Etiğe Giriş

Ahmet Cevizci

Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamettin Arslan, Epistemik Cemaat
I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi
Jacques Ellul, Sözün Düşüşü
Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi
David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş
Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma
Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü
Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri
S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme
Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik
Edibe Sözen, Söylem
Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi
Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü
J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri
Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?
John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler
N. Warburton, Felsefeye Giriş
Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü
Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme
Bryan Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi
Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi
Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm
O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı
J. -G. Rossi, Analitik Felsefe
Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş
Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog
Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş
Stephen Toulmin, Kozmopolis

Ahmet Cevizci

Etiğe Giriş

Etiğe Giriş
Ahmet Cevizci

28. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 20. Kitap

Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yaymları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Ocak 2002

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

Ahmet Cevizci

Etiğe Giriş

Paradigma
İstanbul, Ocak 2002

Babam Bekir Cevizci'nin Aziz Hâtırasına,

İçindekiler

Birinci Bölüm: Etik Nedir? / 1
Ahlâk / 2
Etik / 4
Etik Türleri / 6
Betimleyici Etik / 6
Normatif Etik / 7
Metaetik / 9
Etik Türleri Arasındaki İlişki / 11
Normatif Teorilerin Sınıflanması / 13
Ahlâkî Değer ve Yükümlülük Teorileri / 13
Teleolojik, Aksiyolojik ve Deontolojik Etik / 15
Etik Temellendirme / 17
Etiğin Diğer Disiplinlerle İlişkisi / 21
Etiğin Özerkliği / 21
Etik ve Metafizik / 23
Etik ve Epistemoloji / 25
Etik ve Din / 27

İkinci Bölüm: Etiğin Tarihi / 33
I. İlkçağda Etik / 33
1. Sokrates'in Mutluluk Etiği / 34
2. Hazcı Etik / 44
Kireneli Aristippos'un Hazcılığı / 45
Epiküros'un Niteliksel Hazcılığı / 48
3. Aldırmazlık Etiği / 52
Antisthenes'in Kinizmi / 53
Kinizmin Pratiği: Diogenes / 55
Stoacı *Apathia* / 56
Köle Epiktetos'un Etiği / 58
4. Kendini Gerçekleştirme Etiği / 60
İnsan İdeasının Gerçekleşmesi: Platon / 61
Aristoteles ve *Eudaimonia* / 66
II. Ortaçağda Etik / 73
1. Aziz Augustinus'un Aşk Etiği / 75
2. Petrus Abelardus'un Niyet Etiği / 82
3. Auqinaslı Thomas: Ebedî Saadet Etiği / 88
III. Modern Etik Teoriler / 95
1. Bencillik Etiği / 96
Hobbes'un Bilimsel Etiği / 99
2. Determinist Etik / 106
Spinoza ve Bağdaşabilircilik / 108
3. Sezgicilik ve Ahlâk Duyusu Öğretisi / 118
Sezgicilik: Cambridge Platoncuları / 121
Ralph Cudworth / 122
Joseph Butler / 123
Ahlâk Duyusu Öğretisi / 126
Shaftesbury / 127
Hutcheson / 130
4. Hume'un Duygudaşlık Etiği / 133

5. Aydınlanma Etiği / 141
Maupertius'un Mutçuluğu / 143
Vauvenargues'ın Hazcılığı / 144
Voltaire'in Sosyal Etiği / 147
La Mettrie'nin Doğalcılığı / 149
D'Holbach'ın Hümanist Etiği / 152
D'Alembert'in Sosyal Ahlâkı / 154
Diderot'nun Yararcılığı / 156
Helvétius'un Yararcılığı / 159
Rousseau / 162
6. Kant'ın Ödev Etiği / 175
7. Yararcı Etik / 190
Jeremy Bentham / 195
John Stuart Mill / 200
8. Evrimci Etik / 206
Charles Darwin / 208
Spencer'in Sosyal Darwinizmi / 213
IV. Kıta Avrupasında Etik / 218
1. İdealist Etik / 218
Hegel ve *Moralität-Sittlichkeit* Ayırımı / 219
2. Schopenhauer'ın Kötümserlik Etiği / 229
3. Nietzsche'nin Jeneolojik Etiği / 239
4. Marx'ın Özgürlük Etiği / 254
5. Egzistansiyalist Etik / 268
Søren Kierkegaard / 271
Karl Jaspers / 282
Albert Camus / 291
6. Sahicilik Etiği / 301
Martin Heidegger / 301
Jean Paul Sartre / 308
7. Fenomenolojik Değer Etiği / 317
Max Scheler / 317
Nicolai Hartmann / 323

V. Metaetik Teoriler / 329
1. Sezgici Etik / 332
Moore'un Sezgici Bilişselciliği / 332
Ross'un Deontolojik Sezgiciliği / 337
2. Doğalcı Etik / 341
Schilick'in Doğalcılığı / 342
Dewey'nin Bilimci Etiği / 345
3. Duygucu Etik / 348
Ayer'ın Duyguculuğu / 350
Stevenson'da Dil ve Etik / 356
Bibliyografya / 361
Dizin / 379

Önsöz

Elinizdeki bu kitap, Bursa'ya yerleştikten sonra, yaklaşık dört yıldan beri vermekte olduğum "Etik" dersinin malzemesini genişletmek ve böylelikle de nitelikli bir ders kitabı oluşmak amacıyla, etik alana duyduğum ilginin eseri ve Paradigma Yayınlarının hazırlamakta olduğu, felsefenin çeşitli alanlarıyla ilgili "Giriş Kitapları" dizisinin bir parçası olarak tasarlandı. Bununla birlikte, kaleme alınışı bu tasarıya tamamen uygun düşmedi.

Başlangıçta, iki ustanın, doğrudan öğrencisi olduğum ve kendisinden Etik dersi aldığım Mehmet Aydın'la Doğan Özlem'in *Ahlâk Felsefesi* ders notlarından hareketle, mevcut etik kitaplarından daha nitelikli ve gelişmiş, bir yönüyle sistematik bir yönüyle de tarihsel bir incelemeden meydana gelen, bir giriş kitabı yazmayı ya da derlemeyi tasarlamıştım. Alana daha yoğun girince, bir türlü çıkamadım. İyi ki de öyle oldu.. Eski okumalara dayanan belge ve dosyalara ek olarak, okudukça daha çok keyif aldım; bu da kaçınılmaz olarak çalışmanın problematiğini ayrıntılı hâle getirirken, içeriğini zenginleştirdi.

Fakat bu, kitabımın tam ve eksiksiz olduğu anlamına gelmemeli. Eser, her kitapta olabilecek eksikleri ve muhtemel hataları ihtive etmenin yanında, çağdaş etikle ilgili önemli eksikler de içeriyor. Kitabı, ölüme doğru bir yolculuğa çıkan babama, son nefesini vermeden önce götürebilmeyi, herşeyden çok istedim. Maalesef başaramadım.

Çalışnanın bu hâliyle konuya ilgi duyan herkese fayda sağlamasını diliyorum.

Ahmet Cevizci
Bursa; Aralık, 2001

Etik Nedir?

Etik, bireysel ve sosyal yaşamın çok büyük bir hızla akıp değiştiği; yaşama tarzlarına lâyıkıyla ölçüp biçecek, onları gerektiğinde eleştiri süzgecinden geçirirken, gerektiğinde temellendirecek değer sistemleri ya en kötüsü yanlış bir temel üzerine inşa edilmiş oldukları ya da en hafifinden değişimin hızına ayak uyduramayıp kolayca yıkıldıkları için, ağır bir değer bunalımı içinde olan günümüzde tanımlanması herhâlde en zor olan terimlerin başında gelmektedir. Buna rağmen, etik belli bir ahlâklılık idesine sahip, belli bir yaşama idealini hayata geçirmek için mücadele eden bireyin yaşayışı açısından, ikinci olarak da, çağının gidişatını, üyesi olduğu toplumun yaşayışını ya eleştiren, hatta mahkûm eden ve dolayısıyla, mevcut değerler silsilesi yerine alternatif değerler, yaşama kuralları veya ilkeler vazetmeye kalkışan ya da onu açık seçik olarak tanımlamayıp, içerimlerini gözler önüne sererek meşrulaştırmaya veya haklılandırmaya kalkışan filozofun tavrı bakımından, ve nihayet ahlâklılığın dilini analiz eden, ahlâkî kavram ve yargıların niteliğini tartışan, kısacası tıpkı olgusal dünyayı konu alan fizikçi gibi, kendisine değer dünyasını konu edinen teorik bir araştırma içine giren felsefecinin çalışması açısından, en azından şimdilik ve uzlaşımsal olarak, değeri konu alan, kapsamında insanın değer biçici deneyimi, kısacası hayata anlam katan herşey bulunan düşünüş tarzı, ahlâkî ilkeler teorisi veya felsefe disiplini diye tanımlanabilir.

Ahlâk

Etiğe, bu durumda fail ya da filozof açısından yaklaştığımızda, onun ahlâkı varsaydığını ve insanın hem bir akıl hem de bir tin varlığı olmasına dayandığını söylememiz gerekir. Buna göre, insan gerçekten de çok boyutlu bir varlıktır. Onun söz konusu çok boyutluluğunu görebilmek için, birçok insan tanımı ve sınıflaması arasından, sadece, günümüzün bilen insanı olarak *homo sapiens*; alet yapan varlık olarak *homo faber*; elindeki imkânlardan en yüksek tatmini sağlamaya çalışan, yani iktisadî düşünen insan olarak *homo economicus*; toplum içinde yaşayan, yani sosyal varlık olarak *homo socius* sınıflamasını anımsamak fazlasıyla yeterlidir. Bütün bu sınıflamaların gerisinde ise, insanın çok boyutluluğunun en önemli faili olarak, öyle sanılmaktadır ki, akılsallık bulunmaktadır. Nitekim, insan yaklaşık yirmi beş yüzyıldan beri, akıllı hayvan olarak tanımlanagelmiştir. Her ne kadar bugün doğada, aklın sadece insan varlıklarında olmadığı ortaya çıkmış, kuru bir rasyonalizmin insanın başına gelen birçok felaketin en önemli müsebbibi olduğu anlaşılmış olsa da, insan, unutulmamalıdır ki, aklı sayesinde doğal bir varlık olmaktan, doğal koşulların belirlediği bir yaşam sürmekten kurtulmuş, sosyal bir varlık, *bilen* ve *eyleyen* bir fail hâline gelmiştir.[1]

İnsanı doğanın üstüne yücelten akıl, yine antik Yunan'dan beri teorik ve pratik akıl olarak ikiye ayrılmıştır. Örneğin, ünlü Yunan filozofu Aristoteles, aklı ikiye ayırırken, bizde bir bilme yetisi ve bir de pratik fakülte olarak iki ayrı güç bulunduğunu söylemiştir. Bunlardan birisi dünyayı anlayan, sınıflayan, açıklayan ve bilen, örneğin "Bu bir içecektir" diyebilen, diğeri de anlaşılana ve bilinene uygun olarak isteyen ve eylemde bulunan yetidir. Başka bir deyişle, insan teorik aklı sayesinde, teorik, olgu-bildiren ya da betimleyici bir söylem içinde, varlık üzerine tefekkürde bulunur, olgular arasındaki düzeni keşfeder, nesneler arasında ilgiler kurup, onları bazı bakımlardan ya da belirli birtakım dizi ve bağlamlar içinde kavrar ya da bilir. Buna karşın, pratik aklına dayanarak da, kendi hayatını kurup düzenleme, toplumsal yaşam ve iş bölümünün bir gereği olarak, yeni âletler yaratıp, hayatını daha rahat ve müreffeh hâle getirme imkânı bulur. Çok daha önemlisi, pratik aklı insana, tercihlerde bulunma, yaşayışı için amaçlar belirleme, söz

[1] Bkz., D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi-Ders Teksiri*, s. 2.

konusu tercih ve amaçlara göre eyleme, doğru ve sağlam bir karakter oluşturma imkânı sağlar.

İnsanın, başta Aristoteles ve Kant olmak üzere, birçok filozof tarafından ortaya konan bu rasyonel boyutuna ek olarak, özellikle Max Scheler ve Nicolai Hartmann gibi fenomenolojik gelenek içinde yer alan filozoflarca gözler önüne serilen bir de duygusal boyutu vardır. Buna göre, insanın ahlâklılığı meydana getirecek bir tinsel yaşama sahip olmasını mümkün kılan şey, ondaki bu duygusallıktır. İnsan sevgi, nefret, seçme gibi edimlerle, başka hiçbir canlıda bulunmayan bir değer duygusuna sahip olur, çünkü onun bu edimlerinin objesi, doğada bulunmayan ve sadece insana geçişli olan değerlerdir. Değerlere, özellikle de ahlâkî değerlere yönelik bu duygusal edimleriyle insan kendisine ait bir tinsel yaşam kurar. Ahlâklılığı meydana getiren şey de, işte insandaki bu değeri taşıma, değeri isteme ve gerçekleştirme çabası veya mücadelesidir ki, bu çaba onu, nesne değerlerine yönelen doğal varlık olmaktan çıkartarak, kişi veya ahlâk varlığı hâline getirir. Dolayısıyla, bu duygusal boyutu da insana, yaratılan ya da miras alınan değerlere uygun yaşama, değerlerin alımlayıcısı ve taşıyıcısı olma, ve böylelikle de, hayatına anlam katma; belirli ahlâkî değerler temeli üzerinde, kendisine ahlâkî bir hayat kurma imkânı bulur.

İşte bu bağlamda, Batı dillerinde, Yunanca karakter anlamına gelen *ethos* sözcüğünden, Türkçede ise Arapça "huy", "mizaç", "karakter" anlamına *hulk* sözcüğünden türeyen ahlâk, insanın başka varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler toplamını, insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütününü ifade eder. Buna göre, ahlâk, bir kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, söz konusu amaçlara nasıl ulaşılacağını ortaya koyan kurallar öbeği veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönem boyunca, belli türden inanç, emir, yasak, norm ve değerlere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşama biçimi diye tanımlanabilir.

Etik

Bir kişi, bir toplum düzeni içinde başkalarıyla bir arada varolan bir birey olarak insan, ahlâkî hayatı şahsen yaşar, içinde bulunduğu toplumun ahlâkî ilke ve değerlerini eylemleriyle cisimleştirir. Fakat o bununla da kalmayıp, taşıyıcısı olmaya veya hayata geçirmeye çalıştığı değerlerin anlamı üzerinde düşünmeye başladığı, kullandığı ahlâkî kavramların gerçekte ne olduklarını ve ne anlam ifade ettiklerini araştırmaya; ahlâklılığın unsurlarını tartışmaya ve bu ve benzeri konularda düşündüğü ve hissettiği şeyleri dile getirmeye, başkalarına aktarmaya başladığında, normal ahlâklılık düzeyini aşıp, etik yoluna girmiş olur.

Buna göre, yaşantıları ve eylemleri üzerinde düşünmekle, insan iki tür edimde bulunur: Bir yandan hayatın ahlâkî boyutunu yaşayıp deneyimlerken, diğer yandan da yaşadıkları, eylemlerine temel teşkil eden ahlâkî ilke ve değerler, kendisini bir kişi, ahlâkî bir fail hâline getiren ögeler üzerine düşünür: O 1 eylemde bulunmadan önce, eylemini güdüleyen, eylemi için muharrik, dürtü oluşturan ya da oluşturacak olan "şeyler", yani değerler ve en yüksek iyi üzerine düşünür; ne yapması gerektiği üzerinde durarak, "Ne yapmalıyım?", "Nasıl eylemem gerekir?" sorusunu yanıtlamaya çalışır ve ahlâkî hayatını ilkelere dayandırma çabası verir. Ahlâkî fail, 2 eylem sırasında ise, öncelikle özgürlüğünün mahiyeti üzerinde durur, kendisine açık olan alternatif eylem tarzları, herkes gibi davranmak mı yoksa kendi gerçek potansiyelini hayata geçirerek tamamen kendisine ait olan bir tarzda mı eyleyeceği, genel ve yerleşik kalıplara göre mi yoksa sahici bir biçimde mi davranacağı soruları üzerinde düşünür. O yine eylem sırasında, kendi eyleminin ondan anlamlı bir biçimde etkilenmek durumunda olan öteki üzerindeki etkilerini hesaba katarak, "etik" diye nitelediğimiz, adaleti şu ya da bu şekilde cisimleştirmek zorunda olan, davranışı gerçekleştirmeye çalışır.

Ve nihayet, o 3 eylemde bulunduktan sonra da, yaptığını desteklemek, eylemini haklılandırmak üzere "gerekçeler" bulmaya çalışır ve eyleminin bütünsel sorumluluğunu üzerine alır. İşte toplumda ahlâkî eylemlerde bulunan ve ahlâkî konular üzerinde, sağduyu çerçevesi içinde kalarak düşünen bir birey, sınırlı bir anlam içinde bir ahlâk filozofu sayılabilir ve onun sergilediği düşünme tarzına, icra ettiği felsefe türüne de ahlâk felsefesi veya etik adı verilebilir. Bununla birlikte, bireylerin, gerek eylerken ve gerekse

eylemlerinin ilkeleri, davranışlarını güdüleyen ya da harekete geçiren muharrikler ya da değerler üzerinde düşünürken farklı imkân ve yeteneklere sahip olduklarını unutmamak gerekir.

Dolayısıyla, ahlâk üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlâkî hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımladığımız etik veya ahlâk felsefesine katkı yapanlar, daha ziyade filozofça düşünebilen etik düşünürleridir. Zira, ahlâkî hayatı şahsen yaşadığı, ahlâkî problemlerle ilgilendiği için kendisine "ahlâk filozofu" adını vermek istediğimiz sokaktaki sağduyu sahibi insan, yani hepimiz ahlâklılık üzerine düşünür, ahlâkî hayat hakkında konuşuruz. Ama düşünce ve konuşmalarımız, kabul edilmelidir ki, genellikle tutarlı, argümantatif ve sorgulayıcı olmanın, yani ahlâkî problemleri irdelemenin uzağında kalır Oysa, etik düşünürü temelde ne yapmak, nasıl davranmak, neyin peşine düşmek, başka insanlara nasıl muamele etmek gerektiği gibi konularda insan varlıklarına genel bir rehberlik sağlamayı amaçlarken, ahlâkî problemleri irdeler, değerler vazetmekle kalmayıp, gerekirse onları yeni baştan tanımlar, ahlâklılığın ilk ilkelerini sistematik bir tarzda ve tutarlı bir biçimde ortaya koyar, bu ilkeleri argümantatif olarak temellendirmeye çalışır. Artık neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlâklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen felsefe dalı diye de tanımlayabileceğimiz etiğin temel özelliği, onun genelliği, sistematik doğası, argümantatif yapısı ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabasıdır.[2]

Buradan yola çıkarak, ahlâk ve ahlâklılığın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey, belli bir pratik, etiğin de söz konusu pratiğin teorisi olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlâkî hayatı vardır veya olması gerekir; öyle ki, bu hayat içinde kaçınılmaz olarak taşınan veya cisimleştirilen ahlâkî değerler, peşinden koşulan idealler bulunmalıdır. Etik ya da ahlâk felsefesi ise, ahlâk adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplinidir. Başka bir deyişle, ahlâkın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin teorisi olmak durumundadır.

---

[2] Bkz., Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*(çev. Veysal Ataman-Gönül Sezer), İstanbul, 1999, s. 20.

Etik Türleri

Etiğin, aralarında belli bir tarihsel, epistemolojik ilişki bulunan farklı türleri, ya da aynı anlama gelmek üzere, ahlâk felsefesinde üç ayrı araştırma düzeyi vardır.

Betimleyici Etik

Bu etik türlerinden birincisi, ahlâk alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan betimleyici (deskriptif) etiktir. Buna göre, betimleyici etik ahlâk alanındaki bilimsel, ya da hatta materyalist yaklaşımı tanımlar veya bilimsel ya da tasvirî yaklaşımın ahlâk alanına uygulanmasını ifade eder. Bu etik anlayışı norm bildirmek ya da kural koymak yerine, sadece insan eylemini gözlemleyerek eylemlerin sonuçlarını betimler. Dolayısıyla, o insanların ahlâkî görüş ya da inançlarıyla ilgili olgusal önermelerden meydana gelen etik türünü ifade eder.

Buna göre, betimleyici etik ahlâk ve ahlâkî eylem bağlamında, olması gereken ya da değer yerine, olan ya da olgularla ilgilenir, ahlâkî inançlarımızla ilgili sosyolojik ya da psikolojik olguları ifade eder. Söz konusu yaklaşımda, etik daha ziyade seyirci, gözlemci veya gözlemleyici durumdadır; ahlâkî olgu ve olaylara dışarıdan bakar, onları bilimsel bir yaklaşımla gözlemleyip, tasvir eder, açıklar. Örneğin, egoizm gibi bir etik teori bağlamında, betimleyici etik türü olarak psikolojik egoizm, konuyu felsefî ve kural koyucu bir yaklaşımla ele alan etik egoizmden farklı olarak, bencillik konusunu olgusal ya da bilimsel bir tarzda ve betimsel bir yaklaşımla ele alır ve insan varlıklarının özleri ya da doğaları itibariyle veya kuruluşları gereği kendi çıkarlarını gözeterek eylediklerini söyler.

Ya da örneğin haz bağlamında, psikoloji sadece hazzın ne olduğunu, haz duymanın nasıl bir yaşantı ve ne tür bir deneyim olduğunu açıklar. Fakat hiçbir zaman hazzın kendi içinde iyi mi, yoksa kötü mü olduğu konusunda

hiçbir şey söylemez. Zira bu, bilimsel değil de, felsefî bir sorudur. Aynı şekilde, sosyoloji de, bir toplumun hangi ahlâkî değer ve inançları benimsediği, o toplumda ne tür ahlâkî ilke ve kurallara yer verildiği, hangi ahlâkî ideallerin peşine düşüldüğü sorularını, değerden bağımsız olgusal bir araştırma ile verebilir. Fakat hangi değerlerin benimsenmesi, hangi ideallerin peşine düşülmesi gerektiği sorularına hiçbir şekilde cevap veremez.

Normatif Etik

Betimleyici etik ahlâk felsefesinin önemli bir türünü meydana getirmekle birlikte, geleneksel anlamı içinde etik kural koyucu ya da normatif bir disiplin olmuştur veya olmak durumundadır. Başka bir deyişle, betimleme, tasnif ve açıklama, sadece bilim için değil fakat etik için de önemli olmakla birlikte, yeterli değildir; zira etikle anlaşılan daha ziyade insan varlıklarına, neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi ve kötü olduğuyla, belirli durumlarda, ne yapıp ne yapmamaları gerektiğiyle, hayatta hangi nihaî amaçların peşinden gitmek durumunda olduklarıyla, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi veren, insanların ahlâkî eylemleri için norm ve düzenleyici ilkeler getiren normatif etiktir. Bir ahlâk filozofu hiç kuşku yok ki ahlâkî olguları betimleyebilir, ahlâkî olayları açıklayabilir, insanların sahip oldukları ahlâkî inançlara gönderimde bulunabilir, ama klâsik ya da geleneksel anlamda etiğin asıl görevi bu değildir. Ahlâk filozofu doğrudan doğruya değerleme işine girişir, neyin iyi ya da kötü olduğunu söyler, kural koyar, yaşama biçimi geliştirir, hayat tarzı teklif eder ya da belli bir yaşam biçimini temellendirir, kısacası insanlara ahlâkî bakımdan rehberlik eder. Buna göre, ikinci etik türü olarak normatif etik insanlara hayatları sırasında rehber olur ve böylelikle de onlara kullanacakları normları sağlar. Bundan dolayı, kural koyucu yaklaşımı benimseyen ahlâk filozofu, insanlara ne yapmaları ya da neden kaçınmaları gerektiğini göstererek, yükümlülüklerini ve sorumluluklarını anımsatan nesnel ahlâkî doğrular olduğunu savunur.

Başka bir deyişle, normatif etik nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlâkî ilkeleri araştırır, hayatta nihaî ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışır, âdil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerekti-

ğini mütalaa eder, bir insanı ahlâken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgular, söz gelimi kürtajın, ötenazinin, ölüm cezasının vs., ahlâken doğru olup olmadığını tartışır. Buradan da anlaşılacağı üzere, normatif etiğin, birisi tümüyle teorik, diğeri ise önemli ölçüde pratik olan iki düzeyi vardır. Birinci düzeyi itibariyle normatif teori, temel ahlâkî ilkeleri belirlemeye koyulur; buna karşın, normatif etiğin ikinci düzeyi uygulamalı etiktir ve özel alanlarla ilgili genel sorunları tartışır, genel ahlâkî ilkeleri özel alanlara uygular.

Teorik düzeyi itibariyle, normatif eğitin üç temel ya da geleneksel problemi olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi ahlâkî erdemlerle ilgili olup, o hangi insan karakterlerinin ahlâken iyi, hangilerinin kötü olduğu sorusu etrafında döner. İnsanın karakteri kendisine uygun düşen eylemlerle şekillenip sergilendiğine göre, burada eylem ve dolayısıyla, erdemle ilgili tartışma mantıksal olarak önce gelir. İşte bu bağlamda, ahlâken iyi insan, erdemli veya ahlâkî bakımdan doğru eylemleri hayata geçiren insan olmak durumundadır. Normatif etiğin geleneksel problemlerinden birincisinin ahlâkî faille ilgili olduğu yerde, ikincisi toplum ya da sosyal kurumlarla ilgili bir problem olarak gelişir. Buradaki temel problem, sosyal etik bakımdan merkezî bir önemi olan esas soru, toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiği sorusudur. Bu sorunun, bir yandan insanların gerçekleştirdikleri eylem ve sahip oldukları karakter türleri onların sosyal çevreleri tarafından oldukça güçlü bir biçimde etkilendiği, diğer yandan da sosyal çevrenin nasıl olması gerektiği doğrudan doğruya insanlardan hayata geçirmeleri istenen eylem ve sahip olmaları beklenen karakter türleri tarafından belirlendiği için, normatif etiğin diğer tartışma konularıyla iki yönlü bir ilişkisi vardır.

Normatif etiğin üçüncü geleneksel problemi hangi değerlerin temel olduğu, hangi şey ya da deneyimlerin bizatihi kendi içinde veya kendi başına değerli veya arzu edilir olduğu problemidir. Aksiyolojik etiğin konusunun hemen tamamını, teleolojik etiğin ise önemli bir kısmını oluşturan bu soruya, ahlâk filozofları, aralarından en fazla öne çıkanı haz ve mutluluğun en temel değer olduğu yanıtı olacak şekilde, farklı cevaplar vermişlerdir.

Metaetik

Etik araştırmanın veya düşünüşün sonuncu düzeyi ya da üçüncü etik türü ise, zaman zaman analitik veya eleştirel etik olarak da tanımlanan ve ahlâk felsefesinde çağdaş yaklaşımı ifade eden metaetiktir. Metaetik, yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma tarzının, yani felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder. Bu görüşe göre, ahlâk filozofları normatif etikle meşgul olmamalıdır, çünkü onların kendilerine ahlâkî hakikatlere nüfuz etme imkânı verecek özel bir kavrayış güçleri yoktur. Bundan dolayı, onların hemcinslerine ahlâkî vaazlar verme veya nasıl yaşamaları gerektiğini söyleme hakları olamaz. Dahası, rasyonel ve nesnel bir normatif etik ya da ahlâk sistemi geliştirme yönündeki felsefî teşebbüsler, filozofların tam yirmi beş yıllık çabalarına rağmen, söz konusu yaklaşıma göre, başarısızlığa uğramıştır. Bütün bu olumsuzluklara karşın yine de normatif etik teorisi oluşturulmak istenirse, ahlâkî yargıların mantıksal statüsü ve ahlâkî akılyürütmenin doğası belirsiz ve karanlık göründüğü için, önce metaetiğin işini layıkıyla yapmasına izin vermek lazımdır.

Analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflar, şu hâlde, ahlâk filozofunun normlar ve kurallar ile, kural koymakla, nasihat vermek, yaşam tarzı teklif etmekle hiçbir ilişkisi olmaması gerektiği kanaatindedirler. Onlara göre, insanların nasıl mutlu olacaklarını söylemek isteyen normatif etik düşünürü bu tavrıyla yapamayacağı bir şey hakkında söz vermiş olan kişidir. Çünkü filozofun görevi bir dünya görüşü ortaya koymak, belli bir yaşam tarzını meşrulaştırmak ya da bir dünya görüşünü haklılandırmak veya desteklemek değildir. Filozofun görevi ahlâk alanına giren kavramları, ahlâkî yargıları analiz etmek, ahlâkî davranış ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktır. Örneğin, çağdaş İngiliz filozofu B. Mayo'ya göre,

> etiğin işi ahlâk ilkeleri ortaya koymak değil, fakat konmuş olan ilkeleri analiz etmektir.[3]

[3] B. Mayo'dan aktaran Mehmet Aydın, *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Ankara, s. 6.

Birtakım ahlâk ilkeleri ortaya koymak için yola çıkan bir ahlâkçı ile gerçek ahlâk filozofunun faaliyeti arasında mutlak bir farklılık bulunduğunu öne süren ünlü analitik düşünür A. J. Ayer'a göre ise,

> gerçek ahlâk filozofu ahlâkî yargılar öne sürmez, insanlara birtakım davranış tarzları dikte etmez, fakat insanların bir ahlâk yargısı verdiklerinde ne yaptıklarını analiz eder.[4]

Aynı gelenek içinde yer alan P. H. Novel-Smith de aynı şekilde ahlâk filozofunun yapması gereken işi şöyle ifade eder:

> Ahlâk filozofunun görevi, ahlâkî içeriği olan kavramların, ahlâkî önermelerle tartışmaların karşılıklı ilişkilerinden meydana gelen tablonun resmini çizmektir.[5]

Demek ki, normatif etik ilk elden ahlâkî yargılar, "Haz iyidir", "Nihaî amaç en yüksek sayıda insanın mutluluğudur", "Hırsızlık kötüdür", "İnsanlar başka insanları bir araç olarak değil de, bir amaç olarak görmelidirler" benzeri yargılar ortaya koyar: Bu yargılara dayanarak hazcılık, yararcılık benzeri normatif etik görüşleri oluşturur. Metaetik ise, normatif etiği varsayarak, işte bu temel üzerine yükselir. Buna göre, metaetik normatif etiğin koymuş olduğu ahlâkî yargılar üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler. Bundan dolayı, metaetik, ahlâk hakkında konuşma, yani ahlâkî hayatla ilgili önermeler ileri süren etiğin de bir üst düzeyine çıkarak, onun üzerine bir söylem olmak durumundadır. Başka bir deyişle, metaetik üçüncü dereceden bir faaliyet ya da söylem olup, bir insan toplumunun belli inanç, değer ve normlara göre düzenlenmiş ve gelenekselleşmiş hayat tarzı olan ahlâk ile ahlâkva ahlâkî hayata dair sistemli felsefî araştırma olarak ilmi ahlâk ya da normatif etiği varsayar. Buna göre, etiğin ya da normatif etiğin malzemesi ahlâktan, bireylerin ya da cemaatlerin ahlâkî hayatından gelirken, metaetiğin malzemesi ise normatif etikten gelmektedir. Onun konusu "yaptırım", "amaç" ya da "eylem"lerden çok, bu amaç, yaptırım ve eylemler hakkındaki düşüncelerle bu düşüncelerin ifadeleri olan önermeler ve bu önermelerden meydana gelen etik teoriler veya ahlâk sistemleridir. Metaetik bu ahlâk sistemlerini, onların ilk ilkeleri olan ahlâkî yargı ya da daha ziyade önermeleri ve etiğin ilkel terimleri olan ahlâkî kavramları tahlil edip çözümler. O etik bağlamında herhangi bir ahlâkî ilke geliştirmek, normatif bir teori üretmek

---

[4] A. J. Ayer, "On the Analysis of Moral Judgement", *Philosophical Essays*, New York, 1954, s. 46.

[5] P. H. Novel-Smith, *Ethics*, Baltimore, 1954, s. 12.

veya belli bir ahlâkî ideal teklif etmek yerine, felsefî bir analiz gerçekleştirir. Başka bir deyişle, metaetik tarihsel, bilimsel, deneyimsel veya normatif yargı gerektiren ya da ihtiva eden bir düşünce biçimi olmayıp, ahlâkî kavramların anlamını dil ve ahlâk ilişkisi içinde analiz eden bir düşünme tarzıdır.

Temelde ahlâkî yargıların doğasını ve metodolojisini ele alan, "iyi"nin ve "gerekliliğin" ne anlama geldiğini soruşturan, ahlâkî hakikatleri tartışıp, doğru ve yanlışla ilgili inanç ya da kanaatlerin nasıl temellendirileceğini ya da haklılandıracağını araştıran metaetiğin de, şu hâlde iki temel unsuru veya kısmı vardır. Bunlardan birincisi ahlâkî yargıların özü ya da doğasıyla ilgili olan ve büyük ölçüde "iyi"nin tanımına tekabül eden kısımdır. Metaetiğin diğer kısmı ise, metodolojiyle ilgili olan ve ahlâkî ilkelerin nasıl belirleneceğini araştıran parçadan oluşur.

Bununla birlikte, metaetiğin ilk ve en önemli işi analiz olduğundan, onun öncelikle analitik bir disiplin olduğu söylenebilir. Metaetik ahlâk, söz gelimi G. E. Moore'un "doğalcı yanlış" örneğinde olduğu gibi, ahlâk filozoflarının temel yanılgılarına işaret ettiği, geleneksel ahlâk ya da normatif etik karşısında eleştirel bir tavır aldığı için, aynı zamanda eleştirel bir etik türü olarak geçer. Metaetik, yine ahlâkî kavramların anlamlarıyla, ahlâkî önermelerin mantıksal statüsüyle ve ahlâkî akılyürütmenin yapısıyla ilgilendiği için, çoğunluk etiğin mantığı olmak durumundadır.

Etik Türleri Arasındaki İlişki

Betimleyici etik, kural koyucu etik ve metaetik arasında nasıl bir ilişki vardır? Söz konusu etik türlerinden hangisi hangisini varsayar ya da hangisi hangisinden sonra gelir? Kural koyucu ya da normatif etik betimleyici etikten ne kadar yararlanır veya metaetik ne ölçüde normatif etiğin üstüne yükselir?

Soruya tarihsel açıdan yaklaşıldığında, betimleyici etiğin normatif etikten, normatif etiğin de metaetikten önce geldiğini söylemek gerekir. Düşünce tarihinde, Sokrates'le birlikte normatif etiğin ilk kurucuları olarak

görülebilecek olan Sofistler etik teorilerini farklı toplumların gelenek ve değer sistemleriyle ilgili gözlemlerine dayandırmışlardır. Aynı durum normatif etik ile metaetik arasındaki ilişki için de geçerlidir, zira metaetik, filozoflar yaklaşık iki bin beş yüzyıl boyunca normatif etikle meşgul olduktan sonra, yirminci yüzyılda ayrı ya da müstakil bir etik türü olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, burada şu hususu belirtmekte yarar vardır: Ahlâk filozofları ahlâkî kavramları analiz etme, onların anlamlarını açıklığa kavuşturma işiyle metaetik ayrı bir etik disiplin olarak ortaya çıkmadan önce de, uğraşıyorlardı. Onlar da kendilerinden önceki düşünürlerin teorilerine eleştirel bir gözle bakıyorlardı. Ama normatif etik bağlamında, kendi ahlâk sistemlerini geliştirmekten geri durmadılar. Metaetikte yeni olan, analizin etiğin yegâne veya en önemli işi olarak görülmesidir. Dolayısıyla, tarihsel açıdan metaetiğin normatif etikten sonra geldiği haklı olarak söylenebilir.

Soruya epistemolojik bakımdan yaklaşıldığı zaman da, üç etik türü arasında bir kez daha aynı ilişki söz konusu olur. İlkçağ ve Ortaçağ düşüncesinde olgu değerle, olan olması gerekenle birlikte varolur, dolayısıyla değer olgudan türetilirdi. Ama aynı şey, en azından olguyla değer arasında kategorik bir ayırım bulunduğunu söyleyen Hume'dan beri, olguyla değer, olanla olması gereken arasında mutlak bir ayırım yapan modern ve çağdaş düşünce için de geçerlidir. Modern insan ya da düşünce açısından, insanın ahlâkî hayatının olandan bağımsız olarak bir olması gerekene göre anlaşılabileceği veya anlaşılması gerektiği söylense de, birçok modern doğalcı, bilimci etik teorinin değer bildiren, kural koyan etik önermeleri insan doğasıyla ilgili psikolojik olgulara veya insan toplumuyla ilgili sosyolojik hakikatlere dayandırdığı, ilerleme idesini temele alan hayat tarzlarını bilim ve teknoloji yoluyla temellendirme, kısacası normatif teorileri insan ve toplumla ilgili olgusal veriler yoluyla meşrulaştırma yoluna gittiğini unutmamak gerekir.

Bunu normatif etikle metaetik arasındaki ilişkiye de genelleyebiliriz. Buna göre, analiz analiz edilecek bir düşünce ya da teoriyi gerektirir. Yine, söz gelimi normatif etiğe ilişkin bir araştırma yaptığımızı, yararcılık ya da hazcılık gibi ahlâk teorisini incelediğimizi varsayalım; böyle bir araştırma ya da inceleme kaçınılmaz olarak başkaca problem ve sorulara yol açar. Burada hazzın iyi olup olmadığını sorabileceğimiz gibi, iyinin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini de sorabiliriz. İkinci türden sorular metaetiğin kapsamı içinde kalan sorular olup, bu, normatif etiğin kaçınılmaz olarak metaetiğe götürdüğü anlamına gelir.

Fakat, mantıksal ya da metodolojik açıdan ilişkiye tersinden bakıp, normatif etiği etik alanının içeriği, metaetiği de onun metodolojisi ve dolayısıyla formu olarak görmek mümkündür. Hâl böyle olduğunda, ikisinin eşzamanlılığı ya da zorunlu birlikteliğinden, hatta metaetiğin daha temel olmaklığından söz etmek gerekebilir. Başka bir deyişle, metaetik ahlâk felsefesinin daha temel bir dalıdır, çünkü ahlâkî ilkeleri oluşturmanın yöntemini, normatif etikle uğraşmanın koşullarını saptar.

Normatif Teorilerin Sınıflanması

Etiğin çok büyük bir bölümünü, ya da âdeta maddesini meydana getiren normatif etik alanında, etik tarihi boyunca öne sürülmüş olan çok sayıda ahlâk anlayışı ya da etik teori vardır. Bunun teyid edilmesi için, şu ya da bu şekilde iz bırakmış ünlü etik teorilerden sadece Sokrates'in mutluluk etiğini, Aristoteles'in kendini gerçekleştirme etiğini, Epiküros'un hazcılığını, Aziz Augustinus'un aşk etiğini, Hobbes'un bencillik etiğini, Spinoza'nın deterministetiğini. Kant'ın niyet ya da ödev ahlâkını, Bentham ve Mill'in yararcılığını, Schopenhauer'ın kötümserlik etiğini, baştan sonra neredeyse bir ahlâk felsefesi olarak gelişmiş olan varoluşçu etiği, Heidegger ve Sartre'ın sahicilik etiğini saymak yeterlidir. Bu ünlü teorileri daha anlaşılır, açıklanıp tartışılabilir hâle getirmek için, onları herşeyden önce tasnif etmek iyi bir yol olabilir. Bu etik teorileri kendi içlerinde sınıflamanın, hiç kuşku yok ki, birkaç yolu vardır.

Ahlâkî Değer ve Yükümlülük Teorileri

Normatif etik teorileri herşeyden önce ve en genel bir kategorizasyon içinde, ahlâkî eylemi, ahlâken doğru ve yanlış diye değerleme ölçütlerine

bağlı olarak, ahlâkî değer teorileri ve ahlâkî yükümlülük teorileri olarak ikiye ayrılıp sınıflanırlar. Bunlardan ahlâkî değer teorileri ahlâkî özne, fail ya da kişilerin özellikleri ve karakter çizgilerini; insanı eyleme sevkeden güç ve motifleri, ahlâkî eylemlerin yöneldiği şeylerle yol açtığı deneyim ve yaşantıları temele alıp değerlemekle, onlara iyi ya da kötü gibi bir temel ahlâkî değer izafe etmekle ilgili olan teorilerdir.

Temel terimleri "iyi" ve "kötü", aslî yargı formları "Haz iyidir", "Acı kötüdür" olan ahlâkî değer teorileri kendi içinde, 1 "iyi"yi tanımlanıp analiz edilebilir doğal bir nitelikle özdeşleştiren, psikolojik, biyolojik, sosyolojik veya ideolojik bir terimle tanımlayan, yani ahlâkî değerlerin dünyanın insan varlıklarının belli bir biçimde değerlemeye mahkûm oldukları belirli gözlemlenebilir yön ya da özelliklerinden türediğini iddia eden *doğalcı* teoriler ve "iyiliğin" doğal olmayan bir nitelik ya da özelliğin adı olduğunu ve tanımlanıp çözümlenemeyeceğini öne süren *gayri-doğalcı* teoriler olarak sınıflanırlar. Örneğin, "hazzın ya da en yüksek sayıda insanın mutluluğunun biricik iyi olduğunu" öne süren, eşdeyişle hazza götüren bir şeye yüksek değer verip, onun iyi olduğunu savunan *hazcılık, yararcılık* veya hazzın yerine türlerin evrimini ikame eden *evrimci etik* doğalcı etik kapsamı içine giren teorilere örnek verilebilir.

Ahlâkî değer teorileri, kendi içlerinde 2 ayrıca, birci ve çoğulcu etik olarak ikiye ayrılabilir. Buna göre, haz örneğinde olduğu gibi, gerçekten ve özü itibariyle değerli olan tek bir iyiden söz edilebileceğini, özü gereği arzu edilen, özsel olarak iyi olan tek bir şey bulunduğunu, başka herşeyin söz konusu iyiye tâbi olduğunu savunan; hazcıların öne sürdükleri gibi, hazza, Aquinaslı Thomas ve izleyicilerinin iddia ettikleri gibi, Tanrı'ya ulaşmanın sonucu olan ebedî saadete veya Sokrates'in belirttiği gibi, *eudaimonia*'ya tekabül eden tek bir en yüksek iyi bulunduğunu belirten etik teoriler *birci* teorilerdir. Buna mukabil, gerçekten ve özü itibariyle değerli olan, dostluk, aşk, paylaşma ve yardımseverlik türünden birçok iyi bulunduğunu, insanın tek bir iyinin peşinden gitmek yerine, birçok iyinin peşine düşmesi, olabildiğince çok iyiden pay alması gerektiğini savunan etik görüşler, değerler etiği kapsamı içinde *çoğulcu* etikler diye sınıflanırlar.

Ahlâkî değerler teorisinin karşısında ise, başka hiçbir şeyi değil de, sadece ahlâkî eylemi değerleyen, iyi terimini değil de, "olması gereken", "doğru" ve "yanlış" terimlerini temele alan, tüm diğer ahlâkî kavramların söz konusu kavramlarla tanımlanması gerektiğini öne süren *ahlâkî yükümlülük* teorileri bulunmaktadır. Başka bir deyişle, iyi ya da değerle değil de, daha ziyade ödev ya da olması gerekenle ilgilenen bu teoriler eylemlerin,

ortaya çıkışına katkıda bulundukları sonuçla değil de, kendi başlarına değerlendirilmek, kendi içlerinde doğru ve yanlış diye mütalaa edilmek durumunda olduklarını öne sürerler.

Teleolojik, Aksiyolojik ve Deontolojik* Etik

Normatif etik teorilerini sınıflamanın birincisine bütünüyle koşut, önemli bir diğer yolu da, hiç kuşku yok ki, teorileri *deontolojik etik* teorileri, *aksiyolojik etik* görüşleri ve *teleolojik etik* teorileri diye üçe ayırmaktır. Bu sınıflama birincisine koşuttur, çünkü ilk iki teori türü aynı zamanda ahlâkî değer teorisi, buna karşın üçüncüsü ahlâkî yükümlülük teorisi olarak tanımlanır. Teleolojik teoriler, ahlâkî eylemin değerini belirleyen şeyin eylemin ürettiği sonuç olduğunu öne sürer. Bir kimsenin son derece iyi niyetli olabilmekle ya da ahlâkî ilkelere uyabilmek, ödevin sesini dinleyebilmekle birlikte, ahlâkî eylemin sonucunun kişiye ve eylemden etkilenenlere zarar veren kötü ve olumsuz bir sonuç olması durumunda, bir eylemin ahlâkî bakımdan kesinlikle yanlış olacağım savunan teleolojik teoriler aynı zamanda *sonuççu* etik öğretileri olarak bilinirler. Başka bir deyişle, iyi ve değer gibi aksiyolojik* kavramları esas alan teleolojik teoriler, ödev ya da olması gerekeni bildiren kavramların söz konusu aksiyolojik kavramlarla tanımlanmak durumunda olduklarını, ahlâkî yargıların, ahlâkî eylemlerle ulaşılmak durumunda olan nihaî amaç ya da sonucun iyiliği ya da değeriyle haklı kılınacağını savunurlar. Daha genel olarak ifade edildiğinde, bu teorilerin temel problematiği "en yüksek iyi" problemi olup, bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi bir *summum bonum* ulaşılması gereken nihaî amaç olarak konumlanır. Örneğin, İlkçağın, ister Sokrates'in *entellektüalist* ahlâkı ya da ister Kirenelilerin ve Epikürosçuların *hazcılığı* olsun, bütün mutlulukçu teorileri, modern dönemin *yararcılığı* ve *ahlâkî egoizm*i teleolojik etik kapsamı içine girer.

---

* Yunanca "*to deon*" ödev, "*telos*" da amaç, erek, hedef anlamına gelen Yunanca sözcüklerden türetilmiş olup, deontoloji ödevleri, teleoloji de amaçları, sonuçları, hedefleri konu alan disiplini tanımlar.

* Aksiyolojik sıfatı, "değerli" anlamına gelen Yunanca "*axios*" sıfatından türemiştir.

Teleolojik etiğe oldukça yakın olmakla birlikte, ondan, ahlâkî eylemlerin, sadece sonuçlarının iyiliği bakımından değil de, aslî olarak ihtiva ettikleri veya cisimleştirdikleri değerden dolayı ahlâken doğru olduklarını öne sürmek bakımından farklılık gösteren etik anlayışa *aksiyolojik* etik görüşü denmektedir. Başka bir deyişle, aksiyolojist etik te, tıpkı teleolojik etik gibi, iyi ve değer kavramlarını temele alır, fakat amaç-araç bağlamında yalnızca amacın iyiliği üzerinde yoğunlaşırken, aracı göz ardı eden teleolojik etikten farklı olarak, karakter özellikleri ve eylemlerin de sadece iyi olan bir sonuca götürmek bakımından arızî ya da aracı bir değere değil, fakat aslî bir değere sahip bulunduklarını, gerçekten ve kendi başına iyi olduklarını öne sürer. Örneğin, teleolojik, ya da daha çok deontolojik bir bakış açısından asla birer erdem olarak görülemeyecek birtakım karakter özelliklerini ve eyleme tarzlarını ahlâkî erdemler olarak tanımlayan Aristoteles'in *kendini gerçekleştirme* etiği aynı zamanda bir aksiyolojik etik görüşü olmak durumundadır.

Teleolojik etiğin karşısında yer alan deontolojik etik ise, sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşır ve ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun birtakım ahlâkî ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne sürer. Ahlâkta eylemin sonucundan ziyade, eylemin temelindeki niyet, ilke ve gerçekleştirdiği ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlâkın temeline ödevi yerleştirir. Söz konusu deontolojik etik kategorisi içine, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının kendinden ötürü yapıldığı niyete bağlı olduğunu söyleyen *ödev* etiği ya da *niyet* ahlâkı, ve S. D. Ross'un bir ahlâkî eylemin doğruluk veya yanlışlığının sadece kendisinin ne tür bir eylem olduğuna bağlı olduğunu savunan *ilk elden ödevler* teorisi girer.

Neyin ahlâken doğru ve yanlış, iyi ve kötü olduğunu belirlemeye kalkışan etik teorileri sınıflamayla ilgili temel karşıtlığı son tahlilde, deontolojik etikle teleolojik etik arasındaki karşıtlığa indirgediğimizde, ikisi arasındaki temel farklılığın, teleolojik etiğin ahlâkî eylem ölçütlerini belirlemede mutlaka değer kavramlarının temele alınması gerektiğini öne sürdüğü yerde, deontolojik etiğin değerle ilgili mütalaalardan uzak durduğunu söylememiz gerekir. Deontolojik teoriler burada sadece deontik kavramlar kullanır ve yalnızca ahlâkî eylemin doğruluğu veya ödeve uygunluğu üzerinde yoğunlaşır. İkinci olarak, deontolojik teorilerin belli birtakım şeylerin il-

keye dayanılarak, ya da gerçekten de veya aslî olarak doğru oldukları için yapılması gerektiğini savunurken teleolojik teoriler belli şeylerin ya da eylem türlerinin sonuçları hesaba katılarak yapılması gerektiğini bildirirler. Üçüncü olarak, deontolojik teorilerin ahlâkî eylem ölçütü olarak yalnızca eşitlik veya tarafsızlık ya da evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütler getirdikleri yerde, teleolojik etik teorileri haz ya da mutluluk gibi maddî ölçütler ortaya koyarlar. Nihayet, deontolojik teoriler bir veya birçok ölçütten söz ederken teleolojik teoriler, en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu gibi tek bir ölçütü dikkate alırlar.

Etik Temellendirme

Normatif etik teorileri, ikinci olarak öne sürülen teorinin temellendirilme tarzına, yani ahlâk olgusuna nereden hareketle yaklaşıldığına, ahlâklılığın neye dayandırıldığına ve normatif teorinin nasıl meşrulaştırıldığına bağlı olarak sınıflanabilirler.

Bu bağlamda birinci temellendirme tarzı, ahlâklılık olgusuna veya değer konusuna kozmolojik düzen açısından yaklaşan *kozmolojik temellendirme*dir. Değeri olgudan, etik teoriyi belli bir metafizik bakıştan türeten bu temellendirme tarzına esas İlkçağda rastlanır. Çünkü İkçağın teleolojik dünya görüşünde, evren canlı, iyi ve düzenli bir bütün olarak görülür, doğanın, insan da dahil olmak üzere, bütün unsurları düzenli ve anlamlı bir evren içindeki yerlerine göre anlaşılır; anlam ve amacın aşikâr bir biçimde içine işlemiş olduğu bir şey olarak dünya, bir final nedenin eseri ya da tezahürü olarak değerlendirilirdi. İnsanlar böyle bir dünya görüşüne bağlı olarak, içinde yaşadıkları evrenin *makrokosmos* olduğuna bir kez inandıkları zaman, kendilerini de evrenin yapısal ilkelerini kendi varlıklarında yineleyen *mikrokosmos*lar olarak tanımlayıp, iyi ve ahlâklı yaşamı kozmik düzenle uyum içinde yaşamak olarak görürler. Bu ise, ahlâkî hayatın doğal düzenin bir devamı, tanrısal düzenin bir uzantısı olduğu; evrenin düzeninin ahlâkîlılık için bir model şeklini alıp, doğa yasasının aynı zamanda bir ahlâk yasası olup çıktığı anlamına gelir. Buna bağlı olarak da, olgu ile değer, olan ile olması

gereken, varlık ile ahlâk, olgu ile de ahlâkî hayat birbirlerinden ayrılmaz hâle gelir. Doğa-uzlaşım karşıtlığında doğanın yanında olan Kiniklerin, "insan yaşamının amacı olan mutluluğun erdemden, yani doğal hayattan, doğaya uygun veya doğayla uyum içinde yaşamaktan" meydana geldiğini öne süren Stoalıların etik anlayışları bu tür bir temellendirmeye dayanır.

İkinci bir temellendirme türü ahlâklılık olgusuna dinî bir bakış açısından yaklaşan *teolojik temellendirme* dir. Özellikle Ortaçağda teolojik bir temellendirmeye dayanan etik teoriler, örneğin "iyi"yi Tanrı'nın irâdesine uygun yaşamak, Tanrı'yı aramak olarak tanımlar, ahlâkî hayatı da Tanrı'nın buyruklarına göre düzenlenmesi, Tanrı'ya maddenin kiriyle kirlenmemiş olarak vâsıl olma nihaî amacına göre şekillendirilmesi gereken bir şey diye tasarımlar. Başka bir deyişle, burada "iyi", Tanrı'nın kutsal irâdesi ile uyum içinde olmaktır. Buna mukabil, "kötü" de Tanrı'nın istemine aykırı düşmek, onu unutup maddeye tapmak olarak tanımlanır. Tanrı'nın istemi ise onun ilâhî emirlerinde ifadesini bulmaktadır. Yani, ahlâk yasasının ve ahlâkî yükümlülüğün kaynağı, ahlâkî düzenin yaratıcısı olan Tanrı'nın kendi irâdesini ya birtakım emirlerde ya da kutsanmış bir yetkin kişilikte, peygamberde açımladığına inanılır. Örneğin, Eski Ahit'te bu emirler on tanedir:

1 Sahte Tanrılara tapma,
2 Tanrı'nın adını boş yere kullanma,
3 Cumartesi gününü kutsal bil,
4 Anana babana saygı göster,
5 Öldürme,
6 Zina yapma,
7 Çalma,
8 Komşuna yalancı şahitlik yapma,
9 Komşunun haremine göz dikme,
10 Komşunun malına göz dikme!

İşte bu çerçeve içinde ahlâkî hayat Tanrı'nın emirlerine göre düzenlenen bir hayat olmak durumundadır. Nitekim, Aziz Augustinus'un aşk etiği, Aquinalı Thomas'ın ebedî saadet etiği teolojik temellendirmeye bağlı olan etikler olarak karşımıza çıkar.

Etikte üçüncü temellendirme türü olan *antropolojik temellendirme* de, insandan yola çıkılır, ahlâkî hayat hümanist bir düzlemde insanın özüne uygun yaşamak olarak tanımlanır. Milâttan önce beşinci yüzyıl Yunan Aydınlanmasıyla modern Aydınlanmada benimsenen bu tavırda bununla birlikte iki farklı yol takip edilir. Bunlardan birincisi, düalist bir anlayış bağlamında, insanı bütünlüklü bir varlık biçiminde görmek, ahlâkta en yüksek

iyiyi *eudaimonia*, yani insan varlığının gerçekte olması gereken hâli olarak, ruh ve bedenin düzenli ve ahenkli birliği şeklinde tanımlamaktır. Başka bir deyişle, burada insanın ne olduğu ya da ne olarak göründüğünden yola çıkılır ve onun uğrunda çaba harcanmaya değer bir "iyi"ye ulaşmaya gayret ettiği kabul edilir; yani, insanın tinsel ve doğal boyutları, rasyonel özüyle biyolojik ve psikolojik yapısı birlikte alınır. Bütün entellektüalizmine rağmen, hazcı bir öğretinin doğuşuna vesile olmuş olan Sokrates'in etik anlayışı, nihaî amacı hazla geçen bir hayat, bilgeliği de en yüksek erdem saymış olan Kireneci veya Epikürosçu hazcılık bu kategori içine girer.

Buna karşın, antropolojik temellendirmenin diğer türünde, insan bütünlüklü bir varlık olarak değil de, ya bir akıl varlığı ya da doğal bir varlık olarak değerlendirilir. Bunlardan ikincisinde, insanın doğal yanından veya biyolojik, psikolojik yapısından hareket edilir, insanın doğası gereği her yerde kendi çıkarını aradığı, psikolojik olarak acıdan kaçıp hazza yönelecek şekilde kurulmuş olduğu öne sürülür. Buna karşın birincisinde, her tür biyolojik ya da psikolojik temellendirme reddedilir ve insanın ahlâkî hayatı, akıl varlığı olarak insanın kendisi için, fenomenal boyutunu, yani içgüdülerini, doğal eğilimlerini, istek ve tutkularını aşmak suretiyle özgürce koyduğu bir ahlâk yasasına dayandırılır. Buna göre, insanlara ne doğadan ne de Tanrı'dan gelmiş bir yasa türü üzerinde durulur ve "ahlâk yasası" adı verilen böyle bir yasayla kıyaslandığında doğa yasalarının heteronom oldukları söylenir. Böylelikle, ahlâken "doğru" ve "yanlış"ı ancak insanın kendi kendisine koyacağı bir ahlâk yasasının belirleyebileceği öne sürülerek, bu yasanın ancak bir akıl varlığı olarak özerk insana ait bir yasa olacağı vurgulanır. Ahlâkının temel kaygısı akla uygun davranmak olan, aklın sesini dinlemek ve kendisini bir ödev olarak ortaya koyan ahlâkî buyruğa itaat etmek olan Kant'ın niyet ya da ödev etiğiyle S. D. Ross ve A. C. Ewing gibi Oxford ve Cambridge deontolojistlerinin görev etiği bu kategori içine girer.

Dördüncü temellendirme türüne geçmeden önce, teolojik ve antropolojik temellendirmeleri ifade etmenin ve dolayısıyla normatif etik teorilerini sınıflamanın başka bir yolunun da teorileri kişi vicdanı karşısında evrensel bir ahlâk yasasının varlığını kabul edip etmemelerine göre sınıflamak olduğunu söyleyebiliriz. Etikte ahlâk yasasını eylemi yönlendiren, ahlâkî faillere neyin peşine düşüp, neden sakınmaları veya ne yapmaları gerektiğini bildiren kural ya da idealler bütünü, ahlâkî eylemin kendisine tâbi olmak durumunda olduğu, eyleme zorunluluk karakteri kazandıran nesnel ve evrensel yasa olarak tanımladığımızda, bu yasanın sırasıyla teolojik, doğal ve rasyonel bir temeli olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, teolojik bir ahlâk yasası Tanrı

tarafından emredilmiş olan bir yasa olup, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz etik temellendirmelerden teolojik temellendirmeye tekabül eder. Burada ahlâk yasası, temeli insan doğasında ya da yasaya itaat edip etmemenin getireceği sonuçlarda değil de, Tanrı'nın doğasından kaynaklanan eylem kuralları bütünü olarak görülür. Bu çerçeve içinde ahlâklı olmak, ahlâkî bir hayat sürmek tanrısal irâdenin insanlar için koyduğu davranış kurallarına, yani ahlâk yasasına uymaktır.

Buna karşın, doğal bir ahlâk yasası, nihaî ve en yüksek hedefi tam olarak gerçekleşmek olup, mutluluğu hedefleyen insan doğası tarafından buyurulan, insan doğasının ifadesi olduktan başka, akıl yoluyla bilinen ve bağlayıcı olduğu kabul edilen yasadır. Bu bağlamda, ahlâklı olmak gerçek anlamda insan olmak, insana özgü işlev ya da erdemleri hayata geçirmektir. Öte yandan, rasyonel bir ahlâk yasası ise, nihaî bir amacı olan, mutluluğu ve tam olarak gerçekleşmeyi hedefleyen bütün bir insan doğasının değil de, yalnızca insan aklının emri olan ve insan varlığına, sonuçları hiç hesaba katmadan, salt insan olduğu için yerine getirmek durumunda olduğu ödevleri anımsatan bir yasadır.

Etikte dördüncü ve sonuncu temellendirme türü, nihayet toplumsal ya da *sosyolojik temellendirme*dir. Burada ise, ahlâkın kaynağı ya da temelinde toplum sözleşmesi bulunur, ahlâk olgusuna sosyal düzen açısından eğilinir ve dolayısıyla, ahlâklılık sosyal uzlaşımlara, insanın sosyalleşebilirliğine ve genel duygulara dayandırılır. T. Hobbes ve J. Locke'la başlayıp, yirminci yüzyılda J. Rawls'a kadar uzanan bu gelenek bireysel mutluluğu toplumun genel iyiliğiyle uzlaştırmaya çalışırken, ahlâk olgusunu bütünüyle sosyal bir düzlemde ele alan bir toplumsal yarar etiğine yönelir. Örneğin, sözleşmeci görüşün ilk teorisyeni olan Hobbes sosyal düzenin bir barış durumu içindeki sürekliliğini sadece bir doğal hukukun hayata geçirilmesine bağlar. Ona göre, toplum öncesi doğa hâlinde, insan kendini koruma içgüdüsüne sahip bulunan bencil bir varlık ve dolayısıyla da, insanın kurdu olduğu için, kaçınılmaz sonuç herkesin herkesle savaşıdır. Fakat bu savaş kimseye yarar sağlamadığı için, insanlar toplum hâlinde barışı özler ve güvenlik isterler. Ahlâk olgusunun çıktığı yer de, işte burasıdır. Barış ve güvenlik ihtiyacı, Hobbes'a göre, insanları akıl yoluyla kurulmuş sosyal bir düzen içinde bir arada yaşamaya zorlar; onlar böylelikle, ahlâkî hayatın da dayanağı olan bir doğal hukuk zemininde bir arada yaşamaya geçerler. Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlâkî hayat, toplumsal düzlem içinde, barış, güvenlik ve karşılıklı yarar ilkelerine dayanıp, akıl yoluyla oluşturulmuş olan insana özgü bir yaşam tarzını ifade eder.

Etiğin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Etiğin Özerkliği

Bir felsefe disiplini veya felsefenin bir dalı olarak etiğin felsefe içindeki yeri nedir? O müstakil bir disiplin midir, yoksa bilim gibi başka bir disipline veya metafizik ya da epistemoloji gibi bir diğer felsefe disiplinine indirgenebilir mi? Ahlâkî yargıların doğruluk ve yanlışlıklarından söz etmek mümkün müdür?

Etiğin konumu veya özerkliği söz konusu olduğunda, onun öncelikle doğa bilimleriyle ve doğa bilimlerinin yöntemlerine göre şekillendirilmek amacı güden psikoloji gibi sosyal bilimlerle, ve bu arada önce metafizik, sonra da epistemolojiyle olan ilişkisi gündeme gelir ve burada karşımıza üç farklı görüş çıkar: Doğalcılık, gayri-doğalcılık ve duyguculuk. Bunlardan *doğalcılık*, evrenin ahlâkî bir boyutu ya da karakteri olmadığını, insanın da doğanın ayrılmaz bir parçası olup, doğa bilimlerinin yöntemleriyle açıklanabileceğini savunduğu için, ahlâkî yargıların veya bu yargılardan meydana gelen bütün bir ahlâk alanının bir doğa bilimine indirgenebileceğine inanır. Başka bir deyişle, etik alanda doğalcılığı benimseyen filozoflar, düşünme ve akılyürütmelerini sadece fizikî cisim, veya aynı anlama gelmek üzere, bedenle onun davranışının gerçek olduğunu; bilinç, zihin, değer gibi tinsel nesnelerin, gözlemlenemez oldukları için, varolmadıklarını veya sadece bedenin etkinliğinin arızî yan ürünleri olarak varolduklarını öne süren *davranışçılığa* dayandırırlar.

Doğalcılar, işte bu durumun bir sonucu olarak, ahlâkı empirik bir araştırma türü, doğa bilimi ya da sosyal bilimin, biyoloji ya da sosyoloji veya psikolojiyle kıyaslanabilir olan, bir dalı olarak görürler. Yalnızca gözlemlenebilir ve ölçümlenebilir olan fenomenler varolduğuna göre, doğaüstü fenomenler, doğal olmayan nitelikler var değildir. Doğalcılığın işte bu bilimci tavrıdır ki, doğalcı düşünürlere, sözde ahlâkla ilgili olan fenomenler de dahil olmak üzere, tüm fenomenleri açıklamak için yalnızca bilimsel

yasa ve yöntemlerin yeterli olduğunu öne sürmeye sevkeder. Onların gözünde ahlâk yalnızca doğal arzu ve içgüdülerle, çıkarlarla veya diğer davranışsal faktörlerle ilgilidir.

T. Hobbes gibi empirist ve materyalistler, J. S. Mill gibi yararcılar, M. Schlick gibi mantıkçı pozitivistler, R. B. Perry gibi davranışçılar ve J. Dewey gibi pragmatist ya da âletçiler tarafından benimsenen doğalcı tavıra göre, etik, şu hâlde, bağımsız ve özerk bir disiplin değildir ve dolayısıyla, örneğin psikoloji gibi bir bilime indirgenebilir. Zira, doğalcılara göre, ahlâkî yargılar gerçekte psikolojik iddialarda bulunmanın kılık değiştirmiş şekilleridir. Örneğin, "mutluluk iyidir" önermesi aslında "ben mutluluğu arzuluyor ya da özlüyorum, mutlu olmayı istiyorum" önermesinin özde aynı, ama görünüşte farklı bir biçimidir. Doğalcılık, bu nedenle, ahlâkî yargı ya da önermelerin doğru ve yanlış olduklarını, dahası bu tür yargıların bütünüyle bir doğa bilimi veya sosyal bilimin kavramlarına indirgenebilecek - lerini öne sürer.

Bu tavrın tam karşıtı olan tavır, dünyanın doğal olgu ve varlıklar kadar ahlâkî olgu ve varlıkları da ihtiva ettiğini öne süren *gayrı-doğalcılık*tır. Gayrı-doğalcılığa göre, ahlâkî yargılar, bilimsel yargıların doğal olgu ve varlıklarla ilgili olduğu yerde, ahlâkî olgu ve varlıkları konu alırlar. Bundan dolayı, ahlâkî yargı veya önermeler doğru ya da yanlış olabilirler, ama bilimin kavramlarına indirgenemezler, zira bilimsel yargıların nesneleri başka, ahlâkî yargıların nesneleri ise başka varlıklardır. Gayrı-doğalcı tavrın düşünce tarihindeki en ünlü savunucusu olan Platon'a göre, ahlâkî varlıklarla, yanî ahlâkî olgu ve değerlerle ilgilenen bir disiplin olarak etik de başka bir disipline indirgenemez, bir bilimin alt dalı olarak görülemez; tam tersine, o bütün bilimlerin temelinde yer almak durumundadır. Platon, bunu *Devlet* adlı ünlü diyalogunda İyi İdeasını, İdealar dünyasının da üstüne yerleştirmek, onu İdealar dünyasının gerçekliğinden ve anlaşılırlığından sorumlu tutmak suretiyle gösterir.

Ahlâkın konumu, ahlâkî yargıların mahiyeti söz konusu olduğunda üçüncü tavır özellikle mantıkçı pozitivistler tarafından benimsenen duygucu görüştür. Ünlü Hume Çatalı'nı temele alan neopozitivistler, anlamlı önerme türlerini, mantık ve matematiğin veya formel bilimlerin kapsamı içinde kalan totolojiler, doğa bilimlerinde yer alan empirik olarak doğrulanabilir olgusal önermeler olarak ikiye ayırmışlar ve ahlâkî yargıların, ne totoloji ne de duyu deneyimi tarafından doğrulanabilen olgu önermeleri oldukları için, anlamlı önermeler olamayacaklarını iddia etmişlerdir. Ahlâkî yargılar, dilsel yapılarının telkin ettiğinin tersine, varolan şeylere gerçek

nitelikleri yükleyen yargılar değildirler. Peki ama, onların gerçek mahiyeti nedir? Duygucu yaklaşımın temsilcilerinden biri olarak görülebilecek olan M. Schilick ahlâkî yargıların gerçekte kurallar olarak kurulduklarını veya formüle edildiklerini söylemiştir. Aynı gelenek içinde yer alan R. Carnap ise, ahlâkî yargıların çoğu zaman insan davranışını yönlendirmek ve etkilemek amacıyla kullanıldıklarını gözlemledikten sonra, ahlâkî yargıların gerçekte buyruklardan başka hiçbir şey olmadığını öne sürmüştür. "Nezaket iyidir" demek, gerçekte "Nazik ol!" demenin başka, hatta yanıltıcı bir yoludur.

Mantıkçı pozitivizmin İngiltere'deki ilk büyük temsilcisi olan A. J. Ayer ise ahlâkın hiçbir şekilde akla dayanmadığım, ahlâkî yargı ya da ilkelerin onları ortaya koyan insanların beğeni, ilgisizlik ve nefretlerini, kısacası duygularını ifade ettiğini ve başka insanlarda da aynı duyguları doğurmak fonksiyonunu yerine getirdiğini söyler. Ahlâkın olgusal, kavramsal, mantıksal ya da bilimsel bilgiden kesinlikle farklı olduğunu; iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi değer bildiren sözcüklerin, "–meli" veya "–mek gerekir" benzeri ödev bildiren deyimlerin **a)** şeylerin nitelikleriyle ilgili olmadıklarını, **b)** doğru ya da yanlış olamayacaklarını, **c)** mantıksal bir sistem içinde, birtakım çıkarımlarla kanıtlanamayacaklarını, ve **d)** empirik olarak test edilemeyeceklerini öne süren Ayer, ahlâkî yargıların **1** duygu, his ve tavırları ifade etmek, **2** başkalarının eylemlerini etkilemek ve **3** başka insanlarda da benzer duyguları uyandırmak işlevini yerine getirdiğini söyler. Ona göre, ben örneğin doğum kontrolünün ahlâken kötü bir şey olduğunu söylerken, doğum kontrolüyle ilgili doğru veya yanlış herhangi bir şey söylemiyorum, fakat sadece doğum kontrolüyle ilgili olumsuz duygularımı, ona karşı beslediğim düşmanlık ya da nefretimi dile getiriyor ve başkalarını da bu yönde etkilemeye çalışıyorum.

Etik ve Metafizik

Buradan da anlaşılacağı üzere, etiğin bir özerkliği olmadığını söyleyen doğalcı tavırla, etiğin bir özerkliği olmakla birlikte, onun yargılarının bilgisel, hatta kavramsal bir değeri olmayıp, sadece duygulara hitap ettiğini söyleyen tavırlar, kesin olarak metafizik karşıtı, buna karşın müstakil bir fel-

sefe disiplini olarak etiğin mutlak bir özerkliği bulunduğunu öne süren gayrı-doğalcı tavır da metafizikçi bir yaklaşımı ifade eder. Onların bu yaklaşımlarını bir kenara atmadan, etiğin, etik teorilerin varlığın ya da gerçekliğin genel doğası üzerine araştırma anlamında metafizikle doğrudan bir ilişkisi bulunduğunu söylemekte yarar vardır. Bu ilişki, herşeyden önce determinizm bağlamında veya ahlâkî eylemin ya da ahlâklığın olmazsa olmaz unsurlarından olan irâde özgürlüğü bağlamında ortaya çıkar. Ve nedensellik ya da evrensel determinizm konusunun metafiziğin kapsamı içine girdiği dikkate alınırsa, bu, etiğin şöyle ya da böyle metafiziğe bağlı olduğu anlamına gelir. Buna göre, etik büyük ölçüde insanların nasıl eylemeleri gerektiğiyle, ahlâkî davranışın ölçütleriyle ilgilidir. Ve bu durum, eylemin doğası ve sınırlarıyla ilgili tartışma ve sorulara yol açar. Ahlâkî eylemin en temel özelliği irâdi ya da niyetli eylem olduğuna göre, o zaman sorulması gereken soru, ahlâkî eylemin neden meydana geldiği, bedensel hareket ve hayvanî reflekslerden nasıl farklılık gösterdiği ve determinizmin geçerli olması durumunda, insanların nasıl olup da irâdi eylemde bulunabildiklerinin söylenebileceği sorusudur. Eğer determinizm evrensel olarak geçerliyse, insanın bütün eylemleri kendilerinin dışındaki nedenlerin sonuçları, insanların eylemlerin özerk sebep veya gerekçeleri olarak gördükleri şeyler de onları zorunlulukla belli şekillerde hareket ettiren nedenler olup çıkar.

İkinci olarak ve çok daha özel bir anlam içinde, ahlâkî failler olarak bizlerin dünya üzerindeki eylemlerimizin, cisimleştirme mücadelesi verdiğimiz ahlâkî ideallerin doğrudan doğruya, sadece kendimizi nasıl gördüğümüzle değil, fakat dünyaya nasıl baktığımızla ilgili olduğunu, filozofların etik teorilerinin dünyada varolan kendilik türleriyle ilgili metafiziksel tezlere bağlı bulunduğunu unutmamak gerekir. Etik tarihinde bir yeri olan düşünürlerin pek çoğu, Platon'dan başlayarak doğru ve ya yanlış, ya da iyi ve kötüyle ilgili ahlâkî ölçütlerin İyi İdeası, Tanrı, doğa yasası, Tin gibi kendinden kaim metafizik nesne ya da ilişkilere dayandırılması gerektiğini savunurlar. Metafizikle etik arasındaki bu zorunlu ilişki, Hobbes örneğinde olduğu gibi, bir yandan metafiziğe karşı çıkarken, bir yandan da, gerçekliğin sadece hareket hâlindeki madddeden meydana geldiğini öne süren materyalist bir metafizik ortaya koyan filozoflar için de geçerli olmak durumundadır. Nitekim, bu tür bir materyalist metafiziğin etik açısından veya doğrudan doğruya etikle ilgili olan iki içerimi vardır. Bunlardan birincisi, söz konusu materyalist filozoflar hemen her zaman hareket hâlindeki maddenin nesnel dünyasının nesnel ahlâkî iyilere yer bırakmadığını, bazen de irâde özgürlüğünü imkânsız hâle getirdiğini savundukları için, elbette olumsuzdur.

Buna karşın, aynı filozoflar ahlâkî kavramların, madde parçacıklarının duyu organları üzerindeki, arzu ve istikrah deneyimine yol açan etkisi karşısındaki tepkilerini ifade ettiklerini öne sürdükleri, ve hâl böyle olduğunda, iyi ve kötü fiilî ya da nesnel dünyanın bir parçası olmaktan çıkıp, insanın dünya tarafından harekete geçirilme tarzları karşısındaki içsel ve değişken tepkileri hâline geldikleri için, bir de olumlu bir içerimi vardır.

Etik ve Epistemoloji

Etiğin epistemolojiyle olan ilişkisine gelince... Onun, yukarıda ahlâkî yargıların mahiyetiyle ilgili tartışmada ima edildiği üzere, ve herşeyden önce ahlâk felsefesinin, en azından önemli bir bölümüyle, ister kavramsal ya da ister normatif olsun, bir etik bilgi arayışı olduğu, ve dolayısıyla, bu özel bilgi türünün filozofların bilginin doğası ve bilgiye genel olarak hangi yöntemlerle erişileceğiyle ilgili görüşlerine bağlı bulunduğu, ikinci olarak da metaetik diye bilinen etik araştırma türünün, doğrudan doğruya mantık ve epistemolojiyi ahlâkî kavram, yargı ve argümanlara uygulamaktan meydana geldiği dikkate alınırsa, etiğin epistemolojiyle de çok yakın bir ilişkisi olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Etikte epistemolojik mütalaalar, fazladan etik teorilerini sınıflamanın bir yolunu da sağlarlar.

Başka bir deyişle, etik teorileri sınıflamanın çok bilinen bir diğer yolu da, bu teorileri epistemolojik konumlarına göre, zihinden bağımsız ahlâkî olgu ve niteliklerin, ahlâkî eylemleri yönlendiren ahlâkî değer ve ilkelerin bilgisinin hangi yetimizle kazanıldığıyla ilgili tezlerine bakarak sınıflamaktır. Bu bağlamda, ilk etik öğreti temel ahlâkî yargı ya da önermelerin sezgi yoluyla bilindiğini, ahlâkî değerlerin sezgi yoluyla kavrandığını, biz insanların söz konusu değerlerin nesnel ve evrensel olarak bağlayıcı olduklarını sezgi sayesinde anladığımızı öne süren *sezgici etik*tir. Klâsik anlamda R. Cudworth ve R. Price gibi Cambridge Platoncuları ve günümüzde de H. A. Prichard ve W. D. Ross gibi deontolojistler ve ünlü İngiliz filozofu G. E. Moore tarafından benimsenen sezgici etik anlayışı, en azından bazı temel ahlâkî yargıların doğru olduklarının sezgi yoluyla bilinebileceğini savunurken, sezgisel olarak bilinen ahlâkî ilke ve değerlerin doğal fenomenlerle ilgili araştırmalardan türetilmeyip, doğuştan, basit ve apaçık olduklarını,

bilinç tarafından haklı kılınmayı gerektirmeden, dolayımsız olarak kavrandıklarını söyler. Yine sezgici etik, ahlâkın düşünce, dil ve eylem bakımından, akıldan ziyade, insanın sezgilerine dayandığını, gerçeklikle ilgili bilimsel deney ve önermeler gibi rasyonelleştirilemeyeceğini savunur.

Etiğin epistemolojisi söz konusu olduğunda ikinci konum *empirizm* tarafından işgal edilir. Etikte empirizm oldukça genel bir anlam içinde, herşeyden önce insanın doğal yanından, duyularından ya da daha ziyade duygularından yola çıkan ahlâk anlayışlarını tanımlar. Nitekim, duyguyu duyuların bir türevi olarak görüp, ahlâklılığı ona dayandıran bütün doğalcı etik anlayışlarına aynı zamanda empirik ahlâk anlayışları adı verilir. Etikte empirizm biraz daha özel bir anlam içinde, rasyonalizmin tam karşısında yer alan ve ahlâkî eylemin temelindeki kural ve ilkelerin doğuştan getirilmeyip sonradan deneyim yoluyla kazanıldığını öne süren görüşü ifade eder.

Bu empirist etik anlayışı, dört farklı şekilde ifade edilir: O, öncelikle ahlâkî *bireycilik* şeklini alarak, ahlâkî ilke ve kuralların kazanılmasında bireyin özgün deneyiminin önemini vurgular. Aynı empirist bakış açısı, ikinci olarak, insan varlıklarında, onları iyilik, yardımseverlik, ödev ve insan sevgisi türünden ahlâkî değerlere yönelten ve sadece ahlâkî olgularla ilgili olan ayrı bir duyu ya da yeti bulunduğunu savunan *ahlâk duyusu öğretisi* nde karşımıza çıkar. Empirist bilgi görüşlerine uyan bir etik geliştirme çabası içine giren empiristlerden örneğin D. Hume'a göre, biz ahlâk duyusu yardımıyla, bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını, söz konusu ahlâk duyusu yardımıyla, gözlemlemek yerine, hissederiz. Ahlâk duyusu öğretisi empirist bir etik görüşü benimseyen Hume ve F. Hutcheson gibi düşünürlere, bu bağlamda, neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna ilişkin bilgiyi temellendirme ve bu arada ahlâkî bilgiyle eylem arasındaki boşluğu, ahlâkî eylem için bir motivasyon sağlamak suretiyle kapama imkânı vermiştir.

Etikte empirizm üçüncü olarak bir tür *sosyolojizm* şeklini alıp, ahlâkî ilke ve kurallarla temel değerlerin kazanılmasında bu kez ortak deneyimin önemini vurgular. Empirist etik anlayışı nihayet, onsekizinci yüzyıl İngiliz empirizminde, insan varlığının tek ödevinin kendisi ve eyleminden etkilenecek herkes için olabildiğince çok mutluluk üretmek olduğunu savunan klâsik *yararcılık*la birleşir. J. Bentham ve J. S. Mill gibi yararcılar, rasyonalistlerden farklı bir şekilde, ahlâkî ilkelerin apaçık olmadığına inandıkları için, ahlâkın mutluluk üretme gücüyle haklı kılındığını öne sürmüş ve buradan hareketle de, etiği empirik bir bilim olarak geliştirme amacı gütmüşlerdir.

Etikte empirist tavrın tam karşısında, *rasyonalist* etik anlayışları sınıflanır. Rasyonalist etik anlayışının en önemli iddiası ahlâkın temel ilkeleri-

nin evrensel ve zorunlulukla geçerli olan *a priori* oldukları iddiasıdır. Başka bir deyişle, ahlâkî ilke ve kuralların geçerliliği söz konusu olduğunda, rasyonalist anlayış bu ilke ve kuralların kaynağının, deneyim yoluyla değil de, insan aklı ya da vicdanı olduğunu, insanların doğuştan ve evrensel bir biçimde sahip oldukları bu kuralların, insanın vicdanının ya kendiliğinden oluşturduğu ya da Tanrı'dan aldığı kurallara tekabül ettiğini veya ahlâkî ilke ve kuralların insanın pratik aklının evrensel olarak geçerli olan ürünleri olduğunu, yani ahlâkî ilkelerin *a priori* ilkelere karşılık geldiğini öne sürer. Rasyonalist etik anlayışı, ayrıca neyin ahlâken iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğuna karar verirken, duygu, gelenek, otorite, eğilim ya da arzulara değil de, akla başvurmamız gerektiğini savunur. Bu anlayış en iyi bir biçimde, koşulsuz buyruğu sentetik *a priori* bir ilke ya da yasa olarak gören I. Kant'ın ahlâk felsefesinde örneklenir.

Etik ve Din

Etik müstakil ve bütünüyle özerk bir disiplin olmakla birlikte, onun, daha önce kimi etik teorilere ilişkin dinî temellendirme bağlamında dile getirildiği üzere, dinle de belli, ya da hatta karşılıklı bir ilişkisi vardır. Bir kere herşeyden önce her dinin belli bir ahlâkî boyutu olduğunu unutmamak gerekir; başka bir deyişle, ahlâkî öğretiler bütün dinlerin, ama özellikle de semavî dinlerin merkezinde bulunur. Zira her din belli bir değer sistemi getirir, insanlara hangi ideallere göre, nasıl eylemeleri ve ne tür bir karakter oluşturmaları gerektiğini bildirir. İlişkiye diğer taraftan bakıldığında ise, Ortaçağın dinden beslenen, dinî dünya görüşünden hareket eden, en yüksek ya da yegâne değer kaynağı olarak Tanrı'yı ahlâklılığın nihaî amacı yapan felsefî etikleri bir yana, iman, insanın Tanrı'yla olan ilişkisini ahlâklılığın temeline yerleştiren Kierkegaard ve Jaspers gibi modern düşünürlerin etik teorilerinde bile önemli bir yer tutar.

Bununla birlikte, bir din tarafından emredilen yaşama tarzı veya din adamları tarafından ortaya konan dinî ahlâk ile filozoflar tarafından öne sürülen etik teoriler arasında ciddî bir farklılık olduğu akıldan asla çıkarılmamalıdır. Buradaki en temel farklılık, söz konusu felsefî etiklerin temelinde Tanrı inancının bulunması durumunda bile, doğaüstü bir kendiliğe

bağlanmaktan ziyade, teoride sergilenen kavramsal ve rasyonel düşünüş, eleştirel sorgulama ve değerleme derecesindeki büyük farklılıktan meydana gelir. Öte yandan, dinle ahlâkî ölçütler, Tanrı'yla ahlâkî doğruluk arasındaki ilişkinin gerçek mahiyetine gelince, bu bağlamda en azından Platon'un *Euthyphron*'undan beri, ahlâken doğru eylemlerin Tanrı bu eylemleri isteyip olumladığı için doğru oldukları değil de, onların ahlâken doğru oldukları için Tanrı tarafından tasvip edildiklerini ifade eder ki, bu da zaten eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığının ahlâkî geçerliliğini Tanrı'ya yapılacak gönderimden bağımsız hâle getirir. Bununla birlikte, bu Tanrı inancının pratik ya da ahlâkî bir manâsı olmadığı anlamına gelmez. Nitekim, etiği temellendirebilmek için Tanrı inancının kaçınılmaz, Tanrı'ya yapılacak gönderimin zorunlu olduğunu düşünen filozoflar da vardır. Tüm zamanların en rasyonalist düşünürlerinden biri olan, ve sadece bilim ve etiğin değil, fakat teolojinin dahi sekülerleşmesine en büyük katkıyı yapmış olan Kant, bu filozofların en mükemmel örneğini meydana getirir. Hatta o biraz daha ileri giderek, bir yandan ödev etiğinin temeline ölümsüzlük ya da ahiret hayatına ve Tanrı'ya beslenen inancı yerleştirirken, diğer yandan da Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamada, ahlâk delilini kullanmıştır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Kant ölümsüzlük ve Tanrı'nın bilimin konusu olmasalar bile, onları düşünmek, ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrı'nın varoluşuna inanmak için başka nedenler olduğunu söyler. Ve bu nedenler de elbette ahlâklılıkla veya aklın zorunlu pratik kullanımıyla ilgili pratik nedenlerdir. Fakat ikincisi söz konusu olduğunda, dini özü itibariyle yürek saflığıyla ilgili bir mesele olarak gören, ve dolayısıyla spekülatif teolojiden tamamen vazgeçen Kant, bir ahlâk dini ortaya koyar.

Kant, işte buradan hareketle dinî bir tavır almanın, ahlâkî ödevleri ilâhî buyruklar olarak görmek anlamına geldiğini söyler. Bu ise ahlâkî yükümlülüğün eğilip bükülmez doğası ve koşulsuz karakterinde ısrarlı olmayı, dinin bizatihi kendisi üzerinde durmak yerine, ahlâklılığı temsil etmenin bir yolunu ifade eder. Ahlâkî pratiğin veya failin ahlâkî durumla ilgili deneyiminin gündeme getirdiği iki temel inanç, Tanrı'nın varoluşuna ve ahiret hayatına iman, Kant'a göre, doğru ahlâkî davranışta ve ahlâkî hataları giderme kararlılığında somutlaşır. Dinde gerçekten doğru olanın ahlâkî akıldan türetilebilir olduğuna inanan Kant'ın saf ahlâklılık dini, hiçbir dogmaya, en küçük bir seremoniye ihtiyaç duymaz; sadece Tanrı'nın varoluşuna ve ruhun ölümsüzlüğüne iman etmeyi gerektirir.

Buna göre, geleneksel ya da dogmatik metafiziğe ilişkin eleştirisinde, klâsik Tanrı delillerinin çelişikliğini, onların ihtiva ettikleri mantıksal

hatâları gözler önüne seren, Tanrı'nın spekülatif akıl yoluyla bilinemeyeceğini savunan Kant, onun varoluşu söz konusu olduğunda, pratik bir kanıta başvurur; başka bir deyişle, Tanrı'nın varoluşunun teorik düşünen akıl yoluyla kanıtlanamayacağını gösterdikten sonra, bunun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili bir delil ortaya koymanın imkânsız olduğu anlamına gelmediğini ve nasıl ki bir sınır kavramı, bir regülatif ide olarak benliğin, gerçek bir bene, bir şey-olmayan değer biçici, yasa koyucu ve özgür bir benliğe açık kapı bırakması gibi, bir sınır olarak Tanrı idesinin de başka bir anlamda gerçek bir Tanrı'ya açık kapı bıraktığını savunarak, kendi Tanrı kanıtını ahlâkî mülâhazalara dayandırır.

Kant'ın Tanrı'ya götüren söz konusu mülâhazalarının temel kavramı, onun ikinci Kritiğinin, yani *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin en temel tartışma konularının başında gelen *summum bonum* (en yüksek iyi) kavramıdır. O ahlâk yasasının hayata geçirmek için çaba göstermemizi talep ettiğini söylediği en yüksek iyiyi "mutlulukla, daha doğrusu mutluluğa lâyık olma ile, ahlâklılığın birleşmesi" şeklinde tanımlar.[6] Buna göre, en yüksek iyi ahlâklılık, erdem veya mutluluğa lâyık olma ile mutluluk gibi iki unsurdan meydana gelmektedir. Bunlardan erdem veya ahlâklılığın ilk, temel ve belirleyici unsur olduğu apaçık bir şeydir; erdemin iyiliği tartışılamayacağı için, onun kendi başına iyi olduğu da apaçıktır. Fakat bu, onun tam ve yetkin iyi olduğu anlamına gelmez. Tam ve yetkin ya da en yüksek iyi olabilmek için, onun, Kant'a göre, kendi başına iyi olmayan mutlulukla tamamlanması gerekir. Bu, yalnızca mutluluğu amaçlayan kişinin değil, fakat tarafsız bir kimsenin de varabileceği bir sonucu olmak durumundadır:

> Erdemin (mutlu olmaya lâyık olarak) bize istenir görünebilen herşeyin, dolayısıyla mutluluğa ulaşma yolundaki her türlü çabamızın en üst koşulu, dolayısıyla en üstün iyi olduğu, Analitikte kanıtlanmıştı. Ama bundan, erdemin, akıl sahibi sonlu varlıkların arzulama yetisinin nesnesi olarak, tam ve yetkin iyi olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bunun için mutluluk da gereklidir, hem de yalnızca kendi kendini amaç gören kişinin yan tutan gözünde değil, mutluluğu genel olarak dünyada kendi başına bir amaç olarak gören, yan tutmayan bir aklın yargısında bile gereklidir. Çünkü, mutluluğu gereksinmek, aynı zamanda ona lâyık olmak, ama buna karşın ondan payını almamak, herşeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın –böyle bir varlığı yalnızca denemek üzere düşünsek bile– yetkin istemesiyle bir arada olamaz. Şimdi öyleyse, erdem ve mutluluk bir arada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturduklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa lâ-

[6] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*(çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1980, s. 121; Krş., Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1991, s. 29 ve Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, II. cilt, *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 1968, s. 119-20.

> yık olması anlamında) ahlâklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki en yüksek iyiyi meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir. Burada erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir iyi yoktur; mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlaksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar.[7]

Hâl böyle olduğunda, Kant'ın bakış açısından sorun erdem ya da ahlâklılıkla mutluluk arasındaki ilişki problemi olarak ortaya çıkar. Burada, gerçekte sadece iki alternatif söz konusu olur: Buna göre, ahlâklılıkla mutluluk kavramları arasındaki ilişki ya analitik bir ilişkidir, yani ahlâklılıkla mutluluk özdeştir ya da ikisi arasındaki ilişki sentetik bir ilişki olup, erdem ya da ahlâklılık mutluluğun bir nedenidir. Kant'a göre, ahlâklılıkla mutluluk arasındaki ilişki, bunlar en yüksek iyi tanımının ayrı unsurları olduklarından, analitik bir ilişki olamaz.[8] Fakat erdemle mutluluk arasındaki ilişkinin sentetik bir ilişki olduğu düşünülürse, ortaya bu kez başka bir güçlük çıkar. Bu durumda ya mutluluk isteği erdem ilkesi veya ahlâklılığın harekete geçirici gücü, en temel motifi olacak veya ahlâklılık mutluluk için bir yeter neden olacaktır. Söz konusu alternatiflerden birincisi, sırf mutluluk gözetilerek yapılan bir eylem aslâ ahlâkî bir eylem olamayacağı için, mümkün değildir. Kant'a göre, ikinci alternatif de, dünyada mutlulukla erdem arasında zorunlu bir ilişki kurulamadığı için, mümkün olamaz:

> Birincisi mutlak olarak olanaksızdır, çünkü istemeyi belirleyen nedeni kendi mutluluğunun arzusunda gören maksimler, hiç ahlâksal değildir ve hiçbir erdemi temellendiremezler. Ama ikincisi de olanaksızdır, çünkü istemenin belirlenmesinin sonucu olarak, dünyadaki her pratik neden-etki bağıntısı, istemenin ahlaksal niyetlerine göre değil, doğa yasalarının bilgisine ve kişinin onları kendi amaçları için kullanma gücüne –fiziksel yetisine– göre kurulur; bundan dolayı da ahlâk yasalarının en dakik gözleminden, dünyada mutluluğun erdemle zorunlu ve en yüksek iyi için yeterli olabilecek bir bağlantısını vermesi beklenemez.[9]

Oysa, ahlâk yasası bizden ahlâklılıkla mutluluk arasındaki böyle bir ilişkiyi ihtiva eden en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi için çalışmamızı talep etmektedir. Bu durumda en yüksek iyiyi gerçekleştirmenin imkânsızlığı zorunlulukla ahlâk yasasının da geçersiz olduğu sonucunu doğurur. Başka bir deyişle, en yüksek iyinin pratik ahlâk kurallarına uygun olarak gerçekleşme ümidi bulunmuyorsa eğer, böyle bir amaç için çaba sarfedilmesini ta-

---

[7] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 120-21.
[8] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 123.
[9] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 124.

lep eden ahlâk yasasının da tamamen hayâl mahsulü olması, boş ve hayalî amaçlara yönelmiş bulunması ve özü itibariyle geçersiz olması gerekir.

İşte, burada karşımıza çıkan antinomi Kant'a göre, yalnızca Tanrı'nın varoluşuna beslenecek iman yoluyla çözülür; yani, ahlâklılıkla mutluluk arasında varolduğu düşünülen zorunlu ilişki sadece dünyayı ahlâk yasalarına göre yöneten, dünyadaki her tür mutluluğun nedeni olan bir mutlak akılın varoluşu kabul edildiği zaman kurulabilir:

> İşte bu aynı yasa, en yüksek iyinin ikinci ögesinin olanağını da, yani o ahlâklılığa uygun olan *mutluluğa* götürmelidir; tıpkı daha önce olduğu gibi, burada da hiçbir çıkar gözetmeden, sırf yan tutmayan akıldan yola çıkarak, bu etkiyle tam uygun bir nedenin varsayımına götürmelidir, yani *Tanrı'nın varlığını* (istememizin nesnesi olarak, saf aklın ahlâksal yasa koymasına zorunlu bir biçimde bağlı olan) en yüksek iyinin olanağına zorunlulukla ilişkin bir koyut olmalıdır. Bu ilgiyi inandırıcı bir biçimde ortaya koymak istiyoruz.
>
> *Mutluluk*, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde *herşeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği*, dünyadaki durumudur; dolayısıyla mutluluk, doğayla bu varlığın bütün amacının ve istemesinin en temel belirlenme nedeninin uyuşmasına dayanır. Ama ahlâk yasası, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve doğanın (güdüler olarak) arzulama yetisine uygunluğundan büsbütün bağımsız olmaları gereken belirleme nedenleri aracılığıyla buyurur; ne var ki, dünyada eylemde bulunan akıl sahibi varlık, aynı zamanda dünyanın ve doğanın kendisinin nedeni değildir. Bundan dolayı, ahlâk yasasında, ahlâklılık ile, dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlâklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur; dünyaya bağımlı olan bu varlık bu yüzden istemesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz. Bununla birlikte, saf aklın pratik ödevinde, yani en yüksek iyiye doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur: en yüksek iyiyi (ki bu, muhakkak olanaklı olmalıdır) geliştirmeğe çalışmamız *gerekir*. Böylelikle bu ilginin, yani mutluluğun ahlâklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan doğanın bütününün, bir nedeni de *koyut olarak konmuş olur*. Ama bu en üst neden, doğanın yalnızca akıl sahibi varlıkların bir yasasına uygunluğunun temelini değil; bu varlıklar bu yasayı istemenin en üst belirlenme nedeni olarak koyduklarında, doğanın bu yasanın tasarımına uygunluğunun temelini de içerir. Demek ki bu uygunluk, yalnızca biçim açısından ahlâka uygunluk değil, ahlâkı harekete geçiren neden olarak ahlâklılığa da, yani ahlâksal niyete de uygunluktur. Öyleyse, dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlâksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. Şimdi yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunabilen bir varlık, *akıl sahibi bir varlıktır* ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği, bu varlığın bir *istemesi*dir. Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, *anlama yetisi* ve *isteme* aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani *Tanrı*'dır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek aslî bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödeve bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak

> Tanrı'nın varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. yani Tanrı'nın varlığını kabul etmek, ahlâksal bakımdan zorunludur.[10]

Kant'ın, Tanrı'nm varlığı hakkında bize nesnel geçerliliği olan bir kanıtlama vermeyen bu ispatı, bir bütün olarak ele alındığında, şöyle özetlenebilir: **1)** Mutluluk, dünyada akıllı varlığın koşuludur. Öyle ki, bu varlığın tüm hayatında herşey arzu ve irâdeye göre olup biter. **2)** İnsanın irâdesi doğanın nedeni olmadığından, insan, kendi irâdesinin ilkeleri ile doğa arasında bir uzlaşma sağlayamaz. **3)** O hâlde, ahlâk yasasında (ve doğada) ahlâklılıkla mutluluk arasında zorunlu bir bağ kurmaya yarayan bir temel yoktur.

4) Buna rağmen, en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu, bu iyinin hayata geçirilmesi için çaba harcamamızı isteyen buyrukta bir postüla olarak konmuştur. **5)** Öyleyse, en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmalıdır. **6)** Bu durumda bu gerçekleşme için yeterli olabilen bir nedenin de postüla olarak konması gerekir. 7) Böyle bir neden bilgi ve irâdaye dayanarak faaliyet gösteren bir Yaratıcı olmalıdır. İşte bu varlık, Tanrı'dır.[11]

---

[10] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 135-36.

[11] Kanıtın söz konusu mantıksal inşası için bkz., Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s. 41-2.

Etiğin Tarihi

Etiğin çağların karakteristiklerine, uygarlıkların ekonomik, politik ve sosyal dinamiklerine ve toplumların yapılarıyla kurumlarına, benimsedikleri ideallere göre, çağdan çağa farklılık gösteren uzunca bir tarihi vardır. Bu tarih içinde ana başlıklar olarak İlkçağ etiğinden, Ortaçağ etiğinden, modern kapitalist ve liberal dünyanın yaşama tarzıyla söz konusu yaşama tarzını somutlaştıran etik anlayışa yönelik tepkilerden oluşan bir Modern Etik'ten ve nihayet bir yönüyle metaetikten, diğer bir yönüyle de bireyci, liberal etik anlayışının iflasının ortaya çıkardığı boşluğu yeni etik görüşleriyle doldurmaya çalışan Çağdaş Etik'ten söz edilebilir.

I. İlkçağda Etik

İlkçağda etik, hemen hemen bir bütün olarak antik Yunan felsefesi eliyle şekillendirilmiştir. Burada etik, felsefenin varlık konusunu ele alan yüz yıllık bir ilk döneminin ardından, Sokrates tarafından Yunan felsefesinin merkezine geçirilmiştir. Yunan etik teorisinin temellerini, Grek filozofunun ahlâkî konulara bakışını belirleyen genel çerçeve olarak söz konusu önkabuller dört tanedir:

1) İnsan varlığı belli bir yapı, belli bir amaç (*telos*) sergiler. Bundan dolayıdır ki, Yunan etik teorilerinin hemen tamamı teleolojik etik kapsamı içine girer.

2) Yunanlının teleolojik dünya görüşünde, insan varlığı için bu amaç iyi, âdil veya erdemli yaşama olup, iyi yaşama dediğimiz şey insanî işlev ya da fonksiyonlarının tam bir ahenk içinde düzene sokulmasından meydana gelir.

3) Bu düzenlemeden ise çok büyük ölçüde akıl sorumludur; yani, insan varlığını diğer hayvanlardan ayıran şey akıldır.

Ve nihayet, 4) insan varlığının amacına ulaşarak iyi ve doğru yaşaması, kendi aklına olduğu kadar, içinde yaşadığı topluma da bağlıdır.[12]

1. Sokrates'in Mutluluk Etiği

Etik tarihinin ilk teorisi, Batı felsefesinde etiğin kurucusu sayılan Sokrates'in mutluluk etiğidir. Milattan Önce 469-399 yılları arasında yaşamış olan Sokrates'in önemi, bir kere onun kendisinden önceki doğa filozoflarının sadece canlılık ilkesi olarak tanımladıkları ruhu insanî karakterin bulunduğu yer, insan mutluluğunun kendisine ve durumuna bağlı olduğu özsel unsur olarak tanımlamasından, kısacası, bilinçli ve ahlâkî kişiliğin oturduğu yer olarak ruh (*psyche*) konsepsiyonuna ulaşmış[13] olmasından kaynaklanır. Felsefenin merkezine insanı geçiren, insanın kendisiyle, evren ve toplumla olan ilişkisinin ne olduğunu ve ne olması gerektiğini araştıran, insan yaşamının kişisel, toplumsal ve ahlâkî boyutunu ön plâna çıkaran Sokrates, insanlara özsel bileşenlerinin ruh olduğunu, onların ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini anlatmaya çalışmış, bu düşüncesini ifade etmek, onu eylemleriyle somutlaştırmak için de, yaz kış çıplak ayakla ve ince bir entariyle dolaşmıştır.

Onu etik düşünce açısından önemli kılan başka bir unsur da, onun savunduğu inançlara ve değerlere uygun bir yaşam sürmüş olması, inançları için hiç duraksamadan ölüme gidip, savunduğu değerleri somutlaştırmış olma-

[12] Warren Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York, 1997, s. 35-6.
[13] Bkz., F. M. Cornford, *Before and After Socrates*, Cambridge, 1965, s. 4.

sıdır. Ünlü Sokrates yorumcusu Lazslo Versenyi onun bu temel özelliğini şöyle anlatır:

> Sokratik düşüncenin en temel özelliği, onun Sokrates'in yaşamında ve ölümünde cisimleşmesidir. Çünkü Sokrates yalnızca insan doğasına ilişkin bir teori ortaya koymakla kalmadı, kendisi kendi düşüncesine karşı nesnel bir tavır almakla birlikte, aynı zamanda felsefesini kendi kişiliğinde somutlaştırdı ve felsefesini kendi yaşamında ifade etti. Sonuç olarak, Sokrates'in düşüncesini ve öğretisini yaşamından ayırmak, düşüncesinin farklı yanlarını birbirlerinden ayırmak ne kadar imkânsızsa, o kadar imkânsızdır. Sokrates bir öğretmendi ve bir paradeigmaydı, felsefesinin kişisel cisimleşmesiydi.[14]

Orta sınıf, hatta yoksul bir ailenin oğlu olan Sokrates'in annesi bir ebe, babası bir heykeltraştı. Kendisi de bir aile kurmakla birlikte, askerlik hizmeti dışında düzenli bir işi olmayan filozof, hemen tüm hayatını felsefeye, daha doğru bir deyişle, Atina halkına adamış, tüm zamanını daha çok gençlerle felsefe tartışarak, insanlara doğru yolu göstermeye, kendisini ve yaşamının amacını sorgulamanın bir insan için ne kadar önemli olduğunu anlatmaya çalışarak geçirmiştir. Atinalılar için, bir at sineği vazifesi gören Sokrates, herşeyden önce, insanın doğası, ihtiyaçları, amaçları ve değerleri üzerinde durmuş, neyin onu tamamlayacağını araştırmıştır.

Sokrates, felsefe tartışmalarında kullandığı yöntemi uyarınca, önce insanlara ahlâk alanındaki derin bilgisizliklerini göstermeye, rölativist Sofistlerin de etkisiyle insanların zihinlerinde oluşan temelsiz sanıları ayıklamaya çalışmıştır. Buna göre,

> bildiğim bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğimdir

diyen filozof, insanlara, varsa eğer, erdeme ve neyin iyi olduğuna dair bilgilerini kendilerine mâl edebilmeleri için, tartışmalarıyla onların ikinci elden malûmatlarının bilgi olmadığını gösterme, onların zihinlerini sanı kırıntılarından temizleme uğraşı içinde olmuş, geliştirdiği etik anlayışın temel tezlerini insanlara anlatmak için çaba sarfetmiştir. Sokrates'in tartışmaları demokratik düzenin muzaffer yöneticilerini, Atina'daki bilgisiz, kompleksli, fakat siyasî bakımdan güçlü insanları rahatsız etmiş, gençleri Yunanlının sadece geleneksel inançlarını değil, fakat yeni uzlaşımları da sorgulamaya teşvik eden Sokrates'in kendisinin ve ahlâk anlayışının fiilî düzen ve istikrar için ciddi bir tehlike olduğunu gören hâkim güçler[15] onu en so-

---

[14] Lazslo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (çev. A. Cevizci), Ankara, 2. baskı, 1995, s. 189.

[15] Warren Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York, 1997, s. 43.

nunda, "dinsizlik suçu işleyip, yeni Tanrılar icat ettiği ve gençleri baştan çıkardığı" gerekçesiyle mahkemeye vermişlerdir. Amaç, elbette politik yaşamın düzensizliğini, demokratik düzenin yöneticilerinin bilgisizliğini ve hatta ahlâkî zaaflarını ortaya koyan Sokrates'i susturmak, sindirmek olmuştur. Suçlayanlar, onun, canını seven birçok insan gibi, af dilemesini beklerken, mahkeme, beklendiği gibi gelişmemiş ve filozof, ölüme mahkûm edilmiştir.

Sokrates, mahkemede, suçunu kabul etmesi ve kendisine verilen idam cezasına alternatif olarak, küçük para ya da sürgün cezası önermesi durumunda, ölümden kurtulabilecekti. Fakat, o inandığı ilkeler, inanarak gerçekleştirdiği faaliyetler adına kendisine verilen cezayı kabul eder, ve af dilemez. Çünkü, af dilemek, suçlu olduğunu kabul etmek, Sokrates için tüm bir geçmişini, temsil ettiği ilkeleri, inandığı doğruları yadsımaktır ve onun gözünde, gerçek ölüm budur. Ölüm cezasına boyun eğmek suretiyle, Sokrates bütün yaşamı boyunca kendi kendisiyle barışık ve tutarlı kalmayı seçer; temsil ettiği ilkeleri hayata geçirmekle kalmaz, bu ilkeler için ölmüş olur. O, savunmasında şunları söyler:

> Beni koyuverseniz bile, beni sizin karşınıza çıkarmamak gerektiğini ya da çıkarılırsam yüzde yüz ölüme yargılı kılmanız gerektiğini —çünkü ölüm cezası verilmezse çocuklarınız Sokrates'in öğütlerini dinleyerek büsbütün baştan çıkacak bozulacaklardır— söyleyen Anytos'u dinlemezseniz; bu sav üstüne bana: "Sokrates Anytos'u dinlemeyerek salıvereceğiz seni, ancak bir koşulla, artık bundan böyle insanları sınamayacak, sorguya çekemeyecek, filozofluk etmeyeceksin; bu koşulu yerine getirmezsen öleceksin" deseniz; söylediğim gibi beni bu koşulla salıverirseniz, şöyle yanıtlarım sizi: "Atmalılar, saygı ve sevgim vardır sizlere, ama ben size değil, tanrıya boyun eğerim daha çok, son soluğuma değin, elimden geldiğince felsefe ile uğraşmaktan, sizleri buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten geri durmayacağım. Kiminle karşılaşırsam, alışkanlığım üzere şöyle diyeceğim ona: "Sen ki gönüldeşim, Atinalısın, dünyanın en büyük, bilgeliğiyle, gücüyle en çok ün salmış kendin hemşehrisisin, paraya, şana, onura bunca önem verirsin, sıkılmaz mısın bundan, yüzün kızarmaz mı?" İçinizden biri karşı koyup bu saydıklarıma önem verdiğini ileri sürerse, yakasını bırakacağımı, onu salıvereceğimi sanmayınız; sınayacağım, sorguya çekeceğim onu, ince eleyip sık dokuyacağım, o ne derse desin, erdemli olmadığını anlarsam, kendisini değeri çok olana az değer verdiğinden, değeri az olana çok değer verdiğinden ötürü utandıracağım onu. Karşıma çıkan kim olursa olsun böyle yapacağım, genç olsun, yaşlı olsun, yerli olsun, yabancı olsun; ama özellikle hemşehrilerime böyle davranacağım, çünkü sizleri kendime daha yakın hissediyorum. Şunu da iyi biliniz ki tanrının buyruğudur bu; tanrının buyruğunu yerine getiren benden başka hiç kimse şimdiye değin bundan daha büyük bir çaba, iyilik göstermemiştir kentinize.
>
> Çünkü benim sokaklarda dolaşarak genç yaşlı hepinizi, bedeninize, paraya pula değil, herşeyden önce canın, tinin eğitimine, yetkinliğine önem vermeniz gerektiğine inandırmaktan başka bir amacım yok. Bakın gene söylüyorum size, zenginlikle, parayla pulla elde edilemez erdem, ama zenginlik, genel olsun özel olsun her türlü iyilik ancak erdemden gelir. Bunları söyleyerek gençliği baştan çıkarıyor, doğru yoldan ayırıyorsam, yuka-

rıda andığım özdeyişlerin dokuncalı olduğunu benimsemek gerekir. Ama biri çıkıp da öğrettiğim şeylerin bunlar olmadığını ileri sürerse, yalan söylemiş olur. Bunun burasında şöyle diyeceğim size Atınalılar: "İster dinleyin ister dinlemeyin Anytos'u, ister salıverin, ister salıvermeyin beni; iyice bilin ki şunu, bir değil bin kez ölmem gerekse bile, hiç mi hiç değiştirmeyeceğim yolumu."[16]

Sizlerden dileyeceğim bir şey daha kaldı. Oğullarım büyüyünce Atınalılar, zenginliğin ya da erdemden önce başka bir şeylerin ardına düştüklerini görürseniz, ben sizlerle nasıl uğraşmışsam, sizler de onlarla öyle uğraşınız, cezalandırınız onları. Hiçbir şey değillerken, kendilerini bir şey sanırlarsa, ben sizleri nasıl azarlayıp utandırmışsam, sizler de onları öyle azarlayıp utandırınız. Bunu yaparsanız, bana ve oğullarıma karşı doğru davranmış olursunuz.

Ayrılmak zamanı geldi artık, yolumuza gidelim: Ben ölmeye, sizler de yaşamaya. Hangisi daha iyi? Tanrı'dan başka kimse bilmez bunu.[17]

Sokrates, aynı tutarlılığı hapishanede de sürdürür; onu seven dostları, filozofu, hapisten kaçırıp, komşu kentte gizlemeyi teklif ederler. O böyle bir öneriyi de geri çevirir; çünkü, o bir yurttaş olarak, bir toplum sözleşmesine taraf olmuş, devletin yasalarını onaylamıştır. Yetmiş yıllık yaşamı boyunca kabul ettiği yasaları, şimdi salt canını kurtarmak için kabul etmemezlik yapamaz. Yurttaşlık ve filozof bilinci, tutarlılığı buyurmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak, o baldıran zehirini içerek ölür ve felsefe tarihinin, ilk filozof şehidi olur.

O hayatı kendisinin kusursuz bir yorumu olan bir etik teori geliştirmiştir. Zaten onun yaşamı ve etik anlayışı birbirinden hiçbir şekilde ayrılmaz; bu anlamda, onun etik görüşü doğrudan doğruya kendi kişisel yaşamından çıkar.[18] Söz konusu etik teorinin bir diğer özelliği de, onun Batı düşünce tarihinde ortaya konmuş olan ilk etik görüşü olmasıdır. Teorinin ayrıntılarına geçmeden önce, onun bir mutluluk etiği, mutçu bir etik anlayışı olduğunu söylemek gerekir. Sofistlerin etik rölativizmine ve mutlak ahlâkî hakikatlara dönük reddiyelerine şiddetle karşı çıkan bu mutluluk etiği, mutluluğu nihaî hedef yaptığı, en yüksek iyi olarak konumladığı, en temel değer hâline getirdiği için, herşeyden önce bir *ahlâkî değer teorisi*dir. Doğru olanı iyi olana tâbi kılan, yani en yüksek iyiyi içinde herşeyin insanın kişisel *daimon*uyla, yazgı ve doğasıyla uyum içinde olduğu, kişinin bütünsel yapısının iyi düzenlenmiş ve olması gerektiği gibi olduğu durum olarak tanımladıktan başka, ahlâkî erdemleri, nihaî amaca götürecek birer araç olarak tanımlayan

---

[16] Platon, *Sokrates'in Savunması*(çev. Teoman Aktürel), 29c-30b; Platon, *Diyaloglar* I,'da İstanbul, 1982.

[17] *A. g. e.*, 41e-42a.

[18] Bkz. W. Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, s. 40.

Sokrates'in etik anlayışı, ahlâkî değer teorisi olmak bakımından *monist* bir görüştür.

Sokrates'in etik anlayışı, buradan da anlaşılacağı üzere, ahlâkî hayatın nihaî amacını mutluluk olarak belirlediği için *teleolojik bir etik* tir. Söz konusu etik anlayışı yine irâde zayıflığına inanmadığı, bilgiyi eylemin temeline yerleştirdiği, neyin doğru ve kendisi için yararlı olduğunu bilen insanın, onu zorunlulukla yapacağına inandığı için, *rasyonalist*, hatta *entellektüalist* bir etik görüşüdür. O, dahası büyük çoğunlukla *kozmolojik* bir temellendirmeyi benimser. Buna göre, Sokrates iyi ve ahlâklı yaşamı kozmik düzenle uyum içinde yaşamak olarak görür, bütün varlıklar gibi insanın da nihaî bir amacı, yerine getirilmesi gereken işlevleri olduğuna inandığı için ahlâkî hayatın doğal düzenin bir devamı olduğunu düşünür. Çünkü Sokrates'in gözünde iyiyi belirleyen şey, uzlaşım değil de, insan doğası olmak durumundadır.

Sokrates, kişi vicdanından bütünüyle bağımsız evrensel bir ahlâk yasasının varlığını kabul ettiği, daha sonra öğrencisi Platon'un felsefesinde, İdealar teorisinde somutlaşacak bir yaklaşım içinde, bireyin ahlâkî eylemlerini kendisi ya da kendileriyle yargılayacağımız nesnel ahlâkî özlerin, kişiden kişiye, çağdan çağa değişmez mutlak ahlâkî hakikatlerin varoluşuna inandığı için, onun etik görüşü aynı zamanda *özcü*, *mutlakçı* ve *nesnelci* bir etik anlayışı olmak durumundadır.

Ruha Özen Gösterme

Sokrates'in etiğinin en temel tezi ya da önermesi, hiç kuşku yok ki, bir insanın en önemli görev ya da faaliyetinin ruhuna gereken özeni göstermek olduğu veya sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değer olmadığı tezidir. Sokrates'in inancına göre, kişinin nasıl yaşaması gerektiği sorusu üzerinde düşünmemesi onun değersiz, ve dolayısıyla mutsuz bir yaşam sürmesiyle eşanlamlıdır. Ve insanlar da, maalesef, bugün olduğu gibi, onun zamanında da bu soru üzerinde pek düşünmeden yaşarlar.[19]

Sokrates hepimizin başka insanların da bulunduğu ve toplum değerlerinin hâkim olduğu bir dünyaya dahil olduğumuzu söyler. Bize ne yapmamız, neyin peşinden koşmamız ve nasıl yaşamamız gerektiğini bize her zaman anne-babalarımız, akrabalarımız, kısacası büyüklerimiz söyler. Toplumun

[19] Bkz., Robert L. Arrington, *Western Ethics. An Historical Introduction*, Oxford, 1998, s. 8.

ideallerini ve değerlerini olduğu gibi benimseriz. Buna göre, içinde yaşadığımız sosyal atmosfer neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğuyla, yani ahlâklılıkla ilgili birtakım fikirleri insanlara aktarır. Aynı sosyal atmosfer, ahlâklılıkla yakından ilişkili olan dinî düşünceler ve bu arada kişisel hedeflerle ilgili birtakım beklentiler ortaya koyar. Söz konusu sosyal koşullanma ya da toplumsallaşma süreci içinde, hemen tüm insanlar toplumun ideallerine gönüllü yazılır ve çevrenin beklentilerine uygun yaşar. Çoğumuz mesleklerimizi dahi, toplumun kutsadığı, ya da önemsediği alternatifler arasından seçer ve yaşantımızı böyle plânlarız. Dine de aynı şekilde yazılır ve iyi ya da ahlâklı yaşamı büyüklerimiz gibi tanımlarız. Kısacası, üyesi olduğumuz topluma ve bağlı bulunduğumuz kültüre göre yaşarız. İşte böyle bir yaşam, Sokrates'in "sorgulanmamış" dediği hayattır.

Çünkü böyle bir hayatı sürdürürken, çoğu insan, Sokrates'in ruh adını verdiği karakterine ya da tinsel yaşamına gereken özeni göstermez. Sosyal kimlikleriyle, içinde bulundukları toplumun ideallerine uygun yaşadıkları zaman, insanların bunun için zamanı bile olmaz. Zenginlik arar, haz ya da şan-şeref peşinde koşarken, bir de tinsel boyutları olduğunu unuturlar, kendilerini harekete geçiren gücün ne olduğunu sorgulamadan, kişisel hedeflerinin gerçekten de değerli olup olmadığını tartışmadan başka herkes gibi yaşarlar. Toplumun kendilerine sunduğu değerler üzerinde bir an bile düşünmeden, sosyal baskıyla, bedenin arzularıyla sürüklenirler. Kısacası, "sorgulanmamış bir yaşam süren" insanların hayatı kendi ellerinde ya da kendi kontrollerinde değildir; onların denetimi dışarıdan gelmektedir. Bu ise, kişiyi mutsuzluğa götüreceği için, bir felaketten başka hiçbir şey olamaz.

Öyleyse, insan, mutluluğu buna bağlı olduğu için, ruhuna özen göstermek zorundadır. Ruha gereken özeni göstermek ise, insanı insan yapan şeyin ne olduğunu, ruhun bizatihi kendisini, neyin insan doğasını tamamlayıp gerçekleştireceğini bilmektir. İşte buradan Sokrates'in etik anlayışının bir başka ünlü sözü çıkar: "Kendini bil!", "Kendini tanı!" Yaşamda mutluluk insanın kendi benine ilişkin bilgide, insanın kendisine dair doğru kavrayışta yatar, çünkü, bir insan kendi doğasını, kendisini harekete geçiren motifleri, zaaflarını ve sınırlamalarını, yeteneklerini, yaşamının gerçek amacını bilirse eğer, bu bilgiye uygun olarak akıllıca ve bilgece davranıp, mutluluk nihaî hedefine ulaşabilir.

Ahlâklı Yaşama Sanatı

Mutluluk, buna göre, Sokratik etiğin insanlar için koyduğu nihaî hedef, gerçek ahlâkî iyidir. İyi, insan tarafından arzu edilen, ihtiyaç ve eksikliği duyulan şey olmakla birlikte, Sokrates'e göre iyi, insanların bizzat kendilerinin ihtiyaç duyduklarını veya arzu ettiklerini düşündükleri şey olmayabilir, zira insanlar, gerçek ihtiyaçlarının neler olduğuyla ilgili olarak yanılabilmekte ve gerçekte eksikliğini duymadıkları bir şeyin, hatta kendileri için zararlı olan bir şeyin peşinden koşabilmektedir. Şu hâlde, ahlâkî iyi, insanların ihtiyaç duyduklarını düşündükleri şey olmayıp, onların doğaları gereği, gerçekten ihtiyaç ve eksikliğini duydukları, insanlara doğal olarak ait olan ve ona sahip oldukları takdirde, onları gerçekleştirecek, tamamlayacak şeydir. Sokrates'in söz konusu kendini gerçekleştirme hâline verdiği ad, *eudaimonia*dır, yani mutluluktur. O söz konusu mutlulukçu etik anlayışında, ahlâkî iyinin insan doğasını tamamlayıp gerçekleştirerek, insanı mutlu kılan şey olduğunu, insanın mutluluğu hedeflediğini apaçık bir şey olarak görür.[20] Ona göre, bundan daha öteye gidilemez ve insanların, mutsuz olmak yerine, niçin mutlu olmayı istedikleri sorusu sorulamaz; bu, Sokrates için olduğu kadar, tüm Yunanlılar için apaçık bir şeydir. Sokrates, bütün insanların, doğaları gereği, mutlu olmayı istediklerini ve hiç kimsenin mutsuz olmak istemediğini söyler. Mutluluk, tüm insanî istek ve arzuların nihaî amacıdır ve insan hayatı ve varoluşunun en yüksek hedefidir.

Sokrates bunu ve mutluluğun bilgiyle olan ilişkisini biraz daha açıkça ifade edebilmek için, ahlâklı ve dolayısıyla mutlu yaşama ile varolan çok çeşitli sanat veya zenaatlar arasında bir analoji kurar.[21] Buna göre, bir sanat (*techne*) sahibi olan insanlar, yani zenaatkârlar hem faaliyetlerinin amaçlarının ve hem de bu amaçlara nasıl ulaşılacağının doğru bilgisine sahiptirler. Bir ayakkabacı bir ayakkabının ne olduğunu ve ne işe yaradığını, onun nasıl yapılacağını bilir. Bir marangoz bir masanın ya da bir koltuğun ne olduğunun ve nasıl imal edileceğinin bilgisine sahiptir. Bir gemi kaptanı denizde gemiyle yolculuk etmenin gerek amaçlarını ve gerekse de araçlarını bilir. Bütün bu örnekler dikkate alındığında, bir sanatın belirli ve açık seçik olarak tanımlanmış bir amacı ya da nihaî ürünü ve bu amaca erişmenin veya nihaî ürünü elde etmenin kabul görmüş yolları vardır.

Sokrates'e göre yaşamak da bir sanattır; daha doğrusu iyi ve doğru yaşamak istiyorsak, yaşamayı, nihaî amacı mutluluk olan bir sanat olarak gör-

---

[20] Bkz., L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (cev. A. Cevizci), Ankara, 1995, s. 117.

[21] Söz konusu "sanat analojisi"yle ilgili örnekler için, bkz., söz gelimi *Lakhes* 189e-190a; 193a; 198d-199a; *Kharmides* 173d-175a; *Menon* 90b-e.

memiz gerekmektedir. Yaşamanın amacı olan mutluluğa erişmenin yolları ise, bir insan kişiliğini meydana getiren yetkinlik hâlleri olarak tanımlanan, erdemlerden başka hiçbir şey değildir. Başka bir deyişle, onda erdem mutluluk amacının aracı olmak durumundadır; yani, erdem, insanın doğasını tam olarak gerçekleştirdiği, potansiyelini tam anlamıyla hayata geçirdiği, kendi yetkinliğine ulaştığı bir hâl olan *eudaimonia*ya götüren, kendisiyle söz konusu mutluluk amacına eriştiği değer ya da niteliktir. Başka bir deyişle, mutluluk amacının gerçekleşmesine katkıda bulunan tüm değer, nitelik ve eylemler, erdemin kapsamı içine girer:

> Erdem, eşdeyişle *arete* yetkinliğe, herhangi bir şeyin, bu şey her ne olursa olsun, herhangi bir alandaki yetkinliğine karşılık gelen ve ahlâksal olarak, hâlâ tam bir belirleme almamış bir sözcüktür. Her ne ya da kim olursa olsun, kendisine uygun olan işi yapana, kendisine özgü işlevi yerine getirene, kendi uygun, gerçek amacına ya da iyisine erişene erdemli ya da yetkin bir kimse ya da erdemli ya da yetkin bir şey deriz. Yetkinlik ya da erdem söz konusu olan kişi ya da şeyin amacına, hedefine ya da maksadına gönderimle, her zaman teleolojik olarak tanımlanır. İnsana özgü yetkinliği ya da insanın erdemini tanımlamak istiyorsak, insanî varoluşun nihaî amacını, hedefini ya da insanî varoluş için iyi olanı, ve kendisiyle, bir insanın bu amaca ulaşacağı erişebileceği bir niteliği aramalıyız. İnsan için iyi olan bu şey, *eudaimonia*, mutluluk, iyi-olma hâlidir; bu ise onun ihtiyaçlarını karşılamasının, doğasını gerçekleştirmesinin ve işlevini yerine getirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar.[22]

Entellektüalizm

İşte bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunan insanî yetkinlik erdemdir. Ve Sokrates, bu şekilde tanımladığı erdemi, bilgiye eşitler. "Erdem bilgidir" tümcesi, onun yinelemekten hiç bıkıp usanmadığı bir tümcedir.[23]

Erdem bilgi ise, ne tür bir bilgidir? Sokrates'e göre, her tür bilginin erdem olmadığı açıktır, zira herhangi bir sanata, alana ya da konuya ilişkin bir bilgi, insanı zorunlu olarak mutluluğa götürmezken, erdem olan bilgi, insanı kendisini gerçekleştirmeye ve mutluluğa götürür. Bir insan iyi bir tüccar, başarılı bir hekim ya da iyi bir bilim adamı olabilir, ama yine de mutlu olmayabilir. Böyle bir insan, mesleğiyle ilgili olarak herşeyi bilebilir, fakat yine de mutsuz bir yaşam sürebilir. Buna göre, erdem olan bilgi iyi olmalı, bizi iyi kılmalı, kısacık yaşamlarımızı iyi bir hayat hâline getirmelidir. Özel bilgi türleri, yaşamın çeşit çeşit iyilerini sağlayabilmekle birlikte, söz

---

[22] L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, s. 117.

[23] Bkz., Platon'un bütün Sokratik diyalogları ve Aristoteles, *Nikomakhos a Etik*, 114b18, b2, 1116b4.

konusu iyiler, onları nihaî ve en yüksek amacımız doğrultusunda, en bilgece nasıl kullanabileceğimizi bilmediğimiz sürece, yalnızca zarar verebilir.

Sokrates'e göre, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve mutluluğa ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Onun *sophia* ya da *phronesis* adını verdiği bu bilgi, tek gerçek bilgi ve bilgeliktir. Bu bilgi, bir insanın birçok bilgi türü arasında, ilgisini çekiyorsa, kendisine yönelebileceği, kendisini ilgilendirmiyorsa da, onunla uğraşmayı başkalarına bırakabileceği, bir bilgi türü değildir. Sokrates'e göre, tüm insanlar, doğaları gereği, mutlu olmayı istediklerinden ve neyin iyi, neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi zorunlulukla mutluluğa götüren tek yol olduğundan, bu bilgi, tüm insanlar için kazanılması gereken bir bilgidir.

Erdem olan bilgi, ikinci olarak insanın kendisine ilişkin bir bilgidir. Erdemi tanımlamanın, şu hâlde, ikinci bir yolu, onu kendini bilmeye eşitlemektir. Bu da, mutluluk amacı için kaçınılmaz olan bir bilgidir. Zira, bir insan kendisini tanımadıkça, neyin kendisi için olduğunu, neyin kendisini, eksik ve kusurlu bir yaratık olarak bırakmak yerine, tam ve yetkin biri kılacağını bilmedikçe, iyi, yetkin ve mutlu biri olamaz. Kişi ne olduğunu, neye ihtiyaç duyduğunu, hangi yeteneklere sahip olup, hangi bakımlardan eksik olduğunu, eşdeyişle kendini bilmediği sürece, neyin kendisi için iyi ya da kötü, yararlı ve zararlı olduğunu bilemez.

Erdem olan bilgi, üçüncü olarak tek tek erdemlerin bilgisini de içerir, çünkü Sokrates, erdemlerin birliğini öne sürer.[24] Örneğin, cesaret adını verdiğimiz erdem, ona göre, başıboş bir kahramanlık, anlamsız bir atılganlık ve cüretkârlık, her tehlikeyi düşüncesizce göğüsleme olmayıp, neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup, neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. Gerçek cesaret, uzun vâdede neden daha çok, neden daha az korkmak gerektiğine, neyin daha fazla, neyin daha az tehlikeli olduğuna ilişkin bir hesaplama, tartma ve ölçüp biçmedir. Aynı şekilde, adalet de, bir bilgidir. Adalet, insanın kendi üzerine düşeni yerine getirmesi, kendisinin en iyi ve en uygun olduğu işi yapması, herkese hak ettiğini vermesidir. Bir insan bilgeliğe, kendine ilişkin bilgiye sahip olmadıkça, nasıl olur da, kendisine ait, kendisinin bir parçası olan şeyi, en uygun olan işi yapabilir? Bütüne, başkalarına ilişkin bilgiye sahip olma-

[24] *Protagoras* 329e.

dıkça, nasıl olur da, başkasının hakkını verebilir, bütünün adaletine katkıda bulunabilir?[25]

> Erdem birdir, ve her ne kadar insanlar onu içinde bulundukları durum ve koşullara ve ilgilendikleri etkinlik alanlarına göre farklı adlarla adlandırsalar da (vahim bir tehlike anında: Cesaret; insanın kendi kişiliği bakımından ölçülülük; başka insanlarla olan ilişkileri söz konusu olduğunda: Adalet; tanrılarla ilişkileri gündeme geldiğinde: Dindarlık), ayrı erdemler yoktur. İnsan bir bütün olduğuna ve bir bütün olarak gerçekleştirilme ihtiyacı duyduğuna göre, kendisiyle insanın kendisini bir bütün olarak gerçekleştirdiği yetkinlik ya da erdem de bölünemez bir bütündür: Bütün ilişkileri içinde (kendisiyle ve bir bütün olarak devletle olan ilişkileri içinde) bir bütüne (insan) ilişkin bir bilgi olan bilgelik.[26]

Sokratik Paradokslar

Tüm insanların doğaları gereği, mutluluğu aradıklarını ve arzuladıklarını, bunun, tüm insanların özleri itibariyle iyiyi, iyiliği istedikleri ve aradıkları anlamına geldiğini söyleyen Sokrates'e göre, iyi, birey için yararlı, hayırlı olan ve bireyi mutlu kılan şey olduğundan, bir insanın kötüyü, kötü olan bir şeyi istemesi, kötü olan bir şeyin peşinden koşması imkânsızdır. Çünkü bu, mutsuz olmayı istemekle eşanlamlıdır ve mutsuz olmayı istemek de, insanın doğasında olmayan bir şeydir. Sokrates'e göre, insanların sık sık kötü, zararlı ve değersiz bir şeyin peşine düştükleri olur, ancak bu durum, yalnızca onların bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Kötü olan bir şeyin peşinden koşan insan, onun peşinden, o şey kötü olduğu için değil de, kendisi onun iyi olduğunu düşündüğü için, gider.

Sokrates, bilgiyle eylemi, ya da bilmeyle eylemeyi birleştirir, entellektüalist ahlâkında, irâde zayıflığını kabul etmez. Ona göre, iyi olanı bilmeyle, iyi olanı yapma arasındaki bir yarık ya da kopukluk düşünülemez düşünülemez bir şeydir. Bir insan iyi olandan çok kötü olanı seçiyor ve kötü olanı yapıyorsa, bu, onun sanıldığı gibi, arzuya, dünyevî ve maddî varoluşunun ihtiyaçlarına yenik düşmesinden değil de, bilgisizliğe yenik düşmesindendir. Gözleri belirli bir iyinin yakınlığıyla bulanıp körleştiği için, onun uzun vâdedeki zararlı sonuçlarını göremez. Bakış açısından yana bir aldanışla bocalayıp durduğu için, yanlış bir seçim yapar. Bu, bununla birlikte, irâdesi burada ya da bu noktada zayıf düştüğü için değil, fakat neyin gerçekten iyi olduğuna ilişkin kavrayışı, gelecekteki iyiyi tartabilme, ölçebilme ve

---

[25] Bkz., *Devlet* 428d

[26] L. Versenyi, *A. g. e.*, s. 147.

değerlendirebilme yetileri, iyi ve kötüye ilişkin bilgisi yetersiz kaldığı için, böyle olur.

Şu hâlde, hiç kimse bilinçli olarak ve isteyerek kötü olanı, yani kendinde ve kendisi için kötü olanı seçmez, kötü olanın peşinden koşmaz (1. paradoks). Bu paradoks bizi Sokrates'in ahlâk anlayışının temel tezlerinden ya da paradokslarından bir başkasına götürür: Tüm insanlar doğaları gereği, iyiyi arzu edip sevdikleri için, hiç kimse isteyerek kötü bir şey yapmaz. İyiyi, iyi olanı ya da neyin iyi olduğunu bilmek, aynı zamanda onu yapmak, hayata geçirmektir (2. paradoks). Buna göre, her tür kötülüğün nedeni kötücül, günâhkar bir irâde değil de, bilgi eksikliğidir (3. paradoks). Eylemde yanlışa düşme, kötülük ya da kötü olan bir şeyi yapma, kötü kader, günahkâr bir doğanın ya da irâde zayıflığının değil de, bilgisizliğin sonucudur.

2. Hazcı Etik

Yalnızca hazzın özü itibariyle ve gerçekten iyi, acının ise biricik kötü olduğunu öne süren hazcılık, etik tarihinin önemli öğretilerinden biridir. İlk defa Yunan'da, ve çok muhtemelen Platonik ve Aristotelesçi spekülatif felsefe sistemlerine bir tepki olarak öne sürülen, modern çağda değişik şekillerde karşımıza çıkan hazcı etik, hazzı, ya da hazla geçen yaşamı en yüksek, hakikî ve biricik iyi olarak tanımladığından, öncelikle bir *ahlâkî değer teorisi* olmak durumundadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, kişi vicdanı karşısında nesnel bir ahlâk yasasının varoluşuna karşı çıkan, ahlâkî iyiyi hoş, kötüyü ise nahoş bedensel duyumlara bağlayan hazcı etik anlayışı *öznel* bir etik görüşüdür.

Hem betimleyici ve hem de kural koyucu etik düzeyinde karşımıza çıkan hazcılığı, hazzın sonucu olan mutluluğu hayatın ve ahlâklılığın nihaî ve en yüksek amacı yaptığı için, *teleolojik* bir etik anlayışı olarak tanımlamak gerekir. Bu etik anlayışı özellikle Kirenelilerde bedensel hazzı mutluluğun biricik bileşeni yaptığı, ahlâkî hayatı bireyin fizikî boyutuna bağımlı kıldığı için, *empirik* ve *monist* bir görüştür. Hazcı etik aynı bağlamda en yüksek iyiyi doğal bir nitelikle, haz veya hazza götüren şeylerle tanımladığı için, *doğalcı* bir etik anlayışı olmak durumundadır. Hazcı anlayış, nihayet

etikte yalnızca tek kişinin mutluluğunu, bireyin gelişimini göz önüne aldığı için *bireyci* bir etik olarak tanımlanır.

Hazcılığın söz konusu bireyciliği daha fazla vurgulandığında, yani hazcılık tüm eylemlerin, başka insanların hazları ya da durumları tehlikeye düşse bile, kişinin acıdan kaçınıp, kendi hazzını sağlama alma arzusuyla güdülenmesi gerektiğini savunduğunda, hazcı etik *egoist hazcılık* adını alır. Öte yandan, hazcı etik anlayışı, hazzın niteliğini dikkate almaz, hazlar arasında bir ayırım yapmaz ve dolayısıyla, belli bir haz türünü başka bir haz türünden üstün tutmayıp, önemli olan tek şeyin olabildiğince çok haz elde etmek olduğunu vurgularsa, hazcılığın bu türüne *niceliksel hazcılık* adı verilir. Buna mukabil, hazcı öğreti, hazzın niceliğini bir kenara bırakıp, hazzın niteliğini ön plâna çıkarırsa, yani hazlar arasında bir ayırım yaparak, söz gelimi okuma, anlama ve öğrenmeyle ilgili olan tinsel hazların, fizikî ya da bedensel hazlardan daha önemli olduğunu savunursa, bu tür bir hazcılık da *niteliksel hazcılık* olarak tanımlanır. Öte yandan hazcılık, en yüksek iyiyi, hazza erişmekten ziyade, acının yokluğu olarak tanımlarsa, o bu kez *olumsuz* bir *hazcılık* olarak ortaya çıkar.

Kireneli Aristippos'un Hazcılığı

Hazcılığın etik tarihindeki ilk önemli savunucuları, Sokrates'in izleyicilerinden meydana gelen Kirene Okulu'dur. Yunanistan'ın Kuzey Afrika'daki sömürgelerinden olan Kirene'de Aristippos (M. Ö. 435-356) tarafından kurulan okulun diğer temsilcileri ise Theodoros, Hegesias ve Annikeris'tir. Bireyin hazzını ahlâkî eylemin biricik ölçütü yapan Kirene Okulu, kurucusu Aristippos aracılığıyla, demek ki Sokrates'in etik anlayışının hazcı boyutundan etkilenmiştir.

Hazzın en yüksek iyi, ve bu arada tek bir türden olduğunu hazların birbirlerinden yalnızca saflık, derece ve yoğunluk bakımından farklılık gösterdiğini söyleyen Aristippos, hazzı insan doğasına, onun psikolojik yapısına dayandırır. Buna göre, o hazzı tanımlarken üç tür hareketi birbirinden ayırmıştır. Hazza tekabül eden, haz duygusu yaratan birinci hareket türü yumuşak olup, kişiyi doğaya uygun bir duruma geçirir. İkinci hareket türü,

acıya yol açan sert, fırtınalı harekettir. Üçüncü hareket türü, ne hazzın ne acının söz konusu olduğu sessizlik, hareketsizlik hâlidir.[27]

Doğadaki her varlığın iyi bir amaca ya da hedefe doğru yöneldiğinden emin olan Aristippos'un gözünde, insan için bu amaç hoş ve yumuşak hareketin yarattığı hazdır. Nitekim, Laerteli Diogenes, Kirenelilerin hazcı görüşünü şöyle açıklamaktadır:

> Demek ki, Aristoppos'un öğretimine bağlanan ve Kireneliler olarak bilinenler şu görüşleri savunuyorlardı. Onlar, iki hâl, haz ve acının bulunduğunu, birincisinin yumuşak, ikincisinin sert bir hareket olduğunu, hazzın hazdan farklılık göstermediği gibi, bir hazzın diğer hazdan daha hoş olmadığını öne sürdüler. Bütün canlı şeyler için ilk hâl iyi, diğeri iticidir.[28]

Aristippos'un hazcı etik anlayışı, ayrıca, onun çok muhtemelen sofist Protagoras'tan almış olduğu, bireyin kendi duyumlarının bilgisiyle sınırlanmış olduğu genel görüşüyle yakından ilişkilidir. Buna göre, bir insan şeylerin, kendilerinde ne olduğunu ya da başkalarına nasıl göründüğünü değil de, yalnızca kendisine nasıl göründüğünü bilebilir. İşte bu anlayış, Aristippos ve izleyicilerine hazlar arasında niteliksel yönden bir ayırım yapma imkânı bırakmamıştır. Onlara göre, biricik yaşama bilgeliği, içinde bulunulan andan tad alma sanatından meydana gelir. Aristippos, hazzın nereden geldiği, hazzı doğuran şeyin ne olduğu konusunun hiçbir önemi olmadığını söyler. Her haz, haz olmak bakımından iyidir; kendi başına alındığında her haz diğerine eşittir; her haz, başka herhangi bir haz kadar iyidir. Hatta, Aristippos hazzı şimdiki anda hissedilen hoş, yumuşak hareketlere bağladığı için, tek bir haz türünün bulunduğunu söylemiş ya da maddî hazlara manevî hazlardan daha fazla değer vermek durumunda kalmıştır, çünkü manevî hazlarda işe geçmiş ve gelecekle ilgili öğeler karışırken, maddî hazları doğuran hareket veya duyumlar, şu anın duyumlarıyla sınırlanmışlardır. Haz türleri arasında bir ayırım yapamayan, geçmişi ve geleceği dikkate alamayıp, kendisini içinde bulunulan anın hazlarıyla sınırlayan Aristippos'un hazcılığı, şu hâlde, *niceliksel* bir *hazcılık*tır.

Aristippos'a göre, insan mutluluğa ancak bilginin yardımıyla ulaşabilir. Bilgi, işte yalnızca bunun için değerlidir. Başka bir deyişle, bilgi bize hayatın nimetlerinden doğru bir biçimde yararlanmayı öğrettiğinden, bizi önyargı ve kuruntulardan kurtardığından; biz insan varlıklarını geleceği istemekten ve geçmişe bağlanmaktan koruduğu ve bizde kendi kendimizin bilin-

---

[27] B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, I. cilt, *Mutluluk Ahlâkı*, İs., 1970, s. 41.

[28] Laerteli Diogenes, *The Lives of Eminent Philosophers*, 87.

cine varma özgürlüğü yarattığından dolayı, bilgi ya da bilgelik, haz içinde geçecek uyumlu bir yaşama varmak için en önemli araçtır. Aristippos, bilginin insanda ayrıca bir güven duygusu yarattığını söyler İnsanın dış dünyayla olan bağları ne kadar güçlü olursa olsun, bilge kişi bütün bu durumlarda mutluluk içinde yaşar. Çünkü bilginin, bilgisi olan kişiye, bilgeye kazandırdığı güven, onu dış dünyaya kapılmaktan kurtarır ve ona hem çevresine ve hem de içinde bulunduğu koşullara egemen olma yeteneği kazandırır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristippos insanın dünya karşısında özgür kalabilmesini amaçlamıştır. Bununla birlikte, Aristippos söz konusu egemenlik ve özgürlük hâline dünya nimetlerinden akıllıca pay alındığında erişileceğini düşünmüştür. Aristippos'la onun izinden yürüyenlerin ideali, hayattan hep tad almasını bilen bilge kişi, herşeyi en iyi yönünden ele alan, herşeyden yararlanmayı bilen, fakat kendini hiçbir zaman zevk içinde kaybetmeyen, tutkularına egemen olmasını bilip, olmazı elde etmeye asla kalkışmayan kişi olmuştur. Laerteli Diogenes, o ve Kireneli hazcılar hakkında, bu bağlamda şunları söyler:

> Onlar bilge her insanın haz, budala insanın da acı içinde yaşadığı öğretisini kabul etmezler, ama çoğunluk doğru olan bir öğreti olarak değerlendirirler. ... Onlar basiretin [bilgeliğin], kendi içinde değil, fakat sonuçlarından dolayı iyi olduğunu; bizim tıpkı bedenimizin herhangi bir parçasını, ona sahip olduğumuz sürece, aziz bilmemiz gibi, kendimize çıkar gözeten motiflerle dost bulduğumuzu; erdemlerden bazılarının budalalarda bile bulunduğunu; bedensel zorluk ve alıştırmanın erdeme erişmeye yardımcı olduğunu; bilgenin, bu zayıflıklar bütünüyle temelsiz sanıların eseri olduğu için, kıskançlığa veya aşka ya da batıl itikada yol verdiğini söylerler.[29]

Aristippos'un elinde Sokrates'in de karakterine uygun düşecek şekilde, oldukça makûl ve dengeli bir etik teori olarak gelişen hazcılık, M. Ö. üçüncü yüzyılın başlarına doğru, önce Theodoros'ta *egoist hazcılığa*, sonra da Hegesias'ta *hazcı kötümserliğe* dönüşerek önemli ölçüde yozlaşmıştır. Bunlardan ateist[30] bir düşünür olan Theodoros hazcılığın empirik ve bireysel boyutunu ön plâna çıkartırken, özgeci bütün eğilimleri küçümsemiş, siyasî, toplumsal veya dinî kurumlara şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre, kişiye düşen şey, kendini bütünüyle duyumsal zevke vermek, toplumsal sorumlulukları, dostluğu, başkalarının iyiliğini gözeten bir ilgiyi unutarak, sadece kendi kişisel hazlarıyla ilgilenmektir. Onun hakkında İlkçağda söylenenler şöyledir:

---

[29] Bkz., *A. g. e.*, 91.

[30] Jean Humbert, *Socrate et Les Petits Socratiques*, Paris, 1967, s. 261.

> İhtiyaç ortadan kalktığı zaman, dostluk da yok olup gider; oysa bilge kişi kendine yeten, arkadaşa ihtiyacı olmayan insandır. ... İyi insan hayatını yurdunun savunması için tehlikeye atmaz. .. Bilge kişi, kendini koşullara hiç bakmadan tutkularına bırakır.[31]

Theodoros'un egoist hazcılığı duyumsal hazların niceliğinin belirlediği tasasız ve keyifli bir hayatı en yüksek amaç yaparken, çağdaşı Hegesias, insanların büyük bir çoğunluğunun acı çektiğini gözlemleyerek, söz konusu amaca erişmenin, keyifli bir hayat sürdürmenin imkânsız olduğu sonucuna ve *hazcı kötümserliğe* varmıştır. O da, tıpkı diğer Kireneliler gibi, hazzı temele almış ve haz olmadığında hayatın bütünüyle değersizleştiğini öne sürmüştür. Bununla birlikte, hazza erişmek, keyifli bir hayat sürmek imkânsız olup, yapılabilecek en iyi şey acıdan kaçmaktır. Acısızlık hâline götürecek yegâne kesin yol ölümdür.[32]

Epiküros'un Niteliksel Hazcılığı

Hazcı etik anlayışının antik Yunan'daki bir diğer önemli temsilcisi Epiküros (M. Ö. 341-270)'tur. Epiküros, felsefesinin adeta bütününü temsil eden veya özünü oluşturan etik görüşünde, Kirenelilerden gelen hazcı etiğin savunuculuğunu yapar. Nitekim, o insan hayatının gerçek amacının, temel hedefinin, hazzın bizatihi kendisi, haz miktarının olabildiğince arttırılması, ama esas acıdan uzak olma olduğunu söylemiştir. Epiküros bu sonuca ya da etik hazcılığa *psikolojik hazcılık*tan yola çıkarak, yani bütün hayvanların acıdan kaçıp hazza yöneldiği gözleminden hareketle varmıştır.

> Hazzın mutlu ve kutlu bir yaşamın başı ve sonu olduğunu, ... onun bütün seçimlerimizle, her tür istikrahın başlangıcını oluşturduğunu[33]

öne süren Epiküros'a göre, haz herşeyden önce acının yokluğuyla belirlenir.[34] Bu nedenle, onun hazcılığı *olumsuz* bir *hazcılık* olarak tanımlanmak durumundadır. Öte yandan, Epiküros'a göre, tüm hazlar aynı değerde değil-

---

[31] Bkz., Laerteli Diogenes, *A. g. e.*, 98.

[32] *A. g. e.*, 93-94.

[33] Epiküros, *Letter to Menoceus*, *Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (ed. Jason L. Saunders)'da, New York, 1966, s. 51.

[34] *A. g. e.*.

dir; bundan dolayı da, onun hazcılığı, Kirenelilerin niceliksel hazcılığından *niteliksel hazcılık* olarak farklılaşır.

O, hazları doğuran üç tür arzu bulunduğunu söyler. Bazı arzular, yiyecek ve içecek örneğinde olduğu gibi, hem doğal ve hem de zorunludur, buna karşın, diğerleri, bazı cinsel arzularda olduğu gibi, doğaldır ancak zorunlu değildir. Üçüncü türden arzular ise, zenginlik ya da lüks isteği gibi, ne doğal ne de zorunlu olan hazlardır. Bunlar bedensel hazlara yol açarlar.[35] O, bu bağlamda şunları söylemektedir:

> Arzularımızdan bazılarının doğal, diğerlerinin mesnetsiz olduklarını; doğal olanlardan bazılarının, doğal oldukları kadar, zorunlu; bazılarının ise, sadece doğal olduklarını; zorunlu arzulardan bazılarının mutlu olmak durumundaysak zaruri, bazılarının beden rahatsızlıktan kurtulacaksa eğer zorunlu, fakat bazılarının da yaşayacaksak zorunlu olduğunu düşünmemiz gerekir. Bu şeyler hakkında açık seçik ve kesin bir kavrayışa sahip olan kişi, tek tek her istek ve istikrahı, bunun mutlu bir hayatın bütünü ve amacı olduğunu anlayarak, bedenin sağlığını ve ruhun dinginliğini temin etmeye yöneltecektir. Zira bütün eylemlerimizin amacı, acı ve korkudan bağışık olmaktır ve bu amaca bir kez ulaştığımızda, ruhun fırtınası diner.[36]

Epiküros, bedensel hazları küçümsememekle ya da yok saymamakla birlikte, bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunur:

> Hazzın bizim için hayatın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen sefihlerin zevklerini, ne de maddî hazları söylemek istiyorum. Bunu yalnız, doktrinimizi anlamıyan bilgisiz insanlar, ya da kötülük olsun diye anlamaz görünenler söylerler. ...
>
> Mutlu bir hayatı meydana getiren ne ardı arkası kesilmeyen içki âlemleri, ne güzel çocukların ve kadınların verecekleri zevk, ne de zengin bir sofranın sunabileceği nefis balıklar ve başka yemeklerdir; bunu sadece, istenmesi ya da kaçınılması gerekenlerin nedenini ta derinliğine kadar inceleyen ve ruhu bir kasırga gibi sarsan boş hayalleri kovan uyanık akıl sağlar.[37]

Başka bir deyişle, "kinetik" hazlarla "statik" hazlar arasında bir ayırım yapan filozof, bunlardan mutlu bir hayat için kaçınılmaz olan zihinsel ya da tinsel dinginliği sağlayan kalıcı, uzun süreli hazlara statik hazlar adını verirken, gelip geçici ve yoğun haz türü olarak kinetik hazları bedensel hazlarla özdeşleştirmiştir.[38] Bedensel hazlar, Epiküros'a göre, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez; bedensel hazların peşinde koşan insanlar, bu

---

[35] J. V. Luce, *An Introduction to Greek Philosophy*, London, 1992, s. 144-5.

[36] Laerteli Diogenes, *The Lives of Eminent Philosophers*, 127-28.

[37] Epikür, *Mektuplar ve Maksimler* (çev. Hayrullah Örs), s. 37-8.

[38] J. Gosling - C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, London, 1982, s. 373.

yüzden hep doyumsuz kalır ve hep acı çekerler. Buna göre, bir insan hep daha çok şey isterse, böyle biri hâlihazırdaki durumundan hoşnutsuzluk duyup, huzursuz olur. İnsanı mutlu kılan, makûl ve sâde alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldır.

> Demek ki, hazzın nihaî hedef ve amaç olduğunu söylediğimiz zaman, bazılarının bilgisizlikten, önyargıdan veya kötü niyetten yaptığımızı düşündükleri gibi, bol miktarda hazzı veya duyumsallığın hazlarını kastetmiyoruz. Hazla bedende acının, ruhta üzüntünün yokluğunu anlatmak istiyoruz. Keyifli ve mutlu bir yaşamı meydana getiren şey, içki âlemleri ve eğlentilerin sonu gelmeyen silsilesi, cinsel aşk, zengin bir sofranın balık ve diğer doyumsuz lezzetlerinden tad alma değildir; doğru akıl yürütme, her tercih ve istikrahın nedenlerini araştırma, en büyük kargaşaların ruhu teslim almasına sebeb olan inançları defetmedir. Bütün bunların başlangıcı ve en yüksek iyi bilgeliktir. Binaenaleyh, bilgelik felsefeden bile daha değerlidir; ondan tüm diğer erdemler çıkar, zira o, bizim aynı zamanda bilge, onurlu ve adil bir hayat olmayan keyifli ve mutlu bir yaşam; aynı anda haz dolu bir hayat olmayan bilge, onurlu ve adil bir yaşam süremeyeceğimizi öğretir.[39]

Öyleyse, temel erdem bilgeliktir, çünkü bilge insan, kendi doğasının ihtiyaç duyduğu en azı belirleyebilecek ve bu ihtiyaçları kolaylıkla karşılayabilecek olan insandır. Bu ihtiyaçları karşılandığı zaman, onun ruh hâli dengededir. Böyle biri ruhsal sükûnete ulaşmıştır. Bilge insanın ekmek ve sudan oluşan öğünü, ona bir ahçının çok lezzetli yemeklerinden daha çok mutluluk verir. Zira bilge insan, yalnızca az tüketmeyi değil, daha önemlisi, az şeyle yetinmeyi öğrenmiştir. Şu hâlde, insan doğasının aradığı en yüksek haz, ruhsal denge, ruhsal sükûnettir. Bu hâle ise, korkulardan ve acılardan kurtulduğumuz, hazlar arasında önem derecelerine göre bir öncelik sırası belirlediğimiz ve merak ile öğrenme isteklerimizi tatmin etmeye çalıştığımız zaman ulaşırız. Demek ki, önemli olan anlamak, öğrenmek ve bilmektir, yani insanın ruhsal ihtiyaçlarını karşılamasıdır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Epiküros'un hazcılığı, daha önce niceliksel bir hazcılığı benimsemiş, acının yokluğunu bir ara durum olarak değerlendirip, içinde bulunulan anda alınacak hazları ön plâna çıkarmış olan Kireneli Aristippos'tan, öyleyse acının yokluğunu en yüksek değer olarak belirleyip, bir haz kalkülünün gerekliliğini savunmak, ve hazla mutluluğa giden yolda erdemlere bir yer açmak bakımından farklılık gösterir. Başka bir deyişle, Epiküros yaşamın en yüksek amacı yaptığı hazla, şu anın hazlarını değil de, bir yaşam boyu süren kalıcı ve sürekli hazzı anlar. Ve,

---

[39] Laerteli Diogenes *A. g. e.*, 131-32.

> Hayattan, bilgece, onurluca ve adil bir biçimde yaşamadan keyif alamazsanız; keyif alarak yaşamadan da, bilgece, onurlu ve adil bir biçimde yaşayamazsınız[40]

diyen Epiküros, hazcı etiğinde Yunan düşüncesinin temel erdemlerine de bir yer açmıştır. Bilgelik insanın doğru hazları ya da uygun etkinlikleri seçmesini sağlar. Ölçülülük keskin, ama geçici hazlardan sakınmayı, cesaret ise temelsiz korkulardan kurtulmayı mümkün hâle getirir:

> Her şeyin başında en büyük zenginliğimiz olan ölçülülük gelir. ... Sahiden erdemler mutlu bir hayata sımsıkı bağlıdırlar ve birini ötekinden ayırmak mümkün değildir.[41]

Ikinci olarak, haz, Epiküros için, belli bir doyum sağlamaktan çok, acının yokluğundan meydana gelir. Böyle bir haz ise, ruh dinginliğinde, beden sağlığında ve bunlar için gerekli koşulları oluşturacak entelektüel erdemlerde bulunur. Çünkü bazı keskin fizikî acılar kısa süreli olabilirken, daha yoğun ve uzun süreli acıların üstesinden birtakım entelektüel hazlarla gelinebilir. Bu ise, Epiküros'u hazlar arasında bir ayırım yapıp, entelektüel hazlara daha büyük bir değer yüklemeye ve bir haz kalkülünün gerekliliğini savunmaya götürmüştür. Buna göre, kişi belli bir hazzın gelecekte daha büyük bir acıya yol açıp açmayacağını veya, tersinden söylendiğinde, şu andaki belli bir acının, gelecekte daha büyük hazlara yol açıp açmayacağını hesaplamalıdır. Başka bir deyişle, içinde bulunulan şu anda alınan belli bir haz daha büyük bir acıya yol açabilir ve kişide bir hastalık doğurup, onu kötü bir alışkanlığın bağımlısı kılabilir. Veya şu andaki yoğun bir acı, örneğin belli bir ameliyat, gelecekte büyük bir hazzı, örneğin sağlığı doğurabilir. Bundan dolayı, her ne kadar soyut bir açıdan değerlendirildiğinde, her haz iyi ve her acı da kötü olsa bile, uygulamada geleceğe bakmalı ve en yüksek kalıcı ve sürekli hazza ulaşmaya çalışmalıyız; işte bu durum bedensel sağlık ve ruh dinginliğini ifade eder. Buna da, hazları çeşitlendirip, çoğaltmakla değil, fakat ihtiyaçları en aza indirgemekle ulaşılabilinir. Böyle bir tavır, herşeyden önce, haz ve acıların doğru ölçümü, haz ve acıları uygun bir biçimde dengeleme, gelecekteki mutluluk ve mutsuzluğu hesaba katma demek olan bilgeliği gerektirir.

---

[40] Epiküros, *Principal Doctrines, Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (ed. Jason L. Saunders)'da, New York, 1966, s. 53.

[41] Epikür, *Mektuplar ve Maksimler* (çev. Hayrullah Örs), s. 38.

3. Aldırmazlık Etiği

Sokrates'in etik alanda izini süren bir diğer okul da Antisthenes, Diogenes ve Krates tarafından temsil edilen Kinik Okuldur. Kinikler, Sokrates'in ahlâk felsefesinin hazcı unsurlarını ve mutluluğu nihaî amaç yapan tavrını benimseyen Kirenelilerin tam tersi bir yaklaşımla erdemi ahlâkî hayatın nihaî ve en yüksek amacı yapmış ve erdem dışında hiçbir şeye aldırmamayı en yüce değer yapmışlardır. Kirenelilerin dışa yöneldikleri yerde, Kinikler doğaya, dış dünyaya sırt çevirip, içe dönmüşlerdir.

Kiniklerin tavrı, yani bir erdem ve aldırmazlık etiği Milattan önce üçüncü yüzyılda Kıbrıslı Zenon'un kurduğu Stoacı Okul tarafından da benimsenmiştir. Daha sonra Yunan'da Kleanthes ve Khrysippos'un, Roma'da ise Seneka, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un geliştirdiği Stoacı etik "doğaya uygun yaşama" adı altında, haz ve tutkudan vazgeçip, maddî zenginlikler, toplumsal gelenek ve başka insanların görüşleri karşısında bağımsız olma idealini ifade eder.

Gerek Kiniklerin ve gerekse Stoacıların aldırmazlık etiği herşeyden önce bir aksiyolojik değer etiğidir; bu etik anlayışı mutluluğu nihaî amaç yaptığı, mutluluğu kendine yeten bireyin herşeyden mutlak bir bağımsızlık hâli olarak tanımladığı için teleolojik bir etik anlayışı gibi görünmekle birlikte, amaç-araç yaklaşımını önemli ölçüde terkedip, en başta bilgelik olmak üzere temel erdemleri kendi başına birer aslî değer olarak görmek bakımından aksiyolojik bir teori olarak gelişir. Aldırmazlık etiği öte yandan *kozmolojik* bir *temellendirme*ye dayanır. Başka bir deyişle, gerek Kinikler ve gerekse Stoalılar insanı, içinde makrokosmosun hem ögelerini ve hem de özü ya da yapısını barındıran veya yineleyen bir küçükevren olarak düşünmüşlerdi. Varlıkla değeri ayrılmaz hâle getiren, evren düzenini aynı zamanda bir değer düzeni olarak gören ve dolayısıyla, doğa yasasını bir ahlâk yasası hâline getiren bu tür bir temellendirmede, örneğin yine Stoalılar doğayı akıl yoluyla düzenlenmiş bir varlık alanı olarak gördükleri için, buradan insanların tutkularını akıl yoluyla bir düzene sokmaları gerektiği sonucunu çıkarmışlardır.[42]

---

[42] Bkz., F. Heinemann, 'Etik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (Der. ve çev. D. Özlem), İstanbul, 1990, s. 342.

Aynı görüş, erdemli yaşayışta aklı temele aldığı için, *rasyonalist*; sosyal norm ya da uzlaşımları tümden bir kenara attığı ve toplumdan ziyade, bireyin ahlâklı yaşayışını ön plâna çıkardığı için de *bireyci* bir etik olarak tanımlanmalıdır. Çok daha önemlisi bilimsel bilgiye pek değer vermeyen, ahlâkı herşeyin temelinde olan, mutlak ve bağımsız bir disiplin olarak gördüğü için de, aldırmazlık etiği, *gayrı-doğalcı* bir etik anlayışı olarak karşımıza çıkar.

Antisthenes'in Kinizmi

Bilimsel bilgi ve kültüre pek bir değer vermeyen, bilimi ahlâka tâbi kılan Kinik Okulun kurucusu Antisthenes (M. Ö. 445-360) bilimsel araştırmaların erdeme ulaşma sürecinde yalnızca bir araç olduğunu savunmuştur. Bu konuda Sokrates'in izinden giden Antisthenes yine hocasının karakter bağımsızlığından, inançlarından ne pahasına olursa olsun ödün vermeyişinden, Gorgias'ın Eleacı eristik mantığından, Hippias ve Euripides'in "doğaya dönüş" düşüncesinden etkilenmiştir. Bununla birlikte, Sokrates'in karakter bağımsızlığının, dünya nimetlerinden ve insanların övgülerinden uzak duruşunun, yalnızca gerçek bilgeliğin çok daha yüksek iyiliğine ulaşmak için olduğu gerçeğini göremeyen Antisthenes, karakter bağımsızlığı, dünya nimetlerinden uzak durma tavrı ve kendine yeter olmayı en yüksek ideal olarak değerlendirmiştir. Ona göre erdem, dünya nimetleri ve hazları karşısında bağımsız olmaktır. Bu ise, Sokrates'in yaşamının, vazgeçme ve kendi kendine yetmeden oluşan olumsuz yönünün olumlu bir amaç ya da ideal hâline getirilmesinden oluşur. Anthisthenes'in bu görüşüyle ilgili olarak Laerteli Diogenes şunları söylemektedir:

> O [Antisthenes] erdemin öğretilebilir olduğunu, ... soyluluğun sadece erdemlinin tekelinde bulunduğunu gösterir. O erdemin, bir Sokrates'in gücü dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için, mutluluğu temin etmeye kendi başına yeterli olduğuna inanıyordu. Erdemin eylemlerle ilgili bir şey olup, bir derin sözcük dağarına veya bilgi deposuna hiç ihtiyacı bulunmadığını; bilge kişinin kendi kendine yettiğini; ... bilge kişiye kamusal eylemlerinde kurulu düzenin yasalarının değil, fakat erdemin yasasının yol göstereceğini; da-

hası, neyin sevilmeye değer olduğunu bir tek bilge kişi bildiği için, onun sevmeyi küçümsemeyeceğini savunuyordu.[43]

Yine, Sokrates'in ahlâkî bilginin önemini vurgulamasını, Antisthenes ve diğer Kinikler başka her tür bilgiyi küçümseyecek, hatta yoksayacak kadar abartmışlardır. Kiniklere göre, mutluluk amacı için, erdem kendi başına fazlasıyla yeterlidir ve başka hiçbir şeye gerek yoktur. Erdem arzunun yokluğu, isteklerden bağımsızlıktır. Erdem, insana uyan ve dünyada olup biten değişmelerden bağımsız kalan biricik şey olduğundan, yalnızca en yüksek değil, fakat biricik değerdir, mutluluğa götürecek tek yoldur. Antisthenes ve diğer Kinikler, erdemin dışında, insanların değer verdikleri hiçbir şeye saygı beslememişlerdir. Onlara göre, erdemden başka iyi olmadığı gibi, erdemsizlikten başka kötü de yoktur.[44]

Başka bir deyişle, erdemi sadece en yüksek iyi değil, fakat biricik değer ve mutluluğun olmazsa olmaz koşulu olarak gören Antisthenes, insanı mutlu kılan erdemi, bilgelikte bulmuş ve erdemin öğrenilebilir olduğunu söylerken de, bununla bilimsel araştırmadan çok, ahlâkî çalışma ve alıştırmayı, egzersiz yapmayı anlamıştır. Antisthenes'in gözünde, felsefenin işi, "mutlu olmak için, doğaya uygun olan çabaları seçmek"ten başka hiçbir şey değildir. Kinikler, bilgelikte buldukları erdemin kendi kendine yeten bir değer olduğunu söylemiş, yaşamın temel ihtiyaç ve hazları karşısında kayıtsız kalmakla yetinmeyip, amaçlarına ancak hazdan kaçınmakla erişebileceklerini düşünmüşlerdir.

Kendi güçlerinin dışında kalan hiçbir şey karşısında kaygılanmamayı, hiçbir şeye aldırış etmemeyi ilke edinmiş olan Antisthenes ve Kinikler için, ihtiyaçsızlık, dünyadan yüz çevirmek anlamına gelmiştir. Buna göre, Kinik okulun temel ilkesi, doğaya uygun yaşamak, yapay olan tüm ihtiyaç ve değerleri ortadan kaldırmak, en temel ve basit ihtiyaçları karşılamakla yetinip, ihtiyaçsızlığa borçlu olunan mutluluk ve bağımsızlığı yaşamak olmuştur. Antisthenes, buna alışmak için de, kişinin kendisini maddî ve manevî bakımdan sıkıntıya sokması gerektiğine inanmıştır. Kişi, ona göre, düşmanlarının yaptığı kötülüklere bile boyun eğmelidir, zira düşmanın yaptığı şey, insanın kendisini tanımasına hizmet eder.[45] Bu bağlamda, Antisthenes etiğinin insan için belirlediği nihaî amaç, sakınmanın mümkün olduğu tutku, istek ve arzulardan arınmaktır. Bu amaca ise bir insanı, onun talihini belirleyen koşullardan bağımsız kılan erdem götürür. Erdem, bundan dolayı, is-

[43] Bkz., Laerteli Diogenes, *A. g. e.*, 10-11.
[44] Bkz., B. Akarsu, *A. g. e.*, s. 36.
[45] Bkz., Laerteli Diogenes, *A. g. e.*, 12.

tek, arzu, ihtiyaç ve tutkudan bağımsızlıktır. İnsana düşen bütün istekleri en aza indirgemek ve tüm arzulara karşı *kayıtsız olmak*tır.

Antisthenes başka insanların ahlâkî bakımdan iyi diye değerlendirdikleri ve ödev olarak gördükleri şeylere de pek aldırış etmemiştir.[46] Bilge kişinin, her tür bağlılık karşısında özgür kalabilmesi için, Antisthenes'e göre, başkalarıyla hiçbir bağlantı kurmaması gerekir; hiç kimseye bağlanmamak için, kişi kendi ruhsal ihtiyaçları bakımından da kendi kendine yetebilmelidir. Kiniklere göre, kişinin kendi mutluluğuna, kendi gücünün dışında hiçbir şey etki yapmamalıdır. Bilge kişi için, aile kadar, yurttaşlık da kayıtsız kalınacak bir şeydir. Dış durumların pek bir önemi yoktur; bilge kişi, kölelik içinde bile özgürdür.

Kinizmin Pratiği: Diogenes

Antisthenes'in teorisini geliştirdiği Kinik aldırmazlık etiğini yaşayışıyla cisimleştiren, ve kendine yetme ile sadelik ilkelerine dayanan Kinik yaşam tarzının öncülüğünü yapan Sinoplu düşünür Diogenes (M. Ö. 412-320) olmuştur.

Hakkında doğruluğu şüpheli pek çok öykü anlatılan Diogenes'in, gündüzleri Atina sokaklarında elinde bir fenerle dolaşarak dürüst bir adam aradığı söylenir. "Dile benden ne dilersen!" diyen Büyük İskender'e karşı bile, "Gölge etme başka ihsan istemem" diyecek kadar kayıtsız kalabilen Diogenes, toplumdaki yapaylıklara ve uzlaşımsal değerlere meydan okumuş ve her tür yerleşik kuralın insanın doğallığına aykırı düştüğüne inandığı için, toplumun tüm yerleşik kurallarına karşı çıkmayı, uzlaşımsal ölçü ve inanışların çoğunun boş olduğunu göstermeyi ve insanları yalın ve doğal bir yaşam biçimine çağırmayı amaçlamıştır.

Diogenes için, sade bir hayat tarzı, sadelikten başka, örgütlü ve geleneksel toplumların görenek ve yasalarını da önemsememek anlamına gelir. "Doğaya dönüş" düşüncesinin savunuculuğunu yapmış olan Diogenes doğaya aykırı bir kurum olan ailenin yerini, kadınların ve erkeklerin tek bir eşe bağlı olmadığı, çocukların ise bütün bir toplumun sorumluluğunda bulun-

[46] Bkz., Stephen Clark, "Cynics", *The Oxford Companion to Philosophy*(ed. by Ted Honderich), Oxford, 1995, s. 173

duğu doğal bir durumun alması gerektiğini savunmuştur. O yoksulluk içinde yaşadığı, halka açık yerlerde yatıp kalktığı ve yiyeceğini dilenerek topladığı hâlde, herkesin aynı şekilde yaşaması gerektiğini savunmamıştır. Onun tek amacı, kişinin en kısıtlı yaşam koşullarında bile, mutlu ve bağımsız olabileceğini göstermek olmuştur.[47]

Diogenes'in savunduğu hayat tarzının ilk ilkesi kendine yetme, yani kişinin, mutluluk için gerekli herşeyi kendi içinde taşıyabilmesi ilkesidir. İkinci ilke olan "utanmazlık" kendi başına zararsız olan bazı eylemlerin hiçbir şekilde yapılamayacağını öne süren uzlaşımları umursamamak anlamına gelir. Onun üçüncü ilkesi, yozluğu ve kendini beğenmişliği açığa vurmaktan ve insanları yenilenmeye yöneltmekten asla çekinmemek anlamında "sözünü sakınmazlık"tır. Diogenes'in dördüncü ilkesine göre, ahlâkî erdem ve yetkinliğe ancak yöntemli eğitimle, irâdenin gücünü sınayan pratik egzersizlerle ulaşmak mümkün olabilir.

Stoacı *Apathia*

Stoacıların etik anlayışları, onların daha önceki filozoflardan gelen düşüncelerin bir sentezine tekabül eden varlık görüşlerinden ayrılmaz. Stoacı filozoflar evrene yönelik teleolojik yaklaşımlarının sonucunda, dünyayı bir amaca göre düzenlenmiş rasyonel bir sistem, içindeki tüm varlıkların kendisinin iyiliğine katkı yaptıkları güzel bir bütün olarak değerlendirmişlerdir. Romalı ünlü Stoacı Düşünür Marcus Aurelius'un da dediği gibi, Stoalılar evrenin tek bir canlı organizma, rasyonel bir bütün olarak görülmesini isterler.[48] Bu bütünün bir parçası olan insan bütünün amacına uygun bir biçimde davranmalı, en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını aramalıdır. İnsan işte bu çabasında, doğaya uygun hareket etmeli, yani doğadaki düzene uygun olarak, kendi ruhunu düzene sokmalı, ve nasıl ki doğa *logos* ya da evrensel akıl tarafından yönetiliyorsa, aynı şekilde aklın yönetimi altına girmeli, irâdesini aklın denetimi altına sokmalıdır. Şu hâlde, kendi aklını evrensel

[47] E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, (trans. W. Nestle), New York, 1928, s. 110.

[48] Bkz., Robert L. Arrington, *Western Ethics, An Historical Introduction*, Oxford, 1998, s. 106.

akla tâbi kılmak, büyük düzendeki yerini almak durumunda olan insan için akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir.[49] Laerteli Diogenes önce Stoalı Zenon, sonra da Kleanthes ve Khrysippos'la ilgili olarak bu bağlamda şunları söyler:

> Zenon'un (*İnsan Doğası Üzerine* adlı denemesinde), ve de tıpkı Poseidonos'la, *Amaçlar Üzerine* başlıklı eserinde Hekato'nun yaptığı gibi, *Haz Üzerine* adlı denemesinde Kleanthes'in, insan yaşamının nihaî amacını, erdemin doğanın bizi kendisine doğru yönelttiği hedef olduğu yerde, erdemli bir hayatla aynı şey olan "doğaya uygun yaşam" diye gösteren ilk kimseler olmasının nedeni budur. Yine, erdemli bir biçimde yaşamak, Khrysippos'un *De Finibus* adlı eserinin birinci kitabında söylediği gibi, erdemli yaşama doğanın fiilî akışına ilişkin deneyime uygun yaşamaya eşdeğerdir; çünkü bireysel doğalarımız bütün evrenin doğasının parçalarıdır. Amacın, doğaya veya başka bir deyişle, evrenin doğasına olduğu kadar kendi doğamıza uygun yaşam; yani herşeye ortak olan yasa, varolan herşeye yayılmış doğru akıl tarafından yasaklanan her eylemden sakındığımız bir hayat olarak tanımlanabilmesinin nedeni budur.[50]

Buna göre, hayatın amacı olan mutluluk erdemden, yani doğal yaşamdan, doğaya uygun yaşamadan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın irâdesinin Tanrı'nın irâdesine uygun düşmesinden meydana gelir. Stoalılar için doğaya uygun yaşam, doğadaki etkin ilkeye, insan ruhunun da kendisinden pay aldığı *logos*a uygun yaşamdır. Erdem biricik iyidir, çünkü yalnızca doğaya uygun olan iyidir, insan için de doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. İnsan için en önemli erdem bilgeliktir. Bilgelik ise, insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilir. İnsan kendisini dünyanın gidişinden sıyırıp ayıramadığına göre, yapılacak en iyi iş dünyanın gidişini olduğu gibi benimsemektir; olup biten herşeyi, tam bir tevekkülle zorunlu ve yararlı kabul etmektir. Doğanın akışına müdahale etmeye kalkışmak, birtakım sonuçları değiştirmeye çalışmak boşuna olduğu gibi, yanlış olup insanı mutsuzluğa sevkeder. Fakat insan doğal düzene boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır. Bilgelik vuku bulan herşeyi kalben onaylamayı öğrenmekte ve böylelikle de haz ve tutkular karşısında olduğu kadar, acı ve engellenme duyguları karşısında özgür olabilmektedir. Başka bir deyişle, insan için yapılması gereken şey, insan için istikrarsızlık ve dengesizlik kaynağı olan akıldışı veya akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, bağımsızlığını kazanmaktır. Bu bağımsızlığa giden yol ise, bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz

---

[49] W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, I. cilt, *The Classical Mind*, New York, 1969, s. 332.

[50] Bkz., Laerteli Diogenes, *A. g. e.*, 87-88.

duygulardan kurtarabilirse ya da Stoalıların *apathia* adını vermiş oldukları duygusuzluk hâline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan dinginlik, huzur ve mutluluğa kavuşabilir. Zira, yalnızca bilge insan rolünün ne olduğunu bilebilir.

Başka bir deyişle, insanın rasyonel olarak düzenlenmiş bir evrendeki durumu, Stoacılara göre, insana birtakım ödevler yükleyip, onu ahlâken ve nesnel olarak iyi olanı seçmeye zorlar. Doğru eylemi seçmek erdemi meydana getirir ve kişiyi mutluluğa götürür. Erdemsizlik ise doğa yasasına karşıt, doğanın seyrine aykırı düşen eylemleri seçmekten oluşur. Stoalılara göre, şu hâlde, dünyada önem taşıyan, mutlak olarak iyi olan tek bir şey vardır: Erdem.[51] Erdemsizlik ise, gerçekten kötü olan tek şeydir. Bu iki uç arasında da insanın istek, arzu ve nefretinin nesnesi olabilecek, hayat ve ölüm, sağlık ve hastalık, haz ve acı, güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve fakirlik gibi çok sayıda şey bulunur. Bunların hiçbiri kendi içinde veya kendi başına iyi ya da kötü olmayıp, hepsi de insanın ahlâken kayıtsız kalması gereken şeylerdir.[52]

Köle Epiktetos'un Etiği

Stoacı etik, Marcus Aurelius'tan da bildiğimiz üzere, Hellenistik dönemde Roma dünyasında kendisine önemli yandaşlar bulmuştur. Stoacı görüşün Roma'daki en önemli temsilcilerinden bir diğeri olan Epiktetos (M. S. 55-135), kendisine bilge kişi olarak Sokrates'le Diogenes'i örnek almıştır. Temelde ahlâk ile ilgilenen ve gerçek eğitimin, bütünüyle bireye ait olan yegâne şeyin bireyin irâdesi ya da amacı olduğunu kavramaktan başka bir şey olmadığını iddia eden Epiktetos'a göre, insan, irâdeden bağımsız olan iyi ya da kötü hiçbir şey bulunmadığını öğrenmeli ve olayları öngörmeye ya da yönlendirmeye kalkışmayıp, yalnızca onları anlama çabası göstermelidir. Epiktetos da tıpkı Sokrates gibi, savunduğu görüş ve değerleri hayatıyla somuşlaştırmış olan biridir. Nitekim, onun kendi etik anlayışının temelinde bulunan "irâdenin dışında, iyi ya da kötü olan hiçbir şey bulunmadığını kabul etmemiz gerekir" kuralını başından geçen şöyle bir olayla doğruladığı anlatılır. Epiktetos'un efendisi bir gün ona kızıp kolunu bükmeye başlamış.

[51] *A. g. e.*, 89.
[52] *A. g. e.*, 104-106.

Epiktetos da, bunun üzerine efendisine, "böyle bükmeye devam ederseniz, kolumu korkarım kıracaksınız" demiş. Kölesinin rahatlığı ve soğukkanlılığı karşısında büsbütün hiddetlenip kendini kaybeden adam da, onun kolunu biraz daha kuvvetli sıkınca, Epiktetos'un kolu kırılmış. Bunun üzerine efendisine dönen Epiktetos, çelikten irâdesi ve Stoalıya özgü kayıtsızlığıyla "Size kolumu kıracağınızı söylememiş miydim?" diye sormuş. Buna göre, "şeyleri insanın gücü dahilinde olan şeylerle hiçbir şekilde kudreti dahilinde olmayan şeyler" olarak ikiye ayıran,[53] insanın gücü dahilinde bulunan şeyleri ise doğrudan doğruya irâdeye bağlayan Epiktetos kolunun kırılmasını önleyemeyeceğini bildiğinden ve, kendi görüşüne göre bu onun kudreti dışında kaldığından, böyle bir şeyin vuku bulmasını önlemek için hiçbir şey yapmayıp, efendisine boyun eğmiş.

Ona göre, yine "olayları öngörüp yönlendirmeye çalışmak yerine, onları yalnızca bilgelikle kabul etmemiz" gerekir.[54] Çünkü insanın düşüncelerini ve duygularını kontrol altına alabilmesinin, yani özgürleşebilmesinin biricik yolu, düşüncelerimizi kendilerine yönelttiğimiz olayların bütünüyle bizim kontrolümüz dışında olduğunu görmektir. Olaylar karşısında oluşan duygu ve düşüncelerimizi disipline etmeyi öğrendiğimiz; duygu ve düşüncelerimizin olayları yönlendirmesi yerine, olayların düşünce ve duygularımıza rehberlik etmesini sağladığımız takdirde, sadece özgürlüğe değil, fakat gerçek bir bilgeliğe de erişiriz.

Benimsediği Stoacı görüş gibi, insanların doğaya uygun yaşamaları gerektiğini söyleyen Epiktetos'un bu anlayışına göre, insan bir dramdaki aktöre benzer. Dünya ve dünyanın tarihiyle ilgili bu dramda, insan yalnızca bir oyuncudur. Oyuncu oynayacağı rolü seçemez, dekora, oyunun kendisine etkide bulunamaz. Tanrı ya da akıl ilkesidir ki, her insanın bu tarih içinde ne olacağını belirler. Dünya sahnesinde, bir tiyatro eserindeki oyuncuya benzeyen insan, hiçbir etkide bulunamayacağı şeyler karşısında kayıtsız kalmak durumundadır. Onun kontrol edebileceği tek bir şey vardır: Kendi tavrı ve tutkuları. O, bir başkasına daha iyi bir rol verildiği için kıskançlık duymamalı, makyajı yapan burnunu çirkin gösterdiği için, kendisini aşağılanmış hissetmemelidir. Yani, insan kendisine ne verilmişse onunla yetinmeli, erişemeyeceği, sahip olamayacağı şeyler için açlık, kıskançlık duymamalıdır. Bütün bu duygular onu mutsuz kılar. Öyleyse, yapılması gereken şey, akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, kişinin güçlü olması, bağım-

---

[53] Epiktetos, "Manual", *Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (ed. Jason L. Saunders)'da, New York, 1966, s. 53.

[54] W. S. Sahakian, *A. g. e.*, s. 18-19.

sızlığını kazanmasıdır. Epiktetos'un söz konusu kaderci görüşünde,[55] bağımsızlığa giden yol ise, bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz duygulardan kurtarabilirse, *apathia* yani duygusuzluk hâline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan huzur ve mutluluğa kavuşabilir. Zira, yalnızca bilge insan rolünün ne olduğunu bilebilir.

4. Kendini Gerçekleştirme Etiği

Bir birey için en yüksek iyinin, ahlâkî öznenin idealinin gerçek doğasını gerçekleştirmesinden, gizil güçlerini, çok çeşitli yeteneklerini bir bütün olarak hayata geçirmesinden oluştuğunu öne süren kendini gerçekleştirme etiğinin Yunan'daki iki büyük temsilcisi Platon ve Aristoteles'tir. *Yetkinlikçi* bir etik görüşü olarak tanımlanabilecek bu anlayış, herşeyden önce genel bir varlık öğretisine, belli bir insan tasarımına dayanmak bakımından *özcü* bir görüştür; onun bu bağlamda başvurduğu temellendirme türü ise *kozmolojik temellendirme*dir.

Bireyin ahlâkî yetkinliğe gizil güçlerinin gerçekleşmesi ya da kişiliğinin en yüksek düzeydeki gelişimi yoluyla erişeceğini iddia eden bu etik anlayışı, ahlâklı insan ve onun eylemleri için nihaî bir hedef koyduğundan ötürü, ilk bakışta *teleolojik* bir *etik* olarak gelişir gibi görünmektedir. Bununla birlikte, kendini gerçekleştirme etiği, gerek Platon ve gerekse Aristoteles'te erdemler, kendini bir bütün olarak gerçekleştirme nihaî amacına götürecek araçlar ya da eylem tarzları olarak değil, fakat ahlâklılığın doğru tezahürleri, kendi başına birer iyi olan değerler olarak konumlandığı için, en azından aynı zamanda bir *aksiyolojik değer etiği* olarak tanımlanmak durumundadır. Başka bir deyişle, kendini gerçekleştirme etiği bir teleolojik etik anlayışı olarak yorumlandığı takdirde, mutluluğu ya da kendini gerçekleştirmeyi biricik nihaî amaç yaptığı için *monist*; buna karşın bir aksiyolojik değer etiği olarak görüldüğü zaman da, başta kardinal erdemler olmak üzere, çok çeşitli erdem ve karakter özelliklerini vazgeçilmez değer unsurları olarak değerlendirdiği için, *plüralist* bir etik görüşü hâline gelir.

---

[55] I. P. McGreal, *Problems of Ethics*, Pennsylvania, s. 56.

Kendini gerçekleştirme etiği, kendini gerçekleştirmenin modeli olarak Platon'da İyi İdeasını, Aristoteles'te ise fikrî ya da dianoetik erdemler bağlamında Hareket Etmeyen Hareket Ettiriciyi aldığı ve dolayısıyla ahlâkî eylemi yargılama veya değerlemenin nesnel ve evrensel standartlarının bulunduğuna inandığı için, *özcü* bir etik görüşü olmaya ek olarak *nesnelci* bir etik görüşü diye de tanımlanır. Kendini gerçekleştirme kişiliğin çok çeşitli yön ya da boyutlarını, herşeyden bağımsızca, bireyin kendisinde birlikli bir bütün olarak rasyonel bir biçimde organize etmeyi gerektirdiği için, söz konusu etik aynı zamanda *rasyonalist* ve *bireyci etik*tir. Bununla birlikte, kendini gerçekleştirme aynı zamanda bireysel kişiliğin başkalarıyla olan ilişkilerle ya da toplum içinde bütünlenmesini gerektirdiği ya da Platon ideal toplum ve yönetim biçimini etik anlayışından türettiği, Aristoteles de politikayı etiğin bir dalı yaptığı için, kendini gerçekleştirme etiği, ayrıca, tarihte ilk kez olarak *sosyolojik* bir *temellendirme*ye dayanır.

İnsan İdeasının Gerçekleşmesi: Platon

Kendini gerçekleştirme etiğinin ilk temsilcisi olan Platon (M. Ö. 427-347), M. Ö. 5. yüzyılda, konuşmayı mümkün kılmak, varlığı ve bilgiyi açıklamak, ve etiği temellendirebilmek için, varolanların ilkörneklerini ya da özlerini tanımlayan meşhur İdealar teorisini geliştirmiştir. Başka bir deyişle, o düşünce tarihinde ideal olanın gerçek olduğunu söylemiş olan ilk filozoftur. Buna göre, İdealar insanın amaçlı eylemlerini kendilerine doğru yönelttiği amaçlar, hedeflerdir. İdealar ikinci olarak, gündelik yaşamımızda karşı karşıya kaldığımız şeyleri ve eylemleri kendileriyle yargıladığımız ölçütlerdir; onlar, buna göre değişmez normlar ve nihaî değerlerdir. Platon işte bu bağlamda, insan doğasına ilişkin açıklamasını da İdealar teorisine, "insan" İdeasına, "mutluluk" İdeasına, vs., ilişkin analizine dayandırmıştır. Günümüz diliyle ifade edildiğinde, insan doğası üzerine bir anlamda psikolojik bir analiz gerçekleştiren Platon, öncelikle insanın, çok çeşitli işlevleri bir denge ve ahenk içine sokulması gereken, bir organizma olduğunu öne sürmüştür. İnsanın ahlâkî açıdan nihaî ve en yüksek hedefi olan mutluluk da, ona göre, organizmanın uygun ve doğru etkinliğinin bir ürünü olmak durumundadır.

Platon bu tezini öne sürerken bir yandan da, Yunan düşüncesinde çok sık yapıldığı üzere, tıp ile etik arasında bir analoji ya da benzerlik ilişkisi kurmuştur. Analojiye göre, beden iyi ya da sağlıklı olduğu zaman, onun bütün parçaları ya da organları arasında tam bir ahenk vardır: Yürek, ne hızlı ne yavaş, ama uygun oranda ya da gereği gibi kan pompalar, akciğerler nefes alır ve verir, mide, karaciğer, bağırsaklar, vs., hepsi de kendi gerçek fonksiyonlarını gerçekleştirir. Bedenin iyi hâline tekabül eden sağlık, bütün organların bireyin hayatında genel bir birliktelik içinde kendi uygun etkinliklerini gerçekleştirmelerinden, gerçek fonksiyonlarını hayata geçirmelerinden meydana gelir. Organlar arasında nedensel bir bağımlılık ilişkisi bulunduğundan, bir organın hastalanması veya fonksiyonunu yerine getirememesi diğerlerinin fonksiyonunu da etkileyip, bütün organizmanın sağlığını bozar. Organların fonksiyonlarını ve birbirleriyle olan karşılıklı ilişkilerini iyi bilmek durumunda olan hekimin görevi bedeni her organın kendi işlevini yerine getirdiği gerçek ahenk ve denge hâli olan sağlığına kavuşturmaktır.[56]

Üç Parçalı Ruh Anlayışı

Platon'un kurduğu anolojiye göre, beden için organların doğru etkinliği ve birlikli işleyişinin yarattığı sağlık neyse, ruhun yeti ya da parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerinin sonucu olan *eudaimonia* ya da adalet veya mutluluk da ruh için odur. Başka bir deyişle, bedenin iyiliği sağlık, bütünsel insan varlığının iyiliği de mutluluktur. İyi, âdil ya da ahlâklı insan, tıpkı bir hekim gibi, organizma ya da ruhun parçalarını uyumlu bir işbirliğini hayata geçirecek şekilde organize edebilen insandır.

Platon bu tezini ifade edebilmek için, meşhur üç parçalı ruh anlayışını geliştirmiştir.

> —Öyleyse, bir insanın içinde de aynı değer bölümlerini bulursak, bu insana da devlete verdiğimiz adları verebiliriz, değil mi?[57]
>
> —Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak zevk almak ister.
> —Evet işi böyle ele almak akla uygun.
> —Demek içimizde böyle iki yan var. Ama azgınlık, kızgınlık [irâde] diye de bir şey var içimizde. Ona üçüncü bir yanımız mı diyelim? Demezsek, o acaba iki yanımızdan hangisine daha yakındır.

---

[56] Platon, *Kharmides* 170a-171c.

[57] Platon, *Devlet*(çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz), İstanbul, 1975, 435c.

—İkincisine, istekler yanına her halde.
—Ben de öyle sanıyorum....Bu hikâye gösteriyor ki, kızgınlık isteklerle savaşır kimi vakit. İki yanımızdan da ayrı bir şeydir bu.
—Doğru. ...
—Peki kızgınlık akılla bir midir? Değilse, onun değişik bir yönü müdür? Öyleyse, içimizde üç değil, iki yan vardır: Akıl ve istek... Yoksa, toplumdaki yönetenler, savaşanlar ve para kazananlar gibi, içimizde de üç bölüm mü vardır? O zaman kızma gücü, kötü bir eğitimle bozulmamışsa, akla yardım eden üçüncü bir yanımız olur!
—Evet, kızma üçüncü bir yan olmalı.
—Akıldan da, istekten de ayrıldığına göre, öyle olacak.
—Bunun doğruluğu ortada. ...
—Güç belâ kıyıya vardık sayılır. Artık toplumdaki bölümlerin insan içinde de olduğunu söyleyebiliriz.[58]

Buna göre, bedene can veren canlılık ilkesi, bilinçli ve ahlâkî kişiliğin bulunduğu yer olarak insan *psyche*si, kendi uygun hareketi, işlev ya da yetkinliği farklı olan üç ayrı parçadan meydana gelmektedir. Bunlardan birinci parça, Platon'un iştaha başlığı altında sınıfladığı, en aşağı düzeyde itkilerden, yani bedensel istek ve arzulardan meydana gelir. Burası ruhun, hayatın idamesi için karşılanması gereken bedensel ihtiyaçların her biri fizyolojik bir fonksiyonla ilişkili olan fizikî istek ve eğilimlerin yeridir.

Onun üç parçalı ruh anlayışında en üstte bulunan parça ise, merak duygusuyla, anlama ve anlamlandırma isteğiyle, hakikati keşfetme ya da kavrama dürtüsüyle seçkinleşen akıldır. Akıl insandaki, ideal gerçekliklere, İdealar dünyasına yükselecek, varlığın, bilgenin ve eylemin ilk ilkelerini keşfederek, insan dediğimiz bütünsel organizmayı ve toplumu yönetecek olan, tanrısal parçadır. Akıl ile iştaha arasında kalan parçaya ise Platon tin ya da can adını verir. O daha ziyade duygu ve tutkuların bulunduğu, güçle bezenmiş olan irâdedir.

Dört Temel Erdem

Teleolojik bir dünya görüşü, amaçlı bir varlık anlayışı benimseyen, doğada varolan düzeni İyi İdeası ve İdealar dünyasına bağlayan Platon için, dünyada hiçbir şey boşuna ve gelişigüzel olmayıp, canlı ve cansız her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir işlev vardır. İşlevini gereği gibi yerine getiren bir varlık, *arete*si olan, başarılı, ehliyetli, yeterli, yani erdemli bir varlıktır. Hocası Sokrates'le birlikte, *arete* sözcüğünü etik alanına taşıyan Platon'a göre, erdem bir şeyin, bir varlık ya da organizmanın kendi uygun işlevini gerçekleştirmesinden, kendi görevini gereği gibi yerine getirmesinden

[58] Bkz., *A. g. e.*, 439e-441c.

meydana gelir. Bu durum ruhun bir bütün olarak kendisi ve parçaları için de geçerlidir.

> —Öyle olunca, bir devleti akıllı yapan neyse, insanı da akıllı yapan da odur diyemez miyiz.
> —Deriz.
> —Bir insan niçin yiğitse, devlet de onun için yiğit değil midir? Bütün değerler için de aynı şeyi söyleyemez miyiz?
> —Söyleriz.
> —Öyleyse, devlet nasıl doğru [adil] olursa, insan da o türlü doğru olur.
> —İster istemez.
> —Devlet nasıl doğru oluyordu? Her üç sınıfın kendi işlerini görmeleriyle; bunu unutmadık değil mi?
> —Unutmadık.
> —Öyleyse, içimizdeki yanlardan her biri kendi işini gördüğü vakit biz de kendi ödevini yapan doğru kişiler oluruz.
> —Evet, bunu da aklımızda tutalım.
> —Akıl madem ölçülüdür [bilgedir], içimizde olup biten herşeyi kollayıp yönetmek ona düşer; öfkenin işi de onu dinlemek, ondan yana olmaktır, değil mi?[59]

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, ruhun, Platon'un iştaha adını verdiği parçasının erdemi *ölçülülük*tür. Zira onun işlevi, maddî olana yönelik istek ve arzularında aşırıya kaçmamak, bedenin varlığını sürdürüp hayatı idame ettirme sürecinde, hiçbir zaman ölçüyü kaçırmayıp, gerçek ihtiyaçlarını karşılamasını sağlamaktır. İştahaya özgü bu işlevi, ona özgü faaliyeti, onun kendine uygun etkinliği belirli haz ve arzuların düzene sokulması ya da kontrol altında tutulması olarak tanımlayan[60] Platon'da ölçülülüğün bir diğer adı da özdenetimdir.

Bu tür bir değerlendirme, Platon'un, yüzünü dışa dönme, kendini dış dünyanın maddî zevklerine koyverme anlamında bir haz etiğine de, dış dünyaya sırtını çevirip, bütünüyle içe dönme anlamında bir aldırmazlık etiğine de şiddetle karşı olduğu anlamına gelir. Hazcıların, insan için iyinin keyif veren, hoş duyum birimlerinden ibaret olduğu düşüncesi, ona göre, insan adını verdiğimiz bütünlüklü organizmanın doğasına aykırıdır. Onlar mutluluk nihaî hedefine ulaşabilmek için hesaba katılması gereken biricik şeyin iştaha ya da beden olduğuna inanırlarken, yanılmışlardır, zira iştaha ya da beden, bütün olmayıp, bütünün sadece bir parçasıdır. Hazcı etiğin mutlaklaştırma tavrı, Kinik görüşte veya aldırmazlık etiğinde ifadesini bir yoksayma tavrı ya da hadım etme pratiği olarak bulur. Bunlardan ikisi de hasta-

[59] *A. g. e.*, 441c-3.
[60] *A. g. e.*, 430e-431b.

lıklı tavırlar olup, insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesine veya hakikî mutluluğa erişmesine engel oluşturur.

Tin ya da irâdeye gelince... Onun görevi akıl ile iştaha arasında aracılık etmek, organizmanın parçaları arasında çıkabilecek olası ihtilâflarda aklın sözünü dinleyip, iştahanın aşırılıklarına karşı koymaktır; arabayı sağa sola sürükleyip yoldan çıkarabilecek olan azgın ve huysuz atları, arabacının rehberliği altında dizginlemektir. Tin ya da irâdenin, bunu yapabilmek için ise *cesur* olması gerekir. Bu ikinci parçanın varlığı; Platon'un, "hiç kimsenin bilerek yanlış ya da kötü bir şey yapmayacağı"nı iddia eden ve dolayısıyla, irâde faktörünü göz ardı eden hocası Sokrates'in etiğindeki bir boşluğu gidermeye yarar. Platon açısından bilmek başka, eylemek daha başka bir şeydir, zira "insan" İdeasının bireysel örneklerinde kişi İdeayı tam olarak cisimleştiremeyebilir, ideal insandan sapmalar gösterebilir, yani aklın sesini dinlemede, iştahanın arzularına yenik düşebileceği için, kusur edebilir.

Aklın erdemi ise *bilgelik*tir. Bununla birlikte, aklın iki ayrı rolü ya da işlevi vardır. Akıl hem bir amaç, hem de bir araçtır. Buna göre, o düşünme, yeme ve içmenin, ya da uyumanın kendi içinde bir amaç olması gibi bir amaçtır, zira hem düşünme ve hem de yeme içme organizmanın doğal fonksiyonları olup, insan organizmasına doğru ve yerinde bir tatmin sağlar. İnsanın özünü, gerçek benliğini teşkil eden akıl, bilgiyi arar, hakikat ve güzelliğin peşine düşer; önce matematik, sonra da diyalektik yoluyla ideal gerçekliğe erişir. İyi İdeasını bilgi ve gerçekliğin ötesine yerleştirerek, etiği metafizikten daha fazla önemsediğini gösteren Platon'a[61] göre, ideal gerçekliğe nüfuz eden, hakikatle tanışan kişi için, İyi İdeasına yükselme, Tanrı'yla birleşme imkânı bile vardır.[62] Şu hâlde, ruhun niteliksel veya ontolojik bakımdan en üstte olan parçasının görevi düşünmek, varlık, bilgi ve değerin ilk ilkelerini bilmek, hakikat, iyilik ve güzelliğin gerçek kaynağına yükselmektir. Onun erdemi ise *bilgelik*tir.

Bununla birlikte, aklın biricik görevi bu değildir, çünkü o aynı zamanda, zamanımızı ve enerjimizi nasıl harcayacağımıza karar verecek bir araçtır. Her istek ve arzu sınırsızca tatmin edilmeyi bekler; bu nedenle, ruhun kötürüm edilmemesi, insan hayatının yanlış bir yola sokulmaması için, aklın, irâdenin de desteğiyle, bu istek ve arzulara yalnızca hak ettikleri pay ya da değeri vermesi, onları kontrol altında bulundurması gerekir. Buna göre, düşünce ya da akıl yalnızca iştahayı değil, fakat kendi kendisini de disipline

---

[61] Bkz., R. Demos, *The Philosophy of Plato*, , New York, s. 71.

[62] N. P. White, *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, 1979, s. 41-2.

etmek durumundadır. İnsan akıllı bir varlık, insanın özünü meydana getiren şey akıl olduğuna göre, kişi düşünmekten, felsefî araştırmalarda bulunmaktan, matematiksel problemleri, metafiziksel güçlükleri çözmekten, elbette büyük bir zevk alır. Ama kişi tüm zamanını bu faaliyetlerle geçirirse, bütünsel gelişmesine bir kez daha zarar verir. Bir insan, içkinin kölesi olabileceği gibi, düşüncenin de kölesi olabilir. Hazcılığa karşı çıkan Platon, çilecilliğe ve entelektüalizme de aynı ölçüde karşı çıkar. Zira bunlar hayatı yalnızca bir yönüyle yaşamayı, çok yönlü insan doğasının sadece bir parçasını hayata geçirmeyi ifade eder. Öyleyse, akla düşen kendi kendisini disiplin altına sokup, bütünsel insan doğasının her parçasına hakkını vermektir.

Akıl bunu yaptığında, ruhun her parçası görevini yerine getirdiği zaman, ilk üç erdemi tamamlayan dördüncü erdem *adalet* olarak karşımıza çıkar. Adalet ister bireyde, ister toplumda olsun, uyum ve denge hâlidir; yani, her parçanın en iyi yapabildiği şeyi hayata geçirdiği gerçek bir iş bölümü ve ahenk durumudur. Adil insan, şu hâlde, sağlıklı, mutlu ve güçlü insandır.[63] Böyle biri ideal insanı gerçekleştirebilmiş, potansiyel güçlerini hayata geçirmiş, mutlu bir bireydir.

Aristoteles ve *Eudaimonia*

Aristoteles (M. Ö. 384-322) de, yirmi yıl süreyle öğrencisi olmuş olduğu Platon'un yaratmış olduğu gelenek içinde kendini gerçekleştirme etiğinin savunuculuğunu yapmıştır. Onun bu etik anlayışına göre, kendini gerçekleştiren, formunu hayata geçiren insan, kendisi için iyi olanı hayata geçirmiş mutlu insandır.[64] Buna göre, Aristoteles'in etiği de sonuççu bir etik, rasyonel bir ahlâklılık anlayışıdır. Onun, bu bağlamda, Platon'dan tek farkı, beş duyu yoluyla algılanan maddî dünyadan ayrı bir İdealar dünyasının varoluşunu kabul etmediği için, etiğini, soyut bir insan İdeasına değil de, dünya ve insan ile ilgili olgulara, bilimsel, daha doğrusu metafiziksel bir analize dayandırmasıdır.

Buna göre, Aristoteles'te her varlık, her birey madde ve formdan meydana gelen bileşik bir varlıktır ve o, doğasına uygun davrandığı, kendisine

[63] Bkz., Platon, *Devlet* 427a-d.

[64] T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1990, s. 370-372.

özgü fonksiyonu gerçekleştirdiği, formunu aktüelleştirdiği ölçüde amacına ulaşır. Bu, Aristoteles'in teleolojik felsefesinde, canlı ve cansız tüm varlıklar için geçerlidir: Bütün varlıklar için söz konusu olan madde-form analizi insan varlığına da uygulandığı takdirde, Aristoteles'e göre şu sorunun sorulması kaçınılmazdır: Madde ve formdan meydana gelen bileşik bir varlık olarak insanın formu ya da özü, insanı insan yapan şey, salt insana özgü amaçlı etkinlik ya da fonksiyon nedir? Onun teleolojik bakış açısından bu soru "insanın formunun, veya nihaî amacının ne olduğu" sorusuyla özdeştir.[65]

İnsan varlığının formu, insan bedenini meydana getiren kimyasal cisimlerin, kendisi sayesinde ve aracılığıyla, yalnızca cansız, duyarsız ve düşünceden yoksun et ve kemik kitlesi olmaktan çıkıp, eyleyen, hisseden ve düşünen canlı bir varlık hâline dönüştürüldüğü herşeydir. Bu anlamda insanın formu, insan bedeninin belli şekillerde eyleyebilme kapasitesi olarak ruhtur. Ruhun üç ayrı düzeyi ya da iki ayrı parçası vardır. Birinci düzey, insan varlığının bitkilerle paylaştığı özellik ve eylem tarzlarından meydana gelen bitkisel ruh olup, doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme fonksiyonlarını yerine getirir. İkinci düzey, insanın hayvanlarla paylaştığı özelliklerden meydana gelen hayvanî ruhtur ve duyum alma, hareket etme, hissetme, belli şekillerde tepki verme, isteme, kendi hareketine neden olma türünden eylemlerle karakterize olur.

İnsan ruhunun üçüncü düzeyi ise, salt insana özgü olup, onu tüm diğer varlıklardan ayıran, onu her ne ise o yapan akıldan meydana gelir. Aklın da, Aristoteles'te, biri pratik diğeri teorik iki türü vardır. Bunlardan teorik akıl, kendisine değişmez, ezelî-ebedî nesneleri konu alır, varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır, şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını gösterir ve teoriler oluşturur.[66] Aklın bizatihi kendisi için istenen söz konusu etkinlik *sophia*, teorik ya da felsefî bilgeliktir. Buna karşın, pratik akıl gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dünyevî işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren, iştahayı disipline eden akıldır. Aklın dünyaya dönük olan bu parçası, insana eylemlerinde yol gösterir ve pratik bir bilgelik sağlar. Pratik bilgelik ise, insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunma eğilimidir.[67]

İnsan ruhunun ilk iki düzeyi, Aristoteles'in analizine göre, ruhun irrasyonel, teorik ve pratik akıldan meydana gelen üçüncü düzey de rasyonel par-

---

[65] J. L. Ackrill, *Aristotle, The Philosopher*, Oxford, 1981, s. 15.

[66] J. H. Randall, *Aristotle*, New York, 1960, s. 270.

[67] Bkz., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a-1103a.

çasını meydana getirir. Akıldışı parçanın rasyonel parçanın yol göstericiliğine ihtiyaç duyduğu gerçeği, söz konusu parçanın faaliyeti, işleyiş mekanizması dikkate alındığı zaman açık hâle gelir. Ruhun irrasyonel parçası benin dışındaki şeyler ve kişiler tarafından etkilenir. O söz konusu dışsal etmenler karşısında, bir seçim ilkesinin yokluğunda, aşk ya da nefretle, tutku ya da sinirle tepki gösterir. Buna göre, şehevî arzular, kişinin başkalarına istekle yönelmesine ve bağlanmasına, sinirliliği ise kişi ve nesnelerden uzaklaşmasına neden olur.

Bütün bu arzu ve duygular, aşk ve nefret, tutku ve sinir, bir ölçü ya da yol göstericiden yoksun olduklarında, ya kişiyi bütünüyle baştan çıkarır, onu insanlığından uzaklaştırıp, özüne yabancılaştırır veya yalnızca sınırlı bir doyum sağlarlar. Örneğin, ne bir bitkinin ne de bir hayvanın, seçim ilkesi bir yana, seçim şansı vardır. Bir hayvanın davranışı, nesnesine ve amaca bağlı olarak, haz ya da acıyla sonuçlanır. Sadece bu hayvanî düzeyle sınırlı kalındığında, haz iyi acı da kötüdür. Bununla birlikte, hazla geçen hayat, hazzın sağladığı gerçekleşme, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de, salt hayvanlara özgü olmak durumundadır.[68] Dahası, haz, hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi olmayıp, insanın salt kendisine değil de, kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır.[69]

Dolayısıyla, insan varlığının sadece bir düzeyiyle ilgili olan hazzın salt doğrudan ve kısa vâdeli bir tatmin ya da mutluluk sağladığı yerde, saadet insana aklın temin ettiği, yalnızca insan varlığına özgü, tam, istikrarlı, kalıcı ve uzun vâdeli doyumdur. Başka türlü söylendikte, mutluluğun olmazsa olmaz koşulu etkinlik, akıllı insanın kendisini hayvanlardan ayıran özünün gerektirdiği, insan varlığının en yüksek mutluluğu yaşamak durumundaysa eğer gerçekleştirmek durumunda olduğu faaliyettir. Aristoteles'e göre, insan ruhunun ayırıcı ve özsel özelliği rasyonel faaliyet olup, söz konusu etkinlik tarzı insan varlığının diğer faaliyetlerini de organize eder. Yani, faaliyet mutluluk ürettiğine göre, insana özgü mükemmel faaliyet insanı tam olarak gerçekleştirip ona kusursuz mutluluk sağlar. Fakat insanın biricik faaliyet türü bu değildir, onun eylem hayatı, düşünme ya da akılyürütme türünden rasyonel etkinlik dışında, başka faaliyetleri de ihtiva eder ve bu faaliyetler bir insan varlığında, ruhun rasyonel parçası tarafından düzenlenmek ve yönlendirilmek durumundadır.

---

[68] *A. g. e.*, 1095a.
[69] *A. g. e.*, 1097a.

İnsana özgü bir etkinliğin, insanın belli bir işlevi ya da fonksiyonunun bulunduğu görüşü, daha önce de belirtildiği üzere, Aristoteles'in metafiziğinden, onun bir amaca yönelmiş sistemler olarak doğal organizmalarla ilgili teleolojik görüşünden çıkar. Buna göre, insanın fonksiyonu ruhun akla uygun gerçekleşimi ya da aktüelleşmesi olup, insan için gerçekten iyi olan, tam, kendine yeter bir şey olarak *eudaimonia*, insanın form kazanması, yani ruhunun, onu başka varlıklardan ayıran parçasının, tam bir etkinlik hâli içinde, tümüyle gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. İnsanın nihaî amacı olarak mutluluğun, Aristoteles'e göre, en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlaması gerekir. Buna göre, insanın kendini gerçekleştirmesinin sonucu olan mutluluk bütün insanların herşeyden çok peşine düştükleri bir hedef olmak durumundadır. Mutluluk, ikincileyin mutlak olarak tam olmalıdır, yani ona, başka bir şeyin bir aracı olarak değil, fakat bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Üçüncüleyin, o kendi kendisine yeten bir şey olmalıdır, eşdeyişle o kendisini daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilmemelidir:

> ...Demek ki yapılanların amacı olan mutluluğun kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor.
>
> Mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede anlaşma var gibi görünüyor, ama bundan öte onun daha açık olarak ne olduğunun söylenmesi arzu ediliyor. Belki insanın işinin ne olduğunu kavrarsak, bu gerçekleşebilir. Çünkü nasıl bir flütçünün, bir heykeltraşın ve, her ustanın, genellikle de bir işi ve bir yaptığı olanların iyi olması, onların işiyle ilgili görünüyorsa, insan için de böyle düşünülebilir; onun olan bir işi varsa elbette. Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani, o doğal olarak işsiz mi? Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu göründüğü zaman, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O hâlde geriye akıl sahibi olanın —bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak— bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli; çünkü "daha önemli" diye ona dendiği düşünülüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının işi ile erdemli gitarcının işinin aynı olduğunu söylüyorsak —buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş oldu-

ğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur —üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği.[70]

Dianoetik Erdemler

İnsanın formunu ruhta veya ruhun akıllı parçasında, insanı bütün diğer varlıklardan ayıran onun salt kendisine özgü fonksiyonu ruhun akıllı parçasının faaliyetinde bulan Aristoteles, erdemi bir varlığın fonksiyonunu en iyi bir biçimde yerine getirme hâli,[71] mutluluğu da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti[72] olarak tanımlar. İnsan ruhunun akıllı parçasının teorik ve pratik akıl gibi iki ayrı boyutu olduğundan, onda insan doğasını tamamlayan,[73] insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan[74] iki tür erdemden söz edilebilir: Teorik, fikrî ya da *dianoetik* erdemler ve ahlâkî ya da *eudamonik* erdemler veya karakter erdemleri:

> Kimi erdemlere düşünce erdemleri, kimine de karakter erdemleri diyoruz, bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz. Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz.
>
> Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere, iki tür erdem vardır. Bunlardan düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan ["*ethos*"tan] gelir.[75]

Bunlardan *dianoetik* erdemler, teorik bilgelik ya da *sophia* ile belirlenen, felsefeyle, bilim ve sanatla uğraşan, kendilerine ezelî ebedî nesneleri, en yüksek varlıkları, ilk ilkeleri konu alan ruhun erdemleridir. İnsanı en yüksek düzeyde gerçekleştiren, ona en büyük mutluluğu sağlayan, insan varlığını mutlak bir temaşa ya da tefekkür faaliyeti içinde olan Tanrı'ya en fazla yaklaştıran bu erdemler, ahlâkî erdemlerden çok daha üstündürler, zira **1** bu erdemler, pratik aklın ruhun akıldışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi, duyumsal, fizikî, maddî, potansiyel hiçbir şey ihtiva etmezler. **2** İnsanın en yüksek parçasına tekabül eden, insanın özünü meydana getiren aklın en

---

[70] *A. g. e.*, 1097b-1098a.
[71] *A. g. e.*, 1106a.
[72] *A. g. e.*, 1098a.
[73] *A. g. e.*, 1103a ve *Fizik* 246a.
[74] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a, 1139a
[75] *A. g. e.*, 1103a.

yüksek ve önemli faaliyet türü olan teorik faaliyete, insan varlığını Tanrı'ya yaklaştıran tefekküre dayanırlar. **3** *Dianoetik* ya da fikri erdemlerde söz konusu olan teorik faaliyet, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tam[76] ve kendine yeten bir faaliyet tarzıdır. **4** İnsana en fazla, en istikrarlı ve en kalıcı doyumu sağlayıp, mutluluk nihaî amacına en fazla hizmet ederler. Onlar başka bir şey için değil, fakat bizatihi kendileri ve mutluluk için istenirler.

Ahlâkî Erdemler

İkinci erdem türü olan ahlâkî erdemler ise, teorik aklın değil, fakat pratik aklın ürünü olup, onun ruhun arzu, istek ve iştahayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvanî düzeyini kontrol altına alması ve ona yol göstermesine bağlıdırlar. Ahlâkî erdemler, etiğinde bütünsel insan doğasının tam olarak gerçekleşmesi hedefini göz önünde bulunduran Aristoteles'te, *dianoetik* erdemlerde olduğu gibi kişinin kendisini filozof ya da bilim adamı olarak gerçekleştirmesini değil de, sorumlu ve karakter sahibi bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Başka bir deyişle, bu erdemler insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Zira insan diğer varlıklardan, sadece rasyonel ya da entelektüel faaliyet bakımından değil, fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilebilen sorumlu varlık olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulamadığı yerde, kişi eylemlerinden, onlar rasyonel özne ya da failin kontrol altında tutabildiği durumların sonucu oldukları sürece, sorumlu tutulabilir. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık ya da ahlâkî bir fail olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise, erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak rasyonel ve sorumlu failler olarak özümüzü ifade edip, insanın nihaî ve en yüksek amacına hizmet eder.

Bu amaca ulaşmak için, Aristoteles'e göre, insan varlığının akıldışı parçasını pratik akıl yoluyla organize etmesi, tercih ve eylemlerini aklı temele alarak düzenlemesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, insan doğasını tam olarak gerçekleştirebilmek için, hayvanî doğasını yoksaymak ya da reddetmek yerine, onu akıl yoluyla kontrolü altına almalı; rasyonel olmayan arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, eğitip düzene

---

[76] *A. g. e.* 1097a; *Metafizik* 1021b, 1023b.

sokmalıdır. İnsan bu arzu, itki ve eğilimleri, iştahayı gereği gibi eğitip düzene sokamazsa eğer, onlar insana hâkim olup, onun rasyonel fonksiyonlarını hayata geçirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Aynı durum hayvanî doğamızın bastırılması veya yoksayılması için de geçerlidir. Çünkü bu da bizi, rasyonel ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmekten alıkoyar.

> İmdi karakter erdemi hoş ve acı verici şeylerle ilgili; bu açık. Madem karakter, [Yunancada] adının da gösterdiği gibi, alışkanlığa bağlı olarak oluşur, alışma ise doğal olmayan, çok kez belli bir biçimde devinmekle oluşturulan bir süreç, demek ki içinde iş, eylem taşıyan bir şey (onu canlı olmayanlarda görmüyoruz, nitekim bir taşı binlerce kez yukarı atsan da, taş zor olmadan hiçbir zaman yukarı gitmeyecektir). Dolayısıyla, şunu kabul edelim: karakter, ruhun akıldan pay almayan yanının, ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliği.[77]

İşte bundan dolayı, Aristoteles'te ahlâkî erdem, hem bütünsel düzlemde ve hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda, ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki altın ortayı bulmaktan meydana gelir. Burada akıl, doğru düşünmeyle, insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar.

> O hâlde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksiğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için neliği ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta olmadır.[78]

Fakat, orta her insan için aynı olmadığı gibi, her eylem için de bir orta yoktur. Orta, koşullar değiştiği ölçüde, her insana göreli olur. Örneğin, yemek söz konusu olduğunda, orta, yetişkin ve güçlü bir güreşçiyle küçük bir çocuk için farklı olacaktır. Yine de, aşırı uçları açık seçik olarak gösteren uygun ya da göreli bir orta vardır. Buna göre, cesaret adı verilen erdem, korkaklık ile gereksiz ve düşüncesiz atılganlık, cömertlik, müsriflik ile cimrilik, ağırbaşlılık utangaçlıkla utanmazlık, adalet ise haksızlık yapma ile haksızlığa maruz kalma arasındaki doğru ortadır. Öte yandan, bazı eylemler için, bir orta hiçbir şekilde söz konusu olamaz; çünkü bu eylemler, doğaları gereği, kendilerinde her zaman kötüyü ve kötülüğü barındırırlar. Buna göre, kin, hırsızlık, cinayet ve zina kendinde ve kendi başına kötüdür.

---

[77] Aristoteles, *Eudemos'a Etik*(çev. Saffet Babür), 1220a-1220b.
[78] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b-1108b.

II. Ortaçağda Etik

Tektanrılı dinlerin doğuşuyla birlikte, yeni bir dünya ve sosyal çevrede klâsik ideal, yani aklın bireysel ve toplumsal yaşam için sağlam bir temel sağlayacağına duyulan inanç çöker. Hakikatin kaynağı artık akıl değildir, hatta akıl hakikate ulaşmak için yeterli bir araç bile olamaz. O sadece değerleri betimleyip analiz edebilir, fakat değerleri yaratamayacağı gibi, değerlere değer biçmek için de tatmin edici bir temel sağlayamaz. Bundan böyle modern çağa kadar Tanrı sadece hakikatin değil, fakat değerlerin de kaynağı olmak durumundadır. İşte bundan dolayıdır ki, felsefî düşüncenin yaklaşık bin yıllık bir dönemini meydana getiren Ortaçağda gelişen etik teorilerin daha önceki İlkçağ etiklerinden en önemli farkı, Ortaçağda felsefenin dinle olan yoğun ilişkisinin veya dinin etkisi altında kalmasının bir sonucu olarak, onlarda insanın doğal ya da rasyonel değil de, *Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık* diye tanımlanmasıdır. Çünkü Ortaçağ'da ahlâklılık dinin bir parçası hâline gelmiştir. Dolayısıyla, Yunan'da etik zaman zaman kozmolojik olarak, seyrek olarak da sosyal bir zemin üzerinde temellendirilirken, Ortaçağ'da etik teolojik bir düzlemde temellenir. Nitekim, bu dönemde davranış ya da insanî eylem, amacına göre değil, fakat Tanrı'nın insana nasıl yaşaması gerektiğini bildiren emirlerine uygun düşmekliğine veya düşmemekliliğine göre değerlendirilir. Tanrı, insan için yüce ve yüksek bir ideal getirdiğinden, Ortaçağ insanı eksikliliğini, başarısızlığını ve hatta günahkârlığını her daim duyumsamak durumunda olan biridir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Ortaçağda etik teoriler dine veya teolojiye dayanırlar, insanın Tanrı'yla olan ya da olması gereken ilişkisini ön plâna çıkarırlar. İnsan varlığının eylem tarzı, ödevleri, nihaî amacı ve ahlâkî kurallar, doğal bir varlık olarak kendisi ya da doğal düzen yerine, insanın Tanrı'yla olan ilişkisinden ve Tanrı tarafından yaratılmış olmaklığından türetilir. Örneğin, Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Aziz Augustinus'un etiği özü itibariyle, tıpkı Yunanda olduğu gibi,

eudaimonistik bir etiktir,[79] başka bir deyişle, onun insan eylemi için önerdiği nihaî ve en yüksek amaç mutluluktur, fakat bu mutluluk hazda, kendini gerçekleştirmede, vs., değil de, sadece ve sadece Tanrı'da bulunur.

Ortaçağ'da etik, şu hâlde önemli ölçüde *doğaüstücü* veya dine dayanan bir etiktir, zira ahlâk burada inanca tâbi kılınır, ahlâklılık aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın buyruklarına bağlanır, en yüksek iyi olan Tanrı'nın irâdesine göre konumlanır ve Tanrı ahlâkî yükümlülüğün kaynağı olarak görülürken, ahlâkî yargılar da dinî tümce ya da önermelerle özdeşleştirilir.[80] Ortaçağ'da etik yine aynı nedenlerle *nesnelci*, *özcü* ve *mutlakçı* bir etik görüşü olarak ortaya çıkar. Buradan da anlaşılacağı üzere, Ortaçağın etik anlayışı özerkliğini yitirmiş, bağımsız olmayan, dine ve dinî dünya görüşüne bağlı bir etiktir.

Ortaçağ düşüncesinde de olan ile olması gereken, olgu ile değer arasında bir ayırım yapılmaz. Bu felsefede de olgudan ahlâk, ahlâktan olgu çıkar; varlık değerle doğduğu, evren Tanrı'ya bağlandığı için, olguya değer yüklenir. Bu durum, yine en iyi Aziz Augustinus'un değere dayalı varlık hiyerarşisinde örneklenir. Onda Tanrı sadece varlığın değil, fakat iyiliğin de kaynağıdır. Bu nedenle, Ortaçağ düşünürlerinin etik teorileri de, tıpkı Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, belli bir varlık görüşüne, teoloji olarak metafizik dediğimiz metafizik türüne bağlı olmak durumundadır.[81]

Öte yandan, Ortaçağ etiği, Abelardus'un niyet etiği bir kenara bırakılırsa, sanıldığının aksine, deontolojik değil, fakat *teleolojik* bir etiktir. Deontolojik olan, müminlerin Tanrı'nın vahyine, O'nun peygamberi aracılığıyla insanlara ilettiği ahlâk kurallarına göre yaşamaları gerektiğini söyleyen, filozoflar tarafından felsefî argümanla rafine edilmemiş, İslâm, Musevî ya da Hıristiyan ahlâkıdır. Oysa, filozofların dinî ahlâk temeli üzerinde geliştirmiş oldukları etik teorilerden burada ele alacağımız iki tanesi, insanların ahlâkî eylemleri ve hayatları için, Tanrı'yla bir olma, kurtuluş veya ahiret mutluluğu gibi nihaî bir hedef koymak, insanların ahlâkî hayatlarını bu nihaî sonuçla değerlendirmek bakımından teleolojik etiklerdir.

---

[79] Friedrich Coplestone, *A History of Philosophy*, vol: II. *Augustine to Scotus*, London, 1950, s. 81.

[80] Bkz., Harry J. Gensler, *Ethics, A Contemporary Introduction*, London, 1998, s. 34-35.

[81] A. De Libera, *La Philosophie Médiévale*, Paris, 1989, s. 122-23.

1. Aziz Augustinus'un Aşk Etiği

Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin önemli düşünürlerinin başında gelen Aziz Augustinus'un etik teorisi, kendi kişisel deneyimlerine olduğu kadar, genel varlık görüşüne de bağlıdır. O dünyanın ya da varolanların hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş olduğu inancındadır.[82] Başka bir deyişle, o varlıkları aslî ve temel değerlerine göre dereceleyip, düzenleyen hiyerarşik bir varlık görüşü benimsemiştir. Onun bir değer hiyerarşisini bir gerçeklik hiyerarşisi hâline getiren ve dolayısıyla varlık derecelerinden söz eden bu varlık anlayışına göre, bir şey daha iyi ve daha değerli olduğu, daha yüksek bir değere sahip bulunduğu sürece, varlık hiyerarşisinde, daha yüksekte bir yerlerde bulunur. Buna göre, en yetkin, en yüksek değere sahip, en iyi varlık olan Tanrı, hiyerarşinin en tepesinde bulunmaktadır. Başka bir deyişle, Tanrı sadece varlığın değil, fakat hakikatın ve esas değerin de kaynağıdır. Maddî varlıklar, fizikî şeyler hiyerarşinin en altında bir yerlerdedir. Oysa, Tanrı'nın kendi suretinden yaratmış olduğu insan varlığı Tanrı'yla fizikî varlıklar arasında, ortalarda bir yerde bulunmaktadır; buna göre, insan varlıklarının ruhlarından iyi insanların ruhları, günâhkar ruhların üstünde bir yerde olup, melekler insan ruhlarının üstünde, Tanrı'mn altında bir yer işgâl ederler.[83]

İlk bakışta son derece açık ve masûm bir varlık görüşü gibi görünen bu hiyerarşik dünya anlayışı, kimi ontolojik ve ahlâkî sonuçlarından dolayı, büyük önem taşır. Buna göre, en değerli, en iyi ve yetkin varlık olan Tanrı aynı zamanda, tüm varlıkların en gerçeği olan Varlık olduğu için, değer ölçütü doğal olarak bir varlık dereceleri anlayışına götürür. Örneğin, fizikî ya da duyusal varlıklar, oldukça düşük bir varlık derecesine sahiptirler, hatta bütün yaratıkların, Tanrı'yla kıyaslandıklarında, hiçliğe yakın oldukları söylenebilir. Başka bir deyişle, onlar mutlak bir yokluk ya da hiçlik içinde bulunmamakla birlikte, tümüyle ya da tam anlamıyla gerçek de değildirler. Onlar oluş içinde olan, değişen, varlığa gelen ve sonra da geçip giden varlıklardır. Değer hiyerarşisinden gerçeklik hiyerarşisine ya da varlık derecelerine geçildiğinde, bu kez ölçüt, iyilik değil de, değişmezliktir. Platoncu bir bakış açısı benimseyen Augustinus açısından, değişen, oluş içinde bulunan,

---

[82] Bkz., Ahmet Cevizci. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 1999, s. 48-9.

[83] R. A. Markus, "Augustinus" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), c. 1. s. 204-4.

varlığa gelen tümüyle gerçek olamaz. Şu hâlde, Tanrı'nın altında bulunan tüm varlıklar, ancak kısmen gerçektirler ve yalnızca Tanrı, tümüyle gerçektir. Buna göre, değişmenin yaratıkların bir özelliği olduğu yerde, değişmeme Yaratıcının temel sıfatlarındandır. O, bir, basit, tamamen gerçek, mutlak iyi, kendine tümüyle yeten gerçek varlık kaynağıdır.

Söz konusu anlayışta, değer hiyerarşisi ya da iyilik derecelerinin gerçeklik hiyerarşisi ya da varlık dereceleriyle özdeşleştirilmesi, Augustinus'ta, Ortaçağ felsefesinin çok önemli problemlerinden biri olan kötülük problemini gözler önüne sermesi bakımından da önem taşır. Buna göre, hiyerarşide yer alan varlıklar, en iyi ve en yetkin varlık Tanrı olacak şekilde, İyilikten değişen derecelerde pay alırlar. Bundan dolayı, cetvelde, iyilikten hiçbir şekilde pay almayan ve tümüyle kötü olan tek bir varlık bulunmaz. Kötülüğün yokluk ya da hiçlikle eşanlamlı olduğunu, kendisinde iyi hiçbir şeyin bulunmadığı bir varlıkta gerçekliğin de bulunamayacağını, onun hiçbir şekilde varolamayacağını dile getiren söz konusu hiyerarşik değer ve varlık anlayışına göre, varolan herşey, şöyle ya da böyle iyi olmak durumundadır. Dünyada mutlak kötülük diye bir şey söz konusu olamaz. Yani, Manişeizmde olduğu gibi, varlık cetvelinin en tepesinde bulunan ve mutlak İyilik olan Tanrı'nın tam karşıt kutbunda bulunan bir kötülük ilkesinden söz edilemez. Augustinus, mutlak kötülüğü reddetmekle kalmaz, fakat Tanrı'nın altında bulunan varlıklarda, iyi ve kötünün karışımlarının bulunduğunu dile getiren bir görüşe de karşı çıkar. Ona göre, bir şeyin az iyi olmasından hemen onun kötü, çok iyi olmasından hareketle, iyi olduğu sonucu çıkartılamaz. Yani, iyilik ve kötülük, şu ya da bu ölçüde bir kötülük belli ölçüde iyiliğin yoksunluğu olarak tanımlanacak şekilde, birbirlerini gerektiren, birbirlerine olumlu ve olumsuz değerler olarak bağlanmış şeyler değildirler.

Peki, bu durumda Augustinus'un, savaşlarda, cinayetlerde, özgür irâdenin kötüye kullanılmasında, insanın duyularına, tutku ve arzularına yenik düşerek kendisine zarar verişinde gözlemlediği ahlâkî kötülüğün varoluşu nasıl açıklanabilir?

İyiliğin Yoksunluğu olarak Kötülük

Augustinus'a göre, kötülük pozitif bir şey olarak açıklanamaz. Kötülük, ancak ve ancak, mevcut olması gereken bir iyi ya da iyiliğin yokluğu olarak

açıklanabilir.[84] Bu çerçeve içinde, bir şeyin, o normalde daha yüksek bir iyilik derecesine sahip olmak durumundayken, bundan yoksunsa eğer kötü olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durum, Augustinus'un değere dayalı hiyerarşik varlık görüşü temele alındığında, varlık cetvelinde daha yukarıda bulunan şeylerin göreli olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, yönlendirmesi, onlar üzerinde bir güce ve etkiye sahip bulunması, ama bunun tersinin hiçbir zaman söz konusu olmaması gerektiği ilkesiyle açıklanabilir. Nedensellik açısından ifade edildiğinde, nedensel etki kendisini, Augustinus'a göre, aşağıdan yukarıya doğru değil de, yukarıdan aşağıya doğru göstermelidir. Buna göre, varlık cetvelinde şeyler olmaları gerektiği gibi oldukları, bulunmaları gerektiği yerde bulundukları, daha iyi olup, dolayısıyla daha üstte bulunan altındakini yönettiği ve alttaki varlık da üstündeki varlığa tâbi olduğu sürece, herşey düzen içinde olup, âdil bir biçimde ayarlanmıştır; aksi takdirde, varlıkların düzeni bozulmuş olup, onlar kargaşa ve adaletsizlik içinde kalırlar. İşte Augustinus, kötülüğü bu çerçeve içinde değerlendirir ve onu, nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin daha üsttekileri baştan çıkarıp, üsttekilerin alttakilere tâbi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevirilmesi, yani düzensizlik ve adaletsizlik olarak tanımlar. Bundan dolayı, kötülük, varlık cetvelinde gerçekten varolan pozitif bir şey olmayıp, şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşması, normalde olması gereken düzenin tersine çevirilmesi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Augustinus'a göre, dünyada kötülüğün ne zaman ortaya çıktığını sormak, daha aşağı dereceden veya daha aşağıda bulunan şeylerin nasıl olup da daha yüksek varlıklara yön verebildiğini sormaktır. Buna göre, insanda ruh bedeni ve bedenin araçlarını, bütünün amacına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı bu düzenin bozulması, ruhun akıllı parçası tarafından yönetilmek ve sınırlandırılmak durumunda olan tutku, duyusal istek ve cinsel arzuların ruha tahakküm etmesi anlamına gelir.[85]

Bundan dolayı, başta ahlâkî kötülük olmak üzere, her tür kötülüğün sorumluluğu, Augustinus'un gözünde, Tanrı'ya değil de, insana aittir. Herşeyin yaratıcısı olan Tanrı, onları âdil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken yerde ve sahip olmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat, bu düzen bir şekilde bozulmuş ve tersine çevirilmiştir. O, bunu özgür irâdesiyle insanın yapmış olduğunu söyler; insan, özgür irâde-

---

[84] Bkz., W. S. Sahakian, *Ethics*, s. 77.

[85] R. A. Markus, "Augustine", *A Critical History of Western Philosophy* (ed., D. J. Connor], Glencoe, 1964, s. 91.

siyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmasına neden olmuştur; kötülük, yaratılmış irâdenin, Tanrı'ya yüz çevirmesinin, sonsuz Tanrı'dan uzaklaşmasının bir sonucu olmak durumundadır.

Tanrı Aşkı

Aziz Augustinus, insanın ahlâkî durumunu, yine söz konusu değere dayalı varlık hiyerarşisiyle, ve bir yandan da, insan doğasına ilişkin düşüncelerini, Tanrı'nın doğası ve yaradılış olgusuyla ilgili değerlendirmelerini bir araya getirerek açıklar. İnsan yaşamının doğal amacı, ona göre, mutluluktur ve bu apaçık bir şeydir; insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur:

> Mutluluğu anımsamak, sevmek ve arzulamak için nerede ve ne zaman yaşadım? Ve sadece ben ve onu arzulayan birkaç kişi değil; ama hepimiz, istisnasız hepimiz mutlu olmak istiyoruz. Mutluluk konusunda sadece bir kavrama sahip olsaydık, onu bu kadar ısrarla aramazdık. İki adama askerlik mesleğini seçip seçmeyeceklerini sorsak, biri bu soruya evet öteki ise hayır diyebilir, ama bu kişilere mutlu olmak isteyip istemediklerini sorsak, ikisi de tereddüt etmeden mutlu olmak istediklerini söylerler. Biri askerlik mesleğini istemekle öteki bunu reddetmekle, ikisi de aynı şekilde mutlu olmayı istemektedirler. Bu da mutluluklarını değişik yerlerde aramalarından ileri gelir. Şu hâlde herkes mutlu olmak konusunda aynı görüştedir, sevinç içinde olmayı isteyip istemedikleri sorulduğunda da aynı düşüncededirler, çünkü sevincin kendisi onlar için mutlu yaşamın kendisidir. Değişik yollarda arasalar bile herkesin ulaşmak istediği ortak bir amaç vardır; o da sevinçtir. Hiç kimse sevinç hissetmediğini söyleyemez, sevinci belleğimizde buluyor ve mutluluk sözcüğünü duyduğumuzda da onu tanıyoruz.[86]

Augustinus'un insanın mutluluğu aradığı veya her yerde, her zaman mutluluğun peşinden koştuğu düşüncesi, hiç kuşku yok ki, yeni bir düşünce değildir; nitekim, modern çağda da insanın nihaî amacının mutluluk olduğu söylenecektir, ve Augustinus'tan önce Yunanlılar da aynı şeyi söylüyorlardı. Aziz Augustinus'un yeniliği, mutluluğu farklı bir biçimde tanımlamasından, ya da daha doğrusu insanın doğal amacına doğaüstü bir öge eklemesinden meydana gelir:

> İnsanın en yüksek iyisini bedene konumlayan Epikürosçu umudunu kendine bağlamış olandır; oysa akıllı yaratık o şekilde yaratılmıştır ki, kendisi onu mutlu kılan iyi asla olamaz.[87]

> Tanrım, herhangi bir sevinçte mutluluğu bulma düşüncesi yüreğimden, –senin önünde alçalan kulunun yüreğinden– uzaktır. Bir çeşit sevinç vardır ki, o dinsizlere değil, sadece

[86] Saint Augustine, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), s. 238-39.
[87] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 81

> sana yürekten tapınanlara verilmiştir. Çünkü sen bu sevincin ta kendisisin. Mutluluk işte budur! Mutlu yaşam senden, senin için, senin yüzünden sevinç duymaktır. Mutlu yaşam budur, başka bir şey değildir. Başka bir mutlu yaşam olduğunu sananlar gerçek olmayan bir sevincin peşinden giderler. Bununla birlikte, irâdelerinin kopamadığı sevincin bir hayali hep bulunur.[88]

Augustinus'a göre, insanın mutluluğu Tanrı'da aramasının nedeni, katışıksız bir biçimde doğal olan tek bir insan bulunmaması, insan varlığının doğanın ürünü, tabiat tarafından yaratılmış bir varlık olmamasıdır. İnsan Tanrı tarafından yaratılmış olup, kendisinde bu yaradılışın izlerini hep taşır:

> Seni mutlu kılan ruhun erdemi değil, fakat sana erdemi vermiş olan, seni irâde etmeye yönelten ve sana irâde etme gücünü bahşetmiş olandır.[89]

Bu, herşeyden önce, insanla Tanrı arasmda birtakım sürekli ve kalıcı birtakım ilişkiler bulunduğu anlamına gelir. Buna göre, insanın sürekli olarak mutluluğu araması bir raslantı değildir; insan mutluluğu, eksikli ve kusurlu oluşundan, sonlu oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla arar. Öte yandan, insanın mutluluğu Tanrı'da araması da bir raslantı değildir, çünkü o Tanrı tarafından, saadeti yalnızca Tanrı'da bulacak şekilde yaratılmıştır; zira, sonlu insan varlığını yalnızca sonsuz olan Tanrı tamamlayabilir.

> Tanrı'yı arama, öyleyse mutluluk için duyulan arzu, Tanrı'ya erişme de saadetin bizatihi kendisidir.[90]

> Mutlak değil de, bir ara iyi olan irâde değişmez iyiye bağlandığı zaman, insan orada kutlu yaşama erişir.[91]

Augustinus bu durumu ünlü aşk teorisiyle açıklar.[92] Ona göre, insan zorunlu olarak, sonlu ve eksikli oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla sever. İnsanın aşkının belli nesneleri vardır. İnsanın aşkına konu olan bu varlıklar arasında, **1** madde ve fizikî nesneler, **2** başka insanlar ve **3** kendisi bulunmaktadır. Bu varlıklardan her biri, aşkı sırasında insanın ihtiyaçlarının belli bir bölümünü karşılar ve insana belli bir tatmin, dolayısıyla da şu veya bu ölçüde bir mutluluk sağlar. Dahası, bu varlıkların hepsi, Augustinus'un varlık cetvelinde yer aldıkları, Tanrı tarafından yaratılmış oldukları için, iyi olmak durumundadırlar. Augustinus'a göre, sorun, öyleyse, insanın sevgisinde, onun aşkının farklı objelerinde değildir. Sorun ya da ahlâkî prob-

---

[88] Saint Augustine, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), s. 239.
[89] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*
[90] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*
[91] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 82.
[92] S. E. Stumpf, *Elements of Philosophy*, New York, 1986, s. 48-53.

lem, insanın aşkının nesnelerine bağlanma tarzıyla, o nesne ile ilgili beklentilerindedir. Buna göre, insanlar mutsuz, sefil ve bir çalkantı içinde olduklarından, aşkta mutluluk ararlar, aşk yoluyla tamamlanmayı umarlar.

Augustinus'a göre, insanın aşkı doğuran istekleri farklı olduktan başka, onun aşkının nesneleri ve dolayısıyla çeşitli aşk türlerinin ürettiği sonuçlar da farklılıdır. O, insanın çok çeşitli ihtiyaç ve istekleriyle bu ihtiyaç ve istekleri karşılayacak nesneler arasında belli bir mütekabiliyet olduğu düşüncesindedir. Zaten, Augustinus, söz konusu aşk etiğinde, aşkı insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçları karşılayacak nesneler arasındaki ahenkli ilişki şeklinde tanımlar. İnsanın ihtiyaçları ölçümlenebilir bir nicelikte olduğundan, bu ihtiyaçları karşılayacak uygun nesneler de, ancak bu nicelik ölçüsünde doyum sağlayabilirler. Örneğin, biz ekmek ve çeşitli gıdaları sever ve onları açlığımızla orantılı bir nicelik içinde tüketiriz. Bununla birlikte, insanların bütün ihtiyaçları fizikî gereksinimlerden meydana gelmez. Örneğin, biz, sağladıkları estetik doyumdan ötürü, sanat eserlerini severiz. Daha yüksek bir düzeyde ise, insanlara duyduğumuz aşk yer alır. Bu aşk bize belli ölçüler içinde mutluluk sağlar, hem niteliksel ve hem de niceliksel olarak ya da hem maddî ve hem de manevî haz verir.

Bununla birlikte, insanın ihtiyaçları, aşkın, bu ihtiyaçlara denk düşen nesnelerinin değiştirilmesiyle karşılanamaz; aşkın bu objelerinden hiçbiri diğerinin yerine geçemez ve asla kendisinden beklenenden daha fazlasını sağlayamaz. Örneğin, hiçbir maddî zenginlik, insana duyulan sevginin ve bir insanla kurulan sağlam bir dostluğun yerini tutamaz. Öte yandan, insanın bir de tinsel ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle, Augustinus'a göre, sonlu bir varlık olan insanın doğası o şekilde kurulmuştur ki, ona en yüksek ve gerçek doyumla mutluluğu yalnızca sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Tanrı'yı sevmek, insanın mutluluğu için vazgeçilemez bir şeydir, çünkü insana özgü bir gereksinim olan sonsuzluk ihtiyacını yalnızca sonsuz bir varlık olarak Tanrı karşılayabilir:

> Tanrı insanın en yüksek iyisi ise eğer, en yüksek iyiyi aramak mutlu yaşamak olduğu için, buradan mutlu yaşamanın Tanrı'yı kalben, bütünüyle ve aklımızla sevmekten başka bir şey olmadığı sonucu çıkar.[93]

> Bana kendini ver, Tanrı'm, bana kendini ver, çünkü seni seviyorum. Sana olan aşkım zayıfsa, seni daha güçlüce sevmemi sağla. Aşkımın yeterli olması, senin kucaklamala-

[93] Augustinus'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 82.

rına atılacak gücü bulabilmek ve yüzünün gölgesinde saklanana dek yüzümü senden çevirmemek için, seni daha ne kadar çok sevmem gerektiğini bilemiyorum.[94]

Sevginin bizi çıkardığı yer burasıdır. Senin ruhun bizleri ölüm kapılarının alçak seviyesinden yükseltiyor. Huzurlu olmamız iyi niyetli olmamıza bağlıdır. Nesneler kendi ağırlıklarıyla kendilerine özgü yere doğru çekilirler, ne var ki bir ağırlık ister istemez aşağıya gidecek diye bir şey söz konusu değildir; herşey kendisine özgü yere doğru gider. Ateş yukarı çıkar, taş yere düşer. Suya dökülen yağ suyun yüzeyine çıkar, yağa dökülen su ise yağın dibine çöker. Kendilerine özgü ağırlıklarıyla sürüklenir ve kendilerine özgü yeri ararlar. Yerli yerinde olmayan şeyler kıpırdanıp dururlar; ama yerlerini bulduklarında sakinleşirler. Benim ağırlığım aşkımdır; nereye gidersem gideyim, beni götüren aşktır. Senin armağanın bizi tutuşturuyor ve yükseltiyor: Yanıp tutuşup gidiyoruz. Yürek basamaklarını çıkarak yukarı tırmanıyoruz. Senin ateşine, senin hayırlı ateşine yanmışız ve gidiyoruz, huzur kenti yüce Kudüs'e çıkıyoruz. "Rabbin evine gideceğiz" sözünü işitince mutluluk duydum. İyi niyetimiz bizleri oraya yerleştirecek ve orada ebediyyen kalmaktan başka bir şey istemeyeceğiz.[95]

Aşkın farklı, ancak meşrû objeleri birbirlerinin yerini alamıyor, biri diğerinden bekleneni sağlayamıyorsa eğer, aşkta, sonlu bir nesne veya insan da sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın yerine geçirilemez. Maddî varlıklar, başka insanlar ve kendisi, insanın aşkının meşrû objeleri olabilmekle birlikte, insanın bunlardan birine duyduğu aşk, insan bu varlıkları gerçek ve nihaî bir mutluluğa erişmek amacıyla sevdiği zaman, Augustinus'a göre, kötü ve düzensiz bir aşk hâline gelir. Kötü ve düzensiz aşk, aşkın Tanrı dışındaki nesnelerinin herhangi birinden, onun gerçekte verebileceğinden ya da sağlayabileceğinden daha fazlasını ümid etmekten, varlık cetvelinde daha üstte bulunanların daha alttakileri yönlendireceği yerde, daha aşağıda bulunan varlıkların daha üsttekilere tahakküm etmesinden, insanın tinsel ihtiyacını karşılayacak olan Tanrı'ya yönelecek yerde, maddeye, duyusal istekleriyle cinsel arzularına yenik düşmesinden oluşur.

Düzensiz aşk kötü bir şey olup, insan davranışında birtakım bozukluklara neden olur, insanda kibire yol açar. Augustinus'un görüşüne göre, bütün bu bozukluk ve düzensizliklerin, kibirin temelinde ise, insanın kendi kendisine yeter olduğu inancı vardır. Oysa, ona göre, insan eksikli bir varlık olup, ne fizikî bakımdan, ne duygusal yönden, ne de tinsel bakımdan kendisine yeten biridir. İnsanın, onu Tanrı'dan uzaklaştıran kibiri, o sonsuzluk ihtiyacını sonlu varlıklarla karşılamaya çalıştığı için, insanda her türden düşkünlüğe yol açar. Örneğin, onun başka bir insana duyduğu aşk, bu ilişkiden, karşıdaki insanın verebileceğinden fazlasını elde etmeye çalışmasından dolayı, kendisi için doyumsuzluk yarattığı kadar, bu ikinci insan için de yıkıcı olabilir. Buna

---

[94] Saint Augustine, *İtiraflar* (çev. D. Pamir), s. 332.
[95] *A. g. e.*, s. 333.

göre, kendisindeki en temel isteği karşılamak üzere, Tanrı'ya yönelmekten, Tanrı'yı sevmekten geri duran insan, tüm maddî isteklerini karşılamasının kendisine huzur ve mutluluk getireceği inancıyla, umutsuz bir çaba içinde sürüklenebilir, olmazı gerçekleştirerek delik fıçıyı umutsuzca doldurmaya çalışır.

Augustinus'a göre, bütün kötülüklerin kaynağında, söz konusu düzensiz aşk vardır. Fesad, kıskançlıklar, doyumsuzluk, açgözlülük ve adaletsizlikler hep ondan çıkar. Düzensiz aşk düzeni bozulmuş uyumsuz insanlara, düzeni bozulmuş insanlar da düzensiz aile ve toplumlara yol açar. Düzenli bir toplum kurmanın en önemli yolu, öyleyse, insanın kendisini ve dolayısıyla aşkını düzene sokmasıdır; onun, aşkının, başta Tanrı olmak üzere, farklı nesnelerini, uygun ölçülerde ve gereği gibi sevmesini sağlamaktır. Bu yapıldığı zaman ancak, insan erdemli ve mutlu olur. Yoksa, insan için başka kurtuluş yolu yoktur.

> Erdemin mükemmel Tanrı aşkından başka hiçbir şey olmadığını savunuyorum. ...Ölçülülük kendisini bütünüyle sevilene vakfeden aşktır; metanet sevilen nesne uğruna herşeye tahammül etmeye hazır olan sevgidir; adalet ise sadece sevilen nesneye hizmet eden aşk ve dolayısıyla, doğru yönetmektir. ... Bu aşkın nesnesi ise, başka hiçbir şey değil, fakat sadece en büyük iyi, en yüksek erdem, mükemmel ahenk olan Tanrı'dır.[96]

2. Petrus Abelardus'un Niyet Etiği

Abelardus'un etik anlayışı, Augustinus'un aşk etiği ve Aquinaslı Thomas'ın ebedî saadet etiğiyle birlikte, Hristiyan Ortaçağ felsefesinin üç büyük ve önemli etik görüşünden birini meydana getirir. Onun etik anlayışı da, hiç kuşku yok ki, dinî ve teolojik olarak temellenen bir etik görüşüdür. Bununla birlikte, Augustinus ve Aquinaslı Thomas'ın etiklerinin ahlâkî eylemin iyiliğini sadece onun Tanrı tarafından konulmuş yasaya veya ilâhî emirlere uygunluğuna bağladıkları yerde, Abelardus ahlâkî iyiliği failin niyetine ve irâdesine bağlar. Buna göre, Augustinus ve Thomas'ın, ahlâkî eylemin ilâhî yasaya uygunluğu ve dolayısıyla, eylemin sonuçları üzerinde durdukları

---

[96] Augustinus'tan aktaran Warren Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, Prometheus Books, New York, 1997, s. 185.

yerde, Abelaıdus esas failin özgür seçimini ve niyetini vurguladığı için, onun etiği bir niyet etiği olarak sınıflanır. Başka bir deyişle, o ahlâklılığın eylemlerin sonuçlarından ziyade, kişinin içsel yaşantısıyla, tinsel saflığıyla veya niyetleriyle ilgili olduğunu düşünür.

Nitekim, Abelardus sevgilisi, uğruna hadım edildiği Heloise'a yazdığı mektuplardan birinde,

> dikkate almamız gereken husus, hangi şeylerin yapılmış olduğundan çok, onların hangi ruh hâliyle yapıldığıdır, çünkü önemli olan, eylem değil, fakat niyettir.[97]

der. O, niyet-sonuç karşıtlığının altını verdiği bir örnekle kuvvetli çizgilerle şöyle çizmektedir:

> Masum bir adamın, öfkenin doruğundaki çılgın efendisi tarafından öldürülmek üzere yalın kılıç kovalandığını varsayalım. Adam uzun süre kaçıyor ve sonunda istemeden, onun tarafından öldürülmemek için efendisini öldürmeye zorlanıyor. Söyleyin bana bu adamın istenci kötü müdür? Onun istediği şey ölümden kaçmaktır, kendi yaşamını korumaktır. Bu kötü bir istenç midir? Kesinlikle hayır.[98]

Köle geleneksel bakış açısından, Tanrı'nın "Aslâ adam öldürme!" buyruğunu ihlâl ettiği için, günah işlemiştir. Oysa Abelardus'a göre, günahkâr olan, ondan ziyade, kölesini öldürme irâdesi gösteren ve bu irâdeye boyun eğen efendidir. Abelardus, burada kalmayıp, aynı bakış açısı veya değerleme tarzının Tanrı için de geçerli olduğunu söyler. Ona göre,

> İş ödüle gelince, Tanrı eylemden ziyade zihni [niyeti] dikkate alır, çünkü bir eylem, ister iyi ya da ister kötü niyetten kaynaklansın, kişinin değerine hiçbir şey katmaz.[99]

Gerçekten de, onun etik görüşünde niyet herşeydir. Niyet, ona göre, en kötü eylemleri bile bağışlatabilirken, en masum, en kolay eylemleri ahlâkî bir kötülük, hatta bir günah hâline getirebilir. Örneğin, oburluk veya abartılı giyim kuşam kendi içlerinde bağışlanabilir olan kusurlardır, zira insan bu hatalara ahlâkî içerimlerinin hiç farkında olmadan düşebilir. Fakat insan bilerek ihtiyacı olandan fazlasını yer veya gösteriş yapmak adına, kibirinin bir parçası olarak, yani isteyerek mübalağalı giyinir, takıp takıştırırsa, bu sadece ahlâken yanlış olmakla kalmaz, bütünüyle günah olur.

---

[97] Abelardus'tan aktaran Warren Ashby, *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York, 1997, s. 212.

[98] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul, 1988, s. 69.

[99] Abelardus'tan akt. Warren Ashby, *A. g. e.*

Niyetin özünde bulunduğu ahlâklılığa ilgisiz olan şey, Abelardus'a göre, sadece sonuçlar değildir; etik alanının eylem alanıyla aslâ örtüşmediğini savunan Abelardus için, sonuçları doğuran eylemler de doğal olarak ahlâklılığa ilgisiz olmak durumundadır.

> Eylemler kendi başlarına ayrımsızdırlar; iyi ya da kötü oluşları kendilerinden önce gelen niyete bağlı olan eylemlerimizin durumu budur. Hattâ sık sık olduğu gibi, farklı insanlar tarafından ya da farklı durumlarda aynı insan tarafından gerçekleştirilen eylemin niyetlerin farklılığına göre iyi ya da kötü olduğu söylenir.[100]
>
> Dış eylemler insanı ne iyi ne de kötü yapar.[101]
>
> Böylece bir adamın niyetinin ve eyleminin iyi olduğunu söylediğimizde, iki ayrı şeyi ayırt ediyoruz, yani niyetinkini ve eyleminkini; sadece bir iyilik söz konusudur, bu da niyetinkidir.[102]

Abelardus'a göre, haz bile ahlâklılığa yabancı olmak durumundadır; ruhu sakatlayan hazlardan hiçbiri ahlâken kötü değildir. Hatta Abelardus arzuları bile mahkûm etmez. O, müminlere her ne kadar onların şehevî duygulara yenik düşmemeleri emredilmiş olmakla birlikte, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir mahzur ya da kötülük bulunmadığını söyler. Yine, bir birey, yukarıdaki köle örneğinde olduğu gibi, kendi irâdesine aykırı olarak eylemeye zorlanabilir ya da kişi kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir, fakat Abelardus'a göre, bireyin her iki durumda da ahlâkî bir yanlış içinde olduğu söylenemez. Çünkü onun gözünde kötü olan biricik şey,

> kötü ve olumsuz olana rıza göstermek, uygunsuz olanı tasdik etmek[103]

diye tanımlanan kötü niyettir.

Abelardus evrensel olduğuna inandığı niyet ölçütünü, insanlara olduğu kadar, Tanrı'ya da uygular. Tanrı da, ona göre, niyetleriyle yargılanmak durumundadır. O, niyeti ve rızası iyi olduğu sürece, bizim dünyevî ölçütlerimize göre, en iyi durumda uygunsuz, en kötü hâlde de yanlış ve suç olan bir şeyi emretmenin Tanrı için bir tutarsızlık veya ahlâkî bir yanlış olmadığı inancındadır. Nitekim, Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini emretmesi, burada O İbrahim'in bir örnek olacak itaatini sınama

---

[100] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 74.
[101] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 75.
[102] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 77.
[103] Abelardus'tan akt. Robert L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1998, s. 134.

niyetiyle hareket ettiği için, kötü ve tutarsız bir hareket tarzı olarak görülemez.[104]

Ahlâklılığı özde niyete indirgeyen, ahlâkî değerleri insanları iyi ya da kötü eylemlere eğilimli hâle getiren zihnî meziyet ya da kusurlara bağlayan Abelardus'u esas ilgilendiren şey, ahlâkî yanlış, suç veya kötülüğün dinî bir çerçeve içindeki en yüksek tezahürü olan günah olmuştur. Ona göre, ahlâklılık her ne kadar bütünüyle niyete bağlı olsa da, günah güçsüz bellek, kızgınlık, bilgisizlik, hırs veya aklî düşüncede zaaf benzeri zihinsel eksiklik ve lükse düşkünlük gösterme, maddeye bağlanma benzeri bedensel bir eğilime eşitlenemez. Bu türden kusur, bozukluk, eğilim veya yetersizlikler, sadece ahlâklılık mücadelesine yol açan malzemeyi veya koşulları oluşturur. İnsanların günah işleyip işlememeleri kötülük ya da olumsuzluklara, dünyevî istek ve arzulara karşı verilecek mücadelenin sonucuyla ilgili bir konu olmak durumundadır.

Başka bir deyişle, arzular ve ete duyulan şehevî istek ahlâklılık mücadelesinin, Abelardus'a göre, temel dayanağını veya malzemesini meydana getirir. Kişi kendisini bu istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Bir insanın bu soruya vereceği cevap, onun ahlâklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüttür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar:

> Şu hâlde, günah bir kadın için şehevî arzular beslemek değil, fakat şehevî arzuya rıza göstermektir; melun ve lanetli olan, ilişki arzusu değil, fakat irâdenin rızasıdır.[105]

Abelardus, şehevî duyguların, cinsel arzuların son derece doğal olduklarını düşünür; onlar her zaman bizimle olup, bizim insanî zayıflığımızın bir parçasıdırlar; bununla birlikte, şehevî duygunun, cinsel arzunun sadece veya bizzat kendisi bizi günaha mahkûm etmez. Ahlâklılık dediğimiz şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehevî arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, ona göre, insan varlıklarının kazanabilecekleri en büyük zaferdir.

Ahlâklılığı şimdiye kadar eylemin gerisindeki niyetle ve arzular üzerinde kurulacak bir hâkimiyetle belirlenen bir mücadele olarak olumsuz bir biçimde tanımlayan Abelardus, bundan sonra etik iyiyi, ahlâklılığın nihaî ve en yüksek amacını, ve bu amaca, söz konusu özde olumsuz olan nefis müca-

---

[104] Bkz., W. Ashby, *A. g. e.*, s. 213.

[105] Abelardus'tan akt. Robert L. Arrington, *A. g. e.*, s. 135

delesi dışında hangi yolla erişileceğini belirlemeye geçer. Filozof kariyerinin son döneminde kendisini çokça meşgul etmiş[106] olan bu konuda, o önce filozoflar arasındaki genel mutabakata bakar. Ve buradan kalkarak da, ahlâklılığın nihaî amacını, insanın en yüksek hedefini, gerçek iyiyi önce mutluluk olarak tanımlar:

> Filozofların çoğu tarafından benimsenen tanıma göre, ulaşılması bitimsiz mutluluğu sağlayan şeye iyinin amacı, başka deyişle onun tam olarak elde edilişi, yetkinliği ya da iyi denir.[107]

Sonra da mutluluk tanımında, sahip bulunduğu Hristiyan dünya görüşüne uygun olarak bir tadilât yapar ve onu ebedî saadet diye ifade etmeye başlar:

> İnsanla ilgili durumda, ... en yüce iyi ve en aşağılık kötü ile şunu anlıyorum: gelecekteki yaşamın huzuru, dinginliği ya da sürekli bir cezalandırma.[108]
>
> İnsana ilişkin en yüce iyi dinginliktir, ölümden sonra herkesin kendi değerine göre layık olduğu sürekli sevinçtir.[109]

Söz konusu ebedî saadete ise, erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini öne sürer Abelardus. İnsan, ona göre, erdem aracılığıyla en yüce iyiye, sonsuz mutluluğa, ebedî saadete ulaşır; kusurlara boyun eğmekle de günah işler ve sürekli bir cezalandırılmaya maruz kalır:

> Başka bir dünyada onurlandırılalım diye, adalet düzeni içinde yaşıyoruz ve bu dünyada kötülüklere karşı savaşıyoruz, öbür dünyada erdemlerimizin ödülünü alalım diye, başka deyişle, en yüce ödülünü.[110]

Peki ya erdem, erdemli yaşayış nedir? Abelardus erdemi iki bakımından, yani hem insan ruhunun iyi yönelim ya da meziyetleri, insanın tinsel yapısının iyi yanları olarak ve hem de insana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak; yani ahlâklılığın hem önkoşulu ve hem de temel yolu olarak ele alır; ve sadece kendi kültürüne değil, fakat tarihsel ardalanına da bağlı kalarak, erdemleri belli başlıklar altında toplar. İlk sırada gelen erdem, bütün erdemlerin bir değişiklikle kendisinden çıktığı ve bir benzerini sonradan Aquinaslı Thomas'ın teolojik erdemleri arasında göreceğimiz, bâsiret erdemidir:

---

[106] Bkz., Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 78.
[107] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 78.
[108] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 81.
[109] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 82.
[110] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 87.

> Temkin [basiret, *prudentia*] umuda ve inanca benzer, o eşit olarak hem iyilere, hem de kötülere aittir. Sözcüğün tam anlamıyla erdem değildir, ama erdeme bir çağrı, bir buyruktur.[111]

Sonra gelen erdem ise, ahlâkî failin başka birey ve nesnelerle, kutsal olan ve olmayan kişilerle olan bağını belirleyen bir erdem olarak, ve kendini aşabilen, başkalarını da en az kendisi kadar, hatta yeri geldiğinde kendisinden de çok düşünen insanların hayata geçirebilecekleri tinsel bir yönelim, herşeye ve herkese layık olduğu yeri ve değeri verme diye tanımlanan bir erdem olarak adalettir.[112] O kendi içinde saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma diye dörde ayrılan temel erdem olarak adaletin, cesaret dışında sabırdan oluşan güç ve ölçülülükle tamamlandığını öne sürer. Abelardus'a göre, bütün bu erdemler arasında içten bir bağ vardır; biri ötekini mutlaka gerekli kılar. Âdil olmadan güçlü ve ölçülü olunamaz, öte yandan da ancak, güçlü ve ölçülü insan âdil olabilir. Yine, erdemli olabilmek için bâsirete ihtiyaç bulunmaktadır:

> Korkuya karşı güç bir kalkandır; isteğe karşı da ölçülülük bir engel. Adalet erdemi sayesinde şunu ya da bunu istiyoruz; güç ve ölçülülük erdemleri bizi güçlendirir ve bize, bizde olduğu kadarıyla kararımızı gerçekleştirmemizi sağlar. .. İnsanı iyi yapan adalettir; güç ve ölçülülük ise onu erdemli kılar. Gerçekten de adalet bize istetir; fakat güç ve ölçülülük istediğimizi gerçekleştirmemizi sağlar.[113]

İşte bütün bu erdemler, Abelardus'a göre, Tanrı'nın bu yönde bir değerlendirme yapması, böyle takdir etmesi koşuluyla, ahiret hayatında en yüce iyiyi, ebedî saadeti sağlayacaklardır. Ama unutulmamalıdır ki, son söz yine Tanrı'nındır. İnsanın elinde olan ruhunun iyi yanlarını, güzel meziyetlerini hayata geçirmek, erdemlerini ruhunda bütünüyle hâkim kılmak ve iyi niyetli olmaktır. Bâsiretli, âdil, güçlü, ölçülü insanın irâdesi baştan çıkmış, niyeti kötü olabilir mi? Böyle biri Tanrı'nın istediklerinin dışına çıkabilir mi? Çünkü Tanrı en yüce iyi olarak, hep iyiyi ister. Erdemli bir insan Tanrı'yı hâkir görebilir mi, O'nu görmezden gelebilir mi? Dolayısıyla da, günah işleyebilir mi? Tek sözcükle, "hayır". O hâlde, erdemli bir insanın ebedî saadete ulaşması artık imkân dahilindedir. Ahlâkın içsel boyutu (tinsel hayat,

---

[111] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 114. Köşeli parantezler bana ait.
[112] Bkz., Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 116.
[113] Abelardus'tan aktaran Betül Çotuksüken, *A. g. e.*., s. 125.

iyi irâde, iyi niyet) ile dışsal görünüşü (eylemler) arasında, daha önce olmayan bir bağ artık kurulmuş olur.[114]

3. Aquinaslı Thomas: Ebedî Saadet Etiği

Hrıstiyan Ortaçağ düşüncesinin doruk noktasını temsil eden Aquinaslı Thomas'ın etiğine damgasını vuran şey, Aristoteles felsefesiyle Hrıstiyan öğretinin bir sentezi olmuştur. Bundan dolayı, onda Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, bir ahiret hayatı; Yunan düşünürünün ahlâkî ve *dianoetik* erdemlerine de birtakım *teolojik erdemler* eklenir.

Aristoteles'te, insanın formunun aktüelleşmesini ifade eden mutluluk, herşeyden önce belli bir tür etkinlikten, insan ruhunun akıllı parçasının değişmez, en yüksek ve ezelî-ebedî nesnelere yönelmiş olan teorik boyutunu geliştirip yetkinleştiren entelektüel faaliyetten meydana geliyordu. Onun etiği özü itibariyle mutlulukçu ve dolayısıyla, teleolojik bir etikti; ve ahlâkî faaliyetin nihaî amacma bu dünyada erişilmesi fazlasıyla mümkündü. Öte yandan, onda gerçekten mutlu olan insan, bir aziz değil, fakat bir filozoftu.

Ahlâk felsefesinde, Aristoteles'ten yola çıkarak, *mutlulukçu* ve dolayısıyla *teleolojik* bir etik görüşü geliştiren Aziz Thomas için insanın nihaî amacı, sadece bir araç olan madde ya da maddî zenginlik olamaz. Ona göre, insanın nihaî ve gerçek hedefi haz veya iktidar da olamaz, çünkü bunlar bütünsel insana değil de, insanın bir yönüne, bedenine ya da irâdî boyutuna katkıda bulunur, onu bir açıdan geliştirir. Bilimsel bilgi, spekülatif felsefe de, insan gerçek ve en yüksek nedenin bizatihi kendisini bilmek istediği, ama bizim duyu-deneyinden başlayan bilgimiz insanın bu özlemini yerine getiremediği için, nihaî amaç olamaz. O olsa olsa, Aristoteles'te olduğu gibi, kusursuz değil de, bu dünyada elde edilebilen en yüksek mutluluk türü olarak, sınırlı ya da eksikli bir saadet getirebilir. Nihaî ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk, öyleyse, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz;

[114] Bkz., Betül Çotuksüken, *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, s.125-26.

fakat sadece Tanrı'da bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa, ebedî saadete, aşk ve bilgi yoluyla, *öte dünyada Tanrı görüsü*yle erişebilir.

Başka bir deyişle, Aristoteles'in teleolojik etiği Aquinalı Thomas için felsefî bir temel, kendi etik anlayışı için güçlü bir dayanak meydana getirir. O da tıpkı Aristoteles gibi, insan açısından neyin gerçekten iyi olduğunu sorar. Fakat kişinin kendisini gerçekleştirmesinin, potansiyel güçlerini bütünüyle hayata geçirmesinin ve doğal dünyada mutlu bir hayat sürmesinin Aristoteles için nihaî amaç olduğu yerde, Aquinalı açısından bu, yani ahlâklı bir biçimde yaşanmış dünyevî hayat, ahiret hayatında Tanrı'ya vâsıl olmanın sonucu olan hakikî mutluluk için sadece bir önhazırlık olmak durumundadır.[115] Buradan da anlaşılacağı üzere, Aquinalının insanın doğasına ve hayatına bakışını belirleyen dinî perspektifin temelinde, bu dünyada insanın isteklerini tam olarak karşılayacak, arzularını tam olarak tatmin edecek hiçbir şey bulunmadığı inancı yer almaktadır. Dünyevî iyilerin süslediği bir hayat, hatta erdemli bir yaşam bile insana gerçek bir mutluluk sağlayamaz, onu bütünüyle gerçekleştirip tamamlayamaz. Bütün insanlarda tam olarak gerçekleşme, her yönden tamamlanma yönünde bir istek bulunduğuna göre, onun bu isteğini karşılayacak biricik varlık Tanrı'dır. Bundan dolayı, insanın nihaî amacı yaratılmış iyiler veya dünyevî mutluluk değil, fakat yaratılmamış, mutlak ve sonsuz iyi olarak Tanrı, yani bu dünyada geçirilecek erdemli bir hayatı izleyen ahiret hayatında Tanrı'ya erişmekle belirlenen ebedî saadettir.

İnsanın Amacı

Amaçlı ve düzenli bir dünya görüşü ve tıpkı Augustinus gibi, değere dayalı bir varlık hiyerarşisi benimseyen Aquinaslı Thomas'ın insanı bir ruh ve bedenden meydana gelen bileşik bir varlıktır. İnsanın bir bedene sahip olması, bütünüyle tinsel olan ve kendisinde maddî hiçbir şey bulunmayan Tanrı'dan ayrı düşmesine neden olan en temel olgulardan biridir. Bedeniyle insan doğal dünyanın bir parçası olmakla birlikte, ilahî bir parça olan ruhuyla, doğal dünyanın üstüne yükselip, mutlak hakikat alanına erişebilir.

Aquinaslı Thomas'da da insan ruhu, bileşik insan varlığının formu olup, bitkisel ruh, hayvanî ruh ve insan ruhu olmak üzere üç düzeyde gerçekleşir

---

[115] Bkz., Vernon J. Bourke, "Aquinas", *Ethics in the History of Western Philosophy* (Ed. by, Robert J. Cavalier - James Couinlock - James Sterba, s. 112.

ve iştaha, irâde ve akıl unsurlarını içerir.[116] Buna göre, insanın bitkilerle paylaştığı bitkisel ruh ona üreme ve beslenme güçlerini sağlar. İkinci parça olan hayvanî ya da duyusal ruh ise, ondaki duyum ve hareket gücünden sorumludur. Hiyerarşik bir yapı sergileyen insan ruhunun üçüncü parçası, ondaki rasyonel bilgi kapasitesinden sorumlu olan akıldır. İşte aynı anda iki dünyanın birden vatandaşı olup, hayvanla Tanrı arasında bir ara konumda bulunan insanın akıllı bir hayvan olduğunu söylemek, onun Tanrı'nın suretinden yaratılmış biricik hayvan olduğunu vurgulamaktan, onu Tanrı'ya yaklaştırmaktan başka hiçbir şey değildir.

Aziz Thomas, bu bağlamda akıllı bir varlık olarak insanın nihaî amacının Tanrı'yı bilmek olduğunu savunur.[117] Aristoteles gibi, her varlığın kendisi için iyi olan ve gerçekleştiğinde onu mutlu kılacak olan bir amacı olduğunu söyleyen filozof, bütün varlıklar, ama özellikle de akıllı insan varlığı için bu amacın Tanrı olduğunu söyler.[118] Başka bir deyişle, herşeyde Tanrı gibi olma, tanrısal mutluluğa erişebilmek için çalışma eğilimi vardır. Ve bu eğilim ya da doğal arzudan, onların varlıklarının kaynağı olan, Tanrı'nın bizatihi kendisi sorumludur. Entelektüel bir töz, akıllı bir varlık olarak insanın bu amacına erişebilmesi için, bir bütün olarak formunu gerçekleştirmesi ve Tanrı'nın bilgisine erişmesi gerekmektedir. Demek ki, insan için mutluluk hazdan, şan ve şereflere gaikolmaktan, maddî zenginlikten, fizikî iyilerden, dünyevî iktidardan, sanatla uğraşmaktan, hatta ahlâkî veya fikrî erdemlerden oluşmaz, zira Aziz Thomas'ın göz önüne aldığı mutluluk, filozofun değil de, azizin mutluluğudur. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış olan insan, mutlu olabilmek için, kaynağına yönelmek, Tanrı'nın bilgisine erişmek, Tanrı'yı temaşa etmek, Tanrı görüsüne erişmek durumundadır.

Bununla birlikte, açıktır ki, insan söz konusu nihaî ve en yüksek amacına bu dünyada erişemez. Başka bir deyişle, insanın amacı ve mutluluğu temelde Tanrı'nın bilgisine erişmekten meydana gelse de, bu bilgi felsefî ya da bilimsel yoldan, diyalektik veya kanıtlamayla kazanılabilir olan bir bilgi değildir.[119] Zira biz felsefe yoluyla, kanıtlama veya *via negativa* sayesinde, Tanrı'yı doğal dünyamızdan bağımsız olarak, gerçekte olduğu şekliyle bilemeyiz, fakat sadece O'nun ne olmadığını bilebiliriz. Başka bir deyişle,

---

[116] Aquinas, *Selected Philosophical Writings*(Ed. Timothy McDermott), Oxford, 1998, s. 128 ve 132..

[117] *A. g. e.*,, s. 337.

[118] *A. g. e.*,, s. 337.

[119] W. Sahakian, *A. g. e.*, s. 81-2.

Tanrı'yı, yaratıklarıyla ilişki içinde değil de, bizatihi kendi başına bilmek istediğimizde, O'nun, dünyamızın, dili kendilerini betimlemek için kullanılan tanıdık nesne ya da varlıklarına hiç benzemediği dikkate alma zorunluluğu vardır. Bundan dolayı, olumsuz yolda veya felsefede, söz konusu olabilecek tüm nitelikleri, Tanrı'ya en uzak olan niteliklerden en yakın olan niteliklere dek, O'nun hakkında inkâr etmek, olumsuzlamak gerekir. Buna göre, olumsuz yolda Tanrı'ya en uzak olan, O'na tümüyle aykırı düşen niteliklerle, örneğin tembellik, sarhoşluk gibi olumsuz niteliklerle işe başlanır; önce bu nitelikler, ardından da, en dış kabuktan gizli öze ulaşıncaya kadar, yaratıklarda gözlemlenen ve Tanrı'ya uygun düştüğüne inanılan nitelikler, O'nun hakkında inkâr edilir. Tanrı en yüksek derecede aşkın olduğu için, tıpkı bir heykeltraşın mermerden heykelin yetkin suretine ya da görünüşüne erişinceye kadar, mermerin, heykelin dışında kalan yönlerini yontması ve pürüzlerini gidermesi gibi, ancak yaratıkları için geçerli olacak tüm nitelikler, Tanrı'yla ilgili olarak olumsuzlanır. Bununla birlikte, bu olumsuzlama süreci sonunda, insanın Tanrı'nın bizzat kendisine, kendisinde Tanrı'ya erişeceği düşünülmemelidir.[120]

İnsana Tanrı tarafından verilmiş olan, varlık kaynağını gerçekte kendisinde olduğu şekli ve hakikî özüyle bilme yönünde doğal bir arzu ya da eğilim var ise, insan bu eğilimi hayata geçiremeden, yani Tanrı'nın özünün bilgisine erişemeden kendisini yetkinleştirecek amacına ulaşıp mutlu olamıyor ve bu amaca da içinde yaşadığımız duyusal dünyada doğal melekeleriyle ulaşamıyorsa, o zaman ne yapılacaktır?

Doğal Erdemler

İnsan, Aquinaslı Thomas'a göre, nihaî amacına erişmek için, önce gerekli altyapıyı hazırlayarak, Tanrı tarafından yaratılmış olmaklığının bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun bir tarzda doğru ve erdemli yaşayacaktır. Aquinaslı Thomas, işte bu düşünceye uygun olarak önce doğal erdemlerden, bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden söz eder. O erdemi, insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelikleri ve entelektüel alışkanlıkları olarak tanımladıktan[121] sonra, tıpkı Aristoteles gibi, fikrî veya entelektüel erdemlerle ahlâkî erdemler olarak ikiye böler:

---

[120] Bkz., A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, "via negativa" maddesi, Paradigma yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2000.

[121] Bkz., Aquinas, *A. g. e.*, s. 394.

> Aristoteles bütün erdemlerin ya entelektüel ya da ahlâkî olduğunu söyler. Buna göre, Aristoteles'in de söylediği gibi, ahlâkî erdemlerin hepsi bizim isteyen tarafımızda, fikrî erdemler ise zihin ya da aklımızda bulunur.[122]

> Entelektüel erdemler, irâdeyi değil, fakat zihin ve aklı kullanır; ahlâkî erdemlerimiz ise akıldan pay alan güçlerden yararlanır... Demek ki irâdenin erdemleri yoktur.[123]

Bunlardan entelektüel erdemler, insandaki anlama yetisinin eseri, spekülatif veya teorik aklın kendi gerçek iyisinin, yani hakikatin peşine düşmesinin sonucu olan erdemlerdir. Başka bir deyişle, fikrî erdemler insan aklının varlığın ilk ilkelerini ya da gerçek kaynağını bilmesiyle, ilkelerden doğru sonuçları çıkarsamasıyla, doğru hükümler vermesiyle ilgili olan, bilim ve felsefe yoluyla kazanılan erdemler olup, en gerçek ifadelerini bilgelikte bulurlar. Entelektüel erdemlerin insan aklını düzene soktuğu, onu özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlâkî erdemler, aklın iştahayı yönlendirmesinin, pratik aklın ruhun hayvanî düzeyi üzerinde egemenlik tesis etmesinin sonucu olan erdemlerdir. Ona göre, bu erdemler, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ifrat ve tefritten sakınmayla, bir doğru ortayı bulmakla kazanılabilir.[124] Bu, herşey için olduğu kadar, aklın egemenliği için de geçerlidir; başka bir deyişle, iştaha, arzu ve istekler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken, insan doğasını reddetmek veya yoksaymak yerine, bütünsel insan doğasını temele almak, her halükârda aşırıya kaçmaktan sakınmak durumundadır. Buna göre, insanın bütün faaliyetlerini nihaî amacı göz önünde bulundurarak yönlendirmek durumunda olan güç ya da yeti akıl olmakla, ve insan eylemlerinin ölçüsü olan akıl insan varlığına birtakım emirler verip ona yükümlülükler getirmekle birlikte, akıl bunu keyfî ya da gelişigüzel bir biçimde yapamaz.

Aklın, iştaha üzerinde egemenlik tesis ederken, onu denetleyip, insan eylemlerine rehberlik sağlarken, bu konuda aşırıya kaçmamasını sağlamak ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek doğru yükümlülükler getirmek için, bir ahlâk yasasını temele alma zorunluluğu vardır. Bu ahlâk yasası, yasaları ebedî yasa, doğa yasası, pozitif hukuk ve tanrısal yasa diye ayırırken, bütün yasaların Tanrı'dan çıktığını söyleyen Aziz Thomas'da, ebedî yasada temellenen doğa yasasından çıkar.[125] Buna göre, insanda, canlı bütün varlık-

---

[122] Bkz., Aquinas, *A. g. e.*, s. 407.

[123] Bkz., Aquinas, *A. g. e.*, s. 408.

[124] F. Coplestone, *A. g. e* s. 406.

[125] Knut Tranøy, *Saint Thomas, A Critical History of Western Philosophy* (Ed. D. J. Connor)'de, s. 119.

larla ortak olarak, kendi varlığını koruma yönünde doğal bir eğilim vardır; bu eğilim üzerinde düşünen akıl, varlığın korunması ve hayatın idâmesi için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri belirler. Örneğin, akıl insanın kendi varlığına son vermesine izin veremez, zira bu doğa yasasına aykırıdır.

Yine insanda, onun hayvanlarla paylaştığı, türünün devamı sağlama gibi bir doğal eğilim bulunur; insanın, tıpkı diğer hayvanlar gibi, bir cinsel hayatı vardır ve yine o, aynen hayvanlar gibi, kendi canından gelen varlıkları, besleyip, büyütmek ve yetiştirmek ister. Aklın görevi, öyleyse, doğa yasasına uygun olarak, türünün devamı için gerekli hayat tarzını, eylem biçimini belirlemektir. Öte yandan, insanda, hepsinden önemlisi hakikati, özellikle de tanrısal hakikati bilme yönünde doğal bir istek ya da eğilim vardır. İşte akıl insan varlığını gerçekleştirecek, onu nihaî amacına götürecek eylem ve etkinlikleri nesnel ve rasyonel bir ahlâkî yasanın, daha doğrusu doğa yasasının, doğal eğilimlerin düzenine tekabül eden hiyerarşik bir düzen içinde sıralanmış buyruklarını hesaba katarak düzenlemek durumundadır.[126] Aklın bu düzenlemesinin, iştahayı veya ruhun hayvanî parçasını doğru yaşama amacına uygun bir biçimde yönlendirmesinin sonucu olarak, Aquinalı Thomas'ta, dört ayrı ahlâkî erdem söz konusu olur: Basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret. Bunlardan ölçülülük ve cesaret, aklın iştahayı, arzu, istek ve tutkuları, birincisi kendi kendisini kontrol etmesinin, adalet de tutkuların dışında kalan eylemleri yönlendirmesinin sonucudur.

Teolojik Erdemler

Aquinaslı Thomas'ın etik görüşünde aklın, ebedî yasada temellenen doğa ya da ahlâk yasasına uygun faaliyetinin sonucunda, insan varlığının erdemli yaşayışına bağlı olarak, Aristoteles'in kendini gerçekleştirme etiğinin insana sağladığı mutluluğa benzer bir dünyevî ya da doğal mutluluğa erişilir. Bununla birlikte, Aziz Thomas'ın gözünde, bu asla yeterli olmaz, çünkü dünyevî mutluluk gerçek mutluluk, insan da sadece doğal bir varlık değildir. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış biricik rasyonel hayvan olan insan için esas mutluluk, bir ahiret mutluluğu, Tanrı görüsünün, Tanrı'ya erişmenin sonucu olan ebedî bir saadettir. Bunun, yani insan varlığının Tanrı'nın özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüsüne sahip olabilmesi için de, aklın doğal ışığının Tanrı'nın yardımına, aklın faaliyetinin

---

[126] John Holdane, "Medieval and Renaissance Ethics," *A Companion to Ethics* (Ed. Peter Singer)'te, s. 136.

ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır. Bu erdemler üç tanedir: İman, umut ve aşk:

> Fakat irâde, bizim ölçümüzü aşan bir iyi, irâdenin dikkatini cezbettiği takdirde, erdemlere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, irâdede onu Tanrı'mızı ve hemcinslerimizi sevmeye yönelten erdemler vardır: Adalet, umut ve aşk gibi.[127]

Aziz Thomas'ın konumu açısından bu erdemler, doğal erdemlerden, herşeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de, Tanrı'nın inayetine bağlı olmak bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlâkî erdemlerin iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmakla ilgili oldukları yerde, bunlar yükseldikçe güç bakımından artan ve yoğunlaşan erdemlerdir. Buna göre, teolojik erdemler insanı Tanrı'ya yöneltip, onu Tanrı'nın yardımıyla ebedî saadete götürürler. Başka bir deyişle, doğal erdemlerin ölçüsü ve kaynağı saf akıl iken, teolojik erdemlerin ölçüsü ve kaynağı Tanrı'dır. Aziz Thomas teolojik erdemlerin insan aklına doğaüstü bir ışık saçtığını, onu varlık, hakikat ve iyiliğin doğaüstü ilkeleriyle teçhiz ettiğini söyler. Bu erdemlerden iman, inanılması gerekene çıkan yolu hazırlar, umut insanı erişilebilir olduğunu gösterdiği nihaî amacına yöneltir ve aşk, onu amacıyla tinsel bir birlik içine sokup ebedî saadete ulaştırır:

> Erdem ona sahip olanları ve onların faaliyetlerini iyi kılan bir şey olduğundan, açıktır ki insan varlıklarının kendilerini özel iyilerine götüren özel bir erdem olacaktır. Fakat insan varlıklarının özel iyisi insan varlıklarının içinde yer aldıkları bağlama göre değişecektir. Zira insan varlıkları olarak insan varlıklarına özgü olan iyi aklın iyisidir: İnsan akıllı bir hayvandır. ... yurttaş olarak bir insan varlığının iyisi ise kentinin ortak iyisidir.
>
> Buna göre, bir insan varlığına bir kentin iyisinden pay alma izni verildiği ve söz konusu kentin yurttaşı olarak kabul edildiği zaman, o kendisini yurttaşların yaptığı şeyleri yapmaya ve söz konusu kentin iyisini sevmeye yönelten belirli erdemlere ihtiyaç duyarsa, aynı şekilde Tanrı'nın inayetiyle —Tanrı'yı görmekten ve O'na erişmekten meydana gelen— göksel saadetten pay alması uygun görülen bir insan da bizim göksel Kudüs adını verdiğimiz kutlu toplumun deyim yerindeyse bir yurttaşı ve üyesi olur.[128]

---

[127] Bkz., Aquinas, *A. g. e.*, s. 409.

[128] Bkz., Aquinas, *A. g. e.*, s. 422-23.

III. Modern Etik Teoriler

Yeniçağ ve modern bilimin yükselişi, ticaret toplumunun zuhuru ile birlikte, klâsik çağın teleolojik dünya görüşü, doğal dünyada bir amaçlılık, plân, düzen ve değer bulunduğunu öne süren, dinî otorite destekli geleneksel anlayış yıkılır. Ünlü İngiliz düşünürü David Hume'un çok açık seçik bir biçimde belirttiği üzere,[129] ahlâklı veya erdemli bir yaşayış tarzı doğa düzeninden veya en tepesinde Tanrı'nın bulunduğu hiyerarşik bir varlık anlayışından bundan böyle türetilemez. Ahlâkın temeli artık kozmik doğa düzeninde, Tanrı'nın kendisinde, vahiy ya da kutsal kitabın buyruklarında değil, fakat Tanrı'nın tahtına kurulmaya hazırlanan insanın kendisinde, onun biyolojik yapısında veya rasyonel varlığında, serbest pazarın rekabet koşullarında, hemcinsleriyle yaptığı toplum sözleşmesinde, yarattığı sosyal ve politik kurumlarda, geçirdiği evrimde, vs., aranmalıdır.

Her çağ ya da kültür gibi, modern çağ veya kültürün de kendi ahlâk ve ahlâklılık anlayışını yaratmak durumunda olması, öyleyse anlaşılır bir şeydir. Nitekim, modern dünya da tıpkı klâsik dünya gibi, kendi ahlâkî ilke ve değerlerini, bu dünyanın insanlarını motive edecek ahlâkî kuralları çok doğal olarak, kendi zemininde yaratmıştır.[130] Buna göre, modern çağın ilk etik teorileri 17. yüzyılda Newton, Kopernik, Galile ve Kepler eliyle gerçekleştirilip, sadece doğayı değil, fakat doğanın ayrılmaz bir parçası olan insan varlıklarını anlamanın mekanik bir modelini sağlayan modern bilime veya bilimsel devrime dayanan bilimsel etiklerdir. Dolayısıyla, yalnızca sözünü ettiğimiz bilim adamlarının teorilerinin değil, fakat modern çağın Hobbes ve Spinoza tarafından ortaya konan bilimsel etiklerinin temelinde de, zaman ve mekân içinde varolan, hareketle tanımlanıp, dinamik bir varoluşa sahip bulunan tek tek maddî şeylerin bir toplamı olarak tasarlanan doğanın bir mekanizma olduğu inancı bulunur. Bu mekanistik ve deterministik doğa düzeninin matematiksel düşünen akıl, ama özellikle de empirik akıl tarafından kavranabilir, davranışının da önceden kestirilebilir olduğu, aynı şeyin fizikî doğanın bir parçası olan insan davranışı için de geçerliliği bulunduğu söz konusu modern dünya görüşünün bir diğer temel kabulüdür.

---

[129] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1997, s. 409.
[130] Krş., R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik*(çev. M. Küçük), İstanbul, 1991.

Bu ise, bizim burada, özellikle de etik açısından, artık klâsik dünyanın gerçekten de çok uzağında bulunduğumuz anlamına gelmektedir. Ahlâklılık veya ahlâkî hayat, Platon veya Aristoteles'te ya da onların Ortaçağ'daki izleyicilerinde olduğu gibi, artık insan doğasının ayrılmaz bir parçası, insanı insan yapan en temel unsur, insanın özünü kuran en önemli şey değildir. Modern bilim yoluyla aydınlanmış dünyada etik, insan davranışını açıklamayıp kontrol altında tutmanın, doğadaki şeyler gibi, başka insanlardan yalıtlanmış, geçmişinden ya da geleneğinden kopmuş, sadece kendi dinamik varoluşunu yaşama çabası içinde olan, yani yalnızca kişisel çıkarını ve hazzını düşünen modern insana bilime dayalı yeni bir hayat tarzı sunmanın, onu öteki insanlarla yeni dünyanın taleplerine uygun bir tarzda ilişkiye sokmanın bir aracı olmak durumundadır.

1. Bencillik Etiği

İşte bu noktadan, yani kişisel çıkarı etik yoluyla meşrulaştırıp genel yarara bağlama çabasından başlayıp, Aydınlanma etiği yoluyla 19. yüzyılda yararcılığa ve evrimci etiğe kadar uzanacak olan modern etik teorilerinin ilk örneği, etiğin bir anlamda Galile'si sayılabilecek olan Thomas Hobbes'un etik *egoizm*idir.

Psikolojik Egoizm

Egoizm, temelde ve genel olarak, herkesin kendi yararını, kendi kişisel çıkarını gözeterek eylemesi gerektiğini öne sürer. Egoizm ya da bencilliğin, bir etik teorisi olarak, biri bilimsel ya da betimleyici, diğeri de normatif veya kural koyucu olmak üzere, iki ayrı türü vardır. Bunlardan birincisine tekabül eden ve bir anlamda ikincisini herşeye rağmen temellendiren psikolojik egoizm, insan varlıklarının özleri ya da doğaları itibariyle, daima kendi çıkarlarını gözeterek eylediklerini; onların, kuruluşları ya da yapıları gereği, kendi menfaatlerine olacak şekilde hareket ettiklerini; bütün eylemlerin yegâne amacının, eylemi gerçekleştiren kişinin yararına olan şeyi hayata geçirmek olduğunu; eylemin her türünün bencillik duygusundan kaynaklandı-

ğını söyler. Söz konusu deskriptif öğreti, insan eylemlerine ilişkin gözlemlere dayanır, insanla ilgili bilimsel bir hakikati ifade ettiği iddiasında bulunur.

Örneğin, her ne kadar psikolojik egoizmi savunsa da, bizim kendisini ve ahlâk felsefesini determinist etik başlığı altında daha sonra ele alacağımız Spinoza, insanın özünün *konatus* olduğunu, yani her insanda kendi varlığını koruma ve devam ettirme yönünde doğal bir eğilimin bulunduğunu, insanın hem içgüdüsel olarak ve hem de rasyonel düzeyde, esas kendi varlığını korumak için çalıştığını söyler.[131] Özgeci bir biçimde eyleme iddiaları karşısında, bundan dolayı bütünüyle şüpheci bir tutum takınan filozof kişisel çıkarı tüm değerlemelerimizin meşrû temeli olarak görmüştür.[132] Ahlâk, ona göre, *konatus* veya her bireyin özünü meydana getiren kendi varlığını koruma eğilimi ya da istemine dayanır: Kendi varlığını koruma çabası erdemin ilk ve biricik temelidir. "Batı uygarlığının, burjuva sınıfındaki, bütün dinî ve felsefî ayırımları sükûnete kavuşturan"[133] bu özdeyiş, modern etiğin, 17. ve 18. yüzyıl boyunca görülen bireyciliğin, bütün yararcı, hümanist ve Aydınlanmacı etik anlayışlarının temelini meydana getirir.

Psikolojik egoizmin, biri katı ve radikal, diğeri de ılımlı olmak üzere, iki versiyonu vardır. 1 Radikal versiyonu içinde psikolojik egoizm, insanların doğaları gereği ya da psikolojik kuruluşlarının bir sonucu olarak, her zaman kendi kişisel çıkarlarını gözetecek şekilde eylediklerini iddia eder. Buna karşın, 2 ılımlı bir psikolojik egoizm ise, insanların her zaman olmasa bile çoğu zaman, kendi kişisel çıkarlarını temele alarak eylemde bulunduklarını savunur. Ya da daha doğru bir deyişle, betimleyici bir teori olarak egoizme göre, bencillik her insanda aynı şekilde tecessüm ya da tezahür etmez. Bazı insanlar ya da kimi insanların eylemleri bencilliği en kaba ve itici bir biçimde sergiler. Buna karşın, bazı insanların eylemlerinde egoizm daha yumuşak ve rafine bir biçimde ortaya çıkar. Bununla birlikte, amaçları aynı, insan varlığının korunması ve devam ettirilmesi veya kişisel çıkarın hayata geçirilmesi olduğu için, iki eylem türü arasında hiçbir fark yoktur.

İki eylem türü arasında, olsa olsa birinin dar görüşlü, diğerinin ise uzak görüşlü bir egoizmin ifadesi olmak bakımından bir farklılık olabilir. Di-

---

[131] Baruch Spinoza, *Etika*, (çev. Ord. Prof. Dr. H. Z. Ülken), İstanbul, 1984, III. 7. önerme, s. 150.

[132] Bkz., D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 1998, s. 185.

[133] Bkz., M. Horkheimer - T. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*(çev. O. Özügül), I. cilt, İstanbul, 1995, s. 47.

ğerkâmlığın erişilebilir bir şey olmadığını öne süren psikolojik egoizme göre, özgeci bir tarzda ve güya başkaları düşünülerek gerçekleştirilmiş olan eylemler, gerçekte bilinçli olarak ortaya konmuş olan egoist davranışlardan başka bir şey değildirler. Söz gelimi, yoksullara yardım etme eylemi, gerçekte egoist bir davranış olup, yardım eden kişinin çıkarı dikkate alınarak, onun vicdanını rahatlatmak, başkalarının gözünde prestijini yükseltmek amacıyla, vs., yapılmıştır. Nitekim, egoizmin normatif düzeyde savunuculuğunu yapan Hobbes'un, bir kilisenin önünde dilenen zavallı birine para vererek yardım ettiğini gören bir papaz, egoizmini çürütmek amacıyla, kendisine niye böyle bir şey yaptığını sorduğunda, filozof "Yoksula yardım ettim, çünkü yardımım onu sevindirdi; ben de, o mutlu olduğu için, sevindim" cevabını vermiştir.[134]

Etik Egoizm

Etik egoizm ise, söz konusu psikolojik veya betimleyici egoizme dayanarak, herkesin, başkalarının çıkarlarını hiç dikkate almaksızın, her zaman kendi çıkarını gözeterek eylemesi gerektiğini öne sürer. Başka bir deyişle, psikolojik egoizmin, sadece betimlediği, insanın eylemlerine dair bir açıklama getirdiği yerde, etik egoizm "İnsan yalnızca kendi kişisel çıkarını dikkate alan bir varlık olmalıdır" diyerek bir ahlâkî yargı ve ideal ortaya koyar. Yani, her insanın kendi iyiliğini gözetmesi ve kendi çıkarlarını hayata geçirmesi gerektiğini, yaşamdaki en yüksek iyinin, kişinin kendisi için mümkün tüm tatminleri (arzuları, istekleri, ihtiyaçları, hazları ve amaçları) karşılaması ya da gerçekleştirmesi olduğunu, kişinin kendi tatmin, başarı ve mutluluğunun ilk, en yüksek ve nihaî değer olduğunu, kalan tüm değerlerin bundan çıktığını savunan etik egoizm, insanın kendini düşünmesini, sadece kendi çıkarını gözeterek eylemesini, salt bilimsel bir yasa olarak değil, fakat aynı zamanda neredeyse bir ahlâk yasası olarak vaz eder. Öğreti insanın doğası gereği yalnızca kendi çıkarını düşündüğü gerçeğinden, insanın yalnızca kendi yararına olan eylemleri gerçekleştirmekle yükümlü olduğu sonucunu çıkarır ve bunu yapar yapmaz da, bir ahlâkî yükümlülük teorisine dönüşür. Zira, etik egoizme göre, hiç kimse insandan kendi varlığını feda etmesini bekleyemez, böyle bir fedakârlığın ahlâkî bir ödev olduğunu söyleyemez. Zaten, bir eylemin ahlâkî bir ödev olabilmesi için, herşeyden önce onun yapılabilir olması gerekir. Oysa, kendi varlığını koruyup devam ettirmenin, kendi çıka-

[134] Hobbes'tan aktaran M. Aydın, bkz., *A. g. e.*, s. 19.

rına olanı yapmanın özünü oluşturduğu insandan, kendi varlığını feda etmesini istemek açıkça bir çelişki meydana getirir, ya da en azından ondan kendi gücünü aşan bir şey istemek anlamına gelir.

Ahlâkî bir yükümlülük teorisi olarak etik egoizm, şu hâlde, psikolojik egoizmin, betimleyici bir teori olduğu yerde, *normatif* bir etik görüşüdür, çünkü insanın nasıl davranması gerektiğini belirten etik kurallar koyar, en azından bir ahlâkî ilke geliştirir. Başka bir deyişle, "Herkes kendi özçıkarını hesaba katarak eylemelidir" derken, o ahlâk kuralını evrenselleştirerek ve kategorik bir biçimde koyar. Egoizm, ahlâkı insanla, insan varlığının doğasıyla ilgili olgulara dayandırdığı, normatif bir teoriyi insan varlığının nasıl eylediğini açıklayan psikolojik bir teoriyle temellendirdiği için, *antropolojik* bir *temellendirme*ye başvuran bir öğretidir.

Etik egoizm, buradan da anlaşılacağı üzere, nesnel veya metafiziksel ahlâkî değerlerin varolmadığını, bilimsel yasaların ahlâkî olgu ya da fenomenleri açıklamak için fazlasıyla yeterli olduklarını, ahlâklılığın doğal arzu, istek, ilgi, çıkar ya da benzeri davranışsal faktörlere geri götürülebileceğini savunduğu için, *doğalcı* bir etik anlayışı olmak durumundadır. Dünyanın ahlâkî bir boyutu, etik bir karakteri olmadığını, dünya hakkındaki olgularla insanların bu dünyada nasıl eylemeleri gerektiğiyle ilgili değer yargıları arasında kesin bir sınır çizgisi bulunmadığını, ahlâkî yargı ya da değerlemelerin doğal fenomenlerle ilgili olguları içerdiğini savunan etik egoizm, ahlâkı psikolojiye indirgediği için, aynı zamanda *bilimci bir etik görüşü*dür. Ahlâkî egoizm, nihayet, ahlâkî eylemin sonuçlarının eylemin değerini ve doğruluğunu belirleyen tek unsur olduğunu savunduğu için, ahlâkî yasa, ödev, doğru eylem ya da ahlâkî yükümlülüğü iyiye, insan tarafından arzu edilene ya da insanın çıkarına olana indirgediği için *teleolojik bir etik anlayışı* olarak karşımıza çıkar.

Hobbes'un Bilimsel Etiği

Modern ahlâk felsefesinin doğuşu ve gelişiminde önemli bir yer tutan Thomas Hobbes (1588-1679), herşeyden önce etiğin vahye dayalı teolojinin ve teleolojik dünya ya da antropomorfik doğa görüşünün etkisinden kurtulup özerk bir felsefe disiplini hâline gelmesine katkıda bulunmuştur. Ama

ahlâk felsefesini din ya da teolojinin etkisinden kurtaran Hobbes, tipik bir modern düşünür olarak onu bilime tâbi kılmış ve etiğin, insanın ahlâkî eylemlerine, gerçek amacına ve ahlâkî olgulara dair sağlam ve güvenilir bir bilgi olmak durumundaysa eğer, geleneğe, dinî dünya görüşüne ya da kilisenin otoritesine değil de, psikoloji ve biyolojinin nesnel yasalarına dayanmak durumunda olduğunu iddia etmiştir. Yine de, ahlâkî kural ve ilkelerin, herşeye rağmen nesnel bir biçimde doğrulanabilir yasaların özellemelerinden ziyade, duygu ve arzuların öznel ifadeleri olarak görülmeleri gerektiğini öne süren filozof, hayatın korunması ve sürdürülmesinin insan eyleminin biricik ve temel amacı olduğunu söylemiş ve etik görüşünü, *Leviathan* adlı eserinde, bu öz varlığını koruyup devam ettirme itkisi, çabası, eğilimi ya da istemi üzerine inşa etmiştir. Başka bir deyişle, Galile'nin fiziğine büyük bir coşku ve inançla bağlanan Hobbes, onun ahlâkî değerlere, amaç ve düzenliliğe yapılacak bütün gönderimlerden arındırılmış olan fizikte yaptığını etik alanında gerçekleştirmek amacıyla, kendi varlığını koruma ve devam ettirme eğilim ya da istemini Galile'nin eylemsizlik ilkesinin biyolojik karşılığı olarak öne sürüp, bütün ahlâkî kural, yasa ve yükümlülükleri ondan türetmeye kalkışmıştır.

Hobbes gerçekten varolanın madde cinsinden olduğunu, cisimsel olmayan töz düşüncesi kendi içinde çelişik olduğundan, ruh ya da zihin gibi tinsel bir tözün varolmadığını savunduğu için, materyalist bir düşünür olmak durumundadır. Bundan dolayı, o zihin konusunda da empirist ve materyalist bir tavır sergilemiştir. Zihindeki ide ya da düşüncelerin duyuma bağlı olduklarını, duyum olmadığında düşüncenin de olamayacağını savunan Hobbes'un materyalizmi mekanik ve determinist bir materyalizmdir. O insanı da hareket hâlindeki parçacıklardan meydana gelen kompleks bir sistem olarak değerlendirmiştir.

Bu kompleks sistemde, ona göre, iki tür hareketten söz etmek gerekir. Bunlardan birincisi kan dolaşımı, nabız, soluk alma, sindirim, beslenme gibi hayatî hareketlere tekabül eder.[135] Buna karşın, ikincisi imgelemin katkısı ve irâdenin işe karışmasıyla farklılaşan hayvanî ya da iradî harekettir. Yürüme, konuşma, vurma benzeri eylemlerden meydana gelen hayvanî hareketin temelinde, kan dolaşımının adeta mekanik hareketinden farklı olarak, Hobbes'un insan bedenindeki küçük hareket başlangıçları, fizyolojik süreçler olarak tanımladığı çaba, kendi varlığını koruma çabası bulunur.[136] Bu çaba, insan

---

[135] Thomas Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), 2. baskı, İstanbul, 1995, s. 46.

[136] Bkz., *A. g. e.*, s. 47.

bedeni içindeki harekete ya da fizyolojik süreçlere neden olan şeye yöneldiğinde, Hobbes buna *arzu* ya da *iştah*, fakat o şeyden uzaklaştığında, yani çaba bir şeyden kaçınmak biçiminde olduğu zaman, *istikrah* ya da *nefret* adını verir. Başka bir deyişle, arzu ve irâdeye ilişkin görüşüyle insanın rasyonel karar ya da buyruklarıyla fizikî yasalar arasındaki boşluğu kapatmak amacı güden filozof için, arzu, bir nesneye doğru olan, bedendeki fizyolojik süreçlerin yarattığı hareket, iyi de arzunun kendisine yöneldiği şeydir. Buna göre, arzu ya da aşkın nesnesi her ne olursa olsun, ona iyi; tiksinti ya da nefretinin objesine de kötü diyen öznedir.[137] Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlâkı tümüyle duygulara bağlayan Hobbes etik değerler bağlamında bütünüyle öznelci ve göreci olan bir düşünürdür.[138]

Başka bir deyişle, Hobbes tamamen insanmerkezci bir etik anlayışı geliştirirken, insan dışında, insandan bağımsız değerlerden, kaynağı Tanrı'da, nesnel bir özler dünyasında bulunan iyi ve kötüden söz etmenin anlamsız olduğunu öne sürmüştür. İştah ve istikrahın nesneleri, ona göre, bırakınız farklı zaman ve koşullar içindeki farklı insanları, farklı koşullar içinde bulunan aynı insanda, yani aynı insan için, değişik yer ve zamanlarda bile farklılık gösterir. Dolayısıyla, etik değerler, iyi ve kötü mutlak olmayıp, "onların ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir kural da yoktur."[139] Nesnelerde, bize iyiyi kötüden ayırma imkânı verecek hiçbir şey bulunmamaktadır.

Ahlâkî değerler, iyi ve kötü bağlamında, şu hâlde, onların kişiye, özellikle de kişinin duygu hâllerine göreli olduğunu söyleyen Hobbes, dolayısıyla onların, nesnel değil de, öznel olduklarını söyler. Zira onlar şeylerin, kişilerin ve eylemlerin, duygulardan bağımsız olarak varolan özellikleri değildirler. Ve ikinci olarak da, ahlâkî yargıların doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edilebilse bile, onların doğruluk veya yanlışlığından gerçekte sadece, ahlâkî yargıları, nesnel ahlâkî hakikatların değil de, öznenin duygularının ifadesi olarak gördüğümüz zaman söz etmek gerekir.[140] Etiğinde öznelci ve göreci bir bakış açısı benimseyen Hobbes'un etik anlayışı demek ki aynı zamanda duygucu bir etik görüşü olarak sınıflanabilir.

---

[137] Bkz., *A. g. e.*, s. 48.

[138] J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, London, 1966, s. 75.

[139] Bkz., Hobbes, *A. g. e.*, s. 48.

[140] S. Priest, *The British Empiricists, Hobbes to Ayer*, London, 1990, s. 44.

En Temel Doğa Yasası

Beden içindeki, kendisinin çaba olarak tanımladığı, küçük hareket başlangıçlarını, fizyolojik süreçleri ya da kendi varlığını koruma ve sürdürme güç, eğilimi ya da ilkesini etik ve politik sisteminin temeline yerleştiren Hobbes, onu biri ahlâk alanını kurarken, diğeri ahlâkı tümden ortadan kaldıran iki farklı şekilde formüle eder. Kendi varlığını koruma eğilimi, ona göre, kendisini barışı koruyup kollayan kurum ve pratikler yoluyla gerçekleşecek sosyal barış isteğinde ya da kişinin hemcinslerine yönelik, kendi öz çıkarını koruma eğilimli, saldırgan eylemlerinde ifade eder:

> Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, *barışı sağlamak için çalışması gerektiği;* onu sağlayamıyorsa, *savaşın bütün yardım ve yararlarını araması* ve kullanması gerektiği ilkesine veya aklın bu genel kuralına varılır. Bu kuralın ilk bölümü, *birinci ve temel doğa yasasını içerir: Barışı aramak ve izlemek.* İkinci bölümü ise, *doğal hakkın* özetini verir: Bütün yolları kullanarak kendimizi korumak.[141]

Bunlardan hangisinin geçerli olacağını belirleyecek olan biricik şey, insanın kendisini ahlâkı mümkün hâle getiren, iyi düzenlenmiş ahenkli bir toplum hâli içinde mi yoksa, ahlâkı imkânsızlaştıran bir doğa hâli içinde mi bulacağıdır. Birinci alternatifi hesaba kattığımızda...

Hobbes'a göre, doğa insanları eşit yaratmıştır; bu eşitlik, bununla birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fizikî güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez.[142] Zira zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü ya da daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa da, herşey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu öne sürmesine yetecek kadar fazla değildir. Hobbes, amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğin işte bu doğal eşitlikten veya yetenek eşitliğinden doğduğunu öne sürer.[143] Buna göre, her birey kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince keyif almak ister. Ama her bireyin kendi bekâsını ve hazzını araması güvensizliğe ve savaşa yol açar:

> Bu durumda, insan doğasında üç temel kavga nedeni buluyoruz. Birincisi rekâbet, ikincisi güvensizlik, üçüncüsü de şan ve şeref. Birincisi, insanları kazanç için; ikincisi güvenlik için, üçüncüsü ise şöhret için mücadele etmeye iter.[144]

---

[141] Bkz., Hobbes, *A. g. e.*, s. 97.
[142] Bkz., *A. g. e.*, s. 92.
[143] *A. g. e.*, s. 97.
[144] *A. g. e.*, s. 94.

Hobbes'a göre, ortak bir otoritenin yokluğunda, daha doğrusu devlet olmadığı zaman, doğa durumunda herkes kerkese karşı savaş hâli içinde olur. Başka bir deyişle, o, insanların ortak bir güç ya da egemenin idaresi altında yaşamaya başlayıncaya kadar, birbirleriyle bir savaş hâli içinde olacakları sonucunu çıkartır. Ve bu savaş hâli, bireylerin güvenlikleri için sadece kendi güçlerine dayanıp, uygarlığın bütün nimetlerinden yoksun kaldıkları, ölüm korkusuyla belirlenen bir kaos ve karmaşa hâlidir.

> Herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur, çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla, toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik ne de deniz yoluyla ihale edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.[145]

Hobbes bu doğal savaş hâlini ve insandaki egoizmi insan doğasıyla onun duygu vu tutumlarına, yani konatif yapısına ilişkin bir analizden, varolan toplumlara dair gözlemlerden, uygarlıkların geçmişiyle ilgili tarihsel olgulardan türetir. İçgüdüsel egoizmin, aydınlanmamış bir bencilliğin yol açtığı bu doğa durumu veya doğal savaş hâlinde, açıktır ki, ahlâka ve etik değerlere de yer yoktur. Doğal savaş hâlinde, Hobbes'a göre, nesnel ahlâkî ayrımlardan söz etmek mümkün değildir.

> Orada doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur. Cebir ve hile savaşta en büyük iki erdemdir. Adalet ve adaletsizlik ne bedenin ne de zihnin melekeleridir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da, duyuları ve duyguları gibi varolmaları gerekirdi. Bunlar, tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.[146]

Hobbes'a göre, söz konusu doğal savaş hâlinden çıkmak insanın çıkarına olup, aydınlanmış egoizmin bir gereğidir ve bu kurtuluşu sağlayacak olan şey de doğa yasasıdır. Başka bir deyişle, insan doğası itibariyle duyguları ve aklı olan bir varlıktır; buna göre, insanı savaş hâline sürükleyen şey duygularıdır. Ama yine duyguları, fakat özellikle de aklıdır ki, insanı ölüm korkusundan kurtulup, uygarlığın nimetlerinden pay almak, hayatın sağlayacağı hazlardan faydalanmak için, barış ve dinginliği aramaya sevkeder. Aklı

---

[145] *A. g. e.*, s. 94-5.
[146] *A. g. e.*, s. 96.

insana en temel talebin, kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hâle getirilip hayata geçirilebileceğini gösterir.

Hobbes işte bu bağlamda bir doğa yasasını "akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke olarak"[147] tanımlar. Onun teolojik ya da metafiziksel bir temeli bulunmayan ve dolayısıyla, İlk ve Ortaçağ'ın doğa yasası konsepsiyonundan bütünüyle farklılık gösteren doğa yasası anlayışı, insan doğasına ya da insanla ilgili nesnel olgulara dayanır; o insandaki egoist basiretin, bencil uzgörünün bir emri olarak ortaya çıkar. Hobbes'a göre, her insan doğal ya da içgüdüsel olarak kendi varlığını korumak ister. Bununla birlikte, insan sadece bir dürtü varlığı, salt kör içgüdülerin eseri olan bir yaratık değildir. Kendi varlığını akıl temeli üzerinde, rasyonel bir tarzda koruma diye bir şey vardır. İşte kendi varlığını rasyonel bir tarzda koruma, içgüdüsel olarak değil de, aydınlanmış bir egoizm bağlamında savunma eylemidir ki, insanı diğer insanlarla bir toplum sözleşmesi yapmaya ve toplum düzeniyle devlet kurmaya götürür. Buna göre, doğa yasaları duygulardan kaynaklanan önyargılarca yönetilecek bir tepi varlığı olmayan akıllı insan varlığının hayata geçirmenin kendi çıkarına olduğunu bildiği kurallardır. Hobbes'a göre, onlar özü itibariyle bencil ve kendi çıkarına düşkün olan insanın dikkate aldığı ve uyduğu kurallardır. Başka bir deyişle, kendi çıkarını aklî temeller üzerinde koruyan insanın nasıl davranacağını belirleyen, onun psikolojik kuruluşunun rasyonel ifadesi olan doğa yasaları fiziğin yasalarının ahlâk alanındaki karşılığı olmak durumundadır. Doğa durumundan düzenli bir toplum hâline geçişi mümkün kılan aksiyomlar olarak bu yasalar, Kant'ın *koşullu buyruk* adını verdiği, insanın kendi varlığını koruyup, hayatını barış içinde sürdürmek durumundaysa eğer, uymakla yükümlü olduğu kural ya da yasalardır.[148]

Bunlardan birincisi, herkesin barışı sağlamak için çalışması gerektiği yasası, ikincisi de "bir insanın, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumak istiyorsa, herşey üzerindeki bu hakkını bırakması, ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmesi gerektiğini" söyleyen yasadır.[149] Ondokuz doğa yasasından üçüncüsü insanların yaptıkları ahitlere uymaları gerektiğini belirten adalet,[150]

---

[147] *A. g. e.*, s. 96-7.

[148] F. Coplestone, *A History of Philosophy*, cilt 5, *Hobbes to Hume*, London, 1959, s. 35.

[149] Hobbes, *A. g. e.*, s. 97.

[150] Bkz., *A. g. e.*, s. 107.

dördüncüsü minnettarlık, beşincisi karşılıklı uyumdur.[151] İşte etik, Hobbes-'ta ezelî-ebedî olan bütün bu doğa yasalarının bilimidir.

> Bu yasaların bilimi, gerçek ve tek ahlâk felsefesidir. Çünkü ahlâk felsefesi, insanların konuşmalarında ve toplumlarında, *neyin iyi neyin kötü olduğunun bilimi*nden başka bir şey değildir. İyi ve kötü, insanların değişik huyları, âdetleri ve düşüncelerinde farklı olan eğilimlerimizi ve kaçındığımız şeyleri ifade eden sıfatlardır. Farklı insanlar, sadece tad alma, koklama, işitme, dokunma ve görme duyularıyla neyin hoş neyin nahoş olduğu konusundaki yargılarında değil, ortak hayatın eylemlerinde neyin akla uygun neyin akla aykırı olduğu konusunda da birbirlerinden ayrılırlar. Hatta, aynı kişi, farklı zamanlarda farklı olur; bir vakitler övdüğü, yani iyi bulduğu bir şeyi, bir başka vakit yerer, yani kötü bulur; anlaşmazlıklar, çatışmalar ve nihayet savaş işte bundan doğar. Bir insan doğa durumunda bulunduğu sürece, iyinin veya kötünün ölçüsü kişisel zevki olduğu için, bütün insanlar barışın ve barışın yolu ve araçlarının, ki bunların adalet, minnettarlık, hakkaniyet ve diğer doğa yasaları olduğunu daha önce gösterdim, yani ahlâkî erdemlerin iyi, bunların karşısında yer alan erdemsizliklerin ise kötü olduğu üstünde anlaşacaktır. Erdem ve erdemsizliğin bilimi, ahlâk felsefesidir ve bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrini, gerçek ahlâk felsefesidir.[152]

Sonuç olarak, onun etiğinin ahlâkî yükümlülükle ahlâk kurallarını bir toplum sözleşmesinden türettiği için, aynı zamanda *sözleşmecilik* diye bilinen etik kategorisi içine girdiğini söyleyebiliriz.[153] Buna göre, bütün ahlâkî norm ve kurallar, insanların tüm politik ve ahlâkî yükümlülükleri, onların hayatlarını sürdürebilmelerinin, ve bu arada hazla dolu mutlu bir yaşam sürebilmelerinin kaçınılmaz bir yolu olarak birbirleriyle yapmış oldukları bir sözleşmeden doğar. Hobbes, aklının insan varlığına sınırsız özgürlüğünden vazgeçip, merkezî bir gücün, mutlak bir egemenin otoritesine tâbi olmasına yol açan bir sözleşmeye taraf olması öğüdünde bulunduğunu söyler. İnsan bu sözleşmeyi bir kez yaptıktan sonra, kendisini ona uyma yükümlülüğü altında bulur. Ahlâklılığın kökeni de işte buradadır: Ahlâkî yükümlülük, zorla değil, fakat irâdî bir eylemle taraf olduğumuz sözleşmenin bize getirdiği bir zincirdir.

Demek ki, Hobbes için ahlâkî kurallar ve ahlâkî yükümlülük, onlar olmadığında ortaya çıkacak insan için tehlikeli sonuçlardan sakınmanın bir yolundan başka hiçbir şey değildir. Ahlâkî kurallar kendilerinde ve kendi başlarına hoş ve arzu edilir şeyler de değildirler. Yükümlüğün kendisi ise, onun gözünde, gerçekte bir esarettir. İşte bu bağlamda, onun ahlâk felsefesi insan varlıklarının niçin kendi içinde arzu edilir olmayan bu esareti bilerek ve isteyerek kabul etmeleri gerektiğini göstermekten meydana gelir. Hobbes'a

---

[151] Bkz., *A. g. e.*, s. 111.

[152] *A. g. e.*, s. 117.

[153] Robert L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, s. 158.

göre, yükümlülüğün insana getirdiği esaret iki kötüden daha evlâ olanıdır. Bunun alternatifi olan, sözleşmenin ve ahlâklılığın insana getirdiği zincirden âzade bir hayat, güvenlikten yoksun, vahşi, ilkel, yoksul ve kısa bir hayattır. Oysa ahlâkî kurallara uyan bir hayat, insana getirdiği yükümlülüklerden dolayı, sınırlanmış bir yaşam olsa bile, insana sadece varlığını koruyup idâme ettirme, güvenlik içinde olma değil, fakat mutlu bir hayat sürebilme imkânı sağlar.

2 Determinist Etik

Ahlâkın olmazsa olmaz koşulu, ahlâkı ve ahlâklılığı mümkün kılan en önemli unsur, hiç kuşku yok ki, irâde özgürlüğü, yani ahlâkî öznelerin seçim yapabilme, alternatifler karşısında tercihte bulunabilme yeteneğidir. Çünkü insan varlıkları birer makina, ve dolayısıyla, insandaki herşey önceden belirlenmiş olsaydı, ahlâklılık diye bir şey söz konusu olamazdı. Başka bir deyişle, ahlâkî özne iyi ve kötü, değerli ve değersiz olan karşısında, kendi motifleriyle, kendi arzu ve ideallerine dayanarak bir seçim yapamadığı zaman, ahlâktan, ahlâkî eylem ve ahlâklı bir hayattan söz edilemez. Zira eylemlerine özgürce ve kendi motifleriyle karar veremeyen bir kimsenin bu eylemlerin hesabını verebilmesi, onların sonuçlarını üstlenebilmesi mümkün değildir; ahlâk ve ahlâkî eylem sorumluluğu, sorumluluk da özgürlüğü varsayar.

Bağdaşmazcılık

İrâde özgürlüğünün ahlâkın en temel ögesi olduğu çok açık olmakla birlikte, birtakım determinist görüşler, insan için özgürlükten ve dolayısıyla, değerlerden ve ahlâklılıktan söz etmenin anlamlı olmadığını savunmuşlardır. İnsanın dünyasında mutlak bir nedenselliğin hüküm sürdüğünü öne süren bu görüşler, özgürlüğün determinizmle bağdaştırılamaz olduğunu savundukları için, *bağdaşmazcılık* başlığı altında sınıflanırlar.[154] İnsanın ka-

[154] Bkz., R. Young, "The Implications of Determinism", *A Company to Ethics* (Ed. P. Singer), Oxford, 1993, s. 536-7.

rar ve eylemlerinin belirlenmiş olmasının, bu karar ve eylemleri doğuran, onları zorunlu kılan nedenler bulunduğu, insanların karar ve eylemlerinin, kendilerinin etkileyemedikleri ya da değiştiremedikleri nedenlerinin zorunlu sonucu olmasının ise, hiç kimsenin özgür olmadığı, insanların eylediklerinden başka türlü eylemeyecekleri anlamına geldiğini iddia eden determinist anlayışa göre, insanların ahlâkî bakımdan sorumlu tutulabilecekleri karar ve eylemler, onların özgürce eylemelerini gerektirdiğinden, hiç kimse karar ve eylemlerinden sorumlu tutulamaz. Özgürlüğün ve sorumluluğun olmadığı yerde, ahlâkın bir temeli ve anlamı kalmaz.

Katı determinizm olarak da bilinen bu görüş, daha ziyade modern bilimin bir sonucu olmak durumundadır ve dolayısıyla, o ahlâkî hakikatlere karşı düşmanca bir tavır takınır. Başka şeyler gibi, insan varlıklarının da, kendilerinin değiştiremedikleri ya da etkide bulunamadıkları nedenlere tâbi olduklarını öne süren ve günümüzde esas davranışçılar tarafından benimsenen söz konusu anlayış, söz gelimi davranışın çevresel ve genetik faktörlerce belirlenmesinden dolayı, özgürlüğün çelişik bir kavram olduğunu, ve insan için bir yanılsamadan başka hiçbir şey olmadığını iddia eder.

İnsanın hiçbir şekilde özgür olmadığını, fakat etki edemediği birtakım nedenler tarafından belirlenmiş olduğunu öne süren determinist anlayışın karşısında, fakat yine aynı bağdaşmazcılık çerçevesi içinde, *özgürlükçülük* yer alır. Buna göre, özgürlüğün determinizmle bağdaşmaz olduğunu savunan bağdaşmazcılık içinde, evrensel nedensellik görüşü determinizmin yanında olup özgürlükten söz edilemeyeceğini söylerken, özgürlükçülük tercihini irâdî özerklikten yana kullanır ve evrensel bir determinizmin geçerli olmadığını, insanın kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirebileceğini, kişinin dış koşulları, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği koşulları aşmayı başararak, kendi isteklerine, ideal ve hedeflerine uygun hareket edebileceğini söyler.

Buna göre, özgürlükçülük insan irâdesinin, kişinin içinde bulunduğu fizikî, psikolojik ve fizyolojik koşullar tarafından belirlenmediğini, insanın karakteriyle onu eyleme yönelten güdüler ve insanın içinde bulunduğu koşullar arasında zorunlu bir ilişki bulunmadığını, insan irâdesinin çeşitli eylem alternatifleri karşısında seçme şansına sâhip bulunduğunu, dış baskı, koşul ve zorlamalardan bağımsız olup, kendi kendisini belirlediğini öne sürer. Hatta kimi özgürlükçü öğretiler, görüşlerini temellendirmek için, bir özgürlük duygusunun, yani kişinin veya ahlâkî öznenin, ya ahlâkî karar anında, ya da eylemden sonra geriye bakıp düşündüğünde, kararının özgürce

verilmiş bir karar olduğunu, aynı koşullar söz konusu olduğunda, başka türlü eyleyebilmesinin pekâla mümkün olduğunu görmesine, hissetmesine bağlı olan öznel bir duygudan; önümde her zaman alternatif eylem tarzlarının mevcut olduğunu, geleceğin, benim dışımda, benden bağımsız olarak belirlenemeyeceğini bilmenin yol açtığı duygudan, aynı koşullar söz konusu olduğunda, başka türlü davranabilmenin mümkün olduğunu bilmenin yarattığı belli bir özgürlük sevincinden söz etmişlerdir.

Aynı koşullar söz konusu olduğunda, insanların, istedikleri takdirde, eylediklerinden başka türlü davranabileceklerini dile getiren, insan için koşullanmışlığı ve belirlenmişliği kabul etmeyen, ahlâkî öznenin, dış uyaranlar tarafından belirlenmeyip, beyindeki maddî değişimlerin sonucu olmayan bilinç yaşantılarıyla eylemlerini belirleyebileceğini, insan bilincinin özü itibariyle yönelimsel ve yaratıcı olduğu için özünü kurabileceğini savunan özgürlükçülüğün, herhâlde en önemli savunucuları, başta Kierkegaard ve Sartre olmak üzere egzistansiyalistlerdir. Nitekim, insan olmanın özü, onlara göre, radikal seçimlerde bulunmak, öznenin dışındaki nedenler tarafından belirlenmedikten başka, rasyonel ve ikna edici bir biçimde desteklenemeyen seçimler yapmaktır. Özgürlüğe mahkûm olan insan, yalnızca bu tür seçimler yapmak ve mazaret bildiren konuşmalardan kaçınma suretiyle sorumlu ve ahlâklı varlık hâline gelebilir.

Spinoza ve Bağdaşabilircilik

Determinizmle özgürlükçülük birlikte bağdaşmazcılığı oluştururken, bu iki konumun karşısında, hem determinizmi kabul eden ve hem de özgürlüğü kurtarmaya çalışan, özgürlüğün nedensellik ve determinizmle uzlaşabilir veya uzlaştırılabilir olduğunu, ikisi arasında hiçbir çelişki bulunmadığını dile getiren *bağdaşabilircilik* yer alır. Determinist etik olarak da bilinen bağdaşabilirciliğin etik tarihindeki ilk ve en büyük temsilcisi, etik anlayışını, tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi bilimci ve bu arada determinist bir etik olarak kategorize edebileceğimiz Baruch Spinoza (1632-1677)'dır. Genel olarak söylendiğinde, evrende herşeyin zorunlulukla vuku bulduğunu savunan Spinoza'ya göre, özgür sıfatını sadece, ölçüp biçme ve bilinçli tercihlerin sonucu olan, ve dolayısıyla ahlâkî öznenin kendisinden kaynaklanan ey-

lemler için kullanırsak, bu anlamda yalnızca Tanrı'nın özgür olduğunu kabul etmemiz gerekir. Spinoza, bundan dolayı, bizim ikinci bir özgürlükten daha söz etmek durumunda olduğumuzu; anladığımız, nedenini bildiğimiz olaylarla kavrayamadığımız, nedenini bilmediğimiz olaylar arasında bir ayırım yapmamız gerektiğini söyler. İşte bu çerçeve ve özgürlüğün insan için söz konusu olan anlamı içinde, bizim eylemlerimizin nedenleri hakkında uygun ve doğru bir fikre sahip olduğumuz ölçüde özgür olduğumuz söylenebilir. Özgürlüğün bir derecesi vardır ve özgürlük zorunluluğun bilincinde olmaktan meydana gelir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Spinoza'nın determinizmi, *metafiziksel* bir *determinizm*dir. Spinoza, buna göre, antik çağın, özellikle de Hellenistik dönemin metafizikle etiği birleştiren yaklaşımını modern dönemde yineleyen bir düşünürdür.[155] Kendisinden bir etik, bir özgürlük etiği türettiği metafiziğinde, Descartes'ın töz görüşünden yola çıkan ve "varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak töz tanımının yalnızca Tanrı için geçerli olduğunu[156] kabul ederek "yaratılmış töz" düşüncesinin kendi kendisiyle çelişik olduğunu[157] öne süren Spinoza, metafiziğinde, töz ve neden kavramını geleneksel anlamı içinde ele alıp, bir tözler çokluğundan ya da iki tözden meydana gelen bir dünya anlayışına karşı çıkmış, bunun yerine tözsel bir bircilik geliştirmiştir. Neden kavramıyla, sonucun varoluşunu *açıklayan* bir şeyi anlayan, açıklamanın bir ifadenin doğru bir önermenin mantıksal olarak zorunlu sonucu olduğunu göstermek anlamına geldiğini, açıklamanın özü itibariyle zorunlu bağıntıları sergilemeyi içerdiğini savunan Spinoza,[158] nesnelerdeki değişimlerin, nesnelerin kendi doğalarının sonucu olarak açıklanamayacağı gerçeğinin bizi temel bir ayırıma götürdüğünü belirtir. Bu ayırıma göre, bir nesne ya da tözün nitelik ya da değişimlerinden, o tözün kendi doğasının sonuçları olarak açıklanmak durumunda olmayanları, özsel ya da zorunlu değil de, arızî ya da olumsal nitelik veya değişimler olmak durumundadır.

Panteizm

Varoluş, özellik ve tikel durumları kendileri dışındaki şeylerle, başka nesnelerin etki ya da eylemiyle açıklanan bu yaratılmış şeyler yanında, tüm ni-

---

[155] Bkz., G. Llyod, *Spinoza and the Ethics*, London, 1996, s. 142.

[156] Bkz., Spinoza, *Etika*, I. Bölüm, III. tanım.

[157] Bkz., *A. g. e.*, I. Bölüm, XV. Önerme, Kanıtlama ve Scolie.

[158] Bkz., S. Hampshire, *Spinoza*, Middlesex, 1981, s. 38-9.

telik ve değişimleri, kendi özsel doğasından çıkarsanabilen bir töz vardır. Spinoza, tüm nitelik ya da özellikleri kendi özsel doğasının sonucu olan bu tözün "kendi kendisinin nedeni olan" varlık olarak tanımlanabileceğini öne sürer.

> Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) diyorum.[159]

Kendi kendisinin nedeni olan bu töz, panteist Spinoza'ya göre, Tanrı'dır. İşte bu bağlamda, kendi kendisinin nedeni olan yalnızca tek bir tözün olabileceği ve bu biricik tözün bir bütün olarak evrenle özdeşleştirilmesi gerektiği, Spinoza'nın metafiziğinin en temel tezi olarak karşımıza çıkar; o, bu çerçeve içinde herşeyi kucaklayan bu biricik bütüne "Tanrı ya da Doğa" (*Deus sive Natura*) adını verir.[160]

Tözü, kendi başına varolan ve kendisi aracılığıyla kavranan varlık olarak[161] tanımlayan Spinoza'ya göre, kendi başına, salt kendisi aracılığıyla bilinebilen bir şey, kendi dışında bir nedeni olmayan, kendi kendisinin nedeni olan bir varlıktır.[162] Tek töz ya da Tanrı, ona göre, zorunlulukla varolur. Tanrı ve yalnızca Tanrı'nın varoluşu O'nun özünü ve Tanrı'nın özü de, O'nun varoluşunu içerir. Tanrı ayrıca sonsuz[163] ve bölünemezdir.[164] Spinoza'ya göre, herşey Tanrı'da olup, hiçbir şey Tanrı olmadan varolamaz ya da kavranamaz.[165] Onun Tanrı'yla evrenin bir ve aynı olduğunu dile getiren panteizminin mantıksal temelini oluşturan bu görüşe göre, kendinde varolan ve kendisi aracılığıyla kavranan mutlak olarak sonsuz Tanrı dışında hiçbir töz varolamayacağından, varolan herşey Tanrı'nın bir tezahürü ya da *modüs*ü, yani hâl ve değişimi olmak durumundadır.[166] Bir *modüs* ise, tanım gereği bir şeyin, eşdeyişle Tanrı'nın *modüs*ü, hal ya da değişimi olduğundan, o Tanrı olmadan varolamaz ve anlaşılamaz. Spinoza'nın görüşünde salt tek töz üzerine düşünmenin sonucu olan soyut doğrular arasında, bundan sonra Tanrı'nın "başka bir şeyin zorlamasıyla değil de, yalnızca kendi doğasının yasala-

---

[159] Bkz., Spinoza, *A. g. e.*, I. Böl. Tanım I.
[160] *A. g. e.*, IV. Bölüm, Önsöz, s. 220.
[161] *A. g. e.*, I. Böl. Tanım III.
[162] A. g. e., I. Böl. Tanım III. Bkz., II. III. ve IV. Önermeler ve Aksiyom IV.
[163] Bkz., *A. g. e.*, I. Böl. VI Tanımın Açıklaması.
[164] *A. g. e.*, I. Böl. 13. Önerme.
[165] *A. g. e.*, I. Böl. Tanım VII; Önerme XV.
[166] *A. g. e.*, II. Böl., Tanım VII.

rına göre eylemde bulunan bir varlık olarak özgür bir neden olduğu[167] doğrusu yer alır. Tanrı, özgür ve yaratıcı nedendir, dahası O kendi kendisini yaratan tek neden olduğu için, özgür nedendir. Buna göre, Tanrı kendi kendisini belirleyen, salt kendi doğasının zorunluluğundan dolayı varolan, eyleme kendisi tarafından zorlanan varlıktır. Tanrı'nın özgürlüğü, şu hâlde kendi doğasına içkindir.

Bununla birlikte, Tanrı özgür bir neden olarak tanımlandığında, "özgür" sözcüğünün, insanın faaliyetleri için kullanıldığı zaman söz konusu olan anlama sahip olduğu düşünülmemelidir. Tanrı, özgür ve yaratıcı bir neden ya da yaratıcı olarak anlaşıldığı zaman, burada söz konusu olan karışıklık ve yanlış, "özgür" ve "isteyerek" sözcüklerini birbirine karıştırmaktan ve iki sözcüğün aynı anlama sahip olduğunu düşünmekten doğan bir karışıklıktır. Buna göre, insanın eyleminden özgür bir eylem diye söz ettiğimiz zaman, "özgür" eylemle genel olarak "isteyerek" yapılan bir eylemi anlatmak isteriz. Fakat Tanrı'yı isteyerek ya da istemeye istemeye eyleyen bir varlık olarak tasvir etmek kesinlikle anlamsızdır; Tanrı zorunlulukla eylediği için, özgürce eyler ya da yaratır. "Şeylerin, Tanrı tarafından, varlığa getirilmiş oldukları şekil ya da düzenden başka bir şekil ya da düzende varlığa getirilemeyeceğini"[168] savunan Spinoza'ya göre, Tanrı kendi kendisini belirlemiş olduğu için özgürdür.

Spinoza, daha sonra Tanrı'nın varolan herşeyin, aşkın ve geçici değil de, içkin ve kalıcı nedeni olduğunu ifade eder.[169] Buna göre, varolan herşey, Tanrı'da olmak, Tanrı'nın bir tezahürü, *modüs*ü, yani hâli, değişimi olarak varolmak durumunda olduğundan, O neden olduğu şeylere aşkın, onların dışında olamaz. Bu düşünce, Spinoza'nın panteizminin en açık ifadesidir. Onun içkin neden olarak Tanrı anlayışı, Tanrı'yı herşeyin ezelî-ebedî nedeni olarak anlamayı içerir. Spinoza içkin neden olarak Tanrı görüşüyle, doğal şeylerin ya da olayların, aşkın neden ya da nedenlerle açıklanamayacağını belirtir. Bu çerçeve içinde, Tanrı'nın herşeyin içkin nedeni olduğunu söylemek, varolan ya da ortaya çıkan herşeyin, doğa ya da evren adı verilen ve Tanrı'yla özdeş olan biricik ve herşeyi kapsayıcı sistemin bir parçası olarak açıklanmak durumunda olduğunu, ve hiçbir nedenin, hatta Tanrı'nın bile, doğa düzeninin bir şekilde dışında olan ya da doğa düzeninden bağımsız olan bir neden olarak anlaşılamayacağını söylemenin başka bir yoludur.

---

[167] *A. g. e.*, I. Böl. Tanım VII.

[168] *A. g. e.*, I. Böl. 29. Önerme.

[169] *A. g. e.*, I. Böl. 24. Önerme ile 23. Önermenin birleşik sonucu; krş., aynı zamanda S. Hampshire, *Spinoza*, s. 53.

Tanrı'nın herşeyin varoluşuna ve her varlığın kendisinde bulunan niteliklere sahip oluşuna, ezelî ebedî olarak neden olduğunu öne süren panteist görüşe göre, şeylerin fiilen sahip oldukları özelliklere niçin sahip olduklarını açıklamak için, onların söz konusu özelliklere sahip oluşlarının, son çözümlemede doğanın bütününden, yani Tanrı'nın özsel niteliklerinden çıkarsanabilir olduğunu göstermemiz gerekir. Bir rasyonalist olarak Spinoza, varolan herşeyin tanrısal doğanın, özgürlüğü değil, fakat zorunluluğuyla belirlendiği ve dolayısıyla doğada varolan herşeyin özelliklerinin, bütün bir doğa düzenini yansıtan tümdengelimsel bir sistem içinde ifade edilebileceğini savunur.

Spinoza tek töz olan ve doğayla özdeşleştiren Tanrı'nın özünü ifade eden iki ananiteliği olduğunu söyler: Yer Kaplama ve Düşünce.[170] Bu bağlamda, şeylerin toplamı, bireysel nesnelerin bütünü olarak doğa düşüncesini analiz ettiğimiz zaman, doğayı, hem fizikî bir sistem ya da mekânda yer kaplayan şeylerin meydana getirdiği bir sistem olarak ve hem de zihinlerden ya da düşüncelerden meydana gelen bir sistem olarak düşünebileceğimizi görürüz. Buna göre, Tanrı'yla bir ve aynı olan evreni ya yer kaplayan cisimlerden oluşan, sonlu bir mekânsal sistem ya da bir düşünce sistemi olarak düşünmek durumundayız. Yer kaplama ananiteliğiyle belirlenen doğa gibi, düşüncelerden oluşan bir sistem olarak dünyada da tam bir determinizm ve mutlak bir zorunluluk hüküm sürmektedir.

Spinoza'ya göre, bu determinist doğa düzeninden bir etik çıkar, üstelik insana ve sosyal hayata son derece yararlı bir etik çıkar. Ayrıntılarını birazdan ele alacağımız bu determinist ve bilimci etik, onun bakış açısından,

> 1. bizim ancak Tanrı'nın irâdesiyle hareket ettiğimizi ve etkilerimiz ne kadar yetkinse Tanrısal tabiata o kadar daha iyi karıştığımızı ve Tanrı'yı daha yetkin anladığımızı bize anlatması bakımından faydalıdır. Nitekim bu doktrin zihni büsbütün sakin bir hâle getirmesinden başka, bize bir de üstün mutluluğumuzun ya da *beatitude*'müzün neden ibaret olduğunu öğretiyor; yani sevgi ya da dindarlığın tavsiye ettiği şeyi yükümlü kılan yalnız Tanrı bilgisidir. Buradan erdem ve Tanrı'ya bağlılık, sanki üstün iyilik ve üstün hürlük değilmiş gibi, Tanrı'dan iyi hareketleri ve boyun eğmeleri için büyük ödüller (mükâfatlar) bekliyenlerin, erdemin hakikî değerinin zevkine varmaktan ne kadar uzak olduklarını açıkça anlıyoruz.
>
> 2. Talihe ait şeylerde ya da insan gücünde bulunmayan, yani kendi tabiatımızından çıkmıyan şeylerle nasıl hareket etmemiz gerektiğini bize öğretmesi bakımından; iç açıları toplamı ile dik açıya eşit olmanın üçgenin özünden zorunlu olarak çıktığı hakikatı kadar zorunlu olarak, hepsi Tanrı'nın ezelî emrinden çıktığı için, şu ya da bu talihi aynı zihniyetle beklemeyi ve ona katlanmayı öğretmesi bakımından faydalıdır.

---

[170] *A. g. e.*, II. Böl., VII. Önerme.

3. Bu doktrin kimseden nefret etmemeyi ve kimseyi hor görmemeyi, hiç kimseye kızmamayı, kimseyle alay etmemeyi ve kimseye hasetle bakmamayı öğretmesi bakımından sosyal hayata yarar. O bize aynı zamanda her şeyden memnun olmayı, komşumuza yardım etmeyi, zayıflıkla, taraflılıkla ya da yanlış inançla hareket etmeye kendini bırakmamayı, sonradan göstereceğim gibi zaman ve hâlin gereklerine göre hareket etmeyi öğretir.

4 Bu doktrin topluma büyük nisbetle faydalıdır, çünkü yurttaşların yönetilmeleri için gereken şartı öğretir ve bu da, onların köle olmaları için değil, kendilerine en iyi olan şeyi hür olarak yapmaları içindir.[171]

Öznelcilik ve Kişisel Çıkar

Spinoza'nın söz konusu sisteminde, insan da mutlak bir nedensellikle belirlenen doğa düzeninin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkar. Doğadaki canlı cansız her varlık gibi, insan da bir çaba içinde olup, *konatüs* sergiler, yani o kendi varlığını gerçekleştirme istemine, onu koruma ve sürdürme eğilimine sahiptir.[172] Başka bir deyişle, insan kendi varlığını korumak ve güçlü olmak ister. İşte buna bağlı olarak, insan bedeninin geçirdiği değişimlerin, organizmanın canlılığında söz konusu olan yükseliş ve alçalmaların zihinsel karşılığı haz ve acı olarak ortaya çıkar. Haz ve acı her zaman insanın bedensel ve ruhsal durumundaki bir değişimi ifade etmekte olup, son derece doğal yaşantıları tanımlarlar. Haz yükselen, acı da gücü ve etkinliği giderek azalan hayatiyetin yanılmaz göstergeleri olup,[173] Spinoza'nın etiğinde sondan bir önceki iyi ve kötüler olarak karşımıza çıkar.

Bu çaba, yalnız Ruha çevrildiği zaman, irâde adını alır; fakat Ruh ve Bedene çevrildiği zaman, insanın özünden başka bir şey olmayan iştah adını alır ki, onun tabiatından zorunlu olarak kendi korunmasına yarayan her şey çıkar; bundan dolayı insan buna meyleden herşeyi yapmakla gereklenmiştir. Bundan sonra iştah ile arzu arasındaki biricik fark şudur ki, arzu genel olarak kendi iştahının içten bilgisine sahip olması dolayısıyla insana çevrilir. Bunun için o şu suretle tanımlanabilir: Arzu, hem bir iştahtır hem de bu iştahın şuuruna sahip olmaktır. O hâlde söylemiş olduklarımla apaçık görülüyor ki, biz bir şeyin iyi olduğunu zannettiğimiz için o şey bizim çabalarımızın ve arzularımızın objesi olmaz; tersine, onu istediğimiz, arzu ettiğimiz ve onun için çabaladığımızdan dolayı, onun iyi olduğuna hükmederiz.[174]

Spinoza, buradan da açıklıkla anlaşılacağı üzere, iyi ve kötünün, kısacası değerlerin evrende, insanî arzu, eğilim ve çabalardan bağımsız bir biçimde

---

[171] *A. g. e.*, II. Böl. 'ün son Scolie'si, (Hilmi Ziya Ülken tercümesi), s. 138-59.

[172] *A. g. e.*, III Böl., VI. Önerme ve Kanıtlaması.

[173] C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, 1951, s. 52.

[174] Spinoza, *Etika* (çev. Hilmi Ziya Ülken), III. bvl. IX. önermenin Scolie'si, s. 151.

ve nesnel olarak varolan şeyler olmadıklarını söyler. Onun değer teorisi, dönemin tüm diğer etik teorileri ve özellikle de Hobbes'un görüşü gibi, öznelci bir değer teorisidir: Şeylere ilişkin değer biçmelerimizin temelinde, onların insandan bağımsız olarak aslen sahip oldukları değer değil, fakat iştah ve arzularımız bulunmaktadır.

Spinoza'nın etiğini 17. yüzyılın modernist ve bilimci iklimine uygun hâle getiren bir diğer nokta da, onun tıpkı Hobbes gibi, kişisel çıkara bu öznelci perspektiften hareketle verdiği önemdir. Kişisel çıkarla ahlâklılığın uyuşmaz olduğunu düşünenlere, çıkarı ahlâksızlıkla özdeşleştirenlere karşı Spinoza, hakikî ahlaklılığın kişinin çıkarına ve failin yararına olan eylemlerde yattığını söyler; zaten erdem de, insanın kendi çıkarına olanı yapmasından, kendi varlığını korumak için çalışmasından başka hiçbir şey değildir:

> Akıl Tabiata aykırı olan hiçbir şey istemeyeceği için, öyle ise o herkesin kendi kendisini sevmesini, kendi faydasını, kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, insanı gerçekten daha büyük bir yetkinliğe götüren herşeye karşı iştahı olmasını ve mutlak olarak söylenirse, herkesin kendisinde bulunduğu kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister. Ve bu nokta bütünün parçadan daha büyük olduğunun doğru olduğu kadar zorunlu olarak doğrudur. Bundan sonra, madem ki erdem (tanım 8) insanın kendi tabiatının kanunlarına göre hareket etmeden başka bir şey değildir; herkes kendi varlığını (önerme 7, böl. III) ancak kendi tabiatının kanunlarına göre koruyabilir; buradan şu sonuç çıkar ki; 1) Erdemin ilkesi, insanın kendi varlığını koruması için çaba harcamasıdır, üstün mutluluk insanın kendi varlığını korumasından ibarettir; 2) Erdem kendi kendisi için istenmelidir (yani erdem arzusu kendisi için olmalıdır) ve kendisine karşı iştah duyulması gereken şeyden daha değerli, ya da bize ondan daha faydalı bir şey yoktur.[175]

Bu da, yine Hobbes'un etiğine benzer bir biçimde, bir tür egoizmdir; şu farkla ki, akıl herkese eylemlerinde kendi çıkarını temele alarak eylemesini emrettiğine göre, Spinoza'nın egoizmi evrensel bir egoizm olarak karşımıza çıkar.[176] Dahası, o, bundan böyle çok belirgin hâle gelecek bir güçlüğe, kişisel çıkarla genelin iyiliği arasındaki çatışmaya dikkat çekerek, bireyin kişisel çıkarını insan varlıkları arasındaki işbirliği ve yardımlaşmayla tamamlamaya çalışır. Ona göre, hepimiz Tanrı ya da Doğa adı verilen bütünün birbirleriyle etkileşim içinde bulunan parçaları olduğumuzdan, aydınlanmış ya da rasyonel kişisel çıkar bizi başkalarının çıkarını aramaya veya genelin iyiliğini gözetmeye götürür:

> Zira eğer, diyelim ki, tam aynı tabiatta iki kişi birleşseler, onlar her birinin ayrı ayrı olduğu zamandan iki defa daha kuvvetli bir kişi olurlar, öyle ise insana insandan faydalı

---

[175] *A. g. e.*, IV. Böl. 18. önermenin Scolie'si.

[176] Bkz., Robert L. Arrington, *Western Ethics*, s. 199.

bir şey yoktur; insanların diyorum, hepsinin herşeyde bütün Ruhları ve Bedenleriyle sanki tek bir Ruh ve tek bir Beden olacakmış gibi uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, hepsinde ortak olan faydayı hepsinin birden aramasından daha iyi, varlıklarını korumak için isteyebilecekleri bir şey yoktur; buradan şu sonuç çıkar ki, akılla yönetilen, yani aklın güdümü altında kendilerine faydalı olanı arayan insanlarda, başkaları için de istemedikleri hiçbir şeye karşı kendileri için arzu olamaz ve böylece onlar doğru sözlü, iyi niyetli ve namuslu insanlar olurlar.[177]

Özgürlük

Onun özgürlük anlayışına gelince... Burada, doğadaki tüm varlıklarda kendi varlığını koruma yönünde bir eğilim bulunduğunu bir kez daha anımsamak gerekir. Söz konusu eğilim insanla ve onun zihniyle ilişkilendirildiğinde, bilinçli bir çaba ve etkinlik, bir bütün olarak zihin ve bedenle irtibatlandırıldığında, iştahla özdeş hâle gelir. Bununla birlikte, Spinoza'ya göre, insandaki *konatüs*ün, kendi varlığını koruma ve sürdürme eğiliminin gücü sınırlı olup, dışsal nedenlerin kudreti ona fazlasıyla galebe çalar.[178] Bu nedenlerden kaçış, onlardan bağımsız olma diye bir şey söz konusu olamaz, çünkü insan zorunlu olarak Tanrı ya da Doğa adını verdiğimiz nedensellikle belirlenmiş bütünsel düzenin bir parçasıdır. İnsanın kendi dışındaki nedenlerden bağımsız olarak kendi kendisini belirleyebilen bir varlık olduğu düşüncesi tam bir yanılsamadır. İnsan bir parçası olduğu doğanın düzenine boyun eğer.[179] Ahlâkî bakımdan doğru olanı nedensel zorunlulukla özdeşleştiren Spinoza'nın gözünde ahlâkî davranış kuralları, insan doğasının herkesin boyun eğmek zorunda olduğu yasalarıdır; bu yasalara, duygularının köleleştirdiği insanın körce ve gerçek nedenleri bilmeden itaat ettiği yerde, şeylerin zorunlu doğal düzenine ilişkin sağlam bir kavrayışa ulaşmaya çalışan özgür insan tarafından, hakikî anlamları kavranarak uyulur.

Doğadaki nedensellikten bağımsız mutlak bir özgürlük düşüncesine karşı olan Spinoza,[180] insan için özgürlükten söz edilebilecekse eğer, bu özgürlüğün aklın faaliyetinden geçtiğini ifade eder. İnsan özgürlüğünün anahtarı akıldır.[181] Özgürlüğe, akıl insana nedenlerin bilgisini sağladığı ve böylelikle de, onu pasif duyguların yarattığı kölelik durumundan kurtardığı zaman ulaşabiliriz:

---

[177] Spinoza, *A. g. e.*, IV. Böl. XVIII. önermenin Scolie'si, s. 237.

[178] *A. g. e.*, IV. Böl., III. Önerme.

[179] *A. g. e.*, IV. Böl. 4. Önermenin kanıtlaması.

[180] J. Moreau, *Spinoza et le Spinozisme*, Paris, 1977, s. 51.

[181] *A. g. e.*, V. Böl. *Zihin Gücü veya İnsanın Hürlüğü Üzerine* adlı Önsöz

> İnsanın duygulanımların üstesinden gelme ve onları azaltma yolundaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum. Çünkü duygulanımlarına bağlı olan insan, kendi özel otoritesine, hakkına göre eyleyemez, tersine olayların onu sürükleyişine bağlanıp kalır.[182]

Başka bir deyişle, insan doğanın ayrılmaz bir parçası olup, nedensel ilişkilere tâbidir, doğa adı verilen kendi içinde kapalı ve bütünüyle anlaşılır bir sistem içinde yer alan her varlık gibi belirlenmiştir. Fakat insan kendisine etki eden nedenlerin bilincinde olmayabilir. Spinoza işte buna, yani dıştaki cisimlerin beden üzerindeki etkilerinin zihinsel ifadesi olan ide ya da düşüncelerin gelişigüzel birleşimine, en aşağı düzeyden bilgi anlamında duyusal bilgi, imgeleme özgü kavrayış ya da sağduyuya uygun malûmat adını verir. İnsan burada belirlenmişliğinin, kendisine etki eden nedenlerin, evrende hüküm süren mutlak determinizmin bilincinde değildir. İnsan bedeni ve zihni, etkin değil de, bütünüyle pasif durumdadır. Onun zihnindeki düşünceler, daha önceki fikirlerin değil de, öncelikle ve yalnızca, insan üzerine etkide bulunan dış nedenlerin sonucudur. İnsanın bu bilgi düzeyinde düşünceleri, ne bedenin gerçek doğasını ve özünü, ne de bedene etki eden dış güçlerin özünü ifade eder; ve insan burada, gerçekte olmadığı hâlde, özgür olduğunu düşünür.

Ama insan, bulanık fikirlerden, öncelikle gerçek nedenlere ilişkin bilimsel bilgiye ve evrenin bütününe dair sezgisel bir kavrayışa yükseldikçe, düşünen bir varlık olarak evrendeki yerini anlama durumuna gelir. Zaten insan bunu anlamadıkça, onun için özgürlük ve mutluluktan söz edebilmek mümkün değildir. Başka bir deyişle, insan önce potansiyel güçlerini tanımalı ve doğanın ayrılmaz bir parçası olduğunu görmelidir. O bilimsel bilgiye, nedenlerin bilgisine sahip olduğu takdirde, dışsal nedenleri ve belirlenmişliği aşarak özgürleşebilir. Spinoza'ya göre, sadece bilgili ve akıllı insan özgür; özgür insan da bilge ve akıllı olabilir. İnsan varlığı doğanın bütününe ilişkin gerçek bilgiye, kendi eylemleri ve tepkilerine dair psikolojik ve fizyolojik bilgiye sahip olduğu ölçüde, eylemlerinin belli nedenlerin zorunlu sonucu olduğunu kavrar. Başka bir deyişle, insanın bilgisi arttığı, o doğanın bütününe dair sezgisel bir kavrayışa eriştiği ölçüde, her eyleminin sonsuz bir nedenler zincirindeki zorunlu bir halka olduğunun bilincine varır. Onun özgürlüğü, kendi kendisini belirlemek anlamında bir özgürlük değil de, söz konusu bilince erişmenin sonucu olan bir özgürlüktür. İşte bu da Spinoza'yı modern dünyaya bağlayan, onu modern bir düşünür yapan yöndür. Zira onun söz konusu özgürlük anlayışında hakikat ve değer içiçe girer, hakikat ve de-

[182] Bkz., Spinoza, *A. g. e.*, IV. Bölüm, Önsöz.

ğer aynı zorunluluğu içerir.[183] Çünkü, hakikate, doğru bilgilere uygun yaşamayı öneren filozofa göre, doğru bilgiye göre yaşamak bilimin verilerine uygun yaşamaktır. Dolayısıyla, o hakikat ve değer kavramlarını birleştirir ya da örtüştürürken, bir kez daha bilimci veya bilimsel bir etik önerisinde bulunmaktadır. Hakikat ve değer, bilgi ve ahlâklılık Spinoza'nın etik anlayışında birbirinde eridiği içindir ki, onun önerdiği özgürlük aynı zamanda zorunluluktur.

Demek ki, Spinoza'da özgürlük bilgiyle, doğada hüküm süren nedenselliğe ilişkin bilgiyle gerçekleşir. İnsan, ona göre, düşüncesinde idelerin, doğa ya da yer kaplama alanındaki değişimlere, neden-sonuç ilişkilerine karşılık gelen doğru entelektüel düzenini gereği gibi izlediği ölçüde ve sürece özgürleşir. Nedenlere ilişkin gerçek bilgiye sahip olmak, doğanın bütününe ilişkin daha tam bir bilgiye sahip olmak anlamına gelir. Doğaya ve bu arada, doğanın bir parçası olan kendimize ilişkin bilgiye sahip oldukça, Spinoza'ya göre, duygularımızın ve arzularımızın kölesi olmaktan kurtulur, bireysel şeyleri sevmeyi, veya onlardan nefret etmeyi unuturuz. Özgür insan, doğadaki münferit olay, kişi ya da nesnelerden etkilenmeyen, onların niçin oldukları gibi olduklarını ve neden olduklarından başka türlü olamayacaklarını anlamaya çalışan insandır:

> Yalnız duygulanışla ya da sanı ile yönetilen bir insanın akılla yönetilen bir insandan ne bakımdan kuvvetli olduğunu kolayca göreceğiz. Birincisi, yani duygulanışla yönelti len kimse, istesin istemesin, yaptığı şeyi hiçbir suretle bilmez; ikincisi, yani akılla yönetilen yalnız kendisini memnun etmek için hareket eder ve yalnız hayatta en üstün yeri tuttuğunu bildiği şeyi yapar ve en çok bu sebepten dolayı arzu eder; bunun sonucu olarak birincisine köle, ikincisine hür insan diyorum.[184]

Bu bağlamda, bilginin artışına katkıda bulunan herşey, özgürlüğün gerçekleşmesine yardımcı olur. Özgür insanın, salt aklın, anlama yetisinin çıkar gözetmeyen faaliyetine, kendi içindeki "doğal ışığın" rehberliğine bağlı olan mutluluğu, Spinoza'ya göre, barış içinde geçen bir hayatı mümkün kılar.[185] Bir şeyin erdemi, o şeyin doğasının bir parçası olan veya özünü meydana getiren etkin bir güç ya da kapasite olduğundan,[186] insan için en temel erdem açık seçik olarak kavramak olup, tüm diğerleri ona tâbi olur. Özgür insan, sadece aklın buyruklarına göre yaşayan, ölüm korkusu duymayan kişi-

---

[183] Bkz., H. Atillâ Erdemli, *Spinoza'nın Ahlâk Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktorat Tezi), İstanbul, 1985, s. 85.

[184] Spinoza, *Etika* IV. Böl. LXVI. önermeninin Scoliesi.

[185] J. Cottingham, *The Rationalists*, Oxford, 1988, s. 182.

[186] Bkz., Spinoza, *A. g. e.*, IV. Böl. VII. tanım.

dir.[187] Onun gerçek mutluluğu, doğa adını verdiğimiz sistemin bütününü temaşa etmekten, maddî şeylerin nedensel düzenini mantıksal düşünce bağıntısıyla yansıtmaktan oluşur. Bununla birlikte, Spinoza'nın bilge insanının mutlak bir özgürlüğe sahip bulunmadığı, onun yalnızca göreli olarak bilge olduğu ve tümüyle yetkin olmadığı unutulmamalıdır; o, tümüyle özgür, rasyonel ve kendine yeten bir varlık olamaz:

> Fakat insanın gücü son derece sınırlıdır ve dış nedenlerce sonsuzca aşılmıştır; öyleyse, dış şeyleri kendi kullanışımıza göre uyduracak mutlak bir kudretimiz yoktur. Bununla birlikte, görevimizi yapmış olmanın şuuruna sahip bulunuyorsak, gücümüzün onlardan kaçınmaya imkân verecek dereceye varmadığını biliyorsak ve düzenine bağlı olduğumuz bütün Tabiatın bir kısmından ibaret bulunduğumuz fikrini hazır olarak bulunduruyorsak, çıkarımızın göz önüne alınmasının gerektirdiği şeylere karşıt olan vakalara, eşit bir ruhla katlanırız. Eğer bunu açık seçik olarak biliyorsak, açık bilgi ile tanımlanan bu kısmımız, yani bizim en iyi kısmımız orada tam bir memnunluk bulacak ve bu memnunlukta da devam etmeye çalışacaktır. Gerçekten, bilen kimseler olmamız bakımından, biz yalnız bizim için gerekli olan şeyi isteriz ve mutlak olarak memnunluğu yalnız doğruda bulabiliriz.[188]

3. Sezgicilik ve Ahlâk Duyusu Öğretisi

Thomas Hobbes'tan sonra, 17 ve 18. yüzyıl İngiltere'si, 19. yüzyıl yararcılığına giden yolda, modern etiğin bir anlamda kurucusu sayılabilecek olan Hobbes'un egoist insan tasarımından ve bencillik etiğinden sonra iki etik öğretiye tanık olmuştur: Sezgicilik ve ahlâk duyusu öğretisi. Her ikisi de ahlâklılığın anlamı, ahlâkî değer ve ilkelerin bilgisiyle ilgili olan bu öğretilerden, Ralph Cudworth gibi Cambridge Platoncuları ve Joseph Butler tarafından benimsenen *klâsik sezgicilik*, Hobbes'a ve modern bilimci düşünüşün ve mevcut kapitalist düzenin etik düşüncesine düpedüz bir ilk tepki olmak durumundadır. Modernist bakış açısından bir anlamda geriye dönüşü temsil eden bu anlayış, etiğin düşünce, dil ve eylem bakımından insanın sezgilerine dayandığını, ahlâkî değerlerin nesnel ve evrensel olarak bağlayıcı ve tüm insanlar için ortak olduğunu sezgi yoluyla kavradığımızı öne sürer.

---

[187] Bkz., Spinoza, *A. g. e.*, IV. Böl. 43. Önerme.

[188] Bkz., Spinoza, *A. g. e.*, IV. Böl. 42. Fasıl (H. Z. Ülken çevirisi).

Buna mukabil, Shaftesbury ve Francis Hutcheson gibi düşünürler tarafından benimsenen *ahlâk duyusu öğretisi* ise, Hobbes'un çizgisini sürdürüp, onun bencillik etiğinin veya egoizminin önemli ölçüde yumuşatılmış şekline tekabül eder. Daha doğru bir deyişle, kişisel çıkar ile ahlâklılık arasındaki bağıntıyı, bireyi kişisel çıkarı için ahlâklı olmaya zorlayan doğal ya da sivil ceza tehdidinde bulan Hobbes'tan sonra, 18. yüzyıl İngiliz filozofları, bu bağlantının, ahlâksız bireyin muhtemel menfaatinin ceza ihtimalinden kat ve kat daha fazla olduğu zaman, veya ahlâk insan psikolojisine dayandırılırsa, insanın sanıldığı kadar bencil olmadığı ortaya çıktığında geçersiz hâle geldiğini görmüşler ve kişinin öz çıkarına dönük ilgiyi toplumsal bir ilgiyle tamamlamaya çalışmışlardır. Buna göre, insan varlığında salt ahlâkî olgularla ilgili olan ayrı bir yeti, altıncı bir duyu bulunduğunu öne süren ahlâk duyusu öğretisi, "aristokratlara yakışır ideolojik bir terbiyeye davet ettiği"[189] Hobbes'un ahlâkî iyiliğe eşitlediği özel ya bireysel mutluluğu genelin mutluluğuyla tamamlamaya çalışmış ve ahlâk duyusunu daha ziyade, iki amacın, yani özel mutlulukla genel mutluluğun çatışması hâlinde, nasıl karar vermek gerektiğini bildirecek bir yeti olarak değerlendirmiştir.[190]

Bu iki etik görüşü birbirleriyle karşılaştırdığımızda, sezgici görüşün *deontolojik*, ahlâk duyusu öğretisinin de *teleolojik* bir öğreti olduğunu görüyoruz. Sezgicilik, ahlâkî eylemin, öznenin ve hayatın ahlâkîliğini belirlemede, sonuçları veya nihaî amaçları değil de, ahlâkî ilkelerin hayata geçirilmesini, ahlâkî yükümlülüklere uyulmasını biricik ölçüt yapan deontolojizmi, birtakım ahlâkî kural ve ödevleri temele aldığı, ahlâkî eylemlerin, nihaî ve en yüksek iyinin aracı olmaksızın, kendi başlarına, özleri itibariyle iyi olduklarını savunmak bakımından örnekler ya da somutlaştırır. Oysa ahlâk duyusu öğretisi, ahlâkî eylemleri sonuçlarıyla değerlendirdiği, onları sadece nihaî amaç olan mutluluğun bir aracı olarak gördüğü için, teleolojik bir öğreti olmak durumundadır.

Bu da sezgiciliğin kişi vicdanı karşısında evrensel bir ahlâk yasasının varlığına inandığı yerde, ahlâk duyusu öğretisinin bu tür bir ahlâk yasasının varlığını inkâr ettiğini söylemenin başka bir yoludur. Yine aynı bağlamda, sezgicilik, bazı ahlâkî yargıların doğru olduklarının sezgi yoluyla bilinebileceğini, sezgi yoluyla bilinen birtakım doğru eylem tarzları veya ahlâkî ödevler bulunduğunu savunduğu için, bir ahlâkî yükümlülük teorisi olarak

---

[189] H. Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 157.

[190] N. Arat, *18. yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, İstanbul, 1979, s. 56.

sınıflanır. Oysa ahlâk duyusu öğretisi kendi başına iyiyi bireysel ya da toplumsal mutluluk gibi bir şeyle özdeş saydığı için, bir ahlâkî değer teorisi olarak geçer.

Sezgicilik, nesnelerle eylemlerin kendilerinde insandan bağımsız olarak varolan bir nitelikten dolayı, doğru ya da iyi olduklarını savunduğu için, nesnelci; ahlâkî bir yargı ya da önerme tarafından öne sürülen şeyin doğruluğunun önermeyi kuran ya da anlayan kişiden, onun önermeyi kurduğu veya hüküm verdiği zaman ve yerden bağımsız olduğunu öne sürdüğü için de mutlakçı bir teori olmak durumundadır. Oysa, ahlâkı ve ahlâklılığı öznel bir ahlâk duyusuna bağlayan ahlâk duyusu öğretisi, insan olmadığında, ahlâkî eylemlere yüklenen sıfatların da söz konusu olamayacağı düşüncesinden hareketle, insanlar ve insanların eylemleriyle ilgili ahlâkî yargıların, insan bireyinin onları algılama şekli ya da duyumsama tarzıyla ilgili değişken kişisel yargılar olduklarını bildirdiği için öznelci bir öğreti, ve tüm ahlâk ilkelerinin bir kültür ya da toplumun uzlaşımları bağlamında geçerlilik kazandıklarını savunduğu için de göreci bir anlayıştır.

Öte yandan, Tanrı'nın varoluşunu, insan ruhunun ölümsüzlüğünü ve yüceliğini, irâde özgürlüğünü temele alan klâsik sezgicilik, aklın önceliği üzerinde ısrarlı olduğu, aklın etik alanındaki pozitif rolünü vurguladığı, ahlâkî hayata en fazla zarar veren şeyin irrasyonalizm olduğunu öne sürdüğü için, rasyonalist bir etik anlayışıdır. Başka bir deyişle, aklın insan hayatının ilâhî yöneticisi olduğunu savunan görüş, neyin iyi ve neyin kötü olduğuna karar verirken, sadece akla veya daha özel olarak da vicdana başvurmamız gerektiğini, ahlâkî ilkelerin kaynağında vicdanın bulunduğunu iddia eder. Oysa, ahlâkî ayırımların akıldan türediğini öne süren rasyonalist görüşe bütünüyle karşıt bir konumda bulunan ahlâk duyusu öğretisi, empirist bir anlayışı cisimleştiren bir ahlâkî algı teorisi olarak öne sürülmüştür. Duyguların ahlâkî değerlemede çok merkezî bir rol oynadığını savunan öğretiye göre, kişilerin eylemlerine ve karakterlerine karşı olan duygusal tepkilerimiz, tıpkı bir elmanın kırmızılığı ve ekşiliğine ilişkin deneyimlerimizin onun rengine ve tadına dair algılar olması gibi, bu karakterlerin ahlâklılığıyla ilgili algılardan başka hiçbir şey değildirler.

Sezgicilik: Cambridge Platonculari

Cambridge Platonculari deyimi, 17. yüzyılın daha çok ikinci yarısında, ünlü Cambridge Üniversitesi'nde bir araya gelen Benjamin Whichcote (1609-1683), Ralph Cudworth (1617-1688), John Smith (1616-52), Peter Serry (1613-1672) ve Henry More (1614-1687) gibi düşünürlerin oluşturduğu felsefî ya da entelektüel hareketi tanımlar. Hareket özü itibariyle, artık geri gelmesi imkânsız olan klâsik dünya görüşüne duyulan bağlılık veya özlemi, ya da ünlü İngiliz empirist düşünürleri Hobbes ve Bacon'un felsefelerinde somutlaşan mekanik, materyalist ve ateist bir dünya görüşüyle, onun etik alanındaki yansıması olan egoizm karşısında duyulan dehşeti ifade eder.

Bu filozoflar, gerçekliğin tinsel ve dinî bir yorumunu geliştirdiğine inandıkları Platon'un felsefesini tefsir edip onu modern dünyaya taşıma ve uyarlama anlamında değil de, ondan ilham ve etki alma anlamında Platoncudurlar.[191] Onlar modern bilim ve felsefeye içkin olan materyalist ve ateist eğilimlere karşı tinselci bir evren yorumu geliştirmiş ve söz konusu varlık yorumlarını etiğin, ahlâkî hayatın temeline yerleştirmişlerdir. Cambridge düşünürlerinin esas ve gerçek düşmanları, kendi gözlerinde Thomas Hobbes olmakla birlikte, onlar Descartes'ın doğada düzen ve amaçlılığa, ereksel nedenselliğe yer bırakmayan mekanist dünya görüşüne de aynı ölçüde karşı çıkmışlardır. Teorik değil de, sadece pratik felsefeye, bilim yerine salt ahlâka önem veren Cambridgeliler, hakikate, özellikle de ahlâkî hakikate erişmeyle ahlâkî saflık arasındaki bağlantının önemine dikkat çekmiş ve bu bağlamda, gerçekliğin insanî amaçlarla manipülasyonu ve sömürüsüne, dolayısıyla da Bacon'un "bilginin güç olduğunu" dile getiren bilgi konsepsiyonuna alternatif olarak çıkar gözetmeyen salt tefekkür veya temaşaya dayalı bilgi anlayışını öne çıkartmışlardır.

Cambridgeli ahlâkçılar, aralarında birtakım farklılıklar bulunsa da, temelde Tanrı'dan türeyen, ezelî-ebedî ve değişmez bir ahlâk yasasının varoluşuna inanmışlar ve bu ahlâk yasasının, tıpkı Platon'un İdeaları gibi, insan varlıkları tarafından sezgisel olarak kavrandığını iddia etmişlerdir. Başka bir deyişle, onlara göre, tanrısal zihinde bulunan değişmez, ezelî-ebedî iyi ve kötü ideleri, akıllı insan varlıklarına ahlâkî yargılar oluşturma imkânı veren etik aksiyomlar için birer örnek meydana getirir. Onlara göre, insana ne yapıp ne yapmamak gerektiğini bildiren bu idelere erişmenin yolu, akıl-

[191] F. Coplestone, *A. g. e.*, 5. cilt, s. 54-6.

dan daha yüksek bir meleke olan sezgidir. Ama ondan da önce, ahlâkî bakımdan arınmak, bir azize yaraşacak şekilde sade bir biçimde yaşama gereği bulunmaktır.

Ralph Cudworth

Cambridge ahlâkçılarının en önde gelenlerinden biri, hiç kuşku yok ki, İngiliz empirizmine, Descartes'ın mekanizmine ve Hobbes'un materyalizmiyle ateizmine şiddetle karşı çıkmış olan Ralph Cudworth'tur. Onun felsefesi sırasıyla, 1 ilahî gerçekliğin süslediği evrenin tinsel ilkelere dayandığı, 2 iyiyle kötü arasında mutlak bir ayırım bulunduğu ve 3 irâde özgürlüğünün ahlâkın olmazsa olmaz koşulu olarak varolduğu temel ilkelerine dayanır.[192]

Buna göre, o felsefesine önce ahlâk yasasının kaynağı, ahlâkî ilkelerin dayanağı olan Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayarak başlamıştır. Cudworth Hobbes'un materyalizminden duyumculuğu sorumlu tuttuğu, duyu-algısının bilgi olmadığını savunduğu, ve dolayısıyla, empirizme karşı olumsuz bir tavır takındığı için, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlarken, ne teleolojik ne de kozmolojik kanıtı kullanır, fakat bunun yerine bireysel insan ruhundan analoji yoluyla Tanrı'nın varoluşuna geçer. O, bu konuda şunları söyler:

> Cisimsel duyunun kapsamı içine girmeyenlere varoluş izni verilmeseydi, bizim, ruhun ve zihnin bizlerde ve başkalarındaki varoluşunu, böyle bir şeyi ne hissedebildiğimiz ne görebildiğimiz için, yadsımamız gerekirdi. Oysa biz kendi ruhlarımızın varoluşunu kısmen bilişsel faaliyetlerimize dair farkındalığımızdan, kısmen de hiçbir şeyin eylemde bulunamayacağı akıl ilkesinden, kesin olarak biliyoruz. Diğer ruhların varoluşu ise, bizim için onların cisimler üzerindeki etkilerinden, hareket, eylem ve söylemlerinden açıklıkla çıkar. Öyleyse, ateistler ruh ya da zihnin insanlardaki varoluşunu, her ne kadar böyle bir şey dış duyunun algıladığı varlıklar kapsamına girmediği hâlde, yadsıyamadıklarına göre, onların evrene hükmeden, kendisi olmadığında yetkinlikten yoksun zihinlerimizin nereden geldiğinin anlaşılamayacağı yetkin bir zihnin varoluşunu yadsımaları için pek bir neden yoktur. Hiç kimsenin görmediği ve göremeyeceği böyle bir Tanrı'nın varoluşu, açıktır ki, akıl tarafından onun etkilerinden, kendi içimizde bilincine vardığımız şeylerden hareketle kanıtlanır.[193]

Cudworth'te ahlâk yasasının dayanağı olan Tanrı, insan zihnine adalet, erdem, iyi ve kötü idelerini damgalar. Başka bir deyişle, ezelî-ebedî ve değişmez ahlâk ilkeleri bakımından ontolojik bir temel oluşturan Tanrı, insan varlığının bu ilkelere ilişkin sezgisel bilgisi için gerçek bir teminat olmak durumundadır.

---

[192] Bkz., C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt 1, İstanbul, 1974, s. 457

[193] Cudworth'ten aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 57

Cudworth'e göre, iyi ve kötü, adalet ve adaletsiz kavramları, Hobbes'un düşündüğü gibi, kişiden kişiye değişen göreli fikirler, insanın fizikî doğasına bağlı olan öznel konsepsiyonlar değildirler. İnsanlar söz konusu ahlâkî değer ve bu arada ahlâkî ilkeleri değişen derecelerde kavrayabilseler, onlara farklı ölçülerde nüfuz edebilseler de, bu değerler mutlak değerlerdir. Ahlâk yasası pozitif hukuğa ya da egemenin irâdesine bağlı olmadığı gibi, ahlâkî değerler, doğruluk ve namus benzeri ahlâkî normlar, pozitif hiçbir hukukla elde edilemezler. Ebedî ve değişmez olan ahlâk yasası, Tanrı da dahil olmak üzere, bütün varlıkların irâdelerinden bağımsızdır. Tanrı'nın bile, tıpkı bir üçgeni kare yapamaması gibi, ahlâkî iyinin mutlak ve değişmez özünü değişime uğratması söz konusu olamaz.

> Ahlâkî iyilik ve kötülüğün, adalet ve adaletsizliğin, dürüstlük ve sahtekârlığın, doğa olmadan irâde tarafından gelişigüzel bir biçimde yaratılmış keyfî şeyler olabilmeleri mümkün değildir; şeylerin, keyfî olarak değil de, doğaları gereği, her ne ise o oldukları evrensel olarak doğrudur.[194]

Buradan da anlaşılacağı üzere, iyi ve kötü, Cudworth'un felsefesinde, nesnel bir ontolojik statü ve geçerliliğe sahiptir; onlar kendi içlerinde ve kendi başlarına gerçek olup, matematiğin ilkelerinin bilindiği tarzda, entelektüel sezgi yoluyla bilinirler. Cudworth, gerçek bir Platoncu olarak, evrende ahlâkî ilkelerin, bütün etik değerlerin, insandan bağımsız bir şekilde, ayrı bir alanda varoldukları inancındadır. Bununla birlikte, insan onların bilgisine erişmek, bu değerlere uygun yaşamak bakımından bütünüyle özgürdür. O dünyevî hazların peşinden gitmeyi, tenin değerlerine bağlı kalmayı seçebileceği gibi, iman ve sezgiye dayanarak sade ve ahlâklı bir biçimde yaşamayı da seçebilir: Yapılması gereken en temel seçim budur.

Joseph Butler

Klâsik sezgiciliğin önemli bir diğer düşünürü de, vicdan etiğiyle ahlâk felsefesi tarihinde önemli bir yer işgal eden Joseph Butler (1692-1752)'dir. Sezgici geleneğin diğer düşünürleri gibi, Hobbes'un etik egoizmine, geliştirdiği hazcı paradoks[195] bağlamında, hazcılığın kendi kendisiyle çelişik olduğunu söyleyerek şiddetle karşı çıkan Butler'in etiği, insan doğasıyla deneyiminde temellenen ve bu itibarla da, Platon ve Aristoteles'in kendini ger-

---

[194] Cudworth'ten akt., Sahakian, *A. g. e.*, s. 92.

[195] Bkz., Sahakian, *A. g. e.*, s. 96.

çekleştirme etiği dışında, Stoacı etikle Ortaçağın teolojik etiğinden de izler taşıyan bir etiktir.

O etik görüşünü ortaya koymazdan önce, modern çağın çok önemsediği bir idenin, yani metodolojinin bir gereği olarak, ahlâk felsefesi alanında izlenecek yöntemi açıklamak ister:

> Etikte, ahlâkın konusunu ele almanın iki yolu vardır: Bu yollardan biri işe şeylerin soyut ilişkilerini araştırarak başlar; diğeri ise, bir olgudan, yani tikel insan doğasının ne olduğu olgusundan yola çıkıp, bu bütünsel doğaya tekabül eden hayat tarzını belirlemeye koyulur. İlk yöntemde, sonuç bu şekilde ifade edilir, yani ahlâkî kötülüğün şeylerin doğasına ve sebebine aykırı olduğu ortaya konur; ikincisinde ise, onun doğamızın bir ihlâli veya tahrifi olduğu gösterilir.[196]

Bu yollardan ikincisini seçen Butler, ahlâkta temel ilkenin "doğayı izlemek" veya "insan doğasına uygun eylemek" olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, bu ilke, ona göre, insanın doğal olarak en fazla yapma istediği duyduğu şeyi yapması veya doğal eğilimlerine göre davranması anlamına gelecek şekilde yorumlanmamalıdır. Çünkü insan doğası sadece bir içgüdü ya da tepiler toplamına, salt eğilimlerden oluşan bir bohçaya eşitlenemez. O, Butler'in bir saate benzettiği bir sistem olmak durumundadır. Ne için var olduğunu, çeşitli parçalarının nasıl bir bütün meydana getirdiğini, muhtelif ilke ve eğilimlerinin işlevlerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini bilmemiz gereken bir sistem.

Butler, Platoncu bir tavırla, bu sistemde, yani insan doğasında dört ayrı parça ya da temel ilke bulunduğunu söyler.[197]

> İnsanda, herşeyden önce, öz-sevgi birey için ne ise, toplum için o olan, bir hayırseverlik ilkesi vardır. ...
>
> İkincileyin, insanların, öz-sevgi ve iyilikseverlikten çok ayrı olarak, çeşitli iştahları, tutkuları ve münferit duygulanımları vardır.
>
> İnsanlarda, üçüncü olarak, onların kendisiyle kendi eylemleri arasında bir ayırım yaptıkları, eylemlerini takdir ettikleri ya da yerdikleri bir düşünüm ilkesi vardır... İnsanın yüreğini, mizacını ve eylemlerini kendisiyle olumladığı veya olumsuzladığı bu ilke vicdandır.[198]

Butler'a üzerlerine bir etik sistem inşa etme imkânı veren bu ilkelerden birincisi, şu hâlde, 1 tikel duygu ya da duygulanımların meydana getirdiği konatif parçadır. Açlık, cinsel arzu, kızgınlık, kıskançlık, sempati benzeri duyguların belirlediği bu parçada, tek tek çeşitli nesnelere yönelik arzular

---

[196] Butler'den aktaran J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London, 1980, s. 36

[197] Robert L. Arrington, *Western Ethics*, s. 223.

[198] Butler'den akt. Robert L. Arrington, *A g. e.*, s. 212.

ve bu arzularla birleşen farklı duygulanımlar söz konusu olur.[199] 2 Buna karşın, ikinci ilke öz-çıkar ya da soğuk bir ben-sevgisi ilkesidir.[200] Butler bununla, hayatımız boyunca kendimiz için en yüksek mutluluğu arama eğilimi ya da yönelimini anlatmak ister. Başka bir deyişle, öz-çıkar ilkesi çeşitli istek ve arzuları, his ve eğilimleri, mutluluğumuzu uzun vâdede en üst düzeye çıkaracak şekilde denetleyip, düzenleyen bir ilkedir.[201] Bu ilkenin, birinci ilke ya da parçadan en önemli farkı, onun nesnesinin ya da amacının genel olmasıdır. Buna göre, açlık duygusunun nesnesi yemek, intikam duygusunun objesi bize zarar verdiğini ya da kötülük ettiğini düşündüğümüz birine acı vermektir; yani, onlardan her birinin kendine özgü nesnesi vardır. Oysa, ben sevgisiyle belirlenen parça, öz-çıkar ilkesi kendi içinde tek bir genel amaca, en yüksek mutluluğa erişme amacına sahiptir.

3 Buna karşın, üçüncü parça ya da ilke âlicenaplık, hayırseverlik veya iyilikseverlik ilkesidir. Başka bir deyişle, bu, öz-çıkarı tamamlayan bir ilkedir. O, başkalarını gözeten bir ilkeyle, genel mutluluğu, kollektif veya toplumsal saadeti olabildiğince arttırmamız gerektiği rasyonel ilkesidir. 4 Hiyerarşik bir yapı içinde sıralanan bu ilkelerin güç, yeti ve ahlâk bakımından en önemlisi, hiç kuşku yok ki vicdan ilkesidir. Vicdan, buna göre, ahlâkî eylemin en yüksek belirleyicisi olup, kendisiyle kıyaslandıklarında, ikinci derecede bir konum işgal eden ya da önem taşıyan daha aşağı ilkeler için nihaî karar merciidir. Bir ahlâk yetisi olarak vicdan, kendisiyle insanın bir ahlâkî fail hâline geldiği, insanı yasanın kendisi hâline getiren güçtür. Buradan da anlaşılacağı üzere, doğru ve yanlışın nihaî ölçütü olan vicdan, salt bir duyu ya da duygudan daha fazla bir şeydir. O eylem üzerine bir ön-düşünüm, ahlâkî özneye ahlâklı eylemi gayrı ahlâkî eylemden sezgisel olarak ayırma imkânı veren bir içebakış olmak durumundadır.

Buna göre, vicdan yapılması gereken eylemler için kesin sonuçlu sebepler getiren veya yapılmaması gereken eylemlerin neden yapılmamak durumunda olduğunu gösteren gerekçeler ortaya koyan yetidir; diğer parça ya da ilkelerle olan anlaşmazlık ya da çatışmalarda, otoritesi en yüksek olup, nihaî kararı vermek durumunda olan güçtür. Ve o, nihayet, tikel duygu ve isteklerin iyi ve kötü başlığı altında sınıflanabilen malzemeyi oluşturduğu ya da sağladığı yerde, bu malzemeyi düzenleyen öz-çıkar ve iyilikseverlik ilkelerinin üzerindeki yönlendirici ilkedir.

---

[199] *A. g. e.*, s. 213.
[200] *A. g. e.*, s. 214.
[201] Bkz., C. D. Broad, *A. g. e.*, s. 71.

Bununla birlikte, bu, ideal bir durumu temsil eder; işte bu anlamda insan için mutlu ya da ahlâklı yaşam insan doğasına bütünüyle uygun düşen, onun içsel eğilim ve ilkelerini bütünüyle gerçekleştiren bir hayattır. Butler'a göre, bir eylemin, hatta bir niyetin ahlâkî bakımdan doğruluğu veya yanlışlığı, ancak o eylemin bütünsel insan doğasıyla, kendisinin bir sonucu veya etmeni olduğu sistemle olan ilişkisi içinde görülmesi suretiyle değerlendirilebilir. İşte bu bağlamda, erdem insanın kendi doğasına uygun hareket etmekten meydana gelir. Hiç kimse kendi doğasına bilerek ve isteyerek aykırı davranamayacağına göre, erdem daha doğru bir deyişle, insanın ideal özüne ya da doğasına uygun eylemek anlamına gelir. Ahlâkî kötülük ise, insanın doğasına, insanın bütünsel sistemine aykırı hareket etmekten oluşur:

> Doğamız ya da kuruluşumuz, kendisine benzediği, doğası, yani kuruluşu veya sistemi zamanı ölçmek amacına uyarlanmış olan bir saat idesinden açıklıkla çıktığı gibi, erdeme uyarlanmıştır. Olguda ya da olayda genel olarak olup bitenlerin bununla pek bir ilişkisi yoktur. İnsan elinden çıkma her eser, kendi doğal düzeninden çıkmaya elverişli bir durumdadır: Bununla birlikte, bunun böyle olması, onun sistemine göre olmaktan çok uzaktır; düzensizlik arttıkça, bu onu topyekün ortadan kaldırır. Bu, yalnızca bir ekonominin, sistem ya da kuruluşun ne olduğuna dair bir açıklamayla anlaşılır. Ve şimdiye kadar ele aldığımız örnekler arasında tam bir benzerlik vardır. Ama biraz daha ileri gidersek, ikisi arasında gerçekte göz ardı edilemeyecek kadar önemli olan bir farklılık ortaya çıkar. Bir makine cansız ve edilgindir; oysa biz failleriz. Kuruluşumuz bizim gücümüzün sınırları dahilindedir; biz onla yüklenmiş ve dolayısıyla kuruluşumuza ilişkin bir düzensizliğin ya da onun bir ihlâlinin hesabını verebilir durumdayız.
>
> Şu hâlde, doğayla, içsel çerçevemizin muhtelif parçalarını değil, fakat aynı zamanda onun kuruluşunu anladığımız takdirde, hiçbir şeyin doğamıza, ahlâkî kötülükten daha fazla karşıt olması mümkün değildir. Yoksulluk ve gözden düşme, işkenceler ve ölüm ona pek o kadar karşıt sayılmaz. Sefalet ve adaletsizlik, gerçekte doğamızın tek tek alınan farklı parçalarına aynı derecede aykırıdır, fakat adaletsizlik dahası, doğamızın bütünsel kuruluşuna tümden karşıttır.[202]

Ahlâk Duyusu Öğretisi

18. yüzyılda, Shaftesburry ve Hutcheson gibi düşünürler tarafından savunulmuş olan ahlâk duyusu öğretisi, modern dünyevîleşme stratejisine uygun olarak, etiğin kendi ayakları üzerine basması veya oturması sürecinde

[202] Butler'den aktaran Sahakian, *A. g. e.*, s. 97-98.

azımsanmayacak bir katkı yapmış olan etik teoridir. Başka bir deyişle, öğreti modern etik teorinin Hobbes'tan sonra dünyevîleşmesinde ve daha da önemlisi sosyalleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in adıyla birleşen 19. yüzyıl yararcılığına ya da liberal etik görüşüne geçişte vazgeçilmez bir konum işgal eden öğreti, herşeyden önce Hobbes'un özü itibariyle ya da bütünüyle bencil olan insan konsepsiyonuna şiddetle karşı çıkarken, bunun yerine insanın toıplumsal doğasını büyük bir güçle vurgulamış ve sosyal bir etik yorumunun savunuculuğunu yapmıştır. Daha doğru bir deyişle, insanda kendini gözeten bireysel ya da bencil bir ilginin bulunduğu görüşünü ya da tezini hiçbir şekilde yadsımayan öğreti, ahlâkî öznede bireysel ilgilerle toplumsal ilginin, doğuştan getirilen bir kendini sevme ilgisiyle türdeşlerinin iyiliğini isteme ilgisinin, aşk ve merhametle, bencillik ve diğerkâmlığın tam bir uyum içinde varolduğunu öne sürmüş ve böylelikle de Hobbes'un görüşünü önemli ölçüde yumuşatmıştır.

Bireysel mutlulukla toplumun iyiliğini uzlaştırma çabası içinde olan ahlâk duyusu öğretisinin İngiliz savunucuları, bütün otoriter ahlâk yasası anlayışlarına şiddetle karşı çıkmış ve etik otoritaryanizme karşı da, insanda, ona ahlâkî değerleri ve ahlâkî ayırımları Tanrı'nın irâdesinden ve devletin yasasından bağımsız olarak algılama imkânı veren bir ahlâk duyusu olduğunu öne sürmüşlerdir. Öyle ki, bu ahlâk duyusu ya da ahlâkî duyarlık, gerçek tatmini genelin iyiliğine yönelik eylemlerde bulur, bizi bencilce haz arayışı içinde olmaktan kurtarıp başkalarına karşı olan ödevlerimizi yapmaya sevkeder.

Shaftesbury

Shaftesbury (1671-1719) de, modern etik düşüncenin kurucusu olan Hobbes'un izinden, ona şiddetle karşı çıkmasına rağmen, yürüyen bir ahlâk filozofudur. Hobbes'un şeylerin doğasında doğru ve yanlış, adil ve adaletsiz diye bir şey bulunmadığını, insanda doğal hâli içinde, ne başkalarını gözeten bir ilgi, ne de her ne türden olursa olsun, hiçbir ahlâkî kural ya da olmadığını, sivil toplumda neyin âdil, neyin adaletsiz olacağını belirleyen şeyin pozitif hukuk ya da egemenin irâdesi olduğunu öne süren öğretisine karşı çıkan Shaftesbury, gerçekte Hobbes'la aynı zemin üzerinde yürür ve o daha ziyade, hâkim sınıfın son derece güçlü bireyciliğini törpülemek ister. Aydınlanmacı Shaftesbury bu törpüleme işinde ise, gelenekten, Yunan uyum ve denge idealinden yararlanır. Buna göre, onda "gelenek, son tahlilde, 'fayda' ve 'öz-çı-

kara' dayalı bireyciliğiyle kendi varoluşunu derinden derine kemiren burjuva sınıfının hizmetine koşulmuş durumundadır."[203]

Shaftesbury, gerçekten de insanın kendi çıkarının peşinden koştuğunu, kendisi için doğal olarak iyi olanı aradığını inkâr etmez. Bununla birlikte, bir yandan da insanın bir sistemin parçası olduğunu öne sürmekten hiç geri durmaz. Başka bir deyişle, o tüm dünyayı ahenkli ve düzenli bir bütün ya da sistem olarak görmeye çalışır.

> Doğal türden nesnelere karşı içimde büyümekte olan tutkuya artık direnmeyeceğim. Ne sanat, ne de insanın kurumlanması veya geçici hevesi, o ilkel durumda söze karışarak, onların gerçek düzenini bozmamıştır. Kaba kayalar, yosunlu mağaralar, düzensiz, işlenmemiş yeraltı oyukları ve çağlayanlar, çölün kendisinin tüm korkunç çekicilikleriyle doğayı daha çok örneklendirdikleri için, hükümdar bahçelerinin biçimsel anlamsızlığının ötesinde bir görkemle görünürler ve çekicidirler.[204]

Doğaya ya da dünyaya tekabül eden sistemde, bütünleri meydana getiren parçalar vardır, öyle ki bu bütünlerin kendileri de daha büyük bütünlerin parçaları olmak durumundadır. Buna göre, hayvanlar arasında eril ve dişilin, türün genel iyiliğine katkı yapan ilişkileri vardır. Aynı şekilde, bir tür de, sadece bir parçası olduğu bütünsel sistem içinde, diğer hayvan türlerinin iyiliğine katkıda bulunur. İşte bu bağlamda, Shaftesbury'ye göre, insan varlıklarının ait oldukları türe yarar sağlayan duygu ve eğilimleri olduğunu söylemek gerekir. İnsandaki bu doğal eğilimlerin belli başlıları

> doğal duygulanım, ebeveynlerin şefkati, zürriyet isteği, üremeye ve çocuğun beslenmesine dönük alaka, yakına ve türdeşlerine duyulan sevgi, merhamet, karşılıklı yardımlaşma ve bu türden geri kalan herşeydir.[205]

İnsan varlığı bu doğal duygu ve eğilimlere sahip olduğuna göre, ihtiyaç duyulan biricik şey, bu eğilimlere değer biçip, onları gereği gibi yönlendirecek bir duyusal ya da düşünümsel yetidir, yani ahlâk duyusudur.

Başka türlü söylendikte, insan bir sistemin parçası olduğundan, o bireysel iyiliği için olduğu kadar, genelin iyiliğini de gözetmek durumundadır. Her parçanın kendine özgü iyisi olmakla birlikte, o aynı zamanda kendisinin bir parçası olduğu bütünün iyiliğine de katkı yapar. Nitekim, Shaftesbury

---

[203] Bkz., H. Hünler, *A. g. e.*, s. 155.
[204] Shaftesbury'den akt., N. Arat, *A. g. e.*, s. 65.
[205] Shaftesbury'den akt., J. L. Mackie, *A. g. e.*, s. 14.

> bir yaratık, *iyi* ya da *erdemli* sıfatına hak kazanmak için, tüm eğilim ve duygulanımlarını, zihin ve mizacının bütün yönelimlerini, türünün veya içinde yer aldığı ve bir parçasını meydana getirdiği sistemin iyisine uygun ve yaraşır hâle getirmek zorundadır[206]

demiştir. Buna göre, bir insan için bireysel ya da özel iyi, iştahanın, duygu, tutku ve muhtelif duygulanımların, aklın denetimi altında, bir denge ya da uyum hâli içinde olmasıdır. Fakat insan bir sistemin parçası, yani doğası itibariyle sosyal bir varlık olduğu için, onun duygu, eğilim ya da duygulanımları, toplumla uyum içinde olmadığı sürece, tam olarak ahenkli ve dengeli hâle gelemez. Başka bir deyişle, insandaki kendi öz-çıkarına dönük ilgi, insan sosyal bir varlık olduğu için, kaçınılmaz olarak türdeşlerinin iyiliğini istemeye dönük bir ilgiyle tamamlanmak durumundadır. Hobbes'un kötü bir insan doğası kurgu ya da tasarımına özde iyi bir insan doğası[207] anlayışıyla karşılık veren Shaftesbury'ye göre, öz-çıkar ile diğerkâmlık, özel iyi ile kamusal iyi birbirlerini zorunlu olarak dışlayan şeyler olmayıp, tam tersine, ahlâklılığın, bir sistemin bir parçası olarak insan doğasında temellenip, birbirlerini tamamlayan unsurlarıdır. Buna göre, Shaftesbury Hobbes'a, her tür egoizmi mahkûm ederek değil de, ahlâklı insanda kendine dönük ilgiyle hayırseverliğin denge ve uyum içinde olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu bağlamda, erdem insanın çok çeşitli duygulanımlarının hem kendi kendisiyle ve hem de toplumla ilişki içinde, uyumlu ve dengeli olması hâlidir. Ve ahlâklı insan, kendi özel çıkarı, iyiliği ya da mutluluğuna, erdemli olduğu ölçüde katkı yapar. Dolayısıyla, erdem ve çıkar birlikte varolur.[208]

Shaftesbury'de bireyin iyiliğiyle toplumun iyiliği arasındaki ahenk ve dengeyi sağlayan şey de, onun insanda doğuştan olduğuna inandığı ahlâk duyusudur. Daha doğru bir deyişle, onun etiğinin temelinde bulunan iyi bir insan doğası anlayışıyla bu tabiatı iyi kılan yeti olarak ahlâk duyusudur. Ona göre, her insan kendisine ahlâkî değerleri algılama, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, haklıyı haksızdan ayırma imkânı veren bir "moral duyu"ya sahiptir. Bütün insanlarda varolan bu yeti sayesinde, o ahlâkî değerlerden başka, ahenk ve ahenksizliği, oran ve orantısızlığı algılar. Nitekim Shaftesbury'de ahlâk duyusu, insanî yetilerin çok işlevliliğinden dolayı, sadece ahlâklılığı değil, fakat insanın entelektüel, toplumsal, politik ve estetik faaliyetlerini de yönlendiren bir melekedir. Bununla birlikte, ahlâk duyusu sadece bir yeti

---

[206] Shaftesbury'den akt., F. Coplestone, *A. g. e.*, s 173.
[207] Bkz., H. Hünler, *A. g. e.*, s. 157.
[208] Bkz., F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 174.

olmakla kalmaz; o aynı zamanda, hem entelektüel hem de toplumsal ve pratik bir duygudaşlık erdemidir.[209] Ona göre,

> ahlâk duyusu adaletsizlik ya da haksızlık karşısında duyulan gerçek bir antipati veya nefretten ve kendisi adına ve doğal güzelliği ve değerinden ötürü eşitliğe ve hakka yönelik gerçek bir duygulanım veya sevgiden meydana gelir.[210]

Hutcheson

Hutcheson (1694-1746) da etiğini, hocası Shaftesbury'dan miras almış olduğu ahlâk duyusu kavramı üzerine inşa etmiş olan bir düşünürdür. Ortalama insanın bir ahlâk eğitimi almadan erdem ve erdemsizlik arasında bir ayırım yapabilmeye yetili olduğunu öne süren, ve dolayısıyla, "onsekizinci yüzyıl İngiltere'sinin mülkiyetçi bireylerinin kendi aralarında ahlâkî ve sosyal ilişkiler tesis edip geliştirebilecekleri ve çatışmaya düşerlerse, bunu uygun bir şekilde çözebilecekleri insanî bir yeti arayan"[211] Hutcheson'un temel amacı, insan varlığındaki, bütün birbirleriyle bağdaşmaz eğilimlerin, istek ve arzuların içerisinde bağdaştırılabileceği kendine özgü bir şey bulmak olmuştur.[212]

Hutcheson'un etiğinin özünü ya da temelini oluşturan ahlâk duyusu, onda herşeyden önce, ahlâkı ve ahlâkî bilgiyi temellendirmeye yarar. Nitekim, İngiliz empirizminin Locke'la başlayan yolundan giden filozof, ahlâkî bilginin insanın belli bir insanî yeti yoluyla kazandığı bir bilgi türü olduğunu söylemiştir. Ahlâk duyusu, dolayısıyla ikinci olarak, ahlâk ve ahlâkî bilginin Tanrı'ya ve tanrısal vahye dayandırılamayacağını gösteren Hutcheson'da ahlâkı bağımsızlaştırmaya ve onun kendi ayakları üzerine oturtmaya yarar. Ve nihayet, Hutcheson insan varlıklarının başka insanların mutluluğunu, türdeşlerinin iyiliğini, sadece kendi iyilik ya da mutlulukları için bir araç olarak değil, fakat kendi içinde bir amaç olarak istediklerini, ahlâk duyusunun dolayımsız objesinin iyilik ya da hayırseverlik olduğunu öne sürdüğü için, ahlâk duyusu Hobbes'un etik egoizmini yumuşatıp, İngiliz bi-

---

[209] Krş., H. Hünler, *A. g. e.*, s. 159.

[210] Shaftesburry'den akt., H. Hünler, *A. g. e.*

[211] Bkz., H. Hünler, *A. g. e.*, s. 174.

[212] Bkz., S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara, 1997, s. 204.

reyci etiğinin son çözümlemede bir sosyal yarar etiğine dönüşmesi sürecine önemli bir katkı yapar.

Ahlâk duyusunu insanlığın ahlâk yetisi olarak tanımlayan Hutcheson'a göre, bir insanı başka bir insana yardım ederken, onun için gerçekten faydalı bir şey yaptığını gördüğümüz zaman, onun eyleminin erdemli bir eylem olduğunu söyleriz. Ama yardımsever bir eylem, başka biri için faydalı bir davranış, niçin erdemli bir eylem olarak görülür? Hutcheson, yardım eyleminin iyilik ya da hayırseverlik sergilediği için, erdemli bir davranış olduğunu söylememizin, hayırseverliğin neden erdemin temel ölçütü olduğunu açıklayamadığı için, bizi pek ileri götürmeyeceğini öne sürer. Ona göre, aklın burada en küçük bir yardımı olmaz, zira akıl sadece iki insan arasında belli bir ilişkinin varolup olmadığını söyleyebilir. İlişkinin ahlâkî niteliğini algılamak ya da kavramak için, akıl dışında, başka bir melekeye, yani ahlâk duyusuna ihtiyaç vardır.[213]

Onun ahlâk duyusu teorisinin gücü ve değeri, şu hâlde, insan varlığının iyiliksever ya da hayırsever eylemlerin erdemli eylemler olduklarını nasıl bilebildiğini açıklayabilmesinde yatar. Hayırsever eylemler erdemli eylemlerdir, çünkü bizim hoşumuza gider, bizde hoşlanma duygulanımı yaratırlar. Hayırsever eylemlerin insanda, ona sağladığı yarardan mutlak bağımsız olarak, hoşlanma duygusu yarattığını söylemeye özen gösteren Hutcheson'a göre, ahlâk duyusu herşeyden önce doğal bir yetidir. O, ahlâk duyusu için,

> kendisiyle hem kendimizdeki hem de başkalarındaki erdem ya da erdemsizliği algıladığımız doğal yetilerden biridir[214]

der. Ahlâk duyusu, ikinci olarak eğitimden, gelenek ve görenekle, misal ya da örneklerden bağımsız bir biçimde işler. Ona göre, bu faktörler ahlâk duyusunu güçlendirebilir, ama onu varsaydığı ya da öngördüğü için, yoktan var edemez. O doğuştan getirilen bir melekedir.

Ahlâk duyusu, yine tıpkı beş duyu gibi işler. Duyudan genel olarak anlama yetisinin irâdeden bağımsız bir biçimde ideler alma, haz ve acı algılarına sahip olma yeterliliğini anlayan Hutcheson'a göre, görme duyusu bakılan nesnenin görsel izlenimini irâdeden ve akılyürütmeden bağımsız olarak zorunluluk ve kesinlikle alır. Bu durum ahlâk duyusu için de aynen geçerlidir; hayırseverlik gibi erdemli bir davranışın bizde ahlâk duyusu aracılı-

---

[213] Bkz., E. Sprague, 'Franchis Hutcheson' maddesi, *Encyclopedia of Philosophy*, cilt IV, s. 99.

[214] Hutcheson'dan akt., N. Arat, *A. g. e.*, s. 57.

ğıyla bir hoşlanma duygulanımı, yalan söyleme veya hırsızlık türünden erdemsiz eylemlerin de bizde bir hoşlanmama duygusu uyandırmaması imkânsızdır.[215]

Ahlâk duyusu, öte yandan insanda varolan iki temel eğilim, yani ben sevgisi ve diğerkâm hayırseverlik arasındaki muhtemel çatışmalarda, onları uzlaştıran veya hangisinin hâkim olması gerektiğini belirleyen yargıçtır. Başka bir deyişle, hem öz-çıkar duygusu ve hem de yüce gönüllü duygulanımlar veya iyilikseverlik duygusu tarafından güdülenen varlıklar olarak bizler, ben sevgisiyle özgeci hayırseverlikten hangisinin kendimize hâkim olmasının bizim için daha iyi olduğu sorusuna cevap veremeyiz. İşte Hutcheson'a göre, ahlâk duyusu bu soruyu cevaplar ve bizi eyleme sevkeden duygulanımları düzenler. İnsan işte bu düzenleme üzerinde düşünmek suretiyle, mutluluğu için olabildiğince iyi tasarlanmış bir yaşam tarzını izler.[216]

Bununla birlikte, ahlâk duyusunun yarattığı en önemli güçlük, Hutcheson'un onu Tanrı'ya bağlama ve bütün nesnelleştirme çabalarına rağmen, bu yetinin ahlâkı ve ahlâklılığı bütünüyle öznelleştirmesidir. Çünkü ahlâk duyusunun "herhangi bir eylem hakkında bizde uyandırdığı hoşlanma ve hoşlanmama duygulanımı, algılanan eylemin bizatihi kendisine ait bir nitelik değildir. Eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, iyiliği veya kötülüğü, erdemli veya erdemsiz oluşu, güzelliği veya çirkinliği, hoşluğu veya nahoşluğu, ahlâklı veya ahlâksız oluşu, eylemin kendisine ait bir niteliğe değil, fakat eylem hakkında bizde uyanan öznel duygulanım türüne"[217] bağlıdır. "Örneğin hırsızlığın kötü ve erdemsiz olduğu, bizzat hırsızlık eylemine özsel olarak ait bir nitelik hakkında verilen bir yargı değil, fakat o eylemin seyrinde ahlâk duyumuzun iç işleyişinden doğan hoşlanmama duygusuna ait bir zihin durumu hakkında verilen bir yargıdır."[218] Başka bir deyişle, ahlâk duyusu, örneğin hırsızlık eylemindeki kötülüğü veya erdemsizliği, o eylemin kendisine ait bir nitelik olarak değil, fakat söz konusu eyleme bizim duygusal donanımımız tarafından izafe edilmiş bir nitelik olarak algılar. Hâl böyle olunca da, ahlâk bütünüyle öznelleşir, ahlâkî eylem ve yargılama da, insandan bağımsız olarak varolan nesnel standartlar yerine öznel duygu kriterlerine terkedilir. Bundan böyle erdem sadece bir beğeni işi olmak durmunda-

---

[215] Krş., N. Arat, *A. g. e.*, s. 57.
[216] Krş., S. Z. Hünler, *A. g. e.*, s. 202-3.
[217] Bkz., H. Hünler, *A. g. e.*, s. 170.
[218] *A. g. e.*

dır. Dahası, akıl da duygu ve tutkuların kölesi olup, sadece amaca uygun düşen araçları sağlama işiyle görevlendirilmiştir.[219]

4. Hume'un Duygudaşlık Etiği

Hobbes'la başlayan İngiliz etiğinin, modern etik düşüncenin en önemli uğrağı, hiç kuşku yok ki, David Hume (1711-1776)'un etik görüşüdür. Onun önemi sadece, tıpkı ahlâk duyusu öğretisinin savunucuları gibi, liberalizmin etik görüşü olan yararcılık yolunda vazgeçilmez bir dönemeç, hatta Bentham ve Mill'in yararcılığının genel çerçevesini ve ilkelerini ortaya koyan ilk ve en önemli düşünür olmasından,[220] modern etik düşüncede bireycilikle toplumsallık, öz-çıkar ile türdeşlerinin iyiliğini isteme ilgisi arasında yaşanan çözülmesi oldukça güç gerilimi bütün çıplaklığıyla gözler önüne sermesinden kaynaklanmaz. Fakat aynı zamanda, bir Aydınlanma düşünürü olarak modern ve Aydınlanmacı eğilimleri olanca açıklığıyla ortaya koymasından, değerin olgudan türetilemeyeceğine dair argümanından, ahlâkı tamamen psikolojik ya da antropolojik terimlerle açıklamaya kalkışmasından, çağının bilgiyi ön plâna çıkartan tavrına paralel olarak, etik bilginin imkânına ve kökenine ilişkin tartışmasından kaynaklanır.

Başka bir deyişle, Hume'un etik teorisi en temel düzeyde "nasıl yaşamamız gerektiği" pratik sorusunu yanıtlama yönünde bir teşebbüse dayanmaz. Dolayısıyla, o insana belirli birtakım ödevler yükleyen bir ahlâkî yükümlülük teorisi öne sürmediği gibi, genel bir normatif öğreti ya da bir ahlâkî değer teorisi de geliştirmez. Hume, öte yandan, 20. yüzyıl analitik etiği ya da metaetiğinin yaptığı gibi, ahlâkî kavramların anlamını çözümleme, ahlâkî yargıların ne tür bir anlam ifade ettiklerini araştırma işiyle de pek meşgul olmaz. O daha ziyade ahlâk ve ahlâklılık olgusuna bilimsel bir çözüm ve açıklama getirmeye çalışır. Ona göre, ahlâk adını verdiğimiz, belli birtakım tutumlardan, eğilim, pratik ve davranışsal yönelimlerden oluşan, kendisiyle bütün insanlarda, hatta farklı zaman ve toplumlarda karşılaştığımız garip bir fenomen vardır. Bu bağlamda, Hume'un ısrarla üzerinde

[219] N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, 1964, s. 37.
[220] Robert L. Arrington, *Western Ethics*, s. 231.

durduğu soru, ahlâk adı verilen bu fenomenin niçin varolduğu ve nasıl geliştiği sorusudur. Ona göre, bu soru kendisinden önceki sezgicilerle ahlâk duyusu teorisi yandaşlarının yaptığı gibi, insanda özel bir yeti ya da melekenin bulunduğu söylenerek asla cevaplanamaz.

Bu soru çağın bilimsel ruhuna ve icablarına uygun olarak, nedensel bir hipotez geliştirmek suretiyle, bilimsel bir biçimde, psikolojik ya da antropolojik ve sosyolojik terimlerle yanıtlanmalıdır. Onun temel eseri olan *A Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme]'un alt başlığının *An attempt to introduce experimental method of reasoning into moral subjects* [Deneysel akılyürütme yönteminin ahlâkî konulara uygulanması yönünde bir deneme] olması boşuna ya da tesadüf değildir. Hume'un etiği, şu hâlde, ahlâkın ve ahlâkî fenomenlerin, tam tamına Newton'la izleyicilerinin fizikî dünyayı araştırdığı ve açıkladığı tarzda, araştırılıp açıklanması yönünde bir teşebbüs olmak durumundadır. Buradan hareketle, onun etik anlayışının doğalcı bir etik olduğunu söyleyebiliriz. Zira ahlâklılık sadece insan varlıklarının doğal niteliklerine, dünyadaki olgulara gönderimle açıklanabilir. Başka bir deyişle, ahlâklılık olgusuna, insan zihnine ve davranışına ilişkin araştırmaya bilimsel bir yöntem uygulayarak yaklaşmamız, onu bilimsel bir tarzda ele almamız gerekmektedir. Hume işte bu durumun bir sonucu olarak, etiği teolojik olarak temellendiren veya ahlâklılık olgusunu Tanrı'nın emirlerine veya duyu-deneyi ve bildik duygusal tepkiler yoluyla asla açıklanamayan vicdan benzeri özel yeti ya da melekelere gönderimle açıklayan görüşlere şiddetle karşı çıkmıştır.

Olan-Olması Gereken Ayrımı

Pozitivist ya da doğalcı bir tavırla, metafiziği tümden reddeden Hume, şu hâlde insan doğasını konu alan bir bilimin imkânına, söz konusu insan doğasına dayandırılacak özel bir ahlâk biliminin mümkün olduğuna büyük bir güçle inanmıştır. Hume'un bu modernist görüşünün çok önemli bir diğer unsuru da, onun olandan olması gerekene yapılan geçişe ve dolayısıyla, nesnel ahlâkî değerlerin ya da koşulsuz bir biçimde buyuran ilkelerin varolduğu görüşüne yönelik şiddetli itirazıdır. O, bütün doğalcılığına rağmen, burada, doğalcılığın farklı bir versiyonuna, 20. yüzyılda karşımıza çıkan bir metaetik teori olarak, ahlâkî veya ahlâklılıkla ilgili önermelerin doğal ya da empirik dünyadaki olguları tasvir ettiklerini ve duyu-deneyimi ya da bilim yoluyla bilindiklerini öne süren ve bilimin doğadaki olguları gözlemlemek suretiyle birtakım ahlâkî doğruları keşfedebileceğini savunan doğal-

cılık türüne şiddetle karşı çıkar. Nitekim, o *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*-'nin 3. kitabında aynen şöyle demektedir:

> Bu akılyürütmelere, bir önemi olduğu herhalde görülebilecek bir gözlem eklemeden yapamayacağım. Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlâk sisteminde hep bir yazarın belli bir süre boyunca alışılmış akılyürütme yolunda ilerlediğini ve bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığını veya insanî meselelerle ilgili gözlemlerde bulunduğunu gördükten sonra, birdenbire, alışılmış önerme kopülasyonları [bağlaçları] *dır* [olan] ve *değildir* [olmayan] yerine, bir *olması gereken* ya da *olmaması gerekene* bağlanmış önermelerle karşılaşınca şaşırdım.[221]

Hume olgudan değere geçmenin imkânsızlığıyla ilgili bu ünlü pasajda[222] ahlâk filozofunun alışılmış akılyürütme tarzıyla işe başlayıp, örneğin Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayacak veya insan toplumunun özelliklerini alt alta sıralayacak şekilde, belli bir süre boyunca bu yolu izlediğini, fakat bir süre sonra aniden olandan olması gerekene geçtiğini söylemektedir. Başka bir deyişle, o örneğin "Tanrı yaratıcımız*dır*" önermesinden "Tanrı'ya itaat ya da ibadet etmemiz gerekir" önermesine geçmektedir. Hume'a göre, ahlâk düşünürü bu yeni bir ilişkiyi tanımlayan veya kural koyan son önermenin nasıl olup da kendisinden tümüyle farklı bir önermeden çıkarsanabildiği hakkında hiçbir açıklama getirmez. Zaten getirmesi de mümkün değildir, çünkü mantıksal olarak "dır" "gerekir"den, eşdeyişle olgu değerden, olan da olması gerekenden bütünüyle bağımsızdır. Başka bir deyişle, olgusal ya da betimleyici yargı ya da önermelerle normatif veya değer biçici yargı ya da önermeler arasında varolan büyük mantıksal yarık hiçbir şekilde kapatılamaz.

İnsan doğasıyla ilgili belli bir teoriden, belli bir insan tasarımından, yani insanla ilgili tasvirî iddialardan yola çıkarak neyin iyi olduğuna, erdeme, vs., dair normatif tezlere geçen klâsik düşünürlerin sağlayamadığı söz konusu açıklamayı temin edecek olan, Hume'un olması gerekenin veya değerin olandan ya da olgudan hiçbir şekilde türetilemeyeceğini bilen ve dolayısıyla eski naif ahlâk sistemlerini yıkacak olan modern okuyucularıdır. Çünkü modern okuyucu, Hume'a göre, ahlâkî ayırımların ya da

> erdemsizlik ve erdem ayırımının sadece nesne ilişkilerine dayanmadığı gibi, akıl tarafından da algılanmadığını[223]

bilir.

---

[221] D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1997, III, I. 1, s. 408 (çeviri bana ait).

[222] Bkz., J. Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, 1976, s. 74-5

[223] D. Hume, *A. g. e.*, III, ii, 1, s. 409.

Tutkuların Kölesi Olan Akıl

Söz konusu olan/olması gereken ayırımını yapamamanın, veya olgudan yanlışlıkla değere geçmenin bir sonucu olarak, Hume'a göre, felsefede tutkuyla akıl arasındaki kavgadan söz etmek, ahlâklılığın akla uygun yaşamdan veya erdemin aklın tutkular üzerindeki zafer ya da hakimiyetinden meydana geldiğini öne sürmek en bildik ve en sıklıkla başvurulan olan yol olmuştur:

> Felsefede ve hatta gündelik yaşamda, hiçbir şey tutku ve aklın kavgasından söz etmekten, akla öncelik vermekten ve insanların sadece aklın buyruklarına itaat ettikleri sürece erdemli olduklarını iddia etmekten daha olağan değildir. Her akıllı yaratık, derler, eylemlerini akıl yoluyla düzenleme yükümlülüğündedir; başka bir motif ya da ilke davranışın yönlendirilmesine karşı koyacak olursa, onun söz konusu ilke ya da motife, bütünüyle boyunduruk altına alınıncaya ya da en azından söz konusu yüksek ilkeyle uyumlu hâle getirilinceye kadar, karşı çıkması gerekir. Eski ahlâk felsefesiyle modern ahlâk felsefesinin büyük bir bölümü bu düşünme yöntemi üzerine kurulmuş gibi görünür; popüler deyişler için olduğu kadar, metafizik argümanlar için de, aklın tutku üzerindeki bu sözde üstünlüğünden daha verimli bir alan yoktur. Birincinin ebedîliği, değişmezliği ve tanrısal kökeni en yararlı bir şekilde sergilenmiştir; ikincinin körlüğü, değişkenliği ve aldatıcılığı üzerinde de büyük bir güçle ısrar edilir.[224]

Fakat Hume bu türden bir düşünmenin baştan sona hatalı bir düşünme olduğunu öne sürer, çünkü akıl, herşeyden önce, irâdî eylem için hiçbir zaman bir motif olamaz ve ikinci olarak da, irâde veya istemenin yönlendirilmesinde, tutkuya asla rakip olamaz.

Hume, başka eserlerinde olduğu gibi,[225] burada da akıl ya da anlama yetisinin faaliyetini "kanıtlama" ve "olasılık" olarak ikiye ayırır.[226] Bunlardan birincisi, daha ziyade matematiksel bilgiyi meydana getiren ide ilişkileriyle ilgilidir; ikincisi ise, empirik ve nedensel bilgiyi oluşturan olgu sorunlarıyla ilgili olmak durumundadır. Hume'a göre, her iki hâlde de akıl eylemin nedeni ya da başlatıcısı olamaz, yani ne kanıtlayıcı bilgi ya da akılyürütme, ne de nedensel bilgi eylemi başlatabilir; söz konusu bilgi türleri eylemi önleyemez de. Ahlâkı rasyonelleştirme yönündeki bütün teşebbüslere şiddetle karşı çıkan Hume, görevi doğruluk ve yanlışlığın keşfi ya da tesbiti olan akıl[227] ile tutkular arasında hiçbir çatışma olamayacağını söyler; çatışma

---

[224] D. Hume, *A. g. e.*, II, iii, 3, s. 363-64 [alıntının çevirisi bana ait].

[225] Bkz, örneğin "insan aklının bütün objeleri tabiî olarak iki cinse ayrılabilir: İdea ilişkileri ve Olgu sorunları" dediği *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), IV. Böl. I, s. 20.

[226] Bkz., D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, II, iii, 1, s. 364.

[227] Bkz., *A. g. e.*, III, İ, 1. s. 399

olması, aklın akıldışı güçler ve tutkulara baskın çıkması bir yana, o tutkuların bir kölesidir:

> Akıl tutkuların kölesidir, ve sadece kölesi olmak gerekir; o tutkulara itaat ve hizmet etmekten başka bir görev yapma iddiasında olamaz.[228]

Hume, bu tezini kanıtlamak için, çok çeşitli argümanlara ek olarak, bir ilk varoluş, ya da temel bir varlık tarzı olarak, kendi içinde tam olan ve dolayısıyla, kendisiyle gerçeklik arasında bir temsil ilişkisi bulunmayan şey diye tanımladığı tutkuyu, temsil etme işlevi olan ide ve inançlarla karşılaştırır. Doğruluk ve akıl ide ve inançla onların temsil ettikleri şey arasındaki uyuşmayla ilgili olduğuna göre, sadece rakip bir temsil, ide ve inanca, kısacası akıl ve bilgiye karşıt olabilir. Kendisi bir temsil olmayan tutku ile akıl arasında, asla bir çatışma ya da karşıtlık olamaz.

Buradan, yani aklın eylem üzerinde hiçbir etkisi yokken, ahlâkın bütünüyle pratik olmasından, başka bir deyişle salt eylemlerle ilgili olmasından dolayı, Hume'a göre, ahlâklılığın akıldan türetilemeyeceği sonucu çıkar:

> Ahlâkın, öyleyse, eylemler ve duygulanımlar üzerinde bir etkisi olduğu için, buradan, sadece aklın, daha önce de göstermiş olduğumuz gibi, böyle bir etkisinin olmamasından dolayı, ahlâkın akıldan türetilemeyeceği sonucu çıkar. Ahlâk tutkuları uyarır ve eylemlere neden ya da engel olur. Aklın kendisi bu noktada bütünüyle güçsüzdür. Ahlâk kuralları, şu hâlde, aklımızın ulaştığı sonuçlar değildir.[229]

Ahlâklılığın akıldan türetilemeyeceğini, aklın özellikle bu bağlamda duyguların ve tutkuların kölesi ya da hizmetçisi olduğunu söyleyen ve dolayısıyla etik öğretisini amaçlarla araçlar arasındaki ayırım yoluyla ifade eden, Hume modernizme damgasını vuran araçsal akılcılığı da en iyi bir biçimde ifade eden ilk Aydınlanma düşünürü olmak durumundadır. Nitekim ona göre, neden ve sonuçlara dair bilgi, yani aklın sağladığı olgu bilgisi bize belli amaçlara hangi araçlarla ulaşılacağını öğretir. Örneğin, maddî tatmini yüksek bir meslek sahibi olmak istiyorsam, iyi bir eğitimin bu amaca ulaşmanın en iyi aracı olduğunu bilirim. Yine, aynı şekilde sağlıklı olma amacına ulaşmanın en iyi yolunun spor yapmak olduğunun bilgisine sahibim. Akıl, demek ki, amaçlarımıza ulaşmanın yol veya araçlarının bilgisini sağlamak açısından çok önemli ve değerlidir, fakat amaçların bizatihi kendilerinin mahiyeti ya da değeri söz konusu olduğunda, o, Hume'a göre, bütünüyle sessiz kalır. Başka bir deyişle, araçsal değer bağlamında eşsiz olan ak-

---

[228] *A. g. e.*, II, iii, 3, s. 365 [alıntının çevirisi bana ait].

[229] Bkz., *A. g. e.*, III, i, 1, s. 399 [çeviri bana ait].

lın gücü, nihaî amaçlar, yani aslî değerler söz konusu olduğunda hiçbir şey ifade etmez. Nihaî amaçlar, sadece duygu ve duygulanımlarla açıklanabilir.

Eylem Psikolojisi

Akla dayanmayan eylem ya da ahlâklılık, akıldan türetilemeyen ahlâkî ayırımlar, Hume'da demek ki, insanın psikolojik yapısına veya insan türünün biyolojik oluşumuna dayandırılır. Söz konusu öznelci ve psikolojik etik anlayışında, her türden iyinin en temel ve belirleyici özelliği, onların dolayımsız olarak hoşa gidiyor olmaları ve insanın doğal yapısına bağlı bulunmalarıdır. Buna göre, erdemi erdemsizlikten, iyiyi kötüden ayırdığımız zaman, söz konusu olan biricik şey insanların onlarla ilgili olarak farklı duygu ya da hislere sahip olmalarıdır. Hume bunu, farklı yerlerde ve farklı şekillerde şöyle ifade eder:

> Onu [erdemsizliği], düşünümümüzü kendi yüreğimize çevirip, kendimizde bu eyleme karşı uyanan bir hoşnutsuzluk duygusu buluncaya kadar, asla bulamazsınız. Buradaki mesele, olgusal bir konudur; bununla birlikte, bu, akıl değil, fakat duygu ile ilgili bir konudur. O, nesnede değil de, sizde bulunur. Öyle ki, bir eylem ya da karakterin erdemsiz olduğunu bildirdiğiniz zaman, başka hiçbir şeyi değil de, onun seyrinden, doğanızın kuruluşundan dolayı, utanç hissettiğinizi ya da utanç duyduğunuzu anlatmak istiyorsunuzdur. Erdemsizlik ve erdemi, öyleyse, modern felsefeye göre, nesnelerdeki nitelikler değil de, zihindeki algılar olan seslere, renklere, sıcaklık ve soğukluğa benzetmek mümkündür.[230]

> Gereği gibi konuşulduğunda, ahlâklılık, yargılanmaktan ziyade, hissedilir.[231]

> Erdem duyusuna sahip olmak, bir karakterin seyrinden belli türden bir doyum hissi almaktır. Hissin bizatihi kendisi övgü veya takdirimizi meydana getirir. Daha ileri gitmediğimiz gibi, tatminin nedenini de araştırmayız. Bir karakterin, hoşumuza gittiği için, erdemli olduğu sonucunu çıkarsamayız; fakat onun belli bir biçimde hoşumuza gittiğini hissederken, gerçekte onun erdemli olduğunu hissederiz.[232]

> Erdemin özünün bizatihi kendisi. ... hazza yol açmak, erdemsizliğinse acı vermektir.[233]

> Zihin bir özgün hâl aracılığıyla, kendisini iyi ile birleştirme ve kötüden sakınma eğilimi gösterir.[234]

---

230 *A. g. e.*, III, i, 1, s. 408 [çev. bana ait].
231 *A. g. e.*, III, i, 1, s. 409 [çeviri bana ait].
232 *A. g. e.*, III, i, 1, s. 408 [çeviri bana ait].
233 *A. g. e.*, II, i, 7, s. 273 [çeviri bana ait].
234 *A. g. e.*, II, iii, 9, s. 382 [çeviri bana ait].

Ahlâkı, akla değil de, duyunun türevi olan duyguya dayandıran, ahlâklılığın his hayatı tarafından belirlendiğini savunan Hume için, iyi ve kötü ayırımı haz ve acı üzerinde temellenebilir. Onun etik öğretisi, bununla birlikte, hazcı bir öğreti olarak tasarlanmamıştır. Haz ve acı, daha ziyade eylemin fail nedenleri olup, biricik amaçları değildir.[235]

Duygudaşlık

Hume, işte bu bağlamda, amaçların seçimi ve belirlenmesi, etikte bireycilikten toplumsallığa, "birinci-şahsın-bakış açısından, üçüncü-şahsın-bakış açısına",[236] duygucu ve doğalcı bir etik anlayışından yararcı bir etik görüşüne geçebilmek için, bütün duygu ve duygulanımları kapsayan genel şemsiye terim olarak tutkulardan, özellikle de "dolaylı tutkular"dan söz eder. Buna göre, tutkuları önce, birincil, yani dolayımsız olarak, bir içgüdü ya da doğal tepiden doğan tutkular, ve ikincil, yani önceki haz ve acı izlenimlerine dayanan tutkular olarak ikiye ayıran Hume, ikincil tutkuları da daha sonra, doğrudan ve dolaylı tutkular olarak ikiye böler.[237] Bunlardan bireyi topluma bağlamak suretiyle, toplumsal yaşamda merkezî bir rol oynayan dolaylı tutkuların kökeninde gurur ve tevazu duyguları bulunmaktadır.[238] Hume'a göre, kendileriyle gurur duyduğumuz nitelikler aynı zamanda başkalarının hayranlığını aradığımız nitelikler olduğu için, gurur ve tevazu çifti sevgi ve nefret çiftine doğru açılım kazanır; başka bir deyişle, kendimizde gurur duyduğumuz şeyler başkalarına ait şeyler olarak takdim edildikleri takdirde, sevgimizin nesnesi olup çıkar. Bu durumun bir sonucu olarak da, kendimize ilişkin gururdan bir başkasıyla karşılıklılık içeren sevgiye geçeriz.

İşte bu adımla, akılyürütmeye bağlı olmayıp, hazların ve acıların ifadesi olan erdem sosyal bir boyut kazanır, sevgi ve gurur yaratma gücüyle eşlenir.[239] Ve böylelikle de, "kişilerin, gerek kendilerinde, gerekse başkalarında gurur ve tevazu yaratan niteliklere sahip kişilere gönderimle temellendirildiği bir toplumsal düzen"[240] türüne ulaşılır. Gurur duygu ya da tutkusunu meydana getiren şey de mülkiyet veya mülkiyet bağıntısı olduğuna

---

[235] Bkz., N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, s. 164.
[236] Bkz., H. Hünler, *A. g. e.*, s. 191.
[237] Bkz., D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, II, i, 1, s. 258.
[238] *A. g. e.*, II, i, 2, s. 259-60.
[239] Bkz., *A. g. e.*, III, iii, 1, s. 491.
[240] Bkz., S. Z. Hünler, *A. g. e.*, s. 208-9.

göre,[241] bundan böyle ahlâkî erdem, kendisine sadece bir toplumda mülkiyet haklarını korumak üzere ihtiyaç duyulduğu için yapay olmak durumunda olan, sunî adalet niteliğine eşitlenir. Buradan da anlaşılacağı üzere, onun etik anlayışının birinci temel ilkesi yarardır.[242]

Bununla birlikte, Hume bu oldukça soyut yararcı mülahâza ya da yaklaşımın ahlâkî yükümlülük duygumuzu ve bütünüyle ahlâklı olan kişi ya da yüksek bir ahlâklılık sergileyen karakterlere beslediğimiz takdir hissini açıklayamayacağının bilincindedir. Bundan dolayı, o etik görüşünü, ahlâklılığa dair açıklamasını "çıkar gözetmeyen bir çıkar" anlayışıyla, insan doğasında varolan bir nitelik olarak, başkaları için duyulan doğal duygudaşlık niteliğine başvurur. Hume'un etiğinin ikinci ilkesi de, şu hâlde, yararı dengeleyen "duygudaşlık"tır.[243] Duygudaşlığa ahlâkî yaşamda çok önemli bir rol izafe eden, onu ahlâklılığın adeta temeline yerleştiren Hume'a göre, insan doğasında, hem kendi başına ve hem de sonuçları itibariyle, duygudaşlıktan daha değerli ve önemli hiçbir şey yoktur:[244]

> ...kendimizin ya da dostlarımızın çıkarının söz konusu olmadığı yerde, bize yalnızca duygudaşlık yoluyla haz verdiği için, buradan duygudaşlığın bütün sunî erdemlere gösterdiğimiz saygının kaynağı olduğu sonucu çıkar.
>
> Şu hâlde, öyle görünmektedir ki, duygudaşlık insan doğasında çok güçlü bir ilkedir, ...ve o bütün sunî erdemlerde ahlâklılık duygusuna yol açar.[245]

Duygudaşlığın bizi kendimizin dışına taşıyarak başkalarının karakterinden haz almaya sevkettiğini söyleyen filozofa göre, onun kişisel duygulanımlarımızı koşullama gibi dolaylı bir etkisi vardır.

> Bizi harekete geçiren tutkular her ne olursa olsun —gurur, hırs, tamah, açgözlülük, merak, kin veya şehvet— hepsinin ruhu veya harekete geçirici ilkesi duygudaşlıktır.[246]

Hume onun ahlâkî ayırımların başlıca kaynağı olduğunu söyler:[247]

> Erdemi seven (her ne kadar pratikte gevşeyebilsek de, düşüncede hepimiz böyleyiz) herkes, bütün ahlâkî ayırımların, bize doğamızın hem *yücegönüllüğü* ve hem de *yeteneği*

---

241 Bkz., D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, II, i, 10, s. 284-85.

242 Robert L. Arrington, *Western Ethics*, s. 231.

243 Bkz., A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. Hakkı Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001, s. 197.

244 Hume, *A. g. e.*, III, iii, 6, s. 523.

245 *A. g. e.*, III, iii, 1, s. 493 [çev. bana ait].

246 *A. g. e.*, II, ii, 5, s. 325 [çev. bana ait].

247 *A. g. e.*, III, iii, 6, s. 523.

konusunda doğru bir kavrayış kazandıran böyle yüce bir kaynaktan türediğini görmekten kesinlikle mutluluk duymalıdır.[248]

Ona göre, duygudaşlık, insanı gerçekte olduğu özgül bir yaratık türü, özü itibariyle sosyal bir varlık yapan evrensel bir etkidir. O işte bu etki bağlamında, insanları karşılıklı ilişkilerinde birbirlerini yansıtan aynalar olarak tanımlar:

Genel olarak, insanların zihinlerinin, sadece birbirlerinin duygularını yansıttıkları için değil, fakat aynı zamanda bu duygu, his ve kanaat ışınları çoğunluk yansıtılabildikleri ve hissedilmez derecelerle sönüp gidebildikleri için, birbirlerinin aynaları olduklarını söyleyebiliriz. Buna göre, zengin bir adamın sahip olduğu şeylerden aldığı, seyredene yansıtılan, haz, bir hazza ve saygıya neden olur; yine, bu hisler algılandıkları ve kendilerine sempati beslendiği için, mülk sahibinin hazzını arttırırlar; ve bir kez daha yansıtılmak suretiyle, seyredende haz ve saygı için yeni bir temel hâline gelirler.[249]

5. Aydınlanma Etiği

Aydınlanma sosyal alanda, genel bilimciliğine ve ilerlemeciliğine koşut olarak, bilimin doğada varlığını saptadığı düzeni sosyal hayata da genellemiş, ve etikte de buna bağlı olarak öncelikle birey ile bireylerden oluşan toplum, bireyin öz-çıkarı ile genelin mutluluğu arasında bir ahenk bulunduğunu varsaymıştır.[250] İnsan doğası söz konusu olduğunda, Aydınlanma düşünürleri arasında iyimserler, zaman zaman insanın doğası itibariyle iyi olduğunu, ve diğerkamlığın mutluluğa götürecek en sağlam yol olduğunu öne sürerlerken; bazen de insanda, biri diğerine ağır basacak şekilde iyi ve kötünün, erdem ile mutluluğun bir karışımının bulunduğu söylenmiştir. Bununla birlikte, Aydınlanmada bu bakımdan daha ağır basan ve kendisine daha sık rastlanan görüş "aydınlanmış çıkar" düşüncesine, yani kişinin kendi doğrudan öz-çıkarından genelin iyiliği adına vazgeçmesinin, ona toplum içinde kendini tam olarak gerçekleştirme imkânı vererek son tahlilde daha büyük bir mutluluk sağlayacağı tezine dayanan görüştür. Böyle bir umudun

[248] *A. g. e.*, III. iii, 6, s. 524 [çev. bana ait].
[249] *A. g. e.*, II, ii, 5, s. 326-7.
[250] Bkz., W. Ashby, *A Comprehensive History of Ethics*, s.380.

zayıflığından yola çıkan diğer bazıları ise, daha felsefî bir "iyi" tanımına yönelerek, hazcılıktan yararcılığa geçmeye teşebbüs etmişlerdir. Bu konuda bundan daha radikal bir görüş, insanın, insan davranışının anahtarını ve onu yönlendirme tekniklerini iyi bilen entelektüeller veya liderler tarafından konacak yasaların baskısı ve eğitim yoluyla yeni baştan şekillenebileceğim, özü itibariyle bencil ve saldırgan olan insandan bir sosyal varlık çıkarılabileceğini öne süren görüş olmak durumundadır.[251]

Benimsenen görüş, başvurulan çare her ne olursa olsun, Aydınlanma düşünürlerinin etiği insan doğasına dair empirik bir kavrayışta temellendirme çabaları, kaçınılmaz olarak değer temeli olağanüstü zayıf, geçerliliği pek olmayan çözümlerle sonuçlanmıştır. Zira etikleri, bir şekilde insan doğasıyla ilgili görüşlerine bağlı kalan, belli şekillerde davranmanın lehine sağlam gerekçeler getirebileceklerine ve dolayısıyla insanları istenen şekilde eylemeye ikna edeceklerine inanan Aydınlanma düşünürleri, ahlâklılığın öğretilebilir bir şeyken, ahlâkî davranışın bütünüyle değer duygusuna ve karaktere bağlı olduğunu anlayabilmeyi başaramamışlardır. İki çatışan ihtiyaç, mutluluk ile erdem, birey ile toplum arasındaki ahlâkî diyalektiği bir senteze eriştiremeyen Aydınlanma etiğinin umutsuzluğunu, Horkheimer ve Adorno olabilecek en açık bir biçimde şöyle ifade eder:

> Aydınlanmanın ahlâk öğretileri, çıkardan mahrum kalındığı zaman topluma katlanmak için, güçten düşen dinin yerine entelektüel bir temel bulmak üzere harcanan umutsuz çabalara kanıt oluşturur.[252]

Çıplak insan doğası öne çıkarılıp, bunun dışındaki bütün güç ya da temeller reddedildiği, bireysel aklın bağımsızlığı ortaya konup, insan aklı dışındaki tüm otoriteler yadsındığı zaman, geriye kalan tek ve en önemli problemin, geçerliliği birey vicdanı tarafından tanınan bir dizi bağlayıcı davranış kuralının geliştirilmesi olduğunu söylerken, nihilizm olarak tanımladığı bu problemin o günden bu yana çözümsüz kaldığını öne süren Lucien Goldmann ise, Aydınlanmanın etik alandaki çıkmazını şu şekilde ortaya koyar:

---

[251] Bkz., L. G. Crocker, "Introduction", *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (edited by John W. Yolton), Oxford, 1991, s. 4.

[252] Bkz., M. Horkheimer-T. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. O. Özügül), İstanbul, I. cilt, 1995, s. 103.

Geleneksel Hristiyanlık çağı ile diyalektik felsefenin[253] arasında, gelişmeye günümüzde de devam eden, büyük bireyci gelenekler ortaya çıkmıştır. Bu gelenekler bütün birey-üstü Tanrı, cemaat, bütünlük ve varlık kavramlarından vazgeçerler. Onlar bunu yaparken, bireysel bilincin iki şeklini, olgu bilgisiyle değer yargısını birbirinden tümüyle ayırdılar. Bilim onyedinci yüzyılda "ahlâken yansız" hâle gelmişti, ve Aydınlanmanın problemi değer-yargıları için başka bir nesnel temel bulmaktı. Bireyci perspektif sadece, üç mümkün cevaba izin verir:

(a) Değer-yargıları ya da genel kuralların bir şekilde bireysel vicdana dayandırılabileceğinin inkârı. Bu görüş, her bireyin akla uygun olarak kendi öz çıkarının ve en yüksek mutluluğun peşinden koşması durumunda, toplumun da kendiliğinden tatmin edici bir biçimde işleyeceğini öne sürmekle yetinir.

(b) Genelin çıkarına uygun düşen kuralların bütün insanlarda özdeş olduğuna inanılan insan aklına dayandırılabileceği iddiası.

(c) Her bireyin kendi en yüksek tatminiinin peşinden koşmasının genelin iyiliğine katkıda bulunan bir dizi kurala temel sağlayabileceği hipotezi. Bu kurallar hiçbir evrensel geçerlilik iddiasında bulunmaz, bununla birlikte en azından pratik anlaşmayı mümkün kılar ve toplumsal kurumların tatmin edici bir biçimde işleyişini temin ederler.

... Argüman, bireyci görüşün herhangi bir ahlâk sistemiyle bağdaşmaz olduğu değil, fakat tam tersine, *bütün* ahlâklarla bağdaşabildiği, ve dolayısıyla onlar arasında tarafsız kalabildiğidir. Bireycilik temeli üzerinde, hiçbir değer sisteminin zorunlulukla geçerli bir sistem olarak tesis edilememesinin nedeni tam tamına budur. Bu problem, modern Batı endüstri toplumunda hiç olmadığı kadar acil bir problem hâline gelmiştir. Bu toplumda, bilimsel bilginin muazzam gelişimi insanlara doğa üzerinde devasa bir güç kazandırmıştır. Fakat aynı zamanda, bu rasyonel bilginin ahlâken yansız olduğu ve ahlâkî bir konum ya da herhangi bir değerler cetvelinin tesisine hiçbir katkıda bulunamayacağı sabit bir tarzda daha açık hâle gelir. Daha önce de söylemiş olduğum gibi, hâkim akılcı dünya görüşü içinde birtakım değerlerin zorunluluğunu göstermenin imkânsızlığı, nihilizmin yapısal temelini oluşturur.[254]

Aydınlanmanın, ama özellikle de Fransız Aydınlanmasının işte bu çizgiler üzerinde gelişen etik düşüncesinin ilk temsilcisi hazcılığıyla ün kazanmış olan Maupertius'tur.

Maupertius'un Mutçuluğu

Pierre Louis Maupertius'un (1698-1759) etik teorisi, Aydınlanmanın değer anlayışının bütün özelliklerini taşır. Onun mutluluk konusunu veya prob-

[253] Yazar, diyalektik felsefeyle, insanın Bütünün —bütünlük ya da varlığın— etkin bir parçası olduğunu öne süren Hegel, Marx, Lukácz ve Heidegger gibi filozoflar tarafından temsil edilen felsefeyi anlamaktadır.

[254] L. Goldmann, *The Philosophy of Enlightment*(trans. by Henry Maas), London, 1968, s. 25-28.

lemini aritmetiksel veya matematiksel bir yaklaşımla ele alma teşebbüsü de bu perspektiften değerlendirilebilir. Nitekim, o geliştirdiği haz kalkülüne uygun olarak, niteliksel hazcılığın savunuculuğunu yaptığı etik anlayışında ahlâklılığı insan doğasına dayandırmış ve böylelikle, Stoacı, Epikürosçu ve Hristiyan öğretilerin bir sentezini yaparken, klâsik felsefeyle 19. yüzyıl yararcılığı arasında kendince bir köprü görevi yapmaya çalışmıştır.

Ona göre, insan yaşamının amacı, elbette mutluluktur. Mutluluk ise, "acılar ya da şerler toplamı bir kenara atıldığı zaman geriye kalan hazlar ve iyilikler toplamı"ndan başka hiçbir şey değildir.[255] İnsan için mutluluğun temelini meydana getiren hazlar, ikiye ayrılmaktadır; bunlardan birincisi, yabancı cisimlerin insan bedeni üzerinde bıraktığı izlenimlerin algısından ibaret olan duyusal hazlardır. İkinciler ise, ruhun duyuların aracılığı olmadan kazandığı algılarla belirlenen tinsel hazlardır. O söz konusu hazların insanın mutluluğuna olan katkısını belirlemek üzere, mutlaka bir hesaplama yapılması, hazların süresinin, yoğunluğunun, şiddetinin, saflığının hesaba katılması gerektiğini söyler. Bunun içinse, Maupertius'un "bâsiret" ya da "uzgörü" adını verdiği erdeme ihtiyaç vardır.

Bununla birlikte, herşey bundan ibaret değildir. Dengeli, fakat esas kendine yeten bir yaşam idealini benimseyen Maupertius, hazzın niceliği yerine niteliğini öne çıkardığı için doğallıkla tinsel hazlara duyusal hazlar karşısında ağırlık vermenin önemine dikkat çeker. Başka bir deyişle, o bedensel hazları yoksaymamak ve küçümsememekle birlikte, bunlara düşkünlük göstermenin insanın dengesini bozacağı inancındadır. Hayat, ruhun ölçülü ve kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç göstermeyen hazlarıyla ancak mutluluğa kavuşabilir. Onun gözünde tinsel hazların en önemli iki tanesi ise, adaleti yaşamak ve hakikatı kavramaktır. Bunlardan birisi dahi eksik olsa, kişi acı çekip, mutsuz olur.

Vauvenargues'ın Hazcılığı

Marquis de Vauvenargues (1715-1747) da, hazcılığını insan doğasına ilişkin bir analize dayandırarak daha gerçekçi hâle getirmek, ve bireyciliği her-

[255] Bkz., Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, III. cilt, s. 388.

şeye rağmen ve boşu boşuna genelin iyiliğine tâbi kılmak çabası dışında, tamamen Maupertius'un açtığı yolda yürür. Onun insan doğasına yaklaşımı Aydınlanma düşüncesini karakterize eden, ve dolayısıyla klâsik felsefeye ve Hristiyan teolojisine tamamen karşıt olan bir yaklaşımdır. Klâsik felsefenin insanı kendi kendisiyle sürekli olarak savaş ve mücadele hâlinde bulunan bir varlık diye tanımladığı, ahlâklılığı insan aklının akıldışı arzular, istek ve tutkulara, onları dizginlemek veya kontrol altına almak suretiyle baskın çıkması olarak gördüğü; Hristiyan teolojisinin İlk Günâh dogmasıyla, imandan, Tanrı'nın inâyetinden yoksun kaldıkları zaman, bütün insanların günahkâr ve kötü olduklarını söylediği yerde, duygu, içgüdü, tutku ve eylem, Vauvenargues'ta insanı anlamanın anahtar terimleri hâline gelir. Bu bağlamda kendisine, aklın tutkuların kölesi olduğunu/olması gerektiğini ve dolayısıyla ahlâkın temelinin duygu olduğunu söyleyen İngiliz düşünürü Hume'u ve tutku olmadan ilerlemenin asla mümkün olamayacağını iddia eden Voltaire'i örnek alan Vauvenargues, Aydınlanmanın ilerlemeci ruhuna uygun olarak, insanın gerçek doğasının, akılda değil, fakat tutkuda bulunmak durumunda olduğunu söyler. Tutkular insandaki en temel harekete geçirici güç olup, deyim yerindeyse bir şeyi hareket ettiren motora veya makinaları yürüten tekerlere benzerler.

> Bizler kendilerimizden aynı olmayan tutkularımızız; hele onlardan bazıları ruhumuzun gerçek temelini ve bütün tözünü oluşturur. [256]

diyen Vauvenargues için, akıl ancak ikinci sırada yer alan bir melekedir. Ona göre, bizi biz yapan şey duygudur, tutkudur, içgüdü ve yürektir:

> Büyük düşünceler kalpten gelirler.[257]
>
> İyi içgüdünün akla ihtiyacı yoktur.[258]
>
> Zekâ ruhun gözüdür, kuvvetin değil; kuvvet ise kalptedir.[259]

O sıradan ya da küçük hırslarla, büyük ya da vazgeçilmez tutkular arasında bir ayırım yapar ve bizi "varlığımızı arttırmaya, yaşamaya, güçlen-

---

[256] Vauvenargues'tan aktaran E. Brehier, *Histoire de la Philosophie*, tome 2, *XVIIe - XVIIIe Siecles*, Paris, 2e edition, 1983, s. 378.

[257] Vauvenargues'tan aktaran Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4. cilt, İstanbul, 1976. s. 442.

[258] *A. g. e.*

[259] *A. g. e.*

dirmeye kışkırtan açgözlü bir içgüdüden başka bir şey olmadığını"[260] söylediği cimrilikten, "mülkiyet düşüncesinin" hâkim olduğu babalık aşkından ve "varlığımızın yetersizliğinin" esinlediği dostluktan uzun uzadıya söz ettikten sonra, şan-şeref duygusunun, onur aşkının tutkuların en büyüğü olduğunu bildirir:

> İnsanlar onuru sevmemiş olsalardı, şan ve şerefe lâyık olmak için, ne yeter zekâya, ne de erdeme sahip olabilirlerdi. Şen ve şeref uğruna yapılan çalışmalar –eğer bunlar bizi ona lâyık olacak bir duruma getirmişlerse– aslâ kaybolmazlar.[261]

Onun söz konusu insan telakkisine dayanan etik anlayışı, şu hâlde herşeyden önce bireyci bir etik görüşüdür. Cemaatin âdet ve geleneklerini şiddetle eleştiren Vauvenargues'ın bireyciliği, bununla birlikte ahlâkî değerleri bireyin vicdanına dayandıran, bireyin akıllı özünden hareketle, ona birtakım bağlayıcı ahlâkî yükümlülükler getiren bir bireycilik değil de, bütünüyle hazcı ve duygucu bir bireyciliktir.

İlerlemenin itici gücü olan bütün tutkular, Vauvenargues'a göre, haz ve acıda temellenir; başka bir deyişle, tutkuların temelinde insanın kendi varlığını geliştirip yetkinleştirme isteği, arttırmak istediği iktidar arzusu bulunur, bundan ötürü, haz ve acı da insanın yetkinlik ve eksikliğine, güç ve güçsüzlüğüne gönderimle anlaşılmalıdır. Eksiklilik hissinin, yetkinlikten yoksun olma duygusunun insan için ebedî bir işkence olduğunu belirten[262] Vauvenargues'ın bakış açısından, varlığı hiçbir şekilde yetkin olmayan insanın varlıksal yapısı en küçük bir engelle karşılaşmadan gelişirse, o bundan sadece haz alır. Ona göre, iyi ve kötü de haz ve acıya dayanır:

> İyi ve kötü düşüncesini bu iki karşıta [haz ve acıya] ilişkin deneyimlerimizden türetiyoruz.[263]

Bununla birlikte, farklı insanların haz ve acı deneyimleri de farklılık gösterir; başka bir deyişle, Vauvenargues'ın rölativist görüşünde, insanlar haz ve acıyı farklı şeylerde bulurlar, bundan ötürü, onların neye iyi neye kötü dedikleri de farklılık gösterir.

Vauvenargues, buradan evrensel ahlâkî standartlara, genelin yararına geçmenin sıkıntısını kendine dert etmeden, bildik toplum sözleşmesiyle

---

[260] *A. g. e.*

[261] C. Sena, *A. g. e.*, s. 443.

[262] L. C. Crocker, *A. g. e.*, s. 236.

[263] Vauvenargues'tan aktaran Cemil Sena, *A. g. e.*, s. 442.

fedakârlık ve yararcılığa geçer. Bu geçiş ya da dönüşümle birlikte de, ahlâkî iyi ve kötü, haz ve acı deneyimi yerine, toplumun çıkarı ve zararına tâbi hâle gelir:

> Bir şeyin toplumun bütünü tarafından bir iyi olarak görülmesi için, o toplumun tamamının çıkarına olmalıdır. Bir şeyin kötü görülmesi için de, onun toplumun aleyhine olması gerekir. İşte burada ahlâkî iyi ve kötünün en temel karakteristiğiyle karşı karşıya geliyoruz.[264]

İnsanlar yetkinlikten yoksun olan, özleri itibariyle kendilerine yetemeyen kusurlu varlıklardır; bundan dolayı, onlar bir toplum içinde birlikte yaşama zorunluluğu duyarlar. Toplumsal yaşam ise, bireyin kişisel çıkarının genelin iyiliğiyle uyumlu hâle getirilmesini gerektirir. Ahlâk ve ahlâklılığın temeli de, ona göre, budur. Fakat unutulmamalıdır ki, genelin iyiliği fedakârlık gerektirir. Ahlâka yararcı bir yorum getiren Vauvenargues, nitekim şöyle der:

> Erdem özel çıkarların genelin çıkarlarına feda edilmesinden başka hiçbir şey değildir.[265]

Voltaire'in Sosyal Etiği

Şahsî çıkar ve genelin mutluluğu arasındaki uyuşmazlığın etiğinde kendisini büyük bir güçle hissettirdiği bir diğer Aydınlanma düşünürü de François Marie Arouette Voltaire (1694-1778)'dir. Başka bir deyişle, Voltaire'in etik anlayışını kararsızlığa ve çelişkilere götüren, sadece onun derinlikten ve zaman zaman da tutarlılıktan yoksun genel felsefî yaklaşımı değildir, Aydınlanmanın bireycilikle özgecilik, mutlulukla erdem arasındaki gerilimi hiçbir şekilde giderememe, bireyin çıkarıyla genelin mutluluğu arasında bağ kuramama, materyalist bir varlık, determinist bir insan tasarımından yola çıkarken tinsel değer ortaya koyamama sıkıntısıdır.

Nitekim, Voltaire bu sıkıntı, hatta imkânsızlığı âdeta teyid edercesine, önce irâde özgürlüğü problemini ele alır ve maddî olmayan tözsel bir var-

---

[264] Vauvenargues'dan aktaran F. Coplestone, *A History of Philosophy*, 6. cilt, 1960, s. 26.
[265] Vauvenargues'tan aktaran C. Sena, *A. g. e.*, s. 443 .

lık olarak ruh görüşünün bütünüyle gereksiz bir hipotez olduğunu öne sürer:

> Sırf kendisinin manevî ve ölümsüz bir ilkesi var diye, bütün insanlık neden böbürlenir? Aşırı derecede kendini beğenmişliğinden olsa gerek. Bir tavus kuşu konuşacak olsaydı, o da ruhu ile övünür, ruhunun, o görkemli kuyruğunda olduğunu söylerdi.[266]

Felsefe Sözlüğü'nde yer alan ruh maddesinde o, "tinsel ruh" benzeri terimlerin sadece bilgisizliğimizi gizleyen sözcükler olduğunu öne sürer.[267] Yunanlıların hayvanî ruhla aklî ruh arasında bir ayırım yaptıklarını söyleyen Voltaire'e göre, bunlardan birincisi organların hareketinden başka hiçbir şey değildir. İkincisine gelince, Voltaire onun varoluşu için de, aklın daha iyi ve sağlam bir delil getirebilmesinin söz konusu olmadığını iddia eder.[268]

Problemi böylelikle metafizik bir problem olmaktan çıkartan Voltaire, onu psikolojik bir çerçeve içinde ele almaya başlar. İrâde özgürlüğünün olmaması durumunda, kişisel sorumluluktan ve dolayısıyla haklı ödül ve cezadan söz edilemeyeceğini belirten filozof, biz insanların ancak psikolojik bir özgürlüğe, özgür olduğumuz bütün durumlarda kendisellik olarak tanımlanan özgürlüğe sahip bulunduğumuzu savunur:

> Birtakım motiflere sahip olduğumuz her seferinde, irâdemiz bu motifler tarafından belirlenir. Ve bu motifler her seferinde anlama yetisinin veya içgüdünün nihaî sonucu olmak durumundadırlar.[269]

O işte bu çerçeve içinde özgür irâde düşüncesinin, özgür irâde burada gerekli veya yeterli motifi olmayan ve doğanın genel akışı dışına düşmüş bir irâde anlamına geleceğinden, saçma bir düşünce olduğunu öne sürer. Başka bir yerde ise, insanların zaman zaman yaşadıkları özgürlüklerini yitirdikleri duygusunun, bizim seçme özgürlüğüne sahip olmak zorunda olduğumuzun bir kanıtı olduğunu ifade eder.[270] Fakat en nihayetinde de, insanın seçme özgürlüğüne sahip bulunduğunu, fakat bu özgürlüğün sınırsız olmadığını öne süren Voltaire, bu seçimin insanın sosyal bir varlık olması dolayısıyla, toplumsal grup tarafından dikte edildiğini, seçimin gerisindeki

---

[266] Voltaire, *Seçmeler* (hazırlayan Selâhaddin Küçük), İstanbul, 1975, s. 163.

[267] Bkz., Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I* (çev. Lütfi Ay), 2. baskı, İstanbul, s. 13.

[268] *A. g. e.*, s. 16.

[269] Voltaire'den aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 22.

[270] Bkz., I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol. I, *Esprit Philosophique*, Princeton, 1977, s. 254.

motiflerin genellikle sosyal bir nitelik taşıdığını savunur. Ona göre, erdem ve kötülüğün yegâne ölçütü toplumun mutluluğu ve refahı olup, ahlâken doğru olan şey, kişinin eylemini sosyal grubun çıkarına, toplumun bütünsel mutluluğuna uygun hâle getirmesidir.

Bununla birlikte, o burada da hazcı, doğalcı bir etik anlayışıyla deontolojik bir etik görüşü arasında nihaî bir karara varamamışa benzer. En yüksek iyi maddesinde, dozu hiç de az olmayan bir etik göreciliği vurguladıktan sonra, Voltaire aynen şunları söylemektedir:

> Herkes iyiyi nede gösterebilirse, onda gösterir, hem kendine göre elde edebildiği kadar eder.
>
> "Ne vereyim, ne vermeyeyim? Birinin istediğini öbürü istemez... Castor atları sever; aynı yumurtadan doğmuş olan kardeşi de yumruk dövüşünü..."
>
> En yüksek iyi odur ki size başka hiçbir şeyi duyamayacak kadar kuvvetli bir haz verir. En yüksek kötünün de bizi her duygudan mahrum etmeye kadar varan kötü olduğu gibi. İşte insan yaradılışının iki ucu, bu anların ikisi de kısadır.
>
> Bütün bir ömür sürebilen ne sonsuz hazlar, ne de sonsuz üzüntüler vardır: en yüksek iyi de, en yüksek kötü de birer hayaldir.
>
> Krantor'un güzel masalını biliyoruz: Zenginliği, Hazzı, Sağlığı, Erdemi olimpiyat oyunlarına çıkarır; hepsi de altın elmayı almak isterler. Zenginlik der ki: "En yüksek iyi benim, çünkü iyi olan her şey benimle satın alınır." Haz da: "Elma benimdir, der, çünkü zenginlik sırf beni elde etmek için istenir." Sağlık, onsuz hiçbir haz olmadığını, zenginliğin de faydasız olduğunu temin eder. Nihayet Erdem kendisinin ötekilerin üçünden de üstün olduğunu anlatır, çünkü insan doğru hareket etmezse altınla, zevklerle, sağlıkla kendini bahtsızlığa düşürebilir. Altın elmayı Erdem kazanır.
>
> Masal güzel uydurulmuştur, ama o manasız en yüksek iyi meselesini hiç de halletmez. Erdem bir iyi değil, bir vazifedir; o başka bir neviden, yüksek mertebedendir. Onun acı veya hoş duyumlarla hiç ilgisi yoktur. Böbreğindeki taşla, damla hastalığı ile, dayanacağı bir yeri, dostu olmayan, en lüzumlu şeylerden yoksun, haz düşkünü sapasağlam bir zorbanın baskısına uğramış, zincire vurulmuş erdemli bir adam, çok bahtsız; erguvan yatağında yeni bir metresini okşıyan küstah zorba ise bahtlıdır. Siz istediğiniz kadar o baskı gören bilgenin kendisini baskı altında tutan küstahla değişmeyeceğini; birincisini sevip ikincisinden nefret ettiğinizi söyleyin; itiraf edin ki, zincir altındaki bilge bütün bunlara kudurur. Şayet o bilge bunu teslim etmezse, sizi aldatıyor demektir, bir şarlatandır.[271]

La Mettrie'nin Doğalcılığı

Makine insan teorisiyle Fransız Aydınlanmasının en ilginç şahsiyetlerinden biri olup çıkan Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) de, Aydınlan-

[271] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü I*(çev. Lütfi Ay), 2. baskı, İstanbul, 1963, s. 91-2.

manın insanla ilgili materyalist ve determinist bir teoriden, birtakım tinsel değerleri hayata geçirmenin, belli birtakım ideallerin peşinden koşmanın anlamlı olduğunu savunan bir etik görüş çıkartmayı başaramamış filozofları arasında geçer. Hatta onun bu durumun farkına pek varamadığı için, bütün doğalcılığıyla etiği tıbba indirgediği bile söylenebilir. Çünkü irâde özgürlüğünün, fizyolojik zorunluluk dikkate alındığında, manâsız olduğu ilginç makine insan teorisinde, davranışın etik boyutu, tıpkı diğer boyutları gibi, evrensel determinizm yoluyla belirlenmiş bir hâl alır ve insanın ahlâkî bakımdan gelişip yetkinleşebilmesi imkânı, bütünüyle organizmanın durumuna ya da sağlığına bağlı bulunan, bilimsel ya da tıbbî bir problem olup çıkar. İnsanın mutluluğu problemi genel sağlık problemine bağlı hâle geldiği için, etik, ahlâkî düşünüş tarihinde örneklerine bundan sonra sıklıkla rastlayacağımız tarzda, genelde bilime, burada özel olarak da tıbba indirgenmek durumunda kalır.

Gerçekten de modern çağın Aristippos'u olarak görülen la Mettrie, sisteminin mantığı gereği sadece niceliksel bir hazcılığı savunabilmek durumunda kaldığı için, etik teori bakımından, ölçülü ve niteliksel hazcılığıyla bildiğimiz Helenistik dönem düşünürü Epiküros'un bile gerisinde kalmış olan biridir. Çünkü insan yaşamının amacı mutluluk, ona göre, her yerde aynı olan, fakat nitelik bakımından kaba veya ince, kısa süreli veya sürekli zevklere bölünebilen haz duygusuna dayanır. İnsan varlıkları olarak bizler bedenlerden meydana geldiğimiz için, en yüksek entelektüel hazlar bile, özleri itibariyle maddî ya da bedensel zevklerdir. Bu hazlar bununla birlikte, birbirlerinden değerleri bakımından farklılık gösterirler. Bedensel zevk şiddetli, ama kısa sürelidir. İnsanın bütün bir varlığının uyumundan doğan mutluluk ise sâkin, ama uzun sürelidir. La Mettrie'ye göre, doğanın en temel yasası olan çeşitlilik içinde birlik yasasına, öyleyse burada da rastlanır. Soylu bir karaktere sahip ve eğitim görmüş kişilerin aşağı düzeyden, sıradan insanlarınkinden daha başka hazları duymaları söz konusu olmakla birlikte, ilke olarak her tür mutluluğun aynı değerde olduğunu kabul etmek gerekir. Buradaki farklılığın la Mettrie, özsel değil de, arızî bir farklılık olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürer; ona göre, salt hazzın özünü göz önüne aldığımız takdirde, şunu kabul etmemiz gerekir ki, cahil kişi de "aydınlanmış", bilge kişi gibi haz duyar ve ahlâken kötü bir kimsenin aldığı zevk iyi bir insanın duyduğu zevkten daha az değildir. La Mettrie'nin bu etik anlayışında, artık iyilik ve kötülüğün de, hatta "aydınlanma"nın bile gerçek bir önemi kalmaz, çünkü

iyiler de kötüler de aynı zevk yolunu izlerler.[272]

Daha doğrusu, düşünce hazzı arttırabilir, rafine hâle getirebilir, ama onu asla yaratamaz. Düşüncenin, düşünmenin kendisini mutlu kıldığı kişi, sadece daha üst düzeyden bir zevke erişebilir. Bununla birlikte, düşüncenin çoğunluk hazzı öldürdüğünü unutmamak gerekir. La Mettrie'nin verdiği örneklere göre, biri basit, doğal özellikleriyle kendini mutlu hisseder; diğeri ise zengin, herkesten saygı gören ve sevilen biridir, gelgelelim kendisini mutsuz hisseder. Çünkü böyle bir kimse kaygılı, sabırsız, kıskanç biri olup, tutkularının kölesidir. Afyonun verdiği sarhoşluk, fizikî bir yolla, bütün felsefe incelemelerinin verebileceğinden çok daha büyük bir rahatlık ve mutluluk duygusu verir. Afyonun yalnızca kısa bir süre için verdiği duyuma bütün hayatı boyunca sahip olabilecek olan bir insan, der la Mettrie, kimbilir ne kadar mutlu olacaktır? Ona göre, öyleyse, çok güzel bir sarhoşluk, hatta tatlı bir delilik gerçek bir mutluluk olarak kabul edilmelidir; hele bir de uyanıklığın çoğu zaman düşten çok farklı olmadığı düşünülürse.

Zekâ, akıl ve bilgi, öyleyse, mutluluk için gereksiz, hatta zararlı şeylerdir. Bunların hepsi de, le Mettrie'nin gözünde, insanın pekâla vazgeçebileceği değer ya da unsurlardır. Nitekim, insanlardan büyük bir çoğunluğu onlardan gerçekten de vazgeçmiş olduğu hâlde, hiç de mutsuz gibi görünmez. Buna karşılık bedensel ya da maddî mutluluk, doğanın bütün insanlara kendisi sayesinde aynı derecede mutlu olma hak ve imkânını verdiği bir araçtır. O, herkesin hayatını aynı derecede zevkli kılmıştır.[273]

Buradan, yani insanlar arasında mutluluk açısından tam bir eşitlik sağlanmasından sonra, Aydınlanmanın o çok önemsediği eğitime de pek ihtiyaç olmadığı sonucunu çıkartmak mümkündür. Zira la Mettrie'ye göre, eğitimin insanın sadece arızî bir özelliği olduğu yerde, duyarlık onun en temel niteliğidir. Demek ki, insanın hangi koşul altında olursa olsun mutlu olup olamayacağını, yani mutluluğun eğitime değil de, duyarlığa dayanıp dayanmadığını bilme gereği vardır: Bilgisiz oldukları hâlde kendilerini mutlu hisseden, hatta ölürken bile kendileri için bir iyilik olan boş birtakım kuruntularla avunan büyük insan kitlesi, bu sorunu kesin bir çözüme bağlamaktadır. Eğitim, öyleyse, sadece insanı mutluluk yolunda tam yol ilerlemekten alıkoyan metafizik korkulardan, boş inançlardan, gereksiz önyargılardan, dinin ona vereceği zararlardan kurtarmak için lazımdır.

---

[272] La Mettrie'den aktaran F. A. Lange., *Materyalizmin Tarihi*(çev. Ahmet Arslan), cilt 1, 2. baskı, Ankara, 1990, s. 241.

[273] Bkz., *A. g. e.*, s. 242.

D'Holbach'ın Hümanist Etiği

Materyalist Paul-Henri Baron D'Holbach (1723-1789)'ın etik anlayışı da aynı zemine dayanır: İnsanla ilgili materyalist bir görüş ve geleneksel değer sistemine, dinî dünya görüşüne yönelik sert bir eleştiri. İnsanın mutsuzluğundan sorumlu tuttuğu geleneksel anlayışın yerine doğalcı bir bakış açısı ortaya koyduğu ve dolayısıyla, insanı önyargı ve bâtıl inançlardan kurtardığı zaman, o mutluluğun âdeta kendiliğinden geleceğini ve bireyin mutluluğundan erdeme kolaylıkla geçileceğini ima eder. Başka bir deyişle, onun etiği de dinin yarattığı öte dünya ile ilgili boş korkulardan ve *ancien régime*'in baskı, zulüm ve başkaca kötülüklerinden kurtulmuş tek insanın doğal çıkarı ile toplumun genel menfaati arasındaki amansız gerilim ve nazik denge, ya da gerçekte dengesizlik üzerine inşa olunur. Nitekim, o daha baştan Doğanın ağzından konuşarak insanlara şöyle seslenir:

> En ufak bir korku duymadan mutlu olun, mutluluğun peşinden koşun. Dinin yüreklerinizde yarattığı umutlar boşunadır. Kendini beğenmiş rahibin meydana getirdiği dinî esaretten kendinizi kurtarın. Benim krallığımda özgürlük vardır. Zorbalık ve esaret ondan ebediyyen sürülmüştür. Yasalarıma itaat edin –insanî duyarlılık sizi başkalarının kaderiyle de ilgilendirmelidir. Adil olun –hakkaniyet insanlığın temel direğidir. Bir yurttaş olun –zira güvenlik, haz ve mutluluk için bir anavatan gereklidir.[274]

Buna göre, her Aydınlanma düşünürü gibi D'Holbach da öncelikle Ortaçağın etik anlayışını, dünyevî mutluluğu değil de, ebedî saadeti nihaî amaç yapan dinî etik anlayışını eleştirir. Doğal nedenlerden yana bilgisizlik tanrılara inanca yol açmış, ahlâklılık insanlar arasındaki gerçek ilişkiler yerine insanla düşsel varlıklar arasındaki, insanî olan herşeyin yadsınmasını gerektiren hayalî ilişkiler üzerine kurulmuştur. Başka bir deyişle, ona göre, dinin insanın mutsuzluğu ve ahlâksızlığıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Yani, insan mutsuz ve ahlâksızsa, bunun en temel nedeni dindir, çünkü din ve doğaüstü teoloji insan doğasını çarpıtmak ve insanın kurtuluşunu düzmece Tanrı ve ölümsüzlük inanç ya da fikirlerine bağlamak suretiyle, ahlâkî hakikatleri tahrif etmiş, insan varlıklarının kötülük, acı ve sefaleti doğuran koşulları doğru algılayıp ıslah edebilmesini engellemiştir. Bu nedenle, din, ahlâk için yararlı olmak bir yana, doğal ve sosyal gerçek-

---

[274] D'Holbach'tan aktaran E. A. Gellner, "French Eighteenth Century Materialism", *A Critical History of Western Philosophy*(ed. by D. J. O'Connor), Glencoe, 1964, s. 288.

liklere dayanmadığı için, tümden zararlı olmuştur. Aynı şekilde yalana dayanan yönetimler kötü oldukları için, insan da kötü olmuş, bu durumun, yani iki güç arasında kurulan ittifakın bir sonucu olarak, tedavi ve çözümler, gerçek bir dünyada değil de, ideal bir dünyada aranmıştır:

> Dünya üzerinde bu kadar çok ağır suçları görmemizin nedeni, herşeyin insanları cani ve kötü varlıklar kılmak üzere elbirliği etmiş olmasıdır. Dinleri, hükümetleri, eğitimleri, gözleri önündeki örnekler, insanları karşı konulmaz bir biçimde kötülüğe itmektedir. O hâlde ahlâk boşuna onlara erdemi öğütlemektedir. Çünkü kötülük ve ağır suçların sürekli olarak baş tacı edildiği, takdir edilip ödüllendirildildiği ve en iğrenç kargaşalıkları yaratanların, ancak bu suçları ceza görmeksizin işleyebilme hakkına sahip olabilecek kadar güçlü olmadıkları toplumlarda erdem, insanın kendi mutluluğundan yaptığı acı verici bir fedâkarlıktan başka bir şey değildir.[275]

D'Holbach, insanların bilerek ve isteyerek erdemli olacaklarını söylediği kendi doğalcı, hümanist etik anlayışında, hümanizmin ve gerçek ahlâklılığın bu şekilde ateizmi gerektirdiğini öne sürerek, tam karşı kutba yerleşir. O, insanın yalanlardan kurtulunduğu, engeller ortadan kaldırıldığı zaman, her yerde kendi çıkarını arayacağını söyleyerek, önce psikolojik bir egoizmin savunuculuğunu yapar ve sonra da bütün bilimciliği ve doğalcılığıyla, olandan olması gerekene, ve dolayısıyla psikolojik egoizmden etik egoizme geçip, ahlâkî davranışın gerçek amacının failin çıkarı, yani hazzı ve mutluluğu olması gerektiğini öne sürer. Ona göre de, yarar insanın yargı ve eylemlerinin yegâne ölçüsüdür; çıkar insan için söz konusu olabilecek biricik motiftir.

Bütün realizmiyle dünyada kendi çıkarını gözetmeyen tek bir insan bulunmadığını; insanların zaman zaman bir kimsenin motifleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıkları, veya aynı nesneye onun verdiği değer kadar değer vermeyebildikleri için, bu gerçeğin farkına her zaman varamadıklarını savunan D'Holbach, buradan erdem aracılığıyla da başkalarının mutluluğuna geçer. Erdem ve erdemsizliğin özgür irâdeye bağlı olmasının gerekmediğini savunan filozofa göre, bunlar yalnızca bireyle toplumun mutluluğuna katkıda bulunan ya da engel olan davranış tarzlarını betimler. O, yükümlülüğün de ancak çıkara dayanabileceğini, erdemin kişinin kendisini başkalarının mutluluğu yoluyla mutlu kılma sanatı olduğunu söyleyerek, erdem ve mutluluğu birbirine bağlar. Erdem toplum için özseldir, dolayısıyla çıkar da. Ahlâken kötü olan insan, D'Holbach'a göre, işte bundan dolayı kör olan insandır. Böyle bir kimse sadece erdemin güzelliğine karşı kör olmakla kalmayıp, gerçek çıkarını da göremeyen biridir. Ahlâken kötü olan

---

[275] D'Holbach'tan aktaran F. A. Lange, *A. g. e.*, s. 266-67.

insanı ayıplamak yerine, dar görüşlü olduğu, mevcut ânın ötesini göremediği için, ona acımamız gerekir.[276]

Demek ki, bir mutluluk etiği geliştiren D'Holbach hiçbir insanın başkalarının yardım ve desteği olmadan mutlu olamayacağını ileri sürer. Ahlâkî kuralların özel çıkardan türediklerini, bu kuralların bireyin kendi mutluluğunun peşinden koşmasının bir sonucu olduklarını, ve, kişinin mutluluğu başkalarının mutluluğuna bağlı bulunduğu için, bireyin genel refahı yükseltmesinin doğrudan doğruya kendi yararına olduğunu iddia eden[277] Holbach'a göre, etik, şu hâlde, bireyin mutluluğunu toplumun refahı yoluyla sağlayacak insanî işbirliğinin bilimi olmak durumundadır. Etik, bundan dolayı, insanların toplumsal ihtiyaçlarına dair pozitif bilgiye dayanır.

Onun yararcı etik bağlamında düşündüğü ideal toplum modeli, aslında varolan burjuva toplumunun idealize edilmiş şeklidir. Buna göre, eylem için biricik aklî motifin kişinin kendi hazzı, öz-çıkarı ya da mutluluğunun peşinden koşması olduğunu öne süren D'Holbach, iyi düzenlenmiş bir toplumun bireyin kişisel mutluluğunun peşinden koşmasının sosyal otorite tarafından hiçbir şekilde engellenmediği bir toplum biçimi olduğunu söyler. Bu nedenle, öz-çıkar ile ahlâklılık arasında çatışma varsa eğer, bu, bireylerin ahlâkî kusur ve zaaflarından ziyade, toplumsal düzenlemenin kusurlarından ve eğitimin yetersizliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla, onun bütünüyle bireyden hareket eden toplum merkezci düşüncesi neredeyse, özel çıkarla kamu yararı arasında bir çatışma olamayacağını öne sürecek boyutlara varır.

D'Alembert'in Sosyal Ahlâkı

Aydınlanma akılcılığının, bilimcilik ve dolayısıyla ilerlemeciliğinin en karakteristik temsilcisi olan Jean le Rond D'Alembert de Aydınlanma filozoflarının hemen hepsi tarafından paylaşılan stratejiyi aynıyla sürdürür. Buna göre, o öncelikle genel pozitivist yaklaşımı bağlamında, metafizik unsurlardan temizleyerek fenomenler arasındaki ilişkilere dair araştırmayla sınırladığı bilim için yaptığının aynısını etik için de yapmaya çalışır.

[276] Peter Jimack, "The French Enlightenment II", s. 259.

[277] Bkz., L. Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*(çev. E. Arslan), Ankara, 1999, s. 48.

Buna göre, etiği metafizik ve teolojiden arındırma çabası vermiş olan D'Alembert'in ahlâk anlayışı, bununla birlikte tamamen sosyal bir düzleme oturmuş, tutarlılıktan yoksun idealist ve sosyal bir etiktir; sansüalizme dayanan bir ahlâkî yükümlülük etiğidir. Başka bir deyişle, o, birinci şahsın bakış açısıyla üçüncü şahsın bakış açısı, bireyle toplum arasında ortaya çıkan ve onsekizinci yüzyıla damgasını vuran gerilim ya da çatışmada, her ne kadar bu ikisi arasında, yani bireyin çıkarıyla başkalarına karşı olan ödevlerimiz arasında çok yakın bir ilişki bulunduğunu söylese de, hemen bütünüyle ikincisine ağırlık verir. Nitekim, etiği işte bu durumun bir sonucu olarak şöyle tanımlar:

> Ancak temelde, sadece akla ilişkin olan ve dolayısıyla tüm insanlarda ortak olduğu varsayılan şey, kendi benzerlerimize karşı yükümlü olduğumuz ödevlerdir. Bu ödevlerin bilgisi, aklın eğileceği en önemli konulardan biridir ve kısaca ahlâk diye adlandırılır.[278]

Ahlâklılığın toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyen D'Alembert'e göre, filozofun görevi, insanı toplum içinde yerli yerine oturtmak ve ona güçlerini ortak refah ve mutluluk yolunda kullanmasını öğretmektir. Filozofun koyduğu ahlâkî ilkeler, işte bunu yapmalıdır:

> Ahlâk toplumların ortaya çıkışının zorunlu bir sonucudur; çünkü ahlâkın konusu başka insanlarla kurduğumuz ilişkilerdir.[279]

> Şu hâlde, toplumlar, kendi doğuşlarını temelde saf insan güdülerine borçludurlar; dinin onların ortaya çıkışlarında hiçbir katkısı olmamıştır; dinin toplumlararası bağı güçlü tutmaya çalıştığı iddia edilse bile, insanın kendi üstüne düşünmesinde başlıca etkiyi yapmış olduğu söylenemez. Buna inanmak için, dinin dayattığı kesin buyruklarla vaat ettiği ödül ve cezalara şöyle bir göz atmamız yeterlidir. Filozof, sadece insanı toplum içinde ait olduğu yere oturtmakla ve onu yönlendirmekle görevlidir.[280]

> Filozofun koyduğu ahlâkî ilkeler, insanları kuruntuya kapılmaktan alıkoyan ortak bir noktaya götürür; bize gerçek çıkarlarımızla ödevlerimizi gerçekleştirmek arasındaki özel bağıntıyı göstererek mutlu olmanın yolları üstüne kesin araçlar sağlar.[281]

Ahlâklılığın nihaî amacı mutluluktur; fakat bu, bireysel mutluluktan ziyade sosyal mutluluktur. Söz konusu genel mutluluğa zarar veren herşey, ona göre, ahlâken kötü olmak duirumundadır. D'Alembert, ahlâkî ilke-

---

[278] D'Alembert, *Felsefenin Ögeleri*(çev. Hüseyin Köse), s. 61-2..
[279] *A. g. e.*, s. 62.
[280] *A. g. e.*, s. 63.
[281] *A. g. e.*, s. 62.

lerin bilgisinin temelinde de duyu-izlenimlerinin bulunduğunu söylerken, bunu şöyle ifade eder:

> Bize kendi gereksinimlerimiz ve başka insanlarla olan ilişkilerimizin niteliğini öğreten duyular, toplumun bize ve bizim topluma borçlu olduğumuz şeyleri tanımamıza olanak sağlayan karşılıklı gereksinimler bunlardandır; öyle görünüyor ki, bireylerin rahatını bozarak topluma zarar vermeye yönelen herşeyi tam olarak haksızlık veya ahlâkî kötülük şeklinde tanımlayabiliriz.[282]

Diderot'nun Yararcılığı

Denis Diderot (1713-1784) da, etik açıdan Aydınlanma filozoflarının yaşadığı bütün güçlükleri yaşamış, onların tüm tutarsızlıklarını olduğu gibi aynen sergilemiştir. İnsanda tinselliğe ve değer bilincine hiç yer bırakmayan determinist ve materyalist varlık anlıyışından bir etik türetme, teolojik etiğin her geçen gün biraz daha zayıfladığı bir çağda ahlâklılığı dinden koparmaya çalışırken, onu irâde özgürlüğü olmayan bir insanın fizikî arzularına ve çıkar duygusuna bağlamak zorunda kalma, bir yandan bireyci bir mutluluğu vurgularken diğer yandan da sosyal bir ahlâkı kutsama, ilkel insanın ahlâklılıktan bağımsız mutluluğuna hayranlık beslerken aynı zamanda uygarlığı korumak ve onun değerlerini yüceltmek durumunda kalma, bu güçlük ve tutarsızlıkların en önde gelenleri arasında gösterilebilir. Bunlardan etiği artık çöktüğüne veya kesin olarak çökertilmesi gerektiğine inanılan dinden ayırmak gerektiği iddiasıyla, etikte Tanrı'nın yerine, bu kez insan doğası olmak üzere, Doğanın ikame edilmesi gerektiğini o şu etkili sözlerle ifade eder:

> La Marechale – Çünkü, bana öyle geliyor ki, öldükten sonra umacak, ya da korkacak bir şeyim olmasaydı, henüz yaşarken kendimi bazı ufak tefek zevklerden yoksun bırakmazdım. İtiraf ederim ki, Tanrı'ya çıkar besleyerek inanıyorum. ...
> Diderot – Peki inançsız olsaydınız, yapmakta sakınca görmeyeceğiniz şu şeylerin neler olduğunu sorabilir miyim?
> La Marechale – Yo, hayır, rica ederim, bunlar benim ancak günah çıkartırken söyleyebileceğim şeylerdir.
> Diderot – Ben kendi hesabıma ya hep ya hiç diyorum.

[282] *A. g. e.*, s. 63.

La Marechale – Sefillerin başvurabilecekleri bir çaredir o.
Diderot – Tefecilik yapmamı daha iyi mi bulurdunuz?
La Marechale – Elbette. İnsan, Tanrı'ya istediği kadar tefecilik yapabilir, nasıl olsa o iflâs etmez. Bunun hoş bir şey olmadığını biliyorum, ama ne çıkar? Amaç hileyle, ya da zorla cenneti elde etmek olduğuna göre, herşeyi hesaba katmak, hiçbir kazancı ihmal etmemek gerekir. Ama heyhat! ne yaparsak yapalım, yatırımımız beklediğimiz kârın yanında daima pek süflî kalacaktır. Peki siz hiçbir şey beklemiyor musunuz kuzum?
Diderot – Hiç.
La Marechale – Hazin şey. Bu durumda, kabul edin ki, ya çok kötü, ya da delisiniz.
Diderot – Doğrusu, hangisinden olduğumu bilemiyorum, Madame la Marechale.
La Marechale – Öyle ya, eğer deli değilse, bir zındığın iyi olması için ne gibi bir neden var. Pek isterdim bilmeyi.
Diderot – İnsanın iyilik yapmaktan büyük bir haz duyacak kadar iyi yaratılışlı olabileceğine ihtimal vermez misiniz? ... İyilik yapmaya olan doğal eğilimini güçlendiren mükemmel bir eğitim almış olabileceğine? ...Ve daha ileri bir yaşta, deneyimin her hâl ve kârda, bu dünyada mutlu olmak için namuslu bir insan olmanın edepsizin biri olmaktan daha iyi olduğuna bizi inandırmış bulunabileceğine?[283]

Ahlâklılığı dinden tamamen ayırmaya, başka herşey bir yana en azından ikiyüzlülüğe yol açan yapısıyla belirginleştiğine inandığı teolojik etikten bağımsız bir etik geliştirmeye kalkışan Diderot, daha sonra ateist, determinist materyalizminde insanın özgür olmadığını söylemeye geçer:

Bordeu - ... Ömrünün üçte ikisini en derin teorik düşüncelere dalmış olarak, gözleri açık rüya görüp, irâdesi dışında, hem de rüyasında olduğundan daha çok irâdesi dışında hareket eden siz!... Rüyanızda emredersiniz, buyurursunuz, size itaat ederler; hoşnut ya da hoşnutsuz olursunuz, çelişki hisseder, engeller görür, kızar, sever, nefret eder, lânetler, gider, gelirsiniz. Derin teorik düşünceler içinde bulunduğunuz sırada daha sabahleyin gözünüzü açar açmaz, hemen bir gün önce zihninizi meşgul etmiş olan fikre sarılırsınız; giyinir, masanızın başına oturur, düşünür, şekiller çizer, hesaplar yapar, yemek yer, yeniden kombinezonlarınıza döner, bazen onları kontrol etmek için masadan kalkarsınız; başkalarıyla konuşursunuz, hizmetkârlarınıza emirler verir, akşam yemeğinizi yer, yatar, uyursunuz. Siz bir noktadan ibaretsinizdir; gerçi birtakım davranışlarda bulunursunuz, ama bunları isteyerek yapmazsınız. İnsan hiç kendiliğinden bir şey ister mi? İrâde daima bir iç ya da dış etkenden (motif), geçmişe ait herhangi bir anıdan, bir tutkudan, geleceğe ait bir tasarıdan doğar. Bütün bunlardan sonra, özgürlük hakkında size sözleyeceğim tek söz şu olacaktır: aksiyonlarımızın en sonuncusu tek bir nedenin zorunlu sonucudur: benliğimiz; çok karmaşık bir neden, ama yine de tek.[284]

İnsan için bir irâde özgürlüğünden ve dolayısıyla, kişisel bir sorumluluktan söz edilemeyeceğini bildiren Diderot, yine de, genelin, toplumun bakış açısından, insanın birtakım ödevleri olduğunu, onun bu ödevleri hayata geçirecek şekilde belirlenebileceğini ve istenen yönde değişime uğratı-

---

283 Diderot, *Felsefe Konuşmaları*(çev. Adnan Cemgil), İstanbul, 1993, s. 137-8.
284 Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 86-7.

labileceğini öne sürer. Başka bir deyişle, özgür irâde düşüncesini reddetmekle birlikte, erdem ve erdemsizlik, adalet ve adaletsizlik, hak ve ödev nosyonlarını hiçbir şekilde yadsımaz, ama bunları da insanın doğal yaradılışına, tutku ve tabiî eğilimlerine bağlar:

> Mlle de l'Espinasse – Peki ya erdemle erdemsizlik için ne dersiniz doktor? Erdem, hani şu bütün dillerde pek aziz olan kelime, bütün uluslar katında pek kutsal olan fikir!
> Bordeu – Bunun yerine iyilik yapmak tutkusu, karşıtının yerine de kötülük yapmak tutkusu demek gerekir. İnsanoğlu ya talihli ya da talihsiz doğar. Karşıkonulmaz bir büyük sele kapılmışcasına, talihli olan şan ve şerefe, olmayan da düşkünlüğe sürüklenir.
> Mlle de l'Espinasse – Peki, ya kendi özüne saygı, utanç ya da vicdan azabı?
> Bordeu – Bunlar, zorunlu bir ânın meziyetini, ya da kusurunu kendisinde gören bir insanın, bilgisizliğe ve boş gurura dayanan saf yürekliliğidir.
> Mlle de l'Espinasse – Ya ödüller ve cezalar?
> Bordeu – Kötü denilen değişebilir yaratığı ıslah etmek ve iyi denileni de teşvik etmek için kullanılan araçlar.
> Mlle de l'Espinasse – Peki bu doktrinin bazı tehlikeli tarafları yok mu?
> Bordeu – Doğru mu, yanlış mı? Siz ona bakın.
> Mlle de l'Espinasse – Doğru olduğunu sanıyorum.
> Bordeu – Yani yalanın bazı yararları, hakikatin de bazı zararları olduğunu düşünürüyorsunuz.
> Mlle de l'Espinasse – Evet öyle düşünüyorum.[285]

Diderot, gerekirse yalanla da desteklenmesi gerektiğini öne sürdüğü söz konusu sosyal ahlâkın tam karşısında yer alan ikinci bir ahlâktan, doğa durumundaki ahlâklılıktan söz eder.[286] Özgürlüğün mutlak olup, tam bir mutluluğun hüküm sürdüğü, mülkiyetin ve dinin olmadığı, uygarlığın yarattığı çürümenin yaşanmadığı bu doğa durumunda geçerli olan ahlâklılıkla o, hem varolan ahlâkî kriz için bir panzehir, kaçınılmaz olduğuna inandığı sosyal ahlâk için de bir model veya esin kaynağı ortaya koymak ister. Tutkuların, bastırılmamış duyguların etkin bir rol oynadığı, "aydınlanmış akıl"ın koyduğu sınırlamaların hiç gündeme gelmediği bu doğal ahlâklılığın, gerçekte bir tür sahicilik etiğine tekabül ettiği söylenebilir. Başka bir deyişle, Diderot sahici kişiliğin önemini vurgularken, her insanın esas kendisi olmasını ister.

Demek ki, etiğinde bireyci ve mutlulukçu bakış açısıyla sosyal ahlâkın noktaî nazarı arasında sürekli ve aşılması imkânsız bir gerilimin bulunduğu, zaman zaman birincisinin, fakat çoğunluk ikincisinin ağırlık kazandığı Diderot'da amaç, mutluluğa erişmedir. Bu bağlamda öne çıkan mutlu-

---

[285] Diderot, *Felsefe Konuşmaları*, s. 87-8.

[286] Bkz., Denis Diderot, "Enjoyment and Tahiti", *The Portable Enlightenment Reader* (edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s.265-66.

luk ise, toplumun mutluluğu olmak durumundadır; bireyin kişisel çıkarı ise her zaman toplumun genel çıkarı için zorunlu bir önhazırlık olarak görülür. Bu gerilim ve tutarsızlık, onun kendi etik anlayışı için kaleme aldığı sonsözde, kendini oldukça bâriz bir biçimde açığa vurur:

> Tek bir erdem vardır – Adalet; Tek bir ödev vardır – Mutlu olmak; çıkartılabilecek tek bir sonuç vardır – Hayatı bazen kişinin kendisini toplumun refah ve mutluluğu için feda etmeyi isteme noktasında hakir görmek.[287]

Helvetius'un Yararcılığı

Diğer Aydınlanma düşünürleri gibi, Claude Adrien Helvetius da materyalist bir varlık anlayışı, insana dair empirik bir psikoloji üzerine, yepyeni bir değer sistemi inşa edilebileceğine inanır. Empirik psikoloji temeli üzerinde, olsa olsa maddî doğaya uygun düşebilecek bir bilimsel yaklaşım ve indirgeyici analizi ahlâklılığa uygular. Ona göre, etik te, başka herhangi bir bilimin deneysel ve öndeyisel gücüyle değerine sahip olduğu takdirde, bilimsel olabilir. Bilimsel bir etikten söz edebilmek için, buna ek olarak iki koşula daha ihtiyaç duyulur. Bunlardan birincisi etiğin kendisini dinden ve bütün idealist etki veya tuzaklardan kurtarmasıdır; ikincisi ise, dinden boşalan yere materyalist bir alternatif bulunmasıdır.

Helvetius bu materyalist alternatifi, burjuva dünya görüşüne de çok uygun olarak, belli bir yapı ve birleşim içinde bir araya gelen maddî parçacıklardan oluşmuş atomistik insan varlığında bulur. Ve bu varlığın içsel ahengine mutluluk adını verir. Bu mutluluğun ise tek bir belirleyicisi vardır ki, o da hazdır. Etik alanında başka herşey, işte bu hazza, bireysel benin fizikî duyarlıkta duyumsadığı haz duygusuna bağlıdır. Onun etik alanındaki söz konusu indirgeyici yaklaşımını Yeni-Kantçı Alman düşünürü Cassirer şöyle değerlendirmektedir:

> Şimdi artık yapılması gereken, psişik gerçekliği, görünüşteki çok çeşitliliğine ve iç farklılıklarına bakarak değil, tüm çıplaklığıyla ele almaktır. Böylece psişik oluşumların

[287] Diderot'dan akt. I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol, I, *Esprit Philosophique*, s. 277.

sözde farklılığı yanında, *değerler* alanına yükletilen sözde farklılık da kaybolacaktır. Değerlere, ahlâksallığa bahşedilen bu "yüksek" yerin aldatıcı bir şey, bir yanılsama olduğu gösterilebilecektir. Artık ruhta "aşağı" ve "yukarı", "yüksek" ve "alçak" hiçbir yön kalmamıştır. Herşey eşit düzeyde, eşit değerdedir ve eşit geçerliğe sahiptir. Helvétius, incelemesini özellikle *etik* alanı içinde devam ettirir. Onun esas niyeti etikte üzerinde uzlaşılmış olan tüm yapay ayırımları ve bu ayırımları haklı kılmayı deneyen tüm çabaları bertaraf etmeye yöneliktir. Geleneksel etiğin özel bir "moral" duygudan söz ettiği, insanda kökensel bir "sempati" ve "başkalarını gözetme" duygusu, bir "altruist" duygu keşfettiğine, bu "moral" duygunun duyusal/egoist eğilimlere karşıt olduğuna ve bu eğilimlere egemen olup onları bastırdığına inandığı yerde; Helvétius insanın duygularının ve insanın "ahlâksal" eylemlerinin çok basit bir gerçekliğe dayandığını, bu basit gerçeklik için bu gibi "hipotez"lerin ne kadar az değer taşıdığını göstermeye çalışır. Bu basit gerçekliğe takıntısız ve önyargısız yönelen bir kişi, burada varsayılan bu dualizmde, "moral" duygu ve egoist eğilimler ayırımında hiçbir şeyin bulunmadığını keşfeder. Bu kişi her yerde, sadece sürekli aynı kalan ve hep tek biçimli olan ve tek biçimli etkiye sahip güdüleri bulacaktır. O, alçakgönüllülük, özveri, asalet, onur, v. d. olarak kendilerine değer atfedilen herşeyin, "alttaki" eğilim, iştaha ve tutkuların; yani insanın psişik doğasının elemanları olan güdülerin süslenmiş, cilalanmış biçimleri, dolayısıyla sadece birer ad olduklarını, nesnelliklerinin bulunmadığını görür. Herşeyin eşitlendiği bu düzlemin üzerinde yer alan hiçbir ahlâksal düzlem yoktur. Çünkü insanın akıl ve irâde ile kendine koyduğunu sandığı "yüksek" idealler, semâvî değerler ve duyularüstü amaçlar, evet tüm bunlar, insan ruhunda hırs, egoizm ve gurura tutkludurlar, bunlara geçirilmiş kılıflardan ibarettirler. Aslında yapılan, ahlâkçıların savundukları gibi bu temel tutkuların "moralite" adına bastırılması değil, tam tersine sadece onların yüceltilmesi ve üstlerine elbise giydirilmesidir. Toplumun yaptığı, eğer aynı toplum kendini doğru anlamak istiyorsa, sadece budur. Toplum bireylerden sadece bu elbiseleri giymesini bekler ve talep edebileceği şey ancak budur.[288]

Buna göre, maddî parçacıkların belli bir biçimde yapı kazanmasıyla oluşmuş insan varlığı, onun empirist psikolojisine göre, sadece kendi bedenindeki değişimleri duyumsar, öyle ki bu değişimlere haz ve acı duyguları eşlik eder. İşte bu ikisi, Helvetius'un insan varlığına yüklediği iki temel harekete geçirici güç veya itkidir. Başta değer olmak üzere, ahlâkî olanla ilgili herşey sadece haz ve acıyla ölçülebilir. Erdem, adalet ve bütün ahlâkî standartlar bizde yakın ya da uzak vâdeli, dolayımlı ya da dolayımsız hazza yol açan eylemleri betimledikleri için birer değer olarak olarak geçerler. Adaletsizlik ve ahlâkî kötülük de, bizde acıya yol açan eylemlerden başka hiçbir şey değildirler. Şu hâlde, insan davranışının temelinde kendini sevme veya öz-çıkarın bulunduğunu, öz-çıkarın da haz elde etme amacına yönelmiş olduğunu ve dolayısıyla, ahlâkın, ahlâklılığın ve ahlâkî değerlerin temelinde haz duygusunun veya isteğinin bulunduğunu söyleyen Helvetius'a göre,

---

[288] E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*'da, s. 27.

> insanlar kendilerine düşkünlük gösterir; hepsi de mutlu olmak ister ve onlara her tür mutluluğu temin etmeye yetecek bir güçle bezenmiş olsaydılar eğer, mutluluklarının eksiksiz olacağını düşünürler.[289]

Bireyle toplumu burada, bireyin topluma, benin cemaate yabancılaşmasına yol açacak şekilde, birbirlerinden kesin çizgilerle ve mekanik bir tarzda ayıran ve dolayısıyla etik için tamamen sübjektivist bir çerçeve oluşturan Helvetius, ahlâkî yargılarının yegâne ölçütünün, kaçınılmaz olarak birey olduğunu söyler. Bununla birlikte, birey mutluluk arzusunu ancak sosyal bir bağlamda hayata geçirebileceğinden, ahlâklılığın bir de toplumsal çerçevesi olmak gerekir. Başka bir deyişle, şimdiye kadar bireyin mutluluğunu gözeten, ve bu mutluluğu belli bir biçimde yapı kazanmış maddî parçacıklardan meydana gelen, kendi kendine yeter atomik bireyin içsel ahangi olarak tanımlayan Helvetius, bundan sonra onu bu tür atomik varlıklardan oluşan sosyal bir organizasyonda bütün bireyler arasındaki dışsal ahenk diye tanımlamaya geçer. Ve bu noktadan itibaren bir şeyi iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış, değerli ya da değersiz diye yargılamanın ölçütü, bireysel olmaktan çıkıp sosyal bir ölçüt hâline gelmeye başlar. Bu durumda ahlâki bir eylem genelin çıkarına, genelin mutluluğuna, toplum adı verilen büyük makinanm dirliğine zarar veriyorsa eğer, o kötü, yanlış ve değersiz bir eylem olarak görülmek durumundadır. Burada erdem artık insanlığın mutluluğu için duyulan arzuya eşitlenir. Nesnel anlamı içinde erdem, toplumun tam ve eksiksiz genel mutluluğunu, insanlığın genel eşitliğini temin etmeye yönelik sosyal pratikleri tanımlar.[290]

Onda egoizmden yararcılığa doğru bu geçişi sağlayacak, öz-çıkar ile genelin mutluluğunu uyumlu hâle getirecek şey ise, hiç kuşku yok ki eğitim olmak durumundadır. Helvetius, politik despotizmle dinî bağnazlığın eğitim sisteminde radikal reformları engellememesi durumunda, insan doğasının sınırsızca dönüştürülebileceğini öne sürer. Başka bir deyişle, davranışın en temel ve evrensel motif ya da ilkesinin her ne kadar öz çıkar olsa da, ahlâklılığın normunun yarar ve hayırseverlik olduğunu söyleyen ve dolayısıyla insanla toplumu reformdan geçirme amacı içinde eğitime özel bir önem veren Helvetius'a göre,

---

[289] Helvetius'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 36.

[290] Bkz., Irwing Louis Horawitz, Claude *Helvetius: The Philosopher of Democracy and Enlightenment*, s. 79.

> Eğitim herşeyi yapabilir. ...Eğitim bizi her ne isek o kılar.[291]

Şu hâlde, Helvetius haz aşkı, insanın psikolojik yapısı itibariyle acıdan kaçıp hazza yöneldiği ilkesi üzerinden bireyci ve hazcı bir etik geliştirmiş ve en yüksek ahlâkî ölçütün genelin mutluluğu ya da iyiliği olduğunu öne sürerken, insanın bu hedefe insan psikolojisine ya da davranışın mekaniğine ilişkin bilimsel bilgiye dayanan bir eğitim süreciyle sevkedilebileceğini belirtmiştir. Ona göre, insanda ahlâkî öğütler yoluyla ve hazzı kötüleyerek birtakım toplumsal erdemler geliştirmeye çalışmak boşuna bir çabadır. İnsan sadece tutkuların manipülasyonu yoluyla ahlâken daha iyi biri hâline getirilebilir, o böylelikle genelin çıkarına hizmet edebilir.

Davranışın temelinde öz-çıkar, kendi iyiliğini isteme olsa da, diğerkamlığın psikolojik olarak mümkün olduğunu söyleyen Helvetius'un düşüncesinin en önemli unsurunun insanın ahlâkî gelişimiyle insanlığın mutluluğunun sadece, eğitim sistemini bilimin verilerine göre düzenlemeyi amaçlayan politik reformların sonucu olabileceği tezi olduğu söylenebilir.

Rousseau

Aydmlanma'nın etik geleneğinde rastlayabileceğimiz yegâne farklı ve derinlikli tavrı Jean Jacques Rousseau'da buluruz. Onun konumu Aydınlanmanın şimdiye kadar ele alınan klâsik filozoflarından farklılık gösterir. İnsan doğasının eğitim ve sosyal reformlar yoluyla istenildiği gibi şekillendirilip sınırsızca geliştirilebileceğine, hatta yetkinleştirilebileceğine inandığı için, o elbette tam bir Aydınlanma düşünürüdür. Bununla birlikte, Rousseau'nun konumu ayırtılıdır, çünkü o diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak, uygarlaşmış, aydınlanmış varoluşun olumsuzluk ve kötülüklerini teslim eden, rasyonalist değil fakat, duygucu bir filozoftur. Rousseau Aydınlanmanın doğrultusu karşısında eleştirel bir tavır almıştır, çünkü ilerleme ve "modernizasyonun azgın dalgalarındaki tek yanlılığı görmüş"[292] ve bazı yorumculara göre, mevcut eşitsizlik durumuna dikkat çekerek, "tarihsel sürecin, bir efendi önünde hepsi de köle olacağı için, bü-

---

[291] Helvetius'tan aktaran F. Coplestone, *A. g. e.*, s. 37.

[292] D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 45.

tün insanları bir kez daha birbirlerine eşit hâle getirecek despotizmin zaferiyle sonuçlanacağını"[293] öne sürmüştür. Bu nedenle, Rousseau'nun insanın iyiliksever, güler yüzlü ve yardımlaşmacı eğilimlerini doğal hâline, saldırgan, yıkıcı ve çıkarcı eğilimlerini de uygarlığın zararlı etkilerine izafe eden tepkisi, onu bir yandan da bir Aydınlanma eleştirmeni yapar. Dahası, Rousseau etik problemin aynı zamanda politik bir problem olduğunu görmüştür. Dolayısıyla, onda etik ve politika felsefesi birbirinden hiçbir şekilde ayrılmaz.[294]

Rousseau, işte bu çerçeve içinde etik problemi ilk kez olarak *Discours sur les sciences et les arts* [Bilimler ve Sanatlar Üzerine Nutuk] adlı eserinde ele alır ve burada, bilginin erdem ya da ahlâklılık üzerindeki etkisini tartışır:

> İlimlerin ve sanatların ihyası ahlâkın düzelmesine yardım etmiş midir?.[295]

O erdemle bilgisizliği, erdemsizlikle de bilgiyi irtibatlandırarak, sanıldığının aksine, bilginin erdem üzerinde olumlu hiçbir katkısı olmadığını, hatta ahlâklılığa zarar verdiğini savunur:

> Bu düşünceler insanlık için ne kadar ağır, gururumuz için ne kadar ezici. Nasıl olur? Ahlâk bilgisizlikten mi gelir? İlimle fazilet birbirine aykırı şeyler midir? Böyle bir fikre inanmak insanı nerelere götürür? Doğru ama, insan bilgilerine hiç ölçüp biçmeden verdiğimiz iddialı ve göz kamaştırıcı kıymetlerin ne kadar mânasız, ne kadar boş olduğunu yakından görürsek, bu düşüncelerde hiç aykırılık olmadığı meydana çıkar.[296]
>
> Ey fazilet, basit ruhların yüksek bilgisi, sana ulaşmak için bu kadar zahmete ve külfete lüzum var mı? Senin ilkelerin bütün kalplerde yazılı değil mi? Kanunlarını öğrenmek için herkesin kendi içine bakması, ihtirasların sustuğu bir anda vicdanını dinlemesi yetişmiyor mu?[297]
>
> Söyleyin bana ünlü filozoflar... siz ki bizi bu kadar yüksek bilgilere ulaştırdınız, şu sözüme cevap verin: bütün bunları bize öğretmemiş olsaydınız, yeryüzünde daha az mı olacaktık? Daha kötü mü idare edilecektik? Daha az kuvvetli, daha az sıhhatli, daha az ahlâklı mı olacaktık? Yarattığınız eserlerin değeri üzerinde bir düşünün; en büyük bilginlerimizin, en iyi vatandaşlarımızın eserleri bu kadar az işimize yaradığına göre, dev-

---

[293] R. Grimsley, "Jean-Jacques Rousseau", *The Encyclopedia of Philosophy* (Ed. P. Edwards), 7. cilt, s. 224.

[294] I. O. Wade, *The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol, I, *Esprit Philosophique*, s. 414.

[295] J. J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (çev. S. Eyüboğlu), İstanbul, 1989, s. 7

[296] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 27.

[297] *A. g. e.*, s. 32.

> letin gelirini boşu boşuna sömüren o meçhul muharrirler, işsiz edebiyatçılar sürüsü hakkında ne düşünelim dersiniz?[298]
>
> Fizikçilerimiz, hendesecilerimiz, kimyacılarımız, astronomlarımız, şairlerimiz, musikişinaslarımız, ressamlarımız var, ama değerli yurttaşlarımız yok.[299]

Buna göre, bilginin hiçbir zaman insanları erdemli kılmak için kullanılmadığını savunan Rousseau'nun buradaki argümanı oldukça yalındır: Ona göre, bir insan varlığının niyeti, maksadı veya yönelimi, özellikle de saflığı ve içtenliği içinde, onun davranışından okunmalıdır. Bu bağlamda, bir eylemin iyi bir eylem olma koşulunun failin gerçek maksadını, özellikle de iyi olma yönelimini açığa vurmak olduğunu düşünen Rousseau'ya göre, bilgi insanlara eylemlerine, gerçek amaçlarını gizleyecek veya mevcut yönelimlerini saklayacak tarzda nasıl şekil vereceklerini öğretmiştir. Dolayısıyla, bilgi hakikati gözler önüne sermek yerine, onu gizlemeye yarar. İşte bundan dolayı, doğal insanın hakikaten iyi olduğu yerde, uygar insan hilekârdır. O bununla da kalmayıp, erdeme katkısı olmayan bilginin ilerlemesinin erdemsizlik ya da kötülük tarafından teşvik edildiğini söyler:

> Astronomi hurafelerden doğmuştur; belâgat hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; hendese cimrilikten; fizik boş bir tecessüsten ve hepsi birden; hatta ahlâk bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur. Demek ki ilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü taraflarımızdır; iyi taraflarımızdan doğsalardı, meziyetlerinden daha az şüphe ederdik.[300]

Doğrudan doğruya suç ve kötülükle ilgili bilimleri bir tarafa bıraksak bile, Rousseau'ya göre, erdemsizliği güçlendiren veya en azından ahlâklılıkla hiçbir ilişkisi olmayan bilimlere önem ve öncelik verilirken, erdemi yaratacak, ahlâkı güçlendirecek ya da pekiştirecek bilimler tamamen bir tarafa bırakılmıştır. İnsanların kendilerinden dolayı övüldükleri, ödüllendirildikleri başarı ve kazanımlar, gerçekten ve kendi başına iyi olan birtakım amaçlar gözetilerek gerçekleştirilmiş başarılar değildir; dolayısıyla, uygar dünyada sorulacak en temel soru artık, insanın dürüst veya erdemli olup olmadığı değil, fakat zekî olup olmadığı sorusudur.

Rousseau'nun erdemle bilgi arasında kurduğu ters orantı, bir şeyin eksikliğinden, yani bu durumun nasıl ortaya çıkıp geliştiğine dair bir açıklamanın yoksunluğundan muzdarip durumdadır. Dolayısıyla, o öncelikle tes-

---

[298] *A. g. e.*, s. 29-30.

[299] *A. g. e.*, s. 40.

[300] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 28.

pitini yineler, bilim ve sanatların insanın ahlâklılığı ve özgürlüğü üzerindeki olumsuz etkisini bir kez daha belirtir:

> Hükümet ve kanunlar kadar müstebit olmamakla beraber, belki onlardan daha kudretli olan ilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; hür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları hürriyet duygusunu söndürür; onlara kölelik hayatını sevdirir; onları medenî milletler dediğimiz kütleler hâline sokar.[301]

Sonra da açıklama için doğal hukuk anlayışına başvurur veya doğal hukuk teorisyenlerinin düşüncelerinden yararlanır; bununla birlikte, o burada kendi tezine uygun düşen birtakım değişiklikler yapar. Buna göre, Hobbes, Pufendorf ve Locke gibi filozoflar tarafından geliştirilen ve Rousseau'nun çağdaşları kimi Fransız *philosophe*ları tarafından da sürdürülen doğal hukuk anlayışı hem akla ve hem de, ister insanın sosyalleşebilirliği ya da ister onun zayıflığı şeklinde ortaya çıksın, bağımlılık olgusuna vurgu yapar. İnsanı toplum ve hükümetten soyutlayarak ele alan bu düşünüş tarzı, iki temel hüküm ortaya koyar: Bunlardan birincisi, insanın, belli amaçlara götürecek araçlarla, neyin yararlı veya doğru olduğu ya da nasıl davranmak gerektiğiyle ilgili kararlar almaya muktedir akıllı bir yaratık olduğudur. Bu bağlamda gözetilen ilk ve en temel amaç ta, insanın kişisel varlığının korunması ve sürdürülmesidir. İnsan varlıkları birbirlerinden bağımsız olarak varolamayacak şekilde kurulmuşlardır. Onların bağımlı doğaları kaçınılmaz olarak topluma, sosyal düzene işaret eder.

Rousseau doğal hukuk teorisyenlerinin bu yaklaşımına, önce doğal hâli içinde insanın ne sosyalleşebilir ne de zayıf bir varlık olmayıp, bunun yerine asosyal ve güçlü olduğuna işaret ederek karşı çıkar:

> Çocukluktan beri hava değişikliklerine, mevsimlerin sertliklerine alışmış, yorgunluğa idmanlı, ve hem kendi hayatlarını hem de avlarını başka vahşî hayvanlara karşı çıplak ve silahsız olarak savunmak ya da onlardan kaçıp kurtulmak zorunda olan insanlar gürbüz, hemen hemen bozulmaz bir vücut yapısı edinirler. Dünyaya babalarının mükemmel yapılarını getiren ve aynı idmanları yaparak o yapıyı daha da güçlendiren çocuklar, böylece, insan doğasının sahip olabileceği bütün gücü kazanırlar.[302]

> Kaynağı ne olursa olsun, insanları karşılıklı gereksinmelerle birbirlerine yaklaştırmak, kelime kullanmalarını kolaylaştırmak için doğanın ne kadar az emek harcadığı, insanların toplumculluğunu ne kadar az hazırladığı, bu bağları kurmak için insanların

---

[301] J. J. Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*(çev. S. Eyüboğlu), İstanbul, 1989, s. 13.

[302] J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*(çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul, 1982, s. 107.

> yaptıklarına doğanın kendisinden ne kadar az katkı yaptığı görülüp anlaşılır. Gerçekte, bu ilkel durumda bir insanın öteki insana, bir maymunun ya da bir kurdun hemcinsine olduğundan neden daha fazla gereksindiğini düşünmek gerçekten olanaksızdır. Hiçbir şeyin bu durumdaki insan kadar zavallı, sefil olmadığını bize durmadan yinelediklerini bilirim; bu, kanıtladığımı sandığım gibi, doğruysa, insan bu durumdan çıkmak isteğini ve olanağını daha yüzyıllarca bulamadığına göre, bu işin yapılması doğanın bu şekilde meydana getirdiğine değil, doğanın kendisine düşer. Ama bu "zavallı" sözünü doğru anlıyorsam, bu, hiçbir anlamı olmayan veya acılı bir yoksunluktan, vücudun ya da ruhun çektiklerinden başka bir şey anlatmayan bir kelimedir. Oysa, yüreği dinginlik içinde, vücudu sıhhatte olan özgür bir varlığın zavallılığının ne cinsten olabileceğinin bana açıklanmasını isterim.[303]

Doğal hukukla ilgili yerleşik düşünüşten insanın kendi varlığını koruma içgüdüsü veya temel isteğini almakla birlikte, onu toplumun insan doğasının eseri olmaktan ziyade söz konusu doğanın bir anlamda ihlâli ve bozulması sürecine tekabül edecek şekilde geliştiğini göstermek amacıyla kullanıp, onda buna paralel değişiklikler yapan Rousseau, doğal hukuk anlayışının en azından Hobbes'taki versiyonuna yine, doğal insanın saldırganlık dürtüsüyle dolu olmak yerine, barış isteğiyle dolu bulunduğuna, bağımlı olmak yerine bağımsız olduğuna işaret ederek karşı çıkar:

> Bir insan gürbüz de olsa, zayıf olduğu zamanki gibi, başkalarına bağımlı olacaksa, her türlü aşırılığa kendini verecektir. Kendisine meme vermekte geciktiği için anasını döver, rahatsız edildiği zaman küçük kardeşlerinden birini boğar, canını sıktığı veya kendisine çarptığı için de öteki kardeşinin bacağını ısırırdı. Fakat hem gürbüz hem de bağımlı olmak, doğa halinde çelişik iki varsayımdır. İnsan bağımlı olduğu zaman zayıftır, gürbüz olmadan önce bağımlılıktan kurtulur.[304]

Hâl böyleyse eğer, Rousseau'ya göre, toplum ve hükümet insanın durumuyla ilgili rasyonel düşünüşün, akıl yoluyla verilmiş bir kararın eseri olamaz. Bunlar, en azından onun gözünde daha az kabul edilebilir olan bir şeyin ürünü olmak durumundadırlar. İşte Rousseau bunu gösterebilmek için, insanlığın doğa hâlinden sosyal yaşama geçişini gösteren tarihsel bir öykü anlatır. Dolayısıyla, bu öyküde erdemi bilgisizlikle, kötülük ya da erdemsizliği bilgiyle irtibatlandırmak zorunluluğu; doğal bilgisizlik hâlinde varolan erdemin nasıl yitirildiğini ve bu kaybın nasıl bilgiyle kapatıldığını ya da bilginin nasıl ahlâklılığın yerini aldığını göstermek ihtiyacı duyar.

O bunlardan birincisini, kendisine aynı zamanda bilginin etkilerini de gözler önüne serme imkânı veren bir vahşi insan tasviriyle sağlar. Doğal,

---

[303] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 132-33.

[304] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 136.

ilkel ya da vahşi insanın sağlıklı ve güçlü olduğunu, onda ölüm korkusu bulunmadığı ya da ihtiyacı az olduğu için, bir mutluluk hâli içinde bulunduğunu söyleyen, ve Hobbes'tan farklı olarak vahşi insanın istek ve arzularının doğal çevresiyle sınırlanmış olduğunu, insanın isteklerini arttıran ve çeşitlendiren şeylerin arzunun çok çeşitli nesneleri olduğunu kabul eden Rousseau'ya[305] göre, vahşi insanın

> arzuları maddî gereksinmeleri aşmaz; onun evrende tanıdığı tek maddî gereksinmeler, sadece yiyecek, bir dişi, bir de dinlenmedir; tek korktuğu acı duymak ve açlıktır.[306]

Hristiyan ilk günah öğretisine de şiddetle karşı çıkan, ve doğa durumundaki insanın ahlâktan da yoksun yaşadığını söyleyen Rousseau, vahşi insanın

> aralarında hiçbir türden ilişki bulunmadığı için, saygı ya da küçük görmeyi bilmediğini, şu senindir bu benim düşüncesine, adalet konusunda hiçbir gerçek fikre sahip olmadığını,[307]

ahlâkî ayırımlardan yoksun bulunmakla birlikte, özü itibariyle kötü değil, fakat iyi olduğunu söyler. Onun doğanın basit dürtülerine direnmemek, kendini bu duyguların hâkimiyetine bırakmış olmak anlamında,[308] erdemin tohumlarına sahip olduğu ya da hatta erdemli olduğu dahi söylenebilir. Rousseau'nun en önemlileri olarak merhamet duygusunu gösterdiği bu güçlü içgüdü ve duyguların temelinde sağlıklı bir ben sevgisi bulunmaktadır:

> Özsaygı [izzetinefis] ile kendini sevme birbirine karıştırılmamalıdır. Bu iki tutku nitelikleri ve sonuçları ile birbirlerinden çok farklıdırlar. Kendini sevme, bütün hayvanları kendini korumaya yönelttiği gibi, insanlarda da, akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için, insanlık ve erdemi doğuran, doğal bir duygudur. Özsaygı ise, toplum hayatı içinde doğmuş, her bireyi kendini başka herşeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen ve onurun da gerçek kaynağı olan, bağıntılı ve yapma bir duygudan başka bir şey değildir.[309]

Ben sevgisinin insanı kendi varlığını korumaya iten bir ilk, doğal duygu olduğunu; insan varoluşunun gerçek özünü ifade ettiği için, kendiliğinden

---

[305] Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 209.

[306] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 120.

[307] *A. g. e.*, s. 143.

[308] *A. g. e.*, s. 134-35.

[309] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 256.

ve iyi olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, o hakikî ya da içsel benin, akılsal değil de duygusal olan benliğin bir ifadesi olmak durumundadır.[310] Bütün doğal iyilik ve hislerin gerçek kaynağı olan mutlak bir duygu olarak ben sevgisi, içgüdüsel düzeyde kendi varlığını koruma isteği şeklinde tecelli eder ve insanı gerçekten insan yapar. Doğa durumundaki insan, öte yandan kendisini erdemsizliği teşvik edecek bilgiye sahip olmayı sevkeden özelliklerden de yoksundur. Vahşî insan akıl yürütmez. Çünkü o güçlü olup, kendi varlığını korumak ve sürdürmek için başkalarının yardımına ihtiyaç duymaz. Bir toplumda başka insanlarla birlikte yaşama yönünde bir içgüdüsü de olmadığından, o yalnızdır. O zayıf olsaydı eğer, başkalarına elbette ihtiyaç duyacaktı. Başkalarına ihtiyaç duyacağı için de, onlarla birleşmek durumunda kalacak ve başkalarıyla olan bu zorunlu beraberlik içinde, kendisini ötekileriyle kıyaslamak zorunda kalacaktı. İşte bu, tamamen aklın ve akılyürütmenin eseridir. Akılyürütme demek ki, her insanda ötekilerinden bir farklılık duygusu yaratır. Bu koşullar altında güçlenen insan, Rosseuau'ya göre, başkasını görmez ve önemsemez olur. Dolayısıyla, akıl ve bilgi merhamet duygusunu öldürür. Kişinin kendi durumunu acınacak durumda olanla kıyaslaması, merhameti ortadan kaldırır ve onu "İstersen geber, ben güvenlik içindeyim ya" demeye götürür. Demek ki, bilgisizliğin olduğu yerde erdem vardır, bilginin olduğu yerde ise sadece özsaygı ya da erdemsizlik:

> Mandeville, insanların, bütün ahlâklarına karşıt doğa onlara aklın dayanağı olarak merhameti vermiş olmasaydı, canavardan başka bir şey olmayacaklarını çok iyi hissetmişti; ama insanda varlığını tartışma konusu yaptığı bütün sosyal erdemlerin bu biricik nitelikten çıktığını görmedi. Gerçekten gönül yüceliği, merhamet, insanlık, eğer zayıflara, suçlulara ya da genel olarak insan türüne uygulanan acıma duygusu değilse nedir ki? İyi dileklilik, iç yakınlığı ve dostluk bile, üzerinde durulursa, özel bir nesne türü üzerinde tutturulmuş süreli bir merhametin ürünleridir; çünkü bir insanın hiçbir sıkıntı çekmemesini istemek, onun mutluluğunu istemekten başka nedir ki? Merhametin, bizi acı çeken insanın yerine koyan duygunun vahşi insanda karanlık ve canlı, ama uygar insanda gelişmiş fakat zayıf olan bir duygu olduğu doğruysa, bu fikrin söylediğimin doğruluğuna güç vermekten başka önemi var mıdır? Gerçekten, seyirci durumunda olan hayvan sıkıntı çeken hayvanla ne kadar özdeşleşirse merhamet o kadar güçlü olacaktır. Oysa, bu özdeşleşmenin doğa hâlinde akıl hâlindekine göre çok daha fazla yakın olması gerektiği açıkça bellidir. Özsaygıyı doğuran akıl, güçlendiren ise muhakemedir; insanı, kendisini sıkan, üzen herşeyden ayırıp uzaklaştıran da odur. İnsanı çevresinden ayırıp yalnız bırakan, felsefedir; acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice "istersen geber; ben güvenlik içindeyim" dedirten, felsefedir. Filozofun sakin uykusunu tedirgin eden, onu yatağından çekip çıkaran, artık toplumun tümünün başındaki tehlikelerden başka bir şey değildir. Filozofun hemcinsini, onun penceresinin

[310] Bkz.,R. C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750*, Oxford, 1988, s. 17.

hemen altında, ceza da görmeden, boğazlayabilirler; onun yapacağı, kulaklarını elleriyle tıkamaktan, kendi içinde başkaldırıp öldürülen insanla özdeşleşmek isteyen doğanın bu eğilimini önlemek için, kendi kendisiyle tartışmaktan ibarettir. Vahşi insanda bu hayran olunmaya değer yetenek hiç yoktur; bilgelik, düşünce yokluğu yüzünden, onun, ilk duyduğu insanlık duygusuna düşüncesizce teslim olduğu her zaman görülür. Kargaşalıklarda, sokak kavgalarında, ayak takımı toplanır; tedbirli adam ise uzaklaşır; kavga edenleri birbirinden ayıran, namuslu insanların birbirini boğazlamasını önleyen, ayak takımıdır, pazarcı kadınlardır.[311]

Rousseau, insan doğasının tarihsel evrimini verir, ve dolayısıyla erdemden erdemsizliğe ve, bilgisizlikten bilgiye geçişin öyküsünü anlatırken, ilkel ya da vahşi insanı sık sık uygarlaşmış insanla karşılaştırır:

Vahşi insan ile uygar insan birbirlerinden ruhlarının temeli ve eğilimleri bakımından öylesine ayrılırlar ki, birini en yüce mutluluğa götüren, ötekini mutsuzluğa sürükleyecektir. Birincisi sadece huzur ve özgürlükle yaşar; sadece yaşamak ve aylak olmak ister ve bir stoisyenin sarsılmazlığı bile, onun herşeye karşı duyduğu ilgisizliğe yaklaşamaz. Her zaman hareket hâlinde olan uygar insan ise, tam tersine daha da fazla emek isteyen bir iş bulmak için terler, koşar, durmadan, çırpınır; ölünceye kadar çalışır, ölüme bile kendisini yaşayacak durumda tutmak için koşar ya da ölümsüzlüğe ulaşmak için hayattan vazgeçer. Kin duyduğu büyüklere, küçümsediği zenginlere yaltaklanır; onlara hizmet etmek şerefini elde etmek için hiçbir şey esirgemez; kendi bayağılığı ve onların kendisini korumalarıyla gururla övünür; köleliğiyle kurumlanır; bunu paylaşmak onurundan yoksun olanlardan küçümseyerek bahseder.[312]

Bu süreçte akıl ve bilginin oynadığı role, erdemin yerine bilginin nasıl ikame edildiğine gelince... Rousseau bu noktada insan türünün düşünceyi tetikleyen ve düşünceyle birlikte, işbirliği ve bu arada çekişmeyi körükleyen güçlüklerle karşılaştığını varsayar. Toprağın ürünlerini başka hayvanlardan ve diğer insanlardan korumak, bu kaynaklarla ilgili rekâbet insanın zorlukların üstesinden nasıl gelebileceği konusunda düşünmesine yol açmıştır. Bu ise doğallıkla âletlerin keşfi ve bireysel olarak elde edilemeyene ulaşabilmek için, başka insanlarla birlikte hareket etmeyi gerekli kılmıştır:

Dünyaya gelen insanın durumu işte böyleydi; başlangıçta sırf duyumlar içinde sınırlı olan, doğanın kendisine sunduğu nimetlerden ancak yararlanan, ondan bunları kopartmayı düşünmekten uzak bir hayvanın hayatı, işte böyleydi. Fakat karşısına hemen zorluklar çıktı; bunları yenmeyi öğrenmek gerekti. Ağaçların yüksekliği, meyvelerine ulaşmaktan onu alıkoyuyordu, bunlarla beslenmeye çalışan hayvanların rekabeti, kendisini yok etmeye çalışan hayvanların yırtıcılığı, herşey onu, vücut idmanlarına dik-

---

311 J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 139-41.

312 J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*(çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul, 1982, s. 205.

katle çalışmaya zorladı. Çevik olmak, hızlı koşmak, kavgada zorlu olmak gerekti. Ağaç dallarından ve taşlardan ibaret olan doğal silâhlar hemen elinin altında bulunuyordu. Doğanın çıkardığı engelleri aşmayı, gerektiği zaman öteki hayvanlarla dövüşmeyi, geçim gereçleri için insanlarla çekişmeyi ya da en güçlü olana bırakmak zorunda kaldığı şeyi başkalarından çıkarmayı öğrendi.

İnsan türü genişleyip yayıldığı ölçüde, insanlarla birlikte zahmetler de çoğaldı. Toprakların, iklimlerin, mevsimlerin farklı olması, onları, bu farkların yaşama tarzlarına girmesine zorlayabildi. Kısır yıllar, uzun ve sert kışlar, herşeyi kavuran yakıcı yazlar yeni hünerler gerektiriyordu. Deniz, ırmak boylarında oltayı, balık iğnesini icat ettiler; balık avcısı ve balık yiyicisi oldular. Ormanlarda kendilerine ok ve yay yaptılar; avcı ve savaşçı oldular. Soğuk ülkelerde, öldürdükleri hayvanların derilerine sarındılar. Yıldırım, yanardağ, ya da herhangi bir mutlu raslantı onlara ateşi, kışın sertliğine karşı ele uzatılacak yeni bir yardım kaynağını öğretti; bu unsuru muhafaza etmeyi, sonra, onu yeniden meydana getirmeyi, nihayet daha önceleri çiğ çiğ yuttukları eti ateşte pişirip hazırlamayı öğrendiler.

Çeşitli varlıkların kendilerine ve birbirlerine karşı yenilenen bu özeni, insan zekâsında elbette belli ilişkilerin kavramlarını uyandıracaktı. Büyük, küçük, güçlü, zayıf, hızlı, yavaş, korkak, cesur ve bu gibi, gereksinim duyulunca hemen hemen hiç düşünülmeden kıyaslanan, kelimelerle ifade ettiğimiz bu ilişkiler, sonunda bir çeşit düşünme meydana getirdi; daha doğrusu, güvenliği bakımından en çok gerekli olan tedbirleri ona gösteren mekanik bir sakıntı doğurdu.

Bu gelişmeden doğan yeni bilgiler insan başka hayvanlar üzerindeki üstünlüğünü, bu üstünlüğü ona öğreterek artırdı.[313]

Rousseau toplum bu şekilde bir kez kurulduktan sonra, onun hemen bilginin ahlâksızlık ve sefaletin en temel aracı olup çıktığı, eşitsiz ve hiyerarşik bir yapı kazandığını söyler. İnsanlar bir kez kendilerini birbirleriyle kıyaslamaya başlayınca, diğerlerini geçmek için sabırsızlık duyarlar. İnsan zekâsı, ona diğerlerini soymak suretiyle zenginleşebilmenin yollarını öğretir. Demirin tarım alanına girişiyle birlikte, toprağı yaygın bir biçimde ekip biçme imkânı ortaya çıktığı zaman, maden sanayii ile yerleşik tarım usüllerinin keşfinden sonra, eşitsizlik ve dolayısıyla da, bağımlılık durumu ortaya çıkar:

Fakat bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, kârlı olduğu farkedildiği andan beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu; geniş ormanlar insan teriyle sulanması gereken, köleliğin ve sefaletin derhal filiz verip ekinlerle birlikte arttığı hoş ve güleç kırlar hâline geldi.[314]

Rousseau'ya göre, bu durumda bir yanda mülkiyet sahibi olanlarla diğer yanda herşeyden yoksun kalanlar bulunduğu, zenginler kendilerine yapay ihtiyaçlar yaratır şatafatlı bir gösteriş hâli içine girerlerken, yoksullar en

[313] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 156-58.

[314] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 169.

temel ihtiyaçlarını dahi karşılayamadıkları, ve kişinin kendi zenginliğiyle maddî üstünlüğüne dair bilgisi erdemin tohumu olan merhamet duygusunu tümden ortadan kaldırdığı için, kölelik ve sefalet her an bir önceki anı aratacak şekilde güçlenerek pekişir, ve nihayet yerleşik, dahası kurumsallaşmış hâle gelir:

> İşte, şimdi, bütün yetilerimiz gelişmiş, bellek ve hayal yetisi işlemekte, özsaygı çıkarına bağlı, akıl etken kılınmış, zekâ verebileceği yetkinlik ve olgunluk sınırına hemen hemen ulaşmış durumda bulunuyoruz. Bütün doğal nitelikler harekete geçirilmiş, herkesin rütbesi ve kaderi sadece mallarının niceliğine, işe yarama ya da zarar verme gücüne göre değil; fakat zekâya, güzelliğe, güce ya da hünere, değere, yeteneklere göre düzenlenmiş, yerleşmiştir. Bu nitelikler, saygı çekebilecek biricik nitelikler olduğu için hemen onlara sahip olmak ya da onlara sahip gibi görünmek gerekirdi. İnsanın, çıkarı için aslında olduğundan başka türlü görünmesi gerekiyordu. "Olmak" ve "görünmek" birbirinden tamamen farklı iki şey oldu. Bu ayırımdan şatafatlı gösteriş, aldatıcı hile, bunlarla birlikte yürüyen bütün ahlâkî bozukluklar ortaya çıktı. Öte yandan evvelce özgür ve bağımsız olan insan, işte, önümüzde. Yeni birçok gereksinmeler zoruyla bütün doğaya, özellikle de hemcinslerine boyun eğip kul olmuştur. O, bu hemcinslerine, efendi olurken bile bir manada köle olur: Zenginse, onların hizmetine, fakirse, onların yardımına bağlıdır; orta halli olmak da onu, onlardan vazgeçebilecek duruma hiç getirmez. Demek ki onun, onları, hiç aralıksız, kendi kaderiyle ilgilendirmesi, onları kendi çıkarı için çalıştırması, gerçekten ya da görünüşte kendi çıkarlarını buldurması gereklidir. Bu da onu kimilerine karşı kalleş, müzevir ve düzenbaz, kimilerine karşı da çalımla buyuran, sert bir insan yapar. Onları korkutamadığı ya da kendi çıkarını onlara yararlı bir tarzda hizmet etmekte bulmadığı zaman, onu, gereksindiği bütün bu insanları aldatmak zorunluluğunda bırakır. Sonunda insanı yiyip bitiren tutkudan, kendi mevkiini yükseltme hırsından çok başkalarının üstüne çıkmak gereksinmesi, bütün insanlarda karşılıklı olarak birbirlerine zarar vermek karanlık eğilimini, gizli bir kıskançlığı uyandırır; bu kötü eğilimler, darbesini daha güvenle vurabilmek için, çoğu zaman, iyi dilek ve iç yakınlığı maskesini takınır; kısacası, bir yanda rekabet, yarışçılık öte yanda çıkar çatışmaları, hep kendi çıkarını başkasının zararına sağlamak gizli arzusu. Bütün bu kötülükler, mülkiyetin ilk etki ve sonuçları, doğmakta olan eşitsizliğin ayrılmaz maiyet olayıdır.[315]

Hiyerarşik yapısı içinde insanın ahlâklılık duygusunu, onun kendisinden daha az talihli olanlara beslediği ilgi şeklinde kendini gösteren merhamet duygusunu ortadan kaldırdığı, ve doğal olmayan gelişimi dolayısıyla iktisadî ve sosyal sefalete yol açtığı için, modern Avrupa toplumunu bu şekilde radikal bir tarzda eleştiren, modern uygarlığın hastalığını, çağdaş toplumun problemini bu terimlerle teşhis edip, insanın doğal saflığı adına sosyal eşitsizliği mahkûm eden Rousseau daha sonra *Emile* ve *Contrat Social* [Toplum Sözleşmesi] adlı eserlerinde çözüme geçer. Özellikle İngiliz Aydınlanmacıların insan varlığında başkalarını gözeten bir ilgi, insan do-

---

315 J. J. Rousseau, *A. g. e.*, s. 174-76

ğasında bağımsız bir diğerkamlık kaynağı bulunduğu görüşüne olduğu kadar, iyi bir insan doğası konsepsiyonuyla, özgeciliğin kendini sevmenin yalnızca kılık değiştirmiş bir şekli olduğu düşüncesine de karşı çıkan Rousseau,[316] *Emile*'de, bir eğitim şeması içinde, doğal insanın modern versiyonunu ortaya koymaya kalkışır ve gerçek özgürlüğün koşullarını araştırır.[317] Başka bir deyişle, ona göre, "insanın ne yapması gerektiği", yani başka insanlarla olan ilişkilerinde nasıl davranması gerektiği sorusu "insan varlığının ne olduğu" sorusunu içerir ve bizi, eğitim yoluyla toplumsal kurumların reformuna götürür. Bu düşünceye, eşdeyişle bireyin toplumda, toplumun ise bireyin kendisinde araştırılması gerektiği, ve dolayısıyla politikanın eğitim ve ahlâktan asla ayrılamayacağı düşüncesine paralel olarak ikisi arasında bir bağ kuran Rousseau, *Emile*'de yasaları ve toplumu oldukları gibi kabul edip, insanların eğitim yoluyla ne kadar farklılaşabileceklerini görmeye çalışmıştır. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise, o bu kez insanları oldukları gibi kabul eder ve devletin ya da iyi idarenin nasıl farklı kılınabileceğini araştırır;[318] insanın özgür ve akıllı bir varlık olarak varoluşunu güvence altına alacak koşulları, onu hemcinslerinin zorbalığından koruyacak, iktisadî ve sosyal eşitsizliği politik eşitlikle, bireyin doğal özgürlük kaybını daha yüksek bir özgürlük türüyle telâfi edecek tedbirleri ortaya koyar. Böyle bir teşebbüs ise genel irâdeye ve genel irâdeyi kurumsal olarak tesis etmenin yollarına dair bir tartışmayı içerir. Bunlardan her ikisi de, onda eşitsizliği aşmanın yolları olarak sunulur; genel irâde en azından bütün yurttaşların tâbi olacakları muamele bakımından eşitliği öngörür ve Rousseau'nun genel irâdenin politik düzen içinde tesisine ilişkin tartışması bir insanın başka bir insana bağımlılığını ortadan kaldırmayı amaçlar.

Modern toplumun hastalığının en temel bileşeni olarak eşitsizliği gören, ve dolayısıyla eşitsizlikten, yani insanlar arasındaki gereksiz ayrımlardan sakınacak ve bir kimsenin başka bir kimseye bağımlı olmasını önleyecek yeni bir toplum düzeni kurmayı amaçlayan Rousseau, şu hâlde sıra genel irâdeyi hayata geçirmeye veya kurumsallaştırmaya geldiğinde, önce hukukî, sonra da politik eşitliği teminat altına alacak, genel irâdeye dayalı bir politik düzeni amaçlar. Bu ise, insanların kendilerini aynı düzeye, bir

---

[316] Bkz., A. MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001, s. 211.

[317] Bkz.,J. J. Rousseau, *Emile*(çevirenler H. Z. Ülken-A. R. Ülgener-S. Güzey), İstanbul, 1943.

[318] D. Thomson, *Siyasî Düşünce Tarihi*(çev. A. Y. Aydoğan vd.), Şule Yayınları, İstanbul, 3. baskı, 2000, s. 115.

eşitlik düzlemine yerleştirmeleriyle mümkün olur; yani, ona ancak insanlar bütün varlıklarından ve haklarından vazgeçtikleri takdirde erişilir. Rousseau'ya göre, insanlar genel irâdenin kurumsallaşmasından veya toplum sözleşmesinden önce çeşitli şekillerde eşitsiz oldukları ve bu eşitsizlikten bir şeyleri korumak eşitsizliği bir şekilde sürdürmek ve meşrulaştırmak anlamına geleceğinden, böylesi bir mutlak vazgeçişe ihtiyaç vardır. İnsanlar kendilerini bir ve aynı düzeye ancak bu şekilde getirirler:

> Bu koşulların hepsi, şüphesiz bire indirilebilir ki, o da şudur: Toplum üyelerinden her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar; çünkü bir defa, her kişi kendini tamamen topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da, bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olmaz.[319]

Varlıklarından ve haklarından bu şekilde vazgeçen insanlar, onu kime ya da nereye verir veya devrederler? Acaba insanlar burada haklarını kendisine devrettikleri bir egemen varlık mı yaratmaktadırlar? Toplum sözleşmesinde esas problem, politik yapının kuruluşu veya egemen varlığın teşekkülü problemidir ki, bu Rousseau'yu Hobbes'tan farklılaştıran en önemli hususların başında gelir. Hobbes'ta egemen varlık onu yaratmış olan öznelerden hukuken ayrıydı, oysa Rousseau'da egemen varlık onu yaratmış olanlardan meydana gelir. İnsanlar varlıklarını ve haklarını üyesi veya parçası olup çıktıkları egemen varlığa verirler. Başka bir deyişle, onlar kendilerini bir ve aynı düzeye ya da tam bir eşitlik konumuna, egemen varlığın üyeleri, yani yurttaşlar olarak getirirler. Rousseau buna göre, eşitliği yurttaşlıkla özdeşleştirdiği için, insanların eşit olduklarını düşünür. İnsanlar bu şekilde, yani genel irâdeye katılmak, küllî irâdeye boyun eğmek suretiyle eşit bir statüye kavuşurlar. Fakat sükûnet ve eşitliğin zindanlarda da bulunduğunu, ama bunların varlığının orayı yaşamak için arzulanacak yer hâline getirmediğini öne süren Rousseau'da eşitlik için ödenmesi gereken bir bedel var mıdır? Başka bir deyişle, onun ahlâkî bir fail olmanın özünde bulunduğunu, ve dolayısıyla, kendisinden aslâ feragat edilemeyeceğini söylediği[320] özgürlük açısından ortaya nasıl bir durum çıkar? İnsan toplum hâlinde oluşan politik düzende egemen varlığa tâbi olmak suretiyle bağımsızlığından vazgeçmiş olmaz mı? Esas meselenin

---

[319] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, I. Kitap, VI. Bölüm, s. 26.

[320] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, I. Kitap, IV. Bölüm, s. 19.

> her katılımcının şahsı ve mallarının bütün kamu gücüyle savunulup korunduğu ve her katılımcının bütünle birleştiği, sadece kendine itaat ettiği ve önce olduğu gibi hür kaldığı bir birleşme biçimi bulmak[321]

olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, küllî irâdeye itaatle belirlenen veya genel irâdeye dayanan bir politik yapıda insan bağımsızlık anlamında özgürlüğünü elbette yitirir, ama yeni bir özgürlüğe, onun sosyal ya da uzlaşımsal özgürlük adını verdiği bir özgürlüğe erişir. Bu bağlamda, doğa hâlinden toplum hâline geçişle birlikte, insanın dönüşüme uğradığını, içgüdüsel bir yaratık olmaktan çıkarak, benliği bağımsızlıkla değil katılımla, özgürlüğü varsayan bir katılımla belirlenen bir yurttaş hâline geldiğini[322] ısrarla belirten Rousseau, bir yandan da özgürlüğün bağımsızlıkla karıştırılmaması gerektiğini tekrar tekrar söyler. Onun sözünü ettiği özgürlük kişinin kendi irâdesine göre davranması yerine, bir başkasının irâdesine tâbi olmaması anlamına gelir ve bu tür bir özgürlükte hiç kimse, bir başkasının özgürlüğünün kendisine yapmayı yasakladığı şeyi yapma hakkı olmaz. Dolayısıyla, sivil özgürlük genel irâdeye itaati, küllî irâdenin mevcudiyetini gerektirir.

> Adaletten yoksun bir özgürlüğün gerçek bir çelişki olduğunu[323]

öne süren Rousseau'ya göre, toplumsal ya da sivil özgürlük genel irâdede tecessüm eden adaletin emrettiği bir özgürlük olmak durumundadır. O, doğal özgürlükten veya güvenli olmayan bir bağımsızlık hâlinden hukukî ve politik düzen tarafından korunan bir özgürlüğe doğru bu geçişin son derece önemli ve değerli olduğunu savunur.

Demek ki, toplum hâlinde veya politik düzende kişisel özgürlük veya doğal bağımsızlık imkânı ortadan kalkar. Çünkü böylesi bir politik durumda kişi artık kendisinin daha fazla efendisi olma durumuna gelmiştir. O, buna göre herşeyden önce iştaha tarafından yönetilmekten kurtulur, ve bir dürtü yaratığı olmaktan çıkar. Başka bir deyişle, o doğa durumunda, başka insanlara bağımlı olmasa, onlar tarafından yönetilmese bile, içgüdülerince belirlenir. İnsan toplum hâlinde, ikincileyin, her ne kadar başka insanlara bağımlı olmasa da, genel irâdenin koyduğu, küllî irâdenin emrettiği yasalara bağımlıdır. Ve bu yasalara bağımlı olmak, hiçbir ölçü ya da norm

---

[321] J. J. Rousseau, *A. g. e.*, I. Kitap, VI. Bölüm, s. 25; alıntının çevirisi İsmet Özel'e ait; bkz., W. Ebenstein, *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*(çev. İsmet Özel), s. 204.

[322] Bkz., Solomon, *A. g. e.*, s. 19.

[323] Rousseau'nun *Lettres ecrites de la montagne* adlı eserinden aktaran Ian Harris, "Burke and Rousseau", s. 371.

ihtiva etmediği için her zaman tehlikeli bir şey olan kişilere bağımlılığa tercih edilmesi gereken bir şeydir. Üstelik, bu yasalara bağımlı olmak veya genel irâde tarafından yönetilmek, kişinin kendi koyduğu yasalar tarafından yönetilmesi, yapılmasına politik yapının bir üyesi olarak yardımcı olduğu veya katıldığı kanunlara itaat etmesi anlamına gelir. İşte bundan dolayıdır ki, genel irâde tarafından yönetilen insan, doğanın kendisi ve başka insanlar tarafından değil de, ahlâklılık ve kendisi tarafından yönetilen insandır. Bu şekilde kendi kendisinin efendisi olan insan, gerçekten özgür olan insandır.

Demek ki, insan, bir dürtü yaratığı değil de, sorumlu bir ahlâkî fail hâline, yalnızca toplumda gelir. Onu tam bir insan varlığı hâline getiren, kendi kendisinin efendisi yapan, yabancılaşmış olma durumundan kurtaran tek şey de, toplumsal ya da artık ahlâkî özgürlüktür:

> İnsanın toplum hâlinde elde ettiklerine, insanı kendi kendisinin efendisi yapan "manevî" özgürlüğünü ekleyebiliriz: Çünkü salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür.[324]

Öyleyse, doğal özgürlük kaybı, insanın daha tam ahlâkî özgürlüğüne, onu tam ve gerçek insan yapan manevî özgürlüğe erişmek durumundaysak eğer, yapılması gereken zorunlu bir fedakârlıktır.[325]

6. Kant'ın Ödev Etiği

Etik tarihinin en önemli öğretilerinden biri, hiç kuşku yok ki ünlü Alman düşünürü Immanuel Kant'ın (1724-1804) ödev etiğidir. Söz konusu etik görüşünün önemi, onun hem kadim çağların etik anlayışlarıyla, hem Kant'ın kendisinin de mensup olduğu Aydınlanma geleneğiyle ve hem de Kant sonrası etik anlayışlarıyla ilişkili olarak merkezî bir konum işgal etmesinden kaynaklanmaktadır. Kant ta tıpkı Rousseau gibi, herşeyden önce bilimciliği ve akılcılığıyla ve nihayet, felsefesine daha önceki metafiziksel karışıklıkların dinî olan kaynaklarını yok etme görevi verdiği için, tipik bir Aydınlanma düşünürüdür.

---

[324] J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 32.

[325] Bkz., D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 49.

Kant, özgül olarak etikteki tavrı itibariyle de, gerçek anlamda Aydınlanmacı bir düşünürdür. Zira o etik anlayışında, bilginin perspektifini, aklın içsel eleştirisini varsayar ve aklın mutlak otoritesini kabul eder.[326] Çok daha önemlisi ahlâkî eylem üzerinde akıl ve iyi irâde dışında hiçbir otoritenin etkisi olamayacağını öne süren, ve dolayısıyla, geleneğin, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisini yoksayan Kant, kendi kendini mutlak ve koşulsuz olarak belirleyen, kendisi ve tüm diğer insanlar için yasa koyan özgür ve bağımsız bir modern özne ya da ahlâkî faili öne sürerken, tarihte, gelenek veya dinî otorite tarafından sınırlanmamış ya da koşullanmamış bir yeni başlangıç yaptığının, beyaz bir sayfa açtığının fazlasıyla bilincindedir.[327]

Bununla birlikte, herşey bundan ibaret değildir, yani Kant, mutlak rasyonalizmine rağmen, tek yanlı, sekter ve düz bir Aydınlanma filozofu değildir. O bir yandan da Aydınlanmanın tekyanlığının tehlikelerinin farkında olan, kuru bir bilimciliğin değer alanını tümden tahrib edeceğini gören bir Aydınlanma eleştirmenidir de.[328] Dolayısıyla, o sadece bilimi temellendirmekle kalmaz, fakat dinî ve ahlâkî yaşamı da korumaya da, "inanca yer açmak için, bilgiyi sınırlandırdım" diyerek, bütün içtenliğiyle çalışır. Hume'da ve Fransız Aydınlanmasında, Tanrı ve din ahlâklılığın önündeki en büyük engel olarak görülürken, modern çağın doğalcı/yararcı etiklerinden tümden uzaklaşan Kant, Tanrı'nın varoluşuna dair kanıtı etiğe dayandırır, ahlâklılığın da Tanrı ve ahiret hayatına inancı varsaydığını öne sürer.

Genel Özellikler

Kant'ın ödev etiği, bir ahlâkî değer teorisinden ziyade, bir *ahlâkî yükümlülük teorisi*dir. Çünkü ahlâkî değer teorilerinde, iyi ve kötü kavramlarının ilk ve temel kavramlar olup, ahlâken doğru ve yanlış kavramlarının onlardan türetilir, ödev ya da yükümlülükten pek söz edilmezken, Kant'ın etiğinde ödev kavramı en temel kavramdır ve ahlâken doğru ya da yanlış olan ondan çıkarsanır. Başka bir deyişle, ödev duygusu dışında ahlâkî değer taşıyan hiçbir motif olmadığını öne süren Kant'a göre, bir eylem sadece ödev veya yükümlülük duygusuyla yapıldığı zaman, onun gerçek bir ahlâkî de-

---

[326] Bkz., Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, 1995, s. 46.

[327] *A. g. e.*, s. 47.

[328] Bkz., D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*(çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 1998, s. 32-45.

ğeri olabilir.[329] Ödev etiğinin bir ahlâkî değer teorisine dönüşebildiği biricik yer, ödev ya da yükümlülüğü belirleyen, kendisi için yasa koyarken bütün insanlar için geçerli olacak ahlâkî kurallar geliştiren iyi irâdedir ki, bu da zaten değer teorisinin ancak ve ancak ödevden ya da yükümlülük teorisinden türediği anlamına gelir.

Kant'ın söz konusu ahlâkî yükümlülük teorisi, adı üzerinde bir *deontolojik etik* görüşüdür.[330] Başka bir deyişle, o, teleolojik teoriler gibi, ödev, yükümlülük ya da doğruluk benzeri terimleri ahlâkî eylemlerin sonuçlarına bakarak tanımlamaz. Kant'ın ödev etiği, tam tersine, ödev veya ahlâkî yükümlülüğün, sonuçla değil, fakat eylemlerin kendi özellikleri ya da nitelikleriyle ilgili olduğunu öne sürer. Sonuçların da, tıpkı duygu, tutku ve eğilimler gibi, insanın fiilî etki ve müdahale alanının dışında kaldığını iddia eden Kant'ın etik anlayışında, ödev, başka hiçbir şey için değil, fakat salt ödev olduğu için yapılır. Kant'ın ödev etiği, dahası ödevin ahlâkî eylemin sonuçlarıyla uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmadığını öne sürdüğü için, *katı* ya da *radikal* bir *deontolojizm* olarak tanımlanır.

Kant'ın ödev etiği, ayrıca antropolojik bir temellendirmeye dayanır. Ahlâklılığı eğitime bağlayan Montaigne'e, onu vatandaşlık düzeninde temellendiren Mandeville'e, etiği ahlâk duyusuna dayandıran Hutcheson'a ve onu Tanrı veya tanrısal irâdeyle temellendiren Ortaçağ düşünürlerine karşı çıkan[331] Kant ödev etiğini temellendirirken, bununla birlikte insanın bütünsel doğası yerine, salt aklî boyutunu dikkate alır, yani onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak görür. Çünkü insan bir bütün ya da doğal bir varlık olarak alındığında, o herşeyden önce, çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır; o, bu hâliyle, ahlâklılık için gerekli olan özgürlükten yoksun bulunmaktadır.[332] Kant'a göre, ikinci olarak, doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiğinde, bu durum, ahlâklılığı değil, fakat yalnızca yasalılığı ifade eder. İnsanî eğilim, güdü, duygulanım ve alışkanlıklarla yapıldıkları için hiçbir ahlâklılık taşımayan bu eylemler sadece legal eylemler oldukları için, Kant insana özgü bir ahlâkî hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil, söz konusu doğal ya-

---

[329] Bkz., David Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1962, s. 18-19.

[330] John G. Masserly, *An Introduction to Ethical Theories*, New York, 1995, s. 59.

[331] Bkz., Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*(çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Ankara, 1980, s. 46.

[332] Bkz. Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş*, İstanbul, 1995, s. 172.

nından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister.[333]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Kant'ın etik anlayışı bütünüyle rasyonalist bir etik görüşü olmak durumundadır. Tıpkı bilimsel bilgide olduğu gibi, etik alanında da *post eventum* bir analiz gerçekleştiren,[334] transendental bir soruşturma bağlamında, etikteki *a priori* unsurları araştıran Kant, evrensel ahlâk yasasının temeline doğrudan doğruya aklı yerleştirdiği, aklın bize mutluluk amacı için verilmiş olamayacağını, yasa koyduğu için, onun irâdemiz üzerinde doğrudan bir etkisi bulunduğunu, ahlâk kurallarının insanın pratik aklının zorunlu ve evrensel olarak geçerli olan ürünleri olduğunu savunduğu için, etik alanında da *rasyonalist* olan bir düşünürdür. Yine, ahlâklılığın temelindeki ahlâk yasası bireylerden bağımsız nesnel bir yasa olduğu, evrensel bir geçerliliğe sahip bulunduğu için, onun etiği *nesnelci*, *mutlakçı* ve *evrenselci* bir *etik* anlayışını tanımlar.

Kant'ın ödev etiği, nihayet bireyi ahlâk alanının mutlak hâkimi yaptığı, onun tüm dışsal, yabancı güç ve otoriteleri reddetmesine imkân sağladığı için,[335] bütünüyle bireyci, fakat içeriksiz bir ahlâk yasası adı altında, ona ne yapması gerektiğini değil de, ne yapmaması gerektiğini bildirdiği veya özgül bir şey buyurmadığı,[336] veya "ahlâkı her tür sezgili, deneysel muhtevadan, içtepiden, temayülden ayıkladığı"[337] için tam anlamıyla *formel* bir etiktir.[338]

İyi İrâde

Aristoteles'ten beri, ahlâkî anlamı içinde âşina olduğumuz kendi başına ya da amaç olarak iyi ile başka bir şey için iyi olan ya da araç olarak iyi ayırımını, daha doğrusu koşulsuz ve mutlak iyi ile koşullu iyi ayırımını[339] temele alan Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi] adlı eserinin birinci bölümünün daha giriş pasa-

---

[333] Bkz., D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi -Ders Teksiri*, İzmir, 1982, s. 16-7.

[334] Bkz., A. MacIntyre, *A. g. e.*, s. 219.

[335] Bkz., *A. g. e.*, s. 303.

[336] Bkz., Roger Scruton, *Kant*, Oxford, 1982, s. 70.

[337] Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İstanbul, 1946, s. 58.

[338] Bkz., Onora O'neil, "Kantian Ethics", *A Companion to Ethics*(Ed. P. Singer), London, 1993, s. 181.

[339] Bkz., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a 17-20.

jında, dünyada kendi başına, mutlak ve koşulsuz olarak iyi olan tek bir şey olduğunu öne sürer: İyi irâde.

> Dünyada, dünyanın başında bile, *iyi* bir *istemeden* başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zekâ, yargıgücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi ve istemeye değerdirler kuşkusuz; ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme ve bundan dolayı karakter denen özel yapısı iyi değilse, son derece kötü ve zararlı olabilirler. Talihin bağışladıklarıyla da durum aynıdır. Güçlülük, zenginlik, onur, sağlık bile ve mutluluk adı altında her türlü esenlik ve kendi durumundan memnun olma, insana cesaret verir; böylece de sık sık bunların insanın ruhsal yapısını etkilemesini, dolayısıyla eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel olarak amaca uygun kılacak iyi bir istemenin olmadığı yerde insanı haddini bilmez yapar. ...
>
> Iyı isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin toplunun birden, lehine gerçekleştirebileceği herşeyden, karşılaştırılamayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir. Talihin özel bir cilvesiyle veya üvey ana muamelesine uğramış bir doğal yapının cimri donatımından dolayı bu isteme amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı en büyük çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi isteme olarak kalıyorsa; yine de bir mücevher gibi, kendi tüm değerini kendinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parıldar. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir. Yararlılık, denebilir ki, onu günlük alışverişte daha iyi kullanabilmek veya onu henüz yeterince bilmeyenlerin dikkatini çekmek için bir çerçeve olur; onu bilenlere salık vermek ve değerini belirlemek için değil.[340]

Buna göre, birçok filozofun kendi başına birer iyi olarak gördüğü entelektüel yetileri, karakter erdemlerini, talihin insana bağışladığı sağlık, esenlik, onur gibi değerleri, Kant, kendi başına ve koşulsuz olarak iyi olmadıkları gerekçesiyle bir kalemde siler. Bütün bu güç, erdem ve değerler, iyi irâde tarafından yönlendirilmedikleri sürece, pek bir değer ifade etmedikleri gibi, insan için zararlı dahi olabilirler. Ölçülülük, özdenetim ve soğukkanlı düşünüp taşınma bile, eylemin ahlâkî değerine katkı yapmakla birlikte, onların gereği gibi değerlendirilip yönlendirilebilmeleri için, iyi irâdeye ihtiyaç vardır; iyi irâdenin yokluğunda, Kant'a göre, bütün bunların kendi başlarına iyi olmalarından söz edilemez. Onlar birçok bakımdan iyi olabilseler de, iyi bir karakterle birleşmedikleri takdirde, kötüye kullanılıp tehlikeli dahi olabilirler.[341]

---

[340] Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. I. Kuçuradi), Ankara, 1982, s. 8-9.

[341] Bkz., *A. g. e.*, s. 10.

Kant, buradan da anlaşılacağı üzere, şimdiye kadar gördüğümüz, insan varlığı ya da hayatı için bir amaç konumlayan ve bu amaca ulaşmak için gerekli olan erdemleri sıralayan, araç-amaç formundaki bütün etik anlayışlara karşı çıkar. Gerçekten iyi, mutlak bir biçimde değerli olan ne nihaî amaç, ne de bu amaca götürecek araçlardır. O, bu bağlamda en fazla da mutluluğu nihaî amaç olarak gören hazcı, yararcı ve mutlulukçu etik teorilerine karşı çıkar. Zira ona göre, ahlâklılık mutluluk ile ilgili bir şey değildir; olsaydı eğer, insan doğal yanını doyurarak, tıpkı bir hayvan gibi güdüleri, duygulanım ve eğilimleri doğrultusunda hareket ederek, mutluluğa erişebilirdi. Hoş böyle bir durumda, ahlâkı insan varlıklarına özgü bir disiplin, ahlâklılığı salt insana ait bir fenomen olarak görmek mümkün olmazdı. Mutluluğu ahlâklılığın nihaî amacı yapmak, onu toplu hâlde yaşayan hayvanlar için geçerli olan bir fenomen olarak görmekten başka hiçbir şey değildir:

> Şimdi, eğer aklı ve istemesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın korunması, refahı, tek kelimeyle mutluluğu olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, pek isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu. Çünkü bu yaratığın bu amaçla yapacağı bütün eylemleri ve davranışının bütün kuralları, ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu; o amaca da akılla olabileceğinden çok daha emin bir biçimde ulaşabilirdi.[342]

Ahlâkî bakımdan değerli olan biricik şey, tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan koşulsuz ve en yüksek iyi, kendisinin iyiliğini olumsuzlayacak veya ortadan kaldıracak hiçbir şeyin bulunmadığı biricik şey olarak iyi irâdenin kendisidir. İyi irâdeyi en yüksek ve koşulsuz iyi olarak tanımlayan Kant, gerçekte insanın ahlâkî durumunu bütünüyle insanın bizatihi kendi kontrolüne bırakmak, ahlâklılığı onun ahlâkî karakterinin bir ifadesi olarak görmek istemektedir. Bu ise insanın aklını kullanmasından, pratik aklını irâdeyi doğru etkilemek görevine koşmasından başka hiçbir şey değildir:

> Akıl istemeye nesnelerine ve bütün gereksinimlerimizin (ki onları kısmen arttırır bile) karşılanmasına ilişkin emin bir biçimde rehberlik etmeğe yeterince uygun olmadığından, –bu amaca yaradılıştan olan doğal içgüdü çok daha emin bir biçimde götürürdü–, ama yine de pratik bir yeti, yani istemeyi etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiş olduğundan; doğa, yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davrandığına göre, aklın hakikî belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi olan bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı.[343]

---

[342] *A. g. e.*, s. 10.

[343] *A. g. e.*, s. 11.

Ödev

İyi irâdenin en yüksek iyi olduğunu öne süren Kant, daha sonra onun yapısını araştırmaya geçer. Onda iyi irâdenin yapısının ne olduğu sorusu, açıktır ki insanın ödevinin doğasının ne olduğu sorusuyla eşdeğer olmak durumundadır. Zira, Kant'ta iyi irâde ödevinin ne olduğunu bilen, yani pratik aklın buyruklarını tanıyan, pratik aklın taleplerini hayata geçiren ve ödevini ödev olduğu için yapan irâdedir:

> Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. ... İstememle hiçbir zaman etki olarak değil, sırf neden olarak ilgili olan, eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan, en azından seçim sırasında onu hesaplarının tamamen dışında bırakan şey, ancak o, yani sırf kendisi için yasa saygı konusu, dolayısıyla buyruk olabilir. Şimdi ödevden dolayı olan bir eylem, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte istemenin her türlü nesnesini tamamen uzak tutmalı; böylece, nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya saf saygıdan, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka, istemeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz.
>
> Demek ki, eylemin ahlâksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen etkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir. Çünkü bütün bu etkiler başka nedenlerden de ortaya çıkabilir, dolayısıyla bunlar için en üstün ve koşulsuz iyinin ancak onda bulunabilecek akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek yoktur. İşte bu yüzden, ahlâksal diye adlandırabileceğimiz bu böylesine eşsiz iyiyi, besbelli ki ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturamaz.[344]

Demek ki, Kant'a göre, iyi irâde kendisini ödevden dolayı hareket etmede gösterir, ödeve uygun eylemede tezahür eder. Ödevden dolayı eyleme de, belli bir türden eylemin gerçekleştirilmiş olmasını ahlâklılık için hiçbir zaman yeterli bulmayan Kant'ın gözünde,[345] yasaya yani ahlâk yasasına duyulan saygının zorunluluğuyla eyleme anlamına gelir. Ahlâk yasası ise, insana ahlâkî değerini kazandıran, Kant'ın kendisini her daim heyecanlandırdığını söylediği şeydir:

> İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası.[346]

---

[344] *A. g. e.*, s.15-16

[345] Bkz., W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, IV. cilt, s. 73.

[346] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*(çev. Ionna Kuçuradi - Ülker Gökberk - Füsun Akatlı), Ankara, 1980, s. 174.

Kant'a göre, birincisine dair bilgimiz ne kadar artarsa, insanın önemi ve anlamı o kadar azalır, o evrende bir toz tanesi hâline gelir. Oysa insan ikincisinde sonsuz bir değere sahip olur:

> İlk görünüm, sayısız dünyaların çokluğu görünümü, benim, kısa bir süre için (nasıl olduğunu bilmediğim bir şekilde) yaşama gücüyle donatıldıktan sonra, kendisinde oluştuğu maddenin (evrende sırf bir nokta olan) gezegene geri vermesi gereken hayvansal bir yaratık olarak önemimi âdeta yok eder. İkincisi, buna karşılık, düşünen bir varlık olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek arttırır; çünkü bu kişilikte ahlâk yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı açığa çıkarır.[347]

İnsan varlığına sahip olabileceği anlam ve değeri kazandıran ahlâk yasasının en önemli özelliği ise tutarlılık ve evrensellik, üstelik hiçbir istisna kabul etmeyen sıkı evrenselliktir.[348] Ahlâk yasası, tıpkı doğa yasası gibi, istisnasız herkes için buyuran evrensel; tüm insanlar için geçerli olan genel geçer bir yasadır. Bununla birlikte, sadece doğal veya fizikî bir varlık olarak değerlendirildiğinde insanın da kendilerine dahil olduğu bütün fizikî şeyler doğa yasalarına bilinçsizce ve zorunlulukla uyarlarken, sadece insan varlıkları yasa idesine uygun olarak, ahlâk yasasına saygıyla eyler. Başka bir deyişle, ahlâkî hayat ilkeli bir hayat, ahlâklı insan da ilkelere göre yaşayan bir fail olmak durumundadır. Buna göre, bir insanın eylemleri ahlâkî bir değere sahip olacaksa, onların ahlâk yasasından kaynaklanması, yasaya duyulan saygının eseri olmaları gerekir. Eylemlerin ahlâkî değeri, Kant'a göre, onların fiilî ya da tasarlanmış sonuçlarından değil, fail ya da öznenin eylemine temel yaptığı maksimden gelir.

İlkeyi, saf pratik akılda temellenen nesnel bir ahlâk yasası olarak tanımlayan Kant, daha sonra maksim ya da davranış ilkelerini kategorik ya da kesin, koşulsuz ve hipotetik ya da koşullu buyruklar olarak ikiye ayırır:

> İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.
>
> Bütün buyruklar bir "gerek"le dile getirilirler, ...
>
> Şimdi, bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.

---

[347] *A. g. e.*, s. 174-75.

[348] Bkz., Christine Korsgaard, "Kant", *Ethics in the History of Western Philosophy*, s. 211.

> Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için –araç olarak– iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarlanırsa, o zaman kesindir.[349]

Buna göre, hipotetik ya da koşullu buyruk, bizatihi kendisi için değil, fakat sadece tasarlanan, arzulanan bir sonuca ulaşmak için gerekli bir kural olarak kabul edilen davranış ilkesini ifade eder. Başka bir deyişle, kendisinin aracı ya da koşulu yapıldığı başka bir şeyin gerçekleşmesi için, salt hangi araçların kullanılması ya da seçilmesi gerektiğini gösteren bir buyruk, koşullu bir davranış ilkesidir.[350] Dahası, koşullu buyruk belli bir nesne türü ya da bir amaç için duyulan arzuyu varsaydığı için, daha ziyade insanın doğal yanıyla ilgilidir. Öte yandan, söz konusu amaca ulaşmak isteyenin, o amaca götürecek araçları da isteyeceğini öne süren "en yüksek iyi" ilkesine dayanan bu tür bir buyruk, analitik, öznel ve koşullu olduğundan, ahlâklılığı oluşturacak nesnel koşulları asla sağlayamaz.[351]

Varsayalım ki, belirli bir koşul ya da durum altında, bunun bir yalan olacağı, ve yalan söylenmemesi gerektiği gerekçesiyle, gerçeğe aykırı bir beyanda bulunmaktan ısrarla kaçınıyorum. İnsanların birbirlerine hiçbir şekilde yalan söylememeleri gerektiği inancımın gerisinde ise, yalanın insanların birbirlerine olan güvenlerini sarstığı ve bunun da insanın mutluluğuna zarar verdiği kanaatim var. Yalan söylememek gerektiği ilkesi, benim için gerçekte sadece koşullu ya da hipotetik bir buyruktur, çünkü tarafımdan, bir amaç olarak ya da bizatihi kendisi için değil, fakat insanın mutluluğuna katkı yapacak bir kural olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, o hem olumsal ve hem de ikincil ya da türetilmiş bir kuraldır. Olumsaldır, çünkü yalan söylemenin insanın mutluluğuna hiçbir şekilde halel getirmediği durumlar olabilir ve bu gibi durumlarda ilkeye ihtiyaç duyulmaz. İkincildir, çünkü bu ilkeyi kabul etmem doğrudan doğruya insanın mutluluğunu istememe ya da arzu etmeme bağlıdır.[352] Şu hâlde, koşullu buyruk mutlak olmayıp, onun evrensel bir geçerliliği ve bağlayıcılığı yoktur.

Oysa kategorik ya da koşulsuz buyruk, başka bir amacın aracı olarak değil de, bizatihi kendisi için kabul edilip hayata geçirilen bir emperatif türüdür. Bu buyruk bizim doğal yanımızı belirleyen koşullara bağlı olmadıktan başka, her tür koşul düşüncesinden mutlak olarak bağışıktır; o, dolayısıyla, mutlak ya da koşulsuz bir geçerliliğe sahip bir buyruktır. Buyruğu koşulsuz

---

[349] Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temelleri*, s. 29-31.

[350] Bkz., E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem), İzmir, 1988, s. 166.

[351] Bkz., R. Scruton, *Kant*, s. 67-8.

[352] Bkz., C. D. Broad, *A. g. e.*, s. 119.

geçerli, yani kategorik kılan şey, onun hiçbir doğal unsura ya da nedene dayanmaması, buyruk kılan şey de, onun eylemi yönlendiren bir yasa, fakat özgürce, nedenlerden, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konmuş bir yasa, üstelik en yüksek yasa olmasıdır. Bu tür bir yasa, nedensel olarak belirlenmiş olan fenomenler dünyasında, doğada bulunmaz.

Buna göre, kategorik buyruk ya da gerçek ahlâkî emperatif, belli bir eylem tarzını, mutluluk da dahil olmak üzere, arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak emreden buyruktur. Başka bir deyişle, koşullu buyrukların yararcı bir yoruma elverişli yönünü hesaba katan Kant, ahlâkî buyrukların kendine özgü bağlayıcılığını, sadece onların sınırlanmamış evrenselleikleri, ve insan doğasıyla ilgili olgulardan, farklı koşul ya da durumlardan bağımsız oluşlarıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. İşte bu da bize kategorik buyruğu, yani Kant'ın ahlâk alanında aradığı apodeiktik, *a priori* ve formel ilkeyi verir.

> Eylemi, herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmeden, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilân eden kesin buyruk zorunluklu [apodeiktik] (pratik) bir ilke olarak geçerlidir.[353]

Kategorik buyruk apodeiktik bir ilke olmakla birlikte, doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir, fakat tıpkı bir doğa yasası gibi zorunluymuş çasına konumlanır; başka bir deyişle, kategorik buyruğu, zorunluluk değil, fakat gereklilik tasarımı altına soktuğumuz için, o bize kendisine itaat etmemiz gerektiğini buyurur, ona uymak bize bir ödev olarak görünür.[354] Kategorik buyruk *a priori*dir, çünkü ondaki gereklilik, olgusal koşul ya da durumlara hiçbir şekilde bağlı değildir. Kategorik buyruğu *a priori* kılan bir diğer özellik ise, onun istenmeyen bir buyruk ya da yasa olmamasıdır. O istenen ya da istendiği için, kendisine uyulan bir buyruk, bağlanılan bir yasadır. Dahası, o her tür içerikten sıyrılmış olduğu, içerik bildirmediği, fakat sadece, bütün ahlâkî ilke ve kuralların yerine getirmek durumunda olduğu gerek ve yeter koşulları gösterdiği için, bütünüyle formel bir yasadır. Bu en yüksek kategorik buyruk ya da ahlâk yasası, Kant tarafından şu şekilde ifade edilir:

> Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.[355]

---

[353] Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 31.

[354] Bkz., D. Özlem, *A. g. e.*, s. 18.

[355] Kant, *A g. e.*, s. 38.

O kategorik buyruğu, en temel ahlâk yasasını açıklarken dört ayrı örnek verir.[356] Örneklerden de anlaşıldığı üzere, formel bir ilke olarak koşulsuz buyruk, tıpkı matematiğin doğruları gibi, öncelikle kendi kendisiyle tutarlı olma veya çelişkiden bağışık olma ilkesine, sonra da evrenselleştirilebilme prensibine dayanır. Yani, en temel ahlâk yasasına göre, insanlar ahlâkî bir karar verme durumunda kaldıkları her seferinde, önce "Eylemimin temelinde yer alan bu ilkenin mahiyeti nedir?", ikinci olarak da "Bu ilke bütün insanların kendisine uyacakları evrensel bir ahlâk kuralı olabilir mi?" diye soracaklardır. Tembel bir adamın kendisine "yaşamak için, kısa olan bu ömrümde kendimi niye zahmete sokayım, ihtiyaç duyduğum şeyleri başka insanlardan çalsam olmaz mı?" diye sorduğunu varsayalım. Ola ki Kant'ın ahlâk yasasından bir şekilde haberdar olabilen bu kişi niyet ya da maksimini, Kant'ın kategorik buyruğuna göre evrenselleştirmeye kalkıştığında, "Hiç kimse çalışmamalı, herkes ihtiyaç duyduğu şeyleri başkalarından çalmalı" demek durumundadır. Fakat hiç kimse çalışmazsa, açıktır ki çalınacak şey de olmaz. İnsanlar böyle bir durumda nasıl yaşarlar? Kural kendi kendisiyle çelişik olduğu gibi, aynı zamanda evrenselleştirilebilmesi, yani bütün insanlara uygulanabilmesi imkânsız bir kuraldır. Dolayısıyla, hırsızlık baştan sona ahlâksız bir eylemdir.

Kant'ın ikinci örneği de söz konusu tutarlılık ve evrenselleştirilebilirlik özelliğini vurgulamaya özel bir itina gösterir:

> Başka biri borç para almak zorunda olduğunu görüyor. Bu borcu ödeyemeyeceğini iyi biliyor, ama belirli bir zaman sonra ödeyeceği konusunda sağlam görünen bir söz vermezse, ona beş para ödünç verilmeyeceğini de görüyor. Böyle bir sözü vermeyi arzu ediyor; ancak hâlâ, kendine şunu soracak kadar vicdanı vardır: zor bir durumdan bu şekilde çıkmak yasak ve ödeve aykırı değil midir? Yine de buna karar verdiğini varsayarsak, eyleminin maksimi şöyle olur: paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemiyeceğimi bildiğim hâlde, onu ödeyeceğime söz veririm. Şimdi ben sevgisinin ya da kendi çıkarının bu ilkesi, benim gelecekteki bütün esenliğimle belki bağdaşır, ancak şimdi soru şudur: bu doğru mudur? Böylece ben sevgisinin küstahlığını genel bir yasaya dönüştürür ve soruyu şu biçime sokarım: maksimim genel bir yasa olsaydı, nasıl olurdu? Burada hemen görürüm ki, bu maksim hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle uyuşamaz, kendisiyle zorunlu olarak çelişir. "Zor durumda olduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, kafasına eseni yapmağa söz verebilir" gibi bir yasanın genelliği, söz vermeyi ve bununla amaçlananı olanaksız bile kılardı; çünkü kimse kimsenin verdiği söze inanmaz, boş lâf saydığı bütün bu tür söylenenlere de gülerdi.[357]

---

[356] Bkz., *A. g. e.*, s. 38-40.

[357] *A. g. e.*, s. 39.

Amaç Olarak İnsan

Kant kategorik buyruğun, ödev ya da ahlâk yasasının ikinci formülasyonunu Aydınlanma çağının ruhuna uygun olarak şöyle ifade eder:

> Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.[358]

Fransız ve Amerikan Devrimlerinin itici güçlerinden biri olan bu inanca göre, bir insan varlığı, salt bir insan olduğu için aslî bir değere sahiptir. Kant'a göre, akıl sahibi bir varlık olarak insan, dolayısıyla bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak varolur ve onun her zaman bir amaç olarak görülmesi gerekir. Bu ise insanın, doğal yanından bağımsız olarak, akıl sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Kant, doğal ihtiyaçlarımızın kaynakları olan eğilimlerin kendilerinin, bu bağlamda pek az bir değeri olduğu kanaatindedir. Öte yandan, varoluşları bizim irâdemize değil de, doğaya dayanan akıldan yoksun varlıkların da sadece birer araç olarak göreli bir değeri bulunur; bundan dolayıdır ki, onlara şeyler denir.

Oysa akıl sahibi varlıkları kişi diye tanımlamaktayız, çünkü onların doğal yapıları bile kendilerini, hiçbir zaman araç olarak kullanılamayacak, mutlak değere sahip amaçlar olarak gösterir. Kant bunu, daha önce verdiği örnekleri yasanın ikinci formülasyonu bağlamında yeniden değerlendirirken, açıklıkla ortaya koyar. Buna göre, yaşadığı bir dizi felaketten dolayı umutsuzluğa düşen ve yaşamaktan bıkarak kendini öldürmeye karar veren birinin eyleminin kendi başına amaç olan insan düşüncesiyle uyuşup uyuşmadığını kendisine sorması gerekir. İnsan zor bir durumdan kurtulmak için kendini öldürmeye kalkışıyorsa eğer, bu takdirde o kendi kişiliğini daha iyi bir yaşama için sadece bir araç olarak görüyor demektir. Oysa insan bir şey ya da eşya değildir, dolayısıyla ona bir araç olarak muamele edilemez; insan kendi kişiliğinde bile insanı yok edemez, öldüremez.[359] Aynı çerçeve içinde, ikinci örnek de başkasına karşı yalan yere söz veren kimsenin başkasını bir araç kullandığını ortaya koyar. Zira böyle bir söz verdiği zaman, insan karşısındakini kendi kişisel amacı için kullanmaya kalkışmış olur.[360]

Kendi başına amaç olma ilkesi, bir yanıyla öznel, bir yanıyla da nesnel bir ilkedir. Nesneldir, çünkü her rasyonel varlık kendisini kendi başına bir amaç

---

[358] *A. g. e.*, s. 46.

[359] Bkz., Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46-7.

[360] *A. g. e.*, s. 47.

olarak düşünür; özneldir, zira her rasyonel varlık aynı şekilde düşünür. İnsan varlıkları Kant'a göre, "kendi başına amaç olma"yı da deneyimden çıkaramaz, çünkü o akıl sahibi bütün varlıklara uygulanan evrensel bir yasadır; evrenselliği belirleyen ya da ortaya koyan bir deneyimden söz etmek ise mümkün değildir; şu hâlde, ilkenin kaynağı da akıldır. İşte bundan dolayı, araçlar düzeni şey, eşya ya da nesneler düzeniyle birleşirken, amaçlar düzeni kendi kendini belirleyen akıl sahibi varlıklar ile birleşir.

İrâde Özerkliği

Kant'ın ödev etiğinin üçüncü bölümü ya da kategorik buyruk ve ahlâk yasasının üçüncü formülasyonu, nedensel determinizm alanının dışında kalan ve dolayısıyla bilimsel araştırmanın hiçbir şekilde konusu olmayan bir eylem kaynağı olarak rasyonel irâdeye ilişkin bir yeni yorumdan, metafiziksel bir açıklamadan meydana gelir. İrâde özgürlüğü ahlâk ve ahlâklılığın zorunlu bir önkabulüdür, zira bütün eylemler doğal nedenlerin zorunlu sonuçları oldukları takdirde, ahlâkî seçim ve kararın sonucu olan ahlâkî eylem ya da ahlâklılıktan söz edilemez, ahlâkî değerlemenin hiçbir anlamı olmaz. Oysa, "gereklilik" yapabilmeyi içerir, yani ahlâken doğru olanı yapma yükümlülüğü onu yapabilir olmayı gerektirir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, bilim evrensel determinizm ilkesine dayandığı için, irâde özgürlüğünün bilimsel bir kanıtı olamaz. Bu durum, Kant'a göre, bilim ile etik arasındaki kökten farklılığı ve değeri olgudan, etiği bilimden türetmeye kalkışmanın imkânsızlığını ve saçmalığını gözler önüne serer. Bilimin, bilimsel araştırmanın konusu olan varlık olarak insan, biyoloji ve psikolojinin yasalarına tâbi olan organik bir fenomendir. O bu hâliyle hiçbir şekilde özgür değildir; fenomenal boyutuyla doğal bir varlık olarak insan doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenir. Fakat ahlâkın konusu, ahlâkî değerlemenin nesnesi olarak insan, pratik aklın buyruklarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal bir varlık, bir kendinde şeydir. İşte akıl tarafından yönetilebilme yeteneğine, dış nedenlere tâbi olan irâdenin heteronomisine karşıt olarak, akla, aklın buyruklarına itaat eden failin otonomisine, Kant özgürlük adını verir.

Yani insan bir yönüyle deneyim dünyasına, diğer yönüyle de sadece akılla kavranabilen numenal dünyaya aittir; o işte bu ikinci yönü ya da özelliğiyle irâde sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Rasyonel bir

varlık olarak akılla anlaşılabilir numenal dünyaya ait olan insan, kendi irâdesinin nedenselliğini ancak özgürlük idesi altında tasarlayabilir. Özgür olmak duyusal dünyanın neden-sonuç zincirinin belirleniminden bağımsız olmak demektir. Kant işte doğanın hem içinde ve hem de dışındaki varlık olarak iki boyutlu insan konsepsiyonuyla özgürlüğü, ve ahlâklılığı güvence altına alır:

> Özgürlük olarak nedensellik kavramından farkı bakımından doğa zorunluluğu olarak nedensellik kavramı, şeylerin, kendi başına şeyler [numenler] olarak nedenselliklerine karşılık, zaman içinde belirlenebilir varoluşlarıyla, dolayısıyla görünüşler [fenomenler] olarak varoluşlarıyla ilgilidir. Şimdi, şeylerin zaman içinde varoluşlarının belirlenmeleri diye alınırsa (ki bu, en alışılmış tasarımlama biçimidir), nedensel bağlantı içinde zorunluluk özgürlükle hiçbir şekilde bağdaştırılamaz; tam tersine, ikisi birbirine çelişik olarak karşı karşıya getirilmiş olurlar.[361]

> Dolayısıyla kişi, özgürlüğü hâlâ kurtarmak istiyorsa, geriye kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş[ün]e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır. Bu birbirine karşı olan iki kavram aynı zamanda korunmak istendiğinde, bu kaçınılmazdır.[362]

> ... Öte yandan, kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi varoluşuna da bakınca, kendisini, yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür.[363]

Kant'a göre, insan ahlâklılığın formel ilkesini, kategorik buyruğu da, fenomenal bir varlık olarak değil, fakat akıl sahibi, kendisinin numenal boyutunun bilincinde olan bir varlık olarak deneyimler. O bütünüyle ya da sadece, doğada hüküm süren nedensel zorunluluk, evrensel determinizm tarafından belirlenseydi, kendisinin bir numen olarak bilincinde olmadığı gibi, irâdesini de kategorik buyruğa ya da ödeve göre belirleyemeyecekti. En fazla ödevle arzu, duygulanım ve eğilim arasındaki çatışmayı hissedebilen böyle biri, arzularına yenik düşerek, ödevini yapma gücünü kendisinde bulamayacaktı. Fakat insan akıl sahibi ve özgür bir varlık olarak, yani numenal boyutuyla ödevin sesini duyma ve ona göre hareket etme imkânı bulur.

Herşey bundan ibaret değildir, elbet. İnsan aynı zamanda, bütün arzu, eğilim ve duygulanımlarla, fenomenal boyutunun eseri olan unsurların belirlediği amaçlardan bütünüyle bağımsız olan bir ahlâkî ilke ya da yasanın kaynağı, nedensel zincirlerin dışında bir varlık olmak durumundadır. Başka bir deyişle, insan, doğal yanı ve arzularının mahiyeti her ne olursa olsun,

---

361 Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 103, [köşeli parantezler bana ait].

362 Bkz., *A. g. e.*, s.104.

363 *A. g. e.*, s. 107.

akıl sahibi bir varlık olduğu sürece, ahlâk yasasının veya kategorik buyruğun kaynağı olarak görülmek durumundadır. Buna göre, rasyonel varlıklar olarak insanlar, ahlâk yasasına tâbi olmakla, kategorik buyruğa göre davranmakla kalmazlar, fakat yasanın yaratıcısı, gerçek bir yasakoyucudurlar. Bu nedenle, Kant kategorik buyruğun üçüncü formülasyonunda, akıl sahibi varlık olarak ahlâkî özneye şöyle der:

> İstemenin [irâdenin], maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun.[364]

Kendi irâdesinin maksimleri yoluyla kendisini yasa koyan bir varlık olarak görmek durumunda olan akıl sahibi varlık kavramı ise doğrudan doğruya bir amaçlar krallığı içinde yer alan akıl sahibi varlıklar toplumuna götürür. İşte bu da, Kant'a bireysel etikten sosyal etiğe geçme imkânı veren bir köprü olmak durumundadır:

> Kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için her akıl sahibi varlığın, istemesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, bir amaçlar krallığı kavramına götürür.
>
> 'Krallık' derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum. ... Nitekim, akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmaması, her defasında aynı zamanda kendileri amaç olarak davranması gerektiği yasasına bağlıdırlar. Bundan ise, akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki, ona, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların tam birbirleriyle ilişkisini amaçladıklarından, amaçlar krallığı adı verilebilir.[365]

Krallık derken, çeşitli akıllı varlıkların topluluk yasaları yoluyla birbirlerine bağlandıkları bir ülkeyi anlayan Kant'a göre, rasyonel varlık, kendisi yasakoyucu olmakla birlikte, bu yasalara uymak durumunda olduğunda, öncelikle bu amaçlar krallığına bir üye olarak bağlanmış hâle gelir; öte yandan o, bir yasakoyucu olduğu, bir başkasının irâdesine tâbi olmak yerine, kendi irâdesine uyduğu için de, bu krallıkta bir kurucu üyedir. Bu ise, demokratik bir yönetim yurttaşlarının hem yasakoyucular hem de özgür birey ya da özneler olduğu bir yönetimi tanımladığına göre, Kant'ın amaçlar krallığı idesi veya ödev etiğiyle demokrasinin felsefî temellerini sağladığını tam bir açıklıkla ortaya koyar.[366]

---

[364] Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51-2

[365] *A g e.*, s 50-51

[366] Bkz.. Robert L. Arrington, *Western Ethics*, s. 280-81.

7. Yararcı Etik

Modern çağın en uzun soluklu etik geleneğini meydana getiren etik görüşü, İngiltere'de Hobbes'un etik egoizmiyle başlayan yönelimin, 18. yüzyılın ahlâk duyusu öğretisi ve Aydınlanma etiğinin dolayımından geçerek, 19. yüzyıldaki doruk noktasını temsil eden, ve özellikle Anglo-Sakson dünyada fazlasıyla etkili olmuş bir etik görüşü olarak yararcılıktır.

Yararcılık hiç kuşku yok ki, İlkçağ hazcılığının, bireyin hazzına ve mutluluğuna dönük ilginin toplumsal bir ilgiyle tamamlanmış olduğu modern versiyonu şeklinde karakterize edilebilir. Yararcılığın İngilizce konuşan modern dünyada uzun süreli olarak etkili olmasının en önemli nedeni, doğallıkla yararcılığın 17. yüzyıldan itibaren güç kazanan kapitalizmin etik görüşü olması, onunla piyasa teorisi arasında kavramsal ve tarihsel ilişkiler bulunmasıdır. Zira herşeyden önce, yararcılığın en yüksek iyi olarak konumladığı haz, mutluluk ya da yarar, piyasanın öngerektirdiği bireysel motivasyona ilişkin açıklama tarafından sağlanır. İkincisi, hem yararcılık ve hem de piyasa teorisi aynı rasyonalite konsepsiyonunu somutlaştırır: Özsel değeri yeterince tartışılmamış olan belirli, ya da verili bir hedef, nihaî bir amaç vardır; aklın rolü ise, bu amaca erişmenin hazırladığı bedeli en aza indirgemekten meydana gelir. Yine, yararcılık etiğe maliyet-fayda analizini sokmak bakımından da piyasa teorisine benzer. Ve nihayet, yararcılık acı ve mutluluğu yaratan ya da doğuran nesnelere, tıpkı piyasanın kendisi gibi, gayri şahsi bir tavır takınır.[367]

Yararcılık, öncelikle *normatif* ya da *kural koyucu* bir etik anlayışını tanımlar. Çünkü yararcılığın her ne kadar insan psikolojisine dayanan bir yönü, betimleyici bir temeli olsa da, o ahlâk alanında olup bitenleri tasvir etmekle yetinmez. O, deskriptif boyutuna ek olarak, insan varlıklarına neyin iyi ve neyin kötü olduğuyla, ne yapıp neden sakınmaları gerektiğiyle, hayatta hangi nihaî amacın peşinden gitmek durumunda oldukları ve hayatlarını nasıl sürdürecekleriyle ilgili bilgi verir, onların ahlâkî eylemleri için kurallar koyup, düzenleyici ilkeler getirir. Normatif bir etik görüşü olarak yararcılık, yine bir ahlâkî yükümlülük teorisinden ziyade, bir *ahlâkî değer teorisi*ni tanımlar. Başka bir deyişle, onun temel problematiği "en yüksek

[367] Bkz., R. Poole, *Ahlâk ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul, 1993, s. 24.

iyi"dir; o neyin doğru olduğuyla ilgili konuşmak yerine, neyin iyi ya da değerli olduğuna dair bir görüş geliştirir.

Bu bağlamda yararcılık, etik alanında önemli olan biricik şeyin, en yüksek değerin mutluluk olduğunu öne sürer. En yüksek iyiyi mutluluk, insanın fizikî, psikolojik istek, eğilim ve duygulanımlarına uygun düşen, bireye yararlı bir şey olarak konumlayışı zaten, yararcı etiği bir yandan *bireyci*, diğer yandan da *doğalcı* bir etik görüşü yapar. Başka bir deyişle, yararcı etik insan doğasına ilişkin bir tasvirden insanların nasıl davranmaları gerektiğine dair bir görüşe geçtiği; neyin iyi ve neyin kötü olduğunu gösterebilmek amacıyla haz ve dolayısıyla mutluluğun niteliksel ve niceliksel bir ölçümünü yapmaya kalkıştığı için doğalcı bir etik teorisidir. İyiyi mutluluk ya da yarar sağlayan şeyle özdeşleştiren ve çok çeşitli şekillerde tanımlanagelen ahlâkî bir değer teorisi olarak yararcılığın bilinen en basit tanımı şudur: Bir eylemin ahlâken iyi bir eylem olabilmesi için, onun eylemden etkilenen en yüksek sayıda insan için en yüksek mutluluğu meydana getirmesi gerekir. Yarar ya da "en yüksek mutluluk ilkesi" olarak bilinen bu ilkeye göre, bir eylemin ahlâkî değeri, onun yarattığı iyilik, daha doğrusu ürettiği haz ya da yarar, oluşumuna katkıda bulunduğu refah ile ölçülmelidir.

Öte yandan, yararcılık ahlâkî eylemin değerini belirleyen şeyin, bu eylemin ödeve, ahlâkî ilke ya da yasaya uygunluğundan ziyade, eylemin sonucu olduğunu, eylemin değerinin ürettiği sonuçla, meydana getirdiği yararla ölçülmesi gerektiğini söylediği için, *sonuççu* ya da *teleolojik* bir öğreti olmak durumundadır. Başka bir deyişle, söz konusu teolojik öğretiye göre, insan varlıkları veya ahlâkî özneler iyi sonuçlar ortaya çıkaracak, eylemden etkilenecek herkesin yararına olacak şekilde eylemelidirler.

Yararcılık kendisini temellendirirken, çok büyük ölçüde *antropolojik* bir *temellendirme*ye müracat eder. Ondaki antropolojik temellendirmede ise insanın çoğunluk doğal ya da bedensel yanı temele alınır ve yararcılığa temel yapılan psikolojik hazcılık bağlamında, doğanın insanı haz ve acı gibi iki efendinin eline bıraktığı söylenir. Yararcılık söz konusu bireyci-doğalcı boyutuna sosyal bir boyut eklediği, yani insanların bireysel mutluluğa ancak kendileriyle bir arada yaşamak zorunda oldukları insanlar arasında erişebileceklerini iddia ettiğinde, en azından antropolojik veya psikolojik temellendirme türü sosyolojik bir temellendirme boyutuyla zenginleştirilir.

Yararcılık, yine, insanın refah ve mutluluğunu arttıracak en önemli güç olarak gördüğü teknolojiye yoğun bir inanç beslediği, yarar ilkesi etiği niceliksel terimlerle kavranmaya uygun bir disiplin hâline getirdiği, iyi ve kötünün matematiksel bir tarzda ölçümlenmeye elverişli olduğunu öne sür-

düğü, yani Bentham'dan başlayarak, hemen tüm yararcılar ahlâkî değerleme için niceliksel standartlar oluşturmak suretiyle, etiği nesnel olarak doğrulanabilir bir bilim yapmaya kalkıştıkları; aynı anda hem bir psikoloji öğretisi ve hem de bir etik teori geliştirirken, "etik teoriyi rasyonel bir bilim hâline getirmeye çalışıp, bilimsel ahlâkçıyı yararlı bir hekim olarak gördükleri"[368] için, *bilimci* bir *etik anlayışı* olmak durumundadır.

Yararcılığın, tarihsel ve özsel olarak, yani "en yüksek iyi"nin ya da "iyiliğin" kapsamı içine hangi değerin konumlandırılmış olduğuna bağlı olarak ayrımlaşan, farklı versiyon ya da türleri vardır. Tarihsel açıdan bakıldığında, adları politik olarak siyasî liberalizm ve etik açıdan da yararcılıkla birleşen ve bir etik teori olarak yararcılığa hâkim formunu veren Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in faydacılığına *klâsik yararcılık* adı verilmektedir. Buna mukabil, klâsik yararcılığın çok çeşitli eleştirilere maruz kalmasından sonra, George Edward Moore, Hasting Rashdall, Stephen Toulmin ve John Rawls'un yirminci yüzyılda geliştirdikleri yararcı etik ve adalet teorileri *çağdaş yararcılık* kapsamı içinde değerlendirilir. Nitekim, Moore ve Rashdall gibi düşünürler bu bağlamda, klâsik yararcılığın değer teorisinde birtakım değişikliklere gidip, haz ve mutluluk dışında kalan başka iyilerin de bulunduğunu savunurken, Toulmin ve Rawls gibi çağdaş filozoflar da ahlâk kurallarının yararcılık açısından değerlendirilmesini temele alan etik öğretiler geliştirmişlerdir.

Öte yandan, yararcılık bu kez iyiliği tanımlama tarzına bakılarak sınıflandığında, karşımıza çıkan ilk yararcı teori, iyiliği yararla özdeşleştiren ve Tanrı'nın buyurduklarıyla yasakladıklarını yarar ilkesi ışığında değerlendiren *teleolojik yararcılık*tır. Yine bir İngiliz düşünürü olan William Paley (1743-1805) tarafından, *Principles of Moral and Political Philosophy* [Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İlkeleri] adlı eserinde savunulan bu görüşe göre, Tanrı bize kendi bireysel mutluluğumuzun olduğu kadar, genelin iyiliğinin de peşinden koşmayı emrettiği için, topluma karşı olan ödevlerimizle öz-çıkar örtüşür. Buna karşın, Bentham'ın iyiyi hazza, iyiliği de haz veren şeye eşitleyen faydacılığı *hazcı yararcılık*;[369] Mill'in iyinin mutlulukla eşdeğer olduğunu öne süren faydacı görüşü ise *mutlulukçu yararcılık* olarak bilinir. Öte yandan, birçok yararcı düşünür tarafından benimsenen ve ahlâkî bakımdan doğru eylemin, en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğunu temin eden eylem değil, fakat bütünsel olarak olabildiğince az acı ve

[368] Bkz., Robert L. Arrington, *A. g. e.*, s. 319.

[369] Bkz., J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, London, 1966, s. 15-16.

mutsuzluğa yol açan eylem türü olduğu ilkesine dayanan yararcılık türüne ise *olumsuz yararcılık* denmektedir.[370] Fakat birçok yararcı, insanların haz dışında değer verdikleri birçok iyi bulunduğunu, ve dolayısıyla hazzın yarar ve iyiliği açıklamak bakımından oldukça dar olduğunu savunmuş, mutluluğu da aynı şekilde yararı veya aslî değeri tüketemediği gerekçesiyle eleştirmiştir. İşte bu eleştirinin bir sonucu olarak, iyinin haz ve mutluluktan ibaret olmadığını savunan G. E. Moore'un benimsediği, insanlar kendileriyle mutlu olsun ya da olmasınlar, bilgi veya özgürlük gibi kendi başına iyi olan, araçsal değil de aslî bir değer taşıyan şey ya da deneyimler bulunduğu, yani ideal amacın haz ve mutluluk dışında başka şeyleri de ihtiva ettiği görüşüne *ideal yararcılık* adı verilmektedir.[371]

Yararcılık, tarihsel konumlanışı, iyiliği kendisiyle özdeşleştirdiği değere bağlı olarak sınıflanışı dışında, nihayet yarar ilkesinin bireyin eylemleri, veya ahlâkî kuralların belli bir türü için geçerli olması ölçütüne göre sınıflanır. Bunlardan daha ziyade J. Bentham tarafından savunulan, yarar ya da en yüksek mutluluk ilkesinin bireysel eylemlere uygulanmak durumunda olduğu görüşüne, yani herkesin, eylemden etkilenecek bütün insanlara en yüksek iyiliği, yararı sağlayacak eylemi gerçekleştirmesi gerektiğini öne süren yararcılık türüne *eylem yararcılığı* adı verilmektedir.[372] Failin her seferinde"Eylemim bu durum ya da koşul altında, eylemden etkileneceklerin genel iyiliğine nasıl bir etki yapacaktır?" diye sormasını isteyen bu tür bir yararcılık, eylemin ahlâkî değerinin, veya doğruluk ya da yanlışlığının diğer alternatif eylem tarzlarından daha fazla yarar sağlayıp sağlayamamasına bağlı olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, eylem yararcılığı, ahlâkî eylemin gerçekleştiği durumlarla bireylerin her seferinde farklılık göstermesinden dolayı, herkes için geçerli olabilecek evrensel bir ahlâk yasasının varoluşunu kabul etmez ve dolayısıyla, eylem için ahlâkî kurallar oluşturmanın gerekliliğine inanmaz. Anlayış, her bireyin içinde bulunduğu durumu iyi ölçüp biçmesi, ve yalnızca kendisi için değil, fakat eyleminden etkilenecek herkes için en iyi, en yararlı sonuçları üretecek eylemi gerçekleştirmesi gerektiğini söyler. Teoriye göre, ahlâkî fail içinde bulunduğu durumu ölçüp biçerken, örneğin yalan söylememenin ya da gerçekleri olduğu gibi ifade etmenin doğru bir şey olup olmadığına karar vermelidir. Eylem yararcılığı insanların çok büyük bir çoğunluğunun doğruyu söylemenin kesinlikle iyi ve

---

[370] Bkz., N. Warburton, *Felsefeye Giriş*(çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 2000, s. 56.

[371] Bkz., J. D. Mabbott, *A. g. e.*, s. 22-23.

[372] Bkz., John G. Masserly, *An Introduction to Ethical Theories*, s. 79.

ahlâkî olduğuna inanmalarının pek bir önemi olmadığını söyler; bundan dolayı, eylem yararcılığında, adam öldürmeye, yalan söylemeye ya da hırsızlığa karşı olan hiçbir değişmez, mutlak kural yoktur, çünkü teori eylemin gerçekleştiği durumlar kadar, eylemi gerçekleştiren bireylerin de farklı olduğuna inanır. Bu nedenle, genelde ahlâkî olmadıkları düşünülen bütün ahlâkî eylemler, eylem yararcısına göre, pekâla ahlâkî olabilir.

Eylem yararcılığının, Altın Kuralın farklı bir versiyonuna tekabül eden ve failden, eyleminin sonuçlarını kendi başına ölçüp biçmesini değil de, kendisini herkesin yerine koyarak düşünmesini ve dolayısıyla, "Herkes böyle davrandığında ne olur?" diye sormasını isteyen biraz daha farklı bir biçimi ise, *genel yararcılık* diye geçer.[373] Buna karşın; J. S. Mill'e atfedilmekle birlikte, daha ziyade yirminci yüzyıl düşünürleri tarafından geliştirilen, ve yarar veya en yüksek mutluluk ilkesinin ahlâkî kurallara uygulanması gerektiğini ifade eden, yani her insanın, ilgili herkese en yüksek iyilik ya da yararı sağlayacak ahlâkî ilke ve kurallara uyması gerektiğini öne süren yararcılık türüne *kural yararcılığı* adı verilmektedir.[374] Kural yararcılığı, insanların ortak deneyimlerinden hareketle ve insan eylemleriyle ahlâklılık üzerine enine boyuna düşünmenin bir sonucu olarak, kendilerine uyulduğu, hayata geçirildikleri zaman, tüm insanlara en yüksek mutluluğu sağlayacak birtakım ahlâk kuralları oluşturmaya çalışmıştır. Kural yararcılığı, örneğin failler ve eylemin gerçekleştiği durumlar her seferinde farklılık gösterdiği için, adam öldürüp öldürmemek gerektiğine, her eylemde, her farklı durumda yeni baştan karar verip, öyle eylemek gerektiğini savunan eylem yararcılığından farklı olarak "Meşrû müdafaa dışında hiç kimseyi öldürme!" kuralını geliştirir. Kural yararcıları bu kuralı ortaya koyarken, meşrû müdafaa dışında adam öldürmenin, eylemden etkilenecek tüm insanlar için hem kısa ve hem de uzun vâdede, kötü sonuçlar getireceğini kabul etmişlerdir.

Kural yararcılığı, şu hâlde, kural tanımayan ve ahlâkî öznenin içinde bulunduğu durumu ölçüp biçerek öyle eylemesi gerektiğini savunan eylem yararcılığının tersine, bütün insanlar ve tüm durumlar için geçerli olacak ahlâkî kurallar getirmeyi haklı kılan yeterince benzer güdüler, eylem ve durumlar bulunduğunu öne sürer. Teoriye göre, ahlâkî öznelere yol gösterecek kurallar oluşturmadan ve böylelikle, toplumda ahlâkî bir düzen kurmaya kalkışmadan, ahlâkî eylemleri bireylere ve onların kararlarına bırakmak, aptalca olduğu kadar tehlikeli bir şeydir.

---

[373] Bkz., W. Frankena, *Ethics*, s. 37-8

[374] Bkz., John G. Masserly, *A. g. e.*

Jeremy Bentham

Yararcılığın ilk büyük düşünürü, etik alanındaki görüşleriyle olduğu kadar, hukuk ve siyaset alanındaki teorik çalışmaları ve reform teşebbüsleriyle de ün kazanmış olan Jeremy Bentham (1748-1832)'dır. Hukuğun doğrudan doğruya etikten türetilmesi gerektiğini savunan düşünür, etik ve politikayı da niceliksel ölçüm ve değerleme standartları oluşturmak suretiyle bilim, veya bilimsel olarak doğrulanabilir disiplinler hâline getirmek için çok uğraşmıştır. O ahlâkî eylemlerimizi, onların genelin çıkarıyla ilgili sonuçlarına göre mütalaa etmeyi, kendi mutluluğumuza dönük ilgiyi başkalarının iyiliğini ya da mutluluğunu gözeten bir ilgiyle tamamlamayı zorunlu ve doğru bir şey olarak görmüş, hukuğun ve politikanın da ancak böylelikle bilimsel bir değer kazanabileceğini düşünmüştür.

Onun etik alanındaki öncülü ya da hareket noktası oldukça basit ve anlaşılır bir öncüldür: En yüksek iyi hazdır.

Psikolojik Hazcılık

Etikte sezgiciliğe, ahlâk duyusu öğretisine, sağduyu veya doğa yasası anlayışına şiddetle karşı çıkan Bentham, *An Introduction to he Principles of Morals and Legislation* [Ahlâkla Yasamanın İlkelerine Bir Giriş] adlı eserinin daha hemen başında, yararcılığına temel yapacağı, insan doğasıyla ilgili bir hakikati, insanın psikolojik yapısına dair bir gerçeği ortaya koyar.

> Doğa insanı iki hükmedici efendinin yönetimine vermiştir: Acı ve haz. Ne yapacağımızı belirlemek kadar, ne yapmamamız gerektiğine işaret etmek de sadece onlara düşer. ... Onlar bizi yaptığımız herşeyde, bütün söylediklerimiz ve düşündüklerimizde yönetmektedir. Onlara tâbiiyetimizden kurtulma yönündeki her çabamız bunu kanıtlamaya ve teyid etmeye yarar.[375]

[375] J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1823, s. 791, Edwin A. Burtt (Ed.) *The English Philosophers From Bacon to Mill*, New York, 1939'de.

Etik alanında yönteminin gözlemden meydana geldiğini, "fizik için deneyin ne ise, etik için de gözlemin o olduğunu" söyleyen[376] Bentham'a göre, insanın birtakım arzulara sahip olduğu ve onun bu arzuları tatmin etmek için çaba harcadığı psikolojik bir hakikattir. O da tıpkı Epiküros gibi, insan doğasının hazza yönelip acıdan kaçacak şekilde kurulmuş olduğunu, bunun psikolojik bir zorunluluğu ifade ettiğini öne sürer. Hazla, dar teknik anlamı içinde arzu edilir bedensel duyumu, hoş fizikî hareketi anlayan Bentham hazla anlatmak istediği şeyi biraz daha açıklığa kavuşturabilmek için de, bir hazlar listesi hazırlamıştır: Tad alma, işitme, koku alma, dokunma ve görme duyumlarıyla cinsellikten, sağlık ve hastalıktan, yeniliklerle iç daralmasından kaynaklanan haz ve acılar; zenginliğin getirdiği haz ki, kendi içinde kazanmanın, sahip olmanın verdiği haz ile yoksulluğun yol açtığı acıyı içerir; yetenekli olmanın yarattığı keyif ile yeteneksizliğin yol açtığı sıkıntı; dostluğun verdiği, aşk ve nefreti de içeren, haz ve acı; ünlü olmanın, iktidarda bulunmanın doğurduğu haz; dinî görevleri yerine getirmenin verdiği haz ile Tanrı korkusunun yol açtığı acı; duygudaşlığın doğurduğu haz ile kötücüllüğün neden olduğu acı; bellekten, hayalgücünden, bekleme ile çağrışımdan kaynaklanan hazlar.

Bentham insan doğasıyla ilgili gözleme dayalı olgulardan ya da haz ve acının ne yapacağımızı belirlediğini vurgulayan psikolojik hazcılıktan, önce ahlâkî hazcılığa ve sonra da fayda ilkesi yoluyla hazcı yararcılığa geçer. Başka bir deyişle, psikolojik zorunluluğu ahlâkî yükümlülüğe eşitleyen ve dolayısıyla, haz ve acının bize ne yapmamız gerektiğini de gösterdiğini söyleyen filozofa göre, haz biricik iyi, acı da biricik kötüdür; iyi ve kötünün bunun dışında hiçbir anlamı olamaz. Mutluluğun olmazsa olmaz iki koşulunun hazzın varlığı ve acının yokluğu olduğunu iddia eden Bentham'ın hazcılığı bununla birlikte, bütünüyle niceliksel bir hazcılıktır. O hazzın insanın arzularının, özellikle de fizikî arzuların tatmini olduğunu söylerken, hazlar, yüksek ve aşağı düzey hazlar arasında hiçbir ayırım yapmaz; onun gözünde, her haz haz olmak bakımından aynı ölçüde iyi ve değerlidir. Dolayısıyla, önemli olan hazzın niteliği değil, fakat niceliğidir ki, bu da insanî deneyimi hayvanî varoluş düzeyine indirger.[377]

---

[376] Bentham'dan –onun Fransızcaya *Deontologie* adıyla tercüme edilen kitabından– aktaran C. Sena, *A. g. e.*, cilt 1, s. 205.

[377] Bkz., F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1970, s. 104-105.

Yarar İlkesi

Hazcı psikolojisinin ve dolayısıyla haz etiğinin sınırları içinde, eylem hazırlığında, kişinin kendi hazzına dönük arzusunu başkalarının hazzını dikkate almağa gönüllü olmaya bağlayacak sağlam bir halkadan kesinlikle yoksun bulunan Bentham, yine de "ahlâkî bir eylemin iyi olabilmesi için, onun mümkün en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu meydana getirmesi gerektiğini" bildiren yarar ilkesiyle, bireysel mutluluktan toplumsal yarar ve mutluluğa geçer. Yani, ona göre, sadece yarar ilkesidir ki, bir yandan haz ve acının hayatımızı yönetmekte olduğu olgusuyla uyumlu kalıp, diğer yandan kişisel eylemleri olduğu kadar, yönetimlerin eylemlerini veya yasamanın görevlerini temellendirir, tek tek her birinin görevlerini bildirir:

> Yarar ilkesi, yararı söz konusu olan tarafın mutluluğunu arttırma ya da azaltma eğilimine bağlı olarak, her ne olursa olsun her eylemin tasvip edilmesi veya edilmemesini sağlayan bir ilkedir.[378]

Geleneği, her tür spekülasyonu ve de bâtıl itikatları bir tarafa bırakıp, mensubu bulunduğu İngiliz empirizmine veya modern çağa özgü bir tavırla, insan doğasına ilişkin psikolojik gözlemlerden yola çıkan Bentham'da yarar ilkesi, şu hâlde, gerek bireylere ve gerekse idarelere eylemlerinden ya da faaliyetlerinden etkilenecek herkese en yüksek faydayı, çıkarı, veya mutluluğu sağlayacak şekilde davranma görevi veya sorumluluğu yüklemektedir. Bununla birlikte, onun tutarlı bir empirist olarak tam bir indirgemeci olduğu unutulmamalıdır. Nitekim, etik alanında söz konusu olabilecek tüm kavramları yarara veya haz ve çıkara indirgeyen, haz, çıkar, yarar, avantaj ve mutluluğun öğretisinde eşanlamlı olduğu Bentham'ın gözünde gerçekten varolan birey olup, cemaat ya da toplumun kendisini meydana getiren bireylerin üstünde ve ötesinde hiçbir gerçekliği yoktur. Toplumun kendisi bir kurgu ya da yapımdan başka hiçbir şey olmadığına göre, genelin mutluluğuna veya toplumun çıkarına hizmet etmek, gerçekte bireyin mutluluğu için çalışmaktır.

İnsanlara kendilerine ve eylemlerinden etkilenecek ilgili herkese en fazla yarar ya da mutluluk sağlayacak şekilde eylemeleri gerektiğini söyleyen, ve dolaylı olarak da ödevin, olması gerekenin, yükümlülüğün, doğru ve yanlışın ancak ve ancak yararla ilişkili düşünüldüğünde bir anlamı olduğunu bildiren yarar ilkesinin en önemli özelliği ve yeniliği, Bentham'ın gözünde, onun nihaî ve en yüksek ilke olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir de-

---

[378] J. Bentham, *A. g. e.*, s. 792.

yişle, ilkeyi etik öğretisinin doğruluğu apaçık bir aksiyomu olarak değerlendiren Bentham'a göre, onu gerekçelendirecek vicdan gibi başka bir olgu, temellendirecek ahlâk yasası gibi başka bir ilke yoktur. Yarar ilkesi kanıtlanamayan, fakat tüm kanıtların kendisinden yola çıktığı bir ilk ilkedir. İlkenin, Bentham açısından bir diğer avantajı da, onun bütün bir etik alanını niceliksel terimlerle anlaşılabilir ve açıklanabilir hâle getirmesidir. Çünkü bir yarar testinden, pozitif net yararla, negatif net yarardan söz eden Bentham'a göre,[379] yarar ölçümlenebilir, ve dolayısıyla niceliksel, nesnel ve bilimsel bir şeydir.

Haz Kalkülü

Başka bir deyişle, Kant'tan farklı olarak arzu ya da haz ile ödev arasında bir çatışmanın olabileceğini kabul etmeyen, çatışmanın sadece arzular arasında olduğunu, fakat hangi arzunun tatmininin daha büyük haz sağlayacağı bir kez belirlenince, çatışmanın kendiliğinden ortadan kalkacağını savunan Bentham'a göre, haz veya acılar kendi aralarında bir sıra düzenine sokulabilir. Buna göre, bireyin mutlak hareketsizlik veya kayıtsızlık hâliyle kıyaslandığında, en küçük duyarlık ya da mutluluk hâlleri olarak düşünülen haz birimleri hesaba katıldığında, bütün hazların aynı değerde olmadığı ortaya çıkar. Eşdeyişle, hazların her biri ölçülebilir olan farklı yön ya da boyutları olmalıdır. Hâl böyle olduğunda ancak, yani haz ve acının birbirleriyle, niteliksel değil fakat, niceliksel bir ilişki içinde bulunduğu dikkate alındığı zaman, bütün ahlâkî problemleri bir çözüme kavuşturmak mümkün olabilir. Öyleyse, yapılacak biricik iş, belli bir hazzın diğerlerinden daha değerli olup olmadığını görmek amacıyla, hazların ölçümlenmesi veya hesaplanmasıdır. Bentham işte bundan hareketle, etikle bağdaştırılması pek mümkün olmayan bir işi yapmaya, hazların değerini matematiksel bir tarzda ölçme işine koyulur:

> *Kendi başına düşünüldüğünde* bir kişiye, *kendi başına alınan* bir haz ya da acının değeri, şu dört koşula bağlı olarak, daha büyük veya daha küçük olacaktır.
> (1) *Yoğunluğu*
> (2) *Süresi*
> (3) *Kesinliği* veya kesin olmayışı
> (4) *Yakınlığı* veya uzaklığı[380]

---

[379] Bkz., John G. Masserly, *A. g. e.*, s. 74.
[380] J. Bentham, *A. g. e.*, s. 803.

Bunlar kendi başına ele alınan bir haz veya acının değerlendirilmesinde hesaba katılan ölçüt ya da özelliklerdir. Bununla birlikte, bir haz veya acının değeri, onun kendisini meydana getiren eylemin değerlendirilmesi bağlamında dikkate alındığı takdirde, Bentham'a göre, iki ölçüt ya da özelliğin daha söz konusu olduğu görülür:

> Ama bir haz veya acının değeri onu üreten bir *eylem*in eğilimine değer biçmek amacıyla ele alındığı zaman, hesaba katılması gereken iki koşul daha vardır.
> (5) *Doğurganlığı*, ya da onun *aynı türden* duyumlar, yani söz konusu olan haz ise, hazlar, ama söz konusu olan acı ise, acılar tarafından izlenme şansı.
> (6) *Saflığı* veya onun *karşıt türden* duyumlar, yani söz konusu olan bir haz ise, acılar; fakat söz konusu olan bir acı ise, hazlar tarafından takip edilmeme şansı.[381]

Artık yarar ilkesi gereği, başka insanları da hesaba katma zorunluluğu bulunmaktadır. Yani, haz ve eylemlere değer biçmede hesaba katılacak bir diğer özellik, doğrudan doğruya hazzın kendisiyle değil, eylemden etkilenen insanların sayısıyla ilgilidir. Bentham buna,

> (7) Hazzın *kapsamı*, yani onun *kapsadığı* veya (başka bir deyişle) onun tarafından etkilenen insanların sayısı[382]

ile ilgili mütalaa adını verir.

> Yoğun, uzun, kesin, katkısız, verimli, hızlı
> Böyle izler hazlarda ve acılarda kalıcı.
> Böyle hazlar bakar senin tarafın özel mi diye:
> Tarafın ortaksa eğer, bırak yayılsınlar alabildiğine.
> Görüşün ne olursa olsun, böyle acılardan sakın:
> Gelmek zorundaysa acılar, bırak azınlığa kadar yayılsın.[383]

Buna göre, eylemlerin yarattığı haz ve acıyı değerlendirirken, ahlâkî eylemlere değer biçerken, yedi ayrı özelliği hesaba katmamız gerekmektedir. Söz gelimi, Bentham'ın verdiği örnekle, bilya oynamak bana kitap okumaktan daha fazla haz veriyor, ve de iki eylemden biri ya da diğerini yaptığımda başka bakımlardan farklı durumlar söz konusu olmuyorsa, bilya oynamayı seçmem çok doğaldır. Veya maça gitmektense kitap okumayı tercih ediyorum, çünkü Bentham'ın bakış açısından futbol maçının üç birimlik haz sağladığı yerde, kitap okumak bana on birimlik haz sağlıyor. Bununla birlikte,

---

381 *A. g. e.*, s. 803.

382 *A. g. e.*, s. 804.

383 *A. g. e.*, s. 803; Bkz., R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), İstanbul, 1997, s. 200.

kitap okumanın ortaya çıkardığı haz yoğun olsa da, sadece beni ilgilendirebilir. Oysa evde sıkılan oğlumu maça götürmek, daha çok sayıda insanı ilgilendirdiği ve dolayısıyla on birimlik hazza kıyasla, oğlumun maçtan alacağı haz, onun mutluluğundan benim ve eşimin duyacağı keyif dikkate alındığında, daha fazla hazza yol açtığı için, söz konusu haz ölçütlerine göre seçilmesi gereken eylem olarak karşımıza çıkar.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Bentham'ın yararcılığı hazcı ya da mutlulukçu bir yararcılıktır. Dahası, ahlâkî yetkinliği arzuların bastırılmasında gören diğer ahlâk düşünürlerinden ayrılan Bentham için önemli olan hazların niteliklerinden ziyade, nicelikleri olduğu için, onun yararcılığı niceliksel bir hazcılık temeli üzerine yükselir.

John Stuart Mill

Soykütüğü biraz daha geriye gitmekle birlikte, esas Jeremy Bentham tarafından öne sürülmüş olan yararcılığı etik bir teori olarak biraz daha geliştirip derinleştiren, "liberalizmin azizi"[384] John Stuart Mill (1806-73) olmuştur. Aydınlanma hümanizminin yarattığı gelenek içinde yer alan Mill, Benthamcı versiyonuyla yararcılığın insanı domuzdan ayıracak bir insan doğası teorisinden yoksun bulunduğunu,[385] ve dolayısıyla, bunun yarar ilkesi veya en yüksek sayıda insanın mutluluğu prensibini temelsiz bıraktığını düşünmüş, ve bu eksikliği giderecek bir insan tasarımı geliştirme, bireysel mutluluğu sosyal mutluluğa bağlayacak sağlam bir motif temin etme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunun önündeki engelleri ortadan kaldıracak bir özgürlük felsefesi ortaya koyma çabası içinde olmuştur.

O işte bu bağlamda, Bentham'ın daha ziyade duyumlayan hayvan olarak insan telakkisine karşı, toplumsal olduğu kadar entelektüel bir hayvan olarak insan konsepsiyonunu öne sürmüş ve salt haz peşinden koşmakla geçirilecek bir hayatın, mutlu değil de, boş bir hayat olduğunu söylerken, insanın mutluluğu için belirleyici olanın Bentham'da olduğu gibi, duyumsal türden aşağı hazlar değil, fakat yüksek düzeyde hazlar olduğunu savunmuştur. Ona göre, yarar ilkesi için ihtiyaç duyulan motif, insanî duygudaşlığın çok çe-

[384] Bkz., Henry Aiken, *The Age of Ideology*, New York, 1956, s. 138.
[385] Bkz., Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, London, 1981, s. 232.

şitli ve nispeten daha yalın şekillerinde zaten vardır. Dolayısıyla, esas ahlâkî problem "aydınlanma" problemidir. İnsanlar kendilerine dair sağlam bir kavrayışa sahip olup, insanın durumuyla ilgili, kötü din, yanlış felsefe ve kötü idarelerin eseri olan önyargıların kölesi olmasaydılar, hakikî bir ahlâkî ilerleme önünde ciddî bir engel kalmayacaktı. Sorun öyleyse, bir aydınlanma sorunu ve din, devlet benzeri kurumların insan hayatı üzerindeki olumsuz etkisini en aza indirecek bir özgürlük problemidir.

Mutluluk

Mill yarar ilkesini temellendirebilmek için, insan yaşamının amacının gerçekte ne olduğunu belirlemeye geçer.[386] Bütün doğalcı-yararcı teoriler gibi, Mill'in teorisine göre de, ahlâkî eylemin ve dolayısıyla hayatın amacı, "*summum bonum*" olarak mutluluktur.

> Amaçlarla ilgili sorular, başka bir deyişle, hangi şeylerin arzu edilir olduğuna ilişkin sorulardır. Yararcı öğreti, mutluluğun arzu edilir ve hatta bir amaç olarak arzu edilir biricik şey olduğu öğretisidir; bütün diğer şeyler yalnızca söz konusu amacın araçları olarak istenir.[387]

Sorun artık mutluluğun arzu edilir olduğunun nasıl belirlendiğine karar vermektir. Başka bir deyişle, Mill insan hayatının amacının mutluluk olduğunun apaçık bir şey olduğunu kabul etmekle birlikte, bununla yetinmeyip, bir kanıt ya da argüman sunar:

> Bir nesnenin görülür olduğunu göstermek için verilebilecek biricik kanıt insanların onu fiilen gördüklerini söylemektir. Bir nesnenin işitilir olduğunun biricik kanıtı, insanların onu işitmeleridir: Aynı şey deneyimin diğer kaynakları için de geçerlidir. Aynı şekilde, bir şeyin arzu edilir olduğunun, ortaya koymanın mümkün olduğu, biricik delili, sanıyorum, insanların fiilen arzu etmeleridir. Yararcı öğretinin önerdiği amacın, teori ve pratikte, gerçekten bir amaç olduğu teslim edilmemiş olsaydı, bir kimseyi hiçbir şey bunun böyle olduğuna inandıramazdı. Genel mutluluğun niçin arzu edilir olduğuna dair, tek tek her kişinin, onun erişilebilir olduğuna inandığı sürece, kendi mutluluğunu istemesi dışında hiçbir neden verilemez. Mutluluğun bir iyi olduğu, bununla birlikte, apaçık bir olgu olduğundan, biz sadece durumun elverdiği değil, fakat talep etmenin mümkün olduğu bütün kanıtlara sahip oluruz. Her kişinin mutluluğu o kişi için bir iyidir, ve dolayısıyla, genel mutluluk bütün kişilerin toplamı için iyidir.[388]

---

[386] Bkz., J. O. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *Theories of Ethics* (ed. by Phillippa Foot), Oxford, 1967, s. 129.

[387] J. S. Mill, *Utilitarianism*, s. 923, Burtt, *The English Philosophers From Bacon to Mill*'de.

[388] *A. g. e.*, s. 923.

Mill, içinde yer aldığı doğalcı-bilimci etik geleneğinde sıklıkla yapıldığı üzere, olgu/değer ayırımını unutarak, olandan olması gerekeni, insanların mutluluğu fiilen istedikleri olgusundan bir değer, bir en yüksek iyi olarak mutluluğu, mutluluğun arzu edilir olduğu sonucunu çıkartır. Onun yararcılığında da arzu değer için en belirleyici unsur olmak durumundadır, yani ahlâkta değerin nihaî belirleyicisi insanın arzularıdır.

Ahlâkta mutluluğun, bir elde edilemeyeceği, iki insanın mutluluk olmadan da yapabileceği, hatta ahlâklı olabileceği için, nihaî amaç olamayacağını söyleyenlere karşı,

> eğer insanlar tarafından gerçekten elde edilecek bir mutluluk yoksa, o ahlâkın veya akılcı davranışın amacı olamaz[389]

diyen Mill'e göre, yararcı teori mutluluğun arttırılması yanında, mutsuzluğun önlenmesine ve azaltılmasına da önem verir. Yine birçok insanın mutlu olmadan da yaşayıp gittiği, kendi bireysel mutluluğunu daha değerli saydığı bir şey uğruna feda ettiği doğru olmakla birlikte, Mill'e göre, bu bir şey mutluluğun kendisi veya mutluluğun gerektirdiği bir şey olmak durumundadır.[390] Başka bir deyişle, insanın kendi payına düşen mutluluktan bir özveriyle vazgeçmesi soylu bir davranış olmakla birlikte, bu kendini feda etmenin de bir amacı olmak gerekir. Örneğin, bir kahraman ya da bir şehit, kendisinin yaptığı büyük fedakârlığı başkalarını bu tür fedakârlıkları göze almaktan kurtaracağına inanmasaydı, aynı şekilde davranır mıydı? Yararcılık, ona göre, insan varlığında başkalarının iyiliği için kendi iyiliğini feda etme gücünün bulunduğunu inkâr etmez. Onun inkâr ettiği şey fedakârlık gibi bir erdemin kendi başına iyi olduğu görüşüdür. Bireysel ya da sosyal mutluluğu arttırmaya yönelmemiş olan bir fedakârlık, erdem olmak bir yana, boşa gitmiş bir davranıştır.[391] Eşdeyişle, irâdedışı fedakârlığın evrensel olarak zaten yürürlükte olduğunu savunan Mill'e göre, isteyerek yapılan fedakârlık, ancak ve ancak böyle yapmak fiilî olarak dünyadaki toplam mutlulukta bir artışa yol açacaksa arzu edilir bir şeydir; yoksa o hastalıklı ve mazoşist bir çilecilikten öteye gitmez.[392]

---

[389] *A. g. e.*, s. 904.

[390] *A. g. e.*, s. 905.

[391] Bkz., Mehmet Aydın, *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, s. 27-28.

[392] R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş* (Çev. A. Yılmaz), İstanbul, 1997, s. 203.

> Şimdiye kadar söylemiş olduklarımızdan, gerçeklikte mutluluk dışında arzu edilen hiçbir şey olmadığı sonucu çıkar. Bunun dışında kendisinin ötesindeki bir amaç, ve son çözümlemede mutluluğun bir aracı olarak istenen her ne ise, kendisinde mutluluğun bir parçası olarak arzu edilir, ve kendisi için istenmez. Erdemi bizatihi kendisi için isteyenler, onu ya erdem bilinci bir haz olduğundan, ya da onsuz olma bilinci bir acıya tekabül ettiğinden, arzularlar.[393]

Niteliksel Hazcılık

Mill'in yararcı etiği açısından, mutluluk elbette hazla, mutsuzluk ise acıyla özdeştir:

> Ahlâkın temeli olarak yararı veya en büyük mutluluk ilkesini benimseyen görüş, eylemlerin mutluluğu arttırmaya yöneldikçe doğru, mutluluğun karşıtını meydana getirmeye yöneldikçe de yanlış olduklarını savunur. Mutlulukla hazzın varlığı ve acının yokluğu, mutsuzlukla da acının varlığı ve hazzın yokluğu anlatılmak istenmektedir. ... Haz, acıdan bağımsızlık amaçlar olarak arzu edilir olan biricik şeylerdir; ve (diğer şemalarda olduğu gibi yararcı şemada da çok sayıda olan) bütün arzu edilir şeyler ya kendilerinde esasen varolan hazdan dolayı ya da hazzın ortaya çıkışı ve acının önlenmesi için bir araç olarak istenir.[394]

Ahlâklılığı bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak tanımlayan Mill, mutluluğun da bireyin arzularının ahenkli tatmini olduğunu ifade eder. Bu ahenkli tatminin biricik ölçüsü haz olduğuna, mutluluğun haz dışında bir ölçütü bulunmadığına göre, mutluluğun hazza eşitlenmesinin hiçbir sakıncası yoktur. Bununla birlikte, mutluluğu hiçbir ayrım gözetmeden hazla ölçmek, hazzı salt bedensel duyuma indirgemek olur ve bu yeterince gelişmemiş, kültürün süzgecinden geçmemiş bir hayat tarzını meşrulaştırmaya yarar.[395] İşte bundan dolayı, yararcı teori Bentham'daki versiyonuyla özellikle bayağı tensel arzuların tatminini yüreklendirdiği temeli üzerinde, bu görüşte insanlara haz verenin her ne olursa olsun eşit değer taşımasından dolayı, mahkûm edilmiştir:[396]

> Bununla birlikte, böyle bir teori birçok zihinde, ve onlar arasında da, duygu ve niyet itibariyle pek saygıdeğer bazılarında da köklü bir nefret yaratmıştır. Hayatın (onların ifade ettikleri şekliyle) haz dışında daha yüksek hiçbir amacı –arzu ve meşguliyetin daha

---

[393] J. S. Mill, *Utilitarianism*, s. 926.

[394] J. S. Mill, *A. g. e* , s. 900.

[395] John Lachs, "Mill", *Ethics in the History of Western Thought*, s. 256.

[396] Bkz., Ray Billington, *A. g. e.*, s. 202.

> iyi ve saygın hiçbir konusu-- olmadığını düşünmeyi, en yüksek derecede adî ve küçültücü bir şey, yalnızca domuza yaraşır bir öğreti olarak gördüler.[397]

Bentham'daki versiyonuyla yararcılıkta insanın domuza eşitlendiğini öne süren Mill, domuzun sahip olamayacağı hazlara insanın da neredeyse asla erişemeyeceğini dile getiren böyle bir görüş karşısında, hazların kendisiyle kıyaslanacağı yeni bir faktörden, nitelik etmeninden söz eder. Ona göre, hazlar niteliklerine göre sıralanır ve birtakım entelektüel, estetik ve ahlâkî nitelikteki daha yüksek düzeyden hazların salt hayvanî içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerekir. Hatta öyle olur ki, aşağı düzeyde hazlar yüksek dediğimiz hazlardan belirgin olarak çok daha tatmin edici olabilir, ama "entelektüel insanın mutluluğu şöyle ya da böyle doyurulması mümkün bir kuş beyinlinin mutluluğuna tercih edilebilir." Mill'e göre, "insan mutluluğu bir 'fazilet duygusu' olmaksızın gerçek anlamda mümkün değildir."[398] Buradan da anlaşılacağı üzere, Bentham'ın hayli sınırlı insan doğası telakkisinin ötesine geçen Stuart Mill'de, etiğin görevi, sadece bireysel çıkarın kamusal yarar veya genelin mutluluğuyla nasıl tamamlanacağını göstermekten meydana gelmez. Ona göre, ahlâk felsefesi deneyim zenginliğinin ve karakter yetkinliğinin önemini vurgulamak suretiyle, bireye daha zengin ve nitelikli bir hayata ulaşmanın yollarını göstermelidir.[399] Nitekim, o bu bağlamda artık vecizeleşmiş olan şu meşhur sözü söylemiştir:

> Karnı doymuş bir domuz olmaktansa, aç bir insan olmak; doyurulmuş bir aptal olmaktansa doyumsuz bir Sokrates olmak iyidir.[400]

Peki bundan nasıl emin olunabilir? Emin olunabilir, çünkü Mill'e göre, her ikisiyle de, yani hem aşağı ve hem de yüksek hazlarla tanışmış olan biri hazların değerlerini niteliklerine göre yargılamak bakımından sadece aşağı hazları yaşayan, duyumsal hazları bilen birinden, aptal ya da domuzdan çok daha iyi bir konumdadır.[401] Her ikisini de yaşamış akıllı ve iyi bir insan akıl yürütebilir, her ikisini de bildiği için tercihte bulunabilir.[402] Yalnızca aşağı hazları yaşamaya mahkûm domuzunsa böyle bir tercih şansı yoktur. İnsanların genellikle yüksek hazlar yerine, aşağı hazları tercih ettikleri olgusuna rağmen, her koşulda entelektüel ve estetik hazlara öncelik ve üstünlük ve-

---

[397] J. S. Mill, *A. g. e.*, s. 900.
[398] Ray Billington, *A. g. e.*, s. 200.
[399] Bkz., Robert L. Arrington, *Western Ethics*, s. 336.
[400] J. S. Mill, *Utilitarianism*, s. 902.
[401] *A. g. e.*
[402] Bkz., R. Norman, *The Moral Philosophers*, Oxford, 1998, s. 94.

rilmesi gerektiğini ısrarla savunan Mill, yine de, kendi nitelik ölçütü haz dışında başka değer standartını, kendisiyle hazlara kıymet biçilen bir değer ölçütünü gündeme getirdiği için, kendi kendisiyle, veya hazzın biricik değer ölçütü, mümkün tek iyi standartı olduğunu öne süren yarar ilkesiyle çelişmekten kurtulamaz.

Mill aynı çelişkiye, Benthamcı yararcılıkta eksik olan motifi sağlamaya, bireysel mutluluğu en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna bağlamaya veya arzu ya da eğilimle yükümlülük, olanla olması gereken arasında mantıksal bir bağ kurmaya kalkıştığı zaman da düşer. O bütün etik teoriler gibi, yararcılığın da biri (Tanrı ve toplumsal tasvip) haricî, diğeri (vicdan) dahili olmak üzere, iki kutsayıcı dayanağı olduğunu söyledikten[403] sonra, daha önce kendi başına birer iyi olamayacağını söylediği fedakârlık benzeri erdemleri tartışmaya geçer.[404] Humecu duygudaşlık etiğinin çizgisinde akıl yürüten Mill'e göre, biz insanlar bu tür erdemlere başlangıçta toplumsal mutluluğa yaptıkları katkı ve sosyal yararlılıkları nedeniyle değer verirken, daha sonra onlara bizatihi kendileri için değer vermeye başlarız.[405] Erdeme toplumsal bir araç olarak değer biçmeden erdemi bizatihi kendisi için takdir etmeye doğru bu geçiş, kendisi de toplumsal olarak yararlı olduğu için, son derece iyi bir eğilim olmak durumundadır. Zira ahlâkî niteliklere dolayımsız sonuçlarından bağımsız olarak kıymet takdir etme, failin toplumsal güvenilirliğini arttırdığı gibi, uzun vâdede, zarar değil, fakat daha fazla iyilik üretir.[406]

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlâkî erdem ve ilkelerin bu şekilde yararcı bir temel üzerinde savunulması, genel olarak insanın hayırsever eğilimlerine duyulan iyimser inanca dayanır. Mill bu savunmayı siyaset teorisine uygularken, demokratik kurumların, devletin toplumsal yaşama olabildiğince az müdahalesinin ve serbest ekonomik rekabetin savunuculuğunu yapmıştır. O sadece bireysel yarar ve mutlulukla toplumsal fayda ve mutluluğun çakışacağını varsaymış, ama ikisinin çatıştığı durumlarda bireyin niçin genelin yararını özel çıkarın önüne geçirmesi gerektiğini açıklayamamış, bunun yerine kendisini sadece bizim fedakârlık yapan insanları niçin takdir ettiğimizi açıklamakla sınırlamıştır. Eğer fedakârlığın toplumsal yararı onunla ilgili olumlu yargının biricik aklî temelini meydana getiriyorsa, buradan bizim fedakârlığı pek düşünmeyeceğimiz, fakat sadece başka

---

[403] *A. g. e.*, s. 918.
[404] *A. g. e.*, s. 919-20.
[405] *A. g. e.*, s. 921.
[406] *A. g. e.*, s. 922.

insanların yaptıkları fedakârlıklara olumlu bir değer biçeceğimiz sonucu çıkar. Dolayısıyla, bireysel mutluluktan en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğuna doğru olan bu adım ancak ve ancak ikisinin uzun vâdede çakışmasıyla meşrû bir adım hâle gelir. Ama çakışmadığı zamanlarda, bizim özel çıkar yerine genelin iyiliğini gözetmemiz için hiçbir neden kalmaz.[407]

8. Evrimci Etik

Modern, aydınlanmış dünyanın önemli etik görüşlerinden biri de, ilerleme düşüncesini güçlendiren ve Avrupa Uygarlığının ilerleme idesinin biricik cisimleştiricisi olduğu inancını pekiştiren evrim[408] temeli üzerinde yükselen, ahlâkı ve ahlâkî kurumları evrim idesine tâbi kılarken, insan varlıklarının şeylere ve kişilere hayat mücadelesinde ayakta kalma kapasitelerine ya da bu mücadeleye yaptıkları katkıya göre değer biçtiklerini öne süren evrimci etiktir. Başka bir deyişle, Darwin'in türlerin yaratılmışlığı ve sabitliği dinî öğretisine karşı, organik değişimleri açıklamak amacıyla geliştirmiş olduğu biyolojik evrim teorisini temele alan, insanı da içine alan canlı doğanın olduğu kadar, sosyal alanın da evrimle oluştuğunu, bu evrimin itici gücünün yaşama kavgası ve bunun sonucu olarak da doğal ayıklanma olduğunu süren bu yaklaşım, evrim ilkesini toplumsal alan dışında, etiğe de uygular. Buna göre, sosyolojinin toplumla, etiğin de insan ve insan davranışıyla, evrimci biyolojinin organik doğanın fenomenleriyle olan ilişkisine tekabül eden aynı ilişki tarzı içinde olduğunu öne süren teori, örneğin dostluk ve diğerkâmlığa, bu değerler insan türünü şiddetten koruyup, türün bekâsına katkıda bulundukları için, değer verildiğini belirtir.

Evrimci etik, evrimci biyolojinin verilerine dayanırken, bireyi, evrim içinde olan doğal bir varlık olarak alır, onun gerek bireysel, gerekse sosyal hayatını, çatışmanın hâkim olduğu bir süreç olarak değerlendirir. Çatışmayı öne çıkarır, ve hayatın özde bir çatışma olduğunu söylerken, bir yandan da hem bireyin hayatının akıldışı güçler tarafından belirlendiğini, hem de insa-

[407] Bkz., Raziel Abelson-Kai Nielsen, *History of Ethics* maddesi, *The Encyclopeida of Philosophy* (Ed. Paul Edwards), c. 3, s. 117.

[408] J. B. Burry, *The Idea of Progress*, New York, 1955, s. 335.

nın bu güçlerin bilgisini kazanmak suretiyle geleceği şekillendirebileceğini öne sürer. Evrimci görüşe göre, bu çatışmadan son çözümlemede, ilerleme idesinde tezahür eden, temel bir ahenk çıkacaktır.[409] Etiği işte bu ahengin bir türevi veya bir koşulu olarak gören evrimci etik, öncelikle *teleolojik bir etik anlayışı* olmak durumundadır.

Evrimci etik, bununla birlikte, aynı zamanda bir *ahlâkî değer teorisi* diye tanımlanır. Çünkü en yüksek değer olarak teorinin temeline yerleştirilen ilerlemeyi alan söz konusu etik anlayışı, organizmanın çevresel koşullara uyum sağlayamamasını kötü diye tanımlarken, yine değişim, uyum sağlama, ayakta kalma ve güçlü olmayı diğer başat değerler olarak konumlar. Evrimci etik, öte yandan biyoloji bilimine, sözde yansız ve bilimsel bir kavram ya da konsepsiyon olarak evrime dayandığı, Adam Smith'in "görünmez el" öğretisine muteber bir bilimsel açıklama getirdiği için, *bilimci bir etik anlayışı* olarak gelişir.

Evrimci etik yine, dinî inancı ve insanla ilgili bâtıl itikatları reddettiği, özellikle de yaşama savaşında ayakta kalan insan varlığının kendi içinde bir değer taşıdığını önü sürdüğü, ve insandan umudunu kesen, insan hayatına şöyle ya da böyle herhangi bir anlam yüklemeyen, insan varlığını yalnızca Tanrı'mn inayetiyle kurtulabilecek olan değersiz ve sıradan bir varlık olarak gören düşünce sistemlerine karşı çıktığı için, insan merkezli, *hümanist bir etik* olarak tanımlanır. Bununla birlikte, Darwin'in söz konusu etiğin kendisine dayandığı evrim teorisinin insan varlıklarının hayvan ve ilkellerle olan akrabalık bağını teyid edip, insanın, başka hiçbir şey değil de, yalnızca bir doğal ayıklanma süreci yoluyla evrim geçirmiş olan bir dizi ayırıcı özniteliğe sahip bir hayvan olduğunu ortaya koymasından dolayı, evrimci etik, bir yandan da ahlâklılığı yerle bir etmenin çok yakınında bir yerlerde bulunan bir etik teori olarak görülebilir.[410] Başka bir deyişle, evrimci etiğin doğurduğu en önemli güçlük, onun temel ahlâkî sezgilerimizle çelişmesi,[411] etiğin olmazsa olmaz unsurları olarak değerleri toplumu geriye götürecek şeyler, ahlâklılığın içine katmakta zorlandığımız eylem veya yaklaşımları da değer diye sunmasıdır.[412]

Evrimci etik, yine aynı bağlamda, ahlâkın ve ahlâkî değerlerin temeline insanla ilgili doğal olguları yerleştirdiği için, *doğalcı bir etik*tir. Çok bü-

---

[409] W. Asbhy, *A Comprehensive History of Western Ethics*, s. 489-90.

[410] Bkz., M. Ruse, "The Significance of Evolution", *A Companion to Ethics*(Ed. Peter Singer), s. 507.

[411] Bkz., John G. Masserly, *An Introduction to Ethical Theories*, s. 121.

[412] Michael Ruse, *A. g. e.*, s. 501.

yük ölçüde *antropolojik* bir *temellendirme*yi benimseyen evrimci etik anlayışı, toplumsal ve dolayısıyla ahlâkî hayatın doğadaki aynı evrim yasalarına uyduğunu, söz konusu evrim sürecinin mutluluk oranında büyük bir artışa yol açtığına ve açacağına inandığı, ve egoizmin yerini özgeciliğe bırakacağına, "savaş hâlinden barış durumuna, doğadan akla, içgüdüden fazilete geçileceğine"[413] inandığı için, *iyimser* bir etik anlayışıdır. Bununla birlikte, evrimci etik birçok doğalcı/bilimci etik görüşü gibi, olguyla değerin iki ayrı alan meydana getirdiğini göremediği, "gerçekle ideal olan arasındaki farkı unuttuğu",[414] olandan olması gerekene veya olgudan değere geçtiği için, Hume yasasını ihlâl eden ya da aynı anlama gelmek üzere, söz konusu ihlâlin 20. yüzyıldaki karşılığıyla doğalcı yanlışa düşen bir etik görüşüdür.[415]

Charles Darwin

Charles Darwin (1809-1882), *The Origin of Species* [Türlerin Kökeni] ve *The Descent of Man* [İnsanın Türeyişi] adlı eserleriyle, evrimci etiğin hiç kuşku yok ki, hem kaynağı ve hem de en önemli temsilcisi olmak durumundadır. Onun etik teorisi, kendisinin ünlü evrim teorisinden türeyen, toplumsal içgüdülerin ürünü olarak insanın ahlâk duyusu veya vicdanı üzerinde temellenen bir etik teoridir.[416] Darwin etik teorisinde daha ziyade, ahlâkın kaynağını ve onun insan toplumunda nasıl geliştiğini araştırır; dolayısıyla, onun yöntemi, 19. yüzyılda pek moda olan jeneolojik yöntemdir. Bu yöntemi nedeniyle "genetik yanlış" adı verilen hataya, yani şeyleri kökenleriyle tanımlama veya bir ürünün, burada ahlâkın niteliği ve mahiyetini, onun kökenlerinin niteliği ve doğasıyla açıklama yanlışına da düşen[417] Darwin açıklayıp temellendirmeye çalıştığı ahlâkı ortadan kaldırma riskini alır. Onun evrim teorisi, bilindiği üzere, biyolojik bir evrim teorisidir; dolayısıyla, o ahlâkî ilkelerle insanda varolduğu kabul edilen vicdanı, insanın fizikî doğasına dayanarak açıklamaya çalışmıştır. İnsanın ahlâkî karakteri ve

[413] H. Z. Ülken, *Ahlâk*, İstanbul, 1946, s. 130-31.

[414] *A. g. e.*

[415] Bkz., A. G. N. Flew, *Evolutionary Ethics*, London, 1967, s. 3.

[416] Bkz., W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 143.

[417] Bkz., Bryan Magee, *Büyük Filozoflar* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 246.

davranışı, kendisinden türsel olarak değil, fakat sadece geçirdiği evrimin boyutları itibariyle niceliksel olarak farklılık gösterdiği hayvanla olan akrabalığına uygun düşecek terimlerle ortaya konur. Nitekim, o,

> Yine de bana öyle geliyor ki, arı ya da başka bir toplumsal hayvan, varsaydığımız durumda, bir doğru ya da yanlış duygusuna, ya da vicdana erişirdi.[418]

> Bununla birlikte, insanın ve yukarı hayvanların zihinleri arasındaki fark ne kadar büyük olursa olsun, o nitel değil, kesinlikle nicel bir farktır. Sevgi, bellek, dikkat, merak, benzenme, zekâ, vb. gibi insanın övündüğü çeşitli heyecanların ve yetilerin, duygu ve sezgilerin, daha aşağı hayvanlarda, başlangıç halinde, ve bazan iyi gelişmiş olarak bile bulunabildiğini gördük. Bunlar, kurt ya da çakal ile karşılaştırılan evcil köpekte gördüğümüz gibi, soyaçekilerek gelişmeye de yeteneklidir.[419]

Vicdan

Fakat ahlâk, Darwin'e göre sadece, bir evrim geçirmiş olan insana özgüdür:

> Oysa insanda –ki kesinlikle ahlâkî bir varlık sayılabilen yalnız odur– ister karşıt güdülerle uğraşıldıktan sonra düşünülüp taşınılarak, ister içgüdü ile düşünülmeden ve ister yavaş kazanılmış alışkanlıkların etkisi ile yapılmış olsun, belirli işlere ahlâkî denir.[420]

O, ahlâkı meydana getiren, ahlâklılığın kaynağı olan en temel unsuru ise ahlâk duyusu veya vicdanda bulur. Vicdan insan ile daha aşağı hayvan arasındaki en önemli ayrım ya da farklılığı oluşturan şeydir.

> İnsan ile aşağı hayvanlar arasındaki en önemli farkın ahlâk duyusu ya da vicdan olduğunu öne süren yazarların bu düşüncesine tümü ile katılıyorum. Maokintosh'un dediği gibi, bu duygu, insanın davranış ilkelerinin hepsinden haklı olarak daha yücedir; ... insanın bütün özelliklerinin en soylusudur.[421]

Ona göre, ahlâkın hem haricî ve hem de dahilî bir dayanağı vardır; ahlâklılığı kutsamaya yarayan bu dayanaklardan haricî olan toplumsal takdir ve tasvip,[422] dahilî olan ise ahlâk duygusu ya da vicdandır.[423] Ahlâk duyusu ya da vicdan, insana doğru ve yanlış olanı göstererek kılavuzluk eder:

---

[418] C. Darwin, *İnsanın Türeyişi*(çev. Ö. Ünalan), 4. Baskı, Ankara, 1978, s. 134.
[419] *A. g. e.*, s. 169.
[420] *A. g. e.*, s. 150.
[421] *A. g. e.*, s. 131.
[422] *A. g. e.*, s. 163.
[423] *A. g. e.*, ss. 131., 170

> Eylem anında insan, şüphesiz daha kuvvetli olan içtepiye uyar; bu arada biri, onu en soylu işleri yapmaya zorlar, ama çoğu zaman, başka insanların zararına olarak, kendi tutkularını doyurmasına neden olur. Fakat tutkuların doyurulmasından sonra, geçmiş ve zayıflamış izlenimler her zaman direngen olan toplumsal içgüdünün ve soydaşlarının iyi düşüncelerine olan derin saygısının karşısında yargılanınca, elbette ettiğini bulur. O zaman acınma, yazıklanma, üzüntü ya da utanç duyar; yalnız bu son duygu, aşağı yukarı tümü ile başkalarının yargısına bağlıdır. Bunun üzerine, ileride başka türlü davranmaya oldukça kesin karar verir; vicdan budur, çünkü vicdan geçmişi unutamaz, gelecek için bir kılavuz gibi iş görür.[424]

Bütün bilimciliğine ve bilimsel materyalizmine rağmen, etikte pek de tutarlı sayılamayacak bir yaklaşımla idealist bir tavır takınan Darwin, bir mensubu olduğu İngiliz ahlâk felsefesi geleneğinde, klâsik sezgiciliğe yakın durarak, insanın ahlâkî davranışını yarar ya da en yüksek mutluluk ilkesiyle açıklayan yararcılığa şiddetle karşı çıkar, zira onun gözünde, insan, faydacıların söylediği gibi, haz bilinciyle değil fakat içtepiyle, yani içgüdüden veya yerleşik alışkanlıktan ötürü ahlâklı davranır:

> Türevci okulun düşünürleri, eskiden, ahlâkın bir çeşit bencilliğe dayandığını varsayıyorlardı; oysa bu yakınlarda, "En Büyük Mutluluk İlkesi" bunun yerini büyük ölçüde almıştır. Bununla birlikte, sonuncu ilkeden, davranışın güdüsü olarak değil, ölçü olarak söz etmek daha doğrudur. Ancak yapıtlarına başvurduğum bütün yazarlar, birkaçı ayrı tutulursa, her eylemin ayrı bir güdüsü varmış ve bu sevinç ya da üzüntü ile birleşmiş olmak gerekirmiş gibi yazmaktadırlar. Oysa insan, çoğu zaman içtepiyle, yani içgüdüden ya da köklü alışkanlıktan ötürü, herhangi bir sevincin bilincinde olmaksızın, tıpkı içgüdülerine uyan bir karıncanın yaptığı gibi davranır görünmektedir.[425]

Buna göre, bir insan çok tehlikeli durumlarda, örneğin bir yangın sırasında, bir hemşehrisini ya da bir soydaşını kurtarmaya çalışır, hatta onun için ölümü bile göze alabilir. Onun böyle davranmasının nedeni haz isteği, sevinç ya da mutluluk arayışı değildir; onu burada motive eden şey, derinlere kök salmış sosyal içgüdü ya da içtepilerdir. Darwin'in doğal ayıklanma öğretisine göre, söz konusu toplumsal içgüdülerin

> türün genel mutluluğundan çok, genel iyiliği için gelişmiş olduğunu söylemek çok daha uygun görünmektedir.[426]

Peki ya türün genel iyiliğiyle, Darwin ne anlatmak ister?

> "Genel iyilik" terimi, pek çok sayıda bireyin, etkisinde kaldıkları koşullarda, güçlü ve tam sağlık içinde, bütün yetilerin eksiksiz olarak geliştirilmesi diye tanımlanabilir. İnsa-

---

[424] *A. g. e.*, s. 153.
[425] *A. g. e.*, s. 161-62.
[426] *A. g. e.*, s. 162.

nın da, aşağı hayvanların da toplumsal içgüdüleri, şüphesiz, aşağı yukarı aynı gelişim basamaklarını izlediği için, yararlı görülürse, aynı tanımı her iki halde de kullanmak ve kamunun genel iyiliğini ya da esenliğini genel mutluluktan üstün tutup ahlâkın ölçüsü olarak almak uygun olur.[427]

Erdemlerin Kazanılması

Darwin'e göre, insanı soylu ahlâkî davranışlara sevkeden erdemler de, tıpkı sosyal içgüdüler gibi, doğal ayıklanma yoluyla kazanır:

> İlk insanların ya da insanın maymuna benzer atalarının toplumsallaşması için, öbür hayvanları toplu yaşama götüren aynı içgüdüsel duyguları kazanmaları gerekirdi; ve onlar, şüphesiz aynı genel yönsemeyi göstermişlerdir. Onlar belirli bir ölçüde sevdikleri arkadaşlarından ayrı düşünce üzülür, birbirlerini tehlikeye karşı uyarır, saldırı ya da savunma sırasında birbirlerine yardım ederlerdi. Bütün bunlar belirli bir ölçüde duygudaşlık, sevgi bağlılığı ve gözüpeklik demekti. Aşağı hayvanlar için pek büyük önemleri olduğunu hiç kimsenin tartışmadığı bu tür toplumsal nitelikler, şüphesiz, insanın atalarında da buna benzer bir yoldan, yani soyaçekilmiş alışkanlığın desteklediği doğal ayıklanma ile kazanılmıştır.[428]

Sonra işe karşılıklılık ilkesi ve çıkar duygusu karışır:

> Herşeyden önce kâbile üyelerinin sağduyuları ve basiretleri gelişirken, her üye, soydaşlarına yardım ederse, buna karşılık çoğunlukla onlardan yardım göreceğini çabucak öğrenirdi. Bu bayağı güdüden ötürü, arkadaşlarına yardım etme alışkanlığını kazanabilirdi; ve iyilikseverce davranışlarda bulunma alışkanlığı, duygudaşlığı, iyi davranışların ilk itici gücü olan o duyguyu, elbette pekiştirirdi. Bundan başka, kuşaklar boyunca sürmüş alışkanlıklar belki kalıtsallaşma eğilimi de göstermektedir.[429]

Toplumsal tasdik, başkalarının övgü ve yergisi de, sosyal erdemlerin güçlenmesinde önemli bir rol oynar:

> Ama toplumsal erdemlerin gelişimini kamçılayan başka ve çok daha güçlü bir etkeni doğuran, soydaşlarımızın övgüsü ve yergisidir.[430]

Sonra da, görgü, deneyim ve eğitim:

> İnsan artan görgü ve anlayış ile, davranışlarının daha uzak sonuçlarını görür ve ölçülülük, iffet, vb. gibi kişilikle ilgili olup da, ... eski çağlar boyunca hiç önemsenmemiş erdemler büyük saygı görmeye başlar ve bunların kutsal sayıldıkları bile olur. ... Sonunda top-

---

[427] *A. g. e.*

[428] *A. g. e.*, s. 174-75.

[429] *A. g. e.*, s. 176.

[430] *A. g. e.*

lumsal içgüdülerden doğup soydaşlarımızın övgüsü ile yönetilmiş ve sağduyunun, kişisel çıkarın ve son zamanlarda derin dinsel duyguların büyük ölçüde etkisinde kalmış, ve öğretimle, alışkanlıkla berkitilmiş olan ahlâk duygumuz ya da vicdanımız pek karmaşık bir duygu haline gelir.[431]

İyimserlik

İnsanın Türeyişi adlı eserinde, kökenini ve gelişimini bu şekilde açıkladığı ahlâkın, Darwin önemli bir işe yaradığını belirtmeden geçemez. Ahlâk uygar toplumlara, ahlâklı insanlara barbar insan ve toplumlar karşısında büyük bir üstünlük sağlar:

Unutulmamalıdır ki, yüksek bir ahlâk düzeyi aynı kabilede, bir bireye ve onun çocuklarına, öbür insanlar karşısında az bir üstünlük sağlar ya da hiçbir üstünlük sağlamazsa da, yetkin ahlâklı insanların sayıca çoğalması ve ahlâk düzeyinin yükselmesi, bir kabileye, başka bir kabile karşısında çok büyük bir üstünlük kazandırır. Üyelerinin birçoğunda yurtseverlik, bağlılık, esneklik, yiğitlik ve duygudaşlık ruhu olan bir kabile, öbür kabilelerin pek çoğunu alt eder; ve bu, doğal ayıklanma ile olur. Bütün dünyada, her çağda, kabilelerin yerine başka kabileler geçmiştir; ve ahlâk onların başarılarında önemli bir öğe olduğu için, ahlâk düzeyi ve yetkin ahlâklı insanların sayısı, böylelikle, her yerde yükselme ve artma eğilimi göstermiştir.[432]

Darwin iyimserdir, gün gelip herkesin ve bütün toplumların ahlâklı olacağına, özgeci eğilimlerin bencil eğilimlere baskın çıkacağına sarsılmaz bir inanç besler. Fakat bütün iyimserliğine rağmen, o çağının Batı toplumlarının kendisine göre ulaştığı ahlâk düzeyinin sadece sosyal içgüdü ve doğal ayıklanma ile açıklanamayacağının bilincindedir. Herşeyi açıklayabilen anahtar kavram doğal ayıklanma ile, hayat mücadelesinde yarı yolda kalanlara karşı olan insanî sorumluluklarımızı yerine getiremeyiz; tam tersine, ötenaziye başvurmak, onları gaz odalarına göndermek zorunda kalırız. Darwin, ahlâkın kökenlerini ortaya koyduktan sonra, doğal ayıklanmayı ve toplumsal içgüdüleri bir tarafa bırakıp, daha çok ahlâklılık ve duygudaşlık demeye başlar:

Ama insanın zihnî gücü giderek arttıkça; ve insan, eylemlerinin daha uzak sonuçlarını kestirmeye güç yetirir hale geldikçe; zararlı törelerden ve boş inançlardan sıyrılmasına yeter bilgisi olunca; soydaşlarının yalnız esenliğini değil, mutluluğunu da daha çok önemsemeye başladıkça; alışkanlıktan, yararlı görgüyü, öğretimi ve örneği sürdürmekten ötürü duygudaşlıkları gittikçe daha çok incelip her ırktan insanı, toplumun aptal, sa-

[431] *A. g. e.*, s. 177-78.
[432] *A. g. e.*, s. 178.

kat ve öbür yararsız üyelerini ve sonunda aşağı hayvanları kapsayacak ölçüde genişledikçe, insanın ahlâkı da durmadan daha çok yücelmiştir.[433]

Spencer'ın Sosyal Darwinizmi

Darwin'in evrim teorisinden hareketle bilimci bir etik geliştiren, daha doğrusu bilim ile etiğin bir sentezinden evrimci bir etik üretmiş olan bir diğer düşünür de, Herbert Spencer (1820-1903)'dir. Sadece fizikî ve biyolojik alanda değil, fakat psikolojik ve sosyal alanda da geçerli olduğunu düşündüğü evrimin, basitlik, homojenlik ve eşbiçimlilik hâlinden karmaşıklık, heterojenlik ve çeşitlilik hâline doğru bir değişimden meydana geldiğini, psikolojik gelişme ve sosyal ilerlemenin zorunlulukla çeşitli aşamalardan geçerek kendiliğinden ve doğal olarak gerçekleştiğini, dolayısıyla söz konusu değişme sürecine dışarıdan yapılacak müdahalenin boşuna ya da çoğunluk zararlı olduğunu öne süren ve böylelikle de aşırı bir *laissez-faire* felsefesinin veya sosyal Darwinizmin coşkulu savunuculuğunu yapmış olan Spencer, Aydınlanmacı liberal gelenekte yer alan birçok düşünür gibi, özgeciliğin egoizmle bağdaşmaz olmadığını göstermeye çalışmıştır. Birçok yönüyle tutarsızlık arzeden etiğinde, ahlâkın ve ahlâklılığın gücünü doğrudan doğruya evrim olgusundan türetmeye kalkışan Spencer'ın açmazını, düştüğü mantıksal yanlışı H. Z. Ülken şöyle anlatmaktadır:

> Spencer *The Data of the Ethics* adıyle S. Mill'e yazdığı tenkid mektubunda faydacılığı soyut ve zihinci olmakla itham ediyor; ve tekâmül prensibini hesaba katmadıkça harp hâlinden sulh hâline, tabiattan akla, içgüdüden fazilete nasıl geçilebildiğini göstermenin imkânsız olduğunu söylüyor. Tekâmüle gelince, o basit bir itiyat ve irsiyet mekanizmasıyla anlaşılabilir. İtiyatla kazanılmış vasıfların irsiyet yardımıyla gelecek nesillere geçmesi, nesiller arasındaki farkları aydınlatacaktır. Bu suretle şimdi kazanılmış olan şey yarın irsî ve tabiî olacaktır. Spencer bu iki tabiî vetire yardımiyle bütün insanlık tarihi içinde vahşilikten medeniliğe doğru gelişmenin izah edilebileceğine kanidir.
>
> Fakat bu tekâmülcü görüş gerçekle ideal arasındaki farkı unutuyor. Gerçek olan harp, içgüdü ve tabiat hâlinden ideal olan sulh, akıl ve fazilet hâline nasıl geçildiği iyi görülemiyor. Daha başlangıçtan faziletle tabiat arasına koymuş olduğu antinomiyi bu suretle ortadan kaldırmak için ileri sürdüğü deliller kâfi değildir. Eğer fazileti tabiattan çıkarmış olsaydı, Spencer'in dayandığı temel ilkeleri terk ederek *stoique*ler gibi düşünmesi lâzım gelirdi. Halbuki tabiat ona göre herşeyden önce mücadeledir. Orada hâkim olan sa-

[433] *A. g. e.*, s. 167.

vaştır ve kuvvetlinin zayıfı ezmesidir. Fakat yeni tabiatta bu mücadele prensibi daima daha mükemmele doğru bir gelişmeyi gerektirir. Bundan dolayı her mücadele kazandırdığı itiyatlar yardımıyla daha düzenli, daha ahenkli bir yetkinlik meydana getirecek, akla ve fazilete doğru gelişecektir.[434]

En Yüksek İyi

Her ahlâk sisteminin belli bir toplumsal sisteme uygun düşmek veya onun yansıması olmak durumunda olduğunu, ve dolayısıyla ondokuzuncu yüzyıl endüstriyel demokrasisi açısından etiğin söz konusu sosyal sistemi meydana getiren bireylerin hayatını hem korumasını ve hem de olabildiğince geliştirilmesini vazetmek durumunda olduğunu öne süren Spencer'e göre, hayat en temei değer, en gelişkin ve en uzun süreli hayat ta en yüksek iyi olmak durumundadır. Buna göre, hemen tüm diğer modern düşünürler gibi Spencer de benden, bireyden, birinci şahsın bakış açısından yola çıkar ve doğal olarak bireyci bir tavır sergiler. Bu tavra göre, gerçekten iyi ve değerli olan yegâne şey bireyin olabildiğince uzun sürecek hayatıdır. Bununla birlikte, onun bireyin hayatına dair değerleme ölçütü salt niceliksel bir ölçüt değildir. Spencer bireyin hayatına değer biçerken, onu bir en yüksek iyi olarak konumlarken, aklında hem uzunluğuna ve hem de derinliğine, hem nicelik ve hem de nitelik, hem günlerinin süresi ve hem de ayrıntı ve çeşitlilik bakımından gelişmiş olan zengin bir hayat vardır. Çünkü ona göre, modern dünyanın uygar ve soylu amaçlarına uyarlanmış bir hayat daha iyi bir yaşam olup, böyle bir hayatın süresi de kendiliğinden uzar:

> En ilkel vahşinin çalı çırpıdan inşa ettiği barınak ile uygarlaşmış insanın malikânesi arasında görünüm bakımından söz konusu olan karşıtlık, eylemlerin onların inşaatlerinde açığa çıkan amaçlara uyarlanışındaki çeşitlilik ve etkinlik bağlamında görülen zıtlıktan daha aşırı bir karşıtlık değildir. Ve vahşinin sıradan faaliyetlerini uygarlaşmış insanın –tüccarın, uzun dönemlere yayılan çok çeşitli ve karmaşık faaliyetleri içeren işi, ya da kendisine ayrıntılı bir eğitimle hazırlanılan ve her gün sınırsızca değişen şekiller alan profesyonel meslekler veya şimdi şu yasayı çıkarma, bir diğerini iptal etme amacına yönelmiş politik tartışma ve ajitasyon türünden– bildik faaliyetleriyle karşılaştırdığımızda, eylemlerin amaçlara, insanların daha aşağı ırklarında benzer bir tekini bile bulamadığımız, sonsuz değişik tarzlarda nasıl uyarlandığını görüyoruz. Hayatın, en yüksek iyiyi meydana getiren, artan süresi, yaşamın çok sayıda amacın peşinden gitmenin sonucu olan daha büyük gelişimiyle birlikte gider.[435]

---

[434] Bkz., H. Z. Ülken, *Ahlâk*, İstanbul, 1946, s. 130-31.

[435] H. Spencer, *The Principles of Ethics*, Indianapolis, 1978, cilt 1, s. 48.

Spencer, işte bu bağlamda, hayata en iyi bir biçimde uyum sağlayan, yaşamaya en fazla katkı yapan eylemlerin ahlâkî, hayata zarar veren, hayatın devamına gereği gibi katkıda bulunamayan davranışların da ahlâksız veya gayrıahlâkî eylemler olduklarını söyler. Hayatı içsel ilişkilerin sürekli olarak dış ilişkilere uyarlanması şeklinde tanımlayan[436] Spencer açısından, kendisini hayata ve hayatın değerlerine daha iyi uyarlayan kişi daha ahlâklı bir kimse olmak durumundadır:

> Başkaca şeylerin eşit olması koşuluyla, ... özel amaçlara iyi uyarlanmış davranış iyi, buna mukabil kötü uyarlanmış davranış ta kötüdür; kendi genel öz varlığını koruma amacına katkı yapan davranış iyi, yapmayan davranış ise kötü diye tanımlanır.[437]

Toplumsal arenada ve ayakta kalma mücadelesinde biraz daha geride kalmış olanın yeterince rafine olmamış davranışları, ona göre, pek de iyi sayılamayacaktır. Aynı şekilde, kendilerini ağır işlerde harab edenlerin, sadece karın tokluğuna çalışanların, uzun yıllara yayılan nitelikli hazlarla süslenmiş bir hayata katkı yapmayan yaşam tarzlarını ve eylemlerini de iyi diye nitelemek mümkün olmayacaktır. Temel değerler son çözümlemede ilerleme, eşitsizlik ve en iyi uyum sağlayanın ayakta kalması olduğuna göre, ezilenlerin, herşeye uyum sağlayarak ayakta kalmaya başaramayanların, kendilerine ve topluma olduğu kadar, ahlâklılığa da yapacak bir katkıları yoktur.

Yine Spencer'in ilerlemeyi, evrimi temele alan bakış açısından, iyi eylem ya da davranış yeterince gelişmiş, evrim geçirmiş, olabildiğine rafine davranıştır:

> Biraz önceki serim, kendisi için iyi nitelemesini kullandığımız davranışın göreli olarak daha fazla inkişaf etmiş davranış olduğunu; buna karşın, nispeten daha az gelişmiş davranış için kötü nitelemesini kullandığımızı gösteriyor. Kendi öz varlığını koruma amacına yönelen evrimin, bireysel hayat, hem uzunluk ve hem de derinlik bakımından en gelişkin hâle geldiğinde, sınıra eriştiğini gördük; şimdi ise, diğer amaçları bir tarafa bıraktığımızda, kişinin öz varlığını korumaya ve sürdürmeye katkıda bulunan davranışa iyi, kişinin kendisini yıkıma götüren davranış tarzına ise kötü dediğimizi görüyoruz.[438]

---

[436] Bkz., *A. g. e.*, s. 54.

[437] *A. g. e.*, s. 59.

[438] H. Spencer, *A. g. e.*, s. 61.

Melyorizm

Spencer, yine birçok modern düşünür gibi, etikte kendi öz varlığını koruma amacından, yavaş yavaş en yüksek iyi olarak yaşanmaya gerçekten değer olan nitelikli yaşam hedefine, hatta daha doğru bir deyişle egoizmden özgeciliğe doğru ilerler. Buna göre, o "daha iyicilik" diye tanımlayabileceğimiz melyorizmi benimsemiş olan biridir;[439] nitekim, Spencer evrimci bakış temeli üzerinde, dünyanın daha iyi olma yoluna girip, daha ahenkli ve daha yetkin hâle geldiğini; en azından dünyada kötülük bulunsa ve ayakta kalma mücadelesinde başarısızlığa uğrayanlar olsa da, iyiliğin daha ağır bastığını ve insanın bu iyileşme sürecine katkı yapmak durumunda olduğunu savunur. Şu hâlde, Spencer'm iyimserliği, hakkını vermek gerekirse, kendisinden önceki Aydınlanma düşünürleri gibi, mutlak değil de, sınırlı bir iyimserliktir. Ona göre, doğru eylem artık sadece kişinin kendi öz varlığını korumaya ve sürdürmeye yönelik davranış değil, fakat daha ziyade, her geçen gün daha iyiye doğru giden bir dünyada nitelikli hazlarla dolu, yaşanmaya hakikaten değer olan bir hayata katkıda bulunan eylemdir. Dolayısıyla, artık biricik amaç hayatta kalma mücadelesi olmamalıdır; insanlar bundan böyle yaşamı, süre ve derinlik itibariyle zenginleştirebilmenin ve başka insanlara yardımcı olabilmenin yollarını aramalıdırlar.

> Zira –iyi bir şarap, iyi bir yemek, kötü bir koku, kötü bir başağrısı örneklerinde olduğu gibi– doğrudan doğruya hoş ve nahoş duyumlara yol açan şeylerle duyumların bizatihi kendilerine iyi ve kötü dediğimizi anımsadığımızda, bu anlamların doğrudan doğruya haz ve acıya gönderimde bulunmak suretiyle, haz ve acılara dolaylı olarak atıf yapan anlamlarla uyumlu hâle geldiklerini anlarız. Doyasıya bir kahkaha örneğinde olduğu gibi, hoş bir durumun kendisine; iyi bir müzik örneğinde olduğu gibi, hoş bir durumun yakın nedenine; iyi bir mağaza, iyi bir öğretmen örneklerinde olduğu gibi, hemen ya da uzak bir gelecekte hoş bir duruma yol açacak olan bir faile; kendi başına, aslî olarak ele alındığında, amacına, kendi öz varlığını korumaya ve kendi varlığını koruyup sürdürmeyi arzu edilir hâle getiren haz miktarının artışına katkıda bulunacak şekilde uyarlanmış her eyleme; başkalarının hayatlarına yardım sağlayan her tür davranış tarzına iyi dediğimiz ve bunu da hayatın acı ve mutsuzluktan çok mutluluk getirdiği inancıyla yaptığımız takdirde, iyinin, herkes üzerindeki yakın ve uzak etkilerini hesaba katmak koşuluyla, evrensel bir anlam içinde, haz veren olduğu inkâr edilemez hâle gelir.[440]

---

[439] Bkz., W. S. Sahakian, *Ethics*, s. 147.

[440] H. Spencer, *A. g. e.*, s. 65-6.

Rasyonel Yararcılık[441]

Spencer'in, evrimci bakış açısının taleplerine uygun olarak, hazcılıktan yararcılığa, kişinin kendi öz varlığını korumaya ve geliştirmeye yönelik bir ilgiden başkalarını gözeten bir ilgiye, yani egoizmden özgeciliğe geçeceği, daha doğru bir deyişle, genel bir yararcılık anlayışı içinde sözü edilen karşıt unsurların bir sentezine girişeceği açık olmalıdır. Bununla birlikte, onun egoizmi Hobbes'unki türünden bir egoizm olmadığı gibi, yararcılığı da, Bentham ve Mill'in toplumun bütün bireylerini bir sayan ve dolayısıyla "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu" ilkesini temele alan faydacılığından farklılık gösterir. Çünkü Spencer'in gözünde doğa, yine evrimci bakış açısının bir gereği olarak, demokratik değil de, aristokratik bir yapıdadır.

Buna göre, Spencer her insanın kendi hayatını koruyup sürdürmesi ve geliştirmesinin, dolayısıyla da kendi hazzının peşinde koşmasının sadece doğal bir zorunluluk veya rasyonel bir davranış tarzı değil, fakat aynı zamanda bir ödev olduğuna inanır. Bununla birlikte, bu amaca insanlar, her ne kadar evrimci hipotezle pek tutarlı olmasa da, ancak başkalarına yardım etmek suretiyle erişebilirler; çünkü ona göre, başkalarını gözeten bir ilgiyle hareket edilmediği zaman, kişinin kendi refah ve mutluluğu tehlikeye girer.[442] Egoizm ve diğerkamlık arasında bir uzlaşmaya ihtiyaç vardır: Biz kendimiz için olduğu kadar, başkaları için de yaşamalıyız. Başka bir deyişle, bu ikisi çelişik değildir, zira kişisel mutluluğa başkalarının mutluluğuna katkıda bulunarak, genel mutluluğa ise kendi kişisel mutluluğumuzu sağlayarak ulaşabiliriz:[443]

> Açıktır ki, ulaştığımız sonuç, genel mutluluğa temelde bireylerin kendi mutlulukları için var güçleriyle çalışmaları; buna karşın, genel mutluluğa da kısmen, bireylerin genel mutluluğu amaçlamaları yoluyla erişilmesi gerektiği sonucu olmalıdır.[444]

Spencer iyi bir toplum düzeninin henüz varolmadığını kabul eder. 19. yüzyıl sosyal düzeninde, kişinin kendi çıkar ve mutluluğunu hesaba katarak hayata geçirdiği özgecilik gönülsüz olup, seyrek rastlanan bir tavırdır. O yine evrimciliğinin bir sonucu olarak, gerçekçi bir yaklaşımla, özlenen ahlâkî gelişmenin sosyal düzenin daha sonraki bir gelişiminin sonucu olarak

---

[441] Bkz., T. R. Machan, Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*'e yazdığı Önsöz, s. 14.
[442] Bkz., W. S. Sahakian, *A. g. e.*, s.147.
[443] Spencer, *A. g. e.*, s. 267.
[444] *A. g. e.*

vuku bulacağını söyler.[445] İşte o zaman, söz konusu iyi toplum düzeninde, özgecilik egoizme ağır basacak ve toplumun varlığını sürdürüp geliştirmesi için, etkin bir davranış tarzı olarak güçlenecektir. Oysa şimdi ağır basan daha ziyade egoizmdir.

IV. Kıta Avrupasında Etik

1. İdealist Etik

İdealist etik, mekanizmi, nesne ve özne arasındaki katı bölünmeleri reddederek, her yerde gelişme ve amaçlılık, ve dolayısıyla da değer bulan idealizmin özellikle 19. yüzyılda geliştirilmiş olan etik anlayışını ifade eder. Değerleri, gerçekliğin diğer tüm boyutlarını dışlayarak, onun tek bir boyutuyla sınırlama; ahlâkî fenomenleri psikolojik ya da doğal terimlerle yorumlama teşebbüslerine şiddetle karşı koyan idealist etiğin belirlediği ahlâkî ideal, kendini gerçekleştirme, yani zihnin doğayla ve yine zihinle olan örtük birliğinin belirginleştirilmesi ve somutlaştırılmasıdır.

Modern, Aydınlanmacı, doğalcı/bilimci anlayışlara bir tepki olarak, esas Almanya'da Fichte ve Hegel gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş olan idealist etik, bir yandan da büyük felsefî sentezlerin etik alanındaki ifadesi olmak durumundadır. Buna göre, o temelde 18. yüzyıl Alman düşünürü Kant'ın numen olarak, özgürlük yasalarını koyan ve bu yasalara itaat eden insan ile bir fenomen olarak doğa yasalarına tâbi olan insan arasındaki ayırımından hareket eder ve ayırımın fenomenal boyutunu numenal boyut içinde eritir. Söz konusu Alman düşünürleri numenal irâdeden maddî dünyayı bir bütün olarak kendi kudretiyle yaratan, ve kendisini bireyin özgür ve rasyonel irâdesinde kısmen, sosyal kurum ve yasalarla felsefede tam anlamıyla ifade eden evrensel bir güç, Tin, ide ya da Geist türetirler. Bu adımla

[445] Bkz., H. D. Aiken(ed.) *The Age of Ideology*, s. 169.

birlikte, artık burada bilim felsefe ikiliği, doğa biliminin hizmetinde olan bir felsefe konsepsiyonu ortadan kalkar; etik bilime, daha doğrusu psikoloji ve doğa bilimine tâbi olmaktan kurtulur ve felsefe eskiye kıyasla çok daha başat bir konuma yükselirken, doğa bilimi etiğe tâbi kılınır, hatta ve hatta, politik teori ile etik arasındaki ilişki gündeme geldiği zaman, etik değerlerin belirlenmesinde, idealist bir anlayış çerçevesi içinde, bireyin değil, fakat cemaat ya da toplumun esas alınması gerektiğine işaret edilir.

Hegel ve *Moralität-Sittlichkeit* Ayırımı

Söz konusu idealist etik anlayışının düşünce tarihindeki en önemli temsilcisi Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)'dir. Hegel, öncelikle *moralität* ile *sittlichkeit* arasında bir ayırım yapar. Bunlardan, ahlâklılık olgusu üzerine enine boyuna düşünme anlamında etik terimiyle karşılayabileceğimiz *moralität*, ona göre, Sokrates'le başlamış olup, Kant'la doruk noktasına erişmiştir. *Moralität* onun gözünde bireysel, düşünümsel ve rasyonel olup, bireysel bilincin özerkliğine, kişisel kanaat ve vicdana dayanır ve tarihte, ahlâk diye karşılayabileceğimiz *sittlickeit*'tan sonra gelir. Doğal alışkanlık, gelenek ve görenekler tarafından yönetilen ahlâkı, ahlâklı davranışı tanımlayan *sittlichkeit* ise, herhalde en iyi Sokrates'ten önceki Grek polisi veya kentinde temsil edilmiştir. Cemaatin nesnel yasalarıyla uyumlu örf ve âdetlere deyanan *sittlickeit*'ın kişisel düşünüm ve analizle pek bir ilişkisi yoktur.

Hegel modern etik düşünürün görevinin söz konusu *sittlichkeit*'la *moralität*'ı bağdaştırmak, bu ikisini sağlam bir sentez içinde bir araya getirmek olduğunu düşünür. Çünkü *moralität* olmadığında kendi başına *sittlickeit*, eksikli ve yetersiz kalır. Fakat öte yandan, *sittlichkeit*sız *moralität* da bir imkânsızlığı ifade eder. O söz konusu imkânsızlığı Kant'ın ödev etiğine ilişkin eleştirisinde açıklıkla ortaya koyar. Gerçekten de, kişinin ahlâkî ödevlerini, sadece birtakım soyut ilkeleri bu ilkelerin evrensel olup olmadıklarını görmek amacıyla analiz ederek tespit edebilmesi imkânsızdır. *Sittlickeit* olmadığında, yani çıplak bir gerekliliği ifade etmek yerine fiilen mevcut olan, gelenek ve görenekte cisimleşmiş bulunan nesnel, dolayımsız olarak verilmiş ahlâkî bir malzeme olmadığında, kişinin ahlâkî yükümlü-

lüğünü salt analiz yoluyla keşfedebilmesi mümkün olmaz. Başka bir deyişle, *moralität* içeriğini *sittlichkeit*'tan alır.[446]

Hegel kendisine düşen görevin *moralität* ile *sittlichkeit*'ın bir sentezini yapmak; karşıt doğrultularda tek yanlı olduklarını düşündüğü tümel ile tikeli daha yüksek bir birlikte, somut tikelde sentezlemek olduğu inancına Kantçı etikle yararcılığın insanla ilgili kendini gerçekleştirme anlayışlarından veya iyi hayat telakkilerinden hareketle varır. Ona göre, insan için kendini gerçekleştirmenin neden meydana geldiği sorusuna gerek Kant ve gerekse Mill tek yanlı cevaplar vermişlerdir. Bu açıdan, Mill insanın kendisini hayattan haz elde etmek suretiyle gerçekleştirebileceğini savunurken, Kant kendini gerçekleştirmeyi ödevlerini hayata geçirecek iyi bir irâdeyle özdeşleştirmiştir. Bunlardan her ikisi de, Mill tümeli bütünüyle dışlayıp salt tikeli vurguladığı, Kant ise tikeli tamamen unutup yalnızca tümeli öne çıkardığı için, tek yanlıdır. Yani, Mill formu bir kenara bırakıp sadece içeriği temele almış, Kant ise içeriği dışlayıp yalnızca formu önemsemiştir. Dolayısıyla, bu ikisinden hiçbiri tümel ile tikelin, form ile içeriğin bir birliğini sağlayamamıştır.

Hegelci perspektiften bakıldığında, yararcılık iyi hayatı yaşamdan derlenebilecek en yüksek miktardaki hazza eşitlerken, onu birbirlerinden kopuk tikellerin kaba dizisiyle, duygu hâllerinin çıplak ardışıklığıyla özdeşleştirir; amaç burada artık, sadece bu yalıtlanmış tikellerin azamîsine sahip olmaktır. Onlar sadece tikeller olup, bütün bu hoş duygu hâllerini anlamlı ve tutarlı bir bütün içinde birleştirecek bir tümelden yoksun bulundukları için, birbirleriyle anlamlı hiçbir ilişki içinde değildirler. Buna karşın, Kant tümellik ve form boyutlarını vurgular, fakat öyle vurgular ki, bu ikisi tikel ve somut hâle gelmenin bir yolunu tamamen unutmuş olarak, en sonunda sadece boş bir form, çıplak bir tümel olup çıkarlar. Onun etik anlayışı yalnızca evrensel yasa idesine uygunluğu emreder, bütünüyle formel bir doğru yanlış testi önerir. Fakat Hegel'e göre, iyi ya da kötü, ahlâkî ya da ahlâksız, her eylemin ve her niyetin mutlak olarak evrenselleştirilebilir olduğunu unutmamak gerekir.[447] Nitekim, Hegel Kant'ın etik anlayışının formalizmi ya da içeriksizliğinin iyiden ziyade kötüye götürmesinin daha muhtemel olduğunu düşünür. Ona göre, Fransız Devrimi'nin giyotinde somutlaşan ihtilalci terörü Aydınlanma soyut akılcılığının ya da Kant'ın etik teorisinin

---

[446] Bkz., Philip J. Kain, *Marx and Ethics*, Oxford, 1988, s. 18-9.

[447] Bkz., Richard Norman, *The Moral Philosophers*, Oxford, 1998, s. 111.

mutlak özgürlüğünün ihtiva ettiği tehlikelerin tarihî bir kanıtıdır.[448] Ve Hegel için, varolan toplumlardaki ahlâkî değerleri, ödev ve sosyal pratikler örgüsünü ihmal ederek işe sıfırdan başlayan her ahlâk anlayışında bu türden tehlikeler vardır.[449] O bundan dolayı, etik görüşünde, öznel ve soyut bir ahlâklılıkla yetinmek yerine, bir bireyin ahlâkî hayatı ve genel olarak da etiğin kendisini toplumun geleneksel değerleri ve pratikleri, kısacası cemaatin kültürü temeli üzerinde nesnel etik olarak inşa etmek; özgürlüğü de, mutlak değil, fakat tarih içinde gelişip aktüelleşen bir ide olarak konumlamak ve nihayet Aydınlanma rasyonalizmiyle irtibatlandırılan ihtilalci terörü mahkûm edecek evrensel standartlar sağlamak amacı güder.

Tarih Felsefesi

Hegel bütün bunları, ünlü tarih felsefesinde gerçekleştirir. O tarihin kaba olguların toplamından meydana gelen gelişigüzel bir bütün, olayların anlamdan yoksun bir ormanı değil de, tinin kendi kendisini diyalektik olarak açımladığı anlamlı bir süreç, özgürlük bilincinin bir gelişimi ya da ilerlemesi olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, tarihin teleolojik bir tarzda anlaşılması gerektiğini öne süren, tarih felsefesinin tinin ve özgürlüğün "gelişme basamaklarını bir bütüne doğru gitmek üzere birbirine bağlanan 'halkalar' olarak, halkların kültürel gelişiminde onların geliştirdikleri devlet tiplerinde izlediklerini"[450] söyleyen Hegel eserinde, dünya tarihine mâl olmuş dört dünya devletini özgürlük bilinci açısından sırasıyla ele alır: **1** Doğulu, **2** Grek, **3** Roma, **4** Hristiyan-Cermen.

Çin, Hint ve İran'ı kapsayan Doğu dünyasında zorba hükümdar dışında hiç kimsenin özgürlüğü yoktur. Modern anlamı içinde kendine ait bir irâdeden yoksun bulunan öznelerden meydana gelen Doğu uygarlığında sadece hukuk değil, fakat ahlâklılık da, Hegel'e göre, dış baskı ve zorlamanın ürünü olmak durumundadır. Özgürlük bilincinin ilk kez olarak zuhur ettiği, özgür bireysellik idesi tarafından şekillenen Grek dünyasında da bireyin özgürlüğü yeterince gelişmiş değildir:

> Doğulular Tinin –insan olmak bakımından insanın– özgür olduğunun bilgisine ulaşamamışlardır; onlar bunu bilmedikleri için, özgür değildirler. Onlar yalnızca bir kişinin

---

[448] Bkz., P. Singer, "G. W. F. Hegel maddesi", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderich), Oxford, 1995, s. 341.

[449] Bkz., D. West, *A. g. e.*, s. 56.

[450] D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, 6. Baskı, İzmir, 1998, s. 99.

> özgür olduğunu bilirler; ama bu yoruma göre, bu kişinin özgürlüğü sadece keyfîlik, zorbalıktır. ... Bu tek kişi bu yüzden bir despottur, bir özgür insan değildir. İlk kez Greklerde bir özgürlük bilinci ortaya çıkmıştır ve onlar bu bilinçten dolayı özgür olmuşlardır; ama Romalılar da, daha sonra, ancak birkaç kişinin özgür olduğunu biliyorlardı, bizzat insanın insan olarak özgür olduğunu değil. Platon ve Aristoteles de bunu bilemediler. Bu yüzden Grekler sadece kölelere sahip olmakla kalmamışlar; hatta onların yaşadığı bu özgürlük, bir yandan ancak raslantısal olarak serpilmiş, gelip geçici bir çiçek olarak kalmış, öbür yandan bu çiçek insanın köleliğinden beslenmiştir.[451]

Yunan'da özgürlük bilincinin yeterince gelişmemesinin iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi, Yunan özgürlük düşüncesinin köleliğe izin vermesidir. Dolayısıyla, Doğu'da en iyi durumda yalnızca tek bir kişinin özgür olduğu yerde, Grek dünyasında, sadece bazı, köle olmayan, insanlar özgürdür.[452] İkincisi, kendi kent devletleriyle ayrılmazcasına birleşmiş, hatta özdeşleşmiş olan Yunanlılar da, özgürlük için gerekli olan eleştirel düşünce ve refleksiyondan yoksundurlar.[453] Doğunun despotik yönetim modeline bir anlamda yeniden dönüşü ifade eden Roma dünyasında bireyin özgürlüğü kabul ve tasdik edilir. Bununla birlikte, Hegel'in "bireyin soyut özgürlüğü" adını verdiği bu özgürlük, gerçek özgürlük veya somut bireysellik olmayıp, Roma'nın mutlak iktidarı karşısında sallantılı bir durumda bulunan, yalnızca hukukî veya formel bir özgürlüktür. Nitekim, bu dönemde bireyler, ona göre, gerçek özgürlüğe, Stoacılık, Epikürosçuluk veya Şüphecilik gibi felsefelere sığınarak ulaşabilmişlerdir.

Hegel'in özgürlük bilincinin gelişmesi olarak gördüğü dünya tarihinde pozitif çözümü Hristiyanlık sağlar:

> İlk kez Cermen ulusları Hristiyanlık içinde, insanın insan olarak özgür olduğu bilincine erişmişlerdir ve böylece tin, özgürce kendi özgül doğasını yapmaya geçmiştir. Bu bilinç, önce dinde, yani tinin en derin köşesinde ortaya çıkmıştır; ama bu ilke dünyasal özünü de kurmuştur. ...Örneğin, hristiyan dininin kabulüyle birlikte kölelik ortadan kalkmıştır ve böylece devletlerde özgürlük yavaş yavaş egemen olmuştur.[454]

İnsanlar kendilerinin tinsel varlıklar olduklarının bir kez bilincine varınca, doğal dünyanın insana olan düşmanlığı önemli olmaktan çıkar. Gerçek evinin tinsel dünya olup, Tanrı'nın suretinden yaratılmış bulunduğunun farkına varan insan, doğal istek ve arzularını aşabilmeyi öğrenir.

---

[451] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*(trans. by J. Sibree), *The Age of Ideology*(ed. by H. Aiken)'de, s. 89. Alıntının çevirisi için bkz., D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ek-5, Hegel, "Dünya Tarihi Felsefesi".

[452] Bkz., C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1988, s. 395.

[453] Bkz., P. Singer, *Hegel*, Oxford, 1983, s. 14-5.

[454] Hegel, *Dünya Tarihi Felsefesi*(çev. D. Özlem), *Tarih Felsefesi*'nde, s. 317.

Modern dünyada özgürlük yolundaki en önemli adım ise, hiç kuşku yok ki Reformasyondur. Bu bağlamda anahtar terimler olarak "basitlik" ve "yürek"i kullanan[455] Hegel'e göre, Reformasyonla birlikte, tek tek her insan varlığının Tanrı'yla doğrudan tinsel bir temas içine girebildiği kabul edilmiş, birey vicdanının hakikat ve iyiliğin nihaî yargıcı olduğu ortaya çıkmıştır. Ama esas Aydınlanmayla birlikte, kendilerinin gerçekliğin efendileri olduklarını düşünen insanlar kendi kimliklerini akıl olarak belirleyip, evrensel düşünce özgürlüğüne sahip olduklarını görmüşlerdir. Kendi akılyürütme kapasitesini hakikat ve iyiliği yargılamada özgürce kullanabileceğini gören Aydınlanma insanı, bütün eşya ve kurumlarıyla dünyanın ancak, aklın genel ilkelerine uyduğu zaman, tasdik edilip temellendirilebileceğine inanır. Aydınlanmanın başka ülkelere aktardığı evrensel ilkelerin değerini tanıyan Hegel, bununla birlikte, onun bütünsel yapısıyla ilgili olarak eleştirel bir tavır takınır. Bu eleştiriyi Charles Taylor'un ağzından şöyle ifade edebiliriz:

> Hegel bunu, Aydınlanmanın *Verstand* düzeyinde, yani düşüncenin şeyleri, bizim bütün ayrı gerçeklikleri birbirlerine bağlayan içsel bağları, onları bir zincir içinde vücuda getiren diyalektik yaşamı gördüğümüz *Vernunft* düzeyine erişemeden, açık seçik olarak ayırd edip, birbirlerinden tecrit ettiği düzeyde kaldığı olgusunda temellenen bir süreç olarak görür. Bu yüzden, Aydınlanma insanları açıkça bireyler olarak ayırd eder ve onları birbirlerinden bağımsız bireyler olarak görür, fakat onların içinde yer aldıkları cemaati unutur. Onun siyaset teorisi de atomistiktir. İşte bundan dolayı da, Aydınlanma sadece bizi çevreleyen dünyadaki dışsal, bireysel nesneleri görür; fakat dünyayı Tanrı, Geist, ya da akıl tarafından konmuş bir düzen olarak görmez. Aydınlanmanın gördükleri doğru olmakla birlikte, iflah olmazcasına kısmîdir. Binaenaleyh, o herşeyin kutsiyetini elinden alır, çünkü dünyayı insanın inceleme ve kullanımına açık bir nesneler yığını olarak görür; onu aklın tezahürü, sudûru olarak görmez.
>
> Aydınlanmanın değer teorisinin yararcı bir teori olmasının nedeni budur. Bütün nesneler kullanılmaya hazır şeyler olarak görülür. Onların bir saygı tavrı talep eden daha yüksek bir şeyin tezahürü olarak görüldükleri boyut ortadan kalkmıştır. Nesnelerin değeri kendilerinin dışında, özneler, insanlar tarafından kullanılmaları olgusunda bulunmalıdır.[456]

Aydınlanma ve Aydınlanmanın sonucu olan Fransız Devriminin aynı temel üzerinde bir diğer yanlışı da, onun soyut felsefî ilkeleri halkın eğilim ve yönelimlerini hiç dikkate almadan uygulamaya kalkışmasından oluşur. Ki bu teşebbüs te, varolan cemaatle onu meydana getiren bireylerden tecrit edilmiş olarak uygulanmaması gereken akla dair yanlış bir kavrayıştan kay-

---

[455] Bkz., P. Singer, *A. g. e.*, s. 19.

[456] C. Taylor, *Hegel*, s. 401.

naklanmaktadır.[457] Hegel'e göre, böyle bir teşebbüste hukuk ve ahlâk düzeni halka bir dayatma olup çıkacağı için, o bireyin özgürlüğü bakımından bir kısıtlama oluşturur. Bu nedenle, ihtiyaç duyulan biricik şey, bireyin çıkarlarıyla bütünün çıkarlarının ahenk içinde olacağı, rasyonel bir tarzda düzenlenip örgütlenmiş, organik bir cemaattir.

Buradan da anlaşılaşacağı üzere, nasıl ki soyut felsefî ilkeleri bireylerin taleplerini, cemaatin ihtiyaçlarını hiç dikkate almadan uygulamaya kalkışmak Hegel için kabul edilmezse, aynı şekilde bireylerin kendilerini vicdan ve kanaatlerine göre yönetmeleri de asla yeterli olmaz. Bu, sadece öznel özgürlük olur. Nesnel dünyanın, yani bütün sosyal ve politik kurumlarıyla gerçek dünyanın da rasyonel bir biçimde düzenlenmiş olması gerekmektedir. Çünkü nesnel dünya rasyonel olarak düzenlenmezse, kendi vicdanlarına göre eylemde bulunan bireylerin hukuk ve ahlâkla çatışmaya düşmeleri kaçınılmaz olur. Bu durumda, mevcut hukuk ve ahlâk düzeni bireylere düşman hâle gelir, onların özgürlüklerine getirilmiş bir sınırlama olup çıkar. Oysa, nesnel dünya rasyonel bir biçimde düzenlendiği zaman, kendi vicdanlarına göre hareket eden bireyler özgürce nesnel dünyanın hukuk ve ahlâkına göre eylemeyi seçeceklerdir. Şu hâlde, ahlâkın hem öznel ve hem de nesnel bir boyutu olduğunu söyleyen Hegel'e göre, bu takdirde bireylerin özgür seçimleriyle bir bütün olarak toplumun ihtiyaçları arasında tam bir ahenk olacağı için, özgürlüğe getirilecek bir sınırlamadan söz etmek mümkün olmaz.

Cemaat ve Özgürlük

Hegel bireyin organik cemaatte sahip olacağı hakikî özgürlüğü ortaya koymazdan önce, büyük bir güçle karşı çıktığı liberal özgürlük anlayışını tartışmaya açar. Söz konusu özgürlük anlayışına göre, birey müdahaleye maruz kalmadığı, istediğini yapabildiği ve yapmak istemediği şeyleri yapmaya zorlanmadığı sürece özgürdür. Bu özgürlük anlayışı, liberal iktisatçıların, tüketicilerin serbest pazarda satın almayı seçebilecekleri mal ve hizmetler üzerinde hiçbir sınırlama olmadığı, onlar tüketici tercihlerinde serbest bırakıldıkları zaman, özgür olduklarını öne süren hürriyet anlayışıdır. Hegel, formu olması, fakat içerikten yoksun bulunması anlamında, formel veya soyut özgürlük adını verdiği bu özgürlük anlayışının keyfî olduğunu iddia eder:

---

[457] Bkz., Bryan Magee, "Peter Singer'la Hegel ve Marx Üzerine Tartışma", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), İstanbul, 2001, s. 199.

> İrâde özgürlüğü, bu tarife göre, keyfî irâdedir ve keyfî irâde şu iki faktörü içerir: a) kendisini herşeyden soyutlayan özgür düşünce; ve b) içten ya da dıştan verilmiş bir muhtevaya ve materyele bağımlılık. Gaye olarak *kendiliğinde* zorunlu olan bu muhteva, özgür düşünce için aynı zamanda basit bir imkân niteliği taşıdığından, keyfîlik, kendisini irâde olarak gösteren olağanlık demektir. ... Dolayısıyla, bu oto-determinasyonun muhtevası, ancak sonlu bir muhteva olmaktan kurtulamaz; keyfî irâde, hakikati içinde irâde olmaktan uzak olup, daha çok, çelişki olarak irâdedir.[458]

Hegel söz konusu öznel özgürlük anlayışının, o herşeyden önce yüzeyin gerisine nüfuz edemediği için ve bireylerin güya kendi kendilerini belirleme görüntüsü altında tercihlerinin gerçek nedenlerini araştıramamaları nedeniyle, aynı zamanda yapay ve yüzeysel olduğunu düşünür. Hegel bu tercihlerin, bireylerin kendi kendilerini belirlemelerinin sonucu olmak bir yana, çoğunluk insanları etkin bir biçimde denetleyen dış faktörler tarafından belirlendiğine inanır. Hatta ve hatta, o tüketim toplumunu, daha sonra karşılamak üzere, çoğunluk gerçek olmayan birtakım ihtiyaçlar yarattığı için, yüzyıl öncesinden eleştirip mahkûm eder.[459] Ona göre, daha büyük konfor, daha fazla lüks ihtiyacı, insan varlıklarında kendiliğinden doğmaz, fakat onun yaratılmasında menfaati olanlar tarafından telkin ve teşvik edilir:

> Bu özgürleşme, formel bir özgürleşmedir, çünkü gayelerin özelliği, temel ve muhteva olarak kalmaktadır. Sosyal şartların, ihtiyaçları, tatmin vasıtalarını, yararlanma şekillerini sınırsızca çoğaltmaya ve spesifikleştirmeye doğru gitmesi –tabiî ihtiyaçlarla sunî ihtiyaçlar arasındaki ayrım gibi, kalitatif sınırları olmayan bu süreç– lüksü doğurur. Bu süreç aynı zamanda bağımlılığı ve yoksulluğu da *ad finitum* arttırır.[460]

Demek ki, Hegel'e göre, ihtiyaçlarımız ve dolayısıyla isteklerle arzularımız içinde yaşadığımız toplum tarafından şekillenir; dahası, toplumun kendisi de tarihsel süreç içinde bir evre olmak durumundadır. Bundan dolayı, bireyin her istediğini yapabilmesi anlamında soyut özgürlük asla gerçek özgürlük olamaz; hiçbir müdahale ya da sınırlama olmadan her istediğini yapmak özgür olmak değildir; bu, özgürlüğe değil, fakat sadece bireyin kendi yaşadığı zamanın tarihsel güçlerine tâbi olduğuna işaret eder.

Oysa, gerçek özgürlük söz konusu tarihsel güçlerin bizi denetlemesine izin vermek yerine, bizim bu güçleri kontrol edebileceğimizi anlamakla ilgili bir şeydir. Fakat bu nasıl mümkün olur? Hegel kendimizi başkalarının

---

[458] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev. C. Karakaya), İstanbul, 1991, 15. paragraf, s. 47-48.

[459] Bkz., P. Singer, "Hegel maddesi", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by Ted Honderich, s. 341.

[460] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 195. paragraf, s. 166.

irâdeleriyle çatışan bir irâdeye sahip bağımsız insan varlıkları olarak gördüğümüz takdirde, başka insanların varoluşunun bize her zaman, özgürlüğümüze sınır koyan, kısıtlamalar getiren yabancı hatta düşman bir şey olarak görüneceğini söyler. Bu durum, klâsik liberal gelenekte olduğu gibi ele alınması gereken bir olguyu, dünyanın varolma tarzını ifade eder, dolayısıyla, onun için yapılabilecek hiçbir şey yoktur. Oysa, Hegel için bu problem, bütün insanların ortak bir akılyürütme melekesinden pay aldıklarını gördüğümüz zaman, kolaylıkla aşılabilecek olan bir problemdir. Dolayısıyla, ona göre, eğer bir cemaat rasyonel bir temel üzerine inşa edilebilir, rasyonel bir tarzda bina edilirse, tek tek her insan onu, kendisine yabancı bir şey olarak değil, fakat kendi rasyonel irâdesinin bir tezahürü, cisimleşmesi ya da ifadesi olarak kabul edip benimser. Çünkü, ödevimiz rasyonel bir tarzda temelleneceği ve akıl sahibi varlık olarak özümüzü ya da doğamızı gerçekleştirmek çıkarımıza olduğu için, işte o zaman ödevimizle kişisel çıkarımız örtüşür veya başka bir deyişle, kişisel çıkarla komünal değerler arasında ahenkli bir bağ kurulabilir.

Hegel'in buradaki çıkış noktası, bir kez daha belirtmek gerekirse, Kant'tır. Buna göre, o bizim akıl sahibi varlıklar olarak sadece akla göre, akla uygun bir biçimde eylemde bulunduğumuz zaman, özgür olduğumuz konusunda Kant'la tam bir uyuşma içindedir. O, Kant'ın ödev etiğinin ödevimiz akla dayandığı, akıl temelli olduğu tezini de, hiç duraksamadan kabul eder. Bununla birlikte, Hegel Kant'ın etik anlayışını en azından birkaç bakımdan eleştirir. Kant'ın teorisi herşeyden önce, ne yapmamız gerektiğiyle ilgili olarak asla somut ya da özgül bir şey söylemez. Bunun da nedeni, Kant'ın kendisinin fail ya da ahlâkî öznelerin ne yapmaları veya nasıl eylemeleri gerektiğiyle ilgili pratik sorulara ilgisiz kalan bir düşünür olması değil, fakat onun teorisinin ahlâkın, her tür motif ya da motivasyondan bağımsız olarak pratik akla, salt pratik akılyürütmeye dayanması gerektiğinde ısrar etmesidir. Bunun yarattığı, her seferinde birbirleriyle ilişkili olan birtakım güçlükler vardır: Bir, teori son çözümlemede bize ödevlerimizin ne olduğunu hiçbir şekilde söylemez, fakat bizi içeriksiz ve dolayısıyla evrensel bir ahlâk yasasına götürür. Nitekim, Hegel bu evrensel ahlâk yasasının sadece bir tutarlılık ya da çelişmezlik yasası olduğunu söyler. Kendisinden yola çıkılacak bir hareket noktamız yoksa, elbet varacağımız bir yer de yoktur.[461]

İkinci olarak, Kant etik teorisinde insanı, akıl ya da rasyonel boyut ve arzular ya da doğal boyut olarak ikiye böler ve insanın doğal yanına en küçük

[461] Bkz., P. Singer, *Hegel*, s. 32.

bir tatmin veya gerçekleşme hakkı tanınmazken, akla doğal istek ve arzularımızı bastırma görevi verir. İşte bu, failin nasıl motive edilebileceği problemine yol açar. Yani, söz konusu görüş, insan varlıklarının istek, arzu ve eğilimlerinin desteği olmadan, daha doğrusu istek ve eğilimlerine rağmen, salt ahlâk yasası tarafından nasıl harekete geçirilebileceğini hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde açıklayamaz.[462] Diğer bir deyişle, Kant'ın ödev etiği, ahlâklılık ile kişisel çıkar arasındaki karşıtlığa çözüm getiremediği gibi, "niçin ahlâklı olmamız gerektiği" sorusunu da cevaplayamaz ve dolayısıyla, kişisel çıkarla cemaatin değerleri arasında, ahenkli bağ bir yana, hiç bir bağ kuramaz.

Hegel, Kant etiğinin yarattığı bu güçlükleri hesaba katarak, nihaî hedefi yolunda en ciddî hamleyi yapar. O, Kant'ınki gibi katışıksız bir biçimde rasyonel olan soyut bir etik anlayışının, belli bir zaman ve mekânda yaşayan insan varlıkları olarak özümüzün bir parçasını meydana getiren moral değer ve ahlâkî geleneklerle bir şekilde birleştirilmesi gerektiği inancındadır. Başka bir deyişle, o bir toplum içinde şekillenen ahlâkî doğamızla varlığımızın rasyonel boyutunun, tikel ile tümelin, içerik ile formun bir sentezini yapmaya kalkışır. Bireyin sosyal karakterini vurgulayan, ahlâkî hayatın içeriğini münferit sosyal ilişkilerle belirli birtakım fonksiyonlardan türeten bir etik anlayışın savunuculuğunu yapan Hegel, bu sentezi somut tikel kavramıyla ortaya koyar. Onun söz konusu sentezine göre, kendini ahlâkî bir hayat içinde gerçekleştirecek, gerçekten özgür ve mutlu olacak birey, bir bütün, organize bir bütünlük anlamında somut bir tikeldir. O Kant'ın kişisi gibi, boş bir form ve tümellik olmayıp, kendisini bir bütün olarak tikel eylem ve deneyimlerinin tek tek her birinde ifade eden bir ahlâkî faildir. Öte yandan, onun bireysel eylem ve deneyimleri de birbirlerinden yalıtlanmış oluşumlar olmayıp, anlamlarını bütünlüklü, yapı ve düzen kazanmış bir hayat bağlamındaki yerlerinden alırlar.

Kendisini ahlâkî bir hayat içinde gerçekleştiren birey, ona göre, ikinci bir anlamda daha, yani başka bireylerle beraber olan bir birlik anlamında somut tikeldir. Bu, ahlâkî failin hayata geçirmek durumunda olduğu benlik ya da özün sosyal bir benlik olduğu anlamına gelir; o kendini başka bireylerden yalıtlanmış, onlardan koparmış bir varlık, bir atom olmayıp, başkalarıyla olan anlamlı ilişkilerinden dolayı olduğu gibi olan, sosyal bir varlık olarak ötekileriyle paylaşacak bir özü bulunan bir bireydir. Burada cemaatin bireylerle olan ilişkisi aynen bütünlüklü bireyin kendi münferit eylemleriyle

---

[462] Bkz., D. West, *A. g. e.*, s. 56.

olan ilişkisini yansıtır. Tıpkı ahlâkî failin ne bireysel eylemlerinin toplamı ne de onlardan tamamen kopuk ve bağımsız bir şey olmaması, ama onların yapı ve düzen kazanmış birliği olması gibi, cemaat te yalnızca bireylerin bir toplamı olmayıp, onların tek tek her birinde tamamen mevcut olan bir bütündür. O bireylerin kurucusudur, öyle ki bireyler topluluk olmadan varolamazlar; topluluk da aynı şekilde sadece onlarda ve onlar aracılığıyla varolabilir.

Demek ki Hegel'e göre, tümel ile tikel, form ile içerik, bireyin rasyonel boyutuyla ahlâkî özü arasındaki sentez, içinde tek tek her bireyin bir yandan bütünün iyilik ve mutluluğuna katkıda bulunurken, kendi gerçek tatmin, özgürlük ve mutluluğunu doya doya yaşayacağı, kendini tam olarak gerçekleştireceği organik bir cemaatte mümkün olur. Yani ahlâkî fail burada, hem istediğini yapabilmek bakımından öznel anlamda ve hem de tarihinin akışı tarafından belirlenmek yerine, onu rasyonel bir tarzda oluşturabilmesi bakımından, nesnel anlamda özgür olur. Hegel'in, bireysel özgürlüğü ya da kişisel çıkarı cemaatin değerleriyle ahenkli bir bütünlük içinde uzlaştıran organik cemaat düşüncesini aynen alıp geliştiren ünlü Hegelci düşünür F. H. Bradley, organik cemaati, kişisel çıkarla komünal değerler arasındaki ahengi şöyle anlatır:

> Çocuk doğar; o bir çöle değil, fakat yaşayan bir dünyaya, kendine ait hakikî bir bireyselliği olan bir bütüne, kendisini bir organizmadan başka bir şey olarak görmenin zor olduğu, ve İngiltere'de bile, bizim şimdilerde bu adla çağırmaya başladığımız bir sistem ve düzene gelir. ...O kendi ayrı benini dahi düşünmez, kendi dünyasıyla büyür, zihni kendisini doldurur ve düzenler; kendisini bu dünyadan ayırabildiği ve ondan ayrı bildiği zaman da, onun kendi öz-bilincinin nesnesi olan benliğine başkalarının varoluşu nüfuz eder, o başkalarının varoluşuyla etkilenip, onlarla karakterize olur. Onun içeriği tek tek her dokuda cemaat ilişkilerini ihtiva eder. O, deyim yerindeyse, konuşmayı burada öğrenmiştir veya henüz öğrenmektedir, o burada ırkının ortak mirasını kendine mâl eder, onun kendisinin kıldığı lisan ülkesinin dili, başkalarının konuştuğu aynı lisandır ve o kendi zihnine ırkının duygu ve düşüncelerini taşır ve onları zihnine silinmezcesine damgalar. O bir örnek ve genel gelenek atmosferinde yetişir, onun hayatı tek bir küçük hayattan başka ve daha yüksek dünyalara doğru genişler ve o ardışık duraklar boyunca, içinde yaşamış ve yaşamakta olduğu bütünü kavrar. ...Onun içindeki ruhu doyuran, dolduran, koşullayan, bu ruhun özümsediği, cevherini kendisinden aldığı, kendisini kendisinden hareketle inşa ettiği hayat, evrensel yaşamla bir ve aynı olan hayattır.[463]

Bradley'den yapılan bu alıntıdan da açıklıkla anlaşıldığı üzere, Hegel ihtiyaç ve arzularımız toplum tarafından şekillendiği için, organik cemaatin topluma en fazla hayır sağlayan arzuların uyanışına yol açtığını öne sürer.

---

[463] F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1962, s. 171-72.

Organik cemaat dahası, üyelerine kimliklerinin cemaatin bir parçası olmakla ilgili bir şey olduğu bilincini kazandırır. Öyle ki, burada bireyler, nasıl ki kopan kolumun yeniden yerine iade edilememesi durumunda cansızlaşacak olması gibi, bütünü unutacak, hatta bütünün aleyhine olacak şekilde kendi kişisel çıkarları peşinde koşmazlar. Burada özgür bireyler cemaatlerinin kendilerine dayandığı rasyonel ilkeleri özümseyip, onlara hizmet etmeyi özgürce seçerler.

Organik cemaat şu hâlde, geleneği olan, geleneğine, geleceğe açıklık içinde, bağlanan bir toplum türüdür. O, üyelerinin doğal yanlarını yok saymadığı; değer karşısında yansız değil, fakat taraflı olmayı seçtiği için, soyut olmak yerine, somut ve özgürleştirici bir rasyonaliteyi cisimleştirir. Bundan dolayıdır ki, burada Fransız İhtilali'nin önderlerinin, soyut ve evrensel ödev anlayışında, insan varlıklarının doğal yanına tahammül edemeyen Kant'ın düştüğü yanlışın politik cisimleşmesine tekabül eden hatalarına düşülmez. Varolan dünyada rasyonel olanı arayan ve bu rasyonel unsurların kendilerini tam olarak ifade etmelerine imkân sağlayan organik cemaat, gelenek, akıl ve erdem sentezi üzerine yükselen bir düzeni tanımlar.

2. Schopenhauer'ın Kötümserlik Etiği

Etik tarihinin önemli etik anlayışlarından biri de, genel bir tarzda ele alındığında şeyleri kara ve olumsuz görme tavrına ek olarak, hayatın değiştirilemez ve düzeltilemezcesine kötü olduğunu; insanın bizatihi kendisini, onun içinde bulunduğu koşulları ve dünyayı iyileştirmeye yönelik tüm eylem ve faaliyetlerin varolan kötülüğü kalıcı hâle getirmekten ve arttırmaktan başka hiçbir işe yaramadığını, insanın gerçek ödevinin, insanlığın her geçen gün yokoluşunu görmeye tahammül etmek, dayanmaya çalışmak olduğunu savunan kötümserlik etiğidir. Kötümserlik etiği biraz daha özel olarak da, 18. yüzyıla damgasını vuran Aydınlanma iyimserliğinin 19. yüzyıldaki karşılığı veya 20. yüzyıldaki sonucu olan kötümserlik ya da insanî deneyim alanında ya da fizikî dünyada veya tarihi belirleyen güç, kurum ve kültürel dönemlerde ya da bir bütün olarak evrende, kötülüğün iyiliğe bas-

kın çıktığını öne süren bir kötümserlik felsefesi temeli üzerinde yükselen etik anlayışını ifade eder.

Başka bir deyişle, "dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu" iddia eden felsefesiyle, Avrupa'da bilim ve teknolojinin ilerlemesi, hukukta reform, mantıksal ve matematiksel araçlardaki gelişme ve evrensel bir ansiklopedi yoluyla sağlanacak barışın ahlâkî temellerini hazırladığı için, iyimserliği nispeten ideolojik olan Leibniz'e karşı, esas 19. yüzyılda Arthur Schopenhauer (1788-1860) tarafından geliştirilmiş olan kötümserlik etiği, evrenin düzen ve amaçtan yoksun olup, kör bir irâdenin eseri olduğunu öne süren belli bir metafiziğe dayanır. Buna göre, kötümserlik etiğinin etik tarihindeki en önemli temsilcisi olan Schopenhauer insanı ve etiği önce varlığı anlamaya çalışarak betimlemek, ortaya koymak istemiştir.

Kötümserlik etiği şu hâlde, sadece, kendi eleştirel aklı ve şüpheciliğini alıp yine kendisine uyguladığı Aydınlanmanın etik anlayışına değil, fakat insanın ahlâk alanında, hayatına anlam ve değer katma mücadelesine böyük bir önem izafe eden, insanı insan yapan şeyin onun akıl sahibi bir varlık olması veya birtakım ödev ve yükümlülüklere sahip bulunması veya bir *summum bonum*a erişme çabası olduğunu öne süren bütün etik görüşlerine şiddetle karşı çıkan bir etik anlayışıdır. Bu anlamda, onu ne aksiyolojik, ne deontolojik ve ne de ahlâkî bir değer teorisi olarak görmek mümkündür. O, kurtuluşu çilecilikte bulduğu, insanın nihaî hedefini istememeyi veya arzu etmemeyi öğrenmek olarak tanımladığı için, en fazla *teleolojik* bir *etik görüşü* olarak sınıflanabilir. Bu anlayış, ideallerle değil, fakat olgularla meşgul olduğu için, rasyonel bir etik anlayışından çok, *empirik* bir *etik anlayışı* olmak durumundadır.

Hayatın boş, dünyanın anlamsız olduğunu, insan hayatındaki herşeyin kör bir irâdenin eseri olup, sadece bir yaşama isteğini ifade ettiğini söyleyerek, Avrupa'daki ilerleme idesinin yarattığı iyimserliğe karşı çıkan Schopenhauer, kötümserlik etiğiyle, sadece Nietzsche'yi değil, fakat Sartre ve Camus gibi egzistansiyalist düşünürleri de etkilemiştir. Aslında onun etiği, modern iyimserliğin her daim bağrında taşıdığı kötümserliğin bir ifadesi, Hobbes'la başlayan modern etik düşüncenin doğal bir sonucudur. Buna göre, çeşitli eylem tarzlarının, davranış tiplerinin insanın dünya ile ilgili hakikatın ne ölçüde bilincinde olduğunu ortaya koyduğunu savunan Schopenhauer'a göre, birinci davranış tarzı saf egoizmdir. Fakat, bir insan kendisinin dünyadaki biricik irâde olmadığını, kendisi gibi başka arzu merkezlerinin de bulunduğunu görmeye başladığı zaman, Hobbes'un egoizminden uzaklaşma yönünde ilk hamle yapılmış olur. İşte o zaman, katışıksız ve kaba bir ego-

izmin yerini başkalarını gözeten bir ilgi ve bir adalet, eşitlik duygusu alır. Adil insan bu düzeyde yine kendi irâdesini öne sürer, ama egoistin tersine, başkalarının kendi irâdelerini öne sürme, kendi isteklerini öne çıkarma haklarını yadsımaz. Burası da, Aydınlanmanın *laissez-faire* felsefesinin düzeyidir.

Şimdi ise, artık, insanlar arasındaki farklılıkların sadece görünüşte ya da yalnızca fenomenal düzeyde varolduğunun, tek tek bütün arzu merkezlerinin, bütün bireysel irâdelerin temeldeki tek bir irâdenin tezahür ya da yansımaları olduğunun farkedilmesi zamanı gelmiştir. Bu adımı atan da, Schopenhauer'ın kendisidir. Kant'ı fenomenler dünyasıyla numenler dünyasını birbirinden ayırdığı, ve insanın özgür faaliyetini, fenomenler alanına değil de, insan irâdesine dayandırdığı için takdir eden, fakat onu bir yandan da numenin, kendinde şeyin bilinemez olduğunu söylediği için eleştiren Schopenhauer, bu adım ya da plân uyarınca, dünyayı tasarım ve irâde olarak ikiye bölmüştür. Kant'ın fenomenler dünyasını insanın tasarım ve düşünceleriyle özdeşleştiren Schopenhauer'a göre, "dünya benim tasarımlarımdan başka hiçbir şey değildir."[464] Buraya kadar Kant'la aynı şekilde düşünen Schopenhauer, kendinde şey alanı olarak irâdeyi öne sürmek suretiyle, Kant'tan ayrılmıştır. Ona göre, nesnel dünya, fenomenler dünyası, tasarım olarak dünya, dünyanın yalnızca bir bölümü, onun dış yönüdür.[465] Bu dünyanın özü, çekirdeği olan başka bir yönü daha vardır ki, bu da irâdedir. Nasıl ki dünyanın varoluşu kendisini bilen bir özneye bağlıysa, özne ya da insan varlığı da, kendisinden önce olan bir ana güce bağlıdır. Dünyanın temel ilkesi, esas gücü olarak irâde fikrine, Schopenhauer yine insan varlığından hareket ederek ulaşır.[466]

Ona göre, biz bedenimizi hem bir nesne ve hem de bir irâde olarak yaşarız. Bedenimiz, irâdemizin somutlaşmasından, nesnelleşmesinden başka bir şey değildir.[467] Kendi üzerimizde doğrudan doğruya yaşadığımız bu olguyu, Schopenhauer'a göre, dünyadaki tüm varlıklara yayarak, dünyadaki herşeyin özünün irâde olduğunu, doğadaki tüm varlıkların evrensel bir irâdenin nesnelleşmesinden başka hiçbir şey olmadığını söyleyebiliriz. Bu irâde, bir ve evrenseldir; cisimler, bitki ve diğer canlılar nesnelleşmeye çalışan ve nesnelleşen bir irâdeden başka hiçbir şey değildirler. Bu irâde, yok olup gitmez.

---

[464] Schopenhauer, *The World as Will and Idea, The Age of Ideology*(Ed. H. Aiken)'de, s. 104.

[465] Bkz., *A. g. e.*, s. 105.

[466] *A. g. e.*, 108-9.

[467] *A. g. e.*, s. 108.

Şekiller kaybolur, fakat esas ya da öz kaybolmaz. Yok olup gider gibi görünen herşey, başka bir yerde şekil değiştirerek varlığını sürdürür.[468]

Schopenhauer'in kötümserlik etiğinin esas temeli, işte irâdeden yola çıkan bu metafizik anlayıştır. Nitekim, gerçekliğin temeli, kendinde şey olarak kör irâde, kendinde şeyin akıl olduğu Leibniz veya Hegel felsefesinde iyimserliğe yol açtığı yerde, onda kötümserliğe götürür. Bu bağlamda Schopenhauer'a göre, irâde, tüm evreni olduğu gibi, insanı ve düşüncesini de oluşturan şeydir. Örneğin, insanın bedeni irâdenin ürünüdür. Varolan herşeyin ilkesi olan irâde, doğada kendisini bir zorunluluk olarak gösterir; başka bir deyişle, doğada herşey belirlenmiştir. Bununla birlikte, irâde bazen bilinçlidir ve bu görünümüyle de, insanda özgürlük denen şeye karşılık gelir. Ama ister bilinçli, isterse bilinçsiz, ya da ister zorunlu isterse özgür olsun, evrendeki herşeyin yapıcısı, kendiliğinden ve bağımsız bir şey olarak irâdedir. İrâde insanda eğilim ve yönelimler olarak ortaya çıkar; insan bu eğilim ve yönelimlerinin etkisiyle, hazza, mutluluğa ve yarara yönelik eylemlerine hep ahlâkî eylemler olarak bakmıştır. Oysa, Schopenhauer'a göre, bunlar irâdenin insandaki bencil yansımalarından başka hiçbir şey değildir.

İrâdenin akıldışı güçleri insanda içgüdüsel tepiler, arzu, istek, dürtü ve içtepiler şeklinde ortaya çıkar. Hazzın sadece bu istek ve arzuların geçici tatminine tekabül ettiği ve bütünüyle olumsuz olduğu yerde, bu arzuların yokluğu hayatın biricik gerçekliği ve özünü meydana getirir.[469] İnsanın derin istek ve arzuyla yetersiz doyum arasında sürekli olarak gidip geldiğini, hep isteyen, arzulayan insanın doyuma hiçbir zaman tam olarak erişemeyeceğini; bundan dolayı, acının sürekli, hazzın geçici olup insanın en büyük hatasının dünyaya gelmiş olmak olduğunu söyleyen Schopenhauer'a göre, insanın mutsuzluğunun ve çektiği acıların kaynağında, doyurulması hiçbir zaman mümkün olmayan arzular, tam olarak karşılanamayan istekler, amaçsız ve boşuna çabalama vardır. Bireysel bağlamda geçici kurtuluş, ancak sanata, özellikle de müziğe sığınmakla, ve tefekkürle sağlanabilirken, tam kurtuluşun yolu, mutlak bir çilecilik içinde irâdeyi yok etmekten geçer. Buna karşın, başka insanlar için, ahlâkî olarak yapılabilecek en iyi şey, acı ve mutsuzluk içinde olan insan varlıkları olarak birbirimiz için besleyebileceğimiz duygudaşlığın ifadesi olan acıma duygusudur.

---

[468] Bryan Magee, *Schopenhauer*, Oxford, 1983, s. 99.

[469] Bryan Magee, "Frederic Coplestone'ı Shopenhauer Üzerine Tartışma", *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*(çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 231.

Kötümserlik felsefesi

Kötümserlik felsefesi, şu hâlde, salt kişinin mizacına bağlı olarak benimseyebileceği veya şiddetle karşı çıkabileceği bir tavrı imlemez. O, Schopenhauer'a göre, deneyimin olgularından, dünyanın kendisinin kötü olduğu gerçeğinden çıkarsanabilecek yegâne rasyonel sonuçtur. Dünyanın kötülüğünün onun en temel, kalıcı, olumlu ve belirleyici yönü olduğunu öne süren Schopenhauer, dünyanın her köşesinde acı ve mutsuzluğun hüküm sürdüğünü belirtir:

> Dünyada pek bol olan ve, hiçbir amaca hizmet etmemekle ve salt raslantının bir sonucu olmakla birlikte, hayatın kendisinden ayrılmaz olan ihtiyaç ve zorunluluklardan kaynaklanan olağanüstü yoğun acıya dönüp bakmak, doğrusu pek saçmadır...
>
> Birçok felsefe sistemi tarafından, kötülüğün karakteri itibariyle olumsuz olduğunu ilân etmek suretiyle, ortaya konan saçmalıktan daha büyük bir saçmalık bilmiyorum. Kötülük tam tamına olumlu olandır; o kendi varoluşunu hissettirir.[470]

Schopenhauer'a göre, bunun bilincine varılmasını geciktiren şey, öncelikle teologların beyhûde çabaları ve sonra da modern zamanlara damgasını vuran iyimserlik olmuştur.[471] Teologlar dünya ile insanın hayatının anlamını kesinlikle iyi olduğuna inanılan tanrısal bir plân ya da amaca bağlamışlar, fakat delil ve hayatın acımasız olguları yerine, inananların yürekleriyle sadece iyi niyetli birtakım temennilere sığınmışlardır.

> Bu dünyanın herşeyi bilen, mutlak iyi ve aynı zamanda gücü herşeye yeten bir Varlığın başarılı eseri olduğuna inanmayı imkânsızlaştıran iki şey vardır: bir, onda her yerde bol miktarda bulunan acı ve mutsuzluk, ve ikinci olarak da, onun en yüksek yaratısı olan varlığın, yani olması gereken şeyin sadece zavallı bir taklidi olan insanın aşikâr kusurları.[472]

İyimser düşünürler ise, hayatın salt devam ettirilmek dışında, nihaî bir amacı, bir anlamı, peşinden koşulmaya değer bir hedefi olduğunu iddia ederler. Bütün bunlar boşunadır, zira gördüğümüz ya da işittiğimiz hiçbir şeyde, Schopenhauer'a göre, bu iddiaları destekleyecek tek bir şey bulamayız.

> Bana, öyle sanıyorum ki, felsefemin –hep doğruları söylediğim için– rahatsız edici olduğu söylenecek ve insanlar Tanrı'nın yaratmış olduğu herşeyin iyi olduğuna inanmayı tercih edeceklerdir. Öyleyse, gidin papazlara, biz filozofları rahat bırakın. Her halü-

---

[470] A. Schopenhauer, "Studies in Pessimism", *The Essential Schopenhauer*, London, 1962, s. 85.

[471] Bkz., R. Taylor, "Schopenhauer". *A Critical History of Western Philosophy*, Glencoe, 1964,.s. 376.

[472] A. Schopenhauer, *A. g. e.*, s. 93.

kârda, bizden öğretilerimizi size öğretilmiş olan derslerle uzlaştırmamızı istemeyin. Bunu sizin için yapacak birtakım alçak sözde filozoflar vardır elbet. Onlardan istediğiniz her öğretiyi talep edin, beklediğiniz öğretiyi elde edeceksiniz. Üniversite profesörleri size iyimserlik aşılamaya zaten mahkûmdurlar; onların teorilerini geçersiz kılmak ne kolay ve hoş bir görevdir.[473]

İyimser filozofların dünyada hakikî ve pozitif iyiler olduğunu, bunların kötülere ve kötülüğe baskın çıktığını iddia etmeleri temeli olmayan hoş bir seda olmaktan öteye hiçbir zaman gidemez. Çünkü Schopenhauer'ın felsefesinde *summum bonum* veya tam ve mutlak iyi kavramı yalnızca ortadan kaldırılamaz bir saçmalığı imler; onda en yüksek veya mutlak iyi yalnızca arzu ya da irâdenin eksiksiz bir biçimde doyurulmasından oluşur, oysa arzu da, zamanın kendisi gibi sonsuz ve sınırsız olup, hiçbir şekilde doyurulamaz. Tam anlamıyla tatmin olmuş bir irâde tasarlamaya çalışın, Schopenhauer'a göre, elde edebileceğiniz şey, sadece bütün arzuların yatışmış olduğu, en küçük bir çabayla dahi ilişkisi olmayan mutlak bir faaliyetsizlik hâlidir. Fakat bu, kabul edilmelidir ki, tam bir sıkıntı hâlinden başka hiçbir şey değildir. Mahkûmlara verilen en büyük cezanın hücre cezası olması boşuna değildir.[474]

Okuyucuya her mutluluk hâlinin, her tatmin duygusunun karakteri itibariyle olumsuz olduğunu; yani mutluluğun, varoluşun olumlu unsuru olan acıdan bağımsızlıktan meydana geldiğini hatırlatırım. Öyleyse, buradan şu ya da bu hayatın mutluluğunun, sevinçleri ve hazlarıyla değil, fakat olumlu kötülük olan acıdan bağışık olma derecesiyle ölçülmesi gerektiği sonucu çıkar. Noktai nazarımız doğruysa eğer, daha aşağı hayvanların yazgısı daha mutlu bir kader gibi görünmektedir.[475]

Gelelim, insanların zavallılığı ve kusurlarına... Schopenhauer modern insanın büyük bir yanılsamayla sadece şeylerin hakikî doğasıyla ilgili gerçekleri saklamakla kalmayıp, kendisini de gizlediği inancındadır:

Uygarlaşmış dünyamız, şövalyelerle, papazlarla, askerlerle, âlimlerle, avukatlarla, rahiplerle, filozoflarla ve daha adını sayamadığımız pek çok insanla karşılaştığımız bir büyük maskeli balodan başka nedir ki? Fakat bütün bu insanlar olma iddiasında oldukları adamlar değildirler; onlar sadece birer maskedir, maskelerin gerisinde ise parayı bulursunuz. Biri, öyle sanıyorum ki, bir başkasına tumturaklı bir dayak atabilmek için, bir avukattan hukuk maskesini alıp takınır; bir diğeri yine benzer bir niyetle, vatanseverlik ve genel mutluluk maskesine sığınır. Üçüncüsü ise dini veya öğreti saflığını benimser. Kadınların tercihleri ise nispeten daha önemsizdir. Onlar, bir kural olarak, kendilerine ahlâklılık, iffet, evcimenlik, yumuşak başlılık maskesini uygun görürler. Bir de domino

---

[473] A. Schopenhauer, *A. g. e.*, s. 87.
[474] Bkz., Schopenhauer, *A. g. e.*, s. 89.
[475] *A. g. e.*, s. 87-8.

> taşı benzeri, kendilerine bağlanan somut bir karakter olmadan varolan genel maskeler vardır. Onlarla her yerde karşılaşılabilinir; insanların rağbet ettikleri bu türden genel maskeler arasında mutlak dürüstlük, nezaket, içten duygudaşlık ve gülen dostluk bulunmaktadır. Bütün bu maskeler, bir kural olarak, daha önce söylemiş olduğum gibi, bir iş, ticaret ya da spekülasyon için kılıf olmaya yarar. Bu bakımdan dürüst bir sınıf meydana getiren insanlar sadece tüccarlardır.[476]

Bütün bu olumsuzluk ve kötülüklerin temelinde ise, Schopenhauer'ın kullandığı eğretilemeyle, insanın gerçek yanlışı olan ilk günâh bulunmaktadır.[477] Buna göre, varoluşumuz düzen ve amaçtan yoksun bulunan dünyanın temelindeki kör bir güç olarak irâdenin yaşam isteğinin, onun insan şeklinde nesnelleşmesinin bir sonucudur.[478] Acı ve mutsuzluk irâdenin nesneleşmesinin kaçınılmaz bir neticesi olmak durumundadır. Başka bir deyişle, irâdenin doğadaki fizikî tezahürü, onun fenomenal görünüşüne tekabül eder. Bu fenomenal görünüş ya da tezahüre bireyleşim ilkesi adını veren Schopenhauer'a göre, insan da bedeni ve cinsel organlarıyla söz konusu fenomenal tezahürün somut bir örneğidir. Schopenhauer, bütün istek ve arzular gibi, cinsel içtepi de doyurulamaz olduğu için, fizikî aşkın tüketilemez bir şey olduğu inancındadır. Aşksız olunamaması, onun her daim sürekli tekrarı, aşkın aynı anda hem çekici ve hem de itici olması, bunun en büyük kanıtıdır. Aşkta, hatta birbirleri için yanıp tutuşan sevgililerin aşkında bile, söz konusu olan bireylerin kendileri değil, fakat irâdenin kendisi, türün varlığını devam ettirme arzusu, irâdenin yaşama isteğidir. Diğer bir deyişle, irâde, bireyin kendisiyle değil, fakat türün bekâsıyla ilgilenir. Nitekim, bireyin çektiği acı aşkta bile türün yararına olmak durumundadır:

> Gerçekten de, en incelmiş ve yücelmiş bir aşk bile, kaynağını yalnız ve yalnız cinsel içtepide bulur.[479]

> Bütün aşk serüvenlerinin amacı *gelecek kuşağın ortaya çıkması*ndan, yaratılmasından başka bir şey değildir.[480]

Bireysel bilinçte, kendini genel olarak cinsel bir içtepi gibi duyuran ve öteki cinsten belli bir kimseye yönelmemiş olan şey, fenomenlerin dışında ve kendinde ele alındığı zaman, sadece bir yaşam irâdesidir. Ama bilinçte belli bir bireye çevrilmiş bir cinsel içtepi olarak ortaya çıkan şey ise, kesin bir biçimde belirlenmiş birey olarak yaşamak irâdesinin dile gelişidir sa-

---

[476] A. Schopenhauer, *On Human Nature*, *Essential Schopenhauer*'da, s. 125.

[477] Bkz. A. Schopenhauer, "Studies in Pessimism", *Essential Schopenhauer*, s. 93.

[478] Bkz., D. W. Hamlyn, *Schopenhauer*, London, 1985, s. 140.

[479] A. Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*(çev. S. Hilâv), 5. Baskı, İstanbul, 1997, s. 12.

[480] *A. g. e.*, s.13.

dece. Bu durumda cinsel içtepi, kendinde ele alındığı zaman tepeden tırnağa öznel bir ihtiyaç olduğu hâlde, nesnel bir hayranlık kılığına bürünmesini ve böylece bilincimizi aldatmasını çok iyi bilir. Çünkü doğa, kendi öz amaçlarına ulaşmak için, böyle bir hile kullanmak zorundadır.[481]

İki acıklı insanî hâl, arzu, istek veya ihtiyaç ile sıkıntı ya da tatminsizlik arasında sıkışıp kalan veya salınıp duran bireyin acı ve mutsuzluğu, düşünce işe karışıp, bilgi de arttıkça daha yoğun hâle gelir. İnsan çektiği acı ve mutsuzluğun bilincine vardığı ölçüde daha çok acı çekmeye başlar.[482] Onun acıları ve mutsuzluğu, yine hayvandan farklı olarak, ihtiyaç ve arzuları gelişip çeşitlendiği oranda artar, hatta o nispette pekişir.[483] Kesin sonuçlu ya da mutlak bir tatminden söz edilemeyeceğine, şu ya da bu ölçüde bir tatmin yeni istek ve arzuların doğuşu, yepyeni çaba ve koşuşturmaların bir başlangıcı olduğuna göre, Schopenhauer, acı ve mutsuzluğun bir sonu ve ölçüsü olmadığına inanır.

İntihar da, ona göre, pek bir çözüm olamaz:

> İntihar aynı zamanda bir deney –insanın, onu cevaba zorlamaya çalışarak, Doğaya sorduğu bir soru– olarak görülebilir. Soru şudur: Ölüm bir insanın varoluşunda ve onun şeylerin doğasına ilişkin kavrayışında ne gibi bir değişikliğe yol açacaktır. O yapılması baştan sona biçimsiz olan bir deneydir; çünkü soruyu soran ve cevap bekleyen bilincin bizatihi kendisinin yok oluşunu ihtiva eder.[484]

Hem cevap pekâla, bir büyük hatayı, yokoluşu deneyimleme hatasını değil, fakat gelecekteki hayatın şimdiki hayat kadar, hatta ondan daha bile kötü olduğunu keşfetme hatasını ortaya çıkarabilir.

Schopenhauer, en küçük bir umuda bile izin vermeyen, her yönüyle insanın içini karartan bu tablodan, herşeye rağmen bir ders, daha doğrusu bir etik çıkartır.

Duygudaşlık Etiği

Onun etik teorisi de, tıpkı kötümserlik felsefesi gibi, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle ahlâk felsefesinin tumturaklı bir reddiyesi olmak bakımından, düşünce tarihinde ilk ve tek örnektir. Schopenhauer'a göre, normatif bir disiplin olarak etik ya da ahlâk felsefesi, geçmişte, empirik olmayan ve

---

[481] *A. g. e.*, s.14.

[482] Bkz., A. Schopenhauer, *Studies in Pessimism*, s. 88.

[483] *A. g. e.*, s. 89.

[484] A. Schopenhauer, *Studies in Pessimism*, s. 101.

bundan dolayı da olguları değil, fakat olması gerekenleri veya idealleri konu alan bir bilim olarak anlaşılmıştır. Bu bağlamda, deneyimin insanlara, olması gerekeni değil, fakat sadece olanı öğrettiği, insanları ne yapmaları gerektiği konusunda değil, ama yalnızca nasıl davrandıkları konusunda bilgilendirdiği kabul edilmiştir. Schopenhauer'a göre, böyle bir etik konsepsiyonunda, ahlâk felsefesinin görevinin, insan doğasıyla ilgili empirik olguları bir kenara bırakıp, salt akla dayanarak, insanın ödev ve yükümlülüklerini, onun hayata geçirmek için mücadele edeceği değerleri keşfetmek ya da belirlemek olduğuna inanılır.

Empirik mütalaalardan bağımsız bir ödev ya da yükümlülük düşüncesinin çelişik olduğunu öne süren Schopenhauer, insan irâdesinin özgür olmamasından dolayı, tümüyle yanlış olduğuna inandığı böyle bir yaklaşıma karşı, insan doğasıyla ilgili olgulardan hareket eden bir etik geliştirmiştir. Ona göre, bir insanın davranışı karakterinin bir sonucudur ve bu da, onun seçtiği bir şey olmayıp, verili bir şeydir. Daha doğru bir deyişle, insanın davranışı kaynağı, motiflerle birlikte insanın irâdesi tarafından belirlenen karakterin bir uzantısı olmak durumundadır.[485] İnsanın seçmiş olduğu belli bir eylem tarzı, bu koşullar altında önceden belirlenmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere, eyleme temel teşkil eden güdülerimiz akıl tarafından seçilmiş olmayıp, insanı hayvandan ayıran aklın görevi, yalnızca motiflerin tam olarak gerçekleşmesini sağlayacak araçların keşfi ya da belirlenmesinden ibarettir.

Schopenhauer'a göre, insan eylemlerini belirleyen üç temel güdü ya da motif vardır: Bencillik, kötülük yapma ya da intikam alma ve merhamet.[486] Bunlardan en temel olan da bencilliktir:

> Bencillik genel olarak, bütün bireylerde görülen öyle derin bir niteliktir ki, bu insanı şu ya da bu harekete yöneltebilmek için kesin olarak güvenebileceğim tek şey, onun bencil amaçlarına değinmektir.[487]

Hobbes'un noktai nazarından, egoist bakış açısından yola çıkan Schopenhauer, kişinin kendisini başkalarından koparmasının, kendi çıkar ve iyiliğini biricik değer olarak görmesinin sonucu olan egoizmden sadece ahlâksızlığın çıktığını söyler. Başka bir deyişle, acı ve mutsuzlukların kaynağında insanın bencilliğinin bulunduğunu savunan Schopenhauer'a göre, sadece kendi irâde-

---

[485] Bkz., A. Schopenhauer, *On Human Nature*, *Essential Schopenhauer*'da, s. 155.

[486] Bkz., A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*(trans., E. F. J. Payne), New York, 1965, s. 145.

[487] A. Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, s. 19.

sinin tatminini arayan kötücül insanların bencilliğinden ahlâksızlığın çıktığı yerde, başka insanların acısını kendi acısı bilen insanın merhameti veya duygudaşlığından gerçek ahlâklılık doğar. Doğal duygudaşlıktan,

> her insanda doğuştan var ve yok edilemez olan, bencil olmayan davranışın biricik kaynağı olduğu ispatlanmış bulunan, gerçek değere sahip duygu[488]

diye söz eden Schopenhauer'a göre, her yere yayılıp, herşeye nüfuz eden tek bir irâde olduğuna göre, başka bir kimsenin acı, mutsuzluk ve günahı bizim, bizim acı, mutsuzluk ve günahımız da onun acısı, mutsuzluk ve günahı olmak durumundadır. Günahkârın mutsuzluk ve sefaletini göğüslemeye hazır olarak, kendimize "Sen işte busun!" dememiz gerekmektedir:

> Bir adam kendi kişisiyle başkaları arasında o bencilce ayrımı artık yapmadığı, fakat başka insanların çektiği acılara kendi acısıymışcasına alaka gösterdiği ve böylelikle de, sadece en yüksek derecede iyiliksever olmakla kalmayıp, fakat böylesi bir fedakârlığın başka birçok insanı kurtaracağı her seferinde, kendi bireyselliğini feda etmeye dahi hazır olduğu zaman, bütün varlıklarda kendi en derin ve hakikî benini gören böyle bir adamın, bütün varlıkların sonsuz acısını kendi acısı olarak göreceği ve bütün dünyanın acısını üstüne alacağı açıktır.[489]

Ahlâkî Kurtuluş

Bütün iyilik ve erdemlerin kaynağı olan duygudaşlık, bununla birlikte, Schopenhauer'a göre, insanın çektiği acıya ilâç olmaz, insanın mutsuzluğu ve zavallılığı problemini kesin olarak çözmez; kötülüğün kaynağını kurutmak yerine, akıntıyı hafifletip, ona yalnızca bir set çeker. Ya da başka bir deyişle, erdemli insan herşeye rağmen doğal koşullar içinde varolmaya devam ettiği için doğal duygudaşlığı ne kadar yoğun olursa olsun, onun irâdenin taleplerine boyun eğerek bencilliğe yeniden düşmesi hep ihtimal dahilindedir. Bundan dolayı, irâde varolduğu sürece, acı ve mutsuzluk da varolmaya devam eder. Gerçek çözüm, ruh dinginliği ve hakikî içsel barışa giden biricik yol, şu hâlde, irâdenin yadsınması, hayattan ve hazdan vazgeçme, benliği öldürme ve çileciliktir.

---

[488] A. Schopenhauer, *The Basis of Morality*, s. 264.

[489] Schopenhauer'dan aktaran W. T. Jones, *A History of Philosophy: Kant and the Nineteenth Century*, New York, 1969, s. 155.

> Bütüne, kendinde şeyin betimlenmiş olan doğasına ilişkin bilgi, tek tek her ve bütün istemelerin bir susturucusu olup çıkar. İrâde şimdi hayata sırtını döner, kendilerinde hayatın olumlanmasını gördüğü hazlara artık omuz silker. İnsan şimdi irâdî vazgeçiş, tevekkül, hakikî aldırmazlık ve kusursuz irâdesizlik hâline erişir. ...
>
> Bu değişimi belirleyen fenomen, erdemden çileciliğe geçiştir. ...Onda kendi fenomenal varoluşunun kendisinin bir ifadesi olduğu şeyin doğasına, yaşama isteğine, acı ve mutsuzlukla dolu olduğu teslim edilen bu dünyanın özsel ve içsel doğasına karşı bir dehşet uyanır. O dolayısıyla, kendisinde ortaya çıkan ve daha önce bedeni yoluyla ifade edilen, eylemi fenomenal varoluşunun yanlış olduğunu gösteren, onunla apaçık bir çelişki içinde olduğu ortaya çıkan bu doğadan sıyrılır. ... Onun güçlü ve sağlıklı olan bedeni kendisini tenasül organları, cinsel içtepi yoluyla ifade eder; ama o irâdeyi yadsır ve bedeni yalancılıkla itham eder; o hiçbir koşul altında hiçbir duyumsal haz istemez. İrâdî ve mutlak saflık çilecilik ve yaşama isteğinin yadsınmasındaki ilk adımdır.[490]

Egoizmden başlayarak modern etik düşüncenin izini süren Schopenhauer gerçek ahlâklılığın esas temelinin istemekten, arzu etmekten vazgeçişte, irâdenin yadsınmasında olduğunu söyler. Duygudaşlık etiğinden, aydınlanmış insandan ziyade, bir azize yaraşan bu tür bir ahlâklılığa geçişin, onda birbirinden bağımsız iki yolu vardır. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, şeylerin gerçek doğasına, şeylerin gerçek birliğine ilişkin bilgidir. Bilginin susturucu rolü oynadığı bu hâlin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Kurtuluşa giden yolda ikinci iyi ise, acı çekmenin bizatihi kendisidir. Schopenhauer'a göre, insan olağanüstü büyük acılar çekerken arınır ve büyük bir değişim geçirerek kendisinin üstüne yükselir. Hangi yoldan elde edilirse edilsin, kurtuluş, gerçekte hiçbir şey olan dünya, acıdan başka bir şey olmayan hayat, tam bir yanılsama olan bireysel benlik üzerinde kazanılmış bir zaferdir.

3. Nietzsche'nin Jeneolojik Etiği

Filozofların etikleri, salt bir ahlâk filozofu değilseler eğer, onların genel felsefe anlayışlarına sıkı sıkıya bağlı olur. Friedrich Nietzsche (1844-1900), herhâlde söz konusu genel değerlendirme ya da durumun kendisi için en fazla geçerli olduğu filozoftur. Nitekim, onun Batı değer sistemine yönelik eleştirisi, etiğin jeneolojisiyle ilgili düşünceleri, işte bu çerçeve içinde

[490] Schopenhauer'dan aktaran W. T. Jones, *A. g. e.*, s. 155-56.

kendisinin Batı metafiziğine yönelik eleştirilerinin bir devamı olmak durumundadır.

Gerçek anlamda bir oluş filozofu olan Nietzsche'ye göre, Sokrates'ten beri falsefenin genel eğilimi oluşun ardında, değişmeyen bir varlık, bir töz aramak olmuştur. Akıl ve düşünme, işte bu genel eğilimin bir sonucu olarak, hayattan kopmak suretiyle, varlık, nesne, nedensellik, erek, Tanrı, vs., kavramlara tutsak edilmiştir.[491] Bundan dolayı, o bütün metafizik tavır ya da bakış açılarının, fenomenal alanın bütünlüğünü bozmak suretiyle, oluş karşıtı bir karakter kazandığını düşünür ve felsefenin Sokrates'ten beri gerçekliği çarpıtmak gibi bir suç işlediğini söyler. Onun gözünde metafizik, "insanlığın temel yanlışlarını ele alan, fakat konu aldığı yanlışları, sanki en temel hakikatlermiş gibi gösteren bir bilimdir."[492]

Bir oluş filozofu olarak Nietzsche'nin felsefesi olanca yıkıcılığıyla işte bu metafizik gelenek karşısında temellenir. Metafizik felsefe'nin hakikat istemini şiddetle eleştirirken, Grekleri yaşamayı bilmelerinden dolayı över. Zira ona göre, hayat bizim onu yüzeyde bırakmamızı talep eder: Fenomenal olanın bütünlüğünü bizler ancak, hakikat sevgisine yönelik delikanlı deliliğimizi bırakırsak, onarabiliriz.[493] Bu yüzden Nietzsche, insanın hakikate yönelik moral gerekliliğin üstesinden gelip, Grekler gibi olmasını ister. Onun Presokratiklerden Herakleitos'u övmesinin nedeni de budur. Herakleitos'un Nietzsche için önemi, onun oluşu, olanca masumiyeti ve açıklığı ile oluşu görebilmesinden kaynaklanır. Oluşun, tıpkı bir çocuğun oyunu gibi, her türlü ahlâkî sorumluluktan bağışık olmak anlamında masum olduğunu öne süren[494] Nietzsche'ye göre, masumiyet varoluşun, irâdenin ve gücün oyunudur. Oluşun bu şekilde bir oyun içgüdüsü diye yorumlanması, klâsik felsefedeki, dünyaların ikiliği ve kendinde varlık anlayışını reddetmeyi gerektirir. Nietzsche'nin felsefesinde, bundan dolayı oluşun dışında bir varlıktan söz etmek hiçbir şekilde mümkün olmaz.[495]

Nietzsche Batı metafiziğine yönelik bu eleştiriden hareketle, gerek Batı metafizik geleneğinden, gerekse bu metafizik geleneğin Platoncu bir yoru-

---

[491] Bkz., Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, 1993, s. 102.

[492] Bkz., D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 180-81.

[493] Bkz., Glen, T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein "The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World"*, New York, 1989, s. 100.

[494] Bkz., Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*(çev. Nusret Hızır), İstanbul, 1992, s. 43.

[495] Bkz., Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*(trans. by Hugh Tomlinson), New York, 1983, s. 22-23.

mundan ibaret olan[496] Hristiyanlıktan kaynaklanan dünya görüşünün, nihayetinde nihilizmle sonuçlanmak durumunda olduğunu, kendi çağının da bu metafizik geleneğin sonu olma anlamında nihilist bir çağ olduğunu söyler:

> Nihilizm kapıda bekliyor: Nereden geliyor bütün bu misafirlerin en tekin olmayanı.[497]

Nihilizmi,

> en yüksek değerlerin kendi kendilerini değersizleştirmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması[498]

diye tanımlarken, klâsik ahlâk anlayışının sonuna işaret eden Nietzsche, onu sonuçları bakımından değil, fakat tarihsel bir süreç içinde değerlendirir. Ona göre, nihilizmi zamanın sosyal üzüntüleri, psikolojik dejenerasyonları, yanlışları ve ayartmaları yoluyla değerlendirmek bir hata olur. Nihilizmi değerlendirirken, esas ona vücut veren tarihsel kaynak veya kökenleri ele almak gerekir.[499]

Jeneoloji ve Eleştiri

Netzsche, şu hâlde temelli ve ayrıntılı bir etik sistem oluşturmaya gitmez, fakat daha ziyade nihilizmin tarihsel kökenlerine dair bir araştırmaya girişir. Ona göre, ne nesnel değerlerin varoluşundan, ne de ahlâkî hakikatleri temellendirmek amacıyla aklı kullanmaktan söz edilebilir. Ahlâkî olguların varolmaması nedeniyle ahlâklılığa yaklaşımın da temelden değişmesi gerektiğine inanan Nietzsche'ye göre, insan ahlâkî inançlarını temellendirmeye çalışmak yerine, ahlâklılığı sosyal bir fenomen olarak görmelidir. Nitekim,

> Ahlâkî yargılar da dinsel yargılar gibi olmayan gerçekliklere dayanırlar. Ahlâk yalnızca belirli fenomenlerin bir yorumudur[500]

---

[496] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*(çev. Hüseyin Kaytan), İstanbul, 1991, s. 24. Krş., Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi"(çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, İstanbul, Sayı 25, 2001, s. 137-38.

[497] Friedrich Nietzsche, *Will to Power*(trans by Walter Kaufmann and R. S. Hollingdale), New York, 1967, s. 7.

[498] Friedrich Nietzsche, *A. g. e.*, s. 9.

[499] Friedrich Nietzsche, *A. g. e.*, s. 7.

[500] F Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39.

diyen Nietzsche farklı ahlâkların kökenleriyle ilgili tarihsel ve psikolojik bir soruşturmaya kalkışır. Onun ahlâkın soykütüğünü yazması, tarihsel ve psikolojik bir jeneoloji ortaya koymasının nedeni budur.

Genellikle ya da ilke olarak Nietzsche ile irtibatlandırılan jeneoloji, bir fenomenin kaynağının takip edilmesine işaret eder.[501] Bir yaşam biçiminin imkânlarıyla zorunluluklarına ilişkin bir araştırma olarak jeneoloji pratiğini Nietzsche *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde hayata geçirir. Burada iki yönlü bir soruşturma faaliyeti içine giren Nietzsche önce ahlâklılığın hangi koşullar ve durumlar altında ortaya çıktığını soruşturur, sonra da ahlâklılığın bir eleştirisini yapar. Bununla birlikte, "ahlâklılığın değerine yönelik bir eleştiri ancak onun varlığının tarihsel koşullarına dayanan bir bilgi ile mümkün olduğundan",[502] ahlâkî değerlerin değerini sorgulamak, değerlerin yeni baştan değerlemesini yapmak, bu değerlerin kökenlerine ve gelişimine dair bir araştırmayı gerektirdiğinden, jeneolojinin bu iki boyutu arasında çok yakın bir ilişki vardır.

Ya da başka türlü söylendiğinde, jeneoloji pratiğinin kendi içinde, sırasıyla "Ben neyim?", "İçinde bulunduğum duruma nasıl geldim?" ve "Mevcut durumdan hangi duruma geçebilirim?" gibi üç soruyu ihtiva ettiği dikkate alınırsa,[503] Nietzsche'nin jeneolojisi insana ne olduğunu, olduğu hâle nasıl geldiğini ve gerçek kökenlerini göstermeye çalışır; ve bunu da tarihin parçalanamayan bir sürekliliği içinde değil, fakat güç isteminin mücadele ve çatışması içinde yapar.[504] O bununla da kalmayıp, esas insanın içinde bulunduğu durumun olabileceği durumu nasıl zorladığını ve ona nasıl imkân vereceğini göstermeyi amaçlar.

Dolayısıyla, ahlâkın soykütüğünü ortaya koyarken, Nietzsche her ne kadar öncelikle ahlâklılığın doğasına ışık saçmayı, ahlâkî kavram ve fikirlerin tarihsel kökenlerini göstermeyi amaçladığını söylese de,[505] onu kısa süre içinde tarihsel projeden daha temel bir hareketle, "değerlerin yenibaştan değerlenmesi" adını verdiği bir kritikle tamamlar:

> Aslında, o zamanlar ilgim, ahlâkın kaynağı üstüne kendimin ya da başkalarının hipotezlerinden çok daha önemli bir şeydi (ya da daha kesin söylenirse: başkalarının hipotez-

---

[501] Bkz., Stuart Sim, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, New York, 1999, s. 255.

[502] Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, New York, 1995, s. 117-18.

[503] Bkz., David Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, London, 1995, s. 40-41.

[504] Bkz., Keith Ansell-Pearson, *A. g. e.*, s. 123.

[505] Bkz., Fr. Nietzsche, *Ahlâkın soykütüğü Üstüne*, s. 22-25.

leri bir amaç için, birçokları arasındaki tek bir araç olduğundan, ilgimi çekiyordu yalnızca). Ahlâkın değeriydi gündemimde olan. ....Özellikle gündemimde olan, onlara dayanarak yaşama ve kendimize hayır dediğimiz, sonunda "kendi başlarına" değerler hâline gelinceye dek Schopenhauer'ın uzun uzadıya yaldızlayıp tanrısallaştırarak ötelediği, "bencilce olmayan"ın acıma, kendini yadsıma, kendini kurban etme içgüdülerinin değeriydi. .... Ahlâk değerlerinin bir *eleştirisine* zorunluyuz; *değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı.*[506]

Efendi ve Köle Ahlâkı

Ahlâki inançların tarihsel köklerini, moral kavram ve fikirlerin kökenlerini ortaya çıkarma anlamında jeneolojik bir etkinlik içine giren Nietzsche, bizi, biri "efendi ahlâkı", diğeri ise "köle ahlâkı" olmak üzere iki karşıt ahlâka götürür. Başka bir deyişle, o antropolojik bir yaklaşım benimseyerek[507] insanların güçlüler ve zayıflar olarak ikiye ayrıldıklarını veya ayrılabileceklerini, bu insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde de, ahlâkî unsurlar yerine gerçek hayatta bulunan herşeyin olduğunu söyler.[508] Gerek hayatın bizatihi kendisindeki ve gerekse tek tek bireyler arasındaki ilişkiler güç ilişkileri olup, ahlâkın mahiyetini belirleyen şey bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buna göre, verili ahlâk zayıf, güçsüz karakterli insanların teşekkül ettirdiği bir ahlâksa eğer, bu ahlâk köle ahlâkıdır; buna mukabil o güçlü, kendilerine güvenen, sağlıklı insanlar arasında teşekkül etmişse, söz konusu ahlâk bu kez efendi ahlâkı olmak durumundadır. O yürürlükteki ahlâkın, kaynağı itibariyle çok büyük ölçüde İbranî-Hristiyan geleneğinden çıkmış olan bir köle ahlâkı olduğu,[509] ve sadece Sokrates'in değil, fakat Katolisizm, Protestanizm ve bütün bir Aydınlanmanın köle ahlâkına yardım ettiği, hatta onu daha güçlendirip yaymaya çalıştığı kanaatindedir.[510]

Nietzsche işe önce efendi ahlâkından örnekler vererek başlar ve buradaki iyi-kötü kavramlaştırmasının temelinde, asil-kötü ayırımının bulunduğunu söyler. İlk gelen ve hakikî bir ağırlığı olan iyidir, ve onun ifade ettiği değer soylu sınıfın pozitif kendini-olumlamasıdır. İyi, soyluların cesaret, fizikî ve zihinsel kudret ve gurur gibi ayırıcı niteliklerine sahip olan "asil" anla-

---

[506] Fr. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*(çev. Ahmet İnam). 2. baskı, Ankara, 1998, s. 25-6.

[507] Bkz., İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Ankara, 1997, s. 11.

[508] Bkz., Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*(çev. Hülya Tufan), İstanbul, 1995, s. 127.

[509] Bkz., Michael Tanner, *Nietzsche*, Oxford, 1996, s. 32.

[510] George Ritzer, *Postmodern Social Theory*, New York, 1997, s. 22.

mına gelmektedir. "Kötü" ise, ikincil kavram olup, soylunun niteliklerinden yoksun ve aşağı olanı gösterir. Soylunun niteliklerinden yoksun bulunan köle ruhlu insanlar, kuruluşları ya da yapıları itibariyle aşağı olduklarından, kötü olmaları dolayısıyla hiçbir şekilde ayıplanmazlar.

Nietzsche söz konusu soylu ya da efendi ahlâkından sonra, aristokratik değer sistemiyle köle ahlâkı arasındaki bir geçiş evresi olarak, rahipçe değerleme tarzından söz eder. Daha ziyade Hinduizm ve Budizm tarafından örneklenen ve eylemden uzaklaşarak, içsel, tinsel yaşamın geliştirilmesine özel bir önem izafe eden bu ahlâkın temel değerleri, açıktır ki, çileci değerler olmak durumundadır. Bununla birlikte, esas Musevîlik tarafından cisimleştirilen ve efendi ahlâkıyla mutlak bir karşıtlık yaratan bu ara ahlâk kategorisi, dünyevî mutluluk, güç ve başarı yerine, sadece acı çekmeye pozitif bir değer yükleyerek kölenin ahlâk alanındaki başkaldırısına çıkan yolu hazırlar. Musevîliğin kendisi Hristiyan etiğini doğurur:

> Rahiplerin değerleme biçimlerinin şövalye aristokrasisinden kaynaklanıp zıt yönde geliştiği kolayca kestirilebilir; bu zıt yönlü gelişme, özellikle rahipler kastıyla savaşçılar kastı, birlikte olmayı, anlaşmayı istemeyip, karşı karşıya geldiklerinde ortaya çıkıyor. Şövalye aristokrasisinin değer yargıları, güçlü bir bedene sahip olmayı, capcanlı, zengin, coşku dolu sağlığı, sağlığı korumaya yarayan savaşı, serüveni, avcılığı, dansı, savaş oyunlarını ve genellikle, sağlam, özgür, sevinçli eylemleri temel alıyor. Rahip soyluluğunun değerleme biçimlerininse dayanakları farklı: Savaş patladığında pek de güçsüz kalır bunlar! Çok iyi bilindiği gibi rahipler *en şeytan düşmanlardır* –Niçin öyledirler? Çünkü, çok güçsüzdürler. Bu güçsüzlükleri içlerinde, dehşetli, korkutucu bir nefretin büyümesine yol açar, en tinsel ve en zehirli bir nefretin. Dünya tarihinin en büyük kindarları her zaman rahiplerdir; en hınzır kindarları da: –rahiplerin kini göz önüne alındığında, kimse onlarla başa çıkamaz. İnsanlık tarihi, güçsüz ruhlar olmasaydı tümüyle budalaca olacaktı: –hemen en dikkat çekici bir örneği ele alalım. Yeryüzünde bütün "soylu", "güçlü", "efendi", "yönetici"lere karşı yapılanlar, *Yahudilerin* onlara yaptıklarının yanında bir hiç kalır: Yahudiler, o rahip ruhlu halk, düşmanlarına ve istilacılarına karşı çıkarken, en sonunda sadece düşmanlarının değerlerini yeniden değerlemekten başka bir şey yapmadılar, yani *en tinsel intikamı* gerçekleştirdiler. Çünkü böyle bir şey, yalnızca bu rahip ruhlu, en derinden bastırılmış rahipçe intikam özlemini taşıyan halka yakışırdı. Yahudilerdi, aristokratik değer eşitliğine (iyi=soylu=güçlü=güzel=mutlu= Tanrı'nın sevgilisi) karşı çıkarak, onları tersine çevirmeye çalışan, bu tersine çevrilmeyi, korkunç bir tutarlılık içinde dipsiz nefretlerinin (güçsüzlüğünün yol açtığı nefret) dişleriyle sağlayan; yâni, "yalnızca sefiller iyidir, yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız; yalnızca onlar Tanrı'nın övgüsüne lâyıktır –bunun dışındakiler, soylular, güçlüler, ebediyyen zâlim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrı'sız, ebediyyen uğursuzdunuz, lanetlenmiş, beddua almış!" ... Bu Yahudi değerlemesinin kimlere miras kaldığı biliniyor.[511]

[511] F. Nietzsche, *Ahlâkın soykütüğü Üstüne*, s. 37.

Nietzshe, aristokratik değer yargılarının çökmesi ile beraber, bencil-bencil olmayan karşıtlığının sürü içgüdüsünün egemenliğini hazırladığını söylemektedir. Burada yapılan en büyük hata, ona göre, ahlâklı olanla bencil olmayan arasında özdeşlik kurulması olmuştur.[512] Sürünün belli bir ahlâkı olan bir grup, "belli bir grup olarak ayakta durmasını ve kendini o grup olarak sürdürmesini sağlayan bir ahlâkla bağlı bir grup"[513] olduğu dikkate alınırsa, Nietzsche'nin bakış açısından köle ahlâkı ile topluluk içgüdüsü arasında çok yakın bir ilişki bulunduğu, ahlâklılıkla ilgili kavramlaştırmaları belirleyen gücün bu ahlâk anlayışı olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Nitekim, Nietzsche işte buna işaret ederek, güçlülerle zayıflar arasındaki farklılığı şöyle ifade eder:

> Güçlüler doğal olarak ayırmaya, zayıflar bir araya gelmeye eğilimlidir, eğer güçlüler bir araya gelirlerse, bu ancak, saldırgan bir toplu eylem ve güç isteminin toplu tatmini amacıyladır, bireysel vicdanın epey direnciyle karşılaşır; aksine zayıflar, bir araya gelmekten pek *hoşlanırlar*.[514]

Soyluyla köle arasındaki en önemli farklılık, birincisinin aktif güçle, buna mukabil ikincisinin reaktif güçle karakterize olmasıdır. Buna göre, reaktif güçler ancak köle ahlâkına vücut verirken, aktif güçler soylu, asil, efendi ahlâkını yaratırlar. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca aktif güç kendini olumlar, farklılığını onaylar ve ayrılığını eğlencenin ve oyunun bir objesi hâline getirir. Oysa reaktif güç, itaat ettiği zaman bile, aktif gücü sınırlar, ona sınırlayıcı kurallar ve sınırlar getirirken, hiç kuşku yok ki negatif ruhun kontrolü altında bulunur. Kısacası, aktif güçteki evet deyiş ya da olumlama reaktif güçte hayıra ve olumsuzlamaya dönüşür.[515] Nietzsche işte bundan dolayı, farklıya ve kendinden olmayana hayır diyen köle ahlâkının bir tepkinin ve hınç duygusunun sonucu olduğunu öne sürer:

> Ahlâkta kölelerin başkaldırısı, hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlıyor: Gerçek tepkisi, eylemleri yadsınmış; kendilerini hayalî bir intikamla avutan böyle bir varlığın *hınç duygusu*. Her soylu ahlâk, kendine zafer kazanmış bir biçimde "evet" demekten gelişirken, köle ahlâkı daha başında "dışta" olana, "farklı"ya, "kendi olmayana" "Hayır" der: Bu *Hayır*, onun yaratıcı eylemidir. Bu değer koyan bakışın tersine dönmesi –*Bu zorunlu* yön, geriye, kendine doğru değil de, dışarıya doğrudur– *hınç* duygusuna aittir: Var olması için köle ahlâkının, hep karşı koyan dış dünyaya, fizyoloji

---

512 F. Nietzsche, *A. g. e.*, s. 31.

513 İ. Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 135.

514 F. Nietzsche, *A. g. e.*, s. 129.

515 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (trans. by Hugh Tomlinson), New York, 1983, s. 56.

açısından bakıldığında, genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya gereksinimi olmuş–eylemi temelde tepkiden kaynaklanmış.[516]

Buna göre, köle ahlâkı sahip olduğu negatif karakterden dolayı, kendisindeki iyi inancını ortaya koyabilmek için, kötü sıfatını yükleyeceği soylu insana ihtiyaç duyar. Soylu ona, kölenin kendi kimliğini koruyabilmesi ve ötekinin değerini düşürebilmesi için lâzımdır. Oysa, soylu kendini tanımlamak için ötekini tanımlamaya ihtiyaç duymaz. O kendini kendine ait niteliklere dayandırmaktadır. Kölenin kimliğini yaratan şey soylunun niteliklerine sahip olamama talihsizliğinden başka hiçbir şey değildir.[517] Bu nedenle, Nietzsche sürü tarafından yapılmış iyi-kötü kavramlaştırmasındaki karşıtlık yerine asil-kötü ayırımını yerleştirir. Bunun, karşıtlığın Yunanlılardaki versiyonuna, onlarda iyi-kötü ayırımı yerine asil ve asil olmayan ayırımı bulunduğu için, uygun düştüğünü söyler. Onlarda, iyi aristokratik, güzel, mutlu ve Tanrılar tarafından sevilenle eşanlamlıyken, soylu insan veya aristokrat, köle ya da sıradan insana tamamen karşıttı.[518]

Buradan hareket edildiğinde, köle ahlâkının "sen kötüsün, ben bundan dolayı iyiyim", efendi ahlâkının ise "ben iyiyim, sen bundan dolayı kötüsün" dediği, köle ahlâkının düşmanca bulunan bir dünyaya ihtiyaç duyulduğu bir kez daha açıklıkla ortaya çıkar.[519] Efendi ahlâkı söz konusu olduğunda, ahlâkî iyi-kötü ayırımı, Deleuze'ün de belirttiği üzere, bir paralojizm olup, bu, yırtıcı kuşun kötü olduğunu söylemeye benzer. Yırtıcı kuştaki gücün kendisi onun etkilerinden ve tezahürlerinden ayrılmamakla birlikte, genel yaklaşım yırtıcı kuşun gücünü açığa vurmama yeteneğine sahip olduğunu vu bu gücün etkilerinden ayırılabileceğini varsayar. Dolayısıyla, iyi veya erdemliyi kuzu temsil ederken, yırtıcı kuş kötüyü niteler.[520] Reaktif güçlerin yaptıkları da tam tamına budur: Herşey yerinden edilip reaktif güçler arasına sokulurken, onlar aktif gücü de, bir kurgu, bir gizemsizleştirme aracılığıyla yapacağı şeyden ayırırlar.[521]

Öyleyse, aktif gücün bakış açısından iyinin aktiviteyi, olumlamayı, tasdik etmeyi ve bütün bunların hayata geçirilmesinden duyulan memnuniyeti veya hoşnutluğu ifade ettiği yerde, kötünün kötü oluşunun ikincil ve bir sonuç olduğu, bunun da kötünün olumlamamasından, eylememesinden ve eğ-

---

[516] F. Nietzsche, *A. g. e.*, s. 40.
[517] Bkz., David Owen, *A. g. e.*, s. 70.
[518] Bkz., F. Coplestone, *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*, London, 1942, s. 92.
[519] Bkz., G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 119.
[520] Bkz., *A. g. e.*, s. 123.
[521] Bkz., *A. g. e.*, s. 125.

lenmemesinden kaynaklandığı bir kez daha söylenebilir. İyi öncelikli olarak efendiyi belirleyip tanımlarken, kötü sadece bir sonuç olan durumundadır. Oysa reaktif güç bağlamında iyi-kötü ayırımı, reaktif gücün dışındakinin kötü diye tanımlanması yoluyla yapılır ve negatiflik burada daha baştan işin içine sokulur.[522]

Hâkim ahlâk anlayışının söz konusu köle ahlâkı ekseninde oluşturulduğunu düşünen Nietzsche, sıkıntının kökenlerini jeneolojik soruşturmasından hareketle, Hristiyanların Grekler üzerindeki hâkimiyetinde bulur. Zamanının İngiliz psikolojistlerinin iyiyi pragmatist bir perspektiften, toplumsal olarak faydalı ve diğerkâm eylemlerle özdeşleştirmelerini eleştirirken de, iyinin kökeni bakımından bencil-diğerkâm ayırımından hareketle temellendirilemeyeceğini, iyinin en erken dönemlerdeki kullanımının "soylu, kudretli, yüksek mevkiili ve yüksek fikirli" kavramlarına işaret ettiğini söyler. Burada iyi alçak, kıt fikirli ve avamî herşeyle tam bir karşıtlık içerisindedir; bu nedenle Hristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün, yoksulun yanında yer alması ve onları yüceltmesi, Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın güce, kudrete, aristokrat ahlâkına yönelik gizli hınç ve nefret duygusundan kaynaklanır.[523] O insanlık tarihinin son iki bin yıllık döneminde güçsüzlerin anlayışının hınç duygusuyla ahlâka egemen olduğunu, güçsüz ruhların zafer kazandığını söyler. Sürüde moralin baş değer hâline getirilmesi de aslında bundandır; moralin çökmüş insanın doğal içgüdüsü olduğunu söyleyen Kuçuradi, bitkin ve yorgun insanların bu şekilde öç alıp efendi rolü olduklarını öne sürer.[524]

Nietzsche, kendisini Hristiyanlık veya sosyalizm ya da diyalektik veya liberalizm şeklinde gösteren bütün hınç ahlâklarını varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak değerlendirir ve onları hayat içgüdülerine karşıt olmaları nedeniyle "doğa karşıtı ahlâklar" diye tarif eder. Gerçekten de, hınç bedeni hor gören bir kültürün ayrılmaz unsuru olup, modern toplumlarda da varlığını yaygın bir hastalık, zararlı bir inanç olarak sürdürür.[525] Nietzsche bu bağlamda

---

[522] Bkz., *A. g. e.*, s. 119-20.

[523] Bkz., Alasdair MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), s. 254.

[524] Bkz., İ. Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 50-51.

[525] G. Stauth ve B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*(çev. Mehmet Küçük), Ankara, 1995, s. 77.

> hınç, basit dinsel kültürün temeli olarak değil, zihnin bir çileciliği olarak, rasyonelliğin ortaya çıkışında temel bir etken olarak[526]

görür. Ona göre, hınç duygusunun eseri olup, Yahudi ve Hristiyan etiğinde somutlaşan ahlâk, soylu ahlâka hayır demekten kaynaklanır.[527] Modern dönemin hınç ahlâkları da, özde söz konusu Yahudi, Hristiyan tinine dayanmaktadır. Söz gelimi Fransız İhtilali ve sosyalizm gibi modern oluşumlar gerçekten de Hristiyanlık ruhu ile özdeş olup, Nietzsche bunların insanları her açıdan eşit gördüklerini söyler.[528] Ona göre, eşitlik öğretisi adaletin sonu olsa bile, adaletin kendisi tarafından vazedilmiş gibi görünmektedir.

> Eşitler için eşitlik, eşit olmayanlar için eşitsizlik, adaletin gerçek konuşması budur[529]

diyen Nietzsche, ister klâsik ya da ister modern olsun, eşitlik üzerine vurgu yapan bütün ahlâk sistemlerinin, aristokrat değerleri olumsuzlamaktan, soylu ahlâkın değerlerine hayır demekten kaynaklandığını ve onlara vücut veren içgüdünün bir hınç içgüdüsü olduğunu bir kez daha belirtir.

Ahlâktaki köle isyanının birinci nedeni ya da egemenliğinin en önemli sonucu, efendi ve soyluların savunduğu ahlâkçı olmayan bir iyi-kötü ayırımının yerine ahlâkçı bir iyi-kötü ayırımının geçirilmesiyse, ikincisi özgür irâde, ruh ve suçluluk nosyonlarının türetilmesidir.[530] Buna göre, köle ahlâkı kendini olumlayan bir ahlâk olmayıp, kendi varlığını ötekini olumsuzlamak suretiyle teminat altına alan bir ahlâktır. Onun tanımlayıcı tutumu, hınç tutumudur. Köle varolabilmek için, kendisine düşman bir dış dünyaya ihtiyaç duyar; onun eylemde bulunmasında dışsal uyarıcılar etken rol oynar ve eylemi bu durumun bir sonucu olarak tepkiseldir. O yine varlığını teminat altına alabilmek için özgür irâde, ruh, suçluluk ve vicdan kavramlarını yaratmıştır. Nietzsche açısından özgür irâde

> dinbilimcilerin, insanoğlunu, sözcüğün kendi açılarından anlamlı kılmak, yani onu kendilerine bağımlı kılmak amacıyla gerçekleştirdikleri marifetlerden biridir. İnsanlar yargılanabilmek, cezalandırılabilmek, suçlanabilmek için özgür olarak düşünülüyor. Özgür istemle birlikte oluş suçsuzluğundan yoksun bırakılıyor.[531]

---

[526] F. Nietzsche, *Ahlâkın soykütüğü Üstüne*, s. 233.
[527] Friedrich Nietzsche, *Deccal* (çev. Oruç Aruoba), İstanbul, 2001, s. 39.
[528] B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. M. Sencer) 3. cilt, İstanbul, 1973, s. 123.
[529] F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 82.
[530] Bkz., Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, İstanbul, 1998, s. 165.
[531] F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s.37.

O özgür irâde, özne ve ruh nosyonlarının tarihin çeşitli aşamalarında hayatlarına düşsel bir özgürlüğün yanı sıra, bir temel ve tözsellik duygusu kazandırmak amacıyla güçsüz ve ezilmiş insan grupları tarafından icat edilmiş yapımlar, oluşturulmuş kurmacalar olduklarını savunur. Zayıflar özgür irâdeye sahip bir özne icat etmek suretiyle güçlü olanları eylemlerinden sorumlu tutabilirler ve böylelikle de, onların güçlerinden ötürü suçluluk duymaları sağlanabilir. Onlar kendilerini ise, manevî özgürlüğün bir koşulu olarak gösterilebilecek güçsüzlükleri nedeniyle yüceltebilirler. Amaçlı olarak eylemde bulunan özgür insan, öznenin icat edilmesiyle birlikte suçlanmaya başlanır ve böylelikle de, sorumluluk nosyonunun dünyadaki eylem anlayışına hâkim olduğu bir evren yaratılabilir. Oysa Nietzsche açısından "sahici eylem, özgürce akan bir sağlık ve güçten bilinçsizce kaynaklanan eylemdir."[532]

Nietzsche'de vicdan ve bilinç insanın sosyalleşmesine bağlı ve onun içgüdülerinin bastırılıp içeride dönüşüme uğramalarının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bastırılmış içgüdüler içte dönüşüme uğrayınca, ilk kez olarak içsel psikolojik yaşam, daha sonra düşüncenin zihinsel dünyası, motifler, hipotezler, rüyalar ve taklitler gelişmiştir:[533]

> Dışarıya boşaltılamayan tüm içgüdüler *içe döner* –buna insanın *içselleştirilmesi* diyorum: İşte bu insan, sonraları "ruh" denen şeyi ilk geliştiren varlıktır. Bütün iç dünya, kökeninde sanki iki deri arasında gerilecek denli incelmiş olarak, aynı ölçüde dışa boşalması *yasaklandıkça* genişler, genişletir kendini, derinlik, genişlik, yükseklik kazanır. Politik kurumların kendilerini eski özgürlük içgüdülerine karşı koruyan bu korku veren süperler –cezalar da bu siperlere aittir– bütün o vahşi, özgür, gizlenerek dolaşan insanın içgüdüleri, geriye doğru dönerek, *insanı kendisine karşı* bir varlık hâline dönüştürürler. Düşmanlık, zulüm, takipten, saldırıdan, değişmeden, tahrip etmekten alınan haz –bunların tümü, bu içgüdülere sahip olanların karşısında olurlar; işte "kara vicdanın" kökeni *budur*.[534]

Ahlâkî yargı ve değerlemelerimizin de, Nietzsche bilinçsiz fizyolojik süreçlerimizin aklîleştirilmesinden ibaret olduğunu söyler. Bilincimiz ise "bilinmeyen ama duyumsanan bir metin üzerine az çok düşlemsel bir yorumdur."[535] O bir bütün olarak mantığın da, gerçekliği daha iyi anlama teşebbüs ve çabamızın bir sonucu olarak, bizim tarafımızdan oluşturulup dış gerçekliğe empoze edilmiş bir şemadan başka hiçbir şey olmadığını düşünür. Bunu biz, gerçekliği daha iyi hesaplayıp formüle edilebilir hâle getirmek

---

[532] K. Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, İstanbul, 1998, s. 36-7.

[533] Bkz., W. T. Jones, *History of Western Philosophy*, vol IV, New York, 1975, s. 245.

[534] F. Nietzsche, *Ahlâkın soykütüğü Üstüne*, s. 82.

[535] Walter Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak II*(çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1997, s. 63.

için yapmaktayız. Dolayısıyla, mantık bizim yaratıp, (şey, özne, tahmin, eylem, nesne, töz, form gibi) kavramlarını gerçekliğe dahil ettiğimiz bir yapı olmaktan öteye gidemez. Mantık, şu hâlde, insan eliyle yaratıldıktan sonra doğru olduğuna inanılan fiktif bir bilim olmaktan öte bir anlama sahip değildir.[536] Nietzsche aklı insanın özü olarak görme eğiliminde olan Batı metafiziksel geleneğiyle, işte bundan dolayı, yani mantıksal kurgusu ve spekülatif yapısı sadece dış gerçekliğin değil, fakat insanî gerçekliğin de özünü çarpıttığı için savaşır. O aklın insanın özünü hiçbir şekilde meydana getirmediği inancını hep korumuştur. Akıl ve bilinç salt yüzeysel fenomenlerdir; insanın benliği de, aklın kaynağı olan ve akıl tarafından anlaşılması mümkün olmayan organizmanın bir parçasıdır. Bundan dolayı, "akıl en yüksek şeyleri ne teyit edebilir, ne de onlarla temas kurabilir."[537]

Özne-nesne ayırımımız da, Nietzsche'ye göre, özde bizim gramere olan bağımlılığımızın bir sonucu olup, yalnızca bir kurgudan ibaret olmak durumundadır. O, bizi insan ile dünya arasındaki ilişkilerde daima bir özne ve nesne kapsamı içinde düşünmeye sevkeden gramatikal kategorilere beslediğimiz sarsılmaz inancın eseridir. Kompleks bir dış gerçeklik üzerinde hâkimiyet kurup, onun üstesinden gelmemizi, eylemlerimizden bağımsız bir benlikten söz etmemizi, sabit ve istikrarlı kendilikler varsaymamızı mümkün hâle getiren şey, biz insanların isimlere ve fiillere olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Nietzsche, dilin bu şeyleştirici etkisinden dolayı, bizim gerçekliğin süreçlerden meydana geldiğini, onun sürekli bir değişim tarafından belirlendiğini unuttuğumuz veya gözden kaçırdığımız kanaatindedir:[538]

> Kendiliğinde iyi deyiş –hepten budalalık bu, ülkücülük yalnız, kendinde güzel, kendiliğinde iyi, kendiliğinde şey gibi.[539]

O işte bu süreçlerin tamamlanmasından sonra, yani öznenin, bilincin, ruhun, vicdanın, vs., oluşturulmaları sonucunda, insanların içgüdülerinden uzaklaştıkları ve bilinç varlıkları hâline geldiklerini söyler:

> Bu dünyada artık, düzenleyici bilinçdışı yanılmaz, kendilerine önceden yol gösteren içgüdülere artık sahip değillerdir –düşünen akıl yürüten, hesaplayan düzenleyen neden ve

---

[536] R. F. Hollingdale, "Theories and Innovations in Nietzsche", *Nietzsche: A Critical Reader*, Oxford, 1995, s. 112-13.

[537] Leo Strauss, *History of Political Philosophy*. New York, 1979, s. 844.

[538] K. Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, s. 35-6.

[539] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (çev. Can Alkar), İstanbul, 1997, s. 65.

> sonuca, talihsiz varlıklara dönüşmüşlerdir; "bilinçlerine", en zayıf, en yanılabilir organlarına! İnanıyorum ki, yeryüzünde şimdiye dek, böyle bir felaket duygusu, böylesi insanın içine olanca ağırlığıyla çöken bir rahatsızlık görülmemiştir.[540]

Nietzsche gerek metafiziksel geleneğin, gerekse klâsik ve modern ahlâk anlayışlarının nihilizmle sonuçlanacağını söyler ve bunu *Şen Bilim*'deki ünlü "Tanrı öldü!" deyişi ile haber verir. Bundan sonra insanlar, düşüncelerini ve ahlâk anlayışlarını temellendirebilmek için, ne Hristiyan Tanrı'sını, ne de herhangi bir felsefî ilkeyi, kendinde varlığı, tözü, vs., bulabileceklerdir. Çağında ortaya çıkan büyük "boşluğun tarihsel ve psikolojik nedenlerini sergilemek; yeni moralitenin rolünü oynamak üzere ortaya çıkan sahte adayların maskesini düşürmek"[541] amacı güden Nietzsche bu amacına gerçekten de ulaşır:

> Çileci idealin dışında, insanın, bir *hayvan* olan insanın, şimdiye dek bir anlamı olmadı. Dünyadaki varoluşun hiçbir amacı yoktu; "İnsana ne gerek var?" sorusu yanıtsızdı; insan ve dünya için isteme eksikti; her büyük insan yazgısının ardında, nakarat olarak koca bir "boşuna" *çınladı*: İşte çileci idealin anlamı *tam da* bu: Eksik olan bir şey, insanı çevepeçevre sarar bir *boşluk*[542]

Peki çileci ideale ve onun yol açtığı hastalığa karşı koyacak yeni bir ideal, bir umut var mıdır? Yeni değerleri, karşıt ideali ne ya da kim yaratacaktır? Onun sürü ya da köle ahlâkının devamı olarak gördüğü sosyalizmden de liberalizmden umut olmadığı açıktır. Özgürlüğü katı bir özdisiplin kapsamı içinde tanımlayan, onu kişisel sorumluluk istemi, insanları birbirlerinden ayıran mesafenin korunması olarak gören Nietzsche, insanlar arasındaki mesafeyi, ister özgürlük, isterse eşitlik ideali çerçevesinde aşındırmaya yönelik her teşebbüsün sürü ahlâkına batış olduğu kanaatini hep korur.

Hristiyan ahlâkının en son şekli olan, Batı kültürüne Platon'un soktuğu öte fikrini daha seküler bir tarzda aynen sürdüren bilimden yana da en küçük bir umudun olamayacağını söyler, Nietzsche. Hakikat irâdesinin sonunu hazırladığı bilim, bir kere hayata karşıt bir karakter taşımaktadır. Hem zaten bilim değer yaratamaz; kendisini sadece değerlerin dışında bulur, hatta değerlerin dışına atmak ister. Dahası, bilim tarafından çizilen insan resmi insanın önemini yok eder, onu bir hayvana indirger:

> Hayır! bu "modern bilim" çileci idealin şu an sahip olduğu *en iyi* müttefiktir; tam da bu nedenden dolayı, en bilinçsiz, en gönülsüz, en gizli ve yer altındaki müttefiktir! Şim-

---

[540] F. Nietzsche, *Ahlâkın soykütüğü Üstüne*, s. 82-3

[541] A. MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 253-54.

[542] F. Nietzsche, *Ahlâkın soykütüğü Üstüne*, s. 150-51

diye dek aynı oyunu oynadılar, "ruh fakirleri" ve bu idealin bilimsel karşı görüşlüleri. ... Bunların ünlü *zaferlerine* gelince, kuşkusuz zafer kazanmışlardır –ama neye karşı? Çileci ideale karşı kesinlikle bir galibiyet kazanmamışlardır; çünkü, çileci ideal, daha güçlü, daha kavranamaz, daha manevî, daha ahlâkdışı oldu, hep bir duvar, bir dıştan eklenen şeyle kendini ayakta tuttu, bilimsel acımasız biçimde çözüldü, yıkıldı. Gerçekten de dinsel kılıklı astronominin yenilgisi, bu idealin yenilgisi anlamına mı gelir? ... İnsan kendi varlığının bilmecesine aşkın çözümü için belki de daha az istekli değil mi, şimdi bu varlık, *şeylerin görülebilir* düzeni içinde daha gelişi güzel, daha serseri, daha gereksiz bir biçimde ortaya çıkmıyor mu? İnsanın kendini küçültmesi, kendini küçültmeyi istemesi karşı çıkılamaz biçimde Kopernik'ten beri ilerlemedi mi? Ah! insanın onuruna ve birliğine, varlık zincirindeki eşi bulunmaz yerine olan inanç gerilerde kaldı –o eski inancına göre hemen hemen Tanrı olan ("Tanrı'nın çocuğu, Tanrı adam") tam tamına bir hayvan olup çıktı.[543]

Bilim de liberalizm de bize en küçük bir yardım sağlamadığına göre, hayatın yoksullaştırılmasını[544] ne zaman ve kim ya da ne önleyecektir? Hayatın yoksullaştırılması, Nietzsche'ye göre, doğayı iyiliğin ürünü ve Tanrı'nın inayetinin eseri olarak görme evresi geride bırakıldığı, tarih artık ahlâkî bir dünya düzeninin ya da Tanrı tarafından hazırlanmış bir plânın açımlanması olarak görülmediği, herşeyin önceden plânlanmış ve insanların kontrolü dışında olduğu düşüncesi yadsındığı zaman, son bulacaktır. Nietzsche'ye göre bu süreç, insan, tıpkı geçmişin efendileri gibi, kendisini verili değerlere tâbi kılmak yerine, kendi değerlerini dış dünyaya kabul ettirmeye başladığı; insanın bir şeylerden yoksun olduğu duygusunu aştığı, insan varoluşu için kendisinin dışında bir anlam aramadığı, hayattan nefret edip ondan kurtulmaya çalışmadığı, kısacası çileci idealin temsilcilerinden farklı olarak hayata evet diyebildiği zaman nihayete erecektir. Başka bir deyişle, değer ve değerlerin değeri, negatif olandan değil de, olumlamadan çıkartıldığı, reaktif güçlerin yerini aktif güçler aldığı, veya tepkisel güçlerin inkâr edilmesinden sonra, bütün güçler aktif hâle getirildiği zaman[545] son bulacaktır.

Peki bunu kim yapacak, yeni ve yüksek ahlâk türünü kimler yaratacaktır?[546] Dini, bilimi, geleneksel ahlâk anlayışlarını, mevcut politik düzeni mahkûm eden Nietzsche, bu konuda ruhları yeni değerleri yaratacak kadar güçlü ve özgün olan yeni filozoflara, geleceğin düşünürlerine güvenir:

Biz, farklı inançlılar – biz, demokratik hareketi yalnızca siyasal kurumların bir çöküş biçimi değil ayrıca insanın küçülme biçimi, onun ortalama bir duruma getirilerek, de-

[543] F. Nietzsche, *Ahlâkın soykütüğü Üstüne*, s. 144-45.

[544] F. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, s. 143.

[545] Bkz., Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 175-76.

[546] Bkz., Richard Schaht, "Nietzsche", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989, s. 299.

ğerinin düşürülmesi olduğunu düşünenler: Umutlarımızla neye varacağız peki? – *Yeni felsefecilere*, başka bir seçiş hakkımız yok; yeterince güçlü ve özgün ruhlara, karşıt değerlendirmeleri başlatıp, "ebedî değerleri" yeniden değerlendiren, başaşağı eden; geleceği haber edenlere, geleceğin insanına, bin yılın istemesinin, bir insan istemesine bağlı olduğunu öğretecek insana, şu şimdiye dek "tarih" denen saçmalığın ve raslantının tüyleri diken diken egemenliğinin köküne kibrit suyu dökmek için, disiplin ve sıkı bir eğitimin gözü pek atılımlarına ve tüm çabalarına zemin hazırlayacak olana.[547]

Onlar geçmişin ve şimdinin filozofları gibi, ahlâklılıkla ilgili verileri bir araya getirmek ve onları sistemleştirmek ya da formüllere sıkıştırmakla yetinmeyecek, tam tersine yeni değerleri yaratacaklardır. Onların bilmeleri yaratma, yaratmaları bir yasa koyma, hakikat istemleri de güç irâdesi olacaktır:

Bu görevin kendisi farklı bir şey gerektirir – önderin *değerleri yaratmasını* ister. Bu felsefe işçileri, Kant ve Hegel gibi soylu örneklerden sonra, herhangi bir büyük değer biçme olgusunu – yani, egemenlik kazanan eski değer koymaları, değer yaratmaları, bir süre için "hakikat" diye adlandırılan şeyleri belirleyip formüllere sokmak zorundadırlar; *mantık* ya da *politika* (ahlâk) ya da *sanat* alanında. Bu araştırmacıların görevidir, şimdiye dek olup biteni, değerlendiren herşeyi açık seçik, kavranabilir, elle tutulabilir kılmak, uzun olan herşeyi kısaltmak, "zamanın" kendisini bile, tüm geçmişi yenmek; onun sayesinde kesinlikle her ince mağrurun, her sert istemenin doyum sağlayacağı muazzam ve harika bir görev. *Oysa has felsefeciler buyurucu ve yasa koyucudurlar*: "Bu olmalı!" derler, önce insanın nereye, hangi maksatla sorusunu belirlerler. Bunu gerçekleştirirken, felsefe işçilerinin ön hazırlıklarına sahiptir, tüm geçmişi yenenlerin, – yaratıcı ellerle geleceği kavrarlar, tüm olanlar ve olmuş olanlar için araç, aygıt, çekiç onlar için, "bilmeleri" yaratmadır, *yaratmaları bir yasa koymadır, hakikat istemeleri – güç istemeleridir*. – Böyle filozoflar var mı bugün? Oldu mu böyle filozoflar? Olmamalı mıdır?[548]

Değerleri yaratırken, bu yeni filozoflar güç istemini, ondan korkmadan veya utanmadan kucaklayıp, somutlaştıracaklardır. Geleceğin bu yeni filozofları, bu güçlü ruhlar "dünyayı bir bütün olarak olumlayacak",[549] hayatı olduğu gibi kabul edip, onun bir güç istemi olduğunu tasdik edeceklerdir:

Yaşamın kendisi aslında benimsemedir, yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenme; baskı altına alma, sertlik, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma, ve en azından, en yumuşağından sömürü – ama insan niçin zorunlu olsun, hep böylesi çağlar boyu kara çalma niyeti taşıyan sözcükleri kullanmaya? Bireyler, daha önce varsayıldığı gibi, birbirlerinin bedenlerine eşit olarak davranırlar – her sağlıklı aristokraside böyle olur – oysa beden, ölen değil de yaşayan bedense, içindeki birey, kendisine yapmaktan

---

[547] F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*(çev. Ahmet İnam), 3. baskı, Ankara, 1997, s. 101-2.

[548] F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 117.

[549] *A. g. e.*

> sakındığı herşeyi karşısındakine yapar: bedenli bir güç istemi olmak zorundadır, büyümeye, yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye,, esneklik kazanmaya çalışacaktır, – bir ahlâktan ya da ahlâksızlıktan değil, *yaşadığından* dolayı, çünkü yaşama güç istemidir.[550]

Geleceğin bu yeni filozofları hayattan kaçmak, ondan korkmak yerine, hayatı yaşamayı seçeceklerdir. Onların amacı, "insanı yeniden doğaya çevirmek" olmalıdır.[551]

Bu yeni filozof, geleceğin kişisi, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*'da "üstinsan" olarak kutsanan, "insanın ötesindeki insan"dır. Onun en büyük başarısı da, sadece hayatın değil, fakat herşeyin ebedî dönüşünü istemek olacaktır:

> Bütün olanaklı düşünme yollarının dünyayı en yadsıyıcı olanının içine, aşağısına bakan – iyinin ve kötünün ötesinde artık, Buddha ve Schopenhauer gibi, ahlâk sürgünü ve kuruntuyla değil, üstelik *olmuş olan ve olmakta olan* olarak, onu sonsuza dek doyumsuzca *de capo* çağıran; yalnızca kendine değil, üstelik temelde tam bu drama gereksinimi olana – ve onu zorunlu kılana: Çünkü tekrar tekrar kendine gereksinmesi olana –kendini zorunlu kılana– Nasıl? Peki, bu bir *circulus vitiosus deus* değil mi?[552]

4. Marx'ın Özgürlük Etiği

Modern dönemin önemli etik teorilerinden biri de, Karl Marx (1818-1883)'ın etiği; onun fikir ve eserlerinden derlenebilecek olan özgürleşme etiğidir. Bununla birlikte, Marx'ın etiğinden söz etmenin pek kolay olmadığını, bunun da en azından onda etiğin, tıpkı Nietzsche'nin efendi ahlâkıyla köle ahlâkı arasında yaptığı ayırıma benzer bir tarzda, ikili bir anlama sahip olmasından kaynaklandığını söylemekte yarar vardır. Başka bir deyişle, Aristoteles, Kant ve Mill gibi düşünürlerin ele aldıkları geleneksel ahlâkî problemlerle, bu türden münferit ya da bireysel problemlerin insanların içinde yaşadıkları sosyal sistemin yarattığı problemlerin bir sonucu olduk-ları ve bu problemler karşısında ikincil sayılabilecek bir konumda bulundukları gerekçesiyle, pek uğraşmamış; ahlâkî problemlere ancak toplumsal sistemlerin doğası ve niteliğiyle ilgili açık seçik bir kavrayışa ulaşılması

---

[550] F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 168.

[551] *A. g. e.*, s. 136.

[552] F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 57.

durumunda bir çözüm getirilebileceğini öne sürmüş olduğu için, Marx'ın sistematik ve bağımsız bir etik teorisi üzerine konuşmak hemen hiç mümkün değildir.[553] Fakat yine de kendini gerçekleştirme veya belirleme ya da özgürlüğü en yüksek değer olarak konumladığı, modern kapitalist toplumda özüne yabancılaşmış olan insanın bu en yüksek iyiye ulaşmasının yollarını tartıştığı için, onun kendine ait bir etik görüşüne sahip olduğunu söylemek gerekir. Öyle ki, Marx'ın birinci anlamdaki negatif ve eleştirel, gizemsizleştirici etiği ile ikinci anlamda pozitif ve özcü özgürlük etiği çoğunluk içiçe girer.

Genel Jeneolojik Etik

Bunlardan birincisini ele aldığımızda, Marx'ta etiğin genel olarak ideolojinin bir parçası, ahlâkın da toplumun temel ekonomik yapısının bir ürünü ve yansıması olduğunu söylememiz gerekir. Farklı toplum türlerinin birbirlerinden, üretim ilişkileri dışında, üretim araçlarının mülkiyeti ve kontrolünün oluşturduğu ekonomik yapıyla ayrıldığını söyleyen Marx'a göre, bu ilişkiler bir toplumu çatışan çıkarları olan farklı sınıflara bölerler. Dolayısıyla, onun gözünde ahlâk sınıf çıkarlarını gizlemeye yarayan bir maskeden başka bir şey değildir. Çünkü, çatışan çıkarları olan farklı sınıflar bu çıkarlara, onları kişisel olmayan ahlâkî değerler süsü ya da görüntüsü vermek suretiyle, aldatıcı bir genellik kazandırırlar. Her sınıfın, bu ister egemen ya da ister tâbi sınıf olsun, kendi ayırıcı değerleri olsa da, bir toplumdaki hâkim ahlâkî ide ve değerler egemen sınıfın fikirleri ve değerleri olup, bunlar varolan toplum düzenini ve onun sınıfsal yapısını meşrulaştırmaya hizmet ederler:

> Hâkim sınıfın fikirleri her çağda hâkim fikirlerdir: yani, toplumun maddî gücüne hâkim olan sınıf aynı zamanda o toplumun hâkim entelektüel gücünü oluşturur. Maddî üretim araçlarına sahip olan sınıf, sonuç olarak üretim araçlarını da denetim altında tutar, öyle ki zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların fikirleri bütünüyle ona tâbidir. Hakim fikirler başat maddî ilişkilerin; fikirler olarak kavranan başat maddî ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir; bir sınıfı hâkim sınıf hâline getiren ilişkiler, o sınıfın fikirlerini de başat fikirler hâline getirir.[554]

---

[553] Marx'ın bir etik teorisi olup olmadığına ilişkin geniş ve ayrıntılı bir tartışma için bkz., G. E. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*(çev. Y. Alogan), İstanbul, 1998, s.17-43.

[554] Marx'tan aktaran George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 92-3.

Marx'ın yıkmaya, en azından maskesini düşürmeye çalıştığı[555] söz konusu ahlâk anlayışında, hâkim ide ve değerler, genelin çıkarına veya iyiliğine dönük bir ilgi talep etmek suretiyle, özellikle de sömürülen sınıfları kendi gerçek çıkarlarının peşine düşmekten alıkoyarlar. Söz gelimi, insanları, gerçekte hâkim sınıfın iyisinden başka hiçbir şey olmayan genelin iyiliği adına, yasaya itaat etmeye, sıkı ve disiplinli çalışmaya, kişisel taleplerini yumuşatmaya, başkalarının mülkiyetine saygı duymaya davet eden özgeci etiğin rolü budur. Tarih içindeki farklı toplumların ayrıntılı bir analizini yapan, ideoloji ve ahlâk düşüncesini kendisinin bir unsuru olarak içine dahil ettiği bir tarih teorisi ortaya koyan Marx, nitekim, etik düşünceye yönelik genel eleştirisi bağlamında, burjuva ideolojisinin bir örneği olarak yararcılığı şu şekilde yerden yere vurur:

> İnsanların farklı ve çok yönlü ilişkilerini tek bir yarar ilişkisine indirgemenin bariz budalalığı, bu çok belirgin metafiziksel soyutlama, modern burjuva toplumunda, bütün ilişkilerin pratikte tek bir soyut ticarî-para ilişkisine tâbi kılınması olgusundan doğar.[556]

Marx, ahlâkî fikirlerin ideoloji olarak, sadece felsefî teori düzeyinde değil, fakat yaygın ahlâkî bilinç düzeyinde de etken olduğu düşüncesinden hareketle, kişisel özgürlük düşüncesini, bu özgürlük ona göre sadece, serbest ticaret ve pazardaki burjuva çıkarlarının bir yansıması olduğu için, bir kenara bırakır. Başka bir deyişle, kendi pozitif etiğini özgürlük kavramı üzerine inşa eden, insanın kendi özünü özgürce gerçekleştirebilmesinin koşullarını ortaya koymaya çalışan Marx, aynı maskesini düşürme stratejisine uygun olarak, başta liberal özgürlük telakkisi olmak üzere, bütün diğer özgürlük görüşlerine şiddetle karşı çıkar.

Marksist Özgürlük Telakkisi

Gerçekten de, özgürlük ya da kendini gerçekleştirmenin birçok etik teoride, örneğin Aristoteles'in etik teorisinde, Spinoza'nın determinist etik anlayışında, Kant'ın ödev etiğinde, Hegelci etik anlayışında, yararcı etikte, ama özellikle de egzistansiyalist etikte başat bir konum işgal ettiği, en temel değer olduğu ya da ilgili düşünürler tarafından en yüksek değer olarak konumlandığı dikkate alındığında, akla kaçınılmaz olarak Marx'ın özgürlük

---

[555] Bkz., G. G. Brenkert, *A. g. e.*, s. 26.

[556] Marx'tan aktaran Richard Norman, *The Moral Philosophers*, Oxford, 1998, s. 146.

etiğini diğer etik teorilerden farklılaştıran şeyin ne olduğu sorusu gelir. Bunlardan Aristoteles, Spinoza ve Kant'ın etiğiyle egzistansiyalist etik, temelde insanın kendisine ve dünyaya karşı olan tavrıyla ilgili metafizik teorilerdir. Dahası, sözünü ettiğimiz etik anlayışlardan varoluşçu etik dışında kalan teoriler, entelektüalist anlayışlar olup, özgürlüğü bilgiye bağlar, özgürlüğün insanın aklî boyutunun doğal boyutunu kontrol altında tutmasının sonucu olduğunu öne sürerler. Oysa, yararcı etiğin cisimleştirdiği liberal özgürlük anlayışıyla Marx'ın özgürleşme etiği sadece felsefî değil, aynı zamanda siyasî teorilerdir. Nitekim, Mill'in formüle ettiği liberal özgürlük anlayışına göre, özgür olmak, başkalarına zarar vermediği sürece, kişinin baskı altında ya da zor olmaksızın, bağımsız olarak istediği gibi davranabilmesini ya da yaşayabilmesini gerektirir:

> İkincisi, bu prensip zevklerde ve meşgalelerde serbestliği; hayatımızın plânını kendi karakterimize uyar şekilde düzenlemek; hemcinslerimizin fikrince bizim karakterimiz ters veya yanlış bile olsa, yaptığımız şey kendilerine zarar vermediği müddetçe, onlar tarafından bir engellemeye uğramaksızın ve işin muhtemel akıbetlerine katlanmamız şartıyla beğendiğimiz tarzda davranmak hürriyetini gerektirir.[557]

Hobbes ve Hume'dan başlayıp, Bentham ve Mill tarafından savunulan ve günümüzde Batı dünyasında, ama özellikle de Anglo Sakson dünyada hâkim olan liberal anlayışın tipik özelliğini oluşturan söz konusu özgürlük anlayışı, oldukça dar, bireyci ve olumsuz bir özgürlük konsepsiyonudur. Bireycidir, çünkü bireylerin başkaları, toplum ya da devlet tarafından zora tâbi tutulmadıkları veya engellenmedikleri ölçüde özgür olduklarını öne sürer. Olumsuzdur, çünkü özgürlüğü bireylerin içinde yaşadıkları toplum tarafından engellenmemeleriyle, muayyen bir şeyi yapmaya ya da belirli biri olmaya mecbur bırakılmamayla ölçer. Hepsinden önemlisi, liberal gelenek içinde özgürlüğü engelleyen kısıtlamalar salt haricî ve bireysel bir düzlemde; bu kısıtlamaların sınırladığı ya da engellediği şeyler, önemlerine ve değerlerine hiç bakılmaksızın, sadece ihtiyaçlar ya da tercihler olarak; özgür fail veya bireyler de, yalın bir tarzda bu tür ihtiyaç ve tercihlerin merkezi olarak değerlendirilir. Bu anlayış, özgürlük etiği veya Marx'ın özgürlük anlayışı açısından, eylemlerin ve toplumsal ilişkilerin anlamı ya da karşılanması gereken ihtiyaçların önemi üzerinde durmak yerine, sadece yararın toplamıyla, elde edilen hazzın miktarıyla ilgilendiği için eleştirilir. O, yine kendi "iyi" anlayışını seçmekte, kendi çıkar ve ihtiyaçlarını belirlemede serbest bırakılmış bireylerin hayat plânları ya da iyi anlayışları konusunda

---

[557] J. S. Mill, *Hürriyet* (çev. M. O. Dostel), İstanbul, 1963, 2. baskı, s. 22.

tarafsız bir konumda bulunan sosyal ve politik düzenlemelerin yanında olduğu için mahkûm edilir.[558]

Zira liberal gelenekte özgürlüğün gerçekleştiği yer olarak görülen modern kapitalist toplum, Marx'ın özgürlük etiği açısından insanların özgürleşmelerine, insanların sadece toplumsal zorlama ya da engellemenin olmaması değil, fakat aynı zamanda kişinin başka insanlarla rasyonel ve ahenkli ilişkiler içinde kendini gerçekleştirmesini sağlayacak bir yaşam sürmesine engel olan güç olarak değerlendirilir. Modern kapitalist düzenin, bireylerin iyi anlayışları karşısında tarafsız kalmak bir yana onun istek ve eğilimlerini belirlediği düşünülür. Farklı çıkarlar ve tercihler arasında, onların özgürlükle olan ilgilerine bakarak bir ayırım yapan Marksist özgürlük konsepsiyonu, failin kendi yolunu çizebilen, kendini ancak başkalarıyla bir topluluk hâlinde ve karşılıklı ilişkiler içinde gerçekleştirebilmeyi başarabilen bir varlık olduğu görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır.

Şu hâlde, Marx için temel ahlâkî iyi, insanın kendi özünü özgürce gerçekleştirebilmesinden, onun özgürlüğünü hayata geçirebilmesinden oluşur. Başka bir deyişle, onda özgürlük, yukarıda da belirtildiği üzere, herhangi bir şekilde ya da hiçbir bakımdan engellenmemiş olma anlamına gelmez, fakat daha ziyade, insanın özünün engellenmeden gelişmesi anlamına gelir. İnsanın özünün gerçekleşmesi, onun doğasının hayata geçirilmesi, insanın nihaî hedefi, en yüksek iyisi olmak durumundadır. Marx bu özü, başlangıçta ya da en azından *1844 El Yazmaları*'na kadar soyut bir biçimde, ve metafiziksel bir tarzda ele alır. Ona göre, insanın özü herşeyden önce, onun bir türün, yani insan türünün üyesi olduktan başka, bu durumun bilincinde olan bir varlık olmasıyla belirlenir. İkincisi, insan yine özü gereği, başka insanlarla karşılıklı ilişki içinde bulunan bir sürü hayvanı ya da sosyal varlıktır. Üçüncüsü, insan nesneleştiren bir varlıktır; dolayısıyla, o, içine kapanmak yerine, dış dünyaya yönelir ve kendisini üretim yoluyla ya da emeği sayesinde gerçekleştirir; yani, insan âlet yapan, üreten bir varlıktır. Bununla birlikte, onda üretim kavramı insanın diğer özsel güçlerini dışta bırakmaz; bundan dolayı, insanın kendisini rasyonel olarak belirlemesi, bilim ve sanatsal faaliyet, Marx'ta özgür insanın üretiminin özsel bir bileşeni olmak durumundadır. Ünlü Marx yorumcusu Buchanan bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> (I) Evrensel, (II) özgür, (III) bilinçli (ya da rasyonel olarak kontrol edilen), (IV) sosyal açıdan üretici faaliyete, der Marx, sadece insan yetilidir. Beşinci bir kapasite ya da üst-

[558] Bkz., S. Lukes, *Marksizm ve Ahlâk*(çev. O. Akınhay), İstanbul, 1998, s. 107

kapasite ise, (V) çok sayıda beceri ve meziyetin, biri ya da ikisinin etkin gelişimini ihmal etmeden, geliştirilme, yani bütünsel gelişme kapasitesidir.[559]

Marx'ta öz kavramını tamamlayan kavram, birçok filozofta olduğu gibi, elbette varoluş kavramıdır. Ve o dolayısıyla, belli bir gerçekliğe veya gerçeklik alanına onun kavramıyla değer biçmek gerektiğine inandığı için, varoluşu da özle değerlendirmek gerektiğini söyler. Buna göre, bir öz soyut bir biçimde ve kavramsal olarak kavranır; o bir şeyin duyumsal empirik varoluşunun tam tersine, kavramı ya da idesidir. Bundan dolayı, ahlâkî bakımından kötü dediğimiz şey, empirik olarak gözlemlenen bir varolanın özünden uzaklaştığı, ondan ayrı düştüğü, tamamen koptuğu bir durumun sonucu olmak durumundadır.[560] Bu nedenle, onda ahlâkî iyi varoluşun öze uymasının, insanî öze uygun düşmesinin bir sonucudur.

Marx, insanın özüne ilişkin tartışmasını sonradan ihtiyaç kavramıyla zenginleştirerek somutlaştırır. Buna göre, insan varlığının kendisine ihtiyaç duyduğu bir şey, onun özünün bir parçasını, belli bir boyutunu meydana getirir. Başka bir deyişle, ihtiyaçların mevcudiyeti insan için özsel olup, onlar olmadığında, insan varlığı tam, gerçekleşmiş bir varoluşa sahip olamaz. Mevcut ihtiyaçlar karşılanamaz ve bir şekilde bastırılır, ya da hatta başka ihtiyaçları engellerse, varoluş özle ahenk içinde olmaktan çıkar ve yabancılaşma söz konusu olur.[561] Marx, bununla da kalmayıp, insanın özünün geliştiğini söyler. Bu ise doğallıkla gelişmeyi de, özü anlamada oldukça önemli bir kavram hâline getirir. Ona göre, insan varlığında yeni ihtiyaçlar ortaya çıkar ve bunlar gelişen sosyal ilişkiler ve koşullar ortamında dönüşüme uğrarlar. Üstelik, yeni ihtiyaçlar insan için özgül hedefler belirleyip, dünyanın ihtiyacın karşılanmasına uygun bir tarzda dönüştürülmesini gerekli kılar. Öte yandan beslenme, eğitim, insanî etkileşim, vs., ihtiyacının aynı şekilde ve tam tamına aynı kültürel süreçlerle karşılanamadığına dikkat etmek gerekir. Onların farklı içerikleri ve nesneleri olup, karşılanmaları farklı etkinlikleri zorunlu hâle getirir. Bundan dolayı, ihtiyaçlar farklı ihtiyaçlar olup, aynı temel ihtiyaçlar bile farklı tarihsel dönemlerde farklı ihtiyaçlar olarak ortaya çıkarlar.

---

[559] A. E. Buchanan, *Marx and Justice*, New Jersey, 1982,, s. 17.

[560] Philip J. Kain,*Marx and Ethics*, Oxford, 1998, s. 24.

[561] Bkz., K. Marx, *1844 El Yazmaları*(çev. K. Somer, Ankara, 1993, 2. baskı, s. 138-153.

Kapitalizm Eleştirisi

İnsan varlıkları, başka herşey bir yana hayvanî düzeyin üstünde bir üretimde bulunmak, dillerini geliştirmek, paylaşmak, vs., kısacası insan varlıkları olarak gelişmek için, başka insanlara ihtiyaç duyarlar. İhtiyacın özü tanımlayıp belirlediği dikkate alındığında, insan varlıklarının başka insanlara özsel olarak bağlandıklarını, insanın özünün sosyal olduğunu söylemek kaçınılmaz hâle gelir.[562] Bununla birlikte, insan, Marx'a göre, bir mübadele ekonomisinde başka birtakım temel ihtiyaçları gibi bu ihtiyacını da tam ve gereği gibi karşılayamaz; bu ise insan varoluşunun, söz konusu ekonomik düzende özünden uzaklaştığı anlamına gelir. Çünkü burada, mübadale ve para insanlar arasına girer, onlara aracılık edip, etkileşimlerini kontrol altına alır. Özellikle kriz dönemlerinde çok bâriz hâle gelen bu olgu, mübadele ekonomisinin veya kapitalist düzenin ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. İnsanlar burada, onların özsel ilişkileri yabancı bir güç tarafından kontrol edildiği için, özgür olmayıp, özlerinden uzaklaşmış, yani yabancılaşmış bir varoluş hâli içinde ortaya çıkarlar.[563]

Marx'a göre, mübadele insanî erdemleri de bozar; ahlâkî erdemler burada peşinden koşulmaları gereken hedefler veya amaçlar olmaktan çıkıp, sadece pazar ekonomisinin belirlediği amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar hâline gelirler. Söz gelimi, parayı ödünç veren ile ödünç alan arasındaki ilişkide, bildik insanî erdemler potansiyel kredi riskinin terimleriyle ifade edilip hesaplanır. Güvenilirlik bundan böyle bir değer veya kendi içinde bir amaç olan bir erdem olarak görünmez, fakat borç alabilmenin bir aracı hâline gelir; burada kredi standartları bir şekilde ahlâkîlik standartları olup çıkar ve insan varlıkları da kişisel olmayan yabancı bir süreç içinde, ögeler veya araçlar olarak görülür. İnsanın karşılanmaları, geliştirilmeleri, dönüştürülmeleri gereken birtakım ihtiyaçlarının bulunması, buna mukabil söz konusu ihtiyaçları karşılamak için gerekli olan ürünler üzerinde bir kontrolü olmaması olgusu, Marx'ın gözünde, ahlâka veya insanın değer anlayışına pazar güçlerinin hâkim olduğu, onun değer anlayışının pazar güçleri tarafından şekillendiği veya tahrif edildiği anlamına gelir.

Öyleyse, gelişmiş bir mübadele ekonomisinde insan varlıklarının, Marx için onların emeğine tekabül eden, özsel faaliyeti işçinin ihtiyaç duyduğu ürünlerin meydana getirilmesini amaçlamaz. O insanın özünü gerçekleştir-

---

[562] Bkz., Philip J. Kain, *A. g. e.*, s. 51.

[563] Bkz., K. Marx-F. Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. M. Erdost), Ankara, 1998, s. 122-23.

mesine hizmet etmez; emek ve onun ürünü sadece çıplak varoluşu teminat altına alacak bir ücretle mübadele edilmek durumunda olan bir araç hâline gelir. Varoluş, bu koşullar altında dönüşüme uğratılamaz, özü gerçekleştirecek bir araç olmaz; hatta, insanın özü ya da özsel faaliyeti, burada asgarî bir varoluşu mümkün kılıp sürdürme yolunda bir araç olup çıkar. Böylesi bir faaliyet gerçekte kişinin en yüksek amacı değildir; o sadece insanın iyi bir yaşama, yani kendi içlerinde birer amaç olan etkinlikleri ihtiva eden bir hayata geçebilmesine imkân verecek zorunlu bir temel olarak görülmelidir. Bu faaliyetleri çıplak varoluşu mümkün kılacak araçlara dönüştürmek, sadece herşeyi baş aşağı çevirmek anlamına değil, fakat esas kişinin özünü gerçekleştirememesi anlamına gelir.

Marx, mübadele olmadığında insanların ihtiyaç duyduklarından daha fazlasını üretemeyeceklerini bildiği için, mübadelenin elbette vazgeçilmez olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte, üretimin sınırını belirleyecek olan şey ihtiyacın ölçüsüdür. Başka bir deyişle, üretim ihtiyaçla, ve dolayısıyla da insanın özüyle ölçülmelidir. İşte bu, Marx için, gerçek mübadeleyi gösterir. Oysa pazar ekonomisinde, ücretli işçinin üretilen şey üzerinde hiçbir ya da en küçük kontrolü olamaz. Burada üretimi belirleyen şey ihtiyaç değildir; bunun yerine üretim ya da ürünün sahipliği ihtiyacın ne dereceye kadar karşılanacağını belirler. Ürünün paylaşımını belirleyen şey bağımsız ve yabancı güçlerdir.

Özü belirleyen şey ihtiyaç olduğuna göre, insanların birbirlerine ihtiyaç duymaları olgusu, Marx'a göre, insanın özünün ayrıca sosyal olduğunu ortaya koyar. İnsanların ihtiyaçları sosyal ilişkilere yol açar; başka bir deyişle, insanlar üretmek, ürettiklerini paylaşmak ve gelişmek için sosyal ilişkiler içinde olmak durumundadırlar. Bu ilişkiler bilinçli bir tarzda yönetilip yönlendirilemezlerse, mübadele şeklini alıp, pazar güçleri bireylere hâkim olmaya başlar. Buna göre, bir mübadele ekonomisinde insan varlıkları üretirler, ürünlerini pazara getirdiklerinde, bağımsız yasalara, birey tarafından kontrol edilemeyen yasalara tâbi olurlar. İnsanlar, bu ürünlere ihtiyaç duymakla birlikte, onları kontrol edemediklerinden, mübadele süreci, gerçek bir yabancılaşma içinde, onlara tahakküm etmeye başlar.

Fakat Marx'a göre, bu ilişkiler bilinçli bir tarzda kontrol edilip, amaçlı bir biçimde yönlendirilebilirler de; bu gerçekleştiğinde, işbirliğine dayalı bir karşılıklı ilişki ortaya çıkar. Sosyal ilişkinin bilinçli, kooperatif ve amaçlı kontrolü, onun bakış açısından cemaati yaratır. O buradan hareketle, insanın özünü gerçekleştirebileceği yegâne toplum türünün cemaat veya komünal organizasyon olduğunu öne sürmüştür. Toplumun bilinçli bir

tarzda dönüştürülmesi gerektiğini savunan Marx'a göre, bireyler sadece yaşamak, varoluşlarını sürdürmek için çalışmazlar. Onlar esas ihtiyaçlarını karşılamak, yeni ihtiyaçlar geliştirebilmek, becerilerini bütün yönleriyle hayata geçirebilmek, yani özlerini tam olarak gerçekleştirebilmek için çalışırlar. Bu ise, ancak üretilen şeylerin dağılımının, başkalarının ihtiyaçlarını da, insanlar arasında bilinçli bir bağ meydana getirecek şekilde karşılayacak bir komünal paylaşma tarzını aldığı bir cemaatte mümkün olabilir:

> Her birey ancak cemaat içinde kendi becerilerini bütün yönlerde geliştirebileceği araçlara sahip olur; bu nedenle, kişisel özgürlük ancak cemaat içinde mümkün olur. Cemaatin yerini tutan önceki oluşumlarda –devlette, vb.– kişisel özgürlük ancak hâkim sınıfın koşulları altında gelişen bireyler için ve ancak bu sınıfın bireyleri oldukları ölçüde var olmuştur. Günümüze kadar bireylerin toplamından oluşan farazî cemaat bu bireylerle ilişkide daima bağımsız bir varlık kazanmıştır. Bu cemaat, bir sınıfın diğerinin üzerinde oluşuyla meydana geldiği için, ezilen sınıf açısından sadece bütünüyle farazî bir cemaat değil, aynı zamanda yeni bir engel oluşturuyordu. Gerçek cemaatte bireyler kendi özgürlüklerini, oluşturdukları birlikler içinde ve bu birlikler aracılığıyla sağlarlar.[564]

Yabancılaşma

O insanın özünü ancak gerçek cemaat içinde gerçekleştirebileceği düşüncesini daha açık bir biçimde ifade etmek amacıyla, nesne ve nesneleştirme kavramlarına başvurur.[565] Buna göre, bir nesneyi insandan bağımsız bir şey olarak görmek yerine, onun nesneleştirme faaliyetinin bir ürünü olarak gören Marx'a göre, nesneleştirme de insan varlığının güçlerinin bir nesnedeki ifadesi ya da tezahüründen başka bir şey değildir. Bütün bir doğal ve sosyal dünya, nesneleştirmenin bir ürünü olmak durumundadır. İnsanın emeğiyle yavaş yavaş ihtiyacı karşılayan nesnelere dönüştürülen doğanın insandan bağımsız çıplak varoluşundan, nesnelerin insana yabancı olabilmekliğinden söz edebilmek mümkün değildir. Aynı şey, sosyal dünya için de söz konusudur; başka bir deyişle, insanlar başka insan varlıklarıyla da aynı ilişki içinde olmak durumundadırlar. Bireyin başka insanlara ihtiyaç duyduğunu söyleyen Marx'ın bakış açısından, başka insanlar da bireyin nesneleridirler.

Bununla birlikte, insan varlıklarının nesneler olduklarını söylemek, onların şeyler olduklarını veya bizim onlara tıpkı şeylere ihtiyaç duyduğumuz

---

[564] Marx'tan aktaran George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 158.
[565] Bkz., Philip J. Kain, *A. g. e.*, s. 58.

gibi ihtiyaç duyduğumuzu veya onların şeyler gibi kullanılmak durumunda olduklarını söylemek anlamına gelmez. Çünkü nesneler onda, özümüzün bir parçası oldukları için, araç değil, fakat amaçtırlar. Onlar olmadığında ayrıntılı ve kompleks üretim mümkün olamayacağı gibi, dil de varolmaz ve bireyler insan varlıkları olarak gelişemezler. Dahası, insan türü de, insan varlıklarının tarihin belli bir anında oldukları duruma başka insan varlıklarının nesneleştirmeleri olarak yaratılmış olan kültür ve toplumu içselleştirmek suretiyle gelmeleri anlamında bir nesnedir. İnsanlar Marx'a göre, demek ki insan türünün nesneleştirmelerinin ürünleri olup, kendilerinde varolan güç ve kapasitelerin hayata geçirilmesi yoluyla her ne ise o olurlar.

Sosyal ilişkinin komünal, bilinçli ve amaçlı bir karşılıklı ilişki olmasını talep eden, bireylerin özgür olabilmek için türü nesneleri yapmaları gerektiğini öne süren Marx'ın bakış açısından söz konusu nesneleştirmenin ideal formu hiçbir şekilde gerçekleşmeyebilir. Nesneleştirmenin bizatihi kendisi yabancılaşıp, insanlar nesnelerini, emeklerinin ihtiyaçları karşılayan ürünlerini bilinçli olarak kontrol edemeyebilirler; ürün bir başkası tarafından kontrol edilirse, o zaman ürün bilinçli bir biçimde ve türün iyiliğine hizmet edecek bir tarzda kontrol edilemez. Sadece belli kimselerin çıkarına hizmet eden ürünün meydana çıkarılmasını belirleyen işçinin ihtiyacı da değildir. Ürüne ihtiyaç duymakla birlikte onu kontrol edemeyen birey ürünün kölesi olup çıkar. Kapitalist düzende emeğinin ürününe yabancılaşan işçi, kendi meydana getirdiği ürünün en sonunda tahakkümü altına girer:

> O, emeğinin ürünü olan şey değildir. Öyleyse, bu ürün ne kadar büyükse, işçi o kadar az kendisidir. İşçinin kendi ürünü içinde yabancılaşması, sadece emeğin bir nesne, dışsal bir varlık durumuna geldiği anlamına değil, ama emeğinin kendi dışında, ondan bağımsız, ona yabancı ve onun karşısında özerk bir güç durumuna gelen bir varlık olarak varolduğu ve nesneye geçirdiği yaşamın, hasım ve yabancı bir yaşam olarak ona karşı çıktığı anlamına da gelir.
>
> Demek ki işçi, kendi nesnesinin, birincisi bir emek nesnesini, yani işi, ikincisi de geçim araçlarını kendisinden aldığı bir kölesi durumuna gelir. Yani, birincisi işçi olarak, ikincisi de fizikî özne olarak varolma olanağını kendi emek nesnesine borçlu olduğu anlamında. Bu köleliğin doruğu şudur ki, fizikî özne olarak varlığını sürdürebilmesini artık sadece işçi niteliği sağlar ve artık ancak fizikî özne olarak işçidir.[566]

İşçi üretim sürecinin ürününü bilinçli kontrolü elinde tutamıyorsa, onun bu faaliyeti türünün iyisine de yöneltilmiş olamaz. Emek, nesneleştirme etkinliğinin bizatihi kendisi türün özgür etkinliği olmaktan çıkar. Türün nesneleştirilmesi olarak kendi içinde bir amaç olan bu faaliyet sadece bir bire-

[566] K. Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 141-42.

yin, kapitalistin çıkarına hizmet edecek bir araç hâline gelir. Bu koşullar altında, işin kendisi de anlamsız hâle gelir:

> Emeğin yabancılaşması neye dayanır? İlkin, emeğin işçinin dışında olması, yani onun özüne ait olmaması, demek ki emeğinde işçinin kendini olumlamayıp yadsıması, mutlu değil mutsuz hissetmesi, özgür bir fizikî ve entelektüel etkinlik göstermeyip, bedenine ve zihnine zarar vermesi olgusuna. Sonuç olarak işçi, kendi kendisinin yanında olma duygusuna çalışmanın dışında sahip olur ve çalışırken de kendini kendi dışında hisseder. Çalışmadığı zaman kendi evinde gibidir ve çalıştığı zaman da kendini kendi evinde hissetmez. Öyleyse, çalışması istemli değil, ama istem dışıdır, zorlama çalışmadır.[567]

İşçi kapitalist düzende, yoğun işbölümünden dolayı, üretim eylemine de yabancılaşır. Marx'a göre, kapitalist düzende, üretim, eylemleri mühendislik hesaplarına göre dikkatlice ayarlanan veya belirlenen bir kollektif işçi tipi sayesinde arttırılır. Üretim süreci büyük bir titizlikle plânlanır, çok çeşitli işlemler birbirlerinden ayrılıp bağımsız hâle getirilirken, işçiler de başat özelliklerine göre sınıflanır ya da gruplanırlar. İşçi artık üzerinde en küçük bir etkisinin bulunmadığı üretim faaliyetinde basıt bir vida sıkıcısıdır:

> İkincisi emeğin, çalışma içindeki üretim eylemi ile ilişkisi. Bu ilişki işçinin, kendine ait olmayan yabancı etkinlik olarak kendi öz etkinliği ile ilişkisidir, edilginlik olan etkinlik, iktidarsızlık olan kuvvet, iğdişlik olan döl vermedir, işçinin kendine özgü fizikî ve entelektüel enerjisi, onun ona ait olmayan, ondan bağımsız, onun kendisine karşı yöneltilmiş etkinlik olan –çünkü yaşam etkinlikten başka hiçbir şey değildir– kişisel yaşamıdır.[568]

Yabancılaşmanın bu üç düzeyi, yani insanın emeğinden, üründen ve üretim sürecinden yabancılaşması, onda yabancılaşmanın birinci boyutunu ortaya koyar: Tinsel ya da manevî yabancılaşma,[569] yani bireylerin kendilerini hiçbir şekilde olumlayamaması, doğrulayamaması ve fiilen gerçekleştirememesi durumu.[570] Böyle bir yabancılaşma hâli içinde, hakikî bir hayatın, dolu dolu bir yaşamın bütün içeriği boşalır, insanlar sadece hayatlarının değil, fakat kendilerinin de boş ve değersiz olduğu hissine kapılırlar.

Yabancılaşmanın Marx'taki dördüncü düzeyi olan insanın türsel varlığına, türe yabancılaşması[571] ise üründen ve üretim sürecinden yabancalışmanın bir sonucudur. Ne ürün ne de faaliyet bilinçli ve amaçlı bir biçimde türe yöneltilmiş olduğu için, tür de birey de gelişemez. Söz konusu üretim faali-

---

[567] K. Marx, *1844 El Yazmaları*(çev. K. Somer, Ankara, 1993, 2. baskı, s. 143.
[568] K. Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 144.
[569] Bkz., S. Lukes, *Marksizm ve Ahlâk*(çev. O. Akınhay), İstanbul, 1998, s. 114.
[570] Bkz., A. Wood, *A. g. e.*, s. 21.
[571] Bkz., K. Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 148.

yeti bilinçli bir biçimde yönlendirilemediği için, özgür bir faaliyet değildir. İnsan türün kendisini yansıtan, olumlayan ve destekleyen bir dünya ile karşı karşıya gelmez; dünyası onun emeği ve gerçekliği olarak görülmez; o yabancı bir dünya ile karşı karşıya bulunmaktadır.

Böyle bir yabancılaşma insanın insana yabancılaşması sonucunu doğurur veya bize yabancılaşmanın ikinci boyutunu, özgürleşmenin önündeki, kişisel olmayan veya anonim bir nitelik arzeden engelleri gözler önüne serer: Sosyal yabancılaşma.[572] İnsanın özünü ya da türsel varlığını ancak başkalarıyla ahenkli ilişkiler içinde, bireylerin özgürce gelişme ve hareket etme koşullarını hazırlamış bir cemaat hayatında veya komünal bir yaşamda gerçekleştirebileceği dikkate alınırsa, sosyal yabancılaşma bireyin, kendi varlığının gerçek hayattaki görünümüne uygun düşen bir toplumsal zeminden yoksun kalması anlamına gelir. Bireyler bir cemaat içinde bilinçli bir tarzda organize olamadıkları için, onların etkileşimine yabancı güçler egemen olur. İnsanlar arasındaki ilişkiler yarışmacı ve antagonistik ilişkiler olup çıkar. Nitekim, insanlar arasındaki şeyleşmiş ilişkilere, der Marx,

> ancak bu maddî güçleri kendilerine bağımlı kılan ve işbölümünü kaldıran bireyler son verebilir. Bu da cemaat [veya topluluk, *community*] olmadan mümkün değildir.[573]

Buna göre, bir mübadele ekonomisinde bireylerin nesnelerle olan ilişkisi, Marx'a göre, bir mülkiyet ya da sahip olma ilişkisi olmak durumundadır. Şeyler, onlara sahip olduğumuz takdirde ancak güvenli bir tarzda bizim olup, ihtiyaçlarımızı karşılayabilir ve bizim için gerçek bir anlama sahip olurlar. İhtiyacın nesnelerinin insanlar tarafımdan kontrol edilmediği, fakat ihtiyacın insanlara hâkim olduğu bir pazar ekonomisinde, ihtiyacın karşılanmasını garanti ya da temin etmenin en açık yolu nesneye sahip olmaktır. Onun üzerinde ancak bu şekilde kontrol elde etmek mümkün olur. Fakat nesneler insanlardan bu şekilde uzaklaşmamış olur, alınıp satılmak yerine kollektif olarak kontrol edilerek komünal bir tarzda dağıtılır ve nesne insanın özünün nesneleştirilmesi olarak görülürse, sahip olma dürtüsünün pek bir önemi kalmaz.

Bireylerin nesnelerle olan mübadele ekonomisi tarafından yaratılmış temel ilişkisi sahip olma ve mülkiyet ilişkisi ise; ve bireyler başkalarıyla olan sosyal ilişkileri tarafından oluşturuluyorlarsa, sahip olma ilişkisi, Marx'a göre, herşeyi kapsayan bir ilişki hâline gelir. İnsanlar şeylere ol-

---

[572] Bkz., S. Lukes, *A. g. e.*, s. 115.

[573] Marx ve Engels'den aktaran S. Lukes, *A. g. e.*, s. 116.

duğu kadar kişilere de sahip olunması gereken nesneler olarak bağlanırlar. Bu ise, insanların başka insanlara, birer amaçtan ziyade, araçlar olarak bağlandıkları anlamına gelir. Hatta Marx, kapitalist düzende kocanın karısıyla olan ilişkisinin bile bir sahip olma ilişkisi olduğunu söyler. İnsanların özel mülkiyet, mübadele ve yabancılaşma söz konusu olduğu sürece, Kant'ın "insanların asla bir araç olarak görülmemeleri gerektiğini" bildiren koşulsuz buyruğunu hayata geçirebilmeleri mümkün değildir. Oysa, insanın nesnelerle, yani şeylerle olduğu kadar kişilerle de olan normal ilişkisi, onların kendi içlerinde amaçlar olarak görülmeleri gerektiğini ortaya koyar.

Sosyal yabancılaşmanın biraz daha ileri bir boyutu ya da başka bir görünümü ise, Marx'a göre, her türden fetişizmdir. O modern kapitalist toplumun yalnızca teknolojiye değer vermekle kalmayıp, teknoloji tarafından üretilen nesnelere taptığını da söyler. Bu düzende insanlara gösterilen saygı, verilmesi gereken değer, teknolojiye ve teknoloji tarafından üretilen nesnelere verilir. Böylesine gerçek bir fetişizm içinde, insanlar birbirlerini değeri olmayan makina ya da araçlar olarak görürlerken, makinalar da tanrılaştırılır. Kapitalist toplum düzeni, şu hâlde, insanları birbirlerinden tümden uzaklaştıran, toplumun insan için dayanılmaz hâle geldiği, ahlâksız[574] bir düzendir.

Marx, insanın ahlâklı olabilmesi, varoluşunun özle ahenkli hâle gelebilmesi için, yabancılaşmanın aşılması gerektiğini söyler.[575] Çünkü, türün ya da cemaatin çıkarına değil de, belli bir bireyin çıkarına çalışmak, ne belli bir özgürlük türüne ne de bireyin gelişmesine hizmet eder. O bireyi yabancılaştırır ve yoksullaştırır. Bundan dolayı, türden yabancılaşmanın aşılması ve türün bireyin nesnesi yapılması gerekmektedir. Bu, bireyin inkârı olmak bir yana, bireyi gerçekleştirir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Marx'ın nesneleştirme ve türsel öz kavramları, Kant'ınkine birçok bakımdan benzer bir özgürlük görüşü ortaya koyar. Çünkü ona göre, yabancılaşmamış insan varlıkları ihtiyaçları tarafından sevkedilmek veya yönetilmek yerine, ihtiyacın karşılanmasını bilinçli bir tarzda düzenleme anlamında kendi kendilerini belirleyen varlıklardır. Onlar pazar güçlerinin kendilerine egemen olduğu varlıklar olmaktan ziyade, sosyal ilişkilerini kendileri kontrol eden varlıklardır. Söz konusu insan varlıkları heterenom bir tarzda belirlenen varlıklar değildirler. Onların faaliyetleri münferit çıkarlar veya bireysel ihtiyaçlar tarafından belirlenmez, fakat bilinçli olarak insanın özünün gerçekleşti-

---

[574] Bkz., R. T. Sweet, *Marx, Morality and the Virtue of Beneficence*, New York, 1991, s. 149.
[575] Bkz., Philip J. Kain, *A. g. e.*, s. 61.

rilmesi, herkese ortak olan, yani evrenselleştirilebilir ihtiyaçların karşılanması amacına yönelir. Bu ise, Marx'ın bir ahlâkî değer teorisinden oluşan etik görüşünü, belli bir ahlâkî yükümlülük anlayışıyla tamamladığı anlamına gelir. Yani, onda ahlâkî yükümlülük özgürlüğe dayanır. Zira türe özgü, ona uygun düşen faaliyetin kendisi en yüksek amaçtır. Ve bu esas, türün özünün, türe özgü iyinin gerçekleşmesi olduğu, insanın kendi iyisini, yani güçlerini, kapasitelerini, yeteneklerini ve özgürlüğünü sadece türün özünün gerçekleşmesi yoluyla gerçekleştirebileceği anlamına gelir.

Özgürlük ve ahlâklılıkla mutluluk ilişkisine gelince, Marx, ahlâkî iyinin özgürlüğü ve özün gerçekleştirmesini gerektirdiği için, özgürlük olmadan mutluluğun ahlâken kabul edilebilir bir amaç olmadığını savunur. Mutluluk, insanın özünü gerçekleştirmeye, hiçbir şekilde yetmez. Nitekim, o *Kutsal Aile*'de, kapitalistlerin de pazar ekonomisinde herkes gibi yabancılaştıklarını, fakat yine de mutlu olduklarını söyler. Dolayısıyla, özgürlük olmadan mutluluk ahlâken kabul edilebilir bir şey değildir. Ahlâklılık daha büyük mutluluk meydana getirmekle özdeşleştirilemez. Marx bunu söylerken, mutluluğun en az iki şekilde anlaşılabileceğini ima eder. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, mutluluk hazza eşitlenir ya da doğal arzu veya ihtiyaçların olabilecek en iyi şekilde karşılanmasını tanımlar. Buna karşın, Aristoteles'ten gelen ve Marx tarafından da benimsenen ikinci mutluluk telakkisinde, mutluluk olabildiğince iyi icra edilen bir faaliyetin ayrılmaz bir parçasını meydana getiren tatmini, en iyi şekilde gerçekleştirilen bir etkinliğe eşlik eden doyumu ifade eder.

Bunlardan, Marx'ın karşı çıktığı birinci mutluluk tanımı söz konusu olduğunda, ahlâklılığı mutlulukla bağdaştırmak hemen hemen imkânsızdır. Bu, gerek Aristoteles'in ve gerekse Kant'ın da göstermiş oldukları gibi, tamamen olumsal bir konudur. Erdemli ya da ahlâklı birey, pekâla acı çekebilir, tamamen mutsuz olabilir. Erdem veya ödevle mutluluğun birliğini en yüksek iyi olarak tanımlayan Kant, en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi için pratik aklın bir postülası olarak Tanrı'nın varoluşuna ihtiyaç duyulduğunu öne sürmüştü. Marx ise, insan türünü Kant'taki Tanrı'nın yerine geçirir. Buna göre, türün kendisi doğal dünyayı kendi özüne uygun olarak o şekilde yeniden şekillendirir ki, doğal nesnelerle bu nesnelerin belirlediği duygular türün evrensel ve bilinçli ahlâkî amacıyla uyuşur. En yüksek iyi kendini gerçekleştiren türe tekabül eder. İhtiyacın tam ve gereği gibi karşılanması ancak hâl böyle olduğunda, yani tür dünyayı kendi özüne uygun gelecek şekilde dönüştürdüğü zaman söz konusu olur. En yüksek iyi, şu hâlde ihtiyacın karşılanması olmayıp, türün kendisinin özgür faaliyetidir. Bu gerçekleştiği

zaman, yani türe özgü faaliyet en iyi bir biçimde hayata geçirildiği zaman, ona eşlik eden tatmin ya da doyum da gerçekleşir. Bu ise, kapitalist toplum düzeninde değil, fakat gerçek bir cemaatte mümkün olur.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Marx kapitalizm eleştirisinden veya, mübadele ekonomisinde veya kapitalist toplum düzeninde yabancılaşmanın türlerine veya boyutlarına dair analinziden üç sonuca ya da teze ulaşır: **1** Kapitalist toplum düzeninde yaşayan insanların çok büyük bir çoğunluğu yabancılaşmıştır. **2** Bu yabancılaşmanın temel nedenleri, kapitalist üretim tarzı hâkim olduğu veya varlığını devam ettirdiği sürece ortadan kaldırılamaz; dolayısıyla, yabancılaşmış insanların, bu düzende özgürleşebilmeleri ya da kendilerini gerçekleştirebilmeleri mümkün değildir. **3** Dolayısıyla, yabancılaşma ancak postkapitalist bir düzen veya üretim tarzında ortadan kalkabilir; insan yalnızca burada özgürleşebilir ve dolayısıyla da, buna bağlı olarak mutlu olabilir.

5. Egzistansiyalist Etik

Kıta Avrupası felsefesinin etik düşünceye yaptığı en önemli katkılardan biri de, 20. yüzyılda fenomenolojiyle olan evliliğinin bir sonucu olarak kendisine eklemlenen teknik boyut bir kenara bırakılacak olursa, baştan sona bir ahlâk felsefesi olarak gelişmiş olan egzistansiyalizmin katkısından meydana gelir. Aydınlanma değerlerine, modern rasyonalizme, liberalizmin kitle kültürüne ve yığın ahlâkına karşı soylu ve görkemli bir tepki olarak yorumlanmak durumunda olan egzistansiyalist etik herşeyden önce bir özgürlük etiği olmak durumundadır. Çünkü,

> günümüzün Batılı insanı, ayrıcalıklara yer vermeyen bir *eşitlik* ideali peşindedir. O kendisini ekonomik bakımdan güvence altında görmek istemektedir. Batılı toplumlar, bu insana, bu güvenceyi ve eşitliği giderek artan bir ölçüde vermektedirler de. Ama daha güvenli ve eşitlikçi bir yaşam uğruna, insanlar korkunç bir üretim ağı içinde mekanikleşmekte, standartlaşmaktadırlar. İnsan, kitlenin bir parçası olmakta ve kendisini ancak kitle içinde güçlü ve güvenli hissetmektedir. Ama diğer taraftan, savaşlar baskı ve zulüm, bir yandan onun bu güçlülük ve güvenini tehdit etmekte, öbür yandan Aydınlanmadan bu yana besleyip durduğu *eşitlik* ve *ilerleme* idealini sarsmaktadır. Ama asıl önemlisi, Batılı insan karnını daha iyi doyurabilmek için kitlelere katılırken, *eşitlik uğ-*

runa özgürlüğünü feda etmektedir. Mekanikleşen üretim ağı ve yaygınlaşan kitle kültürü içinde daha *eşitlikçi* bir topluma doğru gidilmekte, ama insan bu arada kendini yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalmakta, robotlaşmaktadır. Modern toplum insana çok şey kazandırmıştır, ama insan bu kazandığı şeyler uğruna kendini yitirmeye başlamış, kendisine "yabancılaşmıştır."[576]

Hemen tümüyle özgürlük problemi üzerinde odaklaşan egzistansiyalist etik, Doğan Özlem'in veciz anlatımından da anlaşılacağı üzere, modern insanın içinde bulunduğu durumu teşhis ettikten sonra, insanlara yitirmiş oldukları özgürlük duygusunu yeniden kazandırma, onları yanılsamadan kurtarma, insanların hayatlarını yeni bir ışık altında görmelerini sağlama misyonunu üstlenmiş olan pratik bir felsefedir. Özgürlük veya irâde özgürlüğü problemi, elbette etik tarihinde çok sayıda düşünür tarafından ele alınmıştır. Egzistansiyalist düşünürleri, bu bağlamda diğer düşünürlerden farklılaştıran şey, onların özgürlük problemini, bir felsefe sistemi içinde ele alınıp tartışılacak teorik bir problem olarak değil, fakat pratik bir problem olarak görmelerinden meydana gelir. Egzistansiyalist etik, insanlara, bilimsel ve nesnel düşüncenin ifade ettiği nedenselliğin bir yanılsama olduğunu göstermek, unuttukları özgürlük duygusunu anımsatmak, onlara neye değer izafe etmek ve nasıl yaşamak gerektiğine karar vermek bakımından mutlak bir özgürlük içinde olduklarını kabul ettirmek ister. Başka bir deyişle, insanlardan özgürlüklerini deneyimleyip, hayata geçirmelerini isteyen egzistansiyalist etik, özgürlüğü özümseyip hayata geçiren insanın dünyaya bakışının ve kendisinin bu dünyadaki yerine dair görüşünün bundan sonra fiilen değişip dönüşüme uğrayacağını iddia eder. Egzistansiyalist etiğin insanları değiştirmek ve dönüşüme uğratmak isteyen temsilcileri, şu hâlde, sadece birer misyoner değil, fakat aynı zamanda duygusal ve pratik bakımdan birer yenilikçilidirler.

Egzistansiyalist etiğin özgürlük kavrayışıyla etik teorisine getirdiği yeniliği teyid eden çok önemli bir diğer nokta da, varoluşçu filozofların ahlâk felsefesi alanında, doğrudan doğruya kendi kendini tanımlayan ve belirleyen insandan yola çıkmalarıdır. Buna göre, klâsik etik görüşleri,

insanı önce bir varlık (*essentia*) olarak ele alırlar. Daha doğrusu, bu etikler varlıktan yola çıkarlar. İnsanların ahlâksal yaşamını da, ister kozmolojik, ister teolojik, ister antropolojik bir temellendirmeden yola çıkılmış olsun, önce varlığı anlamaya çalışarak betimlemek isterler. Örneğin, buna göre insan nedensellik yasalarınca belirlenmiş bir varlıktır ve yine özgürlük, bu varlıksal belirlenimden bir sıyrılma ve ayrılma olarak, ya akıl sahibi ya da duygusal insanın istemli eyleminde ortaya çıkan bir *fenomen* olarak gö-

[576] D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi Ders Teksiri*, İzmir, 1982, s. 31.

rülür. Yani, özgürlüğü konumlarken bile bakış açısı, dış dünyayı gözeten varlıksal-olgusal diyebileceğimiz bir bakış açısıdır. Oysa özgürlüğü insanın determine edilmiş varlıksal konumuna *göre* değil de, insanın kendi kendisini biçimlemesi ve gerçekleştirmesi açısından tanımlayan bir etik anlayış da vardır. Burada insan tanımı, varlıktan değil, yine bizzat insandan çıkılarak yapılır ve hatta varlık, "kendi kendini tanımlayan insan"a göre tanımlanan bir şey olarak görülür. Kendi kendini tanımlayan ve kendini gerçekleştirmeye çalışan bu insana *egzistans* denir ve varlık (*essentia*), egzistans'ın kendini gerçekleştirme ortamı olarak ikincil kılınır.[577]

Demek ki, özgürlüğü en yüksek değer olarak vazettiği için öncelikle bir *ahlâkî değer teorisi*, insanlara kendilerine verilmiş genel kimliklerden sıyrılarak, kendileri veya sahici bireyler olmaları gerektiğini söylediği için de, ikincileyin *ahlâkî bir yükümlülük teorisi* olmak durumunda olan egzistansiyalist etik, bir yandan da *bireyci* bir etiktir. Herşeyi kucaklayan evrensel sistemlerin, varlık ve toplumla ilgili nesnel doğruların insanın bireyselliğine kaçınılmaz olarak yabancı kaldığını, ve dolayısıyla insanı kendi içinde eriten genel sentezlerin bireyin kendi hayatına dönük ilgisine hiçbir şekilde cevap veremeyeceğini savunan egzistansiyalist etik, etik problemlerin, bu problemler özsel olarak bizatihi bireylerin kendilerini ilgilendirdiğinden dolayı, ahlâkî bilincin nesnel ölçütlere, evrensel ahlâk yasasına veya irâdenin çıkar gözetmeyen akla tâbi kılınmasıyla asla çözülemeyeceği iddiasındadır. Etik ile öznellik arasında olmazsa olmaz bir ilişki bulunduğunu iddia eden söz konusu ahlâk felsefesi anlayışına göre, ahlâkî sorular birinci şahsın bakış açısından sorulmak durumunda olup, gerçek özne de, bilen değil, fakat ahlâken varolan özne veya faildir. Bununla birlikte, nasıl yaşamak gerektiğini soran ahlâkî özne, kendisine karşı bir gözlemci konumu aldığı, kendi insanî durumuna ilişkin olarak kişisel olmayan nesnel bir kavrayış benimsediği zaman, kendi kendisini aldatır. Söz konusu etik gelenek açısından insanın ahlâken varolan özne, ahlâkî fail ya da hakikî birey olabilmesinin yegâne yolu, bilgi ya da nesnel olgulara veya dünyaya ilişkin olarak daha fazla bilgiye sahip olmak değil, fakat onun kendisine, kendi hayatına anlam ve ahlâkî bir yapı kazandıracak uzun vâdeli ilgiler geliştirme imkânı verebilen seçimlerde bulunması ve angajmanlara girmesidir.

Şu hâlde, sadece bireyci değil, fakat aynı zamanda *öznelci* olan söz konusu etik gelenek açısından, ahlâk felsefesi, etik alanında nesnelliği aramak yerine, kaygıyı, korkuyu, yabancılaşmayı, hiçlik duygusunu, insanlık hâlini ele alıp, kesinlikle öznelliğe yönelmelidir, çünkü hakikat öznel olup, bireysel varoluşun gerçekliği soyutlamalar yoluyla asla kavranıp ifade edilemez.

---

[577] *A. g. e.*, s. 30.

Egzistansiyalist etik yine, empirik veya rasyonalist bir etik anlayışı değil de, *irâdeci* bir etik teorisidir. Zira egzistansiyalist etik, insanı akıl sahibi bir varlıktan ziyade, irâde sahibi bir varlık, irâdî fail olarak tanımlar. İnsanın evrendeki tüm diğer varlıklardan, varoluşu bütün değerlerin kaynağı olan bir irâdeye sahip olmak bakımından farklılık gösterdiğini öne süren egzistansiyalist düşünürler, irâdenin yaratıcı boyutuna büyük bir önem atfederlerken, her nasılsa varolan, bir şekilde vuku bulan veya hiç kimsenin seçiminin objesi olmayan şeylerde en küçük bir değer bulunmadığını, değer taşıyan biricik şeyin irâdî eylem olduğunu, kendilerine bir değer yüklenen şeylerin bizzat irâdî edimler tarafından yaratıldığını söylerler. Hatta hümanist veya ateist boyutu içinde egzistansiyalist etik, akılla anlaşılabilir bir gelişme doğrultusu bulunmayan evrenin özde saçma ve anlamsız olduğunu, insana yabancı ve kayıtsız dünyaya anlamın insan tarafından verildiğini öne sürer. Anlam, düzen ve amaçtan yoksun olan böyle bir dünyada, insanın hazır bulduğu ahlâkî kurallar bulunmadığına göre, egzistansiyalist etik ısrarla anlamın, ahlâkî ilkelerin kendi eylemleri dışında başka insanların eylemlerinden de sorumlu olan insan tarafından yaratıldığını öne sürer.

Søren Kierkegaard

Egzistansiyalist etiğin kurucusu Avrupa'nın modern Sokrates'i olan, 19. yüzyılda hemen hemen herşeyi bir kenara bırakarak, etiği ön plâna çıkartan Søren Kierkegaard (1813-1866)'dır. O mutlak bir hümanizmin hâkim olduğu bir bilim ve ideoloji çağında, herşeyin soyut ve nesnel terimlerle tanımlandığı bir dönemde, insanın kendi öznel gerçekliğine yabancılaştığına ve kendisini unuttuğuna inanmıştır. Bundan dolayı, o bir filozof olarak amacını şöyle açıklar:

> Benim ana düşüncem, çağımızda, büyük bilgi artışından dolayı, bizim *varolmanın* ne anlama geldiğini, *içselliğin* neye delâlet ettiğini unutmuş olduğumuz, ve spekülâtif felsefeyle Hristiyanlık arasındaki yanlış anlamanın bu temel üzerinde açıklanabileceğidir. Bundan dolayı, dinî varoluş tarzına hemen ulaşmamak, özgül olarak da Hristiyan varoluş tarzı hakkında hiçbir şey söylememek için, olabildiğince geriye gitmeye kararlıyım. ... Eğer insanlar dinî bir biçimde varolmayı unutmuşlarsa, hiç kuşku yok ki insan varlıkları olarak varolmanın ne anlama geldiğini de unutmuşlardır; öyleyse, önce bunun ortaya

konması gerekmektedir. Bununla birlikte, bu herşey bir yana meseleyi dogmatikleştirici bir tarzda yapılmamalıdır, çünkü o zaman yanlış anlama açıklama çabasını, sanki varolmak şu ya da bu konuda bir şeyler öğrenmekten meydana geliyormuşcasına, yeni bir yanlış anlamayı doğuracaktır.[578]

Kierkegaard'a göre, insanlar, kişisel kimlik duygusundan yoksun, anonim bir bilince yaslanıp, tavır ve hatta duygularını bile, gazetelerden ya da kitaplardan öğrendikleri klişeleşmiş deyimlerle veya yarı bilimsel terimlerle ifade ettikleri, herşeye soyut terimlerle, hazır cevaplarla ve otomatik tepkilerle yaklaştıkları,[579] kendilerinden beklenen cevapları duraksamadan verirken bile, kullandıkları sözcüklere bir anlam yükleyemedikleri için, varolmanın ne anlama geldiğini unutmuşlardır.

Gerçekten de, herşey için el kitapları vardır ve eğitim pek kısa bir süre içinde, dünyanın aşağı yukarı her yerinde, daha az veya daha fazla şerhi ezbere öğrenmekten meydana gelecek ve insanlar, tıpkı harfleri seçip ayıran, fakat herhangi bir şeyin anlamıyla ilgili hiçbir şey bilmeyen bir matbaacı gibi, çeşitli olguları ortaya çıkarma kapasiteleriyle seçkinleşeceklerdir.[580]

Kierkegaard'a göre, bilimin aydınlattığı bir toplumda, insanlar ben deyip, sorumluluk almaktan kaçınır, ve dolayısıyla kişiliksiz bir fikirler ve öğretiler dünyasına sığınırlarken, vasatî insan kamuoyunun, üniversite profesörü teorik spekülasyonun, papaz da dinî hakikatlerin sözcülüğüne soyunur. Ona göre, ancak kalabalıkta, sürü içinde varolabilen, kitle kültürüne boyun eğen insanlar birey veya insan varlığı olmanın ne anlama geldiğini unutup kendilerine yabancılaşmış ve nesnellik kılıfı altında kendi benlik ve öznelliklerinden kopmuşlardır:

Çevresinde büyük kalabalıkların toplandığını görmekle, dünyanın gidişatını kavramaya çalışırken bu kadar çok işi omuzuna almakla bu umutsuz kişi kendini unutur, kutsal ismini unutur, artık kendine inanmaya cesaret edemez ve kendi olmayı çok güç bir olay görür ve diğerlerine benzemeyi, bir taklitçi, yığın içinde kaybolan bir numara olmayı daha basit ve güvenli bulur.[581]

"Kuşbeyinli insanlar sürüsü, birbirinden ayrılamayanların kalabalığı" bu gereksinimi [yalnızlık ihtiyacını] o kadar az hisseder ki muhabbet kuşları gibi yalnız kaldıkları an ölürler; kendilerine şarkı mırıldanmadıkça uyumayan küçük çocuklara benzerler; on-

---

[578] S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscrift* (trans. D. F. Swenson and W. Lowrie, Princeton, 1941, s.223.

[579] Bkz., P. Gardiner, *Kierkegaard*, Oxford, 1966, s. 35.

[580] Kierkegaard'ın *The Present Age* adlı eserinden aktaran P. Gardiner, *A. g. e.*, s. 35.

[581] S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*(M. M. Yakupoğlu, İstanbul, 1997, s. 47.

lara yemek, içmek, uyumak, dua etmek ve âşık olmak vs. için gerekli toplumsallığı sağlayan şarkı nakaratlarına gereksinimleri vardır.[582]

Kollektif düşünce vasatî bilince daha ne kadar çok hâkim olmaya başlarsa, kendini ırk içinde kaybetmek, ve "biz, çağımız, ondokuzuncu yüzyıl" demek yerine, belirli bir varolan insan varlığı olmaya geçiş o ölçüde ürkütücü olur. Sadece belirli bir varolan insan varlığı olmanın çok sıradan bir şey olduğu inkâr edilemez; fakat ona gereken önemi vermek, işte bu nedenden dolayı, kayda değer bir tevekkülü gerektirmektedir. Çünkü sadece bir bireyin ne gibi bir değeri vardır? Çağımız onun ne kadar önemsiz olduğunu pek iyi bilmektedir, fakat tam da işte burada karşımıza bir çağın kendine özgü ölümsüzlüğü çıkar. Her çağın kendi karakteristik ahlâk bozukluğu vardır. Bizimki herhâlde haz ya da şehvet veya duyumsallık değil, fakat daha ziyade bireysel insanı alçakça hor görme panteistik tavrıdır. Çağımızın ve ondokuzuncu yüzyılın başarılarıyla ilgili övünmelerin tam ortasında, yeterince iyi kavranmamış olan bir insanı küçümseme tavrı sezilmektedir; çağdaş kuşağın kendine verdiği önemin içinde, insan olma bağlamında duyulan bir ümitsizlik duygusu açığa çıkmaktadır. ... Sihirli bir cazibeyle baştan çıkarılmış ve aldatılmış insanlar kendilerini şeylerin bütünlüğü, dünya tarihi içinde yitirmeye mahkûmdur; hiç kimse bireysel bir insan varlığı olmak istememektedir; insanlar varolan bireysel insan varlıkları oldukları takdirde, kendilerinden en küçük bir iz kalmamacasına yok olup gideceklerinden korkmaktadırlar.[583]

Nesnellik İdeali

Kierkegaard, insanı kendi egzistansına, kendi öznelliğine yabancılaştıran şeyin, spekülatif felsefenin yanlış bir doğrultuya saparak kendisine gerekli müdahaleyi yapamadığı bilimin veya bilimsel bilginin cisimleştirdiği nesnellik ideali olduğu inancındadır. Onun bakış açısından, nesnellik, bu bağlamda, düşünce ve davranışı yöneten kuralları olduğu gibi kabul etme eğilimine tekabül eder. Buna göre, bilimsel ölçütlere, delil veya ispat kurallarına uygun olan ya da sınıfta öğretilebilen şeyler nesnel olmak durumundadır. Örneğin, tarih, içinde doğru ve yanlış olanın birbirinden kesin olarak ayırd edilebildiği, birtakım önermelerin genel kurallara uygun düşmedikleri gerekçesiyle reddedilebildiği bir disiplin olarak görüldüğü zaman, nesneldir. Aynı şekilde, sosyoloji ve psikoloji de, insan ve grup davranışını bilimsel kurallara göre açıklayıp doğru tahmin ettikleri için nesnel disiplinler olarak geçerler. Bu, elbette ahlâk için de geçerlidir. Ahlâk salt, babadan oğula, öğretmenden öğrenciye aktarılan bir dizi kuraldan ibaret görüldüğü takdirde, nesnel bir yapı kazanır.

---

582 *A. g. e.*, , s. 79.

583 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 317.

Nesnelliğin çok daha önemli bir diğer içerimi de, onun insanı sadece bilimlerde değil, fakat kendi hayatında da bilimsel yasaları benimseyen veya hayatına yalnızca bir gözlemci olarak yaklaşan bir konuma taşımasıdır.[584] Kendisini nesnellik idealinin hâkimiyetine bırakan insan kendi hayatına bir yabancı gözüyle veya tıpkı bir bilim adamı gibi, değerden bağımsız ya da tarafsız bir gözle baktığında, doğaldır ki, kendi gerçeğine veya özüne ayrı düşer. Başka bir deyişle, insan yalnızca tarafsız bir gözlemci konumunda olursa, kendi hayatını olduğu kadar hayatın bizatihi kendisini de ya tarih olarak veya doğa bilimi tarafından ele alınacak bir süreç olarak görme durumuna gelir. İnsan işte burada hayatının içselliğini, kendiselliğini ve dolayısıyla da öznelliğini kaybederken, insan yaşamının hangi doğa yasaları tarafından belirlendiğini veya kendisinin nasıl betimleneceği sorularını sorar.

Bundan hiç kuşku yok ki, herşeyi tahakkümü altına almış olan doğa bilimsel akıl ya da aynı anlama gelmek üzere, herşeyin nedensel olarak belirlenmiş olduğunu ifade eden, yeterince gözlem yapılıp, gerekli çaba ve titizlik gösterildiği takdirde, ilkece herşeyin davranışına ilişkin olarak tam, nesnel ve bütünüyle doğru bir açıklama getirilebileceği mealindeki bilimsellik efsanesi sorumludur.

> Doğru olan, iyi olandan ve güzel olandan daha yüksek bir yerde değildir, ama doğru olan, iyi olan ve güzel olan özde her insan varoluşunun bir parçasıdır ve bunlar varolan birey için, düşüncede değil, fakat varoluşta bir araya getirilir.[585]

diyen Kierkegaard'a göre, bu bilimsellik efsanesi insanın sadece ahlâkî hayatına değil, fakat dinî hayatına da musallat olmuştur. O işte bu hâkimiyete şiddetle karşı çıkar:

> Hristiyanlığın nesnel bir tarzda kabul edilmesi paganizm ya da düşüncesizliktir. ... Hristiyanlık nesnelliğin her türüne karşı koyar; o öznenin kendisiyle sınırsız alakadar olmasını ister, Hristiyanlık öznellikle ilgilenir ve onun hakikati, şöyle ya da böyle bir hakikatı varsa eğer, yalnızca öznellikte varolur. Nesnel bir tarzda anlaşıldığında, Hristiyanlığın varoluşundan söz etmek mümkün değildir.[586]

Sadece insanların değil fakat kültürlerin de tek yanlı olabileceğini söyleyen Kierkegaard'a göre, kendisinden beklenen işlevi yerine getiremediği gibi, entelektüel, estetik, ahlâkî ve dinî alanların bireyde sağlıklı bir biçimde bir araya gelmesine engel olmak suretiyle, bilimin herşeye tahakküm

---

[584] Bkz.. M. Warnock, *Existentialism*, Oxford, 1970, s. 17

[585] Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 311.

[586] *A. g. e.*, s. 116

etmesine izin veren modern kültürdeki tekyanlılığa yol açan şey yanlış felsefe olmuştur:

> Yunan'da felsefe yapmak bir eylem tarzı ve dolayısıyla filozof da varolan bir bireydi. O [Yunanlı filozof] büyük miktarda bir bilgiye sahip olmamış olabilir, ama her daim aynı şeyle meşgul olduğu için, bildiğinin faydasını görebilen biri olmuştur. Oysa günümüzde felsefe yapmak, Tanrı aşkına ne anlama gelmektedir ve filozof bugün gerçekte neyi bilmektedir? Tanrı biliyor ya onun herşeyi bildiğini asla inkâr edemem.[587]

Doğru ve hakikî felsefenin entelektüel, estetik ve ahlâkî olanı varolan bireyin yaşayan bedeninde birbirine eklemlemesi ve insana insanî durumunun taleplerini tanımayı ve göğüslemeyi öğretmesi gerektiğini söyleyen Kierkegaard'a göre,[588] böyle bir felsefe ayrıca bireyin, diğerleriyle karıştırılmamak durumunda olan dördüncü bir kategori olarak imanın da farkına varmasını sağlamalıdır. Hakikî felsefenin karşısında olan yanlış felsefenin temsilcileri, onun gözünde, Aydınlanma düşünürleri olarak Hume ve Kant, ama özellikle de yüzyılın hâkim felsefesinin sahibi Hegel'dir.

Hegel eleştirisi

Kierkegaard Hegel'i herşeyden önce, bireyi tümden unutan, onu bütün içinde bir nokta, önemsiz bir uğrak hâline getiren, nesnel ve evrensel bir sistem inşa ettiği için eleştirir. Nitekim, o gerçekliğin oluşum ve gelişim sürecinde bir uğrak olmayı kesinlikle reddeder.[589] Kierkegaard'a göre, Hegel'in nesnel idealist sisteminde, tam ve hakikî tek bir gerçeklik vardır; bu gerçeklik de, rasyonel olanın gerçek ve gerçek olanın da rasyonel olmasından dolayı, İdea veya Geist'a tekabül eden rasyonel bütündür. İşte bu gerçeklik görüşünde, herşey bütünle ilişki içinde ve bu ilişki sayesinde varolur. Kierkegaard der ki, onlarca kaygı içinden bir kaygıyı ve en önemsiz duygularımızdan birini ele alalım. Bu duygu sadece bütünün, benim hayatım olan bütünün bir parçası olarak varolur. Ama, Hegel'in bakış açısından, benim hayatımın da yine, ait olduğum kültürle, bir yurttaşı olduğum ülkeyle, icra ettiğim iş ya da meslekle ilişki içinde varolduğu unutulmamalıdır. Bu ise, devletle olan ilişkimi, söz konusu devletin de büyük bir tarihsel sürecin –kendisini bu süreçte açımlayan İdea ya da Geist'ın– bir parçası olduğu dikkate alınırsa, bü-

---

[587] *A. g. e.*, s. 295.

[588] Bkz., H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, London, 1961, s. 14.

[589] Bkz., J. Wahl, *The Philosophies of Existence*(trans. F. M. Lory), London, 1969, s. 14.

tün bir tarihsel sürece olan aidiyetimi gündeme getirir. Hayli kuşatıcı olan bu sistemde, böylelikle, herşeyi ihtiva eden somut bir tümel kavramına erişiriz. En sıradan duygudan, tüm diğer somut tümellerin, örneğin sanat eserlerinin, halkın, devletin kendisinin bir parçası oldukları tümel İdeaya kadar gidebiliriz. Biricik gerçeklik ezelî-ebedî gerçeklik olduğu için, bu tümel İdea şeylerin başlangıcında da varolmuştur, onların sonu geldiği zaman da varolacaktır.

Varoluşla sistemin çelişik olduğuna, Hegel'in tek kişiyi ortadan kaldırdığına inanan Kierkegaard, bu sistem içinde bir uğrak, bir nokta olmayı kabul etmez; evrensel gelişme düşüncesine düşman ve yabancı olan filozof, bir nokta, bir uğrak değil, fakat kendisidir. "Yahu, bu adam burnunu da silmez mi?" dediği Hegel'in bütünü aradığı, nesnellik ve evrensellik için yanıp tutuştuğu yerde, Kierkegaard öznelliği, bireyselliği öne çıkarır, zira ona göre, bir sistem veya bir bilgi sistemi tarafından hiçbir şekilde kavranamayacak olan şeyler vardır. Ona göre, bir insan hemen herşeyi soyutlayabilir, onları bir soyutlamayla ifade edebilir, fakat kendisini asla soyutlayamaz: "Kendimi, uykuda bile unutamam."

Kierkegaard, Hegel'in herşeyi açıklama teşebbüsüne karşı, şeylerin açıklanmak yerine, yaşanmaları veya deneyimlenmeleri gerektiğini söyler. Bundan dolayı, felsefesinde doğa bilimindeki nesnel, evrensel, zorunlu doğrular aramaya kalkışmak yerine, hakikatin öznel, tikel ve kısmî olduğunu öne sürer. Ona göre, egzistans ya da varoluşun bir sistemi olamaz, dolayısıyla tercihimizi varoluştan, nesnel değil de, öznel hakikatten yana kullanacaksak, sistem düşüncesinden, tıpkı kendisinin yapmış olduğu gibi, uzaklaşmamız gerekmektedir, çünkü sistemle düşünmek, bütün Danimarka'yı çok küçük ölçekli bir Avrupa haritasıyla dolaşmaya benzer:

> Bir düşünce kahramanına beslediği sevimli ve sınırsız gençlik güveniyle dolu, kuşku duyan bir gencin, varolan bir şüphecinin Hegel'in felsefesinde güvenle hakikatı, varoluşla ilgili hakikatı aradığını düşünelim: O dayanamayıp Hegel üzerine bir hicviye yazacaktır. ...Onun kendisini, kadınca bir vakfedişle, fakat problemine sıkı sıkıya yapışma kararlılığı içinde, teslim ettiğini varsayalım: O kısa zaman içinde, ondan yana hiç şüphe etmeksizin bir hicivci olup çıkacaktır. Genç varolan bir şüphecidir. Kuşku içinde ve hayatını kendisine yaslayacağı bir dayanak olmadan bir o yana bir bu yana sallanıp dururken, –kendisiyle varolmak için aradığı– hakikate erişir. O olumsuz, Hegel'in felsefesi olumludur –onun Hegel'de bir liman araması, şu hâlde ne büyük bir mucizedir. Fakat, bir saf düşünce felsefesi, eğer aranan hakikat kendisiyle varolunacak hakikat ise, varolan bir birey için tam bir kâbustur, çünkü saf düşüncenin rehberliği altında varolmak Danimarka'da, üzerinde Danimarka'nın kendisinin bir kalem ucu büyüklüğünde görün-

düğü küçük bir Avrupa haritasıyla seyahat etmeye benzer. Gencin Hegel'e olan hayranlığı, coşkusu ve sınırsız güveni, tam tamına Hegel'e dair bir hicviyedir.[590]

Kierkegaard'a göre, biz Sokrates hakkında bu kadar az şey biliyorsak eğer, bu Sokrates'in hakikî bir birey, gerçek bir varolan olduğunu gösterir. Sokrates'in kendisinin bilgisizlik itirafı kadar, bizim de Sokrates hakkında pek az şey bilmemiz, onun kişiliğinde kavramsallaştırmadan veya tarih biliminden zorunlulukla kaçan ve varoluşun olduğu yerde bilginin olamayacağını kanıtlayan bir şeyler bulunduğunu ortaya koyar. Hakikî bireyin, gerçek varoluşun nesnelleştirilememesinden veya söze dökülememesinden dolayı Sokratik bilgisizlikte, Hegel'in bütün sisteminden çok daha fazla hakikat vardır. Çünkü nesnel bir biçimde, ya da nesnellik kategorisi içinde varolmak, varoluşun ölümü, egzistanstan kopmak anlamına gelir.

Kierkegaard, şu hâlde Hegel'i, o sisteminde iç ve dış dünyalar arasında bir ayrım yapmadığı, ve özgürlük duygusuna yer vermediği için eleştirir. Özgürlüğü insanın büyüklüğünü ve ihtişamını meydana getiren en önemli şey olarak gören Kierkegaard'a göre, Hegel insanı dünya tarihinin bir aracı hâline getirmiş, onu güya materyalist bir determinizmden kurtarırken, tinsel bir determinizme tutsak etmiştir. Başka bir deyişle, Hegel bireysel varoluşun somutluğunu kavramlar alanına özgü birtakım soyutlamalarda ortadan kaldırmıştır. Kavramsal bir şema da fiilî bir durumu değil fakat bir imkânı temsil ettiğine göre, bireyin bu imkânı gerçekleştirip gerçekleştirememesi, kavramlara değil, fakat bireye bağlıdır. Şu hâlde, herşeyin başı sonu varolan bireydir; nitekim, o en sonunda dayanamayıp "Hegel'in sisteminin gerisinde ne vardır?" diye sorar. Hegel'in herşeyi kuşatan sisteminin gerisinde, devasa bir sistem inşa etmeye çalışan bir birey, varoluşu ve sistem özlemiyle bütün sistemi yanlışlayan Hegel vardır. İşte bundan dolayı, Kierkegaard, kavramları, genel doğruları, nesnel hakikatları bir yana bırakarak, bireye, egzistansa ve öznel hakikatlere döner.

Egzistans Felsefesi

Kierkegaard, genel sistemlere, kavramsal şemalara ve nesnelliğe karşı egzistansı büyük bir güçle öne çıkardığı için, egzistansiyalizme herhâlde en fazla katkı yapmış olan düşünürdür. Ona göre, egzistans veya varoluş ya da varolan birey, Aristoteles'in ünlü öğretisinde, kavramlar alanının dışında ken-

[590] S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 275.

dinden kaim olan bireye tekabül eder. Bundan dolayı, egzistans tanımlanamaz, düşünceye konu edilemez. Bununla birlikte, egzistansın birtakım özelliklerini saymak mümkündür.

Bu bağlamda, öncelikle ve tekrar tekrar belirtildiği üzere, egzistansın nesnel olarak bilinemeyeceğini, kavramlar içine sıkıştırılamayacağını söylemek gerekir. Bir süre sonra Jaspers'in de söyleyeceği gibi, sadece geçmiş varoluştan, yani nesneleştirilmiş egzistanstan söz edilebilir. Fakat gerçek egsiztansı, varolan bireyi ne nesnelleştirebilir ne de dile dökebiliriz. Egzistansı sadece varolan bireyin kendisi bilebilir. Kierkegaard'ın Sokrates'i ilk varolan birey, bir egzistans olarak görmesinin nedeni budur, onun "Kendini bil!" sözüdür. Bununla birlikte, burada bilinmesi istenen benlik, Descartes'ın beni gibi kendini rasyonel mülahazalara veya Hegel'in zihni gibi, nesnel düşünce ve incelemelere veren bir ben değildir. Burada bilinen ben, dışarıdan değil de, içeriden bilinen egzistans, öznel düşünürdür.

Egzistans, yine temel hareketleri tutku ve karar olan oluştur. Başka bir deyişle, egzistans sürekli bir oluş, zamansallıktır. Bununla birlikte o, Hegelci bir tarzda, mantıksal bir oluş değil, fakat tutkunun sıcaklığında verilmiş kararların, yapılmış seçimlerin eseri olan bir oluştur. Bundan dolayı, Kierkegaard'da bir egzistans, varolan bir birey olmak, kişinin kendisini verilmiş bir şey olarak değil, fakat kendisi tarafından kendi başına yaratılması gereken bir şey olarak görmesi anlamına gelir.

Yine egzistans, bir sentez, kendisini meydana getiren farklı etmenlerin hakikî sentezi için çalışmak durumunda olan bir varoluştur. İnsanın sonlu ile sonsuzun, hayvanî olan ile tanrısal olanın, zamansal olan ile ezelî-ebedî olanın, haricî veya dışsal olan ile içsel olanın, zorunluluk ile özgürlüğün bilinçli bir sentezi olduğunu söyleyen Kierkegaard'a göre, insandaki bu karşıt unsurlardan bir bölümü sınırlamayı, ya da sınırlanmayı, diğer bölümü ise sınırları aşmayı, aşkınlığı temsil eder. İnsanın doğası kendisine olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir öz olarak verilmediğine, insan, tıpkı bir kimyasal bileşik gibi, sadece birtakım unsurların bir toplamı olmadığına göre, söz konusu unsurların doğru bir sentezi için çaba göstermeye, ölümüne çalışmaya mahkûmdur. Bu mahkûmiyetin her koşul altında, doğru ve hakikî bir sentezi gerçekleştirememe ihtimalini de ihtiva ettiği dikkate alınırsa, buradan Kierkegaard'ın insandaki farklı ögelerin yanlış bir ilişki içine sokulması diye evrensel bir hâl olarak tanımladığı "kaygı" ve "umutsuzluk" çıkar.[591] Öte yandan, kendi doğasındaki bu farklı ve karşıt unsurların doğru ve uygun

[591] Bkz., Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford, 1997, s. 23.

sentezine ulaşmak, Kierkegaard'da insanın başkalarından bağımsız olarak, kendi başına, kendi ruhunun içselliğinde veya özelliğinde gerçekleştirilemeyecek bir hedef ya da görevdir. Bu görev, ancak bireyin kendisini başka insanlarla, ama son çözümlemede ve özellikle de Tanrı'yla doğru bir ilişki içine sokmasıyla başarılabilir.

Dolayısıyla, egzistansın bir diğer önemli özelliği de, kaygının kendisinin ayrılmaz bir parçası olduğu seçimdir. İnsan ona göre, seçmek ve kendisini seçmek, kendi kaderini üzerine almak zorundadır. Şu ya da bu şekilde yaşamamız ve seçimimizin sonuçlarıyla birlikte yaşamamız gerektiği için, seçim yapmak dışında bir seçimimiz olamaz. Zaten seçimde bulunmamanın kendisi de, daha az bilinçli bir seçim olsa bile, herşeye rağmen bir seçimdir. Ve insan varlıklarının karşı karşıya kaldıkları en temel seçim, özgürlüklerini tasdik etme ya da ondan kaçınma arasında yapılacak olan seçimdir. Ve özgürlükten kaçış, sürüye sığınma Kierkegaard'ın ondokuzuncu yüzyıl toplumuyla bıkıp usanmadan ilişkilendirdiği bir şeydir.[592]

Egzistansı belirleyen sonuncu, fakat en temel unsur, onun gerçekliğinin bütünüyle ahlâkî bir gerçeklik olmasıdır. Kierkegaard'a göre, hareketten meydana gelen ve hareketinin amacı bir karara varmak ve onu her seferinde gözden geçirip yenilemek durumunda olan egzistans ya da birey evlilik, meslek seçimi ya da iman gibi kritik kararlarda kendisini oluşturmak ve yenilemek suretiyle istikrarlı bir ahlâkî gerçeklik kazanır:

> Oysa bireyin ahlâkî gerçekliği, onun için "gökyüzü, yeryüzü ve buralarda varolan herşeyden", insanlık tarihinin altı bin yılından, hem astroloji ve hem de veterinerlik biliminden ya da çağının talep ettiği, bir bütün olarak alındıklarında, estetik ve entelektüel bakımdan tam bir bayağılık oluşturan herşeyden çok daha büyük bir anlam ifade etmelidir. Etmezse eğer, bireyin kendisi için bu çok kötü olur, çünkü bu durumda o mutlak olarak hiçbir şeydir, onun şöyle ya da böyle hiçbir gerçekliği yoktur.[593]

Bireysel Varoluş Küreleri

Kierkegaard egzistansa ahlâkî gerçekliğini hissettirebilmek, onun varolan bir birey ya da kendisi olmasını, umutsuzluğunun farkına varmasını sağlamak, onda gerçek bir dönüşüm yaratma misyonunu gerçekleştirebilmek için, dolaylı bir iletişim tarzı içinde, bireyin hayatının akışı boyunca kendisinde

---

[592] Bkz., D. West, *A. g. e.*, s. 169.

[593] S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Spirit*, s. 305.

yer alabileceği üç, ama gerçekte biri diğer üçüne hazırlık olacak şekilde dört ayrı varoluş küresi ya da tarzından söz eder: Estetik, ahlâkî ve dinî varoluş tarzı. Son çözümlemede ne yapmak, hangi yoldan gitmek veya nasıl bir yaşam tarzı benimsemek gerektiğine karar vermek bireyin kendi işi olduğundan, Kierkegaard insanların özgürlüklerine her koşul altında saygı gösterir ve onlara sadece durumlarının veya konumlarının mahiyetini ve sınırlarını göstermek ister. O, Sokrates'le kıyaslandığında, çok daha yumuşak ve zararsız bir at sineğidir.

Kierkegaard'ın sözünü ettiği üç temel bireysel varoluş küresinin gerisinde ya da temelinde, henüz birey veya kendisi olamamış, muhtemelen olmak da istemeyen insanın yaşamını karakterize eden evre olarak, "sürü hayatı" bulunur. Burada insan kendisini üyesi olduğu, içinde yaşadığı toplumla özdeşleştirir. Bu toplum da ya organik bir cemaattir ya da daha kötüsü, geleneksel toplumun çöküşünden sonra ortaya çıkmış olan, atomize bireylerden oluşmuş, sürü toplumudur.[594] O burada kendisinin bir birey olarak farkında olmadığı gibi, kendisine açık olan alternatiflerin de farkında değildir; özgürlüğünden, tinsel imkânlarından vazgeçen bu insan yalnızca, iyinin ve kötünün, nasıl yaşayacağının ölçüsü olarak sosyal norm ve standartları kabul eder ve sürü içinde oldukları gibi kabul ettiği bu normlara göre yaşar.

İnsan varlığı, Kierkegaard'a göre, kendisinin bir birey olarak farkına vardığında, sürü ya da sosyal kimliğinden sıyrılma çabası içinde, kendi kimliğini oluşturma yoluna girdiğinde, kendisini diyalektik olarak açımlanan varoluş tarzları ya da küreleri içinde bulur. Söz konusu varoluş tarzlarından birincisi olan estetik varoluş söz konusu olduğunda, onun bireyciliği asosyal bir amoralizm şeklini alır.[595] Yani, o sosyal rol ve bağları kendisine bütünüyle yabancı bir şey olarak görür; burada insanın dünya ve başkaları ile olan bağı yüzeysel bir bağ olup, onları kendi tüketici ya da sömürücü amaçları için kullanır. Estetik varoluş küresindeki bireyi, dışsal uyaranlar yönetir, onun bilinci, kendisine değil dışarıya yönelmiş durumdadır. Dahası, o, başkalarını kendi amaçları için kontrol altında tutabilmek ve idare edebilmek amacıyla, kendisini hem kendisine ve hem de başkalarına karşı gizler.[596] Estetik varoluş küresinde olan insanın hayatında bir süreklilik ve istikrar yoktur; bunun nedeni de hiç kuşku yok ki, onun kendi varlığının kontrolünü kendi elinde tutamaması, kendi dışındaki koşullara bağlı olmasıdır. Onun

---

[594] Bkz., Anthony Rudd, *A. g. e.*, s. 24.

[595] *A. g. e.*, s. 24.

[596] Jörgen S. Veisland, *Kierkegaard and the Dialectics of Modernism*, New York, 1985, s. 19.

tatmini ya da mutluluğu, varlık ya da gerçekleşmeleri kendisinin irâdesinden bağımsız koşullara tâbi olduğu için, bu insanın hayata bakış açısı, dünyaya yaklaşım tarzı bütünüyle pasif olmak durumundadır. Onun kesinlikten yoksun, raslantısal nedenlere bağlı olan hayatının, olabildiğince haz elde etme amacı dışında, hiçbir anlam ve tutarlılığı yoktur. Kişisel kimlik ve sorumluluk duygusundan yoksun böyle birinin temel kategorileri iyi şans, kötü talih ve kaderdir:

> Ama bunun nedeni onun nefis düşkünlüğünün ve tamamen bedensel olan bir ruhun tutsağı olmasıdır; yaşamanın yalnızca duyusal kategorilerini, hoş olan ve olmayanı bilmesi ve tini, hakikatı, vs. boşlamasıdır. Tin olmanın yürekliliğine, dayanıklılığına sahip olamayacak kadar nefsine düşkün olmasıdır.[597]

Ahlâkî varoluş küresi ya da tarzında ise, kişilik mutlak değer olup, kişinin kendisi olması esas hedef ya da amaçtır. Estetik kürede yaşayan bireyin haricî faktörlere bağlı olduğu, kendisini olumsal koşullara tâbi kıldığı yerde, ahlâkî özne kendine dönen, kendini bilen, kabul eden ya da olumlayan kişidir. Daha doğru bir deyişle, o kendini, sadece birtakım meziyetlere, korku, eğilim ve tutkulara sahip olan bir insan varlığı olarak olumlamakla kalmaz, fakat bütün bu özelliklerin değiştirip geliştirilebileceklerini, yeni bir biçimde düzenlenebileceklerini görerek kendini gerçekleştirmenin, kendi olmanın yollarını arar, kısacası kendi sorumluluğunu bütünüyle kendi üstüne alır. Ahlâkî özne kendine dair böylesi bir kavrayış sayesinde sadece kendi empirik benliğini tanımakla kalmayıp, gerçekte ne olmayı özlediğini belirleyerek, ideal benini ortaya çıkarır. Ahlâkî fail ya da öznede önemli olan şey, onun artık birtakım projelerle özdeşleşmesidir; yaptığı şeylerden veya bu şeylerin sonucundan ziyade, bunları yaparken sergilediği azim, kararlılık, içtenlik ve enerjidir. Egzistansın sosyal boyutuna tekabül eden ahlâkî kürenin temel kategorileri ise iyi, kötü ve ödevdir.

Ahlâkî kürenin sınırlarının ötesinde ise, aynı anda hem içe ve hem de dışa yönelik olduğu için, gerek estetik gerekse ahlâkî varoluş tarzının bir bireşimini, sosyal bağ veya bireyin toplum içindeki kökleşmişliği ile mutlak bireyselliğinin bir sentezini yapan, sonlu bireydeki ezelî-ebedî boyutu bütün çıplaklığıyla ortaya çıkaran dinî varoluş tarzı bulunur.[598] Bundan dolayı, ahlâkî varoluşa alternatif bir varoluş tarzı olarak görülmemesi gereken dinî varoluş, öznelliğin en yüksek, içselliğin en tam ve yoğun ifadesi olan acıyla karakterize olur. Egzistans artık burada Tanrı'nın önündedir, kendini

---

[597] S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 57.

[598] Jörgen S. Veisland, *A. g. e.*, s. 20.

ilk günâh bilinciyle Tanrı'ya teslim eder. O, hiçbir delil olmamasına rağmen, yerleşik değerlerden, belirlenmiş özlerden bağımsız olarak, salt kendi öznelliği sayesinde, duyduğu sesin Tanrı'nın sesi olduğuna karar verir.

Karl Jaspers

Egzistansiyalist etiğin gelişme çizgisi içinde yer alan bir diğer önemli düşünür de, kendilerinden sonra felsefenin bir daha hiç eskisi gibi olamayacağını söylediği Kierkegaard ve Nietzsche'nin vukuflarından da çokça istifade etmiş olan Alman düşünürü Karl Jaspers (1883-1969)'tir.

Jaspers'in önemi herşeyden önce, onun kitle ve makina çağının hayli tehlikeli kişisizleştirici eğilimlerinin ve plânlamacı tavrının kökenini, modernizmin varlığın İlk ve Ortaçağdaki sürekliliğini ortadan kaldırıp onu parçalayan ve farklı varlık türleri ya da düzeyleri arasındaki sağlıklı ve uyumlu ilişkiyi ortadan kaldıran yaklaşımına bağlamasından kaynaklanır. Ona göre, klâsik felsefenin veya metafiziğin Hegel'le birlikte çöküşünün ardından, özellikle insan açısından işler daha da kötüye gitmiştir; çünkü birtakım düşünürler, pozitivist bir tavırla felsefeyi bilime indirgemiş ve kendilerini bilimle ilgili birtakım iddialar ortaya koymakla sınırlamış veya bilime dayalı bir hayat felsefesi geliştirmekle yetinmişlerdir. Diğerleri ise, idealist bir tavırla dinî dogmalara müracaat etmişlerdir. Jaspers açısından, sıkıntı her iki durumda da aynıdır. İnsan bilim veya dinin, kısacası otoritenin baskısı altında ezilmekte, kendine her geçen gün biraz daha yabancılaşmakta ve kişiliksizleşmektedir. Ya da başka türlü söylendiğinde, Jaspers'e göre, modern dönemde her iki tavır da, bireyselliğin veya aynı anlama gelmek üzere, egzistansın yadsınmasıyla sonuçlanır. Pozitivist ya da idealist düşünürler, herşeyi yüzeysel de olsa kolayca kavrayabileceğimiz bir şeye indirgemek istedikleri için, egzistansı bir kenara atmışlardır. Pozitivizmin ve idealizmin sunduğu dünya görüşlerinde, bireye, kararlara, kişisel seçim, kaygı ve özgürlüğe yer yoktur. Jaspers varolan birey için bir felâket olan bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Her yerde aynı şey var: Süreklilik sona eriyor, hiçbir şeye güvenilmez oluyor; geçmişten intikal eden tarihî töz dünyayı kuşatan teknik yaşam biçimlendirilişinin içinde bitip tü-

kenmektedir. Teknik çağ önceki hiçbir şeyin onlarla artık mevcudiyetini sürdüremeyeceği şartları getirmektedir.[599]

Öyleyse, hemen yapılması gereken şey, insanı bu baskıcı ve dogmatik bilim ya da din kültünden kurtarmak için birtakım tedbirler almaktır. Bunu ise ancak, farklı varlık türlerinden pay alabilen bireyi temele alan egzistans felsefesi yapabilir. Dolayısıyla, Jaspers'e göre, bundan böyle felsefe yapmanın iki vazgeçilmez ya da temel adımı olmalıdır: 1 Bilimin sınırlarını göstermek, 2 bireyi, beni açımlamak.

Bilim Eleştirisi

Kendisi de bir bilim dalından gelen Jaspers, bilime elbette topyekün bir savaş açmaz veya onu tümden reddetmez. Bilim, ona göre, bize orada olanın nesnel bilgisini verir. İşte bu bağlamda Jaspers tarafından akılla anlaşılbilir olan bir dünya ile insanın anlama yetisi arasındaki bir ilişki diye tanımlanan bilim, insana nesnel bir kesinlik sağlar.

Bununla birlikte, bilimin sağladığı bu bilgi ve kesinlik, Jaspers'e göre, insan için ağır bir bedel karşılığında olur. Birincisi, özne-nesne karşıtlığına veya düalizmine dayanan bilim, varlıktaki bölünmüşlüğü pekiştirirken, madde, ruh, tin ve hayat arasında asla doldurulamayacak olan boşluklar bırakır. İkincisi, bilimin sağladığı kesinlik, öznelliği yoksaymanın, insanı bir kenara atmanın doğal veya kaçınılmaz sonucu olmak durumundadır:

> Kendini, benim muvafakatım olmadan, ortaya koyan, ve öznelliğimin hiçbir şeklinin karşısında yerinin olmadığı ve bütünüyle çözüldüğü bu nesnel kesinlik, katı ve sağlam olan herşeyin mükemmel imgesidir.[600]

Dahası bilimin sağladığı kesinlik özgürlük korkusu tarafından desteklenen bir kesinliktir. Çünkü özgürlük ve seçim, Jaspers'in kendisinin de mensubu olduğu egzistansiyalist etik açısından kesinsizliği ihtiva ettiğinden, seçim, karar ve özgürlüğün yol açtığı korku, kaygı ve tehlikelerden kaçınmak, herşey zorunlu ve evrensel bir nesnelliğe indirgenebildiği takdirde, mümkün olur. Buna göre, bilim bütün formülleri ve yasalarıyla varlığın yüzeyinde kalır, insanın bir defalık egzistansiyel kaygılarıyla hiç mi hiç ilgilenmez. Bundan şu sonuç çıkar: Kendi bireysel bir defalığı içinde temsil

---

[599] K. Jaspers, *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu*(çev. S. Umran), İstanbul, 1995, s. 41.
[600] Jaspers'ten aktaran H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, s. 45.

edilemez olan tek kişi bilimsel bilginin basıncı altında ezilmekte olup, tümden dışarıda bırakılmıştır. Çünkü bu bilimsel bilgi hiçbir zaman tek kişiye yönelmez, tersine temsil edilebilir ben'e, yani insanda başkalarıyla ortak olan o akıl tabakasına yönelir; bu ortak tabakada insanlar gelişigüzel birbirleriyle değiş tokuş edilebilirler. Bu nedenle insandaki o temsil edilemez olan çekirdek değil, fakat sadece yüzeysel tabaka bilimsel bilginin sonuçlarından huzur duyabilir.[601]

Bilimin, bütün bunlara rağmen, bu ideal nesnelliğe yine de ulaşabilmesi mümkün değildir. Ulaşabilseydi zaten, dünya insan bilinci için tümüyle anlaşılır olurdu. Oysa, kamusal bilgi düzeyinin üstünde bulunan veya altında kalan, bilimsel bilginin formuna da normuna da uygun düşmeyen pek çok şey vardır: Gelip geçici hisler, derin duygular, karanlık sezgiler, kişisel bilincin sezileri, özgür kişiliğin bütünüyle kişisel ve biricik olan belirlenimleri gibi.

Üstelik, Jaspers'e göre, bilimsel kavramlardan yola çıkılarak dünyanın tutarlı bir resmine ulaşmak da mümkün değildir. Dünyanın temelinde sayı mı yoksa madde mi, tin mi yoksa enerji mi vardır? Bilim bize bunu hiçbir zaman söyleyemez. Bilimin bize verdiği resim kısmî ve göreli bir resimdir; o bize varlığın ancak görünüşünü ya da daha doğrusu yüzeyini verebilir:

> İnsan varoluşunun felâketi, eğer bilimsel olarak bilinen şey varlığın kendi diye telâkki edilirse, ve bilimsel olarak bilinebilir olmayan hiçbir şeyin olmadığı düşünülürse, bilim bir bilim batıl inancı hâline gelir ve o zahiri bilim giysisinin içinde bir sürü budalalık sergilenir.[602]

Tek bir bilimden söz edilemeyeceği, fakat birçok bilim bulunduğu ve bu bilimlerden her biri kendi kabul ya da postülaları üzerinde yükseldiği için de, bilimin dünyaya dair bütünsel, kuşatıcı ve doğru bir görüş sağlaması mümkün olmaz:

> Evrensel genel görüşler dünyanın bütününü kavrayamazlar; onlar tek tek olanı tespit ederler, bütünü değil. Bütündeki dünyayı soran soruyu cevaplandırmada bilim başarısızlığa uğramaktadır; bilimsel tanıma için dünya kendi içinde çelişik olarak karşımızda durmaktadır; bilimsel tanıma ne derece katışıksızsa, bu çelişkiler o ölçüde derin olmaktadır. Ama eski tasarımlarından kurtulup yanlış anlaşılan bilim bizi, özgürlüğümüz içinde, önceki her bir dünya tasarımından daha çok ezen yeni ve sözüm ona bilimsel olan bir dünya tasarımına götürmektedir.[603]

---

[601] Bkz., Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 3. baskı; 1994, s. 201-2.

[602] K. Jaspers, *A. g. e.*, s. 31.

[603] K. Jaspers, *A. g. e.*, s. 29.

Bilimin kendisi her ne kadar dinde, politikada ve hatta felsefede bilumum dogmalar için bir panzehir olsa da, Jaspers'e göre, bize sadece yüzeysel bir bilgi verdiği, en fazla işe yarar bir mitoloji sağladığı için, bilim yoluyla varlığı bilemeyeceğimiz aşikâr olmalıdır. O zaman sormamız gereken soru şudur: Bilimin kendisi hangi ihtiyacı karşılamak üzere yaratılmıştır?[604]

> Dünya büyüsünü yitirmiştir. Bilim ve teknik bizi büyüden kurtarmış ve bize tabiatta maddî kişisel yaşamımızı idame ettirmemizin iyice kolaylaşmasını sağlamışlardır; büyülü ameliye bugün için sadece pratikman bir tutarsızlık olmakla kalmamakta, tersine aklına ihanet eden insanın dürüst olmayan bir edimi olmaktadır.
>
> Dünyanın büyüsünü yitirmesi, bununla birlikte teknik pratikten doğan bir zihniyette tersine dönmüştür. ... Teknik kullanım ve işlerin yolunda olduğu öğrenilir, yani bilimsel bilgiye dayanılarak bunun böyle olduğu sanılır, ama bundan sonra da artık dünyadaki herşeyin öyle olması beklenir ve düşünülür.[605]

Hem her yönüyle sınırlı olan bilimin özünü kavramak için, dikkatimizi bilimin yaratıcısına, somut, varolan bireye çevirmemiz gerekmez mi?

Existenz ve Etik

Jaspers, bilimin yaratıcısı olan bu somut bireye, değişmez bir doğası, istikrarlı bir özü olmayan, fakat sadece birtakım imkânlardan ibaret bir benlik olan bu varlığa *existenz* adını verir. Başka bir deyişle, insandaki gerçek, değerli sahici benliğin; kavramlarla sınırlanamayan, nesnel olarak bilinemeyen, fakat deneyimlenen ya da hissedilen, imkân ve projeleriyle özdeş olan, ve dolayısıyla sürekli bir oluşum ve kendisi olma(*selbst-werden*) süreci içinde bulunan benin, Jaspers'teki adı *existenz*dır. Alışılmış bilme tarzlarının bir nesneyi kavrayan bir özneyi veya özne nesne ikiliğini varsaydıkları için, zorunlulukla atlamak durumunda oldukları bu sahici benin bilincine varmanın yolu, kendi benliğini ve varlığını anlamaya çalışan insanın imkânlarını açımlayan bir varoluş aydınlanmasından (*Existenzerhellung*) geçer.[606]

Başka bir deyişle klâsik tözsel düalizme veya insan açısından bir ruh-beden ikiliğine şiddetle karşı çıkan Jaspers, bir yandan da insan varlığının iki farklı düzeyi ya da boyutu olduğunu söyer. Bunlardan birincisi, insanın zamansal mekânsal boyutuna tekabül eden, tanımlanabilen birtakım özellik-

---

[604] Bkz., J. Wahl, *Philosophies ofExistence*, s. 18.

[605] K. Jaspers, *A. g. e.*, s. 29.

[606] Bkz., Peter Koestenbaum, "Karl Jaspers", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 4, s. 255.

lere sahip olup, teorik incelemenin konusu yapılabilen, oradaki varlık veya nesneleşmiş insan olarak *Dasein*dır. Bu hâliyle insan, evrenin bir parçası olup, nesneler arasında bir nesnedir. Bu boyutuyla insan

> toplum içindeki varlık, yerine başkasının ikame edilebileceği bir atomdur. Burada "sanılar, erekler, sevinç ve kaygılar farkedilmeden bir insandan öbürüne geçer; farkında bile olunmaksızın, başkasının düşüncesi benimseniverilir. Böylece, herkesin yaptığını yapmaya, herkesin düşündüğü gibi düşünmeye, herkesin inandığı gibi inanmaya başlarım." Kısacası *Dasein* "başkalarıyla ayrı durumda olma"dır. Burada insan *Dasein*ın kuşatımı altındadır; [onda] içsel yaşantının yerini dışsal kurumlar (din, ulus, töre, sendika, parti, v. b. g.) ve dış düşünceler (ideoloji) almıştır. Kilise de parti de onu özgür yapmaya değil, eşit yapmaya uğraşıyorlar.[607]

*Dasein*ın salt varoluşu, benin üzerindeki "kabuk" veya "çadır"ı, insanın bilimin konusu olan nesnel yanını gösterdiği yerde, sahici varoluşa, insanın bilince bir kendisi olma istemi katabildiği zaman gerçekleşen bene *existenz* adı verilir. İnsanın gerçekten kendisi oluşunu tanımlayan *existens*, ancak özgür ve koşulsuz kararla gerçekleştirilebilir.[608] Onda *existenz*ı belirleyen, yani kendisi olabilen insanın temel karakteristikleri olarak karşımıza çıkan üç temel özellik vardır: **1** Özgürlük, **2** İletişim ve **3** Durumsallık veya temel durumlar.[609]

1 Bunlardan *existenz*ı her ne ise o yapan, insanı kendisi olan sahici birey hâline getiren en temel karakteristik ya da unsur hiç kuşku yok ki özgürlüktür; çünkü Jaspers'te özgürlük ahlâkî sorumluluk problemini ortaya çıkaracak olan seçimle çok yakından ilişkilidir. Seçmek, tercihte bulunmak, diğer egzistansiyalist düşünürlerde olduğu gibi, Jaspers'te de özgür olmak anlamına gelir. Ona göre, ben özgürce seçim yaptığım sürece varım. Ben benden bekleneni yapmak, bana verilmiş olan kimliği ve değerleri olduğu gibi benimsemek yerine, özgürce kendi kimliğimi yarattığım, özgürlüğümü hayata geçirebildiğim, kendi değerlerimi yarattığım ölçüde varolurum. Bu bağlamda var olmak kişinin özgür olduğunun bilincinde olmasından başka bir şey değildir.

Jaspers'te etik tamamen kişinin özgürlük potansiyelinin açığa çıkarılıp hayata geçirilmesiyle ilgili olduğundan, *existenz* açısından mutlak bir önemi olan ve kendisellikle eylem olarak deneyimlenen özgürlüğün, onun etiğinin merkezinde bulunmakla birlikte, mutlak olduğu düşünülmemeli-

---

[607] D. Özlem, *A. g. e.*, s. 35.

[608] Bkz., Bedia Akarsu, *A. g. e.*, s. 205.

[609] D. Walford, "Karl Jaspers", *One Hundred Twentieth Century Philosophers*(ed. by S. Brown - D. Collinson - R. Wilkinson), London, 1998, s. 99.

dir. Başka bir deyişle, onda özgürlük mutlak ve koşulsuz değildir. Herşeyden önce, Jaspers'in deyimiyle ben bana verilmiş olduğum için, Sartre'ın söylediği gibi kendi kendimi yaratma duygusuna sahip olamam; kendi kendimi yaratmak yerine, öncelikle kendimi kabul etmem ya da almam gerekir.[610] Dahası, ona göre, ben tarihselliğim içinde sınırlanmış olduğum, ve geçmişte yaptığım seçimler beni bağladığı için, hayatın anlamını dilediğim gibi belirleyemem, insanı tanımlayamam. Buna göre, Kierkegaard'ın atladığı, Sartre'ınsa hiç dikkate almadığı tarihselliğe Heidegger'le birlikte büyük bir önem atfeden[611] Jaspers, sözcüğün bildik anlamı içinde, olayların ard ardadizilişi olarak tarih (*historie*) ile tarihte derinlere kök salmış somut durumumuz, bizim tarihsel süreç içinde belli bir anda doğmuş olmamız olgusunu imleyen tarihsellik (*geschichtlichkeit*) arasında bir ayrım yaparken, insana tarihsel bir perspektif kazandırır[612] ve olayların ardışıklığından meydana gelen süreç içinde belli bir konum işgal eden insanın hayatı ve etkinliklerinin ancak tarihsel bir bağlam içinde anlam kazandığını söyler. Buna göre, ben anne ve babamı, cinsiyetimi değiştiremem; dünyadaysam eğer, dünyaya gelmeyi istememe gibi tercihim söz konusu olamaz; hatta dünyadaki kaderimi dahi tümden değiştiremem. Fakat tarihselliğimi ve kaderimi, kendimi ya da bana verilmiş olan beni sevdiğim kadar sevebilirim.

Şu hâlde, Jaspers'te özgürlük her zaman kendisi dışında bir şeyle, engellerle, kendisini sınırlayan veya yadsıyan şeylerle ilişki içinde varolur. İşte bu bağlamda, özgürlüğüm gerçekliği yadsıyıp, sadece imkânlar alanında kendisi için olma düzeyinde kaldığı sürece, Jaspers'e göre, insan varlığı orada, dünyada olma boyutunu yitireceği için, hiçbir şeydir. Başka bir deyişle, özgürlüğün ancak engellerle ilişki içinde varolabileceğini reddetme, insandaki *exiztenz* ve *Dasein* boyutlarının indirgenemez ikiliğini ve birlikteliğini görmeme, insanın salt *exiztens* boyutunu dikkate alıp onun mutlak ve koşulsuz bir özgürlüğe sahip olduğunu öne sürme, Jaspers açısından, hayalcilik, mistisizm veya ütopyacılıktır. Buna karşın engelleri mutlaklaştırma, onların özgürlük açısından çıkmaz bir sokak olduğunu düşünme ise, determinizmin ya da daha doğru bir deyişle, pozitivizmin tuzağına düşmek anlamına gelir. Özellikle bu sonuncu durumda daha belirgin hâle gelen şey, Sartre'ın kötü niyet (*mauvaise foi*) adını verdiği tavırla eşanlamlıdır ve sahici olmayan varoluşa yol açar.

---

[610] Bkz., J. Wahl, *A. g. e.*, s. 63.

[611] Bkz., D. Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı*, 6/1999, s. 30-1.

[612] Bkz., J. Wahl, *A. g. e.*, s. 21.

Oysa Jaspers'in özgürlük anlayışında, insanın iki boyutuna, *Dasein* ve *existenz*a bir de aşkınlık boyutu eklenir; dünyada, orada ve sınırlarla birlikte varolan insan, seçimleriyle sınırlara rağmen ve hudutları aşmaya çalışarak özgürlük mücadelesi verirken, yani bilinçli seçim ve eylemlerle kabuğu kırıp çadırı yırtarken, değerleri cisimleştirir, kendini aşmaya başlar, hatta gerçek aşkınlığın eşiğine varır:

> İnsan kendini sadece bir dünyanın içinde aşamaz, efsanevî örneklerden zevk alarak buna ulaşamaz, hülyaya dalarak buna vasıl olamaz, onu övücü sözlerle de bu mümkün olmaz, sanki bu övücü sözlerde hakikat varmış gibi. Ancak iç ve dış davranışında, kendini gerçekleştirmesinde kendi bilincinde hayata üstün olduğuna inanır ve kendi kendisinin üstüne yükselir. Bu iki yönde olup biter: Dünyada sınırsız ilerlemekle ve aşkınlıkla olan ilişkisindeki ona belirgin olan sonsuzluk sayesinde.[613]

Yine de, varolan bireyin özgürlüğünün mutlak olmadığı, onun kalıcı ve kesin doğrularının bulunmadığı unutulmamalıdır. *Existenz*ın farklı anlarda hayata geçirdiği değerler, her tarihsel dönemde gerçekleştirdiği doğrular vardır; ahlâklılık da zaten özgürlüğü bu şekilde tezahür eden, kendini gerçekleştirebilen, kendisi olabilen, *Dasein*ı aşıp *existenz* hâline gelebilen insanlara özgü bir hayat tarzıdır.

2 Jaspers'ta, özgürlük ve dolayısıyla*existenz* sadece dünyada değil, fakat öznelerarası bir ortamda gerçekleşir. Çünkü ona göre, insan kendi asıl kimliğine ancak başka *existenz*larla iletişim içinde erişebilir; bundan dolayı, ötekinin özgürlüğüm için hem muazzam bir destek, hem de azımsanmayacak bir köstek oluşturduğunu unutmamak gerekir. Öteki beni kendisine benzer, veya sürünün bir parçası olmaya zorlayabileceği gibi, bana *existenz* olma mücadelemde sevgi yoluyla beklenmedik bir güç de sağlayabilir. İşte bundan dolayıdır ki, Jaspers, *existenz*ın özgürlüğünün özde, diğer *existenz*la olan iletişimin "sevgi dolu kavgasını" (*kampfinde liebe*) aramaktan geçtiğini belirtir. Başka bir deyişle, her insanın hem kendisiyle kalması, ve hem de başka insanlarla birlikte gelişmeyi ve gerçekleşmeyi araması gerektiğmi iddia eden Jaspers'e göre, sevgi kendisini, ötekinin özgürlüğünü tanımayı ihtiva eden veya en azından zorunlu kılan hakikî iletişimde gösterir. İşte bu sevgidir ki bizi, özgürlüğümüzün gerekli kıldığı tekillik ve bireyselliğin sonucu olan tecrit edilmişlik ve yalnızlıktan kurtarabilir:

---

[613] K. Jaspers, *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu*, s. 63.

> Sevgi varoluşumuzu taşır, sevgimizde bizi dolduran ve bize doyum sağlayan biricik kesinliği yaşarız. Eksiksiz hakikat kendini ancak sevgiye açar. O hiçbir nesnel inanç içeriğiyle bulandırılmak istemez.[614]

Buradan da anlaşılacağı üzere, kendisini genelin sevgisine, kitlesel duygudaşlığa bırakan, yani bireyselleşemeyen; sevgisini orta malı hâline getiren, eşdeyişle tekilleşemeyen insan *existenz* olamaz. Jaspers'te insanın önce kendisini tecrit edebilmesi, başkaları ile arasına bir mesafe koyabilmesi, sevgisini başkalarına yeni bir biçimde açabilmek için bir "sevgi inzivasına" çekilmesi, kısacası yalnızlığı göze alması gerekmektedir.[615] Tecrit edilmişlik ve yalnızlık, insanın orada olmaktan uzaklaşıp, kendi içinde *existenz*ını aramasının, özgürleşebilmesinin ilk ve zorunlu koşuludur. Bu yalnızlık, sonunda onu başkalarını özlemeye götürecektir.

3 Jaspers, insanın sevgiyle kavganın birlikteliğini, yalnızlık ve tecrit edilmişlik içinde ötekini özleme paradoksunu cesaretle yaşaması gerektiğini söylerken, bir yandan da onun birtakım sınır durumlarda (*grundsituationen*) ölüm, acı çekme ve suç benzeri sınır veya temel durumlarda varolmasının zorunluluğuna dikkat çeker. Başka bir deyişle, *existenz* olmaya giden yol sevgiden geçmekle birlikte, ona olumsuz yoldan gidilerek, birtakım sınır durumlardan geçilerek de varılabilir. Jaspers'e göre, aşılmaz bir duvar gibi önümüzde yükselen engellere çarpar ve bunlardan yeniden kendimize döner ve *existenz* olmak üzere uyanırız.

> Sınır durumlarını yaşamak ve varoluş olmak aynı şeydir[616]

diyen Jaspers için, insan kendisini her zaman belli bir durumda bulur. Onun bakış açısından, bir kimsenin içinde bulunduğu durumu bilmemesi mümkün olmakla birlikte, bir durumda bulunmuyor veya bulunmamış olması imkânsızdır. Biyolog bir "çevre"den, sosyolog "toplumsal", tarihçi de "tarihsel" bir durumdan söz eder. Bu durum insanın önüne aşılmaz bir engel gibi dikildi mi, bir sınır durum hâline gelir; insan kendisini ona bağlı bulur, ona egemen olamaz, onu göremez bile, onda kalakalır ve bu kalakalmadan *existens* olmak üzere uyanır. Jaspers genel olarak sözünü ettiği bu sınır durumlar yanında, ikisi pasif (ölüm ve acı çekme), ikisi aktif (savaşma ve suç) olan dört ayrı özel sınır durum uzun uzadıya durur.

---

[614] K. Jaspers, *A. g. e.*, s. 148-9.

[615] Bkz., D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi Ders Teksiri*, s. 35.

[616] Jaspers'ten aktaran Bedia Akarsu, *A. g. e.*, s. 209.

Bu temel veya özel sınır durumlardan ölüm söz konusu olduğunda, o "cisimsel" veya "fizikî" ölüm ile egzistansiyel veya hakikî ölüm arasında bir ayrım yapar. Jaspers cisimsel ölümün, *Dasein*a ait bir olgu olarak, bireysel hayatın fiilî sonuna tekabül ettiğini söyler. Ya da yine, kendisini unuttuğum, kendisinden kaçtığım veya kendisini kaçınılmaz bir son olarak gördüğüm sürece ölüm, orada varolan, dünyadaki bir nesneyle ilgili empirik bir olgudur; bu hâliyle ölüm, benim hayatımın kurucu unsurlarından biri değildir;[617] zaten benim de, kendisi olma düzeyinde varolan, bilincine kendisi olma istemi katmış biri olmamdan söz edilemez.

Fakat ölüm, hayatın en temel unsuru, kişinin kendi nesnel görünüşünün fenomenlerinden daha fazla bir şey olup olmadığını test eden belirleyici bir öge hâline de gelebilir. Bu şekilde sahici varoluşun anahtarı hâline gelen ölüm, işte bu bağlamda, kişinin kendisi olma sürecinde hiçbir umudunun kalmaması durumunu ifade eder. Başka bir deyişle, kendimizi gerçekleştirme çabamız sırasında hiçbir imkânın kalmadığını gördüğümüz zaman, paradoksal olarak yaşanabilen veya deneyimlenebilen ölüm "egzistansiyel ölüm"dür. Buna göre, egzistansiyel anlamda ölmüş olan biri, tabiî ki cisimsel olarak yaşamaya devam edebilir:

> Birincisi: Ölüm perdelenir (gizlenir), o unutulmak istenir. Ya da bunun tersi olur: Sürekli olarak ölüm düşünülür, hayat savsaklanarak yapılır bu. ...
>
> İkincisi, ölüm düşüncesi aslı ile, özüyle [sahici, otantik] yaşamamak korkusunu doğurur. Kendi içinde ve dışında bir boşluğa bakış kesintisiz etkinliğe kaçmaya sebep olur, bir şeyin üzerine düşünmekten kaçılır, ama o zaman gizli bir tedirginlik geride kalır. Onun içinden görünür olarak sadece hayatî güç, gerçekte sadece ölüme yönelik düşüncenin ağırlığı kurtarabilir. O başkalarını insanın sadece hayatî önemi olarak doğrular, onun sevgisinin ebedî ağırlığını teyid eder. Ölüm karşısında dinginlik elimizdekini hiçbir ölümün bizden alamayacağı bilincinden doğar.
>
> Üçüncüsü: Ölümü biliş içinde herşeyin ilgisizleştiği, çünkü hiç olduğu uçurumun içine atar kişiyi. Hiçliğin umutsuzluğundan şu varoluşsal [egzistansiyel] deney[im] bizi dışarıya çıkarır: Ölüm aslolan değildir. Biz uçuruma bu düşüşte cesaretimizi yitiririz, varoluşumuzun göğe uçuşunda yüksek cesaretli oluruz. Birinden diğerine sendeliyerek gitmekle kendi kendimize ulaşırız.[618]

Öte yandan, insan Jaspers'e göre, kendisi olma düzeyinde acı çeken, kendisini acıdan kurtaramayan insandır. Başka bir deyişle, acı *existenz* olmaya başlayan insana veya *Dasein*a ait bir olgudur. Nitekim, dünyada, oradaki varlık olarak insan, yani *Dasein*daki insan, tam tersine acıdan kaçan ve bu nedenle, kitleye sığınan, sürü içinde kendini kaybettiren insandır. *Existenz*ın,

---

617 Bkz., H. J. Blackham, *A. g. e.*, s. 52

618 K. Jaspers, *A. g. e.*, s. 169-70 [köşeli parantezler bana ait].

existenz olmaya başlayan insanın acısının iki nedeni vardır: Onun acısının temelinde, herşeyden önce hayatına bir içerik kazandırma kaygısı bulunur. Kusursuz veya katışıksız mutluluk diye bir şeyin olmadığını, böylesi bir mutluluğun tam bir uyku hâli olduğunu öne süren Jaspers'e göre, acı aynı zamanda ötekinin, başkalarının çektiği acının bir sonucu olmak durumundadır. Öyleyse, *existenz* için ya da daha doğru bir deyişle, *existenz* olmaya başlayan insan için, ötekinin acısına kayıtsız kalmak kadar, başkalarının *existenz* olmasını önlemek de bir suçtur. Yine ötekinin *existenz* olması için hiçbir şey yapmamak da bir suç olduğuna göre *existenz* olmak sorumlu olmaktan, başkalarının da *existenz* olmalarını gözetmekten, bu amaç uğruna gayret sarfetmekten geçer.

Albert Camus

Varoluşçu geleneğin önemli düşünürlerinden bir diğeri de, meslekten felsefeci olmamış, felsefî problemlere karşı teorik düzeyde en küçük bir ilgi göstermemiş olmakla birlikte, saçma veya anlamsızın tehdidi altında bulunan insan hayatına anlam katabilmek için bir eşi benzerine daha rastlanmadık yiğit bir mücadele vermiş olan bir düşünür olarak, hiç kuşku yok ki Albert Camus (1913-1960)'dür. Camus'nün, yorumcuların birine *Le Mythe de Sisyphe* [Sisyphos Söyleni] (1942)'nin, diğerine ise *l'Homme révolte* [Başkaldıran İnsan] (1951)'ın damgasını vurduğu iki ayrı döneme ayırdıkları[619] düşüncesini belirleyen en temel unsurlar arasında herşeyden önce ateizm, insan ruhunun ölümlülüğü ve dünyanın insanın özlemleri karşısındaki kayıtsızlığı temaları bulunur. O, işte olağanüstü zayıf addedilebilecek olan bu temel üzerine bir değer sistemi oluşturma teşebbüsü içine girmiş biridir.

[619] Bkz., R. Wilkinson, "Camus", *One Hundred Twentieth Century Philosophers*, s. 26.

Saçma

Felsefesi, demek ki tümüyle etik bir çizgide gelişmiş olan Camus, felsefe tarihinin geçmişinden kalan spekülatif sistemlerden hiçbirinin insan hayatı için bir rehber olma rolü oynayamadığı gibi, insanın sahip olduğu değerlerin geçerliliği için de bir teminat sağlayamadığını söyler. O insanın daima dünyanın değerleri, kişisel idealleri ve doğru ve yanlışa dair yargıları için bir temel sağlamasını talep ettiğini söyler; işte Camus dünyanın insana ve özlemlerine karşı kayıtsız oluşunu; mutlu olmak isteyen, mutluluk isteğini yüreğinin en derinlerinde hisseden insanın dünyanın akıldışı sessizliğiyle çarpışması durumunu saçmalık (*absurdite*) olarak değerlendirmiştir.

> Çabalarının işte bu noktasında insan, irrasyonel olanla yüzyüze gelir. O, kendi içinde mutluluk ve sebeb için duyduğu derin arzuyu hisseder. Saçma, işte insanın ihtiyacıyla dünyanın anlaşılmaz sessizliğinin bu karşı karşıya gelişinden doğar.[620]

Camus'ye göre, geçmiş çağlarda benimsenmiş olan ahlâkî tavırlar, insanın mutluluk özlemi ve başkaca etik idealler, insanî değerlerle gerçekliğin doğası arasında belli bir uygunluk ya da ahenk bulunduğu inancına bağlıydı. Buna göre, ahlâkî ayırımları geçerli kılan dış destekler geçmişte teleolojik bir dünya görüşü, ama özellikle de din tarafından sağlanmaktaydı. Modern dönemde dinî inancın çöküşünün ardından doğan boşluk, Camus'nün "laik dinler" adını verdiği ilerlemeci tarih felsefeleri tarafından doldurulmuştur. O, Hegel'le Marx'ın, insanî değerleri gerçekliğe bir tarihsel gelişme ve ilerleme öğretisiyle bağlamaya yönelik teşebbüsler olarak yorumladığı tarih öğretilerinin de iflâs ettiklerini söyler.

Madem ki artık saçmalığı gizleyecek hiçbir şey kalmamıştır, öyleyse yapılacak iş saçmadan ve saçmalıktan kaçış olmadığını görmektir:

> *Absurde* herşey gibi ölümle birlikte biter. Artık bu dünyanın dışında *absurde* varolmayacaktır. Temel ölçütümün şu olduğuna karar veriyorum: *Absurde* kavramı aslî bir kavramdır ve benim gerçeklerimden birincisini oluşturur.[621]

Peki, saçma duygusu ortaya nasıl çıkar, insan saçmalığı nasıl hisseder? Camus'ye göre, saçmalığın derinden derine farkına varıldığı dört ayrı insanî durum vardır. Herşeyden önce, insanlardan büyük bir çoğunluğunun modern kitle toplumunun gereklerine uygun olarak sürdürdüğü hayatın mekanikliği

---

[620] Camus'den aktaran D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 210.

[621] Camus'den aktaran A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul, 1997, 2. baskı, s. 58-9.

ve tekdüzeliği bir gün bu insanlara varoluşlarının değerini ve amacını sorduttur.[622] Bu soru, Camus'nün gözünde saçmanın en iyi habercisidir:

> Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tarmvay, dört saat daire ya da fabrika, yemek, tramway, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün "neden" yükselir ve herşey şaşkınlık kokan bu bıkkınlık içinde başlar.[623]

Yabancı'nın kahramanı Mersault da bütün hayatların birörnekliğinin, hayatın insana bıkkınlık veren tekdüzeliğinin bilincindedir; nitekim, o şöyle der:

> İnsan hayatı hiçbir zaman değiştiremez, her hayat bir diğerine benzer.[624]

Saçmayı insana duyumsatan ikinci temel unsur ise, Camus'ye göre zamanın geçmekte olduğunun deneyimlenmesi, zamanın tinsel anlamda öldürücü bir süreç olarak hissedilmesidir. İnsan, zamanın yavaş yavaş akışıyla birlikte, geleceği değiştiremeyeceğinin, kendisinin zamanın malı veya esiri olduğunun bilincine varır:[625]

> Aynı biçimde ve donuk bir yaşamın bütün günlerinde zaman alıp götürür bizi. Ama, ister istemez, bir gün gelir, bu kez de bizim zamanı taşımamız gerekir. Geleceğe dayanarak yaşarız; "yarın", "ilerde", "iyi bir işim olunca", "yaşlandıkça anlarsın". Bu tutarsızlıklara hayran kalmamak elde değil; çünkü ne de olsa ölmek var işin içinde. Yine bir gün gelir, insan otuz yaşında olduğunu görür ya da söyler. Gençliğini belirtir böylece. Ama aynı anda, zamana göre yerini de belirtir. Zaman içinde yerini alır. Geçmesi gerektiğini söylediği bir eğrinin belirli bir anındadır. Zamanın malıdır, içinin ürpertiyle dolması üzerine, en kötü düşmanı olarak görür onu. Yarını istiyordu hep, bütün benliğinin bundan kaçınması gerekirken yarının gelmesini diliyordu. Etin bu başkıldırışı, uyumsuz [saçma] budur işte.[626]

Saçmaya yol açan, insanlara saçmalığı duyumsatan başka bir unsur da, insanlardan büyük bir çoğunluğunun farklı ölçülerde duyduğu, yabancı bir dünyada bir başına bırakılmışlık hissidir. Camus'ye göre, dünyanın yoğunluğunu ve yabancılığını derinden derine hisseden insan, bir yandan da dünyanın kendisine düşman olduğunu düşünmeye başlar, onun kendisinin ölümlü oluşuyla alay ettiğini anlar. İnsan sadece nesnelere ve dünyaya değil, fakat kendisine ve başka insanlara da yabancıdır:

---

[622] Bkz., J. Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*(çev. R. Güran), İstanbul, 1965, s. 83.

[623] A. Camus, *Sisyphos Söyleni*(çev. T. Yücel), İstanbul, 1983, s. 22.

[624] A. Camus, *Yabancı*(çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, 1973, s. 60.

[625] Bkz., A. O. Gündoğan, *A. g. e.*, s. 65.

[626] A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 23.

> Dünyanın "yoğun" olduğunu farketmek, bir taşın ne derece yabancı, bizce kavranılmaz olduğunu, doğanın bir görünümünün bizi ne büyük bir güçle yoksayabileceğini sezinlemek. Her güzelliğin dibinde insana aykırı bir şey yatar ve bu tepeler, gökyüzünün bu tatlılığı, bu ağaç dizileri kendilerine yüklediğimiz düşsel anlamı hemen o dakikada yitiriverirler, yitirilmiş bir cennet kadar uzaktırlar bundan böyle. Bin yıllar ötesinden dünyanın temel düşmanlığı yükselir bize doğru. ... Bir kadının alışılmış yüzü altında, aylarca ya da yıllarca önce sevilmiş kadını bir yabancı gibi bulduğumuz gibi, bizi birdenbire böylesine yalnız edivereni bile arzulayabiliriz belki. Ama zamanı gelmemiştir daha, Bir tek şey; dünyanın bu yoğunluğu ve yabancılığı, uyumsuz [saçma] budur işte.[627]

Camus'ye göre, saçma duygusunun esas kaynağı ölüm ve ölümle ilgili düşüncelerimizdir. Kendisinden başka bir alınyazısının olmadığı, biricik gerçek, ve kaderin insanı götüreceği son durak olan ölüm, sadece hayatın yararsızlığını ve beyhudeliğini gözler önüne serer. Mersault için de, kişi eninde sonunda ölecek olduğuna göre, otuz yaşında veya yetmiş yaşında ölmenin pek bir önemi yoktur. *Yabancı*'da o ölümle ilgili olarak şöyle der:

> Fakat herkes bilir ki, hayat yaşanmak zahmetine değmeyen bir şeydir. Aslında otuz ya da yetmiş yaşında ölmenin önemli olmadığını bilmez değildim; çünkü her iki hâlde de gayet tabiî olarak başka erkeklerle başka kadınlar yine yaşayacaklar ve bu, binlerce yıl devam edecektir. ... İnsan madem ki ölecektir, bunun nasıl ve nerede olacağının önemi yoktur.[628]

Saçmalık Camus'de, Tanrı'nın yokluğunun doğal ve doğrudan bir sonucu olmak durumundadır. O bu bakımdan, kendisi için saçmalığın dünyanın bilincin kavramsal yansıtım ya da yoksayıcı etkinliğinden önce gelen, ayrılmaz bir parçası;[629] varlığın evrensel bir inkârı; görülen, ama kanıtlanamayan bir niteliği olduğu[630] Sartre'dan ayrılıp, Kierkegaard, Dostoyevski ve Nietzsche'nin oluşturduğu gelenek içinde yer alır. Bu saçma görüşünden de mutlak bir nihilizmin çıkması kaçınılmazdır; daha doğrusu, Tanrı'nın yokluğunda herşeye izin vardır (*tout est permis*) ve insanların tıpkı *Yabancı*'nın Mersault'su gibi, eylemlerinin sonuçlarından sakınmak için hiçbir çaba göstermemeleri anormal sayılmaz. Ve din olmadığında insanî özlemlerle dünya arasındaki uyuşmazlığın keskin bir hâl alması kaçınılmazdır.

Oysa, bu Camus'nün kabul edebileceği bir şey değildir; onun derdi modernliğin sonucu olan nihilizm batağında boğulmak yerine, saçma deneyiminden bir başkaldırı etiği ve hatta bir dayanışma bilinciyle bir duygudaşlık

---

627 A. Camus, *A. g. e.*, s. 23-4.

628 A. Camus, *Yabancı*, s. 151.

629 Bkz., D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 210.

630 Bkz., J. Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 73.

ahlâkı türetebilmektir. Camus bunu *Bir Alman Dosta Mektuplar*'da şöyle açıklar:

> Birlikte inanıyorduk ki, bu dünyanın yüce [nihaî] bir anlamı yok ve biz ezilmiş, umudunu yitirmiş insanlarız. Buna, bir bakıma yine de inanıyorum. Ama ben bundan sizin söylediğiniz ve kaç yıldır tarihe sokmak istediğiniz şeylerden daha başka sonuçlar çıkardım. ... Siz bu dünyanın anlamı olduğuna hiçbir zaman inanmadınız ve bundan şu düşünceye vardınız ki, herşey bir yola çıkar ve iyi ile kötüye insan dilediği anlamı verir. Madem ne insanca ne de Tanrıca hiçbir çeşit ahlâk yoktur dediniz, öyleyse bu dünyada değer olarak yalnız hayvanları güden güçler vardır, yani zorbalık ve kurnazlık. Öyleyse, insan hiçtir, ruhu öldürülebilir, dediniz. Sizce tarihlerin en çılgınında insan tekinin yapacağı tek iş üstünlük peşinde koşmaktı, ülkeler fethetmekten başka ahlâk olamazdı. ... Siz umutsuzluğu rahatça kabul ediyordunuz, bense etmiyordum. Siz insan yazgısındaki haksızlığı kabul edip hoş görüyordunuz, bense dünyanın haksızlığıyla savaşmak için hakkı öne sürmek, mutsuzluğa karşı koymak için, mutluluk yaratmak gerektiğine inanıyordum. Siz umutsuzluğunuzu bir taşkınlığa vardırdınız, ondan kurtulmâk için onu bir ilke yaptınız. İnsanın yaptıklarını yıkmayı, onunla savaşıp büsbütün rezil etmeyi istediniz. Bense umutsuzluğu ve bu dertli dünyayı kabul etmeyerek insanların birleşmesini ve kötü yazgılarına karşı savaşmalarını istiyordum.
>
> Görüyorsunuz ya, aynı ilkeden iki ayrı ahlâk çıkardık. Siz yolda aklın ışığını bıraktınız ve bir adamın sizin ve milyonlarca Almanın yerine düşünmesini daha rahat –sizin deyiminizle hepsi bir– saydınız.Yazgıya karşı savaşmaktan bezdiğiniz için, bu yıpratıcı serüvende dinlendiniz, canları kesip biçmek, toprağı alt üst etmek tek işiniz oldu. Kısacası, haksızlığı seçtiniz ve böylece Tanrılardan yana oldunuz. Mantığınız yalnız sözde kaldı. Bense, topraktan ayrılmamak için, doğruluğu [hakikati] seçtim. Yine de, bu dünyanın yüce [nihaî] bir anlamı olmadığına inanıyorum ama, onda bir şey olduğunu biliyorum. O da insandır. Çünkü, bir anlam arayan tek varlık odur. Bu dünyada hiç değilse insanın [insan] gerçeği var ve bizim ödevimiz, onun yazgısına karşı komasına yardım etmektir. Dünyanın insandan başka [bir] anlamı yoktur. Yaşam anlayışımızı kurtarmak istiyorsak, onu kurtarmak gerekir. Bana yukarıdan bakıp gülümseyecek ve insanı kurtarmak da ne oluyor, diyeceksiniz. Ben de size bütün varlığımla şunu haykırıyorum: İnsanı kurtarmak, onu kesip biçmemek, yalnız onun düşünebileceği doğruluğu [hakikati] bulmasına olanak vermektir.[631]

Bununla birlikte, yeni bir etik formüle etmeye kalkışmazdan önce, saçmadan kaçmanın gerçekte kabul edilemez olan sözde yollarının çözümsüzlüğünü göstermek gerekmektedir.

İntihar

Camus'ye göre, saçmanın tahammül edilmez ve hatta dehşet verici bunaltısıyla yaşayamayan insan, onun yol açtığı mahkûmiyetten kurtulabilmek için

---

631 A. Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*(çev. S. Eyüboğlu ve V. Günyol), İstanbul, 1982, 4. baskı, s. 127-28 [Köşeli parantezler bana ait].

birtakım çareler arar. Saçma, bir tarafına insanı, diğer yanına ise dünyayı yerleştireceğimiz iki terim ya da kutuplu bir ilişki veya böyle bir ilişkinin sonucu olan durum ya da yaşantı olduğundan, onu ortadan kaldırabilmenin bilinen iki yolu vardır: Kutuplardan biri ya da diğerini ortadan kaldırmak, yani ya insanı ya da dünyayı yok etmek. Camus bunlardan her ikisini de, birini tinsel ya da felsefî, diğerini ise fizikî sıfatıyla niteleyerek, intihar diye tanımlar.

Saçmadan kurtulmanın birinci yolu olan felsefî intihar, Camus'nün gözünde dünyayı reddetme veya ondan vazgeçmedir. Başka bir deyişle, insan, Tertullianus, Pascal ve Kierkegaard vb., fideistlerin yaptığı gibi, aklı bir tarafa bırakır ve bir ahiret inancına dayanarak, bütün çabalarını tinsellik yoluna yöneltir; yani kurtuluşu dinde veya Tanrı'da aramak suretiyle, aklın saçma olarak deneyimlediği dünyayı ortadan kaldırmayı deneyebilir.[632] Buna göre, insanî özlemlere karşı kayıtsız akıldışı bir dünyada, saçma bir hayatın bilincine varan insan, kendisine bu dünyadakinden farklı olan yepyeni bir hayat aramaya başlar. Bu arayış, saçma karşısında bir umut arayışına tekabül eder.[633] Camus'nün felsefî intiharla eşanlamlı saydığı bu tavır, bizim içinde bulunduğumuz dünyadan bir şekilde kurtulmamız veya bilincimizin akıldışı bulduğu bir dünyaya anlam yüklenmesi yönünde bir umuttan başka hiçbir şey değildir. Yani, o, saçmayı şöyle ya da böyle ortadan kaldıracak olan dine bağlanma, kurtuluşu Tanrı'da bulma, bu dünyadan sonra başka bir dünyaya özlem duymadır. Demek ki, umut veya felsefî intihar, saçmayı ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs olarak, bu dünyayı ortadan kaldırıp, onun yerine başka bir dünya koymaktır.

Camus felsefece intihar ettiğini söylediği Kierkegaard'a ek olarak Husserl'i de suçlar. Kierkegaard aklı Tanrı'ya feda ederken, Husserl de, aklı yüceltmesine karşın, onu ideal özlere mahkûm etmiştir. Farklı yönelimlere sahip bu iki filozofu birleştiren şey, ikisinin de saçmadan kurtulmak istemesidir; oysa Camus'ye göre, aslolan saçmayı yaşamak ve yaşatmaktır. Saçmayı ne tasdik ne de red eden bu filozoflar, Camus'nün gözünde günah işlemişlerdir. Çünkü,

> ortada yaşama karşı bir günah varsa, bu belki ondan umudu kesmekten çok, bir başka dünyayı ummak ve elimizdekinin amansız gösterişinden kaçmakta yatar.[634]

---

[632] Bkz., J. Cruickshank, *A. g. e.*, s. 88.
[633] Bkz., A. O. Gündoğan, *A. g. e.*, s. 77.
[634] Camus'den aktaran A. O. Gündoğan, *A. g. e.*, s. 80.

Bu filozoflar kurtuluşu başka bir dünyada aramışlardır. Oysa bir kurtuluş varsa eğer, bu dünyada olmak durumundadır ve kurtuluşu bu dünyanın dışında aramak, dünyadan ya da dünyanın gerçekliğinden kaçmak anlamına gelir.

Saçmadan güya kurtulmanın bir diğer yolu, saçmayı doğuran ilişkinin bu kez diğer kutbunu, eşdeyişle saçmayı duyumsayan insanın kendini ortadan kaldırması, yani intihardır. Camus'ye göre, saçmaya mahkûm olmuş, kötülük, mutsuzluk ve umutsuzluğa köle edilmiş insan, kendisini kuşatan kaderden öc almak ister. Öc almak istemesi, bu insanın köle olmayıp özgür olduğunu kanıtlamak istemesi anlamına gelir. Bunun yolu da, insanın kadere başkaldırması ve kadere teslim olmadığını göstermek için, kendisini öldürmesidir. Fakat Camus intiharın asla bir çözüm olmadığını savunur. İntihar saçmayı yok etmek için başvurulan bir yol olsa bile, onu çürütmenin yolu değildir. İntihar saçmaya başkaldırdığımızı ya da özgür olduğumuzu göstermez, tam tersine saçmaya boyun eğdiğimizi gösterir. İntihar, onun gözünde saçmaya boyun eğmektir, saçmanın onaylanmasıdır. Dahası, intihar kişinin yetersizliğinin, güçsüzlüğünün kabulü; saçmayı kabul edip onunla başa çıkamadığının itirafıdır:

> İntihar, sıçrama gibi, en son noktasına götürülmüş kabullenmedir. Herşey tükenmiştir, insan temel öyküsüne geri döner. Geleceğini, biricik ve korkunç geleceğini fark eder, ona atılır. İntihar uyumsuzu [saçmayı] kendi tarzında çözer. Onu da aynı ölüme sürükler. Ama biliyorum ki, sürüp gitmek için uyumsuzun [saçmanın] çözüme varmaması gerekir. Aynı zamanda hem bilinç, hem de ölümün yadsınması olduğu ölçüde intihardan sıyrılır.[635]

Başkaldırı

İnsan, Camus'ye göre, insanî durumundan, yazgısından kaçmak, saçmadan bir şekilde sıyrılmaya çalışmak yerine, kaderine dürüstçe boyun eğmeli; insanî durumuna bir yandan başkaldırırken, bir yandan da onu tüm sonuçlarıyla birlikte, yüce gönüllülük içinde kabul etmelidir. Bunu yapan insan hiç kuşku yok ki saçma bir insandır, ama o aynı zamanda bir kahramandır da; onun hayatı da, değerin olmadığı bir dünyada, ahlâklı ve erdemli bir hayattır. Zira Camus, saçma bilincinin, hayatın saçmalığının mutlak bir saydamlık içinde farkına varmanın, insanı üç temel erdeme götürdüğünü söyler: Başkaldırı, özgürlük ve tutku.

---

[635] A. Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 61.

Bunlardan başkaldırı, insanın anlamdan yoksun bir dünya içindeki durumuyla ilgili çıplak hakikate direnmesi veya meydan okuması anlamına gelir. Hem bilinci ve hem de akıldışı dünyayı koruyan, biri olmazsa diğerinin de olamayacağını gösteren, hayata hem gerçek değerini veren, hem de ona meydan okuyan bir araç olarak başkaldırı saçmayı yaşatır. Başkaldırı, ona göre, bir değer oluşturma faaliyeti olup, insanın kendisini aşmasını sağlar. Umutsuz olsa da, hiçbir şekilde teslimiyet içermeyen bu direniş ve başkaldırı, bundan dolayı insan hayatına belli bir büyüklük ve mana kazandırır, onu değerle bezer:

> Bir başkaldırma davranışında birbiriyle ilişkisi olan üç değerin ortaya çıktığı hiç olmazsa kesin bir gerçektir. Birincisi, saçmaya karşı başkaldırma bir insanın yeniden kendi kendini buluşudur. Başkaldırma insana içinde önemli saydığı bir parçanın varlığını açıklar, o bu parça ile bir insan varlığı olarak kendi özünü tanır, ve onun adına varlık saçmalığının karşısına dikilir. İlk çıkan değer insanın birey olarak değeri, yalnız böyle bir davranışın gösterebileceği ve uygulayabileceği insan güçleridir. Ancak birey bu değerin onu bir insan varlığı, insanlığın bir parçası durumuna getirdiğini görmüştür. Böylece başkaldırma kişisel alınyazısını aştığı gibi, genel olarak insanın niteliğini de aşacaktır. Sonuçta, evrensel insan niteliğine benzeyen bir şey de başkaldırmanın ortaya çıkardığı ikinci değerdir. Bu, Camus'ye göre, üçüncü değere götürür: insanlar arasındaki dayanışmaya. Burada bilinen Kartezyen formülün yerine kendisininkini koyar Camus: "Başkaldırıyorum, o hâlde varız" der ve durumu şöyle özetler: "Başkaldırma her ne kadar, hiçbir şey yaratmadığı için ilk görünüşte olumsuzsa da, derinden derine olumludur, çünkü insanda her zaman için korunması gereken öğeleri ortaya çıkarır.[636]

Saçmayı kabul edip tanıma, ikinci olarak insanı alışkanlık ve uzlaşımdan kurtarır; insan bu sayede en azından içsel olarak özgürleşir ve herşeyi yeni baştan ve yeni bir ışık altında görmeye başlar. Özgürlüğünün bilincine varan, saçmaya ve insanî sınırlara bağlı özgürlüğü tadan insanın, başka bir deyişle, bu dünyadaki durumunda ve hayatı yaşama şeklinde artık eskisinden farklı bir tarz ortaya çıkar.

> Bu yeni durum, yarın diye bir şey olmadığı için, mevcut anı yaşama ve bu yaşamayı anların birbirini takip edişi içinde gerçekleştirme, hayata bağlanma biçiminde olur. Bu istek, şimdiki anı ve birbirini takip eden anları yaşama isteğidir.[637]

Camus tutkuyla da, saçmalıktan kaçmak yerine, onu mutlak bir açıklıkla karşılamayı, saçmayla tam bir bilinç saydamlığı içinde hesaplaşmayı, hayatı olabildiğince yoğun bir biçimde yaşamayı anlatmak ister. Başka bir deyişle, insan kısa olan hayatını en iyi şekilde değerlendirmeli ve bu dünyadan ibaret

---

[636] J. Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 134.

[637] A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, s. 101.

olan ülkesinde hiç zaman yitirmemelidir. İnsanın hazır bulduğu değerler bulunmadığına, evrensel bir ahlâk sisteminden bahsedilemeyeceğine göre, önemli olan somut ve bireysel hayattır; iyi yaşamak değil, fakat çok yaşamaktır. Saçmanın farkına varan ve ölüm bilincine ulaşan insan, tecrübelerinin niceliğine önem vermek, deneyimlerinin niceliğini en üst düzeye çıkarmak durumundadır:

> Böylece ölümden üç sonuç çıkarıyorum; başkaldırışım, özgürlüğüm ve tutkum. Yalnız bilinç yoluyla, ölüme çağrı olan şeyi yaşama kuralı biçimine sokuyor ve intiharı yadsıyorum. Günler boyunca sürüp giden bu boğuk yankıyı bilmiyor değilim. Ama yalnız bir sözüm var söyleyecek; bunun zorunlu olduğu. Nietzsche: "Açıkça görülüyor ki, gökte ve yeryüzünde başlıca işimiz, uzun zaman ve aynı yönde *boyun eğmektir*; bunun sonunda örneğin erdem gibi, sanat, müzik, dans, akıl, düşünce gibi, uğrunda yaşamak çabasına değen bir şey, değiştiren bir şey, incelmiş, çılgın ya da tanrısal bir şey çıkar" diye yazdığı zaman, büyük bir ahlâkın kuralını gösterir. Aleve boyun eğmek, aynı zamanda hem en kolay, hem de en güç şeydir. Bununla birlikte, güçlükle boy ölçüşürken, insanın bazı bazı kendini yargılaması iyi olur.
>
> "Dua, düşüncenin üzerine karanlık basınca başlar", der Alain. Gizemcilerle varlıkçılar da: "Ama varlığın geceyle karşılaşması gerek", diye karşılık verirler. Hiç kuşkusuz öyle, ama şu kapalı gözlerde ve yalnız insanın istemiyle doğan gece, tinsel varlığın içinde silinmek için oluşturduğu gece değil. Bir geceyle karşılaşması gerekse, bu daha çok aydınlık görüşlü kalan umutsuzluğun gecesi, kutup gecesi, tinsel varlığın uyanıklığı, belki de aklın ışığında her nesneyi kesin çizgileriyle ortaya çıkaran şu ak ve el değmemiş aydınlığın yükseleceği gece olsun. Bu basamakta, eşdeğerlik tutkulu anlamayla karşılaşır. O zaman artık varlıkçı sıçramayı yargılamak bile söz konusu olmaktan çıkar. İnsan tutumlarının yüz yıllık freski içinde yeniden alır yerini. Bilinçliyse, seyirci için bu sıçrama da uyumsuzdur [saçmadır]. Aykırılığı çözdüğünü sandığı ölçüde, bütünüyle eski durumuna getirir onu. Bundan dolayı coşku vericidir. Bundan dolayı, her şey yeniden yerini alır, görkemliliği ve çeşitliliği içinde uyumsuz [saçma] dünya yeniden doğar.[638]

Camus'nün bu erdemleri örnekleyen, kendisinin salık verdiği hayatı yaşayan, onun saçma insanı ve hayatını karakterize eden kahramanı Sisyphos'tur. Bilindiği üzere, Sisyphos, Yunan mitolojisinde, yalancı, düzenbaz, tanrılardan kaçan, onları hor gören biri olup, tanrılar tarafından, bir daha böyle işlere kalkışacak zaman bulamaması için, bir kayayı hiç durmadan bir dağın tepesine çıkarmaya mahkûm edilmiştir. Buna göre, Sisyphos'un temsil ettiği saçma insan, saçmayı kabul etmekle birlikte, ona meydan okuyarak yaşayan insan, Tanrı'sız insandır; o, Tanrı'sız olduğu için de, yarınsız ve umutsuz insandır. Onun kendine ait birtakım doğruları vardır, elbet. Bu doğruların en belli başlıları, ölümün bir son olduğunun bilinmesi, insan için biricik hakikatin saçma olduğunun farkına varılması, asla boyun eğilmemesi gereken bir alınyazısına sahip olunması, umutsuzluk ve kötülüktür. O, bu doğruları dü-

---

[638] A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 70-71. [Köşeli parantezler bana ait].

6. Sahicilik Etiği

Egzistansiyalizme egemen formunu kazandıran iki düşünür, sahiciliğe, yani insanın gerçekten kendisi olmasına, kendi ontolojik durumunu tam olarak tanıyıp kabul etmesinin yol açtığı radikal özgürlüğü doğru yaşamasına ve söz konusu özgürlüğün gündeme getirdiği taşınması fevkâlade zor sorumluluğu üstlenmesine yaptıkları vurgu dolayısıyla, sahicilik etiğinin temsilcileri olarak ayrı ve bağımsız bir biçimde ele alınmayı hak eder. Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre'ın sahicilik etiği, başka bir deyişle, egzistansiyalist etiğin hemen tüm unsurlarını korumakla birlikte, söz konusu etik teoriden öncelikle insanla ilgili belli bir ontolojik perspektifi temele almak, olgu-değer ayırımını şeylerin varlığıyla insan varlığının bilinci arasındaki radikal bir ayırıma dayandırmak ve değerin her zaman birinci şahsın, dünyadaki veya insanın doğasındaki olgusal bir duruma gönderimle haklılandırılamayacak veya genelin mevcut ilkeleri çerçevesine müracaatla meşrulaştırılamayacak, kişisel seçiminin veya eyleminin bir ifadesi olarak görülmesi gerektiğini bildirmek bakımından farklılaşır.

Martin Heidegger

Heidegger (1889-1976), "varlığın", onu kendine göre güden "çobanı" yaptığı insan varlığının *Jemeinigkeit*'la ya da bireysellikle karakterize olduğunu öne sürer. Bu bireysellik ise, bir kişinin statik bir niteliği olmayıp, bir potansiyalite, yani her bireye açık bir imkânlar kümesi olarak gelişir. Buna göre, bir insan varlığı kendi potansiyelini hiç durmaksızın hayata geçirmeye, kendi imkânlarını gerçekleştirmeye yönelir.[642] Bu imkânlar ise, kabaca iki ana başlık altında toplanabilir: Sahici varoluş, ve sahici olmayan varoluş imkânı.[643]

---

[642] Bkz., Charles E. Scott, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington, 1990, s. 97.

[643] M. Heidegger, *Being and Time*(Translated by John Macquarrie and Edward Robinson), Oxford, 1962, s. 43.

Dasein'ın Seçimi

Diğer bütün varoluşçular gibi, Heidegger de "insan varlığının özünün onun varoluşunda yattığını" öne sürer. Varoluş tarzındaki varolan sadece insandır. Kaya, ağaç, melek, Tanrı vardır, fakat bütün bunlar, ona göre varolmamaktadır. Buna göre, insan varlığının ya da onun diliyle, *Dasein*'ın önceden belirlenmiş, açık seçik olarak tanımlanıp, kurala bağlanmış özsel bir doğası yoktur; onun özü imkânlarını gerçekleştirmekte bulunur. Bununla birlikte, bu, bir insan varlığı için herşeyin mümkün olduğu anlamına gelmez; her insan, şu ya da bu şekilde mümkün seçimleriyle sınırlanmış durumdadır. Bununla birlikte, hepimiz için mümkün birtakım tercihler vardır ve dünyaya olan alakâmız, içinden bulunduğumuz şu andan geleceğe, belli bir andaki durumumuzdan gelecekteki başka bir duruma doğru hareket etmek durumunda olmamız olgusunda temellenir. Bireysel insan varlığındaki temel kaygıyı somutlaştıran "Ne yapacağım?", "Neyi kullanmalıyım.?", "Şeyler acaba bana karşı mı, yoksa benim yanımda mı?" soruları, yapılacak seçimi, bulunulacak tercihi olmayan bir varlık için hiç söz konusu olmaz.[644]

Sahici Varoluş ve Kaygı

İnsan varlığı, elbette seçimlerini bir boşluk içinde yapıyor değildir. Bir kere insan bu seçimleri bir dünya içinde yapar. Dış dünya diye bir şeyin olmadığını, insanî varoluş ya da egzistans için "bu dünyada olmak" diye bir şeyin söz konusu olduğunu bildiren Heidegger'e göre, herşeyden önce şeyler, sadece maddî nesneler olarak sunulmaz, fakat amaçlarımıza uygun âletler veya kendi bireysel yolumuzdaki engeller olarak karşımıza çıkarlar.[645] Yani, insan bu dünyada olduğunu, bilgi ile değil, eylemle iş yaparak, dünya ile kaygılı bir ilgi kurarak anlar. İkinci olarak ve çok daha önemlisi, egzistans kendisini dünyada bir başına değil, fakat başka insanlar tarafından kuşatılmış olarak, yani bir başkaları ortamında bulur.[646] Bu ortam, anonimleşmiş bir ortam, bir *man* alanıdır. Herşeyi kaplayan, herkesi sıradan insan yapan, ve kitle, kamuoyu ve halk olarak ortaya çıkan bu "sorumsuz" alanda "hiç kimse yoktur." Bu alanda insan bireysel potansiyelini kişisel olmayan kitleden ayırmaz veya ayırmayı başaramaz. Gündelik yaşamında, kendisini

---

[644] Bkz., Mary Warnock, *Existentialism*, s. 55.
[645] Bkz., Martin Heidegger, *A. g. e.*, s. 98.
[646] Bkz., Martin Heidegger, *A. g. e.*, s. 165.

içinde bulduğu toplumun bütün standartlarını, inanç ve önyargılarını kabul edebilir. Herkes ve bütün ölçüler için dikilmiş hazır, konfeksiyon elbiseler giymekten, halka açık ulaşım araçlarını ve umumî parkları kullanmaktan, genel olarak herkes için yayınlanan gazeteleri okumaktan hoşnut olabilir ve hayatının her anında ve ayrıntısında, kendisini kitleden ayırmak istemez veya ayırmayı beceremez. İşte bu, Heidegger için sahici olmayan varoluştur.

Sahici varoluş ise, Heidegger'e göre, ancak ne olduğumuzu farkettiğimiz ve anladığımız zaman başlayabilir. İnsanî gerçekliğin, insan varlığının, başka hiç kimse olmayıp, eşsiz bir tarzda kendisi olması ve her insan varlığının hayata geçirilecek kendi imkânları bulunması olgusuyla belirlendiğini bir kez kavrayınca, dünyaya olan ilgimiz, sadece insanların genel olarak yaptıklarını yapmaktan, toplumun diğer üyelerinin yaşadıkları gibi yaşamak için gerekli olan şeyleri yapmaya dönük bir olmaktan çıkıp, dünyada kendi potansiyalimizi gerçekleştirmeye, bizatihi kendi imkânlarımızı hayata geçirmeye dönük sahici bir ilgi hâline gelir. Heidegger, insanın toplum içindeki durumunu ve onda buna bağlı olarak ortaya çıkan kaygılı ilgiyi konu edinen analizinde, bizim sosyal durumumuzla nasıl yüzleştiğimizi ifade eden tavır ya da ruh hâllerini incelemeye geçer ve iki farklı, ama ilintili tavır, korkuyla iç daralması ya da kaygı arasında bir ayırım yapar. Ona göre, içinde bulunduğumuz durum tarafından önümüze çıkarılan özgül bir tehlike, bizzat hayatımıza yönelik bir tehdit söz konusu olduğunda, korkarız.[647] Başka bir deyişle, korkuda belli bir tehlike, söz gelimi hastalık tehlikesi karşısında çekiniriz. Fakat içinde bulunduğumuz durumda, özel herhangi bir şeyin tetiklemediği bir hiçlik, varlığı olmayan bir şey karşısında bir iç daralması ya da kaygı duyarız. Varlık karşısında ve varlık içinde bir çekinmedir bu.[648] Korkuyla kendimizi kurtarmaya yönelirken, kaygıyla da sahici olmayan bir varoluşun bütün bileşenlerinden uzaklaşıp, kendimize döner, kendimiz olmaya, kendi hayatımızı kurmaya çalışırız.[649]

Düşmüşlük

Heidegger'e göre, sahici olmayan bir varoluşun sahibi olan insan bir düşmüşlük hâli içindedir. Böyle bir kimse kendisinin dünya ile olan ilişkisinin

---

[647] Martin Heidegger, *A. g. e.*, s. 180-81.

[648] Bkz., Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 222.

[649] Bkz., Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*(çev. Kaan Öktem), İstanbul, 1998, s. 152-57.

gerçekliğini atlamış veya unutmuş olan insandır. Onun gerçeklikle olan ilişkisi muğlak ve belirli bir anlamdan yoksundur. Daha doğrusu onun bu ilişkisinde halisin sahteden, şarlatanın dahiden, boş lâfın sahteden, safsatanın gerçek yaşantıdan ayrılmasını imkânsız hâle getiren bir çokanlamlılık söz konusu olur. O şeylerin ne olduklarını kısmen bilir, kısmen de bilmez, çünkü başka insanların onları nasıl gördüklerine bakar, dünyanın bu şeylere yüklediği genel etiketlere sığınır. Kendisine ait sağlam bir görüş, doğru bir kanaat oluşturamaz, zira beyanları kısmen kendisinin kısmen de başkalarınındır. Bir şeyle ilgileniyor gibi görünürse eğer, bu gerçek bir anlamaya, ciddî bir kavrayışa erişmek amacından ziyade, çoğunluk meraktan, yapay ve ilgisiz bir motiften kaynaklanır.[650] Sahici olmayan böyle bir insanın konuşması, içinde bulunulan durumdan ve anlamadan ayrılmayan "söylem" (*rede*) yerine, sadece bir "lâkırdı"dır (*gerede*).[651]

Heidegger'e göre, bir insan bütün bir hayatını böyle sahici olmayan bir durumda geçirebilir ve ondan hiç çıkamayabilir. Fakat ciddî bir refleksiyon, hakikî anlamı içinde bir düşünüm onun dikkatini içinde bulunduğu gerçek duruma çekebilir ve gözlerini dünya içindeki, herşeyden önce bir sorumluluk olan, gerçek konumuna çevirmesine yol açabilir. Bir yandan insan varlığı olarak dünya içindeki konumunun biricikliğini görürken, diğer yandan da dünyanın anlamından sadece ve sadece kendisinin sorumlu olduğunu anlar. Sahici olmayan bir varoluş içinde başka herkesin şeylere yüklediği manayı kabul ederken, kendisiyle ilgili hakikatı kavradığı zaman, başka insanların kendi hayatına yüklenecek anlamın hiçbir şekilde kaynağı olamayacaklarını, şeylere seçtiği değeri yalnızca kendisinin yükleyebileceğini anlar.[652]

İnsanın kendi kendisini keşfetmesinin veya sahici varoluşun eşiğinde, insan varlığı bir iç daralmasına düşer. Burada onu sıkıntıya veya iç daralmasına götüren özel hiçbir şey bulunmamaktadır; ona bunu yaşatan sadece veya esas dünyadaki dayanaksız, temelsiz, desteksiz ve tecrit edilmiş varoluşudur. Kendisinin dünyanın gerçekliğinin kaynağı olduğunu farkettiği için, onun gerçekliğinden şüphe etmeye başlar.[653] Dünyadaki kendi yeri dahi şüpheli hâle gelir, onun herhangi bir şeyi kesin ve muhakkak addebilmesi mümkün olmaktan çıkar. Böylesi bir iç daralması hâlinde, o kendisini, gündelik ve pratik olana daha fazla yapışarak korumaya çalışır. Desteklerini bı-

---

650 A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa, 2. baskı, 2000, s. 51-3.

651 Bkz., Mary Warnock, *Existentialism*, s. 57.

652 Bkz., A. Kadir Çüçen, *A. g. e.*, s. 63-4.

653 Bkz., Ö. Naci Soykan, "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı, Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı*, 6(1999), s. 50.

rakmaktan, dayanaklarını yitirmekten delicesine korktuğu için, kendisini başka insanların merhametine terketmeye, ortodoks, burjuva ve normal olanı savunmaya, sahici olmayan amaçların peşinden gitmeye devam eder. Bir de, bunun tam tersine, dünya ile olan ilişkisinin mahiyetini değiştirme kararlılığı sergileyerek, sahici varoluş yoluna girebilir.

Hiçlik

Sahici varoluşun gerçek anlam veya mahiyeti, Heidegger'e göre, ancak iki kavram yoluyla ortaya konabilir: Hiç ve Zaman. Buna göre, insanın dünyayı ele alabilmesi, onu gereği gibi düşünebilmesi için, her biri bir diğerinden ve kendisinden farklı olan ayrı varlıkları düşünmesi gerekir. Kendisinin çevresindeki varlıklardan ayrı olduğu düşüncesi ise, dünyayı nasıl betimlerse betimlesin, bu tasvirin hep olumsuz bir unsur, olumsuzlayıcı bir faktör içereceği fikrinden ayrılmaz. Çok daha önemlisi, şeylerle ilgili hakikatı keşfetmek, onların göründükleri gibi olmadıklarını öğrenmek anlamına gelir. Yine, o kendisini dünya içindeki, başka şeylerden farklı bir varlık olarak görmeye başlayınca, hep gerçekleşmemiş bir imkân yolunda yürümekte olduğunu, henüz gerçek olmayan bir geleceğe doğru gittiğini anlar.

Hepsi de hiçi, hiçliği açığa çıkaran bu durumların dışında esas, insan varlığının hayatının oldukça erken bir evresinde ölümlü olduğunu farketmesi, er ya da geç öleceğini öğrenmesi büyük bir önem taşır. Heidegger kişinin kendisinin gelecekteki yokluğunun gerçekten ve dürüstçe kabul edilmesini sahici yaşam tarzına doğru atılmış ilk adım olarak görür.[654] İnsan varlığı, işte bunu, yani ölümün insan varlığının bütün imkânları arasında en gerçek olduğunu, onun bir başkası tarafından yerine getirilemeyeceğini farkederken, yalnız olduğunu, dünyadaki başka herkesten ve bütün nesnelerden ayrı olduğunu, artık kendisine destek olmaları için başka insanlara dönemeyeceğini görür. O kendi ölümünü kendisi kendi başına yaşamalıdır. Buna göre, hiç varolmama hâli onun kendisine doğru hareket etmekte olduğu nihaî sondur.[655]

Kendisinin gelecekteki yokluğunu düşünmesi, insana hiçliğin bununla ilişkili bir diğer anlamını daha verir. İnsan yine aynı süreç içinde birden kendisinin hiçbir şey olduğunu farkeder. Onu dünyaya sürükleyen herşey bir raslantıdan doğmuş olup, bundan böyle varolmayacağı ölümde son bulur.

---

[654] Bkz., Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 286.

[655] Bkz., S. Mulhall, *A. g. e.*, s. 159-74.

Kendi hiçliğini duyumsamanın yanında, tasa ve endişeye garkolan, iç daralması yaşayan insan varlığı dünyadaki nesnelerle ilgili olarak sıkıntıya düşer, onların varolmayabileceklerini düşünür. Sıradan nesnelerin gündelik dünyasında güvensizlik içinde yaşar. Heidegger bir insan varlığının nesneler dünyasında yaşadığı güvensizlikle ilgili keşfini, ondaki iç daralmasına yol açmakla birlikte, sahici olmayan varoluşun sonunu gösteren keşfi anlatmak için "*nichten*" deyimini kullanır. Buna göre, sahicilik kişinin dünyadaki gerçek konumunun farkına varılıp bütünüyle hayata geçirilmesinden, tecrit edilmişliğinin ve ölüme doğru olan kaçınılmaz yürüyüşünün gerçekleşmesinden oluşur.[656] Bununla birlikte, söz konusu gerçekleşmenin tam ve kusursuz olabilmesi için, kişinin, Heidegger, kendisini boşlukta asılı duran bir şey olarak deneyimlemesi gerektiğini söyler. Dünyadaki şeylerin katılıklarını, ve dolayısıyla cazibelerini ve görünüşteki önemlerini yitirmeleri kaçınılmazdır. İşte bu da, hiçin Heidegger'in kullandığı ikinci ve çok daha dramatik anlamını meydana getirir.[657]

Uçurum, boşluk ve baş dönmesi gibi eğretilemelerin, insanın hiçin anlamını açıklığa kavuşturabilmesi için varolduğunu öne süren Heidegger, "insanın sonluluğunun peygamberi" olduğunu düşündüğü Kant'ı ve benzeri düşünürleri, insanın algıladığı şeylerden hiçin yarığıyla ayrılmasını dikkate almadıkları için eleştirir.[658] Buna göre, insan varlıkları hem gündelik şeylerle kendileri arasındaki büyük yarık ya da uçurumun farkında olmalıdırlar –ki bu hiçin birinci anlamını meydana getirmektedir– ve hem de onların, tek tek şeylerin, genel olarak varlığın tersine, uçup gideceklermiş ve manzaradan kaybolacaklarmış gibi olduklarının bilincinde olmaları gerekir. Şeyleri oldukları gibi ve insanı her ne ise o olarak görmenin neden olduğu bu baş dönmesi, hiçbir şeyin varolmama imkânının yol açtığı hiçlik hâli, onda Hiçin zamanla olan ilişkisini ortaya koyar.

Zamansallık ve Ölüm

Heidegger'e göre, insan zamansal bir varlık olup, zamansallık insanî varoluşun varolma tarzıdır. Zaten zamansallık diye bir şey olmasaydı eğer, in-

---

656 Bkz., Cem Deveci, "'İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun': Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Yeri", *Doğu Batı*, 6(1999), s. 68.

657 Bkz., M. Warnock, *A. g. e.*, s. 60.

658 Bkz., Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*(trans. by James S. Churchill), Bloomington, 1962, s. 225.

sanla dünya arasındaki en temel ilişki olarak kaygı ilişkisi, insanın dünyaya yönelik kaygılı bir ilgisi hiç söz konusu olmazdı. İnsan, geçmişin, şimdinin ve geleceğin bilincindedir; zamanla olan bu üç farklı ilişkisi sayesinde, insan önce dünyadaki olgusallığının, ikinci olarak ânın dolayımsız meşgalelerinin ve nihayet imkânlarının farkına varır. Kaygının özellikle, bir gelecek bilincine dayanan bu üçüncü tarzının ahlâkî bir önemi vardır.

Dünya ile olan kaygılı ilişki, Heidegger açısından, "yapılacak bir şeyler var" düşüncesinden oluşur; ve böyle bir düşünce, elbette bir gelecek zaman düşüncesini gerektirir. Bir insan özü itibariyle hep gelecek bir şeye doğru yönelmek durumunda olmakla birlikte, bu yönelim ve gidiş, ancak ve ancak "ben şunu yapacağım" düşüncesiyle şekillendiği takdirde anlamlı olur. Dünyanın yorumlanması, dünyaya anlam yüklenmesi, şu hâlde gelecek zamanın mutlak anlamda ve derinliğine bilincinde olmayı gerektirir. Bundan dolayıdır ki, dünyayla ve dünyada birtakım şeyler yapma özgürlüğüyle ilgili kaygı bir ve aynı şeydir. Bir ağaç ya da taşın dünyayla böyle bir kaygılı ilgi ilişkisi, benzeri bir kaygısı yoktur; çünkü taş ya da ağacın kendilerinde bulabilecekleri bir potansiyel, söz konusu potansiyeli hayata geçirme gibi bir amaçları yoktur. Yani onlar, insan varlıkları gibi, kendi özlerinin yaratıcısı olamazlar.

Heidegger, şu hâlde, sağduyunun şimdi üzerinde odaklaşan, ve zamanı bir anlar dizisinden ibâret gören zaman telakkisine karşı çıkar.[659] Gelecek zamanın varoluşunun şimdiki zamanı fiilen belirleyip, ondan mantıksal olarak önce geldiğini söyler. "Düşmüşlük" veya sahici olmayan bir varoluş hâli içinde bulunan sıradan insan, zamanı, o da düşünürse eğer, öncelikle mevcut olan bir şey olarak düşünür. O fiilen önünde durana gömülmüş olup, geçmişi ilginç hiçbir yönü bulunmayan, geleceği de sadece kısa süre içinde şimdiye dönüşecek olan bir şey olarak görür. Oysa ne olduğunu bildiği ve ne olacağına karar verdiği için, sahici insan açısından şimdi, geçmiş ile geleceğin bir sentezi olmak durumundadır. Heidegger sahici insanın kendisine dair bu bilgisine vicdan adını verir. Vicdanımızın bizi nihaî amacımız, son durağımız olan ölüme sürüklediğini, bize ölümü düşündürttüğünü söyleyen Heidegger'e göre,

> vicdan ancak insanda kaygı varoldukça gelişebilir. Vicdanın sesi bizi "onlar" alanının günlük işlerine düşmemek için uyarır ve bizi kendi benliğimize dönmeye çağırır. Bu, insanın özgür eylemidir. Vicdanın derinliği de yüksekliği de buradadır. Vicdan insana suçunu bildirir. Bu suç burada-olanın kendisindedir. Biz istemeden, kendimizin seçmediği

[659] Bkz., A. Kadir Çüçen, *A. g. e.*, s. 66.

> bir durumda buluyoruz kendimizi. Üstesinden gelemeyeceğimiz ödevlerle karşı karşıya bulunuyoruz. Kant "yapmam gerekir, çünkü yapabilirim" diyordu. Heidegger ise, "yapmam gerekir, ama yapamam" diyor. Öte yandan, vicdan insana kendi yüksekliğini de gösterir: İnsanı kararlılığa çağırır. Bu da Heidegger'in en yüksek bir şey olarak gösterdiği şeydir. Kendi burada-oluşuna bağlı olsan da, bir yere fırlatılmış, bırakılmış olsan da, içinde bulunduğun durum sana yabancı olsa da, burada-olmakla suçu üzerine almış olsan, dünya sana yabancı ve düşmanca da olsa, bilinmeyen bir alınyazının elinde de olsan, bütün bunlara karşın, yine de kendini alt olmaya, yenilmeye bırakma. Sıkı dur. Alınyazını, ölümün bile söz konusu olsa, kendi eline al. Göçüp gitmeye mahkûmsan, o zaman da kendi ölümünle bir kahraman olarak öl. Böylece kararlılık insanın yaşamını güçlükler içinde de kendi eline aldığı ve kahramanca üstesinden geldiği son bir duraktır.[560]

Buna göre, bir insan varlığı kendisinin, geçmişinin olgularına dayanan ve aynı zamanda seçtiği bir geleceğe yansıtılmış bir varlık olarak bilincine vardığı takdirde, kendi hayatının mutlak sorumluluğunu üzerine alır, seçimlerinin, insanların genel olarak yaptıkları veya bekledikleri tarafından dikte edilmek yerine, kendi seçimleri olduğunu farkeder. Vicdanı da, onun yaşam süresi boyunca kendi biricik ve seçilmiş yoluna tekabül eden bir hayat tarzının bir parçası olan eylemlerinin manasını gösterir.

Jean-Paul Sartre

Sartre (1905-1980) da etiğine bizim çok temelli bir anlam içinde özgür olduğumuzu söyleyerek giriş yapar. Sartre'ın özgürlük anlayışı, ona "bizim karşı karşıya kaldığımız durumlara, içinde bulunduğumuz koşullara tâbi olmadığımızı, koşullar tarafından belirlenip belirlenmemeye karar veren biz olduğumuz için, bu koşulların bizim kararlarımıza bağlı olduğunu" söyleme imkânı verecek kadar radikal bir özgürlük telakkisini somutlaştırır.

Onda özgürlük doğrudan doğruya bilinçten çıkar. Çok kabaca ifade edildiğinde, Sartre bizim hem dünyadaki nesnelerin ve hem de özneler olarak kendimizin bilincinde olduğumuzu ve söz konusu ben bilincinin özgürlüğün kaynağı olduğunu söyler. Kendi kendilerinin bilincinde olan varlıklar kendilerini daha güçlü, daha akıllı, daha zengin, daha mutlu, daha ünlü, vs.,

---

[560] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 223-24.

olarak tahayyül edebilir, kendilerini bu şekilde görmek isteyebilirler. Yani, onlar yoksunluklarının farkında, eksikliğini duydukları şeyin bilincindedirler ve dolayısıyla, bu boşlukları kapatmayı özgürce isteyebilirler. Dolayısıyla, özgürlük imkânların, özellikle de şimdi olabildiğimizden daha fazla olabilme imkânının bilincinde olmanın bir sonucu olmak durumundadır.

Hiçlik

Biraz daha farklı ve teknik bir dille ifade edildiğinde, Sartre insan ile dünya arasındaki ilişkinin hiçlik kavramı kullanılmadan açıklanamayacağını düşünür. Buna göre, bilinçli, yani kendisi-için-varlık olarak insan kendinde-varlıklar olan bilinçsiz nesnelerden farklılık gösterir. Bilinçli varlıkları doğal varlıklardan ayıran en önemli şey ise, onların kendilerini içinde buldukları dünyayı tartıp ele alma, kendilerini başka herşeyden ayrı düşünme yetenekleridir. Onların bilinçlerini Sartre, mekân ya da yarık olarak tanımlar, bilinç onları kendinde-varlıklardan ayıran boşluktur. Hiçlik işte bu açıdan mekâna benzer; o bilinçli varlığın dışında olup, onu dünyadan ayıran mesafeyi oluşturur.[661]

Başka bir yönden ise hiçlik, bilinçli ya da kendisi-için-varlığa özsel olan, onun ayrılmaz bir parçasını meydana getiren, bilinçli varlığın bizatihi kendisinde olan bir şey olarak görülür. Onun eylemleriyle, algı ve düşünceleriyle doldurmaya çalıştığı şey, işte içindeki bu boşluktur.[662] Başka bir deyişle, bir kendisi-için-varlığın dünyayı hem algılamasını ve hem de bu dünyada, eylem tarzını tasarlanan bir geleceğe göre belirleyerek, eylemde bulunmasını mümkün kılan şey, onun bizzat kendi içinde böyle bir boşluğa sahip olmasıdır. Bu nedenle, onda özgürlük işte bu çerçeve içinde, kendisi-için-varlığın kendine özgü potansiyeliyle tanımlanır. Heidegger için olduğu gibi, Sartre için de, bir insan varlığı gerçekleşmemiş bir potansiyeldir; oysa kendinde-varlık, katı, masif ve bütünüyle gerçekleşmiş bir şeydir. Kendinde-varlığın geleceği yoktur veya daha doğrusu o, diyelim bir masa, bir kitap, bir ayakkabı olması olgusuyla belirlenmiştir. Başka bir deyişle, insan söz konusu olduğunda, varoluş özden önce gelir; yani, bir insan varlığının özü yoktur, o belirlenmemiş olup, doğasındaki yarığı, kendisindeki boşluğu ter-

---

[661] Bkz., M. Warnock, *Existentialism*, s. 94.

[662] Bkz., Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, London, 1993, s. 117.

cih ettiği şekillerde, seçtiği tarzlarda doldurmak bakımından tamamen özgürdür:

> "Varoluş özden önce gelir." İsterseniz buna, "öznellikten hareket etmek gerekir" de diyebilirsiniz.
>
> Peki ne demektir bu? Ne anlamalıyız bu sözden? Yapılmış bir nesneyi, sözgelişi bu kitabı ya da bir kayıt keseceğini ele alalım. Bu nesneyi bir kavramdan esinlenen bir zanaatçı yapmıştır. Zanaatçı, onu yaparken bir yandan kağıt keseceği kavramına, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, bir yapış reçetesine başvurur. Böylece, kağıt keseceği hem belli bir biçim hem belli bir eşya olur.[663]

İnsan varlıklarının belki de en önemli boyutunu meydana getiren bu hiçlik sonsuz sayıda imkânı ihtiva eder. Sabit ve belirli bir insan doğası, bilinçli varlığın değişmez özü diye bir şey bulunmadığına göre, insanın kendisini başka bir doğrultu yerine, belli bir doğrultuda belirlemesi için hiçbir neden, kendisini şu şekilde değil de, bu şekilde yönlendirilmesi açısından hiçbir zorunluluk yoktur. Onun imkânları, sadece ne yapmak, nasıl davranmak gerektiğiyle değil, fakat neyi düşüneceği veya dünyada algıladıklarını nasıl betimleyip kategorileştireceğiyle ilgili her öneriye hayır deme imkânını kapsayacak kadar zengindir. Bir insan kendisindeki bu zenginliğin farkına vardığı, kendi içinde böyle bir hiçliğin bulunduğunu farkettiği, yani istediği herşeyi düşünmek, istediği herşeyi yapmak bakımından mutlak bir özgürlüğe sahip olduğunu ilk kez anladığı zaman, bundan sadece tasa duyar, büyük bir endişe içine düşer, derin bir bunaltıya sürüklenir. Başka bir deyişle, o sınırsız özgürlük düşüncesini taşıyabilecek, mutlak özgürlüğün ağırlığını kaldıracak durumda değildir, ve bu bunaltı, tasa ya da endişeden kurtulabilmek için, özgürlüğünü inkâr etmeye kalkışır.[664]

Kendini Aldatma

Daha doğru bir deyişle, özgürlük ve onun ayrılmaz bir eşlikçisi olan tasa ve endişe o kadar büyüktür ki, özgürlüğü, baştan sona bunaltı veren bir süreç meydana getiren karar vermekten, sorumluluk almaktan kaçınarak ve özgürlüğün var veya gerçek olmadığını iddia etmek suretiyle, yadsımak bilinçli insan varlığına çok daha kolay gelir. Özgürlüğün varoluşunu inkâr etmenin, Sartre'a göre, hepsi de kendini-aldatmanın farklı türleri olan üç yolu vardır.

---

[663] J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*(çev. Asım Bezirci), İstanbul, 1980, s. 55.

[664] Bkz., Reinhardt Grossmann, *Phenomenology and Existentialism*, London, 1984, s. 222.

Bunlardan birincisi karar vermemek, seçimde bulunmamaktır. Bununla birlikte, Sartre açısından seçmemenin kendisi de bir seçim olup, seçimsizlik kişinin özgürlük ve sorumluluktan kaçmasına imkân vermez.

İkinci yol ise, "ciddiyet ruhu"nun, sözde sorumlu bireyin birtakım nesnel değerlerin kendisine yapılması gereken doğru seçimi göstereceğine inanmasından oluşur. Ama Sartre, bu değerleri kendimize mâl etmediğimiz, onları kendi seçilmiş değerlerimiz hâline getiremediğimiz sürece, onların bize hiçbir yardımı olmayacağını söyler. Gabriel Marcel'in "hayatın çözülecek bir problem değil de, yaşanacak bir gizem olduğu" görüşünü tamamen paylaşan Sartre'a göre, soyut teorilerin gerçek hayat durumları içinde insana hiçbir faydası olamaz:

> Bu bırakılmışlığı daha iyi kavramanız için öğrencilerimden birinin başından geçenleri anlatacağım size: Öğrencim bir gün yanıma geldi. Düşmanla işbirliğine yanaştığı için annesi babasıyla bozuşmuştu. Ağabeyisi ise 1940'ta bir Alman saldırısında ölmüştü. Delikanlı, biraz ilkel ama soylu bir duyguyla, kardeşinin öcünü almak istiyordu. Gelgelelim, annesinin ondan başka kimsesi yok. Kocasının yarı ihanetinden ve büyük oğlunun ölümünden dolayı adamakıllı üzgün. Tek tesellisi küçük oğlu. Tek dayanağı o şimdi. Genç adam için o anda seçilecek iki yol var: Birincisi, İngiltere'ye geçerek "Hür Fransız Kuvvetleri"ne katılmak, yani annesinden ayrılmak; ikincisi, annesinin yanında kalarak onun yaşamasına yardım etmek, yani savaştan kaçmak. İyice biliyor ki, annesi ancak kendisine dayanarak yaşamaktadır ve ondan ayrılırsa ya da ölürse kadıncağız derin bir umutsuzluğa yuvarlanacaktır. Gene biliyor ki, annesi için yapacağı hareketin somut, belli bir sonu vardır: Onun yaşamasını sağlamak. Ama, gidip döğüşmek için yapacağı hareketin elle tutulur, belli bir sonu yoktur: Belki de suya düşecektir emekleri, hiçbir işe yaramayacaktır. Nitekim, İngiltere'ye gitmek için İspanya'dan geçerken yakalanıp bir toplama kampında süresiz kalabilir. Yahut İngiltere'ye ya da Cezayir'e varır da orada bir büroda yazıcılıkla görevlendirilebilir, bunun sonucu savaşa katılmayabilir. Bu durumda delikanlı apayrı iki eylemle karşı karşıyadır: Biri somut, araçsız, ancak bir kişiyle ilgili bir eylem; öteki daha geniş bir toplulukla, bir ulusla ilgili, sonu belirsiz, belki de boşa çıkacak bir eylem...
>
> Delikanlı iki tür ahlâk arasında bocalayacaktır aynı zamanda: Bir yanda bireysel sevgi, duygudaşlık ve bağlılık ahlâkı var; öbür yanda ise daha geniş, fakat etkisi ve yararı daha kuşkulu bir ahlâk var. Bunlardan birini seçmesi gerek. Ama bu seçişi yapması için kim yardım edecek ona? Hristiyanlık öğretisi mi yardım edecek? Hayır! Çünkü Hristiyanlık, ona "taş yürekli olmayın, acıyın; yakınlarınızı sevin, kendinizi düşünmeyin, yolların en çetinini seçin!" der. İyi ama, en çetin yol hangisidir? Nedir en çok yararlı olan? Bir savaş birliğinde döğüşmek ki, yoksa bir varlığın yaşamasına yardım etmek mi? Yani, sonu belirsiz bir davranış mı, yoksa belirli bir davranış mı? Kim önceden bildirebilir bunu? Hiç kimse! Hangi yazılı ahlâk önceden belirtebilir bunu? Hiçbir ahlâk! Kant ahlâkı, "başkalarını sakın araç saymayın, araç gibi kullanmayın, amaç sayın onları!" der. Doğrusu, güzel söz! Nitekim, annemin yanında kalırsam araç gibi değil, amaç gibi davranmış olurum ona; ama o zaman da çevremde savaşanları araç saymak çekincesiyle

karşılaşırım. Tersine, savaşanlara katılırsam, amaç saymış olurum onları, ama bu sefer de anneme araç gibi davranmak sakıncasıyla yüz yüze gelirim.[665]

Fakat özgürlüğü inkâr etmenin üçüncü ve en önemli yolu, sahici olmamaklığın Sartre'daki muadili olan, kötü niyettir. Önce, kötü niyete, kendimizi başka insanlar tarafından ve sosyal uzlaşımlarca yönetilen, dinî buyruk ya da ahlâkî kurallarca yönlendirilen pasif nesneler olarak gördüğümüz, öznelliğimizi yadsıdığımız zaman düştüğümüzü söyleyen Sartre, kendini aldatmanın bu en önemli şeklini daha ayrıntılı bir biçimde ifade edip insan varlığında temellendirebilmek için, sonradan bilinçli insan varlığında yeni birtakım ayırımlara gider; onda kötü niyete imkân veren aslî belirsizliği üç karşıt özellik çiftiyle ifade etmeye kalkışır. Bu karşıt özellik çiftlerinden birincisi olgusallık ve aşkınlıktır. Bir insan varlığının olgusallığı, onun bedeni ve sınırlılıklarıyla, doğumu, eğitimi, mensubu olduğu sınıftan, vs., oluşur. Başka bir deyişle, bir insanın olgusallığı sadece onun için geçerli olan münferit olgular kümesine tekabül etmektedir. Her insan varlığı için, elbette ailesiyle, doğum tarihiyle, fizikî görünüşüyle, vs., ilgili böyle bir olgular kümesi vardır. Bütün bunlar o insan varlığının zorunlu bir parçasını meydana getirir; o bunların hepsidir. Bununla birlikte, bilinçli insan varlığı sadece olgusallıkla değil, fakat bir yandan da aşkınlıkla karakterize olur, çünkü o her ne kadar bu olgular kümesiyle belirlense de, en azından onları anlamlandırmak, yorumlamak ve her birine karşı belli bir tavır almak açısından bunları aşmak durumundadır.[666]

Bilinçli insan varlığının aslî belirsizliğini, yani her ne ise o olmamasını ve her ne değilse o olmasını belirleyen ikinci karşıt özellik çifti, onun hem başkaları için varlık ve hem de kendisi için varlık olmasıdır. Başka herşey bir yana bir ve aynı insanın eylemi iki farklı bakış açısından, hem ötekinin ve hem de insanın kendi perspektifinden görülebilir. Ötekinin beni nesneleştiren, hatta şeyleştiren bakış açısı ile benim kendi bakış açım çatışabilir ve bunlar birbirlerine tamamen aykırı olabilirler. Sartre'a göre, bunlardan her ikisi de aynı güçte olduğu için,[667] karşıtlık birinin gerçek olup diğerinin sadece bir görünüş olduğu söylenerek çözülemez.[668] Üçüncü ve sonuncu karşıt özellik çifti ise, dünyanın ortasındaki varlık ile dünyadaki varlıktan meydana gelir. Buna göre, bir birey başka nesneler arasındaki pasif bir nesne olarak âtıl bir mevcudiyetten başka hiçbir şey değildir, ama o bir yandan da

---

[665] J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*(çev. Asım Bezirci), İstanbul, 1980, s. 65-6.

[666] J. P. Sartre, *Being and Nothingness*(trans. Hazel E. Barnes), New York, 1956, s. 82-83

[667] J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 58.

[668] Bkz., Linda A. Bell, *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama, 1989, s. 30.

kendisinin dünyanın ötesine kendi imkânlarına doğru projekte etmek suretiyle bir dünyanın var olmasına neden olan varlıktır.

Sartre açısından, bir yandan her ne değilse o olurken, diğer yandan da her ne ise o olmayan bir varlık olarak insan varlığı, artık karşıtların bir birliğidir, yani aynı anda olgusallık ve aşkınlık, başkaları için varlık ve kendisi için varlık, dünyanın ortasındaki varlık ve dünyadaki varlıktır. İnsan şu hâlde, karşıtların yol açtığı amansız bir gerilimden muzdarip olan bir varlık, karşıtların sadece ne biri ne de diğeriyle tanımlamama anlamında belirsiz biridir. Sınırsız özgürlüğü hayata geçirmenin olağanüstü zor ve meşakkatli olması sebebiyle, bu tür bir özgürlüğü kaldıramayan ve ondan ayrılmaz olan sorumluluğu taşıyamayan insan, bilinçli bir varlık olmaktansa, bir şey olmayı tercih eder; tıpkı bir topun birtakım fizikî nedenler tarafından belirlenmesi gibi, kendisini davrandığı gibi davranmaktan başka bir alternatifi olmadığına inandırır. Genel olarak ifade edildiğinde, kendisi için varlığı kendinde şeye indirgemekte bir mahzur görmez.

Özgürlüğünün mahiyeti ve ölçüsünü, sorumluluğunun sınırlarını anlayıp bilemeyen bilinçli insan varlığı, daha özel olarak da, kendini aldatma anlamında kötü niyet içindeyken, varoluşunun belirsizliğini inkâr edip, olgusallıkla aşkınlık, başkaları için varlıkla kendisi için varlık, dünyanın ortasındaki varlıkla dünyadaki varlık arasındaki amansız gerilimi kendince aşmaya çalışır. Onun yaptığı şey, tıpkı yukarıda olduğu gibi, çoğunluk iki varlık türü ya da tarzı arasında bir özdeşlik ilişkisi tesis etmek, yani çiftlerin ikinci unsurlarını birincilere indirgemektir. Buna göre, aynı anda hem aldatan ve hem de aldatılan olarak kendine yalan söyleyen ve dolayısıyla sahiciliğini yitirmiş olan birey, kendisini sadece olgusallığı, başkaları için, ve dünyanın ortasındaki varlık olmaklığıyla değerlendirir. Kendisine tamamen yabancılaşmış böyle bir birey, değer yaratmaktan, kendi yolunu çizmekten, sahici olmaktansa, bilincini yoksayarak ve dolayısıyla özgürlükten kaçarak, kendinde varlık, dünyadaki bir şey olma yoluna girer.[669]

Sartre kötü niyette somutlaşan kendini aldatmayı birtakım örneklerle açıklamayı dener. Bunlardan en ilginç olanı, bir adamla ilk defa çıkmaya razı olan, adamın kendisine bakarken beslediği niyetleri iyi bilmekle beraber, bunları ısrarla bilmezlikten gelen ve dolayısıyla, vermek durumunda olduğu kararı geciktirmeye çalışan bir genç kadının durumudur:

> Belli bir adamla ilk defa çıkmayı kabul eden bir kadın örneğini ele alın. O konuşan adamın kendisiyle ilgili olarak beslediği niyetleri çok iyi bilmektedir; kendisinin er ya da

[669] Bkz., Christopher Macann, *A. g. e.*, s. 123.

> geç bir karar vermesinin zorunlu olduğunu da bilir. Bununla birlikte, kararın aciliyetini görmezden gelir. Bu davranışı, "ilk yakınlaşma" adını verdiğimiz şeyi elde etme yönünde bir teşebbüs olarak görmez; yani, zamansal gelişmenin, erkeğin davranışının sunduğu, imkânlarını görmek istemez. Davranışını mevcut olanla sınırlar; onun kendisine hitap ederken sarfettiği sözlerin, belirtik anlamları dışındaki, gerçek anlamlarını okumaktan kaçınır. Erkek ona "seni çok çekici buluyorum" derse, o bu sözleri cinsel ardalanından arındırır; konuşmaya ve konuşmacının davranışına, nesnel nitelikler olarak gördüğü, dolayımsız anlamlar yükler. Kendisiyle konuşan adam ona, tıpkı masanın yuvarlak ya da kare, duvarın renginin gri ya da mavi olması gibi, içten ve saygılı gibi görünmektedir. Dinlemekte olduğu kişiye böyle izafe edilen nitelikler, şeylerin niteliklerine benzer bir süreklilikle, işte bu şekilde sabitlenmiştir. ... Fakat sonra oğlanın onun elini avuçlarının içine aldığını farzedin! Arkadaşının bu eylemi, onu acil bir karara davet etmek suretiyle, durumu baştan aşağı değiştirme tehlikesi doğurur. Kızın elini orada bırakması, onun kendisiyle flört etmesine, kendisine bağlanmasına razı olmaktır. Eli çekmek ise son bir saate tılsımını veren sıkıntılı ve istikrarsız ahengi bozmak olur. Amaç karar anını olabildiğince geciktirmektir. Bundan sonra ne olduğunu biliyoruz; genç kadın elini orada bırakır, ama bıraktığını *farketmez*. Farketmez, çünkü her nasıl olduysa o bu anda bir bütün olarak zihin olmuştur. Arkadaşını duygusal spekülasyonun en ağır bölgelerine çeker; hayattan, kendi hayatından söz eder, kendisinin özsel boyutunu –bir kişiliği, bir bilinci– gösterir. İşte bu sırada bedenin ruhtan ayırılması süreci tamamlanır; eli delikanlının sıcak elleri arasında âtıl –ne rıza gösteren, ne de karşı koyan ... bir şey olarak– kalır.[670]

Buna göre, kötü niyete teslim olan genç kadın bunu, kendisini bilinçten yoksun ve dolayısıyla ne yapmak gerektiğine karar verme veya seçme zorunluluğu bulunmayan bir kendinde-varlık, bir nesne hâline getirmek için yapar. O, kendilerine sahip olmak dolayısıyla şu ya da bu şekilde davranmak zorunda kaldığı, birtakım sabit özellikleri olan bir şey olmayı istemektedir. Genç kadın, bununla birlikte sadece kendini değil, fakat adamı da aynı şekilde görmek ister, onu da aynı şekilde bir nesne olarak değerlendirmeye çalışır. Dahası, onun delikanlının avuçlarına uzanmış olan eli de, belli bir yer işgal eden bir şey olup, kendisi ondan sorumlu değildir.

Fakat herşey bundan ibaret değildir; kötü niyetin çelişik kavramlar oluşturmakla ilgili bir konu olduğunu söyleyen Sartre'a göre, genç kadın, sanki bedeni değilmiş, bedeni kendi bedeni, kendisine ait bir şey değilmiş gibi, kendisini bir yandan da saf bilinç olarak görür ve vücudunu her nasılsa olup biten veya bitecek olan olayları ne tahrik eden ne de engelleyen bir şey hâline getirir. Kısacası, o kendini aldatan, kendine yabancılaşmış, sahicilikten bütünüyle yoksun olan biridir.

Sartre'ın ikinci örneği ise, genç kadının kendine yabancılaşmasına ek olarak bir de sosyal yabancılaşma içine giren, bir kafe garsonunun kendinde-varlığını gerçekleştirmek isteyen bir garsondur. O sanki bir garsondan daha

---

[670] J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 53-55.

fazla hiçbir şey değilmişcesine, sanki sabah beşte kalkmayı kendisi özgürce seçmemiş gibi, ve bir değer kaynağı değilmişcesine davranır:

> Onun bütün davranışları bize bir oyun gibi görünür, ama o neyi oynamaktadır? Bunu açıklayabilmek için onu çok fazla seyretmemiz gerekmez; o kafede bir garson *olmayı* oynamaktadır. Bunda bizi şaşırtacak hiçbir şey yoktur. Oyun bir tür sınırları çizme ve araştırmadır. Çocuk bedeniyle onu keşfetmek, envanterini çıkarmak için oynar; kafedeki garson kendi durumuyla onu *gerçekleştirmek* için oynar. İşte bu yükümlülük bütün tüccarlara empoze edilen yükümlülükten hiç farklı değildir. Onların durumları tam bir seremonidir. Kamu onlardan bunu bir seremoni tarzında gerçekleştirmelerini talep eder; bakkalın, terzinin, mezatçının, onların kendisiyle müşterilerine kendilerinin bir bakkaldan, bir mezatçıdan, bir terziden başka hiçbir olmadıklarını inandırmaya çalıştıkları, kendi dansları vardır. Hayal gören bir bakkal, böyle bir bakkal tamamen bir bakkal olmadığı için, itici gelir. Toplum onun kendisini bir bakkal olma fonksiyonuyla sınırlamasını ister, tıpkı görev başındaki bir askerin, kendisini, gözlerini üzerinde odaklaştırması gereken noktayı belirleyen şey, içinde bulunulan ana dair bir ilgiden ziyade, kural olduğu için, hiçbir şekilde görmeyen, görmesi artık istenmeyen bir bakışı olan bir asker-şey hâline getirmesi gibi. ... Gerçekten de bir insanı, sanki ondan kaçabilmesi, durumunu bozup, ondan aniden sıyırılabilmesi sürekli korkusuyla yaşıyormuşuz gibi, olduğu şeye hapseden bir çok tedbir vardır. ... İçeriden bakıldığında, kafedeki garson, bir mürekkep hokkasının mürekkep hokkası veya bardağın bardak olması anlamında, hemen bir kafe garsonu olamaz. Onun durumuyla ilgili düşünümsel yargılar veya kavramlar oluşturamaması, hiçbir şekilde söz konusu değildir. O onun [durumunun] ne "anlam ifade ettiğini", saat beşte kalkma, restoran açılmadan önce yerleri süpürme, kahve demliğini ocağa koyma, vs., zorunluluğunu iyi bilir. Onun imkân tanıdığı bahşiş hakkını, bir birliğe üye olma hakkını, vs., iyi bilmektedir. Fakat bütün bu kavramlar, bütün yargılar aşkın olana gönderme yaparlar. O "birtakım haklara sahip olan bir kişiye" verilen soyut ilkelerle, haklar ve ödevlerle ilgili bir konudur. Ve bu tam tamına (ben söz konusu garson olursam eğer) olmam gereken ve olmadığım kişidir.[671]

Garson da, bir garson olmayı oynarken, aşkınlığını atlayarak kendini olgusallığına indirgemeyi seçmiştir. Onun söz konusu olgusallığı, içinde bulunduğu durumda açıklıkla görülebilir; onun durumu bir garsonun durumuna gerçekten de uygun düşmektedir. Saat beşte kalkmakta, hemen restorana gitmekte, yerleri silip süpürmekte, kahveyi hazırlayıp müşterilerini beklemeye başlamaktadır. Garson olma rolünü oynayan bu adamın elbette bir diplomat veya taksici rolünü oynaması beklenemez. Sorun burada değildir, sorun Sartre'a göre, onun kendisini bu rolden ibaret görmesidir. Yani, garsonun kötü niyetini, kendisini aldatmasını karakterize eden şey, onun aşkınlığının, kendisinin içinde bulunduğu duruma anlam yüklemek bakımından özgür olduğunu unutmasıdır. O kendisine açık olan imkânlardan veya varolma tarzlarından sadece birini mutlaklaştırmaktadır.

---

[671] J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 59-60.

Sahici Varoluş

Sartre metafizik sisteminin temelini ya da çok önemli bir bölümünü oluşturan etiğinde, dünyada değerin nasıl ortaya çıktığını, dünyada kaçınılmaz olarak başkalarıyla birlikte bu şekilde konumlanmış olan insan varlıklarının nasıl her zaman, elde etmeyi hiç başaramadıkları bir şeye teşebbüs etmeleri gerektiğini de, çok kısaca bile olsa, ifade eder. Fakat unutulmamalıdır ki, genel çatı *Varlık ve Hiçlik*'e de hazır formüller verme imkânı bırakmaz. Başka bir deyişle,*Varlık ve Hiçlik*'in de, ne şekilde eylememiz, nasıl yaşamamız gerektiği konusunda bize verilecek hazır bir reçetesi yoktur. O ünlü eserinin sonunda, ahlâkî failin kendisinin bütün değerlerin kaynağı olduğunu bir kez farkedince, "onun özgürlüğünün kendi kendisinin bilincine varacağını ve kendisini, dünyanın varolmasını mümkün kılan boşluğun ve değerin yegâne kaynağı olarak ortaya çıkaracağını" söyler.

Buna göre, gerçekten de merkezî bir önemi olan şey, insanın durumunun aslî belirsizliğinin, bilinçli insan varlığının her ne ise o olmayıp, her ne değilse o olmaklığının farkına varılmasıdır. Bunun bilincine ise, bu belirsizliği, onun yalnızca bir yönünü mutlaklaştırmak suretiyle inkâr eden kendine yabancılaşmış, kendisini aldatan insan değil, fakat sadece sahici birey varabilir. Dolayısıyla, sahicilik onda insanın gerçek durumunun keşfedilmesinden, insana özgü vazgeçilmez belirsizliğin bir bütün olarak tanınıp aynıyla kabul edilmesinden başka bir şey değildir:

> Sahicilik, söylemeye hiç gerek yok, durumun doğru ve şeffaf bir bilincine sahip olmaktan, onun içerdiği sorumlulukları ve riskleri almaktan, onu gururla ya da tevazuyla, bazen dehşetle bazen de nefretle kabul etmekten oluşur.[672]

Sahici birey, şu hâlde, kendisine ne yapmakta olduğunu, veya ne tür bir varlık hâline geldiğini açık seçik olarak görme fırsatı tanıyan, kendini hiçbir şekilde aldatmayan, toplumun şöyle ya da böyle empoze ettiği yabancılaşma türlerine karşı koymaya çalışan, özgürlüğünü ve insanî durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmayan, kısacası "gerçek bir insan hâline gelebilen" bireydir.

---

[672] Sartre'ın *Cahiers* adlı eserinden aktaran Linda A. Bell, *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama, 1989, s.46.

7. Fenomenolojik Değer Etiği

Etik düşüncenin önemli teorilerinden biri de, çağdaş etik teorinin birkaç temel kaynağından birini oluşturan Husserl'in kurduğu fenomenolojiden çıkan fenomenolojik değer etiğidir.[673] Buna göre, fenomenoloji, sadece Heidegger ve Sartre gibi egzistansiyalist gelenek içinde yer alan filozoflar üzerinde değil, fakat esas, fenomenolojik geleneğin oluşumuna kendileri de katkı yapmış olan Max Scheler ve Nicolai Hartmann gibi düşünürler üzerinde de etkili olmuştur. Hatta, fenomenolojik değer etiğinin fenomenolojinin, mizacı dolayısıyla daha ziyade genel ve teknik problemlerle meşgul olmuş olan Husserl'in ihmal ettiği etik alana, çağlarının sosyal ve ahlâkî problemleriyle hep yakından ilgilenmiş olan Scheler ve Hartmann eliyle uygulanmasının sonucu olduğunu ve fenomenolojinin bu sonuncu adımla birlikte evrimini önemli ölçüde tamamladığını söylemek doğru olur.

Bu açıdan bakıldığında, fenomenolojik değer etiği, bir öz felsefesini, fenomenlerdeki ideal akledilir yapıyı ortaya çıkarmaya çalışan veya öznel süreçlerin betimsel analiziyle meşgul olan felsefe türü olarak fenomenolojiyi veya bilinci ve onun dünya ile olan ilişkisini şeylerin dünya içinde nasıl davrandıklarına bakılarak oluşturulmuş modelleri temele alan bütün yorumlardan kurtarma yönünde bir teşebbüs olan fenomenolojik yöntemi ahlâkî değer alanına uygulamanın, değerlere fenomenolojik bir perspektiften bakma teşebbüsünün bir ürünüdür.

Max Scheler

Ahlâkî değer alanını, bilincin ve varoluşun "etik" diye nitelenen durumlarına ilişkin fenomenolojik bir tasvir yoluyla yeni baştan ve, rölativizm eleştirilerinden ve davranış bilimlerinin muhtemel saldırılarından bağışık kalacak şekilde, inşa etmeye kalkışan Max Scheler (1874-1928) fenomenolojik değer etiğinde, doğallıkla kuru bir bilimciliğe, materyalizm ve pozitivizme, insanın tinsel boyutunu yoksayan doğalcılığa şiddetle karşı çıkar.

---

[673] Frederick A. Olafson, *Ethics and Twentieth Century Thought*, New Jersey, 1973, s. 25.

Felsefî antropolojinin de kurucusu olan Scheler, doğa bilimlerinde kullanılan ve insanı hayvana bağlayarak onu bütün canlı varlığın ve doğanın yoğun bir şekli olarak gösteren insan telakkisinin kabul edilemez olduğunu savunur. Ona göre, insanla ilgili mevcut teoriler, ya insanı bağımsız bir varlık olarak görmedikleri, ya da onu başka herhangi bir şeye götürdükleri veya indirgedikleri için, insanın temel varlığını kavramanın uzağında kalırlar.[674] Apriorizmi ve insanın özerkliğiyle ilgili görüşleri dolayısıyla, Scheler'in kendisine büyük bir saygı beslediği Kant bile, insanı salt bir akıl varlığına götürürken, etiği, akıl yasalarına boyun eğip, duygularından, isteklerinden, sevgi ve nefretlerinden arındırılmış bir akıl varlığına bağlamıştır.[675]

İnsanın Mahiyeti

Söz konusu akıl varlığı, Scheler açısından, sanki yaşamayan, hissetmeyen, acıları, sevgileri, umutları, nefretleri, vs., olmayan bir form, boş bir yaratık gibidir. Böyle bir formel yaratığın ahlâklılığından söz etmek hiç kolay değildir. Üstelik, ahlâklılık dediğimiz zengin ve derinlikli yaşantılar bütününün temelini akılda bulmak, etiğin içini boşaltmaktan, onu mantığa ve bilgi teorisine indirgemekten başka bir şey olmaz. Çünkü akıl insanın sadece belli bir yönünü ya da niteliğini tanımlar. İnsan aklı sayesinde elbette tefekkürde bulunur, bilgi üretir, âletler yapıp çevresini düzenler. Başka bir deyişle, insan aklı sayesinde sadece neden-etki değil, fakat amaç-araç ilişkilerini de kavrayabilir. Bununla birlikte insan hayatına bakıldığında, onu ve eylemlerini yönlendiren nedenlerin, akıl yoluyla kavranabilen veya akıl tarafından konmuş ilkelerden ziyade, sezgisel veya duygusal olarak kavranan ya da anlaşılabilen değerler oldukları kolaylıkla görülebilir. Dolayısıyla, insanı sadece akıl varlığı olarak görüp, değerleri ve insanın değeri hissetme tarzlarını veya değer duygusunu ihmal eden bir etik, Kant'ınki gibi bir ödev etiği, insanı sadece bir "kalem efendisi" olarak gösterirken, sonuçta tam bir bürokrat ahlâkına yol açar.[676]

Scheler işte böyle bir Kant eleştirisine paralel olarak, Pascal'ın meşhur "yüreğin, aklın kendilerinden bihaber olduğu kendi gerekçelerinin olduğu"

---

[674] Bkz., Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*(çev. Harun Tepe), Ankara, 1988, s. 88-99.

[675] Bkz., Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul, 2. baskı, 1969, s. 103.

[676] Bkz., D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi -Ders Teksiri*, İzmir, 1982, s. 21.

deyişini benimseme durumuna gelir. Onun gönül düzeninden (*ordre du cœur*) ya da yüreğin mantığından (*logique du cœur*) hareketle de, gönlün kendine ait bir alanı olduğu, yüreğin, zihnin mantığı ve mantıksal değerleri kavramasına benzer bir tarzda, değerleri hissettiği sonucuna varır. Buna göre, değer dünyası kendisiyle, aklın yardımı olmadan, yani zihinden bağımsız olarak temas edilebilen bir gerçeklik alanı meydana getirmek durumundadır.

Duygusal Edimler

Scheler söz konusu stratejisine bağlı olarak, bundan sonra da insanı bilen bir varlık hâline getiren kavrayıcı edimlerle (*perceptive akts*) onu manevî bir varlık, bir Geist varlığı hâline getiren, onun bir kişi olmasını sağlayan[677] duygusal edimler (*emotionale akts*) arasında bir ayırım yapar. Bunlardan bilgi teorisinin konusunu oluşturan birincilerin, Scheler, Kant tarafından eksiksizce çözümlenmiş olduğu kanaatindedir. Geist'ın alanını meydana getiren ve Scheler'in üzerlerine kendi değer etiğini inşa etmeye hazırlandığı duygusal edimlere gelince, o öncelikle burada Yunanla başlayan bir geleneğin duyguyu duyudan ayıramamasının yol açtığı zincirleme hatalara dikkat çeker. Bu konuda, Scheler'e göre, yanlışa düşenlerden biri de, bilgi alanında olduğu gibi, etik alanda da *a priori*yi ararken, insanın duygusal yanını ahlâklılığın dışına atan Kant'tır:

> Yuaanlılardan beri akıl ve *ratio*, duyuların zıddı olarak kullanılmaktadır. Akıl ve *ratio*, duyuların zıddı olarak görüldüğü sürece, Geist'ın yalnız mantıkî tarafının göz önünde bulundurulmasından, alogik *a priori* kavramının dışına atılmasından kaçınılmaz. Kant da, pratik felsefesinde, akıl kavramına, pratik akıl yahut "saf isteme" adını vermekle, yine Geist'ın mantıkî yanını göz önünde bulundurmaktadır. Fakat böylece istem aktının mahiyetini ve gerçek yanını tanımamıza imkân kalmamıştır. Bundan dolayı, Kant, "hissetme"yi, hatta sevgi ve nefreti duyu sferine sokar ve bunları ethiğin dışına atar; çünkü Kant'a göre, bu aktlar, logik bir yapıya sahip değildirler; bu yüzden de akıl alanına giremezler; çünkü akıl alanına ancak logik yapıda olan aktlar girerler.[678]

Scheler Kant'tan ve diğer filozoflardan farklı olarak, sadece duyguyu duyudan ayırmakla kalmaz, fakat üstün tutma, sevme, nefret etme gibi edimlerdeki *a priori*nin düşünme yasalarındaki *a priori*yle aynı düzeyde bulunduğunu ve insana bir kişi olma şansı veren yegâne şeyin duygusallık ol-

[677] Bkz., T. Mengüşoğlu, *A. g. e.*, s. 169.
[678] Bkz., T. Mengüşoğlu, *A. g. e.*, s. 111.

duğunu da öne sürer. İnsanı hayvandan ayıran ve onu tinsel bir varlık, bir Geist varlığı hâline getiren şey, kendisinin duygusal edimleridir. Bu edimlerin konusu ise doğada bulunmayan değerlerdir. Başka bir deyişle, tıpkı kavrayıcı edimlerin algısal nesnelere, mantıksal ilişkilere yönelik olmaları gibi, duygusal edimler de değerlere yöneliktirler. Değerler zaten kavranabilir alanın ötesinde kaldıkları için, kavrayıcı aktlarla tanınıp bilinemezler. Buna göre, onlar empirik gözlemle veya akıl yoluyla kavranılmak suretiyle açıklanamazlar; sadece sevgi, nefret gibi duygusal aktlarla anlaşılabilirler. Duygu mantığının, insanın öznel duygusal durumundan bağımsız olarak varolan, *a priori* özleri olarak değerler duygusal bir sezgiyle, yönelimsel hissetme edimiyle, saf duyguyla idrak edilirler. Daha doğrusu, insan bu nesnel özlere sokulur, onlara sığınır, onların peşinden gider ya da onları gerçekleştirmeye çalışır. Zaten ahlâkî hayat da insanın değerlere yönelik bu irâdî hareketinde ortaya çıkar.

İnsanın sezgisel bir değer duygusuyla kavranan bu değerleri, Scheler, "sevgi" ve "nefret"in nesnesi olmalarına göre, güzel ve çirkin, iyi ve kötü, yararlı ve yararsız şeklinde, olumlu ve olumsuz değerler diye ikiye ayırır. O değerleri bundan sonra da, niceliksel ölçütlere göre sınıflar. Ölçütlerden birincisi *süre*dir. Scheler'e göre, süre ölçütü açısından uzun süreli veya kalıcı değerler gelip geçici değerlerden daha yüksektir. Nesnel taşıyıcısının varoluşu ne kadar sürerse sürsün, zaman boyunca "varolabilme" olgusunu *kendinde* taşıyan bir değer süreklidir. Dolayısıyla, en aşağı değerler özleri gereği "uçup giden" değerlerdir, en yüksek değerler de "ezelî-ebedî" değerlerdir.[679]

Değerleri niceliksel yönden sınıflarken Scheler'in kullandığı ikinci ölçüt, *kaplam* ve *bölünemezlik*tir. Buna göre, o bir değerin ne kadar az bölünebiliyorsa, o ölçüde daha yüksek bir değer olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle, birçoklarının bu değerden pay alması onun bölünmesini ne kadar az gerektiriyorsa, o değer o ölçüde yüksek bir değerdir. Oysa sanat yapıtı bölünmez olup, onun değeri ancak onu parçalamadan anlaşılabilir. Üçüncü ölçüt, değerin *temel olmaklığı*dır; buna göre, başka bir değerin yan ürünü olan bir değer, varoluşu için kendisine bağlı olduğu değerden hiç kuşku yok ki daha az değerlidir. Nihayet, *derinlik* ölçütü dikkate alındığında, daha derinlikli ve daha tatmin edici bir değer, Scheler'e göre, çok daha yüksek bir değer olmak durumundadır.

---

[679] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 3. baskı, 1994, s. 168.

Değerler, son olarak niteliksel farklılıklarına göre, hiyerarşik bir düzen içinde sınıflanırlar. Buna göre, hiyerarşinin en altında **a)** *duyusal değerler*, yani insanların nesneleri hoş ve nahoş, yararlı ve yararsız, vs., bulmalarından kaynaklanan değerler vardır. Bu tür değerlerle kurulan ilgi kişisel hazla sonuçlanır. **b)** Bundan sonra da insanın hayatiyeti, refahı, sağlığı, gücü açısından önem taşıyan *dirimsel değerler* gelir.[680]

c) Hiyerarşide daha yüksek bir yer işgal eden değerler ise, daha çok sosyo-kültürel bir ortamda ortaya çıkan *tinsel değerler*dir. Bunları Scheler, üç ana başlık altında toplar: **I)** Güzellikle ilgili olan *estetik değerler*; **II)** hak ve doğruluk etrafında dönen *adalet değerleri;* **III)** bilim ve felsefeyle ilgili olan *salt bilgi değerleri* ve *ahlâkî değerler.*[681] **d)** Değer hiyerarşisinin en tepesinde ise, değerlerin değeri sonsuz bir kişisel Tanrı'da temellenen *dinî değerler* bulunmaktadır.[682]

Değer Perspektivizmi

Scheler değerlere, nesnelerde ve insanlarda rastlamamıza rağmen, ısrarla bunların nesnelerin ya da insanların özellikleri olmadıklarını öne sürer:

> Nasıl kırmızıyı, fizikî olarak mevcut bir yüzeyin üzerini örten, hatta alan gibi ya da hacimli bir şey olarak algılamadan da, örneğin bir renk tayfının ışığı olarak görebiliyorsam,; hoş, çekici 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", "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 özelliklerinden ibaret değildirler. Bazı durumlarda tek bir eylem ya da tek bir insan, bu değerlerin özünü kavramamız için yeterlidir.[683]

Kendinde varlık niteliği gösteren değerler, bağımsız ve müstakil bir varoluşa sahiptirler. Onlar gerek nesnelerle gerekse değerin taşıyıcısı insanla

---

[680] Bkz., Nejat Bozkurt, *20. yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*, İstanbul, 1995, s. 93.

[681] Bkz., Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt 4, s. 147-48.

[682] Bkz., W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 172.

[683] Scheler'den aktaran Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*(çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer), İstanbul, 1999, s. 210.

olan ilişkilerinden bağımsız olarak, her ne ise odurlar, yani mutlak bir varoluşa sahiptirler:

> 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. Arkadaşımın yanlış bir davranışta bulunup beni ele verdi diye dostluğun taşıdığı değer yok olmaz.[684]

Scheler'in bakış açısından değerler, ya da daha ziyade tinsel ve dinî değerler, temelde mutlak, yani ezelî-ebedî ve değişmez olmakla birlikte, onların göreli olduklarının söylenebileceği bir anlam vardır. Buna göre, onlar ya farklı ahlâk anlayışları benimsemiş toplumlara ya da mevcut ahlâk anlayışı daha önceki kuşakların ahlâklarından farklılık gösteren bir ve aynı topluma görelidirler. Bununla birlikte, farklı toplum ya da grupların ahlâkî inanç ve pratiklerinin farklı olması, değerlerin bütünüyle göreli veya yalnızca belli bir topluma göreli oldukları anlamına gelmez; fakat daha ziyade her toplumun mutlak değerleri kendi perspektifinden görmekte olduğu, her birinin mutlak'a farklı bir pencereden baktığı anlamına gelir. Şu hâlde, göreli olan ahlâkî değerler değil, fakat bilgidir; söz konusu olan değer rölativizminden ziyade, değer perspektivizmidir. Onlar en azından Tanrı'mn bakış açısından ele alındıklarında, mutlak olan değerlerdir.

Ya da başka türlü ifade edildiğinde, değerlerin hiyerarşisi, Scheler'e göre, aslâ değişmez. Yani, onların sıralanışı bizim onları duyumsamamızdan bağımsız olarak vardır. Kişi söz konusu hiyerarşide bir alttakini bir üsttekinden daha yüksek buluyorsa, bu doğrudan doğruya onun kişisel olarak bir "tercih yanılgısı" içinde bulunmasından kaynaklanır.[685] Değerler insanî tercihler açısından, göreli görünebilmekle birlikte, kendi içlerinde hiçbir şekilde göreli değildirler.

Aşk ve Duygudaşlık

Scheler fenomenolojik değer etiğinde bundan sonra kişiyi, ahlâkî faili değerlerle temasa geçiren duygusal aktlar, ahlâkî deneyimin mahiyeti üzerinde durur, aşk ve duygudaşlık üzerinde yoğunlaşır. Buna göre, o önce genel olarak, değerlerin düşünülmediklerini, aksine insanda bizzat değerlere ay-

---

[684] Scheler'den aktaran Annemarie Pieper, *A. g. e.*, s. 211.

[685] Bkz., D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi Ders Teksiri*, s. 23.

rılmış bir "organ" bulunduğunu, tıpkı gözün görüleni kaydetmek için varolması gibi, maksatlı hissetme veya duyumsamanın da değerli olana sahip olmak istediğini, değerin bu şekilde hayata geçirilmek için insanı göreve çağırdığını söyler; ve sonra da söz konusu "değer duygusu"nun temelinde bulunan aşk ve duygudaşlığa geçer. Ona göre, aşk sadece ahlâkî vukuf kazanmanın en temel yolu değildir, fakat aynı zamanda ahlâkî değer ve karakterin mahiyetiyle ölçüsünü belirler. Aşk ve duygudaşlık olmadığında, insan ahlâkî gerçeklikle temasa geçmek için, gerekli sezgisel kavrayıştan da yoksun kalır.

Yani, aşk ve duygudaşlık bizi sadece değerlere götürmekle kalmaz; Scheler'e göre, kişi sevgiyle ve duygudaşlığın değişik tezahürleri yoluyla, ötekileri dolayımsız bir tarzda somut eylem birimleri ya da kişisel bütünler olarak tanır ve bilir. Ötekinin özü bize kendisini sevgi yoluyla gösterir. İnsanın duygusal varoluşunun doruk noktasını meydana getiren duygudaşlık, böylelikle de iki ya da daha fazla kişi arasında bir duygu topluluğu, bir his cemaati yaratır.

Duygudaşlık, ahlâkî değer bakımından nötr olmakla birlikte, ahlâkî olanı bir değere dönüştürürken, harekete geçirilip güçlendirildiği zaman, kendisi de aşka dönüşür. Aşkın büsbütün kendiliğinden bir edim olduğu yerde, duygudaşlık bir tepki, bir karşılıktır. Tamamen müstakil bir edim olan aşk, sevilen nesneyi gerçekleştirir, onu varlığa getirir ve değerini arttırırken, kendisi de tamamen yaratıcı hâle gelir. Bundan dolayıdır ki, Scheler'de kişinin ötekine duyduğu sevgi ve muhabbet, aşkın en yüksek konusu, değerlerin değeri, değerin kaynağı olan Tanrı'ya duyulan aşk için bir model oluşturur. Çünkü bütün değerler en yüksek iyi olan Tanrı'da birleşir. Öyleyse, insanın değer peşinde koşması, değeri gerçekleştirmek istemesi, bundan böyle ahlâki bir çaba olmaktan çıkar, dinî bir eylem hâline gelir.

Nicolai Hartmann

Değerin hem *a priori*, hem de duygusal bir tarzda kavranmasında ısrarlı olan fenomenolojik değer etiğinin bir başka temsilcisi de Yeni Ontolojinin kurucusu olan Nicolai Hartmann (1882-1950)'dır. Onun etik anlayışında üç fi-

lozofun büyük etkisi olmuştur. Bir kere Husserl sağladığı fenomenolojik yöntemle, ona çözümlenecek ahlâkî deneyimin bizatihi kendisinin önemini göstermiştir. Kant'ın etik apriorizmiyle özerklik düşüncesini de çok ciddiye alan Hartmann, yine Scheler gibi, değer realizmi bağlamında, mutlak olduğuna inandığı değerlerin özlerinin akıl dışında bir yolla, sezgisel olarak kavrandıklarını öne sürmüştür.

Hartmann değerlerin etik alanındaki yerine ve önemine temelli ve kapsayıcı bir biçimde işaret ettiğine inandığı Scheler'i çok önemsemekle birlikte, onu en azından iki bakımdan eleştirir. Dirimsel-duyumsal varlık olarak insan ile mutlak değerlerin gerçekleştiricisi olarak kişiyi birbirinden tamamen koparması bir yana bırakılsa bile,[686] o Scheler'in kollektif kişiler öğretisini eleştirir, ve burada personalizmden vazgeçerek, grupların değil, fakat yalnızca kişilerin gerçek olduğu öğretisini benimser. Hartmann Scheler'in insanın değer arayışının teleolojik ilkesi olarak Tanrı düşüncesine de karşı çıkar. Onun insanı kutsal değerler olarak Tanrı buyruğunu gerçekleştiren bir araç hâline getirmiş olmasından şikayet eden Hartmann özü ilâhî irâdeye itaat etmekten meydana gelen özerklik anlayışını da şiddetle eleştirir. O insanın özerk varlığının mutlak olduğuna inanırken, onun irâdesinin Tanrı'ya bağlı veya tâbi olabilmesini kabul etmez.[687] Dolayısıyla, Hartmann Scheler'de ahlâklılığın dine tâbi kılınmasına karşı çıkar.

Din ve Ahlâk

Hartmann'a göre, böyle bir şey, din ile ahlâk arasındaki çözülmesi mümkün olmayan birtakım antinomilerden dolayı zaten imkânsızdır. 1 Bu antinomilerden birincisi, "bu dünyaya" yönelme ile "öte dünyaya" yönelmenin birleştirilememesinden oluşur. Ahlâkta söz konusu olan bu dünyacılık ile dine özgü ötedünyacılığı bağdaştırmak mümkün olmadığından, ne ahlâk dinin, ne de din ahlâkın içine yerleştirilebilir veya ahlâk dine tâbi kılınabilir. Çünkü öbür dünyaya yönelmede gerçek olandan yüz çevirme ve bu dünyadan kaçış vardır ve burada bu dünya değerden düşürülür. Oysa ahlâkî eylemde, insan eylemlerinin alanını bu dünyada görmek durumunda olup, bu dünyadan kaçmayı ahlâk gücünün bir zayıflığı olarak kabul eder, bundan dolayı öbür dünyaya yönelmeyi ahlâkâ aykırı sayar.[688]

---

[686] D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi Ders Teksiri*, s. 25.

[687] W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 174.

[688] Bkz., B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 185.

İkinci antinomi ise, 2 en yüksek değer olarak Tanrı ve insanın birleşmezliğinden meydana gelir. Buna göre, ya Tanrı ya insan ikileminde, dindar insan Tanrı'yı seçer. Tanrı'nın irâdesi kesin ve mutlak olup, insanın irâdesi ona bağlıdır. Oysa ahlâkî açıdan insan, kişi olarak insan en yüksek değerdedir. 3 Özerklik ile ilâhî heteronominin bağdaşmazlığı, Hartmann'a göre, başka bir antinomiyi oluşturur. Buna göre, dindar insan için "Tanrı'nın buyruğu iyi iken", ahlâklı insan böyle bir tavrı ahlâkî olanın değersizleşmesi olarak görür. 4 Aynı şekilde, o özgürlük ile Tanrı'nın inayetinin bağdaşmazlığını ve nihayet, 5 kurtuluş veya af ile insanın onuru arasındaki bağdaşmazlığı ahlâk ile dini birbirine bağlamanın imkânsız olduğunu gösteren antinomiler olarak formüle eder. Bir çocuk için, onun henüz olgun ve eylemlerinden sorumlu tutulabilecek bir yaşta olmaması nedeniyle, sorumluluk ve hata ya da suçtan söz edilemez. Fakat din, biri yetişkini suçtan kurtardığı zaman, onu hesap verme yeteneği olmayan, ruh hastası bir varlık derecesine indirgemiş olur. Dolayısıyla, kişiliği olan insan için, suçun kaldırılması onun taşınmasından çok daha kötüdür. Hartmann'a göre, Tanrı'nın inayeti gerçekte insanın değersizleştirilmesi ve onun özgür olmayışının itiraf edilmesinden başka bir şey değildir.

Kant, ahlâklılığı temellendirmek için, Tanrı'nın varoluşunu varsaymanın gerekli olduğunu söylemişti. En yüksek iyi ancak bir Tanrı varsa gerçekleşebilirdi. Hartmann ise, sorumluluğun ve özgürlüğün söz konusu olabilmesi için, demek ki, Tanrı'nın varolmaması gerektiğini söyler.[689]

Değer Realizmi

Hartmann, ahlâkın dinle olan ilişkisini açıklığa kavuşturduktan sonra, onun özünü meydana getiren değerler konusuna geçtiğinde, tıpkı Platon gibi idealist bir tavır takınır. Ona göre, gerçek bir varoluşa sahip olan değerler tinsel ya da ideal varlıklardır. Onlar insan tarafından *a priori* bir tarzda kavranan ezelî-ebedî özlerin mutlak alanında yer alırlar. Yani, onlar özel varlık tarzlarıyla ideal özlükler ülkesini kurarlar. Matematiksel veya mantıksal özlerle bir şekilde kıyaslanabilir olan değerler ya da ahlâkî özler, bununla birlikte, akıldan çıkmış, akıl tarafından yaratılmış şeyler değildirler; değerler akıl tarafından yaratılan ideal varlıklar olmadıkları için de, akıl yo-

689 Bkz., B. Akarsu, *A. g. e.*, s. 186.

luyla veya mantıksal olarak değil, fakat sezgi yoluyla, dolayımsız bir *a priori* kavrayışa imkân veren sezgisel bir edimle kavranırlar:

> Dolayımsız ve sezgisel bir tarzda, duyguyla ahenk içinde, pratik bilincimize, bütün bir hayat anlayışımıza ve vizyonumuzun kapsamı içine giren herşeye değerin ya da değer-karşıtlığının damgasını sağlayan, değerle ilgili saf bir *a priori* vardır.[690]

Kendisini değer yargılarıyla ilgili olası bir rölativizm ithamından kurtarmak için olduğu kadar, değerlerin sezgisel olarak nasıl kavrandıkları hususunu açıklığa kavuşturabilmak için de sıklıkla ışık eğretilemesine başvuran[691] Hartmann, değerlerin nesnel bir içeriğe sahip olduklarını öne sürer. İdeal varlık alanına ait olan değerler, dahası kompleks bir bütün meydana getirirler; bununla birlikte değerlerin sistematik bütünü, bilgisi hep eksik ve sınırlı olan insan için bölük pörçük olmak durumundadır. Değerler Hartmann'ın gözünde ayrıca, bir hiyerarşi meydana getirirler. Nitekim, o bundan dolayı, daha yüksek değerlerin, yani ahlâkî değerlerin hayata geçirilmesinin önkoşulunun daha aşağı değerlerin, ahlâkî olmayan değerlerle ilkel ahlâkî değerlerin gerçekleştirilmesi olduğunu öne sürer.

Değerler, söz konusu değer hiyerarşisinde içerik, güç ve yükseklik lerine bağlı olarak sıralanırlar. Buna göre, bir değer başka değerlerden kendine özgü karakteristik niteliği sayesinde, yükseklik ve güç faktörüne göre ayrılır. Hartmann'ın gözünde, bir değerin aksiyolojik niteliği ne kadar yüksekse, onun gücü o kadar düşük, daha aşağı bir değere olan bağımlılığı da o kadar büyüktür. Hartmann işte burada, meşhur "güç ve yüksekliğin ters orantısı yasası"nı formüle eder. Ona göre,

> Daha aşağı bir değeri çiğnemek daha yüksek bir değeri çiğnemekten daha acı ve elem vericidir; buna karşın daha yüksek bir değeri gerçekleştirmek daha aşağı bir değeri gerçekleştirmekten ahlâken çok daha değerlidir.[692]

Hartmann bundan sonra hiyerarşinin ahlâken yüksek değerlerini ele almaya geçtiğinde, dört temel değerden söz eder. Bunlardan en yüksek ve en temel olanı, hiç kuşku yok ki, iyiliktir. Tıpkı Platon'un dünyamıza anlam ve değer kazandıran İdea olarak İyi İdeasını bütün İdealarm üstüne, varlık ve bilginin ötesine yerleştirmesi gibi, Hartmann da iyiyi değerlerin temeline

---

690 Hartmann'dan aktaran W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 174-75.

691 Bkz., Walter Cerf, "Nicolai Hartmann maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (edited by Paul Edwards), New York, 1967, vol III, s. 425.

692 Hartmann'dan aktaran W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 175.

koyar. Bütün değerler gibi iyilik de tanımlanamaz olup, onda ahlâken değerli olan en yüksek ahlâkî değerle özdeşleştirilir. Ona göre, iyilik ne ideal varlık ya da değer kavramı, ne de sadece değerlerin fiilî varoluşudur, fakat sadece değerleri gerçek dünyada en yüksek amaçlar olarak arama ve hayata geçirmeye çalışmadır.

Onun iyilikten sonra gelen ikinci değeri yüce gönüllülüktür. Yaygın tavırlara karşıt olan ağır bir ahlâkî değer olarak yücegönüllülük, Hartmann'a göre, değerle ilgili bütün uzlaşımları küçümseyerek, kendisini özgürce büyük, kendine yeter ve yüksek ruhlu olana adayan bireyin tutumunda örneklenir. Üçüncü değer ise deneyim zenginliği olup, o yeni, zengin, tam deneyimler peşinde koşma ve bunları "mümkün en büyük çeşitlilikteki en büyük birlik ilkesini"[693] hayata geçirecek şekilde bir birlik içinde sentezleme çabasında ifadesini bulur. Söz konusu üç değere dayanak oluşturan veya onları tamamlayan değer ise, saflıktır. İçtenliğin, cesaretin ve açıklığın temelini de meydana getiren, ve bir kez yitirildiğinde bir daha ele geçirilmesi mümkün olmayan saflık, yürek temizliğini tanımlar.

Söz konusu değerler, en yüksek değerler olmakla birlikte, Hartmann'ın "güç ile yüksekliğin ters orantısı yasası"na göre, aynı zamanda en güçsüz olan değerlerdir. İnsan bir değer duygusuyla onlara sokulur ve bu değerleri bedeniyle bağlı bulunduğu maddî dünyaya, yeryüzü gerçekliği içine çekebilir ve değerleri burada gerçekleştirebilir. İnsan böylelikle, gerçek varlık dünyasında değerin taşıyıcısı, gerekliliğin yürütücüsü olur; o bundan dolayı, değerleri dünyaya sokan bir kapıdır, dünyanın anlam vericisidir.

> Değerlerin güçsüz oluşu insanın gücünü kurabilmesinin koşuludur[694]

diyen Hartmann, insanın gücünü yine değerlerle ilişki içinde olacak şekilde, onun özgürlüğünde bulur.

Özgürlük

Ahlâkî özgürlüğün etik alanındaki büyük önemini iyi bilen Hartmann, bu konuya başkaca şeyler yanında esas, sorumluluk ve suçluluk duygusuyla birlikte, kendini belirleme özelliğine sahip olan ahlâkî bilinci açıklayabilmek için girer. O irâde özgürlüğünü işte bu bağlamda, zorlamaya tekabül eden

---

693 W. S. Sahakian, *A. g. e.*, s. 176.

694 Hartmann'dan aktaran Bedia Akarsu, *A. g. e.*, s. 185.

bir belirlenim ya da determinasyondan bağımsız olma durumu diye tanımlar.[695] Ama bir yandan da bu bağımsızlığın keyfîlik ya da belirlenmemişlik olarak düşünülmemesi gerektiğine sık sık dikkat çeker. Herşey bir yana, belirlenimsizlik öncelikle ontolojik olarak imkânsız olan bir şeydir; yani, varlıkta şöyle ya da böyle belirlenmemiş olan, hiçbir yasaya tâbi olmayan tek bir şey yoktur. Etik alanında da zaten, Kantçı özerklik olarak özgürlük telakkisi bunu olabilecek en iyi bir biçimde göstermiştir.

Hartmann sadece belirlenmemişliğin imkânsız olduğunu söylemekle kalmaz, fakat özerkliğe tekabül etmeyen bir belirlenimin de zorlamayı tanımladığını, irâdenin bir şeylere zorlanmış olması anlamına geldiğini belirtir. Öyleyse, özerklik onun ortaya koyduğu irâde özgürlüğü tanımının bütün gereklerini yerine getirir. Buna göre, bir irâdenin otonom olduğu, yani kendi kendisini belirlediği sürece, zorlanmış olması da belirlenmemiş olması da imkânsızdır. Bu şekilde tanımlanan irâde özgürlüğü nasıl mümkün olur?

Hartmann'ın bu soruya verdiği cevap iki bölümden meydana gelir. O önce ünlü tabakalar veya katmanlar öğretisiyle, bir katmanın başka bir katmandan daha yüksek oluşunu belirleyen şeyin onun özerkliği, onda yeni bir determinasyon ya da yasa türünün zuhuru olduğunu söyler. Otonomi ya da özerklik şu hâlde, bir tabaka ya da katmanda tanım gereği bulunmak durumunda olan genel bir ontolojik özelliktir ve irâde özgürlüğü diye bilinen özerklik, bu genel özelliğin sadece özel bir boyutu veya versiyonudur.

Buna göre, gerçekliğin, gerçek dünyanın birlikli bir oluştan ziyade, bir cinsten olmayan katmanlardan oluşmuş bir yapı olduğunu söyleyen Hartmann'ın ayırdığı dört katman, sırasıyla cansız varlıkların doğa bilimleri tarafından ele alınan anorganik tabakası, canlı varlıkların biyolojiye konu olan organik tabakası, insanların psikolojiye konu olan tinsel tabakası, kendi üzerine dönebilen bilinçli varlıkların tin bilimleri ya da kültür felsefesi tarafından ele alınan tinsel tabakasıdır.[696] Hartmann'a göre, tıpkı mekanistik yasaların organik hayatı, psikolojik ya da fizyolojik süreçlerin ahlâkî hayatı açıklayamaması gibi, bazı katmanlar için geçerli olup öbür bazı katmanlar için geçerli olmayan yasalar vardır. Söz gelimi, nedensellik yasası tin tabakasında bir yerden sonra geçerliliğini yitirir, fakat orada doğadaki nedenselliğe benzemeyen başka bir determinasyon, yepyeni bir belirlenim türü söz konusu olur. Özerkliği, buna göre, yeni bir determinasyon türünün zuhu-

[695] Bkz., Walter Cerf, *A. g. e.*, s. 425.

[696] Bkz., I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*(çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, 1983, s. 255-56.

ruyla açıklayan Hartmann, ahlâkî özerklik olarak irâde özgürlüğünü, otonomiyi evrensel olarak geçerli ontolojik bir özellik hâline getirmek ve ahlâkî özerkliği de söz konusu ontolojik özelliğin bir türü olarak göstermek suretiyle açıklar.

Hartmann'ın irâde özgürlüğünün nasıl mümkün olduğuyla ilgili soruya verdiği cevabın ikinci bölümü bu kez daha ziyade ahlâkî özerkliğin salt onun kendisine özgü mahiyeti üzerinde yoğunlaşır. Buna göre, irâdenin özgür olabilmesi için, onun ne doğanın nedensel yapısı, ne de değerler ve onlara karşılık gelen gereklilikler tarafından belirlenmemiş olması gerekir. Eğer belirlenirse, o her iki durumda da kendisinin dışındaki bir şeyler tarafından belirlenmiş, yani zorlamaya maruz bırakılmış olacaktır. Başka bir deyişle, determinasyonun, biri doğanın nedensel belirlenimi, diğeri değerlerin ereksel belirlenimi olmak üzere, sadece iki türü olsaydı, belirlenimsizlik ontolojik olarak imkânsız olduğuna göre, doğadan bağımsız olan bir irâde değer ve ahlâkî gereklilik tarafından belirlenen bir irâde, ahlâkî gereklilikten bağımsız olan bir irâde ise doğa tarafından belirlenen bir irâde olacak, ve özgürlük her iki durumda da imkânsız olacaktı. Hartmann işte burada, bütünüyle metafiziksel bir karekter taşıdığına inandığı üçüncü bir determinasyon türünden daha söz ederek, irâde özgürlüğünü kurtarır. Hem doğanın ve hem de değerin üzerinde olan bu belirlenim kişinin kendisine ait olan bir determinasyon, bir kendi kendini belirlemedir, öyle ki söz konusu determinasyonla fail kendisini değeri gerçekleştirme yoluna sokar.

V. Metaetik Teoriler

Hobbes'la başlayıp, evrimci etiğe kadar uzanan modern, bilimci, Aydınlanmacı normatif etiğin iflası, yani onun etiğin normalde en önemli iki temelinden biri olan dinin yerine ikame ettiği sözleşme fikrinin bireyi aynı zamanda ahlâkî bir düzlemde topluma bağlamada veya en hafifinden bireysel çıkarı sosyal yararla tamamlamada uğradığı başarısızlık; etiği bireyin içinde doğup büyüdüğü cemaatin değerlerini ya da geleneği tamamen bir kenara atarak bilime indirgeme nafile girişimlerinin sonuçsuzluğu; teknolojinin ve

gücün şekillendirdiği maddî dünyanın zaten temellerinden sökülmüş olan değerleri tümden değersizleştirmesi, etik ve değerler alanını 20. yüzyılın en problematik alanı olarak adeta kendiliğinden vazeder. İşte metaetik, modernist Aydınlanmacı felsefenin, ortaya çıkan bu yeni koşullar altında veya değerin kaba kuvvete indirgendiği bir çağda normatif etik ortaya koymanın beyhudeliği karşısında, Kıta Avrupası felsefesinin alternatif etik teorilerinden bağımsız olarak, kendiliğinden geliştirmiş olduğu bir yeni etik araştırma tarzını ifade eder.

Yeni bir normatif etik önermek yerine, etiğin yol açtığı problemleri ele alan, etiğin nesnelliğini, ahlâkî terim ve yargıların anlamını tartışan metaetiğin en azından sembolik olarak başlatıcısı veya en önemli esin kaynağı, iyinin ne olduğuna ilişkin analizinde, iyinin tanımlanamayacağını ortaya koyarken, bilimci, doğalcı normatif etiğin kendisinin "doğalcı yanlış" adını verdiği bir büyük hata ya da yanılgı üzerine bina edilmiş olduğunu açık seçik olarak gösteren G. E. Moore'dur.[697] Zira onun iyiye ilişkin tartışması ve "doğalcı yanlış"la ilgili açıklaması, Hume'un klâsik dünya ve Ortaçağın kozmolojik veya teolojik olarak temellendirilmiş etik teorilerine karşı bir eleştiri niteliği taşıyan olgu/değer ayırımının çağdaş versiyonudur. Bununla birlikte, Hume'un ayırımının onun kendisinin ait olmadıktan başka, her bakımdan karşı çıktığı gelenek veya geleneklere karşı şiddetli bir eleştiri olduğu yerde, Moore'un tartışmasının öncelikle kendisinin mensubu olduğu geleneğe yönelik ciddî bir özeleştiriyi ifade ettiği unutulmamalıdır.

Moore'un doğuşunda büyük bir etki yaptığı metaetik normatif etiği varsayarken, ondan kaynaklanan ontolojik, epistemolojik ve semantik problemleri ele alır. Ahlâkî problemlerle ilgili ilkeler ve karar verme yöntemleri üzerine felsefî bir düşünce[698] veya ikinci düzey bir araştırma tarzı olarak metaetik, hazcılık, yararcılık veya ödev etiği türünden etik anlayışlardan meydana gelen ahlâk felsefesinden, yani kişinin ne yapması, nasıl yaşaması ve hangi değerleri içselleştirmesi gerektiğini dile getiren normatif etikten farklı olarak, ahlâkî kavram ya da daha doğrusu terimlerle gösterilen şey ya da nesnelerin ontolojik konumları üzerinde durur, onların dünyada gerçek-

---

[697] Bkz., James Rachels, "Introduction: Moral Philosophy in the Twentieth Century", *Twentieth Century Ethical Theory*(ed. by, Steven M. Cahn - Joram G. Haber), New York, 1995, s. 2.

[698] Bkz., Hakan Poyraz, *Dil ve Ahlâk*, Ankara, 1995, s. 25.

ten varolup olmadıklarını tartışır; ahlâkî yargıların bir bilgi mi aktardıklarını ,yoksa belli birtakım duyguları mı ifade ettiklerini sorar.[699]

Ahlâkî yargıların hangi anlamda duygularımızdan ve uzlaşımlarımızdan bağımsız bir hakikati ifade ettiklerini soruşturan metaetik alanında etik teoriler, yani ahlâkî terimlerin gösterdiği özelliklerin nesnel mi yoksa öznel bir varoluşa mı sahip oldukları; ahlâkî kavramlarla yargıların mantıksal ve epistemolojik statüsü, kısacası insanî eylemde ihtiva edilen normatif etik unsurun anlamı ve mahiyeti üzerinde odaklaşan analitik etik teorileri, kabaca bilişselci ve gayrıbilişselci teoriler olarak ikiye ayrılırlar. Bunlardan bilişselci ya da kognitif teoriler, ahlâkî terimlerin dünyada, insanî duygu ve uzlaşımlardan bağımsız olarak varolan niteliklere tekabül ettiklerini, ahlâkî yargıların kendi içlerinde belli bir bilgi türü meydana getirdiklerini öne sürer. Ahlâkî olguların onlarla ilgili teorileştirme faaliyetimizden, inanç ve duygularımızdan, kurduğumuz önermelerden bağımsız bir varoluşa sahip olduklarını öne süren[700] söz konusu realist görüşün karşısında yer alan gayrı bilişselcilik ise, herşeyden önce ahlâkî kavram ya da terimlerin dünyada varolan nitelikleri gösterdikleri tezini rededer. Başka bir deyişle, ahlâkî terimlerin betimsel bir anlama sahip olmadıklarını öne süren, ahlâkî yargıların dünyadaki olguları ifade eden önermeler olabilmelerini, aklın ahlâkî bir ilkeyi kanıtlayabilmesini veya temellendirebilmesini kabul etmeyen, ahlâkî bir yargı için kesin sonuçlu bir haklılandırma olamayacağını savunan gayrıbilişselciliğe göre, ahlâkî terim ve yargı ya da cümlelerin tasvirî veya betimsel olmayan oldukça farklı kullanım ya da anlamları vardır.[701] Ahlâkî yargıların nesnelliğini ortadan kaldıran söz konusu antirealist etik görüşü, ahlâkî yargıların duyguları açığa vurduklarını, bir etki uygulayıp belli birtakım tavırlar oluşturmaya yaradıklarını, kimi buyruklar ortaya koymak suretiyle de tercihleri yönlendirdiklerini iddia eder.

---

[699] Bkz., Bryan Magee, "Dilbilimci Felsefenin Büyüsü-Bernard Williams ile Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları* (Basıma Hazırlayan Mete Tuncay), İstanbul, 1970, s. 229.

[700] E. Cengiz, "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", *Doğu Batı*, 4(1998), s. 29.

[701] Bkz., Kai Nilsen, "Problems of Ethics" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, s. 127-30.

1. Sezgici Etik

Metaetikte iki ana yaklaşım ya da tavırdan birine tekabül eden bilişselcilik de, kendi içinde sezgicilik ve doğalcılık diye ikiye ayrılır. Buna göre, ahlâkî terim ya da kavramların dünyada özneden ya da ahlâkî failden bağımsız olarak varolan gerçek nesne ya da nitelikleri gösterdikleri, ahlâkî yargıların nesnel dünya için geçerli betimsel bir anlama sahip olup, bir bilgi bütünü meydana getirdikleri konusunda birbiriyle uyuşan söz konusu iki görüş, birbirinden bu nesne ya da niteliklerle en azından bir yönüyle onlara ilişkin olan etik bilginin mahiyeti konusunda ayrılır. Sezgiciliğe göre, ahlâkî terimlerin tekabül ettiği ya da gösterdiği nesnelerin ve ahlâkî yargıların meydana getirdiği bilgi etiğe özgü ya da ait olan bir alanın bilgisi olup, ne bu bilgi ne de nesneler doğa biliminin nesnelerine veya doğa bilimlerinde bulduğumuz bilgiye indirgenebilir.

Moore'un Sezgici Bilişselciliği

Söz konusu sezgici bilişselciliğin ilk ve en önemli savunucusu, etik alanında analitik dönüşü gerçekleştiren,[702] analizi 20. yüzyılda sahneyi analitik etik veya metaetik için hazırlayacak şekilde etiğin merkezine geçiren,[703] etiğin özellikle Anglo-Sakson dünyada, yirminci yüzyıldaki serüveninin kendisinden başladığı filozof olarak[704] George Edwards Moore (1873-1958)'dur.

O etik alanında bir devrim yaratan kitabının, *Principia Ethica* [Etiğin Temelleri]'nın önsözünde amacını şöyle ifade eder:

> Ahlâk filozoflarının hep cevapladıklarını öne sürdükleri, fakat hemen her zaman hem birbirleriyle hem de başka sorularla karıştırdıkları iki soru türünü birbirinden açık seçik olarak ayırmaya çalıştım.[705]

---

[702] Stephen Darwall, "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Guinlock , J. B Sterba), s. 367.

[703] *A. g. e.*, s. 3.

[704] Bkz., Mary Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford, 1960, s. 1-2.

[705] G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1971, s. Vİİ-VIII.

Etik alanını meydana getiren bu iki soru ise, "hangi türden şeylerin bzatihi kendileri için varolmak durumunda olduğu" ve "hangi eylem türlerini hayata geçirmek gerektiği" sorularıdır. Bunlardan birincisi "neyin iyi olduğu" sorusuna, buna karşın ikincisi "iyi eylem tarzının ne olduğu" sorusuna tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, birinci soruya verilecek cevap, Moore'a göre, iyinin doğasını ve tanımını ortaya koymak durumundadır. Fakat birinciyi öngerektiren ikincisi, ahlâklı eylemi ve yaşamayı belirleyecek ahlâkî bir ölçüt bulmayı amaçlar.[706]

Tanımlanamaz Bir Şey Olarak İyi

Birinci soruyu cevaplamaya çalışan Moore, filozofların aslî veya kendinde iyi adını verdikleri iyinin basit, tanımlanamaz, analiz edilemez ve biricik olduğu sonucuna varır. Ona göre, kullandığımız, başka bir deyişle yazıya döktüğümüz veya konuştuğumuz dilin kendiliğinden açık olan, dolayısıyla tanımlanamayan birtakım nihaî terimleri vardır. İyi de kendileri için bir tanım istemeye kalkışmanın safdillikle eşanlamlı olduğu bu terimlerden biridir:

> Benim işaret etmek istediğim şey, "iyi"nin, tıpkı "sarı"nın basit bir nosyon olması gibi, basit bir kavram olduğu; ve onun ne olduğunu önceden bilmeyen birine, sarının ne olduğunu hiçbir şekilde açıklayamamız gibi, "iyi"nin ne olduğunu asla açıklayamayacağımız hususudur. Benim istediğim türden tanımlar, [yani] bir sözcükle gösterilen nesne ya da nosyonun gerçek doğasını betimleyen, ve bize sadece sözcüğün hangi anlamı ifade edecek şekilde kullanıldığını söylemeyen tanımlar, yalnızca ilgili nesne ya da kavram kompleks bir şey olduğu zaman mümkündür. ... Fakat sarı ve iyi, bize göre, kompleks değildir; onlar, tanımların kendilerinden meydana geldikleri, ve tanımlamayı daha öteye götürme kudretinin kendilerinde iflas ettiği basit kavramlardır.[707]

İyi ve kötünün etiğe özgü biricik ilkel basit kavramlar olduğunu söyleyen Moore'a göre, buradan yine etiğin hesaba katmak ya da dikkate almak durumunda bulunduğu çok temel bir olgu olarak, iyinin tanımlanamaz olduğu sonucu çıkar:

> Bana "iyinin ne olduğu" sorulursa, cevabım iyinin iyi olduğu ve bu bağlamda söylenecek başka hiçbir şey bulunmadığı olur. Ya da bana "iyinin nasıl tanımlanması gerektiği" so-

---

[706] Bkz., W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, New York, 1970, s. 66.

[707] G. E. Moore, *A. g. e.*, s. 7-8.

> rulsa, cevabım onun tanımlanamayacağı ve bunun da onunla ilgili olarak söylemem gereken herşeyi meydana getirdiği şeklinde olur.[708]

Moore, iyinin analiz edilemez ve tanımlanamaz bir şey olduğunu ortaya koyduktan sonra, "iyi" ile "sarı" arasındaki analojiden yararlanarak, argümamnın ya da tartışmasının sadece "iyi" sözcüğünün anlamıyla ilgili olduğunu, dolayısıyla fiilen iyi olan şeyleri betimlemenin imkânsızlığını dile getirmesinin söz konusu olamayacağını belirtmeye özellikle dikkat eder. Zira ona göre, etiğin en önemli görevlerinden biri de, iyi olan şeylerin ayrılmaz bir parçası olan şeyleri keşfetmektir. Moore'un itirazı iyi olan şeylerin ihtiva ettikleri özelliklerin ortaya konmasına değil, fakat iyi olan şeylere ilişkin tanımın iyi sözcüğünün anlamıyla karıştırılmasınadır.

"İyi", Moore'un bakış açısından, tanımlanamaz olsa bile, bütünüyle anlamsız olan bir kavram ya da sözcük değildir. "İyi" anlamlı olduktan başka, etik adını verdiğimiz disiplinin en temel kavramına tekabül eder. Buna göre, bir kimse bir şeyin iyi olduğunu söylediği zaman, o şey hakkında hiçbir şey söylemiyor veya önemsiz bir şeyler, ya da iyi sözcüğünün yerine geçirilecek başka bir sözcükle aynı anlama gelecek bir şeyler söylüyor değildir. Başka bir deyişle, ben hazzın iyi olduğunu söylediğim zaman, sadece hazzın haz olduğunu –ki bu bir totoloji olup, çok da anlamlı sayılamayacak bir şeyler söylemeye karşılık gelir– ya da hazzın, örneğin arzu edilen, hoşa giden bir şey olduğunu söylemek suretiyle eksiksizce ifade edilebilecek bir şeyler söylüyor değilimdir:

> "Bu iyi midir?" sorusunu gerçekten de herkes anlar. Nitekim, bir kimse bu soru üzerinde düşündüğü takdirde, onun zihin hâli, kendisine "Bu hoş veya arzu edilir ya da takdire değer bir şey midir?" sorusunun sorulmuş olması durumunda sahip olacağı zihin hâlinden farklı olur. Onun [iyinin] bu kimse için, herhangi bir bakımdan ayrı ve müstakil olduğunu farketmeyebilse de, ayrı ve müstakil bir anlamı vardır. Onun aslî değeri, veya temel ve vazgeçilmez bir değere sahip olmayı düşündüğü her seferinde, zihninde, benim "iyi"yle anlatmak istediğim biricik nesne –şeylerin biricik özelliği– vardır.[709]

İyinin biricik ve tanımlanamaz olduğunu bildiren bu tez, bize Moore'un etik bağlamında savunduğu antidoğalcılığı verir. Başka bir deyişle, "iyi"nin tanımlamazlığıyla ilgili en temel yorum, iyinin kendinde bir özellik, aslî iyiliğin tüm diğer kavramlardan ve dolayısıyla doğal bir niteliği gösteren bütün doğal nitelik kavramlarından farklı, biricik, *sui generis* bir kavram olduğudur. Buna göre, Moore'un realist etik görüşünde temel bir ahlâkî

---

[708] *A. g. e.*, s. 6.

[709] G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 16-7.

kavram olarak "iyilik", şeylerin tanımlanamaz, doğal olmayan bir niteliğini gösterir;[710] yani iyi teriminin anlamı onun belirli bir nesnel özelliğe tekabül veya delalet etmesinden oluşur.[711] Doğal olmayan bir nitelik olarak iyilik, ancak dolayımsız bir sezgi edimiyle kavranabilir veya idrak edilebilir; başka bir deyişle, iyiliği kavramak empirik niteliği olmayan bir sezgiyi gerektirir. Yani. iyilik niteliği, mevcudiyeti empirik gözlem veya deneyimle, ya da bilimsel araştırmayla tespit edilebilecek olan doğal bir nitelik değildir. O sadece, her ne kadar Moore bunu söylemekten çok hoşnut olmasa da,[712] sezgi yoluyla kavranabilir. Bu ise, hiç kuşku yok ki etiğin, başka bilimlere indirgenemeyen, konusu, biliş tarzı ve oluşturduğu bilgi bütünüyle, özellikle doğa bilimlerinden türsel olarak farklılık gösteren özerk bir araştırma alanı olduğu anlamına gelmektedir.

Doğalcı Yanlış

Moore, iyinin veya etiğin en temel terimi olarak iyiliğin tanımlanamaz, analiz edilemez olduğunu göremeyenleri, veya iyiyi haz ya da evrim geçirmiş davranış anlamına gelecek şekilde tanımlayanları, ya da başka bir söyleyişle, gerçekten de iyi olan şeylere ait olan, onların bir parçasını meydana getiren özellikleri keşfettikten sonra, bu özellikleri saydıklarında "iyi" terimini tanımlamış olduklarına inananları, kısacası ahlâkî özellikleri doğal özelliklerle özdeşleştirip, ahlâkî terim ya da kavramları söz gelimi doğa biliminin kavramlarıyla tanımlayanları öncelikle formel olmayan önemli bir yanlış türü olarak tanım yanlışına ve doğalcı yanılgıya düşmekle,[713] sonra da etiğin özerkliğini ortadan kaldırıp, onu doğa bilimine indirgemekle suçlar. "İyi"nin sezgi yoluyla kavranan doğal olmayan bir niteliği gösteren müstakil, biricik bir kavram olduğunu savunan Moore'un esas hedefi, şu hâlde, "iyi"yi haz veya evrim geçirmiş insanın eylemine ya da belirli bir niteliğine, insanî arzunun nesnesi türünden doğa bilimleri veya sosyal bilimlerce konu edinilen başka bir özelliğe eşitleyen doğalcı teorilerdir.[714]

---

[710] W. S. Sahakian, *Ethics*, s. 42.

[711] Bkz., W. D. Hudson, *A g. e.*, s. 69.

[712] G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967, s. 7.

[713] Bkz., Erdal Cengiz, *A Realistic Conception of Ethics*(Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, 1996, s. 19-20.

[714] Bkz., Luther J. Brinkley, *Contemporary Ethical Theories*, New York, 1968, s. 3.

Ona göre, evrimci etiğin veya yararcılığın doğalcı yanlışa düşen savunucuları iki soruyu, "hangi şeylerin kendilerinde iyi olduğu" sorusuyla "iyinin nasıl tanımlanacağı" sorusunu birbirine karıştırmışlardır:

> Eğer iyinin bir tanımının bulunabileceğine inanırsak, iyinin şeylerin bir özelliğinden başka hiçbir anlama gelemeyeceği kanaatiyle işe başlarız.[715]

Örneğin hazzın bütün iyi şeylerin ve kendilerine değer verilen bütün faaliyetlerin ayrılmaz bir parçası olduğunu saptayınca, onlar yanlışlıkla, şeyleri veya faaliyetleri iyi kılanın söz konusu nitelik, yani haz olduğu ve dolayısıyla da onun anlam olarak iyi sözcüğüyle aynı olması gerektiği sonucuna varırlar:

> Hazzın böylesine büyük bir ittifakla biricik iyi olduğunun savunulması, hemen bütünüyle onun iyinin tanımında bir şekilde ihtiva ediliyor, ... ona sözcüğün bizatihi kendisi tarafından işaret ediliyor gibi görünmesi olgusunun bir sonucudur. Hâl böyleyse eğer, o zaman Hazcılığın hâkimiyeti temelde benim doğalcı yanlış adını verdiğim şeyin –iyiyle anlatmak istediğimiz biricik ve tanımlanamaz niteliği açık seçik olarak ayırd edememenin– bir sonucu olmuştur.[716]

Demek ki, bir değer olarak iyi, Moore'a göre, hazcıların veya yararcıların yaptığı gibi, haz benzeri psikolojik bir özellikle veya doğal bir nitelikle özdeşleştirilemez. O etiğin doğal veya sosyal bir bilime indirgenmesine, etik sorunların çözümü için psikoloji veya sosyolojiye başvurulmasına[717] karşı çıkar. Çünkü ona göre, şeyleri iyi kılanın haz olduğunu düşünenler, söz konusu haz benzeri psikolojik veya doğal özellikleri anlam bakımından iyiyle özdeşleştirenler haklı olsaydılar eğer, bu özellikler çeşitli bilimler tarafından konu edilip gereği gibi araştırılacakları için, etiğe ele alıp tartışacağı ayrı bir konu kalmazdı. Değer biçmeyle, belli türden davranışları iyi ya da kötü diye sınıflamakla ilgilenen etik özerk ve müstakil bir disiplin olarak vardır ve onun varoluşu sezgi yoluyla kavranacak biricik, nesnel ve tanımlanamaz ahlâkî bir nitelik olarak iyinin varoluşuna bağlıdır.

---

[715] G. E. Moore, *A. g. e.*, s. 20.

[716] G. E. Moore, *A. g. e.*, s. 59.

[717] Bkz., Adnan Onart, "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?", *Felsefe Arkivi*, 20(1977), s. 85.

Ross'un Deontolojik Sezgiciliği

Aynı sezgici gelenek içinde yer alan bir diğer düşünür de, Moore'un doğalcı yanlışı formüle ettikten sonra, ideal yararcılığa yöneldiği ve dolayısıyla teleolojizmi benimsediği yerde, etikte yükümlülüğe değerden daha büyük bir önem izafe eden ve dolayısıyla, deontolojizme yönelen Sir David Ross (1877-1951)'dur. Nesnel bir etik teori geliştiren Ross'ta, etiğin temel kavramı da, işte bu durumun bir sonucu olarak değişime uğrar. Her ne kadar bir yandan da ahlâkî bir değer teorisi geliştirmiş ve çoğulcu bir yaklaşımla erdem, haz, paylaşım gibi temel değerlerden söz etmiş olsa bile, daha ziyade ahlâkî yükümlülük teorisiyle ün kazanan filozofta, söz konusu temel terim ahlâkî doğruluktur.

Ross bu noktada yine aynı sezgici etik geleneği içinde yer alan H. A. Prichard'dan yola çıkar.[718] Metaetiğin, Moore'un *Principia Ethica*'sı kadar olamasa bile, yine de en önemli eserlerinden biri olan "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" [Ahlâk Felsefesi Bir Hataya Mı Dayanır?][719] adlı makalesinde, Prichard, geçmişte hayata geçirilmiş olduğu şekliyle normatif etiğin kesinlikle bir hata, kişinin ödevini yapması için gerekçeler getirme yanlışı üzerine bina edildiğini öne sürer. Ona göre, ödevden, kişinin yükümlülüklerini yerine getirmesinden iyi sonuçların çıkması çok muhtemel olduğu için, yapılması veya olması gereken eylemlere indirgenemez. Filozoflar başka bir şey karşısında ya da yerine belli bir şeyi yapmanın bir ödev olduğunu düşünerek yükümlülük duygusunu eylemlerin sonuçlarına dair mülahazalardan türetmeye kalkıştıkları için yanılgıya düşmüşlerdir, çünkü Prichard'a göre,

> belli türden bir eylemi yapma yükümlülüğü duygusu veya belli bir eylem tarzının doğruluğuna dair kavrayış, mutlak olarak gayrıtüretimsel veya dolayımsızdır.[720]
>
> Ahlâkî düşünmenin, kendimizi içinde bulduğumuz çok çeşitli durumlar tarafından tahrik edilen bir sonucu olarak, belirli şeyleri yapmamız gerektiği duygusu, refleksif olmayan bilincimizde zuhur eder. Bu yükümlülükler karşısında bu evrede tavrımız sorgusuz sualsiz bir güven tavrıdır.[721]

---

[718] Bkz., Luther John Binkley, *Contemporary Ethical Theories*, New York, 1961, s. 27.

[719] Bkz., H. A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by Steven M. Cahn and Joram G. Huber), London, 1995, s. 37-48.

[720] H. A. Prichard, *A. g. e.*, s. 41.

[721] H. A. Prichard, *A. g. e.*, s. 47.

Prichard, işte bu inancına uygun olarak ahlâk felsefesini, ve filozofları, iyi sonuçlar üzerinde yoğunlaşmak yerine, yükümlülüğün özü ya da doğasını araştırma yoluna davet eder. David Ross, işte onun bu davetini ciddiye alan veya kabul eden ilk ve muhtemelen tek çağdaş düşünür olmak durumundadır.

Ahlâkî Doğruluğun Tanımlanamazlığı

Buradan da anlaşılacağı üzere, Ross öncelikle ahlâkî doğruluk ve yükümlülüğün doğası üzerinde durur. Nitekim, o, tıpkı Prichard gibi ve Moore'dan farklı olarak, temel ahlâkî terimin "iyi"den ziyade "doğru" veya "doğruluk" olduğunu öne sürdükten sonra, önce yararcılığın doğruluğu belli bir türden sonuçları doğurma kapasitesine dayandırma, ahlâkî yükümlülüğü failin çıkarına veya yararına olan sonuçlara götürecek eylemlere eşitleme tavrına şiddetle karşı çıkıp,[722] ahlâkî doğru veya doğruluğun nihaî ve indirgenemez bir kavram olduğunu öne sürer. Ona göre, anlamlarını dolayımsız olarak kavrar gibi olduğumuz veya göründüğümüz birtakım temel ilkel kavramlar vardır; onları başka kavramlarla tanımlamaya kalkışmak yetersiz, boşuna, hatta yanlış olabilir. Dahası, tanımların gerçek ahlâkî önermelerin normatif gücünden yoksun bulunduklarını unutmamak gerekir.[723] Ross "doğru"nun bu türden indirgenemez kavramların en başında geldiği hususunun kendinden açık bir şey olduğu inancındadır. Bununla birlikte, bu kendinden açıklık ölçütünün, örneğin ilkelin zihniyeti veya zihni de dahil olmak üzere bütün zihinler için değil, fakat belli bir olgunluk derecesine erişmiş zihinler için geçerli olduğu unutulmamalıdır.[724]

Başka bir deyişle, o ahlâkî doğruluğun insanın birtakım ahlâkî ödev veya ahlâkî yükümlülüklerinde tecessüm ettiği ve bizim bu ödevleri, ahlâkî yükümlülüklerimizi ilk bakışta, apaçık bir kavrayışla idrak ettiğimiz inancındadır. Ona göre, insanlar bilimlerdeki nesnel doğrularla birçok bakımdan benzerlik gösteren ahlâklılık ilkelerini, nesnel bir ahlâkî hakikat sistemi oluşturan ahlâkî ödevleri, eylemlerin en iyi sonuçları meydana getirme

---

722 W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, 1939, s. 8-9.

723 Bkz., Stephen Darwall, "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989, s. 379.

724 Bkz., David Ross, *The Right and the Good*, s. 12.

özelliğinden ayrı ve bağımsız bir özelliği olan ahlâken doğru olmaklık niteliğini apaçık ve sezgisel bir kavrayışla bilebilirler.

İlk Elden/İlk Bakışta Ödevler

"Doğru"nun analiz edilemez ve dolayısıyla tanımlanamazlığını ortaya koyan Ross daha sonra, ahlâk filozofunun en önemli görevinin ahlâka ve ahlâklılığa muhteva kazandırmak olduğunu düşündüğü için,[725] "doğru" eylemlerin ya da doğru eylemlerde ifadesini bulan ahlâkî yükümlülüklerin analizine geçer. Analizinde adresi veya referans noktası da, sağduyunun, onun kendi ifadesiyle uygar dünyanın ortalama insanının ödev bilincidir. Şöyle der, Ross:

> Ortalama insan, böyle yapması gerektiğini düşündüğü için, verdiği bir sözü tuttuğu zaman, onun bunu sonuçların tamamını hesaba katarak yapmadığı gibi, sonuçların mümkün en iyi sonuçlar olacağına dair bir kanaatle de yapmadığı aşikârdır. O gerçekte gelecekten ziyade geçmişi düşünür. Onu belli bir biçimde eylemenin doğru olduğunu düşünmeye sevkeden şey, sözünü tutacağıyla ilgili olarak vermiş olduğu sözdür ve genellikle de, başka hiçbir şey değildir.[726]

Buradan da anlaşılacağı üzere, kişinin bazı eylemlerinin ya da ödevlerinin kendisini başka birtakım eylemlerden daha fazla bağladığının bilincine varması olgusundan yola çıkan Ross, ünlü ilk elden veya ilk bakışta ödevler öğretisini formüle etmeye geçmiştir. İlk elden veya ilk bakışta ödevler ahlâkî failin kendisi ya da başkalarıyla olan ilişkilerinde ortaya çıkan ödevler; eylemden önce başka önemli bir ahlâkî durum zuhur etmezse mutlaka hayata geçirilmesi gereken, kısacası ahlâkî duruma bütünüyle uygun düşen, eylemin bütünsel doğasının ayrılmaz bir parçasının zorunlu sonucu olan eylemler veya eylem tarzlarıdır.[727] Ross'un koşullu veya şartlı ödev adını verdiği ilk bakışta ödevlerimiz, bir örnekle şöyle açıklanabilir:

Zengin bir arkadaşımızdan söz gelimi bir miktar borç para alıyor ve bunu üç gün içinde ödeyeceğimizi söylüyoruz. Şimdi eğer sözümüzü tutmamamızı gerektirecek herhangi bir şey çıkmazsa, aldığımız parayı zamanında geri ödemek ödevimizdir. Fakat diyelim ki, tam bu ödemeyi yapacağımız sırada, bir komşumuz ciddî bir hastalığa yakalanıyor ve tıbbî müdahale için

---

[725] Bkz., M. Aydın, *Ahlâk Felsefesi Ders Teksiri*, s. 37.

[726] W. D. Ross, *The Right and the Good*, s. 17.

[727] Bkz., H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, The Hague, 1969, s. 220.

önemli miktarda para gerekiyor. Komşumuz bu parayı bizden alamazsa, onun parayı başka yerden bulabilme imkânı da yok. Bu noktada ortaya başka bir ödev çıkıyor: Komşumuzun elinden tutarak, bir hayat kurtarmaya yardımcı olmak. Bu yeni durum vuku bulmasaydı, sözümüzde durarak parayı vaktinde ödemek gerçek, esas ödevimiz olacaktı. Ross'a göre, öyle durumlar olur ki, bir değil, birden çok ilk elden/ilk bakışta ödevle karşı karşıya kalabiliriz. O zaman yapacağımız şey, içinde bulunulan durumu enine boyuna, iyiden iyiye gözden geçirmek, biri gerçek ödevimiz olabilecek ilk elden ödevleri karşılaştırarak tartmak ve son çözümlemede neyin ödevimiz olduğuna karar vermek olacaktır. Yukarıdaki örnekte komşumuza yardım etmek, mutlak, koşulsuz ödevimiz olabilir. Dolayısıyla, ortaya başkaca önemli bir durum çıkmazsa eğer, doğruyu söylemek, sözümüzde durmak, borcumuzu ödemek vs., türünden eylemler ilk elden ödevlerimizi oluşturur.[728]

Ross, apaçık bir biçimde doğru olduklarını bildiğimiz, kendilerinde bu anlamda öznel hiçbir unsur bulunmayan, ortalama insanın ahlâkî inanç ve kanaatlerini yansıttığına inanılan ilk elden ödevlerin, On Emir'in çağdaş versiyonu olarak değerlendirilen ilk bakışta ödevlerin bir listesini sunar:

> Bu ilk bakışta ödevlerle ilgili olarak keyfî hiçbir şey yoktur. ... İlk bakışta ödevler bağlamında, şu bölmeyi tamlık ya da nihaîlik iddiasında bulunmaksızın öneriyorum.
>
> (1) Bazı ödevler benim daha önceki ödevlerime dayanırlar. Bu ödevler kendi içlerinde (a) verilmiş bir söze veya her halükârda uygar insanların girdiği karşılıklı konuşma ya da kurgu değil de, tarih kitabı olmayı amaçlayan eser yazma eylemlerinde zımnen ihtiva edilir görünen yalan söylememe örtük sözüne dayanan ödev türü –ki bunlara sadakat ödevleri adı verilebilir– ve (b) daha önceki hatalı eylemlere dayanan ödev türü –ki bunlara yanlışlığı düzeltme ödevleri adı verilebilir– olmak üzere iki ayrı türe ayrılabilir. (2) Bazı ödevler de başka insanların daha önce yaptıkları fiillerden, yani onların bana yaptıkları hizmetlerden doğan ödevlerdir. Bunlar kabaca minnettarlık ödevleri olarak tanımlanabilir. (3) Bir kısım ödevler de, ilgili kişilerin lâyık olduğu ölçüde dağılım göstermeyen haz veya mutluluğun uygun bir dağılımı olgusu veya imkânına dayanır; böylesi durumlarda bu tür bir dağılımı bozma ya da engelleme [hazzın, mutluluğun hakça dağıtılması, erdemin, liyakâtın göz önünde bulundurulması için çalışma, çev.] ödevi doğar. Bunlar adaletle ilgili ödevlerdir. (4) Bazı ödevler ise, dünyada erdem veya anlayış ya da haz bakımından durumlarını daha iyi kılabileceğimiz insanlar bulunduğu olgusuna dayanmaktadır. Bunlar iyilikseverlik ile ilgili ödevlerdir.
>
> (5) Bazı ödevler ise, bizim kendi durumumuzu erdem ya da anlayış bakımından geliştirebileceğimiz gerçeğine dayanır. Bunlar kendi kendini gerçekleştirme ile ilgili ödevlerdir. (6) "Başkalarına zarar vermeme ile ilgili ödevler" başlığı altında özetlenebilecek ödevleri, öyle sanıyorum ki, (4)'ten ayırmamız gerekir.[729]

---

[728] Örnek M. Aydın'dan alınmıştır: *A. g. e.*, s. 37.

[729] Sir David Ross, "What Makes Right Acts Right?", *Twentieth Century Ethical Theory*(ed. Steven M. Cahn ve Joram G. Haber), London, 1995, s. 90.

Bütün bunların sezgi yoluyla bilinen vazgeçilmez yükümlülükler, ahlâken gelişmiş düşünceli insanlar tarafından dolayımsız olarak idrak edilen sorumluluklar, ahlâkî bilince kendilerini zorla kabul ettiren temel ödevler olduklarını bildiğimize göre, Ross'un ilk elden ödevler arasındaki muhtemel bir çatışmayı çok fazla hesaba katmadığını, en azından olası çatışmaları ortadan kaldırmanın bir ölçütünü hiçbir şekilde önermediğini söyleyebiliriz.[730] O burada da, yani çatışma durumlarında da bir kez daha ahlâken gelişmiş sorumlu insanın sezgisini esas alır.

2. Doğalcı Etik

Bilişselci metaetik teoriler arasında, biraz da sezgici etiğin yol açtığı güçlükleri bertaraf etmek amacıyla geliştirilmiş bir etik teori olan doğalcı etik de bulunur. Doğalcı etik, ahlâkî terim ya da kavramların dünyadaki gerçek nesneleri gösterdiklerii, ahlâkî yargıların dünya için doğru olabilecekleri ve bir bilgi kümesi meydana getirdikleri konusunda sezgici etikle uyuşur. Bununla birlikte, doğalcı etik sezgiciliğin empirik olmayan sezgilerle gayrıdoğal niteliklere başvurusunun kendince karanlıklığı ve dogmatizminden sakınabilmek için, ahlâkî sıfat ya da özellikleri empirik bir mahiyet arzeden nitelıklerle özdeşleştirir. Söz konusu ahlâkî niteliklerin ikamet ettiği veya meydana getirdiği ayrı bir ontolojik alandan söz edilemeyeceği gibi, onları tespit, keşif ya da tahkik edecek ayrı bir bilgi türünden de söz etmek doğru değildir. Doğalcı etiğe göre, ahlâkî yargılar, tıpkı diğer bilimsel yargılar veya empirik önermeler gibi, bilimsel veya deneysel yöntemle sınanabilir veya doğrulanabilir olan yargılardır. Buradan da doğallıkla, söz konusu etik görüşünde etiğin özerk bir disiplin olmadığı, ahlâkî bilginin doğa biliminden kesinlikle ayrı olmayıp, onun bir parçasını meydana getirdiği sonucu çıkar.

Başka bir deyişle, ahlâkî düşünme ve değerlemeyi davranışçılık psikolojisine dayandıran, ahlâklılık olgusuyla etiği doğa biliminin ya da sosyal bi-

[730] Bkz., Luther John Binkley, *Contemporary Ethical Theories*, New York, 1961, s. 33.

limlerin, biyoloji ya da sosyolojiyle kıyaslanabilir bir dalı olarak gören doğalcı etik, bir yandan ahlâkî fenomenlerin ortalama insanın yanlışlıkla ahlâkî diye nitelediği davranışsal deneyimleri betimlediğini öne sürerken, diğer yandan da ahlâklılığı doğal davranış, arzu, içgüdü, çıkar veya insanî eğilimlere geri götürür. Buna göre, metaetikte doğalcılık,

> 1. ahlâksal kavramların, ahlâksal olmayanlara çevrilebileceğini, daha doğrusu deneysel kavramlara geri gidebileceğini,
> 2. ahlâksal temellendirmenin ahlâksal olmayan bir biçimde sürdürülebileceğini, örneğin bilimsel açıklamaların ahlâktaki temellendirmeye bir katkısı olacağını,
> 3. ahlâk sorunlarını bilimsel yöntemle ele almanın verimli olacağını söyleyen ya da doğru sayan görüştür.[731]

Bu şekilde tanımlandığında, doğalcı etiğin biri ahlâkî terimlerin ahlâkî olmayan doğal terimlerle tanımlanabilir olduklarını, diğeri ise ahlâkî sonuçların ahlâkî olmayan bilimsel öncüllerden türetilebileceklerini, ahlâkî problemlerin bilimsel yöntemle çözülebileceğini ve gerçek ahlâkî ilerlemenin bilimsel ilerlemeyle gerçekleştirilebileceğini öne süren iki farklı versiyonu bulunduğunu söylemek gerekir. Bunlardan birincisi M. Schlick'in, diğeri ise J. Dewey'nin görüşlerinde ifadesini bulur.[732]

Schlick'in Doğalcılığı

Etikte söz konusu doğalcı, bilimci yaklaşımın 20. yüzyıldaki en önemli temsilcisi olan Moritz Schlick (1882-1936) Viyana Çevresi'nin kurucusudur. Metafizik dışında, normatif etiği de felsefenin kesinlikle başarısız olmuş olduğu bir alan olarak değerlendiren, ve dolayısıyla bilgi alanında kullandığı analiz yöntemini etiğin problemlerine ve değer teorisine de uygulayan Schlick,[733] mutlak değerler için getirilen *a priori* kanıt ya da argüman-

---

[731] Bkz., Adnan Onart, "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?", *Felsefe Arkivi*, 20/1977, s. 89.

[732] Bkz., Bryan Magee, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı- A. J. Ayer'la Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, s. 179-80.

[733] Bkz., Bela Juhos, "Moritz Schlick maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy*, vol, s. 323.

ların, mantıksal anlam ölçütlerini sağlayamadıkları için, doğru olabilmek bir yana anlamlı dahi olmadıklarını öne sürer.

Onun gözünde değerler kişisel arzu ve mutluluk kapasitesine göreli olduklarından, ahlâkî ilkelerin, mutlak ahlâkî yükümlülüklerin varoluşundan veya ödev bilinci ya da duygusundan söz etmek mümkün değildir. Olması gereken veya değer ancak ve ancak empirik veya olgusal olan aracılığıyla ya da olgu yoluyla açıklanabilir. Dolayısıyla, etik normatif bir disiplin olmayıp, olgusal bir bilim olmak durumundadır. Bununla birlikte, Schlick'in, pozitivizmi kendisini duyguculuğa götüren A. J. Ayer gibi diğer mantıkçı pozitivistlerden farklı olarak, değer yargılarını gerçek önerme kapsamı içinde kategorize eden bir kognitivist olduğu unutulmamalıdır.[734]

Olgular Olarak Değerlemeler

Değerlemeler, insanî değer biçmeler, Schilick'e göre, etik normatif olanla değil, fakat olgusal olanla meşgul olduğuna, gerçek ahlâkî açıklama, yalnızca normlar teorisinin bittiği yerde başladığına göre, normatif değil, olgusal veya betimsel olmak durumundadır. Nitekim, o bu konuda şöyle der:

> "Değer", "iyi" yalnızca bir soyutlamadır, fakat değerleme, beğeni ve olumlama fiilî psişik oluşumlardır ve bu türden müstakil eylemler pekâla açıklamaya elverişli bir yapıdadır.
>
> Davranış tarzlarına ve karakterlere ilişkin ahlâkî değerlemeler, insan toplumunun bu davranış tarzları ve karakterlerden kaynaklanan hoş ve keder verici sonuçlara kendileriyle karşılık verdiği duygusal tepkilerden başka hiçbir şey değildirler.[735]

Schlick, şu hâlde, ahlâk yasalarıyla değil, fakat, ahlâkî eyleme ilişkin nedensel bir açıklama temin etmek amacıyla, davranışı güdüleyen insanî motiflerle ilgilenir ve kendisine şu soruları sorar: İnsanı ahlâklı olmaya ya da ahlâksızlığa seykeden etmenler nelerdir? Ahlâkî eylemlerde hangi güdüler etkin bir rol oynar? Çevrenin, ailenin, eğitimin ahlâk üzerine etkilerini ya da çocuğun zihinsel gelişimi ile ahlâkî eylemleri arasındaki ilişkileri konu edinen çalışmalar yapan Schilick'te etik, dolayısıyla, bir kez daha söylemek gerekirse, norm koyan, ideal belirleyen, mutlak ahlâkî yasaları arayan bir disiplin olarak ortaya çıkmaz, fakat betimsel önermeler peşinde koşan psi-

---

734 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974, s. 133.

735 Schilick'ten aktaran Sahakian, *A. g. e.*, s. 133.

kolojinin bir dalı hâline gelir. O psikolojik hazcılığa bağladığı etiğinde, değerlerin sadece bireyle ilişki içinde varolduklarını, bireyin arzularına bağlı bulunduklarını ve bundan dolayı da göreli olduklarını öne sürerken, haz ve acının, onların gerisinde de arzu ve istikrahın bulunmadığı bir dünyada değerin de olamayacağını ima eder:

> Bir nesnenin değeri, bu nesnenin veya söz konusu nesne düşüncesinin hisseden bir öznede bir haz veya acı duygusuna yol açması olgusundan meydana gelir.[736]

Özgeci Arzu Olarak Ahlâkî Değer

Bütün psikolojik hazcılığına rağmen, etik egoizme veya hedonizme geçmekten ısrarla kaçınan Schlick, etik görüşünde şaşılası bir el çabukluğuyla, betimsel ya da normatif bir ardalandan olduğu kadar, mantıksal bir temelden de yoksun bulunan bir duygudaşlık felsefesinin, diğerkâmlık tavrının, tam bir özgeciliğin savunuculuğunu yapar. O bencillik felsefesini, kendi varlığını koruma ve devam ettirme kisvesi altında ortaya çıkan etik egoizmi bilim yoluyla aydınlanmış uygar insana yakıştıramaz; ve Hobbes'un realist bir insan görüşüyle oluşturduğu ve kendisinden sonraki doğalcı/yararcı felsefenin standart görüşü hâline getirdiği egoizmi gerçekliği olmayan bir kurgu olarak niteler. Ahlâksız veya ahlâkdışı bulduğu egoizmi lanetledikten sonra da, bir ideal ya da normdan ziyade, psikolojik bir olgu olarak varolduğunu bir kez daha öne sürdüğü diğerkâmlığın insanı nasıl mutluluğa götürdüğünü açıklamaya koyulur. Başka bir deyişle, insanı gerçek hazza, hakikî mutluluğa götüren şeyin, bencil arzuların tatmini yerine, sosyal ve özgeci dilek ve arzular olduğunu öne süren Schlick'e göre,

> En yüksek miktarda haz imkânına yol açan eğilimler, çoğunlukla erdemli davranışı doğuran yönelimlerle bir ve aynıdır; bu da erdem ve mutluluğun nedenlerinin aynı olduğu, onların birlikte varolmaları gerektiği anlamına gelir.[737]

Örneklemek gerekirse, özgeci bir yönelim olarak şefkat her zaman mutluluğa götürür, çünkü her ikisinin de insandaki görünüşü bir ve aynıdır:

---

[736] Schilick'ten akt. Sahakian, *A. g. e.*

[737] Schlick'ten aktaran Sahakian, *A. g. e.*, s. 134.

> İnsanın yüzü, o neşeli olduğu ve de duygudaşlık hissiyle dolu bulunduğu zaman, güler; şefkat ve mutluluk aynı yüz ifadesiyle kendini gösterir; dost insan aynı zamanda mutlu insandır ve unutulmamalıdır ki bunun tersi de geçerlidir.[738]

Özgeci eğilim ya da yönelimlerle ahlâklı eylemin bir ve aynı olduğunu öne süren Schlick, etiğinin temel ilkesini veya aynı anlama gelmek üzere, ahlâklılığın en temel prensibini, işte bu temel üzerinde "Mutluluk için her daim hazır ol!", "Mutluluğunu arttır!" (*Mehve deine Glückseligkeit*)[739] buyruğu veya temennisiyle formüle eder. İlke, ahlâklılığı kendisiyle bir bireyin mutluluk kapasitesini arttırdığı veya güçlendirdiği davranış tarzı olarak tanımlamaktadır. Schlick'in ilkeyle anlatmak istediği şey şudur: Mutluluk kapasitesi, mutlu olmaya layık olma durumu buna uygun psikolojik bir yönelimi, olmazsa olmaz bir ahlâkî eğilimi gerekli kılar. Bu da özgeciliktir. Diğerkâmlığın en belirleyici özelliği ise, başkalarına karşı anlayışlı olmak, onlara sevgi ve dostlukla muamele etmek, ötekinin ihtiyaçlarının karşılanması için çalışmaktır. Bir diğer deyişle, diğerkâm insan bencil içgüdülerini ortadan kaldırarak, başkalarına şefkat, dostluk ve anlayışla bakabilmeyi becermiş kişilikli bireydir. Böyle bir kimse ise, onun gözünde sadece ahlâklı değil, fakat aynı zamanda mutlu olan biridir, çünkü o kendisinde varolan mutluluk kapasitesini hayata geçirmiş, diğerkâm eğilimlerine yapı kazandırmış, mutluluğa gerçekten lâyık olan bir insandır.

Dewey'nin Bilimci Etiği

Aynı kognitivist, doğalcı ve bilimci etik geleneği içinde yer alan bir diğer düşünür de, fikir ve düşünceleri etkili ve verimli eylemin araçları, çevreyi insanî ihtiyaç ve arzuların tatmini için etkin bir biçimde düzenleyip organize etmenin yolları olarak tanımlayan araçsalcılığın kurucusu ünlü Amerikan düşünürü John Dewey (1859-1952)'dir. O da metaetik geleneği içinde yer alan hemen tüm diğer düşünürler gibi, İlkçağdan başlayıp 20. yüzyıla dek uzanan klâsik ahlâk felsefesini şiddetle eleştirir. Dewey'nin boy hedefi, söz konusu klâsik normatif etik geleneğinin, onun gözünde başlatıcısı ya da

---

[738] Schlick'ten aktaran Sahakian, *A. g. e.*, s. 133.

[739] Bkz., Bela Juhos, *A. g. e.*

kurucusu olarak Platon'dur. Ona göre, Platon gerçekten varolanın değişmez olduğunu, İdeaların yetkin, ezelî-ebedî ve değişmez varlıklar olarak sadece bilginin değil, fakat değerlemenin de mutlak standartları olduklarını öne sürerken, özcülüğün ve de mutlakçılığın başlatıcısı olmuştur.[740] Başka bir deyişle, o birtakım değerleri seçip ayırmış ve sonradan da mutlaklaştırmıştır; onları sabit ve değişmez özler olarak görüp, bu dünyaya empoze ederken, Dewey'e göre, özgürlüğü, yaratıcılığı ve yeni ve daha zengin hayat tarzları arayışının ürünü olacak ahlâkî gelişmeyi imkânsız hâle getirmiştir.

Aynı yaklaşım, ona göre, doğal hukuk teorilerinde, çok çeşitli teolojilerde, Descartes'ın felsefesinde, toplum sözleşmesi öğretisinde ve Kant'ta bir kez daha karşımıza çıkar. Dewey söz konusu özcülük ve mutlakçılığı, liberalizmin *laissez-faire* ekonomisine özgü kurumların doğanın doğru ve hakikî düzenini temsil ettiği görüşünde teşhis eder.[741] Platon'un başlattığı bu özcü, mutlakçı yaklaşıma, sınıf savaşının mutlak diyalektiği kabulüyle Marksizmde de rastlanır. Söz konusu yaklaşım mutlakın kendisini tarihsel olarak açımlayan değişmez özü görüşüyle felsefî idealizmde de karşımıza çıkar. Dewey'e göre, bütün bu felsefelerde ahlâkî davranışın, değişmez bir düzenin sağladığı ve belirlediği bir yapıya uyması istenir; öyleyse, burada farklılığa, çoğulculuğa ve özgürlüğe yer yoktur. Yine bu felsefe ya da sistemlerde ahlâkî akılyürütmenin mantığı dedüktif bir yapıdadır; insanın hâlihazırda sürdürdüğü hayatın olaylarını önceden verilmiş şemaya göre sınıflaması, ona uydurması gerekir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan tam bir dogmatizmdir.

Bilimsel Bir Söylem Olarak Ahlâkî Söylem

Dewey, geleneksel normatif etiğin varoluştan ve değişmeden kaçan söz konusu dogmatik yaklaşımına karşı, etik konusunda, onun bilimsel karakterini ısrarla vurgulayarak, bilimsel bir yaklaşımın savunuculuğunu yapar. Zira, ona göre, ahlâkî alanla bilimsel alan arasında tam bir süreklilik bulunmaktadır; bunun nedeni ise, kendilerine değer verilen şeylerin, kıymet takdir edilen olayların, son çözümlemede nesnel ilişkilerin özellikleri olmasıdır.

---

[740] Bkz., John Dewey, "The Construction of Good", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by Steven M. Cahn and Joram G. Haber), New York, 1965, s. 66.

[741] Bkz., James Gouinlock, "Dewey", *Ethics in the History of Western Philosophy*(ed. by Robert J. Cavalier - James Gouinlock - James B. Sterba, s. 311.

Onlar, işte bu durumun bir sonucu olarak, doğadaki herhangi bir olay gibi, önceden tahmin ve kontrol edilebilirler. Çok daha önemlisi değer ya da iyileri, ahlâkî ve bilimsel ölçüp biçme yoluyla yeni baştan inşa etmenin mümkün olmasıdır. Zira etik, Dewey'e göre, insanın problemlerini çözmeye ya da ortadan kaldırmaya katkıda bulunacak bir bilim olmak durumundadır. Bunu ifade etmenin filozof için diğer bir yolu da, doğa bilimlerinin insanîleştirilmeleri, ahlâkî konulara katkıda bulunacak şekilde geliştirilmeleri, insanî ilerlemeye katkı yapacak biçimde sosyalleştirilmeleri gerektiğini söylemektir. Bir başka deyişle, o yapılması gereken şeyin iyinin ve değerin yeni baştan inşasında doğadaki ilişkilerin bilgisini kullanmak olduğunu söyler:

> Ahlâkî olmayan bilgiyle gerçek anlamda ahlâkî bilgi alanında hiçbir boşluk olmamasının en önemli nedeni, ahlâkî bilginin sürekli olarak gözden geçirilmesine ve genişlemesine duyulan ihtiyaçtır. Herhangi bir anda, bütünüyle biyolojik veya fizikî alana aitmiş gibi görünen kavramlar ahlâkî bir mâna kazanabilir. Bu, onların ortak iyiyle belli bir ilişkileri olduğunun keşfedildiği her seferinde kaçınılmaz olarak vuku bulacaktır. Nitekim, bakterilerle mikropların ve onların hastalığın yayılımıyla olan ilişkisinin bilgisine ulaşıldığı zaman, kamu sağlığı ve özel sağlık, daha önce hiç olmadığı kadar ahlâkî bir anlam kazanmıştır. ... Örneklerin listesini sonsuzca çoğaltmak mümkündür. Gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, ahlâkî bilgi ve yargıların belli bir alanla sınırlanmasının, neyin gerçekten ahlâkî bir önemi olduğuna dair algımızı zorunlulukla sınırlamasıdır. ... Oysa günümüzün en büyük ihtiyacı, bilimsel bilgi ile ahlâkî bilgi arasındaki geleneksel engellerin, mevcut bilimsel bilgiyi insanî ve sosyal amaçlar için kullanma organize girişimini ortaya çıkaracak şekilde yıkılmasıdır.[742]

Dewey'e göre, bunu sağlamanın bildik biricik yolu da deneysel yöntemi etik alanına taşımaktır. Başka bir deyişle, o ahlâkî düşünüş ve araştırma alanında bilimsel araştırma sırasında kullandığımız aynı metodolojik ilkeleri kullanmamız gerektiğini söyler. Bunun için de eski bir önyargıyı, bilimsel bilgi ile ahlâkî, felsefî ya da dinî bilgi arasmda mutlak bir ayırım bulunduğu önyargısını bir kenara atmak gerekmektedir. Farklı alanlar veya konulara uygulansa bile, gerçekte tek bir bilgi ve dolayısıyla da, bu bilgiye erişmenin tek bir yöntemi, hemen her konuda doğru ve sağlam inançlar oluşturmanın güvenilir biricik yolu vardır: Deneysel yöntem.

> Deneysel yöntemi, teknik bir alan olarak fizikî deneyim alanından insanî hayatın daha geniş alanına transfer etmenin büyük önemi burada yatar. İnsan yaşamıyla doğrudan ilişkisi olmayan şeylerle ilgili inançlarımızı oluştururken deneysel yönteme güveniyoruz; fakat ona ahlâkî, politik ve ekonomik meselelerde güvenmiyoruz. Güzel sanatlarda bu yönde bir değişikliğe dair göstergeler var. Geçmişte, böyle bir değişme diğer insanî tavırlardaki değişmelerin habercisi ve müjdecisi olmuştur. Fakat genel olarak konu-

---

[742] John Dewey, *Ethics*, New York, 1932, s. 282-83.

şulduğunda, deneysel yöntemi sosyal meselelere, en kalıcı ve nihaî değerleri cisimleştirmek durumunda olan problemlere etkin bir biçimde uygulama düşüncesi insanlara bütün standartlarla düzenleyici otoriteden vazgeçme anlamına gelmiştir. Oysa deneysel yöntem, ilke olarak gelişigüzel ve amaçsız eylem anlamına gelmez; o düşüncelerle ve bilgiyle yönlendirmeyi ihtiva eder. Gündemdeki mesele pratik bir meseledir. Acaba varoluş alanında, deneysel yöntemi sosyal ilgi ve konulara uygulamaya izin verecek düşünceler ve bilgi var mıdır?

Yönlendirici standartlar olarak bildik ve kendilerine geleneksel olarak büyük bir kıymet takdir edilen değerlerden ümidimizi kesiyorsak, tanzim ve düzenleme nereden gelecektir? Çok büyük ölçüde doğa bilimlerinin bulgularından. Çünkü bilgiyle eylem arasında yapılan ayırımın sonuçlarından biri, bilimsel bilgiyi yapabileceği en iyi hizmetten, eylemin yol göstericisi olma hizmetinden yoksun bırakmıştır.[743]

Çünkü ... değer yargılarına sonuç temeli üzerinde şekil veren bir ahlâk, bilimin sonuçlarına en içten bir tarzda dayanmak zorundadır. Zira bize şeyleri öncüller ve sonuçlar olarak birbirine bağlama imkânı veren ilişkilerin bilgisi bilimdir.[744]

3. Duygucu Etik

Bilişselcilik veya kognitivizm genel kategorisi içinde değerlendirilen sezgici etikle doğalcı etiğin karşısında, gayribilişselcilik kapsamına giren etik teoriler yer almaktadır. Burada, gayribilişselcilik etiğin gerçekte bilişsel bir değeri olmadığını, onun insanın rasyonel boyutundan ziyade, konatif boyutuna dayandığını öne süren tavrı temsil eder. 20.. yüzyılın ilk yarısında, etik alanındaki bilimsel yaklaşımın analitik-dilsel yönü ağırlıklı bir versiyonu olarak ortaya çıkmış olan nonkognitivizm, biri olumsuz diğeri olumlu olan, iki temel tez öne sürer: **1.** Ahlâkî inançlar, yargılar ve akılyürütme bilimsel yargılarla argüman ya da akılyürütmeden bütünüyle farklılık gösterir. İyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ahlâkî terimler, bilimsel terim ve yüklemlerin tam tersine, doğal özellikleri göstermedikleri gibi, ahlâkî yargılar da, ne matematiksel bilimlerdeki yargılara benzer bir biçimde kanıtlanabilir, ne doğa bilimlerindeki yargılara benzer bir şekilde gözlem ya da deneyim yoluyla doğrulanabilir. Bir diğer söyleyişle, nonkognitivizm

[743] John Dewey, "The Construction of Good", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by Steven M. Cahn and Joram G. Haber), s. 74.

[744] *A. g. e.*, s. 75.

ahlâkî terimlerin betimsel bir anlamı olmadığını öne sürer. O ahlâkî önermelerin dünya ile ilgili olguları ortaya koyan önermeler olabilmelerini kabul etmediği gibi, aklın bir ahlâkî ilkeyi kanıtlayamayacağını veya temellendiremeyeceğini de iddia eder.

Gayribilişselciliğin söz konusu olumsuz iddiasını tamamlayan olumlu tezi ise, 2. ahlâkî terim ve yargı ya da cümlelerin betimsel olmayan çok farklı anlamlara ve çeşitli fonksiyonlara sahip olduğunu ortaya koyar. Buna göre, ahlâkî terim ve yargılar birtakım duyguları dışavurur; belli bir çekimleyici güce sahip bulundukları için, başka insanlar üzerinde bir etki uygulamaya, onlarda belli tavırlar doğurmaya yararlar. Yine, ahlâkî yargılar, örtük olarak belli eylem tarzlarını emretmek suretiyle, insanlarda belli birtakım tercihlere yol açar.

Bu iki teze ek, ya da ikinci tezi tamamlayan bir yenilik olarak, nonkognitivizmi karakterize eden bir diğer unsur da gayribilişselcilerin dile verdikleri büyük önem, etik ile dil arasında kurdukları ilişkidir. Bu kapsam içinde ele alınmak durumunda olan düşünürler dile, sadece etiğin konumunu, ahlâkî yargıların gerçek anlamını açığa kavuşturmak için değil, fakat sezgici ve doğalcı etiğin kendi bakış açılarından yanlışını göstermek için de büyük önem vermişlerdir. Nitekim gayribilişselci düşünürlere göre, dış dünyada, "iyi" ya da "doğru" gibi terimlerin gönderimde bulundukları veya karşılık geldikleri doğal veya doğal olmayan kendilik ya da nesneler yoktur. Onlara göre, etik alanında sadece dilin betimsel olmayan çeşitli kullanılma tarzlarından söz etmek gerekir. Nitekim, bilişselci düşünürler ahlâkî cümle ya da yargıların betimsel ya da tasvirî bir anlama sahip olduklarına inandıkları için, yanlışlıkla iyilik ya da yükümlülüğün gerçekten varolan şeyler olduklarını öne sürmüşlerdir. İşte dili ve anlam konusunu öne çıkarmaya, etikle dilin ilişkisini vurgulamaya en azından bu yanlışı bertaraf etmek için ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü ahlâkî terimlerin ontolojik gönderimleri veya karşılıkları olduğu iddiasından ancak ve ancak ahlâkî yargıların tek ya da ilk anlamının betimsel olmayan bir anlam olduğu anlaşıldığı zaman vazgeçilebilir.

Gayribilişselcilerin dile önem vermelerinin, ahlâkî terim ve yargıların anlamı üzerinde yoğunlaşmalarının bir diğer nedeni de, en azından duygucu etiğin kurucusu olan Ayer'ın mantıkçı pozitivizmin bir savunucusu olmasından dolayı neopozitivizmin veya Viyana Çevresi düşünürlerinin ünlü doğrulanabilirlik ilkesini etiğe uygulamasıdır. Doğrulanabilirlik ilkesi bilindiği üzere, öncelikle bir cümle ya da önermenin bilişsel olarak anlamlı olabilmesi için, en azından ilke olarak doğrulanabilir olması gerektiğini

ifade eder. İlke, ikinci olarak, doğrulamanın sadece iki yolu bulunduğunu, bilişsel bir anlamı olan cümlelerin yalnız ve yalnızca iki türü olabileceğini öne sürer: **1.** Salt kendilerinde geçen terimlerin anlamı yoluyla doğrulanabilir olan analitik cümleler ve **2.** eldeki empirik verilere bakarak veya gözlem yoluyla doğrulanabilir olan sentetik önermeler. Mantıkçı pozitivistlere ve dolayısıyla gayribilişselcilere göre, ahlâkî bir yargı ortaya koyan cümleler bunlardan ne biri ne de diğerine girer. Çünkü girseydiler eğer, ahlâkî konularla ilgili tartışmalar, neopozitivistlerin deyimiyle neyin gerçekten iyi olduğuna dair kavgalar, tıpkı analitik önermelerle ilgili konularda, yani mantık ve matematikte, ya da sentetik önermelerle ilgili konularda, yani doğa bilimlerinde olduğu gibi, herkesin kabul edeceği bir tarzda genel bir karara bağlanabilirdi. Oysa insanlar, empirik önermelerle ve mantıksal kurallarla ilgili olarak bir karara varırken, ahlâkî konularda umutsuzca ve bir sonuca varamadan tartışmaya devam etmektedirler. Ahlâkî bir yargı bildiren önermelerin, işte bu durumun bir sonucu olarak, doğrulanabilir olmadıklarının kabul edilmesi gerekir. Bundan dolayı, etiğin kapsamı içinde kalan önermeler bilişsel açıdan anlamlı önermeler değildirler. Fakat onların büsbütün anlamsız oldukları da söylenemez. Ahlâkî bir yargı ortaya koyan önermelerin bilişsel anlamı olmasa bile, duygusal bir anlamları vardır.

Ayer'ın Duyguculuğu

İlk ve en büyük etkiyi, şu hâlde ahlâk felsefesinin dışında kalan bir alan ya da kaynaktan alan duyguculuğun,[745] 20. yüzyıldaki ilk ve en önemli temsilcisi, mantıkçı pozitivizmi Viyana'dan İngiltere'ye taşımış[746] ve akımı daha ziyade dilsel bir doğrultuda dönüşüme uğratmış olan Alfred Julius Ayer (1910-1989)'dır.

O da din, metafizik ve normatif etiğin anlamsız olduğunu, özellikle metafizik ve etiğin felsefenin kesinlikle başarısız olduğu alanlara tekabül ettiğini öne sürer. Ayer bunu iddia ederken de, mantıkçı pozitivizmin bütün

[745] G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, s. 18-9.

[746] Bryan Magee, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı-Ayer'la Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, s. 180.

genel felsefî ilkelerini aynen benimser. Buna göre, 1 bilginin kaynağında duyumsal gerçeklikle ilgili deneyimlerimiz bulunmakta olup, bilgi gerçekte bütünüyle empirik olmak durumundadır.[747] 2 Doğruluğu hiçbir zaman kesin olmayıp, yalnızca muhtemel olan empirik bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemi veya tarzıyla özdeştir. Başka bir deyişle, empirik bir önermenin anlamını ortaya koymak, söz konusu önermenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu söyleyebilmek için hangi gözlemlerin yapılacağını söylemekten başka bir şey değildir.[748] 3 Mantık ve matematiğin empirik olmayan önermeleri birer totoloji ya da analitik önerme olup, onların geçerlilikleri sadece kendilerinde geçen sembollerin anlamlarına bağlıdır.[749]

4 Anlamlı önerme türleri yalnızca, empirik önermeler ve totolojilerden meydana geldiğine göre, felsefenin klâsik ya da geleneksel alanlarını oluşturan metafizik, teoloji ve normatif etiğin olgusal bakımdan anlamsız olduğu kabul edilmelidir.[750] Buna göre, "Tanrı iyidir", "Gerçeklik birdir", "Adam öldürmek kötüdür" benzeri teolojik, metafizik ve etik önermeler, açıktır ki empirik olmayan önermelerdir. Onları doğrulayacak veya yanlışlayacak gözlemlerden söz edemeyiz. Dahası onlar, gerçeklik hakkında bir iddiada bulundukları için analitik önermeler de değillerdir. Teoloji, metafizik ve etiğin önermeleri her iki kategoriye de girmedikleri, üzerinde konuşulmaması gereken konularda bir şeyler söyledikleri için, anlamsız olan önermelerdir.

5 Ayer'a göre, teoloji, metafizik ve etiğin, gerçek değil fakat, sözde anlama sahip olan önermeleri dilin kullanımıyla ilgili karışıklığın, veya onun yanlış kullanılmasının bir sonucu olmak durumundadır.[751] Bu karışıklık ise sözcüklerden dikkatsizce, sanki onlar fiilen varolan nesnelermiş gibi söz etmekten kaynaklanır:

> Genel olarak, gerçekte var-olmayan kendiliklerin varsayılması, biraz önce sözünü ettiğimiz, bir cümlenin gramatikal öznesi olabilen her sözcük ya da deyime tekabül eden gerçek varlıkların var olması gerektiği bâtıl inancının bir sonucudur.[752]

Buna göre, insanlar sözcükler hakkında konuşup, nesneler hakkında konuştuklarını düşündükleri ya da iddia ettiklerinde, teoloji, metafizik ve etik

---

747 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2nd edition, 1946, Middlesex, s. 45-6.
748 *A. g. e.*, s. 12-3.
749 *A. g. e.*, s. 112-13.
750 Bkz., *A. g. e.*, s. 136-58.
751 Bkz., *A. g. e.*, s. 58.
752 A. g. e., s. 58-9.

alanında kendilerine çokça rastlanan gerçek bir anlamdan yoksun sözde önermeler kurmuş olurlar. Onların dili kullanma tarzındaki sıkıntı ve kendilerini dille sınırlamayışları ise, fiilen, bir sözcüğü kullanabildikleri için, o sözcüğe karşılık gelen bir nesnenin kesinlikle varolması gerektiği yanlış inancına yol açar. Örneğin "Tanrı", ya da Heidegger'in "Hiç"i böyle bir sözcüktür:

> Emprik dünyada bu türden varlıklara bir yer olmadığı için, onları yerleştirmek üzere özel bir empirik olmayan dünyaya başvurulur. Sadece, metafiziğini, "Hiç"in özellikle gizemli bir şeyi gösterecek şekilde kullanılan bir isim olduğu kabulüne dayandıran bir Heidegger'in deyişleri değil, anlamsızlıkları bu kadar açık olmasa da, aynı ölçüde tam olan önermelerin ve tümellerin gerçekliği ile ilgili problemlerin gücü ve etkisi de bu yanlışa bağlanmalıdır.[753]

Felsefe, öyleyse, teoloji ve metafizikten bütünüyle bağımsız bir etkinlik olmak durumundadır. 6 Bu etkinliğin adı da, analiz ve aydınlatmadır:

> O [filozof] spekülatif hakikatler formüle etmeye, ya da ilk ilkeler aramaya veya empirik inançlarımızın geçerliliği ile ilgili *a priori* yargılar oluşturmaya kalkışmamalıdır. O, gerçekte kendisini aydınlatma ve şimdi betimleyeceğimiz türden analiz çalışmalarıyla sınırlamalıdır.[754]

Etikte Analiz

Ayer bu tespitinin doğal bir sonucu olarak etik alanını ve ahlâkî yargıları, ahlâkî bir yargı bildiren önermeleri analiz etmeye geçer. Etik düşünce tarihinde bilime dayanan bir örnek etik sistemleri bulmayı istediğini, fakat sözde kavramların ve metafizik unsurların karıştığı etik sistemlerinde bunu bulmanın imkânsız olduğunu ifade eden filozof analizinde, etik konusunda yazmış olan filozofların eserlerinin dört ayrı önerme türü ihtiva ettiğini tespit eder:

> Ahlâk filozoflarının eserlerinde ele alınmış olduğu şekliyle, alışılmış etik sistemi homojen bir bütün olmaktan hayli uzak bulunmaktadır. ... Onun fiilî içeriğinin kendisi oldukça farklı türden unsurlardan meydana gelir. Bu içeriği gerçekte dört ana sınıfa bölebiliriz. Herşeyren önce ahlâkî terimlerin anlamlarını ortaya koyan tanımlar veya belirli tanımların meşruluğu ya da imkânıyla ilgili yargılar vardır. İkinci olarak, ahlâkî deneyimle ilgili fenomenleri ve onların nedenlerini betimleyen önermeler gelir. Üçüncüleyin,

---

[753] *A. g. e.*, s. 59.
[754] *A. g. e.*, s. 69.

> ahlâkî erdeme yönelik teşvikler [erdemle ilgili vazlar] vardır. Ve son olarak da, fiilî ahlâkî yargılar gelir.[755]

Ahlâk filozoflarının dört önerme türü arasında yapılması gereken bu ayırımı çoğu zaman unuttuklarını veya atladıklarını söyleyen Ayer, daha sonra bu dört ayrı önerme türünden yalnızca birincisinin etik ya da ahlâk felsefesinin gerçek konusunu meydana getirdiğini söyler:

> Aslında dört sınıfımızdan yalnızca birincisinin, yani ahlâkî terimlerin anlamlarıyla ilişkili önermeleri ihtiva eden sınıfın ahlâk felsefesini meydana getirdiğinin söylenebileceğini görmek kolaydır.[756]

Ayer'ın metaetik ve dilci bakış açısından, şu hâlde etik kendisini ahlâkî terimlerin anlamlarını ifade eden önermelerle sınırlamak durumundadır. Etik, ona göre, ahlâkî terimlerin anlamlarını açığa çıkarıp, aydınlığa kavuşturmalıdır. Çünkü ahlâkî deneyimle ilgili önermeler, etiğin değil, fakat psikoloji ya da sosyolojinin kapsamı içine girer. Üçüncü ve dördüncü sınıfa gelince,

> Ahlâkî erdeme yönelik teşvikler [ahlâkî erdemle ilgili öğütler] hiçbir şekilde önermeler olmayıp, okuyucuyu belli bir türden eyleme tahrik etme amacı güden ünlemler ya da buyruklardır. Bundan dolayı, onlar bir felsefe ya da bilim dalına girmezler. Ahlâkî yargıların ifadeleri söz konusu olduğunda, onların nasıl sınıflanması gerektiğine henüz karar vermiş değiliz. Bununla birlikte, onlar kesinlikle ne tanımlar, ne tanımlar üzerine yorumlar, ne de öğütler olduklarına göre, onların ahlâk felsefesinin kapsamı içine girmediklerini herhâlde söyleyebiliriz. Tam tamına etik üzerine felsefî bir deneme, şu hâlde, ahlâkî hiçbir bildirimde bulunmamalıdır. Ama o, bu türden tüm bildirimlerin [ahlâkî bir yargı bildiren önermelerin] ahlâkî terimlerin bir analizini vermek suretiyle, hangi kategoriye girdiğini göstermelidir. Bizim de şimdi yapacağımız şey budur.[757]

Bütün bir ahlâkî terimler alanını, mümkün olduğu takdirde ya da ölçüde ahlâkî olmayan terimlere indirgemeye çalışan,[758] normatif etik kapsamı içine giren ahlâkî terimlerin sözde kavramlar, önermelerin de, gerçek önermelere bir şekilde benzeyen, analiz edilemez ve doğrulanamaz önermeler olduklarını öne süren Ayer,[759] söz konusu üçüncü ve dördüncü türden önermelerin sadece duygusal bir anlama sahip olduklarını söylemektedir. Başka bir deyişle, ahlâkî erdemle ilgili teşvik ve öğütlerde, ahlâkî bir yargı bildiren önermelerde geçen ahlâkî sembol ya da terim, ona göre, bu öğüt ya da

---

[755] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 136-37.

[756] *A. g. e.*, s. 137.

[757] *A. g. e.* [köşeli parantezler bana ait].

[758] *A. g. e.*, s. 143.

[759] *A. g. e.*, s. 148.

önermelerin olgusal içeriklerine hiçbir şey katmaz. O bunu şöyle ifade etmektedir:

> Buna göre, birine "Bu parayı çalmakla yanlış yaptın" dersem, [ona] sadece "Sen bu parayı çaldın" dediğim zaman söylemiş olduğumdan daha fazla hiçbir şey söylüyor olmam. Bu eylemin yanlış olduğunu söylerken, onunla ilgili olarak başka bir cümle kuruyor değilimdir. Yalnızca ona ilişkin ahlâkî hoşnutsuzluğumu ifade ediyorum. Sanki "Sen bu parayı çaldın"ı özel bir dehşet tonuyla söylemiş veya birtakım özel ünlem işaretleriyle birlikte yazmış gibiyim. Söyleyiş tonum veya ünlem işaretleri cümlemin lafzî anlamına hiçbir şey eklemez. Sadece onun [cümlenin] ifadesine konuşmacı tarafında belirli duyguların eşlik ettiğini göstermeye yarar.[760]

Ayer'a göre, ahlâkî bir yargı bildiren önermeler veya ahlâkî telkinler ahlâkî hakikatleri ifade etmez, onlarda geçen ahlâkî terimler nesnel niteliklere tekabül etmez; bu telkin ya da önermeler, ahlâkî terimleri kullanan, yargıyı ortaya koyan kişilerin duygularını ifade etmeye, dışa vurmaya yarar. Onlar duyguları dışa vurmakla kalmazlar, fakat başkalarında da benzer duyguları uyandırma, onları istenen doğrultuda eylemeye sevketme işlevi görürler. Bu durum, ahlâkî yargı veya etik önermeler olgusal bileşenlerine ayrıldığı zaman, açıklıkla ortaya çıkar. Buna göre, etik önermeler veya ahlâkî bir yargı bildiren cümleler bütünüyle olgusal bir mahiyet sergileyen bileşenlerine ayrıldıkları takdirde, önerme ya da cümlenin güya ahlâkî olan boyutunun belli bir ses tonuyla ya da ünlem işareti kullanımıyla ortaya çıktığı kolaylıkla görülebilir. Ayer, bununla da kalmayıp, farklı ahlâkî terimlerin farklı duygu derecelerini ifade edip, değişen yoğunlukları olan birtakım duygular uyandırdıklarını öne sürer. Örneğin, "doğruyu söylemek iyidir" önermesi, onun gözünde, sıradan bir telkin veya bir tavsiyeden daha fazla hiçbir şey değildir, ve burada ortaya konan yargının gücü sınırlıdır. Fakat "doğruyu söylemek iyidir" önermesinden, "doğruyu söyle!" ve "doğruyu söylemek gerekir" ya da "doğruyu söylemek senin ödevindir"e geçildiğinde, ahlâkî yargının gücü kesinlikle artar:

> Gerçekten de, onlardan [ahlâkî terimlerden] bazıları içinde geçtikleri cümlelere buyruk etkisi verecek şekilde kullanılır. Buna göre, "Doğruyu söylemek senin ödevindir" cümlesi hem doğrusözlülükle ilgili belli bir ahlâkî duygu türünün ifadesi olarak ve hem de "Doğruyu söyle!" buyruğunun dışavurumu olarak görülebilir. "Doğruyu söylemen gerekir" cümlesi de "Doğruyu söyle!" buyruğunu ihtiva eder, fakat burada buyruğun tonu daha az etkileyicidir. "Doğruyu söylemek iyidir" cümlesi ise bir telkinden biraz daha fazla bir şeydir. Dolayısıyla, ahlâkî kullanımı içinde "iyi" sözcüğünün anlamı, "ödev" sözcüğünün veya "gerekir" sözcüğünün anlamından farklılaşır. Gerçekten de, çeşitli ah-

[760] *A. g. e.*, s. 142.

lâkî sözcüklerin anlamını hem normalde dışa vurduklarına inanılan farklı duygularla ve hem de onların tahrik edecekleri düşünülen farklı tepkilerle tanımlayabiliriz.[761]

Değer Bakımından Şüphecilik

Ayer'ın etik görüşünde, öyleyse, ahlâkî bir yargı ortaya koyan önermeler olgularla ilgili bildirimler ya da olgusal ifadeler olmadıkları için, ne yanlış ne de doğru olabilirler. Onlar yalnızca duyguların dışavurumları, belli birtakım tavırların ikna edici ifadeleri veya buyruklar olabilirler. Başka bir deyişle, ahlâkî yargılar, olgusal veya betimsel olmayıp, sadece duygusal ifadelerdir.

Aynı şekilde, ahlâkî terimlerin de mutlak ve evrensel bir anlamı olmadığı gibi, nesnel karşılıkları da yoktur. Onların anlamları kişiden kişiye değişmekte olup, söz konusu anlamlar sadece terimlerin dışa vurdukları duygular ve yol açtıkları tepkilerle ortaya konabilir. Ahlâkî yargılarımızı geçerli kılacak hiçbir ölçüt bulunmadığı, ahlâkî yargılar ünlemlere ve buyruklara indirgendikleri, ve dolayısıyla, onların artık doğruluk ve yanlışlıklarından söz edilemeyeceği için, Ayer'ın etik alanında tam bir öznelciliğe, mutlak bir şüpheciliğe ve hatta nihilizme vardığı söylenebilir.[762] Bu etik anlayışında, bir değerler ya da normlar sistemi var olmadığına, ahlâkî kavramlar sözde kavramlar olduklarına ve dolayısıyla, ahlâkî hakikatlerden veya ahlâkî bilgiden söz etmek mümkün olmadığına göre,[763] ahlâkî ilkeler ve ahlâklılığın mahiyeti hakkında akıl yürütülemez. Burası sadece duygularla ilgili bir alandır; dolayısıyla, normatif etiğin psikoloji ve sosyolojinin bir dalı olarak yeniden inşa edilmesi, etiğin kendisinin ahlâkî terimlerin gerçek anlamını açıklığa kavuşturan bir tür dilsel analizle sınırlanması gerekmektedir:

> Ahlâk felsefesinin yalnızca ahlâkî kavramların sözde, ve dolayısıyla analiz edilemez kavramlar olduklarını söylemekten oluştuğunu görüyoruz. Bundan sonra gelen, farklı ahlâkî terimlerin kendilerini ifade etmek için kullanıldıkları farklı duyguları ve onların alışılmış bir tarzda yol açtıkları farklı tepkileri betimleme görevi psikologun görevidir. Ahlâk bilimiyle "doğru" bir ahlâklılık sisteminin geliştirilmesi isteniyorsa, ahlâk bilimi [etik] diye bir şey olamaz. Çünkü ahlâkî yargıların yalnızca duygunun ifadeleri olmalarından dolayı, bir ahlâk sisteminin geçerliliğini belirlemenin hiçbir yolunun olamaya-

[761] *A. g. e.*, s. 143.

[762] Bkz., William S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 214-5.

[763] Bkz., Harry J. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, s. 68.

cağını, ve dolayısıyla, böyle bir sistemin doğru olup olmadığını sormanın hiçbir anlamı bulunmadığını gördük. Bu bağlamda meşru olarak araştırılabilecek olan herşey, belli bir kişi ya da insan grubunun ahlâkî alışkanlıklarının ne olduğu ve onların başkalarına değil de, tam tamına bu alışkanlıklara sahip olmalarına neyin neden olduğudur. Ve bu araştırma da, bir bütün olarak varolan sosyal bilimlerin kapsamına girer.

O hâlde, öyle görünmektedir ki, bir bilgi dalı olarak etik psikoloji ve sosyolojinin bir dalından daha fazla hiçbir şey değildir.[764]

Stevenson'da Dil ve Etik

Duygucu etik anlayışının biraz daha gelişmiş, dil ve dilin kullanımıyla ilişkisi daha bir belirginleşmiş versiyonu ünlü Amerikan düşünürü Charles L. Stevenson (1908-1979) tarafından ortaya konmuştur. Ayer'ın, ahlâkî yargıları bütünüyle duygulara bağladığı, duyguların da tartışılacak bir yanı olmadığı için, etik alanında rasyonel unsurlara yer bırakmadığı, ahlâkî akılyürütme ve tartışmayı ortadan kaldırdığı yerde, Stevenson, her ne kadar metaetik geleneğin "iyi" teriminin muğlaklığıyla ilgili genel görüşünü paylaşsa bile, etiği herşeye rağmen birtakım rasyonel unsurlarla zenginleştirebilmeyi, ahlâkî tartışmayı mümkün kılıp, bunu bir çözüme bağlayabilmenin yollarını göstermeyi başarmış olan biridir. Dahası o, bütün nonkognitivizmine rağmen, etiğin psikolojiye indirgenmesine, onun psikolojinin bir dalı olarak görülmesine de karşı çıkmıştır.[765]

Dilin İki Farklı Amacı

Stevenson'a göre, ahlâkî yargılar duygulardan ziyade tavırları ifade ederler; hatta, ahlâkî yargılar tavırları yalnızca ifade etmekle kalmayıp, onları fiilen şekillendirmeye ve değişikliğe uğratmaya yararlar. O, ahlâkî yargıların bilimsel destekten yoksun olduktan başka, doğal olmayan nitelikleri de göstermediklerini öne sürer. Yani, onlar olgusal ifadeler, olguları betimleyen önermeler değildirler. Bununla birlikte, onların ayırıcı başka bir yönlerinden söz etmek gerekir: Ahlâkî yargıların duygusal bir anlamı vardır ve

[764] *A. g. e.*, s. 148-49.

[765] Bkz., W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, s. 115.

bir yandan insanların tavırlarını ifade ederken, bir yandan da tutum bakımından olan uyuşmazlıkları yansıtıp, başkalarının tavırlarında bir değişiklik yaratma işlevi görürler.[766]

O bu tezini ortaya koyabilmek için, insanların dili kullandıkları zaman hangi farklı amaçları göz ettiklerini araştırır. Zaten, Stevenson'a göre, "iyi"nin ve diğer ahlâkî terimlerin anlamıyla ilgili karışıklıklara yol açan şey dilin kullanılmasında güdülen farklı amaçları dikkate almada sergilenen mutlak başarısızlıktır. Ona göre, dili kullanmanın iki farklı amacı vardır:

> Geniş bir çerçeve içinde konuşulduğunda, bizi dili kullanmaya götüren iki farklı amaç bulunduğunu söylemek gerekir. Bir yandan, sözcükleri (bilimde olduğu gibi) inançları kaydetmek, açıklığa kavuşturmak ve başkalarına iletmek için kullanırız. Öte yandan, sözcükleri duygularımızı açığa çıkarmak (ünlemler, nidalar), veya [belli] ruh hâlleri yaratmak (şiir) ya da insanları [belli] eylemlere veya tavırlara teşvik etmek (hitabet sanatı) için kullanırız.
>
> Sözcüklerin birinci kullanım tarzına "betimsel", ikincisine ise "dinamik" kullanım tarzı adını vereceğim. Ayırmın sadece konuşmacının amacına bağlı olduğunu unutmayınız.
>
> Bir kişi, "hidrojen bilinen en hafif gazdır" dediği zaman, onun amacı dinleyiciyi buna inanmaya veya konuşmacının buna inandığına inanmaya sevketmek olabilir. Burada sözcükler betimsel bir tarzda kullanılmıştır. Bir kişi elini kestiği ve "lanet olsun" dediği zaman, onun amacı normalde bir inancı kaydetmek, açıklığa kavuşturmak değildir. Sözcükler [burada] dinamik bir tarzda kullanılmıştır.[767]

Dilin bir araç olduğunu ve bu aracın iki farklı amaçla kullanıldığını ortaya koyan Stevenson, daha sonra sözcüklerin dilin betimsel amaçlı kullanımına bağlı olan tasvirî veya betimsel anlamını inanma, düşünme, sanma, kanaat sahibi olma, tahminde bulunma edimleriyle birleştirir. Betimsel anlam inançlarla ya da bilgi/bilim alanıyla ilgili olup, "bir göstergenin bilgiyi etkileme yönelimine"[768] karşılık gelir. Buna göre, betimsel bir anlama sahip olan terimler ve bu terimlerin kendilerinde geçtikleri önermeler dünya hakkında bir şeyler söyledikleri, olguları betimledikleri, inanç aktardıkları için doğru ya da yanlış olabilirler.

Stevenson, sözcüklerin dilin "dinamik" kullanımıyla ilişkili olan anlamına ise "duygusal anlam" adını verir:

---

[766] W. D. Hudson, *A. g. e.*, s. 140-2.

[767] Charles L. Stevenson, "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Twentieth Century Ethical Theory*(ed. by Steven M. Cahn – Joram G. Haber), New Jersey, 1995, s. 121.

[768] C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, 1945, s. 70.

> Bir sözcüğün duygusal anlamı, sözcüğün, duygusal durumlardaki tarihi sayesinde, tavırları betimlemekten veya göstermekten ayrı olarak, tavırlara yol açmak ya da tavırları dolayımsız olarak ifade etmek üzere kazandığı güçtür.[769]

Betimsel anlamın düşünme, inanma, tahminde bulunma gibi edimlerle birleştiği, akıl yürütmenin sonucu olduğu ve inançları kaydettiği ya da ifade ettiği yerde, arzu, istek, beğeni ya da tasdik ve hoşnutsuzluk gibi kompleks duyguları ihtiva eden duygusal anlam, doğrudan doğruya tavırlarla ilgilidir.

Stevenson'un dili kullanmanın iki farklı amacından hareketle, betimsel anlam ile duygusal anlam, ve inanç ile tavır arasında yaptığı ayırım son derece önemli bir ayırımdır. Bu, ona herşeyden önce, etiğin konumunu ve bilimle olan ilişkisini belirleme imkânı verir. Buna göre, etik bilimden tümüyle farklı olup, doğa bilimlerinden veya sosyal bilimlerden birine hiçbir şekilde indirgenemez. Çünkü bilimin dilin betimsel amaçlı kullanımına bağlı, sözcüklerin betimsel anlamıyla ve insanların dünya hakkındaki inançlarıyla ilgili olduğu, önermelerinin doğrulanabildiği ya da yanlışlanabildiği yerde, etik alanı dilin dinamik amaçlı kullanımına bağlıdır; o doğrudan doğruya sözcüklerin duygusal anlamıyla ve insanların dünya ya da belli inançlar karşısında benimsedikleri duygusal tepkilere karşılık gelen tavırlarla ilgilidir. Dolayısıyla, ahlâkî bir yargı bildiren önermelerin doğruluğundan ve yanlışlığından söz edilemez. Başka bir deyişle, bilimsel söylemin bilgi verici bir söylem olduğu yerde, etik söylem öncelikle etkileme, başkalarının tavırlarını etkileme amacı güden bir söylemdir.[770] Bilimde delil ve kanıtlama aradığımız yerde, etikte aradığımız şey uzlaşma, tavır yönünden uyuşmadır. Etik alanında da, yargılarımız için gerekçeler getirir, ahlâkî yargılarımızı temellendirmeye çalışırız. Yani, etik alanı anlamdan yoksun, bütünüyle akıldışı bir alan değildir. Bununla birlikte, bilimde öncüller ile sonuç, nedenler ile nihaî yargı arasındaki ilişkinin mantıksal bir ilişki olmasına karşın, etikte ahlâkî yargı ile onu haklılandırmaya çalışan gerekçeler arasındaki ilişki psikolojik bir ilişkidir.

Ayırım Stevenson'a ikinci olarak, ahlâkî terimlerin anlamını ve etiğin işlevini belirleme imkânı verir. O, Wittgenstein'ın kullanımsal anlam teorisini benimser ve "sözcüğün pratikteki kullanımının onun anlamı oldu-

---

[769] C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 33.

[770] G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, s. 23.

ğunu" söyledikten sonra,[771] ahlâkî terimlerin ve bu terimlerin içinde geçtiği önermelerin duyguları ifade etmek, başkalarının tavırlarını etkilemek için kullanıldığını iddia eder. İşte bundan dolayı, duygusal bir anlama sahip olan ahlâkî terimler, doğal özellikleri gösteren terimlere, doğal kavramlara indirgenemez:

> Bir şeyin bilimsel olarak bilinebilir özellikleri her ne olursa olsun, bu (sayılmış) niteliklere sahip olan şeyin iyi olup olmadığı sorusuna her zaman yer vardır. Çünkü onun iyi olup olmadığını sormak, etki talep etmektir. Bir nesne hakkında ne kadar çok şey bilirsem bileyim, o nesneye olan ilgim açısından etkilenebilmeyi, çok haklı olarak halâ isteyebilirim.[772]

Etiğin işlevine gelince... Madem ki ahlâkî terimlerin duygusal bir anlamları, ahlâkî yargıların duyguları açığa vurmak ve başkalarının tavırlarını etkilemek gibi bir işlevleri vardır, o hâlde, etiğin iki farklı düzeyde gerçekleşen iki ayrı işlevinden söz edilebilir. Etik, herşeyden önce metaetik olabilir ve Stevenson'un kendisinin yaptığı işi yapabilir; yani o etik söylemi analiz edip, ahlâkî terimlerin anlamını, ahlâk dilinin özelliklerini, ahlâkî yargı ve bildirimlerin mahiyetini açıklığa kavuşturmalı ve bu alanda kullanılan yöntemlerin doğasını ortaya koymalıdır.

Etik, ikinci olarak, normatif etik olabilir.

İkna

Stevenson'a göre, etik alanı değişik ilgilere, farklı çıkarlara, ayrı hayat tarzlarına, farklı mizaçlara ve farklı değer yargılarına sahip insanların karşı karşıya geldikleri ve tavır bakımından uzlaşmazlık ya da uyuşmazlık içine düştükleri bir alan olmak durumundadır.[773] İşte, normatif etiğin işlevi ya da görevi, tavırla ilgili uyuşmazlık ya da uzlaşmazlıkları bir çözüme kavuşturmaktır.

O bunun nasıl mümkün olacağını açıklarken, ahlâkî yargı ya da önerme ve bu önermelerin zımnen ihtiva ettikleri emir modellerine örnekler verir, onların anlamlarını açıklar:

---

[771] Bkz., Stephen Darwall, "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by Robert J. Cavalier- James Cavalier and James Sterba), Oxford, 1989, s. 389.

[772] Charles L. Stevenson, "The Emotive Meaning of Ethical Terms", s. 127.

[773] C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 136-7.

(1) "Bu yanlıştır", ben bunu tasvip etmiyorum [kınıyorum]; sen de tasvip etme anlamına gelir.
(2) "O bunu yapmalıdır", ben onun bunu yapmadan bırakmasını tasvip etmiyorum [kınıyorum]; sen de tasvip etme anlamına gelir.
(3) "Bu iyidir", ben bunu tasvip ediyorum; sen de tasvip et anlamına gelir.[774]

Stevenson'un verdiği söz konusu üç etik önerme veya ahlâkî yargı modelinde de, konuşmacı veya önermeyi kuran kişi hitap ettiği kişinin tavrını kendi tavrıyla örtüşecek şekilde değiştirmeye çalışmaktadır. Onun amacı inancını aktarmak ve duygularını haklılandırmak değil, fakat esas karşısındakinin tavrında bir değişikliğe yol açmaktır:

Gerek emir ve gerekse ahlâkî cümleler insanların amaçlarını ve eylemlerini, sadece betimlemekten ziyade, teşvik etmek, değişikliğe uğratmak ya da yeni baştan yönlendirmek için kullanılır.[775]

Bu değişikliğin ilk ve en temel yolu, tavırların bir şekilde kendilerine dayanmak durumunda olduğu inançlarda bir değişim yaratmaktır. Bunun için mantıklı tartışmaya, rasyonel yöntemlerin kullanılmasına ihtiyaç vardır. Nitekim Stevenson bu zorunluluğa, bir yandan etiği bilime indirgemenin imkânsızlığını ve yanlışlığını gösterirken, diğer yandan onun dünya içinde, insan yaşamıyla ve insanî pratikle olan yakın ilişkisini ortaya koyacak şekilde, şunları söyleyerek işaret eder:

İnsan doğasının gerçekliklerine dayandırılan bir ahlâk teorisi ... birbiriyle ilişkisiz iki dünyada [ahlâkî dünya ile doğal dünyada] yaşama imkânsız teşebbüsüne bir son verir. ... O etiği tarih, sosyoloji, hukuk ve iktisat araştırmalarına bağlar.[776]

Bununla birlikte, kişi karşısındakinin inançlarını, onun tavrında bir değişikliğe yol açacak şekilde rasyonel yöntemlerle etkileyemiyorsa, onun doğrudan doğruya karşısındakinin tavrına yönelerek, rasyonel olmayan yöntemleri kullanması kaçınılmazdır. Rasyonel olmayan bu yöntemler Stevenson'un genel bir kategori içinde ikna teknikleri diye tanımladığı yöntemlerdir.[777] Onda ikna, sözcüklerin açık ve dolayımsız duygusal etkisine dayanır. İkna, inançlarla ilgili olmayıp, doğrudan doğruya kişinin tavrına yöneldiği ve tavır boyutunda geçerlilikten ya da doğruluktan söz etmek mümkün olmadığı için, aklî olanı aşmak anlamında rasyonel bir yöntem değildir. Fakat o, Stevenson'a göre, irrasyonel bir yöntem de değildir.

---

[774] C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 21.
[775] *A. g. e.*
[776] C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. vii.
[777] Bkz., Sahakian, *Ethics*, s. 219-20.

Bibliyografya

Ackrill, J. L.: *Aristotle, The Philosopher*, Oxford, 1981.

Adjukiewicz, K.:*Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Ankara, 1989

Aiken, H.(ed.): *The Age of Ideology*, London, 1956.

Akarsu, B.: *Ahlâk Öğretileri*, 2 cilt, İstanbul, 1970.

Akarsu, B.: *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 3. baskı, 1994.

Ansell-Pearson, Keith.: *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, New York, 1995.

Ansell-Pearson, Keith. : *Kusursuz Nihilist*, İstanbul, 1998.

Aquinas.: *Selected Philosophical Writings* (Ed. Timothy McDermott), Oxford, 1998.

Arat, N.:*18. yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, İstanbul, 1979.

Aristoteles.: *The Basic Works of Aristotle* (Ed. R. Mc Keon), New York, 1961.

Aristoteles.: *Metafizik* (çev. A. Arslan), 2 cilt, İzmir, 1985, 1993.

Aristoteles.: *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, 1988.

Aristoteles.: *Eudemos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, 1999.

Arrington, Robert L.:*Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, 1998.

Arslan, A.: *Felsefeye Giriş*, Ankara, 1996.

Ashby, W.: *A Comprehensive History of Ethics*, New York, 1997.

Augustine.: *Basic Writings of Saint Augustine* [ed. Whitney J. Oates], New York, 1948.

Aster, E. v.: *Felsefe Tarihi Dersleri* (çev. M. Gökberk), İstanbul, 1943.

Aydın, M.: *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Ankara, 1976.

Aydın, M.: *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.

Aydın, M.:*Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1990.

Ayer, A. J.: *Language, Truth and Logic*, 2nd edition, Middlesex, 1946.

Ayer, A. J.: "On the Analysis of Moral Judgement", *Philosophical Essays*, New York, 1954.

Baier, K.: "Egoism", *A Companion to Ethics* (Ed. P. Singer), Oxford, 1993.

Barnes, J.: - Schoefield, M.: - R. Sorabji (Eds.).: *Articles on Aristotle*, 3 cilt, London, 1979.

Barreau, H.: *Aristote*, Paris, 1972.

Beavoir, Simeno de.: *Veda Töreni, Jean Paul Sartre'la Söyleşiler*(çev. Nesrin Altınova), İstanbul, 1983.

Becker, Carl L.: *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, 1932.

Bell, Linda A.: *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama, 1989.

Benhabib, S.: - Dallmayr, F.(ed.): *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, 1990.

Bennett, J.: *Kant's Dialectic*, Cambridge, 1977.

Bennett, J.: *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, 1984.

Berkowitz, P.: *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, 1995.

Best, S. - Kellner, D.: *Postmodern Teori*(çev. M. Küçük), İstanbul, 1998.

Billington, R.: *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş* (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, 1997.

Binkley, Luther John.: *Contemporary Ethical Theories*, New York, 1961.

Blackham, H. J.: *Six Existantialist Thinkers*, London, 1961.

Bloch, O.: *Le Matérialism*, Paris, 1975.

Bochenski, I. M.:*Çağdaş Avrupa Felsefesi*(çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, 1983.

Bottomore, T.(ed.): *Marksist Düşünce Sözlüğü* (çev. der. M. Tuncay), İstanbul, 1993

Bottomore, T.: *Frankfurt Okulu*(çev. A. Çiğdem), Ankara, 1997.

Bozkurt, Nejat.:*20. yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*, İstanbul, 1995.

Bradley, F. H.: *Ethical Studies*, Oxford, 1962.

Brehier, E.: *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1983.

Brenkert, G. E.: *Marx'ın Özgürlük Etiği*(çev. Y. Alogan), İstanbul, 1998.

Brightman, E. S.: *An Introduction to Philosophy*, New York, 1951.

Brinkley, Luther John.:*Contemporary Ethical Theories*, New York, 1968.

Broad, C. D.: *Five Types of Ethical Theory,* London, 1951.

Brown, S. - Collinson, D. - Wilkinson, R.(eds.): *One Hundred Twentieth Century Philosophers*, London, 1998.

Brown, N. O.: *Ölüme Karşı Hayat* (çev. A. Yılmaz), İstanbul, 1996.

Brown, Stuart(ed.): *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, London, 1996.

Brun, J.: *Platon et L'Academie*, Paris, 1960.

Brun, J.: *L'Epicurisme*, Paris, 1959.

Brun, J.: *Le Stoicisme*, Paris, 1958.

Brun, J.: *Le Neoplatonisme*, Paris, 1988.

Bubner, M : *Modern German Philosophy* (tran. E. Matthews), Cambridge, 1981.

Buchanan, A. E.: *Marx and Juctice*, New Jersey, 1982.

Burry, J. B.:*The Idea of Progress*, New York, 1955.

Burtt, E. A.:*The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York, 1939.

Cahn, Steven M. - Haber, Joram G.(eds.):*Twentieth Century Ethical Theory*, New York, 1995.

Camus, A.:*Yabancı*(çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, 5. baskı, 1973.

Camus, A.:*Başkaldıran İnsan*(çev. T. Yücel), İstanbul, 2. baskı, 1975.

Camus, A.:*Düşüş*(çev. Y. Tura), İstanbul, 2. baskı, 1976.

Camus, A.: *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*(çev. S. Eyüboğlu ve V. Günyol), İstanbul, 4. baskı, 1982.

Camus, A.: *Sisyphos Söyleni*(T. Yücel), İstanbul, 1983.

Cassirer, Ernst.:*The Philosophy of Enlightenment,* Princeton, 1951.

Cassirer, E.: *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem), İzmir, 1988.

Cassirer, E.: "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", *Bilim, Tarih ve Yorum*(der. Doğan Özlem), İstanbul, 1995.

Cavalier, R. J. - Gouincklock, J. - Sterba, J.(eds.): *Ethics in the History of Western Philosophy*, Oxford, 1989.

Caws, P.: *Sartre*, Londra, 1979.

Cengiz, E.: *A Realistic Conception of Ethics* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1996.

Cengiz, E.: "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", *Doğu Batı*, 4/1998, s. 25 - 40.

Cerf, Walter.: "Nicolai Hartmann maddesi", *The Encyclopedia of Philosophy* (edited by Paul Edwards), New York, 1967, vol III, s. 421-26.

Cevizci, A.: *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, 4. baskı, İstanbul, 2000.

Cevizci, A.: *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 3. baskı, 2001.

Cevizci, A.: *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2001.

Cevizci, A.: *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

Cevizci, A.(der. ve çev.): *Metafiziğe Giriş*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.

Ceylan, Y.: "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı*, 4/1998, s. 107-114.

Cole, E. B.: - Coultrap-McQuin, S.:(ed.) *Explorations in Feminist Ethics, Bloomington*, 1992.

Collins, j.: *A History of Modern Philosophy*, Milwaukee, 1954.

Collinson, D.: *Fifty Major Philosophers*, New York, 1987.

Conner, S.:*Postmodernist Culture*, Cambridge, 1992.

Coplestone, F.: *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*, London, 1942.

Coplestone, F.:*A History of Western Philosophy*, 8 cilt, New York, 1966.

Coplestone, F.:*Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London, 1972.

Cornford, F. M.: *Before and After Socrates*, Cambridge, 1965.

Cresson, Andre.: *Diderot* (çev. Asım Bezirci), İstanbul, 1965.

Crocker, Lester G.: "Luc de Clapiers, Marquis de Vauvernargues", *The Encyclopedia of Philosophy* (edited by Paul Edwards), New York, 1967, vol VIII, s. 236-37.

Cruickshank, J.:*Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı* (çev. R. Güran, İstanbul, 1965.

Çiğdem, Ahmet.: *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, 2. baskı, 1997.

Çotuksüken, B. - Babür, S.(eds): *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 1989.

Çüçen A. Kadir.: *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa, 2. baskı, 2000.

D'Alembert, Jean le Rond.: "The Human Mind Emerged From Barbarism", *The Portable Enlightenment Reader*(edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s.7-17.

D'Alembert.: *Felsefenin Öğeleri*(çev. Hüseyin Köse), Ankara, 2000.

Darwall, S.: "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989.

Darwin, C.: *İnsanın Türeyişi*(çev. Ö. Ünalan), 4. Baskı, Ankara, 1978.

Davidson, A. I.:"Arkeoloji, Genealoji, Etik", *Doğu Batı*, 4/1998, s. 123-36.

Deleuze, Gilles.: *Nietzsche and Philosophy* (trans. by Hugh Tomlinson), New York, 1983.

Deleuze, G. - Guattari, F.: *Kapitalizm ve Şizofreni I - Göçebe Bilimi İncelemesi* (çev. A. Akay), İstanbul, 1991.

Deleuze, G. - Guattari, F.:*Kapitalizm ve Şizofreni II - Kapma Aygıtı*, İstanbul, 1993.

Deleuze, G. - Guattari, F.: *Felsefe Nedir?* (çev. T. Ilgaz), İstanbul, 1993.

Delius, H.:'Etik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (Der. ve çev. D. Özlem), İstanbul, 1990, s. 330-357.

Demos, R.:*The Philosophy of Plato*,, New York, 1963.

Deveci, Cem.: "'İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun': Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Yeri", *Doğu Batı*, 6(1999), s. 55-71.

Dewey, J.:*Ethics*, New York, 1932.

Dewey, J.: "The Construction of Good", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by Steven M. Cahn and Joram G. Haber), New York, 1965, s. 65-80.

Diderot, Denis.: *Kaderci Jacques ile Efendisi*(çev. Adnan Cemgil), İstanbul, 1984.

Diderot, Denis.: *Felsefe Konuşmaları*(çev. Adnan Cemgil), İstanbul, 1993.

Diderot, Denis.: "Enjoyment and Tahiti", *The Portable Enlightenment Reader*(edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s.265-74.

Diogenes Laertius.: *Lives of Eminent Philosophers* (çev. R. D. Hicks), 2 cilt, Cambridge, 1925.

Ebenstein, William.: *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*(çev. İsmet Özel), İstanbul, 1996

Edwards, P.(ed.): *Encyclopedia of Philosophy*, Londra ve New York, 1967, 8 cilt.

Epikür.: *Mektuplar ve Maksimler*(çev. Hayrullah Örs), İstanbul, 1962.

Erdemli, H. A.:*Spinoza'nın Ahlâk Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1985.

Flew, A. G. N.:*Evolutionary Ethics*, London, 1967.

Foot, P.(ed.): *Theories of Ethics*, Oxford, 1967

Frankena, W.: *Ethics*, Printice Hall, 1973.

Gardiner, P..*Kierkegaard*, Oxford, 1966.

Gay, Peter.: *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I, *The Rise of Modern Paganism*, New York, 1966.

Gellner, E. A.: "French Eighteenth Century Materialism", *A Critical History of Western Philosophy*(ed. by D. J. O'Connor), Glencoe, 1964, s. 275-95.

Gensler, H. J.: *Ethics, A Contemporary Introduction*, London, 1998.

Goldmann, L.:*The Philosophy of Enlightment*, London, 1968.

Goldmann, L.: *Aydınlanma Felsefesi*(çev. E. Arslan), İstanbul, 1999.

Gosling, J. - Taylor, C. W.:*The Greeks on Pleasure*, London, 1982.

Gould, J. A.:*Classic Philosophical Questions*, Ohio, 1971.

Gouinlock, J.: "Dewey", *Ethics in the History of Western Philosophy*(ed. by Robert J. Cavalier - James Gouinlock - James B. Sterba), Oxford, 1989, ss. 306-55.

Gökberk, M.: *Felsefenin Evrimi*, Ankara, 1979.

Gökberk, M.: *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1967.

Grene, M.: *Introduction to Existentialism*, Chicago, 1959.

Grimsley, D.: "Jean-Jacques Rousseau", *The Encyclopedia of Philosophy*(Ed. P. Edwards), New York, 1967, vol. VII, s. 218-25.

Grossmann, R.:*Phenomenology and Existentialism*, Londra, 1984.

Guthrie, W. K. C.: *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Ankara, 1989.

Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, 6 cilt, Cambridge, 1968.

Gündoğan, A. O.: *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, İstanbul, 2. baskı, 1997.

Habermas, J.: *Rasyonel Bir Topluma Doğru*(çev. A. Çiğdem-M. Küçük), Ankara, 1992.

Hamlyn, D. W.:*Schopenhauer*, London, 1985.

Hamlyn, D. W.: *Metaphysics*, London, 1984.

Harrison, J.: *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, 1976,

Hampson, Norman.:*The Enlightenment*, Middlesex, 1968.

Harris, Ian.: "Rousseau and Burke", *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*(ed. Stuart Brown), London, 1996, s. 354-378.

Harrison, J.: *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, 1976.

Hartmann, N.:*Ontolojinin Işığında Bilgi*, Ankara, 1998.

Hegel, G. W. F.: *Bütün Yapıtları* (Seçmeler)(çev. H. Demirhan), Ankara, 1976.

Hegel, G. W. F.: *Tinin Görüngübilimi*(çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1986.

Hegel, G. W. F.: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*(çev. C. Karakaya), İstanbul, 1991.

Heidegger, M.: *Kant and the Problem of Metaphysics*(trans. by James S. Churchill), Bloomington, 1962.

Heidegger, M.: *Being and Time*(Translated by John Macquarrie and Edward Robinson), Oxford, 1962.

Heidegger, M.: *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev. D. Özlem), Paradigma yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger, M.: *Bilim Üzerine İki Ders* (çev. H. Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 1998.

Heidegger, M.: *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örnek), Ankara, 1991.

Heidegger, M.: "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi"(çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, İstanbul, Sayı 25, 2001, s. 137-38.

Heinemann, F.: 'Etik', *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (Der. ve çev. D. Özlem), İstanbul, 1990, s. 330-357.

Helvetius, Claude Adrien.: "A Treatise on Man",*The Portable Enlightenment Reader*(edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s. 287-97.

Hinchman, Lewis, P.: *Hegel's Critique of Enlightenment*, Florida, 1984.

Hobbes, T.: *Leviathan* (çev. S. Lim), 2. bas., İstanbul, 1995.

Hodge, J.: *Heidegger antdEthics*, London, 1995.

Hof, U. I.: *Avrupa'da Aydınlanma*(çev. Ş. Sunar), İstanbul, 1995.

Holinger, Robert.: *Postmodernism and Social Sciences*, A Thematic Approach, California, 1994.

Hollingdale, R. F.: "Theories and Innovations in Nietzsche", *Nietzsche: A Critical Reader*, Oxford, 1995.

Honderich, T.:*The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995.

Horawitz, Irwing Louis.: *Claude Helvetius: The Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York, 1954.

Horkheimer, M. - Adorno, T.: *Aydınlanmanın Diyalektiği* (çev. O. Özügül), İstanbul, 2 cilt, 1995, 1996.

Hospers, J. - Sellars, W.: *Readings in Ethical Theory*, Prentice Hall, 1952.

Hudson, W. D.: *Modern Moral Philosophy*, New York, 1970.

Humbert, Jean.: *Socrate et Les Petits Socratiques*, Paris, 1967.

Hume, David.: *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*(çev. O. Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.

Hume, David.: *A Treatise of Human Nature*, Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, 2nd edition with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, 1978.

Hume, David.: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*(Bır Önsöz ile çeviren A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Hutcheson, Francis.: "Concerning the Moral Sense", *The Portable Enlightenment Reader*(edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s. 275-81.

Hühnerfield, P.: *Heidegger, Bir Filozof Bir Alman* (çev. D. Özlem), Ank. 1994.

Hünler, S. Z.: *İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara, 1997.

Hünler, H.: *Estetiğin Kısa Tarihi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Irwin, T. H.: *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988.

Jaspers, Karl.: *Reason and Exıstenz*(translated with an Introduction by William Earle), New York, 1955.

Jaspers, Karl.: *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu*(çev. S. Umran), İstanbul, 1995.

Jay, M.: *Diyalektik İmgelem*(çev. Ü. Oskay), İstanbul, 1989.

Joad, C. E. M.. *Guide to Philosophy*, New York, 1939.

Joad, C. E. M.: *Dünyanın Büyük Felsefecileri*, İstanbul, 1986.

Jimack, Peter.: "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*(ed. Stuart Brown), London, 1996, s. 228-49.

Jimack, Peter.: "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics", *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*(ed. Stuart Brown), London, 1996, s. 251-73.

Jones, W. T.: *A History of Western Philosophy*, vol. III, *Hobbes to Hume*, New York, 1952.

Jones, W. T.: *A History of Western Philosophy*, vol. IV, *Kant and the Nineteenth Century*, 2nd revised edition, New York, 1975.

Kain, Philip J.: *Marx and Ethics*, Oxford, 1998.

Kant, Immanuel.: *Immaneul Kant's Critique of Pure Reason*(translated by Norman Kemp Smith), London, Second impression 1933..

Kant, Immanuel.: *Saf Aklın Eleştirisi*(çev. Aziz Yardımlı), İdea yayınları,, İstanbul, 1993.

Kant, Immanuel.: *Pratik Aklın Eleştirisi*(çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.

Kant, Immanuel.: *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*(çev. I. Kuçuradi), Ankara, 1982.

Kant, Immanuel.: *Seçilmiş Yazılar* (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, 1984.

Kaufmann, W.: *İnsanı Anla[ma]mak* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1997.

Keane, J.: *Demokrasi ve Sivil Toplum*, İstanbul, 1998.

Kelly, Michael.(ed.): *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, 1990.

Kemp Smith, Neil.: *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1930.

Kemp Smith, Neil..*The Philosophy of David Hume*, London, 1964.

Kenny, A.(ed.): *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.

Kierkegaard, S.: *The Journals of Kierkegaard 1834-1854* (Edited and translated b, Alexander Dru), Oxford, 1938.

Kierkegaard, S.: *Concluding Unscientific Postscrift*(tran. D. F. Swenson and W. Lowrie), Princeton, 1941.

Kierkegaard, S.: *Korku ve Titreme*(çev. N. E. Düzen), Ankara, 1990.

Kierkegaard, S.: *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*(çev. S. Sertabiboğlu), İstanbul, 1996.

Kierkegaard, S.: *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*(çev. M. M. Yakupoğlu), İstanbul, 1997.

Körner, S.: *Fundamental Questions of Philosopy*, Sussex, 1973.

Körner, Stephen.: *Kant*, Baltimore, 1966..

Kramnick, Isaac(ed).:*The Portable Enlightenment Reader*, New York, 1995.

Kremer-Marinetti, A.: *L'Ethique*, Paris, 1987.

Kolakowski, L.: *Modernliğin Sonsuz Duruşması*(çev. S. Ayaz), İstanbul, 1999.

Kuçuradi, İonna .: *Nietzsche ve İnsan*, Ankara, 1997.

Lacey, A. R.: *Modern Philosophy*, Boston, 1982.

Lange, F. A.:*Materyalizmin Tarihi*(çev. Ahmet Arslan), cilt 1, 2.. baskı, Gündoğan yayınları, Ankara, 1990.

Lacroix, J.: *Kant et le Kantism*, Paris, 1966.

Lauer, Q.: *Phenomenology*, New York, 1958.

Lechte, J.: *Fıfty Key Contemporary Thinkers*, London, 1994.

Libera, A. De.: *La Philosophie Médiévale*, Paris, 1989.

Lively, Jack.:*The Enlightenment*, New York, 1966.

Llyod, G. : *Spinoza and the Ethics*, London, 1996.

Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, 1975.

Lockridge, L. S.: *The Ethics of Romanticism*, Cambridge, 1989.

Long, A. A.: *Hellenistic Philosophy*, London, 1974.

Luce, J. V.: *An Introduction to Greek Philosophy*, London, 1992.

Lukes, S.: *Marksizm ve Ahlâk* (çev. O. Akınhay), İstanbul, 1998.

Lyotard, J.: *La Phénomenologie*, Paris, 1954.

Lloyd, G. E. R.: *Aristotle: Growth and Development of his Thought*, Cambridge, 1968.

Mabbott, J. D.: *An Introduction to Ethics*, London, 1966.

Mabbott, J. D.: "Interpretations of Mill's 'Utilitarianism'", *Theories of Ethics* (ed. by Phillippa Foot), Oxford, 1967.

Christopher Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, London, 1993.

MacIntyre, Alasdair.: *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2000.

MacIntyre, Alasdair.: *Varoluşçuluk*(çev. H. Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.

Mackie, J. L.:*Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, 1977.

Mackie, J. L.:*Hume's Moral Theory*, London, 1980.

Macquarrie, J.: *Existentialism*, Harmondsworth, 1973.

Macquarrie, J.: *Martin Heidegger*, London, 1968.

Magee, Bryan.: *Yeni Düşün Adamları* (basıma hazırlayan M. Tuncay), İstanbul, 1979.

Magee, Bryan.:*Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi*(çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Markoviç, M.: *Hümanizm ve Ahlâk Felsefesi* (çev. A. Ünlü), 2. baskı, İstanbul, 1998.

Markus, R. A.: "Augustine", *A Critical History of Western Philosophy* (ed., D. J. Connor), Glencoe, 1964.

Martin, Glen, T.: *From Nietzsche to Wittgenstein "The Problem of Treth and Nihilism in the Modern World"*, New York, 1989.

Marx, Karl.:*1844 Elyazmaları*(çev. K. Somer), 2. baskı, Ankara, 1993.

Marx, K. - Engels, F.: *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*(çev. M. Erdost, Ankara, 1998.

Mautner, T.:(ed.), *A Dictionary of Philosophy*, London, 1994.

Mengüşoğlu, Takiyettin.: *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul, 2. baskı, 1969.

Masserly, John G.: *An Introduction to Ethical Theories*, London, 1995.

McGreal, I. P.: *Problems of Ethics*, Pennsylvania, 1959.

McCloskey, H. J.: *Meta-ethics and Normative Ethics*, The Hague, 1969.

McNaughton, David.: "British Moralists of the Eighteenth Century: Shaftesbury, Butler and Price",*Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*(ed. Stuart Brown), London, 1996, s. 203-227.

Megill, A.: *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida* (çev. T. Birkan), Ankara, 1998.

Mepham, J. - Ruben, D.:(eds), *Issues in Marxist Philosophy*, Sussex, 1979.

Mill, J. S.: *Hürriyet*(çev. M. O. Dostel), 2. baskı, İstanbul, 1963.

Moore, Georg Edward.: *Principia Ethica*, Cambridge, 1971.

Moreau, J.: *Spinoza et Le Spinozisme*, Paris, 1977.

Mounier, E.: *Le Personnalisme*, Paris, 1949.

Mulhall, S.: *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*(çev. K. Öktem), İstanbul, 1998.

Murdoch, I.: *Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi* (çev. S. Hilav) İstanbul, 1981.

Nagel, T.: "Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri", *Doğu Batı*, 4/1998, s. 137-45.

Naville, Pierre.: *Paul Thiry d'Holbach et la Philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, Paris, 1943.

Nietzsche, Friedrich.:*Thus Spoke Zarathustra*, Middlesex, 1961.

Nietzsche, *Will to Power*(trans by Walter Kaufmann and R. S. Hollingdale), New York, 1967.

Nietzsche, Friedrich.: *Putların Alacakaranlığı*(çev. Hüseyin Kaytan), İstanbul, 1991.

Nietzsche, Friedrich.: *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*(çev. Nusret Hızır), İstanbul, 1992.

Nietzsche, Friedrich.: *Ecce Homo*(çev. Can Alkar), İstanbul, 1997.

Nietzsche, Friedrich.: *Deccal*(çev. Oruç Aruoba), İstanbul, 2001.

Nispet, Robert.:*History of the Idea of Progress*, New York, 1980.

Norman, Richard.: *Hegel's Phenomenology*, Sussex, 1981.

Norman, Richard.: *The Moral Philosophers*, Oxford, 1998.

Novel-Smith, P. H.: *Ethics*, Baltimore, 1954.

Nye, A.: *Philosophy and Feminism*, London, 1995.

O'Brian, C. C.: *Camus* (çev. F. Özgüven), İstanbul, 1984.

O'Connor, D. J.:(ed) *A Critical History of Western Philosophy*, Glencoe, 1964.

O'Hear, A.: *What Philosophy is*, Harmondsworth, 1985.

Olafson, Frederick A.: *Ethics and Twentieth Century Thought*, New Jersey, 1973.

O'neil, Onora.: "Kantian Ethics", *A Companion to Ethics*(Ed. P. Singer), London, 1993.

Onart, A.: "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?", *Felsefe Arkivi*, 20(1977), s. 79-97.

Outram, Dorinda.: *The Enlightenment*, Cambridge, 1995.

Owen, David.: *Nietzsche, Politics and Modernity*, London, 1995.

Özcan, Z.:*Teolojik Hermenötik*, İstanbul, 1998.

Özlem, Doğan.: *Ahlâk Felsefesi -Ders Teksiri*, İzmir, 1982.

Özlem, Doğan.:*Tarih Felsefesi*, 6. baskı, İzmir, 1998.

Özlem, Doğan.:*Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul, 1990

Özlem, Doğan.:*Felsefe Yazıları*, İstanbul, 1993.

Özlem, Doğan.:*Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, 1994.

Özlem, Doğan.:*Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul, 1998.

Özlem, Doğan.:"Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı*, 6/1999, s. 11-34.

Passmore, J.: *A Hundred Years of Philosophy*, Middlesex, 1957.

Passmore, J.: *Philosophical Reasoning*, London, 1961.

Paton, H. J.: *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Chicago, 1948.

Pieper, Annemarie.: *Etiğe Giriş*(çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer), İstanbul, 1999.

Pippin, Robert B.: *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, 1995.

Plato, *Collected Dialogues* (ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns), Princeton, 1963.

Porter, Ray.:*The Enlightenment*, London, 1990.

Priest, Stephen.: *The British Empricists*, Penguin Books, Middlesex, 1990.

Poole, R.: *Ahlâk ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul, 1991.

Popkin, R. H.:(ed.) *The Philosophy of the 16th and 17th centuries*, New York, 1966.

Popper, K. R.: *Açık Toplum ve Düşmanları*, (çev. M. Tuncay - H. Rızatepe), Ankara, 1967.

Poyraz, H.: *Dil ve Ahlâk*, Ankara, 1995.

Prichard, H. A.: "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by Steven M. Cahn and Joram G. Huber), London, 1995, s. 37-48.

Rachels, James.: "Introduction: Moral Philosophy in the Twentieth Century", *Twentieth Century Ethical Theory*(ed. by, Steven M. Cahn - Joram G. Haber), New York, 1995.

Randall, J. H.: *Aristotle*, New York, 1960.

Ritzer, George.: *Postmodern Social Theory*, New York, 1997.

Rosenau, P. M.: *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, Ankara, 1998.

Ross, W. D.:*The Right and the Good*, Oxford., 1939.

Ross, W. D.: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.

Ross, W. D.:*Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1962.

Ross, W. D.: "What Makes Right Acts Right?", *Twentieth Century Ethical Theory*(ed. Steven M. Cahn ve Joram G. Haber), London, 1995, s. 87-105.

Rossi, J.: *Analitik Felsefe* (çev. Atakan Altınörs), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001.

Rousseau, J. J.: *Emile*(çevirenler H. Z. Ülken-A. R. Ülgener-S. Güzey), İstanbul, 1943.

Rousseau, J. J.: *İtiraflar*(çev. Kenan Somer), İstanbul, 1973.

Rousseau, J. J.:*Toplum Sözleşmesi*(çev. V. Günyol), İstanbul, 1974.

Rousseau, J. J..*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*(çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul, 1982.

Rousseau, J. J.:*İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*(çev. S. Eyüboğlu), İstanbul, 1989.

Rousseau, J. J.: *Bir Yalnız Gezerin Düşleri*(çev. Hasan Fehmi Nemli), 3. baskı, Ankara, 1999.

Rudd, A.: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford, 1997.

Rullman, M.: *Kadın Filozoflar* (çev. T. Mengüşoğlu), 2 cilt, 1998.

Ruse, M.: "The Significance of Evolution", *A Companion to Ethics* (Ed. Peter Singer)'de, s. 50.-514.

Russell, B.: *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. M. Sencer) 3 cilt. İstanbul, 1973

Russell, J.: *Marx-Engels Dictionary*, Brighton, 1980.

Sahakian, W. S.: *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974.

Sainsburry, M.: *Russell*, Londra, 1979.

Saint Thomas, *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis), New York, 1945.

Sarıca, M. *100 Soruda Siyasî Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1977.

Sartre, J. P.: *Being and Nothingness* (trans. Hazel E. Barnes), New York, 1956.

Sartre, J. P.: *Yabancı'nın Açıklaması ve Başka Denemeler*(çev. B. Onaran), İstanbul, 1965.

Sartre, J. P.: *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci), İstanbul, 1980.

Sartre, J. P.: *Denemeler* (*Çağımızın Gerçekleri*)(çev. Sabahattin Eyüboğlu-Vedat Günyol), İstanbul.

Sarup, M.: *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Güçlü), Ankara, 1995.

Saunders, J. L.:(ed.), *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, New York, 1966.

Schacht, R.: *Classical Modern Philosophers*, Londra, 1984.

Schacht, R.: *Nietzsche*, Londra, 1983.

Schaht, R.: "Nietzsche", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989, s. 271-305.

Scheler, Max.: *İnsanın Kosmostaki Yeri*(çev. Harun Tepe), Ankara, 1988.

Schopenhauer, A.: *The Essential Schopenhauer*, London, 1962.

Schopenhauer, A.: *On the Basis of Morality*(trans., E. F. J. Payne), New York, 1965.

Schopenhauer, A.: *Aşkın Metafiziği* (çev. S. Hilav), 5. baskı, İstanbul, 1997.

Scott, C. E.: *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington, 1990.

Scruton, Roger.: *A Short History of Philosophy*, Londra, 1982.

Scruton, Roger.: *Kant*, Oxford, 1982.R. Scruton, *Modern Philosophy*, London, 1994.

Sena, C.: *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4 cilt, İstanbul, 1976.

Sigdwick, H.: *Outlines of the History of Ethics*, Boston, 1960.

Sim, Stuart: *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, New York, 1999.

Singer, P.: *Hegel*, Oxford, 1983.

Singer, P.:(ed.) *A Company to Ethics*, Oxford, 1993.

Singer, P.:(ed.) *Ethics*, Oxford, 1994.

Singer, P.: "G. W. F. Hegel maddesi", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderich), Oxford, 1995, s. 339-45.

Solomon, R. C.: *Continental Philosophy since 1750*, Oxford, 1988.

Soykan, Ö. Naci.: "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı, Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı*, 6(1999), s. 34-53.

Spencer, H.: *The Principles of Ethics*, Indianapolis, 1978, 2 cilt.

Spinoza, B.: *Etika* (çev. Ord. Prof. Dr. H. Z. Ülken), İstanbul, 1984.

Stauth, G. - Tumer, B. S.: *Nietzsche'nin Dansı* (çev. Mehmet Küçük), Ankara, 1995.

Stevenson, C. L.: *Ethics and Language*, New Haven, 1945.

Stevenson, C. L.: "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by Steven M. Cahn Joram G. Haber), New Jersey, 1995, s. 116-28.

Störig, H. J.: *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan* (çev. Ö. C. Güngören), Ankara, 1994.

Strauss, Leo.: *History of Political Philosophy*, New York, 1979.

Strauss, Leo.: *Politika Felsefesi Nedir?* (Bir sunuş ile birlikte çev. S. Zelyut Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2000.

Stroll, A. - Popkin, R. H.: *Introduction to Philosophy*, New York, 1961.

Stroud, B.: *Hume*, Londra, 1977.

Stumpf, S. E.: *Elements of Philosophy*, New York, 1986.

Sweet, R. T.: *Marx, Morality and the Virtue of Beneficence*, New York, 1991.

Şenel, A.: *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, Ankara, 1995.

Tanner, Michael.: *Nietzsche*, Oxford, 1996.

Tanyol, C.: *Schopenhauer'de Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 1998.

Taylor, C.: *Hegel*, Cambridge, 1988.

Taylor, C.:*The Ethics of Authenticity*, Cambridge, 1991.

Taylor, R.: "Schopenhauer", *A Critical History of Western Philosophy*(Ed. D. J. Connor), Glencoe, 1964.

Tepe, H.: *Metaetik*, Ankara, 1992.

Tepe, H.: "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Doğu Batı,* 4(1998), s. 9-24.

Thiroux, J. P.: *Ethics: Theory and Practice*, California, 1977.

Thilly, F.: *A History of Philosophy*, New York, 1914.

Thomson, D.: *Siyasî Düşünce Tarihi*(çev. A. Y. Aydoğan vd.), Şule Yayınları, İstanbul, 3. baskı, 2000.

Toraine, Alain.: *Modernliğin Eleştirisi*(çev. Hülya Tufan), İstanbul, 1995.

Tranøy, K.: "Saint Thomas" *A Critical History of Western Philosophy* (Ed. D. J. Connor), Glencoe, 1964.

Trotignon, P.: *Les Philosophes Français D'Aujourd'hui*, Paris, 1967.

Urmson, J. O.: "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *Theories of Ethics* (ed. by Phillippa Foot), Oxford, 1967, s. 128-36.

Ülken, H. Z.: *Ahlâk*, İstanbul, 1946.

Ülken, H. Z.: *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara, 1972.

Ülken, H. Z.: *Aşk Ahlâkı*, İstanbul 1999.

Veisland, J. S.: *Kierkegaard and the Dialectics of Modernism*, New York, 1985.

Verneaux, R.: *Histoire de la Philosophie contemporaine*, Paris, 1960.

Versenyi, L.: *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (çev. A. Cevizci) Ankara, 1989.

Voltaire.: *Seçmeler*(hazırlayan Selâhaddin Küçük), İstanbul, 1975.

Voltaire.: *Felsefe Sözlüğü I*(çev. Lütfî Ay), 2. baskı, İstanbul, 1963.

Voltaire.: *Kandid Ya Da İyimserlik Üstüne* (çev. Server Tanilli), 2. baskı, İstanbul, 1984.

Voltaire, François-Marie Arouet de.: "On Bacon and Newton". *The Portable Enlightenment Reader*(edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s. 51-60.

Voltaire, François-Marie Arouet de.: "Reflections on Religion", *The Portable Enlightenment Reader*(edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s. 115-133.

Voltaire, François-Marie Arouet de.: "Political Essays", *The Portable Enlightenment Reader*(edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, s. 416-424.

Wade, I. O.:*The Structure and the Form of the French Enlightenment*, vol, I, *Esprit Philosophique*, Princeton, 1977.

Wahl, J.: *Philosophies of Existence*, Liverpool, 1969.

Walker, R. C. S.: *Kant*, Londra, 1978.

Warburton, Nigel.: *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Warnock, G. J.: *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967

Warnock, M.: *Existentialism*, Oxford, 1970.

Warnock, M.: *Ethics since 1900*, Oxford, 1960.

Weber, A.: *Felsefe Tarihi*, (çev. V. Eralp) İstanbul, 1991.

West, D.: *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 1998.

White, N. P.: *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, 1979.

Wood, A.: *Karl Marx*, London, 1981.

Woolhouse, R. S.:*The Empricists*, Oxford, 1988.

Wyschogrod, E.: *Saints and Postmodernism*, Chicago, 1990.

Yolton, John W.:(ed.)*The Blackwell Companion to the Enlightment*, Oxford, 1992.

Young, R.: "The Implications of Determinism", *A Company to Ethics* (Ed. P. Singer), Oxford, 1993.

Zeller, E.: *Outlines of the History of Greek Philosophy*, (trans. W. Nestle), New York, 1928.

Dizin

Abelardus, 76, 85, 86, 87, 88, 89, 90
absurdite, 292
acıma duygusu, 237
acısızlık, 50
adalet, 74, 89, 96, 107, 148, 161, 163, 164, 178, 253
  adalet değerleri, 321
  adaletsizlik, 79, 161, 164
Adorno, 146
ahiret mutluluğu, 96
ahlâk, 2
  ahlâk duyusu, 26, 123, 134, 135, 214
  ahlâk duyusu öğretisi, 121, 122, 122, 123, 130, 134, 200
  ahlâk düzeni, 229
  ahlâk filozofu, 7, 8, 9, 12
  ahlâkın soykütüğü, 248
  ahlâk kuralları, 108
  ahlâk sistemi, 10
  ahlâk teorisi, 14, 12
  ahlâk yasası, 20, 123, 126, 186, 187, 189, 198
  ahlâkın kökenleri, 217
  ahlâkî akılyürütme, 9, 11
  ahlâkî ayırımlar, 106, 123, 144
  ahlâkî bilinç, 261, 327
  ahlâkî buyruklar, 188
  ahlâkî davranış kuralları, 118
  ahlâkî değer, 186, 313, 326
  ahlaki değer alanı, 317
  ahlâkî değer teorisi, 14, 39, 40, 181, 270
  ahlâkî değerler, 26, 104, 126, 225, 321, 322
  ahlâkî doğrular, 7
  ahlaki doğruluğun tanımlanamazlığı, 338
  ahlâkî erdemler, 7, 39, 73, 94
  ahlâkî eylem, 122, 198, 206
  ahlâkî eylemler, 123
  ahlâkî fail, 232, 281, 316, 339
  ahlâkî fenomenler, 223
  ahlâkî gerçeklik, 279, 323
  ahlâkî gereklilik, 329
  ahlâkî hayat, 10, 186
  ahlâkî ilke, 189
  ahlâkî ilkeler, 13, 159
  ahlâkî ilkeler teorisi, 1
  ahlâkî iyi-kötü ayırımı, 251
  ahlâkî karakter, 185
  ahlâkî kavramlar, 12
  ahlâkî kural, 122
  ahlaki varoluş, 281
  ahlâkî kurallar, 122, 157, 198, 199
  ahlaki ödev, 338
  ahlâkî ölçüt, 166
  ahlâkî öz, 233
  ahlâkî özne, 281
  ahlâkî özrklik, 329
  ahlâkî özgürlük, 179, 327
  ahlâkî problem, 5, 260
  ahlâkî sorumluluk, 245
  ahlâkî standartlar, 150, 164
  ahlaki varoluş küresi, 281
  ahlâkî yargılar, 9, 21, 23, 225, 331, 341, 349, 352, 354, 355, 358
  ahlâkî yetkinlik, 204
  ahlâkî yükümlülük, 108, 122, 201, 224, 338
  ahlâkî yükümlülük teorisi, 14, 101, 123, 181, 195, 221, 270, 337
ahlâklılık, 3, 4, 5, 28, 30, 31, 86, 87, 88, 133, 138, 145, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 171, 179, 180, 182, 184, 185, 191, 193, 208, 212, 217, 224, 226, 232, 248, 258
ahlâksızlık, 174, 243
akılsallık, 2
aksiyoloji, 8, 62
  aksiyolojik değer etiği, 62
  aksiyolojik etik, 8, 15
  aksiyolojik kavramlar, 15
aldırmazlık etiği, 54, 67
âlicenaplık, 128
Altın Kural, 198
analitik etik, 332
analitik etik teorileri, 331
analitik felsefe, 9

Annikeris, 47
antinomi, 31, 324, 325
Antisthenes, 54, 55, 56, 57
antropolojik temellendirme, 19, 269
a priori, 319, 320, 323, 325, 342, 352
apriorizm, 318
Aquinaslı Thomas, 14, 18, 85, 89, 90, 91, 92, 94, 96
Aristippos, 47, 48, 49, 52, 154
aristokratik değer yargıları, 250
Aristoteles, 2, 3, 13, 16, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 90, 91, 96, 98, 127, 183, 260, 262, 277
asil, 249
asil-kötü ayırımı, 249
Aşk, 240, 322, 323
aşk etiği, 13, 18, 77
Atina, 37, 57
Augustinus, 13, 18, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 92
Aydınlanma, 19, 136, 141, 145, 146, 147, 148, 158, 160, 163, 166, 167, 180, 205, 218, 223, 226, 228, 236, 249, 268, 275
Aydınlanma akılcılığı, 158
Aydınlanma etiği, 145, 146, 194
Aydınlanma hümanizmi, 205
Aydınlanma iyimserliği, 234
Aydınlanmacı etik, 100
Aydınlanmacı normatif etik, 329
aydınlanmış egoizm, 106
aydınlanmış insan, 244
Ayer, 10, 23, 343, 349 - 356
Aziz Thomas, 93
Bacon, 124, 125
Bağdaşabilircilik, 111
Bağdaşmazcılık, 109
bağımsızlık, 178
bağnazlık, 165
bâsiret, 89, 96
basitlik, 227
başkaldırı, 297, 298
başkaldırı etiği, 294
Batı metafiziği, 246
belirlenmemişlik, 328
ben sevgisi, 171
Bencillik, 242, 243
bencillik etiği, 13, 99, 122
Bentham, 13, 27, 130, 136, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 222, 262
betimleyici Etik, 6, 11
bilgelik, 59, 67, 68
bilgi değerleri, 321
bilim eleştirisi, 283
bilimci etik, 115, 206, 212, 345
bilimcilik, 158, 180
bilişselci metaetik teoriler, 341
bilişselcilik, 332, 348
bireycilik, 149, 151
bireyin özgürlüğü, 228
bireysellik, 226
biyoloji, 102
Bradley, 233
Buchanan, 264
Budizm, 249
bunaltı, 310
burjuva ideolojisi, 261
Butler, 122, 127, 128
Cambridge deontolojistleri, 19
Cambridge Platonculari, 26, 122, 124
Camus, 235, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300
Carnap, 23
Cassirer, 163
cemaat, 10, 149, 224, 229, 233, 234, 267
cesaret, 74, 89, 96
Cudworth, 26, 122, 124, 125, 126
çağdaş etik, 35
çağdaş yararcılık, 197
çıkar duygusu, 216
çileci ideal, 256
çilecilik, 68, 207, 237
çoğulcu etik, 14
D'Alembert, 158, 159
D'Holbach, 155, 156, 157, 158
Darwin, 211, 212, 213, 215, 216, 217
Darwinizm, 218
Dasein, 286, 290
Dasein'ın seçimi, 302
davranışçılık, 22
değer, 3, 5 186, 313, 317, 326
değer bakımından şüphecilik, 355
değer duygusu, 323
değer etiği, 319
değer hiyerarşisi, 326, 322

değer perspektivizmi, 321
değer realizmi, 325
değer rölativizmi, 322
değer yargısı, 326
değere dayalı hiyerarşik varlık görüşü, 79
değere dayalı varlık hiyerarşisi, 76
değerleme, 255
Deleuze, 251
deontolojik etik, 15, 16
deontolojik sezgicilik, 337
deontolojik teoriler, 17
deontolojizm, 122, 337
Descartes, 112, 124, 125, 278, 346
despotizm, 165
determinist etik, 13, 99, 109, 111, 262
determinizm, 24, 109, 110, 111, 112, 115, 153, 193, 277,
Dewey, 22, 342, 345, 346, 347
dianoetik erdemler, 72, 73, 90
Diderot, 160, 161, 162
diğerkamlık, 145
diğerkâm hayırseverlik, 135
din, 27, 161, 205
dini değerler, 321, 322
dini varoluş, 280
Diogenes, 54, 57, 58, 60
diyalektik, 253
doğa yasası, 107
doğal erdemleri, 97
doğalcı etik, 341 - 342, 348
doğal hukuk, 170
doğal hukuk anlayışı, 170
doğal hukuk teorisyenleri, 169
doğal özgürlük, 176
doğal savaş hâli, 106
doğalcılık, 21, 22, 332
doğalcı etik, 345
doğalcı yanlış, 335
doğru, 14, 16
doğrulanabilirlik ilkesi, 349
Dostoyevsky, 294
duygucu etik, 348
duygucu yaklaşım, 23
duyguculuk, 21
duygudaşlık, 142, 143, 144, 217, 237, 243, 322, 323
duygudaşlık etiği, 136, 210, 241, 244
duygusal edimler, 319
duyumculuk, 125
duyusal kategoriler, 281
dünyevîleşme, 130
düşmüşlük, 303, 306
ebedî saadet etiği, 18, 90
efendi ahlâkı, 248, 249, 251, 260
egoist hazcılık, 47
egoizm, 6, 16, 99, 100, 102, 117, 122, 194, 218, 220, 221, 222, 235, 242, 244
egzistans, 270, 273, 276, 277, 278, 279, 281,282, 302
egzistansiyalizm, 301
egzistans felsefesi, 277, 283
egzistansiyalist etik, 262, 268, 269, 270, 271, 282, 283
egzistansiyalist gelenek, 317
egzistansiyalizmin özgürlük telakkisi, 269
empirizm, 26, 27, 125, 134, 202
en yüksek iyi, 187, 195, 219
en yüksek mutluluk ilkesi, 199
entelektüalizm, 19, 68
Epiktetos, 60, 61
Epiküros, 13, 50, 51, 52, 53, 154, 200
epistemoloji, 21, 25, 26
erdem, 43, 44, 56, 57, 59, 62, 72, 89, 94, 117, 132, 151, 157, 161, 163, 164, 167, 168, 210, 234, 243
erdemsizlik, 157, 161, 167, 172, 173
Eski Ahit, 18
essentia, 270
estetik değerler, 321
estetik varoluş küresi, 280, 281
eşitsizlik, 166, 177
etik, 1, 3, 5, 24, 27
etiğin konumu, 21
etiğin mantığı, 11
etik apriorizm, 324
etik egoizm, 101, 102, 127, 134, 344
etik problem, 167
etik teori, 6, 212, 260
etik teoriler, 24, 27, 66, 331
eudamonik erdemler, 72
Euripides, 55
existenz, 285, 286, 291
existenzerhellung, 285
evrenselleştirilebilirlik, 17, 189
evrensellik, 186
evrim teorisi, 213
evrimci etik, 99, 211, 212, 329, 336
Ewing, 19

eylem psikolojisi, 141
eylem yararcılığı, 198
fail, 4, 89, 177, 186, 198, 231, 232
fedakârlık, 150, 207, 210
felsefi intihar, 296
fenomenoloji, 268, 317
fenomnolojik değer etiği, 317, 323
fenomenolojik yöntem, 324
Fichte, 223
fideizm, 296
fikri erdemler, 73
Galile, 98, 99
gayri-doğalcılık, 21
Geist, 223, 275, 319, 320
geleneksel ahlâk anlayışları, 258
genel yararcılık, 198
gerekçeler, 4
gereklilik, 191
Goldmann, 146
Gorgias, 55
görecilik, 152
güç istemi, 259
Hakikat irâdesi, 257
Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, 63
Hartmann, 3, 317, 323 - 329
hayırseverlik, 128
Haz Kalkülü, 203
hazcı etik, 46, 53, 67, 201
hazcı kötümserlik, 50
hazcı yararcılık, 197
hazcılık, 19, 47, 52, 68, 127 145, 221, 330, 344
Hegel, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 237, 262, 275, 276, 277, 278, 282, 292,
Hegel eleştirisi, 275
Hegesias, 47
Heidegger, 13, 287, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 352
Héloise, 85
Helvétius, 163, 165, 166
Herakleitos, 245
hınç ahlâkları, 253
hiçlik, 290, 303, 305, 306, 309
hiçlik duygusu, 270
Hinduizm, 249
Hippias, 55
Hobbes, 13, 20, 22, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 117, 121, 122, 124, 125, 127, 130, 131, 132, 134, 136, 169, 170, 171, 177, 194, 222, 235, 242, 262, 329, 344
homo economicus, 2
homo faber, 2
homo sapiens, 2
homo socius, 2
Horkheimer, 146
Hristiyanlık, 227, 246, 252, 253, 274
Hrıstiyan ahlâkı, 77, 257
Hristiyan dünya görüşü, 88
Hristiyan etiği, 249
Hristiyan teolojisi, 148
Hume, 12, 26, 97, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 148, 180, 210, 262, 275, 330
Hume Çatalı, 23
Hutcheson, 26, 122, 130, 133, 134, 135, 181
Husserl, 296, 317
huy, 3
hümanist etik, 155
hümanizm, 271,
İbranî-Hristiyan geleneği, 248
ideal yararcılık, 197
İdealar dünyası, 22
İdealar teorisi, 64
idealizm, 282
idealist Etik, 223
ideoloji, 261
ideoloji çağı, 271
ilerleme, 205
ilerlemecilik, 158
ilk elden ödevler teorisi, 16, 339-340
ilk günah öğretisi, 171
İlkçağ etiği, 35
indirgeyici analiz, 163
intihar, 295, 297
İrâde özgürlüğü, 109, 123, 125, 153, 191, 326, 329
iştaha, 65, 66, 70
iyi, 14, 16, 18, 22, 23, 116, 183, 197, 263, 326, 333, 334, 335, 336, 354, 357
İyi İdeası, 22, 24, 67, 326
iyi irâde, 185
iyi-kötü ayırımı, 253
iyilik, 243
iyilikseverlik, 128
iyimserlik, 217
Jaspers, 28, 278, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 291

Jeneoloji, 246, 247
jeneoloji pratiği, 247
Jeneolojik Etik, 244, 260
Jemeinigkeit, 301
Kant, 3, 13, 19, 28, 29, 30, 107, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 203, 223, 225, 231, 232, 234, 236, 260, 262, 275, 306, 308, 318, 319, 324
Kantçı özerklik olarak özgürlük telakkisi, 328
karakter, 3, 14, 154
karakter erdemleri, 72
Kartezyen formül, 298
kategorik buyruk, 188, 189, 190, 193
Katolisizm, 249
kaygı, 270, 278, 282, 283, 302, 306
kendini aldatma, 310
kendini gerçekleştirme etiği, 16, 62, 63, 69, 127
kendini-olumlama, 249
kendinde - varlık, 309
kendisi - için - varlık, 309
Kepler, 98
Khrysippos, 59
kıskançlık, 128
Kıta Avrupası Felsefesi, 330
Kierkegaard, 28, 111, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 287, 294, 296
kinetik hazlar, 51
Kinik Okul, 55
Kinik yaşam tarzı, 57
Kinikler, 18, 54, 56
Kireneliler, 16, 46, 48, 50, 54
kitle kültürü, 268,
klâsik yararcılık, 196
Kleanthes, 59
konatus, 99, 116
Kopernik, 98
koşullu buyruk, 187, 188
koşullu ödev, 339
kozmolojik temellendirme, 17
köle ahlâkı, 248, 256, 260
kötü, 14, 16, 116, 249
kötülük, 129, 164
kötü niyet, 313, 314
kötümserlik etiği, 13, 234, 235, 237
kötümserlik felsefesi, 234, 238
kötü niyet, 287
Krates, 54
kural yararcılığı, 199
la Mettrie, 153, 154, 155
Laerteli Diogenes, 48, 49, 55
Leibniz, 235, 237
liberalizm, 253, 256, 257, 268
liberal etik anlayışı, 35
liberal gelenek, 218
liberal özgürlük anlayışı, 262
liberalizmin azizi, 205
Locke, 20, 134, 169
logos, 59
makine insan teorisi, 153
maliyet-fayda analizin, 195
Mandeville, 181
manevî özgürlük, 179
mantıkçı pozitivistler,, 22, 23, 343
Mantıkçı pozitivizm, 23, 349, 350
Marcel, 311
Marcus Aurelius, 58, 60
Marx, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 292
materyalizm, 125, 161, 277
Maupertius, 147, 148
Mayo, 9
mekanizm, 125, 223
Melyorizm, 220, 221
merhamet, 242
merhamet duygusu, 171, 175
metaetik, 9, 10, 11, 12, 329, 330, 331, 332, 353
metafizik, 24, 25, 71, 138, 152, 158, 245
metafiziksel determinizm, 112
Mill, 13, 22, 27, 130, 136, 196, 198, 205, 206, 207, 208, 209, 222, 225, 260, 262
minnettarlık, 107
mizaç, 3
modern Etik, 35
modernizasyon, 166
modernizm, 141
Montaigne, 181
Moore, 11, 26, 197, 330, 332- 336, 337
Moralität, 224, 225
moralite, 256
More, 124
Musevîlik, 249
mutluluk, 17, 22, 31, 42, 43, 47, 48, 54, 56, 64, 71, 72, 80, 81, 88, 90, 93, 96, 101, 145, 147, 151, 154, 155, 157, 159,

160, 162, 184, 187, 188, 197, 201, 205, 206, 207, 208, 222, 223
mutluluk etiği, 13, 36, 157
mutlulukçu bir yararcılık, 204
mutsuzluk, 237, 240, 241
mübadele ekonomisi, 265, 266
namus, 126
nedensellik, 119
nesnel idealizm, 275
nesnellik kategorisi, 277
nesnellik kılıfı, 272
nesnellik ideali, 273, 274
Newton, 98
niceliksel hazcılık, 47, 204
Nietzsche, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 282, 294
nihilizm, 246, 294
niteliksel hazcılık, 47, 51, 207
niyet etiği, 76, 85
normatif etik, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 17, 19, 330, 331, 345, 350, 353
Novel-Smith, 10
numenal dünya, 192
olgu - değer ayrımı, 301
olan-olması gereken ayrımı, 138
olumsuz hazcılık, 47
olumsuz yararcılık, 197
olumsuzlama, 251
Ortaçağ etiği, 35
ortalama insan, 339
ödev ahlâkı, 13
ödev etiği, 19, 179, 181, 191, 262, 318, 330
ölçülülük, 66, 74, 89, 96, 184
ölüm, 306
öz-çıkar duygusu, 135
özerklik, 328
özdenetim, 66, 184
özdisiplin, 256
özgeci arzu olarak ahlaki değer, 344
özgecilik, 151, 176, 218, 220, 221, 222, 344
özgürlük, 107, 109, 118, 120, 152, 162, 176, 178, 182, 226, 227, 229, 233, 256, 261, 262, 263, 298, 308, 310, 311, 312, 313, 326
özgürleşme etiği, 262
özgürleştirici rasyonalite, 234
özgürlük bilinci, 227
özgürlük düşüncesi, 227, 261
özgürlük etiği, 260, 263
özgürlük felsefesi, 205
özgürlük problemi, 205
özgürlük yasaları, 223
özgürlükçü öğretiler, 111
özgürlükçülük, 110, 111
Özlem, 269
özne- nesne karşıtlığı, 283
öznel özgürlük, 230
öznelcilik, 116
özsaygı, 172
panteizm, 113, 114
Pascal, 296, 318
pazar ekonomisi, 266
Perry, 22
personalizm, 324
piyasa teorisi, 195
Platon, 14, 22, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 98, 257, 326, 346
politik problem, 167
politik eşitlik, 176
pozitivizm, 282, 343
Presokratikler, 245
Price, 26
Prichard, 26, 337, 338
Protestanizm, 249
psikoloji, 21, 102, 163, 273
psikolojik egoizm, 99, 100
psikolojik hazcılık, 200, 344
psyche, 36
Pufendorf, 169
Rashdall, 197
rasyonalizm, 26, 180, 226, 268
rasyonel yararcılık, 221
ratio, 319
Rawls, 20, 197
realist etik, 334
Reformasyon, 227
Roma, 227
Ross, 16, 19, 26, 337, 338 - 341
Rousseau, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180
rölativizm, 326
ruh - beden ikiliği, 285
ruhun ölümsüzlüğü, 28
saçma, 291, 295, 297, 298, 299, 300
saçma duygusu, 292
saçmalık, 294

sahicilik, 306
sahici eylem, 254
sahicilik etiği, 13, 162, 301
sahici varoluş, 302, 303, 305, 316
Sartre, 13, 111, 235, 287, 301, 308- 317
savaş hâli, 106
Scheler, 3, 317-324
Schilick, 22, 23, 342, 344, 345
Schopenhauer, 13, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244
selbst - werden, 285
sezgicilik, 121, 122, 123, 124, 127, 200, 332
sezgici etik, 26, 332, 341, 348
Shaftesbury, 122, 130, 131, 132, 133
sınır durumları, 289
Sisyphos, 299, 300
Sittlichkeit, 224
Smith, 124
Sofistler, 12
Sokrates, 12, 13, 14, 19, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 44, 45, 55, 66, 67, 245, 249, 277, 278, 280
Sokratik Paradokslar, 45
sonuççu etik, 15
sosyal ahlâk, 158, 162
Sosyal Darwinizm, 218
sosyal erdemler, 216
sosyal eşitsizlik, 176
sosyal mutluluk sanatı, 208
soszyal rol, 280
sosyalizm, 253, 256
sosyoloji, 273
sosyolojizm, 27
soylu ahlâkın değerleri, 253
soyut özgürlük, 229
sözleşmecilik, 108
Spencer, 218, 219, 220, 221, 222
Spinoza, 13, 99, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 262
statik hazlar, 51
Stevenson, 357, 358, 359, 360
Stoalılar, 18, 54, 58, 60
Stoacı etik, 60
suçluluk, 253
summum bonum, 15, 206
Tanrı, 18, 24, 27, 28, 29, 38, 67, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 87, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 112, 113, 114, 118, 123, 125, 126, 138, 148, 160, 180, 201, 228, 245, 251, 257
Tanrı Aşkı, 80
Tanrı öldü!, 256
Tanrı'nın irâdesi, 59
Tanrı'nın özgürlüğü, 114
tarih felsefesi, 226
tarihsellik, 287
Taylor, 228
teleolojik dünya görüşü, 97
teleolojik etik, 8, 15, 16, 127
teleolojik yararcılık, 197
teoloji, 158, 324
teolojik erdemler, 89, 90, 96
teolojik temellendirme, 18
Tertullianus, 296
Theodoros, 47, 49
ticaret toplumu, 97
toplum sözleşmesi, 150
Toulmin, 197
tözsel düalizm, 285
tutarlılık, 189
üç parçalı ruh anlayışı, 64
Ülken, 218
umutsuzluk, 278
uyumsuzluk, 297, 300
vahşi insan, 171, 172, 173
varlık cetveli, 79
varoluş küreleri, 279, 280
Vauvenargues, 148, 149, 150
Versenyi, 37
vicdan, 129, 214, 254
Viyana Çevresi, 349, 350
Voltaire, 148, 151, 152
Whichcote, 124
yabancılaşma, 262, 263, 265, 270, 282, 316
Yarar İlkesi, 201, 204, 206
yararcı etik, 158, 194, 208, 262
yararcılık, 99, 121, 136, 145, 147, 160, 194, 195, 196, 198, 204, 206, 207, 209, 261, 330, 336
Yeni Ontoloji, 323
yüksek değerler, 327
yükümlülük, 149, 181, 209
zamansallık, 306
Zenon, 59

Etiğe Giriş

Ahmet Cevizci

Etik, bireysel ve sosyal yaşamın çok büyük bir hızla akıp değiştiği; yaşama tarzlarına lâyıkıyla ölçüp biçecek, onları gerektiğinde eleştiri süzgecinden geçirirken, gerektiğinde temellendirecek değer sistemleri ya en kötüsü yanlış bir temel üzerine inşa edilmiş oldukları ya da en hafifinden değişimin hızına ayak uyduramayıp kolayca yıkıldıkları için, ağır bir değer bunalımı içinde olan günümüzde tanımlanması herhâlde en zor olan terimlerin başında gelmektedir. Buna rağmen, etik belli bir ahlâklılık idesine sahip, belli bir yaşama idealini hayata geçirmek için mücadele eden bireyin yaşayışı açısından, ikinci olarak da, çağının gidişatını, üyesi olduğu toplumun yaşayışını ya eleştiren, hatta mahkûm eden ve dolayısıyla, mevcut değerler silsilesi yerine alternatif değerler, yaşama kuralları veya ilkeler vazetmeye kalkışan ya da onu açık seçik olarak tanımlamayıp, içerimlerini gözler önüne sererek meşrulaştırmaya veya haklılandırmaya kalkışan filozofun tavrı bakımından, ve nihayet ahlâklılığın dilini analiz eden, ahlâkî kavram ve yargıların niteliğini tartışan, kısacası tıpkı olgusal dünyayı konu alan fizikçi gibi, kendisine değer dünyasını konu edinen teorik bir araştırma içine giren felsefecinin çalışması açısından, en azından şimdilik ve uzlaşımsal olarak, değeri konu alan, kapsamında insanın değer biçici deneyimi, kısacası hayata anlam katan herşey bulunan düşünüş tarzı, ahlâkî ilkeler teorisi veya felsefe disiplini diye tanımlanabilir.

AHMET CEVİZCİ: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi; felsefe tarihçisi ve Antik-Yunan düşüncesi uzmanı. *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (1988), *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* (1990, derleme) ve *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (1999) adlı çalışmaların yazarı.

Paradigma