temellendirici bir ilke olarak etkili olabileceği bir ahlâka muhtaçtır.

İnsan pratiğini bir insani pratik olarak temellendiren bu *karşılıklı ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi*, etiğin ana konusudur. Etik, ahlâk ve ahlâkilik ilişkisini ahlâk ve ahlâkilik arasındaki diyalektik ilişkiyi yansıtarak eleştirel olma hedefine ulaşır; yani bir yandan ahlâkın rölatif, şartlı talepleri, öte yandan mutlak ahlâkilik ilkesinin talebi arasında gidip gelirken, bir aydınlatma sürecini harekete geçirme anlamında dogmatik saplantıları, önyargıları ve eylem zorunluluklarını aydınlatıp çözer.

Etiğin soruları, günlük yaşam pratiğinin sorun alanında ahlâki soruların radikalleştirilerek öne çıkmasıyla gelişmiştir. Ahlâki emirler, çoğu zaman –ille de her zaman olmasa bile– emir kipi cümlelerde dile getirilir. Örneğin;

"Bana yalan söylemeyeceğine söz ver!"

"Bana sadık kalacağına yemin et!"

"Görevini yap ve işini düzenli bir şekilde yürüt!"

"Yaşlılara daha saygılı davranman gerekir!"

"Başım sıkıştığında yardım et!"

Bildirme kipindeki ifadeler de üstü örtülü bir eylem talebini dile getirmektedir:

"Yalancının mumu yatsıya kadar yanar."

"İnsanların yardımına koşmak bir erdemdir."

"Zahmete katlanmayan ödül beklemesin."

Bu tür cümlelerde dile getirilen belirli bir eyleme ilişkin talepler, talebin yöneltildiği kişi uygun davrandığında; yani dürüst, saygılı, sadık, titiz, yardımsever olduğunda yerine getirilmiş olur.

Ama çoğu zaman bu türden taleplerin haklılığı tartışılır ve talep edilen eylem, gerek anlayamamaktan, dik kafalılıktan ya da bilinçli bir isteksizlikten ötürü, gerekse kişisel inanç nedeniyle gerçekleştirilmez. Etikte konu olarak ele alacağımız daha genel, temel sorunların çıkış noktası buradadır:

Neden verilen sözleri tutmak gerekir?
Neden yalan söylenmez, güvene ihanet edilmez?
Neden insan her zaman üstüne düşeni yapmak zorundadır?
Düzenli ve titiz çalışmak insanın görevlerinden midir?
- Başı dertte olanlara yardım etmek zorunlu mudur?

Bu ve benzeri soruların tümü bizi şu soruya götürür:

Neden insan esas olarak ahlâki davranmalı, ahlâkdışı davranışlara girmemelidir?

Etik yukarıdaki sorudan yola çıkıyorsa aşağıdaki gibi belli koşullara (yani ampirik koşullara) dayanan yanıtlar beklemez; örneğin:

- Çünkü, kişinin belli bir durumda başkalarından beklediği belli bir davranışı, benzer durumda ötekiler de ondan bekler;
- Çünkü, saygı duyulacak kişi ve otoriteler (anne-baba, kilise, devlet vb.) yapılması gerekenleri söylediği için bu yapılmalıdır;
- Çünkü, insan kendi çevresinde saygı ve hürmet görmek istediği için böyle davranmalıdır;
- Çünkü, hayatın ve tarihin öğrettiği gibi, ahlâki normlar ve yükümlülükler olmadan toplumsallık olamaz; kaos ortaya çıkar ve herkes birbirine karşı olur.

Ampirik koşullara dayanan ve insanların kendilerini anlama ve kavrayışları hakkında malzeme sunan bu tür cevaplar tek tek durumlar söz konusuyken pekâlâ bilgilendirici ve bir dereceye kadar yeterli olarak da kabul edilir; ama etik açısından doyurucu değildir, çünkü bizzat bunlar da yeniden sorgulanabilir ve dolayısıyla nihai cevapları temsil edemez.

Örneğin bu yanıtlara yeni sorular yöneltebiliriz:

İnsan neden yalnızca kendinden bekleyebileceği şeyleri başkalarından beklemelidir?
Ahlâki konularda otoriteler nereye kadar kişiden daha yetkindir?

- Kişinin diğer insanların kendisine saygı duymalarını, kendine değer vermelerini önemsemesi gerekir mi? Niçin önemsesin ki? İnsan ilkece şiddet uygulamaktan niçin kaçınsın, öteki insanlara tahakküm etmesin?

Bu sorular da gene kendileri de şartlı olan, sınırlı yanıtlara dayandırılarak karşılanabilir ve bu sonsuza kadar sürer gider. Bu türden bir *regressus in infinitum*, bir dizi ara yanıt sağlar, ama başka sorulara götürmeyecek nihai yanıtı veremez; bu tür her yanıttan sonra anlamlı yeni bir soru sorulabilir. Etik sadece nihai kesin yanıtların peşindedir, böyle yanıtları ise tanım gereği, kendileri artık şartlı ve sınırlı olmayan, yeni sorulara götürmeyen son yanıtlarda buluruz. Ahlâkı gereğince temellendirmek isteyen etik, normatif olma iddiasını garanti eden mutlak olana, nihai geçerliye dayanmak durumundadır. Bu mutlak olanı, etik, ahlâkilik ilkesinde özgürlük olarak; –kendisi dışında bir zemini olmayan, kendi kendini temellendiren özgürlük olarak– görür. İnsan eylemlerinin ahlâkilik talebiyle ortaya çıktığı her yerde mutlak, kayıtsız şartsız iyi davranıldığı ya da davranmak istenildiği iddia edilir. Bir eylemin kayıtsız şartsız "iyi" bir eylem olabilmesi için, *hem* yalnızca özgürlükten doğan *hem de* (eylemde bulunanın ve bu eylemden etkilenenin ulaşacağı) özgürlüğü amaçlayan bir eylem olması şarttır.

D. RÖLATİVİZMİN İTİRAZI

Etiğin ana konusu olan ahlâk ve ahlâkilik ilişkisini karakteristik yönden kısaca tanıtarak felsefi bir etik yapabilmenin imkânsız olduğunu ileri süren ana itirazlardan birinin dayanağını ortadan kaldırmış olduk. Sözü edilen, *rölativizm itirazı* ya da suçlamasıdır. Bu itiraz yapılırken; burada, somut, maddi ahlâk normlarının zaman zaman adeta birbirleriyle çeliştiği, zamanın akışıyla sürekli de-

ğiştiği, ahlâk çeşitliliği temelinde mutlak bağlayıcılığı talep edebilecek genel geçer ve kayıtsız şartsız bir norm bulmanın olanaksız olduğu, ahlâki yargılarda kullanılan iyi ve kötü sıfatlarının büsbütün *rölatif* olduğu, böylelikle de etiği, ahlâk bilimi olarak kurmak için yapılan her girişimin, geçerli son ilkelerin bulunmaması nedeniyle daha baştan başarısızlığa mahkûm olduğu iddia edilmektedir.

Bu itiraz, bize göre, yalnızca ahlâkın değişken içeriksel uğrağı açısından geçerlidir (örneğin çokeşlilik ilkesine göre yaşamak ya da Eskimolardaki gibi artık çalışamayan ve kendisine bakamayan yaşlı insanları öldürmek uğrakları gibi). Ama ahlâkın rölatif olduğu savına dayalı itiraz, gerçek ahlâki geçerlilik taleplerinin içinde özel bir ahlâktan kaynaklanmayan, aksine ahlâkilik ilkesi olarak özgürlüğe ilişkin her dışavurumun temelinde yer alan değişmez bir biçim uğrağının da yer aldığını görmemektedir (örneğin her zaman ve her yerde mutlaka iyi davranma ilkesine göre yaşamak). Birlikte yaşama hiçbir zaman tamamlanabilir bir süreç olmadığından; yalnızca ütopik ya da ideolojik düzlemde daha ötesi ve daha iyisi bulunmayan, hareketsiz nihai durum olarak düşünülebileceğinden, somut gerçeklikte birlikteliği düzenleyen ahlâk da adeta sürekli hareket halindedir; ve burada ahlâkilik, daha iyi ve insan onuruna yakışır normlara ulaşmak için özgürlük ilkesini harekete geçiren motordur. Yani önce salt rölatiflik olarak görünen şeye yakından bakıldığında, bu şeyin farklı sosyo-kültürel koşullar temelinde birbirinden farklılaşmış, ama temelde tek ve bir olan özgürlük anlayışlarının varyasyonları olduğu görülür. Özgürlük anlayışı, belirli bir eylem topluluğunun kabul etmesiyle varlığını sürdüren geçerlilik kuralları aracılığıyla maddileşen ya da somutlaşan adalet, eşitlik gibi ortak temel normlarda dile gelir.

Her şeyi rölatif kılan, ahlâkı tümüyle ortadan kaldıran bir çelişkiden söz edebilmek için, bir topluluğun kabul ettiği ahlâkın bir kuralına dayalı bir eylemi hem emredip hem de yasaklaması gerekir. Oysa aynı temel normdan (örneğin insan onuru) değişik kültürlerde farklı, hatta zaman zaman karşıt kuralların genel eylem talimatları olarak üretilmesi, bu normun geçerliliğini çürütmez, aksine özellikle de buna ilişkin olarak giderek mükemmelleşecek bir-

likte yaşam düzenlerini, giderek daha iyi, daha insancıl ahlâkı aramaya teşvik eden bir durum oluşturur.

> "Somut toplumlarda ahlâki davranış kurallarının çeşitliliği, aynı ahlâki ilkeler zemininde çoğu zaman farklı durumlara, anlayış ve tasavvurların varlığına ve enformasyonlara dayandırılabilir. Böyle bir dayandırmanın mümkün olmadığı yerde de, rekabet içindeki ahlâki ilkelerin rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutulması her zaman mümkündür." (G.Patzig, *Relativismus und Objetivität moralischer Normen*, a.g.y.100)

Demek ki kültürel normların çeşitliliğine ve farklılığına bakarak, ahlâkın sonuçta tümüyle rölatif olduğu, bu nedenle ahlâki normların geçerliliği hakkında normatif bağlayıcı etik ifadelerde bulunulamayacağı sonucuna varan kişi iki şeyi görmemektedir. Bu kişi ilk olarak temel normlar ve bunlardan türetilen ikincil normlar arasındaki farkı dikkate almamıştır. İkincisi, vardığı normatif sonucu temellendirecek durumda değildir; zira ahlâkta her şey rölatif ise hiç kimse ahlâki konularda genel olarak nasıl davranılacağı hakkında geçerli bir normatif yargıya varma iddiasında bulunamaz. Bunu bir kez daha Herskovits'in tezleriyle açıklarsak: Herskovits, ahlâki norm ve değerlerin, içinde doğdukları ya da ait oldukları kültür açısından bunlara bağlı, yani rölatif oldukları ve bunlar hakkında eleştiri yapılamayacağı sonucuna varmıştı; onlara saygı duyulması, yani bize göre istedikleri kadar insanlık dışı olsunlar bu yabancı davranış biçimlerinin hoşgörülmesi gerekir, demişti. Peki ama bizzat bu hoşgörü normu, genel geçer bir talep olarak nasıl temellendirilebilir? Rölatiflik yargısına teslim olmayan, salt kültürel değer imgesinden öteye bir normu ne yönden içerir?

1988'de "Şeytan Ayetleri" adlı kitabında dine küfrettiği savıyla Humeyni'nin ölüme mahkûm ettiği Salman Rüşdi'nin durumunu ele alalım. Tüm dünyaya çağrıda bulunarak Rüşdi'nin öldürülmesini talep eden anlayışa bizim hoşgörüyle yaklaşmamız mümkün mü?

Batı ülkelerindeki Hıristiyan ve etik düşünceye göre bir insanın hayatı sahip olduğumuz en değerli varlığımızdır, dolayısıyla da dokunulmaz bir değerdir. İnsanları öldürmeyi emretmek –üstelik

de Tanrı adına– bizim ölçütlerimize göre kesinlikle ahlâka aykırı olarak değerlendirilmelidir. Bizde salt katil değil, cinayete teşvik eden ya da katilleri kullanan da yargı önüne çıkarılır ve suçu kendi işlemiş gibi cezalandırılır. Rüşdi, bizim ölçülerimize göre bir suçlu değildir; yazarların düşünce özgürlüğü vardır diyoruz ve yapıtlarını sanatsal ölçütlere göre değerlendiriyoruz; ancak biz de sanat özgürlüğüne sınırlar koyuyoruz. Şiddetin, zorbalığın, vahşetin ve pornografinin övülmesini hiçbir şekilde hoşgörmüyoruz. Örneğin Katolik kilisesinin geçmişte çok sayıda yapıtın okunmasını yasakladığını ve bugün de aynı şeyi yapmaya devam ettiğini anımsayalım; burada somut hoşgörü sınırları ortaya çıkmaktadır. Gene de okuma yasağı, yazarın bedenini ortadan kaldırmaya yönelik bir talep içermemektedir.

İslam açısından ise insan yaşamından daha önemli olan bir değer söz konusudur: İnanç. Bir insanın dini duygularını inciten ve dolayısıyla da Tanrı'ya hakaret eden kişi, bunun bedelini hayatıyla ödeyecektir. Böylesi bir günahın cezası ölümden başka bir şey olamaz; bu, Kuran'da da böyledir. Böylelikle kutsal olanın alanı dokunulmazlaştırılmıştır ve Rüşdi'nin, romanında İslamı sorgulanamaz olan can damarından vurduğunu, bizim kültürel coğrafyamızda yaşayan ılımlı Müslümanların tepkileri de göstermektedir. Rüşdi'nin yapıtlarını sanatın yasalarına uyan edebi bir yapıt olarak değil, İslam dininin temel yapıtaşına sözel bir bir saldırı olarak değerlendirmektedirler.

Taraflar birbiriyle uzlaşamadığına göre, ölüm çağrısına karşı öfkemizin etik açıdan doğru olup olmadığını sormak gerekir. Hatta belki de ölüm çağrısına ve sonuçta Rüşdi'nin ölümüne ses çıkarmamalı mıyız, diye de sorabiliriz. Bu sorunun cevabı 'hayır'dır. Tam tersine bizim için bağlayıcı olan ölçütlere göre eleştirel bakarak bu çağrıyı hoşgörmemekle yükümlüyüz ve bunu da açıklayabiliriz. Bir kere, bölgesel düzeyde geçerli olan dinsel ahlâk ilkelerinin, geçerli oldukları alanın sınırları ötesine taşınmasına karşı direnme hakkımız bulunmaktadır. Avrupa'da, İran'dakinden farklı etik ölçütler geçerli. Yani kendi topraklarımızda, dinsel duygulara ilkesel olarak saygılı olmak ve çiğnenmemeleri gerektiğini düşünmek başka şeydir, bizim gözümüzde bir cinayet olan bir hukukun uygulanmasına göz yummak başka bir şey.

Peki kendi normlarımızın geçerli oldukları alan dışındaki geçerliliklerini pratikte nasıl anlamamız gerekir? Örneğin bizim topraklarımızda yaşanmayan her şeye ilkesel olarak hoşgörüyle bakmak zorunda mıyız? Örneğin, diğer ülkelerdeki kendi ölçütlerimize göre haklılığı olmayan idam cezalarına, muhtemelen o kültürel ortamların görüşlerine göre meşru sayıldıkları için karışmamamız mı şarttır? Burada da yanıt: 'hayır'dır. Ama bununla ilişkili olarak bir farklılaştırma yapmak gerekir. Mutlak geçerliliği bulunan daha iyi bir ahlâk ve dine sahip olduğumuzu düşündüğümüz için kendimizde bu müdahale hakkını buluyor değiliz; ancak daha üst, yansız bir düzeyde bu tür pratikler üzerine hep birlikte mantıklı konuşabilmenin mümkün olması gerektiğini düşündüğümüz için, kendimize söz hakkı tanıyoruz. Böyle bir varsayım olmasaydı, Uluslararası Af Örgütü gibi bir kuruluş salt ahlâki işlevini yitirmekle kalmaz, hatta meşru da sayılmazdı. Ama özellikle de böylesi kuruluşlar meşruluklarını, ırkına, dinine, ait olduğu etnik gruba bakmadan herkes için mutlak geçerli olan insan hakları üzerinde anlaştığımız bir bölgelerüstü alanın bulunmasından alıyor. Konuşmayı ve böylelikle de her tür diyaloğu ve anlaşabilme isteğini kim reddediyorsa, bu konuda eleştirilmesi ve protesto edilmesi gerekir. Protestoyla somutlaşan eleştirel hoşgörüsüzlük, birlikte konuşmaya ve böylelikle şiddetten uzak bir birlikteliğe –özellikle de karşıtlıkların ortadan kalkabilecek gibi göründüğü yerde– teşvik edecektir. Konuşmanın reddedildiği yerde, savunulan kişisel yaklaşım, eşzamanlı olarak karşı tarafın argümanlarına açık bir ortamda düşünce alışverişine girmeyi ve iyi gerekçelerle savunmayı olanaksız kılıp bir şekilde dogmatik olarak mutlaklaştıracaktır.

Avrupa'nın sınırları içerisinde de eleştiriye kapalı bir hoşgörüsüzlüğün uygulandığını, argümanların kabul edilmediğini ve kendi bakışını hâkim kılmak için salt şiddete başvurulduğunu görmek için yalnızca İrlanda örneğine bakmak bile yeter. Kim mutlak geçerlilik taleplerini şiddet kullanarak egemen kılarsa, bu tutumuyla etik açıdan kendini "diskalifiye" etmiş sayılır; ayrıca mutlaklık talebinin her türlü ölçüden uzak oluşu nedeniyle diğerlerinin hakları karşısında eleştirel bir tartışmaya girmekten çok, sağır ve dilsiz kalarak insanlığın yok oluşu pahasına fanatikleşmeye

yöneldiği görülür. Protestonun burada fazla yararı olmayacaktır, ama gene de direnmek için etik açıdan tek meşru araçtır.

Sadece temel bir normdan türetilen pratik kurallar arasında değil, bizzat bu temel normların arasında da fiilen çelişkiler bulunabilir.

Örneğin yaşanan bir haksızlığın
— aynısını haksızlığı yapana yaşatmak (ceza)
— ya da affetmek (cezalandırmamak) ahlâki açıdan doğru olabilir.

Bu olgu, seçeneklerin her ikisinin de eşdeğerli ya da aynı şekilde haklı olduğunu göstemez. Daha çok, iki seçenekten her birinin ahlâkiliği insana yakışır şekilde ifade edip etmediği ve bu nedenle tercih edilip edilmeyeceği sorusu sorulmalıdır.

Ama etiğe yöneltilen rölatiflik eleştirisi, çoğu zaman ahlâkın salt öznel olduğunu, bilimin nesnellik talebini karşılamadığını ve bu nedenle de bilimsel olarak da araştırılamayacağını düşünen kişiler tarafından yapılmaktadır. Bu teze karşı Bernard Williams'ın şu sözleri önem kazanmaktadır:

> "Öznelcilik, bize... olgulara dayalı düşüncelerde ahlâki tavırlarda eksik olan belli bir şeyin bulunduğunu ve olgulara dayalı alanda çabaya değer özel bir şeyin söz konusu olduğu duygusunu hissettirir. Kısaca: Olgusal düşünceler ve bilim bir şekilde ahlâktan daha *sağlamdır*."
>
> "Öznelcilik, olgulara dayalı düşüncelerin ve bilimsel görüşlerin nesnel olduğunu söylüyor; ne var ki bu olgulara ulaşmaya çabalamamız gerektiği biçimindeki öznelci düşüncenin kendisi hiçbir şekilde bir olgusal düşünce ya da bir bilimsel görüş değildir."
>
> "Bu karşıtlık doğal olarak mevcuttur; ahlâkın, bilimden ya da olgu bilgisinden farklı olduğu kesindir. Ahlâk için amaç, dünyayı yansıtmak değil, onu değiştirmektir. Ahlâk için eylemin ilkeleri, kararlar ve sorumluluk önemlidir. Aynı derecede zeki, aynı derecede iyi bilgiye sahip insanların bir ve aynı durumda, ahlâki açıdan farklı yargılara varabilecekleri gerçeği, ahlâkın doğası üzerine bir şeyler söylemektedir; ama... bu farklı yargılar, ahlâkta bir şeylerin yolunda gitmediği anlamına gelmez."
>
> "Bilim ile ahlâki düşünceler arasındaki tayin edici farklılık; ahlâki tartışma konularında yapılması gereken bir şeyin söz konusu olması, tartışanların şu ya da bu şekilde yükümlülük üstlenmek, bir yan tutmak

zorunda olmasıdır. Bu fark görüldüğünde, bir şeyi salt bir başkası kabul etmediği için kendi haline bırakmanın hiçbir şekilde akılcı olamayacağı da görülür." (*Der Begriff der Moral*, 37, 39, 42, 43)

Ahlâk ve ahlâkilik kavramlarına ilişkin bu açıklamalardan sonra rölatiflik eleştirisi ve suçlaması kendiliğinden önemsizleşmektedir. Rölatiflik, ancak ahlâk ve ahlâkilik ilişkisinin yalnızca bir yanını incelediğimizde, yani düzenleyici bir kavram olan "ahlâk" kavramına giren her şeyi, ahlâkilik ilkesinden soyutlayarak ele aldığımızda söz konusu olabilir. Ahlâkın çeşitliliği tüm bölgesel farklı normları ve değer imgeleriyle betimlendiğinde, ahlâk alanında sonuçta her şeyin rölatif olduğu izlenimi doğmaktadır: Birilerinin iyi dediğini, diğerleri beklenmedik şekilde reddeder. Birilerinin ödev olarak gördüğünü, diğerleri gülünç bulur. Birilerinin örnek davranış olarak niteliediklerine, diğerleri yaptırımlarla karşılık verir...vb.vb. Bu farklar, Batı Avrupa ahlâkı ile ilkel yaşam tarzını sürdürenlerin ahlâkı karşılaştırıldığında daha da belirgin olarak ortaya çıkar. Maddi norm kataloglarının, grup içi ya da grup normlarının geçerlilik alanları her zaman ancak içinde doğal olarak oluştuğu grubu ilgilendirdiği ölçüde rölatiftir. Ahlâk, mutlak ve genel geçer değildir. Ama bundan, ahlâki davranışın esasen rölatif ve sonuçta isteğe bağlı olduğu sonucunu çıkarmak bence bir yanılgıdır. Ahlâk düzeyinde tek bir maddi biçim, her toplumda bağlayıcılık talep eden tek bir değer bulunmasa bile, ahlâk konularında sonuçta her şeyin aynı derecede geçerli olduğu, dolayısıyla bunlara kayıtsız kalınabileceği anlamına gelmez bu. Böyle bir sonuca, etik ilke düzlemini ortadan kaldırıp, beraberinde ahlâk adını almaya hak kazanan ve her ahlâkta dile gelen anlam talebini ifade eden ahlâkilik talebi de yok edilerek ulaşılabilir ancak.

Ahlâk tartışmalarında çoğu zaman uzlaşmanın hedeflenmemesi, ahlâkla ilgili bazı şeylerin yolunda gitmediğinin kanıtı olarak görülemez, zira:

Fiili davranış, hiçbir şekilde bir kural ya da normun normatif geçerliliği hakkında tayin edici hüküm oluşturmaz.

İnsanların çoğunluğunun kendilerine bir yarar sağlayacağını düşündükleri anda yalan söylemeyi doğru bulduklarını varsaysak bile, bu davranışın doğru olduğu; yani ahlâki açıdan savunulabilecek olduğu sonucu çıkarılamaz buradan. Böylelikle etik, ahlâka ilişkin konulardaki düşünce farklılıklarının, her zaman fiilen olmasa da ilkesel açıdan karşılaştırılabilir ve tercih edilebilir oldukları anlayışını benimser; yani savunulan ahlâki normun ahlâkilik ilkesine göre sınanacağını ve hakkında bir karar verilebileceğini kabul eder.

Etik, gizlice karşıt biçime dönüşen bir konuyla kesinlikle ilgilenmez. Etiğin kalıcı, değişmeyen görevi daha çok, ahlâk ve ahlâkilik kavramlarını birbiriyle ilintilemek, böylelikle rölatif olanın mutlak olandan hareketle kavranmasını sağlamak, aynı şekilde değişebilir olanın değişmez olandan, fiili geçerliliğin normatif geçerlilikten yola çıkarak kavranmasını sağlamak; öte yandan da mutlak, değişmez, normatif olanı; rölatif, değişebilir, fiili olana dayandıracak şekilde birbirleriyle ilişkilendirmektir. Ahlâk kavramı rölatifleştirilebilecek bir şeyle ilintilidir; oysa ahlâkilik kavramı bu özelliği taşımaz; ahlâkilik kavramı ilkesel bir kavram olarak, ahlâkın talebini açıklayıp temellendirmesi gereken bir kavramdır; ahlâkilik bunu yaparken kayıtsız şartsız, mutlak olan, tanım gereği daha gerisine gidilemeyen bir şeye dayanır; dolayısıyla nihai, ötesi olmayan bir temellendirmedir.

Ahlâk düzlemi; belli bir durumda ne yapmamız gerektiği sorusunu sorduğumuz, eylemimizin yol açtığı ihtilaflarda durumumuzu kolaylaştıracak ya da güçleştirebilecek belli başlı yasak ya da buyruklarla karşı karşıya geldiğimiz günlük dilin tartışmalarında kendimizi içinde bulduğumuz/bulunduğumuz düzlemdir. Bu nedenle ahlâk düzleminde ait olduğumuz toplum için bağlayıcı olduğunu düşündüğümüz ahlâk kuralları ışığında tekil eylemleri yargılamaktayız. Etiğin oluşturduğu meta düzlemde ise mevcut ahlâk yasalarının normları, geçerlilikleri açısından sorunlaştırılır ve birçok kuşaktan bu yana geçerliliklerini korudukları ya da çok sayıda insan tarafından gerçekten uygulandığı gerçeği bir yana bırakıldığında, bunların norm olarak varlıklarını sürdürmeye hâlâ devam edip etmeyecekleri sorusu sorulur. Normların geçerlilik talebi taşıyıp taşıyamayacakları sorusu, dolayısıyla etiğin sorusudur; ama bu, kişinin ahlâk tartışmalarında da sorunlarını ani

den etik tartışmalar alanına –çoğunlukla farkında olmaksızın– kayabilecek kadar radikalleştiremeyeceği anlamına gelmez.

Etik, ahlâk ile ahlâkiliğin ilişkisini yansıtmakla yükümlüyse, bu durumda, hemen başlangıçta, bir etik kuramın kusurlu iki biçiminin karakteristik yanlarına dikkati çekebiliriz; bu hatalı kuramların kaynağında tek taraflı bir perspektif yatmaktadır. Salt ahlâk olgularını araştıran, ahlâkilik ilkesini dikkate almayan bir etik rölatiflikte kaybolur gider. Böyle bir etik, yalnızca değişken, yani tarihsel olarak değişen eylem modelleriyle ilgilenecektir; bu eylem modellerinin düzenine ilişkin değişmezler, anlamı temellendirecek ilkelerin sabit koordinat sistemi eksik kalacaktır. Söz konusu etik, yalnızca üst ahlâki düzeyde kendini ifade eden, yani sonuçta birinci dereceden betimleyici ifadelere ulaşan bir etiktir. Tersi bir durumda, yalnızca ahlâkilik ilkesiyle ilgilenen ve ahlâk olgularını gözden kaçıran bir etik ise gerçeklikten uzak olacak ve ahlâki davranan ve yargıda bulunan insanların –çok farklı şekilde de olsa– gerçekten yapıp ettikleriyle ilişkilendirmeksizin, soyut kurgusal çerçeve içinde kalacaktır. Böylesi bir etik yalnızca ikinci dereceden normatif yasaları formüle edecek ve bu yasaların, belirlenmiş koşullarda eylemde bulunmak durumunda olan sonlu tarihsel varlık olan insanla nasıl bir ilişkisi olduğuyla ilgilenmeyecektir. Yani kapsamlı bir etiğin konusu, ne tek başına ahlâk ne de tek başına ahlâkiliktir; aksine, insan pratiği bağlamında ahlâk ve ahlâkilik arasındaki ilişkidir yalnızca. İlkeler, ilkelerin anlamının teminatı olan ahlâk olmaksızın, bağlayıcı olmayan, düşünce düzeyinde bir oyun olarak kalır. Geçerlilik taleplerini meşrulaştıran normatif bir ilkeden yoksun ahlâklar da bağlayıcılıktan uzak rölatif özellik taşır. Bu nedenle ahlâk ve ahlâkilik ayrılmaz bir birlik kurar.

II
Pratiğin bilimi olarak etik

Etiğin ele aldığı ahlâk ve ahlâkilik ilişkisinin ne olduğu sorusunu, ancak ahlâki eylemler ve bu eylemlere ilişkin ahlâki yargılarla bağlantılı olarak gerektiği gibi tematize edebiliriz. Pratik (eylem) ile ilintisi bakımından etik, bir *pratik felsefesi* ya da *pratik bilimi*'dir; ama burada insan pratiğinin bütünü değil, salt ahlâki eylemler olarak tanımlanan özel bir eylemler sınıfı etiğin alanına girer.

O halde etik, bir ahlâki eylem kuramıdır; ama bu kuramı öncelikle bilgi adına değil, eylem adına geliştirir ve bu da etiğin bir başka özelliğidir. Bu nedenle etik, kuram oluşturma amacıyla geliştirilmiş bir kuram, salt entelektüel bir doyuma hizmet eden zihinsel bir çalışma değil; en başta düşünce ile eylem ilişkisidir; diğer deyişle etik aracılığıyla aktarılan bilgi, salt kuramsal olan,

pratiğe yönelik sonuçları olmayan bir enformasyon niteliği taşımayıp yalnızca pratikte varlık gösteren "fiiliyat üretici bilgi"dir (Fichte). Ya da Aristoteles'in deyişiyle: Pratik, hem etiğin var olma koşulu hem de onun *hedefi* ve *amacı*'dır. Etiğin çıkış noktasını oluşturan pratik, Aristoteles'e göre sitedeki günlük yaşam pratiğidir; etik öğrencisinin, etiğin ne olduğunu anlamak için bu günlük yaşam pratiğinin ahlâkını, belli bir dereceye kadar kendi eylemlerinde içselleştirmiş olması şarttır.

> "Bu nedenle soylu olan üzerine, adil olan üzerine, kısaca sitede bilim üzerine verilen dersten yararlanmak isteyen kişi, soylu bir temel alışkanlığa sahip olmaldır." (*Eth.Nic.*I,2; 1095b 5-7)

Etiğin gerçekleştirilmesini amaçladığı pratik, bu pratiğin çıkış noktasını oluşturan; ama gerek kendi varlığının gerekse de iyi olmasının koşulları hakkında aydınlatılmış bir günlük yaşam pratiğidir.

A. PRATİK FELSEFENİN ALANLARI

Burada, öncelikle etiği felsefenin öteki disiplinleriyle birleştiren ve onlardan ayıran özelliklerin ne olduğu gösterilecektir. Etiği, felsefenin bütünü içinde bir yere oturtmak sadece etiğin bilim olarak kendi kendini kavrayışı bakımından değil, etiğin konusunun netleştirilmesi açısından da fevkalade önem taşımaktadır; zira genel olarak insan pratiğinin çok katmanlı, karmaşık yapısından dolayı felsefenin bu yapıları çözümlemeye çalışırken yararlandığı farklı bakış açılarının aydınlatılması, aynı zamanda ahlâki eylemin, pratiğin öteki biçimleriyle kurduğu ilişkilerine de göndermeler yapacaktır.

Pratik niyet ve hedeflere yönelik bir kuram olarak etik, siyaset ve hukuk felsefesini de kapsayan pratik felsefenin klasik alanlarından biridir.

Etik insan pratiğinin ahlâki boyutunu, *siyaset* ise onun siyasi boyutunu yansıtır. Aristoteles için etik ve siyaset birbirinden ayrılamaz, bu nedenle *Nikomakhos Ahlâkı* yapıtını *Politika* adlı yapıt izler, çünkü;

> "insan yaşamının bilimini kotarabilmek için elimizden geldiğince site yasası sorununu bütün kapsamıyla ele almamızı...." (*Eth.Nic.* X, 10; 118b 12-15)

yararlı gördüğünü belirtmiştir.

Ahlâki açıdan doğru eylemin yapılarını ele alan etikten farklı olarak siyaset sitede yaşayanların tümüne mutlu bir yaşam biçimi sağlayacak olan en iyi yasalara yönelmektedir. Burada siyaset, ahlâkiliği, yasaların temelinde yatan adaletin koşulu olarak varsayar:

> "Yasa...zorlayıcı güçtür: Ahlâki anlayışa ve akla dayanan bir düzen ilkesidir." (*Eth.Nic.* X, 10; 118a 15-16)

Aristoteles için etik ile siyaseti birbiriyle birleştiren şey, adalet kavramıdır: *ta ethika* ve *ta politika* aynı eylemin iki görünüşüdür; bu tek eylem bir yandan birey tarafından iki ayrı eylem olarak yansıtılırken, bireyin öteki bireyler arasında bir birey (sosyal varlık) olması nedeniyle de (ayrılarak) iki ayrı eylem olarak ortaya çıkar. Adalet, her iki durumda da sosyal erdem niteliği kazanır.

Yeniçağda etik ve siyaset arasındaki sıkı ilişki kaybolur. Machiavelli'de siyaset etikten ayrılır; adalet fikri yerine iktidar kavgasının güç ilkesi geçer. Devlete ilişkin konularda devlet mantığının sivil (burjuva) ahlâkı ve bireysel özgürlük karşısında mutlak önceliği vardır. Ahlâkilik, politik açıdan hiçbir önem taşımayan özel alana itilir. Kant, "Vom ewigen Frieden" başlıklı yazısının sonsözünde ahlâkı dışarıda bırakan bu siyasal eylem biçimini sert bir dille eleştirmiş ve "hakiki siyaseti" tekrar ahlâkla ilişkilendirmiştir.

> "Hakiki siyaset...ahlâkın egemenliğini kabul etmeden önce tek bir adım atamaz."

Gerçi Kant,

> *"ahlâklı bir politikacının* yani devlet mantığının (akıllılığının) ilkelerinin ahlâk ile birlikte var olabileceğini algılayan birinin mümkün olduğunu (düşünür)...; ama, bir ahlâk (anlayışını) devlet adamının çıkarıyla bağdaşacak şekilde biçimlendiren *siyasal bir ahlâkçının* var olmasını (mümkün görmez)...." (*Werke*, C.9, 243, 233)

Demokrasi ilkesi üzerine kurulu bir siyaset, kendini yine ahlâki temel değerlere karşı yükümlü görür ve bu nedenle de amaçlarını yalnızca siyasal etkisi açısından değil, insancıllığı açısından da meşru ve haklı kılmak gibi bir ahlâki talebi yerine getirir.

Görüldüğü gibi bir pratik siyasal kuram, etik öncüller olmadan bir fayda sağlayamaz; çünkü ahlâki normların yönelttiği talepler sadece özel eylem alanıyla sınırlı olmayıp kamusal irade oluşturma süreçleri için de bağlayıcıdır. Ahlâki yetkinlik, mesleği gereği devlete ve sosyal yaşama ilişkin sorunları dikkate alması gereken kişiden de, hatta özellikle bu kişiden talep edilir. Dolayısıyla etik, bir temel bilimdir; siyasal felsefe, etik özgürlük ilkesini gerek hukuksal gerekse kurumsal düzlemde güvenceye alarak bu temel bilim üzerine kurulur.

Otfried Höffe, antik dönemden yeniçağa kadar çoğu filozofun, –kendileri için– ahlâki siyasal adalet perspektifinin temel bir rol oynadığı önemli hukuk ve devlet düşünürleri olduğuna işaret eder.

> "Ama 19. yüzyılın akışında bu gelenek kopar...Hukuk ve siyaset bilimlerinde, ahlâki perspektife güven duymayan, hatta onu kısmen açıkça reddeden historizm ve pozitivizm egemen olur. Felsefenin, hukuk ve siyaset bilimlerine *yabancılaşmasıyla* her iki taraf da etiğe yabancılaşır ve hukuk ve devlet etiği kaybolur." (*Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, 13.d.)

Almanca konuşulan ülkelerde Höffe dışında siyaset, devlet ve hukuku etik zemine oturtmaya çalışanlar arasında V.Gerhardt, W.Kersting, H.Ottmann ve E.Vollrath'ın adlarını da sayabiliriz.

2. *Hukuk felsefesi*

Hukuk felsefesi ya da felsefi hukuk öğretisi de felsefenin pratiğe yönelik alanlarından biridir; ama etik ve siyasetten farklı olarak pratiğin ahlâki ve siyasal boyutuyla değil, onlarla sıkı ilişki içinde olan hukuksal yanıyla ilgilenir: Siyasal eylem, bir yandan özgürlük ilkesine, bir yandan da hukuk ve anayasaya bağlanmıştır; hukuk normları da siyasal düzeyde hem belirlenir hem de işler hale getirilir ve insanın ahlâki kişi olarak bu normları benimsemesiyle etik temellerine kavuşur. Hukuk düzeninin normları, ahlâk normlarından farklı olarak, aykırı eylemler karşısında cezai yaptırımlarla tehdit eden yasalar olarak ortaya konur.

Demek ki ahlâkın normları genellikle yazılmamış yasa anlamına gelirken, hukuk normları yasalara bağlanmış, yazılı olan ve yaptırımlarıyla birlikte dile getirilmiş kurallardır. Gerçi ahlâki normlar da çiğnendikleri zaman yaptırımlarla karşılaşır: Örneğin ayıplama, hoşgörmeme ve horgörme ahlâkdışı davranışı cezalandırmak için çok önemli olabilir. Ama hukuk normlarından farklı olarak ahlâki normlar çiğnendiklerinde dava edilemezler; ne var ki, ahlâki normun ihlali aynı zamanda hukuksal bir yasanın ya da normun zedelenmesine yol açıyorsa, dava edilebilirlik özelliği gösterir: Örneğin mahkemede bilerek yanlış ifade verme, bir sözleşmede sahtecilik yapılması, vb. durumlarda.

Hukukun kökeninin ne olduğu sorusunun yanıtı, hukuk felsefesi tarihinde tartışmalıdır. *Doğal hak (hukuk)* savunucuları hukuk normlarını insanın doğasına içkin amaçlardan türetirken (Platon, Aquinolu Thomas, Grotius, Wolff vd.), pozitif hukuk savunucuları, hukukun herhangi bir şekilde önceden belirlenmiş değerlerden bağımsız olduğunu; yaşamı sürdürebilmek üzere insan tarafından yaratılmış bir düzen olduğunu iddia etmektedir (Duns Scotus, Ockhamlı William, Hobbes).

Doğal hak (hukuk) öğretisini savunanlar, doğanın –insanın doğası da dahil– genel olarak bir düzen örgüsünü yansıttığı, bunun insanların iradi isteklerinin ve eylemlerinin, –sosyal etkileşimlerinin– ürünü olmadığı; tersine, ister Platon'daki gibi insanın salt bir parçası olduğu evrenin hiyerarşik biçimde düzenlenmiş yapısı anlamında, ister Thomas'daki gibi Tanrı tarafından insanlara verilmiş

bir anlam ve varlık düzeni şeklinde, her türlü insan faaliyetinin öncesinde var olduğu düşüncesinden yola çıkmaktadır. Her biri doğa anlamına gelen parçaların oluşturduğu anlam bütünlüğünün içindeki amaç tasarımları tespit edilmiş ve bunlar bir hak-hukuk ve görevler kataloğu oluşturacak şekilde bir araya getirilmiştir; bu katalog doğal hukukun bütünü olarak çalışılmıştır. Sözgelimi Platon için insanların yaşadığı dünya; daha üst düzlemdeki hakiki bir dünyanın, dünya-ötesi yerin kopyasından (suretinden) başka bir şey değildir. Ve başlangıçtaki asıl olan ile türetilmiş –asıl olandan gelmiş– olan; yani değişmez, kendi içinde kusursuz ve tam olan varlık ile değişken, geçici, kusurlu ve tamamlanmamış, oluşma-halinde-olan varlık arasındaki yarık (çatlak) insanların doğasının içinden de geçer ve onların hak ve görevlerini belirler. Zira insan daha yüksek kademeli dünyanın yapılarının benzerini oluşturmakla, diğer deyişle bu yapıları eyleminin ölçütleri olarak tanımakla hem yetkili hem de yükümlü kılınmıştır.

Doğal hukukun savunucuları, bağlayıcı olduğu savunulan hukukun geçerliliğini, insana verilmiş doğanın değer ve anlamlılığından türetirken; pozitivist hukukun yandaşları böyle bir doğanın olmadığını ve hukukun geçerliliğinin yalnızca yasalara bağlanmış olan hukukla, yani insanların karşılıklı ilişkilerini düzenlemek için ortaklaşa kararlaştırdıkları ve yazılı olarak kesinleştirip kâğıda döktükleri genel bağlayıcı yasalarla ilişkili olduğunu iddia etmektedir.

Kant, bu doğal hukuk ve pozitif hukuk seçeneklerini ortadan kaldıran, doğayı akıl-doğası olarak belirleyen bir filozoftu. Kant aklı, kendiliğinden, insanın çaba ve katkılarına gerek kalmadan gelişen, insana özgü doğal bir yetenek olarak görmüyor; özgürlüğün, bizzat kendi yasalarını oluşturmasıyla –bizzat kendisinin diğer insanların özgürlüğüne sınırlar koyarak– özerk bir şekilde halletmesi gereken ahlâki bir ödev olarak görüyordu. Bu nedenle hukuku, kendini pratik olarak dışavuran insanın akıl-doğasının dışsal özgürlüğünü ilgilendiren kuralların soyutlaması ve genelleyici kavramı olarak tanımlıyor; buna karşılık pratik aklın asıl değerini ahlâki bir inanç olarak yorumladığı içsel özgürlükte görüyordu. O nedenle hukuksal ve ahlâki özgürlük kavramlarını ele aldığı "Metaphysik der Sitten" başlıklı yazısı –hem hukuk öğretisi hem de er-

dem öğretisini içeren– iki bölümden oluşmaktadır.

> "Özgürlüğün yasaları, doğa yasalarından farklı olarak *ahlâki* diye tanımlanır. Salt dışsal eylemleri ve bunların yasallığını ilgilendirdikleri sürece ***hukuksaldırlar***, ama yasaların bizzat eylemlerin belirlenme nedenleri olması gerektiğini talep ettiklerinde, (artık) *etik* yasalardır bunlar; ilkine yönelik olarak, eylemin hukuksal yasalarla uyum içinde olmasına eylemin meşruiyeti, ikincilerle uyum içinde olmasına, eylemin *ahlâkiliği* denir." (*Werke*, C.7,318)

Dolayısıyla hukuk normlarına uyma zorunluluğunun ille de ahlâki nedenlere dayanması gerekmez; hangi nedenle olursa olsun onları benimsemek ve onlara saygı duymak yeterli olacaktır. Dolayısıyla hukuk kavramı, tıpkı siyaset kavramı gibi ahlâkilik ilkesine dayandırmadan meşrulaştırılabilir; bunu da, örneğin insan haklarının ya da temel hakların değişik kavranış biçimlerinde kolayca görebiliriz. Her iki hak anlayışında da kesin ve vazgeçilmez bir temel hak olarak ifade edilen özgürlük esastır; hem hukuk hem de siyaset bu temel değer üzerine kurulu olduklarından ne hukuksal ne de siyasi düzeyde bu temel hakka dokunulabilir.

Bu nedenle etik, sadece siyaset karşısında değil, hukuk felsefesinin karşısında da temel bilim olarak yerini alır. Çünkü, ahlâkilik kavramı –insan praksisini insani bir praksis olarak öne çıkaran ve nitelendiren temeli oluşturan, insana özgü özgürlükle ilintili olduğu için–felsefi disiplinler arasında hukuk felsefesinde birincil konuma sahiptir. Hukuk felsefesinin merkezinde, öncelikle de *kategorik hukuk ilkeleri* (O.Höffe) olarak insan hakları yer alır.

B. KURAMSAL FELSEFENİN DİSİPLİNLERİ

Etik, pratik felsefenin temel alanı olarak, –ahlâk ilkesi aracılığıyla, normlarının haklılığını ve meşruiyetini eleştirel olarak sorguladığı– siyaset ve hukuk felsefesiyle sıkı bir ilişki içindedir. Bu yönüyle de etik, normatif felsefe disiplinleri içinde en temel olanıdır; normatif temel bilimdir adeta. Ama etik yalnızca normatif sorularla (olması gerekenle) değil, fiili olgusal durumla ilişkili sorularla da, yani

"durum nedir?" anlamındaki bir olgusallıkla da ilintilidir; çünkü değişen, iyiye doğru gelişebilen bir şeyin olduğu yerde gereklilikten anlamlı olarak söz edilemez. Her şey olduğu şekliyle iyiyse "olması gereken" duruma yönelik taleplere gerek kalmaz.

Bunun ötesinde etiğin, tartışmaya değer her kuramın karşılaşacağı bilimsel talepleri de karşılaması gerekir. Bundan dolayı etik, kuramsal felsefeyle, özellikle de antropoloji, metafizik ve mantıkla da ilişki içindedir. Kuramsalın buradaki anlamı şudur: Bu disiplinlerin ağırlık noktasını bilgi oluşturur, eylem değil. Ama insan pratiği bağlamında ahlâk ve ahlâkilik ilişkisini yeterli derecede kurabilmek için, etik, ahlâki talebin adresi olarak insanın kim olduğunu ya da ne olduğunu bilmek zorundadır: Bu nedenle etik antropolojiye yönelir. Ayrıca insanın "bütün bir olma-durumu" içinde nasıl bir rol oynadığını, nasıl bir dünya görüşüne sahip olduğunu bilmek zorundadır: Bu bağlamda da metafiziğe yönelir. Üçüncü olarak, normatif yasaların yapılandırılması için hangi akıl araçlarından yararlanabileceğini bilmesi gerekir; bunun için ise mantığa yönelir.

1. Antropoloji

Felsefi *antropoloji* (Yun. anthropos/insan ve logos/öğreti) insanın özünün ne olduğu sorusuyla uğraşır.

> "İnsan varlığının (insan olmanın) bütün tarihsel dönüşümlerinin önünde yer alan doğal, değişmez karakteristik özellikleri felsefi antropolojinin dayanağını ve çıkış noktasını belirler; antropoloji bu dayanakları yönüyle her zaman insanı açıklayan bir doğa felsefesidir; yani doğal-tarihsel değişmelerden önce gelen ve tarihsel-kültürel alanın içinde eriyip yok olmayan(ın felsefesi).
>
> Belli tarihsel somutlaşmaların oluşturduğu dönüşümlerin içindeki asli olan, öz olanın değişmeden kalmasıdır konu. Bundan dolayı antropolojinin insan gelişiminin nasıl sürüp gideceğine ilişkin geleceğe yönelik tasarımları da yoktur; antropoloji norm koyucu değildir, süreçleri işleten pratik bir bilim de değildir, aksine fenomenolojik bir titizlikle insanın tüm nesnel hallerini betimleyecek ve birbiriyle ilişkilendirecek kuramsal bir bilimdir." (C.Günzler: ***Anthropologische und ethische Dimensionen der Schule***, 20,28)

İnsanın özünün ne olduğuna ilişkin sorunun yanıtı etik açısından çok önemlidir. Bunu iki uç örnekte gösterirsek:

- Örneğin insan davranışlarını yalnızca "uyarı" ve "tepki" şemasına göre gözlemleyen ya da değerlendiren davranışçı yaklaşımda olduğu gibi, insanı salt ihtiyaçları ve dürtüleriyle belirlenmiş, salt duyularıyla var olan bir *duyu-varlığı* olarak tanımlanırsak, etik daha baştan gereksiz olur; çünkü bu durumda insan davranışı, insanın kendisini özgürce yönlendirebilmesini öngören ahlâki inançlara hiç hareket alanı bırakmayacak şekilde tümüyle insanın tabiatı aracılığıyla belirlenmiş sayılmaktadır.

John Hospers, insanın, hem doğuştan getirdiği yeteneklerinin hem de çevre koşullarının ürünü olduğu tezini savunmaktadır:

> "...Gerek belli ölçüde kalıtımdan ve büyük ölçüde de erken çocukluk döneminin yaşandığı ortamdan kaynaklanan, gerekse de kendisinin oluşturmadığı ve kendi tercihi olmayan unsurlarla belirlenen, biçimlenen ve ne ise o olarak gelişen karakterine bağlı olan eylemlerden insan nasıl sorumlu tutulabilir?"
>
> "Böylesi spesifik unsurların keşfedildiğini düşünelim, bu durumda insanı işlediği suçtan dolayı sorumlu tutmanın budalaca ve anlamsız, ayrıca ahlâkdışı olacağı aşikâr değil mi?"
>
> "Zira normal birey de kendisini kendisi yapan karakterinin oluşumundan en fazla nevrotik bir bireyin kendi karakterinden sorumlu olduğu kadar sorumludur....Nevrotik bireyden farklı olarak normal birey kendi davranışı üzerine düşünerek ve kavrayarak onu değiştirirse ve elverişsiz erken çocukluk ortamının olumsuzluklarını telafi etmek için yeterli istence sahip ise bu onun başarılı olduğunu değil, (yalnızca) şanslı olduğunu gösterir." (*Zweifel eines Deterministen, Texte zur Ethik*, 330,332,334)

Tezini varsayım temelinde formüle ettiği sürece Hospers'e katılmak mümkün: İnsanın, yalnızca kendi kontrolünde olmayan neden-sonuç mekanizmalarına göre hareket ettiği ve davranışlarına hiçbir etkisi ve katkısı bulunmadığı doğruysa, davranışını ahlâki ölçütlere göre yargılamak gerçekten de anlamsız olacaktır. Yapılabilecek tek şey, insanların çevrelerine azami uyum göstere-

bilmelerini sağlayacak olan, olabildiğince mükemmel iyileştirme önlemleri geliştirmektir.[1]

> Ama insan duyularına ve çevre koşullarına teslim olmuş biri değil de bir *akıl-varlığı* olarak tanımlandığında da etiğe gerek kalmaz; zira salt akıllı varlık olarak insan her zaman olması gerektiği gibi biri olacaktır ve nasıl iyi bir insan olabileceği hakkında düşünmeye gereksinim duymayacaktır.

İlginçtir, hiç kimse şimdiye kadar insanın tabiatı gereği akıllı olduğu tezini ciddi ciddi savunmamıştır. Ama, örneğin ütopistler kurmaca devlet ve toplum tasarımlarında, insanı artık bir başkası olmasına yol açacak değişikliğe izin vermeyecek, ama değişikliğe gerek de duymayacak nihai bir durumda göstermektedir; çünkü her şey olabilecek en mükemmel düzene kavuşmuştur; her şey yolundadır; insani eylemin gerek duyacağı şey kendiliğinden akılcı statükoyu teyit etmekten ibarettir.

O halde etik, olan ve olması gereken arasında; olgusallık ve normatiflik arasında bir gerilim söz konusu ise anlamlıdır ve çoğu antropolojik tasarımlar insanın özünü bu gergin ilişkiden hareketle, –insanın eylemler aracılığıyla birbirleriyle ilintilenip bütünlük o-

---

1. Bilimkurgu ve ütopik gelecek romanları, insanlara tümüyle tekniğin egemenliğindeki bir dünyanın tehlikelerine karşı uyarıda bulunmaktadır. Gücün tamamen bilim adamları ve teknik elemanların eline geçtiği yerde, birey önemini yitirmektedir. Bireysel özgürlük hakları, pürüz yaratmayan bir makine gibi işleyen ve yurttaş yerine, sorun çıkarmayan uyumlu, itaatkâr bir varlığa gerek duyan devlet aygıtının kurbanı olmaktadır.

Böyle bir koşullandırmaya ilişkin uç bir durumu Aldous Huxley "*Schöne neue Welt*" (Hamburg, 1982) adlı romanında dile getirmektedir. Bir üretme ve normlaştırma merkezinde insanlar ihtiyaca göre hayvanlar gibi yetiştirilmekte ve çeşitli norm belletme yöntemlerine tabi tutulmaktadır. Örneğin krş. s. 30:

"10 numaralı rafta sıralanmış olan gelecekteki kimya işçileri kurşun, sodyum hidroksit, katran ve klorun etkilerine alıştırılmışlardı. Teslimatı yapılacak olan henüz embriyon halindeki 250 uzay mühendisinden oluşan 3. raftaki ilk parti de 1100 m. yüksekliğe alıştırılıyordu. Özel bir cihaz kapların sürekli dönmesini sağlıyordu. 'Denge duyusunun güçlendirilmesi için' diyordu Pâppler. 'Uzayda bir roketin dış yüzeyinde onarım yapmak zor bir görev. Embriyonlar dik duruma geldiklerinde, kan dolaşımlarını kendilerini yarı aç hissedene kadar yavaşlatıyoruz, baş aşağı geldiklerinde hızlandırıyoruz. Yani baş aşağı durmakla kendilerini rahat hissedeceklerini kavramaya başlıyor, buna alışıyorlar. Hatta baş aşağı durabildiklerinde gerçekten mutlu oluyorlar."

luşturması gereken– kendi içinde ikiye ayrılmış karşıt bir varolma; duyu varlığı-akıl varlığı, beden-ruh; maddi vücut-tin durumu olarak görmektedir. İnsan ne yalnızca duyularıyla hareket eden ne de yalnızca akılla davranan bir varlıktır; daima çok, farklı şekillerde de olsa, hem o hem diğeridir. Bu nedenle insanın bu iki yönünden hareketle kendi kimliğine nasıl ulaşabileceği sorusu, antropolojiyi ilgilendirir.

Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve diğerleri insanın kendisiyle bütünleşmeye çalışmasını tinsel (zihinsel, ruhsal, manevi) olana dönüşme süreci; yani bedensel-doğal olanın aşılması olan *tinselleşme* süreci olarak yorumlarken; Feuerbach, Schelling, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer ve diğerleri tinin bedene bağlı olduğunu vurguluyor ve insanın asıl kimliğine ulaşıp kendisini tanımasını, *bedenselleşme* süreci olarak düşünüyorlardı. Tinselleşme ve bedenselleşme kategorileri, insanın kendisiyle kurduğu ilişkinin antropoloji düzleminde yansıtıldığı yönü ve bu ilişkinin antropolojideki ağırlık noktasını ima eder.

Dolayısıyla modern antropoloji, ampirik olarak güvence altına alınmış, biyolojik olarak varlığı sınanabilir bir zeminden hareketle gerçek insanın "doğası" üzerine bilgilere ulaşmaya çalışıyor; ama yeniden beden ve ruh ikiliği ortaya çıkıyor. İnsan, nasıl düşünülürse düşünülsün;

- ister, Tanrı'ya dönüşmekte olan varlık (Scheler) olarak,
- ister rollerin taşıyıcısı durumundaki kesin tanımlanamayan varlık (Plessner) olarak,
- isterse de dürtülerin verdiği enerjiyi biçimsel yapılara dönüştürebilen; tanımlanmamış, nihai belirlenime ulaşmamış tabiatını, kendi geliştirdiği kültür ve ahlâk gibi yönlendirici sistemlerle biçimlendirmeye çalışan biyolojik yaratık (Gehlen) olarak düşünülsün; beden ile ruh arasındaki bu düalizmi aşamaz.

İnsan antropolojik açıdan hangi yönüyle ele alınıp ayrıntılarda betimlenmeye çalışılırsa çalışılsın, onun hayvandan "fazlasına", Tanrı'dan "azına" sahip olduğu görülmektedir. Onun insan-olma yanına özgü spesifik hümanist yanı,

"eylemlerinde özgür olan ya da kendisini özgürleştirebilen ve özgürleştirmesi gereken bir varlık olarak yaptıklarında ve yapması gerekende kendini ele verir." (I.Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werke,* C.10, 339)

Bu noktada antropoloji ve etik birbirine başvurur: Doyurucu bir antropolojik tanıma ancak, insanın özünün ideal durumda ne olduğunu ve olması gerektiğini söyleyen bir etik yardımıyla kavuşabiliriz. Buna karşılık, bir eylemi etik olarak motive edecek olan normatif model ve ideal tasarımlar da insan varlığının antropolojik olarak tanımlanan olanak ve sınırlarına yöneldiğinde etkili olabilir ancak.

2. Metafizik

Antropoloji insanın özü üzerinde düşünürken, klasik *metafizik* "varolmakta-olan"ın "olma-durumu"nun üzerinde düşünür ve aynı zamanda "salt olma" durumunun ilkeleri üzerine kafa yorar. Bu, insan "olma-durumu"na ilişkin antropolojik sorunun kapsamının büyük ölçüde geliştirilmesi anlamına gelir. Klasik metafizik sistemler, insanın ve onun Tanrısal faaliyete benzer pratiğinin de yer aldığı bütüncül gerçekliğin spekülatif anlam tasarımlarıdır. Etik böyle bir çizgide, metafiziğin bir parçasına dönüşüp bağımsız bir disiplin olma özelliğini yitirir.

Metafizik Aristoteles'ten bu yana özerk bir felsefe disiplinidir. Aristoteles kuramsal felsefeyi "birinci" ve "ikinci" felsefe olarak ayırmıştır. İkinci felsefe olan fizik, hareket ilkesine tabi olan doğa nesnelerini ele alırken, birinci felsefe, doğa nesnelerinin ötesine geçenin, yani "olma-durumundaki varlığın" (ta meta ta physika) en genel koşullarını araştırır:

"Araştırmamızın konusu, olma-durumunun ilke ve nedenleridir. Ama elbette burada olma-durumu, 'varolmakta-olan' bakımından söz konusudur." (*Metaphysik*, 1025b 1 ve devamı)

Etik, Aristoteles için metafizikten farklıdır; bu farklılık, etiğin de tarihsel, duruma bağlı insan eylemlerinin temelindeki bir "olma" anlamında bir varolmakta-olanı düşünmesi, ama bu varlığın ne me-

tafiziğin konu aldığı ebedi "olma"yı ne de fiziğin araştırdığı doğa nesnelerinin değişken "olma" durumuna tekabül etmeyip, aksine insan eylemleriyle oluşan ve pratikle tekrar değişen bir "olma", bir varlık haline karşılık gelmesinde ortaya çıkar. Bu anlamda etik, Aristoteles için metafizik gibi yüksek nitelikte bir bilim olmasa da esasen bağımsız bir bilimdir. Ama sonuçta filozofun faaliyetinin en yüksek pratik biçimi saydığı theoria, metafizik bilgi olduğu için –yani doktorun, öğretmenin, devlet adamının değil, filozofun faaliyeti olduğu için– bu en yüksekteki pratik biçiminde, metafizik ve etik buluşup örtüşür.

Aristoteles'in ardından Kant'a gelene kadar metafizik, genel (metaphysica generalis) ve özel metafiziğe (metaphysica specialis) ayrılmıştır. Ontoloji (varlıkbilim) anlamında genel metafizik, kozmoloji, psikoloji ve teolojiye (dünya/evren, ruh, Tanrı öğretisi) ayrılan metafiziğin temel bilimidir.

Demek ki metafizikçi etik; genel, her şeyi kapsayıcı metafizik yaklaşımın temelinde, ahlâki bilgiyi kendi koşullarına yansıtarak bilginin bir alt alanını ele alır; bir diğer deyişle etik burada (Kant'ın sözleriyle) "ahlâkın/törelerin metafiziği" olarak, yani insan eyleminin anlamını geniş kapsamlı bir dünya yorumu bağlamında ele almaya çalışan özel bir metafizik alanı olarak anlaşılır.

Hatta Descartes, daha ileri giderek, metafizik sistem her şeyi kapsayan bir evrensel bilim olarak eksiksiz geliştirilip insanın tüm bilgisi en üst düzeydeki bir ilkeye dayandırıldığında, etiğin de bir bilim olarak mümkün olabileceğini iddia etmiştir. İnsanın esasen doğruyu bilip bilemeyeceği ya da her şeye kadir kötü bir ruh tarafından sürekli kandırılıp kandırılmadığı belirlenemediği sürece; yüce, tüm hakikati haiz insan bilgisi ilkesi, doğrunun nihai güvencesi bulunmadığı ve kesin bilgiye dönüşmediği sürece insanın "ne yapması gerektiği" sorusuna bağlayıcı bir yanıt verecek olan etik de var olamaz.

Bu nedenle Descartes, metafizik bilginin temelini kesin güvence altına alana ve böylelikle meşru ahlâk bilimi olarak da etiği temellendirene kadar zorunlu ve ara çözüm olarak "geçici ahlâk"tan söz edilmesi görüşünü savunmaktadır (krş. *Abhandlung über die Methode*, bölüm 3). Böylelikle Descartes'ta bir bilim olarak etik, ancak metafizik temelinde olanaklıdır. Ama daha dik-

katle bakıldığında, metafizik temelin, antropolojinin yönelttiği "insanın ne olduğu", bilme yetisinin nasıl bir yapıya tekabül ettiği, sınırlarının nerede bulunduğu sorularının çözümünden başka bir anlama gelmediği ortaya çıkmaktadır. Descartes için etik, yani "gereklilik" sorusuna yeterli yanıt, ancak olma-durumu sorunu çözüldüğünde verilebilir; Descartes, "olma"dan, Yunan felsefesinin evrensel-ontolojik "olma-durumu"nu değil; insan bilgisiyle ilişkilendirilecek bir "olma"yı, insan bilincinin yapılarına uygun "olma"yı, yani öznellik ile oluşturulan "olma-durumu"nu anlamaktadır.

Çağdaş etik ise –daha önce sözünü ettiğimiz Günther Patzig'in küçük kitabının başlığından da anlaşıldığı üzere– "metafiziksiz etik" yapmaya çalışmaktadır, çünkü –Walter Schultz'un *Aufriß einer zeitgemäßen Ethik* başlıklı çalışmasında ele aldığı gibi– eskimiş metafizik dünya yorumları bizim için geçerliliğini yitirmiştir ve bu nedenle

> "etiği, insanın ontolojik varlık yapılarının metafiziğinden hareketle temellendirebilmek," artık tekrar olanaklı değildir, hatta irrealdir. (*Philosophie in der veraenderten Welt*, 700).

Belki biraz abartılı kaçacak, ama altını çizerek ifade edebilmek için şöyle diyebiliriz: Schulz, Patzig ya da diğerlerinin düşündüğü anlamda –ontolojik "olmanın yapıları" metafiziğinden gelerek– bir eylem kılavuzu olması gereken etiğin çözebileceği önemli ahlâki sorunlar beklerken– varlığın bütün olarak araştırılmasının bize ne yararı olacak diyebiliriz; çünkü etik bu sorunların çözümünü gerçi bütünsel bir sistematik bilgiye duyulan ilgi açısından kaçınılmaz olan, ama iyi eylemde nasıl bulunulur sorusuna yalnızca dolaylı olarak katkıda bulunan metafizik genel tasarımlara dönmeden bulmak zorundadır. Kant'ın metafizik eleştirisi, belirli bir metafiziğe, yani duyum-ötesi nesnelerin (örneğin Tanrı, ruh, dünya) nesnel bilgisi olanağını ileri süren rasyonel bir metafizik modele karşılık gelmekteydi ve bunu "bilim olarak ortaya çıkabilecek" eleştirel metafizik modelinin karşısına yerleştirmişti.

> "Metafizik, salt aklın *spekülatif ve pratik* kullanım biçimlerinde karşımıza çıkar; yani ya *doğanın metafiziği* ya da *töreler metafiziği* olur.

Birinci metafizik, tüm nesnelerin *kuramsal* bilgisi içinden aldığı kavramların yalın halinden (matematik hariç) salt-akıl ilkelerini elde ederken, töreler metafiziği *yapıp etmeyi* a priori belirleyen ve gerekli kılan ilkeleri içerir. O halde ahlâkilik, eylemlere ilişkin olarak tümüyle a priori olarak ilkelerden türetilebilecek tek yasallıktır. Bundan dolayı ahlâk/töreler metafiziği, temeline hiçbir antropolojinin (ampirik hiçbir koşulun) yerleştirilemeyeceği salt ahlâktır." (*Kritik der reinen Vernunft*, A 841 f./B 869f.)

Bugün ise çoğu kez –öncelikle Anglosakson dillerde olmak üzere– dünyayı anlamsız bir şekilde düalizme götürdüğü için metafizik reddedilmiş, yerine bir kuramın bilimselliğini değerlendirme ölçütlerini ampirik yöntemli doğa bilimlerinden oluşturmaya çalışan bilim kuramı geçmiştir.

Metafiziğe yöneltilen günümüzdeki eleştiri, tek tek metafizik tezlerine ya da teoremlerine itiraz eden bir eleştiri olarak haklı olabilir; aynı şekilde, felsefenin formüle edip önüne koyduğu metafizik sorunların, bizzat dilimizin eseri sorunlar olduğunu ve dilimizin, sorunlar yaratabilme yetenek ve eğiliminin fark edildiği yerde, bu (metafizik) sorunların kendiliğinden ortadan kalkacağını söyleyen dil-eleştirisinin bu konudaki katkıları da yerindedir. (Dil-eleştirisi, örneğin "olmak"/"var olmak"/"gerekli olmak" gibi eylem sözcüklerini adlaştırarak, bu soyut sözcüklere, bambaşka tarzlarda da olsa, var olabilen kendine özgü nesneler atfettiğimizi söyler.) Dolayısıyla, geleneksel metafiziğe yöneltilen eleştiri haklı da olsa, gene de, çoğu pozitivist eğilime bağlı metafizik muhalifleri; metafizik önermelerin genelde fantezinin ürünü olmadıkları gibi, kendi içinde kapalı, kendine yeterli bir sisteme ait olma gibi bir zorunluluklarının da bulunmadığını gözden kaçırmaktadır. Aslında, belli bir anlamda, her tez –bize doğrudan verilmiş olanın ötesine yönelik olduğu ölçüde– fizik-üstü olma özelliği taşır, yani metafiziksel bir tezdir; diğer bir deyişle, sadece düşüncede temellenen, kavramsal bir kurgunun özelliklerini taşır; gerçeklikte ise böyle salt düşünsel-kavramsal bir kurgu mevcut değildir.

İçinde yaşadığımız ve kendisini tanımlama amacıyla gerçeklik adını taktığımız şey, işlenmek üzere heykeltıraşın karşısında duran blok taş gibi bizi beklemez. Gerçeklik her zaman (biz onunla kar-

şılaşmadan önce) kısmen işlenmiş, biçimlendirilmiştir; içinde insanların tecrübelerinin, hatta tarihlerinin toplandığı bir bütündür; bu deneyimleri ve tarihi yorumlayan bir çerçeve, belirleyen bir örgüdür; dolayısıyla da (bu bizden önce kısmen işlenmiş) gerçeklik, karşımıza hiçbir zaman, salt haliyle çıkmaz; gerçeklik kavramsal, dilsel araçlarla dolayımlaştırılıp iletilen bir şeydir; bize ulaşmadan önce belli kategoriler içinde yargılara bağlanmış, yorumlanıp anlamlandırılmıştır. Bu yönden bakıldığında her etik insancıllık, özgürlük, ahlâkilik, adalet, eşitlik vb. kavramlar kullandığı ölçüde metafiziksel önermeler (cümleler) içeriyor demektir. Çünkü, etik, insan pratiğinin –ne duyumlarla algılanabilen ne de herhangi bir şekilde bize doğrudan (kavramlarla dolayımlaştırılmadan) verilmiş olan– niteliksel yanını kavramlarla kurmak ister ve bu bağlamda, bu kurgunun gerçekliğe değil de, gerçekliğin bu kurguya tekabül etmesi gerekir. Yani gerçeklik (olgusal olan), kendine yönelik normatif talebin haklılığı gerçekliğe bakılarak değil de ahlâkilik ilkesine dönük etik bir akıl yürütmeyle sınanır. Bu ahlâkilik ilkesine herhangi somut, ampirik ve olgusal bir şey karşılık gelmez; ama aynı ilke gene de anlam tasarımı, anlam verici ilke olarak gerçeklikle (olgusallık) ilintilenir. Öyleyse etik, insan pratiğinin ürünü olan somut, ampirik gerçekliği, metafizikselleştirecek şekilde kavramlaştırma yoluna gitmek yerine, insan müdahalesi olmadan önce nasılsa öyle olan bir ampirik gerçekliği, insan müdahalesiyle ortaya çıkmış haliyle göz önüne almalı ve insanların meydana getirdiği gerçekliği eleştirel bir gözle değerlendirip, etik taleplere uyup uymadığını, yani insancıl mı değil mi, buna bakılmalıdır.

3. Mantık

Antropoloji ve metafizik insanın özünü ya da "olma" durumunda olanın ilkelerini ele alan ve bilginin belli konuları ya da nesne alanları üzerine önermeler kurduğu ölçüde maddi temelli birer disiplin oldukları halde, *mantık* bunlardan farklı formel bir bilimdir. Mantıkta ne belirli nesneler ne de nesne olma özellikleri söz konusudur; yani bilginin ne olası ve ne de gerçek nesneleri araştırılır; mantık, maddi disiplinlerdeki önermeleri yargı ve argümantasyon yapıları açısından sınayıp değerlendiren ve bundan dolayı doğru

(=kendi içinde mantıklı, tutarlı, çelişkisiz) ya da yanlış olan bilginin biçimini araştıran biçimsel bir bilimdir.

> "Modern mantık, bilim açısından salt önbilgi niteliği taşımakla kalmaz, araçsal bir önemi de vardır. Bilimsel hipotezlerin ve kuramların kuramsal yapısının mantıksal temellerini araştırmayı sağlayan bilgi ve yöntemler sunar...Modern mantık, rasyonel ve kesin kuramlar oluşturabilmek konusunda giderek her bilim için yöntembilimsel bir araca dönüşmektedir."
>
> "Mantık, doğru düşünmenin en genel yapılarının bilimidir." (K.Berka/L.Kreiser (yay.): *Logik Texte*, X, XIV)

Dolayısıyla mantık, her bilim için biçimsel araçları hazır kılan disiplindir ve bu araçlar sayesinde bilimsel önermeler isteğe bağlı ya da keyfi olmayan; tersine tutarlı, sistematik argümanlar halinde formüle edilebilir; bir diğer deyişle, mantığın araçlarıyla önermeler, cümleler, tezler, yargılar vb. doğru ve bilimsel olarak dile getirilebilir.

Etik açısından mantık iki nedenle önemlidir.

- Birincisi; etik gerçekleşmiş ya da henüz planlanan eylemler hakkındaki ahlâki yargılarla ilgilenir.

Örnekler:
Oğlun sana karşı ne yapmış olursa olsun gene de ona bir şans tanı.
Arkadaşına haksızlık ettin.
Bastonlu yaşlı adama yerini ver!

"Etiksel mantık" olarak etiğin görevi burada, böyle yargıların karakteristik özelliklerini açıklamaktır: Mantıksal ölçütlere uyuyorlar mı, dolayısıyla doğru olma yeteneği taşıyorlar mı; göstermesi gereken budur. Örneğin Aristoteles insan eylemlerinin yapısının çözümlemesinde pratik tasımın biçimsel düşünme modelini kullanmıştır.

Örneğin:
A, Z'ye ulaşmak isityor.
Z'ye ulaşmak için M en uygun araçtır.

A, Z'ye ulaşmak için M'yi kullanmalıdır.

Pratik tasımın bu düşünme modeli, bugün çoğu kez deontik mantıkta (buyruk ya da norm mantığı da deniyor) bir eylem talimatının genel bir yasaktan ve belli bir duruma ilişkin gerçeklik önermesinden gelerek türetilmesinde kullanılır.

Örnek:
Verilen söz tutulmalı! B'ye, dün, aldığın borcu yarın ödemek için söz vermiştin. B'ye yarın borcunu vermen gerekiyor.

Burada pratik tasımın son cümlesinin (vargı cümlesinin) iki (ya da fazla) öncülden çıkarıldığı, bunlardan en az birinin –örnekte büyük önermenin– normatif bir önerme olduğu görülmektedir. Yani genel olarak vargı, bir gereklilik içeriyorsa vargıya götüren öncüller arasında bunu aktaran en az bir gereklilik cümlesi bulunmak zorundadır. Genelde büyük önerme, böyle bir gereklilik cümlesiyken, orta önerme ampirik bir cümleden oluşur. Bir başka örnek:

Ciddi olarak barış isteyen kişi, her türlü silaha karşı olduğunu göstermelidir!
Yarın H'de bir barış gösterisi yapılacak. Peter savaş aleyhtarıdır.
Peter'in yarın H'de yapılacak barış gösterisine katılması gerekir.

Yani etik, ahlâki yargıların yapısını sistematize etmek için, öncelikle, etik mantığı anlamında genel mantıktan yararlanmaktadır.

İkincisi, etik, kendi etik önermelerinin doğruluklarını kontrol etmek için mantığa ihtiyaç duyar. Bir "etik mantığı"nın görevi, esas olarak yöntem eleştirisidir. Mantığın ürettiği ifadeleri, yöntemsel olarak nasıl kazanıldıkları ve bu ifadelerin argümanlarla nasıl kanıtlandığı açısından araştırır:

Örnekler:
Özgürlük, ihanet edilemeyecek temel bir etik ilkedir.
Ahlâki yargılar bir gerçeği öne sürmez, aksine belli bir eylemi yasaklar ya da ona izin verir.

Etik, eleştirel olarak kendi yöntemine yöneldiği ve mantığın araçlarıyla, ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi hakkındaki kendi yargılarını analiz ettiğinde (normatif anlamda) etik yapmamakta, daha çok *meta-etik* yapmaktadır; diğer bir deyişle, öncelikle insan eylemleri bağlamında ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi diye tanımlayabileceğimiz kendi asıl konusu üzerinde değil de konusunu düşünüş biçimi üzerinde düşünmektedir. Meta-etik, etiğin mümkün olduğu mantıksal koşulları çözümler ve ancak bu meta-etik eleştiri ya da etik özeleştiri aracılığıyla etiğin mantığı olarak işlevselleşip, önermelerinin doğruluğunu gösterir.

C. ETİĞİN ALT DİSİPLİNLERİ

Şimdiye kadar ileri sürdüğümüz düşüncelerin sonuçlarını özetlersek: insan pratiği bağlamında ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi üzerinde düşünen etik, felsefe içinde bağımsız bir disiplindir. Bununla birlikte etik, tek başlarına etikle ilintili olmayan, ama konusunun ya da konusu hakkındaki bilginin etik açıdan önemli yanlarını aydınlatmaya yarayan diğer kuramsal ve pratik felsefe disiplinlerinin bilgilerine başvurur.

Örnekler:
- Eyleyen bir topluluk bağlamında insanlar arasındaki davranışların dışarıdan düzenlenmesi (siyaset, hukuk felsefesi)
- Eylem ve davranış gerçekleştirenlerin doğal karakterleri (antropoloji)
- Eyleyenler topluluğuna kadar uzanan anlam tasarımları (metafizik)
- Ahlâki ve etik argümanların biçimsel yapısı (mantık).

Etik bu konulardaki düşünceleri kapsamına alarak, hem maddi hem de biçimsel bilgiyi, –temel etik bilgileriyle bağlantılı olarak– etiğe ait alt disiplinler olan pragmatik ve meta-etiği oluşturabilecek şekilde bütünleştirmeye çalışır. Etik, *amaçların somut pratikte gerçekleştirmek* için *bir doğru eylem öğretisi olarak pragmatiğe* muhtaç olduğu gibi, bir bilim olarak kendisini eleştirebilmek için de *meta-etiğe* ihtiyaç duyar.

1. Pragmatik

Pragmatik ifadesini burada, Charles W.Morris'in anladığı anlamda yani pragmatiği göstergebilimin "belli ve mevcut bir davranışın içindeki göstergelerin kökenleri, kullanımları ve sonuçlarıyla uğraşan bir bölümü" (*Zeichen, Sprache und Verhalten*, 325) olarak kullanmıyoruz. Dolayısıyla, bizim pragmatik anlayışımız Charles Sanders Peirce'in "pragmatizmi" çizgisinde ilerleyerek dil pragmatiği çerçevesinde bir etik kavrayışın geliştirilmesini ve bu kavrayışta normların geçerliliğinin pratik söylemlerde kontrol edilmesini öngören Karl-Otto Apel'in yüklediği anlama göre de daha dar sınırlara sahiptir. Biz "pragmatik" sözcüğünün asıl anlamından söz ediyoruz: Pragmatik, etik alanındaki anlamıyla doğru eylem öğretisidir. (Yunanca Pragma: Eylem, yapıp etme, faaliyet)

Pragmatik düşünceler, etiğin, bir pratiğin ahlâkiliği olarak kavradığı niteliğine değil; hedeflenen amaca gerçekten de ulaşmaya en uygun olan tekil eylemlere yönelir. Pragmatik akıl araçsal akıldır; istenene, yani hedeflenen amaca ulaşılmasını sağlamak için, mevcut araçları değerlendirip vereceği sonuçlar bakımından en iyi aracı seçen akıldır.

Pragmatik açıdan bakıldığında, bir eylem, istenilen başarıya götürüyorsa o zaman iyidir. Hedef ve amacın ahlâki olup olmadığı, eylemin niteliğini etkilemez. Örneğin arsenik, birini öldürmek için iyi bir araçtır, öte yandan suya düşen ve yüzme bilmeyen birini boğulmaktan kurtaracak bir tekne de iyi bir araçtır.

Bundan dolayı Kant, tüm pragmatik ve teknik eylem talimatlarını, mutlak (kategorik) geçerliliği olmayan, yalnızca belli şartlarda bağlayıcılığı olan (zeki, dolayısıyla becerikli olmaya ilişkin) *koşullu buyruklar* olarak tanımlamıştır:

> *"A'yı istiyorsan X şartını yerine getirmelisin. Ama önce, A'yı amaçlayan bu istemenin eleştirel bir tarzda sorgulanması gerekir; herkesin A hedefini isteyebilmesini isteyip isteyemeyeceğimize baktıktan sonra eylem hem ahlâken iyidir hem de pragmatik yönden doğrudur."*

Nasıl pragmatik yan olmadan etik pratik hayatta etkisiz kalacak, dolayısıyla da pratiği değiştirerek dünyayı düzeltmeye katkıda bulunma isteği anlamını yitirecekse, etik olmadan pragmatik de in-

sancıl olmayacaktır. Ahlâki amaç üzerinde etik düşünme ve uygun araçlar üzerinde pragmatik düşünme pratikte birbirinden kopmayan bir bütündür: Etik pratikte etkisiz, insan iradesini konu alan bir kuram olmakla, pragmatik de konulan hedeflerin ahlâkiliğine aldırış etmeyen, insan eylemlerinin ortaya koyduğu sonuçları eleştirmeyen bir kuram olmakla yetinemez. Koyulan hedefin ahlâkiliği ve doğru eylemin seçimi birbirini tamamlar, diğer deyişle amaca ulaşmak için ahlâki iyi amaç ile pragmatik iyi araç birlikte mükemmel bir eylemi ortaya çıkarır.

2. Meta-etik

Meta-etik deyince bu yüzyılın başından bu yana Anglosakson dillerde meta-etik diye adlandırılan etik akım değil de, daha geniş kapsamlı bir kavrayışla doğrudan etiğin konusuyla ilgili olmayan ve bizzat etik düşünmenin yapısının ne olduğunu ve etiğin konusunu nasıl dile getirdiğini araştıran her tür inceleme ve düşünce anlaşıldığında, meta-etik de, etiğin bilim kuramı olarak görülebilir. Etik üzerinde düşünmeyi eleştirel maksatlarla etiğin talepleri ve sınırları açısından inceleyen düşünme, asıl meta-etiktir.

Günlük konuşma dilinde kullanılan *ahlâki sözcükleri* (örneğin yapılması gereken, yapılabilir olan, ödev, iyi, vicdan vb.) çözümlemeye çalışan Anglosaksoncu meta-etik ise, –konunun başında etiği, ahlâkın bilimi olarak tanımlayarak ahlâk ve etik arasında yaptığımız farkı dikkate alırsak– esasen meta-etik anlayışına değil de meta-ahlâk anlayışına uygun bir yol izler.

Ahlâki yargılara ilişkin *meta-ahlâki ifadeler*, birer olgu olarak anlaşılan normlara ilişkin nötr (değer yüklemeyen) ifadelerdir.

Örneğin:

Kendi kültürümüzde iyi bir insan dediğimizde, genelde x, y, z özelliklerine sahip birini anlarız.

Sicilyalılarda aile namusunun kirletildiği kimi durumlarda kan davası gütmek ahlâki bir ödevdir.

Hıristiyan ahlâkı fuhuşu yasaklar.

Bu türden ifadeler, etiğin ahlâk kavramını belirleyebilmek için ihtiyaç duyduğu ampirik malzemeyi sunduğu için etik açısından önem taşır. Ama meta-ahlâki ifadeler, –bir eylemin çözümle-mesi bağlamında ahlâki norm ya da değerlerin söz konusu olması halinde– öteki bilimlerde de gündeme gelebilir (örneğin psikoloji, sosyoloji ya da tarihte).

Örneğin:
Bayan L kocasının ölümünden beri bir suçluluk kompleksi taşıyor.
Yunanlılar köleleri alt kategorideki insanlar olarak görüyorlardı.

Yani değerlendirme yapmayan ya da normatif talepler içermeyen, ama değer ve normlar hakkında bir şeyler öne süren önermelerin gündeme geldiği yerde meta-ahlâki önermeler söz konusudur. Bu önermelerde –gerek bir bireye, gerekse bir topluluğa ilişkin– değerler ve normlar, birer olgu olarak görülür ve önermeyi dile getiren kişi (ya da topluluk) ifadedeki değer ve normların geçerliliğine ilişkin kişisel yargısını işin içine katmadığı gibi söz konusu ahlâki normların *x* kişisi ya da *y* topluluğu için fiilen *geçerli* olduğunu ileri sürer, ama geçerli olmaları *gerektiği* iddiasında bulunmaz.

Meta-etik önermeler ise meta-ahlâki önermelerden farklı olarak ahlâk ve onunla bağlantılı konular hakkında herhangi bir iddiada bulunmayıp etik (bilimsel) cümleler, kuramlar, sistemler hakkında konuşur; diğer deyişle nasıl ahlâk etiğin inceleme konusu ise, etik de meta-etiğin konusudur. Etik, eleştirel olarak kendi çözümlemesini yöntemsel-sistematik açıdan sorguladığında ve ilkelerinin doğruluğundan emin olduğunda meta-etik olur. Etik için önemli olan dört farklı ifade boyutunu ve mantıksal-kuramsal düşünme düzeyini birbirinden ayırt ederek söylediklerimizi özetleyelim:

- *Ahlâki* önermeler normatif (değerlendirici) önermelerdir. Bunlar, tekil ya da genel buyrukları ve değer yargılarını, günlük yaşam pratiğinde genel bağlayıcılık talebiyle ortaya çıktıkları ve belirli bir eyleme çağırdıkları şekilleriyle içerir.

Örneğin:

Kötü sonuçlara yol açmaması için şimdi doğruyu söylemen gerekir. Doğrunun işi rastgider.

- *Meta-ahlâki* önermeler, betimleyici önermelerdir; bunlar aracılığıyla kişi bir eyleme çağrılamaz; ondan şöyle ya da böyle bir eylem talep edilemez; bu önermeler gerçek ahlâki ya da ahlâki açıdan önemli davranış biçimlerini, kişisel ahlâki yargıdan kaçınarak betimler, çözümler, yeniden kurar ve açıklar.

Örneğin:

Kızılderililerde, yüzülen kafa derisi, kahramanlık ve zafer simgesidir.

Othello, Desdemona'nın kendisini aldattığına inanıyordu.

Etik önermeler, doğrudan bir eylem talebinde bulunmayıp eylemlerin ahlâkiliğini değerlendirme ölçütüne yönelen, dolayısıyla da genel olarak kişiyi herhangi bir eyleme girişmeden önce eleştirel bilinç ve irade oluşturmaya zorlayan ikinci dereceden normatif önermelerdir.

Örneğin:

Her zaman ve her yerde, özgürlüğün özgürlük adına gerçekleştirilmesi gerekir.

"İnsanları, gerek kendi şahsında gerekse başka her bir kimsenin şahsında her zaman, sadece bir araç olarak değil de aynı zamanda amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun." (I.Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke.* C.6,61)

- *Meta-etik* önermeler, ikinci dereceden betimleyici önermelerdir; bunlar aracılığıyla eylem ve davranışlar değil; etik kuramlar ve sistemler betimlenir, çözümlenir, yeniden kurulur ve bilimsel açıdan eleştirel olarak değerlendirilir.

Örneğin:

Faydacı etik, yararlılık ilkesinin ahlâkın ölçütü oldu-ğunu ileri sürmektedir, ama muhatapların hepsine, bir eylemin olası sonuçları içinden mümkün en çok yararı niceliksel yönden kesin olarak sağlamak

istediği yerde zorluklarla karşılaşmaktadır.

Çoğunlukla birbiriyle karıştırılan ve yanlış anlamalara yol açan dört önermeyi ahlâki, meta-ahlâki, etik ve meta-etik önermeleri birbirinden farklılaştırarak dört dil düzeyini birbirinden ayırdık. Yanıt ararken çıkış noktasını oluşturan sorunun yanlış sorulmaması için, soruyu koyacağımız, daha doğrusu ele alacağımız dil düzeyini iyice belirlememiz gerektiğinin altını çizip, ahlâk sorularına doğru yanıtların ancak bu yoldan alınabileceğini gösterdik. Örneğin, belli bir çatışma ve açmaz durumunda bulunan ve başka birinin öğüdüne ihtiyaç duyan kişi, birinci dereceden yol gösterici normatif bilgilerin beklentisinde olacaktır; belki de gerçekleştirmeyi düşündüğü belirli bir eylemi onaylayan ya da ona karşı olan nedenleri de soracaktır. Ama örneğin pratik bir tasımın mantıksal yapısını açıklayan meta-etik tipte bir açıklama onu elbette ilgilendirmeyecektir. Ya da biri, ahlâki davranmanın esasen ne anlama geldiğini bilmek istediğinde ve etik düzeyde yapılması gerekenin normatif olarak nasıl temellendirileceğini sorduğunda, mevcut ahlâk yasalarına ya da On Emir'e yollama yapan meta-ahlâki düzeyde bir yanıt ve açıklamayı, işine yaramayacağı için dikkate almayacaktır.

Ancak bu söylediklerimiz, yukarıda modelleştirdiğimiz ve sınırlarını çizdiğimiz dört önermenin dilsel düzlemlerinden sadece birine bağlı kalmamız gerektiği anlamına gelmez; tam tersine: ahlâkla ilişkili bir soru üzerinde inceden inceye düşünmek isteyen kimse, hemen söz konusu dilsel düzlemin sınırlarıyla karşılaşacaktır, bu durumda, düzlemi değiştirip bir başka kategorik çerçevede soruyu yeniden sormak gerekebilir. Ama bu durumda da, koyulduğu alanla (düzeyle) birlikte değişmiş olan soruya dikkat edilmesi gerekir ve yeni yanıtların gerektiğinde yeniden başlangıçtaki sorunun yer aldığı düzlemin diline çevrilmesi şarttır.

Örnek verelim. Doğa bilimcileri, tıp, hukuk, psikoloji, teoloji ve sosyoloji uzmanları arasında, bu alanları ilgilendiren bir konuşma geçtiğini düşünelim. Diyelim ki bir deneyde hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda istenilen sonuçlar alındı ve bu deneyin insanlar üzerinde de uygulanıp uygulanamayacağı sorusuna açıklık ge-

tirilmeye çalışılmaktadır. Deneyin riski fazladır, ama insanlara uygulanabilirse beklenen fayda çok daha fazladır. Aşağıda yer alan argümanlarda saklı olan nedenlerin önemi üzerinde ayrı ayrı durmadan, dikkati, yalnızca bu argümanların ait olduğu dilsel düzleme yönelterek tartışmayı izleyelim.

A: Bir hukuk devleti olan ülkemizde, insan üzerinde yapılan deneyler eğer deneğin yaşamını riske sokuyorsa yasaktır, diyor. B: Kilise de, yaşamı tehlikeye sokan müdahaleleri, deneysel amaç iyi niyetli dahi olsa, reddeder, diyerek bu görüşü destekliyor. C: Bazı ülkelerde ağır suçluların denek olarak kullanıldığını belirtiyor. Bunların üçü de birinci dereceden betimsel önermeler, yani meta-ahlâki önermeler ortaya atmıştır. Her üç konuşmacının da, devletin, kilisenin ya da yasaların onayladığı bu kuralları ayrıca zaten benimsemiş olduğu besbellidir; ama söyledikleriyle yalnızca durumun ne olduğunu, başka deyişle hangi kuralın fiilen uygulanacağını belirtmiş, kurallar karşısında kendi tavırlarını kesinlikle öne çıkarmamışlardır. Ancak birazdan D, konusunda uzman da olsa bir bilim adamının başka birinin yaşamı hakkında karar verme hakkı olmadığını söylüyor. E, D'ye karşı çıkarak onu onaylamadığını, belli bir bedeli olsa da, bir doktor olarak hastalarına yardım etmekle yükümlü olduğunu düşündüğünü söylüyor. D ve E, birinci dereceden normatif yargılar, yani ahlâki yargılar getirmişlerdir; bu sırada lafa karışan F, insan yaşamının kesinlikle dokunulmaz olduğunu söylüyor. G, insanın bağımsız hayat hakkını kendisinin tayin etmesi çerçevesinde insanın ölümü yaşanmaya değmez bir yaşama tercih edip etmediğine karar verme hakkı vardır, diyerek F'nin saptamasına sınırlamalar koyuyor. F ve G her zaman kategorik olarak formüle edilebilecek bu ilkesel önermeleriyle ikinci dereceden normatif düzlemde, yani etik düzlemde, başka deyişle evrensel ölçekte geçerlilileştirilebilecek ya da evrensel olduğu düşünülen ilkeler çerçevesinde sorunlaştırılabilecek bir düzlemde yer almaktadır. Son olarak H ve I'nın ne dediklerine bakalım. H, özerklik kavramını açıklama gereği duyuyor ve özerkliğin, Kant'a dayanarak, kişinin özgürlük adına kendi koyduğu özgürlük yasası olarak anlaşılması gerektiğini söylüyor. I, özerkliğin esasen politik bir kavram olduğunu ve bu nedenle keyfi-iradi davranma anlamında bir yapıp etme ve yaptırtma olarak yorumlamanın hiçbir şekilde uygun olmadığını söyleyerek H'ye karşı çıkıyor; özgürlükten tam olarak ne anlaşılması gerektiğini ve bu kavramın zaten tartışmalar bakımından işlevsel olup olmadığını, filozoflar yerine psikologlara sormanın çok daha mantıklı olacağını söylüyor. H ve I, ikinci dereceden betimleyici düzlemde, me-

ta-etik düzlemde konuşmaktadır.

Bu farazi konuşmayı sonsuza dek sürdürmek mümkün. Argümanların hepsi birbiriyle ilişkili ve kuşkusuz uzlaşmaya varmak zor. Ama gene de (ister birinci, ister ikinci dereceden olsun) betimleyici önermelerden, yeterli temellendirme olmadan normatif önermeler türetilemeyeceği anlaşılmış olmalı. Kilisenin, insan üzerinde hayatı tehlikeye sokacak deneyleri yasaklaması olgusu, böylesi yöntemlerin ilkesel olarak yasak olduğunun yeterli bir açıklamasını sağlamıyor. Aynı şekilde, bazı ülkelerde ağır suçluların denek tavşanı gibi kullanılması da, bunun her yerde yapılabileceğinin göstergesi değil. Ama normatif düzlemlerde de, ileri sürülen geçerlilik talebinin hakka, hukuka uygunluğu, yeterli temellendirme olmadan kabul edilemez. Buradan çıkan sonuç, dört düzlemde de, önermelerin esas olarak sorunlaştırılabilir ve tematize edilebilir nitelikte olmaları ve bir dilsel düzlemden ötekine geçildiğinde, bu geçişin belirgin hale getirilmesinin şart olduğu sonucudur; böylelikle, sonuçta amaçlanan uzlaşmanın sağlanması durumunda, bu uzlaşmanın her konuşmacı için aynı şeyi (betimleyici yönden) içermesi ve aynı (normatif) bağlayıcılıkta olması sağlanabilir.

E. ETİĞİN ÖZERKLİĞİ

Etik, felsefenin pratik bir disiplini olarak diğer pratik ve kuramsal disiplinlerle yakın bir ilişki içindedir; ama ahlâkla ahlâkilik ilişkisi üzerinde gerek kavramsal gerekse kategorik olarak akıl yürüten biricik bilim olduğundan, kendine özgü, özerk bir bilimdir de aynı zamanda.

Etik, siyaset ve hukuk felsefesinin konusu olan insan pratiğini felsefe ve hukukla paylaşır: Siyasi ve hukuki taleplerin insan eylemini ne kadar belirleyici ve bağlayıcı olduğunu –ahlâkilik ilkesinin kayıtsız şartsız geçerli olma talepleri açısından– ölçtüğü için de, etik, pratik felsefenin tüm diğer alanlarının temel bilimidir.

Etik antropolojiyle, insana duyulan merak ve ilgiyi; metafizikle, evrende insanın konumunun ne olduğu sorunsalını; man-

tıkla, insan bilgisinin (özellikle de ahlâki bilginin) biçimsel yapıları sorununu ve bilimsel argümantasyonu paylaşır: Etik, bu kuramsal felsefe alanları karşısında, antropolojinin, metafizik ve mantığın salt kuramsal bilgilerini, ahlâkilik ilkesi açısından insan eyleminin anlamı üzerine yansıtarak özerkliğini korur.

Her türlü ahlâkı koşulsuz geçerli ve mutlak olana dayandırarak temellendirmek ve meşru kılmak etiğin üzerine düşen görevdir; etik bu görevi yerine getirmeye çalışırken kendini özerk bir bilim olarak ortaya koyar.

F. UYGULAMALI ETİK

Etik sadece özerk (kuramsal) bir bilim olarak değil, uygulamalı bir bilim olarak da yapılabilir; genel etik ilkelerin belirli yaşam ve eylem alanlarına uygulanmasıyla, –ahlâkiliğin mutlaklık ve koşulsuzluk talebini, ahlâkla bir bağlam içinde ya da bir eylem-bilimi ethosuyla bağlantılı olarak– yorumlayan, özel, "somut" bir etik olur.

1. Tıbbi etik

Tıp ya da doktorluk etiği, doktorun faaliyetini, yardıma muhtaç olanlara gerektiği şekilde yardım etme biçimindeki genel normun somutlaştırılması olarak görür. Yardıma gereksinim duyanlar, bu durumda hastalardır ve onlara yapılması gereken yardım esas olarak tıbbidir; yani doktorun öncelikli ödevi, hastaya zarar vermeden ya da hastanın iradesine *karşı* bir davranışa girmeden, onun sağlığını korumak ve hastanın yeniden sağlığına kavuşması için gerekli araç ve yollara başvurmaktır.

Bunun dışında –Dünya Sağlık Örgütü'nün 1948 Cenova bildirisinde yeniden kaleme alınan ve bugün de hâlâ geçerli olan "Hipokrat yeminine" göre de– doktorlar hastalarına salt onarılacak bir teknik nesne gibi davranmamakla yükümlüdür; hastaya, doktorunun kendisine insancıl davranmasını ve kendisiyle ilgilenmesini beklemek gibi haklı bir talebi olan bir insan olarak saygı duymakla

da yükümlüdür doktor.

Tıbbi etiğin önemli sorunları olarak bugün öncelikle şu konular tartışılmaktadır:

- *Kürtaj*:
  Kürtaj, doktorun yaşatma, hayatı koruma yükümlülüğüyle bağdaşır mı ya da hangi koşullarda bağdaşır?
  Ötanazi:
  İstek üzerine öldürmek, ölmeye aktif ya da pasif yardımcı olmak, yaşamaya değmez olarak değerlendirilen hayatın ortadan kaldırılması, doktorun yaşatma yükümlülüğüyle bağdaşır mı?
  Bitkisel yaşam:
  Yoğun bakımdaki ağır hastalar için yaşamayı uzatacak önlemlerin ne ölçüde uygulanması gerekir; hasta, yaşamayı istemediği halde, doktorun, ölümcül hastayı yapay yollarla yaşatmasına izin verilmeli midir?
  Kalıtım malzemesinin manipülasyonu:
  Doktor insanlarda gen manipülasyonuna gidebilir mi, örneğin kalıtımsal hastalıkları yok etmek ya da olası ağır bedensel sorunları engellemek için, genetik yapıya müdahale edebilir mi?
- *İnsan üzerinde deneyler:*
  Doktorun, ilaç kullanarak ya da operasyonlar gerçekleştirerek insan üzerinde deney yapma hakkı var mı ya da hangi koşullarda var?
  Yapay yoldan insan yaşamı üretme:
  Doktorun doğal olmayan yollardan –aynı ve farklı türden döllendirme, tüpte döllendirme ya da tüpler arasında gamet aktarımı vb. yoluyla– hayat üretme yetkisi var mıdır ya da hangi koşullarda bunu yapma yetkisi vardır?
- *Beyin operasyonu:*
  Örneğin dürtüleriyle hareket edenleri, bela çıkarma eğiliminde olanları, doktorun bir beyin ameliyatıyla sakinleştirmesine, dolayısıyla bunların toplumsal normlara yeniden uyum sağlamasına yardımcı olmasına izin verilebilir mi?
- *Organ nakli:*
  Doktor, bir hastanın hayatta kalması ya da sağlığına kavuşması için "bağışlayan" birinden organ alma yetkisini ne zaman elde

edebilir?

- *Bilgilendirme yükümlülüğü:*
  Doktor, hastasını, hastalığının türü ve ciddiyeti, hatta sağlığına kavuşması için gerekli müdahale ve araçların riski hakkında tam olarak bilgilendirmekle yükümlü müdür?
  Vasilik:
  Hastanın özgür iradesi doktorun talimatları üzerine ne oranda sınırlandırılabilir ya da gerektiğinde tamamen elinden alınabilir?

Bütün bu sorular, son tahlilde etik karakterli sorulardır ve derin, temelli açıklamalara gerek duyarlar; böyle açıklamalar, doktora, tek tek durumlarda, bilgi ve vicdanına dayanarak, –örneğin ancak yapay tıbbi desteklerle sürdürülebilecek bir hayatın salt biyolojik değerinin, bilincini yitirmiş ve bu şekilde gerçek insan olmaktan çıkmış ama fizyolojik yapısı sağlam bir varlığa tercih edilip edilemeyeceğine, ölümcül bir hastaya ne durumda olduğunu söylemenin ve böylelikle muhtemelen son ümidini de kırmanın doğru olup olmadığına vb.– karar verme imkânı sağlar.

Burada değindiğimiz sorunların tümünde, bir açmaz, bunalım ya da kararsızlık durumunda kabul edilen değerlerin tartılması ve neden belli bir durumda bu değerin, bir başka durumda ise bir başka değerin tercih edildiğinin nedenlerinin belirtilmesi söz konusudur. Bu soruların yanıtlarının sadece doktorlara bırakılmaması, doktorların dışında hukukçuların, teologların, sosyologların, vs. dahil olduğu etik komisyonlar kurulması gerekir. Bu etik komisyonlarının görevi, çözüm gerektiren etik sorunların çerçevesini oluşturan esasları ortaya koymak ve yanlış argümantasyon stratejilerini eleştirmektir. Bu komisyonlar, böylelikle etik açıdan sorumlu tutulabilecek kararlara temel oluştururlar.

2. Biyoetik

Biyoetiğin konusu hayattır; sadece tıp etiğinin ana konusu olan insan hayatı değil, doğada var olan tüm organizmaların hayatıdır. Biyoetik, özellikle moleküler biyologları ikileme sürükleyen ve üzerlerine kuşku düşüren modern gen teknolojileri aracılığıyla gündeme gelmiştir. Başlangıçta yalnızca araştırmalarda yeni pers-

pektifler açmak amacıyla değil; insan, hayvan ve bitkilerin daha iyi bir yaşama kalitesine ulaşmaları için kalıtımın özünü iyileştirmek amacıyla geliştirilen gen teknolojileri, günümüzde giderek endişeyle karşılanır olmuştur; çünkü kötüye kullanılma ya da önceden görülmeyen zararlara yol açabilme olasılıkları nedeniyle tehlikeli olmaları söz konusudur.

Reinhard Löw, "biyolojide ahlâkın yeri yoktur" görüşündedir, ama yine Löw'e göre buradan, biyolojik araştırmalara ahlâki talepler yöneltilemeyeceği sonucu da çıkarılamaz (*Leben aus dem Labor,* 74). Yararlı bitkilerin genetik donanımının (açlıkla mücadele için) iyileştirilmesi ve mikroorganizmaların (kanserin, AIDS'in vb. tedavisi için) gen teknolojisiyle değiştirilmesine bakarak iyi amaçların gene de araçları kutsallaştıramayacağını söyleyen Löw bu girişimlere itiraz etmektedir; Löw, etik açıdan yapılabilir olanı yasak olandan (kopyalama, insan-hayvan karışımı yaratık üretme, embriyonları kullanan araştırmalar vb.) ayırmak için eldeki malzemeyi titiz bir şekilde değerlendirmek gerektiğini söylemektedir (199)

"Gen teknolojisinin yarattığı fırsatlar ve tehlikeleri" hakkında çalışmalar yapan 10. Alman Meclisinin Araştırma Komisyonu da, raporunda benzer argümanları dile getirmektedir. Bu raporda teknolojinin sonuçlarını tahmin etmek için esaslı bir yöntemin uygulanması istenirken, özellikle de kalıtım genine müdahalenin, çalışanların genom analizlerinden geçirilmesinin, ayrıca gen teknolojisiyle değiştirilen mikroorganizmaların denetimsizce serbest bırakılmalarının ve gen teknolojisinin askeri amaçlarla kullanılmasının (biyolojik silahlar) yasaklanması tavsiye edilmektedir.

Biyoetik, gerek insan hayatının gerekse de insanın özgürlük ve onurunun, bilimsel araştırmalarda, sonuçları tahmin edilemeyen modern teknolojiler nedeniyle tehlike altına girdiği her yerde gereklidir. Teknoloji sayesinde yapılabilir ve mümkün olanın peşine çılgınca takılıp sorumsuzca davranmak yerine, genelin çıkarını dikkate alarak teknolojik müdahalenin sınırlarının çizilmesi şarttır; bu ilkenin zedelenmesi ancak müdahaleye muhatap olacak yurttaşların rıza göstermesi şartıyla mümkündür.

3. Sosyal etik

Tek tek kişilerin, içinde yaşadıkları topluluğa karşı sahip oldukları hakları ve yükümlülükleri vurgulayan *sosyal etik*, bir ölçüde bireysel etiği tamamlayan karşı parçadır.

İnsan, ihtiyaçlarını gidermek için diğer insanların yardımına ve onlar tarafından kabul edilmeye muhtaç bir sosyal varlık olduğundan, insanların birlikte yaşamalarından ve eylemlerinden belli biçimler ortaya çıkıp kurumsallaşmıştır (evlilik, aile, toplum, devlet vd.). Düzen ilkeleri ise temel etik ilkelerden (özgürlük, eşitlik, adalet ve insan onuru) türemiş olup, toplumun üyelerinin sadece fiziksel olarak yaşayabilmelerine değil; aynı zamanda hepsinin olabildiğince mutlu olmasına ve refaha ulaşmasına katkıda bulunacak bir davranışı öngörmektedir.

Bencillik, kıskançlık, iktidar hırsı, nefret ve benzer doğal eğilimlere ve mizaca karşı sosyal etik, toplumsallaşma sürecini sadece doğal bir gelişme olarak değil; özünde koşulsuz, mutlak bir talebe cevap verebilen ahlâki bir gelişme olarak da gerçekleştirebilmek üzere başkalarını sevmeyi, merhameti, hoşgörüyü, saygı ve barışı gündeme getirir.

Buna göre sosyal etik "toplumun üstünde yükselen ve bireylerin hepsine uzanan normların, kurumların ve sosyal sistemlerin etiği" (Wilhelm Korff, *Sozialethik*, 1282) olarak, erginlik durumuna ulaşmış öznelerin özgürlükçü ve sorumlu birliktelik zemininde ortaya çıkmış olan ya da en azından bu gerekçeyle meşrulaştırılan toplumsallaştırma biçimleriyle ilgilidir.

Sosyal etiğin içinde yer alan *cinsel etik* tartışması da son yıllarda yoğun olarak gündemdedir. Evlilik dışı cinsel ilişkinin, gebelikten korunma araçlarının, cinsel ilişki pratiklerinin, eşcinselliğin vb. ahlâkiliğinin sorgulanması, kiliselerin yaptığı açıklamaların ve verdiği emirlerin ötesinde bağlayıcı bir yanıt talep etmektedir.

4. İktisat etiği

Ekonomi etiği ya da *iktisat etiği* sosyal etiğin bir alt alanını oluşturur ve iyi bir hayatın etik ilkelerini verimlilik, yararlılık arttırımı

ve değer yükseltme gibi iktisadi eylemin talepleriyle birleştirmeye çalışır. Bugün sırf kendi amaçları doğrultusunda ilerleyen bir ekonomik büyümenin sonucu olarak yaşadığımız çevre kirliliğini önlemek üzere, adil, barışçı bir ekonomik düzen için yeni bir model talep eden eleştiri sesleri giderek yükselmektedir. Bu bağlamda, bireylerden sadece kendi çıkarının ötesinde (en üst düzeyde kâr ve kazanca ulaşma amacı ötesinde) genel toplumsal pratiği göz önüne almaları ve ekonomik davranışının özeleştirisini yaparak düşünmeleri talep edilmektedir. İşletmelerin de işletme etiğine uymaları şarttır; böylelikle işletmelerin hem kendi bünyesinde çalışanlara (yönetim biçimi, idarecilik, çalışanların kararlara katılması, performanslarının değerlendirilmesi) hem müşterilere (malların kalite ve fiyat olarak adil olması) hem de rakip firmalara (rekabet koşulları, rekabet davranışı) karşı sorumluluklarını yerine getirmesi sağlanacak aynı zamanda da mal üretiminin zararlı yan etkilerini olabildiğince azaltması ve olumsuzlukların kaynağını sorgulayan ilkeye göre davranması mümkün olacaktır. Peter Koslowski ekonomi etiğine ilişkin yasayı şöyle formüle eder:

> "Öyle bir davranış göster ki, iktisadi tutumun, ekonominin çifte görevine uygun olsun; hem insanlara ihtiyaç duydukları malları en ekonomik yoldan sağla hem de insan pratiğinin ve kendini gerçekleştirmenin temel alanı oluşabilsin!" (*Prinzipien der ethischen Ökonomie*, 304)

Bugün ekonomi etiği içinde şu özel konular tartışılmaktadır (Peter Ulrich, Bernd Biervert, Karl Homann, Peter Koslowski)

- Ekonomik ve etik değer kuramları
- Ekonomik iktidar ve gücün sınırlandırılma imkânları
- Ekonomik ve etik mal-üretme öğretisi
- Serbest pazar ekonomisi içinde etik yükümlülükler
- Amaç-rasyonel ve teknokratik faaliyetlerin meşruluğu
- Ekonomik ve ahlâki yetkinlik
- Özgürleşimci sosyal politikalar

5. Bilim etiği

Bilim etiği, bilim insanının bilim yaparken uyacağı ahlâki talepleri yansıtır.

Alman Anayasası'nın 5. maddesi 3. fıkrasına göre "sanat ve bilim, araştırma ve öğretim bağımsız ve serbesttir". Bilim adamına tanınan bu serbest araştırma ve öğretim/öğrenme hakkı, her çeşit bilimsel araştırma ve deneye izin verileceği anlamına gelmez. Bilim özgürlüğü, her özgürlük gibi sorumluluk gerektirir ve bundan dolayı da bu özgürlüğü kullanana, haklı ve meşru kılma yükümlülüğü getirir.

Bilim adamının sorumluluğu, hem *içe* hem de *dışa* karşıdır. İçe karşı sorumluluğunu, meslek ahlâkı dikte eder; yani araştırdıklarının hakiki durumlarının ne olduğunu ortaya çıkarmakla yükümlüdür. Gerçeği, doğruyu aramak ve bulmak için uluslararası geçerli standartlara uygun bilimsel çalışma yöntemi izlenmesi şarttır (verilerin manipüle edilememesi; sonuçların, örneğin deneme-yanılma yöntemiyle gösterilebilir ya da birden çok deneyle aynı koşullarda yinelenebilir olması; yasa hipotezlerinin her zaman doğrulanabilir olması şarttır). Öte yandan rüşvet kabul etmemek, kendisi ile arasına eleştirel mesafe koymak, kesinlik ve güvenilirlik gibi "centilmenlik ve dürüstlük" ilkelerini uygulamak bilim adamının ahlâkını oluşturan tavır ve tutumlardır.

Bilim adamının topluma karşı, yani dışa yönelik sorumluluğu içinde ise projelerin potansiyel riskleri üzerine dikkati çekmek, kötü niyetli kullanıma karşı uyarmak, zararlı olabileceği tahmin edilen ya da beklenen getirisiyle mantıklı bir ilişkisi olmayacak sonuçlara götürebilecek araştırmalardan vazgeçmek gibi davranış ve tutumlar yer alır. Hans Jonas, "böylesine artmış olan gücümüzün en başta bizi (ya da bizden sonraki kuşakları) yok etmesine izin vermeyen bir sorumluluk adına" gönüllü olarak "bilimin, kendisine uygulayacağı sansürü" savunmaktadır. (*Technik, Medizin und ethik* 80, 108)

6. Ekoloji etiği

Son zamanlarda etiğe yapılan çağrıların en ses getireni, doğal çevreyi koruma taraftarlarınca yapılmıştır. İnsan, dünyayı sürekli

ve düzenli biçimde sömürdükten ve bunun zararlı sonuçları zaman içinde artık görmezlikten gelinemeyecek boyutlara ulaştıktan sonra, "çevreye karşı yeni bir ahlâki sorumluluk etiği" özellikle kaçınılmaz olmuştur (Fraser-Darling, *Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt, Ökologie und Ethik,* 18). Böyle bir çevre etiği, doğaya bakışı değiştirmeyi gerekli kılmaktadır. Doğaya karşı takınılacak tavır, artık yalnızca insanların çıkarları ve ihtiyaçlarından hareketle belirlenemez. Tekrar bir tür "doğaya saygı" duygusu hissedebilmek için "Prometheus'un kendini (doğadan) üstün görme" tavrından vazgeçmek şarttır (M.Rock, *Theologie der Natur, Ökologie und Ethik,* 83, 93). R. Spaemann bunu şöyle somutlaştırır:

> "Bugün insanmerkezci perspektifi terk etmek gerekmektedir. Zira insan doğayı salt işlevsel olarak kendi ihtiyaçları açısından yorumladığı ve doğayı bu bakış açısıyla korumaya yöneldiği sürece, doğa yavaş yavaş yok olmaya devam edecektir. Sorunu, sürekli, maddi temelde bir karşılaştırma sorunu olarak ele alacak ve böylesi bir karşılaştırmada, şu anda henüz zarar görmeden kurtulabilmiş olanı geriye bırakacaktır yalnızca.....Ayrıntıda, doğanın payı sürekli azalacaktır." (*Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, Ökologie Und Ethik*, 197)

Kurt Bayertz ekoloji etiğinin üç acil amacı olduğuna işaret eder: 1. "Güncel ekolojik sorunlarımızın nedenlerinin, –'ekolojik dönüşümü' şimdiye kadar engellemiş olan zorlukların ve itirazların nedenleri de işin içine katılarak"– özenle analiz edilmesi. 2. "Doğaya karşı eylemlerimizin *normatif hedeflerinin* hazır kılınması ve gerekçelerinin temellendirilmesi." 3. Normatif hedeflerin pratikte gerçekleştirilmesi (*Ökologische Ethik*, 7)

İnsan dışındaki doğanın ve insana özgü doğanın (insan tabiatının) birbirine sıkı sıkıya bağlı olması nedeniyle, bugün yaşayan canlı varlıklar bir ekosistem olarak yerküreyle ilişkileri açısından yükümlülükler altına girmektedir; bu yükümlülükler sonraki kuşakları da içeren bir dayanışma topluluğunun bağrından türemektedir. Ekoloji etiği bu açıdan esas olarak geleceğin etiğidir.

Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* adlı kitabında insanların gelecekten de sorumlu olduğunu, bu nedenle de insana ya-

kışır bir yaşam perspektifi açısından daha sonraki kuşaklar için eylemleri üzerinde düşünmekle yükümlü olduklarını vurgulamaktadır. Ona göre yapılması gerekenler şunlardır:

> "Öyle bir davranış göster ki, bu davranışının yarattığı sonuçlar dünyadaki gerçek insan hayatının sürekliliğiyle uyumlu olsun; ya da negatif bir ifadeyle: Öyle bir davranış göster ki, bu davranışının yarattığı sonuçlar, gelecekte var olacak bu tarzdaki bir yaşama olasılığını ortadan kaldırmasın; ya da basit bir ifadeyle: İnsanlığın dünya üzerinde sonsuza değin varlığını sürdürmesinin koşullarını tehlikeye sokma; ya da pozitif bir ifadeyle: Günümüzde yapacağın seçimde, insanın gelecekte, geçmişten sorumlu olmamasını sağlamak hedeflerinden biri olsun." (*Das Prinzip verantwortung*, 36)

Bizden sonraki kuşakların "onaylayabilecekleri bir böyle-olma hakları" vardır (a.g.y. 89). İşte Jonas'a göre (bizden sonrakilerin de bizler gibi, böyle olma haklarını koruyabilmek için) doğaya içkin amaç ve değerleri ayakta tutmak ve korumak zorunluluğu bir ahlâki talep olarak ortaya çıkmaktadır.

Dieter Birnbacher bu doğrultuda şimdiki kuşakların geleceğe yönelik sorumluluğunu dile getiren pratik normları içeren bir katalog oluşturmuştur:

- İnsanın ve gelişmiş hayvanların türsel varlığının tehlikeye atılmaması; tüm canlıların kolektif biçimde yaşamını sürdürmesinin sağlanması,
- Gelecekteki insan onuruna yakışır varoluşun tehlikeye atılmaması: *Nil nocere*,
- Mevcut doğal ve kültürel kaynakların korunması ve iyileştirilmesi; işlenmesi ve sürekliliğinin sağlanması,
- Geleceğe yönelik amaçların gerçekleştirilmesi için devlet ve sivil toplum örgütlerinin işbirliğiyle bu amaçların desteklenmesi,
- Sonraki kuşakların pratik normlar konusunda eğitilmesi (*Verantwortung für zukünftige Generationen*, bölüm 6, 197-240).

Bu açıklamalara göre ekoloji ya da çevre etiğinin görevi, insanların hem kendilerinin hem de daha sonraki kuşakların iyilik ve selameti için artık doğayı bir "malzeme deposu" olarak görmekten vaz-

geçmelerini öngören, dolayısıyla doğaya karşı şimdiye kadar gösterilenden farklı bir tavır geliştirmektir (W.Van Den Daele/ W.Krohn, *Anmerkungen zur Legitimation der Naturwissenschaften*, 418). İnsanın sorumluluğu, kendine özgü bir değer taşıdığını kabul etmemiz gereken alana, insansı olmayanın alanına kadar uzanır; bu alan (doğa) insanın ele geçirme ve kendi hizmetine koşma isteğinin ve becerisinin sınırlanmasını zorunlu kılan bir dokunulmazlık alanı oluşturur.

İnsanları, başka hiçbir art niyet ve amaç taşımadan doğanın avukatı yapan ve doğaya ait hakları temsil ederek onun adına korumakla (bitki ve hayvanların türsel çeşitliliğini korumak, hayvanları korumak, araştırmalarda hayvanların denek olarak kullanılmasını sınırlandırmak vb.) yükümlü kılan; ayrıca çevre koşullarının genel olarak iyileştirilmesi için uğraşmasını sağlayan bir hukuk kuramı gerekmektedir (Beat Sitter, 1987)

Ekoloji etiğinin bir başka görevi ise, (olanakları) sınırlı bir dünyada, insanlığa yönelik bir ekolojik adalet kuramı oluşturmaktır. (K.-O.Apel: *Transformation der Philosophie* II, 359). Ancak sadece insanın yaşama alanını korumak yeterli olmayacaktır, hem mevcut kaynakları hem de makineler yardımıyla üretilen ürünleri de adil olarak dağıtmak gerekmektedir. Dünya çapında açlık ve yoksulluğu ortadan kaldırmak, tüm insanların refahın fırsat ve ayrıcalıklarından olabildiğince eşit ölçüde yararlanabilmesini sağlamak için, bu üretilen değerlerin dağıtımını yeniden düzenlemek gerekmektedir. Bu da elbette doğaya bakışımızı değiştirmeyi öngörür. Doğa için saptadıklarımız, birlikte yaşadığımız diğer insanlar açısından da mutlak geçerlilik kazanır: Sınırsız sömürü kesinlikle ahlâki değildir ve böyle bir sömürünün etik açıdan mahkûm edilmesi gerekir.

7. Barış etiği

Barış etiği çoğu kez ekolojik etik kapsamında görülmektedir; çünkü öncelikle çevreciler ve Yeşiller sadece doğayla barışı değil, –özellikle de barış eylemlerinde– insanların birbirleriyle de barış içinde ("dünya barışı") yaşamasını hedeflemişlerdir. Ancak barış etiği aslında, temel ilkesi adalet olan siyasal etiğin kapsamı içinde

yer alır. Bütün insanlar için küresel ölçekte bağlayıcı olan insan haklarında ifadesini bulduğu biçimiyle, bütün insanlığı bir dayanışma topluluğu olarak kavrayan adalet anlayışı, "haklı" amaçları gerçekleştirmenin aracı olarak gösterilmek istenen silahı ve savaşı yasaklar.

Yok edici bir potansiyel içeren atom silahları çağında, Ernst Tugendhat'a göre "nükleer pasifist" olmak gerekir (*Rationalität und Irrationalität der Fridensbewegung und ihrer Gegner*, 10), zira "varolmak ya da olamamak" seçeneği giderek insanlığı radikal çözümlere zorlamaktadır. Ama Doğu-Batı çelişkisinin nasıl yumuşatılabileceği, daimi barışa nasıl ulaşılabileceği yönündeki etik çözüm önerileri birbirlerine çok ters düşmektedir. Franz Alt, Hz.İsa'ya yönelerek "yüreğin geri dönüşünü" (*Frieden ist möglich*, 29) savunurken Andre Glucksmann "korku felsefesi"nden söz etmektedir

Alt, tekrar tekrar şu düşüncenin altını çizer: "Atom bombası tehlikesi, yaratılmış her şeyin ekolojisinin yok olması demektir. Atom bombası, bizim uygarlık buzdağımızın tepesidir." (*Frieden ist möglich*, 32). Alt, işin buralara varmasını, insanın teknik rasyonalitesinin tek yanlı olarak vurgulanmasının, "akıl ve bilimin kutsanmasının" sonucu olarak görmektedir (a.g.y., 47). Bu nedenle, yaşamı sürdürmenin hayalini kurabilmek, barışı öğrenmek için aklımızın, yeniden duygularımızın ve sezgilerimizin okuluna dönmesi şarttır, diyor Alt. (a.g.y., 41). Anlayış ve zihniyetimizi kökünden değiştirmek, "homo economicus'u değil, homo humanus'u, gerçek insanı amaçlayan bir geri dönüşü gerçekleştirmek şarttır" (a.g.y., 78). Bu geri dönüşü herkes gerçekleştirmek durumundadır; Alt'a göre, barışa zemin hazırlamak için bireyin şu soruyu sorarak ilk adımı atması gerekmektedir:

> "Benden korkan ve benim de kendisinden korktuğum ötekinin bu duyguyu yenmesini nasıl sağlayabilirim? Kendimi düşmandan nasıl koruyacağım sorusu, artık başlıca derdimiz olmaktan çıkmalıdır. Asıl sorumuz, düşmanımı kendimden nasıl korurum olmalı. Bu da, akıllıca düşman sevgisi demektir. Barışa ancak ahlâki açıdan kendimizi üstün görmeyi bir yana bırakırsak yakınlaşabiliriz. Şimdiye kadarki siyasal etiğimizin geniş ölçüde, parmağımızla hep ötekinin içindeki kötüyü

gösterdiğimiz, kendi içimizdeki kötüyü unuttuğumuz... (bir) işaret parmağı etiği olduğunu görmek zorundayız." (a.g.y., 68)

Glucksmann'a göre, pasifizm, öncelikle de "Yeşillerin" barış öğretisi, bir korkaklık felsefesidir. Glucksmann, direnme hakkını değişik yorumlayarak, korkutanları korkutma hakkı biçiminde meşru bir denge sağlama tezi oluşturmuştur. "Eşit olmayanın en büyük tehlikenin karşısında (ötekiyle) aynı konuma getirilmesi sonucunda uşak uşaklığını üzerinden sıyırıp atar ve büyük biraderin, kendisini eğitimle değiştirme önlemlerine karşı koyar." (*Philosophie der Abschrekkung*, 383) Her insanın kaybedeceği ve savunacağı tek bir hayatı, yani kendi hayatı olduğundan, atom bombası dahil bütün imkânlarla atom tehlikesine karşı direnme hakkı doğmaktadır, zira "nükleer silahlar barışı korur" (a.g.y.).

> "Bütün bir gezegenin kadınlarını, çocuklarını, çocuklarının çocuklarını rehin almaya hakkımız var mı? Kendimizin de içinde yer aldığı uygar halkları kıyametle tehdit etmemiz doğru mu? Hayatta kalabilmek uğruna, yok olmayı bilerek riske atan bir kültür hâlâ kültür adını hak ediyor mu? Bu soru, kaba saba aktüelliğin önümüze koyduğu en felsefi, en ciddi ve en basit sorudur. Fazlasıyla rahat vicdanlar ne derlerse desinler, cevap 'Evet'tir." (a.g.y.388)

Glucksmann tarih ve felsefe tarihi arasında gezinerek barışın her zaman silahla sağlandığını ve bu şekilde kuramsal olarak temellendirildiğini kanıtlamaya çalışırken Alt, onun bu görüşlerine karşı çıkar:

> "İsa'nın dağ vaazında çizdiği yeni, 2000 yıllık insan tablosu, bir çağrıdır: Şiddet ve kısasa kısas (öç) yasasına karşı olun; ve sevgi ve bağışlama yasasından yana olmayı seçin -insan olduğunuzu düşünün ve gerisini unutun! Dogmaların en gayri insani olanını aşmaya çalışın: İnsan iflah olmaz, diyen dogmayı." (*Frieden ist möglich*,116)

Wolfgang Huber ve Hans-Richard Reuter ise şunu saptamıştır:

> "Hayatta kalabilme korkusu, siyaseti yeni bir biçimde etiğin konusu yapıyor. Elbette bu siyasal etik, artık devlet otoritesine itaat etmenin gerekçelerini açıklamakla ve bu itaatin sınırlarını belirlemekle ka-

lamaz. Siyasal etik artık kaçınılmaz bir şekilde siyaset eleştirisine dönüşmektedir. Gelgelelim bu eleştirinin ölçüsünü, bugün en gerekli ve en çok tehlikede olan şey oluşturmaktadır: Barış. Bu nedenle, siyasal etiği barış etiği olarak tasarlamak gerekir." (*Friedensethik*, 20)

G. İNSAN PRATİĞİNDE ETİĞİN ÖNEMİ

Etik, pratiğin ahlâkiliğini inceleyen bir kuram olarak pratiğin (de) kuramıdır. Etik, ahlâk kavramından hareket ederek bir eylem ve davranışın anlamını geliştirir; bu eylem öznel, keyfi, gelişigüzel bir istemenin eseri olmayıp, eleştirel bir mesafeden kendini özgürce belirleyen ve ötekilerin özgürlüğüne göre kendi özgürlüğüne sınırlar koyan bir iradenin eseridir.

Etik, ahlâki eylemlerin ve yargıların yapısını açıklamalarla geliştirerek ve ahlâkiliği, insana özgü, –insanın olma-durumunu, bir insan olarak, dolayısıyla insaniyetini kurucu ve ona (görev olarak) verilmiş pratik bir öz-nitelik– olarak kavrayarak günlük yaşam pratiğinin ve bunun somut dertlerinin ötesine geçip, temel olana, ilkesel olana yönelir. Etik, doğrudan tekil eylemlerle ilişkili olan ve pratiğe dönüştürülebilen çözüm önerileri ya da eylem talimatları sunmadığı için, insan eylemlerine doğrudan fayda sağlamamaktadır. Ama bundan dolayı etiğin eylemlere hiçbir yararı dokunmaz diyebilir miyiz?

Etiğin kendisi, belli bir anda ve yerde ne yapılacağı hakkında ahlâki yargılara varmaz. Daha çok eylemin ahlâki olarak kabul edilebilmesi için, nasıl davranılması gerektiği bilgisini aktarır. Ama ahlâkiliği argümanlardan türetemez; ancak dolaylı olarak –ahlâki eylemin yapısına bilgi üzerinden ulaşarak ve ahlâki bilince çağrı yaparak– mutlak olması gereken anlamındaki pratiğin niteliğine dikkati çekebilir. Ama mevcut eylemin içeriğini ve de fiilen gerçekleşmesini nedenleriyle birlikte sağlamak, doğrudan böyle bir eyleme yol açmak durumunda değildir; çünkü eylemin kendisi, eylemde bulunanın bizzat gerçekleştireceği özgür bir edimdir. Bu etik ve pratik ilişkisini şu analojiyle açıklayabiliriz:

Amacına ulaşmak için elinde pusulası bulunan biri, buna bakarak kendi bulunduğu yeri ve hedefe götürecek yolu hemen göreceğini düşünüyorsa, yanılır. Pusula bunlar hakkında doğrudan bilgi vermez, yalnızca tek bir yönü gösterir, yani kuzeyi. Gene de hedefe götürür, ancak kişi nereye gideceğini ve de kendi bulunduğu konumdan bakıldığında kuzeye göre nerede olduğunu bilmek zorundadır. Pusula doğrudan yolu göstermez, doğru yolun nasıl belirleneceğini gösterir.

Bu pusula örneğini etiğe uyguladığımızda, etiğin işlevinin, belirli bir eylemi doğrudan buyurmak ya da yasaklamak olmadığı anlaşılır. Etik, belirli bir eylem ve davranışı değil, sadece, insana özgü olan özgürlük anlamındaki ahlâkiliği gösterip talep eder. Buna rağmen, eylemdeki kişinin –içinde bulunduğu durum hakkında yeterince bilgi sahibi olması ve bu mevcut durumdan yola çıkarak eylemi aracılığıyla gerçekleşmesi gereken gelecekteki duruma ilişkin bir tasavvuru olması halinde– ahlâki açıdan uygun eylemi nasıl belirleyeceği hakkında bilgi de verir.

Tıpkı pusulanın, kuzey yönünü, sabit, yeri değişmez referans noktası olarak göstermesi, böylece ulaşılması arzu edilen yere götürecek yolun belirlenmesini mümkün kılması durumunda olduğu gibi, etik de, özgürlük düşüncesini –bir eylemi, çıkış noktası ve hedefi arasındaki ilişkiye bakarak, gerekli eylem olarak belirlememizi mümkün kılan– koşulsuz, mutlak referans noktası olarak önümüze koyar.

Pusula kişiye yalnızca doğru yolu bulmasında yardımcı olur, ama onu bu doğru sayılan yolu fiilen izlemeye zorlayamaz, etik de kişiyi, ahlâki olarak görülen eylemi gerçekten de yapmaya zorlamaksızın sadece eylem yapma iradesini ahlâki açıdan belirlemesinde yardımcı olur. Kişi uygulamada, ahlâki açıdan yapılması gereken davranışı gerçekleştirmeyi reddedebilir, hatta sonuçta ahlâka aykırı olarak davranabilir. İnsan özgürlüğü, yalnızca iyi olanı yapma özgürlüğü değildir, kötülük yapma özgürlüğü olarak da tezahür edebilir. İnsan iyi olanı yapabilir, ama yapmayabilir de; iyi olmayanı da yapmaya kalkışabilir. İnsanın günlük pratiğinde etiğin sağlayacağı fayda açısından sonuç olarak şu söylenebilir: Etik, pratikte doğrudan eylem ve davranışları tayin

etme anlamında etkin değildir, ama aynı zamanda insan pratiği açısından büyük önem taşımaktadır. Bunu başka bir örnekle açıklamaya çalışalım:

> *Bir arabanın teknik yapısı hakkında en ufak bir bilgisi olmayan bir kişi de iyi bir sürücü olabilir. Vitesi, direksiyonu, pedalları vb. doğru kullanarak ve trafik işaretlerine uyarak belli bir araba kullanma melekesi kazanmıştır ve çok da iyi araba kullanabilir. Ancak arabada bir sorun olduğunda, arabanın yalnızca kendi müdahalesi ve kullanma becerisiyle işlemediğini; hep gördüğü halde hakkında hiçbir şey bilmediği, bilse de arabayı kullanmasına doğrudan bir yararı olmayan, hatta arızayı ortadan kaldırmak için gerekli olan müdahaleleri seri bir biçimde yapmasını engelleyen, –belli bir yapıya göre oluşmuş– farklı parçalar arasındaki mekanik ilişkinin farkına varır.*

Etiğe aktarıldığında bu analoji şunu ifade eder: Eğitim yoluyla belirli ahlâki ilkelere göre davranmayı öğrenmiş kişinin, ne yapması gerektiğini bilmesi için etiğe ihtiyacı yoktur. Kim, tamamen doğal olarak ve yanılmadan iyi olanı yapıyorsa, ona etik düşüncelerin doğrudan hiçbir yararı yoktur ve hatta bunlar, onun kendi doğal bakışına zarar bile verebilir.

Ancak kendi deneyimlerinin ve yaşam pratiğinin birikimleri yardımıyla üstesinden gelemediği açmazlara düşerek artık alıştığı şekilde çözemediği sorunlarla karşılaşan kişi, eylemlerinin temelinde, bilgisine o ana kadar ihtiyaç duymadığı, –ama açmazı ya da çatışmayı bu niteliğiyle kavrayayıp çözebilmek için şimdi bilgisini edinmesi gereken– bir "yapı"nın bulunduğunu fark eder. Zira sürücüden farklı olarak –burada artık analojiler yeterli değildir, çünkü bu kişi çalışmayan arabasını uzmanına götürüp tamir ettirebilir– bir ahlâk uzmanına gidemez ve sorunlarını çözmesini bekleyemez, aksine bizzat kendisi ahlâki yetkinliğini geliştirmek ve içine düştüğü bunalımı, açmazı aşmak için, uygun yolları bulmak durumundadır.

İşte etik burada gündeme gelmektedir; kişiyi ahlâki pratiğin koşulları ve anlamı hakkında aydınlatarak onu hem geçmişteki hem de gelecekteki eylemleri açısından aydınlatan, kendisini eleştirel olarak yargılayabilme ve o zamana kadar sorgulamadan izlediği

normları, ahlâkilik açısından yoklayabilme becerisine kavuşturarak eylemin yapısını saydamlaştıran etik.

III
Pratikle ilintili öteki bilimler arasında pratik bir bilim olarak etik

Buraya kadar etiğin konusunu ve görevininin genel çerçevesini çizdik ve etiğin diğer felsefe disiplinleriyle ilişkisi açısından bağımsız bir alan olduğunu açıkladık; şimdi pratik ile ilişkiyi önemli gören ve felsefi karakterde olmayan bilimlerle etiğin ilişkisinden söz edeceğiz. Burada etik ile bu bilimlerin birbirleriyle nasıl bir bağlantı içinde olduğu incelenecek ve söz konusu bilimlerin sadece kendilerine özgü, özerk, kategoriyal çerçeveleri içinde kalarak hangi sorunları yeterince yanıtlayabilecekleri, hangi soruları yanıtlamak için etiğe muhtaç oldukları gösterilecektir.

Etik, insan eylemlerinin ahlâki olarak nitelenebileceği koşulları bir araya getirir; insan pratiği bağlamında ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi üzerinde düşündürür; bu bakımdan, diğer pratikle ilişkili bilimlerle,

başka bir deyişle hayatın pratiğine ait eylemin bilimleriyle yakın ilişki içindedir.

Ama bu bilimlerden bazıları diğer bilimlerin bulgularına hiç ihtiyaç duymadan kendi modellerini insan eylemini eksiksiz açıklayabilme iddiasıyla mutlaklaştırma eğilimi gösterir. Bu nedenle, bu bilimlerin insan eylemini hangi şekilde açıkladıklarını ve etiği bağımsız bir pratik alan olarak gereksiz kılacak şekilde ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi üzerinde yeterince düşünüp düşünmediklerini incelemek gerekir. Üstelik bu pratik bilimler, kendi alanlarındaki birçok soruna çözüm önermek şöyle dursun, bu sorunları bir başlarına tematize bile edememekte, dolayısıyla da etik gibi başka disiplinlere ihtiyaç duymaktadır.

A. ETİĞİN TEK TEK AMPİRİK BİLİMLERLE İLİŞKİSİ

Ampirik bilimler içinde özellikle psikoloji ve sosyoloji somut olarak insan pratiğini konu alır. Bu henüz genç sayılabilecek bilim dalları, eskiden felsefe içinde yer alıyordu, ama giderek insan eylemini ve insanlar arası eylem biçimlerini inceleyen ampirik yöntemleri oluşturma konusunda uzmanlaşıp bağımsız birer bilim alanına dönüştü ve felsefeden ayrıldılar.

1. Psikoloji

Kant'a kadar rasyonel psikoloji, insan ruhuna ilişkin spekülatif bir öğreti olarak, metafiziğin özel bir alt alanı konumundaydı (krş. bölüm II B2) ve ağırlıklı olarak kendini tanıma, ruhun ölümsüzlüğü, kişinin bilinç bütünlüğü açısından kimliği vb. sorularla ilgileniyordu.

Yeni Kantçılıkla birlikte psikolojinin ilgi alanı değişmeye başladı. Kendini metafizik sorunlardan belirgin biçimde uzaklaştırarak daha çok bir deneyimler bilimi olarak anladığı için, kısmen doğabilimsel (nedensel-mekanikçi) açıklama modellerine dayanarak, kısmen de tinbilimsel (yorumsamacı-anlayan, yorumlayan) modelleri işin içine katarak psikolojinin somut tezahürlerine yöneliyordu.

Etiğin ele aldığı ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi bağlamında öncelikle uygulamalı psikoloji, özellikle de psikoterapi önem kazanmaktadır. Psikoterapi, hastanın ruhsal sağlığına yeniden kavuşması amacıyla hastalıklı (nevrotik, psikotik vb.) yanlış davranışları ve davranış bozukluklarını iyileştirme çareleri geliştirir. Davranış terapisi başta olmak üzere, Gestalt terapisi ve psikanaliz gibi psikoterapik yöntemler –ilaçla tedavi, cerrahi müdahale ya da kaplıca tedavisi yoluyla insanı yeniden sağlığına kavuşturmayı isteyen organik tedavi yöntemlerinden farklı olarak– hastanın duygusal özgeçmişini, belirli kategoriler içeren yorumlama şemaları içinde (örneğin ödül/ceza, rüya yorumu) *diyaloglar* üzerinden giderek elden geçirir; böylelikle hasta, hastalığına yol açan temeldeki acının baskı oluşturma nedenlerini kavrayıp, bunalımının çözümüne bizzat katkıda bulunacak konuma getirilmek istenir.

Psikoterapinin –insanların, hakikaten birer insan olarak yaşamasını, yani kendi başına özgürleşmiş bir varlık olarak yaşamasını engelleyen psişik baskılardan kurtulmalarını hedef alan– amacı, kuşkusuz ahlâki bir amaçtır ve terapistin yüksek düzeyde sorumlu olmasını gerektirir.

Bu amaç, psikolojiyi, –etiğin ahlâk ilkesiyle formüle edilen– özgürlük adına her pratiğin ölçüsü olarak özgürlüğü benimseme talebiyle birleştirir.

Psikolojinin bilgilerini uygulayan psikoterapi de böylelikle ahlâki bir etiğe dayanan pratik amaçlı bir bilim olur.

Gene de uygulamalı psikoloji için ahlâkilik sözcüğün tam anlamıyla ön planda değildir: Psikoloji, insanı ahlâki eylemin ahlâkiliği ve koşulları hakkında aydınlatmayı hedeflemeyip sadece onu iyileştirmek, böylelikle acı çekmeden ahlâki davranma durumuna tekrar kavuşturmak ister; ahlâki eylemin normlarını temellendirmez; aksine meşruluklarını eleştirel biçimde sorgulamadan onların varlığını kabul edip kendine hareket noktası olarak alır.

Dolayısıyla psikoterapi, örneğin psikanalizde erken çocukluk dönemi yaşantılarını belirli davranış bozukluklarının ya da çelişkilerin nedeni olarak ortaya çıkarırken, geçmişte yaşanmış

olanların ahlâki niteliğiyle ilgilenmez; sonradan psikolojik hastalıklara yol açmış elle tutulur yaşantıların gelişimini aydınlatmaya çalışır. Bir diğer deyişle hastanın davranışlarını, tutumunu sınırlayan, onu patolojikleştiren unsurları kavrayıp böylece insanlarla yeniden ilişki kurabilmesini sağlamaya çalışır.

İletişim kurmaya yönelik böyle bir tedavinin amacı, terapistin kılavuzluğunda, hastanın "kendi üzerine düşünerek" kendini (yeniden) tanımasıdır. Jürgen Habermas, Freud'un rüya-yorumu yöntemini kullanarak, bu terapiyi, hastanın kendisi üzerine düşünümü* olarak açıklar.

> "Analizci, hastanın bizzat kendi bozduğu ve çarpıttığı kendi metinlerini okuyabilmesi ve kişisel dille deforme edilmiş bir ifade tarzının sembollerini kamusal iletişimin ifade tarzına çevirebilmesi için hastaya yol gösterir. Bu çeviri, hayat öyküsünün genetik bakımdan önemli dönemlerine ait olan ve o zamana kadar bloke edilmiş bir anıyı açığa çıkarır ve hastayı kendi gelişim sürecinin bilincine vardırır: Bu bakımdan, psikanalizin yorumsaması, tinbilimin yorumsamasından farklı olarak (sadece) sembolik bağlamların anlaşılmasını hedeflemez; analizin hastayı üzerine yönlendirdiği *anlama edimi*, (hastanın) *kendi üzerine düşünümüdür*."
>
> "[Psikanalitik] kuramın çıkış noktasında direncin, yani bastırılıp kaydırılmış içeriklerin serbest kalması ve kamusal iletişimini engelleyen bu bloke edici kuvvetin bilinmesi vardır. [Hastayı] analiz yoluyla bilincine kavuşturmanın, onun düşünüm (refleksiyon) sürecini sağlamak olduğunu kanıtlayan yan, bu sürecin sadece kognitif (bilgilendirici) bir süreç olmayıp, aynı zamanda heyecanlar ve duygulanımlar düzlemindeki dirençleri de kırmasıdır."
>
> "Analiz, hastanın kendi üzerine düşünümü gerçekleştirebileceğini umduğundan, hastalığın 'içeriği' bakımından ahlâksal bir sorumluluk talep ediyor demektir. Çünkü analizin hastaya kazandırmak istediği görüş, hastanın *ben*'ini, –hastalığın temsil ettiği ötekinin içinde– kendisinin kendine yabancılaşmış kendiliği içinde yeniden tanıyıp kendini onunla özdeşleştirmesinden ibarettir sadece. Hegel'in töreselliğin diyalektiğindeki gibi, suçlu, kendi kurbanında, kendi yıkıma (yok olmaya) yönelmiş özünü (varlığını) de görür; soyut olarak birbirinden

---

* *reflexion*, düşünüm sözcüğüyle karşılanıyor. Düşünüm'ün yeterli çağrışımları yapmadığını bile bile, *selbstreflexion*'u, düşünceyi kendi üzerine yansıtma anlamında çekinerek kullandık. (ç.n.)

kopmuş suçlu ve kurban biçimindeki taraflar, yok edilmiş ahlâki bütünselliği kendi ortak temelleri olarak algılayıp fark ettiklerinde ona geri dönmelerini sağlayan bir ahlâki kendi üzerinde düşünmedir bu. Analitik bilgi, aynı zamanda ahlâki kavrayıştır." (*Erkenntnis und Interesse*, 280, 281, 288)

Habermas, burada "selbstreflexion" ifadesini, kendi hakkında bilgi edinme anlamında kognitif anlamda değil de, daha çok ahlâki anlamda kullanmaktadır; başka deyişle, Habermas'a göre, hastalıkla birlikte yol alan özgürlük yitimi sürecini, hastanın düşüncelerini, duygularını, istek ve eylemlerini belirleyen faktörleri aklımızla kavrayarak ortadan kaldıramayız; hasta, bunu ancak bir özgürlük edimiyle kendisini bağımlı, özgürlükten yoksun kılmış her şey ile kendisi arasına bir mesafe koyarak ve gerçekten olmak istediği ve olması gereken (kişi) olarak kendisini yeniden belirleyerek sağlayabilir; yani özerk bir kişi olarak. Bu kendini bizzat özgürlüğün içinde belirleyebilme edimi bakımından psikanalizin bir anlamda ebelik icra etmesi gerekir.

O halde psikanaliz tedavisinde özgürlük ve ahlâkilik çok önemlidir; ama, iyi ve kötüyü tanımlayan bakış açıları değil iyileşme unsuru ön plandadır. İyileşme sürecinin daha çok kendisi ahlâki bir olay olarak kavranır. Öyleyse, psikanaliz etik bir temele dayanmak durumunda olduğunu kabul ettiği sürece, kendini ahlâkiliğe ve özgürlüğe hizmet eden bir disiplin olarak meşru kılar. Ama radikal biçimde sadece kendi sınırları içinde kalmayı seçip etikle arasındaki sıkı bağı kopardığı anda, ahlâki olanın dibini oymakla kalmayıp onu tamamen yüzeyselleştirme tehlikesine kapı aralar. Walter Schulz'un açıkça gösterdiği tehlike şudur: Psikanaliz temel etik kategorileri bastırır, çünkü insana özgü *vahşet, şiddet* ve *kötülükten* söz etmek yerine, frustrasyon ve *saldırganlık* kavramlarını bunların yerine kullanarak kötüyü masumlaştırır, böylelikle insanın yanlış davranışlarının, hatta insani olmayan davranışlarının nedenlerini sadece birey dışında aramış, dolayısıyla da kişinin *suç* ve *sorumluluk* uğraklarını ayraç dışı bırakıp dikkate almamış olur. Bu tehlike, insancıl olmayan zorlamaların ne oranda insanın kendisi tarafından üretildiğine ve yine onun tarafından nereye kadar önlenebileceğine bakılmaksızın, sadece bu zorlama ve

kaçınılmazlıklardan söz edilen her yerde vardır.

> "Psikanaliz de modern davranış bilimleri de etik-ahlâki soruyu, bilimsel bilgi, pratiğe zemin oluştursun diye ayraç dışı bırakır. Tabii, pratiğe temel olacak bu bilimsel bilgi, değer yargısı içermez ve ahlâkla ilişkisi olmamalıdır. Davranışın ahlâkiliğini yargılamaya kalkışmak –psikanalizin öğrettiğine bakacak olursak– pratik terapi açısından da sorun yaratır; çünkü insanı, belirtisi ahlâksız davranmış olma inancıyla kendi kendini yiyip bitirmek olan ve duruma göre nevrozlara kadar götürebilen bir tür vicdan azabıdır. Freud karmaşık ruhsal süreçlerin ahlâki yoldan ele alınmaması gerektiği uyarısını tekrar tekrar yapar; bunun yerine özgeçmişin çocukluk deneyimlerinden yola çıkarak, özellikle Ödipus kompleksi temelinde işin ahlâki boyutunu bir yana bırakarak bunları çözmeyi önerir. Freud ahlâka karşı ikili bir tavır içindedir. Bir yandan dürtülerin (sosyal) kurumlaşmalarla yönlendirilip denetlenmesini ve onlardan uzak durmayı kültürün koşulu olarak görürken, öte yandan insana bir suçluluk bilinci vermenin hatalı olacağını gösterir." (*Vernunft und Freiheit*, s. 82; ve krş. *Philosophie in der veränderten Welt*, s.68).

Psikoloji ve etik ilişkisi için şunu saptamak mümkün: Özellikle de uygulamalı psikoloji ve psikanalizin dayandığı önkoşulların ahlâki bakımdan ilişkilendirilmelerine ve açıklanmasına etik yardım edebilir, öte yandan etiğin de psikolojinin yardımına gereksinimi vardır; çünkü ahlâk ve ahlâkilik ilişkisini tematize ederken, ampirik içeriklerini ve koşullarını kendi araştırmadığı ve neden-sonuç ilişkisi içine koymadığı bir eylem kavramını kullanır.

2. Sosyoloji

19. yüzyıl ortalarında psikolojiyle hemen hemen aynı zamanda sosyoloji de felsefeden ayrılmaya ve bağımsız bir bilim olmaya başlıyordu. Başlangıçta, hem devlet felsefesinin hem de ahlâk felsefesinin konusu olan doğal hukuk içinde kendilerine yer bulan sosyolojik düşünceler, sosyoloji biliminin kurucusu Auguste Comte'dan bu yana insan toplumunun örgütlenmesinin bilimi olarak ayrı bir bilim dalında bir araya gelmiştir.

Psikolojiden farklı olarak, *sosyolojide* insan eyleminin psikolojik değil, sosyal yapısı açıklanır; –böylelikle, anlamı olan, işlevsel toplu eylem ve davranışların tarz ve biçimi olarak– insan topluluklarının tipik ve belli biçimlerinin temelindeki ampirik nedenlerin ortaya çıkarılması amaçlanır. Sosyoloji, sosyal eylemi ve kültürel arka planı önemli derecede belirleyen norm ve değerleri araştırma kapsamına alır, ama bunu normatif-eleştirel değil, öncelikle betimleyici-çözümleyici tarzda yapar.

Örneğin Max Weber'de sosyolojinin tanımı şöyledir:

> "Sosyoloji ...sosyal eylemi yorumlayarak anlamak ve onun işleyişinin ve sonuçlarının nedenlerine inerek onu açıklamak isteyen bir bilimdir. İnsanların öznel bir anlam yüklediği davranışlar da eylemdir (Bu eylemin dış ya da iç dünyaya dönük olması, bir faaliyet, bir vazgeçme ya da sabretme olması önemli değildir). Oysa sosyal eylem, başkasının ya da başkalarının bu eyleme verdikleri *anlama* göre *ötekilerin* davranışlarıyla ilintilenen ve seyrini buna göre yönlendiren eylemdir." (*Methodologische Schriften*, Frankfurt 1968, 280)

Burada Weber için

> "pratikteki değerlendirmelerin, özellikle de etik olanların ne derece *normatif* düzlemde üst dereceden belirleyici değer olmayı talep edebileceği .....kesinlikle tartışma konusu değildir." (a.g.y. 241)

Weber'e göre

> "Pratiğe yönelik reçeteler türetebilmek için bağlayıcı biçimler ve idealler belirlemek asla bir ampirik bilimin görevi olamaz."
> "Ampirik bir bilim hiç kimseye ne yapması gerektiğini öğretemez, yalnızca ne *yapabileceğini* ve –gerektiğinde– ne yapmak *istediğini* öğretir..." (a.g.y. 4, 6)

Buna paralel olarak Weber'e göre sosyoloji yalnızca sosyal eylemlerin "ampirik geçerliliği"yle ilgilenir, onun için, "normatif geçerlilikleri" söz konusu değildir. (a.g.y.312)

Max Weber'in, sosyolojinin, somut deneyimlerin bilimi olduğu ve betimleyip çözümlediği sosyal eyleme özgü özelliklerle ilintili

olarak her türlü değer yargısından uzak durduğu tezi sosyoloji içinde tartışılmakla kalmamış, "değer yargısı tartışması" diye bilinen bir gelişmeye de yol açmıştır [krş. Hans Albert/Ernst Topisch (yay.): *Werturteilsstreit, Darmstadt* 1971)]. Henüz sonuçlanmadığı halde bu tartışmanın etik açısından kimi önemli sonuçlara ulaştığını söylemek mümkün: Sosyoloji sosyal eylemlerin "ampirik geçerliliği" sorununun yanı sıra, bunların "normatif geçerliliklerini" de inceleyecekse, bunu sosyolojinin içinde kalarak değil, ancak ve sadece etikle bağlantılı olarak yapabilir. Elbette sosyoloji anlayışında bir değişme olur ve sosyoloji ampirik bir bilimken normatif bir bilim olmaya yönelirse, başka; ama asıl o zaman etiğe ihtiyaç duyması zaten kaçınılmaz olur.

Yani sosyoloji ilgi alanını ahlâki eylemin olgusallığıyla (verili gerçeklik durumuyla) sınırlar ve bir eylemin geçerlilik ya da ahlâkiliği sorununun açıklamasını etiğe bırakır. Etik ise sosyolojinin insan eylemi konusundaki ampirik bilgilerini alıp, toplumsal öznelerin ortak eylem dünyasını oluşturan ilişkileri sosyal alana kadar genişletmek için, bu bilimin bilgilerine başvurur.

İnsan eylemini belirleyen etmenlerin aydınlatılmasına duyulan ilgi, etiği psikoloji ve sosyolojiyle birleştirir. Etiğin bu bilim dallarından farkı, ilgisinin normatif düzlemde yoğunlaşmış olmasıdır, yani öncelikle bir eylemin ahlâki bir talebi karşılayıp karşılamadığı ve bu talebin nasıl temellendirileceği sorusu önem taşırken ampirik koşullar ikinci planda kalır.

Etik ve ampirik bilimler ilişkisi üzerine özet olarak şu söylenebilir: Ahlâk ve ahlâkilik kavramları, başka bilimlerin terminolojisinde de yer alır. Psikanalist için ahlâkilik, belirli davranış biçimlerini dikte eden (kurumlaşmış) otoritelere gösterilen ve çoğu zaman ruhsal rahatsızlıklara yol açan itaat demektir. Sosyoloji ahlâkiliği, belli toplumsal kriterlerin, normların, değerlerin ve törelerin benimsenilmesi sorunu olarak anlar. Her iki bilimin ahlâkiliği kavrayışlarında ahlâkilik, insan eyleminin belli bir biçimi olarak anlaşılmaktadır ve bu biçim, o alanlarda belirlendiği için psikolojileştirilmiş ya da sosyolojileştirilmiş bir biçim olup çıkar; diğer deyişle ahlâk ve ahlâkilik psikolojik ve sosyolojik alanda farklı şekillerde var olur ve bu "farklı oluş" ilgili bilimin kategorik çerçevesine göre belirlenir. Biçimsel açıdan bakıldığında

her iki bilimin, betimleyici-çözümleyici yöntem temelinde ortak bir yanı vardır, o da, insan eylemlerini açıklama tarzıdır. İnsan eylemi, olguların olgularla ilişkilendirilmesi modeline göre açıklanır. Birinin öyle ya da böyle davranması olgusu, belli olgusal durumlara, örneğin erken çocukluk yaşantılarına, sosyal ilişkilere, genetik faktörlere, siyasal koşullara vs. dayandırılarak yorumlanır ve kavranır. Davranış ve tutumları, dolayısıyla eylemleri açıklamak için başvurulan ampirik gerçeklerin, eyleme yol açan etmenleri, eylemin olgusallığını izah etmesi beklenir ve bu açıklamalar araştırmayı yapan bilimin geliştirdiği terminolojiyle yani sosyolojinin ya da psikolojinin diliyle yapılır. Yani bu açıklama modellerinde ahlâk kavramlarının gündeme geldiği her yerde, bu kavramlar davranış ölçüsü koyan normatif uğraklar olarak değil, gene birer olgu olarak ortaya çıkar. Buysa, bu bilimlerin, eylemleri ahlâk olgusuna dayandırarak açıklamalarını meta-ahlâki ifadeler biçiminde yaptıkları anlamına gelir, diğer deyişle bunlar, ne ahlâki ne de etik yargılara varırlar; aslında değer yargılarından ve normlaştırmaya gitmekten kaçınırlar, çünkü onların amacı eylemlerin gerekliliğini temellendirmek değil, bunların olgusallıklarını açıklamaktır. Kısaca: Psikoloji ve sosyoloji insan pratiğini, ampirik doğası açısından yansıtırken, etik, sadece insan pratiğinin normatif geçerliliğiyle ilgilenir; bu geçerlilik, en uygun haliyle, ahlâkın ve ahlâkiliğin ilişkisinin tematize edildiği yerde aranması gereken bir geçerliliktir. Ama, elbette, etik de, bir eylemin gerekli bilim dallarında araştırılması gereken hem psikolojik hem de sosyolojik koşullarının bulunduğunu kabul eder. Gerçeklik hiçbir zaman karşımıza bir *factum brutum* (kaba bir olgu) olarak değil de daima belirli, önceden oluşturulmuş ilişkiler ve düzenler (doğa, toplum, tarih, devlet gibi) olarak çıktığı için bu ilişki ve düzenler, insan eylemi aracılığıyla fiilen belirlenmiş olan faktörler olarak, yani ahlâkilik aracılığıyla biçimlenebilir ve değiştirilebilir malzeme anlamında, –gerekliliğin temeli olan "olma-durumu" olarak– etik düşüncelere dahil edilmelidir. Çünkü psiko-sosyal faktörler, eylemlerin, ampirik içeriklerini ve hedeflerini önemli derecede belirler, ama eylemlerin gerekliliğini, tüm akıllı yaratıkların kavrayabileceği genel geçer bir mutlak ilkeden hareketle ahlâki yönden temellendirmezler.

B. ETİĞİN NORMATİF BİLİMLERLE İLİŞKİSİ

İnsanın pratik eylemlerini inceleyen normatif bilimlerin başında hukuk ve teoloji (Tanrıbilim) gelir. Bunlar, eylemlerin olgusallığını psikolojik ve sosyolojik faktörlerle açıklamaya çalışmayıp, daha çok, gerçekleştirilmeleri belli başlı yaptırım ve cezalarla önlenmek istenen belli eylem biçimlerinin gereklilikleri ya da tersine gerek olmadıkları konusuyla ilgilenir. İncil'in, insanlara, uyguladıkları takdirde sonsuz cenneti vaat eden Tanrı'nın on emrinin yüküm-lülüklerini aktarması gibi, ceza yasalarındaki suç unsurlarında dile getirilen hukuk normları da cezalandırma tehdidiyle yasaklanmış olan eylem biçimlerini içerir. Normatif bilimler, insan eylemlerini betimlemekten çok, belli eylem biçimlerini emreden, bunlara izin veren ya da bunları yasaklayan ve böylesi yasaklar için bir açıklama getiren ilkeleri geliştiren bilimlerdir.

1. Teoloji

Teoloji, özellikle de Katolik ahlâk teolojisi, Tanrısal bir etiği savunur, diğer deyişle tüm bağlayıcı eylem normlarını sonuçta Tanrı'nın iradesinden türetir.

> "Dinde temellendirilmiş bir etikteki 'yapmalısın' ya da 'yapmamalısın' biçimindeki ahlâki gereklilik buyruğunda, sonuçta Tanrı, insana hitap etmektedir. Ahlâki sorumluluk Tanrı'ya yanıt vermek demektir."
> "Tanrı, hem kutsal hem de iyi olandır. Ahlâki iyi, kutsal olanda köklenir, ahlâkilik ise dinde." (N.Krautwig, Art."Sittlichkeit", *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* cilt 4, 108)

Tanrı kendini oğlunda görünür kıldığı ve oğlu Hz. İsa aracılığıyla insanlara yalnızca iradesini değil, aynı zamanda sevgisini de bildirdiği için, tek tek insanlar İsa'nın halefi olmaya, yaşam biçimini Tanrısal modele göre yönlendirmeye ve bu şekilde Tanrı ve insan sevgisini birleştirmeye çağrılmaktadır.

> "*Sevgi*, Hıristiyanlığın ahlâkilik ilkesidir, ama tüm diğer erdemlerin, yasakların ve yükümlülüklerin sevgiden türetilebileceği anlamında bir bilgi ilkesi olmayıp, tüm ahlâki eylemleri biçimlendiren, bunları Tan-

rı'ya yönelten ve ahlâki davranan insanları Tanrı'yla birlikteliğe götüren Hıristiyan ahlâkiliğin yaşam ilkesidir." (a.g.y.111)[1]

Teolojik temelli bir ahlâka ilişkin olarak 20. yüzyıl ortalarına kadar

---

1. Protestan bir teolog olan E.Brunner de ahlâkın insanın doğasına değil de zorunlu olarak dinsel bir temele dayandığı tezini savunmaktadır.

"İnsan hakları, onur, emir, insan sevgisi; bunlar doğal gerçeklikler değildir; bunlar ya tamamen havada kalan ve hiçbir ikna gücü olmayan ya da insanın dine bakışını yansıtan varsayımsal tezlerdir. İnsan hakları ve insan onuru ilkesinin ardında doğadan daha yüce olan bir şeye saygı vardır, insana onur veren, haklar tanıyan, ondan insan sevgisi talep eden bir merciye karşı saygı."

"Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: kendi başına buyruk, inançtan kopuk bir etik talebi inançtan koptukça bizi iyi'den daha da uzaklaştırıyor. Nietzsche'de olduğu gibi, bu kopuş tam olarak gerçekleştiğinde etik ahlâki nihilizme dönüşür ya da ahlâki iyi, salt yaşam ve güç ilkesine dönüşür. Ama ahlâki iyi hakkındaki bilginin insan sevgisi olarak korunması gerekir; bu bilgi salt güçsüz bir buyruk olmamalı, aksine yaşam gerçekliğine, eyleme dönüşmeli; bu, inançtan doğan iyinin sevginin tanrısına akması dışında başka türlü gelişmez." (Religiöse Moral als Alternative zum ethischen Nihilismus, *Texte zur Ethik*, 145, 147)

18.yüzyıl Fransız materyalistlerinden Paul Thiry d'Holbach ise karşıt bir tez savunmuştur.

"Din insan bilgisini bir adım ileri götürdü mü? Böylesine önemli ve böylesine güçlü olan bilim, ahlâkı gölgede bırakmadı mı? Yaratılışımızdan gelen en önemli ödevleri belirsiz ve sorunlu bir hale getirmedi mi? Tüm hukuk ve adaletsizlik, kötü ahlâk ve erdem kavramlarını çarpıtmadı mı? Teologlar erdem hakkında ne düşünüyor? Bize erdemin dünyayı yöneten, kavranamayan bir özün istenci olduğunu söyleyeceklerdir. Ama bu nasıl bir varlıktır ki kendiniz onu anlayamıyor ama durmadan bize anlatıyorsunuz; onun iradesini nasıl kavrarız? Bunu soracak olursanız, size ne olduğunu söyleyemeden ne olmadığını söyleyeceklerdir; onlar size, bu varsayımsal öz idesini anlatmaya çalışacaklar, bir yığın çelişkili ve birbiriyle uyuşmaz özelliklerden söz edecekler, onu kavranamayan bir hayalete dönüştüreceklerdir; ya da bu hayalet aracılığıyla kutsal amaçlarını insanlara aktaran doğaüstü güçlere işaret edeceklerdir. Peki bu güçlerinin gerçekliğini nasıl kanıtlamayı düşünüyorlar? (...) Ahlâkı insanın doğasından başka bir zemine oturtmak istemek, hep bir yanılgı olacaktır; daha sağlam ve daha güvenli bir zemin yoktur." (Religion als Ursache moralischer Perversionen, *Texte zur Ethik*, 148)

Brunner ve Holbach arasındaki karşıtlık insan doğası kavramında, dolayısıyla insanın antropolojik belirlenimine ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Brunner dinsel inançları temelinde ve gerçeklik açısından insan doğasının yozlaşmış olduğunu ileri sürüyor; dolayısıyla insan doğası ile ahlâkın temellendirilmesi imkânsızlaşıyor; Holbach ise -her ne kadar istisnasız iyi olmadığını, yozlaşmanın mümkün olabileceğini itiraf ediyor olsa da- insan doğasını ahlâk için tek sağlam zemin olarak görüyor; din onun için, yararından çok zararı olan salt teolojik üstyapı anlamına geliyor. Holbach, bütün ahlâklar ille de dinsel temele dayanacaktır diyen, ahlâkın doğal ya da akla uygun bir temelde açıklanamayacağını düşünen bir teolog değildir. Yoksa etik ancak teolojik bir etik olarak kavranabilir.

geliştirilen modeller (Tanrı'nın egemenliği fikri, İsa'nın halefleri, sevgi, Tanrı krallığının egemenliği), yenilik hareketleri çerçevesinde ahlâkı tek yanlı olarak teolojiye dönüştürme suçlamasıyla karşı karşıya gelmiştir; çağdaş ahlâk teolojisi, kendini Hıristiyanın ahlâklı davranışının etik kuramı olarak görmektedir. İlgi odağını şu üç ağırlık noktası oluşturur:

> "1. Yeniçağdaki özgürleşim ve özgürlük hareketleriyle birlikte keskinleşerek ortaya atılmış olan ahlâki olanın akla uygunluğu, inandırıcılığı ve iletişim sağlayabilirliği; ahlâki olması gerekenin, Tanrısal açıdan tartışılmaz biçimde temellendirilebilirliği ve Hıristiyan ahlâkının Hıristiyanlığın çerçevesi içinde temellendirilmesi sorunu. 2. Gerek ahlâki normların belirlenmesi ve temellendirilmesi gerekse bu dünyaya yönelik davranışın Hıristiyanlığa özgü maddi etik normlarının ne olması gerektiğini belirleyen argümantasyon yöntemleri. 3. Ahlâki davranışın değer ve normlarının, gerek kilise, devlet, gerekse de toplumsal kurumlar aracılığıyla aktarılması." (Wilhelm Ernst, *Art. Moraltheologie*, 1228)

Ahlâk teolojisi de başarılı insan olabilme biçimlerini açıklayıp temellendirmeye çalışır. Etikten farklı olarak, inanç etiği, pratik insan aklını değil; Hıristiyanlığın anlayışını ahlâkiliğin nihai temeli olarak görür.

Teolojinin, ahlâki eylemi dinsel olarak açıklama talebi, bu eylemin etik açıdan da açıklanması zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, çünkü özellikle de ahlâki eylemin ilkesel olarak Hıristiyan, Müslüman ya da ateist her insan tarafından gerçekleştirilmesini öngörür. Bundan dolayı ahlâki eylemin bağlayıcı olduğunu her insanın, dine bakmadan da görebilmesi gerekmektedir; ama bu kavrayışın dinsel olarak da derinleştirilmesi, Hıristiyanlık anlayışına göre kesinlikle mümkündür.

Etik ve teoloji böylelikle, ahlâki eylemi normatif temellerine bağlama talebiyle birbiriyle ilintilenir; ancak teolojiden farklı olarak etik, tüm ahlâki normların kaynağını Tanrısal bir irade yerine, diğer insanlarla birlikte özgür iradesiyle kendisi olmaya yönelen insanın akılcı iradesinde bulur.

Hukuk bilimi de insan eylemlerini konu alır, ama incelemelerini ahlâkilik açısından değil, *yasalara uygunluk* açısından yapar. Siyasal bir topluluğa ait insanların, "dışa" yansıyan eylemleri, hem hakları hem de ödevleri kapsayan hukuk normları sayesinde, çatışmayı azaltarak birlikte yaşamayı olanaklı kılacak şekilde eşitlik ilkesine göre düzenlenir. Hukuk normları, yasalar biçiminde, topluluğun her üyesinin hakkı olanı güvence altına alır ve tüm sosyal eylemleri bağlayıcı kılan düzeni temsil eder.

Hukuk normları, ahlâki normlar değildir, ama bağlayıcı olmayı ahlâki normlarla sağlamaya çalışır; çünkü örneğin özgürlükçü demokratik bir hukuk düzeni, ahlâki öncüller üzerine kuruludur ve özgürlük, adalet ve eşitliğin mutlak değerler olarak herkes için kabul edilmesi gerekir. Ancak, kendini ahlâki bir talebi yerine getirmekle yükümlü gören kişi, eylemini, bundan muhtemelen etkilenecek olan diğer insanlar açısından gözden geçirip tartması, duruma göre sınırlaması gerektiğini bilir.

Ama insanlar doğal karakterleri gereği her zaman iyi davranmadıkları ve diğer insanları, onların da özgürlüklerine saygı göstererek dikkate almadıkları, aksine özgürlüğü fiilen başka özgürlükleri baskı altına almak için kullandıkları için bir hukuk düzenine ihtiyaç vardır; bu düzen, her bir kişinin en dış özgürlük sınırlarını, aynen, mantıklı eylem yapan ve davranan biri kendiliğinden nasıl tespit edecekse öyle tespit eder. Dolayısıyla hukuk normları, ahlâkla doğrudan hiçbir ilişkisi olmayan ahlâkiliğin dolaylı bir ifadesidir: Kişi hukuksal açıdan tümüyle doğru, ama gene de ahlâksız davranabilir; kişi yalnızca hukuku çiğnediği zaman cezalandırılır, yoksa ahlâki normların çiğnenmesine (bu tür) ceza verilmez.

> "İnsanın kendini diğerleriyle birlikte gerçekleştirmesi, ancak tarihsel varlığında kendi hakkı olanın güvence altına alınmasıyla, onun olanın ona verilmesiyle mümkündür. Bu *suum iustum*, kişinin diğerleriyle birlikte varoluşunda kişi olarak hakkı olan şey, bireysel hukuk demektir. Nesnel hukuk insanın bireysel haklarını koruyarak ve güvence altına alarak ahlâki kişiliğini gerçekleştirmesini sağlar." (A.Kaufmann, *Recht und Sittlichkeit*, 16)

John Rawls, 70'li yıllarda bütün dünyada tartışılan "adalet kuramını" aynı adlı kitabında ele almıştır. Rawls, burada, (toplumsal) sözleşme kuramı çerçevesinde, hukuk norm ve kurumlarının temellerini açıklamaya çalışmaktadır. Her insana insan onuruna yaraşır bir varoluş ve mükemmel bir birliktelik biçimi sağlayacak belli temel ilkeler üzerinde insanların uzlaşacağı yolundaki varsayımsal-hayali bir "ilk durum" tezinde, insanların daha baştan, ahlâki bir gerekliliği, yani her sosyal topluluğun temeli olarak adalet ilkesini mutlak şekilde kabul edeceğini öngörür. Rawls'ın temel adalet ilkeleri şunlardır:

> "*İlk ilke*
> Herkes, herkesin yararlanabileceği aynı temel özgürlükleri kapsayan genel bir sistemin içinde aynı haklara sahiptir.
> *İkinci ilke*
> Sosyal ve ekonomik eşitsizliklere şöyle müdahale edilmelidir:
> (a) Adil kesinti ilkesi, durumu en elverişsiz, kazancı en az olana en büyük faydayı getirecek şekilde düzenlenmelidir:
> (b) Dürüstçe bir fırsat eşitliği ilkesince, herkese açık memuriyetler ve iş olanakları yaratılmalıdır." (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 336)

*Hukuk felsefesi*nde ahlâki ilkeler ile hukuk normlarının iç içe geçmiş olmaları, doğal hukuk ve pozitif hukuk ilişkisine yansır. Doğal hukuk düzeyinde, emirler ve temel haklar (öldürme yasağı, fiziksel-bedensel bütünlüğe zarar vermeme yasağı ve bedenini koruma hakkı) tartışılmaz, koşulsuz bir geçerlilik taşır; ve bu bakımdan genel tarafından büyük ölçüde benimsenir. Mutlak doğal hukuk ilkelerinin somut ampirik koşullarda uygulanması ya da somutlaştırılması sırasında ise ister istemez sorunlar ortaya çıkar. Değer çatışmaları ve çıkar uyuşmazlıkları ampirik, somut koşullarda kaçınılmazdır. Bu nedenle, örneğin ceza hukukundaki temel hakların korunması ilkesinin etikteki özgürlüğü kısıtlama ya da ortadan kaldırma yasağıyla uyumlu hale getirilmesi gerekir.

> "Özgürlüğü kısıtlama cezasının başkasına kötülük etme niteliği, sırf hukuksal varlıkları korumak için gerekli diye, kendi içinde olumlu sayılamaz. Esasen nasıl güç ve şiddet kötü ise o da kötüdür. Bu nedenle ceza hukukunu iyileştirecek değil, ortadan kaldıracak daha iyi bir hu-

kuk ütopyası mevcuttur. On Emir'in hükümlerinden biri olan 'hiç kimsenin özgürlüğünü elinden alamazsın' koşulsuz geçerliliği, pratikte ceza hukukunca sınırlanmakla birlikte, bu hüküm en azından değer düzleminde varlığını korumaktadır. İşte bu buyruk ütopik bir talep olarak seslenir bize." (Günter Ellscheid, *Das Naturrechtsproblem*, 152)

O halde hukuk bilimi de sosyal eylemin sadece hukuksal çerçevede taşıdığı önemle ilgilenirken pratiğin ahlâki temelini açıklama görevini ahlâki normlarla hukuk normları arasındaki temellendirme ilişkisini geliştiren ahlâk felsefesine bıraktığı için etiğe muhtaçtır.

Teoloji ve hukuk bilimiyle etiği ilişkilendiren yan, bunların normların temelini açıklamaya duydukları ilgidir. Ama teolojiden farklı olarak etik, en üst ilke anlamında Tanrı kavramına ihtiyaç duymaz; en son etik ilke olarak özgürlüğe yönelen bir temellendirme yöntemi geliştirmeye çalışır. Bu ilke, medeni hukukta ya da ceza yasasının maddelerinde formüle edilmiş olduğu şekliyle, normlarıyla insanın hak ve özgürlüğünün sınırlarını belirleyen hukuk bilimi için de geçerlidir.

C. ETİK VE PEDAGOJİ

Ahlâkilik ve *eğitim/yetiştirme* birbirlerini karşılıklı tamamladıkları için etiğin pedagojiye özel bir yakınlığı vardır: İnsan doğası gereği ahlâki bir varlık değildir, ahlâki olarak eğitilmesi/yetiştirilmesi gerekir.

Doğal insan davranışı her şeyden önce bencilcedir ya da "benmerkezcidir" (Piaget), salt ihtiyaçların giderilmesi, dolayısıyla kişinin kendi yararı ya da çıkarı için eylem yapması [davranışta bulunması] anlamındaki bir bencilliktir bu. Bu bakış açısının karşısına, diğer insanların ihtiyaçlarının da aynı ölçüde haklı bencillikler olarak kabul edilmesi talebi konmamış olsaydı, Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da anlattığı, en güçlünün ve hileleri en iyi bilenin iktidarı ele geçirip herkesin herkesle savaştığı doğal durum ortaya çıkardı.[2]

2. Krş. 'Leviathan', *Texte zur Ethik*, 171: "... insan doğasındaki çelişkilerin üç temel nedeni vardır: Birincisi rekabet, ikincisi güvensizlik, üçüncüsü hırs.

İnsanın doğasına ilişkin bir başka görüşü ise Jean-Jacques Rousseau *Emile* adlı yapıtında, insan doğasının esas olarak iyi olduğu ve insanın kendi eliyle, diğer deyişle uygarlık ve kültür aracılığıyla yoldan çıkarıldığı teziyle dile getirmektedir. Bu nedenle Rousseau, doğaya geri dönüş, insanın doğal gelişimini engellemeyen, aksine teşvik eden eğitime/yetiştirmeye geri dönüş çağrısında bulunur.[3]

Bu varsayımların ne birini ne de diğerini biricik çıkış noktası olarak almamak akla yatkın görünüyor; insan doğasının esasen ahlâki açıdan farklılaşmamış, yani ne iyi ne de kötü, ama her iki özelliğe de "doğuştan yatkın", dolayısıyla da her ikisine açık olduğu en makul düşünce olacaktır. Bundan dolayı eğitim ve yetiştirme son derece önemli bir rol üstlenir, çünkü bir çocuğun gideceği iyi ya da kötü yolun raylarını döşer.

Ama ahlâkiliği –amaç olarak– yalnızca eğitilecek olanın önüne koymakla yetinemeyiz; ahlâki kategorileri öğretmen de eğitim faaliyeti bakımından hedefleyip göz önünde bulundurmalıdır. Ahlâkilik ile eğitimin ilişkisini bir yandan öğretmenin tavrı (ahlâkı) açısından, öte yandan öğrencinin süreç içinde öğrenecekleri açısından incelememizi sağlayan bu iki yan, etik ile pedagojinin birbirleri aracılığıyla iletildiğini gösterir.

İlki kâra, ikincisi güvenliğe, üçüncüsü sosyal konuma müdahaleye yol açıyor. İlkinde diğer erkeklerin, onların karılarının, çocuklarının ve hayvanlarının üzerinde egemen olmak için şiddet kullanılıyor; ikincisinde tüm bunları savunmak için, üçüncüsünde ise bir sözcük, bir gülümseme, farklı bir düşünce ya da doğrudan kendine ya da akrabalarına, dostlarına, halkına, mesleğine ya da namına yönelik eleştiri işaretleri gibi küçük şeyler nedeniyle.

Buradan genel, herkesi susturan bir iktidarın egemenliğinin sürdüğü bir dönemde insanların bir savaş yaşadığı; herkesin herkesle savaşı denilen bir durumdan geçtiği somut olarak ortaya çıkıyor."

3. Burada antropolojinin etik açısından ne kadar önemli olduğu ve antropolojik temelin etiğe yönelik hangi sonuçlara götürdüğü bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Sokrates ve Rousseau gibi insanın esasen iyi olduğu düşüncesinden hareket edildiğinde, eğitimin görevi esas olarak öğrenciye doğasını kavratmaktır. Ama Hıristiyanlığı izleyerek, insanın esasen yozlaşmış olduğundan hareket edildiğinde, eğitici iyi ölçütünü doğadan alamaz, aksine bu ölçütü aklın araçlarıyla doğaya taşıması ve buna göre oluşturması gerekir.

Ahlâkilik ile eğitim/yetiştirme, bu doğrultuda da etik ile pedagoji arasındaki ilişki her zaman hem felsefe de hem de pedagojide üzerinde tekrar tekrar düşünülen bir konudur. Bu düşünceler, çoğu zaman ideal bir öğretmenin örnek niteliklerinin betimlenmesiyle doruk noktasına ulaşır; bu kişi, yalnız mükemmel olan didaktik yetenekleriyle değil, aynı zamanda, yaşama biçimiyle ahlâki modele dönüşür, yani öğrettiklerini örnek olarak bizzat yaşayan ideal biridir.

Örneğin Platon için Sokrates figürü, ahlâki açıdan örnek oluşturan böyle bir öğretmeni temsil eder. Sokrates'in etik öğretisinin ve varoluş tarzının özellikleri, Platon'un ahlâkdışı olarak görüp reddettiği ve bu nedenle sürekli negatif olarak yansıttığı Sokrates karşıtı öğretmen ve eğitmen tipinin çizilmesiyle öne çıkarılır. Bu karşıt örnek sofistlerdir. Platon'un *"Protagoras"* diyaloğunda sofisti, kapı kapı dolaşıp genç insanlara para karşılığı bilgi satan biri olarak tasvir eder (a.g.y.313c) Sofistler arasında önemli bir retorik ustası olan Protagoras, öğrencinin her gün daha iyiye gitmesini dolayısıyla erdemli bir insan olmasını sağlayacak bilgiyi öğretebileceğini iddia etmektedir (a.g.y. 318a).

> "Ama bu bilgi, (öğrencinin) kendi evini barkını en iyi şekilde nasıl idare edeceğini ve sonra da devlete ilişkin konularda devleti, hem en becerikli şekilde nasıl yöneteceği hem de devlet hakkında nasıl konuşacağını öğretir." (a.g.y. 318e-319a).

Platon bu genç insanları ahlâki davranan yurttaşlar olarak yetiştirmeye yönelik sofistik talebin sahtekârlık olduğunu söylemekten de (krş. *Sophistes*, 268c-d), sofistlerin biçimsel, abartılı bilgisinin ikna sanatını öğretmek olduğunu, ama hiçbir şekilde erdem sanatını öğretme anlamına gelmediğini göstermekten de bıkıp usanmaz.

İnsanların zihinsel yetenek zayıflığından ve duygusal yönden yanıltılma zaaflarından yararlanarak bu zaafları kendi amaçları doğrusunda kullanıp kendi ikna yeteneğiyle onları manipüle eden kurnaz bir söz ustası, kesinlikle iyi bir siyasi stratejist olabilir, ama faaliyeti kesinlikle ahlâki ve diğerlerinin özgürlüğünü hedefleyen

bir faaliyet olmayıp, bir baskı altına alma biçimidir ve dolayısıyla da ahlâkdışıdır.

Sokrates ise erdemin öğretilemez olduğu tezini savunuyor ve o doğrultuda yaşıyordu (krş. *Protagoras*, 319a). Bu yaklaşım, kendini erdemle ilgili konularda yalnızca "ebe" olarak gören ve ahlâk hakkında hazır bilgi ve tanımlar yapması istendiğinde alaycı bir şekilde kendini bilgisiz biri olarak gösteren Sokrates'in tüm öğretisini belirliyordu. Sokrates, sofistler gibi erdem üzerine uzun uzadıya bilgi vermiyor, uzun konuşmalar yapmıyordu; öğrencileriyle yaptığı konuşmalarda, öğrencilerin –diyaloğa başlamadan önce olağan, geçerli ve doğru sandıkları gerek kendileri gerekse başkalarına ait birtakım düşüncelerin hiç de öyle olmadığını anlayınca duydukları şaşkınlıkla– ele alınan soruna ilişkin çözüm önerileri aramaya yönelmelerini sağlayacak şekilde kurnazca sorular soruyordu. Öğrenciler, erdemin, öğretmenin öğrencisine kavramları açıklaması ya da tanımlamasıyla doğrudan kuramsal olarak öğretilebilecek ya da salt akıl yoluyla elde edilebilecek bir ürün olmadığını, aksine herkesin kendi yaşadığı yerde kendi tarzında gerçekleştireceği genel bağlayıcı bir pratik biçimi olduğunu kavramalıydı. Ancak kendi duyduğu sorumlulukla davranmayı ve eylemde bulunmayı öğrenen kişi ahlâki yetkinliğe ulaşabilirken pratiğe dönük bir etkisi ya da önemi olmayan erdem formüllerini ya da tanımlarını bilen kişi, bu yetkinlikten yoksun kalırdı.

Bu nedenle, *Sokrates* için etik ile pedagoji, ayrılmaz bir bütün oluşturur ve etik bilgiler pedagojik anlayışı yönlendirir; buna göre, öğretmenin, öğrencinin ilgisini öğretmenin şahsına değil de, iyi ölçüsüne göre bağımsız olarak gerçekleştirmesi gereken kendi eylem ve davranış potansiyeline yöneltmesi gerekir. Öğretmen ne ahlâki modeldir ne de otoritedir, o sadece doğurtan ebe rolündedir: Erdem öğrencinin kendi içindedir; ve ahlâki olanı bizzat kendisi doğurup meydana getirmelidir.

Kant için eğitimin/yetiştirmenin görevi insanı insan yapmaktır.

"İnsan yalnızca eğitim yoluyla insan olur. Eğitim onu nasıl şekillendirdiyse, o odur sadece."

"İyi eğitim/yetiştirme, adeta dünyadaki tüm iyiliklerin kaynağıdır. Ama insanın içindeki tohumların giderek daha fazla geliştirilmesi ge-

rekir. Zira kötülüğün nedenlerini insan doğuştan getirmez. Doğanın kurallara bağlanamaması, kötülüğe kaynaklık eder yalnızca. İnsanda sadece iyiye yönelik tohumlar vardır." (*Über Pädagogik, Werke.* C.10, 699,704)

Yani Kant'a göre insan doğuştan iyiliğe yatkındır ve iyilik yapma potansiyeli taşır; ama bu potansiyel hazır, doğuştan tamamlanmış haliyle bize verilmiş bir şey olmayıp geliştirilmesi gereken bir kaynak, bir imkândır. Dolayısıyla da insanın doğası kötülük içermez, kötülük daha çok insan doğasının iyiye yönelik yeteneklerini kurallarla destekleyip teşvik etmek yerine bu doğal yanını kuralsız bırakıp yabanileşmeye terk etmesiyle oluşur.

İnsan doğasını "kurallara bağlayan" eğitim ve yetiştirme süreci Kant'a göre disiplin altına alma, sosyalleştirme, uygarlaştırma ve ahlâkileştirme sürecidir (krş. a.g.y. 706); öğretmenin salt "bilgi veren biri" değil, aynı zamanda "saray hocası" olduğu bir süreçtir.

"Salt bilgi iletici, okul için, 'saray hocası' ise yaşam için öğretir." (a.g.y. 709)

İyi öğretmen, etik özgürlük fikrini gerçekleştirmekle yükümlü olduğunu bilir; bu, fikir öğrenciyi aydın, ergin, özerk, kendi hakkında karar veren ve kendi eylemine sahip çıkan bir yurttaş yapacak olan eğitim ve yetiştirme faaliyetinin amacıdır.

Schiller, Kant'ın eğitim ve yetiştirmenin öncelikle insanların kendilerini özgürleştirmelerini amaçladığına işaret eden düşüncelerini "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" başlıklı mektuplarında değerlendirir; Herder'in insanlığın gelişme tarihi basamaklarının bir yol izlediği tezini ve Lessing'in Tanrısal vahiy aracılığıyla "insan türünün eğitimi" anlayışını da kuramına alır.

Schiller'e göre insan, ampirik koşullara tabi olan doğası (duyusal-maddi dürtü) ile mutlak ahlâki talebini (akılcı-biçim dürtüsünü) oyun sırasında (oyun dürtüsünde), güzellik anlamındaki özgürlük ortaya çıkacak şekilde birbiriyle uzlaştırmayı başardığı zaman hakiki ve eksiksiz insandır. Karakterin bütünlüğü (insanlık düşüncesi) yalnızca estetik durumda gelişir ve bu durumu yaratmak için, "insanı hem malzeme hem de görevinin amacı olarak gören 'pedagojik sanatkâr' olmalıdır öğretmen;" (4. mektup), yani öğ-

retmen, kendi varlığındaki ahenkten hareketle, öğrencisinin bizzat uğraşarak, kendisini tarihsel düzlemde neyse o ve olması gereken o olarak özgürce geliştirmeyi bilen ve tıpkı öğretmeni gibi bir yaşama sanatçısı olmayı ona öğretmelidir. Dolayısıyla sanatçı olan öğretmenin görevi; insanın itici güçlerinin birbiriyle mücadele etmediği, aksine gerek düşüncenin ve duyguların gerekse de istem ve eylemlerin –oyunda olduğu gibi– eşit koşullara sahip tarafların serbestçe gelişebilmelerini mümkün kılacak ahenkliliğin eğitimini vermektir.

Fichte de hem bilgelerin, öğreticilerin yükümlülükleri hakkında dersler vermiş hem de somut olarak eğitim, yetiştirme ve öğretim sorunlarıyla ilgilenmiştir. Ona göre bilge kişi zihinsel güç ile ahlâki zenginliğin, örnek bir özgür insan kimliğinde bir araya geldiği kişidir.

> "... bilge için bilim, herhangi bir amaca ulaşmanın aracı değil, kendisi için amaç olmalıdır; gelecekte, bilimsel eğitimini yaşamda ne şekilde kullanacak olursa olsun, mükemmelliğe erişmiş bir bilge olarak yaşamının köklerini yalnızca *ide*de bulacak ve yalnızca ondan hareketle gerçeği gören, ona göre düzenleyen ve duyumsayan; ama idenin gerçekliğe boyun eğdiğini kesinlikle itiraf etmeyen biri olacaktır." (*Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, Die İdee der deutschen Universität,* 138)

Ama bilgenin faaliyeti istediği kadar gerçekliği bir ideye (fikre) tabi kılsın, Fichte'ye göre yine de topluma yararlı olmalıdır, çünkü öğretmen,

> "toplumun kendisi için yaptıklarını tekrar topluma geri verebilmek için (eğitilmiştir); bundan dolayı herkes, eğitimini gerçekten toplumun çıkarı doğrultusunda uygulamakla yükümlüdür." (J.G.Fichte, *Von den Pflichten des Gelehrten,* Hamburg 1971, 30).

Dolayısıyla Fichte bir düşünceyi gerçekleştirmekle yükümlü olduğunu bilen ve ömür boyu bu düşünceyi öğrencilerine, onların eylemlerinin düzenleyicisi olacak şekilde aktarmaktan başka bir şey yapmayan bilge ya da bilim adamı figüründe, etik ve pedagojinin ideal ürününü görmektedir.

Kierkegaard'a için de, Sokrates figürü, Platon'da olduğu gibi kusursuz bir öğretmen ya da ahlâk filozofu örneğidir. "Etik bilgilerin aktarılması", ancak dolaylı olarak mümkündür bu düşünüre göre; çünkü etik bilgiler, teorik bilgi biçimindeki bir enformasyon gibi öyle doğrudan aktarılamaz; bunlar, enformasyon değil, bir "beceriye" bir "yapabilmeye" dikkat çeken bilgilerdir; ve ancak kişinin eylemleriyle, onun özgürlüğü sayesinde gerçekleşebilecek ahlâki davranışa yöneltirler insanı. Bu nedenle Kierkegaard bilerek Sokrates'in diyaloğunu esas alıp, okuru bir yandan bir yazar olarak kendi kişiliğinden uzak tutmak, öte yandan da takma adlarla yarattığı kişilerin yasallıkları hakkında okurun ahlâki bir yargıya ulaşılmasını sağlamak için değişik takma adlı yazar figürlerini pedagojik araç olarak kullanmıştır. Öğretmen burada da, bizzat kendisi ahlâki kategorilere göre yaşayabilme anlamında diyalektik (yaşama) sanatını iyi bilmelidir. Bu ahlâki kategoriler, öğretmenin dolaylı pedagojik yönteminde etik düzenleyiciler olarak işlevselleşir ve öğretmeni, öğretmen değil de kişi olarak ahlâkiliğin kayıtsız şartsız talebinin arkasında durmaya yöneltip, öğrenciye kendisi olma imkânını verir.

> "İnsan ile insan arasındaki ilişkide bu en yüce alandır; öğrenci öğretmenin kendisini, öğretmen ise öğrencinin kendisini anlamasının nedenidir. Öğretmen ölümünden sonra öğrencinin ruhuna hiçbir talep yükleyemez; aynı şekilde öğrenci de öğretmenin kendisine herhangi bir şey borçlu olduğunu iddia edemez." (*Philosophische Brosamen*, 33)

Burada öğrencinin, öğretmeni basitçe taklit ederek ahlâki bir insan olacağı gibi bir sonuca gitmemiz doğru olmaz. Ahlâkiliğin bizzat insan tarafından varoluş sürecinde gerçekleştirilmesi gerekiyorsa, öğretmen eğitimci olarak öğrenciye kendi "göbeğini kesme" ve kendini ya da kendi yapabileceğini serbestçe geliştirme olanağı sağlayan bir yöntem oluşturmak durumundadır. Bu nedenle Kierkegaard, yazar ve okur arasında doğrudan ilişkiyi olanaksız kılacak, böylelikle okuru bağımsız, sorumluluk duyan bir yaklaşıma yöneltecek olan sayısız yazar uydurmuştur..

Nietzsche de Zerdüşt aracılığıyla ahlâki yükümlülüğü ve pedagojik çıkarları bir bütün içinde erittiği bir figür yaratmıştır. Zer-

düşt, imgeler ve mecazlar aracılığıyla insanlara, bizzat kendı yaşadığı yeni bir ahlâkı, dünyanın anlamı olarak *üstinsan* ahlâkını öğretmektedir (*Also sprach Zarathustra*, Vorrede 3)

> "Erdeminizin gücüyle, (dünyalık ödevlerinizi yerine getirmek için) bana sadık kalın kardeşlerim! Sizin armağan edeceğiniz sevginiz ve bilginiz dünyanın anlamının hizmetinde olsun! O halde size rica ediyor ve yalvarıyorum."
> "Hep öğrenci kalan, öğretmene kötü bir ödül verir. niçin tacımı çekip almak istemiyorsunuz?
> Bana saygı duyuyorsunuz; ama günün birinde bu saygınız kaybolursa ne olacak? Kendinizi koruyun, günün birinde bir sütun altında kalmayasınız!"

Kendi anlamını, yeryüzünün anlamını kendi içinde taşıyan hakiki insan olmak, yola koyulmuş olmaktır, üstinsana doğru yola koyulmuş olmak; (bu) nihai olarak ulaşılabilecek bir hedef değildir; kişinin "kendi kimliğini bulduğu" o büyük öğle vaktinde, sadece ara sıra, bir an için ulaşılabilir ona. O sırada güneş Zenit'tedir ve nesneler gölge yapmamaktadır; ancak hedef, yolun yürünmesidir; ulaşmak değil; yol, hedefi içerir.

Sayılarını çok daha arttırabileceğimiz örnek olarak seçtiğimiz bu yazarlar, etik ve pedagoji ilişkisini daha çok etik düşünceler ve etik bir sistem çerçevesinde kurmakta ve ahlâkiliği ön plana çıkan bir prototip olarak öğretmene, bir *filozof, özel (saray) hocası, sanatçı, bilge* ya da *şairmiş* gibi yaklaşmaktadır. Başka yazarlar ise etik ve pedagoji ilişkisini daha çok temel pedagojik düşüncelere bağlı kalarak ya da pedagoji sistematiği çerçevesinde ele almakta ve bununla yetinerek bağımsız olarak kendilerine özgü etik bir sistem geliştirmektedir.

Örneğin Johann Friedrich Herbart, *Allgemeine praktische Philosophie* (1808) başlıklı çalışmasında, insanı hem birey hem de sosyal bir varlık olarak özgürlük, mükemmellik, iyilikseverlik, hak ve haklılık düşünceleri bakımından ele alan (krş. *Sämtliche Werke.* C2, 329-458) bir etik ortaya koymuştur ve bu temel etik düşünceler *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet* (1806) başlıklı önceki yapıtında da vardır (krş. a.g.y. 1-139). Burada "çıkarların çok yanlılığını" ve "ahlâkiliğin karakter

gücünü" eğitimin temel amaçları olarak belirlemiş ve bunları ayrıntılı biçimde, dersin akışı içinde nasıl ele almak gerektiğini açıklayıp kademe kademe somutlaştırmıştır.

Friedrich Schleiermacher de "felsefi etik üzerine en yüce değer; erdem öğretisi ve ödev öğretisi" başlıklarıyla çeşitli dersler (Özellikle de 1812/13 ve 1816, *Grundriss der philosophischen Ethik*) vermiştir, ama etik ve pedagoji ilişkisini ancak 1826'da pedagoji derslerine giriş yazısında ayrıntılı olarak dile getirmiştir (krş. *Pädagogische Schriften*, C.I, 7-65). Burada eğitim, yaşlı kuşağın genç kuşağa yön verirken uymak zorunda olduğu ahlâki bir görev olarak belirlenmiştir (krş. a.g.y, II).

> "... eğitim kuramı etik ile tam bir ilişki içindedir ve ona eklenen sanat öğretisidir.... *Pedagoji sadece etikle bağlantılı olan, ondan türetilmiş* ve siyasetle koordine edilmiş *bir bilimdir*." (krş. a.g.y. 12).

Pedagojinin amacı, genç kuşağın erginleşmesine katkıda bulunmaktır; böylelikle genç kuşak, genel ahlâksal görevin yerine getirilmesine kendi başına katılabilecek duruma gelmelidir. Bu nedenle pedagoji, yalnızca etikle geliştirilecek *iyi idesine* dönerek, insan hamurunu nasıl şekillendirebileceğine (krş. a.g.y. 15) ya da eğiticinin sınırlarının nerede sona erdiğine karar verebilir.

> "Eğitim, insanın... iyi idesine mümkün olduğunca uygun eğitilmesini kendi dışındaki etkilerle sağlayacaktır." (krş. a.g.y. 20).

Schleiermacher'e göre bu hedef, hem ahlâki iyi teşvik edilerek hem de ahlâki olmayan, kötü olan etkisizleştirilerek gerçekleşir. Ahlâki açıdan iyi düşüncesi mükemmelleştikçe, eğitim kuramı da mükemmelleşir. (krş. a.g.y. 26-28)

Schleiermacher'e göre etik, pedagojinin temel bilimi olmasına rağmen, kendisi de pedagojiye muhtaçtır; çünkü her türlü ahlâki mükemmellik, ancak eğitim ve yetiştirmeyle geçekleşebilir (krş. a.g.y. 33).

> "Her bir etik sistemi, ancak bu sistemleri gerçekleştirecek bir yöntem kurulabildiğinde, hakikati ve doğruyu içerdiğini gösterebilir. Pedagoji, etiğin kendini somutta sınamasıdır." (krş. a.g.y. 421)

Yani etik yalnızca pedagoji yardımıyla pratikte etkin olabilir.

Wilhelm Dilthey "Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins" (1864; *Gesammelte Schriften* C.6, 1-55) başlıklı yazısında etik, pedagoji ve din felsefesinin yaşamdaki etkileri açısından ortak yanını görmeye çalışmış (krş. a.g.y. 2) ve "Über die Möglichkeiten einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft" (1888) başlıklı yazısında (krş. a.g.y. 56-58) genel geçerlilik talep eden sistematik bir pedagojinin,

> "amacına yönelik bilgiyi etikten, –içinde eğitimin bu amaca ulaşmaya çalıştığı– tek tek işlemlerin bilgisini ve ölçütlerini ise psikolojiden alması" (a.g.y. 57)

düşüncesini işlemiştir. Ama etik hayatın, dolayısıyla da eğitimin amacını her zaman için genel geçer bir amaç şeklinde belirleyemeyip sadece tarihsel nedenlere bağlamıştır, bundan dolayı da değişen bir ideal olarak tanımlayabilir eğitimi; bundan ötürü pedagoji de –tarihsel değişikliklerden etkilenmeyip her zaman geçerlilik talep eden– ahlâki, zihinsel ve yaratıcı hayatın mutlak normlarına dayandığı ölçüde genel geçerliliği olan bir kuram sayılabilir (krş. a.g.y. 67).

Josef Derbolav, pedagojik etiği eğitim faaliyetinin etiği olarak eğitim sorumluluğu ilkesine dayandırdığı "Abriß einer pädagogischen Ethik" (*Systematischen Perspektiven der Pädagogik*, 124-155) başlıklı bir yazı yazmıştır. Bu ilkeyle bağlantılı olarak "pedagojik bir erdem öğretisi" geliştirir; bunun temel erdemleri

— uzman otorite
— pedagojik eros
— pedagojik duyarlık (duygu)
— pedagojik mizahtır

ve bunlar, hem ahlâki hem de teknik açıdan, iyi bir pedagoğu simgeleyen erdemlerdir (krş. a.g.y. 136).

Josef Fellsches ise Frankfurt Okulu eleştirel kuramının temsilcisi olarak toplumsal koşulların iyileştirilmesini hedefleyen ve dolayısıyla aynı zamanda önemli bir siyasal eğitim olan ahlâki eğitimi savunur (*Moralische Erziehung als politische Bildung*,11).

"Eleştirel eğitim bilimi..., içinde bulunduğumuz tarihsel durum bakımından ahlâksal bilinci –yetişmekte olanların ve yetişkinlerin– toplum koşullarını, dolayısıyla da tek tek kişilerin koşullarını daha iyi bir duruma doğru yöneltmenin zorunluluğunu öğrenmeleri olarak anlar." (a.g.y. 13)

Bu yaklaşımda eğitim, toplumsal pratiğin bir özelliği olarak anlaşılmaktadır; bu eğitim, gerek somut eylem yükümlülüklerinin tespit edilmesinin gerekse bu yükümlülüklerin gerçekleştirilmesinin yolunu göstermeyi; dolayısıyla da somut ilişkilerin insani olmama özelliklerini ortadan kaldırmak amacıyla, rasyonel iletişimin iyice öğrenilmesini hedefler (krş. a.g.y. 142/159). Bu nedenle bizzat öğretmenin kendisi siyasal yönden yanlı olmalı ve bu yanlılığını –öğrenciyi gerekli olduğu zaman toplum ve devletin koşullarının iyileştirilmesine katkıda bulunmaya motive etmek için– eleştirel olarak da tartışmalıdır.

Felsefi ve pedagojik açıdan eğitimin görevini ve öğretmenin kişiliğini belirleme çabaları tek tek durumlarda alabildiğine farklı olmakla birlikte iki noktada ilkece bir örtüşme görüyoruz:

1. Bir eğitim kuramı için etik amaçlar kovalamak şarttır; çünkü son tahlilde, insanın iyi bir insan olmak için nasıl olması gerektiğini söyleyen ahlâki, normatif anlayış gerek öğrenimin içeriklerini gerekse verilme biçimini tayin eder. Eğitimin ölçüsü olması gereken bu iyi insan tasarımının, bu ahlâki-normatif tasarımın içinde elbette ampirik, zamanın ruhu ve yaşama koşullarıyla belirlenen tayin edici uğraklar da yer alır. Bu da kendine göre iyi anlamı taşır.

Ama özellikle de burada etiğin görevi, bu çağın anlayışının ve zihniyetinin damgasını yemiş insan tablosunun nihai olmadığını ve dogmatik hale getirilip sabitleştirilemeyeceğini, aksine araya eleştirel mesafe koyulmasıyla, yeni, daha iyi, insan onuruna yakışır belirlenimlere açık tutulması gerektiğini sürekli hatırlatmaktır. Etiğin değişmeyen amacı terbiye edilmiş, emirlere eleştirmeden uyan ve onları uygulayan bir varlık yaratmak değil; bağımsız, kendi özgürlüğüne sahip çıkan insanı oluşturmaktır.

2. Giderek eylemlerini kendi sorumluluğunda gerçekleştirecek şekilde kendini özgürleştirecek insanı temel alan bu etik amaç,

öğretmenin işlevini de önemli ölçüde belirler. Öğretmen öğrencinin gelişmekte olan özgürlüğünü, özgürleşim sürecini, kendini bu sürecin aracına dönüştürerek desteklemek durumundadır. Diğer deyişle ders, bir beyin yıkama biçiminde olmayacak, öğretmen, öğrencinin kişiliğinde gelecekte erginliğe ulaşmış, ilkesel olarak kendisiyle boy ölçüşecek insanı dikkate alacak ve bu amacı mutlaka gerçekleştirmesi için onu motive edecektir.

2. Pedagojiyle öğretilen etik

Buraya kadar ahlâkilik ve eğitim ilişkisi bağlamında, etik ve pedagoji ilişkisi daha çok öğretmenin ahlâki niteliği açısından, diğer deyişle eğitim faaliyetinde uygulanacak normlar açısından dikkate alındı, şimdi de, bizzat etiğin, öğretilecek bir ders olarak konu ve amaç bakımından derslere nasıl yansıyabileceğine bakalım.

Öncelikle bir dizi soru gündeme gelmektedir:

- Öğrenciyi, ahlâki davranmayı öğrenmesi için, diğer deyişle ahlâki yetkinliğe erişmesi için nasıl motive etmek gerekir?
- Adaleti, özgürlüğü, hoşgörüyü vb. tıpkı dilbilgisi ya da tarih gibi derste öğretmek mümkün olabilir mi?
- Ahlâkı, davranışa aktaracak olan etik dersi nasıl yapılmalıdır?

Bu sorulara ilişkin ilk yanıtlar "Lifeline" olarak bilinen İngiliz ahlâki eğitim projesinde ve Bavyera ve Reinland-Pfalz eyaletlerinde din dersi yerine de geçen ve yeni verilmeye başlanan ahlâk dersinin temel ilkelerinden gelmektedir.

Lifeline projesinin amacı:

> "Gençlerin iyi bir yaşama ulaşmasına yardımcı olmaktır; iyi yaşam, eylemleri üzerinde düşünebilmeyi, seçim yapabilmeyi ve karar verebilmeyi öğrenmeleri demektir." (*Fellsches, Moralische Erziehung als politische Bildung*, 205)

"İyi yaşam" burada bencillik anlamında kişisel olarak kendini daha iyi hissetmekten çok; toplumsal anlamda, herkesin pay sahibi olduğu ortak bir yaşama biçimi anlamına gelmektedir.

Bu amaca ulaşmak için zengin materyalle çalışılmış; proje, 1972 yılında yayımlanana kadar 20.000'den fazla öğrenci üzerinde test edilmiştir. Materyal, yaş gruplarına göre hazırlanmıştır; öğrencilerle yapılan anket sonuçlarını da içermektedir. Öğrencilerin kendi yaşamlarından ve deneyimlerinden tanıdıkları sorunları ve durumları yansıtan örneklerden oluşan resimler ve açıklayıcı metinler üzerinde çalışılmıştır.

Örnekler kısmen toplumsal rollerin paylaşıldığı oyunda, kısmen grup tartışmalarında, kısmen de yazılı çalışmalarda getirilen çözüm önerileri açısından işlenmiştir. Bu da materyalin tamamında göz önünde tutulan üç sorun alanını kapsamaktadır:

— Kendini başka insanların yerine koy!
— Kuralları onaylar mısın?
— Ne yapardın?

"Başka insanların yerinde olma" durumunun (In other people's shoes) materyali, 13-16 yaşlarındaki gençler için her biri tipik bunalımları ve sorunları yansıtan bir dizi resimli panodan oluşmaktadır ve bu panolar, üç farklı seriye ayrılır. İlki, "Sensitivity" (duyarlılık), öğrencinin gerek kendisinin gerekse de başkalarının ilgilerini, duygularını, ihtiyaçlarını ve arzularını tanımasına yardımcı olacaktır; başka deyişle öğrenci kendini ötekinin yerine koymaya çalışacaktır (Kara derili bir çocuk olduğunu ve diğerlerinin seninle bu yüzden alay ettiğini düşün!). İkinci seri "Consequences" (sonuçlar), eylemlerin ortaya çıkabilecek sonuçlarını doğru tahmin edebilmeyi sağlayacaktır (Evden kaçmanın, anne-baba ve kardeşler açısından doğuracağı sonuçlar). Üçüncü seri "Points of view" (bakış açısı) temel sorunlara ilişkin çeşitli tutum ve tavırları karşılaştırmaya yöneliktir ve karar verebilmeyi sağlayacaktır (Cep harçlığı sorunu: Hangi yaştan itibaren, ne kadar?)

Bu ders materyalinin ilk bölümü, ağırlıklı olarak, aile, okul ve komşularla yaşanan sorunların üzerine eğilirken, ikinci bölüm, "Proving the rule" 5 broşürden oluşmakta, daha çok sosyal kimliğe, gruplar arasındaki ilişkiye ve bu gruplar içinde yer alan farklı insanlar arasındaki çatışma ve uzlaşmazlıklara dikkati yöneltmektedir. Burada esas olarak otorite ve kişilik çatışmaları, uyum ve uzlaşma zorunluluğu vb. söz konusudur.

6 broşürden oluşan programın üçüncü bölümü "What would

you have done?" (Siz olsanız ne yapardınız?) 1900-1970 yılları arasında dünyada yaşanmış olan karmaşık durumlarla ilişkilidir. Örneğin fiili askerlik hizmetinin reddedilmesi, ırk ayrımcılığı, iç savaş sorunları altıncı bölümde ele alınır. Burada, toplumsal ve siyasal bilincin ve sorumluluk duygusunun güçlendirilmesi hedeflenir.

"*Lifeline*" projesine benzer bir program da Münih'te "Staatsinstitut für Schulpädagogik" tarafından 1973'de yayımlanan "Handreichungen für das Unterrichtsfach Ethik mit Abdruck des curricularen Lehrplans" içinde yer almaktadır. Bavyera Eyalet Anayasası'nın 173. maddesinin 2. fıkrasında,

> "din dersine katılmayan öğrenciler için *ahlâkiliğin genel kabul görmüş temel ilkeleri* üzerine bir ders konması"

gereklidir denmektedir. Bu ifadede, ahlâkiliğin temel ilkelerinin hem kesinlikle var olduğu hem de genel olarak kabul edildiği ima edilmektedir. Sonuçta etik dersinin üstü örtülü bir din dersine dönüşmemesi için ahlâk dersinin genelde din dersi öğretmenleri tarafından verilmemesi gerekmektedir. Tabii bu durum, ahlâk dersi öğretmeninin uzman olarak eğitim almasını gerektirmektedir. Buna ilişkin olarak Otfried Höffe şöyle bir öneride bulunmaktadır:

"Din dersi için olduğu gibi ahlâk dersi için de bilimsel temelli bir uzmanlık edinci aktaran özel bir eğitim dalı oluşturulmalıdır.

Bu amaca yönelik *yükseköğrenim* aşağıdaki gibi olabilir:

a) *Toplumsal deneyim*: Öğrencinin, kendi aile çevresinden ve yüksekokuldakinden farklı bir sosyal sistemde sosyal deneyim kazanması gerekir.
b) *Bilgi*: Öğrencinin hem felsefi etiğin sorunlarını hem de ahlâk dersi için gerekli olan insan bilimlerinin temel sorunlarını, tarihsel ve sistematik olarak temellendirilmiş bir zeminden kavraması gerekir.
c) *Sorun bilinci*: Öğrenci hem tarihsel hem de günümüzdeki ahlâki sorunların ortaya konuş biçimlerinin zorunluluğunu ve tartışılabilirliğini görebilmeli ve aktarabilmelidir.
d) *Karar verebilme yeteneği*: Öğrenci kişisel, toplumsal ve siyasal hayata ilişkin sorunları ahlâki açıdan yargılama yeteneği kazanmalıdır.

e) *Sorunu ortaya koyabilme*: Öğrenci derslerde sorunları somut olarak ve genel bir bakış açısıyla yansıtabilmeli ve etik tartışma bağlamında değerlendirebilmelidir.
f) *Metin yorumları*: Öğrenci, derslerdeki temel metinleri yorumlayabilmeli, dile getirilen sorunları kavrayabilmeli ve kavramları konusal içeriklerine göre açıklayıp diğer kavramlarla bağlantılı olarak yansıtabilmelidir.
g) *Öğrenim sonrası eğitim*: Öğrenci, öğrenimini tamamladıktan sonra felsefi ve insan bilimi araştırmalarındaki gelişmeleri izleyebilme ve vereceği derslerinde onlardan yararlanabilme konumuna gelmelidir." (*Ethikunterricht in pluralistischer gesellschaft; Ethik und Politik*, 477)

Bavyera ahlâk dersi öğretim planında temel yönlendirici amaç olarak

> "*değerler doğrultusunda yargılamayı ve eyleme geçmeyi öğrenerek öğrencinin ahlâki erginliğe ulaştırılması*" yer almaktadır. Somut amaçlar olarak, özgür karar verebilme ve toplumsal sorumluluk üstlenebilme becerileri tanımlanmıştır.

Örneğin "diğerleriyle birlikte bir toplulukta yaşayan insan"; "insan ve kişisel hayatı"; "dünya görüşü sistemleri içinde hayatın anlamının yorumu"; "otorite ve kendi kişiliğini keşfetmek"; "normlar ve haklılıkları" gibi belirli konulardan hareket edilerek 5-13. sınıflar için ders amaçları (genel, kaba amaçlar), ders içerikleri, ders yöntemi ve öğretim amacının kontrolleri ayrı ayrı belirlenmiş ve koordine edilmiştir.

Örneğin 7. sınıf için hazırlanan (yaklaşık 13 yaş grubu) "sınır durumlarda insan" başlıklı ders, "insan yaşamında en uç noktadaki durumlar hakkında bilgi" vermeyi amaçlamaktadır.

Ders içeriği başlığı altında ise "bu durumlardaki insanlardan örnekler (örneğin şanssızlık, yalnızlık, düş kırıklığı, suçluluk duygusu, hastalık, ölüm)" yer almaktadır.

Ders yöntemi olarak "sınır durumlardaki insanlarla öğrencinin kendini özdeşleştirebileceği metin yorumları, betimlemeler" söz konusudur.

Dersin amacına ulaşıp ulaşmadığını yoklamak için, öğrenciden "kişisel deneyimlerden en açmaz durum örneklerini dile getirmesi; ders amacına yönelik olarak basında çıkan yazıları toplaması ve sınıfta anlatması" istenir.

Ahlâk dersi aracılığıyla ahlâki eğitim verme projesi ya da programı, kuramsal ağırlıklı öğretim süreçleri üzerinden aktarılması gereken *ahlâki yetkinliğe* ulaşılmasını amaçlamaktadır. Ama burada *ahlâki yetkinliğin* eylemlerin ve normların doğruluğunu sadece teorik bilgi düzleminde kavramayı öngörmediği, bunun ötesinde bu kavrayışı pratikte fiilen gerçekleştirme iradesini de öngördüğü gözden kaçırılmaktadır.

Bu nedenle okul yalnızca, üzerinde düşünülen ahlâki eylem yapısının aktarılması sorumluluğunu üstlenebilir ve yalnızca bunu üstlenmelidir; pratikte öğrenilenin "uygulanmasından" ya da "gerçekleştirilmesinden" sorumlu değildir. Öğretmen öğrencinin ahlâkiliğini notla değerlendiremez ve değerlendirmemesi gerekir, ama onun ahlâka ilişkin varsayımsal yeteneklerini, sorunlarını eleştirel olarak değerlendirebilir.

> "Dersten ahlâki yetkinlik kazandırması beklenir mi sorusuna ne hemen 'evet' ne de kesin bir 'hayır' ile yanıt verebilir. Kesin bir 'hayır', ahlâk dersinin anlamını gözden kaçırmak demektir; ahlâk dersi öğrenciye ahlâki yetkinlik kazandırmalıdır demek için de, ahlâk dersinin daha en baştan, eylem ve somut ilişkilere ahlâki ilkelere dayanarak yön verecek şekilde programlanması şarttır.
> Etik dersi başka derslerden farklı olarak ahlâk konusunda tarafsız kalamaz. Ders kognitif ağırlıklı olsa da ahlâki davranışı tüm boyutlarıyla ele almalı." (O. Höffe a.g.y. 463)

Etik dersinde not yöntemi konusunda öğretmen kitabında şöyle denmektedir:

> "Etik gibi bir ders inançlara not vermekten özellikle kaçınmalıdır. Önemli olan öğrencinin bilgiye ve mantığa dayanmasıdır.
> Bireysel sorumluluğu geliştirmesi istenen etik dersi duyguların yanı sıra düşünme sürecini de ilgilendirir. Önemli olan öğrencinin bilgilenme ve davranışlarını ayarlama konusundaki rüştüdür. Öğrenciye not verirken bilgiyi edinip saklaması, uygulaması, önyargılara teslim olmaması, başka bakış açılarını anlaması, çok yönlü düşünebilmesi, incelikler koyabilmesi, gerekçeli açıklama yapabilmesi, neyin mümkün ve uygun olduğunu hissedebilmesi dikkate alınmalıdır." (73 ve devamı)

Ahlâk dersinde, öğrencinin ahlâki sorunlar karşısında kendi yargılarını argümanlarla ne ölçüde destekleyebildiğine bakılarak

not verilmeli, dolayısıyla onun bilgi yeteneği ölçülmelidir. Ama bir öğrenci pratikteki davranışlarıyla da övgü ya da yergiyi hak ediyorsa, öğretmen işin bilgi tarafıyla ilgilenme adına bunları ondan esirgememelidir. Elbet öğretmen de övgüsünü ya da yergisini argümanlara dayandırmalı ve nesnel olarak meşru kılmalıdır.

Ama esas olarak şunu belirlemek gerekir: Bilgi yanı, ahlâki yargının yalnızca bir yanıdır. Ahlâki yargıda iddia edilen aynı zamanda istenerek olurlanmıyorsa ve eyleme dönüşerek gerçekleştirilmiyorsa eksik, salt kuramsal bir bilgi olarak kalır ve pratiğe yansımaz.

Kuramsal ve bu anlamda didaktik olarak aktarılabilen iyi-bilgisi ile iyiyi fiilen gerçekleştirme arasındaki uçurumun yok sayılması, bir yandan rasyonelliğin fazla önemsenmesi sonucu kötülüğü, gerçekliğin –toplumsal mekanizmaların– rastlantısal bir atık-ürünü sayarak azımsamak, kötüyü zararsızlaştırmak anlamına gelirken bir yandan da insanın ahlâki özgürlüğünü ortadan kaldırmak demektir; çünkü, özgürlük bu anlayışta, tamamen bağımsız, hiçbir dış koşulla teknik olarak yönlendirilmeyen bir edim olarak tanımlanır. Bu soruna ilişkin olarak Kant, 1773'te Markus Herz'e bir mektubunda şöyle yazmıştır:

> "Eylemin ahlâki açıdan iyi olduğu yargısına aklımla vardığımda, yargıda bulunduğum bu eylemi gerçekleştirmem için eksik olan birçok şey daha vardır. Ama bu yargı beni eylemi yapmaya yöneltiyorsa, bu, ahlâki duygudur. Akıl elbette yargıda bulunabilir, ama bu akıl yargısının iradeyi harekete geçirip eylemi gerçekleştirtecek itici güç olmasını sağlayacak şey 'bilge kişinin taşı'dır."

Böyle bir "bilge taşı" mevcut olmadığına göre (zaten olsaydı da manipüle olmamak için kimse ona sahip olmak istemezdi), *ahlâk ve etik öğretmeninin görevi, sadece, iyi kavrayışını vermekle sınırlı kalmalı; ahlâki kavrayışın eyleme yansıyacağı umudunu beslemekle yetinmelidir.*

Ahlâki yetkinliğin kazanılması, elbette, sadece kuramsal bilgi aktarımıyla mümkün olacak bir şey değildir. Bu yetkinlik, her bir tek kişinin iradesini, kuramsal yoldan edindiği iyi kavrayışına uygun şekilde geliştirdiğini pratikte kanıtlamasıyla ve bu iradeye uygun eylemleri yapabildiğini göstermesiyle kendini belli eder.

IV
Etiğin temel sorunları

Üçüncü bölümde etiğin ağırlık noktasını, insan ve eylem bilimleriyle bağlantılı olarak etiğin ahlâki pratiğin aydınlatılmasına katkısı oluşturmuştu; bu bölümde ise etiğin kendine özgü özel temel sorunlar üzerinde durulacaktır.

Bir etik kuramın hangi temel sorunları ele aldığı,
— bilgi ile kurduğu ilişkilere,
— birbirleriyle bağdaşmayan geçerlilik taleplerinin rekabet içinde olduğu güncel ihtilaflara,
— insan bilimlerindeki pratik açıdan önem taşıyan tartışmalara,
— ahlâk filozofları arasındaki düşünce farklılıklarına,
ve daha başka birçok şeye bağlıdır.

Öte yandan, ele alınan konular ve ağırlık verilecek noktalar birbirlerinden çok farklı olmalarına rağmen, ahlâk filozoflarının hep-

since etiğin temel ve sabit sorunları olarak kabul edilen sorunlardan söz etmek mümkündür. Ahlâki eylem bilimi olarak etiğin çözüm önerileri geliştirmek durumunda olduğu üç temel sorun alanı bulunmaktadır:

— mutluluk,
— özgürlük
— iyi ve kötü

Bu kavramlar, öncelikle de "iyi", "iyilik", "özgürlük" yer yer günlük konuşma dilindeki kullanımlarıyla ve terminoloji olarak taşıdıkları anlamlarla buraya kadarki açıklamalarda sıkça karşımıza çıktılar; şimdi de, artık, bunların felsefi etik açısından taşıdıkları önemin açıklanması gerekmektedir.

A. MUTLULUK

İster Freud'un düşündüğü gibi,

> "mutlu olmak amacı, insanın yaratılış planında yer almadığı" (*Das Unbehagen in der Kultur, Abriß der Psychoanalyse*, 105)

için, ister insanoğlu kendi payına düşen mutlu olma hakkını kurallara uymadığından kesin olarak kaybettiği (Hıristiyanlıktaki günah anlayışı) için olsun, insanoğlu mutlu olmayı ömür boyu başaramasa da, herkes mutlu olmayı farklı da yorumlasa, insanın doğası gereği mutlu olmaya çalıştığı şüphe götürmez bir gerçektir. O halde etiğin, insana özgü, doğal olan mutluluk çabasının ahlâki açıdan açıklanıp açıklanamayacağını ve nasıl açıklanacağını göstermek için onu sorun olarak ele alması gerekmektedir. Günlük hayatın dilinde "mutluluğun" iki temel anlamı söz konusudur:

- Bir insan, şansı yaver gittiği için bir tehlikeden kurtulduğunda ya da çok arzu edilen, ama normal bir çaba göstererek ulaşamayacağı şeylere sahip olduğunda o kişinin şanslı olduğu söylenir. Şanslı olmak demek sevinç, haz veren bir şeyin, beklenmedik bir şekilde, kişisel çaba göstermeden insanın kucağına düşmesi demektir.

- Şans ve mutluluk kavramlarının yerleşik çağrışımlarına tamamen aykırı kullanıldığı bağlamlar da vardır, örneğin *mutluluk insanın elindedir* deyişi böyle bir bağlama örnektir. Burada mutluluk, benim yapıp etmemden bağımsız olmayan, benim üretmediğim ya da denetimimde olmayan bir durum değildir; aksine, ulaşmak için planlı bir şekilde tüm gücümle çabaladığım, gerçekleşmesine amaçlı bir şekilde çalışarak ciddi ölçüde katkıda bulunduğum bir şeydir. Ama bu "yaratılabilir" mutluluğa büyük çabalarla da olsa kolayca erişmek mümkün değildir. Gerçi mutluluğu yaratmak için bizzat çok şey yapılması gerekir, ama gerçekten olabilmesi için bir parça da olsa şans gerekir. Gerçekten mutlu olur muyum, olmaz mıyım, büyük ölçüde bana bağlıdır, ama gene de yalnızca bana bağlı değildir.

Etikte *mutluluk kavramının* önemli bir rolü vardır.

— İnsan mutlu olmaya çalışmalı mı?

— Mutlu olmak ne demektir?

Bu sorulara ahlâk filozofları tarafından farklı yanıtlar verilmiştir. Burada iki karşıt tez savunulmaktadır. Bir yanda (öncelikle mutçu, benci, hazcı ya da faydacı etik taraftarları) insanın mutlu olma çabası yaşam pratiğinin anlamı olarak görülüp, mutluluk ilkesini en üst normatif ilke olarak tanımlanırken; öte yanda (öncelikle Platon, Spinoza, Kant, Alman idealizmi) erdem, ahlâkilik ve akılcılığa ulaşmak, mutlululuğa ulaşmaktan daha önemli görülmekte ve görev ilkesi mutluluk ilkesinin önüne konmaktadır.

John Stuart Mill'e göre:

> "İnsan doğası, mutluluğun bir parçası ya da mutluluğun aracı olmayan hiçbir şeyi arzulamayacak şekilde yaratıldıysa,... mutluluk, insan eyleminin tek amacı olur ve ona ulaşmak bütün insan eylemlerinde kullanılması zorunlu ölçüdür (buradan da onun ahlâkın ölçütü olması gerektiği ortaya çıkar). Mutluluk, 'insan eyleminin nihai amacıdır' ve bu nedenle de 'ahlâk normu'dur." (*Der Utilitarismus*, 66, 21)

Mill için mutluluğa ulaşma çabası aynı zamanda bir görevdir, Kant ise kararlı ve kesin bir biçimde mutluluk ve görevi birbirinden ayırır:

"Mutluluk ilkesinin ahlâkilik ilkesinden *ayırt edilmesi*, bunların *birbirinin karşıtı* oldukları anlamına gelmez; pratik akıl durup dururken mutluluk taleplerinden *vazgeçilmesini* istemez, mutluluk taleplerini hiçbir şekilde nazarı itibara almamaya ancak görev söz konusu olduğunda razı gelir....; mutlu olmayı istemek, hiçbir zaman doğrudan görev değildir, hatta görevlerin ilkesi de olamaz.... Bu nedenle ahlâk da aslında bizim kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutlu olma onurunu nasıl elde edeceğimizin öğretisidir." (*Kritik der praktischen Vernuft, Werke*, C. 6, 217, 261)

İkinci soruya, insanın mutluluğunun ne olduğu sorusuna da neredeyse etik kuramlar kadar çok sayıda yanıt verilmiştir. Yanıtlar yelpazesi, para, zenginlik, iktidar, sağlık, cinsel-tensel haz, entelektüel haz ve zevkten tutun da aşk, erdem ve insancıllığa kadar uzanır. Mutluluk tasarımlarının ve anlayışlarının çeşitliliği Kant'a göre biçimsel olarak "her şeyin arzu ve istekler doğrultusunda geliştiği" (a.g.y. 255) bir durumu yansıtır ve böyle bir mutluluk, ya cennette ve altın çağ mitolojilerinde ya da klasik ütopyalarda ve aylaklık masallarında vardır. Gerçi böyle bir mutluluk hayallerde tasavvur edilebilir, ancak –heterojen olanlar da dahil– bütün mutluluk taleplerinin ve beklentilerinin bir uyum içine sokulması mümkün olmadığından, dolayısıyla her kişinin ötekinin mutluluğu adına belli ölçüde mutluluktan vazgeçmek gibi bir ahlâki yükümlülüğü bulunduğundan, arzu ve isteklerin belirlediği bu mutluluk gerçekleştirilebilir olmaktan uzaktır.

Mutluluk kavramı açısından, etik düşüncelerle bağlantılı olarak şu saptamaları yapmak mümkündür:

- Mutluluğa ulaşma çabası, her insan eyleminin vazgeçilmez bir uğrağıdır.
- Mutluluğu, doğrudan bir amaç olarak hedefimize koyamayız; mutluluk ancak somut hedefler üzerinden verili bir şey olarak hedeflenebilir ki, bu somut hedeflere ulaşmak bize memnuniyet ve mutluluk vaat eder.
- Mutluluk kendiliğinden ortaya çıkmaz; başarılması ("şansınızın yaver gitmesi") durumunda anlam dolu bir yaşam sağlayacak bir pratiği fiilen gerçekleştirerek oluşur.

Anlamlı, başarılmış, "şanslı" ve "mutlu" bir hayatın niteliğini oluşturan mutluluğu, insana ahlâk aracılığıyla veremezsiniz; ahlâkın sunacağı mutluluk değil ortak anlamlar üzerinde ötekilerle uzlaşmadır; mevcut koşullarda ve durumlarda anlamlı olarak kabul edilen amaçlara gerçekten ulaşabilmek için her şeyin yapılması ahlâken istenebilir; hepsi bu.

Mutluluk, etiğin normatif değil betimleyici bir kavramıdır. İnsan mutluluğa ulaşmaya çalışmamalıdır, ama doğası gereği her zaman ulaşmaya çabalamaktadır. Aslında insan, her zaman ve her yerde tüm gücüyle iyi davranmaya çalışmalıdır, o kadar; ahlâki açıdan mutluluğu ancak burada bulur, çünkü

"mutluluk, erdemin bedeli değil, erdemin kendisidir." (B.de Spinoza, *Die Ethik*, V. bölüm, Lehrsatz, 42))

B. ÖZGÜRLÜK VE DETERMİNASYON

Özgürlük ve determinasyon sorunuyla, yani insanın doğuştan tepeden tırnağa doğasınca belirlenmiş olup olmadığı sorunuyla hem ahlâk hem de ahlâkın bilimi olan etik doğrudan ilişkilidir. İnsan davranışları genetik donanımca boşluksuz belirlenmiştir ve doğuştan gelen davranış eğilimleri belli koşullandırma mekanizmalarıyla (ödül/ceza) ancak ya "hafifletilir" ya da daha da "körüklenir"; dolayısıyla da özgürlük ve onur yanılsamadan başka bir şey değildir, diyen B.F.Skinner'in tezi doğruysa eğer (krş. *Jenseits von Freiheit und Würde*, 25), –ahlâkilik, özgürlük ve sorumluluk öngördüğü için– bu durumda insanın *ahlâki* eyleminden söz etmek artık anlamsız olacaktır. İnsan davranışı hiçbir boşluğa yer vermeden baştan sona belirlenmiş ya da belirlenebiliyor ise, ahlâk ve ahlâkilik ilişkisini özgürlük açısından ele alan etiğin yerine, insanları mükemmel bir koşullandırma ve keyfince denetleme yoluyla manipüle etmeye ve "otomatik olarak erdeme" yönlendirmeye çalışan davranış teknolojileri geçecektir. (a.g.y.72)

Skinner haklı olsaydı, Batı dünyasının etiği de bir yanılgıdan ibaret olurdu; sadece bununla da kalmaz, insanlar 2000 yıldan fazla

bir zamandır kendi pratiklerinin anlamı konusunda yanılmış olurdu; ahlâkın, hukuk düzeninin ve demokratik anayasanın hiçbir dayanağı kalmazdı. Bu nedenle,

- insan faaliyetini yalnızca dış, yani nedensel-mekanik etkilerin ürünü olarak kavrayan ampirik bilimlerin esas aldığı ve yönteminin temeline koyduğu determinizm ilkesinin, insan davranışlarını gerçekten de yeterince açıklayıp açıklayamayacağını,
- determinist yaklaşımın özgürlüğün olanaksızlığını gösterip gösteremeyeceğini sormak gerekmektedir.

Yeniçağda etik, bir özgürlük etiğidir. Bu, özgürlük kavramının *antikçağ etiğinde* bir rol oynamadığı anlamına gelmez; ama antikçağda özgürlük, insan eyleminin doğal bir önkoşulu olarak görülmüş ve üzerine gidilecek bir sorun olarak ele alınmamıştır. Örneğin Aristoteles için site, bağımsız, kendine yeterli bir toplumsal öbek oluşturmak amacıyla bir araya gelen özgürlerin oluşturduğu bir topluluktur (krş. *Eth.Nic.*,104a, 33). Sitede, "iyi" kendi temsilini bulur; iyinin normları, en yüce insani değer açısından ulaşılmaya değer görüldükleri için sorgulanmadan kabul edilmiş ve pratikte işe yararlılığı anlaşılıp benimsenmiş hedeflerdir.

Bugünden geçmişe baktığımızda, Aristoteles'in yaşadığı çağda çok sayıda insanın, yani kölelerin insan olarak kabul edilmediğini, anlamak elbette mümkündür, ama etik açıdan haklılığı savunulacak bir anlayış ve pratik değildir bu.

Yeniçağın etiğinde yer alan amaçlar "sitede" yoktur ve bu nedenle hep kabul edilegelmiş amaçlar değildir; dolayısıyla yeniçağın ahlâk konusundaki asıl başarısı, özgürlükten kaynaklanan ve salt özgürlük adına kovalanan bir amacın belirlenmesidir. Böylece özgürlük, iradenin özgürlüğü olarak bir ahlâki eylem ilkesine ve ölçütüne dönüşür. *Birkaç* seçkinin kendi hakkında özgürce karar verme hakkının yanı sıra *bütün* insanların, özleri gereği özgür olarak kendilerini belirleme haklarının kabul edilmesi şarttır.

*Kant*çı etik, özgürlük ve belirlenmişlik sorununu çağa ve görüşlere yön verecek şekilde tartışma alanına sokmuştur. İnsanın akıllı bir canlı varlık ("animal rationale") olduğu düşüncesinden hareket edildiğinde "doğa" ve "akıl" insan varlığının birinin diğerine indirgenemeyeceği iki yanıdır. "Doğadaki bir varlık olarak" insan

diğer her canlı gibi kendi oluşturmadığı ve kendi elinde olmayan fizyolojik, biyolojik, etnolojik, coğrafi ya da benzeri koşullar altında var olmaktadır. Kant bu gerçekliği, insanın doğanın bir üyesi olarak nesnel doğa yasalarına, diğer deyişle nedensel-mekanik belirlenimlere tabi olduğunu söyleyerek ifade etmiştir.

> "Akıllı yaratıkların tensel [biyolojik] doğası, onun ampirik olarak belirlenmiş yasalar içindeki varoluşudur; bu nedenle de [insanın biyolojik, duyusal varlığı olan] aklı dışarıdan belirleyen *heteronomi* özelliği taşır." (*Kritik der praktischen Vernunft, Werke*, C.6, 156)

Heteronomi ya da dışarıdan belirlenimde, insanın doğal-biyolojik yanının onu yabancı bir dış öğe gibi etkilemesi durumunun geçerli olması için insanın arzu ve isteklerinde kendini doğrudan duyularına (dürtü, içgüdü, arzu, duygu, tutku, ihtiyaç, ilgi) bırakması ve bu nedenle onu belirleyecek faktörlere tamamen bağımlı kalması söz konusu olmalıdır. Gerçi insanın tensel, duyusal doğasını ve dolayısıyla ampirik iradesini belirleyen nedenleri (doğa yasalarını) kendine özgü iradenin edimiyle aşması ya da saf dışı bırakması olanaksızdır, ama diğer canlılardan farklı olarak, onun bu doğal etmenlerin niteliğini fark edip onlara karşı tutumunu ayarlaması pekâlâ mümkündür. İnsan, eleştirel bakarak, "doğal-olan" denilen şeyi isteyip istemediğine karar verebilir, akıllı bir canlı olarak, bu doğal şeyi onaylayıp onaylayamayacağına ve böylelikle gerçekten isteyip isteyemeyeceğine karar verir. İnsan kendini "doğanın" parçası olan yanıyla yoklayıp eleştirel bir süzgeçten geçirip iradesinin içinde bir ayrım yapar: Kendini dıştan belirletmek ile kendi kendini belirlemek arasındaki ayrımdır bu.

Kant, iradenin kendini belirlemesini anlatmak için *otonomi* yani özerklik kavramını kullanmıştır:

> "İradenin özerkliği, bütün ahlâki yasaların ve onlara karşılık gelen görevlerin biricik ilkesidir: Oysa keyfiliği dıştan belirleyen yani *heteronom* olan her şey sadece herhangi bir bağlayıcılık getirmemekle kalmaz, ahlâki yasaların ilkelerine ve iradenin ahlâkiliğine karşı yönde yer alır. Yasanın her türlü maddi nesnesinden (çok arzu edilen bir nesneden) etkilenmeme (bağımsız olma), ama aynı zamanda keyfiliği sadece genel yasa koyucu yoldan gene de belirleme ahlâkiliğin biricik il-

kesidir. Sözü edilen etkilenmeme (*bağımsızlık*) durumu gene de *negatif* özgürlüktür; halbuki salt, salt olduğu içinde pratik aklın kendine ait bu yasa koyuculuk, *pozitif* anlamda özgürlüktür. Demek ki ahlâk yasası, salt pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez." (a.g.y.144)

Kant'ın özgürlük ve determinasyon sorunsalının çözümünü anlayabilmek için, fazlasıyla yoğun ifade edilmiş olan bu temel tezlerini açıklamaya çalışalım.

Ampirik açıdan bakıldığında iradeyi belirleyen otonomi değil heteronomidir: İnsan kendini, her zaman ihtiyaçlarını gidermek için belli bir şey isteyen bir canlı olarak görür. İhtiyaçlarının neler olduğu ve onları nasıl gidereceği, bir yandan kendi "doğal" donanımına öte yandan dış etkilere bağlıdır. İhtiyaçlar ve istekler, reklamların ve tanıtımların yapay ve "uyutucu" etkilerinin ürünü olabileceği gibi; hedefli öğretme süreçleri sonucunda ortaya çıkan ve estetik, yazınsal, bilimsel ihtiyaçlar gibi "uyandıran" ihtiyaçlar olarak da anlaşılabilir; yani ampirik açıdan bakıldığında, insan gerçekten de eğitim, toplumsallaşma süreçleri, psikoloji aracılığıyla manipüle edilebilir ve bu nedenle dışarıdan belirlenimlerin ürünüdür. Özgürlüğü seçebileceğini ve istediği şekilde karar verebileceğini düşündüğü yerde bile, seçimi kendi eylemde bulunmadan önceden belirlenmiş olabilir (uç bir durum, "beyin yıkama"dır), bu durumda onun sözde özgürlüğü artık yalnızca özel bir özgür olmama biçimi olur.

İnsanın fiilen her zaman heteronomiye boyun eğdiği bir gerçektir. Ama etik, insanın salt doğanın ve yaşadığı koşulların baskısına itaat etmek durumunda oluşunun, onun *bütünüyle* belirlenmiş olduğu anlamına gelip gelmediğini sorar. Heteronomi ilkesi Kant'a göre bir "doğa ilkesidir", bu nedenle bağlayıcı, normatif bir ilke değildir, çünkü hiç kimseye eylemlerini yalnızca ihtiyaçları doğrultusunda yönlendirmesi, genel bir talep olarak dayatılamaz. Böyle bir genel talebin sonucu, güçlülerin ihtiyaçlarını zayıflar pahasına gidermesi olacaktır (Hobbes bu doğa durumunu herkesin herkesle savaşı olarak tanımlamıştır); ama işte bu durumda *dışarıdan belirlenme*, yani heteronomi ilkesi *herkesi* bağlayıcı bir ilke olmaktan da çıkacaktır, çünkü bu ilkeye uymak

çoğunluk için anlamsız olmakla kalmayacak, aynı ilke insanları birbirleriyle bütünleştirmek yerine tam tersine, onların birbirlerine karşı ve düşman olmalarına yol açacaktır.

Dolayısıyla herkes için bağlayıcı (genel geçer) irade belirleyici ilke olarak böylece geriye tek bir ilke kalır ve herkesin aynı şekilde bu ilkeye uyması beklenebilir. Neyi istediğine ve arzuladığına bakılmaksızın, herkesin istek ve ihtiyaçlarını giderme baskısına hemen boyun eğmeyeceğini ve bu baskının arkasında kendisini sürükleyen şeyin ne olduğunu soracağını umabiliriz; meşru olarak isteyebileceği şeyi bağımsızca belirlemek için kişi *ahlâki özgürlüğünü* bizzat kendisi, dışarıdan belirleyici baskılardan kurtularak kullanmalıdır.

Keyfilik kavramı, henüz farklılaşmamış, (kişinin kendisi ya da başkaları aracılığıyla oluşabilecek) her türlü belirlenimden önce gelen kuralsız, iradi özgürlüğü tanımlarken, *ahlâki özgürlük,*

— ilkece başkasının özgürlüğünü kollayan,

— başkalarının özgürlükleriyle bağlantılı olan,

—ve özgürlüğü ötekilerin özgürlükleriyle birleştirerek onu, mutlak pratik ilke (kesinlikle bağlayıcı) olarak gören bir özgürlük anlamına gelir.

Özgürlüğü bu şekilde "ahlâki istemenin içindeki mutlak olan ("ampirik ve rölatif olmayan") şey olarak benimsemek," Kant'a göre iradenin bizzat özgürlükten hareketle özgürlük adına kendine bir yasa (kategorik buyruk) koymasında kendini belli eder; diğer deyişle, kuralsız başıboş olduğu düşünülen keyfi irade özgürlüğünün, kendi kendini sınırlamasını sağlayan bir buyruktur bu; amacı özgürlüğü ortadan kaldırmak değil, tersine özgürlüğü asıl ahlâki anlamda ortaya koyup korumaktır. Ahlâki özgürlük, doğası gereği sınırsız, mutlak özgür olma; ama aynı zamanda özgürlük adına başkalarının özgürlüğünün sınırında kendini sınırlama ve şartlı olma çelişkisini içermektedir.

Bu nedenle insan iradesini odak aldığımızda, özgürlük *ya da* determinasyon seçeneği yanlış bir ikilemi ifade eder, çünkü

— insanın istekleri ampirik somut, pratik nedenlere bağlı olduğundan, insan mutlak anlamda özgür değildir;

— ama istekleri gene de tümüyle ampirik nedenlerle belirlenmediğinden mutlak olarak bağımlı da değildir.

Özgürlük *ve* determinasyon ahlaki insan pratiğinin etik açıdan
— mutlak, kayıtsız-şartsız olanın nispi ve koşullanmış olanda
— normatif olanın fiili, olgusal olanda
— aklın doğada
tarihsel bir bütün olarak kavrandığı iki durumu göstermektedir daha çok. İnsan pratiği, belli maddi amaçların izlenmesi olarak tanımlandığında, böyle bir pratiğin ahlâkiliği ulaşılmaya çalışılan amaçların özgürlük ilkesi bazında tartılıp yoklanmasında kendini gösterir; bu ilkeye göre, sadece insana yeni özgürlük mekânları açarak ya da süregelen özgür olmama durumlarını ortadan kaldırarak özgürlüğü gerçekleştiren amaçlar ahlâki açıdan meşru kılınabilir. Özgürlüğü, mutlak kayıtsız-şartsız yapılması gereken ve ampirik temelde isteneni *her şeyden* önce istenecek olan anlamında olurlayan ve pratiğinde gerçekleştiren kişi, ahlâki davranır.

İrade özgürlüğü kavramından farklı olarak *eylem özgürlüğü* kavramı; iradenin, otonom ya da heterenom olarak belirlenmişliği sorunuyla ilgili olmayıp öyle ya da böyle işleyen iradenin doğrudan sonucuna, yani amaca ulaşmak için gerçekleştirilen eylemle ilintili bir kavramdır. Ahlâki özgürlük, *eylemi temellendirecek* özgürlüktür; eylem özgürlüğü ise *araçsal özgürlüktür*, diğer bir deyişle, ulaşılacak amaca götürebilecek birçok araç ve yol arasından seçim yapma özgürlüğüdür.

Eylem özgürlüğünün sınırlarını pratik, yani olgular dünyası tayin eder: Amacın gerçekleştirilmesi için en iyi olarak kabul edilen eylemi fiilen gerçekleştirmek yalnızca pratiğin en elverişli koşulları sunduğu ideal durumda mümkündür. Çoğu zaman eylem olanakları ve buna uygun eylem özgürlüğü sınırlıdır; genelde uzlaşmalar gerekir; bazen tek bir ve hatta belki de amacın yönünü saptıran kötü bir yol vardır; bu bağlamda, kimi uç durumlarda eliniz kolunuz tamamen bağlanabilir bile: Örneğin kişi boğulmakta olan birini mutlaka kurtarmak ister, ama ne yüzme biliyordur ne kurtaracak bir sandalı vb. vardır ne de bir yardım çağırma olanağı bulunmaktadır.

Mutlak kayıtsız-şartsız olan anlamındaki *ahlâki özgürlüğün*, –özgürlüğü iyi olan olarak isteme anlamında– hiçbir şekilde sınırları yokken, *eylem özgürlüğü* –iyi olarak istenmiş olan yapma anlamında– sınırlarla karşılaşır. Bu sınırlar:

- içinde bulunulan durum
- kıt kaynaklar
- uygun olmayan şanssız koşullar
- önceden tahmin edilemeyen engeller vb.'dir.

Böylelikle insan özgürlüğü, ilkesel olarak sonlu, sınırlı bir özgürlük şeklinde ortaya çıkar; çünkü eylem özgürlüğü, ahlâki özgürlükten zorunlu olarak türemiş, onu izleyen bir özgürlük değildir; ve tüm çabalara rağmen iyi niyetli bir girişim başarısız olabilir. İyi olanı istemek, ahlâkidir; ama iyi olanı yapmak için şans da gerekir.

Ahlâki özgürlük, örneğin görebilmemizi sağlayan gözlerimiz gibi doğal olarak sahip olduğumuz ya da doğal olarak algılayabildiğimiz bir şey değildir. Ahlâki özgürlük, daha çok pratikte ve pratik için kazanılmalıdır; bu bağlamda ergin olmanın öğretilmesi, sonuçta, kendi hakkında karar vermeyi, bireyin diğer özgür bireyler arasında kendini özgür bir birey olarak belirlemek için yararlandığı özgürlüğü doğru kullanmayı öğrenmesi demektir.

Demokratik anayasalarda belli *temel özgürlükler* yasal olarak güvence altına alınmıştır, örneğin
- düşünce ve basın özgürlüğü,
- toplanma ve seçim özgürlüğü,
- din ve vicdan özgürlüğü,
- bilimsel araştırma ve öğretim özgürlüğü,
- seyahat özgürlüğü, mülk edinme özgürlüğü.

Bu özgürlükler de sınırsız ve kuralsız değildir ve ahlâki özgürlük ilkesine tabi ve bu ilkeye göre yükümlüdürler; kastedilen özgürlük, üç beş kişinin özgürlüğü ve geri kalanların bu özgürlüklerden yoksunluğu değil, herkesin özgürlüğüdür.
- düşünce terörüne dönüşen düşünce özgürlüğü,
- gerçekleri çarpıtan basın özgürlüğü,
- yalnızca kişisel çıkarı göz önünde bulunduran vicdan özgürlüğü,
- hegemonya ve baskı amacıyla kötüye kullanılan mülkiyet özgürlüğü gibi amacından saptırılmış özgürlükler, artık özgürlük olarak tanımlanamaz ve ahlâki açıdan yargılanmaları gerekir.

C. İYİ VE KÖTÜ

"İyi" sıfatını günlük yaşantımızdaki değer yargıları içinde çok sık kullanırız. İyi bir yemek, iyi bir araba, iyi bir müzik, iyi bir hırsız, iyi bir eylem, iyi bir insan der dururuz. "Kötü" ise, kötülüğün kendisi, kötü niyet ve hoşa gitmeyen gibi anlam bağlamları kurar. Örneğin, "kötü not" ahlâki bir yargı oluşturmazken, yalan söylemek, "kötü"dür ve "kötü" burada ahlâki bir yargıyı ifade eder.

Etik bu kavramların ağırlıklı olarak ahlâksal niteliğiyle ilgilenir. Ahlâkdışı düzlemde herhangi bir şey araç olarak işe yararsa "iyidir".

Eğer lezzetli ve kolay sindirilebiliyorsa, yani ağız tadını ve yemek ihtiyacını tatmin ediyorsa yemek iyi yemektir; araba hızlı ve güvenli, yani kullanımı iyiyse iyi bir arabadır; müzik, hoşa giden bir müzikse, yani sanat zevkine göre iyi ise iyi müziktir; hırsız, becerikli ve hızlı, yani çalma işinde iyiyse iyi bir hırsızdır.

Araçsal anlamıyla *iyi* olarak tanımlanan her şey, iyi olma ölçütünü kendi içinde barındıran başka bir şeye uygun ve denk düştüğü için iyidir; dolayısıyla kendi başına "iyi" değildir. Bu, işlevini gereğince yerine getirebilmesi için bir şeyin nasıl olması gerektiğini belirleyen iyi ölçütü ya da standardı açısından, o şey iyi ya da kötü olarak değerlendirilir.

Ahlâki iyi ise, bir başka şey açısından ya da bir başkası için bunlara uygun amacı temsil etme anlamında değil, kendisi bizatihi iyi olan demektir. Bu anlamda *Kant* "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" başlıklı yazısına şu cümleyle başlar:

> "Dünyadaki hatta dünyanın dışındaki hiçbir şeyi, iyinin sınırlarını koymadan yalnızca iyi niyet olarak düşünmek olanaksızdır...İyi niyet, ortaya koyduğu sonuca ya da yol açtığı sonuca, belirlenmiş herhangi bir amacın gerçekleşmesine uygun olup olmadığına bakılarak değil, sadece 'isteme' (niyet) olarak iyi diye tanımlanabilir; yani 'nasılsa öyle, kendinde' bir iyidir." (*Werke*, C.6, 18)

Etik oldum olası "iyi" üzerine düşünmüştür. Yunan felsefesi iyiyi,

metafizik düşünceler bağlamında (varlık) 'olma'nın anlamı olarak görüyordu. Platon için iyi idesi, tüm idelerin idesi anlamında en yüksek (varlık) olma ve bilgi ilkesiydi: İyi, Sokrates'in izlediği kavrayış ve akıl kaynaklı bir yaşama mantığının parçası olan aşılmaz bir anlam bütünüdür (krş. Staat, 505b-509b). Aristoteles de iyiyi, "ulaşılmaya çalışılan tek amaç olarak" tanımlamaktadır (*Eth. Nic.*I; 094a 2-3). İyi, onun dışında başka hiçbir amacın ulaşılmaya değer olmadığı düşünülen ve bizzat onun adına ulaşılmaya çalışılan nihai amaçtır. Bu en yüce değer, Aristoteles için mutluluktur; mutluluk ona göre erdemli, ahlâki hayata ulaşmaktır:

> "İnsanın ulaşabileceği en yüce değer, ruhun kendi özü olan erdeme uygun davranmasıdır" (a.g.y.1098a, 16).

Hıristiyanlıkla birlikte, iyinin yanı sıra, anlamsal bir nitelik içerme talebi bulunmayan, salt anlamın olumsuzluğunun ya da anlam sapmasının ifadesi olarak kabul edilmesi gereken "kötü" imgesi ortaya çıkar. Kötünün kaynağının ne olduğu sorusuyla birlikte Tanrısal hukuk, yani dünyanın yaratıcısı olan Tanrı'nın aynı zamanda dünyadaki kötülüklerin de ne ölçüde sorumlusu olabileceği, dolayısıyla bu yöndeki suçlamalara karşı nasıl savunulabileceği meselesi, *Theodizee-sorunu* ortaya çıkar.

Eğer Tanrı yalnızca iyiyi yaratabiliyorsa, geriye, kötünün kaynağı ve sebebi olarak insan kalır. Ama bu kavrayış, iyinin de artık metafizik açıdan anlam yüklü, genel-geçerliliği olan mükemmel bir varlığın ilkesi sayılmayacağı, dolayısıyla da insan iradesinin bir niteliği olduğu sonucuna götürür bizi. İnsan iradesi, özgürlüğü iyi olarak yerine getirmeyebilir, zaten de oldum olası böyle yapmıştır (günah olgusu). İnsan özgürlüğü Schelling'e göre "iyi ve kötünün yapılabilmesidir" (*Sämtliche Werke*, C. 7, 336), yani iyi ve kötü, özgür olmaya çağrılan iradenin ürünüdür.

İradenin, özgürce karar vererek kötüyü kötü olarak istemiş olması ve bunu hep tekrarlaması, felsefi açıdan anlaşılmaz ve açıklanamaz bir durumdur; insanın iyiyi bile bile nasıl olup da kötüyü, dolayısıyla özgür olmamayı seçebildiğini açıklamak, kötüyü buradan türetmek mümkün değildir. Mitolojide sınırsız bir gurur ve yanılgıya dayalı bir mutlak özgürlük olarak ortaya çıkan

kendini Tanrı'dan üstün görme hali dolayısıyla Tanrı'dan kopma durumu da günahın ortaya çıkmasını yalnızca simgesel açıdan bir paradoks olarak açıklamaktadır.[1]

Kötü'nün kökenini nasıl açıklamaya çalışırsak çalışalım; vahşet, baskı, kölelik, öldürme ve bunun gibi özgürlüğü yok etmeye yol açan nedenlerin ortaya çıkmasını ister koşullara, ister topluma ya da istersek kişileştirilmiş kötülük olan şeytana bağlayalım, bu anlayışta, hem iyinin hem de kötünün kaynağı, iyiyi iyi olarak ya da kötüyü kötü olarak isteyen ve eylemlerinde gerçekleştiren tek tek bireylerdir. Bu nedenle insanlığı kötü denilen koşulları bertaraf ederek (ekonomik koşulları, toplumsal ilişkiler biçimindeki egemenlik yapılarını) daha iyiye dönüştürmeyi amaçlayan tüm kuramlar, kötünün koşullarını sadece insan dışında aradıkları sürece daha baştan etik açıdan başarısızlığa mahkûmdur.

Eğer insan, bizzat kendi isteme ve tercihleri yüzünden iyi ve kötünün kaynağı ise, iyinin koşullarını ortadan kaldırmadan kötünün koşullarını da yok edemezsiniz; çünkü iyinin ve kötünün koşulu özgürlüktür. Bu nedenle genel pratiğin daha iyiye doğru değiştirilmesi, ahlâki özgürlük eğitimi verilerek gerçekleştirilebilir; yani, kendi mutlaklık talebinden vazgeçmeden, hatta kendi mutlaklık talebinin ancak başka bir özgürlüğün kabul edilmesiyle gerçekleştiğini gören, tarihsel bağlamda herkesin özgürlüğü adına kendini sınırlayan bir özgürlüğün öğretilmesiyle.

Ama, insanlığın günün birinde, kötüyü ahlâki özgürlük aracılığıyla tümüyle ve nihai olarak ortadan kaldırmayı başarabilmesi ve geçmişte bırakması ütopik bir düşünce olacaktır. Gerçi kötü (özgür olmamanın kabul edilmesi), iyinin gerçekleştirilmesi

---

1. Paul Ricoeur'ün 2 ciltten oluşan "*Phänomenologie der Schuld*"(Freiburg/ Münih) başlıklı yapıtının ilk cildinde ("*Die Fehlbarkeit des Menschen*") insanın "zayıf noktasının" sonlu ve sonsuz sentezini gerçekleştirememek olduğu belirtilmekte ve sonluluk içinde kötünün "yeri" aranmaktadır. "İnsanın hata yapabileceğini söylemek, kendisiyle zamandaş olmayan bir canlının sınırlamasının kötüyü yaratan asıl zayıf yanı olduğunu söylemek demektir. Gene de kötülük onun bu zayıf yanından doğabilir, çünkü kötü belirlenecektir" (289); özgürce, dolayısıyla belli bir güçlü oluşla belirlenecektir.

"*Symbolik des Bösen*" başlıklı 2.ciltte, Batı dünyasının önemli mitleri ve simgesel dilleri, insanın "durumunu" ve suçunu itiraf etmesini nasıl dile getirdikleri açısından araştırılarak, olasılıktan kötüyü belirleme gerçeğine, suçsuzluktan suça geçiş bilmecesi ele alınmaktadır.

(özgürlüğün kabul edilmesi) yoluyla, yani gerekliliğin gerçekleştirilmesi olan iyinin yapılması sonucunda önlenir; ama ancak yer yer mümkündür bu ve kötü, hiçbir zaman ebediyen yok edilemez. İstediği kadar kusursuz olsun hiçbir eğitim, kötüyü değişik nedenlerle çekici kılan etkileri önleyemez; iyi, hem günlük yaşantıdaki sıradan eylemlerde hem de çoğu zaman –iyi davranmanın hiç de kolay olmadığı– uç sınır durumlarda aynı şekilde yapılması gereken bir şey olduğu için, bir insanın tarihi genelde salt özgürlük tarihi değil, aynı zamanda özgür olmamanın da tarihidir. Öte yandan otonom, iradesi kendini içten dışa belirleyen bir insanlık tasavvuru, ahlâki açıdan haklılığı olan *umudun* sürüp giden hedefidir.

İyi ve kötü ilk ve en eski (ahlâki) anlamıyla, bizzat kendini (özgür olma ya da olmama bakımından) belirleyecek iradenin nitelikleridir. Bir eylem iyi ya da kötü olarak değerlendirildiğinde, bu eylemin ahlâki değeri yalnızca türetilmiş bir anlam içerir, başka deyişle eylemin kendisi, kendiliğinden iyi ya da kötü değildir, aksine kaynağını oluşturan iyi/kötü iradesiyle ilişkili olarak iyi ya da kötüdür. Ama tersine, eylem ahlâki değil de pragmatik bakış açısından, diğer bir deyişle, irade aracılığıyla belirlenen amaca gerçekten götürüp götürmemesi açısından ele alındığında, (bu amacın kendi başına ahlâki olup olmadığına bakılmaksızın) eylem *doğru* ya da *yanlış* olarak değerlendirilir.

- Bir eylem amacına ulaşırsa *doğrudur*.
- Amacına ulaşmazsa, *yanlıştır*.
- Ahlâki bakımdan iyi bir eylemin mutlaka doğru olması gerekmez (*Örneğin yardım etmek için çok geç kalınmış olabilir ya da yapılan yardım yeterli olmayabilir*).
- Ahlâki bakımdan kötü bir eylemin de mutlaka yanlış olması gerekmez; (*Örneğin ölüme mahkûm bir hastayı acı vermeden öldürmek için biraz fazla dozda ilaç vermek, doğrudur*). Ya da ters yönden ifade edilirse:
- Her doğru eylemin, mutlaka iyi olması gerekmez (*Örneğin suya düşen çocuğu kurtaran birinin, çocuğu sadece kurtarması gerektiği için değil, zengin birinin çocuğu olduğunu bildiği ve o kişiden yüklü miktarda para almayı umduğu için kurtarması*).
- Ve her yanlış eylemin de mutlaka kötü olması gerekmez.

(Örneğin bulduğu bir eşyayı kayıp eşya bürosuna götüren, ama büro kapalı olduğu için geri döndükten sonra olayı unutup eşyayı bir kenara atan kişinin durumunda).

Bir eylem ve davranış (hem ahlâki açıdan) hem de (pragmatik bakımdan) doğru ise, etik yönden de kusursuzdur. Ama bir eylem ve davranışın gerçekten de kusursuz olup olmadığına, ampirik düzlemden karar vermek çok zordur; çünkü iyiyi isteyen irade öyle, kendiliğinden varlığını gösteren bir şey değildir; varlığına ancak eylemlere bakarak karar verebileceğimiz bir şeydir; ama bırakalım bir başkasının eylemleri hakkında yanılmadan doğru karar verebilmeyi, çoğunlukla kendi eylemlerimizin içindeki iyi niyet konusunda bile yanılabiliriz. *Kant* bu bağlamda, bir pratiğin (eylemin) ahlâki niteliğinin bulunduğunu, ampirik düzlemde sadece ileri sürmekle yetinebileceğimizi, ama böyle bir nitelikten hiçbir zaman kesinlikle emin olamayacağımızı söyler:

> "Eylemlerin (davranışların) asıl ahlâkiliği (bunların bizim başarı hanemize mi yoksa kabahat hanemize mi yazılabilecekleri sorusu) –hatta kendi davranışlarımız söz konusu olduğunda bile– bütünüyle bilgimiz dışında kalır. Eylem ve davranışlara atfettiğimiz nitelikler bunların sadece ampirik karakteriyle ilintilidir. (Ama bu niteliklerin) ne kadarının özgürlüğün (özgür iradenin) katıksız etkisinin sonucu olduğu, ne kadarının (insanın) salt doğal karakterinin ve kendi kabahati olmayan duygu ve heyecanlarının ya da hatta bu duyguların (mutlu bir rastlantı şeklinde tezahür etmiş sonuçlarının) ürünü olduğunu kimse açıklayamayacağı gibi, tam adil bir şekilde yargıya da varamaz bu konuda." (*Kritik der reinen Vernunft*, A 551/B 579 dipnot).

Ahlâki yargılar, iyi ve doğru olanı belirtip önermek yerine, sadece değer önermeleri biçiminde ortaya çıktıkları durumlarda da normatif yargılar olma özelliği taşırlar. Bu tür yargılar, değer taşıdığı iddia edilen eylem ya da olguları, açıkça ya da belli belirsiz gösterip talep eden (ya da aksi durumu yasaklayan) yargılardır.

Etikte en yüce iyi, bir bütün olarak başarılmış, eksiksiz gerçekleştirilmiş, daha iyisi mümkün olmayan pratik demektir ki, bu da, insan olmanın en mükemmel halini temsil eder. Bir kez daha

Kant'a dönersek:

> "Akıl, salt pratik akıl olarak, pratiğe bağlı olana ulaşmaya 'çalışır.' ...koşulsuza (mutlak olana), iradeyi belirleyici temel olarak değil de –en yüce/en üst iyi dediğimiz– salt pratik aklın konusunun koşulsuz (mutlak) bütünlüğü olarak... ulaşmaya çalışır." (*Kritik der reinen Vernunft*, 236)

Aristoteles'te olduğu gibi Kant için de en yüce değer, erdem ve mutluluğun sentezidir:

> "En yüce değeri (iyiyi), *iradenin özgürlüğü sayesinde oluşturmak* ... (ahlâki açıdan) *a priori* zorunluluktur,...irademiz aracılığıyla gerçekleştirilecek ve bizim için pratik amaçlı olan en yüce değer olan iyiliğin bünyesinde erdemi ve mutluluğu bir arada düşünmek gerekir." (a.g.y.241)

Böylelikle, en yüce değer kavramıyla etiğin üç konusu birbirine bağlanır: Mutluluk, özgürlük, iyilik. En yüce iyi, bütünüyle üstesinden gelinmiş, başarılmış bir yaşama pratiğinin gerçekleştirilmesi için sürdürülen faaliyet ve çabalar çerçevesinde özgürlüğün gerçekleşme olanağı bulduğu anlamlar alanının ufkudur.

V
Etiğin hedefleri ve sınırları



Etik, ahlâk ve ahlâkilik ilkesini insan pratiği bağlamında değerlendirir ve bu ilişkiyi kavramsal düzeyde işleyerek özgürlük ilkesini insan eylemlerine anlam kazandıran biricik zemin olarak kavrar. Etik, böylelikle felsefi özgürlük öğretisi niteliği kazanır. Etiğin kendini aynı zamanda bir özgürlük öğretisi olarak kavraması, onun, gerek *hedeflerinin* gerekse de *sınırının* özgürlük kavrayışıyla belirlenmesi demektir: Etik, özgürlüğü koşulsuz gereklilik olarak düşünsel düzeyde ileterek amacı belirler; ama bir başına özgürlüğün bir pratik içinde gerçekten gerçekleşmesini sağlayamaz.

A. HEDEF VE AMAÇLAR

Etiğin amaçları onun özünü oluşturan genel hedefinin değişik tezahürleridir. Bu hedef, özgürlüğü mutlak ve koşulsuz olan anlamında insanın istek ve eylemleri içinde göstermektir.

- *Birinci amaç* bu genel hedef bağlamında pratiğin ve geçerlilik taleplerinin ahlâki haklılıklarının kuramsal açıdan aydınlatılmasıdır. Etik, günlük yaşamdaki dil ve eylem alışkanlıklarından hareketle, insan eyleminin ahlâki açıdan iyi olarak görüldüğü koşulları araştırır ve ahlâki eylemi diğer olası (ahlâkdışı ve ahlâki olmayan) insan eylemlerine karşı sınırlar. Böylelikle ahlâki eylem, insanın gerçekten insan olduğu ve insan olmanın gereklerini yerine getirdiği özgün bir pratik biçimi olarak kavranır. İnsan, öteki insanlarla birlikte yaşayan bir birey olarak, kendi taleplerini başkalarını dikkate almaksızın tatmin edecek şekilde dayatmak yerine, onlarla birlikte ortaklaşa belirlemelidir. Böylelikle onlarla gerçekleştireceği ortaklaşa pratik, herkesin özgürlük alanını ve bu alanın sınırlarını belirleyecek ve taraflar bu sınırlara saygı duyup bu alanlar içinde insani bir yaşamın imkânlarını gerçekleştirecektir.
- *İkinci amaç* etikte, ahlâki meşruiyetleri açısından pratiğin ve geçerli olma taleplerinin eleştirel açıdan nasıl değerlendirilebileceğini öğrenmektir. Yukarıdaki birinci hedef doğrultusunda kuramsal düzeyde kazanılan bilgi, bir kez daha kullanılarak, ahlâki eylem yapısının, bununla bağlantılı olarak insan özgürlüğünün pratikteki sınırlarının ve bu anlamda söz konusu özgürlüğün insana özgü tezahürünün, pratikte sonuçları olmayan salt kuramsal bilgi olarak kalmayacağı, aksine pratiğin eleştirel açıdan değerlendirilmesinin şart olduğu anlayışına götürmelidir bizi. Bu, özgürlük ilkesi temelinde etik tarafından yorumlanan ahlâk ve ahlâkilik ilişkisi yapısının, normatif bir ilişki bağlamı içine yerleştirilerek anlaşılması gerektiği anlamına gelir; yani zaten nasılsa öyle "olan" bir şeyin kurucu koşullarını değil de, ona öncelikle iyi niteliği taşıyan ve somut, elle tutulur etkiler yapan bir pratiğe yönelik düzenleyici koşullar içeren bir bağlamın çerçevesi olmalıdır bu. Bu düzenleyici ya da normatif

koşullar, gerçekleştirilen ya da planlanan her eylemin, ahlâkilik talebini karşılayıp karşılamadığını, yani özgürlüğü mutlak ilke olarak gerçekleştirip gerçekleştirmediğini ya da özgürlüğün ortadan kalkması durumunu, yapılması gerekene bakarak olurlayıp olurlamadığını eleştirel bir gözle yoklamamızı şart koşar.

Ahlâki özgürlüğü böyle öğrenmek demek iyi ve kötüyü eleştirel bir kavrayışla birbirinden ayırt etmeyi öğrenmek ve yalnızca günlük yaşamın mevcut güçlüklerini aşarken başvurduğumuz ahlâki yargı verme yeteneğini kazanmamız demektir; etik bu yargı yeteneğini, insan pratiği açısından gördüğü işlev ve anlam yönünden değerlendirir.

Ve nihayet *üçüncü* bir *amaç* olarak etik, eylemde bulunanın kendi eylemi üzerinde aydınlanmasını ve sadece ahlâki yargılar verme yeteneği kazanmaktan da öteye ahlâki yetkinlik ile toplumsal sorumluluk arasındaki temel ilkesel önem ve anlamı kavramasını ister.

Eleştirel-pratik yargılama gücünün ne olduğunu öğrenen kişi, öğrenim ve yaşam sürecinin akışında giderek olgunlaşan ve *ahlâki yetkinlik* olarak tanımlanabilecek temel bir tutum geliştirir. Ahlâki yetkinlik, eylemi gerekli kılan tüm durumlarda özgürlük ilkesi açısından bağlayıcı olan –diğer deyişle ne yapılması gerekiyorsa ona ilişkin iyi– nedenlerle karar verebilmek biçiminde ortaya çıkar. Ahlâki yetkinlik --deyim yerindeyse modern erdem kavramı–, herkesten beklenen ahlâki davranma ve yargılama becerisini, herkesin özgürlüğe saygı göstermeye ve özgürlük temelinde hesap vermeye hazır olmasını öngören sosyal sorumluluğu yansıtır.

Bu üç amaç, etik kuram aracılığıyla öylece ulaşılacak amaçlar olmayıp ancak kuramın pratikte yaşanmasıyla gerçekleşebilecek amaçlardır; dolayısıyla bu üç amaç ahlâki eylem bilimi olarak etiği aşar. Böylelikle, felsefi özgürlük öğretisi olarak anladığımız etik, kendi dışındaki bir yaşama biçimine işaret eder; etiğin gerçekleştirilmesine çağrı çıkardığı üç amaç da bu yaşama biçimi içinde hayata geçer.

Bugüne kadar ister pratikte eyleyenlerden ister bizzat ahlâk filozofları tarafından etiğe karşı yöneltilen ve etiğin pratiğe ilişkin sonuçları olmadığına, etkisiz ve faydasız, hatta sonuçta tümüyle başarısız olduğuna ilişkin bir dizi eleştirel karşı çıkış ve eleştiri, esas olarak özgürlük kavramının ve bununla ilişkili olarak etiğin görevinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Etiğin hedefi, ahlâki özgürlük anlamındaki özgürlük ise, sadece özgürlüğün kavramsal çözümlemesini yaparak ve kavramın oluşumunu kuramsal olarak yeniden kurarak bu amaca ulaşılamaz; özgürlük kavramı, etik kuramı düzeyinde yeniden kurulurken, özgürlük *normatif* bir ilke olarak kavranır; dolayısıyla da özgürlüğün etik zeminde ve düşünsel düzlemde yeniden kurulmasıyla iş bitmiş sayılmaz; özgürlük, ancak gerçekten eylemde bulunarak gerçekleştirilen ve başkasının özgürlüğünün benim özgürlüğümün koşulu olduğu bir pratikte özgürlüğe dönüşür.

> "Özgürlük, saptanıp tanımlanabilecek bir 'olgu' değildir. Daha çok, özgürlük zemininde bir tavır alma hareketidir. Özgürlük 'hakkındaki' ifadelerin özgürlüğün karakterinin hakkını verebilmeleri için, özgürlük 'hakkında' ancak bu türden paradoksal cümlelerle konuşulabilir. Özgürlüğün karakteri, düşünmenin ve istemenin hareketinden ve düşünce ile isteğin bu hareket içinde ulaştığı konumdan ibarettir"
>
> Özgürlük *Leibniz*'e göre kişinin kendi tavır ve tutumu demektir ve "kişisel tavır ve tutumların karşılıklı olarak kabul edilmesi,.... diğerleriyle girdiğim ve davranış ve tavrımı nesnel olarak temellendirip açıklayabildiğim akılcı iletişimi bağlayıcı gördüğüm anlamına gelir." (F.Kaulbach, *Ethik und Metaethik*, 169, 20)

- O halde etiğin özgürlüğe koyduğu *ilk* sınırı tespit edebiliriz: Etik, kuramını oluşturduğu ve temsil ettiği pratik değildir. Etiğin hedefi, yani özgürlüğün gerçekleştirilmesi, etiğin dışındadır; dolayısıyla da etik kendisi içine kapatılabilen, kendi bütünlüğünü kendisi kurabilen bir kuram değil, öncelikle pratikte gerçekleştirilecek ve mükemmelleştirilecek ya da böyle olması gereken pratiğe açık bir kuramdır.

- Özgürlük, herkes tarafından tek tek gösterilmesi ve yerine getirilmesi gereken ahlâki bir faaliyet ve eylem olduğu için salt düşünme yoluyla gerçekleştirilmesi söz konusu olamayacağından etiğin özgürlüğe koyduğu ikinci sınır şöyle ifade edilebilir: Etik insanları ahlâklı yapmaz. Bir insan yalnızca kendiliğinden ve kendisi aracılığıyla –kendi iradesiyle– iyi ya da kötü insan olur. Ama kötüyü yaratan durumlar ve nedenler olabileceği gibi, iyiyi hazırlayan nedenler de olabilir ve bu anlamda etik, eylemde bulunanı ahlâki eylem koşulları hakkında aydınlatarak ve ona özgürlüğü mutlak olması gereken iyi anlamında kavratarak, etkili olmaya çalışır.

  Etik, eylemde bulunanı ahlâklı olmaya yöneltmek için daha iyi argümanlara sarılma ve akla çağrı yapmanın dışındaki zorlamalardan kaçınmak durumunda olduğu için, insanların serbest iradelerini belirlerken geçmeyeceği sınırları vardır. İnsanlık, tarihin akışı içinde ahlâki açıdan daha iyi ya da daha kötü olduysa ya da hâlâ olmaktaysa, bu etiğin ne kabahati ne de başarısıdır; etik insanların aklına hitap ederek onları iyiyi yapmaya teşvik etmek için kendi yöntemlerini ve argümanlarını sürekli olarak düzeltmeye ve yetkinleştirmeye çalışabilir, ama bireyin özgürlüğünü dışlayarak ya da bireyin özgürlüğüne karşı davranarak hiçbir şekilde herhangi bir iyi niyet üretmeye kalkışamaz. Bu onun hem gücü hem de yetkisi dışındadır.
- Özgürlüğü korumak için etiğin kendisine koyduğu üçüncü sınır şu tezle ifade edilebilir: Etik, süper ahlâk değildir. İnsanlığa yönelik bağlayıcı eylem kuralları içeren bir maddi normlar kataloğu sunmaz. Ahlâki normlar, özgürlüğün herkesin özgürlüğü adına kendini sınırlaması durumunda başvurulacak pratik kurallardır; bu kurallar insanların yaşamda karşılıklı olarak birbirini kabullenme süreçlerinden doğar. Bu nedenle, etikten, bir defada ve nihai olarak insanların nasıl eylemde bulunmaları gerektiğini belirlemesini istemek –ki bu etiği otoriter bir güç yerine koymak da olacaktır– özgürlüğün esas olarak yanlış anlaşıldığı anlamına gelir. Bu durumda ahlâki normlar serbest irade özgürlüğünü sonuçta ortadan kaldıracak olan dogmalara ya da ideolojilere dönüşecektir.

  Etik kendi sınırlarını, bireylerin özgürlük alanlarına bakarak

çiziyorsa, bu durumda görevi sadece maddi normları yargılamanın ölçüsü olan biçimsel normları temellendirmekten ibaret olur; yoksa etik, herkes adına maddi normları eleştirel süzgeçten geçirmez; bu, herkesin her zaman kendisinin yapması beklenen bir görevdir.

- Bu nedenle etiğin özgürlükler alanında karşılaştığı *dördüncü* sınır şöyle ifade edilmelidir: Etik bir vakalar koleksiyonu (kasuistik) değildir. İnsanlık için maddi normlar ve değerler kataloğu geliştirmediği gibi, önceden belirlenen ahlâki normlara bakarak belli bir durumda neyin yapılması gerektiğine karar veren en yüksek ahlâki merci de değildir. Bu nedenle, etik eylemdeki öznelerin yerini tutan, ahlâken onların üstündeki yetkin bir merci konumuna giremez; sadece, eylemde bulunanların bizzat ahlâki yetkinlik kazanmalarını sağlar ve uygulamalarını yönlendirebilir ve yapması gereken de budur.

Ancak bu, etiğin zaman zaman kasuistik (vakalar biriktirme) yöntemi kullanmadığı anlama gelmez: Bunu genelde bir örnek olay yardımıyla, örneğin pratik yargılama gücü aracılığıyla, bir etik normun somutla, gerçeklikle (durumla) ilintilenmesini, güncel bir sorun ya da somut bir vaka temelinde göstermeye çalıştığı "uygulama örneklerinde" yapar. Ancak buradan, etiğin temel sorununun bu olduğu sonucuna varılamaz; yani etik güncel olayları örnek sunma adına biriktirme yöntemini, geçerli normları önceden hazırlanmış bir olaylar paketine uygulayarak, buradan, öğüt isteyene belirli bir eylem talimatı sunacakmış gibi bir yol izleyemez. Etik ne somut eylem talimatları ne de kurallar sunar; daha çok iyi davranmak isteyeni, farklı durumlarda önem taşıyan normları sorunlaştırmaya ve özel bir durumda yapılması gerekenin ne olduğuna bizzat karar vermeye çağırır. Ancak her kişinin kendi düşüncesi, iradesi ve eylemi içindeki özgürlük gerçek ve somuttur; ve özellikle de bunun için etik, felsefi özgürlük öğretisi olarak yol göstermek ister.

Etiğe yüklenen (yanlış, yersiz) görevlerin yanında kendini felsefi özgürlük öğretisi olarak gören etiğin bu tavrı görece mütevazıdır: Etik için ne doktrinleştirme ya da ideolojileştirme ne de ahlâk öğretme söz konusudur; etik yalnızca günlük yaşam pra-

tiğinde özgür insan olamamanın çeşitli biçimleri açısından insan varlığının insancıl yanı olan özgürlük ilkesini anımsatmaya çalışır.

Ama etiğin, insan eylemindeki mutlak öğe olarak özgürlüğü öne çıkardığı ama iktidar çıkarları nedeniyle insanların özgür olmasını istemeyenler tarafından dogmatizme ve ideolojiye dönüştürülmeye çalışılmasına karşın [etiğin gene de] özgürlüğü istisnasız her pratiğin adeta bağlayıcı ölçütü olarak öne sürdüğü düşünülecek olursa; etik bakımından istediği kadar yüksek kaliteli olsun, hiçbir kuram ve bilimin insanın özgürlüğünü elinden alamayacağı düşüncesinin altını [yine etiğin] çizip durduğunu söyleyebiliriz; çünkü insan, kendini diğer özgür olanlar arasında özgür olarak kavramak ve eylemiyle gerçekleştirmek mecburiyetindedir.

VI
Ahlâki ve etik argümantasyonun başlıca biçimleri

Hem ahlâk hem de etik için, bir yandan ahlâki eylem ve yargıları, öte yandan bu ahlâki eylem ve yargılar üzerine etik tezleri açıklayıp temellendiren farklı argümantasyon stratejileri ve yöntemleri bulunmaktadır.

A. AHLÂKİ TEMELLENDİRMELER

Gerçekleşen bir eylemin ahlâki açıdan farklı değerlendirildiğine ya da planlanan bir eylemin hayata geçirilmesi durumunda kimileri bunu onaylarken, kimilerinin onu reddettiğine sıkça tanık oluruz. Gerek bir eylemin ahlâkiliğinin tartışıldığı durumlarda, gerekse ahlâki bir yargıya ulaşmak için kişinin kendisinin ya da bir

başkasının geçmişte ya da gelecekteki eylemleri hakkında fikir yürüttüğü durumlarda, hem eylemi hem de eylemde ifadesini bulan ahlâki yargıyı haklı kılabilecek "iyi" gerekçeler öne sürülüp durulur.

Eylemin kurallara uygun olduğuna inanmayı ya da bir başkasını inandırmayı sağlamaya çalışan gerekçeler, açıklama ve temellendirme stratejisi bakımından genel olarak altı farklı sınıfa ayırarak incelenebilir:

1. Somut bir gerçek ve somut bir olguyla ilişkilendirme

Bu en sık rastlanan ve en tipik olan ahlâki temellendirme biçimi, tekil normatif bir yargının ya da bir değer yargısının desteklenmesi amacıyla söz konusu bir davranışın, tutum ve eylemin kurallara uygunluğunu, *nesnelliği* sayesinde garanti edecek bir olguyu kullanan biçimdir. Örneğin yabancı insanlara ya da bir tanıdığına neden yardım ettiği sorusuna kişi şu şekilde yanıtlar verir:

- *Kadının gözleri görmüyordu, trafik de çok yoğundu.*
- *Kadın hamileydi ve çok yorgun görünüyordu.*
- *Yardım istedi.*
- *O, benim arkadaşımdır.*
- *O kadar çaresizdi ki.*

Bu tarz yanıtlar, genelde, bir eylemin kurallara uygunluğunu açıklamaya yeter, ama bu açıklama burada çok özel ahlâki gerçekler söz konusu olduğu için değil de bir gerçeklikle ilişkilendirilerek çoğunluk tarafından sorgulanmadan kabul edilen genel bir normu ya da genel bir değer yargısını dile getirdiği için kabul edilmektedir: Gözleri görmeyenlere, hamilelere, tehlike içinde olanlara, arkadaşlara, yardım bekleyenlere, –tartışılmaz nesnel durumları temsil edenlere– kendi başlarına üstesinden gelemedikleri durumlarda yardım etmek gerekir.

Bu genel yardım etme kurallarını benimsetecek bir sosyal uzlaşma varsa, ahlâki bakımdan eylemde bulunma zorunluluğu (ödevi) gündeme gelir; bu durumda eylem artık ahlâkiliği açısından sorgulanmaz, olsa olsa etkisi ya da başarısı (belirlenen amacın gerçekleştirilmesinde en iyi araç olup olmadığına bakılarak) sor-

gulanabilir.

Ancak iyi bir gerekçe ya da ahlâki kaygı olarak kullanılan (nesnel) olgu, genel olarak bağlayıcı bir normu değil de sadece bir faydayı dile getiriyor ise burada durum değişir. Bu, örneğin kişinin bir başkasına karşı niçin belli bir biçimde (olumlu ya da olumsuz) davrandığı sorusuna şu şekilde yanıtlar verdiğinde söz konusu olan bir durumdur:

- *Karaderili, Yahudi, eski bir Nazi, bir o...çocuğu, bir işçi çocuğu vb. olduğu için,*
- *Soylu olduğu için,*
- *Akademik eğitim gördüğü için.*

Bu tarz yanıtlar ya da gerekçelendirmeler genel olarak, bir davranışın bir tutumun ve eylemin kurallara uygunluğunu gerektiği kadar açıklamaya yetmez, çünkü insanlar belli bir gruba/sınıfa ait olduklarından ayrımcılık yapılması ve ona göre değer verilmesi, dolayısıyla değer verilecek, verilmeyecek insanlar olarak sınıflandırılmaları, ahlâki açıdan çok büyük sorun yaratır. Ancak bir önyargı ile bağlayıcı bir norm arasındaki sınırın –ki bu, istatistiksel açıdan en sık karşılaşılan yargılar nedeniyle kolayca saptanamaz– nereden geçtiğini belirlemek çoğu zaman çok zordur; zira bir toplumda aynı zamanda salt önyargı olan bir normun genel tarafından kabul edilmesi ya da tersine bir azınlığın genel tarafından benimsenmemiş bir normu temsil eden, ama gene de önyargı içermeyip ahlâkiliğin ifadesi olan olgulara dayanması da mümkündür.

O halde bir önyargıya dayalı argümanlarda, kişinin karaderililerin ya da Yahudilerin davranışlarını neden daha baştan olumsuz, öte yandan soyluların ya da akademisyen olanların davranışlarını ise olumlu gördüğünü sormak gerekir. Bu soruyu sorduğumuz kişi, yine bir başka olguya gönderme yaparak, örneğin birinin damarlarında dolaşan kanın kirli, ötekininkinin ise temiz olduğunu ileri sürerse, ona edindiği biyolojik bilginin yanlış olduğu gösterilebilir. Bu da yararlı olmazsa, taraflı davrandığı ve gerçeği görmek istemediği için keyfi, yani haksız yere hüküm verdiği gösterilebilir.

Davranışı ahlâki açıdan açıklayıp temellendirmek için bir ger-

çeklikle ilişkilendirmenin bir başka biçimi ise çoğu zaman ciddi çelişki durumlarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkar.

- *Hiçbir çıkış yolu olmayan bir konumda bulunan ve yaşamını başka birinin yaşamı pahasına kurtaran bir kişi, davranışını, ötekinin yaşlı ve hasta olduğunu ve kurtarılana kadar acı çekmeye zaten dayanamamış olacağını söyleyerek gerekçelendirebilir.*
- *Ya da başka türlü yaşayamayacağını söyleyerek davranışını haklı göstermeye çalışır.*

Böylesi temellendirmelerin ahlâken yeterli olup olmayacağı tek tek olayların özelinde aydınlığa kavuşturulmalı; davranışa, eyleme ilişkin açıklamanın ve gerekçelendirmenin içinde ifadesini bulan kuralın ahlâki bir norm olma hakkı bulunup bulunmadığına, bencil ve gayri ahlâki motiflerin davranışa yol açıp açmadığına bakılmalıdır.

Uç durumlarda istisna kuralların geçerli olmasına bir diyeceğimiz olamaz. Ama bu kuralların da gidebilecekleri sınırı insan onuru oluşturur ve tek, özel durumlarda bu tür kurallar işe yaramayabilir. Örneğin yaşam, başka birinin yaşama hakkının elinden alınmasıyla sürdürülemez. Bu, yaşamı sürdürmenin söz konusu olduğu bir çözüm arayan tüm örneklerde hoşa gitmeyen yandır. Yaşlı bir insanın yaşamı genç bir insanın yaşamından daha mı az değerlidir? Gencin yaşamaya daha fazla hakkı olduğuna karar vermek için birinin yeterince uzun yaşadığı, ötekinin ise önünde uzun bir geleceği olduğunu düşünmek yeterli olur mu? Peki aynı yaştakiler için nasıl karar verilebilir? Kimin yaşamaya daha fazla hakkı vardır? Daha güçlü olanın mı, daha eğitimlisinin mi, daha üst tabakadan olanın mı yoksa daha iyimser olanın mı? Bu sorular kesin cevaplarla yanıtlanamaz ve durum tam olarak tanımlansa dahi kesin yargıya olanak veren kurallar yoktur. Uç durumlarda, genelde geçerli ama istisna durumlarda geçersiz olan ahlâki yargılar ve ahlâk ölçütleri başarısızlığa uğrar. Bir uç durumda nasıl davranılırsa davranılsın, bir rahatsızlık oluşur; çünkü düşünülebilir her çözüm, genel olarak aynı çözümsüz soruna, doğası gereği hesaba kitaba sığmayan bir şeyin, yani insan yaşamının

değerinin ölçülemezliği gerçeğinin engeline çarpar.

Birisi çıkıp ahlâki yargıların hayatın içinden olgulara dayanılarak temellendirilmesine ilkece pekâlâ itiraz edebilir; olgulardan normların türetilemeyeceğini, çünkü olgunun zaten olan durum, bir vaka anlamına geldiğini, buradan olması gerekeni çıkaramayacağımızı ileri sürebilir; ama gördük ki, ahlâki bir yargıyı ya da davranışı olgulara dayanarak meşru kılmaya çalışırken, yüksek sesle belirtmesek bile, hep geçerliliği tartışılmaz ya da genel tarafından benimsenmiş norm ve değerlere dayanıyoruz.

O halde ahlâki olduğu iddia edilen bir eylem hakkındaki yargıyı desteklemek için hayatın içinden durumlara ve olaylara başvurduğumuzda bir gerekliliği bir "olma" durumu üzerine kurmuş olmayız –bu zaten mantıksız olur– ama gerekçelendirme amacıyla seçtiğimiz örnek olayların içinde kendini ele veren ya da örtük bir ahlâki yargıya, bir değer yargısına dayanırız; yani olması gerektiğini iddia ettiğimiz şeye ilişkin bir yargıdır bu. O nedenle bir insanın gerçekten kör ya da Yahudi olup olmadığını kontrol etmek söz konusu olamaz; sorun, kör ya da Yahudi olma gerçeğinin belli bir değer yargısının dile getirildiği davranış biçimlerini açıklayıp açıklamadığı sorunudur.

2. Duygularla ilişkilendirme

Bir eylem ya da davranışın ve bunlar hakkındaki bir yargının kurallara uygunluğu gösterilmek istenirken çoğunlukla bir duyguya da işaret edilir; niçin sorularına şu şekilde yanıtlar verilir:

- *Başka türlü yapamazdım, yardım etmek zorundaydım;*
- *Hırsızlık yapmasını tüyler ürpertici bulduğum için;*
- *Birine zarar vereceğinden korktum ve kendimi kötü hissettim;*
- *Çok hoşuma gittiği için;*
- *Ona teşekkürü borç bildiğim için;*
- *Lanet bir faşist olduğu için;*
- *Onu iğrenç bulduğum için.*

(Kendimizde ve diğer insanlarda var olduğunu ima ettiğimiz) duy-

gu ve duyarlıklar belli bir eylem biçiminin gerekçesi olarak gösterildiğinde, eylem belli bir dereceye kadar açıklanır ve anlaşılır kılınır; ama onun ahlâki açıdan haklılığı ortaya konmuş olmaz. Zira istediği kadar yoğun olsun hiçbir duygu (sevgi ya da nefret, onaylama ya da reddetme, sempati ya da antipati, hoşgörme ya da hoşgörmeme, beğenme ya da iğrenme) ahlâki bir norm gibi bağlayıcı bir ölçüt olamaz. Kişiden, belli bir duyguya sahip olmasını ya da olmamasını beklemek ise zaten anlamsız olacaktır.

Ahlâki normlar kişisel değil, genel düzlemde bağlayıcı ve geçerli olma talebi taşır. X durumuyla karşılaştırılabilir bir X_1 durumunda, kişi A eylemiyle karşılaştırılabilir ve ona benzer bir A_1 eylemini gerçekleştirmelidir; çünkü, örneğin dürüstlük ya da adalet ya da dayanışma mutlak olarak talep edilmiştir. Kişinin nasıl bir insan, hangi kişisel beğeniler ve antipatilere sahip olduğundan bağımsız olarak, hiç düşünmeden onun bu bağlayıcı eylem ölçütlerini kabul etmesini bekleriz; oysa başkalarının bizim duygularımızı paylaşmalarını beklemeye hakkımız yoktur. –Zaman zaman bize yakın olan kişilerden ya da aynı düşüncede olduğumuz kişilerden benzer ve ortak duyarlıklar ummamız mümkün olmasına rağmen– her insanın bizim gibi, nefret, sevinç ya da korku duymasını ondan talep edemeyiz, yani hiç kimseyi bu duyguları hissetmekle, dolayısıyla da belli bir biçimde davranmakla yükümlü kılamayız.

Ahlâki argümantasyonlar çoğu zaman duygu yüklü olmalarına rağmen, bir eylemin *ahlâkiliğini* gene de duygulara dayanarak açıklayamayız. Bir eylemi ahlâki olarak nitelendirmeye hakkımız olması için gerek duygunun, gerekse de duygu olarak yansıyan değer yargısının, kurallara uygunluğu açısından eleştirel biçimde sorgulanması gerekir. Ayrıca karşımızdakinin duygularına seslenmek de bizi ahlâki davranma zorunluluğundan kurtarmayacağı gibi, yapıp ettiğimizin ahlâki olduğunu da göstermez; olsa olsa ahlâki gerekçelendirmemize psikolojik destek sağlar. Duyguları ayaklandıran bir argüman, psikolojik destek sağlama işlevinin ötesine geçmemelidir; aksi halde bu argüman ikna etmekten çok kandıran bir argüman olur. Örneğin reklam ve seçim kampanyalarında görüldüğü gibi (niteliği itibarıyla ahlâki olmayan) bir manipülasyon aracı olur; örneğin belirli bir reklam dili kullanarak ev kadınında vicdanen huzursuzluk yaratmaya çalışılır: İyi çamaşır

yıkamıyor, ailesini yanlış ürünlerle besliyor, kendine bakmıyordur vb. Ya da seçimden önce seçmene, tüm başarısızlıkların kaynağının filanca siyasi rakibin olduğu ve eğer seçmen X partisini seçmezse bu suçun bir kısmının da kendisinde olacağı söylenerek seçmen etki altına alınır. Böyle durumlarda övgünün ve gönül okşamanın çoğunlukla işe yaradığı belli bir amacı gerçekleştirmek için genellikle akla değil, insanların duygularına hitap edilir.

O halde belli duygular bir eylem için iyi gerekçeler olarak geçerli olacaksa, sürekli hangi değer yargısının bu gerekçelerde ya da bu gerekçelerin ardında gizlendiğini sormak, ardından da bu değer yargısını sorun olarak ortaya koymak gerekir. Örneğin sözü edilen reklam stratejilerinde temizlik ve sağlıklı beslenme değerlerinin, gerçek değeri yani kârın arttırılmasını gizlemek için öne sürüldüğü kanıtlanırsa, eleştirel yaklaşan tüketicinin, yalnızca üreticinin yararına olacak bir şeyin değerli olduğuna inandırılmaya çalışılarak manipüle edilip edilmediğini kendisine sorması gerekecektir.

3. Olası sonuçlarla ilişkilendirme

"Bunu neden yaptın?" ya da "Neden öyle değil de böyle davranmak zorundayım?" türünden sorulara zaman zaman sırf bu davranışların yol açabileceği olası sonuçlara dikkat çekilerek şöyle cevap verilir:

- *Yoksa çocuklar üzülecek, acı çekeceklerdi.*
- *Tüm geleceğim mahvolacaktı.*
- *Ailem hayal kırıklığına uğrayacaktı.*
- *Çoğu insan sevinç duyacaktı.*
- *Böylelikle birçok acı önlenebilir.*

Bir eylemin neden yapılması ya da yapılmaması gerektiğinin gerekçesi olarak onu olumlu ya da olumsuz sonuçlarla ilişkilendirme yolu, *yararcılığı* biricik açıklama ve gerekçelendirme anlayışı olarak benimsemiş argüman sunma biçimidir. Buna göre bir eylem, kendisiyle ilintili bütün kişi ya da kişiler açısından en büyük faydaya (şans, mutluluk, haz, sevinç) ve en az zarara (şanssızlık, acı, zevk almama, üzüntü) yol açan eylem ya da davranış olarak

gösterilebildiğinde ahlâki meşruiyeti kanıtlanmış olur.

Ancak azami fayda sağlama ilkesinin gerçekten de bir eylemin ahlâki açıdan temellendirmesi için yeterli olup olmayacağı sorusu üzerinde düşünmek gerekir.

Kişiden, kimseye doğrudan faydası olmamanın da ötesinde, birilerine muhtemelen belli oranda zarar verecek ya da üzüntüye yol açacak sonuçları olan ve buna rağmen ahlâkiliğini olumsuz etkilemeyen eylemler gerçekleştirmesi de istenemez mi?

Görev/ödev ve mutluluk her durumda ille de birbiriyle bağdaşmak zorunda değildir; ve özellikle de açmazların, uyuşmazlıkların, sorunların yarattığı koşullarda, kişinin mutlu olmamasına yol açacak bir eylemin ve davranışın ondan talep edilmesi söz konusu olabilir.

Sahip oldukları aile şirketinin faaliyetini sürdüreceğine dair babasına söz verdi ve onun ölümünden sonra, kişisel ve maddi kayıplarına rağmen kendini verdiği o söze bağlı kalmak zorunda hissetti.

Ya da uç bir örnek:

Kim yaşamını soyut bir düşünce uğruna feda ederse; örneğin
- *Sokrates'in ölümü (adalet adına)*
- *Hz. İsa'nın ölümü (insanlığın kurtuluşu adına)*
- *Şehitlik (inanç adına)*

yararcı (Utilitarist) anlayışa göre, bunun başkalarına bir faydası olmaz ve o, yalnızca kendine zarar verir. Sokrates'in öğrencileri tanrılara karşı gelmekle, yozlaşmış olmakla suçlandı, Hıristiyanlar zulme uğradı, inançlarına bağlı olanlar da benzeri bir yazgıyı yaşayacaktı. Yani böyle bir eylem yararcılık açısından ahlâki değildi.

Bir eylemi olası sonuçlarıyla ilişkilendirerek, o eylemin haklılığının gösterilip gösterilemeyeceğini ya da ne kadar gösterilebileceğini anlamak için, sonuçlar yalnızca beklenen fayda açısından değerlendirilmekle kalmamalı, hedeflenen faydanın ve ona ulaşmak için kullanılacak araçların ahlâki olup olmadıklarına da ba-

kılmalıdır.

- *İçinde zengin sanat eserleri bulunan eski bir şatonun korunması büyük paralara mal olacaktır. Devlet desteği ise oldukça yetersizdir. Mülk sahibi şatoyu koruyabilmek için meşru olmayan yollardan para almaya karar verir.*
- *Bir gruba, ellerindeki önemli bir şahsı teslim etmeleri yoksa hepsinin öldürüleceği bildirilir. Adamın suçsuz olduğu ve öldürüleceği kesin olduğu halde geridekileri kurtarmak için adamı onun karşı çıkmasına rağmen düşmana teslim ederler.*

İlk örnek için kısaca şu söylenebilir: Amaç, aracı kutsar. Yararcı yaklaşıma göre, gayri meşru yollardan para tedariki (örneğin yolsuzluk ya da vergi ödemekten kaçma), dolayısıyla mülk sahibinin bu davranışı genelde şatonun yıkılmasından daha az zarara yol açacağı için ahlâki olarak kabul edilir. Ya da başka deyişle, şatonun korunması, kazanç tarafındaki artı, zarar tarafındaki eksiden nicel olarak daha önemlidir.

İkinci örneğe gelince, burada da kayıp ve kazanç hesabı yapmak yararcı açıdan çok basittir. Bir ölü adam, beş ölü adamdan daha az kayıp demektir. O halde birini kurban etmek, kurbanın suçsuz olması ve ölümüyle suçlu olanlara yaşama şansı verme gibi bir risk taşımasına rağmen ahlâki olarak haklılık kazanır.

Her iki örnekte verilen davranışları belli ölçüde anlayışla karşılayabiliriz. Belki de bazen kötü olan bir şeyi iyi amaç adına yapmak gerçekten de yerinde bir davranış olabilir. Ama mülk sahibinin hilesinin ya da grubun kalleşliğinin *ahlâki* bir eylem olduğunu söyleyecek kadar ileri gidemeyiz. Belki böyle eylemleri istisna olarak niteleyerek olabilir saymaya, böylelikle ahlâk ilkesini onlara uygulamamaya hazırızdır. Ama böyle davranmakla aslında ahlâk ilkesini etkisizleştirmiş oluruz; bu da, eylem hakkında ahlâki bir yargı ileri sürmediğimiz, ama eylemi de ahlâki açıdan kabul etmediğimiz anlamına gelir.

Bir eylem ya da davranışın ahlâkilik düzeyinin yeterli ölçütü bu eylemden beklenen ya da onun gerçekte sağladığı fayda değildir; aynı şekilde bir eylemin yol açabileceği ya da gerçekten yol açtığı zarar, onun ahlâki olmadığını kendiliğinden göstermez.

Eylem ve davranışlarımızın sonuçlarını baştan kestirmemizin,

eylemimizi öteki faktörlerle birlikte belirlediği kuşkusuz tartışılmaz. Gerçi biz eylemlerimizin tüm sonuçlarını doğru tahmin edebilecek durumda değilizdir ve bunu anlamak için geçmişe bakmak yeter; ama belli tipteki bir eylem ve davranışımızın genelde hangi tür sonuçlara yol açabileceğini ve diğer insanların, çevrenin ve doğanın bu eylemimizden ne kadar etkileneceğini gene de ancak geçmişteki deneyimlerimiz sayesinde kestirebiliriz.

Günlük yaşamdan tanıdığımız küçük çaptaki risk hesaplama stratejilerini ve sonuç tahmin yöntemlerini bugün artık küçük günlük adımlar olmaktan çıkarıp yarını sürekli kollama tarzının önemli bir alışkanlığı haline getirmek zorundayız; çünkü geçmişteki eylemlerimizin, yani yalnızca o an açısından doğrudan yararını göz önünde bulundurup gelecekteki olası sonuçlarını tümüyle gözden ırak tuttuğumuz davranışlarımızın, önemli ciddi sonuçlarıyla yaşamak zorunda kaldığımızı zamanla gördük. Bugün, yaşadığımız çevreyi sistemli bir biçimde yok ederek insanlığı çöküşe götürmek için elimizden gelen her şeyi yaptığımızı ve daha fazla maddi kazanç uğruna seferber ettiğimiz çabalarımızın bedeli üzerinde düşünmemizin zamanının geldiğini biliyoruz. Gelecekteki kuşakların da bu dünyada yaşamalarını ve insan onuruna yakışır şekilde var olmalarını istiyorsak, bugün eylemlerimizin sonuçlarını uzun dönemli bir geleceğe yönelik olarak tahmin etmek ve çok büyük olasılıkla doğayla birlikte insanlığın da yok oluşuna neden olacak eylemlerden vazgeçmek zorundayız: Bu, doğal kaynakların yağma edilmesinin önünü almakla başlayacak ve nüfusu fazla olan yoksul ülkelerdeki doğum kontrolü uygulamasıyla bitecek bir dert değil. Sonuçları iyice kestirip gerekli, uygun eylem ve davranış biçimleri üzerinde uzlaşarak geleceği korumak; bu, yalnızca tarih bilincine sahip ve bu bilinç çerçevesinde sorumluluk duygusuyla davranan bir varlığın yapabileceği bir şeydir. Yani bu bilinç, bizi bizden sonra gelecek kuşaklara insan olarak varolmayı olanaklı kılacak koşulları sağlamak için yapılabilecek her şeyi yapmakla da yükümlü kılıyor.

Dolayısıyla hem kendi küçük yaşam dünyamızın hem de genel olarak dünyamızın üzerinde yapıp ettiklerimizin gelecekteki sonuçlarını tartmak, muhtemel gelişmeleri kestirmek zorundayız. Bunu yaparken yararı en üst düzeye çıkarma ilkesinin, ahlâkiliği

açıklamaya ve *temellendirmeye* bir başına yeterli olup olmayacağını sormamız şarttır.

4. Ahlâk yasalarıyla ilişkilendirme

Bir eylemin ya da bir eylem hakkındaki bir yargının ahlâki olduğunu ileri sürebilmenin bir başka yolu da, söz konusu eylemi, çoğunlukla yazılı olmayan ve öylece benimsenmiş norm ya da kural kataloğu gibi anlaşılan ahlâk yasalarıyla ya da belli bir ahlâk normuyla ilişkilendirmektir. Bu yolu izlerken genel bağlayıcılığından ve ve herkesçe benimsenmiş olduğundan hiç kuşku duymadığımız eylem örneklerine dayanırız. Bir insanın neden belli bir şekilde davrandığı ya da davranmayı amaçladığı sorusuna bu ilişkilendirme tipinde şu cevaplar verilir:

- *Kilise boşanmayı yasakladığı için;*
- *İnsanın sözünü tutması gerektiği için;*
- *Dürüstlük bir erdem olduğu için;*
- *İnsan onuruna yakışır yaşam hakkı anayasal olarak güvence altına alınmış dokunulmaz temel bir hak olduğu için.*

Bu tarz gerekçeler, genel olarak söz konusu ahlâk yasalarının tartışmasız geçerli görüldüğü ve benimsendiği grup üyeleri tarafından yeterli kabul edilir. Bu durumda da belli bir eylemi temellendirmek için gerekçe gösterilen normatif örneğin, yorumu açısından durumdan duruma sorgulanabilir, hatta sorgulanması ve geçerliliği açısından sürekli yeniden kontrol edilmesi zaten şarttır. Bu öncelikle, başka bir dinsel cemaat taraftarının, başka kültürel ya da siyasi topluluk üyelerinin, o normatif gerekçeyi kendileri açısından bağlayıcı görmedikleri hallerde izlenmesi gereken yoldur. Hiçbir ahlâki yasa, bir eylemin ahlâki açıdan haklılığını göstermek için ahlâk normlarından biriyle ilintilendirilerek, salt bu ilintiyle meşruiyet ve dokunulmazlık kazanamaz.

Böyle bir çerçevede yer almış herhangi bir ahlâk yasası normu da, üyelerinin o normu otorite kıldığı bir toplumda her zaman ve ebediyete kadar geçerli olamaz. Normun, ahlâk ilkesiyle uyumlu ol-

duğu konusundaki uzlaşma mevcut olduğu sürece geçerliliği meşrudur ve bizler, gerekçesi bu normla oluşturulmuş bir eylemin açıklanabilir olduğunu düşünmeye hazırızdır. Ama ihtiyaçlar, dolayısıyla ya da doğal bakış değiştiğinde, sık sık gördüğümüz gibi normlar eskiyebilir, çağdışı kalabilir ve bu durum öncelikle de ciddi değişim dönemlerinde çelişkilere yol açar. Yaşlı kuşak eski normlara uygun davranmayı sürdürürken, genç kuşak yeni kuralların peşine çoktan takılmıştır bile. Ama bu, yeni ve eski kuşakların birbirlerinin pratiğini ahlâki görmedikleri anlamına gelmez. Böyle durumlarda dönemin özgürlük anlayışını ortaya çıkaran ve hatta mümkünse hoşgörü ilkesi etrafında bütünleşmeyi sağlayacak olan ahlâk ilkesi üzerinde uzlaşma gerekir.

5. Ahlâki yetkinlikle ilişkilendirme

Bir sosyal topluluğun ahlâk anlayışları "kataloğunda" yer alan norm ve değer anlayışlarını eylemin ahlâkiliğinin meşruiyet zemini olarak kullanışımızda olduğu gibi, bir eylemi ahlâki olarak temellendirmek için çoğu zaman belli bir kabul görmüş kişi ya da mercilerin otoritesine de başvurduğumuz olur:

- *Babam (öğretmen, rahip, başbakan, patron, arkadaş vd.) şunun ya da bunun iyi olduğunu söylediği için.*
- *Yüksek mahkeme bu hükmü verdiği için.*

Bu türden saygın kişilerin ahlâk yargıları da çoğu zaman, belli bir yere kadar ahlâki eylemin kurallara uygunluğunun gösterilmesi için yeterli görülür. Ama böyle bir durumda, eylemde bulunan kişi birilerinin vesayeti altına girmek yerine sadece ahlâki yetkinliğine inanılan kişiye danışmakla yetinip kendi ahlâki yetkinliğine güvenerek davranmak istiyorsa, getirilen değer yargılarının haklılıkları açısından eleştirel olarak sorgulanması zorunludur.

Ahlâki konularda hiç kimse eylemlerini temellendirme yükümlülüğünü başkasına devrederek kişisel sorumluluktan kurtulamaz. Aynı şekilde bir kimse kendi ahlâki yetkinliğini şaşmaz bir ahlâki merci gibi göremez ve kendi taleplerini temellendirmeden başkalarına ne yapması gerektiğini dikte edemez. Gerek kendi dışında-

kilerin gerekse de kendisinin ahlâki yetkinliğine körü körüne inanmak da aynı şekilde bir eylemin ya da tavrın ahlâkiliğinin temellendirmesi için yeterli değildir.

Anlam boşluğunun giderek bizi daha fazla baskı altına aldığı bir dünyada, özgürlük ilkesinin nihayet güç ilkesine karşı zafer kazanabileceği umudunu veren çok saygın, yani ahlâki yetkinliğin büyük prestij değerini haiz kişileri örnek almamız gerektiği elbette tartışılmaz. Ama –Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Rahibe Teresa gibi– örnek kişiler, şiddet ve baskının yerine aklın geçmesine bizim bizzat katkıda bulunma yükümlülüğümüzü de ortadan kaldırmaz.

6. Vicdanla ilişkilendirme

Ahlâki temellendirmenin en son biçimi olarak vicdanla ilişkilendirmenin de ele alınması gerekir. Bu kategoriye giren anlayışta, davranışı açıklayabilmek için şu gerekçelerin kullanıldığı görülür:

– *Vicdanımla çelişiyordu.*
– *Vicdanımın sesini dinledim.*

En son ahlâki merci olarak vicdana dayanmak, eylem ve davranışlarımızı meşru kılmanın en yaygın ve benimsenmiş yoludur; ama vicdan da şaşmaz değildir, dolayısıyla vicdanın buyurduğunu ve yasakladığını eleştirel bir değerlendirmeden geçirerek, aldığımız eğitim süreci boyunca buyruk ve yasaklamalarını kendimize mal edip farkında olmadan içselleştirdiğimiz otoritelerin sesi mi bizim vicdanımız olarak konuşuyor, yoksa vicdan dediğimiz şeyin içinde kendini özgürce belirleyen bireyin ahlâki yetkinliği mi dile geliyor, buna bakmalıyız.

Vicdani nedenlerle alınmış bir kararı benimseyebilmemiz için, bu kararı almış kişinin vicdanını öne sürerek bizden keyfi bir davranışını gizliyor olmaması, daha doğrusu vicdanının sesini hakikaten dinlemiş olması şarttır. Vicdanının sesine kulak vermiş olduğunu ispatlamak onun vazifesidir; kendi insan anlayışıyla bağdaştıramadığı için öyle değil de böyle davrandığına bizi sağlam kanıtlarla inandırmalıdır.

Ahlâki eylem ve davranışlarımızı gerekçelendirip meşrulaştırmak için başvurduğumuz birbirinden farklı ve en çok rastlanan bu altı strateji, günlük yaşamdaki ahlâk tartışmalarında ender olarak buradaki gibi kavramsal düzeyde farklılaştırılmış biçimde birbirinden ayrı olarak karşımıza çıkar. Karşıtlar arasında bir uzlaşma hedeflendiğinde ya da iletişim yoluyla da aşılamayan bir düşünce farklılığı saptandığında, bir eylem ve davranışın ahlâki haklılığını göstermek için çoğunlukla bir dizi farklı gerekçe karma biçimde kullanılır.

Ahlâki temellendirmenin tipik özelliğinin ne olduğunu daha somut biçimde gösterebilmek için bu altı ahlâki temellendirme biçimini kapsayan bir örnek verelim:

A'nın askere alınacağını, ama inanmış bir pasifist olduğunu ve asker olmak istemediğini; A ve ılımlı bir vatansever olan arkadaşı B arasında şöyle bir diyaloğun geliştiğini varsayalım:

A– Ben savaşa karşıyım; gerektiğinde diğer insanları tehdit etmek ya da öldürmek için silah taşımayı vicdanen kabul edemiyorum. Ayrıca isteyerek askere giden ya da en azından askerliği sorun olarak görmeyen yeteri kadar insan var.

B– Herkes senin gibi düşünürse, düşman saldırdığında kendimizi nasıl savunuruz? Hepimizi öldürsünler mi?

A– Herkes benim gibi düşünse dünyada savaşlar hiç olmazdı. Bütün insanların barış içinde yaşadığını düşünsene!.

B– Bu yalnızca bir hayal. Anayurdunu tüm gücünle korumak ve savunmakla yükümlüsün; Platon ve Aristoteles de bile cesaret, bir erdemdir.

A– Bir Hıristiyan olarak düşmanımı sevmekle ve silahımı kendisine her an doğrultabileceğimi hissettirerek onu tahrik etmemekle yükümlüyüm, vb.

Böyle bir ahlâki tartışma her bir gerekçelendirmede kural olarak ortaya çıkan ve genel (grup için) ya da evrensel düzlemde (insanlık için) geçerli olduğu iddia edilen (hatta fiilen ne genel ne de evrensel düzlemde kabul edilmiş) değer yargılarını ve anlayışlarını belli belirsiz biçimde göstermektedir. Ancak her halükârda önemli olan, tartışılan tutum, tavır, davranış ya da eylemin kişisel olarak

sorumluluğunu üstlenmeye ve eleştirel itirazlara karşı "iyi" gerekçelerle savunmaya hazır olmak, böylelikle eylemin temelinde ahlâki bir amaç olduğuna karşımızdakini inandırmak (o bu durumda farklı davranmış olabilecekse bile) en azından onun bu ahlâki amacımızı teslim etmesini sağlamaktır.

Burada, ahlâki tartışmalarda çoğu zaman ayrı ayrı değil de karmaşık bir çeşitlilik içinde kullanılan ahlâki temellendirme ve gerekçelendirme stratejilerinin bu altı yolunun her birinin bir eylemin ahlâkiliğini kabul edilebilir kılmak için mümkün ve aynı zamanda uygun da olan gerekçe ve karşıt gerekçelerden ibaret olduğu belli oldu. Ama bunlar, manipülasyon amaçlı kullanılıp birinin bizzat bir yargıya varmasını engellemeyi amaçladığında geçerliliklerini yitirir. Dolayısıyla, ahlâki bir tartışmada önesürülen tek tek argümanları sadece farklılaştırmak, sınıflandırmak ve tutarlılıkları bakımından denetlemekle kalmayıp –özellikle de tartışan kişilerden biri karşısındakini güzel sözlerle ikna etme yeteneğine sahipse– tartışmanın sahiciliği ve dürüstlüğü hakkında da düşünmek gerekir.

B. ETİK GEREKÇELENDİRME VE TEMELLENDİRMELER

Kişilerin tek tek eylemlerini ahlâki açıdan açıklaması ve meşru kılması gereken ahlâki temellendirmelerden ve gerekçelendirmelerden farklı olan *etik* temellendirme süreçlerinde, ahlâki eylemi ve yargıları, sadece ahlâkilik kavramından *hareketle* haklı gösterip karşımızdakine anlatabiliriz. Burada etik, ahlâk ve ahlâkilik ilişkisine belli bir açıdan bakan yöntemler oluşturur.

1. Mantıksal yöntem

Bilimsel sonuçlara varmamızı sağlamaları gerektiği ölçüde etik yöntemlerin hepsi biçimsel mantık ölçütlerine uygun olmak zorundadır; bu anlamda her etik yöntem aynı zamanda mantıksal bir

yöntemdir de. Çeşitli normatif önermeler arasındaki tutarlı ve çelişkisiz ilişkileri göstermek için önermeler mantığına tekabül eden bir "deontik" mantığının (Yunanca: to deon - yapılması gereken, ödev) geliştirildiği yerde, dar anlamda, etiğin mantık yönteminden söz edilebilir.

Bu normlar mantığının ya da eylem kuralları mantığının başlıca savunucularından biri Finlandiyalı Georg Henrik *von Wright*'tır:

> "Deontik mantıktan, normatif kavramların biçimsel mantık bakımından incelenmesini anlıyoruz." (*An Essay in Deontic Logic*, 11)

Deontik mantık, modal (kipsel) mantık dediğimiz tarz-biçim mantığının *mümkün, imkânsız* ve *zorunlu* kavramlarının yerine *izin verilen, yasaklanan* ve *buyurulan* kavramlarını koyar. Biçimselleştirme için P (Permitted= izin verilen), F (Forbidden= yasaklanan), O (Obligatory= zorunlu) simgeleri kullanılır. Bu durumda Pp'nin anlamı: p, yapılabilir'dir.

Dünyayı değiştirecek ahlâki bir eylemin tam olarak tanımlanabilmesi için von Wright'a göre dört çeşit kalkül (kurallar sistemi) gereklidir:

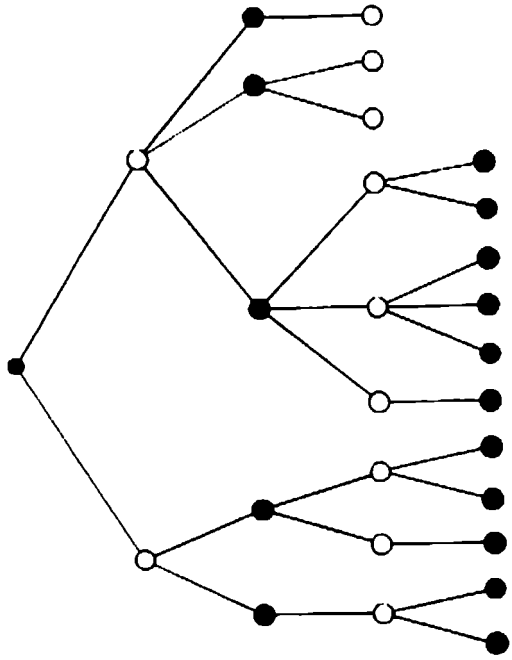
1. Eylem öncesi ve sonrasında dünyanın bu her iki durumunu birbirinden ayırt etmemize imkân veren T (Time= zaman) kalkülü (değişim mantığı)

2. Dünyanın eylem sonucu dönüşüme uğramış durumu ile eylemin gerçekleşmemiş olması halindeki mevcut durumu arasındaki farkı gösteren I (Intention= amaç, maksat) kalkülü (eylem mantığı)

3. Doğal, zorlamasız olmaları şartıyla dünyanın mümkün olan gerçek değişimlerini tarihin her anı için gösteren M (Modality= kiplik) kalkülü (kiplik mantığı)

4. Doğal, zorlamasız değiştirmelerden hangilerinin yapılması ya da yapılmaması gerektiğini, hangilerine de müsaade edildiğini gösteren P (Permition= izin) kalkülü .

Von Wright'a göre 1-3 arası kalküllerle (değişim mantığı, eylem mantığı, kiplik mantığı) bir insanın gerçekleşmiş olan ve gelecekte gerçekleşme olasılığı bulunan tarihini bir topolojik yaşam ağacı biçiminde gösterebiliriz.



Doğal bir yaşam ağacının bir parçası olan bu şema şunu dile getirmektedir:

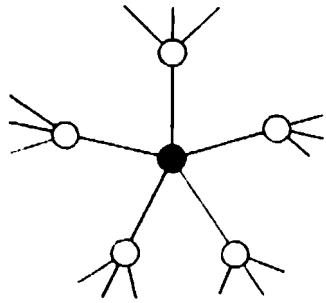
Çıkış noktasını oluşturan sol baştaki siyah daire, eylem yapan kişinin (E) yaşamının belli bir anında içinde bulunduğu dünyanın durumunu gösterir. Beyaz daireler ise, eylem sonrasında yeni bir durumun ortaya çıkma olasılığını simgelemektedir.

Sağa doğru siyah bir dairenin birden çok beyaz daire ile birleşmesi, çok sayıda eylem olasılığının varlığını gösterir. Ama bir siyah dairenin tek bir beyaz daire ile birleşmesi, dünyanın gidişatının bu noktada tümüyle belirlenmiş olduğu ve eylemde bulunanın müdahalesiyle değiştirilemeyeceği anlamına gelir. Beyaz bir dairenin gene sağa doğru tek bir siyah daireyle birleşmesi ise, eylemde bulunanın özgür seçme imkânının bulunmadığını ve baskı altında eylemde bulunmak ya da pasif kalmak durumunda olduğunu gösterir.

Böylelikle, von Wright'a göre, bir eylem durumundaki kişinin

söz konusu özgürlük derecesi mevcut değişiklik olasılıklarıyla hesaplanabilir. Burada iki uç durum söz konusudur:

– Eylemde bulunan, başlangıç durumunu hem olduğu şekliyle bırakabilir hem de değiştirebilir; son durumu hem gerçekleştirebilir hem de gerçekleştirmeden olduğu gibi bırakabilirse; bu kişi "omnipotent" yani muktedir biridir.



– Tek bir olanağı varsa, yani seçme şansı yoksa, "impotent"tir.

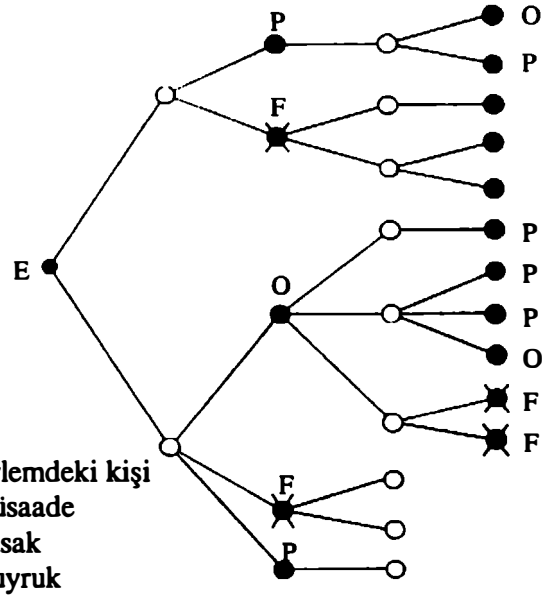


M kalkülü, bir insanın yeteneklerinin ve neden-sonuç ilişkisine bağlı düzenlerin sınırları içinde yaşamak için hangi imkânlara sahip olduğunu gösterirken, P kalkülü (deontik mantık) ise doğal imkânlardan hangilerinin gerçekleştirilebileceğini, dolayısıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir.

O halde deontik yaşam ağacı, doğa düzenini sınırlayan normatif düzeni temsil eder, çünkü bir şeyin doğal düzlemde mümkün olması demek, ille de yapılmasına müsaade edilecek demek değildir. Deontik mantığa göre bir "imkân" ancak doğal bir olasılığı ve imkânı temsil ediyorsa bir anlam taşıyabilir. İlkesel olarak uygulanması (doğal engellerden ötürü) mümkün olmayan bir norm, eylem normu olamaz. Öte yandan deontik mantıkta, olgusal bir durum eyleme izin vermenin gerekçesi (*ab esse ad posse*) değildir;

çünkü doğal ve normatif dünya arasında mantıksal bir boşluk vardır. Bu nedenle deontik yaşam ağacı, doğal yaşam ağacını (olağan hayatın imkânlarını) iyice sınırlayarak, belli bir kişi açısından her an ve her durumda (doğal düzlemde mümkün) eylem ve davranışlardan hangilerinin müsaade edilen, hangilerinin buyrulan ve yasaklanan eylemler olduğunu göstermesi halinde –ancak bu mümkünse–, ahlâki bir eylem mümkün olabilecektir.

Yukarıdaki şemada gösterilen doğal yaşam ağacının deontik mantık açısından sınırlanması şu şekilde olabilir:



Bir etik yöntemi olarak deontik mantık, aynen biçimsel mantık gibi ahlâki kavrayış ve bilgilerin ilk haliyle kazanılmasını sağlayan bir yol olmayıp başka şekilde (örneğin eğitim, akılcı düşünme, diğerlerine danışma vb. yoluyla) kazanıldıktan sonra bilgileri biçimselleştiren bir bilimsel araçtır.

O halde mantıksal yöntem nasıl eylemde bulunulacağını ve ne yapılacağını doğrudan söylemez; deontik yoldan doğru bir yargıya nasıl varılacağının yöntemini belirtir; ancak yöntemin işlemesi için von Wright'ın biçimsel kalküllerini ve soyut simgelerini tek tek so-

mut, olgusal verilerle karşılamamız şarttır; bunun için de mevcut ve olabilir dünyaların doğru zaman ve durum verilerinin bilinmesi gerekir. Yoksa yaşam ağaçlarının oluşturulması olsa olsa bir romanın masalımsı yanını aktaran salt bir oyun olarak kalacaktır.

2. Diskürsif (söylemsel) yöntem

Diskürsif düşünme yöntemi (Latince: discurrere: Bir problemi kavramsal-argümanlarla enikonu işlemek; bir konuşma biçiminde birlikte irdelemek) deontik mantık üzerine kuruludur, ama bir toplumda fiilen geçerli olan normlar arasındaki biçimsel mantık ilişkileri sorusunu yanıtlamanın ötesinde, *normları meşrulaştırma* ve *haklı kılma sorununa* da yöneldiği için deontik mantığın ilkelerinin ötesine geçer. Özellikle de Paul Lorenzen ve Oswald Schwemmer, öte yandan Jürgen Habermas etikte diskürsif düşünme yöntemini geliştiren önemli isimlerdir.

Lorenzen ve Schwemmer; G.H.von Wright gibi önermeler mantığının kip kavramları (gerekli-mümkün) ile etiğin kavramları (buyurgan/zorunlu-müsaade edilen) arasındaki paralellikten hareket etmektedir. (Lorenzen/Schwemmer: *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, 148-180). Schwemmer dört farklı eylem sınıfından söz eder:

> **"1. Belli bir eylemin yapılması buyurulur/istenir.**
> **2. Herhangi bir eylemin yapılması buyurulur ve istenir, ama birçok eylemden hangisinin (yasak olmadığına) yapılacağına kişi karar verir.**
> **3. Belli bir eylemin yapılması yasaklanır.**
> **4. Herhangi bir eylemin yapılması kişinin kararına bırakılır (ama kişi bir eylemde ya da davranışta bulunacaksa, bu eylemin yasak-lanmamış olması gerekir) " (*Philosophie der Praxis*, 183)**

O halde bir toplumun normlar sistemi ya da ahlâk yasaları biliniyorsa kişinin tekil eyleminin hangi eylemler sınıfına ait olduğu meselesi artık sadece mantıksal bir sınıflama sorunudur.

– ***Bir gönül ilişkisi sonunda erkeğin, kendinden bir çocuk bekleyen kızla evlenmekle yükümlü olması ilkesi (normu) geçerliyse,***

Peter'in kendisinden bir çocuk bekleyen kızla evlenmesi, yerine getirilmesi gereken bir ödevdir (eylem tipi 1).

- *Çalışanlarının rehin alındığı bir banka soygununda rehineleri onlara zarar vermeden kurtarmak için her şeyi yapabilmek geçerli bir ilkeyse (normsa), mevcut seçeneklere başvurarak (gözyaşartıcı bomba, psikolojik etkileme, vaatlerde bulunma ve keskin nişancılar kullanma, vb.) rehineleri kurtarmak uyulması gereken kesin buyruk ve taleptir (eylem tipi 2).*
- *Hiç kimsenin bir başkasına ait olan bir şeyi izinsiz ya da habersiz almaması ilkesi (normu) geçerliyse, arkadaşları arasında böbürlenmek için X'in babasının cebinden para çalması yasaktır (eylem tipi 3).*
- *Herkesin boş zamanlarını nasıl değerlendireceği kendi bileceği bir şey ise, boş zamanlarında hiçbir şey yapmamak ya da hiçbir hobisi olmamak ya da bir şeyle ilgilenmek kişiye kalmıştır (eylem tipi 4).*

Bütün bu eylemler, davranış ve tavırlar, hipotetik bir önkoşulla ilintilenerek yasaklanmamış, buyrulmuş, yasaklanmış ya da yapılmasına izin verilmiş eylemlerdir; ve *şayet/eğer...geçerliyse, o zaman...* mantığına dayanırlar.

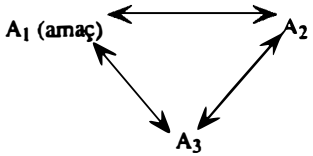
Sonuç olarak ahlâki yargımızı dayandırdığımız hipotetik durumun bizzat kendisinin ahlâki kurallara uygunluğu, başka deyişle fiilen gerçeklikteki normların kendilerinin haklılığı yoklanacaksa, Lorenzo/Schwemmer tarafından *transübjektif* (öznelerüstü) *danışma yöntemi* olarak adlandırılan başka bir yönteme gerek vardır. Bu yöntem, "diskürsif"dir; çünkü normların kurallara uygunluğuna, haklılığına bir kişi tek başına değil de, –birbirleriyle konuşarak herkes için kabul edilebilir eylem kurallarına ulaşmak amacıyla– uzlaşan eylem topluluğu karar verir. Bu yöntem, aynı zamanda adım adım geliştirilen ve her argümanın temellendirildiği "konstrüktif" (kurucu) bir yöntemdir. Yani herkesin kendi çıkarları ve ilgileri açısından gündeme getirdiği gerekçeler, anlaşılır nedenler birlikte ele alınıp tartılır; böylelikle, nihayette bütün bu nedenler dönüştürüle dönüştürüle kesin olarak ikna edici, tartışılmaz olarak benimsenebilecek ilkesel bir nedenin yapıcı yanlarını oluş-

turur. Diskürsif yöntem üç ilkesel etik öncül üzerine kuruludur:

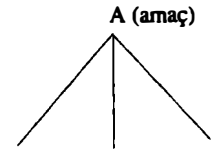
1- Uyuşmazlıklar şiddet yoluyla değii, ilgili herkesin ya da onları temsil edenlerin aralarında görüşülerek çözülmelidir.

2- Böyle bir görüşmeye katılan herkesin, çıkarlarını ve ilgilerini herhangi bir engelle karşılaşmadan savunmaya hakkı vardır.

3- Böyle bir görüşmeye katılan herkes, retorik araçlarla ya da ikna yöntemleriyle kendi çıkarlarını savunmamaya, ancak transsübjektif dediğimiz, özneleri aşan, öznelerüstü danışma ve görüşme ilkesine göre çıkarlarını gözden geçirmeye hazır olmalıdır. Bu, kişinin, herkes tarafından kabul göreceği umulan üst amaca uymayan isteklerinden vazgeçmek zorunda olduğu anlamına gelir.



Uyuşmazlığı çözme yöntemi



Çözüm

Böylelikle, iradenin akılcı bir temelde oluşumu sürecinde elde edilen nesnel amaçlar herkesin uyması gereken genel bağlayıcı normlar olarak işlevselleşir. *Schwemmer* bu yöntemi, bir eylem topluluğundaki doğal gelişmeyle ortaya çıkmış norm sisteminin gerçekteki fiili oluşumundan farklı olarak bir "amaçlar ya da norm sisteminin normatif oluşumu" (*Philosophie der Praxis*, 219) olarak adlandırır.

'Schwemmer'in öznelerüstü danışma ve görüşme yöntemi, çeşitli heterojen taleplerin düzenlenmesi bakımından kuşkusuz çok önemli olan bir uyuşmazlık çözme yöntemidir. Bu yöntemin, ahlâki, yani genel bağlayıcı bir sonucu hedef alması durumunda, onu *etik* bir yöntem olarak tanımlayabiliriz. Schwemmer, uyuşmazlıkların şiddet kullanılmadan çözülmesi gerektiğini önkoşul olarak koyar, ama neden bunun böyle olması gerektiğini sorgulamaz. Bu önkoşulu temellendirmek ve akılcı olduğunu göstermek, şiddet araçlarıyla amaca ulaşmak yerine neden ortak görüşme yoluyla uzlaşmanın gerektiğini ispat edebilmek için, en yüce ahlâk ilkesi olarak özgürlükle ilişki kurması şarttır. Ayrıca *Schwemmer* görüşme ve danışma modelini bir kez daha

aşkınlaştırmalı; onu, bu modelin ahlâkiliğini temellendiren ilkeye götürmelidir. Zira özgürlük ve insan onuru gibi genel değerler, öznel çıkarlar ve istekler gibi ele alınarak bir tartışmanın nesnesi olamaz. Örneğin her türlü genel danışma ve görüşmeyi anlamsız kılmadan, genelde hep yalan söyleme ya da haksızlık yapma konusunda fikir birliğine varmak amacıyla Schwemmer'in öngördüğü türden diskürsif bir danışma ve görüşme yapamayız. Dolayısıyla, Schwemmer'in yönteminin temellendirilmesi ve eksiklerinin tamamlanması gerekmektedir, zira etikte doğrudan yetersizlik ya da uyuşmazlık çözme durumlarına ilişkin olmayan sorunlar da yer alır. Örneğin, bir uyuşmazlığı çözmeye yönelik olmayan, tamamen iyi eylemlerin gerçekleştiği, ahlâki ya da ahlâki önemi haiz davranışlar yok mu?

Habermas'ın geliştirdiği *pratik diskurs yöntemi* tıpkı Lorenzen/Schwemmer'in danışma-fikir alışverişi modelinde olduğu gibi, geçerlilik taleplerinin kurallara uygunluğunu, meşruluğunu ve yasallığını tek tek bireylerin kendi otoritelerini kullanarak tayin edemeyeceklerini, eylem normlarının geçerlilik taleplerinin diskürsif yoldan tartılması gerektiğini ileri sürer. Bu nedenle, eylem ve davranış normlarının *doğruluğu konusunda uzlaşma kuramı olan konsensüs kuramı* bağlamında pratik bir tartışma mantığı geliştirir. Bu mantık, temellendirilmiş bir sonuca ulaşmak için üzerinde tartışılması gereken iki argüman sunma düzlemi koyar önümüze. *Habermas*'ın amaçladığı "evrensel dil etiği"nin çıkış noktası, yine onun deyişiyle "iletişimsel eylem"dir; bu kavram pratik meseleleler tartışılırken günlük dilde yapılan konuşmaları kasteder ve gündelik konuşmanın içinde belli başlı normların tartışmasız ve geçerliliği sorgulanmaksızın olağan (naif) bir şekilde kullanıldıkları anlamına gelir. Böylelikle birinci dil düzleminde, yani argüman oluşturmanın bu birinci düzleminde pratik ile ilintili enformasyonlar alınıp verirken; bu enformasyonların dayandığı normların geçerliliği, dolayısıyla benimsenmiş değerlerin varlığı, sorgusuz sualsiz çıkış noktasını oluşturur.

Örneğin iki yaşlı bayan (A, B) ahlâki açıdan yozlaşmış buldukları bakımsız, kirli, eski giysilerle dolaşan ve gürültülü motosikletler kullanan genç insanlar hakkında konuşurken, bu gençlerin neden

"düzenli ve temiz" görünmeleri ve "ağırbaşlı" davranmaları gerektiğini sorgulamazlar.

Bu tür eylem, davranış ve tutumlara yönelik yargılarda, hep açık olarak ifade edilmeden ileri sürülen öylece benimsenmiş ahlâki normların geçerlilik iddia ve taleplerinin, gene birinci argüman düzleminde, pratik bir tartışma üzerinden eleştirilmeleri gerekir. O halde diskürsif uzlaşma demek, sorgulanmadan kabul edilen normları ve değerleri genel bağlayıcılıkları açısından sorgulamak demektir. Pratik diskurs'un *ilk* argümantasyon düzleminde geçerlilik talepleri katılanlar tarafından sorun olarak ele alınır, diğer deyişle geçerlilikleri açısından soru haline getirilir. Konuşma ve karşı tarafın konuşmasında karşıtların konumları ortaya konur ve sorgulanacak davranışın değerlendirmesine ilişkin gerekçeler ortaya atılır.

İki kadın (A, B) genç insanların estetik olmayan görünüşünü ve yaptıkları gürültüyü onların karakterinin kötü olmasına bağlamaktadır. Genç insanlar ise dış görünüşten hareketle karakterin belirlenemeyeceğini, çoğu zaman özellikle "temiz pak erkeklerin" karakter açısından en büyük domuzlar olduklarını ileri sürerler. Özgür olduklarını ve kendilerini baskı altında hissettiklerini göstermek için ciddi giyinmediklerini ve bakımlı olmamayı tercih ettiklerini söylerler.

Pratik diskurs'un ikinci argümantasyon düzeyinde, katılanların, sadece kendileri için bağlayıcı olmayan, akılcı ve iyi niyetli olan her insanın da onaylayabileceği genel geçerlilik taşıyan bir fikir birliğine ve bir uzlaşmaya varmaları gerekir. Bunun için Habermas'a göre uzlaşmayı sağlayacak ve diskurs'a katılanların diskurs'u yeterince temellendirilmiş ve açıklanmış olarak kabul etmelerini sağlayacak olan bir argümana (katılımcıları rasyonel olarak yönlendirici bir argümana) ihtiyaç vardır.

Uzlaşım hedefleyen gücünü, benimsenmesi gereken makul nedenlere dayanarak ortaya koyan böyle bir argüman esas olarak üç talebi karşılamak durumundadır. İlk olarak belli (uzlaşılabilir) ihtiyaçlardan –bu ihtiyaçların meşru yollardan giderilmesini düzenleyen– normlara geçişi kavranabilir hale getirmelidir. Bu geçiş, "evrenselleşmeye geçiş ilkesi" aracılığıyla gerçekleşmelidir; diğer

deyişle, sorgulanabilir ihtiyaçların insanın doğal ihtiyaçları olduğu ve bu nedenle bu türden ihtiyaçlarının giderilmesinin genel olarak istenebileceği gösterilmelidir.

Yaşlı insanlar huzura, sessizliğe ve bakıma ihtiyaç duyar. Genç insanlar, gürültü-patırtı etmek, boşalmak ve kendi zevklerine göre giyinmek ister. Her iki ihtiyacın da haklı olduğu, yani belli bir dereceye kadar genelleştirilebilecekleri öngörüldüğünde, herkesin bir diğerinin yaşama alanına girmeden, rahatsızlık yaratmaktan olabildiğince kaçınarak, ortaya çıkacak karşılıklı hoşgörü temelinde uzlaşması hedeflenebilir.

"Normların seçimine bakıp bu seçimi değerlendirirken ortaya çıkan pratik sorular hakkında, ancak tüm katılanların ve potansiyel olarak bu seçimden etkilenebilecek olanların konsensüsüyle karar verilebileceği aşikârdır. Normlar, ihtiyaçların giderilmesini sağlayıcı meşru olanakları düzenler ve tartışılıp yorumlanan bu ihtiyaçlar, kendine karşı dürüst ve sahici davrandığı ölçüde her öznenin ilkesel olarak bir geçiş ve giriş bulduğu iç doğal dünyasının bir parçasıdır." (*Wahrheitstheorien*, 250).

Argüman, ikinci adımda tartışmaya katılanların tümünün ahlâki anlayışlarını gerektiği gibi dile getiren ve böylelikle ihtiyaçlarının doğru olarak yorumlanmasına olanak sağlayan, sürekli eleştirel biçimde kontrol edilecek bir etik dil kullanmalıdır. Seçilen dil ya da kavram sistemi uygun görünmediğinde ve bir dil eleştirisini kaçınılmaz hale getirdiğinde, diskurs'un, yani tartışmanın düzeyini değiştirmek her zaman mümkün olmalıdır.

"Belli kişilere ve gruplara mevcut koşullarda gerek kendi tek tek ihtiyaçlarını, gerekse de en başta ortak ve konsensüse elverişli ihtiyaçların doğru, gerçeğe uygun yorumuna izin veren dile, uygun, elverişli dil diyoruz. Seçilen dil sistemi, tarafların kendi iç dünyalarını saydamlaştırmalarını sağlayan ve gerçekten ne istediklerini onlara gösteren bir yoruma, sadece bu türden bir ihtiyaçlar yorumuna izin vermelidir." (a.g.y. 252)

Bayan A ve B, dogmatik yaklaşarak kendi kavramları olan düzenlilik ve ağırbaşlılık [terbiyeli olma] konusunda ısrar et-

memeli, bunlarla bağlantılı ahlâki talebi anlaşılır, kavranabilir hale getirmeli ve gerektiğinde modern bir anlayışa uygun olacak bir dilde formüle etmelidir. Aynı durum genç insanların talebi olan kendini gerçekleştirme biçimi için de geçerlidir. Her iki tarafın da ortak bir dili olabilir mi; birbirlerinin ihtiyacının ne olduğunu anlayabilirler mi?

Argüman, üçüncü olarak, bilgi ve becerimizin düzeyine bağlı olarak esasen nelerin istenebileceğini ve istenmesi gerektiğini de göstermelidir.

> "Yapılabilir ve erişilebilirin sınırlarını gösteren mevcut bilgilerin ışığında, ihtiyaçlarımızın yorumları üzerinde anlaşırız." (a.g.y. 254)

Ama daracık yaşam alanında birlikte var olmak zorundaysak, kendini gerçekleştirmenin sınırları nerelerden geçmektedir? Ötekinin isteklerine saygı duyma zorunluluğu hangi çizgiden itibaren katlanılmaz bir zorlamaya dönüşür?

Çeşitli tartışma düzlemlerinden geçen ve tarafların kendi söylemlerini ortaya koydukları pratik bir diskurs, Habermas'a göre sonuçta yalnızca "ideal konuşma durumu" mevcut ise mümkündür. "İdeal konuşma"da –gerçek bir konsensüsün oluşabilmesi için– tüm katılanlarının, iletişimsel açıdan yetkin, konuşmada eşit fırsat yaratabilen, dürüst/mantıklı bireyler oldukları kabul edilir. (a.g.y. 155)

Diskürsif yöntem, gündelik yaşamdaki uyuşmazlık durumlarında, açmazlarda ve çıkar çatışmalarında, ilgili herkese yönelik bağlayıcı bir çözüme ulaşmak için nasıl bir yol izleneceğini gösteren pratik bir yöntemdir. Ama insanlar arasındaki tüm uzlaşmazlıkların bu yoldan çözülüp çözülemeyeceği sorusu ortada kalmaktadır; örneğin uyuşmazlığın ya da sorunun birbiriyle uzlaşmaz iki normun (örneğin ötekinin ihtiyaçlarına saygının kendini gerçekleştirmeye tamamen aykırı düştüğü durumda) ortaya çıkmasıyla daha da tırmanması ve böylelikle diskurs sonrasında ortak çabalara rağmen uzlaşma gerçekleşmeyip, düşünce farklılığının sürmesi durumunda yola nasıl devam edileceği sorusu gündeme gelmektedir.

Habermas pratik diskurs'un sınırlarını kendisi de görmüştür:

"Bu, haklı, savunulabilir normların üretilmesini sağlayan bir yöntem değil elbette, sadece önerilen ve hipotetik düzlemde düşünceye dayanılarak tartışılmış normların geçerliliklerini sınayan bir yöntem." "Diskurs etiği ilkesi, diğer ilkeler gibi bir ilişki sunar: İlke olarak uygulanmasından kaynaklanan sorunları kurallara bağlayamaz. Kuralların uygulanması, diskurs etiği çerçevesinde yorumlanan *pratik akıldan* önce gelen, en azından diskurs kurallarına tabi olmayan pratik bir zekâ (akıllılık) gerektirir." (*Diskursethik., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*,113)

3. Diyalektik yöntem

Yukarıdaki bölümde anlatılan diskürsif yöntemin, Platon'un diyalektik yöntemiyle benzer yanları vardır; zira her ikisi de karşılıklı tartışma, *konuşma ilkesi üzerine kurulu* yöntemlerdir. Bu yöntemler, konuşma ve karşı konuşma biçiminde, ne yapılması gerektiği ya da hangi normların genel geçerlilik talep edebilecekleri hakkında görüş birliğine varmayı amaçlar.

Yani diyaloğun bir aracılık işlevi vardır; diyalog, argümanlar ortaya koya koya normatif ve fiili talepler arasında sürekli gidip gelen ve normatif talepleri gerçekliğin talepleri ile ilintilendirip bu iki düzlemi birbirine bağlayan bir araçtır. Burada fiili olanın yani gerçekliğin olgularının, normun talebini karşılayacak şekilde değiştirilmesi ve normun, bir eylem düzenleyici olarak fiili alanda etkin olacak şekilde somutlaştırılması gerekir.

Platon bunu *Devlet*'in 7. kitabında yer alan *mağara benzetmesinde* açık biçimde göstermiştir.

"— [Sokrates] Şimdi, dedim, insan denen yaratığı eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak düşün. Bunu şöyle bir benzetmeyle anlatayım: Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyor. Ne kımıldanabiliyor ne de önlerinden başka bir yer görebiliyor. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında yüksekten geçen

bir yol var. Bu yol boyunca alçak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasına koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri türden bir duvar. Böyle bir yeri getirebiliyor musun gözünün önüne?

— Getiriyorum [der, Glaukon].

— Bu alçak duvar arkasında insanlar düşün. Ellerinde başlarının üstünde tuttukları türlü türlü araçlar, taştan, tahtadan yapılmış, insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyorlar. Bu taşıdıkları şeyler, duvarın üstünde görülüyor. Gelip geçen insanların kimi konuşuyor, kimi susuyor.

— Garip bir sahne doğrusu ve garip mahpuslar!

— Ama tıpkı bizler gibi! Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakileri nasıl görürler? Ancak arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler, değil mi?

— Ömürleri boyunca başlarını oynatamadıklarına göre, başka türlü olamaz.

— Bölmenin üstünden gelip geçen bütün nesneleri de öyle görürler.

— Şüphesiz.

— Şimdi bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesneleri anlattıklarını sanırlar, değil mi?

— Öyle ya.

— Bu zindanın içinde bir de yankı düşün. Geçenlerden biri her konuştukça, mahpuslar bu sesi karşılarındaki gölgenin sesi sanmazlar mı?

— Sanırlar tabii.

— Bu adamların gözünde gerçek, yapma nesnelerin gölgelerinden başka bir şey olamaz ister istemez, değil mi?

— İster istemez.

— Şimdi düşün: Bu adamların zincirlerini çözer, bilgisizliklerine son verirsen, her şeyi olduğu gibi görürlerse, ne yaparlar? Mahpuslardan birini kurtaralım; zorla ayağa kaldıralım; başını çevirelim, yürütelim onu; gözlerini ışığa kaldırsın. Bütün bu hareketler ona acı verecektir. Gölgelerini gördüğü nesnelere gözü kamaşarak bakacaktır. Ona önceden gördüğün şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun, dersek; önünden geçen her şeyi birer birer ona gösterir, bunların ne olduğunu sorarsak ne der? Şaşırıp kalmaz mı? Önceleri gördüğü şeyler, ona şimdikilerden daha gerçek gibi gelmez mi?

— Daha gerçek gelir.

— Ya onu aydınlığın ta kendisine bakmaya zorlasak? Gözlerine ağrı girmez mi? Kaçıp ötekilerin yanına gitmek istemez, başını bakabildiği şeylere çevirmez mi? Kendi gördüğü şeyleri, sizin gösterdiklerinizden daha açık, daha seçik bulmaz mı?
— Öyle sanırım.
— Onu zorla alıp götürsek, mağaradan çıkarıp, dışarıya, gün ışığına sürüklesek, canı yanmaz, karşı koymaz mı bize? Gün ışığında gözleri kamaşıp bizim şimdi gerçek dediğimiz nesnelerin hiç birini göremeyecek hale gelmez mi?
— İlkin bir şey göremez herhalde.
— Yukarı dünyayı görmek isterse, buna alışması gerekir. Rahatça görebildiği ilk şeyler gölgeler olacaktır. Sonra, insanların ve nesnelerin sudaki yansıları, sonra da kendileri. Daha sonra da, gözlerini yukarı kaldırıp, Güneş'ten önce yıldızları, Ay'ı, gökyüzünü seyredecek.
— Herhalde.
— En sonunda da, Güneş'i; ama artık sularda ya da başka şeylerdeki yansılarıyle değil, olduğu yerde, olduğu gibi.
— Öyle olsa gerek.
— İşte ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yılları yapan Güneş'tir. Bütün görünen Dünya'yı Güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı Güneş'tir.
— Bu değişik görgülerden sonra, varacağı sonuç da bu olur elbet.
— O zaman ilk yaşadığı yeri, orada bildiklerini, zindan arkadaşlarını hatırlayınca, haline şükretmez, orada kalanlara acımaz mı?
— Elbette.
— Ya orada birbirlerine verdikleri değerler, ünler? Gelip geçen şeyleri en iyi gören, ilk veya son geçenleri ya da hepsini en iyi aklında tutup, gelecek şeylerin ne olabileceğini en doğru kestirenin elde ettiği kazançlar? Mağaradan kurtulan adam artık onlara imrenir mi? O ünleri, o kazançları sağlayanları kıskanır mı? O boş hayallere dönmekten, eskiden yaşadığı gibi yaşamaktansa, Homeros'taki Akhilleus gibi, *"fakir bir çiftçinin hizmetinde uşak olmayı"* bin kere daha iyi bulmaz mı?
— Bence bulur; her mihneti kabul eder de bir daha dönmez o hayata.
— Bir de şunu düşün: Bu dediğimiz adam yeniden mağaraya dönüp eski yerini alsa; gün ışığından ayrılan gözleri karanlıklara dayanabilir mi?
— Dayanamaz.
— Daha gözleri karanlığa alışmadan, ki kolay kolay da alışamaz, ye-

niden bu karanlık içinde düşünmek, zincirlerinden hiç kurtulmamış mahpuslarla gördükleri üzerinde tartışmak zorunda kalsa, hepsi gülmez mi ona? Yukarıya, boşu boşuna çıkmış, üstelik de gözlerini bozup dönmüş demezler mi? Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse, öldürmezler mi onu?
— Hiç şaşmaz, öldürürler."*

Platon, insanın dünyadaki yerini, herkesin –zincirlere bağlanmış ve başını çeviremeden– sırtları ateşe dönük olarak oturduğu ve ateşin ışığının yansıdığı bir duvarda yalnızca nesnelerin gölgelerini gördüğü bir mağaradaki duruma benzetir. Bu gölgeler, mağara insanı için dünyanın soyutlanması olduğu kadar aynı zamanda kendisine yansıdıkları şekliyle sorgulamadan ve eleştirmeden bilgi ve eylemlerine aktardığı gerçek dünyadır.

Bu mağara gerçeklik alanıyla örtüşmektedir. Bu, Platon'a göre, düşünce ve eylemlerinde önceden belirlenen yargılara (yani önyargılara) göre davranan ve nesnelerin gerçek varlığına ilişkin eleştirel sorgulamaya girmeyen –bağımlı ve köle– insanların, kendi üzerlerindeki hegemonyaya öylece boyun eğdikleri bir devlet düzeni içindeki yaşamdır.

Platon insanları köleleştiren zincirlerden kimin sorumlu olduğu sorusuna yanıt vermemiştir. Bu nedenle –Kant'ın diliyle yorum yapacak olursak– zincirlerin, bizzat eyleme geçmek, bizzat düşünmek yerine tembellikten ve rahatından vazgeçmeyip başkalarının kendilerini vesayet altına almasını tercih eden ve bu ergin olmayış durumundan bizzat sorumlu olan insanları gösteren bir simge olduğu pekâlâ düşünülebilir.

Platon'a dönecek olursak, yalnızca kendine göründüğü şekliyle gerçeklikle yetinen zincire bağlı insan normatif, mutlak olan, en yüce ide olarak iyiyi içeren alana giremez; zira bu alan, Platon'a göre nesneleri gerçekte oldukları şekliyle, yani özleri gereği olmaları gerektiği gibi gösteren mağaranın dışındaki gerçek dünyadır.

Bu doğru ve gerçek dünyayı görebilmek için kişinin hem entelektüel hem de ahlâki bir çaba; bir özgürleşim, bir kendini kur-

* Düzeltilmiş çeviri. (ç.n.)

tarma edimi ortaya koyması şarttır. Platon'un, yolu olmayan bir mağaradan aşırı yorucu bir çabayla dünya yüzüne çıkmayı sağlayan ve büyük acılar yaşatan, hatta eski alışılmış ve güvenilir olandan zorla kopma olarak tanımladığı bir özgürleşim edimidir bu.

Felsefi temellendirme yöntemini görselleştirerek anlatan bu yol, adım adım dört aşamada aşılır. Çıkış noktası, ampirik-fiilen verilmiş olan algılanabilir gölgelerdir; bu gölgeler dünyayı imgeleştirirler.

İlk adımda, mağara benzetmesine bağlı kalarak konuşursak, bakışını gölgelere sabitlemiş olan olan kişi başını geriye çevirir ve o zamana kadar, arkasında olan biten asıl şeyleri değil, yalnızca onların gölgelerini algılamış olduğunun farkına varır.

Bu benzetme, insanın dolaysız olarak yaşadığı her şeyin yani bakışını sabitlediği gölgelerin, deneyiminin bütünü anlamına gelmediğini gösterir; ancak araya koyduğu eleştirel mesafe sayesinde, kendini dolaysız olarak (ona gölge halinde yansıyanın) ortaya koyanın ne olduğunu ve olduğu şekliyle niçin öyle olduğunun anlamını kavrar.

Ampirik alanda bir şeyin aslında ne olduğu ve nasıl öyle olduğu, ancak nedeni biliniyorsa anlaşılır. Kişi, yönünü bir başka tarafa çevirirse (kafasını çevirirse) ve o şeyi kökenine kadar izleyip nedenle bağlantısını kurduktan sonra etkisini fark ederse, o şeyin nedenini bulur.

Sıradan kavramanın, nedensellik ilkesini temel alan bilimsel bilgiye nasıl dönüştüğünü bir dereceye kadar gösteren bu ilk adımı *ikinci* adım olan, zincirlerin kırılması ve mağaradan dışarıya çıkış izler; mağara içindeki deneyim, yüzeye yükselinince, daha üst bir düzlemde tekrarlanır: Karanlıktan aydınlığa çıkan kişinin ışıktan gözleri kamaşacağı için önce yalnızca nesnelerin yerdeki gölgelerini, sudaki yansımalarını görebilir.

Ancak yavaş yavaş *–üçüncü* adımdır bu– nesneleri bizzat algılamaya ve sonuçta *–dördüncü* adım– şeyleri görünür kılan, onların büyüme ve gelişmesine olanak veren nedenlerin nedeni Güneş'i görmeyi başarır.

2-4 arası adımlar, salt ampirik alanla sınırlı şeylerin açıklanması için kullanılmakla kalmayıp aynı zamanda olmadurumundaki şeyi, yani varlığı bir gereklilik temelinden çıkararak

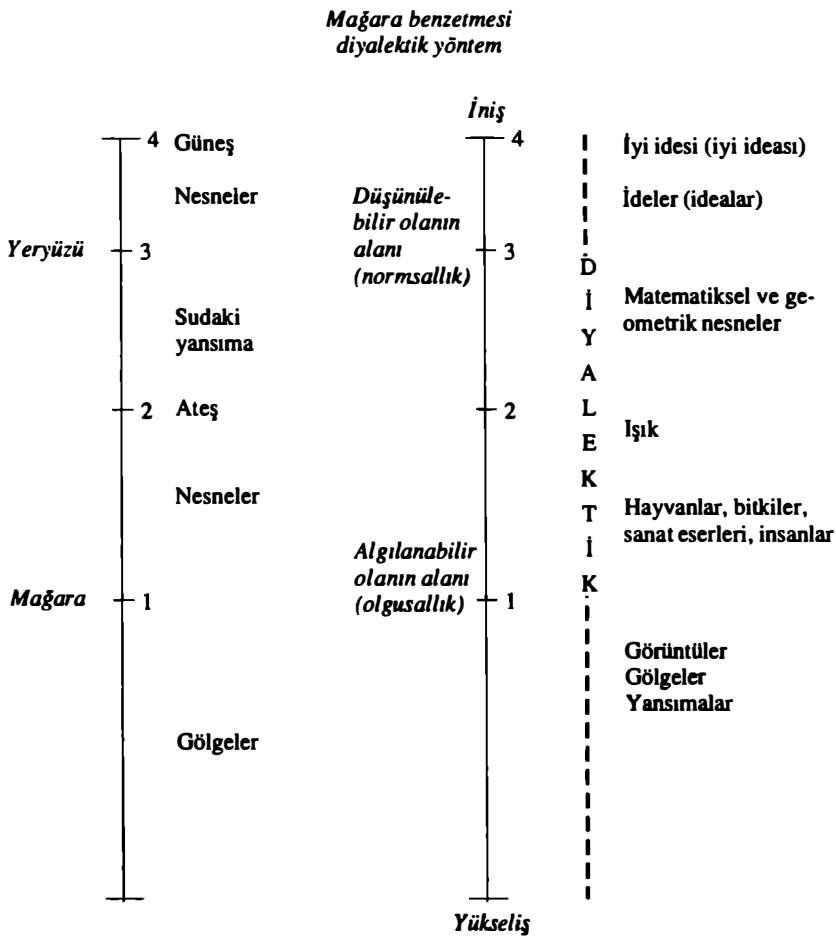
kavramsal düzlemde kuran, başka deyişle normatif bir temelde inşa eden felsefi düşünceyi modelleştirmektedir. Platon'un dilinde ilk-görüntü olan bu normatif zemin, olma durumunda olan yani salt varlık halini, olması gereken ile karşılaştırmayı mümkün kılarak verili-ampirik olanı tartacağımız bir ölçüt sağlar.

Platon, yeryüzündeki şeylerin gölgeleriyle matematik nesneleri kastederken, şeylerin kendileriyle ideleri (ideaları), Güneş metaforuyla da iyi idesini (iyi ideası) vurgulamaktadır. Matematiksel yöntem, Platon için bir bakıma felsefi yöntemin sadece bir suretidir; çünkü matematiksel yöntemde de gerçi en nihai nedenlere, aksiyomlara inilir, ama bu aksiyomlar bir kez daha, kendilerini mümkün kılan nihai nedenlerin ne olduğu sorulmaksızın öylece benimsenir; dolayısıyla da mutlak değil, sınırlı, şartlı önkoşullardır.

Önkoşulsuz olanda, yani kayıtsız-şartsız varolanda (Anypotheton), yani felsefenin nihai ilkesi olan iyi idesinde, nedenlerin nedenine ulaşana kadar bu ideleri sorgulayacak olan filozoftur. Nedenlerin nedenine kadar inen filozof, artık ötesinde ve dışında başka bir amacın düşünülemeyeceği ve istenemeyeceği bir amaca, nihai bir hedefe ulaşır; tüm bilgi ve eylemlerin kendi normatif önkoşullarıyla ilişkilendirilmesi iyi idesinde gerçekleşir.

Ama filozofun işi bununla nihai anlamda bitmez. Onun ahlâki görevi asıl bu noktada başlar: Sokrates'in mağaraya dönmesi gibi kat ettiği yolu geri dönmek zorundadır, zira insanın dünyadaki mekânı mağaradır; ve mağaranın koşullarının dünya-ötesi dünyanın gerçek bir yansıması olacak şekilde –başka deyişle ampirik-fiili olanın normatif-düşünsel olana uyacağı şekilde– değiştirilmesi gerekir.

Bu amaca ulaşmak için filozof öğretmenlik görevini üstlenmeli, ve mağaradaki insanları eğiterek, "ruhlarını başka tarafa yönlendirip" bizzat kendilerinin mağaranın dışına çıkmak için cesaret toplamalarını, düşünce ve eylemlerini idelere göre düzenleyip genel geçerliliğe sahip ilkelerle temellendirerek meşru olmalarını sağlamak üzere aydınlatmaya çalışmalıdır. Cesaret kazanma ve cesareti yitirme Platon'un kavram çalışmasını yansıtır; bu, ahlâki ilkelere göre gerçekleştirilen bir pratikte (Platon'un sözleriyle: erdemli bir eylem biçiminde) tekrarlanmaktadır.



Platon'un diyalektik yönteminden şu iki sonuç çıkar:

- Birincisi, bir eylem yalnızca mutlak koşulsuz geçerli olan bir şeyle ilişkilendirilerek ahlâki açıdan temellendirilebilir; başka deyişle, ahlâki davrandığını ileri süren kişi, mutlak iyi davrandığını öne sürmekte ve bununla bağlantılı olarak herkesin bu eylemi, ilkesel anlamda yapılması gereken eylem olarak görmesi gerektiğini ileri sürmektedir.
- İkincisi, Platon'un ahlâk anlayışı, bir yolu yürümenin, ahlâki bir

pratiği gerçekleştirme ve temellendirmenin, kimsenin hiçbir zaman bir başkasının yerine yapamayacağı, herkesin bizzat yerine getireceği bir edim ve davranış olduğunu gösterir.

Gerçi ahlâki kararlarda belli bir dayanışma ve danışma mümkün ve anlamlıdır; ama kararı sonuçta eylemde bulunan bizzat verecek ve yaptıklarından sadece o sorumlu olacaktır; bu, özgürlüğünün bir göstergesidir.

Bu nedenle (erdem, adalet, iyi hakkındaki) Sokrates konuşmalarının çoğu da sorunlar üzerine düşünmekle sınırlı kalır; ne bir kavram tanımı yapar ne de bir somut eylem ve davranış yolu önererek kişiye gitmesi gereken yolu gösterir. Bunun yerine her türlü dogmatik saptama reddedilerek eylemde bulunanın özellikle de özgürlüğü üzerinde, her zamanki görevi üzerinde düşünmesi, düşündüğü ve yaptığı hiçbir şeyde başkasının vesayeti altına girmemesi, ötekine karşı her zaman gerekçelerini açıklayabilmeye, yani sorumluluğunu üstlenmeye hazır bir şekilde kendi kararlarını bizzat vermesi istenir.

Diyalektik yöntem, –kuramsal ya da pratik– her insan faaliyetini, en üst normatif merci olarak gördüğü iyi idesi ile ilişkilendiren etik bir temellendirme kuramıdır. İnsanın bilgi ve eylemi içindeki mutlak olan, artık başka sorulara izin vermeyen bu son ilke, yani iyi ilkesi doğrudan tematize edilmeye elverişli değildir; iyi yalnızca diyalektik yoldan, olan ve olması gereken arasında gidip gelerek, yani bir yükseliş ve iniş hareketi halinde (indirgeme ve tümdengelim) –Platon'un birbiriyle ilişkili bir anlam bütünü olarak mağara benzetmesinde gösterdiği– dört alan aracılığıyla anlatılabilir.

4. Analojik yöntem

Aristoteles'e göre "gerekli olan", iki aşırı ucun ortasındaki "doğru"dur; bu aşırı uçlar ya ölçünün altında kalışı ya da ölçüyü iyice kaçırışı, dolayısıyla insan davranışının hatalı biçimlerini temsil eder. İşte, onun etiğinde geliştirdiği analojik yöntem bu "doğru" ortayı bulma akıllılığı (Phronesis) anlamına gelir.

Her iki ucun tam ortasındaki doğruyu bulma, Aristoteles'in Me-

sotes öğretisine göre aritmetik ve geometrik olarak iki yoldan olabilir. Buna göre çok fazla ve çok az olan arasındaki aritmetik ortalama nicel olarak hesaplanır, örneğin 6 ve 10'un ortalaması olan 8'in bulunması gibi. Ancak pratik alanda hesaplama yoluyla kesin olarak saptanabilen bu ortalama değer, kendi başına bir şey ifade etmez. Zira ampirik eylemin soyut olarak a priori belirlenemeyen tarihsel bir yanı da vardır. Gerçi, örnek olarak cesaretin yeri, soyut biçimde korkaklık ve gözüpeklik arasında, eliaçıklığın yeri ise savrukluk ile cimrilik arasındaki orta nokta olarak belirlenebilir. Ama Phronesis'in ahlâki bir akıl olarak başarısı, işte tam da bu noktada durumu doğru değerlendirmesine bakar; çünkü durumun gerekliliklerine göre bu soyut orta nokta kayganlaşır. O nedenle ahlâki akıl, mevcut bir durumda cesur bir eylemin ne olduğunu, örneğin saldırmanın mı yoksa savunmanın mı, düşmanı tahrik etmenin mi yoksa oyalamanın mı cesaret işi olduğuna karar verir. (krş. *Eth.Nic.III*, 9; 115a 9ff.)

Aristoteles'e göre iki aşırı ucun ortası, çok fazla ile çok az arasındaki bu orta yer, her zaman bir erdemi ifade etmeyebilir. Örneğin adil olan A:B= C:D → A:C=B:D ilişkisinde olduğu gibi geometrik bir orantı gibi belirlenebilmelidir; bu oranlamada "adil", eşitlik ilkesine göre polis'in her yurttaşının payına düşen ve bağlayıcı olan orta değer olmalıdır. Mevcut, somut bir durumda, kişileri (örneğin ayakkabıcı, fırıncı) ve şeyleri (ayakkabı, ekmek) birbirleriyle karşılaştırma noktası olarak alıp bu doğru ortalama ölçüsüyle her birine ne kadar düştüğü (bir çift ayakkabıya kaç ekmek?) tayin edilebilen eylem adildir.

> "O halde adil olan, asgari dört kademeden oluşur; zira adil olanla ilişkili insan sayısı ikidir ve adil olanın tezahürünü sağlayan (bölüştürülecek) nesneler de iki tanedir; dolayısıyla eşitlik, söz konusu kişiler ve şeyler için aynı anlamı taşıyacaktır. Zira kişiler gibi nesneler de bir oran ilişkisi içindedir; yani iki tanedir. Zira kişiler eşit sayıda (oranda) değillerse, aynı oranda pay alamayacaklardır, eşit kişilerin aynı oranda pay almaması ya da farklı kişilerin aynı oranda pay alması durumunda tartışmalar ve anlaşmazlıklar ortaya çıkar." (*Eth.Nic.*V, 6; 1031a)*

* Burada Yunanca metnin Almanca'ya çevirisinde, "eşitlik" kavramının anlamsal çerçevesinin iyi kurulmadığı izlenimini edindik. (ç.n.)

Örneğin, ağır bir işte kol gücüyle çalışan birine bir stenografa verilen yemeklerden farklı bir mönü verilmelidir.

Etikte, belli bir mevcut durumda hangi eylemin ahlâksal olarak gerçekleştirilmesi istenilen eylem olduğunu bağlayıcı bir şekilde belirlemek için genel tarafından benimseniş normları ve değerleri, o belli, tek durumla ilişkilendirmek gerektiğinde analoji yöntemi kullanılır. Norm ile mevcut durumun birbiriyle ilintilendirilmesi, karşılaştırılabilirlik ve oranlanabilirlik esasına göre gerçekleştirilir: Belli bir durumda norm ile durumu birbirine uygun bir şekilde bağlayacak tutum ve davranışın hangisi olduğuna karar verilmeden önce benzer durumlar gene benzer eylemlerle karşılaştırma yapabilmek için göz önünde tutulur.

Analoji yöntemi, özellikle ceza hukukunda özel ve apayrı bir önem taşır. Bu yöntem ceza hukuku açısından önemli bir durum ile ceza hukukunun normları arasındaki doğru orta noktayı bulmak için kullanılır.

Burada da yargıç, hüküm için bir ölçüye ihtiyaç duyduğuna göre, söz konusu olan adalettir. Ceza, hem işlenen suça uygunsa hem de yasaya aykırı değilse, hüküm adildir. Bu durumda hüküm, söz konusu ortayı bulmuş demektir.

5. Transsendental yöntem

Transsendental Latince üstüne çıkmak, aşmak anlamına gelir.[1] Bu yöntem redüktif, yani indirgemeci bir yöntemdir, ahlâkilik kavramının oluşumunu mutlak, kayıtsız-şartsız kökenine kadar geri götürüp yeniden kurarak ahlâki eylemin imkânlarını oluşturan kurucu koşulları araştırır. Ahlâkilik kavramının bütün bağlantılarını mantıksal bir kavram dizisi oluşacak şekilde a priori geliştirip açan, bunu yaparken de koşula bağlanmış olandan koşula bağlayana doğru geri giden bir yol izleyen bu yeniden kurma, artık kendisinin

1."Transsendental" ifadesini "Transsendent" ifadesi ile karıştırmamak gerekir. Transsendent yöntem, deneyim alanını, deneyim dışında kalan duyularüstü alana geçmek için aşmaya çalışacaktır; transsendental yöntem ise deneyim dışında kalanları değil; kendine ilişkin nedenleri, deneyimde mantıksal a priori olanı sorar.

önkoşulu sorulamayan, kayıtsız-şartsız varolan ve bütün gerekliliklerin daha ötesi bulunmayan son nedeni ve en üst düzlemdeki normu (ahlâki olarak meşrulaştırılmış gerekliliğin normu) olana götürür bizi.

> "Bir transsendental düşünmede, bir nesnel durum hakkında tezler ya da hipotezler kurma anlamında ortaya hiçbir 'bilgi' koyulmaz. Transsendental düşünmede söz konusu olan, bir olguyu ya da zorunluluğu (örneğin zorunlu bir geçerliliği) ya da hatta genelde mantıkla (akıl yürütmeyle) elde edilmemiş bir içeriği transsendental mantık yürütme (çıkarsama) yoluyla elde etme söz konusudur, yani bu içeriği mümkün olarak düşündürebilecek şekilde kurallaştırmanın koşullarını gün ışığına çıkarmak amaçlanır. Yöntem ise, bu içeriği 'kaçınılmaz sonuç' olarak temsil etmekten ibarettir; ve bunun yapılabilmesi için de içeriğin (olgunun) koşula bağlı olan olarak kavranmasını sağlayacak bir tasarımın –zorunlu diye düşünülecek koşulların– tasarımını gerçekleştirmek şarttır." (H. Krings, *Die Grenzen der Transzendentalpragtik, Prinzip Freiheit*, 371)

Kant, transsendental yöntemi felsefesinin ilkesi olarak gören ve etiğe uygulayan ilk kişidir. Herkesin, içinde yaşadığı pratikten kazandığı –yapılması gerektiğini bildiği ya da geçerlilik talebi içerdiğini bildiği– gündelik yaşamın ahlâki deneyimlerden yola çıkan Kant, herkesin bir şekilde her zaman kabul ettiği bu "ahlâk yasası olgusunun" nedenini arar. Kant burada, şunun değil de bunun yapılmasını gerektiren somut, ampirik bir açıklama aramayıp ahlâki gerekliliğin argümanlarını sunmaya çalışır: Neden insan ahlâka uygun davranmalıdır da niçin ahlâki olmayan davranışlarda bulunmamalıdır?

Transsendental mantıkla temellendirme, böylelikle, ahlâkiliği temellendirecek ve insan pratiği için ilkece kurucu olacak bir neden bulmayı amaçlar. *Kant* bu nedeni özgürlük ilkesi olarak yeniden kurar ve özgürlüğü *otonomi* yani iradenin kendini içten, özerk belirlemesi, kendi yasasını kendisinin koyması olarak tarif eder. (autos; Yun. kendi, nomos; yasa) Ahlâki gerekliliğin nedeni, bizzat özgürlükten kaynaklanan ve özgürlük adına kendine yasa koyan ve ona mutlak uyan serbest, bağımsız iradedir. Böylelikle, özgürlük, Kant'ın ilk kuralını *kategorik buyrukta* formüle ettiği

ahlâk yasasında dile getirilir.

> "Kendi iradeni bağladığın ana ilkelerin, her zaman genel bir yasa koyucu ilke olarak geçerli olabileceği şekilde davran"(*Kritik der praktischen Vernunft, Werke* C.6,140)

Bu mutlak buyruk ya da talep, şu anlama gelir: Eylemine temel oluşturmasını istediğin her ilkeyi, her normu, herkesin onları kendi eylemlerinin temel ilkesi ya da normu olarak kabul etmesini ve onlara uymasını isteyip isteyemeyeceğine bakarak kontrol et! Özgürlük yalnızca başka özgürlüklerle bağlantılı olarak ve başka özgürlüklerin kabul edilmesiyle gerçekleşir.

Kant'ın transsendental yöntemi Platon'un diyalektik yöntemiyle biçimsel açıdan belli ölçüde benzerlikler içerir. Platon da günlük yaşamı çıkış noktası olarak alır ve orada geçerli kılınan ahlâki talepleri, onları meşrulaştıran nedenlere bağladıktan sonra bu nedenleri de artık temellendirilmesi gerekmeyen son nedenle ilişkilendirir: Bu son neden, yani iyi idesi, Kant'ın özgürlük ilkesine denk düşer.

Ama Platon idelerin, kendine özgü, insanın onları bilip bilmemesine bağlı olmayan ideal bir varlık biçimine sahip olduğunu söylerken, Kant için transsendental akıl yürütmeyle kayıtsız şartsızda temellendirilen nedenler, etik düşünmeler ve akıl yürütmeler dışındaki herhangi bir alanda bağımsız varlığı olmayan salt düşünsel tasarımlardır. Transsendental temellendirme işlemi, daha çok insan bilgisinin sınırları içinde kalır ve sonuçta özgürlük ilkesiyle "ayakları üzerine dikilir", çünkü özgürlük ilkesi,

- ahlâkilik talep eden bütün eylem ve normların karşılaması gereken koşuldur.
- artık bilgiyle ulaşılamayan son nedendir; meşrulaştırılamayacağı gibi, buna ihtiyacı da yoktur. Kendisinden ötede herhangi bir şeyin istenemeyeceği ve kovalanmayacağı en üst hedeftir.

Özgürlük dışında (daha üst düzeyde) ahlâki olan başka bir şey ne düşünülebilir ne de istenebilir. Bu nedenle, özgürlük ilkesiyle ilişkilendirilebilen her eylem, her norm nihai argümanlarını bulmuş demektir ve bu anlamda da ahlâki nitelik kazanmıştır. Ama transsendental yöntemin kullanıldığı ilkesel ahlâkilik temellendirmesi,

özgürlük ilkesinin tarihteki farklı durumlara uygulanmasının gerekli olmadığı anlamına gelmez, aksine böyle bir uygulama tekrar tekrar gerekli olur.

Otfried Höffe transsendental yöntemin normatif-eleştirel gücü bulunduğunu söyler, ama şunu da ekler:

> "Ama bu yöntemden, doğrudan somut eylem talimatları türetilemez. Transsendental norm temellendirmesi bir yandan, mevcut bir durumda ahlâki olarak bağlayıcı olan eylemlerin ya da yapılmaması gereken şeylerin ortak hedeflerini ve hayat için taşıdıkları anlamları veren normatif yönlendirici ilkeleri temellenedirirken, tarihsel, somut, özel-tek eylemin durumunu aydınlatmaz; normatif yönlendirici ilkelerin değişen (tarihsel) ethos'la, bütün öteki hayat koşullarıyla ve bunlara tekabül eden düşünce, hüküm verme ve benimseme süreçlerine hiç değinmez. Transsendental etiğin ahlâki ilkelerinin ölçülerine göre davranacak kişi, eylem ve eylemsizliklerinin bireysel biçimlerini her seferinde yeniden ve kendi kendine bulup gerçekleştirmek durumundadır." (*Transzendentale Ethik und transzendentale Politik, Prinzip der Freiheit*, 161)

Bu yorumdan, transsendental yöntemin yalnızca bir nihai temellendirme yöntemi olduğu ve bu yöntemin, insanın fiili eylemi söz konusu olduğunda, transsendental nihai temellendirilmiş olanla (özgürlük ilkesiyle) olgular dünyasını bir yere kadar birbiriyle ilintileyen diskürsif ve analojik yöntemle tamamlanması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

6. Analitik yöntem

Analitik yöntem, genel olarak bakıldığında, öncelikle mantıksal yöntemle benzerlik içerir: Her yöntemsel çalışmanın biçimsel olarak mantığın gerekliliklerini yerine getirmesi gibi, her etik yöntemin de, karmaşık bir nesnenin unsurlarını ancak kavramsal düzeyde ayrıştırarak göstermesi şart olduğuna göre, bir analiz (çözümleme) yapmadan işe yaraması olanaksızdır. Kavramsal olarak ayrıştırma, çok katmanlı bir olguyu içinde yer alan alt unsurlarına ayırma yöntemi anlamına geldiği ölçüde her etik yöntem aynı zamanda çözümleyici bir yöntemdir. Ancak bu yöntemin bir

yandan analitik felsefede, öte yandan Wittgenstein'in dil kuramıyla bağlantılı olarak, etik *dil çözümleme yöntemini* oluşturan modern Anglosakson meta-etikte özel bir rolü vardır. Günlük dildeki iletişim ve etkileşimin mükemmel bir şekilde birbiriyle uyum sağladığı görüşünden hareket eden meta-etik, ahlâki amaçla kullanılan sözcükler, yargılar ve argümanlardaki anlam ve işlevleri araştırmak için ahlâk dilini analizden geçirir. Dil çözümlemenin nesnesi; içinde ahlâki sözcüklerin, örneğin iyi, kötü, gönüllü, pişmanlık, suç, vicdan, arzu etme, ödev, haz, isteme, yapabilme, yasak,vb.'nin yer aldığı cümlelerdir.

> "Meta-etik genelde şu soruları sorar:
> 1-'Doğru', 'yanlış', 'iyi', 'kötü' gibi etik kavramların tanımı ve anlamı nedir? Bu ya da benzeri kavramların yer aldığı yargıların önemi, anlamı ve işlevi nedir? Bu kavramların ya da yargıların kullanım kuralları nelerdir? 2-Bu kavramların ahlâki ya da ahlâki olmayan kullanımları birbirinden nasıl ayırt edilebilir? 'Ahlâki'nin 'ahlâki olmayan'dan farkı nedir? 3-'Eylem', 'vicdan', 'özgür irade', 'niyet', 'söz verme', 'özür dileme', 'gerekçe' gibi kavramların anlamı nedir? 4-Etik yargılar ve değer yargıları gösterilebilir mi, açıklanabilir mi ya da bunların geçerlilikleri kanıtlanabilir mi? Evet ise, hangi anlamda, hangi şekilde? Ahlâki argümantasyonun mantığı nedir?" (W.K.Frankena, *Analytische Ethik*, 114)

Bu nedenle P. H. Nowell-Smith genel olarak ahlâk filozofunun görevini

> "ahlâki sözcüklerin nasıl kullanıldığını betimleme, açıklama ve yorumlama" (*Ethics*, 181) olarak belirlemiştir.

R.M. Hare, *Sprache der Moral* adlı kitabında altını çizerek şöyle der:

> "Anladığım şekliyle etik, ahlâk dilinin mantıksal incelenmesidir"[2]

---

2. Bu yöntemleri, (hangi şekilde olursa olsun içeriği belirlenmiş) en üst amaca mı (örneğin haz , mutluluk, sevgi vd.) yoksa her ampirik amaç belirlemesinden bağımsız olarak yalnızca ödevin belirlenmesini sağlamaya mı yönelik oldukları açısından tekrar amaç ve ödev yöntemleri olarak alt gruplara ayırmak mümkün.

Gündelik konuşma dilinin konuşma alışkanlıklarımızı ve bunlarla ilintili davranış ve tavırlarımızı gösterme bakımından ne kadar verimli olduğunu basit bir örnekle göstermek mümkündür: Bayan X, Bay Y'ye şöyle der: "Z'nin kiracısı siyah." X'in bu cümleyi dile getiriş şekline ve tek tek sözcükleri vurgulamasına göre, bu cümle salt bir saptama, bir karşı oluş ya da bir uyarı olabileceği gibi, bu bir duygunun da (iğrenme, nefret, korku vb.) ifadesi olabilir. Cümlelerle, sadece enformasyon değil daha fazlasının ifade edilebileceği görüşü, *konuşma edimi kuramını* işin içine sokarak dil-analizinin geliştirilmesine yol açmış, bu da asıl, olgusal durumları değil de en başta eylemleri yansıtan ifadelerin, performatif ifadeler olarak sınıflandırılması sonucunu getirmiştir. Bu gelişme, önce John L. Austin'in "konuşma edimi kuramı" (How to do things with words) başlıklı yazısında yer almıştır. Austin *performatif* cümlelerde üç farklı durumdan söz eder:

1. *Lokutif edim:* Bir şeyin söz konusu olduğunun ya da olacağının bildirilmesi

2. *İllokutif edim:* Lokutif edim ile bildirilene yönelen edim: Uyarılır, tehdit edilir, söz verilir, karşı çıkılır vb.

3. *Perlokutif edim:* Ancak konuşan tarafından lokutif ve illokutif edim sonucu dinleyicide hedeflenene uygun bir tepki yaratıldığında ortaya çıkar; yani kişi gerçekten ürkerse, korkarsa, tehdit edildiğini düşünürse, verilen söze güvenirse vb.

Esas dil analizi yöntemi iki adımda gerçekleşir:

İlk adımda insanların kendi eylem ve davranışlarını açıklamak, gerekçelendirmek, bağışlatmak, haklı kılmak için nasıl konuştukları araştırılır; buradan, insanların eylem alışkanlıklarını bunlarla ilişkili günlük dildeki deyişlere uygun biçimde sınıflandırmak üzere tümevarımsal-genel düzeyde değerlendiren ahlâki dil oyunu istatistiği gibi bir şey çıkar. Burada günlük dilde ahlâki amaçla kullanılan sözcüklerin bu şekilde seçilmesi, söz konusu kişiyi belli bir eylem ve davranışa yönlendirirken tercih edeceğimiz yollara bağlıdır. Örneğin ona mevcut olgusal durumu anlatarak onu yönlendirmek istiyorsak, değerlendirici, betimleyici sözcüklere başvururuz ya da duygularına hitap ederiz vb.

Örneğin "bu iyi bir davranış olabilirdi" cümlesi duruma ve söylenilen

kişiye göre şu anlamlara gelebilir:
– Böyle davranmalıydın.
– Böyle bir davranışı yalnızca bir kahraman gösterebilir, ama sen bir kahraman değilsin.
– Böyle davranışlar, her zaman teşvik edilmesi gereken, toplum yararına davranışlardır.
– Bu davranışla X durumu ortadan kalkacak ve yerini Y durumu alacaktır.

"İyi" sözcüğünün bu örnek cümlede öncelikle hangi anlamıyla kullanıldığı, bir kavram analiziyle değil de, ancak ilişkili olduğu eylem bağlamının ortaya konmasıyla saptanabilir. O halde bir sözcüğün pratiğin içindeki kullanımı, bu sözcüğün ahlâki dilin yelpazesi içindeki anlamının ne olacağını belirler.

İkinci adımda, çözümleme-tümevarım yoluyla kazanılan iletişimsel eyleme ilişkin bilgiler, bir yandan mantıksal tutarlılıkları açısından araştırılarak, öte yandan bir grup insanın fiili davranışlarında ampirik açıdan doğrulanarak, gerçeklikleri açısından kontrol edilir.

Etikte bu yöntem aracılığıyla öncelikle insanların eylem alışkanlıkları hakkında açıklayıcı bilgi sunan günlük dil malzemesi kullanılabilir hale geldiği için, dil analizi yöntemi önemlidir; ama dil analizi üzerinden gidilerek, geçerlilik talepleri ahlâkilikleri açısından *temellendirilemez*, sadece gerçeklikleri açısından *betimlenir* ve sistematik olarak bir araya getirilebilir.

> "Meta-etik, doğrudan ahlâki ilkeler ya da eylem hedefleri önermez; meta-etik, bütünüyle bir kavramsal çözümlemeden ibarettir. Analitik ahlâk felsefesi son on yılda neredeyse yalnızca meta-etiğe yönelmiş ve normatif soruları ele almaktan...vazgeçmiştir. Amacı, –çok genel haliyle bile olsa– pratikte yol göstermek değil, ahlâki kavramları açıklamak ve anlaşılır kılmaktır. Gene de yaptığı araştırmalar önemlidir, zira yapıp ettiklerine eleştiriyle yaklaşan her insanın kendi ahlâki yargılarının önemine ve açıklanabilmesine ilişkin belli bir düşünceye sahip olması gerekir." (W.K.Frankena, *Analytische Ethik*, 114)

6.2.7. Hermeneutik yöntem (Yorumsama yöntemi)

Hans-Georg Gadamer'in, Martin Heidegger'in ardılı olarak ge-

liştirdiği hermeneutik (yorumsayıcı) yöntemi, anlamı, kavrama ediminin tarihsel olma özelliğini yorumlamanın ilkesi düzeyine yükseltir. Bu anlayış, yorumlayıcının önyargılarını ve bu önyargıları kendi beklentilerinin anlam ufkunda yeniden yeniden yorumlayıp kendi hayat anlayışı, kendini kavrayışı ile bütünleyişini öncelikle belirleyen tarihsel birikim anlamındaki geleneğin öneminin altını çizer.

Hermeneutik yöntem de her etiğin belli bir yere kadar kullanmak durumunda olduğu bir yöntemdir; özellikle –ister başka düşünürlerin metinleri biçiminde isterse de bir konuşmada tartışan yanların argümantasyonları biçiminde ortaya çıksınlar– etik bakımdan önem taşıyan, yorumlanması gerekli önermelerin söz konusu olduğu her yerde başvurulacak bir yöntemdir. Bu durumda başkalarının önermeleri anlaşılarak, kavranarak özümsenmelidir; ama öte yandan bu süreçler de, daha önceden var olan bir "anlam" temelinde gerçekleşebilir. Kastedilenin anlamlı/mantıklı olmasını sağlayabilmek için, söz konusu anlamla ilgili bir ön dayanağımızın olması gerekir. Bu durumda hermeneutik, insanın kendi hakkındaki fikrinin tarihsel bir dolayım içerisinde bulunduğunu ortaya çıkarmayı amaçlar.

Heidegger bu bağıntıyı "hermeneutik döngü" olarak tanımlar:

> "Bütün yorumlar mevcut bir ön yapının içinde hareket eder. Anlaşılırlık sağlaması gereken bütün yorumlamalar, yorumlanması gerekeni [daha önceden] anlamış olmamızı şart koşar...Tayin edici olan yan, bu döngüden dışarıya çıkmak değil, onun içine, doğru bir tarzda girmektir. Bu anlama (kavrama) döngüsü, herhangi bir bilginin içinde gelişigüzel hareket ettiği bir çember oluşturmayıp varlığın kendisinin varoluşsal [bu varlığı içeren ve ondan önce gelen] yapısının ifadesidir... Anlama çabalarının oluşturduğu bu döngü, bir bilginin içinde gelişigüzel hareket ettiği bir çember olmayıp varlığın kendisinin varoluşunu borçlu olduğu önceden verili yapının ifadesidir. (...) Anlamanın içindeki 'döngü', anlamın yapısının bir parçasıdır; anlamsa varlığın varoluşunun kavranmasına ait bir fenomendir ve anlayıcı yorumda köksalmıştır." (*Sein und Zeit*, 152)

Heidegger bu döngüyü mantıksal değil de ontolojik bir döngü olarak tanımlar, çünkü bir düşünme yapısını değil de bir var-olma

[olma-hali] yapısını betimlemektedir; yani insanın dünyadaki olma-halini (tarzını) ve bu, dünyada-olma-hali ile bir anlam taşıma talebini birleştirişini tanımlar; insan bu anlamı bir yandan da kendisi dünyaya taşır, ama dünyaya yöneldiğinde (gene) bu anlamı gerçekleştirmesi gereken bir şey olarak algılar.

Eylem yapan, belli bir davranışta bulunan birinin kendini kendi eylemi içinde anlayıp kavrayabilmesi için, başkalarının (ötekinin) eylemlerini, kendini onların yerine koyarak anlayıp kavraması gerektiği için, hermeneutik döngü etik bakımından önem taşır. Etik, bu başkalarını anlama sürecine katkıda bulunmalıdır; bunu yaparken de ahlâki anlamı aramaya yönelik hermeneutik süreci yorumlayarak anlamlandırmakla, böylelikle eylemde bulunan kişiyi daha önceki (hazır) anlam anlayışı (norm ve değer bilinci) hakkında aydınlatmakla yetinmelidir. Bunu hem tarihsel hem de ilkesel anlamda almak gerekir: İnsanın amaçlı, hedefli eylemlerinin ve isteklerinin –meşruiyetini koşulsuz bir mutlakta temellendiren– bir anlamın mevcudiyetine dayandığını gösterip bu ilkesel tutumun yanı sıra, bu türden anlam taşıma iddialarının kendilerini koşulsuz bir mutlakta temellendirmelerine rağmen tarihsel bir yanları olduğunu, her zaman kültürel ve toplumsal gelişmelerin damgasını yediklerini, gerçi bu durumda bile o koşulsuz olan mutlak ilkenin, koşullu olan içinde [tarihsel kültürel süreçlerde] kaybolup gitmediğini, hatta bu kültürel ve sosyal süreçlerin de ötesine geçerek daha uygun anlamların gerçekleşmesi hedefinin peşine düştüğünü göstermek gerekir.

Kendinde 'iyi'nin, mevcut somut-pratik koşullarla tarihsel olarak ilintilenmesi ve buradan türeyen ahlâki bilgi ve eylem hermeneutik etik bakımından temel bir sorundur ve bu sorunun çözümü, etik bilgilerin, eylemi etkileyecek şekilde ne kadar anlaşılır kılınabileceğine bağlıdır.

> "O halde doğru bir felsefi etik yaklaşımı kurabilmek için, onun ahlâki bilincin yerine geçmeye çalışmaması, hatta salt kuramsal, 'tarihsel' mutlak bir bilgi aramaması gerekir. Doğru bir felsefi etik yaklaşım, fenomenleri anahatlarıyla açıklayarak ahlâki bilince kendi hakkında netlik kazandırmaya çalışmalıdır." (H.-G.Gadamer, *Wahrheit und Methode, 296)*

Etik yöntemlere genel bakış

Yöntem	*Temellendirilen/gerekçelendirilen*	*Prosedür*	*İlke*
Mantıksal	Ahlâki yargıların ve önermelerin biçim açısından doğruluğu	Deontik kalkül	Çelişkisizlik Tutarlılık
Diskürsif (Tartışmacı)	Pratik durumlar üzerinde uzlaşma, görüş birliği	Danışma Argümantasyon	Öznelerüstü ideal konuşma durumu
Diyalektik	Erdemli eylem ve davranış	İdelere yükselme (Redüksiyon) Olgulara inme (Dedüksiyon)	İyi idesi
Analojik (Benzetmeci)	Durumla ilgili olarak yapılması gereken	Karşılaştırma/kıyaslama	Orantılılık
Transsendental (Aşkın)	Eylem ve yargıların ahlâki geçerliliği	Geri gitme / indirgeme	Özgürlük
Analitik (Çözümleyici)	*Betimlenen* Ahlâkın gündelik dildeki tezahürü	İstatistiksel örnekleme	*Amaç* Enformasyon
Hermeneutik (Yorumsayıcı)	Anlama süreci	Yorumlama	Aydınlanma

İyi olabilmek ve kendini eylemlerinde ahlâki varlık olarak görmek için insanın nasıl davranması gerektiği sorusunun hermeneutik yöntemdeki yanıtı: etiğin gerçekliklerin, mevcut olanın, tarihsel olanın yorumlamasını çıkış noktasına koyması biçimindedir.

> "Eylemde bulunan, somut durumu kendisinden genel olarak beklenenin ışığında görmek durumundadır" (a.g.y.)

Eylemde bulunanın, pratiği aracılığıyla gelenek ve uzlaşımlar temelinde genel geçer olan ile belli bir tarihsel uğraktaki mevcut olma-halini birbiriyle irtibatlaması, etikte hermeneutik yoldan aydınlatılır; böylelikle eylemde bulunanın eylemi, onun bizzat hem eylemin üretici hem de sonucu olduğu bir olay olarak kavranır: Eylemde bulunan eylemi sayesinde kendisini ahlâki bir varlık olarak ortaya koyar; ama bunu, kısmen önceden belirlenmiş olan ve hem olanı hem de geçerli olanı önemli ölçüde belirleyen anlamların tarihselliği içinde yapar. İnsanın kendini ahlâki bir varlık olarak kavramasına yardımcı olan hermeneutik yöntem, onun ahlâki önyargılarını eleştirel olarak gözden geçirip haklılıkları yönünden değerlendirmesini, böylelikle ahlâki anlayışının aydınlatılmasını hedefler.

Yukarıda ana hatlarıyla kısaca anlatılan ve ahlâk ve ahlâkilik ilişkisini aydınlatmak için etiğin kullandığı yöntemler, birbirinden bağımsız değildir; bu yöntemler etiğin konusunu çok farklı yanlardan ve bilgi çıkarları ve yönelimleri açısından yansıtırken; bir yöntem çoğulculuğu zemininde birbirine zıt etik ifadeler kullanıp sorunlara yol açmamaya, özellikle de tek bir yöntemle tam olarak kavranamayacak olan ahlâk ve ahlâkilik ilişkisinin çok katmanlılığını ortaya koymaya çalışarak birbirlerini dışta bırakmayıp tersine tamamlarlar.

İlk beş yöntem, ahlâkilik talebini karşılayan eylem normlarının kazanılması ve kontrolü için (mantıksal, diskürsif, diyalektik, analojik, transsendental) kurallar geliştiren normatif yöntemlerdir. Son iki yöntem ise esas olarak *betimleyici* yöntemlerdir. Hem dil analizi yöntemi hem de hermeneutik yöntem, en azından ilk ağızda, geçerli olma talep ve iddialarının haklılıklarını aramaya yönelmeyip esas olarak, fiili geçerlilik talepleriyle ilgilenirler. Bu

betimleyici yöntemler, ahlâki talepleri değerlendirmeye tabi tutmaksızın eksiksiz tespit etmeye çalışırken, bunlarla ilintili somut eylem ve davranış alışkanlıklarını, başka bir deyişle insanın anlama yetisinin yapısını ve hep bu yapının içinde yer aldığı düşünülen değer-ufkunu içten aydınlatmaya çalışırlar.

VII
Temel etik kuramı tipleri

Her bilimsel kuram, belli bir soruya ya da sorular bütününe, argümantasyonlarla temellendirilmiş, dolayısıyla akla dayanarak, ikna edici bir yanıt bulma çabasıdır. Dolayısıyla, etiğin konusu olarak tanımladığımız ahlâk ve ahlâkilik ilişkisinden ne kadar farklı temel soru çıkarılabilirse, bunlar kadar da etik kuramın var olabileceğini kabul edebiliriz.

Ancak etiğin tarihinde formüle edilen temel sorunları, bunları etik açısından ele alan kuramsal görüşlerle birlikte kabaca göstermeden önce, etiğe özgü bilgi oluşturma alanındaki iki bilgi çeşidine göz atmamız gerekiyor. Bu iki tür bilgi ahlâki olan ile sırf malumat edinme adına mı yoksa eylem ve davranışları yönlendirme adına mı ilgilenildiğine bağlı olarak, ya kuramsal ya da

pratik ağırlıklı olma özelliğiyle birbirinden ayrılır.

A. TARAFSIZLIK MI, TARAF OLMAK MI? AHLÂK FİLOZOFLARININ TAVRI ÜZERİNE

Etikçinin ya da ahlâk filozofunun, düşüncelerinin konusuyla olan ilişkisi nasıl belirlenebilir?

- Konusunu, dışarıdan gözlemci olarak araya koyduğu mesafeden yalnızca betimlemeli ve her tür kişisel normatif ya da değer yükleyen yargılardan kaçınmalı mıdır?
- Yoksa belli önerilerde, tavsiyelerde bulunarak ve eylem talimatları vererek anlattıklarıyla bağlantılı olarak normatif bir tavır mı almalıdır?
- Etikçi, kendi görüşlerini eleştirel bir tutum içinde açıklamaya yetkili hatta mecbur mudur?

Tarafsızlık mı taraf olmak mı; ahlâk filozofuna ve insanlara yönelttiği bilimsel talebe hangi tutum daha uygun düşer?

Burada, ahlâki öğütler vermenin öncelikle ahlâk filozofunun görevi olmadığını anımsatmak gerekir. Ahlâk filozofu ahlâkileştiremez, ahlâki bakışıyla kimseyi etkileyemez, diğerlerine dogmatik talimatlar veremez, vermemesi gerekir; zira yapılması gereken ve yapılabilir olana ilişkin kişisel düşüncesinin herkes için bağlayıcı olduğunu göstermek onun görevi değildir. Ama başka herkes gibi onun da ahlâki açıdan taraf olma ve buradan hareketle eleştirel tavrını koyma hakkı ve yükümlülüğü vardır. Ama bunu ahlâk filozofu olarak değil de öteki bireyler arasında, ahlâkilik açısından değil yalnızca kuram açısından onlardan önde olan, sorumluluk bilinci taşıyan, ahlâki yetkinliğe sahip bir birey olarak yapar.

Ahlâk filozofu öncelikle bir bilim insanıdır; –ahlâki açıdan taraf oluşu onda belli etik düşünceleri harekete geçirmiş olsa bile bir ahlâk filozofu olarak kişisel, yanlı ahlâk anlayışını aktarmayıp– gerek ahlâki taraf olmanın, gerek ahlâki yetkinlik kazanmanın gerekse de ahlâkiliğin insan eyleminin mutlak bir niteliği olması gerektiğini gösteren kesin, sağlam nedenler ileri sürmenin ne anlama

geldiğini argümanlarla açıklamalıdır. Bu nedenle, ahlâk filozofunun duyduğu temel ilginin, *özgürlüğe duyduğu ilgi* olduğu söylenebilir. Bu ilgi, kişinin özgürlüğün ne anlama geldiğini bilmek istemesine ya da özgürlüğün nasıl gerçekleşeceğine ilgi duyup duymamasına göre, kuramsal ya da pratik düzeydeki bir ilgi olabilir.

Ama özgürlük *kavramının* kuramsal ya da pratik yanı, son tahlilde somut "meselenin" içinde değil de yalnızca kavramsal olarak birbirinden ayrılabilir; çünkü özgürlük kendini hem düşüncede hem de –ama öncelikle– pratikte kabul ettirmek zorunda olan, eylemi temellendirici bir ilkedir. Özgürlüğün "aslında, hakikaten" ne olduğunu, özgürlük *kavramını* sadece çözümleyebilen değil, bunun ötesinde kuramsal bilgisini kendi yaşam pratiğine aktarmayı ve buna uygun davranmayı beceren biri bilir ancak.

Bunu, ahlâk filozofları tarafından pek sevilen ve burada amacımıza yönelik olarak değiştirdiğimiz bir örnek aracılığıyla somutlaştırırsak:

> *Bir köle sahibi, felsefi bilgisi kuvvetli kölesiyle insan hakları üzerinde tartışmaktadır. Tartışmanın akışı içinde her ikisi de bir insanın ancak kendi hakkında özgürce karar verebildiğinde ve eşitlik ilkesine göre kendi kaderini özgürce belirleme hakkının başkalarına da ait olduğunu kabul ettiğinde gerçek bir insan olabileceği, yani insan onuruna yakışır şekilde varolacağı sonucuna varırlar. Konuşmanın sonunda kölenin sahibi sohbetten memnun, köleyi işinin başına geri gönderir.*
>
> *O halde köle sahibinin bu hayali argümantasyonda belli bir (kuramsal) anlamda özgürlüğün ne olduğunu anladığını, ama özgürlükte esas olanı yanlış kavradığını söylemek gerekir, yoksa bilgisi pratiğe yönelik sonuçlara yol açacak, köleyi serbest bırakmak zorunda kalacaktı.*[1]

Özgürlüğün ne olduğunu anlamak demek, özgürlüğü istemek ve fi-

1. H.Krings, Apel'in transsendental pragmatik etik modeline eleştirel yaklaşarak, köle ve köle sahibi örneğinin Apel'de çokanlamlılık içerdiğine dikkati çekmektedir.

"Apel'in verdiği örneğin kurgusu net değildir. Bir yanıyla adil bir toplum düzeni üzerine tartışmanın sonucu gereği Romalı, köleyi daha sonra serbest bırakacakmış gibi görünüyor. Ama adil toplum düzeni üzerine, görüldüğü üzere farklı görüşler olduğu ve tartışma, uzlaşmayla aynı görülemeyeceği için net de-

ilen gerçekleştirmek demektir. Pratiğe yönelik sonuçlar üretmeyen kuramsal bir etik çalışması amacından, yani özgürlüğü pratikte gerçekleştirme amacından sapar.

1. Kuramsal bilgiye duyulan ilgi

Etiğin kuramsal bilgiye ilgi duyuşu betimleyici ifadelerde dile gelir; yani bir insan topluluğunun mevcut, o andaki özgürlük anlayışının dile getirildiği ahlâki davranış biçimleri ve geçerli norm sistemleri önyargısız, yansız, değer kriterinden arınmış gözlemcinin koyduğu mesafeden bakılarak herhangi bir ampirik durum gibi betimlenir ya da tarihsel olarak (yabancı halkların yaşam biçimine ilişkin raporlara, dokümanlara göre) yeniden oluşturulur.

2. Pratik bilgiye duyulan ilgi

Etiğin pratiğe duyduğu ilgi, normatif ifadelerde dile gelir; ama belli bir tek eylemi emreden ya da yasaklayan ahlâki-normatif ifadelerde değil de, özgürlüğü buyuran etik-normatif önermelerde ifadesini bulan bilgiye duyulan ilgidir. Pratikteki etik-normatif önermeler, –içeriği ayrıntıda ne olursa olsun– her bir eylemi, gerek kendimizin gerekse başkalarının arzuları, çıkarları, ihtiyaçları ve taleplerini eleştirel bir mesafeden değerlendirerek elde ettiğimiz bilgi ve görüşe göre eylemde bulunmamızı ister.

ğildir. Öte yandan Apel haklı olarak şunu söylemektedir: 'Bu adam, argümanlarla tartışmanın yaşama işlevini tüm eylemlere ilişkin nihai meşrulaştırma mercii olarak görmedi, dolayısıyla açık olarak da kabul etmedi; bundan dolayı da ciddi olarak argümana dayalı bir tartışmaya girmedi' (37). Bu, her ne kadar taraflar tartışma boyunca tartışma için geçerli ideal konuşma durumu normlarına uyuyorlarsa da tartışmanın hiç gerçekleşmediği anlamına gelir. Bunun için Romalının köleyi önce serbest bırakması gerekirdi. Bunu yapmadı. Peki neden serbest bırakması gerekiyordu? Elbette tartışma adına değil. İnsan onuru adına yapması gerekirdi. İnsanı bir eşya gibi görmemek buyruğu bir tartışma aracılığıyla ne sorgulanabilir ne de sonuç olarak ortaya çıkar; çünkü o, mutlaktır. Apel'in örneği, tartışmanın kölenin serbest bırakılmasını değil, kölenin serbest bırakılmasının öncelikle tartışmayı olanaklı kıldığını göstermektedir." (*Die Grenzen der Transzendentalpragmatik, Prinzip Freiheit*, yay. v.H.M.Baumgartner, 364)

Etik kuramın her iki temel tipi –hem betimleyici hem de normatif etik– özgürlüğe duyulan bir ilgiden doğar.

Betimleyici etik bu ilgiyi, örneğin kendi ortaya attığı durumlar hakkındaki her türlü ahlâki yargıdan uzak durarak ve değerlendirmeyi okurun özgür kararına bırakarak ortaya koyar. Okuru olumlu ya da olumsuz bir yargıya yöneltmek için ahlâkileştiren ya da eleştiren sözcüklere gerek duymaz. Nesnel olguları aynen yansıtan bir açıklama ya da rapor, ahlâki bilinci tahrik etmek ve harekete geçirmekte çoğu zaman kişinin kendi yargısını daha oluşurken engelleyen hatta manipüle eden bir vesayet altına alma olarak algılanabilecek her türlü değerlendirmeden –bu değerlendirme istediği kadar inandırıcı olsun– çok daha etkili bir araçtır. Bu anlamda betimleyici etik, kesinlikle tarafsız kalsa ve eleştiri yapmasa da insanın kendi eylemine eleştirel bakarak aydınlanmasına yardım eder.

- Aynı şekilde, ahlâki yargılar ileri sürmekten kaçınan ve ahlâki eylemi, ahlâkilik kavramıyla ilişkilendirip temellendirmeye ve meşrulaştırmaya çalışıp özgürlük ilkesine gönderme yapan normatif etik için de bu söylediklerimiz geçerlidir. Burada kişi –iyi niyetli olması ve bir eyleyen olarak kendini doğru kavraması halinde– bu özgürlük ilkesini insan pratiğinin eleştirel ve genelgeçer ölçütü olarak tanıyıp benimsemek durumundadır.

Özgürlüğe duyulan ilginin ve onun eleştirel işlevinin söz konusu olduğu yerde, betimleyici ve normatif etik, başka kimi noktalarda ve yöntemlerinde birbirinden farklı olmalarına rağmen bu iki noktada uzlaşmaktadır. Bu nedenle etik kuramların betimleyici ve normatif modeller olarak ayrı ayrı ele alınması, ötekini tamamen dışta bırakan bir "ya biri ya ötekisi" ilişkisi olarak anlaşılmamalıdır; betimleyici her etik kuramın normatif ilişkilendirmeler içerdiği, normatif her etik kuramın da betimleyici öğeler olmadan çalışamadığını anımsatmak gerekir; çünkü etik zaten olma-hali ile olması gereken ilişkisini insan pratiği bağlamında yansıtır.

B. BETİMLEYİCİ ETİK MODELLERİ

İnsan pratiğinin ampirik, tarihsel bir olay olarak, ahlâki olanın anlamının eylem bağlamından hareketle aydınlanacak şekilde nasıl betimlenebileceği, çözümlenebileceği ve yorumlanabileceği sorusunu ele alan kuramsal yaklaşımlar betimleyici çalışmalardır.

1. Fenomenolojik anlayış (Değerler etiği)

Fenomenolojik anlayış, Edmund Husserl'in izinde, özellikle Max Scheler, Nicolai Hartmann ve Hans Reiner tarafından maddi bir değer etiğine dönüştürülmüştür. Burada "maddi" ifadesi "biçimsel" sözcüğünün karşıtı olarak anlaşılmaktadır.

Scheler için Kant'ın etiği biçimsel bir etiktir, çünkü eylem ve davranışlar konusunda bağlayıcı bir maddi zenginlikler öğretisi geliştirmeyip, aksine bir eylemin ahlâkiliğini onun biçimine bağlı kılar; başka deyişle, eylemin doğruladığı kuralın, mutlak emredilecek bir yasa biçimini alacak şekilde genelleştirilip genelleştirilemeyeceğine bakar sadece.

Örneğin, verdiğim söze, işime geliyorsa bağlı kalırım diyerek bunu bir kural haline getirdiğimde; bu kuralın, herkesin, verdiği söze işine geliyorsa uyması gerektiğini söyleyen genel geçer bir yasa haline gelmesini isteyip istemediğimi, kendime sormak durumundayım.

Scheler'in düşündüğü anlamda maddi bir etik ise, biçimin değil bir eylemin niteliksel içeriğinin (eylemle gerçekleştirilen değerin) onun ahlâkiliğini belirlediğini vurgular. Buna göre, bir eylem değer içeren bir nesne, bir değer oluşturduğu zaman ahlâkidir. Biçim yasası karşısında, ahlâki yasanın ağırlık noktasını oluşturan etik madde, Scheler'de bir "değerdir".

Fenomenoloji etiğinin çıkış noktası, "ahlâki değerler, bunların hiyerarşik düzenleri ve bu düzeni esas alan normlar öğretisinde" betimlenen ve çözümlenen ahlâki bilinç ("vicdan") verileridir ("fenomenler").

> "Etik araştırmanın dayanağı, araştırmacının kendi verilerini, deneyimlerini içeren kendi ahlâki bilinci olmalıdır. Zira bizim en dolaysız

şekilde deneyimlerle kazandığımız ve kavranabilir somut etik bilginin kaynağı buradadır. Bu kaynak bize, mutlak olan ve tereddüde düştüğümüz durumlarda her şeyden önce güvenebileceğimiz sağlam bilgiyi verir. Deneyimle kazandığımız bu kaynak olmasa, etik bilginin diğer kaynaklarını da kullanamayız. Zira ancak, kendi yaşantımızda dolaysız olarak ulaşabildiklerimizden hareketle kendi ahlâki yaşantımızın öğelerini –sadece kuvvet ve yapı bakımından başkalarınınkinden bir parça farklı oluşmuş olan öğeleri– başkalarına aktardığımızı düşünerek bize yabancı ahlâki bilinci bilebilir ve anlayabiliriz." (H.Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, 93)

Peki ahlâki bilinç fenomenlerinde ve bu fenomenlerle birlikte kavranan değerler nelerdir? *Scheler*, değerlere, nesnelerde ve insanlarda rastlamamıza rağmen bunların, nesnelerin ya da insanların özellikleri olmadığını ileri sürmektedir. Tezini renk algılamasıyla bir analoji kurarak somutlaştırır.

"Nasıl kırmızıyı, fiziksel olarak mevcut bir yüzeyin üzerini örten, hatta alan gibi ya da hacimli bir şey olarak algılamadan da, örneğin bir renk tayfının yayılmış ışığı olarak görebiliyorsam; hoş, çekici, sevimli ya da dostça, nazik, soylu gibi *değerleri* nesnelerin ya da insanların özellikleri olduklarını düşünmeden de ilkesel olarak öyle, salt değerler olarak algılayabilirim."

"Bu, etiğin alanına ait değerler için de geçerlidir. Bir insanın ya da bir eylemin 'kibarca' ya da 'kaba', 'cesur' ya da 'korkak', 'suçsuz' ya da 'suçlu', 'iyi' ya da 'kötü' olmasının, bu özelliklerle birlikte var edebileceğim kişilerin, süreçlerin ve nesnelerin sabit özellikleri olduklarından emin olamayacağımız gibi, zaten (değerler) de bu özelliklerden ibaret değildir. Bazı durumlarda *tek bir* eylem ya da *tek bir* insan, bu değerlerin *özünü* kavramamız için yeterlidir." (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 35, 36)

Maddi değerler, insan eylemleriyle gerçekleştirilmiş olan bir meta dünyasından bağımsız olarak, a priori özel bir sezgi aracılığıyla, değer nitelikleri açısından ideal nesneler olarak somutlaştırılabilir ya da duyumsanabilir:

"Değerler, somut, duyumsanabilir fenomenlerdir." (a.g.y. 39)

Böylelikle değerler, Scheler'e göre özerk bir varoluşa sahiptir, bağımsız olarak varolmaktadır; kendinde varlık niteliği gösterir; ama bu, onların somut, ampirik bir olma-halini temsil ettikleri anlamına gelmez; değerler fiziksel, mutlak geçerli birer olma-halidir. Buna göre bu değerlerin "maddesi", duyularla algılanamayan, somut-nesnel bir içeriklik-hali değildir, aksine içsel görü ile duyumsanan, ampirik olmayan, zihinsel ama bütün bunlara rağmen objektif niteliği haiz bir şeydir; değerin taşıyıcı nesnesi (insan, vb.) artık var olmasa da hâlâ var olan (geçerli) bir nitelik.

> "*Değer niteliklerinin nesnelerle* birlikte değişmediği açık. Mavinin üzeri kırmızı renkle boyandığında nasıl mavi kırmızı olmuyorsa, değerler ve değer düzeni de, değerin taşıyıcısı değişse dahi değişmez. Madde bu ya da şu sistem için belki hem zehirli hem de besleyici olabilir; ama gıda, gıda olarak;, zehir, zehir olarak kalır. Arkadaşım yanlış bir davranışta bulunup beni ele verdi diye dostluğun taşıdığı değer yok olmaz." (a.g.y.41)

Buradan, değerlerin geçerliliklerinin herhangi bir durum ya da insana bağlı olarak gerçekleşme gibi bir zorunlulukları bulunmadığı sonucu çıktığına göre, değerlerin a priori niteliğe büründükleri söylenebilir. Ama değeri duyumsama kavramının da daha bir netleştirilmesi gerekiyor. Scheler, geleneksel düşünme ve duyumsama düalizmini daha fazla derinleştirmemeye dikkat ederek, değeri duyumsama kavramını, rasyonel düşünme edimi kavramının karşısına yerleştirmektedir. Duyumsama kavramı daha çok, salt değerlere ilişkin amaca yönelik bir faaliyeti dile getirir. Böylelikle değerler düşünülmez, aksine insanda bizzat kendiliğinden değerlere ayrılmış bir "organ" vardır; tıpkı gözün görüleni kaydetmek için var olması gibi, maksatlı duyumsama da değerli olana sahip olmak ister. Duyumsama kavramından kastedilen, değerin duyumsanmasında akılcı bir yapının, bir biçimin algılanması değil; maddi, niteliksel bir yapının hissedilmesi, algılanmasıdır.

> "Hem değerin görülmesinde hem de duyumsanmasında değerler bize sezgisel olarak verilmiştir. Değerin görülmesi de duyumsanması da, bir şeyin değerli olduğunun salt kavranmasından ya da bilinmesinden farklıdır. Değeri görerek öğrenebilir, onunla tanışabiliriz; değer bize

değeri görme ediminde bizzat verilmiş olabilir. Ama onu gerçekten 'yaşantıma katmam ve yaşamam' ancak duyumsamayla mümkün olur. Burada değer, benimle yepyeni ve doğrudan bir ilişkiye girmektedir." (D.von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 134)

Değeri duyumsama, değeri hem bizzat kendinde, nasılsa öyle, hem de diğer değerlerle ilişkili olarak kavramak demektir; böylelikle değerler arasındaki niteliksel farklardan bir değerler hiyerarşisi ortaya çıkar; bu aynı zamanda hangi değerlere tek tek durumlarda öncelik verileceğini ya da hangilerinin sonraya bırakılacağını söyler bize. Bu çerçevede Scheler, örneğin maddi değerlerden önce kişisel değerlere mutlak öncelik verir (krş. *Formalismus*, 117) ve değerler evrenini değer kiplikleri olarak tanımladığı şu değer sınıflarına ayırır:

- En alt düzeydeki değerler (tadını çıkarma-acısını çekme, hazacı) hoş olan ve olmayan değerlerdir (tensel, duyusal değerler)
- Bir sonraki düzeyde yer alan (iyi-kötü hissetme) soylu ve kaba değerlerdir (vital duyumsama değerleri)
- Bir sonraki üst düzeyde yer alan (onay-reddetme, saygısaygısızlık) güzelin ve çirkinin, haklı ve haksızın, doğru ve yanlışın değerleridir (tinsel duyumsama değerleri)
- En üst düzeyde yer alan (inanç-inançsızlık, sevgi-nefret) kutsal ve kutsal olmayanın değerleridir (dinsel değerler) (krş.a.g.y.122)

Bu yukarı doğru tırmanan hiyerarşik değerler düzeni Scheler'e göre sezgisel olarak kavranır; Scheler, bunların temellendirilmelerine gerek bulunmadığını ileri sürer; çünkü herkes, değerler ve değerli şeylerle kişisel ilişkisini doğru çözümlediği sürece, olayları Scheler'in yaptığı gibi yorumlamak zorundadır. Buna göre, belli bir durumda söz konusu olan değerler içinden hiyerarşik düzlemdeki en üst değer gerçekleştirildiğinde o eylem ahlâki olur.

"Ahlâki iyi, yöneldiği değer maddesine göre 'öncelikli' olan değerlerle aynı olan ve 'sonraya bırakılan' değerlerle çelişen değeri gerçekleştiren edimdir." (a.g.y. 47)

Bu anlamda, değerlerin nesnel dünyası aynı zamanda insanın

ahlâki pratiğini düzenler. Ancak burada ahlâki sezginin ya da ahlâki değeri duyumsamanın tüm insanlarda doğaları gereği birbirinden farksız veriler halinde mevcut olduğu varsayımından hareket edilmektedir. Kimde sezgi eksikse, o, Dietrich von Hildebrand'a göre "değer körüdür", başka deyişle –aslında kabahati kendinde olan bu kişinin– ahlâkilik boyutu büyük ölçüde eksiktir. Nasıl gözleri görmeyen birine renkler arasındaki farkları argümanlarla açıklamak zor ise, değer körüne de değeri duyumsaması öğretilemez; olsa olsa onun "birdenbire doğruyu göreceğini" umut edebiliriz.

> "Önceden bilmeden ya da ısrarla görmek istemediğinden dolayı haksızlık ettiği tüm değerler, aklı sonradan başına gelen bu kişinin karşısında sonsuz anlamlarıyla ve canlı olarak hep duragelmişlerdir... O zamana kadarki yaşamından duyduğu pişmanlık içerisinde, o zamana kadar (değersizliklerini) göremediği bütün değersiz şeyleri fark eder. Tarihte, doğruyu aniden gören insanların örneklerini bilen kimse, günahkâr için birçok değeri ya da tüm ahlâki değerleri ve değersizlikleri gizleyen örtünün, ani bir hareketle nasıl açıldığı ve onun gözünde dünyanın nasıl yeni bir çehre kazandığı gerçeğini de bilecektir." (D.von Hildebrand, a.g.y. 148)

Böyle bir ikrarın ya da geri dönüşün yaşanması, o zamana kadar değerlerin duyumsanmasını sağlayan organın bozuk ya da işlevini yitirmiş olabileceği anlamına gelir, dolayısıyla birey için değerler âlemi kısmen ya da bütünüyle önemini yitirmiştir.

Değer etiğinin –haklı olarak– duyduğu ilgi, ahlâki olanın sadece biçimine değil, onun niteliksel durumuna, maddesine yöneliktir. Ama geleneksel etikte de maddî uğrak tümüyle ilgi alanı dışında değildir: İyi ve kötü, özgürlük ve adalet vb., elbette niteliksel olanı, bir değeri ya da değer taşımayanı içeren kavramlardı. Ancak, bu kavramlarla kastedilen şeyin sadece akılla (biçimine göre) kavranmak istenmediği, örneğin geleneksel etikte birinin adil ya da dürüst olduğu söylendiğinde, onun bir bütün olarak kastedildiği, adil ya da dürüst oluşunun sadece düşüncesinde değil; istek , duygu ve eyleminde de dile geldiği ifade edilmiş olur. İşte bu durum, değer etiğinin, değerlerin (akla gerek duyulmadan) doğrudan kavrandığı anlayışını ileri sürmesine yol açmıştır; çünkü anlatmak is-

tediği, ahlâkın içinde ilkeleri genel-geçerlilikleri bakımından sorgulayan zekânın yanı sıra insanın da bir bütün olarak ahlâki davranışa çağrıldığıdır. Çünkü değerler bir madde olarak, insan pratiği aracılığıyla hayata geçirilmek için insanı göreve çağırır. Değerlerin kendinde, nasılsa öyle olma durumları, aynı zamanda bir geçerli-olma, gerekli-olma anlamına gelmektedir ki, bu durumların gerçekleştirilmesi insana kalmıştır.

Değer etiğinin ya da fenomenolojik etiğin bir yere kadar sorun çıkaran güçlüklerinden biri, değer-algılama (duyumsama) üzerinden ortak bir anlaşma zemini kurmanın pek kolay olmayışından, üstelik değeri algılayamamanın ya da duyumsayamamanın bireyin kabahati hanesine yazılmasından kaynaklanır. Değer algılamayı görme-algısına benzetmek sınırlı bir geçerlilik taşır; çünkü bu ancak, ötekinin benimle aynı şeyi gördüğünü ve eğer göremiyorsa ya daha dikkatli bakması gerektiğini ya da onun gözünde bir bozukluk olduğunu (renk körlüğü, miyopluk vd.) varsaydığım sürece geçerlidir. Değeri duyumsamadaki bozukluk ise, kişinin sorumlu tutulduğu bir bozukluktur ve zararın, (gözlük gibi) bir protez ile ortadan kaldırılamayacağı, yalnızca değer körünün kendiliğinden değerlere yönelmesiyle (ki bu da görmekle paralellik taşımaz) aşabileceği türden bir boşluktur. O halde soru, özellikle de Scheler'in yaptığı gibi, değeri duyumsamayı düşünme ediminden radikal bir biçimde ayırmanın mümkün olup olmadığı sorusudur. Örneğin özgürlük hakkı, yaşamın dokunulmazlığı ve insan onuru gibi geçerlilik kazanan değerleri gerçekleştirme talebi, sadece sezgiyle kavranamayan ve rasyonel yoldan da iletilebilen değerler değil midir? Aksi halde, değer niteliği taşıyan şey hakkında uzlaşmak nasıl mümkün olur?

2. Dil analizi yaklaşımı (meta-etik)

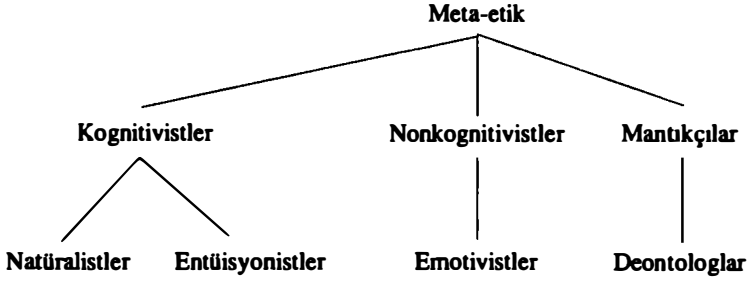
Dil analizi anlayışı, insan eyleminin iletişim yoluyla aktarılabilir ve iletişimde içerilmiş olduğu görüşünden hareket eder ve gündelik ahlâk dilini analiz ederek ahlâki eylemin özelliği ve nedenleri hakkında bizi aydınlatmaya çalışır. Dil çözümlemeci ahlâk filozofları, çıkış noktaları aynı olmasına rağmen, ahlâki sözcüklerin, yargıların ve argümantasyonların önem ve işlevleri açısından farklı

sonuçlara varmıştır:

- "Kognitivistler", ahlâk dilinin insanın akılcı, nesnel olarak kontrol edilebilir faaliyetiyle ilişkili olduğunu ileri sürerken,
- "Nonkognitivistler", ahlâki ifadelerin, adeta akıldışı ve sadece duyguya dayalı oldukları için, nesnel olarak sınanmaları olanaksız insan davranışlarını temsil ettiğini söyler.
- Her ikisinden de farklı olarak "mantıkçılar", ahlâki yargıların rasyonel ya da irrasyonel bir kaynağı olup olmadığını sormaz; kaynağına aldırış etmeksizin, ahlâki yargıların soyut biçimini, mantıksal yapısını araştırır.

Ama *kognitivistler* de kendi içlerinde bir bütünlük oluşturmamaktadır. "Natüralistler" (R.B. Perry, C.E. Lewis) ve "entüisyonistler" (G.E. Moore, W.D. Ross) diye iki yaklaşım söz konusudur.

Her iki yaklaşımı birbiriyle birleştiren tez, ahlâki niteliklerin –örneğin "iyi"nin– insanların, eylemlerin, durumların ve nesnelerin nesnel özellikleri olduğu tezidir. Ama natüralistler burada sözde doğal özelliklerin, entüisyonistler ise doğal olmayan (ampirik olmayan) özelliklerin söz konusu olduğu görüşündedir.



Natüralistler, normatif ahlâki kavramların içerdiği anlamın, betimleyici ampirik (="doğal") kavramların anlam içeriğine indirgenebileceği, dolayısıyla ahlâk dili aracılığıyla iletilebilen durumların, nesnellikleri ve gerçeklikleri açısından ampirik gerçekler gibi rasyonel yoldan sınanabileceği görüşündedir. Perry, bu nedenle değer kuramında, "değer" kavramını, "çıkar ve ilgilerin bir işlevi" olarak tanımlamaktadır; Perry'ye göre buradaki "çıkar/ilgi" kavramı (içgüdü, dilek, istem, vb. gibi) duyusal dürtülerin so-

yutlaması olarak anlaşılmalıdır. Buna göre "X değerli" demek, "X'e çıkarlara bağlı ilgi duyuluyor" ya da bu "ilginin yöneldiği her şey değerlidir" demektir. (krş. General Theory of Value, 116)

Demek ki *natüralistler* için, örneğin "iyi" ifadesi, "hoş", "başarılı" ya da "faydalı" ifadeleriyle eşanlamlıdır, yani genel olarak bir çıkara karşılık gelir; iyi olan şey de, "haz" ya da "mutluluk" ile eşdeğerlidir; ve buradan, bir eylemi ahlâki açıdan iyi olarak değerlendiren her kişinin, o eylemi hoş, başarılı ya da faydalı bulduğu ya da iyiye ulaşma çabasının, haz ya da mutluluğa ulaşma çabasından başka bir şey olmadığı sonucu çıkar. G.E. Moore, bu normatif ifadeleri betimleyici ifadelere "dönüştürme" denemelerine karşı çıkmıştır; ona göre, burada, olması gereken ile olma-halinin kavramları birbirine indirgenemeyecek iki farklı kavram sınıfına ait olduğu için, "natüralist bir hata" söz konusudur (*Principia Ethica*, 41-52). N.D. Ross'a göre ahlâki kavramlar ancak yine ahlâki kavramlarla tanımlanabilir, örneğin "bağlayıcı" kavramı, "ödev/görev olan" ile açıklanabilir. (*Foundations of Ethics*, 6)

D. Hume'a kadar geriye uzanan bu "hatalı natüralist çıkarsama"ya bağlı argüman, ister metafizik önermelerden yola çıkıp insanın doğası üzerinden insanın ödevlerinin ne olduğunun belirlenmesi, ister organizmanın evriminden gelerek ahlâki bilincin ortaya çıkışının açıklanması söz konusu olsun, isterse de normatif talepler fiili ihtiyaçlara, çıkarlara, eğilimlere, arzulara dayandırılarak temellendirilsin; belli etmeksizin betimleyici dilden normatif dil düzeyine geçen tüm etik anlayışlara yapılan bir itirazın dayanağıdır.

Entüisyonistler natüralistlerin hatasına düşmemek için ahlâki önermelerin rasyonelliğini, özel bir ahlâki yetiyle, bir ahlâki sezgi olarak tanımladıkları bir maksat mantığına dayandırırlar; bu mantık, ahlâkın dili aracılığıyla genel bağlayıcı ilan edilmiş bir eylemin içindeki talep edilen şey ile yapılmasına izin verilmeyen şeyi doğrudan görüp normatif olanı kavrar.

Ross'a göre ahlâki sezgi sayesinde, belli bir durumda karşımıza çıkan "iyi", "ilk bakışta bağlayıcılık" olarak anlaşılmaktadır; diğer deyişle somut bir durumda yapılması gerektiği düşünülen şey, "ilk bakışta" anlaşılan bir şey olarak yaşanır ve kendiliğinden, kavramsal çözümlere gitmeden haklı (ya da haksız, yersiz) bir talep

olarak değerlendirilir.

İyinin dolaysız edinilen bilgisi anlamında ahlâki sezginin rasyonel bir yeti olması, sezgicilere göre, sezgisel olarak tanınanın genelleştirilebilir, genel geçer, herkes için bağlayıcı olan normlarda ifade edilebilir olmasından kaynaklanmaktadır. Ama Hare vb. ahlâki normların gerçekten ahlâki bir sezgi duyusuyla kavranabileceğinden şüphe duyup bu normların eğitim aracılığıyla bir öğrenme sürecinde benimsenmiş (örneğin trafik kuralları gibi kurallar) olup olmadıklarını sormuşlardır.

Ch.L.Stevenson, A.J.Ayer gibi *Nonkognitivistler*, "Emotivistler" olarak ahlâki önermelerin hiçbir rasyonellik özelliği bulunmadığını söylemektedir; çünkü onlara göre bu tür önermeler, salt bir duyguyu dile getirmekte, ama ahlâki olduğuna hükmedilen şeyin kendisini hiçbir şekilde tanımlamamakta, nesnel özellikleri değil yalnızca öznel duyguları göstermektedir. Ayer, ahlâki kavramların analizi mümkün olmayan sözde-kavramlar olduğunu, bunların doğruluk açısından sınanabilir nesnel bir durum göstermediklerini, tersine doğrulukları ve gerçeklikleri bilimsel olarak kontrol edilemeyecek değer verip onaylama ya da reddetme duygularını ortaya koyduklarını ileri sürer (*Sprache, Wahrheit und Logik,* 135). Konuşma edimi kuramı çerçevesinde değerlendirecek olursak; Ayer, ahlâki sözcüklerin duyguyu dışa yansıtmak ve üretmek için yalnızca konuşma ediminin illokutif rolünü ifade etmeye yaradığını, ama durumun ne olduğunu bildirecek betimleyici ya da tespit edici bir işlevleri bulunmadığını düşünmektedir.

Örneğin Jim'in "John'un hırsızlık yapmış olması kötü" yargısı, Ayer'e göre John'un hırsızlık yaptığı biçimindeki sınanabilir olgunun da ötesinde, sadece, John'un bu davranışını onaylamadığını ve onu küçümsediğini gösterir; bu davranışı reddettiğini dile getirir; başka deyişle Jim'in yargısının "John hırsızlık yaptı, bu hiç de iyi değil!" dışında başka bir anlamı yoktur ve böylelikle "oh, yaşamak ne güzel!" ya da "hımm, dondurma çok lezzetli" gibi önermelerle aynı düzeyde yer alır.

Stevenson, "bu iyi (bu kötü)" önermelerinin içerdiği anlamı, "ben bunu onaylıyorum/onaylamıyorum" biçiminde betimler, ama bunlara bir de çağrı ekler: "Aynısını yap/yapma" (*Ethics and Language,* 21). Stevenson için ahlâki önermeler, birine yapılan, ka-

naate katılma çağrılarıdır. Böyle bakıldığında, ahlâki argümantasyonlar, rasyonel gerekçeler ve temellendirmeler içerseler de, son tahlilde, akla bir çağrı çıkarma, daha doğrusu akıl savunması yapma anlamına değil de, duygu ve heyecan uyandırarak berikini ikna etme stratejisi izleme anlamına gelir.

Bu duygu/heyecan kuramına karşı günlük pratiğin olgularından hareketle itirazlar getirip, gündelik hayatta ahlâki yargıların sadece –kimseyi ağız tadından ötürü suçlamadan– "biri çikolatayı seviyor, öteki fındık" türünden malumatlar iletmekle sınırlı olmadıklarını söyleyebiliriz. Ahlâki yargılar, gerçekten de sık sık duygu ve heyecan körükleyici önermeler halinde ortaya çıksalar bile, genel bağlayıcı olma iddiası taşırlar. Ama işte bu da, ahlâkiliğin, benimsenmesini ilkece herkesten bekleyeceğimiz ve umacağımız bir şey olduğu anlamına gelir. Ve böyle bir umma ve beklentiye hakkımız olması için, bu haklılığın herkese rasyonel olarak kavratılması ve kabul ettirilmesi gerekir; yani bu haklılık, mantıki, akla uygun olmalı, öyle nesnel ölçülere vurulamayan ve bizzat nesnel ölçü olarak işletilemeyen öznel, duygu ürünü bir şey olmamalıdır.

Logistler dediğimiz mantıkçıların temsilcisi olan Hare, ahlâki yargının tayin edici farklılığının, olgu yansıtan önermeler gibi betimleyici dil aracılığıyla bir olguyu betimlemeyip, buyurucu (preskriptif) dil aracılığıyla buyruklar ve değer yargıları ortaya koyarak bir olgunun gerçekleştirilmesini isteyen yargılar olmasında yattığını söyler.

> "Olgusal durumu ifade eden bir cümle [örneğin dilek-şart cümlelerinden farklı olarak] kişiye, belli bir durumu iletme işlevi görür. Buna karşılık bir buyruk cümlesi, bir şeyin belli bir duruma getirilmesi gerektiğini söyler." (*Die sprache der Moral*, 23)

"Doğruyu (hakikati) söyleyecek olan sensin" (olgusal önerme) ve "Doğruyu (hakikati) söyle!" (buyruk) cümlelerinin ortak bir içerikleri vardır: "Doğruyu (hakikati) hemen, en yakın gelecekte söylemen"dir bu. Bu ortak yan, bir olgu önermesinin parçası olarak anlaşıldığında, onu mantığın diliyle formüle edip "Doğruyu en yakın gelecekte söylemen, evet" şeklinde yazabiliriz; oysa aynı içeriği bir buyruk cümlesine aktarıp bunu "Doğruyu en yakın ge-

lecekte söylemen, lütfen" şeklinde formüle edersek onu bir buyruğun parçası olarak sadece dille ifade etmiş oluruz (a.g.y. 37). Bu ikinci durumda mantıksal onaylamanın gerçekleşmesi için, kendisine buyruk verilen ve doğruyu söylemeye çağrılan kişinin buyurulanı yapması gerekir. Öte yandan, tamamen bir olgusal durumu yansıtan bir önermeyle ilintilendiğinde, bu ikinci tür bir çağrı (buyruk) saçma olur ("Bütün zenciler siyahtır, lütfen!").

Demek ki mantık açısından bir durum olgusunu ifade eden bir cümlenin (önermenin) onaylanması, orada dile getirilen şeyin doğru olmasının kabul edilmesinden ibaretken bir buyruğun onaylanması (doğrulanması) ancak o talep edilen şeyin yapılmasıyla mümkündür. İlkece şöyle denebilir:

> "Buyruk kipinde geçerli bir sonuç, ancak öncüllerinin en az birinin buyruk olduğu önermelerden çıkarılabilir." (a.g.y. 50)

Bu açıklamalara göre, geçerliliğini kabullenmeyi eğitim ve toplumsallaşma sürecinde öğrendiğimiz ("her zaman doğruyu söylemek gerekir") biçimindeki genel bir normdan ve bir olgunun ifadesinden ("bir yalanın felakete yol açacağı bir y durumundasın") bir eylem talimatı çıkarılabilir (doğruyu söyle!). Ama bu ilişkide norm ile durumun –pratik açıdan önemli bir sonuç ve talimat olarak belli bir eylemin türetileceği şekilde– birbiriyle ilişkilendirilmesini sağlayan orta önermenin ("Bir yalanın felakete yol açacağı bir y durumundasın") ilk başta mantıksal değil de, ahlâki bir talebi dile getirdiğini görüyoruz; bu ahlâki talebin ahlâki bir yargı şeklinde dilsel biçimde ifade edilebilmesi için mantıksal bir türetim şeması kullanmak gerekecektir.

Ama bu mantıksal olarak türetilmiş biçim, norm ile gerçeklik durumunu birbiriyle ilintilemenin ahlâki koşulunu oluşturmaz, yalnızca, nasıl olursa olsun bir ahlâkilik talebinin ortaya atıldığı önermelerin formülasyonunu sağlar. Ya da kısaca: mantık, ahlâki bir yargı ya da argümanın ahlâki geçerliliğini değil, sadece *biçimsel* geçerliliğini tayin eder.

Etiğin normatif olmayan tüm betimleyici modellerinde ortak olan nokta: insanın eline geçerlilik taleplerinin ahlâkiliği hakkında

karar verebilmeyi sağlayacak bir ölçü ya da ölçüt verme gibi iddialarının bulunmamasıdır. Bu modeller daha çok, gündelik hayatımız içinde olağan bulduğumuz norm ve değer sistemlerini tipik durumlar, davranış biçimleri ve deyişlerle bağlantılı olarak çeşitli bakış açılarından gösterir ve açıklar.

Hayatın olgusal gerçekliğine bakıp çıkardığımız iletişim ile insanlarüstü davranışlar arasındaki bağlantının, –sadece fiili olarak değil, ilkece de ahlâki olarak geçerli olması gereken ya da geçerli– kurallara ne ölçüde bağlanabileceği, eylemine ahlâki eleştirinin penceresinden bakan kimseye kalmıştır. Ama ahlâki ilkelerin genel geçer olma talep ve iddialarının gerçekten saçma olarak reddedilmelerinin mümkün olup olmadığı sorusunun açıklığa kavuşturulması da şarttır. Çünkü, ister emotivistler gibi ahlâki ilkelerin genelleştirilmeleri mümkün olmadığı gibi bunların normatif olma gibi bir iddia da taşımayan, sadece öznel alanda geçerli ilkeler olduklarını, çünkü bunların sadece tek bir öznenin (kişinin) duygularını yansıttığını ileri sürelim; ister mantıkçılar gibi düşünüp mevcut bir toplumun mevcut ahlâki ilkelerinin –belli bir sosyal öbeğin içinde, geçerliliği hukuka, hakka uygunluk açısından tartışılamayan, fiilen genel geçerli– bir uzlaşımın sonucu olarak anlayalım, bu her iki durumda da ahlâk ilkelerinin genel geçer olma iddialarının haklılığına ilişkin sorular her türlü betimleyici etiğin temellerini sarsar ve bizi normatif etik modellerine yöneltir.

3. Evrimci yaklaşım

80'li yılların ikinci yarısında, özellikle de Hans Mohr, Rupert Riedl, Gerhard Vollmer ve Franz M.Wuketits tarafından geliştirilen evrimci etiğin, betimleyici etik modelleri içinde özel bir yeri vardır. Bu yazarlar ahlâki davranışın canlıların evrim sürecinde nasıl oluştuğunu sosyal-biyoloji çerçevesinde göstermektedir. Edgar Morscher evrimci etiği "ahlâki tutum ve davranış biçimlerinin, evrim kuramına dayalı salt ampirik araştırması" olarak tanımlar (*Was ist und was soll Evolutionäre Ethik?* 77).

Evrimci etik alanında öncü isim 19. yüzyıldaki çalışmalarıyla Herbert Spencer'dir. Spencer, *A System of Synthetic Philosophy*

(1862-1892) adlı büyük yapıtının 9. ve 10. kitaplarında Darwin'in türlerin değişimi ve doğal ayıklanma mekanizması öğretisini, –norm sistemlerinin mevcut sosyal koşullara uyumunun ifadesi olarak yorumlayarak– sosyal evrimi kuramsal olarak yeniden kurmaya çalışmıştır.

Karşılaştırmalı davranış sosyolojisinin (etolojinin) kurucusu Konrad Lorenz, insanın, biyolojik donanımına borçlu olduğu türlerin evriminin, aklın (tinin) hızla gelişen kültürel-tarihsel evriminden çok daha yavaş yol almış olduğu düşüncesinden hareket ediyordu. İnsan yaşayabilmek için doğa ve akıl arasındaki bu büyük kopukluğu ve uçurumu aşmak zorundaydı; bu amaçla "dürtülerden oluşan donanımımızı" kültürel yaşamın gereklerine uyarlayan ve "salt bir telafi mekanizması olan" ahlâk ortaya çıkmıştı (*Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, 352). Bu anlayışa göre ahlâk, biyolojik evrim tarihimizde temellenmiş bir bozukluğun giderilmesini sağlamaktadır: İnsanın tüm güdüsel güçlerinin motoru olan ve rekabet kavgasında yaşamsal önemi olan saldırganlık dürtüsünün kökeni, taş devrine kadar geriye gitmektedir ve onun sahip olduğu yıkma potansiyelinin modern çağın kültürel koşullarına zarar vermemesi için (ödüllendirme, ritüelleştirme ve taklit aracılığıyla) sosyal olanın damgasını belli davranışlara vurarak bu davranışları "terbiye eden" bir ahlâkın engelleyici ve yön değiştirici işlevine ihtiyaç vardır (krş. *Die Rückseite des Spiegels*, böl.V,VI, X).

Evrimci etik, ahlâkın, organik evrimin sonucu olduğu ve böylelikle biyolojik nedenlerle ilişkilendirilebileceği tezini geniş kapsamlı bir kurama dönüştürmüştür. Norm ve değerler, oluşumlarını, toplumsal grup oluşumunun sonucu olan ayıklanmaya borçludur.

> "Kognitif (bilişsel) yapılarımız pliyosen ve -öncelikle de- pleyistosen çağda görece küçük, birbiriyle akraba ve dost olan, sınırları değişmeyen gruplar içindeki hayatımız sırasında oluştu...Bu durum, sadece işbirliği içinde davranmanın evrimine olanak sağlamakla kalmadı, (genel olarak kendini iyi hissetme nedeniyle soya ilişkin olumlu bir bilanço ortaya çıktığı için), bir nüfus topluluğu içinde bilgi ve teknik know how'un iletişimini ve gelenekselleşmesini de kolaylaştırdı;

çünkü pratik açısından önemli olan bilginin hızla ve güvenilir biçimde yayılması, sosyal grubun hayatta kalma şansını çok daha arttırıyordu." (Hans Mohr, *Natur und Moral*, 45)

Hans Krieg ise evrimci anlayışı çok daha belirlenimci tarzda dile getirmektedir:

"Etik olarak adlandırdığımız davranış, türlerin evrimi sürecinde insanın ortaya çıkışını hazırlayan yasaya insanın boyun eğmesinden başka bir şey değildir." (*Marquartsteiner Vortraege*, 30)

Ama ahlâkın oluşumunu biyolojik olarak açıklamak, normatif geçerlilik taleplerinin yetkinliğini değerlendirmek için bir ölçüt sunmaya çalışmak demek değildir. "Ahlâkımızın biyolojik kökleri....ne kötüyü haklı kılar ne de iyinin güvencesidir." (E.Oeser, *Psychozoikum*, 48)

Franz M. Wuketits de evrimci etiğin normatif olma talepleri içermediğine dikkati çeker.

"O halde kendi cinsimizin evriminde....şu ya da bu şekilde davranmak zorunda oluşumuzun nedenini bulamayız, ama kendi evrimimizde, yapılması gerekene yönelik deneyimlerle düşünen bir varlığa dönüştüğümüz alanı pekâlâ keşfedebiliriz." (*Moral - Eine biologische oder biologistische Kategorie?* 166)

Evrimci etiğe karşı, hem yönelttiği talebe hem de yöntemine ve bu yöntemle kazanılan bilgilere yönelik bir dizi eleştiri yapılmıştır.

- Evrim sürecinde olma (varlık) halinin doğa tarihini göstermek mümkündür, ama gerekli-olanı evrimden gelerek gösteremeyiz. Burada, natüralistlerin yanlış çıkarsamalarıyla aynı kapıya çıkan bir karıştırma, oluşum ile geçerliliği birbirine karıştırma durumuyla karşı karşıyayız. "Olma halini 'doğalcı bakışla açıklayarak' buradan, yani olma-durumundan olması gerekeni türetemeyiz. Salt olgulardan hiçbir zaman bir yapılması gereken çıkmaz." (R.Löw, *Leben aus dem Labor*, 35)
- Evrim kuramı bizi türeyişimizin tarihi hakkında aydınlatır, ama böyle bir açıklama ne temellendirilme ne de meşru kılma an-

lamına gelir. "İnsan etolojisinin ve insan sosyal-biyolojisinin en önemli görevi, insan davranışının –hayvanların yapamadıklarının aksine– doğuştan var olan programlardan kurtuluşunun nedenlerini aydınlatmaktır; yoksa bu tür biyolojik zincirlerin son izlerini bulup ortaya çıkarmak değildir." (H.Markl, *Evolution, Genetik und menschliches verhalten,* 68)

Ahlâkın biyolojik kökleri, eylemlerin *normatif* açıdan doğruluğunun değerlendirilmesine yarayan akılcı bir ölçüt olamadığı için "ne yapmamız gerekir?" sorusuna evrimci etik hiçbir yanıt veremiyorsa, onun pratik açısından artık bir önemi kalır mı? "İnsanın ahlâk yeteneği doğal oluşum sürecine tabi değildir." (W.Lütter-Felds, *Jenseits von Aporien und Sackgassen,* 188). "Evrim, ahlâkın biyolojik bir kategori *olmadığının* bir kanıtıdır. Ahlâk, biyolojik olanı, o en baştaki şeyi karmaşık bir sisteme taşıyan insan evriminin sonucudur....Ahlâki olanın kökleri biyolojik olayda değil, biyotik koşulların aşılmasında temellenmiştir." (K.F.Wessel, *Biotische Determination - nur eine Voraussetzung der evolutionären Ethik,* 195)

Bir kuram ethos'un asıl kendisiyle ilgilenmeyip türlerin ve insanın evrim süreci içinde, norm ve değer yönelimli eylemin oluşup ortaya çıkışını sağlayan ampirik koşulları araştırıyor ve bu gelişmeyi avantaj olarak görmekle yetiniyorsa, "biyolojinin etiğe katkısının ihtişamlı bir başlık olan 'evrimci etik' başlığı altında lanse edilmesi" anlaşılamamaktadır. (M.Hampe, *Die Abstraktheit der Suche nach den biologischen Wurzeln der Moral,* 178). Evrimci etik tam anlamıyla etik değildir, olsa olsa "evrimleşen ahlâkın kuramıdır." (A.Pieper, *Evolutionäre Ethik und Philosophische Ethik: Unvereinbare Gegensätze?* 191)

Belki de burada yeri gelmişken "evrim" sözcüğünün Latince kaynağı olan "evolutio" sözcüğünün iki anlamına işaret etmek iyi olacaktır: 1. (Ortaçağda) rulo halindeki kitabın döndürülerek adım adım açılması. 2. Bir fikrin kat kat açılması. Dolayısıyla organik evrim de "evolutio" sözcüğünden türediği için, evrim bir kavramın böyle kat kat açılması örneğine göre tasarlanmıştır. Evrim süreci, aynen rulo biçimindeki kitabın döne döne açılması metaforunda olduğu gibi, doğabilimcinin şifrelerini adım adım çözdüğü bir doğa

tarihi olarak çıkar karşımıza, tıpkı rulo döndükçe önce cümlelerin sonra bu cümlelerin oluşturduğu öykülerin adım adım anlatılması gibi. Dolayısıyla da bir organik evrim anlayışını mümkün kılan koşulların, kendi üzerinde düşünen bir bilincin var olmasıyla mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu, bilincin, kendi faaliyetini kavramların sistematik biçimde "evrimleştiği" bir süreç olarak kavradığı tezini doğrular. Evrimci anlayışta temellenen bir etik de, bilincin bu "a priorisini", yani her şeyden önce gelme halini eldeki "verilerden" evrimin seyrine ilişkin sonuçlar çıkarılmak istenildiğinde ister istemez benimsenen bir koşul, artık öncesi olmayan bir ilk koşul olarak aradığını kabul etmek zorundadır. Bu nedenle de tıpkı evrim gibi ahlâkın oluşumunun geriye doğru hecelemesinde de, ahlâki özbilinci kuran normatif ilkelerin en temelde [artık önkoşulu bulunmayan koşul olarak] yer aldığı düşüncesinden kaçamayız. Evrim sürecinde her şeyden önce gelmiş olan şeyin kendinden başlayarak açıklanamayacağı ve ancak kendisinden sonra gelenin hazırlayıcısı olarak anlaşılabileceği biçiminde bir mantık geçerlidir. Bunu görsel bir modelle açıklamak istersek: Okuyabiliyor oluşumuz, kendiliğinden yazılmış ve bizde okuma yeteneğini geliştirmiş bir kitap mevcut olduğu için değildir; tam tersine okumayı bildiğimiz için bize göre bir kitap var olabiliyor; bir 'doğa kitabı', biz onu [evrim gibi] bir rulo şeklinde döndürüp açarken –kendimizi bilgisel ve ahlâksal düzlemde anlamaya çalışırken– üzerine harfler yazıp onu kökenimizin, türeyişimizin tarihi olarak okunur hale getiriyoruz.

C. NORMATİF ETİK MODELLERİ

Kendini, ahlâki alandaki vicdan ya da dil fenomenlerinin analiziyle sınırlayan betimleyici etikten farklı bir işlev taşıyan normatif etikte, ahlâki talep ve normların *betimlenmesinden* çok gerekçelendirilip *temellendirilmesi* hedeflenmiştir; normatif etik bu işlevini yerine getirirken ya kayıtsız şartsız kendine uyulması istenilen en üst düzeydeki ahlâk ilkesine dayanır ya da gerçekleştirilmesi herkesi bağlayan "en üst iyi"ye gönderme yapar.

1.Transsendental felsefi anlayış (irade etiği, konstrüktif etik, dil pragmatiği ve generatif etik)

Etikte transsendental yaklaşımın öncüleri Kant ve Fichte'dir ve bu transsendental anlayış

- konstrüktif etik (O. Schwemmer),
- dil pragmatiği etiği (K.O.Apel) ve
- generatif etik (H.Krings) yaklaşımlarıyla geliştirilmiş ve farklılaştırılmıştır.

Kant öncelikle, ahlâki eylem ve yargıların hangi koşullarda *gerçek* olduğu (eylemin ampirik nedenleri) sorusuyla değil, ahlâki eylemin hangi koşullarda ahlâki açıdan olanaklı olduğu (bir eylemin bağlayıcı nedenleri) sorusuyla ilgilenmiştir. Böylelikle Kant, ahlâkilikleri ya da ahlâki geçerlilik talepleri açısından eylemler hakkında yargıya varmamızı sağlayacak bir kural arar.

> "Aklımızda a priori yer alan pratik ilkelerin kaynağını araştırmak anlamında sadece spekülatif bir hareket nedeniyle değil, doğru yargılamanın kılavuzu ve en üst normu eksik olduğu sürece ahlâki ilkeler bizzat değişik biçimlerde yozlaşmaya maruz kalacağı için bir ahlâk metafiziğine (etik)...mutlak ihtiyaç vardır." (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke*, C.6,14)

Gerçi Kant için etik, sırf spekülatif akıl yürütmek –bilmeyi istemek, yani kuramsal aklın ihtiyacını gidermek– için de gereklidir ama asıl, etik norm ve ilkelerin iyileştirilmesi ve düzeltilmesi için gereklidir; çünkü insanlardan bu ilkelere uymalarını isteyebilmemiz için mantıken bunları haklılıkları, geçerliliklerinin meşruiyeti bakımından sınayabileceğimiz bir ölçüte, bir en üst norma ihtiyaç vardır.

Kant, bu ahlâki yargıların en üstündeki normu, pratik akıl kavramının çözümlemesinde özgürlük ilkesi olarak belirleyip yeniden kurar. Ama özgürlük ilkesi, gerçekliğin çoktan oluşturulmuş bir gerçeklik olarak düşünülmesini gerektirecek ontolojik bir olmahali ilkesi değildir; aksine henüz yapılması gerekene ilişkin pratik bir ilkedir; başka deyişle; iradenin ahlâk ilkeleriyle belirlemesinin neden ve nasıl gerçekleşeceğini gösteren, düzenleyici işleve sahip

normatif bir ilkedir.

Bundan dolayı Kant'a göre irade kavramı, etik düşüncelerin merkezinde yer almaktadır, zira bir eylem kendinden hareketle nitelik kazanmaz ya da eylemin sonuçlarına göre o eylem ahlâki olmaz, yalnızca onun temelinde yer alan iyiyi isteyen özgür irade o eylemi ahlâki yapar.

> "Özgür iradede temellenen iyi niyet, yaptığı ya da yol açtığı şey ile önceden belirlenmiş herhangi bir amaca ulaşabilme becerisiyle değil; yalnızca isteme sayesinde, yani kendinde iyidir." (a.g.y.19)

İrade, ne çabaya değer bir amaçla ne de amacı gerçekleştirmek için gerekli olan araçlarla iyi niteliğini, iyi olmayı hak etmiyorsa kendinde-iyi olması ne demektir? Kant iyiyi isteyen iradeyi akla uygun olma özelliğiyle öne çıkarır.

> "Doğadaki her bir şey doğa yasalarına göre [pasif] hareket eder. Yalnızca akıllı bir yaratık, yasa anlayışına göre, yani ilkelere göre ya da bir iradeyle davranma yeteneğine sahiptir. Yasalardan eylemler türetilmesi için akıl gerekli olduğundan, irade pratik akıldan başka bir şey değildir." (a.g.y.41)

Bundan dolayı akılcı olma özelliği Kant'a göre yasasız davranmak anlamına gelmeyip aynı doğa gibi, yasalara göre davranmak demektir ama özgürlükle bağdaşmayacağı için, doğa yasalarına uyarak eylemde bulunmak anlamına gelmez bu; kişi, ilkelere, yani iradenin kendi oluşturduğu yasalara göre davranmak zorundadır.

Böylelikle iradenin iyi olması akılcı olmasındadır ve sahip olduğu akılcılık temelinde iyiyi isteyen bu irade, özerktir.

> "İradenin özerkliği, onun doğası gereğidir; bu nedenle bizatihi bu irade (istemenin nesnelerinin her türlü özelliğinden bağımsız şekilde) kendi kendisinin yasası olur. Demek ki özerklik ilkesi şudur: Kişi ancak, seçiminin (dayandığı) ahlâki ilkeleri, aynı istemenin içinde bir yandan da genel yasa olarak kavranmışsa, seçim yapabilir." (a.g.y.74)

Yani, iradenin yasası kendini istemektir; kendini, iyiyi isteyen irade olarak istemektir. Kendini iyi irade olarak istemek ise, iyi ni-

yet ile birleştirilebilen –yani özgür irade yasasıyla ilişkilendirilebilen– temel kuralları eylem kuralına dönüştürmek demektir.

Her türlü irade belirleyici ilke ve ahlâki yargıların en yüksek normu olarak özerklik, özgürlük önkoşuluna dayanır.

> "...iradenin özgürlüğü, yani iradenin bizzat bir yasa olma özelliği özerklik ve bağımsızlıktan başka ne olabilir? O halde özgür bir irade ve ahlâki yasalara bağlı bir irade aynı şeydir." (a.g.y. 81)

Özgürlük, iradenin kendi kendine koyduğu yasanın hem nedeni hem de sonucudur. İrade bizzat kendini iyi irade olarak isteyerek özgürlüğü bu iyiyi istemenin koşulu olarak öngörür. Ama iradenin iyi irade olarak istediği şey gene özgürlüktür: İrade, özgürlüğü özgürlük adına ister ve burada da kendinin iyi olduğunu kanıtlar. Bu özgürlüğü özgürlük adına isteme normu, onun ilkesidir; onun yasasıdır. Bu yasa aynı şekilde bir özgürlük ürünüdür ve özgürlüğü emreder.

Kant, özgürlük kavramıyla, daha fazla indirgemenin mümkün olmadığı transsendental temellendirme sürecinin en son zeminine ulaşır.

Konstrüktif etik, Kant'ın transsendental etik anlayışını reddetmez, ama oradaki ahlâk ilkesini amaç-rasyonel eylem ve davranışların en üst ilkesi olarak yorumlar. Bu ilke, uzlaşmazlık ve anlaşmazlıkları şiddete başvurmadan akılcı iletişimin araçlarını kullanarak çözecek olan amaca yönelik eylemin en üst ilkesidir. Schwemmer bu doğrultuda ahlâk ilkesi olarak şu talebi dile getirir:

> "Bir uyuşmazlık durumunda, birbiriyle bağdaşmaz amaçların nedenleri olarak kullanılan normların üstünde birbiriyle bağdaşır süper normlar olup olmadığını belirle ve birbiriyle uyumlu bu süper normlara ilişkin alt normları sırala!" (Lorenzen/Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, 167)

Kant'ın kategorik imperatifinin yeni bir formülasyonu olarak anlaşılabilecek bu akılcı ve ahlâki tartışma kuralı, uyuşmazlıkların şiddet kullanmadan çözülmesi gerektiğini öngörürken, bu yapılması gerekenin haklı gösterilebileceği ilkesel koşulları artık a-

raştırmaz. Oysa amaca yönelik akılcılık ilkesinin, mantıksal olarak önünde yer alması gereken özgürlük ilkesiyle ilintilenmesi zorunludur, çünkü birbirine danışıp tartışanlar arasında gerçekten sağlanan uzlaşma ya da görüş birliği, üzerinde anlaşmaya varılan sonucun ahlâkiliğinin ölçütü olmaz; bu ölçüt, amaçların bağlayıcı oldukları belirlenmeden önce herkes tarafından kabul edilmesi gereken özgürlük ilkesidir.

Dil pragmatizmi etiği, Kant'ın transendental yaklaşımını bir yandan dil analiziyle, öte yandan –özellikle de Charles Sanders Peirce tarafından kurulmuş olan ve ahlâki norm bağlayıcılığının ölçütü olarak sınırsız bir eylem sürecinde ("in the long run") sınırsız bir eylem topluluğunun bu normlara tutarlı bir şekilde uyması şartını arayan– Amerikan pragmatizmiyle birleştirmektedir. Karl von Apel de, transsendental anlayışı sürdürerek, a priori bir kurgu olan "ideal iletişim cemaati" diye tanımlanan bir cemaat kavramını ahlâki eylemin transsendental koşulu olarak kullanır.

> "Böylelikle, uzlaşmalarla ve görüş birlikleri sayesinde demokratik irade oluşturma etiğinin temelini teşkil eden bir iletişim etiğinin temel ilkesi de ima edilmiş oluyor bence. Bu temel norm, aralarında bir uzlaşma sağlayanların bu normu bir olgu olarak benimsemeleriyle (sözleşme modeli) bağlayıcı özellik kazanmaz; bu temel norm, toplumsallaşma süreçleri sonucunda 'iletişimsel' beceri elde etmiş olan herkesi –başkalarının karşılanabilir taleplerini, yani çıkarlarını; her fırsatta kollayan (dayanışma amacıyla irade oluşturmayı hedefleyen)– bir uzlaşma sağlamaya uğraşmakla yükümlü kılar; ve işte, belli bir uzlaşma olgusu değil; sadece bu temel norm, her bir norma uygun uzlaşmanın ahlâki bağlayıcılığını garanti eder." (*Transformation der Philosophie* II, 426)

Apel, bu açıklamasıyla, Schwemmer'in anlayışında çözülmemiş sorunu görmüş oluyor. Tıpkı Habermas'ın "tahakküm ve egemenlikten" arındırılmış ideal bir konuşma-durumunu varsayarak gerçekliğin içindeki olgusal, dolayısıyla da rastlantısal bir uzlaşmayı genel geçer, haklara uygun bir uzlaşmadan ayırmak için bu temel ideal konuşma durumuna yaslanması gibi; Apel de, nihai tayin edici ve yargıya vardırıcı ölçüt olarak "ideal bir iletişim topluluğu (cemaati)" kavramını işin temeline yerleştirir. Bu anlayışa

bağlı olarak da bir kimsenin uzun vadeli ahlâki stratejisini belirlemek amacıyla iki temel düzenleyici ilkeyi şöyle tarif eder:

> "Bir kere, bütün yaptıklarımızın ve yapmadıklarımızın temel amacı, reel iletişim topluluğu olarak insan türünün hayatta kalmasını sağlamak; ikincisi, ideal iletişim topluluğunu reel topluluğun içinde gerçekleştirmek olmalıdır." (a.g.y. 431)

Apel, görüşlerini şöyle özetler:

> "Sadece, genelde uyulduklarında, yani argümanlara dayalı bir norm meşrulaştırma tartışmasında ilgili herkes tarafından kendiliğinden benimsenebilecek ve muhtemelen birçok sonucu olan normlar son tahlilde savunulabilir ve haklı kılınabilir normlardır. Bu temel ilke, *refleksif (düşünüm) yoldan nihai temellendirilebilir bir ilkedir;* çünkü *varsayımsal, ideal bir iletişim toplumu tasarımında,* sorunları çözmenin normatif yolunun *ilkesi olarak bu temel ilkeyi zorunlu olarak benimsedik artık;* dolayısıyla da bu ilkeyi, *argümanlara dayalı tartışma imkânının gerisine gidilemeyecek, nihai normatif şart* olarak kabul etmek durumundayız; ve *kendimizle performatif* (söylediğimiz ile yaptığımızın uyuşması anlamında) *bir çelişkiye* düşmeden onu reddedemeyiz." (*Diskurs und Verantwortung*, 219)

Generatif bir etiğin temellerini de Herman Krings atmıştır. Krings, önce, insan özgürlüğünün üç yanı olarak; "reel" özgürlüğü, "pratik" özgürlüğü ve "transsendental" özgürlüğü birbirinden ayırt eder.

> "Reel özgürlük terimi, tüm siyasal, toplumsal ve kişisel özgürlüklerin üst başlığını oluşturmalıdır."
>
> "Pratik özgürlük, başlangıçta eylemde bulunan kişinin özgürlüğü anlamına gelmeyip, eylemi temellendiren özgürlük olarak anlaşılmalıdır..."
>
> "Pratik özgürlük kavramı sayesinde eylem, kozmik-metafizik düzlemde değil de, transsendental düzlemde temellenmiş bir eylem olarak anlaşılır." (*System und Freiheit*, 41, 53)

Krings'in, ahlâkı öncesi olmayan son bir temele dayandırma çabası, Kant'ın "kayıtsız-şartsız pratik bir saptamanın katıksız biçimi olarak" tanımlanmış pratik özgürlük kavramına dayanır (a.g.y.

57). Krings, Kant'ın özgürlük kavramını yeniden ele alıp, bu kavramın, nasıl olup da hem kurallılığın kaynağı olmayı hem de geçerli ve bağlayıcı olmayı gerçekleştireceğini; öteki deyişle, geçerliliği temellendiren merci olarak kendi oluşum süreci içinde nasıl öne çıkarılabileceği sorusunu sorar. Krings özgürlüğün bu ilksel boyutunu, transsendental özgürlük olarak tanımlar. Transsendental özgürlük, kayıtsız-şartsız bir kararın yani özgürlüğün, nihai koşulsuz mutlak olanın, herkesçe istenmesi olarak benimseyip kabul etme kararının adıdır.

> "Bu anlamda transsendental özgürlüğü; özgürlüğün, özgürlük için aldığı kayıtsız-şartsız karar olarak tanımlamak mümkündür. Birincil transsendental kuralların (buradan) üretilmesi; özgürlüğün, özgürlüğün kabul edilip benimsemesiyle kurulduğu biçimindeki formüle göre gerçekleşir...Dolayısıyla transsendental özgürlük, transsendental karar olarak da tanımlanabilir. Bu karar, uyulması gereken bir yasadan başka her şeydir. Transsendental nihai-karar birincil transsendental kuralı kurucu karardır; bu karar pratik kararların, buradaki bağlamda, pratik özgürlüğün kararlarının, açıklanabilir, tartışılmaz kararlar olduğu anlamına gelir" (a.g.y. 62)

Bu anlamda transsendental özgürlük, insan istemi ve eyleminin içindeki koşulsuz, mutlak olanın idesidir ve ilk karar demektir; kendini başka bir özgürlük için açmak demektir.

> "Özgürlük kavramı daha başından itibaren (ab avo) bir iletişim kavramıdır. Özgürlük bir öznenin, kendi başına var olabilen ve kavranabilen bir özelliği değildir; bireysel özne kavramı öncelikle o iletişim kavramıyla anlaşılabilir. Ampirik açıdan bu şu anlama gelir: İnsan yalnız başına özgür olamaz. Özgürlük yalnızca özgürlüğün kendini başka bir özgürlüğe açtığı yerde olanaklıdır."
>
> "Transsendental özgürlük ediminde, başkalarının özgürlüğü için kendini açmakla yalnızca kişinin kendi özgürlüğü belirlenmez, ötekinin özgürlüğü de kabul edilir." (a.g.y. 125-126)

Krings'in genel çerçevesini çizdiği generatif etik düşüncesi Kant'ın transsendental yaklaşımına dayanır; ama amaç açısından Fichte gibi bir yol izleyerek Kant'ın yaklaşımının ötesinde, yalnızca indirgenerek ulaşılabilen değil, aynı zamanda kendisi açıla açıla ge-

lişen, dolayısıyla kendini belirginleştiren en üst ilkeyi arar. Geçerliliği temellendiren en üst merci olan özgürlüğün, bu köken ya da karar imgeleri içinde gerçekleşen kendini belirginleştirme durumu, ahlâkiliğin en son temelidir, dolayısıyla da insan pratiğinin biricik vazgeçilmez anlam-zeminidir.

2. Varoluşçu anlayış (Varlık etiği)

Varoluşçu anlayış, insan varlığı kavramını etik düşüncelerin merkezine yerleştirir ve insan eylemini, –düşünme, isteme, hissetme ve davranışların birliği olarak anlaşılan– "kendi olma hali"nin bütününden türetir. Kendi varlığını somutta gerçekleştirme sürecinde bu bütünlüğü tarihte yeniden yeniden oluşturmak, her bireyin ahlâki görevidir.

Sören Kierkegaard, etiği, varoluş temelinde kurmaya çalışan ilk filozoftur. Kierkegaard insanın varoluşundan hareketle, her özfelsefesine karşı savunmaya geçer (essentia-öz ve existentia-varlık arasında, yani bu dünyadaki varolma hali arasındaki karşıtlık). Kierkegaard'a göre geleneksel felsefeyi öncelikle temsil eden Hegel'dir ve bu felsefe şeylerin olma-halini değil özünü soran ve bu özü soyut genel kavramlarla dile getiren öz-metafiziğinden başka bir şey değildir. Kierkegaard, nesnelerin söz konusu olduğu yerde az çok idare eden bu felsefenin, insanın incelendiği yerde artık geçerli olmadığını söylemektedir; zira birey olarak ve bireyselliği açısından insanın özünün ne olduğu biçimindeki soyut sorunun, bir birey olarak onun varoluş biçimi sorusundan bağımsız sorulması mümkün değildir. Bir bireyin neler sayesinde bu belirli birey olduğu sorusunu soracak olursak, bu soruyu geleneksel tarzda bir felsefi sistemin sorusu olarak yanıtlayamayız; çünkü bu felsefi sistemin kendisi de, tek'in tek olarak bu sistemin dışında kaldığı soyut bir kavramlar mekanizmasıdır. Tek kişinin hangi etmenlerle belli bir birey kimliğine kavuştuğu, ancak bir ölçüde biyografik bir çalışmayla fiktif (kurmaca) figürler üzerinde gösterilebilir. İşte Kierkegaard bu amaçla birçok değişik "takma ad" altında figür yaratmış, bunların her birini bir başka yönden kullanarak varolmanın ne anlama geldiğini göstermeye çalışmıştır. Gerçi bu gösterme çabası içinde de soyut açıklamalar yok değildir, ama bu soyut kav-

ramlar bile, varoluş denen o en baştaki salt olma-halini hayatın içinde gerçekleştirmeyle ilintili biçimde kullanılır. Bu bağlamda Kierkegaard, Sokrates'i kendine örnek alır; Sokrates de öğrencilerine öyle kavramsal bilgi, erdem formülleri, adaletin ve iyinin soyut tanımlarını sunmaktan kaçınıp erdemli, adalet sever, iyi bir insan olarak yaşamın ne demek olduğunu bizzat örnek olarak yaşayıp gerçekleştirerek sunmuştur.

Kierkegaard'a göre varoluş anlamındaki insan-olma; durağan, ontik bir olma-hali anlamına gelmez; tersine özünde harekettir, süreçtir, kendi-olmadır. Varolmak demek; kayıtsız şartsız bir mutlak olma talebi doğrultusunda eylemek ve kendini bu eylemler sayesinde –mevcut öyle ya da böyle olma-haline bağımlı olmakla birlikte– gene de özgür bir birey olarak kanıtlayabilmektir. Ahlâki davranabilmek için kişi özerk, bağımsız bir kendi kendini belirleme edimi sürecinde, kendisi olmaya ve özgürlüğü ahlâk ilkesi olarak kabul etmeye karar vermelidir;

> "Çünkü ancak kayıtsız-şartsız seçim yaparsak, ahlâki olanı seçebiliriz. Bu mutlak seçme sayesinde etik olan gerçekleşir." (*Entweder-Oder* II, 189)

Kierkegaard "ahlâki olanın gerçekleştirilmesi"nden, iyiye ulaşmak için gösterilen kayıtsız şartsız çabadan, ahlâki olanın doğmasını, öteki deyişle özgürlüğün seçilmesini anlar.

> "Bu seçme ile aslında iyi ile kötü arasında seçim yapmış olmam, iyiyi seçerim; ama iyiyi seçmekle zaten iyi-kötü arasındaki seçimi seçmiş olurum. Bu ilk seçimim, sonraki her seçmemde karşıma çıkar." (a.g.y. 232)

Kişi o ilk seçimiyle kendini özgür kişi olarak benimseyip ahlâki kişi olarak ortaya koyar; böyle bir kişi artık gelecekteki istemlerini ve eylemlerini iyinin ve kötünün normlarına tabi kılmaya hazırdır. Kendini sadece ahlâki kişi olarak seçen, olması gereken kişi olarak seçer ve o olur: O bir "kendi" olur.

> "İnsan tindir. İyi de tin nedir? Tin bu 'kendi'dir. Peki de bu kendilik nedir? Kendi(lik), 'kendi'nin kendi ile ilişkisidir; ('kendi'nin 'kendi'ne

davranışıdır) ya da bu ilişki içinde, ilişkinin kendiyle kurduğu ilişkidir; kendi, ilişkiyle aynı şey değildir; ilişkinin kendisiyle ilişkisidir." (*Die Krankheit zum Tode*, 31)

Kierkegaard'da insan-olma, kendi içinde kendi üzerine dönüşlü çifte bir ilişki olarak, bir kendine-davranma faaliyeti olarak gerçekleşir; bu kendine davranma ötekilerle (dünyayla, başkalarıyla, Tanrı'yla) kurulan ilişkide olduğu kadar asıl kendimizle olan ilişkide ve kendimize olan davranışımızda ötekilerle ilintilenir. İnsanın tinsel kendi-olma halinde, varoluşunun kurduğu bu ilişki yapısı (davranış ilişkisi) her defasında yeni baştan özgür bir kendini belirleme edimi içinde yeniden yeniden gerçekleştirilmelidir. Kişinin etik görevi varolmak, kendisiyle ilişki kurup kendine belli bir şekilde davranmak ve bu ilişkide, neyse o olarak kendini açmaktır.

Kierkegaard'ın *Entweder-Oder* yapıtında, seçme edimi üzerinden bireysel varoluşun temel-tarzı olarak işaret ettiği şey, onun *Krankheit zum Tode* kitabında, kendine davranma anlamına gelen "kendi" kavramı aracılığıyla iyice belirginleştirilir. Çünkü sadece kendini bir ilişki olarak kuran, kendi olarak davranan ve bu edimde nasıl karar verdiyse kendini öyle açan kişi, kendini özgür belirleyerek ne olmuşsa o olarak tanıtır. O kişi, ex-sistere sözcüğünün, varolma sözcüğünün bu ilksel anlamında, –"ex" (dışarı, dışa, dışta) ve "sistere" (durmak)– dışta durur; ve davranarak, gerçekte kimse o olarak gösterir kendini.

Aslında bir etik oluşturacak kadar geliştirilmemiş bir varoluş-felsefesini de yirminci yüzyılda Martin Heidegger'de; bu düşüncelerin daha bir netleştirilmiş halini ise Karl Jaspers'in felsefesinde buluyoruz. Gerçi Heidegger kendini pek varoluş filozofu olarak görmeyip, en azından *Sein und Zeit* yapıtı döneminde "fundemental ontolog" olarak anlar; ama olma-halinin anlamının ne olduğu sorusunun, varlığın analitiğini içermesi ölçüsünde, onu bir varoluş filozofu sayabiliriz. Heidegger, varlığın olma-halinin karakterlerini, örneğin korkuyu, endişeyi, ölüme bağlı olma halini, varoluşsal özellikler olarak anlarken, tıpkı onun gibi düşünen Jaspers kendine bizzat varoluş filozofu der. Jaspers, kişinin kendi davranışı sonucunda kendi dışına sürüklenip aşkın olana doğru yöneltildiği mücadele, acı, çile, suç ve ölüm gibi temel ilkesel du-

rumları değerlendirerek gerçekleştirdiği varolma analizini, varoluşun aydınlatılması olarak anlar.

Fransız varoluşçuları da varoluşçu bir ahlâkın temeli sayılacak düşünceler ortaya atmışlardır: Örneğin Jean-Paul Sartre, varoluşun özden önce geldiğini söyler. Sartre'a göre insan bir sıfır başlangıç noktası oluşturan varoluştur; radikal-özgür bir varlıktır o, kendisinden önce hiçbir şey gelmez, hiçbir şey verilmemiştir; kendi özünü kendisi kurar ve gelecekteki kendisini kendisi seçerek yaratır. Bir varolan olarak insan kendini kendi özüne göre gerçekleştirip üretir.

Albert Camus ise insanın varoluşu konusunda farklı düşünür. Kierkegaard'a göre insan eyleminin etik anlamı, onun kayıtsız-şartsız kendini seçmesi ve böylelikle olması gereken olmasıydı; Camus ise hayatın absürdlüğünü (saçmalığını) *protesto edişimizde* o kayıtsız-şartsızlık (mutlaklık) uğrağını görür. İnsanlar bu protesto sayesinde dünyanın anlamsızlığına karşı birbirleriyle dayanışmış olurlar:

> "Genel bir baş kaldırma iddiası taşımaktan çok uzak bu protesto, özgürlüğün, insan varlığının bulunduğu her yerde bir sınırı olduğu olgusunun kabul edilmesini ister; çünkü zaten bu sınır, bu varlığın baş kaldırısının gücüdür." (*Der Mensch in der Revolte*, 230)

Camus'ye göre insan için mümkün olan ve onun gerçekleştirmek zorunda olduğu biricik özgürlük, protesto etmenin içinde ve varlığın insani olmama özelliğine karşı çıkışta gerçekleşir. İnsan sadece karşı çıkan olarak varoluşunu gerçekleştirebilir; böylelikle insancıllık ve insan onuruna yakışır bir hayata yönelik taleplerini –elbette bunu yapmakla dünyanın saçmalığını aslında ortadan kaldırmaksızın– ileri sürmüş olur.

Demek ki varoluşçu bir etik, insanın varoluşunu, bireyin öteki bireyler arasındaki varlığı olarak ifade eder. Ahlâki olanı, tarihsel yapısı ve bir-kezliği/biricikliği itibariyle, zamandışı bir şimdide "oyalanan" değil zamanın (tarihin) içinde olup biten; anı, hayatın anlamla dolu bir "şimdisine" dönüştüren bir şey olarak tasarlar. Bir birey ahlâki davrandığında, insan olarak varolur ve böyle varolarak bir yandan kendi kendisi olurken ve belli bir kişi olarak kendini

(ötekilere) açarken, bir yandan da özgürlüğü gerçekleştirmek için serbestçe başkalarıyla kendini bağlantı içine sokan kişi olur. Bu durumda insanın varoluşu, ahlâkiliği, hayatın tarihsel anlamı olarak meydana getirildiği orijinal yer olarak tanımlanırken, bütün varoluş filozoflarının altını çizdikleri düşünce; tarihsel olanın, doğal olanın ve oluşmakta olanın uğrağının, aynı zamanda insan eyleminin sonluluğunu da bize gösterdiğidir. Belli bir tarihsel andaki belirli ampirik (somut) olay olan eylemin kendisi geçicidir; tıpkı bu eylemi gerçekleştirmiş olan insanın günün birinde artık var olmayacağı gibi. Geri kalan ve "tek"in eylemini ahlâki bir eylem olarak zamanlardan aşıran şey, bu eylemin geçerliliği, yani anlamıdır.

3. Eudaimonist anlayış (Hedonist ve utilitarist etik)

Yunanca *eudaimonia* (mutluluk, bahtiyarlık, saadet) kökeninden gelen bu terimle tanımlanan etik anlayışı, mutluluğu bütün insan eylemlerinin yöneldiği en yüksek amaç olarak ereksel (teleolojik) bir yorumla sunarken Aristoteles'e kadar geri gider, ama özellikle,

- bir yandan, *hedonist* etik dediğimiz hazcı etikte
- öte yandan *utilitarist* dediğimiz faydacılık etiğinde ateşli savunucularını bulur.

Aristoteles için mutluluk, (saadet ve bahtiyarlık) iyi kötü başarılmış, anlamlı bir hayatın üst başlığıdır:

> "En üst iyi, kuşkusuz bir nihai amaçtır... Kusursuz olarak tanımladığımız şey, sadece kendisi için seçilmiş olup başka bir maksada hizmet etmeyen şeydir. Ama işte, mutluluk, harika bir anlamda böyle bir iyidir. Çünkü mutluluğu her zaman kendisi için seçip hiçbir zaman bunun dışındaki bir amacı göz önünde tutmayız." (*Eth.Nic.*I,5; 1097a 25-b1)

Demek ki mutluluğu kendi dışında başka bir şeyin adına istemeyiz; tersine, ulaşmaya çalıştığımız her şey, aslında mutluluğa ulaşmayı hedefler. Gerçi Aristoteles'e göre bütün insanlar mutluluğun peşindedir, ancak, gerçekten mutlu kişi, ahlâki davrandığı gibi, bütün dış ve maddi iyilere (zenginliklere), elverişli koşullara, sağlığa vb.

sahip olan kişidir; çünkü kusursuz bir hayat sürebilmek için kişinin bunlara da mutluluk kadar ihtiyacı vardır.

> "Mutluluk, ahlâki kusursuzlukla birlikte hayatın bütün gerekliliklerinin yerine gelmiş olmasını da şart koşar." (a.g.y. I, 10; 1100 a 4-5)

Yunanca hedone –haz, zevk– sözcüğünden gelen hedonistik etik, tıpkı Aristoteles gibi, mutluluğun (saadetin/bahtiyarlığın) insanın en yüksek amacı olduğu düşüncesinden hareket eder; gelgelelim mutluluk deyince, sadece hazzı, zevki, neşeyi anlar. Buradan da, herkes kendine haz, zevk veren şeyleri yapmalıdır ilkesini türetir. Ama işte iş, neyin en çok haz ve zevk verdiği, sorusuna gelince, hedonistler temel görüş ayrılıklarına düşerler. Kyrene'li Aristippos (İ.Ö.435-355) tensel zevki insan eyleminin amacı ölçüsüne yükseltip; zevkin, hazzın denetimi altına girmeden, onun esiri olmadan zevk almayı, bilgeliğin tanımlayıcı belirtisi sayarken, Epikür (342-271) bedensel haz ve zevklerden daha kalıcı ve dış etken ve koşullardan daha bağımsız oldukları gerekçesiyle manevi ve ruhsal zevklere öncelik tanır. Son tahlilde mutlu olan kişi, kendini esir alan bir tutkunun belirleyici hale gelmesini önleyecek şekilde dürtü ve arzularını ahenk içine sokabilen kişidir. *Ataraxie* (Yun.: sarsılmazlık), böyle bir ahenk içine sokma durumudur. Örneğin filozofu şeylerin dışında şen bir kayıtsızlık konumuna taşıyan belli bir ruh dinginliğidir bu; ve asıl, hakiki mutluluk budur; vasat olanın vardığı zevk ve haz.

Hedonizm, kişinin önce kendi haz ve zevkini mi yoksa öteki insanlarınkini mi göz önünde tuttuğuna göre, bencil ya da özgeci (fedakâr) nitelikli bir hedonizm olabilir.

Hazcılık kesinlikle sadece ilkçağa ait bir kuram değildir. Örneğin Marx ve Engels'in çağdaşı olan ve onların komünist kuramlarına karşı olduğu kadar dönemin hümanist ve liberal akımlarına da karşı çıkan ve eleştirel bir tavır alan anarşist düşünür Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* adlı kitabında bencilliğe dayanan hedonist (hazcı) kuramını geliştirmiştir.

> "Bencillik sizleri, kendinizden haz duymaya çağırıyor; kendinizden

zevk almaya."

"Kendinizi inkâr ederek sizleri sizden eden özgürlüğü aramayıp, kendinizi arayın, benciller olun; her biriniz *'kudretli bir ben'* olun!"

"Bencillik, liberallerin öfkesini çeker, çünkü bir bencil, bir şey ile hiçbir zaman o şey adına değil de sadece kendi adına ilgilenir; o şey (dava) ona hizmet etmelidir. Hiçbir şeye ona özgü, mutlak bir değer atfetmeyip onun değerini kendi içimde aramam bencilcedir." (*Der Einzige und sein Eigentum*, 180, 181, 186)

Şöyle devam ediyor Stirner:

"*Ben* kendime ait bir türüm; normsuz, yasasız, örnekçesiz."

"Evet, dünyayı ve insanları *kullanıyorum*!... Sevdiğimi, tutkumun besini dışında herhangi bir şey yerine koymadan sevebilirim...Sadece aşkımı (yemek gibi) bölüşürüm onunla, bunun için kullanırım onu: Onun *tadını çıkarırım*."

"Dünyayla ilişkim, onun tadını çıkarmaktan ve böylece onu kendi zevkim için kullanmaktan ibarettir." (a.g.y. 200, 330, 358)

Stirner, radikal bencil zevk kuramını sonuna kadar tutarlı bir şekilde geliştirir, ama bütün bunları yaparken, böyle anlaşılan bir bencillik ilkesine dayalı bir insan topluluğunun nasıl olup da ayakta kalabileceği ya da varolabileceği sorusu üzerinde hiç düşünmez. Çünkü böyle bir toplulukta bile, sadece benim değil, bana bencilce davranma fırsatı tanıyan ötekilerin de aynen benim gibi bencillik yapma hakları bulunmalıdır biçimindeki vazgeçilmez asgari ilke işletilmelidir. Dolayısıyla benim arzularımın gerçekleşmesinin sınırı, ötekilerin arzularının gerçekleşme sınırıyla çizilmelidir. Öyleyse bencillik ilkesini yaşatabilmek için belli ölçüde ödünlerin verilmesi, yani bencil davranışı kendi esenliği adına kısıtlayan bir kuralın bulunması şarttır. Bu kural, Hobbes'ta olduğu gibi, bir devlet sözleşmesi olabileceği gibi, herkesin itirazsız onayladığı bir toplumsal uzlaşma biçiminde de gerçekleştirilebilir.

Günümüz felsefesinde hedonist bir etiği savunanların başında Herbert Marcuse ve Arno Plack gelmektedir.

Marcuse, Freud'un haz ilkesi analizine dayanarak, insanın biyolojik dürtülerinin (haz ilkesi) hem kültürün hem uygarlığın hem de uygarlıkla ilintili olarak ortaya çıkan çalışma zorunluluğunun

(gerçeklik ilkesi) baskısı altında kaldığını ve bunların bireysel ihtiyaçların engelsiz gelişmesini önlediğini ileri sürer.

> "Normalin, toplumsal yararlı olanın ve iyinin aynı şey olmasını talep eden ve bastırıp bilinçaltına iten bir toplumsal düzende, sırf kendisi için varolan bir hazzın tezahürleri, 'kötünün çiçekleri' olarak görünmekten kurtulamaz." (*Triebstruktur und Gesellschaft*/Aşk ve Uygarlık, 54)

Marcuse'ye göre, hazzı yok edici bu eğilim, haz ilkesinin yeniden hakkının verildiği bir yeni ahlâkla önlenebilir. Böyle "libidinöz bir ahlâk", represif (baskıcı) bir kültüre gerek duymayan bir dürtü tatminini teşvik eder (a.g.y.171); baskısız, zorlamasız, sınırsız zevk içinde tenselliğin oyunumsu yoldan yaşanmasıdır bu. (a.g.y. 225)

Bu yaklaşım, insanın asıl doğasını engellemeden tam olarak geliştirmesini sağlayacak bir etiğin sözcüsü Arno Plack'ın da tezidir.

> "Bir etiğin antropolojik anlamı, insanı kendisiyle barışık hale getirmekse; bu durumda insana kendini bütün canlılığı ve hayatıyetiyle benimsemesini öğütleyebilir sadece. Vital ihtiyaçlar tamamıyle tatmin edilmedikleri sürece doyurulmamış göründüklerinden, buradan cinsel özgürlüğe müsaade edilmesi, hatta hiçbir koşula bağlı olmayan cinsel özgürlük talebi sonucu çıkar....Sağlıklı gelişmiş dürtü, kendi ölçüsünü ve yönünü kendisi tayin edebilir. Sapık davranışlardan kaçınması için onun dıştan zorla düzenlenmesine gerek bulunmamaktadır." (*Die Gesellschaft und das Böse*, 337)
>
> "Bekâret, kişisel hırs, iktidar hırsı, mala mülke ulaşma çabası; bu halleriyle ancak saldırganlığı ve iktidarı meşrulaştıran bir ahlâkın anlam ve ruhuna uygun olarak birbirini tamamlayan hasletlerdir. Bu durumda bilimsel bir etik, bunların yerine koyabileceği neler bulabilir diye sormak gerekmiyor mu? Bizden bu oldukça sorunlu değerlerin yerine tamamen yeni erdemlerin propagandasını yapmamızı beklediklerinde, cevabımız, hiçbir şey (bulamayız) olacaktır. Bilimsel etik, değerlerin propagandasını yapmaz; sadece, insan doğasının kendi haline bırakılması ve daha küçüklükten itibaren deforme edilmemiş olması durumunda, gerek bireye gerekse de insan topluluğuna en uygun düşen davranışı kendiliğinden geliştireceğine inanır." (a.g.y. 345)

Latince utilis= faydalı, yararlı sözcüğünden türeyen *utilitarist* etik tanımını kullanan etik, mümkün olan en çok sayıda kimsenin, olabilecek en büyük mutluluğunu öngördüğü ölçüde *eudaimonist* (hazcı) bir anlayışta temellenmiş sayılır. Utilitarist etik bu amaç ve hedefle bağlantılı olarak yararlılık ilkesini ahlâk ilkesi olarak formüle eder: Bir eylem, yöneldiği kimselere en büyük yararları getirdiğinde ahlâkidir; diğer bir deyişle, bir eylemin, bir davranışın sonuçları, azami haz ve sevinç, asgari üzüntü ve acı getirirse, bunlar ahlâkidir. Klasik utilitaristlerden Jeremy Bentham'ın tanımına kulak verelim:

> "Yararlılık dendi mi, bir nesnenin, kazanç, avantaj, sevinç ya da mutluluk getirmesini sağlayan özellikleri anlaşılır...Demek ki bir eylem ve davranışın içkin eğilimi topluluğun mutluluğunu arttırma bakımından, bunları azaltma eğiliminden daha fazlaysa, onun yararlılık ilkesine uygun düştüğünü söyleyebiliriz." (*Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, Einführung in die utilaristische Ethik*, yay.: v.O.Höffe, 36)

Kişi eyleme kalkışmadan önce bir yararlılık hesabı çıkarıp, bu eylemden ve davranıştan umulan sevinçleri ve üzüntüleri, yoğunlukları, süreklilikleri, kesin olup olmayışları, yakınlık ve uzaklıkları, muhtemel sonuçları, saflıkları ve boyutları bakımından tartmak durumundadır. Ardından bütün sevinç yaratacak değerler ve bütün üzüntü getirecek değerler kendi aralarında toplanır. Karşılaştırma sonucunda, sevinç yaratacak değerler fazlaysa, kalkışılacak eylemin eğilimi iyidir, dolayısıyla da yapılması ahlâki bir gerekliliktir (krş. 49-51).

Gene ünlü bir klasik utilitarist olan John Stuart Mill, aynı düşünceleri vurgulayıp, yararlılık ilkesinin ahlâki bakımdan iyi bütün eylem ve davranışların temelini ve normunu oluşturduğunu, bu eylemlerin muhataplarının, bu tür eylemler sayesinde mutluluklarının artacağını ileri sürer (*Der Utilitarismus*, 13, 30). Ancak Mill, Bentham'dan farklı olarak, niteliksel bir ayrım getirerek, hiyerarşide üst konumda bulunan manevi-ruhsal sevinçler ile onlara göre daha alt düzlemde yer alan fiziksel-tensel sevinçler (ve hazlar) arasında fark gözetir. Dolayısıyla da ona göre, bu üst

düzlemdeki ihtiyaçların giderilmesine alttakilere göre her halükârda öncelik tanınmalıdır:

> "Memnun bir domuz olmaktansa, memnuniyetsiz bir insan; memnun bir deli olmaktansa, memnuniyetsiz bir Sokrates olmak yeğdir. Ve eğer deli ile domuz farklı düşünüyorlarsa, meselenin sadece bir yönünü tanıdıkları içindir bu." (a.g.y. 18)

Çağdaş utilitarizm, yararlılık ilkesini teklerin eylemiyle ilintilendirmekten kaçınıp eylem kurallarını öne çıkarır (kurallar utilitarizmi). Örneğin R.B. Brandt:

> "Eylem utilitarizmi, atomist bir kuramdır. Tek bir eylemin doğruluğu, dünyaya getirdiği sonuçlara bakılarak belirlenir. Oysa kurallar utilitarizmi, bir eylemin yararlılığını onun nispi yararına göre değil de, bize önemli bir ahlâki kural sunma yararına göre belirler." (*Einige Vorzüge einer bestimmten Form des Regelutilitarismus, Einführung in die utilitaristische Ethik,* 137)

Utilitarist etik doğrultusunda düşünen Brandt, bir "ahlâk yasaları cüzü" tasarlar; böyle kurulmuş bu cüz içinde dolayısıyla da herkesin olabilecek en iyi duruma gelmesi mümkün olur. (148)

Eylem utilitarizmine göre her bir eylem, doğrudan getirdiği yararlar açısından sınanabilirken, kurallar utilitarizmi, her eylemi, eylemin dikkate aldığı kural ya da kurallara bakarak, kuralları da yararlılık ilkesine göre yoklayarak değerlendirmemizi önerir. Böyle sınanmış ve geçerliliği kanıtlanmış kurallardan oluşmuş bir ahlâk kuralları cüzü elde edebilmişsek, artık herhangi bir eylemin bu kurallardan birine ya da birkaçına uygunluğuna bakıp ahlâki olup olmadığı konusunda karar verebiliriz.

Utilitarizmin iyi bir hayatın evrensel çapta genel geçer bir amaç olarak tasarlandığı bir çeşidi de, P. Singer'in temsil ettiği ve ahlâki eylemin ölçütü olarak, herkesin çıkarlarının aynı derecede gerçekleştirmeye hakkı olması gerektiği ilkesini öne çıkaran anlayıştır:

> "Bu, çıkarları, kendi başına çıkar olarak düşünmemiz gerektiği anlamına gelir, yoksa benim ya da bir Avustralyalının ya da beyazların çıkarları olarak değil. Böylece kendimize temel bir eşitlik ilkesi sağ-

lamış oluruz: Çıkarların eşit olduğu ilkesini... Çıkar çıkardır, kimin çıkarı olursa olsun." (*Praktische Ethik*, 32)

Utilitarizme karşı çıkan, yararların sayı gibi toplanarak karşılaştırılabileceği düşüncesine ilkece imkânsız bir düşünce gözüyle bakmaktadır. Örneğin J.L. Mackie şöyle der.:

> "Aslında ahlâki kurallarımızı utilitarist bir zeminde meşrulaştırmamız imkânsızdır. Utilitaristlerin mutluluk ya da yarar konusunda var olduğunu ileri sürdükleri –bütün çıkarları ve amaçları kapsayacak– ortak bir ölçüt bulunmamaktadır... Utilitarizmin yarar ve çıkar hesabı bir mitostur..." (*Ethik*, 176)

4. Toplum sözleşmesi anlayışı (Adalet etiği)

Toplum sözleşmesi anlayışı, ahlâki normları toplumsal uzlaşmaya dayandırır. Ortak bir irade oluşturma süreci içinde, herkesi bağlayıcı ilkeler ve eylem kuralları tespit edilip sözleşmeyle belirlenir. Örneğin Thomas Hobbes'a göre sözleşme –bencillikleriyle sürüklenen insanların birbirleriyle mücadele ettikleri ve birbirlerini karşılıklı alt etmeye çalıştıkları doğallık durumu karşısında– mantıki, insanca birlikte yaşamayı sağlayabilecek biricik seçenektir.

Jean-Jacques Rousseau da *contract social*'da insanlar arasındaki eşitsizliklerin, teklerin irade güçlerinin birleşerek bir toplam oluşturmalarıyla ortadan kaldırılabileceği tezini işler.

John Rawls ahlâkı, *Rousseau*'nun bu sözleşme kuramları doğrultusunda, sözleşme anlayışı temelinde kurmaya çalışır. *Rawls*'ın adalet kuramı, bir yandan da utilitarizmin anlayışıyla hesaplaşma anlamına gelmektedir.

Rawls'ın yararlık ilkesine yönelttiği eleştiri, bu kuramın, olabildiğince fazla sayıda insanın azami mutluluğa kavuşturulması olarak tarif edilebilecek hedef ve amacının, bireyin değil de çoğunluğun mutluluğunu öngördüğü için, adaletsiz ve haksız olduğu anlayışına dayanır. Bu anlayıştan ötürü, utilitarist mantıkla hareket edersek, büyük çoğunluğun mutluluğu icap ettiriyorsa, tekleri ya da azınlıkları bu amaca feda etmek meşru ve anlaşılır olmaktadır. İşte bu zihniyetin benimsenmesi *Rawls*'ın etik anlayışına göre olanaksızdır.

"Benim geliştirmek istediğim adalet anlayışı şu iki temel ilkeyle dile getirilebilir: Birincisi, belli bir pratiğe dahil olan veya ondan etkilenen her bir kişinin, aynı özgürlük temelinde bağdaştığı sürece eşit biçimde en büyük özgürlüğe hakkı vardır. İkincisi eşitsizlikler tek istisnayla keyfidir; yani bir eşitsizlik durumu ancak, herkesin yararına olduğu makul görülebilir ve söz konusu duruma bağlı işlev ve görevler herkese açıksa kabul edilebilir." (*Gerechtigkeit als Fairness*, 37)

Rawls, adaleti bir centilmenlik anlaşması olarak anlar; bunu gerçekleştirecek olanlar:

"Birbirleri üzerinde egemenlik kurmayan; bir topluluğun faaliyetlerine katılan ve kendi aralarında kurallar üzerinde anlaşan, daha doğrusu bu faaliyeti (toplumsal pratiği) tanımlayan ve gerek getireceği yararlar, gerekse yükleri tespit eden kuralları kabul eden özgür kişilerdir." (*Gerechtigkeit als Fairness*, 57)

Rawls'a göre böyle genel bağlayıcı kurallar üzerinde anlaşıp uzlaşma, ancak bir sözleşmenin zemininde mümkündür. Ancak bu sözleşme hakiki, somut bir uzlaşmanın değil de bir tür düşünceyle gerçekleştirilmiş deneyin ürünüdür. Rawls, bir insanın iyi niyetli ve mantıklı olması koşuluyla, ortaya attığı bu adalet ilkelerini etik ilkeler olarak benimseyeceğini düşünmektedir. Rawls'a göre varsayımsal bir "ilkel-koşulda" insanlar ortak bir yaşama biçimi üzerinde karar kılmak zorundadır. Gene varsayımsal bir "cehalet örtüsü", insanların ne sahip oldukları yeteneklerden ne de gelecekteki toplumda nasıl bir konumda olacaklarından bihaber olmalarına yol açar.

İşte bu nedenle hiç kimse herhangi bir ayrıcalık talep edecek bir gerekçeye sahip olmadığından ve gelecekteki elverişsiz bir konuma (mevkiye) düşme olasılığını hesaba katmak zorunda bulunduğundan, herkes –en az imkâna sahip olanların öbeğinde yer alma olasılığı bulunsa bile– içinde yaşamaya hazır olduğu bir toplum biçimini seçmeye razı olacaktır.

Seçilecek birlikte yaşama biçimi, adaletli bir biçim olmalıdır; başka deyişle, herkese ilkece eşit ve olabildiğince fazla temel özgürlük sağlayan bir toplum biçimidir bu; iktisadi ve toplumsal eşitsizliklere ve adaletsizliğe ancak belli koşullarda göz yumulur; yani

bir kere memurluklara girebilme, saygın konumlarda hak sahibi olabilme bakımından herkese eşit imkân ve şans tanınmalıdır; ikincisi, daha iyi durumda olanların bu durumlarına göz yumulabilmesi için, onların bu konumdan ötürü elde ettikleri avantajları durumu daha kötü olanların lehinde kullanmaları şarttır. (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, kap. 2, 3. 336f.)

Bu kurmaca sözleşme modeli, tek tek kararların hepsinde olduğu kadar topluca alınacak kararlarda da norm işlevi görecektir; bu şu anlama gelir: Ahlâki açıdan meşru eylem ve davranışlarda bulunabilmek için, bu sözleşme modelini mevcut koşul ve durumlara göre değerlendirerek, herkesin benimseyebileceği adaletli ve hakça bir sonuca ulaşmak gerekir.

Gerek eudaimonist kuram gerekse de sözleşme kuramı temeline dayalı etik modellerde; mutluluk, öyle doğrudan ulaşılmaya çalışılacak bir amaç ve hedef değildir; peşinde olunması gereken şey, mutluluğun kendisi değil, mutlu olmamızı sağlayacağını umduğumuz belli bir hedef, somut içerikli bir amaçtır. Dolayısıyla da mutluluk arayışının ahlâki niteliği, mutlulukla ilintili hedefin ahlâkiliğini kendine kılavuz seçer.

Yararlı her şey *eo ipso* (kendiliğinden) ahlâki olamayacağı gibi, gene ahlâki olan da kendiliğinden yararlı olmak zorunda değildir. Bir eylem ve davranışın sonuçlarını ahlâki kaygıların içine katmak elbette şarttır, ama yararlılık ilkesi bir başına ahlâkiliğin ölçütünü oluşturamaz.

Sadece düşünce düzlemindeki (soyut) akıl yürütmelerle oluşturulmuş modellerden yola çıkılarak elde edilmiş adalet ve hak ilkeleri öylece gerçekliğe (pratiğe) uygulanamaz. Adil bir çözüm arayışına kalkışmadan önce, somut durumun ne olduğu, koşulları ve değiştirilebilme imkânları bakımından enikonu araştırılmalıdır.

5. Materyalist anlayış (Fizyolojik ve Marksist etik)

Etikte ***materyalist*** bir anlayışı önce 18. yüzyılın Fransız materyalistleri, ardından da Marksistler temsil etmişlerdir. Materyalistlerin ahlâk konusundaki temel tezlerine göre, her şey maddesel temele dayanır, ruh ve tinin kendisi bile maddenin en gelişmiş biçiminden başka bir şey değildir.

Fransız materyalistleri denince akla en başta J.O. De La Mettrie, P.T.D'Holbach ve C.A. Helvetius gelir. Bu düşünürler, insanın bir makineyle aynı yapıya sahip olduğu varsayımından hareket ederler. La Mettrie "L'homme machine" başlıklı tezinde (1748) insanın yüksek düzeyde organize olmuş bir madde örneği sunan, ama gene de sadece mekanik yasalara uyan bir madde olduğunu ileri sürer. Holbach da 1770 tarihli ve bu doğrultudaki, "systeme de la nature" başlıklı yazısında, geleneksel felsefenin en büyük zaafının, insanı özgür, bağımsız, kendi başına buyruk bir varlık olarak kavramasında yattığını söyler.

> "İnsanın, kendini inceleyerek içine düştüğü bütün yanılgıların nedeni ... kendini, kendisinin harekete geçirdiğini ve hep kendi enerjisiyle etkili olduğunu, gerek çalışmasının gerekse de bu çalışmanın ve etkili olmanın itici gücü olan iradesinin –doğanın, onun haberi olmadan ve her defasında o istemeden ona etki ettirdiği– doğa yasalarından ve nesnelerden bağımsız olduğunu sanmasıdır. Kendini daha dikkatli incelemiş olsa, hareketlerinin (ondan tamamen bağımsız) kendiliğinden hareketlerden başka bir şey olmadıklarını fark ederdi; kendi oluşumunun, onun irade ve gücünün tamamen dışındaki bağımsız nedenlere bağlı olduğunu; içinde bir yer tuttuğu sisteme kendi onay ve rızası olmadan girdiğini de. Doğduğu andan öleceği ana kadar, istek ve iradesine aldırış etmeksizin onun makinesine etkiyen, onun oluş-tarzını biçimleyen ve davranışını belirleyen nedenlerce değiştirilip durduğunu anlardı." (*System der Natura oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt,* 70v.d.)

Holbach'a göre bütün fikirlerimiz, doktrinlerimiz, eğilimlerimiz, icat edip kullandığımız doğru ya da yanlış kavramlar, bizim maddi ve fiziksel duyularımızın eseridir. "Demek ki insan fiziksel bir varlıktan," (aynı yer 156) başka bir şey değildir. Holbach'a bakılacak olursa, irade beynin değişik tezahürlerinden biridir; beyin irade üzerinden belli bir eyleme eğilim gösterir ya da hareket ettirebileceği organı onun sayesinde harekete geçirir" (159). Öyleyse insan, hayatının hiçbir anında özgür ve serbest değildir. Onun iradesini onun katkısı ve rızası olmadan maddi temelde hareket ettiren muazzam itici güç: *amour propre* yani insanın kendine duyduğu sevgi, öteki yorumuyla, kendi çıkarlarıdır.

"Kendini sevmek, hayatta kalmayı istemek ve kendi mutlu varoluşunu aramak insanın özünde vardır. Dolayısıyla (bu anlamdaki) çıkarlar ve ilgiler bütünü, onun tüm eylemlerinin biricik itici gücüdür; ... hakiki fikirlere dayanarak, kendi mutluluğunu, –onun kendisini başkalarının çıkarlarının nesnesi haline getiren– bir davranış içinde görüp fark ettiğinde, emin adımlarla erdemin patikasında yürür. Ahlâk, insanlara, en büyük çıkarlarının erdemli olmaktan geçtiğini göstermezse, işe yaramaz bir bilim olup çıkar. ...Erdem, ötekilerin mutluluğunu destekleyip gerçekleştirerek kendini mutlu kılma sanatından başka bir şey değildir." (aynı yer 254)

Helvetius da "De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation" adlı 1772 tarihli çalışmasında aynı Holbach gibi, bütün ahlâkın temelini insanın kendine duyduğu sevgide bulur.

"İnsanlar kendilerini severler: Hepsi mutlu olmak ister ve her türlü zevk ve eğlenceyi sağlayacak kadar yetki ve güçle donanmış olsalar tepeden tırnağa mutlu olacaklarını sanırlar. Demek ki, güç ve kudret sahibi olma çabasının altında zevk ve hazza ulaşma isteği yatar." (109)

Doğru anlaşılan kendini sevme, bütün ahlâkların temelidir. "Yeteneği, becerisi olan kişi, çıkarların içinde, sadece genel ve karşı konulmaz itici gücü, –bütün insanları, bazen ahlâksızlıklara bazen erdemlere sürükleyen itici gücü– görür." (a.g.y. 137) Bundan da öteye çıkar ve ihtiyaçlar, "her türlü insan topluluğunun temelidir." (a.g.y. 139) Ama insan, ancak başkalarını kendi amaçlarına ulaşmaktan alıkoymaz ve onları engellemezse kendi amaçlarına ulaşabileceğinden, kendi yarar ve çıkarlarının da bağımlı olduğu genelin iyiliğini her zaman göz önünde bulundurup kollamak zorundadır. (a.g.y. 362v.d.)

Fransız materyalistlerinin etiği, insanların ahlâki eylemleri de dahil bütün eylem ve davranışlarını fizyolojik koşullara bağımlı sayar. Tin ya da ruh, zekâ, düşünce gibi fenomenler de fiziksel yaşama süreçlerinin fizyolojik temelde açıklanabilir tezahürlerinden başka bir şey değildir. Her şey mekanik yasalar doğrultusunda gerçekleşir ve böyle bir ilişkiler yumağında özgürlüğe yer yoktur. Bu yüzden de, kendini sevme ilkesi üzerine kurulu, insanları mutlu topluluk üyeleri olarak yetiştirecek bir eğitim ve yetiştirme kuramı

kotarmak materyalistler için kaçınılmaz bir zorunluluk olmuştur. Helvetius son derece net bir ifadeyle, "Ben tini, erdemi ve insanın doğal yaratıcı yeteneklerini, eğitim ve yetiştirmenin ürünü olarak gördüm" der. (a.g.y., 35) "Eğitim ve yetiştirme her şeye muktedirdir." (a.g.y., 446) Holbach, "Alışkanlık bizi ya ahlâksızlıklara ve günaha ya da erdeme bağlar" (*System der Natur*, 118) ve "eğitim, sanat olarak insanların içinde yaşadıkları toplumun ortak malı olan alışkanlıkları, görüşleri ve varolma tarzlarını zamanında benimsemelerini sağlar" (a.g.y. 120) derken Helvetius'a tamamen hak vermektedir.

Böyle bir materyalist etiğin sorunu aşikârdır. *Amour prope*, kendini sevme, özsevgi denen olgu, insan doğasının maddi temel ilkesi olarak bir ahlâki ilke düzlemine yükseltilince, bir varlık durumu ilkesi (olma-hali ilkesi) gereklilik hali ilkesine dönüştürülmüş; daha doğrusu gereklilik statüsü kazanmış oluyor. Bizde zaten var olan böyle bir kendini sevme ilkesinin ahlâki bir ilke statüsüne tırmandırılmasında ortaya çıkan mantıksal güçlükleri bir yana bıraksak bile, materyalistlerin gözden kaçırdıkları önemli noktalar vardır: İnsan doğasının normatif anlayışlara göre biçimlendirilmesi gerektiği; bu normatif ilkelerin doğada bulunmadığı; dolayısıyla da doğaya ve insan doğasına dıştan sokulmaları gerektiği; bu bakımdan da önce argümanlarla meşru kılınıp gerekçelendirilmelerinin zorunlu olduğu gibi. İnsanları erdemli yetiştirebilmek için, insan doğasından türetilmemiş, yani mevcut olgusal ahlâklara bakarak değerlendirilemeyecek bir ahlâk ölçüsü bulmak gerekir; çünkü, zaten doğayı da (insan doğasını) başka bir alandan alınmış bu normlara bakarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Demek ki, doğanın kendisi bizzat norm koyucu ölçü alanı olarak alınabilir, ama artık, normatif bir kavram olarak anlaşılan bir doğayı da, bu sefer salt maddi bir fenomen olarak anlamak artık imkânsızdır; ya da maddi doğa, "iyi insan" tasarımına göre insanın bilinciyle türetilmiş bir normatif tasarıma, bir ahlâki ilkeye bakılarak, yani insanın nasıl olduğunu değil de nasıl olması gerektiğini söyleyen bir ilkeye göre değerlendirilebilir. Bu durumda da ampirik, verili olanın üzerinde yükselen bir ahlâk anlayışını geliştirebilmek için, doğal ve maddi alandan çok önce

gelen ahlâki özgürlüğü önkoşul olarak arama mecburiyeti vardır. Bu nedenledir ki, bireyin özel çıkarlarını devletin genel çıkarlarıyla birleştirmek, başka bir deyişle, ahlâkı yasamayla bağdaştırmak, yasamacıların görevidir.

Diderot, Ansiklopedi'sinde şu talebi getirir: Bütün eylemlerinin, hem senin hem de başkalarının yaşamasını hedef alacakları şekilde davran: Bu doğanın çağrısıdır, ama her şeyden önce dürüst bir insan ol. Varoluş ile erdemden herhangi birini tercih etme olanağı bulunmamaktadır."

La Mettrie ise 1748 tarihli "L'homme machine" adlı çalışmasında insanın en yüksek düzeyde organize olmuş maddenin bir temsilcisi olarak tümüyle mekanik işlediğini ileri sürer:

> "Sadece bir makine ya da bir hayvan olduğundan emin olan materyalist, kibri, ona (kendine) ne türden itirazlar getirirse getirsin, gene de kendisi gibi olanlara hiçbir zaman kötü muamele etmez (etmeyecektir); çünkü bütün canlılar için geçerli olan doğa yasası uyarınca, kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına da yapmayacaktır."

Fransız materyalistlerinin etiği, insanın ahlâki davranışları da dahil olmak üzere, bütün davranış ve eylemlerinin fizyolojik nedenlerle belirlenmiş olduğunu varsayar; çünkü tin, yani ruh ve zekâ da, tıpkı düşünme gibi, fizyolojik süreçlerin ürünleri olup bu zeminde açıklanabilir. Dolayısıyla da materyalistlerin ahlâki buyruğu şudur: Doğana uygun olarak davran! (Bu durumda kendiliğinden 'iyi' davranmış olursun) Bu insan doğasının ilkesi, kendi çıkarlarını göz önünde tutmaktır; öteki deyişle, ahlâkın içinde hakkını talep eden *amour propre*'dir.

Marksist etikte ağırlık noktası, insan doğasından, bütün insan eylem ve davranışlarının ve davranış normlarının maddi temeli olarak anlaşılan ekonomik altyapıya kayar. Marksist etik, gerek toplumsal bilincin gerekse de buna bağlı olarak toplumsal ahlâkın mevcut üretim ilişkilerince büyük ölçüde belirlendiği görüşünde temellenir. Bu nedenle, Karl Marx, mevcut olanın analizini yapmayı başlıca görevi olarak görmüş, soyut değerlerin ve normların düzlemini (ideolojik üstyapıyı) bu altyapıya bağımlı sayarak doğrudan inceleme alanına sokmamıştır.

Marksist etik, maddi ekonomik ilişkilerde temellenmiş olmakla birlikte, gene de betimleyici, tanımlayıcı bir etik değil de, normatif bir etiktir; çünkü özellikle kapitalist ülkelerdeki mevcut sınıf ahlâkını acımasız bir eleştiri ve analizin odağına koyar. Bu eleştiri, sınıf sisteminin yol açtığı eşitsizlikleri ve haksızlıkları aşan yepyeni bir ahlâkı amaç olarak belirlemiştir.

Friedrich Engels böyle bir ahlâkı, "gerçek", bütün sınıfsal ahlâkların ötesindeki "insani ahlâk" olarak tanımlar.

> "Gelgelelim henüz sınıf ahlâkının ötesine geçemedik. Sınıf karşıtlıklarının ve bu karşıtlıkların hatırlanmasının ötesine taşmış gerçekten insani bir ahlâk, sınıf karşıtlıklarının sadece aşılmış olmakla kalmayıp hayatın pratiğinde de unutulduğu bir toplumsal gelişmişlik basamağında mümkün olacaktır." (*Die ewigen Wahrheiten der Moral, Texte zur Ethik*, 36)

Egemenliğe dayalı ahlâkın aşılmasıyla, geleneksel maddi ilişkilerden kaynaklanan ve zaten karşılığı kalmamış yasak ve buyrukları yeni bir toplumda yaşatmanın her türlü neden ve vesilesi ortadan kalkmış olacağından, geçmiş toplumun normlarının çoğu da lüzumsuz hale gelecektir.

> "Çalmanın motiflerinin ortadan kaldırıldığı ve bundan böyle, olsa olsa akıl hastalarının hırsızlık yapmaya devam edebilecekleri bir toplumda, 'Çalmamalısın' biçimindeki o kutsal doğrunun vaazını veren ahlâk vaizi nasıl alaya alınacaktır kimbilir!" (a.g.y. 35)

Marksist etiğin özellikle yakın tarihe kadar Sovyetler Birliği'nde temsil edilen haliyle ulaşmayı öngördüğü hedef, herkesin üretim araçlarına eşit ortak olması ve özel mülkiyetin son bulmasıyla bütün sınıfsal farklılıkların ortadan kalkacağı komünist toplumu kurmaktır. Sınıfsız toplumda öngörülen sosyal adalet ilkesinin gerçekleştirilebilmesi için, proletarya, gerekirse zor ve şiddet kullanarak egemenlerin baskısından kurtulmalı, böylelikle, bütün halkın çıkarlarıyla örtüşen kendi (sınıf) çıkarlarını benimsetip gerçekleştirmelidir.

Alexander F. Şişkin komünist ahlâkın "eski sömürücü toplumun ikiyüzlü ahlâkına karşı sürdürülen mücadeleden" doğacağını söyler. (*Grundlagen der marxisticschen Ethik*, 46)

"Tıpkı Marksist kuram gibi, marksist etik de partizandır. Ahlâkın gelişme süreçlerini duygusuz, kayıtsız bir gözle seyretme gibi bir özelliği kesinlikle yoktur ve bu gelişmenin içindeki hakikaten ilerici olan her şeyi desteklememiz gerektiğini öğretir bize. Marksist etiğin yanlılığı demek:

1. Sınıflı toplumdaki ahlâkın sınıfsal karakterini kabul etmek, komünist ahlâkı proletaryanın ve bütün emekçilerin yeni toplumun inşa mücadelesiyle ve yeni insanın yetiştirilmesi görevleriyle birleştirmek;

2. Marksist partinin gerek proletaryanın sınıf mücadelesinde, gerek yeni toplumun inşasında gerekse de yeni insanın yetiştirilmesinde önder rolünü benimseyip kabul etmek;

3. Burjuva ahlâkına, onun dinsel ya da felsefi kılıf giydirilmiş biçimlerine ve toplumumuzdaki kalıntılarına karşı uzlaşım tanımayan bir mücadele." (a.g.e, 53)

Eski ve sadece mevcut olanı onaylayan ahlâkın yerine, yeni bir toplumun kendini kavrayışını yansıtan yeni bir ahlâkın normları gelecektir,

"Toplumsal gelişmenin gözleri körleştirici gücünden, yoksulluk ve sömürüden arınmış, insanlar arasında hakiki insancıl ilişkileri kuran bir ahlâktır bu."

"SSCB'nin parti programında toplumumuzun önemli ahlâki talepleri açık seçik ve kesin bir dille ifade edilmiştir:

Komünizm davasına bağlılık; sosyalist yurda ve sosyalist ülkelere sevgi;

toplumun iyiliği için dürüstçe çalışmak; çalışmayanın ise yememesi gerekir;

herkesin, toplumsal mülkiyetin korunması ve arttırılması için uğraşması; yüksek düzeyde toplumsal bilinç; toplumsal çıkarlara aykırı tutum ve davranışlara tahammülsüzlük;

kolektif ruh ve yoldaşça karşılıklı dayanışma, yardımlaşma: Birimiz hepimiz hepimiz, birimiz için;

insancıl davranma ve herkesin birbirine karşılıklı saygı göstermesi; insan insanın dostu, yoldaşı, kardeşidir; dürüstlük, doğruyu sevme, ahlâken temiz olma, gerek toplumsal gerekse kişisel hayatta sade, alçakgönüllü olmak;

aileye karşılıklı saygı göstermek; çocukların eğitim ve yetiştirilmesi için uğraşmak, haksızlığa, asalaklığa, namussuzluğa, açgözlülüğe ve hırsa karşı uzlaşmaz tavır takınmak; SSCB'nin bütün halklarına karşı

kardeşlik ve dostluk duyguları taşımak; milliyetçi düşmanlık ve kinlere ırkçı husumetlere tahammülsüzlük;

komünizmin, barışın ve halkların özgürlüğünün düşmanlarına karşı uzlaşmaz tavır takınmak;

bütün ülkelerin emekçileriyle, bütün halklarla kardeşçe dayanışma." (a.g.y. 49, 236.)

Ortak yaşamanın ve ilişkilerin maddi bir temele oturmuş olduğunu vurgulamak ne kadar doğruysa da, gerek insan doğasının gerekse insanın bu doğasına bağlı olarak beraberinde getirdiği somut birer realite olan çıkarların, birer sorun olarak tartışılması şarttır. Hangi araçların çıkarları gerçekleştirme doğrultusunda sadece elverişli değil aynı zamanda genel isteğe ulaşma bakımından meşru olduklarının belirlenebilmesi için, insanların "gerçek", ihtiyaçlarının neler olduğuna gene insanların birlikte karar vermeleri gerekmektedir.

***

Normatif bir etiğin *betimleyici* (tanımlayıcı) bir etikten tayin edici farklılıklarını, bölüm VII. B'deki modelleri göz önünde tutarak tespit etmek istersek şunları söyleyebiliriz: Normatif etik mevcut verili bir durumdan hareket ederek bu durumu analiz edip eleştirir; burada oluşturduğu eleştiriden, belli bir tarzda ahlâki olarak nitelendirdiği eylem ve davranışlara çağrı yapar; bu amaçla, bu eylemlerin kayıtsız şartsız gerekliliğini meşrulaştırıp haklı kılmak için ahlâk ilkeleri ve nedenleri ortaya koyar. Normatif ilkeler, ortaya attıkları ahlâk ilkesini (özgürlüğü), öteki deyişle, ahlâkın en üst amacını (mutluluğu) gerek biçim gerekse içerik bakımından pratikte temellendirirken, yer yer birbirleriyle ters düşen anlayışlara dayanmakla birbirlerinden ayrılır:

Bu durumda mevcut normatif bir kuramın cevabını vermesi gereken bir dizi soru akla gelebilmektedir:

- Özgürlük ilkesi hangi yoldan tek tek kişilerin eylem ve davranışlarını düzenleyici bir etki yapabilir?
- Uyuşmazlıkların niçin şiddete başvurmaksızın, dolayısıyla zorlamasız olarak çözülmeleri talep edilmektedir?
- İdeal bir iletişim toplumu tasarımı; ahlâki normların herkes için bağlayıcı olduğunu nereye kadar argümanlarla destekleyip açık-

layabilir?

- Bir etiğin çerçevesi içinde transsendantal özgürlük kavramının işlevi nedir?
- Kendisi şartlara bağlı, mutlak olmayan bir şeyi, kayıtsız-şartsız seçmek nasıl mümkün olabilir?
- Mutluluk (haz, zevk, sevinç) insan eylem ve davranışlarının biricik amacı olabilir mi; dolayısıyla bir insan mutluluk peşinde koşarken aslında neyin peşinde koşmaktadır; ve bu koşuşturma çabasının kendisi ahlâki midir?
- Gerçekten de bir eylemin yararlılığına bakıp onun ahlâki olduğunu sonucuna varabilir miyiz ya da bir eylem ve davranışın umulan ve beklenen sonuçları ortaya koyması, onun ahlâkiliğini göstermek bakımından bir önem taşır mı?
- Kurmaca, salt tasarımsal bir sözleşme modeli, reel, somut olgulara ve koşullara nasıl uygulanabilir?
- "Halkın" gerçek ihtiyaçlarını tespit etme ve bu ihtiyaçları sınıf mücadelesinin ve devrimin "ahlâki" araçlarıyla hayata geçirme hakkı kime aittir? (Kim kendini bu konuda yetkili görebilir?)
- Her normatif etiğin ortaya attığı kategorik imperatif, yani mutlak ahlâkilik buyruğunu nasıl değerlendirebilir, hakkında nasıl hükme varabiliriz?

1. Öyle davran ve eyle ki, senin davranış ve eylemlerin sadece senin özgürlüğünü gerçekleştirmekle kalmasınlar, sen aynı zamanda başkalarının özgürlüğüne de saygı duy,
2. Öznelliğini başkalarıyla danışarak ve tartışarak aşkınlaştır! (aş)
3. İdeal bir iletişim toplumunun üyesiymişin gibi davran ve eylemde bulun!
4. Özgürce karar ver, kendini başkalarının özgürlüğüne aç!
5. Kendini, kayıtsız-şartsız seç!
6. Mümkün olan en üst düzeydeki mutluluğa (hazza, zevke, sevince, yarara) ulaşmaya hem kendin için hem de başkaları için gayret et!
7. Hiç bir şeyden haberi olmayan, hiçbir şey bilmeyen o en ilkel durumdaki kişiymiş gibi eylemde bulun!
8. Doğal dürtülerine ve çıkarlarına boyun eğ!
9. Eylem ve davranışlarınla bütün sınıfsal ahlâkı yıkıp komünizm fikrinin gerçekleşmesini sağla!

Etik yaklaşımlar

Anlayış	*Bilginin ilgi alanı*	*Yöntem*	*Amaç*	*Ahlâk ilkesi*
Fenomenolojik	Kuramsal	Betimleyici	Ahlâki değer bilincinin analizi	Değer duyumsama
Dil analizi	Kuramsal	Betimleyici	Ahlâki önermelerin anlamını açıklama	Tarafsızlık
Evrimci	Kuramsal	Betimleyici	Ahlâkın biyolojik kökenlerinin meydana çıkarılması	Evrimcilik
Transsendental	Pratik	Normatif	"İyi niyet"in, iyiyi isteyen iradenin, eylemin, diskurs'un koşullarının akılla kurulması	Özerklik/öznelerüstü olma/ ideal iletişim cemaati/ özgürlük
Varoluşçu	Pratik	Normatif	Bireylerin ahlâki yükümlülükleri	Özgürlük/dayanışma
Eudaimonist	Pratik	Normatif	(Bireyin/tüm insanların) mutluluğu	Haz/fayda/yarar
Sözleşme kuramı	Pratik	Normatif	Genel bağlayıcı bir toplum biçimini temellendirme	Adalet/dürüstlük
Materyalist	Pratik	Normatif	İnsanın doğasına ulaşma, sınıf ahlâkının ortadan kaldırılması	amour propre/komünizm

VIII
Feminist etik

Seksenli yıllarda, feminist bir felsefeyi izleyen feminist bir etik gelişmeye başladı. Tek yanlı olarak, sadece erkekleri göz önünde bulunduragelmiş ve kadınları küçümseyen geleneksel etiğe yönelttiği yoğun bir eleştirinin ardından ortaya çıktığı ve kendine özgü temaları henüz arama aşamasında olduğu için, bu yeni etik, bütün etik anlayışların, akım ve kuramların karşısında yer alır. Gelgelelim ahlâk felsefecisi kadınların görevi, tek yanlı bir erkek etiğine karşı aynen onun gibi tek yanlı, kadını odağına koymuş bir etik anlayışın, cinse özgü bir etiğin propagandasını yapmak olamaz herhalde. Böyle bir etiğin görevi, kadınların etik düşüncelerinin yöneldiği ağırlıklı noktaları, "modernin ahlâk felsefesi" tartışması içine çekmek ve önyargıları argümanlar düzleminde yıkmaya ça-

lışarak(1) bir yandan kadını ahlâki özne olarak gören geleneksel yanılgıları gidermek,(2) öte yandan da, erkek egemen etik ilkeler arasındaki hiyerarşik anlayışı düzeltmek olmalıdır.

(1) Geleneksel etikte kadın imajının erkek egemen bakışla çarpıtılması, çoğu büyük filozofun erkeklerin her bakımdan kadınlardan daha üstün olduğu görüşüyle ilintilendirilebilir. Bu yaklaşımla, hem fiziksel hem de zihinsel yetenekleri yönünden kadınlar erkeklerin gerisindedir. Davranışlarının merkezine aklı koymuş olan erkek, bir akıl varlığı olarak rasyonel ilkeler yardımıyla dünyadaki her ilişkiye el atar, rasyonelliği dünyaya egemen kılar; bilim ve teknik sayesinde, F. Bacon'ın "Bilgi iktidardır" özdeyişi doğrultusunda, varolan üzerinde güç ve iktidarın egemenliğini elde etmeye çalışır. Sözcüğün asıl anlamında sadece erkek, insandır; çünkü genel olanı tanıyıp öğrenebilme ve özel olanı, bu genelin yardımıyla kendine tabi kılabilme yeteneği sadece onda vardır.

Buna karşılık kadın tepeden tırnağa duygu varlığıdır ve erkeğe göre çok az sahip olduğu anlak-güçlerini, zayıf aklını, bedensel-maddi ihtiyaçların giderilmesi doğrultusunda yoğunlaştırır. Doğal donanımı yüzünden hakiki insan olma basamaklarını tırmanabilecek durumda değildir, dolayısıyla da insan olarak benimsenmek istiyorsa, erkek aklının diktelerine boyun eğmeyi bilmelidir.

Filozofların kadınlar hakkındaki bu düşüncelerini göstermek için şöyle bir iki büyük isme değinmek yetecektir.[1]

> "Erkek, doğal olana aykırı özellikler taşımıyorsa, yönetmeye ve yönlendirmeye doğal olarak kadından daha yatkındır." (Aristoteles, *Politika* I, 12; 1259 b 2-3)
>
> "Kadınlar istedikleri kadar eğitimli ve iyi yetişmiş olsunlar, yüksek düzeydeki bilimler, felsefe ve sanatın belli başlı ürünleri gibi genel bir eğitilmişlik gerektiren alanlar bakımından uygun değildir... Erkek ile kadın arasındaki fark, hayvan ile bitki arasındaki farka benzer: Hayvan daha çok erkeğin karakterine tekabül eder, bitki ise kadının; çünkü bitki, duyarlığın daha belirsiz olan tekliğini kendi ilkesine dönüştürmüş sakin bir açılmadır. Kadınlar hükümetin başında yer alır-

1. Krş. Annegret Stopczyk'nin antolojisi: *Was Philosophen über die Frauen denken* (1980)

larsa, devlet tehlikede demektir; çünkü onlar genelliğin taleplerine göre değil de rastlantısal eğilim ve düşüncelere göre davranır." (G.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 166)

"Kadınların geride olduğuna hiç kuşku yok. Kadın –zihinsel yetenekleri daha az güçlü olduğu için– zihinsel çalışmanın sürekliliği ve etkililiğini sağlama bakımından erkekten daha az uygundur." (A. Comte, *Sosyoloji*, 124)

"Amazonlar zihinsel alanda da doğaya aykırıdır." (Max Planck: *Gutachten in: Die akademische Frau*, 256)

Ama iş kadınların pratik yeteneklerine geldi mi, gerek evin çekilip çevrilmesi gerek çocukların yetiştirilmesi konusunda kadınların adeta biçilmiş kaftan olduklarını düşünen ahlâk filozofları, kadına kuramsal alanda atfettiklerinden çok fazla yetenek atfederler. Kadınlar, erdemlilik ve ahlâkilik bakımından her türlü övgüye layık görülmekle kalmayıp sabırları ve dindarlıklarıyla da takdir edilirler. Bu yüzyılın başında Max Scheler, kadını "aileden gelme [özellikleriyle] *muhafazakâr* varlık... geleneğin, ahlâk ve göreneğin, bütün eski düşünce irade biçimlerinin koruyucusu" (*Vom Umstruz der Werte*, 201, v.d.) olarak tanımlıyordu. Korumak, insanları sakınmak, yetiştirmek, bakmak ve ayakta tutmak kadının başlıca eğilimlerindendi.

Kadınların bu ahlâki niteliklerinin kabul edilmesi, kimsenin kafasını karıştırmasın; çünkü dikkat edilirse, kendi çıkar ve iyilikleri her şeyin önünde gelen erkeğin otoritesi karşısında bir itaat anlamına gelen özelliklerdir bunlar. Çünkü erkek kadından daha güçlü bir bedene ve akla, yani zihinsel güçlere sahip olmakla kalmamakta, kadından daha kuvvetli bir iradesi olduğu için, bu zayıf cinsin meşru hâkimi olma hakkını da elinde tutmaktadır. "Erkeğin mutluluğunun adı: İstiyorum'dur. Kadının mutluluğu ise: o [erkek] istiyor'dur." (F. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* / Yaşlı ve genç kadıncağız hakkında) Pratikte de erkek genel hakkında düşünürken kadından daha üstün olduğu gerekçesiyle, kadına davranış normları dayatma hakkına da sahip görür kendini.

"Soyut ve spekülatif gerçeklerin, bilimin ilkelerinin ve aksiyomlarının araştırılması, kavramların genelleştirilmesine yönelik olan şeyler, kadının işi değildir. Onların araştırma ve incelemeleri pratiğe yönelik ol-

malıdır. Onların işi, erkeğin bulduğu ilkeleri uygulamak olmalıdır." (J.J. Rousseau, *Emile*, 421)

Özerk ve bağımsız olabilme yeteneğinden yoksun kadın, etik, pratik, siyasal özgürlüklerle inşa edilmiş alanı erkeğe terk etmelidir; kadın bu alanın normlarına boyun eğmek zorunda bırakılır; ama bu normların oluşturulması süreçleri olan irade oluşturma süreçlerine katılmasına fırsat verilmez.

(2) Avrupa felsefesine, kadın perspektifinden şöyle bir geri dönüp baktığımızda, erkeğin bilgisini yönlendiren ilgi ve çıkarların, *genel olanı genel adına* yansıtmayı amaçladığını görürüz. Gelgelelim erkek rasyonelliğinin "logosentrizmi" (mantık-merkezciliği) (J. Derrida), özel, tek, bireysel olan açısından da sonuçlar ortaya koymuştur: Ampirik yaşama dünyamızdır bu sonuçların ortaya çıktığı yer ya da bu sonuçların ifadesi. Yaşadığımız ampirik dünya, salt zihinsel-metafiziksel bir kurgunun ürünü olan mantıki, yasalarla yapılaşmış bir dünya karşısında gittikçe daha değersizleşmiş ve somut yaşam dünyasının çok renkliliği ve çeşitliliği, onu sistemin, yani soyut ve genel olanın birliği içine zorla yerleştirmeye çalışan genelleştirme ilkesine boyun eğmiştir. Somut, ampirik-maddi olan her şeyi bastırıp egemenliği altına alan logos'un; bu özel, somut olanın dünyasında yol açtığı yıkımlar, artık göz ardı edilemez hale gelmiştir. Bu yıkımlar doğal yaşama alanının yok edilmesinden tutun da insan doğasına karşı takınılan düşmanca tavra kadar uzanır.

Bu noktada geleceğin kadın ahlâk filozoflarına önemli görevler düşüyor denebilir. Kadınlar, kendilerine düşen toplumsal rolden ötürü oldum olası genel olan ile değil de somut, özel, tek olanla uğraşmak durumunda kalmıştır. Logos dediğimiz genel aklın yolları, kadınlara kapalı tutulduğu için, erkeklerin kendilerine sundukları *geneli,* bu genel adına değil *özel (tek)* adına düşünebilmiş ve eylemleriyle gerçekleştirmişlerdir; ama işte genel akıl ile ilişkileri sınırlandırılmış kadınların yargıya varma gücü de buradan kaynaklanmaktadır; kadınlar bu olanaktan yararlanarak özelle [tekle] geneli gerek kuramsal gerekse pratik düzlemde birbiriyle ilintiler ve onların bu konudaki gücü, bugün bizi köşeye sıkıştırmış sorunların çözümünde işe yarar hale getirilebilir. Aklın başarılarını

ve faaliyetlerini bilim ve teknolojiden yararlanma ideolojisi doğrultusunda tek yönlü abartıp bu ideolojiye bel bağlamak –bir tür kadiri mutlaklık– her şeye hâkim olma çılgınlığına yol açarken, öte yandan pratik aklın ilkelerini mutlaklaştırmak da en az bu beriki saplantı kadar yıkıcı bir ahlâk katılığına yol açmıştır: Fiat iustita, pereat mundus (Lat. Yaklaşık anlamı: her yönüyle tamamen ahlâki bir dünya olmayacaksa, hiç olmasın daha iyi)

Mantıkla aklın ve anlama yetisinin yeniden kuramsal ve pratik yargı gücü sayesinde duyulara bağlanması, bu üçünün birleştirilmesi, dolayısıyla da bu üç bilgi edinme yetisinin gerek genel, soyut gerekse de özel (tek) taleplerinin eşit derecede göz önünde tutulması, şu anda yerine getirilmesi gereken buyruktur. Sadece insanlığın sürüp gitmesini sağlamakla yetinmeyip gelecekteki kuşaklara da asgari bir yaşam kalitesi sunacaksak, kadınların ve erkeklerin, ortak rasyonelliklerinin yapısına dayanarak, yargı güçlerini çok daha etkin biçimde harekete geçirmeleri şarttır.

Erkekler, sadece *genel* olanı önemsemekten vazgeçip, *o somut, özel* olana da önem atfetmeyi öğrenmeli; özeli, teki kendi adına takdir edip değerlendirmeyi bilmelidir. Onlardan, salt akıl düzleminde kalan genele duydukları ilgiyi bir yana bırakmalarını talep eden yok, ama genele atfedilen hiyerarşik konuma, yeni bir değer yargısıyla yaklaşmalarını ve teki, somut yaşama pratiğinin özel alanlarını, zorla sindiren düşünce tarzlarının tahakkümünden vazgeçmelerini istemeliyiz. Pratik akıl yürütme alanında ustalaşmış olan *kadınların* da, akıllarını, mantıklarını ve anlak güçlerini –bağımsız, kendilerine güvenerek kullanma bakımından bugüne kadar çok az fırsat bulduklarını göz önünde tutarak, her şeyi akla, mantığa bağlayan logosentrizmin hatasına düşmeden– genelin alanında özerkleşmeyi öğrenmeleri gerektiğini unutmamalıyız. İşte ancak her iki cins de anlama yetisini, aklı ve mantığı –genel geçerlilik taleplerini tek ve özelin çıkarlarıyla dengeli bir bağlam içine sokacak olan– akıl yürütmenin hizmetine koşmayı başarabildiklerinde, her türlü cins farklılıklarının ötesinde, özel, tek olanın da hakkını veren

---

2.Özellikle kadınlar tarafından hazırlanan şu yayınlarla karşılaştırın: Wie männlich ist die Wissenschaft? (1986); Weiblichkeiten in der Moderne (1986); Die Revolution hat nicht stattgefunden (1989); Denkverhältnisse(1989); Feministische Philosophie (1980)

insani bir *genel* tasarlamak mümkün olacaktır.

Bu görevi göze almadan önce, kadınlara özgü bir etik anlayış çerçevesi içinde, mevcut erkek önyargılarını ayıklamak için, bazı soruların açıklığa kavuşturulması şarttır:

Erkekler ile kadınlar arasında, (örneğin saldırganlık potansiyeli açısından) erkeklerin egemenliğini ve kadınların geri düzlemde kalmalarını *ahlâken* haklı kılacak *genetik farklılıklar* var mıdır?

- *Doğa* (insanın biyolojik ve genetik donanımı) davranışa ne gibi etkiler yapar? Kadın ve erkeği cinsine özgü davranışlar yapmaya zorlayan, doğuştan davranış kalıpları mevcut mudur?
- *Toplumsal rollerin* belirleyiciliklerine ne ölçüde ağırlık tanımak gerekir? Ataerkil yapılar sadece kadınların değil erkeklerin de at oynatma sahalarını nereye kadar daraltmaktadır?

Erkeklerin, kognitif düzlemde bilgi olarak hiç tereddütsüz kabul ettikleri, kadının kendileriyle eşit ve eşit haklar sahip olduğu düşüncesine, *duygusal düzlemde gösterdikleri tepki*'yi nasıl açıklayabilir, bunu nasıl ortadan kaldırabiliriz?

Son zamanlarda feminist tarafın psikolojik, sosyolojik, etnolojik, hukuksal, tıbbi açılardan olduğu kadar bilim tarihi, edebiyat bilimi ve felsefi açılarından da tartışmaya açtığı bu genel soruların dar anlamda aşağıdaki ahlâk felsefesi sorularıyla tamamlanması gerekiyor:

- *Bilgi edinme* süreci nasıl yol alır? Bu süreçte duyumlarla algılama, anlak, akıl, akıl yürütme biçimindeki bilgi edinme yetileri, hangi rolleri üstlenir? Hangi rasyonellik ölçütleri *objektif* geçerli olma durumundadır?
- Logosentrizm dediğimiz akıl-merkezci görüş, nereden kaynaklanmaktadır? Meşruluğunu nelere borçludur, nasıl bertaraf edilebilir?
- *Aklın öteki temsilcisi*'ne karşı olumlu bir tavır nasıl geliştirilebilir?
- Bundan böyle, tahakküm etme ve boyunduruk altına alma modellerine göre düzenlenmemiş, adalet anlayışını dürüstlük ile eşanlamlı kılan bir kişilik geliştirmeye elverişli *alternatif ahlâki*

özerklik nasıl elde edilebilir?
İnsan olmanın anlamını hem kadın olarak hem de erkek olarak eşit ölçülerde tanımlayan ve bu anlamı zedelemeyen bir cinsler üstü *kimlik* kavrayışı nasıl oluşturulabilir?
Hangi ahlâk filozofları, kadınların erkeklerden aşağıda görülmesine eleştirel tepki göstermiştir?[3] Kadınların kendi meseleleri ve amaçları bakımından onların işlerine yarayabilecek etik açıdan önemli çıkış noktaları oluşturmuş erkek düşünürler ve düşünceler var mı?[4]

Feminist bir etik konusunda ilk inisiyatif gösteren kişi Simone de Beauvoir'dır. Amerikalı Carol Gilligan ve Fransız Luce Irigaray kadın ahlâkı konusunda yaptıkları çalışmalarla meselenin özüne inmişlerdir. Almanca konuşan ülkelerde ise özellikle Kornelia Klinger, Herta Nagl-Docekal, Elfriede Walesca Tielsch ve Brigitte Weishaupt, bir kadın etiğinin (ama elbette salt kadınlarla sınırlı olmayan bir etiğin) temel taşlarını yerine koymuşlardır.

S. de Beauvoir'ın "Öteki Cins" kitabı 1949'da yayımlanmıştı. Yazarın ortalığı ayağa kaldıran sloganı, "İnsan dünyaya kadın olarak gelmez, kadın olur" tezinde özetlenebilir. (265) Ona göre dişi kimliği doğada temellenmiş bir şey olmayıp tarihsel gelişme içinde öğrenilmiş ve kadına sosyal düzlemde ayrılmış statü olarak dişi tarafından benimsenmiştir.

"Bir erkekse (kadınlardan farklı olarak) hayata hiçbir zaman kendini belli bir cinsin bireyi olarak tasarlamakla başlamaz: Onun bir erkek

3. Örnek olarak: Agrippa von Nettesheim, kadınların ezilmesinden erkek şiddetinin baskıcı biçimlerini sorumlu tutar; Ludwig Feuerbach, adalet ve eşitlik gerekçeleriyle kadının özgürleşmesini savunur; John Stuart Mill, erkek ve kadınların sahip oldukları haklardaki eşitsizliği bilek kuvvetinden doğan hakkın sonucu olarak görür ve erkekleri kadının özgürleşiminde fiilen katkıda bulunmaya çağırır. Herbert Spencer ise kadınlara sosyal alanda aynı hakların verilmesini savunur (krş. *Was Philosophen über Frauen denken*, 64-66; 198; 213).
4. Batı felsefesinin tek taraflı entelektüalizmine karşı Nietzsche ahlâk eleştirisini yöneltmiş ve meydan okurcasına kendi kendine yeten "salt" mantık yerine, duyusal-maddi köklerini inkâr etmeyen, açık olarak kabul eden "büyük mantık" olarak bedeni koymuştur. Nietzsche'nin etkisinde Jacques Derrida logosentrik bakışı eleştirisinde, bastırılan farklılıkları göstermeye çalışmıştır. Theodor W. Adorno ise "Negative Dialektik" başlıklı çalışmasında, kavramın büyüsünün bozulmasıyla özel olana, tek olana tekrar geçerlilik kazandırmak istemiştir.

oluşu, kendiliğinden anlaşılır [olağan] bir şeydir. ...İki cinsin ilişkisi, iki elektrik yükünün, iki kutbun ilişkisinden öte bir şeydir: (çünkü) erkek öylesine hem pozitif kutup hem de bütündür ki, Fransızca'da 'homme' (Erkek) sözcüğü insanı tanımlamak için de kullanılır. ...Kadın ise öylesine fazla negatif görülüyor ki: kavram tek başına bir sınırlanmışlık durumunu tanımlamaktadır." (10)

Kadın, oldum olası "öteki" olarak belirlenmiştir; özerk özne olarak mutlak olanı, öz-olanı temsil eden erkeğin tam karşısında duran, onun zıddı olan kadın, erkek için sadece nesnedir; kadın bütün olma-haliyle, özüyle, varlığıyla özerklikten, tek başına ayakta durabilmekten uzak, bağımlı bir karşıttır. S. de Beauvoir kadının insan olarak erkekle aynı haklara sahip olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Kadınların tarih içinde kendilerine yakıştırılan toplumsal rolün işlev ve anlamı kavramalarını, özgürlüğü ve sorumluluğu algılamaya çağıran asıl insani doğalarını keşfetmelerini istemektedir.

C. Gilligan "Öteki Ses" (1982) adlı kitabında, geleneksel ahlâka içkin o androsentrik (erkek-merkezci) anlayışa şiddetle karşı çıkar. *Gilligan* da, dişi cinsini erkek karşısında dezavantajlı duruma sürükleyen etmenlerin, ne biyolojik ne de genetik özellikli olmadığını belirtirken genç erkeklerin ve kızların gelişme süreçlerinin değişik ve farklı değerlendirilmesinin, kadının erkek karşısında ondan daha geride olduğu anlayışıyla sonuçlandığını ileri sürer. *Gilligan* özellikle gelişim psikoloğu Lawrence Kohlberg'in görüşlerine eleştirel bir değerlendirmeyle karşı çıkar. *Kohlberg*, ampirik gözlemleri sonucunda ahlâksal bilincin gelişmesinde 6 basamak tespit eder. 6. ve en üst basamak, ahlâki ilkeleriyle evrensel bir adaleti temsil eden özerk vicdanın basamağıdır. Postkonvensiyonel ahlâk dediği, geleneksel ahlâktan sonra ulaşılan bu basamak, ancak çok az kişinin (elbette erkekler arasından) ulaşabildiği bir düzeyi temsil eder. Kadınlar ise geleneksel ahlâkın 3. basamağından öteye zaten tırmanamazlar; bu basamakta da, altın kural ilkesiyle ilintilenmiş bir etik, toplumsal statüye endeksli rollerin etiği, kişinin bütün eylem ve davranışlarını belirlemektedir. *Gilligan, Kohlberg*'in, aslında sadece erkeklerin gelişmesini incelemiş olduğu halde, bu tek yanlı yaklaşımını genelleştirerek, ku-

ramını haksız olarak genel geçer bir kuram olarak göstermek istemekle suçlar. Erkeklerin ahlâksal bilincinin gelişmesini sağlayan "adillik perspektifi"nin karşısına Gilligan, "bakıcılık perspektifi"ni koyar. Gilligan'a göre bu özellik kadınların ahlâki bilincinin gelişmesinde "adillik"ten çok daha üstün, onunla karşılaştırılmayacak kadar değerli bir rol oynar. Gene de *Gilligan*'ın amacı, kadının gelişmesinde etkili olduğunu düşündüğü "bakıcılık" özelliğinin, bir değerlendirme perspektifi olarak ötekinin yerine konmasını sağlamak değildir; Gilligan, başkalarını düşünme, onların duygularına ortak olma ve başkalarının sorumluluklarını, bakımlarını kişisel olarak yüklenme yeteneğinin, rasyonelliğin ve ahlâkiliğin, –somut ilişkilerde tezahür eden ve bu ilişkileri hedef alan– bir biçimini temsil ettiğini göstermeye çalışır aslında. Bu biçimin ise erkeklerin kazanmaya çalıştıkları, iradelerini, hak ve adaletin soyut-genel ilkelerine göre oluşturma yeteneğinden ne daha aşağı ne daha az "olgun" ne de daha az değerli olmadığı kesindir. "Dolayısıyla olgunluk kavramı tanımının değiştirilmesi ahlâki gelişmenin en yüksek basamağının ya da aşamasının tanımlanmasının da değişmesi anlamına gelmekle kalmayacak, gelişme anlayışını yeni kavrayışların içine alıp yepyeni ve tamamen başka bir anlam verecektir ona." (a.g.y. 29) Yani, bugüne kadar kadınların zaafı ve yetersizliği olarak anlaşılagelen şey, ahlâk alanında onların asıl güçlü yanı olarak ortaya çıkacaktır: Eylem ve davranışlarında, yargılarında, tıpkı somut yaşama dünyasının ilişkileri gibi, muhatap öteki kişinin de görüş ve düşüncelerini hesaba katma yeteneğidir bu.

Gilligan gibi Lacan'ın bir öğrencisi olan L. Irigaray da, özellikle felsefi yönü ağırlıklı görüşlerinde, eleştirisini özellikle "fallokratik düzen"e ve bu düzen içindeki erilliğin derindeki yapılarına yönelterek, erkekler tarafından yönetilen evrenin... tensel olanı yıkarak, düşüncenin içeriğini söndürdüğünü göstermeye çalışır. (*Genealogie der Geschlechter*, 186) Erkeklerin tavır ve tutumlarıyla salt meta düzlemine indirgenmiş kadının, kendini inkâr ederek erkeklerin kolektif tenselliklerine (cinselliklerine) boyun eğmekten başka çaresi kalmamaktadır. Ama sonuç, kadınların ahlâksal bir bilinçten yoksun olarak davranış ve eylemlerde bulunmalarıdır. "Kadınlar öteki cinsin kesin ilkelerine göre tanımlanmış bir görevi ye-

rine getirirken, mecburen, kendi katkıları olmaksızın, herhangi ahlâki bir amaç taşımaksızın, sadece bir görev *pathos'u* (duygusu) içinde dolanıp dururlar." (a.g.y., 193)

Irigaray, "cinslere göre ayrışmış bir etiğin" olmayışından yakınmakta; (a.g.y. 227) "cinsel farklılıkların somut bireysel koşullarda birbirleriyle ilintilenmesi, bir 'çiftler etiğinin' görevi olmalıdır" demektedir. (210) Tezine göre, "insan cinsi iki cinse değil iki işleve, iki göreve ayrılmıştır. (a.g.y. 193) İki talebi içerir." (1) Kadınlar eylem ve davranışlara yol gösterici norm ve değer anlayışları geliştirmeli, bunlar, kadınların gerek *kendileriyle*, gerek öteki insanlarla, gerekse de dünyayla olan ilişkilerine bir bütün olarak tekabül etmelidir. (2) Türün özneleri olarak her iki cinsin de ortak zemini olan insan-olma zemini üzerinde, erkek ve kadın ahlâkı birbiriyle mücadele etmeyip birbirini tamamlamalıdır; bunu gerçekleştirmek için, görüş ve anlayış farklılıklarının tartışma yoluyla aşılabilmesi amacıyla öteki cinsin alternatif, dolayısıyla da zorunlu ve vazgeçilmez işlevinin benimsenip kabul edilmesi, bütün bunların da diyalog üzerinden sağlanması şarttır.

Feminist yönelimli felsefelerin Alman dili konuşulan ülkelerdeki ağırlıklı konuları şöyle sıralanabilir: Ataerkil düşüncede kadın ve doğa (K. Klinger); feminist kavrayışlarda kadının kendini anlayışı (H. Nagl-Docekal); Avrupa felsefesi geleneğinde kadın filozof (E.W. Tielsch); cinsiyetçi olmayan bir akıl konteksi içinde kadın kimliğinin oluşturulması (B. Weisshaupt).

Feminist etik tartışmaları aslında henüz yeni başlamış sayılır. Elimizde hâlâ bir kadın etiğinin sistemi bulunmamakta; ve elbette hem erkeği hem de dişiyi eşit ölçüde göz önünde bulunduran bir ahlâkın ilkelerini bütünleştirecek tutarlı ve sağlam bir etiğin tasarımından henüz çok uzağız.

Etiğe Giriş'te Almancanın iç sorunlarını tartışan bazı dipnotlar çevrilmemiştir. (ç.n.)

Kaynakça

ALINTI YAPILAN YAPITLAR VE EK KAYNAKÇA

I. ETİĞİN GÖREVİ

Alıntı yapılan yazarlar

Aristoteles: Nikomachische Ethik, çeviren ve yorumlayan F.Dirlmeier, Darmstadt 1969

Beck, L.W.: Akteur und Betrachter. Zur Grundlegung der Handlungstheorie, Freiburg/Münih 1976

Epiktet: Handbüchlein der Ethik, Stuttgart 1958

Herskovits, M.J.: Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte, Texte zur Ethik, 36 -42

Kant, I.: Werke (10 cilt), yay.: W.Weischedel, Darmstadt 1960

Patzig, G.: Ethik ohne Metaphysik, Göttingen, 1971

Piaget, J.: Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt/M 1981

Platon: Sämtliche Werke, yay. W.F.Otto, E.Grassi ve G. Plamböck, 6 cilt, I: Hamburg 1957

Texte zur Ethik, yay.: D.Birnbacher ve N.Hoerster, Münih 1976

Williams, B.: Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik, Stuttgart 1978

Ek kaynakça

Bien, G.: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/Münih 1973

Brandt, R.B.: Drei Formen des Relativismus, Texte zur Ethik, 42-51

Hare, R.M.: Eine moderne Form der Goldenen Regel, Texte zur Ethik, 109-124

Höffe, O.: Praktische Philosophie. Das Model des Aristoteles, Münih/Salzburg 1971

Hoerster, N.: Normenbegründung u nd Relativismus, Philosphisches Jahrbuch 81 (1974) 247-258

Kuhn, H.: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik, Münih 1959

Pieper, A.: Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie, Freiburg/Münih 1979 (özellikle bkz. bölüm 1: Ethik als praktische Wissenschaft, 11-34 ve bölüm 7: Anerkennung, zum Verhältnis von Toleranz und Autonomie, 175-201)

Alıntı yapılan yazarlar

Alt, F.: Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt, Münih 1983
Apel, K.-O.: Transformation der Philosophie, 2 cilt, Frankfurt/M 1973
Aristoteles: Nikomachische Ethik (bkz. bölüm 1)
— : Metaphysik, çev.H.Bonitz, Münih 1966
— : Politik, G.Bien'in giriş yazısıyla çev.E.Rolfes, Hamburg 1981
Bayertz, K.: (yay.): Ökologische Ethik, Freiburg 1988
Berka, K/Kreiser,L.: (yay.): Logik-Texte, Berlin 1971
Biervert, B./Held, M.: (yay.): Ökonomische Theorie und Ethik, Frankfurt/New York 1987
— : Wieland, J.(yay.): Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt/M. 1990
Birnbacher, D. (yay.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980
— : Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988
Chancen und Risiken der Gentechnologie. Der Bericht der Enquete-Kommission "Chancen und Risiken der Gentechnologie" des 10.Deutschen Bundestages, Bonn 1987
van den Daele, W./Krohn, W.: Anmerkungen zur Legitimation der Naturwissenschaften, Physik,
Philosophie und Politik C.F.Weizsäcker için 70. doğumyılı armağanı, yay. K.-M.Meyer-Abich, Münih 1982, 416-429
Descartes, R.: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, çev.ve yay. U.Gäbe, Hamburg 1960
Fraser-Darling, F.: Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt, Ökologie und Ethik, 9-19
Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Wiesbaden 1976
Gerhardt, V. (yay.): Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990
Glucksmann, A.: Philosophie der Abschreckung, Stuttgart 1990
Günzler, C.: Antropologische und ethische Dimesionen der Schule, Freiburg/Münih 1976
Höffe, O.: Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik,
Biomedizinische Ethik, Frankfurt/M. 1981
—: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Phiolosphie von Recht und Staat, Frankfurt/M. 1987
— : Kategorische Rechtsprinzipien, Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt/M. 1990
Homann, K.: Rationalität und Demokratie, Tübingen 1988
Hospers, J.: Zweifel eines Deterministen, Texte zur Ethik (bkz. bölüm 1), 330-338
Huber, W./Reuter, H.-R.: Friedensethik, Stuttgart 1990
Huxley, A.: Schöne neue Welt, Hamburg 1981
Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979
— : Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt/M. 1985
Kant, I.: Sämtliche Werke (bkz.bölüm 1)
Kersting, W.: Die Ethik in Hegels "Phänomenologie des Geistes" Hannover 1974
— : Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie, Berlin/New York 1984

Korff, W.: "Sozialethik" terimi, Staatslexikon, cilt 4, Freiburg/Basel/Viyana 1988, 1281-1290
Koslovski, P.: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988
Löw, R.: Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung - Biologie und Moral, Münih 1985
Morris, Ch. W.: Zeichen, Sprache und Verhalten, Düsseldorf 1973
Orwell, G.: 1984, Zürih 1950
Ottmann, H.: Phiolosphie und Politik bei Nietzsche, Berlin/New York 1987
— : / Karl Graf Ballestrem (yay.): Politische Philosophie des 20.Jahrhunderts, Münih 1990
Patzig, G.: Ethik ohne Metaphysik (bkz.bölüm 1)
Peirce, Ch.S.: Ausgewählte Schriften, yay.: K.-O. Apel, Frankfurt/M. 1967
Plesssner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965
Rock, M.: Theologie der Natur und ihre antropologisch-ethischen Konsequenzen, Ökologie und Ethik 72-102
Scheler, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1966
Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972
Sitter, B.: Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?, Evangelische Ethik Dergisi 31 (1981), 271-295
Spaemann, R.: Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, Ökologie und Ethik, 180-206
Tugendhat, E.: Rationalität und Irrationalität der Friedensbewegung und ihrer Gegner. Versuch eines Dialogs, Berlin 1983
Ulrich, P.: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern/Stuttgart 1986
Vollrath, E.: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987
— : "Politische Ethik" terimi, Staatslexikon, cilt 4, Freiburg/Basel/Viyana 1988, 453-460

Ek kaynakça

Birnbacher, D./Wolf, J.-C.: Verantwortung für die Natur, Hannover 1988
Brenner, A.: Gentechnologie und Praktische Philosophie, Pfaffenweiler 1990
Dreier, W.: Sozialethik, Düsseldorf 1983
Gutmann, G./Schütter, A. (yay.): Ethik und Ordnungsfragen der Wirtschaft, Baden-Baden 1989
Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. 1973
— Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstehorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt/M. 1992
Herbig, J.: Die Gen-Ingenieure. Der Weg in die künstliche Natur, Frankfurt/M. 1980
— : (yay.): Biotechnik. Genetische Überwachung und Manipulation des Lebens, Reinbek 1981
Höffe, O.: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 1979
— Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt/M. 1993

Hoerster, N.: Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den 218, Frankfurt/M. 1991
Hösle, V.: Praktische philosophie in der modernen Welt, Münih 1992
Homann, K./Blome,-Drees, F.: Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992
Ilting, K.-H.: Naturrecht und Sittlichkeit, Stuttgart 1983
Kaulbach, F.: Einführung in die Metaphysik, Darmstadt 1972
Koslowski, P.: Ethik des Kapitalismus, Tübingen 1984
Lübbe, H.: politische Philosophie in Deutschland, Basel/Stuttgart 1963
Marquard, O./Seidler, E./Staudinger, H. (yay.): Medizinische Ethik und soziale Verantwortung, Paderborn 1989
Meyer-Abich, K.-M.(yay.): Frieden mit der Natur, Freiburg i.Br. 1979
Mittelstraß, J.: Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung, Frankfurt/M. 1992
Philosophische Antropologie, 2 cilt, yay. H.-G. Gadamer ve F.Vogler, Münih 1975
Pieper, A.: Zum Verhältnis von Pragmatik, Ethik und Metaethik, Pragmatische und ethische Normenbegründung (bkz.bölüm 1) 64-95
Richter, H.E.: Alle redeten vom Frieden, Reinbek 1981
— : Zur Psychologie des Friedens, Reinbek 1982
Riedel, M.: Metaphysik und Metapolitik, Frankfurt/M. 1975
Risse, W.: Metaphysik. Grundthemen und Probleme, Münih 1973
Ritter, J.: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1969
Sass, H.-M. (yay.): Medizin und Ethik, Stuttgart 1989
Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992
Schreiber, H.-P.: Die Erprobung des Humanen. Ethische Probleme der Fortpflanzungs- und Gentechnologie, Bern/Stuttgart 1987
Schulz, W.: Vergeistigung und Verleiblichung, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 335-467
Sitter, B.: Plädoyer für das Naturrechtsdenken. Zur Anerkennung von Eigenrechten der Natur, Basel 1984
Ströker, E. (yay.): Ethik der Wissenschaften? Paderborn 1983
Suhr, D.: Die kognitiv-praktische Situation in Sozialethik und Jurisprudenz, 1977
Tugendhat, E.: Ethik und Politik, Frankfurt/M. 1993
Waibl, E.: Ökonomie und Ethik, 2 cilt, Stuttgart 1992
Wehovsky, S.: (yay.): Schöpfer Mensch? Gen-Technik, Verantwortung und unsere Zukunft, Gütersloh 1985
Wolf, J.-C.: Der moralische Status von Tieren, Information Philosophie 5 (1985), 6-16

III. PRATİKLE İLİNTİLİ ÖTEKİ BİLİMLER ARASINDA PRATİK BİR BİLİM OLARAK ETİK

Alıntı yapılan yazarlar

Albert, H./Topitsch, W. (yay.): Werturteilsstreit, Darmstadt 1971
Brunner, E.: Religiöse Moral als Alternative zum ethischen Nihilismus, Texte zur Ethik (bkz.bölüm 1), 144-148
Derbolav, J.: Systematische Perspektiven der Pädagogik, Heidelberg 1971
Dilthey, W.: gesammelte Schriften, Leipzig/Berlin 1938
Ellscheid, G.: Das Naturrechtsproblem. Eine systematische Orientierung,

Kaufmann, A./Hassemer, W.(yay.): Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg 1985, 125-192
Ernst, W.: "Moraltheologie" terimi, Staatslexikon, cilt 3, Freiburg/Basel/Viyana, 1987 1227-1232
Fellsches, J.: Moralische Erziehung als politische Bildung, Heidelberg 1977
Fichte, J.G.: Deduzierter Plan einer in Berlin zur errichtenden höheren Lehranstalt, Die Idee der deutschen Universität, Darmstadt 1956
— : Von den Pflichten des Gelehrten, Hamburg 1971
Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968
Handeinreichungen für das Unterrichtsfach Ethik mit Abdruck des curricularen Lehrplans,
yay. Staatsinstitut für Schulpädagogik, Münih 1973
Herbart, J.F.: Sämtliche Werke, yay. K.Kehrbach, Langensalza 1887
Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Darmstadt 1966
Hobbes, Th.: Psychologische Grundlegung des Egoismus, Texte zur Ethik (bkz.bölüm 1), 169-178
Höffe, O.: Ethik und Politik, Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 1979
d'Holbach, P.T.: Religion als Ursache moralischer Perversionen, Texte zur Ethik (bkz.bölüm 1) 148-153
Kant, I.: Sämtliche Werke (bkz.bölüm 1)
Kaufmann, A.: Recht und Sittlichkeit, Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, sayı 282/283, Tübingen 1964
Kierkegaard, S.: Philosophische Brosamen, Münih 1976
Krautwig, N.: Sittlichkeit, Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 cilt, yay.H.Fries, Münih 1970, cilt 4, 105-111
Lessing, G.E.: die Erziehung des Menschengeschlechts, Stuttgart o.J.
Nietzsche, F.: Also sprach Zarahustra, Sämtliche Werke, Studienausgabe, cilt 4, Münih 1980
Platon: Sämtliche Werke (bkz.bölüm 1)
Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975
Rousseau, J.-J.: Emile oder Über die Erziehung, Stuttgart 1963
Schiller, F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Stuttgart 1975
Schleichermacher, F.: Grundriß der philosphischen Ethik, Leipzig 1911
— : Pädagogische Schriften, yay. E.Weniger, Düsseldorf/Münih 1966
Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt (bkz.bölüm 2)
— : Vernunft und Freiheit, Stuttgart 1981
Weber, M.: methodologische Schriften, Frankfurt/M. 1968

Ek kaynakça

Alexy, R.: Theorie der Grundrechte, Frankfurt/M. 1986
Böckle, F.: Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht, Luzern/Stuttgart 1965
— : Fundamentalmoral, Münih 1977
Erikson, E.H.: Einsicht und Verantwortung. Die rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Hamburg 1971

Habermas, J./Luhmann, N.: Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1971
Hart, H.L.A.: Recht und Moral, Göttingen 1971
Höffe, O.: Grundwerte als verbindliche Erziehungsziele, Sittlich-politisiche Diskurse, Frankfurt/M. 198 77-97
Kaufmann, A./Hassemer, W.(yay.): Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg 1985
Krings, H.: Neues Lernen, Münih 1972
"Lifeline": Tanıtımını yapan: J.Fellsches: Moralische Erziehung als politische Bildung, Heidelberg 1977, 204-215; ayrıntıları için bkz.: P.McPhail: Moral education in secondary school, Londra 1972
Pieper, A.: "Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch" Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem "Zarahustra", Stuttgart 1990
Psychologie, yay. P.R.Hofstätter, Frankfurt/M. 1974
Stoeckle, B.: Grenzen der autonomen Moral, Münih 1974

IV. ETİĞİN TEMEL SORUNLARI

Alıntı yapılan yazarlar

Aristoteles: Nikomachische Ethik (bkz.bölüm 1)
Freud, S.: Abriß der Psychoanalyse, Hamburg 1960
Kant, I.: Sämtliche Werke, (bkz.bölüm 1)
Mill, J.St.: Der Utilitarismus, Stuttgart 1976
Platon: Sämtliche Werke, (bkz.bölüm 1)
Ricoeur, P.: Phänomenologie der Schuld, 2 cilt, Freiburg/Münih 1977
Schelling, F.W.J.: Sämtliche Werke, yay. K.F.A.Schelling, Stuttgart 1856-61
Skinner, B.F.: Jenseits von Freiheit und Würde, Reinbek 1973
Spinoza, B.de: Die Ethik, çev.: J.Stern, Stuttgart 1977

Ek kaynakça

Baumgartner, H.M.(yay.): Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen, transzendentalphilosophischen Denkens, Freiburg/Münih 1980
Bien, G.(yay.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978
Drescher, H.: Glück und Lebenssinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung, Freiburg/Münih 1991
Höhler, G.: Das Glück. Analyse einer Sehnsucht, Düsseldorf/Viyana 1981
Krings, H.: System und Freiheit, Freiburg/Münih 1980
Pieper, A.: Das Gute, Philosophie - Ein Grundkurs, yay. E.Martens ve H.Schnädelbach, Hamburg 1985, 262-305; 2.basım, 2 cilt, Hamburg 1991
Pothast, U. (yay.): Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt/M. 1978
Simon, J. (yay.): Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/Münih 1977
Steinvorth, U.: Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1987
Wolf, J.-C.: John Stuart Mills "Utilitarismus". Ein kritischer Kommentar, Freiburg/Münih 1992

V. ETİĞİN HEDEFLERİ VE SINIRLARI

Alıntı yapılan yazarlar

Kaulbach, F.: Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argümente, Darmstadt 1974

Ek kaynakça

Pieper, A.: Pragmatische und ethische Normenbegründung (bkz.bölüm 1)
ya da bölüm 8: Ethik als Philosophie der Freiheit, 201-231

VI. AHLÂKİ VE ETİK ARGÜMANTASYONUN BAŞLICA BİÇİMLERİ

Alıntı yapılan yazarlar

Aristoteles: Nikomachische Ethik (bkz.bölüm 1)
Austin, J.L.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1979
Frankena, W.K.: Analytische Ethik, Münih 1972
Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, Tübingen (1965)
Habermas, J.: Wahrheitstheorien, Wirklichkeit und Reflexion - W.Schulz adına, Pfullingen 1973, 211-265
— : Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, J.Habermas/N.Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M. 1971, 101-141
— : Diskursethik Notizen zu einem Begründungsprogramm, J.Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983, 53-125
Hare, R.M.: Die Sprache der Moral, Frankfurt/M. 1972
Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen 1963
Höffe, O.: Transzendentale Ethik und transzendentale Politik, Prinzip Freiheit (bkz.bölüm 4: Baumgartner), 141-170
Kant, I.: Sämtliche Werke (bkz.bölüm 1)
Krings, H.: Die Grenzen der Transzendentalpragmatik, Prinzip Freiheit (bkz.bölüm 4: Baumgartner), 348-378
Lorenzen, P./Schwemmer, O.: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim 1975
Nowell-Smith, P.H.: Ethics, Harmonworth 1954
Platon: Sämtliche Werke (bkz.bölüm 1)
Schwemmer, O.: Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren, Frankfurt/M. 1971
von Wright, G.H.: An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action, Amsterdam 1972

Ek kaynakça

Apel, K.-O.: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik = Cilt 1, Transformation der Philosophie, Frankfurt/M. 1973

Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 cilt, Frankfurt/M. 1981
Hoche, H.-U.: Elemente einer Anatomie der Verpflichtung, Freiburg/Münih 1992
von Kutschera, F.: Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen, Freiburg/Münih 1973
Lenk, H.(yay.): Normenlogik. Grundprobleme der deontischen Logik, Pullach 1974
Pieper, A.: Sprachanalytische und transzendentale Methode,
A.Pieper: Pragmatische und ethische Normenbegründung (bkz.bölüm 11), 96-121
Riedinger, M.: Das Wort "gut" in der angelsächsischen Metaethik, Freiburg/Münih 1984
von Wright, G.H.: Norm und Handlung. Eine logische Untersuchung, Königstein/Ts.1979

VII. TEMEL ETİK KURAMI TİPLERİ

Alıntı yapılan yazarlar

Apel, K.-O.: Transformation der Philosophie, 2 cilt, 2.cilt: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt/M. 1973
— : Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral,
Frankfurt/M. 1988
Aristoteles: Nikomachische Ethik (bkz.bölüm 1)
Ayer, A.J.: Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1970
Bentham, J.: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, Einführung in die utilitaristische Ethik, 35-58
Brandt, R.B.: Einige Vorzüge einer bestimmten Form des Regelutilitarismus,
Einführung in die utilitaristische Ethik, 133-162
Buhr, M./Kosing, A.(yay.): Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie,
Camus, A.: Der Mythos von Sisyphos, Reinbek 1982
— : Der Mensch in der Revolte, Reinbek 1953
Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, yay.: O.Höffe, Münih 1975, 2.basım Tübingen 1992
Engels, F.: Die ewigen Wahrheiten der Moral, Texte zur Ethik (bkz.bölüm 1), 31-36
Hampe, M.: Die Abstraktheit der Suche nach den biologischen Wurzeln der Moral, EuS*, (1990), sayı 1, 176-178
Hare, R.M.: Die Sprache der Moral (bkz.bölüm 6)
Heidegger, M.: Sein und Zeit (bkz.bölüm 6)
Helvetius, C.A.: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Frankfurt/M. 1972
von Hildebrand, D.: Die Idee der sittlichen Handlung - Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Darmstadt 1969
d'Holbach, J.T.: System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, Frankfurt/M. 1978
Jaspers, K.: Vernunft und Existenz, Münih 1960
Kant, I.: Sämtliche Werke (bkz.bölüm 1)
Kierkegaard, S.: Entweder/Oder, 2 cilt, Düsseldorf 1957
— : Die Krankheit zum Tode, Münih 1976

Krieg, H.: Marquartsteiner Vorträge, Stuttgart 1986
Krings, H.: Die granzen der Transzendentalpragmatik (bkz.bölüm 6)
— : System und Freiheit, Freiburg/Münih 1980
Lorenz, K.: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Viyana 1964
— Die Rückseite des Spiegels, Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkenntnis,
Münih/Zürih 1973
Lorenzen, P./Schwemmer, O.: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie (bkz.bölüm 6)
Lütterfelds, W.: Jenseits von Aporien und Sackgassen? EuS* (1990), sayı 1, 186-188
Mackie, J.L.: Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen, Stuttgart 1981
Marcuse, H.: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1970
Markl, H.: Evolution, Genetik und menschlisches verhalten, Münih/Zürih 1986
de la Mettrie, J.O.: Der Mensch, eine Maschine, Leipzig 1909
Mill, J.St.: Der Utilitarismus, Stuttgart 1976
Mohr, H.: Natur und Moral. Ethik in der Biologie, Darmstadt 1987
Moore, G.E.: Principia Ethica, Stuttgart 1970
Morscher, E.: Was ist und was soll Evolutionäre Ethik? Conceptus 20 (1986), 73-77
Oeser, E.: Psychozoikum. Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, Berlin/Hamburg 1987
Perry, R.B.: General Theory of Value, Cambridge/Mass. 1950
Pieper, A.: Evolutionäre Ethik und philosophische Ethik: Unvereinbare Gegensätze? EuS*, (1990), sayı 1, 190-192
Plack, A.: Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, Frankfurt/M. 1979
Rawls, J.: Gerechtigkeit als Fairneß, Freiburg/Münih 1977
— : Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.1975
Reiner, H.: Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim a.Glan 1974
Riedl, R.: Die Strategie der Genesis, Münih 1976
— : /Wuketits, F.M.(yay.): Die evolutionäre Erkenntnistheorie, Berlin/Hamburg 1987
Ross, W.D.: Foundations of Ethics, Oxford 1960
Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962
Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern (5) 1960
Schischkin, A.F.: Grundlagen der marxistischen Ethik, Berlin 1964
Singer, P.: Praktische Ethik, Stuttgart 1984
Spencer, H.: The Principles of Ethics, 1977
Stevenson, Ch.L.: Ethics and Language, New Haven/Londra 1968
Stirner, M.: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1972
Vollmer, G.: Über die Möglichkeit eine evolutionären Ethik, Conceptus 20 (1986), 51-68
Wessel, K.-F.: Biotische Determination - nur eine Voraussetzung der evolutionären Ethik,
EuS* 1 (1990), sayı 1, 194-195
Wuketits, F.M.: Moral - Eine biologische oder biologistische Kategorie?
EuS* 1 (1990), sayı 1, 161-168
: EuS = Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur

Apel, K.-O. (yay.): Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt/M. 1976
Bayertz, K.(yay.): Evolution und Ethik, Stuttgart 1993
Craemer-Ruegenberg, I.: Moralsprache und Moralität Zu Thesen der sprachanalytischen Ethik, Freiburg/Münih 1975
Fahrenbach, H.: Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt/M. 1970
Fetscher, I.: Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie,
Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt, yay.G.-G.Grau, Freiburg/Münih 1972, 15-43
Höffe, O.: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg/Münih 1975
Hoerster, N.: Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung, Freiburg/Münih 1977
Kambartel, F.(yay.): Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, Frankfurt/M. 1974
Köhler, W.R.: Zur geschichte und Struktur der utilitaristischen Ethik, Frankfurt/M. 1979
Kühn, H.-J.: Soziale Gerechtigkeit als moralphilosophische Forderung. Zur Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls, Bonn 1984
Künzli, A.: Marxistische Ethik und sozialistische Moral, Zeitschrift für evangelische Ethik 17 (1973), sayı 5
Kuhlmann, W.: Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/Münih 1985
Lütterfelds, W.(yay.): Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral, Darmstadt 1993
Müller, P.: Transzendentale Kritik und moralische Teleologie. Eine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Transformationen der Transzendentalphilosophie im Hinblick auf Kant, Würzburg 1983
Pieper, A.: Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft, Stuttgart 1973
— : Albert Camus, Münih 1984
von Savigny, E.: Analytische Philosophie, Freiburg/Münih 1970
Singer, M.G.: Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens, Frankfurt/M.1975
Wimmer, R.: Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche, Frankfurt/M. 1980
Wuketits, F.M.: Gene, Kultur und Moral. Sozialbiologie pro und contra, Darmstadt 1989
— : Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse, Münih 1993

VIII. FEMİNİST ETİK

Alıntı yapılan yazarlar

Adorno, Th.W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1975
Andreas-Griesbach, M./Weisshaupt, B. (yay.): Was Philosophinnen denken II, Zürih 1986
Aristoteles: Politik, çev. E.Rolfes, Hamburg 1981
Beauvoir, S.de.: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1968

— : Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, Soll man de Sade verbrennen? Münih 1964
Bendkowski, H./Weisshaupt, B.(yay.): Was Philosophinnen denken, Zürih 1983
Conrad, J./Konnertz, U. (yay.): Weiblichkeit in der Moderne, Tübingen 1986
Derrida, J.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1985
Deuber-Mankowsky, A./Ramming, U./Tielsch, E.W. (yay.): Die revolution hat nicht stattgefunden, Tübingen 1989
Gilligan, C.: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, Münih 1984
Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe cilt 7, Frankfurt/M. 1971
Irigaray, L.: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1979
— : Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt/M. 1980
— : Genealogie der Geschlechter, Freiburg 1989
— : Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt/M. 1991
Klinger, K.: Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion von Frauen auf die Philosophie, Wie männlich ist die Wissenschaft? (Hausen/Nowotny), 62-84
— : Das Bild der Frau in der patriarchalen Philosophiegeschichte, Feministische philosophie (Nagl-Docekal), 244-276 (bibliyografya)
Kohlberg, L.: The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice, San Fransisko 1981
Kulke, Ch.(yay.): Rationalität und sinnliche Vernunft. Die Frau in der patriarchalen Realität, Berlin 1985
List, E./Studer, H.(yay.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt/M. 1989
Nagl-Docekal, H.(yay.): Feministische Philosophie, Viyana/Münih 1990
Nietzsche, F.: Also sprach Zarahustra (bkz.bölüm 3)
Planck, M.: Gutachten, Die akademische Frau. Gutachten hervorragender
Universitätsprofessoren, Frauenlehrer und Schriftsteller über die Befähigung
der Frau zum wissenschaftlichen Studium und Berufe, yay. A.Kirchhoff, Berlin 1897, 256
Rousseau, J.-J.: Emile, Paderborn 1978
Scheler, M.: Vom Umsturz der Werte, cilt III, Bern 1955
Stopczyk, A.(yay.): Was Philosophen über Frauen denken, Münih 1980
Tielsch, E.W.: Die Philosophin. Geschichte und Ungeschichte ihres Berufsstandes seit der Antike, Was Philosophinnen denken (Bendkowski/Weisshaupt) 309-328
— : Femina sapiens. Die Geschichte der Wissenschaftlerin zwischen patriarchalem Denkverbot, eigenem Erkenntnisdrang und häuslicher Weiblichkeitskultur, Rationalität und sinnliche
Vernunft (Kulke), 209-227
Weisshaupt, B.: Selbstlosigkeit und Wissen, Weiblichkeit in der Moderne (Conrad/Konnertz), 21-38
— : Schatten des Geschlechts über der Vernunft, Die Revolution hat nicht stattgefunden

(Deuber-Mankowsky vd.), 290-302

Ek kaynakça

Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, yay. A.Lissner, R.Süssmuth, K.Walter, Freiburg/Basel/Viyana 1988
Gössmann, E. (yay.): Archiv für Philosophie und theologiegeschichtliche Frauenforschung, halen 4 ciltten oluşuyor, Münih 1984-1988
Harrison, B.W.: Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßen Ge-

horsams, Münih 1991
Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H.(yay.): Jenseits der Geschlechtermoral, Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt/M. 1993
Nunner-Winkler, G. (yay.): Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtssprezifische Ethik, Frankfurt/M. 1991
Pieper, A.: Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik, Freiburg./Basel/Viyana 1993

BİBLİYOGRAFYA

Etik sözlükleri

Lexikon der Ethik, yay. O.Höffe, Münih 1986
Wörterbuch christlicher Ethik (kaynakçasıyla birlikte 84 terim), yay. B.Stoeckle, Freiburg/Br. 1975
Wörterbuch der ökologischen Ethik, yay. B. Stoeckle, Freiburg/Br. 1986

Etiğin tarihi

Balmer, H.P.: Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik, Bern/Münih 1981
Derbolav, J.: Abriß europäischer Ethik. Die Frage nach dem Guten und ihr Gestaltwandel, Würzburg 1983
Howald, E./Dempf, A./Litt, Th.: Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20.Jahrhunderts, Münih/Viyana 1978
Jodl, F.: Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, Stuttgart o.J.
Macintyre, A.: Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20.Jahrhundert, Königstein/Ts.1982
Pieper, A.(yay.): Geschichte der neueren Ethik, 2 cilt, Tübingen 1992
Rohls, J.: Geschichte der Ethik, Tübingen 1991

Toplu yapıtlar

Analytische Handlungstheorie, cilt 1: Handlungsbeschreibungen, yay.G.Meggle; cilt 2: Handlungserklärungen, yay. A.Beckermann, Frankfurt/M. 1977
Bedürfnisse, Werte und Normen im Wandel, 2 cilt; yay. H.Stachowiak, Münih/Paderborn/Viyana, Zürih 1982
Diskurs: Sittliche Lebensformen, yay.W.Oelmüller, R.Dölle ve R.Piepmeier, Paderborn 1978
Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Reader 1 ve 2, 2 cilt; yay. K.-O. Apel, A.Berlich, D.Böhler, O.Höffe, G.Kadelbach, G.Plumpe, Frankfurt/M. 1983
Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, 2 cilt, yay. K.-O.Apel, D.Böhler ve G.Kadelbach, Frankfurt/M. 1984
Handlungstheorien interdiziplenge, 4 cilt, yay. H.Lenk, Münih 1980
Materialien zur Normendiskussion, 3 cilt, yay. W.Oelmüller, Paderborn 1978/79
Philosophische Probleme der Handlungstheorie, yay. H.Poser, Freiburg/Münih 1982
Rehabilitierung der praktischen Philosophie, 2 cilt, yay. M.Riedel, Freiburg/Br.1972/74
Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, yay. G.Grewendorf ve G.Meggle, Frankfurt/M. 1974

Werte, Rechte, Normen, yay. A.Paus, Graz/Viyana/Köln 1979

Yukarıda her bölüm için ayrı ayrı verilen kaynakçada yer alan yapıtlar burada tekrar edilmemiştir.

Yeni yayınlar

Albert, H.: Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1977
Anzenbacher, A.: Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze, Düsseldorf 1987
— : Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992
Bielefeldt, H.: Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien, Würzburg 1990
Bittner, R.: Moralisches Gebot oder Autonomie, Freiburg/Münih 1983
Gert, B.: Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt/M. 1983
Henrich, D.: Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt/M. 1990
Honnefelder, L. (yay.): Sittliche Lebensform und praktische Vernunft, Paderborn 1992
Krämer, H.: Integrative Ethik, Frankfurt/M. 1992
Lenk, H./Ropohl, G (yay.): Technik und Ethik, Stuttgart 1987
Lübbe, H.: Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie, Stuttgart 1978
Marx, W.: Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik, Hamburg 1983
— : Ethos und Lebenswelt, Hamburg 1986
Pleines, J.-E.: Studien zur Ethik, Hildesheim 1992
Purtill, R.L.: Grundfragen der Ethik, Düsseldorf 1977
Rentsch, Th.: Die konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt/M. 1993
Ricken, F.: Allgemeine Ethik, Stuttgart 1983
Riedel, M.: Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik, Stuttgart 1979
Saner, H.: Identität und Widerstand. Fragen in einer verfallenden Demokratie, Basel 1988
Schulz, W.: Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989
Schwemmer, O.: Ethische Untersuchungen. Rückfrage zu einigen Grundbegriffen, Frankfurt/M. 1986
Spaemann, R.: Moralische Grundbegriffe, Münih 1982
— : Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989
Stäblein, R.(yay.): Moral. Erkundungen über einen strapazierten Begriff, Baden-Baden 1993
Taureck, B.: Ethikkrise - Krisenethik. Analysen - Texte - Modelle, Reinbek 1992
Trapp, R.: Nicht-klassischer Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1988
Tugendhat, E.: Probleme der Ethik, Stuttgart 1984
— : Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993
Waldenfels, B.: Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt/M. 1980
Weischedel, W.: Skeptische Ethik, Frankfurt/M. 1976
Wolf, U.: Das Problem des moralischen Sollens, Berlin 1984
— : Das Tier in der Moral, Frankfurt/M. 1990

Dizin

A
a priori 42, 74
a priori geçerlilik 38
a priori zorunluluk 149
adalet 11, 36, 46, 47, 52, 62, 75, 90, 95, 96, 114, 127, 162, 164, 192, 213, 232, 242, 243, 252, 258, 259, 260, 261
adalet etiği 241
adalet ilkesi 115
adalet kuramı 115
adaletsizlik 48, 242
âdet 37, 40
Adorno, Theodor W. 259
ahlâk 17, 18, 19, 21, 23, 23, 25, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 43, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 67, 70, 78, 81, 83, 83, 85, 86, 89, 99, 102, 103, 104, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 117, 119, 123, 126, 127, 136, 137, 138, 150, 151, 157, 170, 171, 193, 201, 202, 204, dışı 144, 214, 221, 222, 223, 224, 238, 243, 245, 247, 248, 249, 252, 255, 261, 262
ahlâkdışı 43, 44, 50, 64, 68, 118, 119, 151
ahlâk dili 196, 215
ahlâk felsefesi 32, 107, 116, 198, 258
ahlâk ilkesi 66, 104, 165, 167, 168, 178, 224, 232, 239, 250, 252
ahlâk metafiziği 225
ahlâk normları 48, 51, 64, 135
ahlâk sistemleri 42, 43
ahlâk teolojisi 113
ahlâk yasaları 17, 30, 31, 36, 38, 48, 83, 140, 167, 176, 194
ahlâki 31, 32, 33, 50, 66, 79, 95, 102, 104, 106, 125, 142, 143, 147, 148, 157, 158, 159, 162, 164, 165, 168, 179, 186, 189, 196, 209, 213, 216, 217, 220, 224, 225, 226, 231, 234, 239, 240, 243, 250, 251
ahlâki bilgi 72, 86, 200
ahlâki bilinç 98, 126, 208, 209, 210, 216
ahlâki düşünceler 33, 56
ahlâki eğitim 125, 131
ahlâki erginlik 130
ahlâki eylem 17, 18, 19, 20, 22, 28, 32, 33, 44, 60, 61, 98, 104, 109, 111, 113, 131, 137, 151, 157, 168, 170, 171, 175, 192, 214, 225, 240, 245
ahlâki geçerlilik 46, 52, 201, 193, 225
ahlâki ilke 20, 53, 100, 115, 131, 195, 198, 220, 225, 226, 246, 260
ahlâki iyi 111, 112, 124, 144, 212
ahlâki meşruiyet 151, 164
ahlâki nihilizm 112
ahlâki nitelik 127, 148, 194, 215
ahlâki norm 19, 23, 32, 37, 44, 50, 53, 58, 63, 64, 81, 113, 114, 116, 154, 155, 160, 180, 217, 228, 241, 250
ahlâki ödev 65
ahlâki özbilinç 224
ahlâki özgürlük 35, 65, 132, 141, 142, 143, 152, 153 247
ahlâki özne 254
ahlâki pratik 34, 100, 133, 213
ahlâki sezgi 213, 216, 217
ahlâki siyasal adalet 63
ahlâki sorumluluk 45, 111
ahlâki sorumluluk etiği 93
ahlâki talep 38, 39, 42, 63, 67, 92, 94, 182, 203, 219, 224
ahlâki varlık 116, 202
ahlâki yargı 23, 28, 29, 52, 60, 76, 77, 80, 84, 98, 122, 132, 148, 152, 158, 160, 161, 177, 198, 201, 208, 215, 218, 225, 227
ahlâki yasa 139, 167, 209, 227

ahlâki yetkinlik 11, 20, 48, 63, 91, 100, 127, 119, 131, 132, 152, 155, 168, 168, 169, 205
ahlâki yükümlülük 18, 20 ,122, 136
ahlâkilik 20, 22, 23, 28, 31, 32, 34, 43, 45, 47, 48, 49, 56, 57, 59, 60, 62, 66, 67 ,74, 75, 78, 79, 80, 82, 85, 86, 90, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 109, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 123, 127, 129, 131, 135, 137, 142, 151, 152, 157, 158, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 179, 192, 198, 202, 204, 205, 208, 209, 213, 218, 225, 228, 231, 235, 243, 251, 255, 261
ahlâkilik ilkesi 49, 51, 52, 58, 59, 75, 86, 111, 136, 150
ahlâkilik talebi 51, 57, 219
aile 24, 40, 80, 90, 128, 129, 163
akıl 20, 27, 47, 48, 62, 67, 70, 96, 106, 117, 119, 132, 138, 142, 149, 154, 163, 204, 213, 218, 221, 226, 252, 254, 255, 257, 258
akılcılık 135, 226
akılcılık ilkesi 228
akıldışı 215
alışkanlık 29, 30, 31, 45, 61, 151, 197, 203, 246
Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet 123
Allgemine praktische Philosophie 123
Alman idealizmi 135
Alt, Franz 96, 97
altın kural 43, 44
Amerikan pragmatizmi 228
ampirik bilimler 103, 108, 109, 138
ampirik eylem 191
ampirik geçerlilik 108, 109
ampirik gerçeklik 75, 110
analitik felsefe 196
analitik yöntem 195
analojik yöntem 190, 192, 195
androsentrik 260
Anglosakson gelenek 14
animal rationale 138
anlak 258
anlam 31, 36, 37, 39, 46, 57, 59, 65, 80, 100, 108, 123, 135, 136, 138, 145, 145, 147, 152, 196, 198, 199, 200, 202, 215, 231, 235, 238
anlama yetisi 257
antropoloji 67, 70, 71, 74, 75, 78, 85, 86, 117
Apel, Karl-Otto 79, 206, 207, 225, 228, 229
Aquinolu Thomas 64
araçsal akıl 79
araçsal özgürlük 142
Aristippos 236
Aristoteles 14, 29, 30, 61, 62, 70, 71, 72, 76, 138, 145, 149, 170, 190, 191, 235, 236
ataerkil düşünce 262
Ataraxie 236
Aufriß einer zeitgemäßen Ethik 73
Austin, John L. 197
Avrupa 54, 55
Avrupa felsefesi 256, 262
Aydınlanma 27
Ayer, A. J. 217

B

Bacon, F. 254
bağımsızlık 140
bağışlayıcı adalet anlayışı 25
barış 90, 95, 96, 96, 97, 98
barış etiği 95, 98
Basel 12, 15
Batı Avrupa ahlâkı 57
Batı dünyası 137, 146
Batı felsefesi 259
Batı geleneği 11
Bayertz, Kurt 93
Beauvoir, Simone de 259, 260
beden 70, 255, 259
beden ve ruh ikiliği 70
bedenini koruma hakkı 115
bencillik 90, 116, 127, 236, 237, 241
bencillik ilkesi 237
Bentham, Jeremy 239
betimleyici etik 208, 209, 220, 224, 248, 250
beyin yıkama 140
biçimsel düşünme 76
biçimsel mantık 175, 176
Biervert, Bernd 91
bilgi 13, 14, 18, 20, 29, 39, 45, 46, 60, 67, 70, 72, 75, 76, 78, 88, 98, 99, 106, 112, 118, 119, 123, 125, 129, 132, 133, 151, 175, 182, 186, 188, 190, 193, 198, 199, 204, 206, 207, 217, 221, 222, 252, 254,

256, 257, 258
bilgi ilkesi 111
bilim 13, 16, 56, 61, 67, 76, 92, 96, 102, 103, 109, 112, 121, 124, 156, 205, 245, 254, 255, 257
bilim etiği 92
bilim kuramı 74, 80
bilimkurgu 69
bilimsel araştırma ve öğretim özgürlüğü 143
bilimsel bilgi 107, 187
bilimsel gerçek 38
bilimsel kuram 204
bilimsellik 74
bilinç 18, 24, 88, 105, 224
bilinç bütünlüğü 103
bilinçaltı 238
birey 10, 11, 19, 21, 23, 37, 39, 42, 62, 68, 81, 90, 91, 96, 106, 123, 143, 146, 151, 154, 169, 179, 182, 205, 214, 231, 232, 234, 238, 247, 259
bireysel etik 90
bireysel haklar 114
bireysel hukuk 114
bireysel norm 42
bireysel özgürlük 35, 41, 42, 62
bireysel özgürlük hakları 69
bireysel özne 230
bireysellik 231
Birnbacher, Dieter 94
biyoetik 88, 89
biyoloji 89, 223
biyolojik evrim 221
biyolojik yaratık 70
Böyle Buyurdu Zerdüşt 10, 255
Brandt, R. B. 240
Brunner, E. 112
burjuva ahlâkı 249
buyruk 24, 25, 36, 58, 81, 169, 175, 177, 207, 218, 219, 257
Büyük Ahlâk 30

C-Ç

Camus, Albert 234
cemaat 36
ceza hukuku 115, 116, 192
cinsel etik 90
cinsel özgürlük 238
cinsel-tensel haz 136
cinsellik alanı 40
coğrafi konum 36
Comte, Auguste 107
çağdaş ahlâk teolojisi 113
çevre 93, 166
çevre etiği 93, 94
çoğulculuk 19
çokeşlilik 52

D

Darwin 221
davranış teknolojileri 137
davranışçı yaklaşım 68
De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation 245
dedüksiyon 201
değer etiği 33, 213, 214
değer yargısı 18, 32, 28, 44, 107, 109, 110, 158, 161, 162, 163, 168, 170, 196, 218, 257
değerler 11, 17, 24, 31, 36, 38, 42, 45, 48, 51, 54, 57, 64, 81, 80, 88, 91, 94, 95, 108, 113, 116, 130, 138, 155, 161, 168, 179, 180, 192, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 221, 223, 237, 239, 247, 262
değerler hiyerarşisi 212
demokrasi ilkesi 63
deneyim 25, 26, 34, 75, 100, 103, 108, 128, 166, 187, 192, 209, 210, 222
deontik mantık 172, 174, 175, 176
Der Einzige und sein Eigentum 236
Derbolav, Josef 125
Derrida, J. 256, 259
Descartes 70, 72, 73
determinasyon 137, 140, 141, 142
determinizm ilkesi 138
devlet 42, 45, 46, 50, 63, 69, 90, 94, 110, 113, 118, 126, 165, 186, 186, 247
devlet felsefesi 107
Diderot 247
dil 29, 32, 74, 80, 83, 134, 181, 182, 219, 224
dil analizi yöntemi 196, 197, 198, 202
dil kuramı 196
dil pragmatiği etiği 225, 228
dil-eleştirisi 74
Dilthey, Wilhelm 125
din 11, 53, 55, 111, 112
din felsefesi 125

din ve vicdan özgürlüğü 143
dinsel ahlâk ilkeleri 54
dinsel değerler 212
dinsel eylem 19
dinsel inançlar 36
diskurs etiği 183
diskurs etiği ilkesi 183
diskürsif düşünme yöntemi 176, 182, 183
diyalektik yöntem 183, 189, 190, 194
dogmatizm 156
doğa 11, 19, 30, 65, 93, 94, 95, 110, 112, 117, 120, 138, 142, 166, 221, 226, 244, 246, 247, 258, 262
doğa bilimleri 74
doğa felsefesi 67
doğa yasaları 66, 139, 226, 244, 247
doğal hukuk 64, 65, 115
doğru 34, 58, 72, 76, 78, 92, 124, 147, 179, 181, 196, 201, 212, 217, 218, 219, 240
dostluk 211
duygu 96, 106, 121, 128, 139, 148, 161, 162, 163, 197, 213, 215, 217, 218, 220, 261
duyu-varlığı 35, 68, 70
duyum-ötesi nesneler 73
duyusal değerler 212
duyusal dürtüler 120, 215
düalizm 74
dünya etiği 12
dürtü 26, 35, 68, 70, 87, 107, 139, 221, 236, 237, 238, 238, 251
dürüstlük 10, 92, 162, 167
düşünce 26, 28, 43, 47, 59, 60, 74, 78, 106, 121 ,153, 155, 162, 183, 186, 195, 198, 205, 206
düşünce özgürlüğü 54
düşünce ve basın özgürlüğü 143, 153
düşünme 27, 45, 69, 77, 91, 106, 154, 199, 214, 231, 247

E

ebedi varlık 30
edebiyat bilimi 33
egemenlik 228, 242, 248, 256
eğitim 29, 30, 97, 100, 116, 117, 118, 121, 124, 125, 126, 127, 130, 140, 147, 169, 175, 183, 217, 219, 245, 249
eğitim kuramı 124, 126
eğitim sorumluluğu ilkesi 125
ekoloji etiği 92, 93, 95
ekolojik adalet kuramı 95
ekonomi etiği 90, 91
eleştirel bilinç 82
eleştirel hoşgörüsüzlük 55
eleştirel-pratik yargılama gücü 152
eleştiri 34, 35, 53, 74, 91, 153
en üst ilke 227, 231
en üst iyi 149, 224, 235
en üst norm 225
en yüce değer 149
en yüksek norm 227
enformasyon 53, 61, 122, 179, 197, 201
Engels, Friedrich 236, 248
ensest 41
entelektüalizm 259
Entweder-Oder 233
Epiktetos 26
Epikür 236
erdem 30, 49, 111, 112, 118, 119, 123, 125, 135, 136, 137, 145, 149, 167, 170, 188, 190, 191, 238, 245, 246, 247
erdem öğretisi 30, 66, 124, 125
erdemlilik 255
erillik 261
Eskimolar 36, 37, 52
estetik 120, 180
eşcinsellik 41, 90
eşitlik 11, 36, 52, 75, 90, 114, 191, 259
eşitlik ilkesi 114, 191, 206, 240
eşitsizlik 115, 259
ethos 30, 31, 195, 223
Etiğe Giriş 11
Etik ve Ahlâk. Pratik Felsefeye Giriş 14
etik 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 29, 29, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 45, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 71, 71, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 92, 95, 96, 97, 99, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 121, 123, 124, 127, 130, 133, 134, 135, 137, 142, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 171, 175, 176, 178, 179, 181, 190, 192, 193, 196, 200, 201, 202, 207, 219, 223, 224, 225, 232, 233, 234, 238, 247, 251, 253, 259, 262
etik bilgi 212, 210

etik düşünceler 11, 12, 14, 19, 32, 33, 123, 136, 226, 231, 253
etik eylem 32, 155
etik ilke 57, 77, 90, 254
etik kuramı 133, 136, 152, 153, 204, 208
etik özeleştiri 78
etik özgürlük 120
etik özgürlük ilkesi 63
etiksel mantık 76
etnik grup 55
etnik kültürler 10
etnik-merkezlilik 10
etoloji 221, 223
eudaimonia 235
Eudemos Ahlâkı 30
eudaimonist kuram 243
evren 64, 72, 85
evrensel ahlâk 36
evrensel dil etiği 179
evrim 222, 223, 224
evrimci etik 223
evrimcilik 252
eylem 9, 10, 11, 16, 19, 20, 25, 26, 27, 30, 31, 34, 37, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 60, 62, 65, 66, 67, 68, 71, 74, 77, 79, 81, 82, 83, 86, 90, 94, 99, 99, 101, 103, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 119, 121, 122, 126, 128, 130, 131, 132, 142, 142, 146, 147, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 207, 209, 210, 213, 215, 216, 219, 220, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 235, 239, 240, 243, 244, 245, 250, 251, 252, 256, 260, 261, 262
eylem bilimleri 133
eylem kuramı 30
eylem özgürlüğü 142, 143
eylem utilitarizmi 240

F

fayda 84, 159, 163, 164, 165
faydacı (utilitarist) etik 82, 135, 235
Fellsches, Josef 125
felsefe 15, 22, 29, 30, 32, 61, 63, 64, 74, 85, 103, 107, 118, 193, 231, 233, 254
felsefi antropoloji 67
felsefi etik 25, 124, 129, 134
felsefi özgürlük öğretisi 150, 152, 155
felsefi yöntem 188
feminist etik 253, 262
feminist felsefe 253
fenomenoloji 209
fenomenolojik anlayış (Değerler etiği) 209
Feuerbach, Ludwig 70, 259
fırsat eşitliği ilkesi 115
Fichte, J. G. 61, 121, 225, 230, 237
fiili geçerlilik 58
fizik 14, 29, 71
fizik-üstü 74
Frankfurt Okulu 125
Fraser-Darling 93
Freud 105, 107, 134
frustrasyon 106

G

Gadamer, Hans-Georg 198
Gandhi, Mahatma 169
geçerlilik 11, 17, 19, 20, 31, 36, 41, 52, 55, 58, 65, 73, 79, 81, 85, 109, 115, 133, 151, 161, 167, 168, 179, 180, 183, 193, 196, 198, 211, 214, 219, 220, 222, 230, 231, 235, 240, 259
Gehlen 70
gelenek 36, 45, 63, 199, 255
geleneksel ahlâk 260
geleneksel etik 213, 253, 254
geleneksel felsefe 244
gen teknolojileri 88, 89
genel ahlâki ilke 39
genel değerler 179
genel grup ahlâkı 40
genel norm 42
genelleştirme ilkesi 44, 45, 256
generatif etik 225, 229, 230, 215
genetik 89, 105, 110, 137
gerçeklik 46, 47, 59, 74, 75, 109, 110, 112, 121, 139, 158, 177, 183, 186, 198, 202, 217, 219, 220, 225, 228, 243
gerçeklik ilkesi 238
gereklilik 17, 20, 42, 67, 73, 77, 110, 111, 147, 187, 191, 193, 195, 236, 239, 250
gereklilik hali ilkesi 246
Gerhardt, V. 63
Gestalt terapisi 104
Gilligan, Carol 259, 261, 260

Glucksmann, Andre 96, 97
Gorgias 29
görenek 30, 31, 40, 45
görev ilkesi 135
göstergebilim 79
Grotius, H. 64
grup ahlâkı 38, 40
grup normları 57
güç ilkesi 62, 112, 169
gündelik dil 32, 58, 197, 198, 201
günlük yaşam pratiği 22, 41, 43, 44, 49, 61, 81, 98, 155
güvensizlik 116
güzellik 46, 47, 120

H

Habermas, Jürgen 105, 176, 179, 180, 182, 183, 228
hak 65, 66, 114
hakikat 72, 124, 218
haklılık 123
haksızlık 25
Handbüchleins der Ethik 26
Hare, R. M. 196, 217, 218
Hartmann, Nicolai 209
hayal gücü 46
hayat 19, 26, 50, 53, 54
haz ilkesi 237, 238
hazcı etik 235
hedonistik etik 235, 236
Hegel, G. W. F. 70, 105, 231
Heidegger, Martin 198, 199, 233
Helvetius, C. A. 244, 245, 246
Herbart, Johann Friedrich 123
Herder, J. G. 120
Hermeneutik yöntem (Yorumsama yöntemi) 198, 199, 202
hermeneutik etik 200
Herskovits, J. 37, 53
Herz, Markus 132
heteronomi ilkesi 140
heteronomi 139, 140
heyecan 105, 148, 218
Hıristiyan ahlâkı 39, 80, 113
Hıristiyanlık 111, 113, 117, 134, 145
Hildebrand, Dietrich von 213
hipokrat yemini 39
historizm 63
Hobbes, Thomas 64, 116, 241, 140, 237
Holbach, P. T. d' 112, 244, 246
Homann, Karl 91
Homeros 185
homo economicus 96
homo humanus 96
Hospers, John 68
hoşgörü 11, 25, 34, 37, 54, 55, 127, 181
hoşgörü ilkesi 168
hoşgörüsüzlük 19, 55
Höffe, Otfried 63, 66, 129, 195
Huber, Wolfgang 97
hukuk 23, 54, 63, 64, 65, 66, 83, 85, 111, 112, 220
hukuk bilimi 114, 116
hukuk devleti 84
hukuk felsefesi 61, 64, 66, 78, 85, 115
hukuk kuramı 95
hukuk normları 64, 66, 111, 114, 115, 116
hukuk öğretisi 65
Hume, D. 216
Humeyni 53
Husserl, Edmund 209
Huxley, Aldous 69

I-İ

Irigaray, Luce 259, 261, 262
ırk ayrımcılığı 35, 129
iç savaş 129
içgüdü 35, 139, 215
içsel görü 211
içsel özgürlük 65
ide 121, 186, 188, 230
idealar öğretisi 30
ideal nesneler 210
ideoloji 16, 17, 154, 156, 257
ikiyüzlülük 35
iktidar 20, 24, 90, 116, 117, 136, 156, 238, 254
iletişim 19, 105, 113, 126, 153, 170, 196, 214, 220, 221, 229, 230, 250, 251
iletişim etiği 228
iletişimsel eylem 198
ilke 45, 46, 47, 48, 52, 56, 59, 74, 75, 81, 84, 111, 141, 179, 183, 193, 194, 201, 206, 214, 226, 227, 229, 236, 242, 255, 262
imge 123, 231
inanç 54, 112
İncil 43
insan bilgisi 86
insan bilimleri 129, 133

insan bilinci 73
insan hakları 66, 112
insan praksisi 66
insan pratiği 30, 34, 35, 40, 49, 59, 60, 61, 62, 67, 75, 78, 85, 91, 100, 102, 103, 110, 150, 152, 208, 209, 214, 231
insancıllık 20, 63, 75, 136, 234
insanın özü 67, 68, 69, 71, 75
insani değer 47
insanlık 55, 154, 155
insanlık ahlâkı 36
insanlık dışı 53
irade 24, 25, 82, 86, 98, 99, 131, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 148, 149, 154, 155, 178, 225, 226, 227, 244, 252, 256 ,261
irade etiği 225
irade özgürlüğü 141, 142, 154
İran 54
İrlanda 55
İsa, Hz. 96, 97, 111, 113, 164
İslam 54
işletme-etiği 91
itaat 24, 97, 109, 140
iyi 17, 18, 22, 24, 25, 28, 30, 31, 34, 35, 39, 51, 52, 53, 57, 61, 62, 80, 90, 99, 100, 106, 112, 115, 117, 117, 119, 126, 134, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 158, 186, 190, 196, 198, 200, 202, 210, 212, 213, 215, 217, 222, 226, 232, 235, 238, 247, 252
iyi idesi 29, 124, 145, 188, 189, 190, 194, 201
iyi ilkesi 190
iyi niyet 18, 84, 144, 148, 154, 226, 252
iyilik 37, 94, 119, 120, 134, 149, 245, 249, 255
iyilikseverlik 123
iyiyi isteme 227

J-K

Japonya 37
Jaspers, Karl 233
Jonas, Hans 92, 93, 94
kalıtım 68, 87, 89
kamusal iletişim 105
kamusal irade 63
kamusal otorite 42
Kant, Immanuel 27 14, 62, 63, 65, 70, 72, 73, 79, 84, 103, 119, 120, 132, 135, 136, 139, 140, 144, 148, 149, 193, 194, 209, 225, 226, 227, 228, 229, 230
kaos 50
karakter 30, 31, 48, 68, 120, 123, 180, 254
kategorik buyruk 141, 193
kategorik hukuk ilkeleri 66
kategorik imperatif 227, 251
kategoriler 75
Katolik ahlâk teolojisi 111
Katolik kilisesi 54
kavramsal erdem 232
kayıtsızlık 236
kendilik 232
kendinde iyi 226
kendinde varlık 211
kendini sevme ilkesi 245, 246
Kersting, W. 63
keyfilik 47, 139, 141
Kierkegaard, Sören 70, 122, 231, 232, 233
kilise 50, 85, 113, 167
kimlik 70, 103, 121, 231, 259, 262
King, Martin Luther 169
kiplik mantığı 172
kişilik 37, 122, 126, 127, 130, 258
kişisel ahlâki yargı 82
kişisel değerler 212
kişisel sorumluluk 41
kitle iletişim araçları 41
Klinger, Kornelia 259, 262
Kohlberg, Lawrence 260
kolektif sorumluluk 11
kolektif tensellik (cinsellik) 261
komünist ahlâk 248
komünist toplum 248
komünizm 249, 250, 251, 252
konstrüktif etik 225, 227
konuşma edimi kuramı 197
Koslowski, Peter 91
koşullu buyruk 79
koşulsuz geçerlilik 116, 150
kozmoloji 72
kölelik 146
kötü 10, 24, 34, 52, 96, 97, 106, 115, 117, 120, 124, 132, 134, 142, 144, 145, 146, 147, 180, 196, 210, 212, 213, 217, 222, 232, 235
kötü niyet 144
Krankheit zum Tode 233
Krieg, Hans 222

Krings, Herman 206, 225, 229, 230
kural *bilinci* 24
kural *pratiği* 24
kural sistemleri 45
kurallar utilitarizmi 240
kuramsal akıl 14, 225
kuramsal bilgi 74, 132, 151, 206, 207
kuramsal etik 207
kuramsal felsefe 29, 30, 66, 67, 71, 78, 86
Kuran 54
kurgu 74, 75
kültür 36, 37, 38, 46, 52, 53, 70, 80, 97, 107, 117, 237
kültürel farklar 38
kültürel normlar 53
kültürel yaşam 221
kürtaj 87

L
"L'homme machine" 244, 247
Lacan, J. 261
Leibniz, G. W. 153
Lessing, G. E. 120
logos 256
logosentrizm 256, 257, 258
Lorenz, Konrad 221
Lorenzen, Paul 176, 177, 179
Löw, Reinhard 89

M
Machiavelli, N. 62
Mackie, J. L. 241
maddi değerler 210, 212
maddi normlar 154, 155
mantık 29, 67, 75, 76, 77, 78, 86, 179, 193, 195, 216, 218, 219, 219, 257
mantıksal tutarlılık 198
mantıksal yöntem 195
Marcuse, Herbert 237, 238
Marksist etik 243, 247, 248, 249
Marx, K. 70, 236
masal 136
matematik 29, 48, 74
matematiksel yöntem 188
materyalist anlayış 243
materyalist etik 246
medeni hukuk 116
Melville 37
meslek ahlâkı 39, 92
meslek etiği 40
meşruiyet 66, 167, 168, 200
meşruluk 55, 91, 104, 179
meta-etik 78, 80, 81, 83, 196, 198, 214
meta-etik eleştiri 78
metafizik 14, 29, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 85, 86, 103, 145
metafizik bilgi 72
metafizik felsefesi 30
Mettrie, J. O. 244, 247
Mill, John Stuart 135, 239, 259
mit 146
mitoloji 136, 145
mitos 241
modal (kipsel) mantık 172
modern mantık 76
modernin ahlâk felsefesi 253
Mohr, Hans 220
Moore, G. E. 216
Morris, Charles W. 79
Morscher, Edgar 220
mutlak ahlâkilik ilkesi 49
mutlak buyruk 194
mutlak değerler 114
mutlak geçerlilik 55, 79, 95
mutlak ilke 110, 152, 200
mutlak iyi 189
mutlak özgürlük 48, 145
mutlaklık 47, 86, 146, 234
mutluluk 30, 134, 135, 136, 137, 145, 149, 163, 164, 196, 216, 235, 236, 239, 241, 243, 245, 250, 251
mutluluk ilkesi 135, 136
mükemmellik 123
mülk edinme özgürlüğü 143
Münih 129

N
Nagl-Docekal, H. 259, 262
nedensellik ilkesi 187
negatif özgürlük 140
"Negative Dialektik" 259
nesne 29, 74, 75, 123, 184, 185, 186, 187, 195, 209, 210, 211, 231, 244, 260
nesnel bilgi 73
nesnel doğa yasaları 139
nesnel geçerlilik 17
nesnel hukuk 114
nesnel olgular 208
nesnellik 56, 158, 215
Nettesheim, Agrippa von 259

nevroz 107
niceliksellestirici düşünce 11
Nietzsche, F. 10, 48, 70, 112, 122, 259
Nikomakhos Ahlâkı 30, 62
nitelik 11, 18, 22, 31, 44, 46, 47, 72, 85, 98, 100, 115, 137, 139, 145, 145, 147, 162, 210, 211, 214, 226
niteliksel değerler 11
norm 9, 11, 25, 25, 30, 31, 36, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 55, 56, 57, 79, 80, 81, 86, 90, 101, 104, 108, 127, 130, 131, 158, 159, 161, 167, 168, 174, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 192, 193, 194, 200, 207, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 229, 232, 239, 243, 246, 247, 248, 249, 255, 256, 262
norm mantığı 77, 172
normatif bilimler 111
normatif etik 208, 220, 224, 248, 250, 251
normatif felsefe 66
normatif geçerlilik 57, 58, 108, 109, 110, 222
normatif ilke 135, 153, 224, 246, 250
normatif yasalar 59, 67
normatif yöntem 17, 18
normatiflik 69
normlar çoğulculuğu 43
normlar öğretisi 209
normsallık 189
Nowell-Smith, P. H. 196

O-Ö

Okchamlı William 64
olgu 10, 18, 19, 45, 56, 80, 81, 85, 110, 148, 153, 158, 159, 161, 183, 193, 195, 217, 201, 218, 219, 246
olgusallık 26, 67, 69, 109, 110, 111, 189
oluşum 222, 223, 230
ontoloji (varlıkbilim) 72
organik evrim 221, 223, 224
otonomi 139, 140, 193
otorite 21, 24, 50, 51, 109, 119, 128, 130, 167, 168, 169, 179, 255
Ottmann, H. 63
oyun 59, 121, 128, 176
ödev 17, 24, 45, 57, 80, 86, 112, 116, 123, 158, 164, 172, 177, 196
ödev ahlâkı 24
ödev bilinci 24
ödev öğretisi 124
Ödipus kompleksi 107
öğrenme 18, 29
öğretim 121, 152
ölçüt 54, 55, 65, 74, 82, 125, 135, 144, 156, 160, 162, 165, 188, 220, 225, 228, 241
ölüm 37, 45, 53, 54, 81, 84, 130, 233
önbilgi 76
önermeler mantığı 172, 176
önyargı 19, 27, 35, 49, 159, 186, 199, 202, 253, 258
örf 40
ötanazi 87
Öteki Cins 259
Öteki Ses 260
öteki 96, 97, 98, 128, 136, 137, 141, 160, 182, 200, 208, 214, 233, 235, 237, 245, 260, 261
öz 112, 138, 145, 186, 210, 231, 245, 260
öz-felsefesi 231
öz-metafiği 231
özel mülkiyet 248
özerk iyi 24
özerk özne 260
özerk vicdan 260
özerklik 25, 84, 85, 86 ,139, 226, 227, 252, 260
özgün kültür 10
özgür irade 88, 113, 148, 196, 226, 227
özgürlük 11, 19, 20, 20, 25, 26, 27, 34, 35, 36, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 65, 66, 75, 77, 82, 84, 89, 90, 92, 98, 99, 104, 106, 114, 115, 116, 118, 122, 123, 123, 126, 127, 134, 137, 138, 140, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 168, 174, 178, 179, 190, 193, 194, 201, 206, 207, 208, 213, 214, 227, 230, 231, 232, 234, 235, 237, 242, 245, 250, 251, 252, 260
özgürlük ilkesi 52, 64, 142, 150, 151, 152, 156, 169, 193, 194, 195, 195, 208, 225, 228
özne 90, 155, 181, 220, 230, 262
öznelcilik 56
öznelerarası geçerlilik 44
öznellik 73, 251

P

Päpler 69
pasifizm 97
pathos 262
Patzig, Günther 73
pedagoji 116, 118, 119, 121, 123, 124, 125, 127
pedagojik duyarlık (duygu) 125
pedagojik eros 125
pedagojik etik 125
pedagojik mizah 125
Peirce, Charles Sanders 79
Perry, R. B. 215
Phronesis 190, 191
Piaget, Jean 23, 24, 25, 27, 116
Pieper, Annemarie 12, 15
Plack, Arno 237, 238
Platon 14, 29, 30, 64, 64, 65, 70, 118, 122, 135, 145, 170, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 194
Plessner, H. 70
politika 29, 62
pornografi 54
postkonvensiyonel ahlâk 260
pozitif hukuk 64, 65, 115
pozitivist hukuk 65
pozitivizm 63
pragmatik akıl 79
pragmatik düşünme 80
pragmatik iyi araç 80
pratik 9, 11, 17, 19, 20, 34, 46, 48, 55, 60, 61, 64, 71, 72, 98, 99, 102, 104, 107, 116, 119, 125, 131, 132, 133, 136, 138, 142, 143, 148, 150, 151, 153, 156, 168, 179, 180, 181, 188, 191, 193, 205, 206, 207, 219, 222, 223, 242, 248, 250, 255
pratik akıl 11, 14, 65, 136, 140, 149, 183, 225, 226, 257
pratik bilimler 103, 78
pratik diskurs yöntemi 179
pratik felsefe 13, 14, 29, 30, 60, 61, 66, 85
pratik tasım 76, 77
pratik yargılama gücü 155
Prometheus 93
Protagoras 29, 118
Protestan ahlâkı 39
psikanaliz 104, 105, 106, 107
psikoloji 72, 81, 83, 103, 104, 107, 110, 125, 140
psikoterapi 104

R

rasyonellik 132, 217, 254 ,256, 257, 258, 261
Rawls, John 115, 241, 242
redüksiyon 201
Reiner, Hans 209
retorik 29
Reuter, Hans-Richard 97
Ricoeur, Paul 146
Riedl, Rupert 220
Ross, N. D. 216
Rousseau, Jean-Jacques 117, 241
rölatiflik 52, 56, 57, 59
rölativizm 51
ruh 10, 70, 72, 73, 122, 145, 188, 236, 243, 245, 247
ruhun ölümsüzlüğü 103
Rüşdi, Salman 53, 54

S-Ş

saldırganlık 106, 238
salt akıl 73
salt pratik aklın özerkliği 140
salt varlık 188
salt-akıl ilkeleri 74
sanat 45, 46, 54, 92, 246, 254
sanat öğretisi 124
Sartre, Jean-Paul 234
savaş 42, 96, 117
Scheler, Max 33, 70, 209, 255, 211, 212, 214
Schelling, F. W. J. 70, 145
Schiller, F. 120
Schleiermacher, Friedrich 124
Schopenhauer, A. 70
Schultz, Walter 73
Schwemmer, Oswald 176 178, 179, 225, 227, 228
Scotus, Duns 64
Sein und Zeit 233
sevgi 37, 111, 112, 113, 123 ,162, 196, 212, 244, 249
seyahat özgürlüğü 143
sezgi 96, 210, 214
simge 172, 175, 186
Singer, P. 240
Sitter, Beat 95
sivil toplum 94
siyasal bilinç 129
siyasal etik 95, 96, 97

siyasal eylem 64
siyasal felsefe 63
siyaset 62, 63, 64, 66, 78, 85, 97, 124
siyaset eleştirisi 98
siyaset felsefesi 61
siyasi iktidar 29
Skinner, B. F. 137
sofistler 29, 30, 118
Sokrates 13, 14, 29, 117, 118, 119, 122, 145, 164, 183, 188, 190, 240
sorumluluk 19, 20, 39, 42, 43, 48, 56, 92, 95, 106, 119, 122, 126, 131, 137, 166, 171, 190, 261
sorumluluk bilinci 18, 20, 45, 48, 205
sorumluluk duygusu 129
sorumsuzluk 20
sosyal adalet ilkesi 248
sosyal erdem 62
sosyal etik 90
sosyal evrim 221
sosyal eylem 108, 109, 114, 116
sosyal kimlik 128
sosyal sorumluluk 152
sosyal topluluk 19, 25, 34, 36, 115, 168
sosyal varlık 62, 90, 123
sosyal yaşam 63
sosyoloji 81, 83, 103, 107, 108, 109, 110
Sovyetler Birliği 248
sözleşme kuramı 243, 252
Spaemann, R. 93
Spencer, Herbert 220, 259
Spinoza, B. de 70, 135
Stevenson, Ch. L. 217
Stirner, Max 236, 237
suç 106, 233
suçluluk bilinci 107
suçluluk duygusu 130
süper ahlâk 154
Şeytan Ayetleri 53
şeytan 146
şiddet 20, 37, 38, 51, 54, 55, 97, 106, 115, 117, 169, 178, 227, 248, 250, 259
Şişkin, Alexander F. 248

T

tabu 40, 41
tahakküm 51, 228, 257
Tanrı 54, 64, 70, 72, 73, 111, 113, 116, 145, 146
Tanrısal hukuk 145
Tanrısal irade 113
Tanrısal vahiy 120
tarih 50, 75, 81, 97, 110, 127, 172, 213, 231, 234, 260
tarih bilinci 166
tarihsel varlık 59
tarihsellik 202
tasım 83
tavır 30, 33, 34, 35, 48, 128, 153, 170, 177
teknik 69, 221, 254
teknoloji 11, 89, 257
tembellik 27
tensellik 238
teoloji (Tanrıbilim) 72, 83, 111, 113, 116
teorik bilgi 131
terapi 107
terbiye 27
Teresa, Rahibe 169
Theodizee-sorunu 145
theoria 72
tıbbi etik 86, 87
tıp 83
tıp etiği 86, 88
Tielsch, Elfriede Walesca 259, 262
tin 221, 232, 243, 245, 246, 247
tinbilim 105
tinsel duyumsama değerleri 212
tinselleşme 70
toplanma ve seçim özgürlüğü 143
topluluk 17, 19, 20, 25, 31, 39, 40, 43, 45, 81, 90, 114, 138
toplum 17, 21, 38, 40, 46, 53, 57, 69, 90, 92, 110, 121, 126, 159, 176, 198, 220, 242, 246, 248, 252
toplumsal bilinç 247, 249
toplumsal değerler 109
toplumsal deneyim 129
toplumsal gruplar 10
toplumsal kurumlar 113
toplumsal mülkiyet 249
toplumsal normlar 87, 109
toplumsal özneler 109
toplumsal pratik 91, 126, 242
toplumsal roller 128
toplumsal sorumluluk 130, 152
toplumsal statü 260
toplumsal töreler 109
toplumsallaşma 90, 140, 219, 228
toplumsallık 50

totaliter devlet 35
töre 29, 30, 31, 33, 40, 45, 72
töreler metafiziği 73, 74
töresellik 31
transsendantal özgürlük 251
transsendental düşünme 193
transsendental etik 195, 227
transsendental mantık 193
transsendental özgürlük 229, 230
transsendental pragmatik etik 206
transsendental yöntem 192, 193, 194, 195
transübjektif (öznelerüstü) *danışma yöntemi* 177
Tugendhat, Erns 96
turizm 9
tutku 41, 139, 236, 237
tümevarım 198
türsel çeşitlilik 95

U-Ü

Ulrich, Peter 91
Uluslararası Af Örgütü 55
utilitarist etik 239, 240
utilitarizm 240, 241
uygarlık 36, 96, 117, 237
uygulamalı etik 14, 86
uygulamalı psikoloji 104, 107
uzay 69
uzlaşma 19, 20, 36, 57, 137
uzman otorite 125
üstinsan ahlâkı 123
ütopya 116, 136

V-W

vahşet 54, 106, 146
varlık 23, 29, 46, 52, 53, 53, 58, 61, 61, 65, 65, 70, 71, 88, 104, 112, 116, 121, 138, 145, 148, 166, 186, 187, 199, 222, 231, 233, 234, 244, 255, 260
varlık durumu ilkesi 246
varoluş 94, 115, 118, 122, 211, 231, 232, 233, 234, 235, 245, 247
varoluş felsefesi 233
varoluşçu ahlâk 234
varoluşçu etik 234
varsayımsal öz idesi 112
vicdan 27, 80, 88, 169, 196, 224
vital duyumsama değerleri 212
Vollmer, Gerhard 220
Vollrath, E. 63
Weber, Max 108
Weisshaupt, Brigitte 259, 262
Williams, Bernard 56
Wittgenstein 196
Wolff, J.-C. 64
Wright, Georg Henrik von 172, 173, 175, 176
Wuketits, Franz M. 220, 222

Y

yabancı kültürler 10
yalnızlık 130
yanılsama 137
yanlış 34, 48, 147, 196, 212
yarar hesapçılığı 11
yararcılık 163, 164
yararlılık ilkesi 82, 239, 240, 241, 243
yaratıcı hayat 125
yaratıcılık 46
yargı gücü 257
yasa 62, 64, 65, 66, 84, 114, 209, 226, 227, 230, 256
yasallık 179
Yeni Kantçılık 103
Yunan felsefesi 144
yüce değer 124, 145
yükümlülük 111, 121, 126

Z

zaman 51, 176, 234, 235
zamandışı 234
zekâ 183, 214, 245, 247
zorbalık 38, 54
zorunluluk 30, 35, 42, 46, 66, 126, 158, 182, 193, 211, 246

İnsanlığın toplumsallaşma süreci içinde, bu sürecin hem kurucu bir öğesi hem de sonucu olan eylem, davranış, tutum ve düşünceler; tarihsel dönemlerin ve sosyo-kültürel coğrafyaların farklılığına rağmen, genel geçer ahlâk değerlerine, norm ve ilkelere işaret eder. İktisadın ve teknolojinin her şeyi belirlediği, tek yönlü olarak salt kazancı arttırmak üzere rasyonalize edilmeye endekslenen günümüz dünyasında, yarar hesapçılığının yıkıcı etki ve sonuçlarını yansıtan eleştirel bir aynaya ve özgürlük, eşitlik, adalet, hoşgörü gibi niteliksel değerlerin de olduğunu anımsamaya ihtiyacımız var. İşte bir bilim, bir felsefi disiplin ya da öğretiler toplamı olarak anlaşılabilecek olan *etik* bize, evrensel ölçekte geçerli olduğu düşünülen ahlâki değerlerin, ilke ve normların var olduğunu söylemekte, bunları bilgi olarak sistematize edip insanın önüne koyarak, buradan hareketle ahlâki eylem ve davranışların, tutum ve tercihlerin türetileceği umudunu vermektedir. Elinizdeki metin, etiğin tarihinden damıtılmış ahlâkilik öğretilerini ve düşüncelerini; kronolojik bir incelemenin yapay bütünleyiciliğine teslim etmeden, gerek içerikleri gerek amaç ve hedefleri gerekse de bir biyolojik doğa-varlığı ve toplumsal akıl-varlığı bütünlüğü (ya da bölünmüşlüğü) olarak anlaşılan insanın özgürlük ve iradeyi kavrayışı bakımından eşsüremli bir analizde değerlendirmektedir. Bu analizde *etik*, bir bilim ve felsefi disiplin olarak öteki bilim ve felsefi disiplinlerle olan ilişkisiyle ele alınıyor ve son tahlilde, böyle bir analiz, ister istemez ahlâkiliğe giden yolun kılavuzuna da dönüşüyor. Bu kaçınılmaz dönüşüm, öteki uygulamalı bilimler ile etiğin ilişkisinin karşılaştırılmasını da zorunlu kıldığı için eğitim, hukuk, çevre, kadın hakları gibi ahlâkiliğin özellikle göz önünde bulundurulması gereken alanlara etik bir perspektif getiriyor.



Pieper'in etik incelemesi, etik metinlerine "giriş" kılavuzu olmanın da ötesinde, özellikle gü[illegible] yol gösterici işlevi taşıyor.

9 789755 391946