AHMET CEVİZCİ

ETİK-AHLAK FELSEFESİ

say

Referans Kitaplar

ETİK
AHLAK FELSEFESİ

2. Baskı

AHMET CEVİZCİ

say

Etik-Ahlak Felsefesi

Ahmet Cevizci (d. 1959 – ö. 2014)

İlkokul, ortaokul ve liseyi Bursa'da okuduktan sonra Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü'ne girdi. Felsefe lisansını 1982 yılında tamamlayan Cevizci, yüksek lisans tezinde Sokrates düşüncesini, Platon'un Sokratik diyalogları yoluyla inceledi. Doktora çalışmaları sırasında Fransız hükümetinden kazandığı bir bursla, 1989-91 yılları arasında Paris'te, Sorbonne Üniversitesi'nde doktora düzeyinde araştırmalar yaptı. 1991 yılında "Platon'un Bilgi Kuramı" adlı teziyle doktora derecesini aldı. 1996 yılında doçent, 2002 yılında da profesör oldu. 1 Aralık 2014 günü geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybetti.

Başlıca yapıtları: *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* [Asa Yayınları, 2008, 3. baskı], *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi* [Say Yayınları, 2013, 3. baskı], *Aydınlanma Felsefesi* [Asa yayınları, 2008, 2. baskı], *Etiğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2002], *Paradigma Felsefe Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 9. baskı, 2014], *Felsefe Terimleri Sözlüğü* [Paradigma Yayınları, 2003, 2. baskı], *Felsefe* [Sentez yayınları, 2008, 2. baskı], *Felsefe Tarihi* [Say Yayınları, 2015, 5. baskı], *Bilgi Felsefesi* [Say Yayınları, 2015, 3. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2012, 3. baskı], *Uygulamalı Etik*, [Say Yayınları, 2013, 1. baskı], *Felsefe Sözlüğü* [Say Yayınları, 2012, 3. baskı], *Eğitim Felsefesi* [Say Yayınları, 2014, 3. baskı], *Felsefeye Giriş* [Say Yayınları, 2014, 3. baskı], *İlkçağ Felsefesi* [Say Yayınları, 2014, 9. baskı], adlı kitapların yazarı, *Platon'un İdealar Kuramı Üzerine Araştırmalar* [Gündoğan Yayınları, 1989], *Metafiziğe Giriş* [Paradigma Yayınları, 2001], *Felsefe Ansiklopedisi* 1. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 2. cilt [Babil Yayınları, 2003], *Felsefe Ansiklopedisi* 3. cilt [Babil Yayınları, 2005], *Felsefe Ansiklopedisi* 4. cilt [Babil Yayınları, 2006], *Felsefe Ansiklopedisi* 5. cilt [Babil yayınları, 2007], *Felsefe Ansiklopedisi* 6. cilt [Babil yayınları, 2008] adlı eserlerin de editörüdür.

Çevirileri: *Felsefe: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, K. Ajdukiewicz [Say Yayınları 2007], *Sokratik Hümanizm*, L. Versenyi [Sentez Yayınları, 2007], *Platon'un Bilgi Kuramı*, F. M. Cornford [Gündoğan Yayınları, 1990], *Felsefeye Giriş*, N. Warburton [Paradigma Yayınları, 2006], *Menon*, Platon, Yorumlu Çeviri [Sentez Yayınları, 2007], *Phaidon*, Platon [Gündoğan Yayınları, 1990], *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, D. West, [Paradigma Yayınları, 2001], *Büyük Filozoflar*, B. Magee [Paradigma Yayınları, 2001], *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, R. Hollinger [Paradigma Yayınları, 2005].

ETİK-AHLAK FELSEFESİ

Ahmet Cevizci

SAY

Say Yayınları
Referans Kitaplar

Etik-Ahlak Felsefesi / Ahmet Cevizci

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0336-3
Sertifika no: 10962

Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Sayfa düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Gülmat Matbaacılık
Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 577 79 77
Matbaa sertifika no: 18005

1. baskı: Say Yayınları, 2014
2. baskı: Say Yayınları, 2015

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İçindekiler

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ: ETİK 11

BİRİNCİ BÖLÜM

Klasik Etik 35
Betimleyici Etik 38
Normatif Etik 42
Normatif Etikte Teori Tipleri 43
I. Teleolojik Etik 45
1. Kirene Hazcılığı 46
2. Epikuros'un Hazcılığı 53
3. Hobbes'un Bencillik Etiği 61
4. Yararcılık 73
Bentham'ın Faydacılığı 75
Mill'in Yararcılığı 81
II. Deontolojik Etik 89
1. Dinî Etik 91
Hıristian Ahlakı 91
Aquinalı Thomas'ın Ebedi Saadet Etiği 93
Gazali'nin Etik Teorisi 108
2. Kant'ın Ödev Etiği 115
III. Erdem Etiği 133
1. Sokratik Eudaimonizm 138
2. Platon'un Kendini Gerçekleştirme Etiği 148
3. Aristoteles'in Erdem Etiği 165

İKİNCİ BÖLÜM

Analitik Etik 183
1. Moore'un Etik Realizmi 194
2. Ross'un Deontolojik Sezgiciliği 207
3. Schlick'in Doğalcı Etiği 218
4. Dewey'in Bilimci Etiği 229
5. Ayer'in Duygucu Etiği 239
6. Stevenson'un Etik Analizi 247

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Eleştirel Etik 255
1. Hegel'in Kendini Gerçekleştirme Etiği 266
2. Schopenhauer'in Kötümserlik Etiği 281
3. Nietzsche'nin Yaratıcılık Etiği 294
4. Marx'ın Özgürlük Etiği 312
5. Kierkegaard'ın Egzistansiyalist Etiği 332
6. İçerikli Değer Etiği 352
Scheler'in Değer Etiği 354
Hartmann'ın Fenomenolojik Değer Etiği 372
7. Çağdaş Erdem Etiği 383
MacIntyre'ın Erdem Etiği 387
8. Ötekiyle İlişki Etiği 401
Martin Buber 402
Emmanuel Levinas'ta Öteki'nin Yüzü 412
9. Sahicilik Etiği 420
Martin Heidegger 421
Jean-Paul Sartre 435
10. Sorumluluk Etiği 451
Camus'nün Saçma Etiği 452
11. Feminist Etik 467
Carol Gilligan'ın Alaka Etiği 474

BİBLİYOGRAFYA 483

Babam Bekir Cevizci'nin
Aziz Hatırasına,

ÖNSÖZ

Çok uzun bir zaman boyunca felsefenin teorik dallarının, yani metafizik ile epistemolojinin temel olup burada takınılan felsefi tutumların felsefecilerin pratik alanlardaki tavırlarını belirlediği düşüncesiyle okumalarımızı yaptık, çalışmalarımızı yönlendirdik. Fakat zaman geçtikçe, dünyadaki değişmeyi yaşayıp modernleşmenin hayatlarımızda ve dünyada yol açtığı derin tahribata, neden olduğu krizlere tanık olunca, bu öncelik ilişkisinde ciddi bir sıkıntının olduğunu gördük. En azından, ben böyle düşünmeye ve hissetmeye başladım. Gün geçtikçe, Levinas'ın ifadesiyle "etiğin önceliğine" daha çok inanır oldum.

Bu kitabı, ilk kez belli belirsiz oluşan bu inançla, iki binli yılların başında, *Etiğe Giriş* olarak kaleme aldım. Bir arkadaşımla giriştiğimiz yayıncılık serüveni içinde, onu sevgiyle yazıp coşkuyla yayınlamıştım. Söz konusu giriş kitabı, iki baskı yaptı. Arkadaşım, uzun bir süredir yeni baskısını yapmayınca ve kitap aranılır olmaya devam edince, onu bütünüyle yeni baştan ele almaya ve yeniden yazmaya karar verdim. Epey bir yer attım, talaşı veya fazlalıkları temizledim, daha önce hiç ele almamış olduğum etik anlayışlara yer açtım. Sınıflamaları ya da kategorileştirmeleri, farklı bir şekilde yaptım.

Bu bağlamda, klasik dünyanın benzeri etik kitaplarında yer alan standart etik görüşleriyle, teleolojik dünya kavrayışının yıkılışını müteakip olgu-değer ayrımıyla birlikte özneden hareketle kurulan modern etik kuramlarını, normatif etik başlığı altında topladım. Modern etik teorilerden ikisini, yani gelenekten tamamen bağımsız olarak, rasyonel öznenin yasa koyuculuğuyla inşa

olunan Kantçı ödev etiğiyle Hobbes'un egoizminin yumuşatılmış versiyonu olarak faydacılığı, liberal dünyanın etik kavrayışını biçimlendiren görüşler olarak özellikle öne çıkardım. Bununla, bir yandan söz konusu teorilerin modern dünyada özellikle cemaat hayatından cemiyet hayatına geçişle birlikte ortaya çıkan "ahlaki kriz"e bir çözüm temin edemedikleri gibi bu krizi pekiştirmeye yaradıklarını gözler önüne sermeye, diğer yandan da onlar üzerinden Kıta felsefesinin etik anlayışına geçişi temin etmeye çalıştım. Sonuçta, krizin hayat düzeyinde ne kadar yoğun bir şekilde devam ederse etsin, Kıta etiğinin modern etik düşünceye verdiği tepkiler ve geliştirdiği alternatifler sayesinde, en azından teori düzeyinde aşılabilmesinin imkânlarına vurgu yapma çabası, kitapta önemli bir yer tuttu. Bu yüzden, eserin özellikle üçüncü bölümünü feminist etik, ötekiyle ilişki etiği, sorumluluk etiği, çağdaş erdem etiği benzeri etik teorilerle geliştirebilme imkânı bulabildim.

Bu kitabın yazımı ve yayına hazırlanması sırasında da yine pek çok meslektaşım ve öğrencimin ciddi desteklerini gördüm. Kasım Küçükalp, sadece Nietzsche konusunda değil, fakat çağdaş düşüncenin başkaca alanlarındaki araştırma ve düşünceleriyle ufkumu her zamanki gibi açtı. Ağabeyi Derda Küçükalp, erdem etiğiyle ilgili iki yazısı üzerinden bana önemli bir kulvar açtı. Feminizm üzerine çalışan Derya Aybakan Saliya, feminist etiğin genel çerçevesini oluştururken, ciddi destek temin etti. Irmak Güngör, bütün metni başından sonuna okuyarak tashihler yaptı. Hepsine müteşekkirim.

Ortaya temiz, yeterince anlaşılır olduğunu düşündüğüm bir kitap, en azından sağlam bir referans kitabı çıktığını sanıyorum. Umarım, yanılmamışımdır.

Prof. Dr. Ahmet Cevizci
Şubat 2014/Bursa

GİRİŞ

ETİK

Etik, çok anlamlı, hatta belirsiz anlamlı bir sözcüktür. Onun tam olarak neye karşılık geldiği veya neye delalet ettiği konusunda karışıklıklar yaşanabilmektedir. Gerçekten de günümüzde, etiğin tam olarak ne olduğu, neyi kapsadığı konusunda çoğu zaman bir *belirsizliğin hüküm sürdüğünü* söylemek yanlış olmaz. En azından etik, çoğu zaman ve pek çok yerde ahlakla karıştırılmaktadır. Bu noktada, etiğin farklı anlamlarından birincisinin, onun felsefenin bir alt dalı ya da disiplini olması durumunu ifade ettiğini söylemek bir çıkış noktası oluşturmak veya belli bir ufuk açmak bakımından faydalı olabilir. Etik, felsefenin ahlaklılıkla, ahlaki değerle ilgili olan alt dalına veya disiplinine karşılık gelir. Bu noktada ahlaklılığı en genel bir biçimde iyi ve doğru yaşama olarak tarif edebiliriz. Ahlaklılığın kendisi şu halde değere dayanır ve eylemliliği ihtiva eder. Dolayısıyla, ahlaklılığın kendisi, değer ve *praksis*le ilişkisi bağlamında pratik bir şey olmak durumundadır. Fakat sadece o değil, ahlaklılığı konu edinen etik de insan varlığının daha ziyade pratik boyutu üzerine yükselen bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Bu olguyu ya da durumu, pek çok filozofun yaptığı gibi, insanın varlık yapısından ve temel özelliklerinden hareketle ifade etmek uygun ve doğru olabilir.

İnsanın, elbette tarihsel süreç içinde ortaya çıkmış pek çok başarısı vardır. Bu başarıların önemli bir bölümü, onun, Aristoteles'in kavramsallaştırmasıyla söylenecek olursa, öncelikle bilmeyle ve anlamayla ilgili teorik faaliyetlerinden kay-

naklanır. Bunun yanında, onun bir yandan kullanım değeri taşıyan teknik ürünler ile güzellik değeri taşıyan şeyler yaratma eylemine karşılık gelen *poietik* faaliyetleri de ayrı bir önem taşır. Durum böyle olmakla birlikte, pek çok kişi ve bu arada düşünür, insanı esas olarak insan yapan şeyin, *değerle doğrudan ilişkili olmak*, değer yaratmak, değerin taşıyıcısı veya cisimleştiricisi olmak olduğunu haklı olarak savunur. İşte bundan dolayıdır ki, özellikle de dünyaya ve hayata salt bilme ekseni üzerinden ve materyalist bir perspektiften bakmayanlar için, etik, *felsefenin en önemli disiplini* olmuştur.

İnsan, sadece söz konusu bilme başarılarıyla, maddi üretim faaliyetiyle belirlenen ya da seçkinleşen bir varlık değildir. O, yirminci yüzyılın kanlı ve çatışmalarla dolu tarihinin de gösterdiği üzere, çoğu zaman kendini öne çıkartıp temele alırken kendisinin dışındakileri ötekileştirip değersizleştiren tutumuyla, ölçüsüz egoizmi ve acımasızlığıyla temayüz edebilmektedir. Bu durum, pek çoklarına göre, bir yönüyle insan doğasının bir sonucu olmakla birlikte, esas olarak modernliğin, modern dünyanın özne merkezli bilimci ve materyalist bakış açısının bir sonucu olmak durumundadır. İşte bu yüzden, çağımızda söz konusu olan şey, esas olarak *ahlaki yaşam düzeyinde* ama bir noktaya kadar da *etik teori düzeyinde* yaşanan bir krizdir. Etiği, felsefenin en temel ve en önemli felsefe disiplini haline getiren ikinci husus, işte budur.

Demek ki, felsefenin en temel disiplinlerinden biri olan etik, ahlakla yakın bir ilişki içinde bulunur. Her ne kadar gerek ahlak ve gerekse etik aynı kökten, yani töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç anlamına gelen bir kökten türemiş olsa bile,[1] etik deyince anlaşılan "felsefe açısından ahlak"tır,

1 Etik sözcüğü Grekçe *"ethos,"* Batı dillerinde ahlak anlamına gelen *morality* (İng.), *moralité* (Fr.) veya *moralität* (Alm.) sözcükleri ise Latince *"mos"* sözcüğünden türer. Gerek *"ethos/êthos"* ve gerekse *"mos"*, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, mizaç, karakter anlamlarına gelir. Aynı şekilde Türkçedeki "ahlak" sözcüğü de, tıpatıp aynı anlamları taşıyan Arapça *"hulk"* kökünden gelmektedir. Krş., (Pieper, 1999: 21).

genel bir ilkeler teorisidir veya "ahlaklılığın felsefesi"dir.[2] *Ahlak* hem *felsefeden bağımsız* bir alandır, hem de etiğin yani felsefenin ana disiplinlerinden *birinin temelini* oluşturur. Felsefeden büyük ölçüde bağımsız, sosyolojik ve kültürel bir alan olarak ahlak, öncelikle ve çok büyük ölçüde toplum içinde bir şekilde oluşturulmuş olan norm ve kurallar sistemine karşılık gelir. Bu açıdan bakıldığında, ahlakın *insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemi olduğu* söylenebilir. Ahlak, şu halde, esas olarak bir düzen kavramıdır.[3] Başka bir deyişle, ahlak bir toplumda kısmen doğal bir biçimde oluşmuş, kısmen uzlaşımla belirlenmiş ve hemen tamamen gelenek yoluyla aktarılmış kural ve normlardan oluşan bir yapı olarak ilgili toplumda düzeni tesis eder. Bir yandan da söz konusu toplumun yaşama pratiğini, hayata ve dünyaya bakış tarzını, değer dünyasını meydana getirir. Bu, ahlakın alışkanlıkla, toplumun dünyayı alımlama ve değerlendirme biçimiyle, kısacası töre veya görenekle ilgili olduğu, bu zemin üzerine yükseldiği anlamına gelir.

Böyle tanımlandığında, ahlakın geçmişinin oldukça eskilere gittiğini söylemek bir zorunluluk olur. Nitekim bir toplumun oluştuğu her yerde, kaçınılmaz olarak bu toplumdaki insanların davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen normlar ve kurallar olmuştur. Gerçekten de antropologlar ve ahlak sosyologları, ahlakın çok eski çağlardan beri ya da toplumların ilk kuruluş zamanlarından beri var olduğunu ileri sürerler. Burada ahlak, en alt düzeyde dahi olsa, birtakım yasaklayıcı kurallarla tasvip görüp idealize edilmiş davranış biçimleri ve değerler üzerinden iş görmüştür. İşte bu normlar ve kurallar, belli bir ahlak sistemi meydana getirir. Demek ki ahlaki kurallarla normlardan yoksun olan, bir ahlak sistemi bulunmayan bir toplumdan söz

2 J. A. Baer, "Ethics/Morality Distinction", *Ethics*(ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 479.

3 A. Pieper, *Etiğe Giriş*(çev. V. Atayman – G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 47.

edemeyiz; ne kadar ilkel olursa olsun, en eski toplumlar için bile bir ahlaktan söz etmek gerekir. Zira ahlak, bir toplumun manevi dünyasını büyük ölçüde şekillendiren, kendisinde var olan insanların değer dünyalarını belirleyen, onlara nasıl davranmaları ve yaşamalarını gerektiğini bildiren kurallar, normlar ve değerler sistemidir.

Ahlak ve Hukuk

Ahlak görgü kurallarından, hukuk ve dinden ayırt edilir. Aslında görgü kuralları da bir toplum tarafından benimsenmiş birtakım davranış biçimlerini ifade edip tanımlar. Fakat *görgü kuralları* ahlakla ilişkili eylem türlerinden daha az ciddi olduğu düşünülen, *değer içeriği oldukça zayıf olan davranışlar* için kullanılır.

Ahlakın hukukla daha yakın bir ilişki içinde olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, ahlak tarafından yönetilen davranışla hukuk tarafından yönetilen davranış arasında dikkate değer bir örtüşme bulunmaktadır. Buna göre, *ahlak ile hukuk arasında, en azından birkaç noktada ortaklık vardır*: Her şeyden önce gerek ahlak ve gerekse hukuk, herkesin her istediğini yaptığı yerde ortaya çıkabilecek olan *kaosu önlemek, düzeni korumak gibi bir pratik zorunluluğun ifadesi olarak ortaya çıkar*. Tarihsel süreç içinde, modern devleti meşrulaştırmak amacıyla bir toplum sözleşmesi hipotezine başvuran Thomas Hobbes ve John Locke benzeri düşünürlerin de göstermiş oldukları üzere, sivil toplumun veya politik otoritenin inşasından ya da devletin yaratılmasından önce, ne ahlak ve ne de pozitif hukuk olmuştur. Bunların, yani ahlak ile hukukun yokluğunda, her insan kaçınılmaz olarak kendi çıkarını korumak amacıyla eylemde bulunduğu için, ortaya çıkan şey kaos veya potansiyel ya da fiili bir savaş durumu olur. Dolayısıyla devletin zuhuru ve sivil toplumun inşasıyla birlikte, bir yandan adaleti tesis etmek, yasaları ihlal edenleri cezalandırmak amacıyla pozitif hukukun kuralları tanımlanıp

ifade edilirken, bir yandan da birlikte yaşamanın asgari müşterekleri olarak moral değerler ile ahlak kuralları ortaya konur.[4]

Hukuk ile ahlak arasındaki ikinci ortaklık noktası, *her ikisinin de bir kurallar bütünü oluşturmasından* meydana gelir. Üçüncü olarak da *gerek ahlak gerekse hukuk dayandıkları ilkelerin niteliği bakımından normatif bir yapı*yı gözler önüne serer.[5] Başka bir deyişle, hukuk ve ahlaktan her ikisi de insan ve toplum açısından olması gerekeni ifade eder. İkisi arasındaki en önemli farklılık, hukuki kuralların yazılı olması olgusu tarafından belirlenir. Öte yandan, hukukta kuralları ihlal edenler için getirilen yaptırımlar söz konusudur; yani, onda yasaları yorumlayıp cezalar veren resmi görevliler bulunur.[6] Oysa ahlakta bir yaptırım yoktur; onda, olsa olsa moral açıdan gelişmiş, ahlaki bir bilince sahip insanın vicdanından gelen olumsuz bir ses söz konusu olur.

Tarihsel incelemeler, *ahlakın hemen her durumda hukuktan önce geldiğini*, hukukun mevcut ahlaki kurallar ve değerler sistemini kutsadığını gösterir. Başka bir deyişle, insan toplulukları, toplum aşamasına geçtikleri andan itibaren bir ahlaka sahip olmuşlar, devlet ve hukuk daha sonra ortaya çıkmıştır.[7] Devletsiz ve hukuktan yoksun toplumlar olmuştur ama ahlakı olmayan bir toplum olmamıştır. Öte yandan, bir toplumda doğru ve ahlaki davranmanın yolunu gösteren kuralları listelemek anlamında sosyal ahlakın bir tür kodlanması olmak durumunda olan hukukun, hakikaten ahlaksız veya sıkı bir normatif içerikten yoksun olamayacağı kabul edilir. Zaman zaman adil olmayan yasalardan söz etsek veya söz edildiğini duysak bile, hukuk felsefecileri ahlaki bir dayanağı veya gücü olmayan, moral değerden veya ahlaki bir ilgiden yoksun bulunan yasa sayısının

4 P. M. O'Neil, "Morality", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 970.

5 D. Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004, s. 205.

6 R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı, İstanbul, 1977, s. 117.

7 J. P. Thiroux, *Ethics: Theory and Practice*, Collier Macmillan Publishers, London, 1977, s. 17.

aslında az olduğunu ifade ederler. Bunun da en önemli nedeni, ahlakın insan varlıklarıyla kurumları veya onların davranışlarını yöneten yasalara gerekçe sağlaması, onları moral yönden temellendirmesidir. Gerçekten de hukuk, bir kültürün üyeleri için o kültürde ahlaki davranmanın kabul görmüş yollarını listelemekle de kalmayıp ahlak dışı eylemleri ortaya koyduğu için, sosyal ahlakın ete kemiğe bürünmüş şekli veya kamusal ifadesi olarak görülebilir.

Ahlakın Kaynağı

Ahlak, şu halde toplumların ayrılmaz bir parçasını oluşturan, hatta bu toplumlarda yaşayan insanların sadece birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek açısından değil, fakat bir bütün olarak değer dünyalarını şekillendirmek yönünden de büyük bir önem arz eden manevi yapıyı ifade eder.

Bir kurallar ve normlar sistemi olarak ahlakın kaynağı meselesi gündeme geldiğinde, araştırmacılar, biri din, diğeri toplum sözleşmesi olmak üzere, iki ayrı kaynaktan söz ederler.[8] Bunlardan *dinî kaynak*, insana yükümlülüklerini, onun neden sakınıp neleri yapması gerektiğini bildiren ahlaki kuralların kaynağı olarak Tanrı'ya ve Onun insanlara gönderdiği ahlak yasasına işaret eder. Bu yol ya da kaynak, ahlakı insanın kusurlu varlığını veya bozulmuş özünü Tanrı'nın iradesiyle uyumlu hale getirme ya da daha doğrusu Tanrı'nın yardımıyla ıslah etme zorunlu teşebbüsüyle açıklar.[9] Buna göre, yaratıcısı Tanrı, harama el uzattığı için cennetinden kovmuş olduğu, bu yüzden yol göstericiliğe muhtaç insana uymakla yükümlü olduğu kural ve yükümlülükleri armağan eder.

8 M. Midgley, "The Origin of Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 3-13; J. Berg, "How Could Ethics Depend on Morality", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 525-533.

9 R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, s. 267.

Ahlakın ikinci kaynağı, ümmetten millete geçişle veya dinin, sekülerleşme süreçlerine koşut olarak, kamusal alandan bir şekilde uzaklaştırılmasıyla birlikte gündeme gelen *toplum sözleşmesi*dir. Söz konusu kaynak, elbette tarihsel açıdan ikincildir yani dinin, bireylerin hayatından atılmasa bile, kamusal alanın dışına çıkartılmasının sonucunda ortaya çıkar. Burada da, tıpkı dinî kaynakta olduğu üzere, vurgu bir kez daha insanın negatif, "başkasının kurdu" olan doğasına yapılır. Durum böyle olduğunda, ahlak bir topluluk ya da daha doğrusu milleti meydana getiren unsurların yani bireylerin veya grupların birlikte barış içinde yaşamalarını mümkün kılan ilkeler ya da kurallar sistemini ifade eder.

Ahlak ve Etik

Demek ki ahlak, bireyin bütün unsurlarıyla hazır bulduğu norm ve kurallar bütünüdür. Daha önce de belirttiğimiz üzere ahlak, bir ilke kavramından ziyade bir *düzen* kavramına karşılık gelir. O, ortaya çıktığı yer ya da toplulukta düzeni tesis eden davranış kuralları ve normlar bütünüdür. Söz konusu düzen, öyle sanılır ki, şu ya da bu şekilde benimsenip alımlanması gereken, açıklanıp anlaşılmaya muhtaç bir anlamın varlığını gerektirir. İşte bu anlamın açığa çıkartılması, felsefi bir faaliyet olup çok büyük ölçüde ilkeler üzerinden gerçekleşir. Zira bu ilkeler, düzen kavramı üzerinden kurulan yapıyı, tesis olunan pratiği bir bütün olarak anlamayı, temellendirip haklı kılmayı mümkün kılan ilkeler olup, etik alanı oluşturur.

Ahlak ve etikten ahlak söz konusu olduğunda bireyin, onda büyük ölçüde *pasif* ve *alıcı* olduğu söylenebilir. Yani, toplum benimsemiş olduğu, geçirdiği bütün değişimlere rağmen bir şekilde koruduğu veya yeniden tanımladığı kural ve değerleri, toplumun özellikle genç üyelerine sosyalleşme veya kültürlenme sürecinin başlangıcından itibaren bir şekilde empoze eder. İnsan, bu kural ve değerleri, başlangıçta tamamen bilinçsiz

bir biçimde, hayatının biraz daha ileri evrelerinde ise içinde yaşadığı toplumun kendisi ve değerleriyle ters düşmemek, ona yabancılaşmamak adına, olduğu şekliyle alır. Öte yandan, ahlak büyük ölçüde lokal ya da *yerel*dir; yani, o bütün önemine rağmen, bir bireyin, topluluk ya da cemaatin hayatla ilişki içinde geliştirmiş olduğu değerler ve kurallar silsilesini, yaşama bilgeliğini ifade eder. İşte bu açıdan bakıldığında ahlak ve ahlaklılık *olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey*, belli bir *pratik*tir.

Etik ise söz konusu pratiğin *teori*si olmak durumundadır.[10] Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlaki hayatı vardır veya olması gerekir; öyle ki bu hayatın içinde bir şekilde taşınan veya cisimleştirilen birtakım ahlaki değerlerin, peşinden koşulan ideallerin bulunması vazgeçilmez bir şeydir. Etik veya ahlak felsefesi, işte bu kural ve normların varsaydığı anlam ve değer dünyasını anlayıp açıklamaya yönelen ilkeler bütünüdür. Başka bir deyişle etik, ahlaki hayatı ele alıp tartışan, söz konusu moral değerlerle ideallerden meydana gelen ve ahlak adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplinidir. Buna göre, ahlakın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin teorisi olmak durumundadır.

Öte yandan ahlakın yerel olduğu yerde, *etik evrensel*dir.[11] Bunun da gerisinde, elbette ahlakın, toplumun sosyoekonomik koşullarına önemli ölçüde bağlı olan bir *üstyapı kurumu* olması olgusu bulunur. Sözgelimi, içinde yaşadığı toplumun değer dünyasının etkisiyle töre cinayeti işleyen, namus adına katil olmayı göze alan bir genci veya çocuklarını namus adına insan öldürmeye zorlayan aileleri göz önüne alalım. Kendisini böyle bir durum içinde bulan genç bir insanın ahlaksız ve vicdansız oluğunu, herhalde aklı başında hiç kimse söyleyemez. Hatta onun, belli bir ahlaka, iyice hesap kitap yaparak ve özde kendini düşünerek eylemde bulunan modern insana kıyasla, çok daha saf veya naif, hatta sahici bir biçimde sahip olduğu bile

10 A. Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 171.
11 J. A. Baer, "Ethics / Morality Distinction", s. 479.

söylenebilir. Lakin onun sahip olduğu ahlak at, namus ve silah benzeri primitif birtakım değerlere dayanan feodal toplumun ahlakı olmak durumundadır. Dahası, böyle bir ahlak en temel etik ilke olarak "insan hayatına saygı" ilkesini veya evrensel bir değer olarak "sevgi"yi göz ardı ettiği için, yanlış bir ahlak olmak durumundadır.

İşte bu durum bize etiğin, bir felsefe disiplini olmanın dışında kalan ikinci anlamını, onun "töre, gelenek" anlamına gelen Grekçe "*ethos*" sözcüğünden ziyade, "karakter" anlamına gelen "*êthos*" sözcüğünden türeyen ikinci anlamını verir. O, bireyin ilkeli, bilinçli davranışını, miras alınmak yerine ölçülüp biçilmiş ve böylelikle form kazanmış eylem ve tutumunu tanımlar. Bundan dolayıdır ki etik, bireyin veya ahlaki failin alıcı değil de, bütünüyle *kurucu* ya da *etkin* olduğu bir tutumu ifade eder. Çünkü o burada, hazır bulduğu değer ve kuralları hayatına bir şekilde monte etmekle yetinmez, bu değerleri akli bir düzeyde tartışarak, onların hesabını elbette sorgulayarak, hatta temellendirerek verir. Hayatına bu şekilde etik bir boyut katarken, topluluğun ruhundan veya lokal olan ahlaktan beslenerek ilkeli ve evrensel bir düzeye yükselme yolunda adımlar atar. Böyle birinin davranışı ve duruşu, artık sadece ahlaki değil, fakat etik bir eylem ve duruştur. Çünkü o bu sayede, sadece eyleminin değil fakat bir bütün olarak hayatının hesabını verebilir, dünyadaki ahlaki krizi görüp onu uygun tepkiler oluşturma durumuna gelir. Etiğin buradaki, birincisine koşut ikinci anlamının, bilinçli ahlaklılık, değer yüklü rasyonel tutum olduğunu söyleyebiliriz.

Bunu, öyle sanılır ki en iyi insanların ahlaki gelişimleri üzerinde yoğunlaşan Jean Piaget ve Lawrence Kohlberg benzeri gelişim ya da ahlak psikologları göstermiştir. Söz konusu iki araştırmacı ya da düşünüre göre, bireyin ahlaki gelişimi sırasıyla gelenek öncesi, gelenek ve gelenek ötesi dönemlerden geçmek suretiyle gerçekleşir. Nitekim *gelenek öncesi* dönemde, küçük bir çocuğun ahlakından söz etmek mümkün değildir. Ahlaki nedenlerin bilgisinden yoksun çocuğumuzu, sadece ona

örnek olmak ve ödül/ceza vermek suretiyle ahlaki terbiye yoluna sokmaya çalışabiliriz. İkinci dönem, çocuğun okula gitmeye başladığı ve dolayısıyla sosyalleşip kültürlenirken toplumun bir üyesi ve geleneğin bir parçası haline geldiği *gelenek dönemi*dir. Bu dönemde çocuğa toplumun değerleri ve ahlak kuralları bir şekilde aşılanır. Hatta ona doğru, çalışkan, büyüklerine saygılı, fedakâr olması gerektiği, milli ya da etnik kimliği üzerinden empoze edilir. Gelenek dönemi, şu halde ahlak dönemidir. Fakat çocukluk ve gençlik geride bırakıldığı zaman, insan giderek olgunlaşırken neden doğru, çalışkan ve fedakâr olması gerektiğini sorgulamaya başlar. Toplumun değerlerini en azından tartışır veya içselleştirirken, asıl ve belirleyici olanın bir milletin veya etnik kimliğin üyesi olmaktan ziyade insan olmak olduğunu öğrenir. Burası artık *gelenek ötesi* etik *dönem*dir.

Buradan çıkartılması gereken sonuç açıktır: İnsan ne ahlaksız ne de etiksiz olabilir. Bunlardan biri, kişinin değer dünyasının ve *ahlaki hayatının maddesini, diğeri de formunu temin eder*. Gerçekten de ahlak, yani insanın içinde yaşadığı toplumun yüzlerce yıllık hayat deneyimini ve dünyaya karşı verdiği tepkiyi cisimleştiren kurallar ve değerler silsilesi, ona belli bir anlam dünyası sunar. Kimlik ve değer bilinci verirken kendisini bir yere bağlayıp köksüz ve yabancı bir varlık olmasını engeller. Ona bir hayat doğrultusu verirken, bir anlatı sunar. Etik ise ahlaka özgü anlam dünyasını kavramayı mümkün kılan felsefeyi veya ilkeleri temin eder; ahlak adını verdiğimiz pratik hayata, genel bir çerçeve temin etmek suretiyle bir yapı kazandırıp temel sağlar.

Birini anlam, içerik ve pratik üzerinden diğerini de ilke, form ve teori üzerinden tanımladığımız ahlak ve etiğin, aslında ahlaki yaşamaya ve etik düşünmeye gayret sarf eden her birey tarafından bir araya getirilmesi gerekir. Durum böyle olmakla birlikte, ahlaklılık ve değer üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlaki hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımladığımız etik veya ahlak felsefesine katkı yapanlar, bununla birlikte daha ziyade filozofça düşünebilen, bizzat

etik ile meşgul olan düşünürler olmuştur. Elbette ahlaki hayatı şahsen yaşayan, moral problemlerle ilgilenen sağduyu sahibi ortalama insan, ahlaklılık üzerine düşünür, ahlaki hayat hakkında konuşur. Gelgelelim onun düşünce ve söylemleri her zaman tutarlı, argümantatif ve sorgulayıcı olmayabilir, dolayısıyla ahlaki problemleri irdelemenin uzağında kalabilir. Oysa etik düşünürü temelde ne yapmak, nasıl davranmak, neyin peşine düşmek, başka insanlara nasıl muamele etmek gerektiği benzeri konularda insan varlıklarına genel bir rehberlik sağlamayı amaçlarken, ahlaki problemleri irdeler. O, birtakım değerler ileri sürmekle kalmayıp, gerekirse onları yeni baştan tanımlar, ahlaklılığın ilk ilkelerini sistematik bir tarzda ve tutarlı bir biçimde ortaya koyar, bu ilkeleri argümantatif olarak temellendirmeye çalışır. Etiğin temel özelliği, onun *genelliği, kuramsal ve sistematik doğası, argümantatif yapısı ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabası*dır.

Teorik ve Uygulamalı Etik

Bununla birlikte, bu özellikler etiğin bütününden ziyade, belli bir bölümünü karakterize eder. Başka bir deyişle, günümüzde etik *teorik etik* ve *uygulamalı etik* olarak ikiye ayrılmaktadır.[12] Bu durum dikkate alındığında, kuramsallık ve genelliğin bu iki etik türünden sadece biri için geçerli olduğu söylenebilir. Kuramsallık ve genellik, yaklaşık iki bin beş yüzyıllık bir geçmişi olan klasik etik için geçerlidir. Klasik etik de, kabul etmek gerekir ki bu uzun süreçte felsefi gelenekler ile filozoflar tarafından geliştirilen teorik etik şeklinde tezahür etmiştir. Bu ise elbette, kuramsallık ve genelliğin, zaten tanım gereği teorik etik için geçerli olduğu anlamına gelir. Söz konusu kuramsallık ve genellik özelliği, özü itibarıyla çeşitli hayat durumları içinde ortaya çıkan somut problemler üzerinde yoğunlaşan uygulamalı

12 *Bkz.*, A. Cevizci, *Uygulamalı Etik*, İstanbul, Say Yayınları, 2013.

etik için geçerli değildir. Söz konusu uygulamalı etik yirminci yüzyılın son çeyreğinde, dünyada hayatın her alanında giderek artan somut ahlaki problemlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan bir etik türünü ifade eder. O, esas olarak birtakım münferit konularda problem çözmeyi ve dolayısıyla vizyonumuzu geliştirmeyi amaçlar.

Uygulamalı etik esas itibarıyla 1970'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli nedeni, uygulamalı etik kapsamı içinde ele alınan problemlerin önemli bir kısmının teknolojinin sonucu olması ve yeni mesleklerin ve beyin gücüyle çalışan orta sınıfların esas itibarıyla 20. yüzyılın ortalarından sonra zuhur etmesidir. Kuramsallık ve genelliğin uygulamalı etik için geçerli olmamasının hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, onun *daha ziyade somut veya münferit problemlerle ilgili olması* ve teorik etik yoluyla edinilen birikimin çok çeşitli ve somut problemlere uygulanmasından meydana gelmesidir.[13] Normatif ve teorik bir araştırma tarzı olarak etiğin pratik sorunlara uygulanmasının sonucu[14] olan en yeni dalı olarak uygulamalı etik sözgelimi kürtaj, kirli eller, hayvan hakları, ötenazi gibi özgül, tartışmalı ahlaki konu ve problemlerin analiziyle belirlenir.

Teknolojinin bir sonucu olan, özel ve kamusal yaşamda karşılaşılan problemlere ahlaki bir bakış açısından hareketle uygulanan felsefi değerlendirme, inceleme ve analiz olarak uygulamalı etiğin kapsamı içine giren konularda, günümüzde büyük bir artışın yaşandığı söylenebilir.[15] Bu yüzden, uygulamalı etik günümüzde biyoetik, tıp etiği, iş etiği, çevre etiği, cinsellik etiği, medya etiği gibi birtakım alt dallara ayrılmaktadır. Özellikle meslek etiklerinin genel çerçevesini oluşturma

13 G. S. Benson, "Applied Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 79-82.

14 B. Duignan, *Thinkers and Theories in Ethics*, Britannica Educational Publishing, New York, 2011, s. 134.

15 T. Beauchamp, "The Nature of Applied Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey – C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 3-5.

gayretleri içinde başvurulan yaklaşım çoğu zaman ilkecilik,[16] etik teori de Kant'ın ödev etiği türünden deontolojik bir teori ya da ahlaki yükümlülük etiğidir. Buna mukabil, karşı karşıya kalınan moral problemleri çözme amacına bağlı olan genel uygulamalı etikte, Kantçı teoriye olduğu kadar, yararcılığa, erdem etiğine vs. başvurulur.

Şu halde, uygulamalı etik teorik etikte elde edilen birikimin çeşitli alanlara tatbik edilmesi suretiyle problem çözmeyi amaçlar. O, alabildiğine karmaşık hale gelip, farklı kompartımanlara ayrılan hayatın ve toplumun karşı karşıya kaldığı çok çeşitli problemlere çözüm bulmayı amaçlayan somut bir etik, bir tür düşünce jimnastiği olmak durumundadır. Bu çerçeve içinde değerlendirildiğinde, bir konu ya da problemin uygulamalı etik kapsamına girebilmesi için iki şeye ihtiyaç bulunduğu söylenebilir. Bir kere, her şeyden önce ilgili konunun, yanında ve karşısında, *lehinde ve aleyhinde olan insanların veya grupların olması anlamında* tartışmalı bir konu olması gerekir. Sonra da konunun, bireylerin etik ödev ve yükümlülükleriyle ilgili *evrensel* bir *etik problem* olma zorunluluğu vardır.

Aslında pek çok araştırmacı ya da düşünür için, uygulamalı olmayan bir etikten söz etmek veya teorik etikle uygulamalı etik arasındaki sürekliliği atlamak pek mümkün görünmemektedir. Bunun en temel nedeni ise hak ve adalet gibi teorik kavramların sadece soyutlamalar olmamaları, ancak esas itibarıyla *somut durum*larda ve sosyal düzenlerde anlam kazanmalarıdır. İkinci olarak, münferit bir etik problem üzerinde durulurken, normatif etikten gelen bakış açılarından, kısacası *teorik etiğin temin ettiği birikim*den yararlanılmaması imkânsızdır. Çünkü uygulamalı etikte karşılaşılan veya ele alınan problemlerin çözümü doğrultusunda, genellikle bu birikim yol gösterir. Bundan dolayıdır ki, uygulamalı etiği geleneksel ahlaktan veya teorik etikten koparmak, pek çok etik düşünürüne göre mümkün değildir.

16 DHB, *Tıp Etiği Elkitabı* (çev. K. Civaner), Ankara, Ankara Tabip Odası, 2005, s. 37.

İkisi arasındaki sürekliliğe yapılan vurguya rağmen, uygulamalı etiği teorik etikten ayıran birtakım temel özellikler olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi ve en önemlisi, uygulamalı etikte *bağlama ve ayrıntıya gösterilmesi gereken dikkat* ve ilgidir. İkinci olarak, onda hemen her zaman daha *bütüncü* bir *yaklaşım* söz konusu olur. Başka bir deyişle uygulamalı etikle uğraşan bir düşünür ya da araştırmacı, kişisel ve kamusal alanda karşı karşıya kalınan moral problemlerin çözümünde sadece felsefi birikimiyle yetinmez. Fakat psikoloji ve sosyolojinin, kültür ve tarih bilgisinin ve hatta insana yönelik biyolojik bir bakış açısının çoğu zaman gerekli olduğunu düşünme eğilimi taşır. Oysa bu eğilime teorik etikle akademik bir disiplin olarak meşgul olan araştırmacılarda pek fazla rastlanmaz. Üçüncü olarak da uygulamalı etiği esas karakterize eden şeyin, onun odak noktasında *tikel*in, *bireysel vaka araştırması*nın bulunması olduğu söylenebilir. O, genel ilkelerin somut durumlara uygulanmasından, lehte ve aleyhteki konumların birtakım ahlaki akıl yürütme veya argümanlarla temellendirilmesinden oluşur.

Teorik Etiğin Türleri

Bir felsefe disiplini olarak etik, doğallıkla pek çok noktada felsefenin kendisine benzer. Etiğin felsefenin kendisine benzemesinin en makul açıklaması, elbette kendisinin de "ahlak felsefesi" olmak anlamında bir felsefe veya felsefe disiplini olmasından meydana gelir. Buna göre felsefenin hem sistematik hem de tarihsel bir boyutu vardır. Yani o, bir yanıyla felsefenin kapsamı içine giren konu ve problemlerin sistematik ve argümantatif bir tarzda ele alınmasından meydana gelir. Onun bir de felsefe tarihinde iz bırakmış düşünürlerin fikirlerinin tarihsel ve eleştirel birtakım yöntemler kullanılarak ele alınıp incelenmesinden meydana gelen fikirler tarihiyle ilgili bir yönü ya da türü vardır. Bu durum, elbette etik için de geçerlidir. Etiğe, etik problemlere, ahlaki kavram ve normatif yargılara ilişkin

sistematik bir inceleme olarak icra edilen bir etik söz konusudur. Onu etiğin sistematik şekli olarak ele alabileceğimiz gibi, analitik veya metaetik olarak da adlandırabiliriz. Büyük ahlak filozoflarının görüşlerinin incelenmesinden meydana gelen etik incelemeler ise etiğin tarihini oluşturur.

Öte yandan, nasıl ki felsefenin kendisinin kurucu ya da bütünleştirici, analitik ya da çözümleyici ve nihayet eleştirel boyutları varsa, aynı şekilde gerek sistematik gerekse tarihsel yönü itibarıyla etiğin de üç ayrı boyutu ya da türü vardır. Felsefenin üç ana boyut ya da yöneliminden birincisi, ilk ve en temel boyutu *kurucu* veya *bütünleştirici boyut*tur. Burada filozof, konu alanının çok çeşitli görünüşlerini birlikli ve bütünleştirici bir teori üzerinden açıklayıp anlamlı kılma cihetine gider.

Klasik/Normatif Etik: Bu durum, onun bir alt dalı veya temel disiplini olarak etik için de geçerlidir. Burada etik düşünür, ahlaki hayatın çok çeşitli olgularını bütünlüklü bir normatif teori üzerinden anlamlandırmaya yönelir. Nitekim aşağı yukarı milattan önce beşinci yüzyılda başlayan etiği, felsefenin bir alt dalı veya disiplini olarak ortaya çıkaran en önemli şey, Sokrates ve Platon gibi filozofların insan hayatının amacı ve erdemli bir hayatın niteliği üzerinde düşünmeye başlamaları olmuştur.[17] Gerçekten de Sofistlerin genel geçer moral değerlerin olmadığı inancıyla tam bir moral rölativizmin savunuculuğunu yaptıkları yerde, hocası ve Platon evrensel etik değerlerin var olduğu inancını temellendirmek için yoğun bir çaba sergilemişlerdi.[18] Bu iki düşünür çok çeşitli durum ve görünüşlerle tezahür eden ahlaki hayatı, erdem ve *eudaimonia* gibi iki ana kavram yoluyla anlamlandırıp anlaşılır hale getirmeye kalkışmışlardı. Nitekim etik düşünürü, işte bu tarihten itibaren ahlaklılığı mümkün kılan, ahlaki hayatı belirleyen koşulları, insanın ahlaki eylemlerini ele

17 J. M. Cooper, "Classical Greek Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, s. 11.

18 A. MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 24.

almıştır. Eylemlerin kendilerine dayandığı ilkeleri araştırmış ve insan hayatının nihai amacının ne olduğunu sorgulamıştır.

Bu yüzden, etiğin ahlaklılığın özünü ve ahlakın ilke ve temellerini araştırdığı, ahlaklı olmanın ne anlama geldiği üzerinde durduğu söylenebilir. O, yine akıllı varlıklar olarak biz insanların nasıl bir hayat yaşamamız veya hangi amaçların peşine düşmemiz gerektiği meselesini ele alır. Etik, ayrıca, insan olmamız dolayısıyla, bizim birtakım ödevlerimiz olup olmadığını, varsa da bunların neden meydana geldiğini sorgular. Demek ki, geleneksel anlamı içinde etik, olması gerekeni bildiren kural koyucu ya da *normatif bir disiplin* olmuştur.[19] Normatif bir disiplin olarak etik, tıpkı felsefenin kendisinin kurucu veya bütünleştirici boyutu gibi, bireylerin ve toplumların ahlaki hayatını birtakım norm ve teoriler üzerinden anlamlı hale getirip açıklar. Etiğin söz konusu kurucu ve normatif boyutu, karşımıza Sokrates ile başlayıp yirminci yüzyıla kadar uzanan *klasik etik* olarak çıkar.

Metaetik: Etiğin birinci düzeyini ya da türünü oluşturan klasik etiğe karşı yirminci yüzyılda alternatif bir yaklaşım veya yeni bir etik türü geliştirilmiştir. Söz konusu etik, *metaetik* veya *analitik etik* olarak geçer. Bu yeni ya da ikinci etik türü, felsefenin ikinci boyutu ya da yönelimi olarak analitik boyutunun etik alandaki yansıması olmak durumundadır. Nitekim etiğin çözümleyici yönü veya türü olarak ortaya çıkan metaetik, Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma tarzının etik alanındaki yaklaşımını ifade eder.

Buna göre, yirminci yüzyılda klasik felsefe veya metafiziğe karşı çıkan analitik felsefe, felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne sürmüştü. Nitekim analitik felsefenin etik alanındaki tavrına ya da yaklaşımına karşılık gelen metaetik, klasik etiğe veya söz konusu etiğin bütünleştirici boyutu olan normatif etiğe karşı çıkarak, *etikte yapılması gereken şeyin ahlaki olgu ve kavramları, ahlak yargı-*

19 M. R. Candelaria, "Normative vs Descriptive Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 1049.

larını analiz etmek olduğunu ifade eder.[20] Etikteki söz konusu analitik yaklaşıma göre, ahlak filozoflarının normatif etikle meşgul olmamaları gerekir, çünkü onların kendilerine ahlaki hakikatlere nüfuz etme imkânı verecek özel bir kavrayış güçleri yoktur. Bundan dolayı, onların hemcinslerine ahlaki vaazlar verme veya nasıl yaşamaları gerektiğini söyleme hakları olamaz. Dahası, rasyonel ve nesnel bir normatif etik sistemi geliştirme yönündeki felsefi teşebbüsler, filozofların tam yirmi beş yüzyıllık çabalarına rağmen önemli ölçüde başarısızlığa uğramıştır.

Analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflar, şu halde, ahlak filozofunun norm getirmekle, kural koymakla, nasihat vermekle, yaşam tarzı teklif etmekle hiçbir ilişkisi olmaması gerektiğini ileri sürerler. Onlara göre, insanların nasıl mutlu olacaklarını söylemeye kalkışan 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 temellendirip meşrulaştırmak ya da bir dünya görüşünü haklılandırmak veya desteklemek değildir. Filozofun görevi ahlak alanına giren kavramları, ahlak yargılarını analiz etmek, ahlaki eylem ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktır. Fakat "meta" ön ekinden de anlaşılacağı üzere, metaetik, tıpkı analitik felsefenin tarihsel ve mantıksal olarak klasik felsefeyi takip etmesi gibi, normatif etikten sonra gelir.

Demek ki klasik etiğin büyük bir bölümünü meydana getiren normatif etik ilk elden ahlaki yargılar, "Haz iyidir", "Nihai amaç en yüksek sayıda insanın mutluluğudur", "Yalan söylemek kötüdür", "İnsanlar başka insanları bir araç olarak değil de, bir amaç olarak görmelidirler" benzeri yargılar ortaya koyar. O, bu yargılara dayanarak hazcılık, yararcılık benzeri normatif etik görüşlerine vücut verir. Metaetik ise klasik normatif etiği varsayarak, işte bu temel üzerine yükselir. Buna göre, metaetik

20 D. C. Copp, "Introduction: Metaethics and Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 3-35.

normatif etiğin koymuş olduğu ahlak yargıları üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler.[21] Metaetiğin sadece mantıksal ve epistemolojik bir yönü yoktur; bir yandan da ahlaki olguların olup olmadığını soruşturduğu için, onun bir de metafiziksel yönü vardır.[22]

İşte buradan hareketle, metaetiğin, ahlaki hayatla ilgili önermeler ileri süren etiğin de bir üst düzeyine çıkarak, onun üzerine bir söylem gerçekleştiren bir etik türü olduğu söylenebilir.[23] Başka bir deyişle, metaetik veya analitik etik üçüncü dereceden bir faaliyet ya da söylem meydana getirir. Çünkü o, bir insan toplumunun belli inanç, değer ve normlara göre düzenlenmiş ve gelenekselleşmiş hayat tarzı olan ahlak ile ahlaki hayata dair sistemli felsefi araştırma olarak normatif etiği varsayar. Buna göre, etiğin ya da normatif etiğin malzemesi ahlaktan, bireylerin ya da cemaatlerin ahlaki hayatından çıkarken, metaetiğin malzemesi normatif etikten gelir.

Eleştirel Etik: Etiğin, üçüncü türü *eleştirel etik*tir. Söz konusu etik türü, adından da anlaşılacağı üzere, öncelikle klasik etiği sorgulayıp radikal bir eleştiriye tabi tutar. Bu eleştirinin odak noktasında, bir yandan Kantçı, diğer yandan yararcı etik bulunur. Bununla birlikte, eleştirel etiğin kritiğinden metaetik veya analitik etik de payını alır. Gerçekten de eleştirel etiğin çok çeşitli temsilcileri, analitik etiğin Anglo-Sakson temsilcilerini sıklıkla bir ahlaki kriz çağında sorumluluk almaktan kaçınmakla suçlamıştır. Eleştirel etiğin kökleri on dokuzuncu yüzyılda bulunur, fakat o, esas gelişimini yirminci yüzyılda gerçekleştirmiştir.

---

21 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011, s. 106.

22 A. Donagon, "Twenteeth Century Anglo-American Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 137.

23 R. D. Geevit, "Metaethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 942-943.

Buradan da anlaşılacağı üzere, etikte veya günümüz etiğinde, şu halde klasik etikte somutlaşan normatif boyut veya yönelimle analitik etikte ifadesini bulan çözümleyici yönelime ek olarak üçüncü bir yönelimle daha karşılaşmaktayız. Böyle bir boyut ya da yönelim, felsefenin özünde bulunan, onun ayrılmaz bir parçasını oluşturan eleştirel boyut ya da yönelimin etik alanındaki muadili olmak durumundadır. Bu yönelim, teorik etik kapsamı içinde Hegel, Schopenhauer ama özellikle de Nietzsche'den itibaren üçüncü bir etik türüne daha vücut vermiştir.

Söz konusu eleştirel etik, etiğin bütünleştirici boyutu veya yöneliminin klasik normatif etikte, çözümleyici boyutunun da metaetikte temsil edilmesine benzer şekilde, Kıta felsefesinin etik anlayışında temsil veya ifade edilir. Eleştirel etiğe, bu yüzden Kıta etiği denildiği de olur.[24] Eleştirel etik, buna göre her şeyden önce bir eleştiri dili geliştirir. O, özellikle de modern dünyanın değer dilini ve etik yaklaşımını sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirir. Hatta o, bazı durumlarda klasik etiği de sorgular. Sözgelimi Schopenhauer, sadece Aydınlanmanın veya modern dünyanın yararcı etik anlayışını[25] sorgulamamıştı. O, insanın ahlak alanında, hayatına anlam ve değer katma mücadelesine büyük bir önem izafe eden, insanı insan yapan şeyin akıl sahibi bir varlık olması veya birtakım ödev ve yükümlülüklere sahip bulunması veya bir *summum bonum*a erişme çabası olduğunu öne süren bütün etik görüşleri eleştirmişti. Aynı şekilde Hegel de modern dünyanın iki büyük teorisini birden, yani hazcılığı olduğu kadar ödevciliği de eleştirmişti. Buna göre o, iyi hayatı yaşamdan derlenebilecek en yüksek miktardaki hazza eşitleyen yararcılığı bütünleştirici bir tümelden yoksun olduğu

24 R. Schacht, "Nineteenth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 112; W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 123.

25 R. M. Walker, "Post-enlightenment Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 1166.

için yerden yere vurdu. Onun eleştirisinden Kantçı ödev etiği de nasibini aldı. Hegel'in evrensel ahlak yasasına uygunluğu emrederken formalizmiyle öne çıkan Kantçı etiğe yönelik eleştirisinin temelinde teorinin içeriksizliği ve gelenekten kopukluğu bulunuyordu.

Benzer şekilde Nietzsche de klasik normatif etiğe yönelik eleştirisinde, nesnel olduğuna inanılan iyi ve kötü kavramlarının kaynağını sorgulamıştı. Onun bakış açısından insanlar özellikle bütün bir İlkçağ ve Ortaçağ boyunca iyi ve kötünün, insan ve toplumdan bağımsız olan mutlak değerler, verili şeyler olduğuna inanmışlardı. Bugün de çoğumuz nesnel olarak belirlenip tanımlanmış iyi ve kötüler olduğuna inanırız. Oysa Nietzsche, hemen bütün kavramlar gibi "iyi" ve "kötü" kavramlarının da çıkardan bağımsız olmadığını öne sürerek bu kavramların güç kavramıyla olan ilişkilerini ortaya koydu.

Buna göre Nietzsche, ahlaki önyargılarımızın kökeninin gerçek kaynağını ve dolayısıyla tarihini açığa çıkarma iddiasıyla ortaya çıkmıştı.[26] Başka bir deyişle o, ahlaki inançların tarihsel köklerini, moral kavram ve fikirlerin kökenlerini ortaya çıkarma anlamında jeneolojik bir etkinlik içine girmiş ve iyiyle kötü kavramlarının soykütüğünü çıkarmaya çalışmıştı. Yani o, antropolojik bir yaklaşım benimsemiş ve insanların güçlüler ve zayıflar olarak ikiye ayrıldıklarını ve bu insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde de ahlaki unsurlar yerine gerçek hayatta bulunan her şeyin olduğunu öne sürmüştü.

Gerek hayatın bizatihi kendisindeki ve gerekse tek tek bireyler arasındaki ilişkiler, Nietzsche'nin gözünde güç ilişkileri olup ahlakın mahiyetini belirleyen şey bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buna göre, verili ahlak zayıf, güçsüz karakterli insanların teşekkül ettirdiği bir ahlaksa eğer, bu ahlak köle ahlakıdır; buna mukabil o güçlü, kendilerine güvenen, sağlıklı insanlar arasında teşekkül etmişse, söz konusu ahlak bu kez

26 P. Berkowitz, *Bir Ahlak Karşıtının Etiği* (çev. E. Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 113.

efendi ahlakı olmak durumundadır. Nietzsche, on dokuzuncu yüzyıl koşullarında yürürlükte olan ahlakın, kaynağı itibariyle çok büyük ölçüde İbrani-Hıristiyan geleneğinden çıkmış bir *köle ahlakı* olduğu kanaatindeydi. Bu ahlakın, o, zayıfların güçlülere karşı duydukları haset ve hınç duyguları tarafından belirlendiğini düşünüyordu. Bu yüzden de mevcut iyi-kötü ayrımının güçsüzlerin veya zayıf karakterli insanların ahlaki değerlerinin baskın çıkmasının bir sonucu olduğunu göstermeye çalıştı.

Eleştirel etik kapsamı içinde adı geçen pek çok düşünürden biri olan Marx da liberal veya kapitalist dünyanın etik anlayışı olarak yararcılığı eleştirmişti. Kıta felsefesinin aynı eleştirel geleneği içinde yer alan feministlerin geliştirdiği "eleştiri dili" ise genelliği bakımından Marx'ın dilinden ziyade Nietzsche'nin diline benzer. Gerçekten de feministler hâkim eşitlik, hak, adalet ve özgürlük görüşlerinin toplumsal cinsiyet bakımından hiçbir şekilde tarafsız olmayan, ayırıcı bir biçimde eril var olma tarzının yüceltilmiş temsilleri olduğunu söylerken, geleneksel etiğin taraflı ve önyargılı olduğunu savundular.

Eleştirel etiğin sözünü ettiğimiz bütün bu temsilcileriyle başkaca temsilcileri bir eleştiri diliyle yetinmeyip bir imkân dili geliştirdiler. Yani modernliğin değerlerini olumlayan etik teorileri sıkı bir biçimde eleştirdikten sonra, yeni bir doğrultuya işaret etme veya bir imkân sunma adına yeni etikler ortaya koydular. Örneğin Schopenhauer modern dünyanın akla, bilim ve kapitalizme dayalı iyimser etiğinin karşısına önce bir kötümserlik etiği çıkardı; ama bununla da kalmayıp çok daha önemlisi bir duygudaşlık etiği geliştirdi.[27] Hegel de aynı şekilde bireyin cemaat içinde kendini gerçekleştirmesini en büyük amaç yapmıştı. Yönünü sola çevirdiği Hegel'den çıkan Marx ise liberal ve kapitalist dünyanın yararcılığını sorgulamakla kalmayıp, insana, ütopik de olsa, yeni bir imkân sunan bir özgürlük etiğinin savunuculuğunu yaptı.[28]

27 R. Schacht, "Nineteenth Century Continental Ethics", s. 114.

28 G. E. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği* (çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 65.

Nietzsche de modern dünyayı değer açısından belirleyen şeyin kaçınılmaz olarak nihilizm olduğunu gözler önüne serdikten sonra, mevcut nihilizmi aşma amacı doğrultusunda önemli bir teşebbüste bulundu.[29] Köle ahlakına alternatif olarak, güçlü karakterlerin kendi değerlerini yaratma ve bildik iyiyle kötünün ötesine geçmek suretiyle yeni değerler yaratma potansiyelini öne çıkarıp bir efendi ahlakının inşasına kalkıştı. Kierkegaard'dan başlayıp Sartre üzerinden Camus'ye uzanan varoluşçu felsefe de çok benzer bir biçimde, modern dünyanın birinci şahsın kişisel çıkarını temele alırken, başkalarına dair her tür sorumluluktan sakınan özcü, bireyci ve rasyonel etik anlayışlarını sıkı bir eleştiriye tabi tutmuştu. Fakat o da bu noktada kalmayıp, bir "imkân dili" geliştirdi. Özellikle de liberal dünyanın rasyonel ve yararcı etik teorilerine, atomik toplum anlayışlarına, bireyi sadece ölçüp biçen, duygu ve korkuları alınmış bir akıl varlığı olarak gören tutumlarına karşı çıktı. Sonra da bu rasyonel, liberal ve bireyci etik anlayışlarına karşı bir alternatif ortaya koyacak şekilde bir kişisel dönüşüm etiği[30] olarak da adlandırabileceğimiz bir sahicilik etiği geliştirdi.

Yirminci yüzyılın son çeyreği, değer bunalımı veya ahlaki krizin derinliğini gözler önüne serecek şekilde modern etiği sorgulayıp yeni ve çoğulcu bir etik anlayışının savunuculuğunu yapan postmodernist etiği tanıdı. Postmodernizmin yeni bir etiği, postmodern etiği gündeme getirdiği[31] bir dönemde, feministler de yeni etik anlayışlarında etiğe kadınca bir yaklaşımın savunuculuğunu yaptılar. Hatta bununla kalmayıp, hem kişisel ilişkilere ve alaka etiğine vurgu yaptılar hem de ahlaki ilişki ve etkileşim paradigması olarak, erkek rasyonel failler arasındaki soğuk ve sorumlu ilişkiler yerine anneyle çocuk arasındaki sıcak ve duygusal ilişkiyi geçirdiler.[32]

---

29 R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", s. 121.

30 W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", s. 132.

31 W. Whelan, "Postmodernism" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1167-1168.

32 S. A. Farrell, "Feminist Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 526-528.

Aynı şekilde cemaatçi veya komünoteryanlar da öncelikle çağımızın ahlaki krizinin teori düzeyindeki sorumluları olarak gördükleri etik yaklaşımları, yani bir yandan yararcılıkla Kantçı ödev etiğini, diğer yandan analitik etiği radikal bir eleştiriye tabi tuttular. Fakat onlar da bununla kalmayıp etiğin Antik Yunan'daki Sokratik-Aristotelesçi kaynaklarına geri dönmek suretiyle köklerinden koparılmış ve dolayısıyla yabancılaşmış modern bireye yol gösterecek bir etik türü olarak çağdaş erdem etiğini geliştirdiler. En nihayetinde, Frankfurt Okulu'nun son büyük temsilcisi Habermas, bütün Aydınlanmacılığına rağmen, modernitenin bireyden ve dolayısıyla özçıkardan hareket ederken başkalarının çıkarını gözeten bir duruşa geçemediği gibi, onları ötekileştiren yararcı etiğini eleştirdi. Fakat o da, eleştiriyle yetinmeyip, özçıkara dayalı modern bireyci etiği bir toplumsal ahlakla tamamlama, dışlanmış veya ötekileştirilmiş olanları da değer oyununa dahil eden bir söylem etiği geliştirme cihetine gitmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK ETİK

Etiğin, en azından etiğin tarihinin, son yüzyılda ortaya çıkmış diğer iki türü olarak metaetik ve eleştirel etikle kıyaslandığında, çok büyük bir bölümünü işgal etmek anlamında nüvesini veya özünü oluşturan klasik etik, iki şekilde icra edilmiştir. Başka türlü söylendiğinde, onun iki türü vardır. Bunlardan biri betimleyici etik, diğeri ise normatif etiktir. Etiğin ahlaki eylemle, ilkelerle ve değerle ilgili bir alan ya da disiplin olması nedeniyle, daha önce de belirttiğimiz üzere, esas itibarıyla normatif veya öncelikle normatif bir disiplin olduğu söylenebilir. Bununla birlikte etikle normatif teoriler öne sürme, insan eylemiyle ona norm getirme veya kural koyma anlamında meşgul olma, etiği icra etmenin filozoflar tarafından benimsenen yegâne şekli olmamıştır. Filozoflar, etiğin tarihinin farklı dönemlerinde, *tasviri* veya *betimleyici etik*le de meşgul olmuşlardır. Bunlardan normatif etik, aşağıdaki sayfalarda daha ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi, olması gerekenle veya değerle ilgili bir etik türüdür. Oysa betimleyici etik, olması gereken yerine olanla veya olguyla ilgili olmak durumundadır.

Betimleyici etikle etiğin sadece modern dönemdeki tarihinde değil, fakat modern öncesi, klasik dönemdeki tarihinde de meşgul olunmuştur. Filozofların İlkçağ ve Ortaçağ'da zaman zaman da olsa betimleyici etikle meşgul olmuş olmalarının temel nedeni, söz konusu tarihsel dönemde *olgu ile değer arasında bir yarık ya da boşluk bulunmamasıdır*. Sözgelimi, İlkçağ'da değerler, nesnel gerçeklikler olarak evrenin nüfusunun ayrılmaz bir parçası

olup, insan için olması gerekeni belirleyen şey de onun değişmez özüdür. Bu durum, benzer şekilde Ortaçağ için de geçerli olup, insanlara nasıl davranacaklarını bildiren ahlak yasası nihai gerçeklik olarak Tanrı'dan türer. Başka bir deyişle, Ortaçağ filozofu için, Tanrı'nın varlığın ve değerin kaynağı olduğu, nesnel bir olgu olarak, inkârı imkânsız bir hakikat meydana getirir. Değer ya da olması gereken olandan, yani Tanrı ve yaratıklarıyla ilgili hakikatten türer.

Başka bir deyişle, İlkçağ ve Ortaçağ düşüncesi açısından, varlık, bilgi ve değer arasında bir süreklilik olup, değerler varlık içerisinden ve varlık aracılığıyla gerçekleştirilirler. Buna göre varlık değeri önceleyip, ona ufuk verir.[1] Oysa modern dönemde değerler bir varlık düzenine bağlı olmaktan çıkarlar. Modern düşünür açısından iyi, güzel ve doğru, varlığın dışında bulunur. Onlar, kadim zamanlarda olduğu gibi, birer olgu olmayıp var olan değer karakterine sahiptir. Gerçekten de değeri insandan hareketle tanımlayan ve dolayısıyla değerlerin nesnel veya ilahi gerçeklikte temellenmiş olma statüsüne şiddetle karşı çıkan modern düşünür için, değer olgudan, olması gereken de olandan tamamen ayrılmış durumdadır.[2] Nitekim modern etik düşünür açısından olguyla değer, olan ile olması gereken birbirine hiçbir şekilde indirgenemeyecek olan iki ayrı kategori meydana getirir. Bunu en iyi şekilde ifade etmiş olan modern düşünür David Hume olup, o, eski dönemlerin olguyla değeri birleştiren düşünürlerinin tutumları karşısında duyduğu şaşkınlığı, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* adlı eserinin 3. Kitabında şu şekilde dışa vurur:

> Bu akıl yürütmelere, bir önemi olduğu herhalde görülebilecek bir gözlem eklemeden yapamayacağım. Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde hep bir yazarın belli bir süre boyunca alışılmış akıl yürütme yolunda ilerlediğini ve bir Tanrı'nın varlığını

1 A. Çınar, *Modernitenin Arka Planı*, Bursa, Sentez Yayınları, 2012, s. 132.

2 J. B. Schnewind, "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, s. 147.

> kanıtladığını veya insani 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.[3]

Hume olgudan değere geçmenin imkânsızlığıyla ilgili bu ünlü pasajda ahlak filozofunun alışılmış akıl yürütme tarzıyla işe başlayıp, örneğin Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayacak veya insan toplumunun özelliklerini alt alta sıralayacak şekilde, belli bir süre boyunca bu yolu izlediğini söylemektedir. Fakat aynı düşünür, bir süre sonra aniden ve Hume'a göre, adeta bit tür el çabukluğu ve meşru olmayan bir geçişle, olandan olması gerekene atlar. Başka bir deyişle, o örneğin "Tanrı yaratıcımız*dır*" önermesinden "Tanrı'ya itaat ya da ibadet etmemiz gerekir" önermesine geçer. Hume'a göre, etik düşünürü bu yeni bir ilişkiyi tanımlayan veya kural koyan son önermenin nasıl olup da kendisinden tümüyle farklı bir önermeden çıkarsanabildiği hakkında hiçbir açıklama getirmez. Getirmemesinin nedeni ise klasik dünyada değerin olgudan ayrılmaz olmasıdır.

Betimleyici etik, İlk ve Ortaçağ'da, şu halde, olgu ile değerin birbirinden ayrılmaz olması dolayısıyla, adeta zorunlu ve bilinçsiz olarak yapılmıştır. Fakat onunla aslında esas, olguyla değerin birbirinden ayrıldığı, değerlerin insandan bağımsız bir gerçeklik alanındaki nesnel varoluşlarını yitirdikleri modern dünyada meşgul olunmuştur. Bunun yeni nedeni ise modern dönemde bir bütün olarak felsefenin kendisi gibi *etiğin de öznel bir zemin üzerine kurulması, hümanist bir temel üzerine inşa edilmesidir*. Nitekim moderniteyle birlikte, eski zamanların etiği için bir zemin meydana getiren metafiziksel temel tümden kaybolur. İşte bu ontolojik kayıp açısından bakıldığında, modern etik için doğa ya da Tanrı tarafından belirlenen bir en

3 D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir Önsöz ile çeviren A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 408.

yüksek iyinin, insan için nesnel olgu veya dışsal kaynaklardan türetilen evrensel değer ve kuralların olamayacağı açıklıkla ortaya çıkar.

Değer dünyasının ancak insandan hareketle ortaya konup tanımlanabileceğine inanan modern etik düşünürü için etik değerler ile kuralların bizzat insanın kendi doğasından türetilmesi gerekir. Nitekim modern etiği belirleyen en önemli şeyin, ahlaklılık düşüncesiyle moral değerlerin veya ahlaki hayat tarzının insanın dışındaki nesnel bir kaynaktan türetilmesi gerektiği geleneksel kabulünün terk edilmesi olduğu söylenebilir. Modern değer krizini ve ahlak bunalımını yaratan şey, bu kabulün tamamen hümanist bir çerçeve içinde terk edilmesine ek olarak, moral çerçevenin insan doğasının kendi öz kaynaklarından hareketle inşa edilmesi olmuştur.[4] Durum böyle olduğu veya etik tamamen hümanist bir doğrultuda gelişme yoluna girdiği zaman da, beşeri istek ve tercihlerin veya olgusal alanın dışında ayrı bir değerler dünyasının varlığından söz etmek neredeyse imkânsız hale gelir. Sonuçta, olan ile olması gereken, olguyla değer ve bilim ile etik arasında ciddi bir ayrım ya da farklılık kalmaz; değer olguya indirgenirken etik de bir şekilde bilime indirgenir ve bilim üzerinden tanımlanır.

Betimleyici Etik

Normatif etiğin kural koyucu veya değer biçici bir etik olduğu yerde, betimleyici veya tasviri etiğin kural koyucu veya değer biçici unsurlardan tamamen bağışık olan bir etik olduğu söylenebilir. Buradan da anlaşılacağı üzere, *betimleyici etik ile normatif etik arasındaki ayrım, olgu ile değer ve olgu bildiren yargılar ile değer yargıları arasında yapılan ayrıma dayanır.*[5] Ayrıma göre betimsel etiğin önermeleri, doğru ya da yanlış oldukları gösterilebilen

4 A. Cevizci, *Felsefe*, Bursa, Sentez Yayınları, 2. baskı, 2009, ss. 320-321.

5 D. Lutz, "Fact/Value Distinction", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 505.

olgusal yargılardan oluşur. Oysa normatif etiğin önermeleri değer yargılarını ifade eder. Söz konusu değer yargıları da en azından bazı filozoflar için doğruluk ya da yanlışlıklarına karar verilemeyen, dolayısıyla ne yanlış ne de doğru olabilen yargılar olmak durumundadır. Bu türden ahlaki değer yargılarının geçtiği normatif etik, ahlaki eylem kodlarıyla değer biçici karar vermenin moral modellerinin formüle edilmesi işiyle meşgul olur.[6] O, bu yüzden doğruyu, ödevi, adaleti, iyiyi tanımlayan ahlaki ilkeler ortaya koyup norm getirir. Bununla da kalmayıp insanlardan bu norm ve ilkeleri benimsemelerini talep eder.

Etiğe normatif yaklaşım, işte bu yüzden, etik ilkelerin evrenselliğini varsayar ve bu ilkeleri, başta rasyonel bir temel üzerine bina edecek şekilde, çeşitli haklılandırma stratejileri izleyerek temellendirir. "İnsan öldürmek dinen günah, ahlaken yanlıştır" diyen İslam etiği, "İnsanın her zaman bir amaç olarak görülmesi gerektiğini" bildiren Kantçı ödev etiği, Ross'un "verilen sözler tutulmalıdır" diyen deontolojik etiği veya "hekimlerin hastalarına nasıl muamele etmeleri gerektiğini" bildiren tıp etiği türünden meslek etikleri, normatif etiğe birer örnek olarak verilebilir. Bütün bu teorilere ortak olan öğe, belirli bir ilke, eylem tarzı veya ahlaki değerleme biçiminin öne sürülmesi veya buyrulmasıdır.

Oysa betimleyici etik, bu türden buyurucu, kural koyucu ve değer biçici öğelerden bütünüyle uzak veya bağışık bir etik olmak durumundadır. Başka bir deyişle, betimleyici etik, *etik alanında bilimsel bir yaklaşımı tanımlar* veya bilimsel ya da tasviri yaklaşımın etik alanına uygulanmasını ifade eder. Bu etik anlayışı norm bildirmek ya da kural koymak yerine, sadece insan eylemini gözlemleyerek eylemlerin sonuçlarını betimler. Dolayısıyla, o insanların ahlaki görüş ya da inançlarıyla ilgili olgusal önermelerden meydana gelen etik türünü ifade eder.

6 M. R. Candelaria, "Normative vs Descriptive Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 1048.

Buna göre, betimleyici etik ahlak ve ahlaki eylem bağlamında, olması gereken ya da değer yerine, olanla ya da olgularla ilgilenir, ahlaki inançlarımızla ilgili sosyolojik ya da psikolojik olguları ifade eder. Söz konusu yaklaşımda, etik daha ziyade seyirci, gözlemci veya gözlemleyici durumdadır. Normalde ahlaki diye nitelediğimiz olgulara ve olaylara dışarıdan bakar, onları bilimsel bir yaklaşımla gözlemleyip tasvir eder, açıklar. Betimleyici etik, aslında sadece bilimsel değil, fakat felsefi bir yaklaşım da geliştirir. Onun bilimsel yaklaşımı sosyolojik, psikolojik ya da etnografik bir şekil alabilir. Sözgelimi etiğe sosyolojik bir yaklaşım, ahlaki davranış ile sosyal baskı ve toplumsal dayatma arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşır. Böyle bir yaklaşım en iyi durumda toplumun hangi ahlaki değerleri ve inançları benimsediği, o toplumda ne tür etik ilkelere ve kurallara yer verildiği, hangi moral ideallerin peşine düşüldüğü sorularına değerden bağımsız olgusal bir araştırma ile yanıt verebilir. Böyle bir yaklaşım, bununla birlikte hangi değerlerin benimsenmesi, hangi ideallerin peşine düşülmesi gerektiği sorularına hiçbir şekilde yanıt getirmez. Aynı şekilde psikolojik yaklaşım da ahlaki eylem ile insanın gelişmesinin farklı evreleri arasındaki ilişkiler üzerinde durur. Sözgelimi hazzın ne olduğunu, haz almanın 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.

Betimleyici etik kapsamı içinde felsefi yaklaşım, gerçekte yine bilimsel yaklaşımın bir versiyonu ya da türevi olacak şekilde ortaya çıkar. Onun bilimsel yaklaşımın bir türevi olmasını sağlayan şey, burada gündeme gelen filozofların doğalcı bir bakış açısı benimsemeleri, ayrı bir değer alanının ve bilinecek ahlaki olguların varlığını inkâr etmeleridir. Bu yüzden, betimleyici etikte felsefi yaklaşım, ya metaetik kapsamı içinde gündeme gelen bir yaklaşım olarak ahlaki terimlerin anlamları, moral bildirimlerin doğası, ahlak yargılarının yapısı üzerinde yoğunlaşır ya da modern dönemde Hobbes'da olduğu gibi, değeri insan-

dan hareketle ortaya koyar. Gerçekten de Hobbes, etiği insan organizmasının istek ve arzularıyla korku ve kaçınmalarının betimsel bir bilimi olarak görmüştü.[7] O, iyi ve kötüyü, kısacası değer ve yükümlülüğü de doğallıkla beşeri arzu ve istikrah yoluyla tanımlamıştı. Ahlakı tümüyle duygulara bağlayan, etik değerler bağlamında bütünüyle öznelci ve rölativist bir tutum takınan Hobbes'un betimleyici yaklaşımını mümkün kılan şey, kabul etmek gerekir ki, *onun modern bilimin etkisiyle benimsediği, evren ve insan doğasıyla ilgili mekanik görüş* olmuştur.

O, bu yüzden, tipik bir modern düşünür olarak doğalcı bakış açısıyla etiği bilime tabi kılmıştı. Etiğin insanın ahlaki eylemlerine ve gerçek amacına dair sağlam ve güvenilir bir bilgi olmak durumundaysa eğer, dinî dünya görüşüne ya da kilisenin otoritesine değil de psikoloji ve biyolojinin nesnel yasalarına dayanmak durumunda olduğunu iddia etmişti. Hobbes, ahlaki kural ve ilkelerin, nesnel bir biçimde doğrulanabilir yasaların özel uygulamaları veya özellemelerinden ziyade, duygu ve arzuların öznel ifadeleri olarak görülmeleri gerektiğini öne sürmüştü. İşte bu yüzden hayatın korunması ve sürdürülmesinin insan eyleminin biricik ve temel amacı olduğunu söylerken, etik görüşünü bu öz varlığını koruyup devam ettirme itkisi, çabası, eğilimi ya da istemi üzerine inşa etti.

Betimleyici yaklaşımın etik alanındaki en önemli karşılığı ya da tezahürünün etik doğalcılık olduğu söylenebilir. Nitekim Hobbes'ta karşımıza çıkan *doğalcılık*, elbette insan davranışı için, ilke ve değerleri tamamen bir tarafa bırakarak doğal nedenler bulmaya çalışma tutumunu ifade eder. Doğalcılığın bir başka ünlü temsilcisi de ünlü on sekizinci yüzyıl düşünürü Hume olmuştu. Hatta onun, etiği ve felsefeyi sekülerleştirme ve modernleştirme sürecinde Hobbes'tan bile ileri gittiği söylenebilir. Zira o, "iyi", "doğru", "adalet" ve "erdem" benzeri ahlaki terimlerin anlamları üzerinde dururken, bu terimlerin ahlaki

7 T. Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1995, s. 47.

olgu veya etik nesnelerin yüklem ya da nitelikleri olmayıp, beğeni ya da takdir duygularını dışa vurdukları ve dolayısıyla ahlak yargılarının bütünüyle öznel olduğu sonucuna ulaşmıştı. Buna göre, bir şey ya da nesnenin iyi olduğuna hükmetmek, onun hoş ya da faydalı bir şey olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu ise ahlak yargılarının beğeni yargılarından başka bir şey olmadığı anlamına gelir. Doğalcı analiz ya da yaklaşım, şu halde iyi ve doğrunun insanın konatif yapısı veya istekleriyle arzuları tarafından belirlendiğini, bir nesne ya da şeye iyi diye, insan için arzu edilebilir olmasından dolayı değer verildiğini ifade eder.

Etiği ve ahlaki değeri özellikle insanla ilgili olgulardan türetme anlamında etik doğalcılığın bir formu ya da türü, ahlak yargılarının sadece kişisel beğeni duygusunun dışavurumu olduğunu dile getiren *duyguculuk*sa, diğer bir formu ya da türü *hazcılık*tır. Hazcılıkta iyi ve kötü haz ve acıya eşitlenir; etik düşünce tarihinde uzun sayılabilecek bir geçmişe sahip bulunan hazcılığın bilinen en gelişmiş versiyonu, karşımıza yararcılık olarak çıkar.

Normatif Etik

Betimleyici etik, ahlak 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, tasvir veya betimleme sadece bilim için değil fakat etik için de önemli olmakla birlikte, etikte hiçbir zaman yeterli olmaz. Zira etikle anlaşılan daha ziyade veya esas olarak insan varlıklarına neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi ve kötü olduğunu, belirli durumlarda ne yapıp ne yapmamaları gerektiğini söyleyen normatif etiktir. O, insanlara hayatta hangi nihai amaçların peşinden gitmek durumunda oldukları, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi verip onların ahlaki eylemleri için normlar ve düzenleyici ilkeler getirir. Buna göre

normatif etikte ahlak 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 ahlaki bakımdan rehberlik eder.

Buradan hareketle *klasik etiğin esas olarak normatif etik şeklinde tezahür ettiği* rahatlıkla söylenebilir. Klasik etiğin ana gövdesini oluşturan etik türü olarak normatif etik, insanlara hayatlarını sürdürürken rehberlik eder ve böylelikle de onlara kullanabilecekleri normları sağlar. Bundan dolayı, kural koyucu yaklaşımı benimseyen ahlak filozofu, insanlara ne yapmaları ya da nelerden kaçınmaları gerektiğini göstererek yükümlülüklerini ve sorumluluklarını anımsatan birtakım ahlaki değerlerin ve moral hakikatlerin olduğunu savunur. Başka bir deyişle, normatif etik nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren etik ilkeleri araştırır. Hayatta nihai ve en yüksek değere sahip şeylerin neler olduklarını tartışır, adil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa ederek bir insanı ahlaken iyi kılan şeylerin neler olduklarını sorgular.

Normatif Etikte Teori Tipleri

Klasik etiğin yaklaşık iki bin beş yüzyıllık tarihi boyunca çok sayıda etik teori öne sürülmüştür. Bunlar kabaca üç ana başlık altında toplanırlar: Birinci grupta, başat problem olarak *"en yüksek iyi" problemi*ni alan, insanın ahlaki hayatının ulaşması gereken bir nihai amaç üzerinden belirlenip anlaşılabileceğini savunan etik teoriler yer almaktadır. Buna mukabil, ikinci grubu *"doğru eylem" problemi*ni temel ya da başat problem olarak alan, ahlaklılığı birtakım ödevler ya da yükümlülükler üzerinden inşa eden etik teoriler oluşturur. Bu sınıflamaya göre, sonuncu kategoride iyi hayat veya *"sağlam* bir *karakter"* üzerinde yoğunlaşan ya da ahlaki hayatın ancak doğru eylemlerin kendisinden adeta akacağı olgun bir

karakter yoluyla anlaşılabileceğini dile getiren etik teoriler bulunur.[8]

Etiğin, özellikle de klasik etiğin uzun tarihi boyunca söz konusu üç ana teori tipini doğuran üç temel sorunun olduğu söylenebilir. Buna göre, birinci teori tipini belirleyen soru *"insanların hangi amaçları seçmeleri ve hangi ideallerin peşinden koşmaları gerektiği"* sorusudur. Oysa ikinci teori tipi bir şekilde *"insanların seçimlerini belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlaki ilkelerin neler olduğu"* sorusu üzerinden kurulup şekillendirilir. Üçüncü teori tipini yaratan soru ise *"sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsünün ne olduğu"* sorusudur. Nitekim bunlardan birinci soru, genellikle insan için gerçek mutluluğun ne olduğuna ilişkin bir araştırmayla sonuçlanmıştır. İkincisi, filozofları bir ödev ya da değer teorisine götürürken, üçüncüsü erdem etiğini yaratmıştır. Demek ki etik teoriler, sırasıyla *sonuçlar, ahlaki doğruluk* veya *yükümlülük* ve *ahlaki karakter* ya da *erdemler* üzerinde yoğunlaşacak şekilde, üç ana kategoride toplanır.

İşte bu temel üzerinde *teleolojik etik, deontolojik etik* ve *erdem etiği* olarak üçe ayrılan etik teoriler arasındaki bu bölünmeyi anlamanın aslında en iyi yollarından biri, onlardan her birinin etik değerin taşıyıcısı olarak neyi gördüklerini anlamaya çalışmaktan geçer. Bunlardan birincisi olan sonuççuluk açısından en yüksek veya temel etik değerin taşıyıcısı, iyi durum ya da *sonuç*tur. Deontolojik etik açısından ise etik değerin taşıyıcısı olan şey, esas olarak *doğru eylem* olmak durumundadır. Oysa üçüncü teori olan erdem etiği iyi bir kişi idesine, aynı zamanda etik açıdan saygıdeğer bir kişi olarak tanımlanabilen *iyi insan* düşüncesine vurgu yapar.

İşte bu sonuncusu önemli bir vurgu olup, bir yandan erdem kavramının etikte çok önemli bir yer tuttuğunu ortaya koyarken, diğer yandan söz konusu üç ayrı etik teori tipini birbirinden ayırmanın yeni bir yolunu temin eder. Buna göre,

8 S. L. Darwall, "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey – C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 26-36.

sonuç üzerinde yoğunlaşan teleolojik etik ile doğru eylem üzerinde yoğunlaşan deontolojik etik, esas olarak eylem merkezli teorilerdir. Ahlaki hayatı eylemler üzerinden anlama cihetine giderler. Oysa erdem etiği, hemen bütünüyle fail merkezli bir etik olarak gelişir.

(I). TELEOLOJİK ETİK

Teleolojik etik teorilerinin öncelikle ahlaki eylemin ve bu arada ahlaki hayatın sonucu üzerinde yoğunlaştıkları söylenebilir. Buna göre teleolojik etik açısından *ahlaki eylemin değerini belirleyen şey eylemin ürettiği sonuç olmak durumundadır*. Söz konusu teleolojik etik anlayışı, bir bütün olarak da hayatı moral açıdan değerli kılan şeyin belirli birtakım şeylere sahip olmanın, birtakım yaşantıları hayata geçirmenin sonucunda erişilen yer ya da durum olduğunu öne sürer. Bu yüzden teleolojik etik kapsamı içinde yer alan teoriler aynı zamanda *sonuççu* etik öğretileri olarak geçerler. Bu teorilerin temel problematiği "en yüksek iyi" problemi olup, onlarda bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi bir *summum bonum* ulaşılması gereken nihai amaç olarak konumlanır.

Teleolojik etik veya sonuççulukta temel değer veya kavramlar iyi ve kötü değerleri veya kavramları olup, "doğru-yanlış" değerleri veya kavram çifti "iyi ve kötü"nün türevleri olarak gündeme gelir. Gerçekten de teleolojik etik bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığının onun sonucu tarafından belirlendiğini, insan hayatını ahlaki açıdan meşrulaştıran şeyin söz konusu hayatın insanı son tahlilde götürdüğü nihai hedef ya da yer olduğunu dile getirir. Başka bir deyişle, etikte sonuççuluk, niyet ya da erdem merkezli bir yaklaşımı veya etik anlayışını çoğu durumda reddederken, amacın araçları meşrulaştırmasını mümkün kılan bir ahlaki standart temin eder. Teleolojik etiğin, amacı hayat ya da eylemle ilişki içinde tanımlamasına bağlı olarak iki türü olduğu söylenebilir. Onun amacın insan hayatının

genel bağlamı içinde konumlanmasının sonucu olan versiyonu, İlkçağ'ın hazcılığıdır.

Önce Kireneli Aristippos, sonra da Helenistik dönemde Epikuros tarafından temsil edilen İlkçağ hazcılığı, bütün hazcı teoriler gibi "hazzın en yüksek iyi olduğunu" ileri sürer.[9] Söz konusu hazcılık İlkçağ'ın ana etik geleneğini oluşturan ve Sokrates tarafından kurulup Platon, Aristoteles ve hatta Stoacı felsefe tarafından temsil edilen Sokratik geleneğin dışında kalır. Bunun da en önemli nedeni, Sokrates'in öğrencileri arasında geçen Aristippos ile Epikuros'un Sokratik geleneğin sözünü ettiğimiz düşünürleri tarafından benimsenmiş olan *teleolojik evren tasavvurunu hiçbir şekilde benimsememiş olmalarıdır*. Bu yüzden onlar, çoğu zaman maddi bir insan telakkisine bağlanırken, teleolojik evren telakkisinde insanın amacı ve işlevi üzerinden tanımlanan erdem düşüncesinden önemli ölçüde uzak kalıp doğruyu ve yanlışı dahi haz ve acı üzerinden tanımlama cihetine gitmişlerdir.[10]

Sonuççuluk veya teleolojik etiğin, amacı hayat veya hayatın varacağı bir nihai amaç yerine, eylem üzerinden tanımlayan ikinci versiyonu ise karşımıza iki şekilde çıkar. Bunlardan birincisi, amacı veya sonucu bireyin uzun vadeli kişisel çıkarı üzerinden tanımlarken, ikincisi istenen sonucu en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu üzerinden ortaya koyar. Bunlardan birincisi Hobbes'un etik egoizmi, ikincisi ise Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in yararcılığıdır.

1. Kirene Hazcılığı

Teleolojik etiğin ilk örneği, Sokrates'in çok sayıda öğrencisinden biri ve meşhur Kirene Okulu'nun kurucusu Aristippos (435-356)

9 R. B. Heizer, "Hedonism", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 630.

10 R. N. Graves, "Cyrenaics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 347.

tarafından geliştirilmiş bir öğreti olarak hazcılıktır.[11] Kirene Okulu'nda ortaya çıktığı şekliyle *duyumsal* bir *hedonizm*[12] olarak tezahür eden hazcılık, Yunan etik düşüncesinin ana gövdesinin dışına düşer. Bunun da en önemli nedeni, daha önce de sözünü ettiğimiz üzere, Kirenelilerle onları takip eden Epikurosçuların düzenli ve amaçlı bir evren telakkisi yerine, materyalist bir varlık anlayışı benimsemiş olmalarıdır. Özellikle de Kireneliler işte bu durumun bir sonucu olarak basiret, ölçülülük, adalet ve dostluk benzeri geleneksel erdemleri hiç hesaba katmazken, anlık hazları veya bu tür hazların belirlediği maddi bir mutluluğu hayatın en yüksek amacı yapmışlardı. Öğretinin önemi, esas olarak onun Epikuros aracılığıyla Yeniçağ'da yararcılara kadar uzanacak olan doğalcı etik görüşünün ilk örneği ya da temsilcisi olmasından kaynaklanmaktadır.[13]

Psikolojik Hazcılık

Bu ise Aristippos'un da her şey bir yana insan doğasından yola çıktığı, insanla ilgili doğal ya da psikolojik olgulardan hareket ettiği anlamına gelir. Buna göre o, pratik felsefesi veya etiğinde olgudan değere, olandan olması gerekene geçmiştir. Başka bir deyişle, onun normatif bir teori olarak etik hazcılığının gerisinde betimleyici bir teori olarak psikolojik hazcılık bulunur. Psikolojik hazcılık, şeylerin oluş tarzı veya insan doğasının ne şekilde olduğuyla ilgili bir öğretidir. O, insan davranışını motive eden şeyin haz arayışı veya acıdan sakınma olduğunu dile getirir. Gerçekten de Aristippos'un hazcılığının temelinde bütün insanların acıdan kaçıp hazza yöneldikleri psikolojik olgusu bulunur.[14] Nitekim Aristippos, Aristoteles tarafından Eudoksos'a atfedilen bir argümana, canlıların veya insanların

11 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974, s. 23.

12 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London, 1974, s. 634.

13 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 24.

14 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YPK Yayınları, 2003, s. 99.

bebeklik çağından itibaren, acıdan kaçıp haz peşinde koştukları düşüncesine dayanır.[15] Davranışın içgüdüsel doğasına[16] yapılan bu göndermeden de anlaşılacağı üzere, iyiyi veya değeri söz konusu psikolojik hareketle tanımlayan Aristippos'a göre, *en yüksek iyi kişinin kendi hazzı olup*, başka her şey ancak buna hizmet ettiği ölçüde iyidir, değerlidir.

Buna göre, bütün Yunanlı düşünürler gibi veya Sokrates'in bir öğrencisi olarak o da, tıpkı Sokrates gibi, en yüksek iyinin, başka bir şey için değil de bizatihi kendisi için istenen bir şey olduğunu öne sürer. Aristippos bu en yüksek iyiyi de doğal bir şey olan hazla özdeşleştirir çünkü ona göre, insanlar içgüdüsel olarak hazzı başka bir şey için değil fakat bizatihi kendisi için isterler. Onun bakış açısından, insanlar hazza erişince de başka ya da daha fazla bir şey istemezler. Hazzı en yüksek iyi olarak tanımlayan Aristippos, acının da doğallıkla insanlar ondan kaçtıkları için, kötü olduğunu söyler.

Aristippos hazzın en yüksek iyi olduğunu söylerken, bununla birlikte, hazzın genel olarak iyi olduğunu, dolayısıyla insanların dünyadaki toplam haz miktarını artırmak için çalışmaları gerektiğini anlatmak istemez. O, daha ziyade bizlerden her biri için, hakikaten değerli olanın, aradığımız sadece bu olduğu için, kendi hazzımız olduğunu anlatmak ister.[17] Bundan dolayı, onun hazcılığı aynı zamanda *egoist* bir *hazcılık* olarak tanımlanabilir. Bunun da en önemli nedeni, Aristippos'un epistemolojide deneyimci bir bakış açısı benimsemiş olmasıdır. Ona göre, haz ve acı, özneye dışsal bir şeyin onun üzerindeki etkisini ifade edecek şekilde bir *pathos* olmak durumundadır. Aristipposçu epistemoloji bizim sadece bilginin yegâne kaynağını meydana getiren bu *pathos*ları yani etkilenim ya da deneyimleri bilebileceğimiz, fakat başkalarının deneyimlerini ve bu

15 A. A. Long, "Hedonizmin ilk Savunucuları: Kireneliler", *Etik Kuramları* (der. ve çev. M. Türkeri), Lotus, Ankara, 2008, s. 33.
16 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, ss. 99-100.
17 Eusebio, *Preperatio Evangelica* (trad. par E. des Places), 763a, Paris, 1985.

arada kendi deneyimlerimize veya bizdeki etkilere neden olan nesneleri bilemeyeceğimizi ifade eder.

Niceliksel Hazcılık

Aristippos bu şekilde birer *pathos* olarak tanımladığı hazzı ve acıyı, daha sonra insan varlığındaki birtakım hareketlerle ilişkilendirir. Buna göre, gerek haz gerekse acı birer hareket olmak durumundadır; hazza tekabül eden, haz duygusu yaratan birinci hareket türü yumuşak bir hareket olup, kişiyi doğaya uygun bir duruma geçirir. İkinci hareket türü, acıya yol açan sert, fırtınalı harekettir. Haz ve acıyla ilişkilendirilen fiziki hareket ile haz ya da acı hissetme öznel deneyimi arasında bir ayrım yapan Aristippos açısından ikisi arasındaki hareketsizlik ya da sessizlik durumu, bireyde hazzın ya da acının olmaması halini tanımlar.[18] Aristippos ya da Kireneliler böyle bir hareketsizlik durumunu, yani hazdan olduğu kadar acıdan da bağışık olma durumunu gerçekçi bir hedef olarak öne süren Epikurosçuları alaya almışlardı. Zira Aristippos açısından böyle bir hal, ancak cesedin hali olabilirdi.

Aristippos buna ek olarak, sözgelimi cinsel tatminden alınan zevk benzeri fiziki hazlar ile kişinin yurdunun refah ve mutluluk içinde olmasından aldığı haz türünden manevi hazlar arasında bir ayrım yapar. O, söz konusu ayrımdan sonra, fiziki ya da bedensel hazlara, manevi ya da entelektüel hazlar karşısında üstünlük tanır. Bunun da Aristippos açısından en önemli nedeni, fiziki hazların manevi hazlardan çok daha canlı olmalarıdır. Bedensel ya da fiziki acıların manevi acı ya da sıkıntılardan çok daha ağır olduğunu öne süren Aristippos, buna delil olarak da suçluların bedensel acılarla cezalandırılmalarını verir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristippos'un hazcılığı, hazzın niteliğini önemsemediği, manevi hazlara maddi hazlar karşısında bir üstünlük tanımadığı ve dolayısıyla niteliğin yerine niceliği geçirdiği için, *niceliksel* bir *hazcılık* ola-

18 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 100.

rak geçer. Buna göre Kirenelilerin materyalist bir varlık anlayışı ile duyumcu bir bilgi görüşünün biraz daha doğal sonucunu meydana getiren hazcılığı sadece bireyci değil, fakat duyumsal ve maddi bir hazcılıktır.

Aristippos'un veya onun tarafından kurulmuş olan Kirene Okulu'nun temsilcilerinin etik anlayışlarının önemli bir başka yönü de, onların, mutluluktan ziyade, anlık hazzı en yüksek iyi ya da nihai amaç yapmalarıdır.[19] Sokratik eudaimonizmi ve ondan hareketle Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilecek olan erdem etiğini bu anlamda reddetmiş olan Aristippos ve Kireneliler,[20] şu anki hazzı en yüksek iyi yapmışlardı.[21] Nitekim Aristippos, insanın peşine düştüğü şeyin, bir kadeh şarap, iyi kızarmış bir parça et benzeri bireysel hazlar olduğunu söylüyordu. O, bu türden bireysel hazların bir toplamı olarak anlaşılan mutluluğun ise ancak onu meydana getiren tek tek hazların değerinden dolayı değerli olduğunu öne sürmekteydi.[22]

Ampirik Epistemoloji

Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, öncelikle Aristippos'un kişinin sadece şu andaki kişisel deneyimlerini bilebileceğini söyleyen epistemolojisidir. İkinci olarak da onun şu anı gereği gibi ve huzurlu yaşamak adına gelecekle ilgili endişeleri bütünüyle bertaraf etme yönündeki tercihidir. Buna göre, Aristippos, yaşanmamış bir gelecek adına endişelenmemek ve dolayısıyla, şimdiyi yaşamaktan vazgeçmek yerine, kişinin içinde bulunduğu anda, kendisine haz verecek şeyin peşinden koşması, onu deneyimlerken elde edeceği keyfi

19 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 99.

20 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2007, ss. 50-51.

21 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 99.

22 A. A. Long, "The Socratic Legacy", *The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra - J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 634.

yaşaması gerektiğini savunmuştur. Aristippos'un gelecekle ilgili her tür endişe ve kaygıyı bertaraf etme tavrı, elbette bir taraftan niceliksel hazcılığının, diğer taraftan da kişinin zaman boyunca özdeşliğiyle ilgili kuşkuculuğunun bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Eğer kişi sadece şu andaki kişisel deneyimlerini bilebiliyorsa, onun şimdi var olan benliğinin otuz yıldan beri aynı adı taşıyan kişinin benliğiyle aynı olacağını düşünmek için nasıl bir nedeni olabilir?[23] Şu an otuz yaşında olan kişi, yirmi, hatta on yıl önceki aynı kişiden birçok bakımdan farklıysa eğer, o yirmi yıl sonra aynı adı taşıyan kişi olarak bu benlikle aynı olabilecek midir? Aristippos soruya öncelikle onun aynı kişi olamayacağı, baştan aşağı değişmiş, hatta "başka" bir kişi olacağı yanıtını verir. Sonra da bir insanın veya kişinin istediği ya da arzu ettiği, peşine düştüğü yegâne şey bizzat kendi hazzı olduğu için, onun, zamanın akış süreci içinde, kendisi olmayan başka bir kişi adına, kendi hazzından vazgeçmesi için hiçbir neden bulunmadığını dile getirir.

Demek ki yaşanmamış bir gelecek adına şimdiden endişelenmeye, kişinin zaman içindeki sürekli özdeşliğinden söz etmenin pek kolay olmaması nedeniyle karşı çıkan Aristippos, bir yandan da gelecek adına endişelenmenin kendi kendisini yıkıcı bir yapısı olduğunu savunur. Başka bir deyişle, geleceğin hazlarının ve acılarının hiçbir şekilde önemsiz olmadığını savunan Aristippos, bununla birlikte gelecek adına endişelenmenin boşuna, beyhude olduğuna inanır. Çünkü kişi mutluluğa, geleceği şimdiden kaygıyla planlayarak, şu anda sahip olduğu hazların gelecekteki sonuçlarını endişe içinde hesaplayarak değil, fakat şimdi hayatın tadını çıkartarak ve sahip olduğu hazların kıymetini bilerek ulaşabilir. Onun, yine en azından Pythagorasçılardan itibaren teleolojik bir yapı ya da nitelik kazanan klasik Yunan düşüncesinden, insan yaşamının nihai ve bütünsel bir amacı

23 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, ss. 53-54.

olmadığını savunmak bakımından ayrıldığı söylenebilir. Böyle bir bütünsel ve nihai amaç düşüncesinden vazgeçen Aristippos ve Kireneliler, onun yerine, hazza yönelen tikel arzuların ve eylemlerin belirlediği kısa vadeli, ardışık amaçların dizisini geçirmişlerdir.

Değer Açısından Nominalizm

Aristippos, doğallıkla klasik ya da geleneksel Yunan etik anlayışına karşı çıkıp, doğası gereği adil ya da kötü olan hiçbir şey bulunmadığını savunmuştur. Buna göre Aristippos, bir toplumda adil ya da kötü olanı belirleyen şeyin o toplumun yasaları, örf, âdet ve gelenekleri olduğunu, dünyada ya da insan doğasında hırsızlığı, ensesti vb., kötü kılan hiçbir şey bulunmadığını söylemişti. O dolayısıyla insanların suç işlemekten, suç işlemenin kendisi bizatihi kötü olduğu için değil, fakat yakalanmaları durumunda cezayla karşılaşacakları ve bunun bir sonucu olarak acı çekecekleri için, uzak durmaları gerektiğini öne sürmüştü. Buradan da anlaşılacağı üzere, o, Yunan dünyasının klasik erdemlerine de en küçük bir değer vermemişti.[24] Sözgelimi, kendi içinde bir değer taşımayan dostluk, Aristippos'un egoist hazcılığı açısından, sadece hazza, kişisel yarar ve mutluluğa yaptığı katkı açısından değer taşır. Bu durum, bilgelik veya basiret için de geçerlidir. Söz konusu bilgelik erdemi, mutlak değil de arızi veya ikincil bir iyiyi ifade eder. O, insanı iyisiyle kötüsüyle yaşanmış bir geçmiş için üzülmekten, onun için pişmanlık duymaktan ve henüz yaşanmamış bir gelecek için şimdiden endişelenmekten alıkoyduğu için, sadece araçsal bir değer taşır. Çünkü bilgelik burada, sadece söz konusu *carpe diem* felsefesini temellendirmek açısından önem kazanan bir erdem olarak ortaya çıkar ve daha özel hiçbir anlam taşımaz.

24 A. A. Long, "The Socratic Legacy", s. 635.

2. Epikuros'un Hazcılığı

Aristippos'un hazcılığının İlkçağ'daki çok daha gelişmiş bir versiyonu Epikuros'un hazcılığıdır. Epikuros da hazcılığa, tıpkı Aristippos gibi, doğalcı bir yaklaşımla yani psikolojik hazcılıktan yola çıkarak ve bütün hayvanların acıdan kaçıp hazza yöneldiği gözleminden hareketle varmıştır. Hazzın mutlu bir hayatın başı ve sonu olduğunu, bütün seçimlerimizle, her tür istikrahın başlangıcını oluşturduğunu[25] öne süren Epikuros, yine aynı doğalcı yaklaşımın bir parçası olarak hazla iyiyi acıyla da kötülüğü birbirine eşitlemiştir. Dahası o da etiğini genel felsefesinden türetir. Söz konusu felsefenin, metafiziksel boyutunda materyalist veya atomcu bir varlık görüşü ve insan anlayışı, epistemolojik boyutunda ise deneyimci bir bilgi görüşü bulunur. Bu yüzden, Epikuros kesinlikten yoksun ve belirsiz bir dünyada, dolayımsız deneyimleriyle duyularının haz ve acıya duyarlı olduğunu söylerken, hazcılığını ampirik ya da deneyimci bir epistemolojiye dayandırmıştır.[26]

Niteliksel Hazcılık

Bununla birlikte, Epikuros'un Aristippos'la ortaklığı burada son bulur. O, hazcılığın biraz daha gelişmiş bir versiyonunu öne sürerken, *hedonizmini Sokrates'in erdemli bir hayata dayalı mutluluk anlayışını ifade eden eudaimonizmiyle birleştirir.* Bu ise her şeyden önce bilgeliğin ve basiretin en azından hazlarla acıların ilişkisini belirleme, hazlar arasında bir ayrım yapma noktasında kaçınılmaz olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Bu birleşim, dahası Aristippos'un niceliksel hazcılığını Epikuros'ta niteliksel bir hazcılığa dönüştürür. Zira bu durum, ona hazzın süresinin yoğunluğundan çok daha önemli olduğunu ve dolayısıyla fiziki ya da maddi hazlar yerine manevi hazların tercih edilmesi gerek-

25 Epicur, "Letter to Menoceus", *Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (ed. Jason L. Saunders), New York, 1966, s. 51.

26 J. Annas, *The Morality of Happiness*, Cambridge University Press, London, 1995, s. 236.

tiğini söyleme imkânı verir. Gerçekten de hazzın doruklarında dolaşmak yerine, öncelikle acıdan azade bir hayatın peşine düşülmesi gerektiğini söyleyen Epikuros'un hazcılığıru daha gelişmiş ve tutarlı bir öğreti haline getiren şey, bununla birlikte esas onun atomcu varlık anlayışını benimsemesi olmuştur. Zira atomcu varlık anlayışı, insanların hatalı bir kavrayışla ya dünyadan bütünüyle el etek çekmelerine ya da "fıçıyı ölüm kapıyı çalıncaya kadar ölçüsüzce doldurmaları"na ve dolayısıyla sınırsızca acı çekmelerine neden olan iki büyük kaygı kaynağı veya korkuyu, yani Tanrı korkusuyla ölüm korkusunu ortadan kaldırmaya yarar.[27]

Bu yüzden Epikuros, felsefeyi her şeyden önce tıpkı Sokrates gibi, hayatımızı ıslah etmenin, reformdan geçirmenin bir yolu olarak tasarlamıştır.[28] Şu farkla ki Sokrates'in insanların ruhlarına gereken özeni göstermedikleri için kötü bir hayat sürdüklerini söylediği yerde, Epikuros insanların ölümden, ölümün ardından cezalandırmaktan korktukları için kötü yaşadıklarını savunmuştur. O, hayatın kazanmaya ve rekabete dayalı tüm yönlerini açıklayan yegâne şeyin ölüm korkusu olduğuna inanır. Çünkü ona göre, ölümden korkan insan kendisine, güvenlik ve başkaları karşısında savunma sağlama yoluna gider. Güvenlik ve korunma sağlamanın yolu ise iktidar, zenginlik ve şan şeref peşinde koşmaktan geçer. Bunları kaybetmek endişesi insanı yeni korkulara götürse de insan ölüm korkusunu kendisinden gizlemek için sürekli bir faaliyet ve yarışma içinde olur. *Her daim kendisinden kaçıp ölümün hayatın en temel gerçeği olması olgusunu görmemek için biteviye çalışıp durur.* Epikuros, şu halde hazcılığını Sokratik eudaimonizmle birleştirmesinin bir sonucu olarak, felsefeyi ruhu iyi edecek bir ilaç olarak görmüş ve kişinin az şey isteyip, doğal ve zorunlu arzuları yapay arzulardan ayırarak manevi

27 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011, s. 66.

28 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", *The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra - J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 644.

hazlara yönelebildiği takdirde *ataraxia* veya mutluluğa ulaşabileceğini savunmuştur.

*Eudaimonia*nın Bileşenleri

İşte bu temel üzerinde, Epikuros'un *eudaimonia* ya da mutluluğu insan yaşamının nihai hedefi olarak belirlediği söylenebilir.[29] Bu çerçeve içinde felsefeyi hem mutluluğu hem de mutluluğa götürecek araçları temin etme amacına dönük bir yaşama sanatı olarak gören Epikuros'ta *eudaimonia* iki temel şeyin, durumun ya da özelliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bunlardan birincisi *autarkeia*dır. *Autarkeia*, öncelikle kişinin kendisine yetmesini, kendisini belirleme anlamında özerk olmasını ve dolayısıyla kendi kaderini eline almasını ifade eder. İkincisi ise *ataraxia*dır. *Ataraxia*, kişinin bir dinginlik hali içinde olması, zihinsel bir barış ve sükûnet ile bedensel sağlık durumu içinde bulunması anlamına gelir.[30] *Ataraxia* ile *autarkeia*nın belirlediği bir *eudaimonia* anlayışı, elbette Aristippos'a özgü bir niceliksel hazcılığı, haz almak amacıyla bir şeylerin sürekli olarak peşinden koşmayı peşinen dışarıda bırakıp, yeni bir haz anlayışını zorunlu kılar.

> Kendi kendine yetmeyi büyük iyilik sayarız, her durumda azla yetinelim diye değil, ama bolluk içinde değilsek, bolluğun tadını buna en az gereksinimi olanların çıkardığına, doğal olan her şeyin kolayca elde edildiğine, boş olanın ise zor gerçekleştiğine içtenlikle inanmış olarak, azla yetinebilelim diye. Yoksunluktan ileri gelen acıyı ortadan kaldıran yalın tatlar da zengin bir sofrayla aynı hazzı verir. Ekmekle su aç birinin ağzında en büyük hazzı verir. Böyle sade ve zengin olmayan sofralara alışmak sağlığa iyi gelir, insanı yaşamın getirdiği zorunluluklara karşı hazır kılar, zengin sofralara uzun aralıklarla oturduğumuzda, daha büyük keyif almamızı ve talih karşısında korkusuz olmamızı sağlar.
>
> Böylece hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan bazı

29 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 649.

30 J. Annas, *The Morality of Happiness*, Cambridge University Press, London, 1995, s. 188.

> kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz.[31]

Hazlarla Hazları Doğuran Hareketler Arasındaki Ayrım

Aristippos ve Kireneliler, hazzı sadece psişik bir değişme ve hareket, bir *pathos* ya da etkilenim olarak anlamışlardı. Başka bir deyişle, onlar hazla sadece kinetik hazzı dikkate almışlardı. Epikuros söz konusu kinetik hazları kabul eder, fakat bu tür hazların yanında statik ya da *katesmatik* hazların varlığını öne sürer. Başka bir deyişle o, kinetik hazlarla statik hazlar arasında bir ayırım yapar.[32] Epikuros bunlardan mutlu bir hayat için kaçınılmaz olan zihinsel sükûnet veya manevi dinginliği sağlayan kalıcı, uzun süreli hazlara statik hazlar adını verirken, gelip geçici ve yoğun haz türü olarak kinetik hazları bedensel hazlarla özdeşleştirir.[33] Onun söz konusu ayrımı yapmasının nedeni ise kolaylıkla tahmin edileceği üzere, statik hazların değerini öne çıkarmaktır. Buna göre o, kinetik hazların hiçbir şekilde kötü ve büsbütün değersiz olduğunu söylemez, fakat başka hazcıların kinetik hazların iyiliği veya değerini abarttıklarını, lakin statik hazların önemi ve değerini göz ardı ettiklerini söyler.[34]

O, hazları doğuran üç tür istek ya da arzu (*epithumiai*) bulunduğu kanaatindedir:

> Bazı arzuların doğal, diğerlerinin boş; doğal arzulardan bazılarının zorunlu, diğerlerinin sadece doğal; zorunlu hazlardan da bazılarının mutluluk için, diğerlerinin ise bedenin acı çekme noktasında özgür olması bakımından, kalanların ise hayatın kendisi için zorunlu olduğunu hesaba katmalıyız.[35]

31 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 519.
32 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 654.
33 J. Gosling - C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, London, Oxford University Press, 1982, s. 373.
34 J. Annas, *The Morality of Happiness*, s. 266
35 Epicur, "Letter to Menoceus", s. 51.

Buna göre bazı arzular, yiyecek ve içecek örneğinde olduğu gibi, hem doğal 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.[36] Epikuros'a göre, doğal ve zorunlu ihtiyaçlarımızı kinetik hazlarla karşılama ya da tatmin etmede başarısız olduğumuz veya engellendiğimiz zaman, bu durum bizde acıya ve karışıklığa yol açar.[37] Bu acıyı ortadan kaldıracak bir haz iyi bir şey olmak durumundadır. Aklı başında, basiret sahibi bir insan, ölçülü isteklere ve arzulara sahip olma noktasında kendisini eğitebileceği için bu insan, doğal ve zorunlu hazların büyük bir çaba sarf edilmeden karşılanabileceğini bilen insandır.[38] Buna mukabil, güzel ve çok çeşitli yemekler yeme, farklı şaraplar içme benzeri doğal ama gerekli olmayan arzular söz konusu olduğunda, insan ölçülü tatminin ötesine geçip, doğal olanların ötesinde gerekli olmayanları karşılamak için aşırı bir çaba içine girerse o, boş inançların kölesi olmaya başlar.[39]

Bu, ne doğal ne de zorunlu istekler ve arzular gündeme geldiğinde, çok daha belirgin hale gelir. İnsan, bu durumda doğal ihtiyaçlarına karşılık gelmeyip sadece neyin gerçekten iyi olduğuyla ilgili hatalı uzlaşımsal görüşlerin eseri olan bir şeylere gerçekten inanmaya başlar. Lüks isteği, şan ve şeref arzusu benzeri istekler ve arzular, insanın dengesini ve huzurunu bozup, onu iyi bir hayat için gerekli olmayan şeylerin kölesi haline getirir. Epikuros, öncelikle insanın söz konusu arzu türleriyle bunlara karşılık gelen hazlar konusunda bilinçli olup, kendi doğasını az şeyle yetinme ve ölçülü tatminler peşinde koşma noktasında terbiye etmesi gerektiğini söyler. Ona göre,

> arzular ve hazlar hakkında açık seçik ve kesin bir kavrayışa sahip olan kişi, tek tek her istek ve istikrahı, bunun mutlu bir hayatın

36 J. V. Luce, *An Introduction to Greek Philosophy*, London, 1992, ss. 144-145.
37 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 518.
38 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 519.
39 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 524.

> 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.[40]

Epikuros, demek ki kinetik ya da bedensel hazları küçümsememek ya da yok saymamakla birlikte, bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunur. Ona göre,

> 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.[41]

Ona göre, "bunu sadece, istenmesi ya da kaçınılması gerekenlerin nedenini ta derinliğine kadar inceleyen ve ruhu bir kasırga gibi sarsan boş hayalleri kovan uyanık akıl sağlar."[42] Gerekli olmayan arzular, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez; onları karşılamanın yol açacağı kinetik hazların peşinde koşan insanlar, bu yüzden hep doyumsuz kalır ve hep acı çekerler. Epikuros'un bakış açısından bir insan hep daha çok şey isterse, böyle biri halihazırdaki durumundan hoşnutsuzluk duyup, huzursuz olur. İnsanı mutlu kılan, makul ve sade alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağınız şeyleri ölçebilen akıldır.

Buna göre haz, bir yandan da *insanın acıdan bağışık olarak kendi içinde dengede olması halidir*. Hakikaten de Epikuros açısından hayatın en yüksek amacı olan haz, kişinin maddi yönden veya bedensel bakımdan acıdan azade, zihinsel yönden karışıklıktan bağışık olması halidir. Bunu temin edebilen şey felsefedir, felsefenin insana sağlayacağı bilgeliktir. Başka

40 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 620.
41 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 619.
42 Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, ss. 37-38.

bir deyişle, bilge insan hayatını bu şekilde düzene soktuktan sonra, bunu koruyup devam ettirmenin yollarını da bulmak zorundadır. Bu yollar da Epikuros açısından, elbette başta bilgelik olmak üzere, basiret ve dostluk benzeri erdemlerden meydana gelir.

Erdemler

Epikuros'un erdemleri, özellikle de bilgelik erdemini veya basireti gündeme getirdiği yer burasıdır. Nitekim o, pratik bilgeliğin felsefeden bile daha değerli olduğunu, ondan bütün diğer erdemlerin çıktığını ileri sürer.[43] Bunun nedeni hakiki bilgeliğin insanın bilgece, onurlu ve adil bir şekilde yaşamadan hayattan keyif alamayacağını, keyif alarak yaşamadan da onurlu ve adil bir biçimde yaşayamayacağını öğretmesidir.[44] Bu yüzden 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 hali dengededir. Böyle biri *ataraxia*ya, yani ruhsal sükûnete ulaşmıştır. Bilge insanın ekmek ve sudan oluşan öğünü, ona bir aşçının çok lezzetli yemeklerinden daha çok mutluluk verir. Zira bilge insan, yalnızca az tüketmeyi değil, daha önemlisi az şeyle yetinmeyi öğrenmiştir. Şu halde, insan doğasının aradığı en yüksek haz, ruhsal denge, ruhsal sükûnettir.[45] Bu hale 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.

Epikuros'un hazcılığı, acının yokluğunu bir ara durum olarak değerlendirip, içinde bulunulan anda alınacak maddi hazları ön plana çıkarmış olan Kireneli Aristippos'un hazcılığından,

43 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 666.
44 Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 520.
45 M. Erler – M. Schofield, "Epicurean Ethics", s. 649.

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, Epikuros yaşamın en yüksek amacı yaptığı hazla, şu anın maddi ya da kinetik hazlarından ziyade, bir yaşam boyu süren kalıcı ve sürekli statik hazzı anlar. Bu yolu açan şey de bilgeliktir. Çünkü *bilgelik insanın doğru hazları ya da uygun etkinlikleri seçmesini sağlar*. Ölçülülük keskin ama geçici hazlardan sakınmayı, cesaret ise temelsiz korkulardan kurtulmayı temin eder.

Bu bağlamda erdemlerin mutlu bir hayatın olmazsa olmaz koşulu olduğunu dile getiren[46] Epikuros için, ikinci olarak da haz, 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 fiziki acılar kısa süreli olabilirken, daha yoğun ve uzun süreli acıların üstesinden birtakım statik ya da manevi hazlarla gelinebilir. Bu ise Epikuros'u hazlar arasında bir ayırım yapıp, statik hazlara daha büyük bir değer yüklemeye ve bir haz kalkülünün gerekliliğini savunmaya götürmüştür. Buna göre, kişinin 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 hesaplaması gerekir.

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. Bu haz da esas olarak bedensel sağlık ve ruh dinginliğinden meydana gelir. Buraya

46 Epikür, *Mektuplar ve Maksimler* (çev. H. Örs), İstanbul, 1962, s. 38.

da hazları çeşitlendirip çoğaltmakla değil de, ihtiyaçları en aza indirgemek suretiyle erişilebilir. Bunu mümkün kılacak olan şey de, her şeyden önce hazların ve acıların doğru ölçümü, onları uygun bir biçimde dengeleme, gelecekteki mutluluğu ve mutsuzluğu hesaba katma demek olan bilgeliktir.

3. Hobbes'un Bencillik Etiği

Teleolojik veya sonuççu etiğin önemli temsilcilerinden biri de, modern etiğin kurucularından biri olarak değerlendirilen Hobbes'tur. Zira o, sadece doğalcılığın önemli bir temsilcisi olmakla kalmaz. Fakat aynı zamanda liberal dünyanın kendisiyle başlayıp Aydınlanma ve Bentham ile Mill üzerinden yirminci yüzyıla kadar uzanacak olan bireyci ve faydacı etik anlayışın temelinde bulunur. Dahası o, etikte, tıpkı Descartes'ın epistemolojide ve metafizikte "düşünen özne"den yola çıkması gibi, "kendi çıkarının peşinden koşan birey"den hareket eder.

Modern/Seküler Etiğin Kuruculuğu

Demek ki Hobbes'u etiğin tarihinde önemli bir yere oturtan husus, onun modern etiğin üzerine inşa olunacağı zemini bütün açıklığıyla gözler önüne serip ortaya koymasından, modern etiğin doğrultusunu belirlemesinden kaynaklanır. Buna göre, Ortaçağ'ın dinî ve deontolojik etiği, insan davranışının ahlakiliğini kaynağında Tanrı'nın bulunduğu ahlak yasasına uygunlukla ifade etmekteydi. Oysa modern etik, gelenekten uzaklaşmayla, Tanrı ve Tanrı tarafından konulan ahlak yasasından vazgeçmekle başlar.[47] Bunu ilk ve en açık bir biçimde hayata geçiren kişinin Hobbes olduğu söylenebilir. Mademki Tanrı tarafından belirlenen bir en yüksek iyi, insan için dışsal kaynaklardan türetilen evrensel kurallar yoktur, öyleyse *etik normları ve kuralları*

47 J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, s. 7.

bizzat insanın kendi doğasından türetmek gerekir. Bu yönden ele alındığında, modern etiği belirleyen ana doğrultunun birinci unsurunun ahlaklılık idesinin ve ahlaki hayat tarzının insan doğası dışındaki otoriter ve meşru bir kaynaktan türetilmesi gerektiği geleneksel kabulünün terk edilmesi olduğu söylenebilir. Bu birinci adım bundan sonra atılacak ikinci adımın gerek koşulu olmak durumundadır.

Başka bir deyişle, yeni ya da modern doğrultuyu belirleyen ikinci unsur ahlaki çerçevenin insan doğasının kendi öz kaynaklarından hareketle inşa edilmesi inancına geçişten meydana gelir.[48] Bu geçiş ve onu izleyen modern süreç, en azından iki yüzyıl boyunca, ahlaklılığın insana bir dış otoriter kaynaktan empoze edilmesi gerektiği düşüncesinden tamamen uzaklaşılarak, onun insanın özerkliği veya kendi kendisini yönetmesi yoluyla anlaşılması gerektiği düşüncesi tarafından belirlenir. Modern etiğin yararcılığa kadar uzanan bu doğalcı kanadında, esas olarak insanın konatif veya doğal boyutundan yola çıkılır.

Sözleşmecilik

Söz konusu *doğalcı modern etik*, ikinci olarak da *etiğin veya etik alanı belirleyen kuralların ve normların temeline*, modern devleti ya da politik otoriteyi meşrulaştırmak amacıyla geliştirilmiş bir temel hipotez olarak *toplum sözleşmesi düşüncesini geçirir.*[49] Bu doğalcı etik anlayışı, geleneği bütünüyle yok sayıp, politik alanda olduğu gibi, moral dünyada da işe sıfırdan başlar, kendi kendisini yöneten insandan hareket eder. Yani, o, insanların birbirlerine karşı yükümlülüklerini doğal, politik veya ilahi düzen içindeki yer ya da işlevlerinden türeten klasik etik sistemlerinden farklı olarak, önce insan doğasından, sonra da insanların birbirleriyle yapmış oldukları bir hipotetik sözleşmeden çıkartır.

48 J. B. Schnewind, "Modern Moral Philosophy", s. 147.

49 W. Kymlicka, "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 186-196.

Buradan hareketle, Hobbes'un etiğinin politikadan ayrılmaz olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu, bir yere kadar doğru olmakla birlikte, bir yerden sonra da yanlış olmak durumundadır. Çünkü o, Aristoteles'in politikasının ve bu arada geleneksel erdem etiğinin ana tezini, yani insan varlıklarının, temel işlevi iyi hayatı tesis etmek olan kent-devletindeki hayata uygun düştüklerini, insanların ancak yurttaşlık rolünü tam olarak hayata geçirmek suretiyle kendilerini gerçekleştirip iyi ve erdemli bir hayata erişebileceklerini ileri süren tezi tersine çevirir.[50] Zira Hobbes'un gözünde, insan varlıkları politik hayata uygun düşen bir yapıda değildirler. Ona göre, ne yapmamız, nasıl davranmamız gerektiği bütünüyle içinde bulunduğumuz duruma bağlıdır. Dolayısıyla Hobbes, politik otoritenin olmadığı yerde insana düşenin, kendi varlığını mümkün her çareyi kullanarak korumak, politik otoritenin olduğu yerde ise ona itaat etmek olduğunu bildirir. Ve bu ikisini birbirinden ayırarak siyaset felsefesinin insan varlıklarının etkileşim içinde oldukları durumlarla meşgul olduğu yerde, etiğin insan doğasıyla ilgili olduğunu savunur.

İnsan doğası gündeme geldiğinde de, teleolojik evren tasavvurunun veya dinin devre dışı kaldığı yerde, başvurulacak yegâne görüş ve otorite doğallıkla materyalizm ve bilim olmak durumundadır.[51] Nitekim Hobbes, insan doğasını ortaya koyarken insan bedeninin bir makineye benzediğini ileri sürer ve on yedinci yüzyılın mekanik ilkelere dayanan bilim kavrayışını benimsediğini olabilecek en büyük açıklıkla gözler önüne serer. Sonuçlara ilişkin bilgiden oluşan söz konusu bilim, birtakım ilk ilkelerden, tümdengelimsel olarak birtakım sonuçlar çıkarttığına göre, yapılacak ilk ve en önemli iş, tamamen mekanik ilkelere göre işleyen insan doğasıyla ilgili temel doğruları ve değişmez yasaları tespit etmektir.[52]

---

50 B. Duignan, *Thinkers and Theories in Ethics*, Britannica Educational Publishing, New York, 2011, s. 52.

51 G. Williams, "Thomas Hobbes: Moral and Political Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2005.

52 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 127.

Psikolojik Egoizm

Bu ise elbette normatif bir teori olarak egoizmi öne sürecek olan Hobbes'un, doğalcılığı benimseyen hemen tüm düşünürler gibi, *psikolojik egoizmi temele aldığı* anlamına gelir. Gerçekten de o, söz konusu psikolojik egoizm bağlamında insanın doğası gereği bencil olduğunu, insanların eylemlerinin sadece bireysel istekler ve arzular tarafından güdülendiğini öne sürer. Buna göre, Hobbes öncelikle insanın doğal yapısını çözümleyip, insanın kendi konatif yapısının, onda var olan kendi varlığını sürdürme arzusunun bir sonucu olarak kendi çıkarı, hazzı peşinden koştuğunu, güç ve güvenlik aradığını söyler. İstemeyi yegâne motif, en temel harekete geçirici eğilim olarak sunduktan sonra, bütün insanların isteklerini hayata geçirebilmek için, yetilerin yükseltilmesi ve imkânların artırılması anlamında güçlü olmaya çalıştıklarını iddia eder. Hobbes, hakikaten kendi varlığını koruma ve devam ettirme isteğinin bütün canlılardaki ama özellikle de insanlardaki ilk ve en temel arzu olduğunu ileri sürer. Bununla da kalmayıp doğa durumunda otoritesizliğin yol açtığı herkesin herkesle fiili savaş halinin hayatı tamamen ve sürekli olarak tehlikeye attığını savunur. Böyle bir savaş halinden ancak doğal yasaya, birinci ve ikinci doğa yasasına uymak suretiyle çıkılabileceğini ileri sürerken, bu öncüllerden, bu yasalara uymanın aklın veya basiretin, yani öz-çıkarın bir gereği olduğu sonucunu çıkartır.

Demek ki Hobbes, insanın doğası gereği yalnızca kendi çıkarını düşündüğü olgusundan, onun yalnızca kendi yararına olan eylemleri gerçekleştirmekle yükümlü olduğu sonucunu çıkartır ve teorisini etik egoizme dönüştürür. Zira *etik egoizme göre, hiç kimse insandan kendi varlığını feda etmesini bekleyemez*, böyle bir fedakârlığın ahlaki bir ödev olduğunu söyleyemez. Zaten bir eylemin ahlaki bir ödev olabilmesi için, her şeyden önce onun yapılabilir olması gerekir. Oysa kendi varlığını koruyup devam ettirmenin, kendi çıkarına 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 yapmasını istemek anlamına gelir.

Aydınlanmış Öz-çıkar

Bencilliğin savunuculuğunu yapan Hobbes, demek ki insanların sıklıkla veya en azından zaman zaman sergiledikleri diğerkâmlık veya başkalarının iyiliğini istemenin, evrensel olduğu ileri sürülen egoist eylem tarzına aykırı düştüğü için, açıklanmaya muhtaç olduğunu görmüş biridir. Onun işte bu bağlamda geliştirmiş olduğu açıklama, *diğerkâmlık gibi görünen şeyin gerçekte, öyle ya da böyle öz-çıkarın örtülü bir şekli olduğunu* ortaya koyar. Çünkü bir kılıfa sokulmamış, kılık değiştirmemiş, "aydınlanmış" hale gelmemiş öz-çıkar, kendisini de bütünüyle tehlikeye atacak bir sosyal savaşa yol açar. İşte böylesi bir savaş korkusu, insanları başkalarına, tamamen öz-çıkara dayalı motiflerle saygı duymaya, onları sahip oldukları ahlaki değerden dolayı olmasa bile, failin çıkarı adına gözetmeye sevk eder.

Yirminci yüzyılın ünlü erdem teorisyeni ve etik tarihçisi Alasdair MacIntyre'ın anlattığı Hobbes'la ilgili bir anekdota göre, onu bir gün St. Paul Katedrali'nin avlusunda, yoksul bir adama sadaka verirken görmüşler. Onun bu davranışını gören bir Anglikan papazı, sadece kendisinin değil, fakat herkesin gözünde imansız ve ateist biri olan Hobbes'u teorisiyle çelişir görmekten dolayı sevinerek bu davranışının nedenini ve "acaba İsa emretmeseydi, sadaka verir miydin?" sorusunu sormuş. Hobbes papaza "yoksula yardım ettim, çünkü bu onu sevindirdi; onun sevindiğini görmek, beni mutlu etti" diyerek cevap vermiş, yani davranışının kendi çıkarına uygun bir davranış olduğu için iyi bir davranış olduğunu ima etmiş. Başka bir deyişle, davranışını kendi teorisiyle yani insanın bütün arzularının öz-çıkara dayandığı teorisiyle tutarlı hale getirmeye çalışmış.[53]

Olması gerekeni olandan türetme, başkalarını gözetmeyi öz-çıkar yoluyla temellendirme, kısacası moral olanı bir bütün

53 A. MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 153

olarak insanın doğal duygularına ve yaşantılarına dayandırma, Hobbes'u rahatsız etmek bir tarafa tam tamına onun aradığı bir şey olmak durumundadır. Bu, onun etiğinde olduğu kadar siyaset felsefesinde de açıklıkla ortaya çıkar. Çünkü insan davranışlarının aynı sonuçlara yol açması kaçınılmaz olan belli duygu, eğilim ve tutkulardan, dolayısıyla öngörülebilirlik esasından hareketle kavranması yönündeki talep tamamen modern bir taleptir. Söz konusu talep gerçekte Yeniçağ'da politik düşüncenin merkezine yerleşen düzen arayışının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Zira insan davranışlarının bir nedensellik bağı içinde öngörülebilir olması, insanın ve davranışlarının aynı zamanda denetlenebilir olmasına imkân verirken, insanların, tıpkı doğadaki cansız nesneler gibi, zorunlulukla hesaplanabilir bir tarzda davranacağı koşulları açığa çıkarır.[54]

Doğalcılık

Hobbes, bilimci ve doğalcı bakış açısına bağlı olarak, sadece insanı hareket halindeki parçacıklardan meydana gelen kompleks bir sistem olarak değerlendirmez. İnsan aklını da değeri tanıyacak, değer yaratacak veya taşıyacak bir melekeden ziyade, *iştihanın veya arzuların muhtemel sonuçlarını hesaplama yetisine indirger.* İnsana üstün veya yüce görüşler ya da ahlaki hakikatler sağlamayan akıl, ona sadece sonuçları daha iyi hesaplama gücü verir. Karar vermeyi, yalnızca insanın en güçlü isteğinin ortaya çıkması; onun yaptığı şeyden çok başına gelen bir şey olarak değerlendiren; bir karara varmayı hareket halindeki cisimlerin daha karmaşık sonuçlarına eşitleyen Hobbes'un yaklaşımında, irade de iştihanın veya arzuların çatışmasının bir sonucuna indirgenir.

O, her şeyden önce insan adı verilen kompleks maddi sistemde, iki tür hareketin söz konusu olduğunu söyler. Bu hareketlerden birincisi, kendisine "kan dolaşımı, nabız, soluk alma,

54 N. Toker-Kılınç, *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, İzmir, 2005, s. 69.

sindirim, beslenme, boşaltım" benzeri örneklerin verilebileceği iradi olmayan veya hayati harekettir.[55] İkincisi "gitmek, konuşmak, elleri veya kolları oynatmak" türünden muhayyilenin katkısı ve iradenin işe karışmasıyla farklılaşan hayvani ya da iradi harekettir.[56] Hayvani hareketin temelinde, kan dolaşımının adeta mekanik hareketinden farklı olarak, onun "insan vücudundaki küçük hareket başlangıçları, fizyolojik süreçler olarak tanımladığı çaba, kendi varlığını koruma çabası"[57] bulunur. Bu çaba, insan 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 şeklinde tezahür ettiği zaman, istikrah ya da nefret adını verir. Başka bir deyişle, insanın rasyonel karar ya da buyruklarıyla fiziki yasalar arasındaki boşluğu arzu ve iradeye ilişkin görüşünü temele alarak kapatmak amacı güden filozof için, istek bir nesneye doğru olan, bedendeki fizyolojik süreçlerin yarattığı hareket, iyi de isteğin kendisine yöneldiği şeydir. Buna göre, istek, arzu ya da aşkın nesnesi her ne olursa olsun, ona iyi; tiksinti ya da nefretinin objesine de kötü diyen öznedir. Tam bir *etik öznelciliği ifade eden* bu yaklaşıma göre,[58] "mutlak ve basit olarak, yani insandan bağımsız bir biçimde iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur." [59]

Buna göre, Hobbes tamamen insan merkezci bir etik anlayışı geliştirirken, insan dışında, insandan bağımsız değerlerden, kaynağı Tanrı'da, nesnel bir özler dünyasında bulunan iyiden ve kötüden söz etmenin anlamsız olduğunu öne sürer. İştahın 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

55 T. Hobbes, *Leviathan* (çev. S. Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 1995, s. 46.
56 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 46-47.
57 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 47.
58 J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, London, 1966, s. 75.
59 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 48.

bile farklılık gösterir. Dolayısıyla, etik değerler, iyi ve kötü mutlak olmayıp, "onların ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından çıkartılabilecek herhangi bir kural da yoktur." [60]

Ahlaki değerler bağlamında, şu halde, iyinin ve kötünün kişilere, kişinin duygu hallerine göreli olduğunu söyleyen Hobbes, dolayısıyla bu değerlerin, nesnel değil de, öznel olduklarını söyler. Zira onlar şeylerin, kişilerin ve eylemlerin, duygulardan bağımsız olarak var olan özellikleri değildirler.[61] İkinci olarak da ahlaki yargıların doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edilebilse bile, onların doğruluğundan veya yanlışlığından gerçekte sadece, ahlak yargılarını, nesnel ahlaki hakikatlerin değil de öznenin duygularının ifadesi olarak gördüğümüz zaman söz etmek gerekir.

Hobbes, işte bundan sonra, yani insandaki hareket türlerini belirledikten sonra, kaçınılmaz olarak bu hareketlerin ürünü olmak durumunda olan etiğini kurma yoluna gider. Başka bir deyişle, 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 ahlak alanını kurarken, diğeri ahlakı 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

60 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 48.
61 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 65.

ise, doğal hakkın özetini verir: Bütün yolları kullanarak kendimizi korumak.[62]

Bunlardan hangisinin geçerli olacağını belirleyecek olan biricik şey, insanın kendisini ahlakı mümkün hale getiren, iyi düzenlenmiş ahenkli bir toplum hali içinde mi yoksa ahlakı imkânsızlaştıran bir doğa hali içinde mi bulacağıdır. Hobbes yine doğalcılığının bir parçası olarak etiği, ahlaki yükümlülüklerle erdemleri metodolojik açıdan da "insanın barışı araması gerektiğini" dile getiren temel doğal yasasından türetir.[63]

Hobbes'un bakış açısından, doğa insanları eşit yaratmıştır; bu eşitlik, bununla birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fiziki güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez. Zira zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü olan ya da daha çabuk düşünebilen biri bulunsa da, her şey 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. Buna göre, her birey kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince keyif almak ister. Ama her bireyin kendi bekasını ve hazzını araması güvensizliğe ve savaşa yol açar.

Gerçekten de Hobbes, doğa durumunda, yani ortak bir otoritenin yokluğunda, daha doğrusu devlet olmadığı zaman, herkesin herkese karşı savaş hali içinde olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o, insanların ortak bir gücün ya da egemenin idaresi altında yaşamaya başlayıncaya kadar, birbirleriyle bir savaş durumu içinde olacakları sonucunu çıkartır. Ve bu savaş hali, bireylerin güvenlikleri için sadece kendi güçlerine dayanıp, uygarlığın bütün nimetlerinden yoksun kaldıkları, ölüm korku-

62 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 97.

63 J. Kraye, "Conceptions of Moral Philosophy", *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (ed. by D. Garber- M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 2011, s. 1305.

suyla belirlenen bir kaos ve karmaşa halidir. Hobbes bu doğal savaş haliyle insandaki bencilliğe dair görüşlerini insan doğasıyla onun duygu ve tutumlarına, yani konatif yapısına ilişkin bir analizden, var olan toplumlara dair gözlemlerden, uygarlıkların geçmişiyle ilgili tarihsel olgulardan türetir. İçgüdüsel egoizmin, aydınlanmamış bir bencilliğin yol açtığı bu doğa durumu veya doğal savaş halinde, açıktır ki, ahlaka ve etik değerlere de yer yoktur. *Doğal savaş halinde*, Hobbes'a göre, *nesnel ahlaki ayrımlardan söz etmek mümkün değildir.*[64]

Hobbes'a göre, söz konusu doğal savaş halinden 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 haline 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 sevk eder. Aklı insana en temel talebin, kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hale 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" [65] 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. Aynı zamanda ahlakın ve ahlaklılığın yasaları olarak gündeme gelen doğa yasaları, insanın kendi güvenliğini nasıl temin edip çıkarını ne şekilde hayata geçireceğiyle ilgili

64 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 96.
65 T. Hobbes, *Leviathan*, ss. 96-97.

yasalar olmak durumundadır.[66] Nitekim Hobbes'un bakış açısından, 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, onları 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 akli temeller üzerinde koruyan insanın nasıl davranacağını belirleyen, onun psikolojik kuruluşunun rasyonel ifadesi olan doğa yasaları fiziğin yasalarının ahlak alanındaki karşılığı olmak durumundadır. Doğa durumundan düzenli bir toplum haline geçişi mümkün kılan aksiyomlar olarak bu yasalar, insanın kendi varlığını koruyup, hayatını barış içinde sürdürmek durumundaysa eğer, uymakla yükümlü olduğu kuralları ya da yasaları ifade ederler.

Bunlardan birincisi, herkesin barışı sağlamak için çalışması gerektiği yasası, ikincisi de "bir insanın, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumak istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakması ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmesi gerektiğini" söyleyen yasadır.[67] On dokuz doğa yasasından üçüncüsü insanların yaptıkları ahitlere uymaları gerektiğini

66 J. B. Schnewind, "Seventeenth and Eighteenth Century Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 80.

67 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 97.

belirten adalet, dördüncüsü minnettarlık, beşincisi karşılıklı uyumdur.[68] İşte etik, Hobbes'ta ezeli-ebedi olan bütün bu doğa yasalarının bilimidir.

> Bu yasaların bilimi, gerçek ve tek ahlak felsefesidir. Çünkü ahlak 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 tat 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 ahlaki erdemlerin iyi, bunların karşısında yer alan erdemsizliklerin ise kötü olduğu üstünde anlaşacaktır. Erdem ve erdemsizliğin bilimi, ahlak felsefesidir ve bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrini, gerçek ahlak felsefesidir.[69]

Hobbes'a göre, bütün ahlaki norm ve kurallar, insanların tüm politik ve ahlaki yükümlülükleri, onların hayatlarını sürdürebilmelerinin ve bu arada hazla dolu mutlu bir yaşam sürebilmelerinin kaçınılmaz bir yolu olarak birbirleriyle yapmış oldukları bir sözleşmeden doğar. O, hakikaten aklının, insan varlığına sınırsız özgürlüğünden vazgeçip merkezi 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. Ahlaklılığın kökeni de işte buradadır: Ahlaki yükümlü-

68 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 117.
69 T. Hobbes, *Leviathan*, s. 117.

lük, zorla değil, fakat iradi bir eylemle taraf olduğumuz sözleşmenin bize getirdiği bir zincirdir.

Demek ki, Hobbes için *ahlaki kural ve yükümlülükler, onlar olmadığında ortaya çıkacak insan için tehlikeli sonuçlardan sakınmanın bir yolundan başka hiçbir şey değildir.* Ahlaki kurallar kendilerinde ve kendi başlarına hoş ve arzu edilir şeyler de değildirler. Yükümlülüğün kendisi ise onun gözünde, gerçekte bir esarettir. İşte bu bağlamda, onun ahlak felsefesi insan varlıklarının niçin kendi içinde arzu edilir olmayan bu esareti bilerek ve isteyerek kabul etmeleri gerektiğini göstermekten meydana gelir. Nitekim Hobbes, yükümlülüğün insana getirdiği esaretin iki kötüden daha evlâ veya tercihe şayan olan kötülük olduğunu savunur. Çünkü bunun alternatifi olan, sözleşmenin ve ahlaklılığın insana getirdiği zincirden azade bir yaşam, güvenlikten yoksun, vahşi, ilkel, yoksul ve kısa bir hayattır. Oysa ahlaki kurallara uyan bir hayat, insana getirdiği yükümlülüklerden dolayı, sınırlanmış bir yaşam olsa bile, insana sadece varlığını koruyup idame ettirme, güvenlik içinde olma değil, fakat mutlu bir hayat sürebilme imkânı sağlar.

4. Yararcılık

Liberal, kapitalist dünyanın Hobbes'la başlayıp zaman içinde arındırılarak daha rafine hale getirilen etik anlayışının doruk noktası Jeremy Bentham ile John Stuart Mill tarafından geliştirilmiş olan faydacılıktır. Faydacılık bir eylemi ahlaken doğru kılan şeyin eylemin ürettiği sonuç ya da fayda olduğunu öne sürdüğü için, Aristippos ve Epikuros'un hazcılığıyla Hobbes'un egoizmi benzeri, aynı gelenek içinde yer alan diğer etik kuramlarla sonuççu bir teori olma noktasında birleşir. Yararcılık, söz konusu teorilerle dahası, mutluluk gibi bir en yüksek iyinin varlığını öne sürüp ahlaki hayatın nihai amacı yapma noktasında çakışır. Üstelik yararcılık da mutluluğu hazzın mevcudiyeti ve acının yokluğuyla tanımlar.

Başka bir deyişle, *yararcılık da hazcı bir değer kuramına dayanır*; o, işte bundan dolayı, mutluluğun gerçek ya da asli bir değere sahip yegâne şey olduğunu, başka şeylerin mutluluğa katkı yaptıkları ölçüde değer kazandığını savunur. Yararcılık, yine diğer teorilerle etiği, ahlaki kural ve değerleri insan doğasına dayandırma, ahlaklılığı insan doğasından türetme ve *doğalcı bir etik anlayışı olma temelinde birleşir*. Nitekim yararcı etik anlayışı, "doğanın insanı haz ve acı gibi iki efendinin kölesi yaptığını öne sürerek" faydacılığını Aristippos ve Epikuros'un etik teorilerini psikolojik hazcılığa, Hobbes'un da etik egoizmini psikolojik egoizme dayandırmasına benzer biçimde, psikolojik hazcılığa dayandırır.

O, daha özel olarak da *Hobbes'un egoizmiyle bütünüyle seküler, rasyonel ve çok daha önemlisi bilimsel bir anlayışı temsil etme noktasında birleşir*. Hakikaten de insanların öznel niyetlerinin ancak tahmin edilebileceğini, oysa eylemlerin nesnel ve gözlemlenebilir olan sonuçların kesin olarak bilinebileceğini savunan faydacılık, hazzı ve acıyı ya da gerçekleştirilen eylemlerin ürettiği faydayı ölçmek amacıyla bir haz kalkülü geliştirmiştir.

Yararcılık, şimdiye kadar kendisiyle hemen her noktada birleştiğini öne sürdüğümüz egoizmden iki noktada farklılık gösterir. İlk olarak, Hobbes'un etiğinin sözleşmeci bir etik olduğu, ahlakın kaynağı ve temellerini bir toplum sözleşmesinden aldığı yerde, faydacılar, toplum sözleşmesini salt bir kurgu, gerçekliği olmayan bir fiksiyon olarak görürler. İkinci olarak da yararcılık, çok daha rafine bir versiyonu olduğu egoizmden, diğerinin benlik ve bencillik üzerine yükseldiği yerde, *evrenselciliğiyle farklılık gösterir*.[70] Gerçekten de yararcılıkta, gerek Bentham gerekse Mill tarafından kişinin, başkalarının hazzını ve mutluluğunu bir tarafa bırakarak sadece kendi hazzını artırmak için çabalamak yerine, esas herkesin veya en yüksek sayıda insanın mutluluğunu temin etmek için çalışması gerektiği ileri sürülür. Başka bir

70 D. A. Habibi, "Utilitarianism" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, s. 1531.

deyişle, yararcılık, benim mutluluğumu ayırmak veya imtiyazlı hale getirmek yerine, *herkesin mutluluğunu aynı değerde görür*. O, bundan dolayı eşitlikçi bir anlayışı temsil eder.

Bentham'ın Faydacılığı

Yararcılığın ilk büyük düşünürü olan Bentham, sadece bir filozof değil, fakat çağının önemli hukukçularından ve İngiltere'nin önde gelen sosyal reformcularından biriydi. O, bu bağlamda hukukun doğrudan doğruya etikten türetilmesi gerektiğini öne sürüyordu. Bentham, etik ve politikayı da *niceliksel ölçüm ve değerleme standartları oluşturmak suretiyle bilim veya bilimsel olarak doğrulanabilir disiplinler haline getirmek için çok çaba sarf etti*. Çıkış noktası, aslında bütün modern İngiliz düşünürler gibi, çok büyük ölçüde Hobbes oldu. Fakat etiğin, onda önemli bir eksiklikten mustarip olduğunu, çok büyük ölçüde çıktığı yerde kalıp bireyin öz-çıkarından bir sosyal ahlaka geçme noktasında başarısız kaldığını ileri sürdü. Bentham bu yüzden, ahlaki eylemlerimizi genelin çıkarıyla ilgili sonuçlarına göre mütalaa etmeyi, kendi mutluluğumuza dönük ilgiyi başkalarının iyiliğini ya da mutluluğunu gözeten bir ilgiyle tamamlamayı zorunlu bir şey olarak görmüş, hukukun ve politikanın da ancak böylelikle sağlam bir temele oturtulup bilimsel bir değer kazanabileceğini düşünmüştür.

Psikolojik Hazcılık

Bentham etik alanında, "en yüksek iyinin haz olduğu" öncülünden yola çıkar. Gerçekten de o, *An Introduction to he Principles of Morals and Legislation* [Ahlakla Yasamanın İlkelerine Bir Giriş] adlı eserinin daha hemen başında, "doğanın insanı iki hükmedici efendinin hizmetine verdiğini"[71] söyleyerek, insan doğasıyla ilgili bir hakikati, insanın psikolojik yapısındaki değişmez bir olguyu ortaya koyar. Öyle ki bu iki efendi, ona göre, ne yapacağımızı belirlemek kadar, ne

71 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1823, s. 791.

yapmamamız gerektiğine de işaret eder. Etik alanında yönteminin gözlemden meydana geldiğini, "fizik için deney ne ise, etik için de gözlemin o olduğunu"[72] söyleyen Bentham'a göre, insanın birtakım arzulara sahip olduğu ve onun bu arzuları tatmin etmek için çaba harcadığı psikolojik bir hakikattir. O da tıpkı Epikuros gibi, insan doğasının hazza yönelip acıdan kaçacak şekilde kurulmuş olduğunu, bunun psikolojik bir zorunluluğu ifade ettiğini öne sürer. Bentham hazla, dar teknik anlamı içinde arzu edilir bedensel duyumu, hoş fiziki hareketi anlar. Meramını anlatabilmek için de bir hazlar listesi verir: Tat alma, işitme, koku alma, dokunma ve görme duyumlarıyla cinsellikten, sağlık ve hastalıktan, yeniliklerle iç daralmasından kaynaklanan hazlar ve acılar. Bunun dışında zenginliğin getirdiği haz vardır. Bu haz, kendi içinde kazanmanın, sahip olmanın verdiği haz ile yoksulluğun yol açtığı acıyı içerir. Yine yetenekli olmanın yarattığı keyif ile yeteneksizliğin yol açtığı sıkıntıdan söz eden Bentham, dostluğun verdiği, aşk ve nefreti de içeren, hazdan ve acıdan söz eder. Onun söz konusu hazlar listesinde 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 bulunur.

Klasik Yararcılık

Bentham insan doğasıyla ilgili gözleme dayalı olgulardan ya da hazzın ve acının ne yapacağımızı belirlediğini vurgulayan psikolojik hazcılıktan, önce etik hazcılığa ve sonra da fayda ilkesi yoluyla hazcı yararcılığa geçer. Söz konusu yararcılık, teorinin ilk versiyonu olup hazcılığa dayalı *klasik yararcılık* olarak bilinir.[73] Başka bir deyişle, psikolojik zorunluluğu ahlaki yükümlülüğe eşitleyen ve dolayısıyla, hazzın ve acının bize ne

72 Bentham'dan akt., C. Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, I. cilt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976, s. 205

73 B. Duignan, *Thinkers and Theories in Ethics*, s. 38.

yapmamız gerektiğini de gösterdiğini söyleyen filozofa göre, haz biricik iyi, acı da biricik kötüdür. Hazcı bir değer anlayışına dayanan filozof, iyinin ve kötünün bunun dışında hiçbir anlamı olamayacağını bildirir. Bu durum, hiç kuşku yok ki doğru ve yanlış için de geçerlidir. Buna göre, acı karşısında hazzı artıran veya acıyı bir şekilde azaltan her türlü eylem doğru, bunun tersi de yanlış olmak durumundadır.[74]

Mutluluğun olmazsa olmaz iki koşulunun hazzın varlığı ve acının yokluğu olduğunu iddia eden Bentham'ın hazcılığı bununla birlikte, bütünüyle *niceliksel* bir *hazcılık*tır.[75] O hazzın insanın arzularının, özellikle de fiziki arzuların tatmini olduğunu söylerken, 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 insani deneyimi hayvani varoluş düzeyine indirger.[76]

Haz Kalkülü

Bentham, olgudan değere, yani söz konusu psikolojik hazcılıktan etik hedonizme geçer. Başka bir deyişle o, arzu ya da haz ile ödev arasında bir çatışmanın olabileceğini kabul etmez, çatışmanın sadece arzular arasında olduğunu, fakat hangi arzunun tatmininin daha büyük haz sağlayacağı bir kez belirlenince, çatışmanın kendiliğinden ortadan kalkacağını ileri sürer. O, bu yüzden, yapılacak işin hazları veya acıları kendi aralarında bir sıra düzenine sokmak olduğunu söyler. Buna göre, bireyin mutlak hareketsizlik veya kayıtsızlık haliyle ilişkili olarak tasarlanan en küçük duyarlık ya da mutluluk halleri olan haz birimleri hesaba katıldığında, bütün hazların aynı değerde olmadığı açıktır.

74 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, ss. 80-81.
75 W.S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 29.
76 Bradley, F. H., *Ethical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1962, ss. 104-105.

Başka bir deyişle, Bentham'a göre, hazların her birinin ölçülebilir farklı yönleri ya da boyutları olması gerekir. Durum böyle olduğunda ancak, yani hazzın ve acının birbirleriyle, niteliksel değil fakat niceliksel bir ilişki içinde bulunduğu dikkate alındığı zaman, bütün ahlaki 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 buradan hareketle, hazların değerini matematiksel bir tarzda ölçme işine koyulur ve birey ya da ahlaki failin eylemden önce eylem üzerinden elde etmesi muhtemel hazzın yoğunluğunu, süresini, kesinliğini, yakınlığını, doğurganlığını ve saflığını hesaba katması gerektiğini belirtir.[77] Söz konusu ölçütlerden ilk dördü, kendi başına ele alınan bir hazzın veya acının değerlendirilmesinde hesaba katılan ölçüt ya da özelliklerdir. Diğer iki ölçüt ise hazzı ya da acıyı doğuracak eylemin, başka hazlara veya acıya yol açma kapasitesi bakımından değerlendirilmesinde dikkate alınacak ölçütlerdir.

Söz konusu altı ölçüt sadece bireyin kendisini ve eylemlerini ilgilendirir. Sözgelimi, Bentham'ın verdiği örnekle, bilye oynamak bana kitap okumaktan daha fazla haz veriyor ve de iki eylemden birini ya da diğerini yaptığımda başka bakımlardan farklı durumlar söz konusu olmuyorsa, bilye 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. Burası yalnızca Hobbes'un egoizminin sınırları içinde kalmayı ifade eder. Fakat o, burada kalmayıp, yedinci bir ölçütle bireyin bakış açısından başkalarını da gözeten bir bakış açısına, bireysel düzlemden toplumsal ahlak düzlemine ve bireysel mutluluktan toplumsal yarara ve mutluluğa, geçer. Bu ölçüt de hazzın kapsamıyla ilgili bir ölçüt olarak, "*eylemden etkilenen en yüksek sayıda insanın en*

77 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 803.

büyük mutluluğu için çalışmak gerektiğini" [78] bildiren *yarar ilkesi*nde ifadesini bulur. Ona göre, sadece yarar ilkesidir ki bir yandan hazzın 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. O, nitekim söz konusu haz kalkülü ve yarar ilkesi bağlamında şöyle der:

Yoğun, uzun, kesin, katkısız, verimli, hızlı
Böyle izler *hazlarda* ve *acılarda* kalıcı.
Böyle hazlar bakar senin tarafın *özel* mi diye:
Tarafın *ortak*sa eğer, bırak *yayılsınlar* alabildiğine.
Görüşün ne olursa olsun, böyle *acı*lardan sakın:
Gelmek *zorundaysa* acılar, bırak azınlığa kadar yayılsın[79]

Buna göre sözgelimi, beş günlük ağır bir mesainin, derslerimin ve araştırmaların verdiği yorgunluğun ardından, eşime "izin verirsen, bu Cumartesi ben günümü evde dinlenerek geçirmek istiyorum" diyorum. Burada sadece kendi hazzımı, dinlenmenin benim mutluluğuma yapacağı katkıyı hesaba katıyorum. Fakat eşim benden bağımsız ve habersiz olarak, aynı gün için başka bir program yapmış ve arkadaşlarını eve davet etmiş. Ayak altında dolaşmamamız için, benim ve küçük oğlumun, evin dışında zaman geçirmemizi, örneğin sinemaya gitmemizi belirten ayrı bir program yapmamızın daha iyi olacağını ima ediyor. Birinci eylem tarzında "haz kalkülü"nün ilk altı ölçütüyle kendi hazzımı düşünen ben, yarar ilkesine göre ikinci eylem tarzında bu kez eşimin, arkadaşlarının ve oğlumun hazzını düşünerek ikinci eylem tarzına yöneliyorum. Çünkü dört her zaman birden büyüktür.

Buna göre, onun modern moral yaklaşıma uygun olarak, geleneği, her tür spekülasyonu ve de batıl itikatları bir tarafa bırakıp mensubu bulunduğu İngiliz ampirizmine özgü bir tavırla insan

78 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 792.
79 Bentham'dan akt. R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, s. 200.

doğasına ilişkin psikolojik gözlemlerden yola çıktığı bir kez daha söylenebilir. Fakat o, burada kalmayıp klasik egoist hazcılığa yarar ilkesiyle toplumsal bir dönüşüm kazandırır. Dolayısıyla, onda yarar ilkesi, gerek bireylere ve gerekse idarelere eylemlerinden ya da faaliyetlerinden etkilenecek herkese en yüksek faydayı, çıkarı veya mutluluğu sağlayacak şekilde davranma görevi veya sorumluluğu yükler. Bununla birlikte, onun tutarlı bir deneyimci olarak tam bir indirgemeci olduğu unutulmamalıdır. Nitekim etik alanında söz konusu olabilecek tüm kavramları yarara veya hazza ve çıkara indirgeyen, haz, çıkar, yarar, avantaj ve mutluluğun öğretisinde eşanlamlı olduğu Bentham'ın gözünde gerçekten var olan bireydir ve cemaatin ya da toplumun kendisini meydana getiren bireylerin üstünde ve ötesinde hiçbir gerçekliği yoktur. Toplumun kendisi bir kurgudan ya da yapımdan başka hiçbir şey olmadığına göre, genelin mutluluğuna veya toplumun çıkarına hizmet etmek, gerçekte bireyin mutluluğu için çalışmaktır.

Bentham'ın geliştirdiği yarar ilkesi, şu halde insanlara kendilerine ve eylemlerinden etkilenecek ilgili herkese en fazla yarar ya da mutluluk sağlayacak şekilde eylemeleri gerektiğini bildirirken, dolaylı olarak da ödevin, olması gerekenin, yükümlülüğün, doğru ve yanlışın ancak ve ancak yararla ilişkili düşünüldüğünde bir anlamı olduğunu ifade etmeye yarar. Bu ilkenin en önemli özelliği ve yeniliği, Bentham'ın gözünde, onun nihai ve en yüksek ilke olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, ilkeyi etik öğretisinin doğruluğu apaçık bir aksiyomu olarak değerlendiren Bentham'a göre, onu gerekçelendirecek vicdan gibi başka bir olgu, temellendirecek ahlak 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 hale getirmesidir. Çünkü bir yarar testinden, pozitif net yararla, negatif net yarardan söz eden Bentham'a göre, yarar ölçümlenebilir ve dolayısıyla niceliksel, nesnel ve bilimsel bir şeydir.

Niceliksel Hazcılık

Bentham'ın yararcılığı, hazlar arasında bir ayrım yapmadığı, hazların ölçümlenebilir karakteri üzerinde yoğunlaştığı için, niceliksel bir hazcılık üzerine yükselir. Onun yararcılığı, dahası *pozitif* bir *yararcılık*tır. Çünkü en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu nihai amaç haline getiren Bentham, eylemlerin genelin mutluluğunu artırdıkları veya azalttıkları ölçüde doğru ya da yanlış olmak durumunda olduklarını ileri sürer. Onun yararcılığı, dahası bir *eylem yararcılığı* olmak durumundadır. Çünkü her eylem durumu özgül olup, bu durum evrensel kuralların uygulanmasını imkânsız hale getirir. Örneğin en temel ahlaki kural "insan hayatına saygı" kuralı ve en temel ahlaki emir de "Asla öldürmeyeceksin!" buyruğudur. Fakat en azından "kürtaj", "ötenazi" veya "nefsi müdafaa" benzeri durumlar, söz konusu temel kuralın bile ihlal edilebileceğini ortaya koyar. Kişinin sadece haz kalkülünün bireysel ölçütleriyle yarar ilkesini temele alarak eylemini belirleyip seçmesi gerektiğini dile getiren yararcılığı, özellikle Bentham'daki versiyonuyla bir etik öğreti olarak alabildiğine cazip hale getiren şey yalınlığı olmuştur. Gerçekten de Bentham bir eylemin yol açacağı acı veya temin edeceği haz miktarının ölçülebileceğini ve hangi eylemin seçilmesi gerektiğini bir toplama ve çıkarma işlemi yoluyla belirleyebileceğimizi öne sürer. Bu ise "haz kalkülü" açısından, genel mutluluğun, acılar çıkartıldıktan sonra kalan hazların, hazla geçen zamanların bir toplamı olarak düşünülmesi gerektiği anlamına gelir.

Mill'in Yararcılığı

Birçok eleştirmenin değerlendirmesine göre, Bentham'ın yararcılığı alabildiğine sığ ve sınırlı bir iyi hayat telakkisine yol açar. Bu yüzden yararcılığın klasik veya Bentham'daki versiyonu üzerinde birtakım değişiklikler yapılmıştır. Nitekim yararcılığın ikinci önemli ismi olan Mill, Bentham'ı mutluluğa dönük vurguyu fazla öne çıkarttığı gerekçesiyle eleştirip, teoride

birtakım tadilatlar yapmıştır. Onun yaptığı tadilatlar esas olarak üç nokta etrafında döner.

Buna göre o, her şeyden önce amacın mutluluğu artırmak yerine, mevcut mutsuzluğun ortadan kaldırılması ya da en azından azaltılması olması gerektiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle o, Bentham'ın pozitif yararcılığını öncelikle *negatif* bir *yararcılığa* dönüştürmüştür. Pozitif yararcılık, doğru eylemin eylemden etkilenen en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin edecek eylem olduğunu ileri sürer. Oysa Mill'in negatif yararcılığı, eylemde ilk ve en temel amacın mutluluğun artırılmasından ziyade, azaltılması olduğunu dile getirir.

Negatif yararcılığı faydacılığın çok daha makul ve anlaşılır bir versiyonunu oluşturan Mill, öte yandan Bentham'ın eylem yararcılığını, kuralsızlığın ahlaki terbiyeyi imkânsız hale getirmesi nedeniyle, kural yararcılığı olarak değiştirmiştir. O, çok daha önemlisi hazların birbirlerinden sadece nicelik değil, fakat nitelik bakımından da farklılık gösterebilmesinin önemine vurgu yapmıştı. Yüksek hazlar adını verdiği entelektüel hazlara, duygu yaşantılarına, kısacası manevi hazlara daha yüksek bir değer biçen Mill, iyi bir hayatın manevi hazların hâkim olduğu bir hayat olduğunu savunmuştur.

Alternatif İnsan Anlayışı

Mill'in söz konusu üç noktada yaptığı değişiklik ya da tadilatı mümkün kılan şey, elbette geliştirmiş olduğu alternatif insan anlayışıyla yeni bir mutluluk telakkisi olmuştur. Nitekim Mill, Benthamcı versiyonuyla yararcılığın insanı domuzdan ayıracak bir insan doğası teorisinden yoksun bulunduğunu ve dolayısıyla bunun yarar ilkesini veya en yüksek sayıda insanın mutluluğu ilkesini temelsiz bıraktığını düşünmüş ve bu eksikliği giderecek bir insan tasarımı geliştirme çabası içinde olmuştur. Hatta onun bununla da kalmayıp 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 gayreti sergilediği söylenebilir.

Mill işte bu bağlamda, Bentham'ın daha ziyade duyumlayan hayvan olarak insan telakkisine karşı, toplumsal olduğu kadar entelektüel bir varlık olarak insan konsepsiyonunu öne sürer.[80] O, 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 savunur. Buna göre Mill de hazcı bir yararcıdır, fakat o, iyi kavramını önemli ölçüde değiştirmiş veya gerçekten iyi olanın entelektüel hazlar olduğunu ileri sürmüş bir faydacı olarak karşımıza çıkar. Başka bir deyişle, kendisinden önceki yararcıların politik ve ahlaki değerleri bile sadece çıkarlara ve isteklerin tatminine indirgemelerinden rahatsız olan Mill'in algıladığı anlamda mutluluk, Bentham'ınkinden daha geniş ve zengin bir içeriğe sahiptir.[81] Buna göre o, yüksek ve aşağı hazları gündeme getirerek, belirli istek ve arzuların tatmininin kısa vadede daha az mutluluk temin ediyor görünseler bile diğerlerinden daha üstün bir niteliğe sahip olduklarını öne sürer. Entelektüel, politik, bilimsel ve sanatsal faaliyetler işte bu kategoriye girer.[82]

Mill, işte bu noktada, insanın yüksek veya entelektüel hazlara yönelmesi veya yöneldiğinin görülmesi durumunda yarar ilkesinin kendiliğinden temelleneceğini düşünür. Veya başka türlü söylendiğinde, yarar ilkesi için ihtiyaç duyulan motif, ona göre, insani duygudaşlığın çok çeşitli ve nispeten daha yalın şekillerinde zaten bulunmaktadır. Bu yüzden onun gözünde, esas ahlaki problem "aydınlanma" problemi olmak durumundadır. İnsanlar kendilerine dair sağlam bir kavrayışa sahip

80 R. Scruton, *A Short History of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982, s. 232.

81 Ç. Cengiz, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *John Stuart Mill* (yay. haz. Ç. Cengiz), Say Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 41-63.

82 Ç. Cengiz, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", s. 44.

olup, insanın durumuyla ilgili, kötü din, yanlış felsefe ve kötü idarelerin eseri olan önyargıların kölesi olmadıkları takdirde, hakiki bir ahlaki ilerleme önünde ciddi bir engel kalmaz. Sorun öyleyse, bir *aydınlanma sorunu* ve din, devlet benzeri kurumların insan hayatı üzerindeki olumsuz etkisini en aza indirecek bir özgürlük problemidir.

Mutluluk

Mill, bu yüzden yarar ilkesini temellendirebilmek için, insan yaşamının amacının gerçekte ne olduğunu belirlemeye geçer.[83] Bütün doğalcı-yararcı teoriler gibi, onun teorisine göre de ahlaki eylemin ve dolayısıyla hayatın amacı, *summum bonum* olarak mutluluktur.[84] Onun gözünde geri kalan her şey, mutluluğa katkı yaptığı için ve katkı yaptığı ölçüde istenir. İnsan hayatının amacının mutluluk olduğunu apaçık bir şey olarak kabul eden Mill, bununla yetinmeyip iddiasını temellendirecek bir argüman öne sürer. Ona göre, "bir nesnenin görülür olduğunu göstermek için verilebilecek biricik delil, insanların onu fiilen gördüklerini söylemektir." Bu durumun deneyimin diğer kaynakları için de geçerli olduğunu söyleyen Mill'e göre, bir şeyin istenir veya arzu edilir olmasının delili, insanların o şeyi fiilen istemeleridir. O, işte bu temel üzerinde, yani bütün insanların mutluluğu istemeleri olgusundan, mutluluğun bütünüyle arzu edilir bir şey olduğu sonucunu çıkartır. Buna göre, "tek tek her insanın mutluluğu o insan için ve dolayısıyla, genel mutluluk da bütün insanların toplamı için iyi olmak durumundadır."[85]

Mill, şu halde içinde yer aldığı doğalcı-bilimci etik geleneğinin tutumuna uygun olarak, olandan olması gerekeni, insanların mutluluğu fiilen istedikleri olgusundan bir değer, bir en yüksek iyi olarak mutluluğu, mutluluğun arzu edilir olduğu sonucunu

83 J. O. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *Theories of Ethics* (ed. by P. Foot), Oxford University Press, Oxford, 1967, s. 129.

84 J. S. Mill, "Utilitarianism", in *The English Philosophers from Bacon to Mill* (by E. A. Burtt),New York, 1939, s. 923.

85 J. S. Mill, "Utilitarianism", s. 923.

çıkartır. Onun yararcılığında da arzu değer için en belirleyici unsur olmak durumundadır, yani ahlakta değerin nihai belirleyicisi, diğer sonuççu teorilerde olduğu gibi, insanın arzularıdır. Buna göre, insanların mutluluğun peşinden koştukları gerçeğinden, mutluluğun insanın yapıp etmelerinin nihai amacı olduğu sonucunu çıkartan Mill, onun bir amaç olamayacağını söyleyenlere karşı insanlar tarafından gerçekten elde edilecek bir mutluluğun olmaması durumunda, ahlaktan veya rasyonel eylemden söz edilemeyeceğini söyler.[86]

Fakat o, negatif yararcılığı uyarınca mutluluğun artırılması yanında, mutsuzluğun önlenmesine ve azaltılmasına da önem verir. Bu durumun ana tezine zarar verebilme itirazına karşı da, başkalarının mutluluğu için çalışmanın ve bu doğrultuda birtakım erdem ve ödevleri hayata geçirmenin mutluluk temel amacının bir parçası olduğu karşı argümanını getirir. Gerçekten de Mill'e göre, birçok insanın mutlu olmadan da yaşayıp gittiği, kendi bireysel mutluluğunu daha değerli saydığı bir şey uğruna feda ettiği doğru olmakla birlikte, bu, mutluluğun kendisi veya mutluluğun gerektirdiği bir şey olmak durumundadır.[87] Başka bir deyişle, insanın kendi payına düşen mutluluktan bir özveriyle vazgeçmesi soylu bir davranış olmakla birlikte, bu kendini feda etmenin de bir amacı olması 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.[88] Bireysel ya da sosyal mutluluğu artırmaya yönelmemiş olan bir fedakârlık, erdem olmak bir yana, boşa gitmiş

86 J. S. Mill, "Utilitarianism", s. 904.
87 J. S. Mill, "Utilitarianism", s. 905.
88 J. S. Mill, "Utilitarianism", s. 926.

bir davranıştır.[89] Yani istem dışı fedakârlığın evrensel olarak zaten yürürlükte olduğunu savunan Mill'e göre, isteyerek yapılan fedakârlık, ancak ve ancak böyle yapmak fiili olarak dünyadaki toplam mutlulukta bir artışa yol açacaksa arzu edilir bir şeydir; yoksa o, hastalıklı ve mazoşist bir çilecilikten öteye gitmez.[90]

Öyleyse, Bentham'da olduğu gibi, Mill'in yararcılığında da mutluluk hazla, mutsuzluk ise acıyla özdeş olmak durumundadır.[91] Ahlaklılığı bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak tanımlayan Mill, sahiden de mutluluğun 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 ayrım gözetmeden hazla ölçmek, hazzı salt bedensel duyuma indirgemek olur* ve bu yeterince gelişmemiş, kültürün süzgecinden geçmemiş bir hayat tarzını meşrulaştırmaya yarar.[92] Zaten yararcı teorinin pek çok kimse tarafından mahkûm edilmesinin nedeni de budur, yani, Mill'e göre, teorinin Bentham'daki versiyonuyla özellikle bayağı tensel arzuların tatminini yüreklendirmesi, insanlara haz verenin her ne olursa olsun eşit değer taşımasıdır.

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.[93] Buna göre o, "insanlık", "adalet" benzeri kavramları gündeme getirerek, klasik yararcılığı ıslah etmeye ve yararcılığın daha az mekanik, daha toplumsal

89 M. Aydın, *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Ankara, 1976, ss. 27-28.
90 R. Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, s. 203.
91 J. Lachs, "J. S. Mill", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier – J. Guinlock – J. B. Sterba), Oxford University Press, Oxford, 1989, s. 256.
92 Ç. Cengiz, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", s. 45.
93 F. Rosen, *Classical Utilitarianism From Hobbes to Mill*, London, Routledge, 2003, s. 175

ve daha uygar bir yorumunu ortaya koymaya çalışmıştır.[94] Mill, bunu yapmanın yolunun, tıpkı İlkçağ'da Platon ve Aristoteles'in yaptığı gibi, doyum ile mutluluk kavramlarını birbirinden ayırmaktan geçtiğini düşünmüştür:

> Doyuma ulaşmış bir domuz olmaktansa, doyuma ulaşmamış bir insan olmak daha iyidir; doyuma ulaşmış bir budala olmaktansa doyuma ulaşmamış bir Sokrates olmak daha iyidir. ... Her kim ki burada mutluluktan vazgeçildiğini düşünür, o son derece farklı iki kavramı birbirine karıştırmaktadır.[95]

Ona göre, hazlar niteliklerine göre sıralanır ve birtakım entelektüel, estetik ve ahlaki nitelikteki daha yüksek düzeyden hazların salt hayvani içgüdülerin tatminine tercih edilmesi gerekir. Hatta öyle olur ki aşağı düzeyde hazlar yüksek dediğimiz hazlardan belirgin şekilde çok daha tatmin edici olabilir, entelektüel insanın mutluluğu şöyle ya da böyle doyurulması mümkün bir kuş beyinlinin mutluluğuna tercih edilebilir. Bu ise Bentham'ın hayli sınırlı insan doğası telakkisinin ötesine geçen Mill'de, etiğin görevinin sadece bireysel çıkarın kamusal yarar veya genelin mutluluğuyla nasıl tamamlanacağını göstermekten meydana gelmediği anlamına gelir. Ona göre, etiğin deneyim zenginliğinin ve karakter yetkinliğinin önemini vurgulamak suretiyle, bireye daha zengin ve nitelikli bir hayata ulaşmanın yollarını göstermesi gerekir.[96]

Bundan, yani manevi ya da yüksek hazların aşağı hazlardan daha yüksek olduğu gerçeğinden nasıl emin olunabileceği itirazı veya sorusuna karşı, Mill, her iki haz türünü de deneyimleme imkânı bulan insanın otomatik olarak manevi ya da entelektüel hazları seçeceği yanıtını verir. Ona göre, hem aşağı ve hem de yüksek hazlarla tanışmış olan biri hazların değerlerini niteliklerine göre yargılamak bakımından sadece aşağı hazları yaşayan,

---

94 Ç. Cengiz, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", s. 45.

95 Mill'den akt. Ç. Cengiz, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", s. 45.

96 F. Rosen, *Classical Utilitarianism From Hobbes to Mill*, s. 180.

duyumsal hazları bilen birinden, aptal ya da domuzdan çok daha iyi bir konumdadır.[97] Her ikisini de yaşamış akıllı ve iyi bir insan akıl yürütebilir, her ikisini de bildiği için tercihte bulunabilir.[98] Yalnızca aşağı hazları yaşamaya mahkûm domuzunsa böyle bir tercih şansı yoktur. O, bunun apaçık ve kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan bir şey olduğu kanaatindedir. Nitekim Mill, insanların genellikle yüksek hazlar yerine, aşağı hazları tercih ettikleri olgusuna rağmen, her koşulda entelektüel ve estetik hazlara öncelik ve üstünlük verilmesi gerektiğini ısrarla ileri sürer.[99]

Bu durumun, en azından insanları, daha üstün ve değerli oldukları gerekçesiyle belirli hazlara yöneltmenin çok da demokratik bir tutum olmamasının yarattığı güçlüğü, o, bir başka yerde daha yaşar. Bu yer de hiç kuşku yok ki onun 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 yerdir. Buna göre, Mill yararcılığın da, bütün etik teoriler gibi, biri (Tanrı ve toplumsal tasvip) dışsal, diğeri (vicdan) dahili olmak üzere, iki kutsayıcı dayanağı olduğunu söyledikten sonra, daha önce kendi başına birer iyi olamayacağını söylediği fedakârlık benzeri erdemleri tartışmaya geçer.[100] Ona göre, insanlar bu tür erdemlere başlangıçta toplumsal mutluluğa yaptıkları katkı ve sosyal yararlılıkları nedeniyle değer verirken, daha sonra onlara bizatihi kendileri için değer vermeye başlarlar.[101] Erdeme toplumsal bir araç olarak değer biçmeden erdemi bizatihi kendisi için takdir etmeye doğru bu geçiş, kendisi de sosyal olarak yararlı olduğu için, son derece iyi bir eğilimin ifadesi olmak durumundadır. Zira ahlaki niteliklere dolayımsız sonuçlarından bağımsız olarak

97 J. S. Mill, "Utilitarianism", s. 902.
98 R. Norman, *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 125.
99 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 33.
100 J. S. Mill, "Utilitarianism", ss. 919-920.
101 J. S. Mill, "Utilitarianism", s. 921.

kıymet takdir etme, failin sosyal güvenilirliğini artırdığı gibi, uzun vadede, zarar değil, fakat daha fazla iyilik üretir.[102]

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlaki 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, elbette demokratik kurumların, devletin sosyal yaşama olabildiğince az müdahalesinin ve serbest ekonomik rekabetin savunuculuğunu yapar. O, sadece bireysel yarar ve mutlulukla toplumsal fayda ve mutluluğun çakışacağını varsayar ama ikisinin çatıştığı durumlarda bireyin neden dolayı genelin yararını özel çıkarın önüne geçirmesi gerektiğini açıklayamaz. Bunun yerine kendisini sadece bizim fedakârlık yapan insanları niçin takdir ettiğimizi açıklamakla sınırlar. Eğer fedakârlığın toplumsal yararı onunla ilgili olumlu yargının biricik akli temelini meydana getiriyorsa, buradan bizim fedakârlığı pek düşünmeyeceğimiz, fakat sadece başka 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 vadede çakışmasıyla meşru bir adım hale gelir. Ama çakışmadığı zamanlarda, bizim özel çıkar yerine genelin iyiliğini gözetmemiz için hiçbir neden kalmaz.[103]

(II). DEONTOLOJİK ETİK

Teleolojik etiğin karşısında yer alan deontolojik etik ise sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşır ve ahlaki bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun birtakım ahlaki ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne sürer. Ahlakta eylemin sonucundan ziyade, eylemin teme-

102 J. S. Mill, "Utilitarianism", s. 922.

103 R. Abelson – K. Nielsen, "History of Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan, 1989, s. 114.

lindeki niyet, ilke ve yerine getirilen ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlakın temeline ödevi yerleştirir.

Deontolojik terimi, Grekçe "ödev" ya da "yükümlülük" anlamına gelen "*deon*" sözcüğünden türetilmiştir. Bu yüzden o, Grekçe "hedef" ya da "amaç" anlamına gelen "*telos*" sözcüğünden türetilmiş olan teleolojik yaklaşımın belirlediği etik anlayışından birkaç noktada farklılık gösterir. Etiğe deontolojik yaklaşım, her şeyden önce değerden veya belli bir iyi telakkisinden bağımsız olarak, *ödeve veya yapılması gerekene vurgu yapar*.[104] Söz konusu yaklaşım, insanların belirli birtakım yükümlülükleri, yani yapmaları ya da yapmamaları gereken eylemler bulunduğunu ve ahlaklı bir biçimde davranmanın söz konusu ödev ve yükümlülükleri yerine getirmeye eşdeğer olduğunu dile getirir. Başka bir deyişle, teleolojik etiğin ahlaki eylem ölçütlerini belirlemede değerle ilgili kavramların temele alınması gerektiğini öne sürdüğü yerde, deontolojik etik değerle ilgili mütalaalardan çok büyük ölçüde uzak durur. Buna göre deontolojik etik anlayışı sadece deontik, yani ödevle ilgili kavramlar kullanır ve yalnızca ahlaki eylemin doğruluğu veya ödeve uygunluğu üzerinde yoğunlaşır. Teleolojik etiğin en yüksek iyi üzerinde durduğu yerde, *deontolojik etik eylemin doğruluğunu temele alır*.

İkinci olarak, teleolojik teorilerin belirli eylem türlerinin sonuçları hesaba katılarak yapılması gerektiğini öne sürerken, deontolojik teoriler belli birtakım şeylerin ilkeye dayanılarak ya da gerçekten de doğru oldukları için yapılması gerektiğini savunur. En azından doğru olanın iyi karşısında önceliği olduğunu dile getiren deontolojik yaklaşım, eylemlerin ürettikleri sonuçtan bağımsız olarak asli ya da özsel bir değere sahip olduğu kabulüne dayanır. Doğru eylem, onda bir ödevden türetilmiş veya

104 D. Mcnaughton– P. Rawling, "Deontology", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 425.

ahlaki bir ilkeye dayanan bir eylemdir. Üçüncü olarak, teleolojik etik teorileri çoğu zaman haz ya da mutluluk gibi maddi ölçüt ya da mülahazalar üzerine yükselir. Oysa deontolojik teoriler ahlaki eylem ölçütü olarak yalnızca eşitlik veya tarafsızlık ya da evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütler getirirler.

1. Dinî Etik

Deontolojik etik kapsamı içine pek çok etik teori girer. Örneğin deontolojk etik denilince akla hemen Kant'ın ödev etiği ve ilk elden ödevler görüşüyle onun etik anlayışını yirminci yüzyılda devam ettiren David Ross'un sezgici etiği gelir. Bununla birlikte, bu çerçeve içinde en fazla öne çıkan teoriler, kabul etmek gerekir ki, dinî etikler olmuştur. Söz konusu dinî etiklerden en az ikisi, sırasıyla Hıristiyan ahlakıyla İslam ahlakıdır. Ahlaklılığın en temel düzeyini temsil eden söz konusu dinî etiklerde, önce elbette *geleneğin, kutsal metinlerden hareketle oluşan ahlakı* gelir. Söz konusu ahlak çoğu durumda filozoflar tarafından geliştirilen etik teorilerle tamamlanıp, tutarlı bir sistem haline getirilmiştir.[105]

Hıristiyan Ahlakı

Bu durumu, Hıristiyanlığa özgü etik düşüncede açıklıkla görebiliriz. Nitekim onda, Tanrı tarafından konmuş ahlak yasasının ifadesi olan On Emir, insanlar tarafından yerine getirilmesi gereken ödev ya da yükümlülüklerle yasaklanmış eylem ya da faaliyetlerin bir listesini verir.[106] Bu ödevler, doğuracakları veya yaratacakları sonuçlardan bağımsız olarak geçerli olan yükümlülükleri ifade eder. Başka bir deyişle, Hıristiyan ahlakına göre, ahlaki davranış için bazı kurallar koyan ilahi bir varlık vardır

105 R. H. Popkin– A. Stroll, "Hristiyan Etiği", *Etik Kuramları* (der. ve çev. M. Türkeri), Lotus, Ankara, 2008, s. 73.

106 N. Warburton, *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2008, s. 59.

ve doğru davranış, bu kurallara uygun eylemde bulunmada, yanlış davranış ise onları çiğnemede yatar. Aynı ahlak anlayışı, bir Hıristiyan için hayatın Tanrı sevgisine dayandığını, bu hayatın Tanrı'nın koyduğu ahlak yasasına (veya din adamlarının yorumladığı şekliyle, Tanrı'nın takdir ettiği kurallara) uygun davranmakla kazanılabileceğini ileri sürer.[107] Burası, *dinî etiğin, ahlak olarak tanımladığımız birinci düzeyi*dir.

Başkaca dinî ahlaklarda olduğu gibi, Hıristiyanlıkta da kutsal kitabın Tanrı'nın kelamı olduğuna inanan bir müminin "doğru" ve "yanlış"ın ne olduğuyla ya da neyin doğru ve neyin yanlış olduğuyla ilgili en küçük bir şüphesi olamaz. Çünkü burada "doğru olan" Tanrı tarafından irade edilen şey anlamına gelirken, "yanlış" da Tanrı'nın iradesine aykırı olan şeye karşılık gelir ve bu doğrularla yanlışlar Kitabı Mukaddes'te bulunur. Buna göre Tanrı tarafından insanlara indirilmiş evrensel bir ahlak yasası vardır. Burada ahlaklı eylem Tanrı tarafından konulan ahlak yasasının içeriğine veya kurallarına itaat etmekten, onlara uygun yaşamaktan meydana gelir. Dolayısıyla, Hıristiyan açısından ahlaklılık bir dış otorite, yani Tanrı tarafından verilmiş olan mutlak emirlere itaat etmekle ilgili bir konudur. Bu nedenle, sözgelimi "adam öldürmek" On Emir'de yasaklandığı veya bir günah olarak geçtiği için, ahlaki açıdan yanlış olmak durumundadır. Onda iyi Tanrı'nın emrettiği ve insan tarafından itaat edilen şey, kötü ise Tanrı'nın yasakladığı ve insanın uymadığı şeydir.[108]

Hıristiyan vahyinde veya Yeni Ahit'te ortaya konan söz konusu dinî ahlak sonradan Aziz Augustinus, Petrus Abelardus ve Aquinalı Thomas benzeri Hıristiyan düşünürleri tarafından geliştirilmiştir. Bu dinî düşünürler, sözgelimi Augustinus'ta aşk, Abelardus'ta niyet olacak şekilde, Hıristiyan ahlak düşüncesinin çeşitli yönlerini öne çıkarıp enine boyuna ele almışlardır. İşte bu gelişim ve dönüşümün ardından, klasik Hıristiyan ahlakının

107 R. H. Popkin– A. Stroll, "Hristiyan Etiği", s. 76.
108 A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998, s. 141.

teolojik bir etik düzeyine yükseldiği ya da dinî bir etik görünümü aldığı söylenebilir.

Aquinalı Thomas'ın Ebedi Saadet Etiği

Felsefesinde pek çok konuda Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan inancının bir sentezini hayata geçiren Aquinalı Thomas'ın teolojik etiğine de damgasını vuran husus, Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan öğretinin bir sentezi olmuştur. Bundan dolayı, onda Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, onun ahlaki hayatın nihai amacı yaptığı kendini gerçekleştirme veya mutluluk hedefine bir ebedi saadet amacının ve Yunan düşünürünün ahlaki ve *dianoetik* erdemlerine de birtakım *dinî* veya *teolojik erdemler* eklenir.

İnsanın Amacı

Aristoteles'te, insanın formunun aktüelleşmesini ifade eden mutluluk, her şeyden önce belli bir tür etkinlikten, insan ruhunun akıllı parçasının değişmez, en yüksek ve ezeli-ebedi nesnelere yönelmiş olan teorik boyutunu geliştirip yetkinleştiren entelektüel faaliyetten meydana geliyordu. Sadece Aristoteles'ten değil, fakat Hıristiyan vahyinden de yola çıkarak *teolojik* bir etik anlayışı geliştiren Aziz Thomas için insanın nihai amacı, doğal dünyanın sınırları içinde elde edilecek bir mutluluk olamaz. Nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; fakat sadece Tanrı'da, Tanrı aşkında bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa, ebedi saadete aşk ve bilgi yoluyla, *öte dünyada Tanrı görüsü*yle erişebilir.[109]

Buna göre Aquinalı Thomas'ın Aristoteles'ten insanın bütün eylemlerinin kendisine yöneldiği bir nihai amaç ve bu amacın zorunlu olarak mutlulukla ilişkili olduğu düşüncesini almış olduğu söylenebilir. O, işte bu amaç ve mutluluk düşüncesini Hıristiyanlaştırarak, gerçek mutluluğun ancak Tanrı'da, Tanrı aşkında bulunabileceğini savunur. İnsanın bu anlamda Tanrı'yı

109 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 81.

bilmek istediğini, fakat amacına bu dünyadaki hayatı sırasında tam anlamıyla erişemediğini söyleyen Thomas, onun Tanrı görüsüyle bilgisine, *ancak dünyevi hayatta yapılacak bir hazırlığın ardından ilahi inayet yoluyla erişebileceğini iddia eder.* Bu dünyada elde edilebilecek olan mutluluk, sadece erdemli bir hayat ile belirlenen kısmi bir mutluluktur.[110]

Başka bir deyişle, Aristoteles'in teleolojik etiği Aquinalı Thomas için felsefi bir temel, kendi etik anlayışı için güçlü bir dayanak meydana getirir. O da tıpkı Aristoteles gibi, insan açısından neyin hakikaten iyi olduğunu sorar. Fakat kişinin kendisini gerçekleştirmesinin, potansiyel güçlerini bütünüyle hayata geçirmesinin ve doğal dünyada mutlu bir hayat sürmesinin Aristoteles için nihai amaç olduğu yerde, Aquinalı açısından bu, yani ahlaklı bir biçimde yaşanmış dünyevi hayat, ahiret hayatında Tanrı'ya vasıl olmanın sonucu olan hakiki mutluluk için sadece bir ön hazırlık olmak durumundadır.[111]

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. Dünyevi 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 nihai amacı yaratılmış iyiler veya dünyevi mutluluk değil, fakat yaratılmamış, mutlak ve sonsuz iyi olarak Tanrı, yani bu dünyada geçirilecek erdemli bir hayatı izleyen ahiret hayatında Tanrı'ya erişmekle belirlenen ebedi saadettir.

110 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 54.

111 V. J. Bourke, "Aquinas", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier – J. Guinlock – J. B. Sterba), Oxford University Press, Oxford, 1989, s. 112.

Aquinalı Thomas açısından ahlaki hayat, öyleyse öncelikle insanın özgürce seçilmiş eylemleri hayata geçirmek suretiyle kendisini gerçekleştirmesinden, bir bütün olarak tamamlamasından meydana gelir. O, bu bağlamda elbette, verili ya da belirli bir yapısı olan bir insan doğasını varsayar ve bu doğanın, uygun ya da doğru eylemlerle gerçekleşmesini veya tamamlanmasını öngörür. Sözgelimi insan Tanrı tarafından yaratılmış bir beden ve bir ruh varlığı olarak ve ancak yaratıcısına eriştiği takdirde huzur bulacak şekilde yaratılmış olup[112] bu durum onun iki dünyanın birden yurttaşı olmasını ifade eder. Aquinalının bakış açısından eylemler, söz konusu amaca hizmet ettikleri ölçüde ahlaken doğru, bu amacın gerçekleşmesine engel oldukları ölçüde de yanlış olmak durumundadırlar. İnsanın eylemlerinin, dolayısıyla onun olgunlaşmasının ve yetkinleşmesinin birer aracı olarak düşünülmesi gerekir. Bununla birlikte, insan yine doğası gereği sosyal bir varlıktır. O, bu yüzden kendini gerçekleştirme veya yetkinleşme amacına bir başına değil de ancak topluluk içinde erişebilir. Bundan dolayıdır ki Aquinalının etik anlayışı bireyci bir etik değildir.[113]

Aquinalı Thomas, insan doğasının ikili boyutu gereği, kendini gerçekleştirme veya mutluluk amacının da iki ayrı düzeyi olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi insanın doğal dünyanın sınırları içinde, sadece doğal düzeyde kendisini gerçekleştirmesiyle ilgilidir. Bu, onun gözünde felsefi bir etiğin konusunu meydana getirir. İkincisinin temelinde ise Hıristiyanlığın insan doğasıyla ilgili kavrayışı, onun gerçek amacına erişmesi için Tanrı'nın inayetine bağlı bulunduğu ve nihai hedefinin yaratıcısına bozulmamış, maddenin etkisiyle kirlenmemiş olarak dönmesi gerektiği inancı bulunur. İnsanın doğaüstü bir amacı olduğu gerçeğine dayanan bu ikinci düzey, esas olarak teolojik

112 Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings* (ed. by T. McDermott), Oxford, 1998, s. 128.

113 D. M. Gallagher, "Thomas Aquinas", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, s. 1481.

veya dinî bir etiğin kapsamı içinde kalır ve Aquinalı Thomas'ı esas ilgilendiren de burasıdır. Her iki düzeyde de insanın kendisini gerçekleştirmesi veya hakiki mutluluğu Tanrı'yı bilmekten geçer.[114]

Başka bir deyişle, her varlığın kendisi için iyi olan ve gerçekleştiğinde onu mutlu kılacak olan bir amacı olduğunu söyleyen Thomas, bütün varlıklar ama özellikle de akıllı insan varlığı için bu amacın Tanrı olduğunu söyler.[115] Buna göre, her şeyde Tanrı gibi olma, ilahi 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 gark olmaktan, maddi zenginlikten, fiziki iyilerden, dünyevi iktidardan, sanatla uğraşmaktan vs. oluşmaz. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış olan insan, mutlu olabilmek için, kaynağına yönelmek, Tanrı'nın bilgisine erişmek, Tanrı'yı temaşa etmek, Tanrı görüsüne erişmek durumundadır. Demek ki Aquinalı Thomas'ta doğal amaç Tanrı'yı felsefi araştırma yoluyla bilmekten meydana gelirken, doğaüstü ya da nihai amaç, ancak ölümden sonra mümkün olacak şekilde, doğrudan bir Tanrı görüsüne ulaşmaktan oluşur.

Doğal ve Dinî Erdemler

Onun bu amaca erişmesinde iki şey, sırasıyla erdemler ile Tanrı tarafından insana gönderilmiş ahlak yasası büyük bir rol oynar. Buna göre, araştırma, okuma, ibadet etme ve ölçülü yeme, insanın tamamlanmasına, kendisini gerçekleştirmesine hizmet ettikleri için iyi, buna karşın cinayet, hırsızlık benzeri Tanrı tarafından yasaklanmış eylemler, onun amacı için bir

114 Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings*, s. 337.
115 Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings*, s. 337.

engel teşkil ettiklerinden kötü olmak durumundadır. Thomas söz konusu iyi eylemlerin erdemlere bağlı olduğunu savunur. Ona göre, insanın, nihai amacına erişmek için, önce gerekli altyapıyı hazırlayarak, Tanrı tarafından yaratılmış oluşunun bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun bir tarzda doğru ve erdemli yaşaması gerekir. Aquinalı Thomas, işte bu düşünceye uygun olarak önce doğal erdemlerden, bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden söz eder.

Erdemler, onun gözünde insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelikler ve alışkanlıklardır, *insanı belli bir eylem tarzına sevk eden yönelimlerdir.*[116] Buna göre cesaret erdemi insanı, akıl iyi eylemin bunu gerekli kıldığına hükmettiği takdirde tehlikelere karşı koymaya yöneltir. Thomas, ahlaki eylemin pek çok alanına karşılık gelecek şekilde birçok erdem bulunduğunu öne sürer. Söz konusu erdemler, onda da tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, ahlaki ve entelektüel erdemler olarak ikiye bölünür.[117] Bunlardan entelektüel erdemler, insan aklının varlığın ilk ilkelerini veya gerçek kaynağını bilmesiyle, ilkelerden doğru sonuçlar çıkarsamasıyla, doğru hükümler vermesiyle ilgili olan erdemlerdir. Entelektüel erdemlerin insan aklını düzene soktuğu, onun özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlaki erdemler, aklın iştihayı yönlendirmesinin eseri olan eylemlerdir.

Bunlar insanın bu dünyadaki yaşayışıyla ilgili doğal veya dünyevi erdemler olup, Aquinalı Thomas tarafından esas itibarıyla dört temel erdeme indirgenirler. Bu erdemlerden birincisi, insanın istek ve arzuların tatmini veya hazlar bağlamında geliştirmiş olduğu doğru yönelimi olarak *ölçülülük*, ikincisi de korkular karşısındaki doğru yönelimi olarak *cesaret*tir. Diğer iki temel erdem, başkalarının hakları ve onlara nasıl muamele edileceği konusunda geliştirilen doğru yönelim veya alışkanlık olarak adalet ile ahlaki eylem konusunda enine boyuna ve

116 Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings*, s. 394.
117 Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings*, ss. 407-408.

doğru düşünme olarak *basiret*tir.[118] Aquinalı Thomas ahlaklılığın ve bütün iyi eylemlerin ne yapılması gerektiğiyle ilgili olarak iyi ve sağlam hükümleri gerekli kılmasından hareketle, bütün erdemlerin basiret ya da hikmete bağlı olduğunu ileri sürer. Ona göre, söz konusu doğal erdemler, doğru ve uygun eylemlerin uygun ortamlarda tekrar edilmesi suretiyle ve en nihayetinde de sağlam bir karakter formasyonuyla kazanılırlar.

Söz konusu doğal erdemler, insanın bu dünyadaki ahlaki hayatı ve doğru yaşayışı için gerekli olan erdemlerdir. Fakat onlar, insanın nihai amacına erişmesi noktasında yeterli olmazlar. Aquinalı Thomas, doğal ya da ahlaki erdemlerin birtakım dinî erdemlerle tamamlanması gerektiğini söyler. Dinî bir erdem, insanın Tanrı veya yaratıcısı ile doğru bir ilişki içinde olma yönelimine karşılık gelip, onu nihai amacına yönelik eylemler içinde olmaya sevk eder.[119] Başka bir deyişle, insanın Tanrı'nın özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüsüne sahip olabilmesi için, aklın doğal ışığının Tanrı'nın yardımına, aklın faaliyetinin ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır. İnsana Tanrı tarafından verilen bu erdemler üç tanedir: *İman, umut* ve *aşk*. Gerçekten de bu üç erdem sayesinde insan Tanrı'ya inanır, O'na ulaşmayı ümit eder ve O'nu sınırsızca sever.

Aziz Thomas'ın konumu açısından bu erdemler, doğal erdemlerden, her şeyden önce, insanın doğal güçlerine değil de Tanrı'nın inayetine bağlı olmak bakımından farklılık gösterirler. Doğal ya da ahlaki 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 ebedi 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 aklı-

118 Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings*, s. 404.
119 Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings*, s. 409.

na 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 nihai amacına yöneltir ve aşk, onu amacıyla manevi bir birlik içine sokup ebedi saadete ulaştırır. Teolojik ya da dinî erdemlerin ahlaki erdemlerden çok daha üstün olduğunu öne süren Aquinalı Thomas, dinî erdemler arasında baş sırayı aşka verir. Bu yüzden o, bütün iyi eylemlerin Tanrı için ve Tanrı aşkına yapıldığını, dolayısıyla aşk erdemine bağlı bulunduğunu söyler.

Ahlak Yasası

Thomas bu noktada kalmayıp, erdemli davranışların veya iyi eylemlerin temeline, teolojik etiği gereğince, ahlak yasasını koyar. Başka bir deyişle, özellikle doğal erdemlerin hayata geçirilmesinde, yani aklın iştiha üzerinde egemenlik tesis ederken, insan eylemlerini çoğu zaman onu denetlemek suretiyle belirlerken, bu konuda aşırıya kaçmamasını temin etmek ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek doğru yükümlülükler getirmek için bir ahlak yasasını temele alma zorunluluğu vardır.[120] Çünkü ahlak yasası, eylemleri kendi uygun veya gerçek amaçlarına yönelten akli bir ilkeden başka bir şey değildir. Nitekim hayvani içgüdülerden kendilerini bağımsızlaştırabilen akıl sahibi ve özgür ahlaki failler kendilerini bir amaca ancak akli bir kavrayış ve ilke ile yöneltebilirler. İşte bunu, iyi eylemleri emredip kötü eylemleri yasaklayan bir yasa temin eder.[121] Bununla birlikte, yasanın genel olduğu yerde, eylemler tekil ve somut durumlarda ortaya çıktığı için, yasanın bu kez doğru hükümlerle basiretin sağlam yargıları üzerinden tamamlanıp hayata geçirilmesi kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

120 J. Holdane, "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 136.

121 D. M. Gallagher, "Thomas Aquinas", s. 1483.

Doğal Yasa

Onda söz konusu yasanın birkaç türü vardır. Bunlardan birincisi, On Emir türünden, Tanrı'nın, insanları gerçek veya nihai amaçlarına yönelten aleni ve açık buyruklarından meydana gelen ilahi yasadır.[122] Buna mukabil ikincisi, doğru eylemin akıl tarafından keşfedilen genel ilkelerinden oluşan doğal yasadır. Söz konusu doğal yasa, bir anlamda ilahi ya da evrensel ahlak yasasını tamamlayan bir yasadır. Zira o, esas itibarıyla doğru ve yanlışın temelleriyle ilgili bir teori olarak ortaya çıkar.[123] Deneyim üzerinde düşünen aklın zaman içinde neyin insanı gerçekleştirip tamamladığını öğrendiğini dile getiren Aquinalıya göre, doğal yasanın genel ilkeleri, belirlenmiş insan doğasının bütün insanlar tarafından paylaşılması dolayısıyla, herkes için ve tüm zamanlar boyunca geçerli olur.[124]

Buradan hareketle Aquinalı Thomas'ın doğal yasayı, bir yandan da ahlaklılığın doğrudan doğruya Tanrı tarafından belirlendiği, salt O'nun iradesine bağlı olduğu görüşüne bir alternatif olarak öne sürdüğünü söyleyebiliriz. O, Aristoteles'ten gelen rasyonalizminin de etkisiyle, doğru ve yanlışı insanın amaçlarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayacak şekilde, tamamen Tanrı'nın keyfi iradesine tabi kılmak istemez. Bu yüzden ahlaklılığı insan doğasından hareketle ifade edip, doğru eylem ve erdemleri de insan doğasına nesnel bir biçimde uygun düşen eylemler olarak tanımlar. Söz konusu anlayışa göre, doğru ve yanlış arasındaki farklılığı insan akıl yoluyla ve deneyim üzerine düşünmek suretiyle keşfedebilir. Platon'un veya Aristoteles'in etiğiyle Thomas'ın dinî etiği arasındaki farklılıklar işte bu noktada ortaya çıkar. İnsanı veya insan doğasını sadece rasyonel bir düzeyde ele almak yerine, ona doğaüstü bir boyut ekleyen Thomas'ta, doğru ve yanlışın doğal yasaya dayalı bilgisini, doğal erdemle-

122 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 552.

123 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 56.

124 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 557.

rin dinî erdemlerle tamamlanmasına benzer şekilde, Hıristiyan vahyi tamamlar.

Thomas, işte bu bağlamda doğal yasanın söz konusu genel ilkelerinin çeşitli hallere veya münferit durumlara uygulanması noktasında birtakım hatalara düşülebileceğini söyler. Zayıf bir eğitim, yetersiz bir terbiye ve birtakım kötü alışkanlık, hatta âdetler doğal yasanın sonuçlarının tam olarak görülmesine engel olabilir. Böyle bir durum, insanların doğalarını gerçekleştirmelerine engel olacağı gibi sosyal düzeni de bozup altüst edebilir. Thomas, işte bu yüzden toplumların doğal yasayı tamamlayıp güçlendirmek üzere yasalar yapmalarının kaçınılmaz olduğunu ileri sürer. Söz konusu pozitif yasalar, özellikle sosyal hayatla ilişkili ahlaki eylemlere yön vermeleri nedeniyle ahlak yasasının bir parçasını oluştururlar. Bununla birlikte sonradan kaleme alınan bir yasanın doğal yasa veya ilahi yasayla çelişmesi durumunda, hiçbir hükmü veya bağlayıcı gücü olmaz. Thomas, ahlak yasası da dahil olmak üzere, bütün yasaların ilahi yasanın, yani bütün bir yaratılmış varlık alanını yöneten Tanrı'nın düzenleyici hikmetinin bir parçası olduğunu savunur.[125]

Sonuç olarak Aquinalı Thomas'ta erdem ile insanın gerçekleşmesi, insanın ahlaklılığı ile olması gereken doğrultuda gelişimi arasında yakın bir ilişki bulunduğunu söyleyebiliriz. Buna göre insan, *doğru olanı yaptığı zaman hakiki doğasına gerçekten uygun olanı, kendisine yakışanı yapmış olur*. Bu durumda ahlak yasası insana yabancı bir kaynaktan gelen emirler bütünü olamayacağı gibi, Tanrı tarafından ahiret hayatında iyi ve ahlaki eylemlerle geçirilmiş bir hayata verilecek ödül insanın kayıtsız kalabileceği veya her nasılsa yaptığı eylemlere verilen bir ödül olmaz. Zira bunlar, insanın çıkarına olan, gerçek doğasına uygun düşen, onu bir şekilde tamamlayan eylemler olmak durumundadırlar. Yani, Thomas'a göre ahiret hayatında görülecek ödül ve ceza, insanların hayata geçirmenin çıkarlarına olduğu, kendisine

125 D. M. Gallagher, "Thomas Aquinas", s. 1483.

uyma noktasında sağlam gerekçelerinin bulunduğu ilahi ahlak yasasını güçlendirip desteklemeye yarar.

Pek çok araştırmacı, Thomas'ın etiğinin en önemli sıkıntısının söz konusu doğal yasadan kaynaklandığını veya onun doğruyu ve yanlışı insan doğasıyla ilişkilendirme teşebbüsünden doğduğunu söyler. Onun sözünü ettiği bu yasa veya sonuçta ortaya çıkan etik anlayışı, insan doğasının iyi olduğunu varsayar.[126] Aquinalı Thomas'ın varsaydığı üzere, insan doğası iyiyse eğer, o, bu iyiliğini nereden alır? İnsanın ruhu veya doğasının Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için iyi olduğunu söyleyen Thomas açısından sorulması gereken soru şudur: Tanrı insan doğasını yaratırken, nesnel bir iyilik ölçüsü veya standardı mı kullanmıştır, yoksa o, sadece Tanrı'nın seçimi veya iradesiyle yaratıldığı için mi iyi olmuştur? Bu da, birazdan İslam ahlakında da göreceğimiz üzere, hemen bütün dinî etiklerde karşımıza çıkan bir güçlük olarak, Euthyphron ikileminin belli bir versiyonunu oluşturur. Rasyonalist bir doğrultuda hareket eden Thomas'tan sonra, skolastiğin son döneminde özellikle Ockhamlı William'ın etkisiyle baskın çıkacak olan iradecilik olacaktır.

İslam Ahlakı

İkili anlamı içinde aynı şey, hiç kuşku yok ki İslam ahlakı için de geçerlidir. İslam dünyasında da etiğin gelişimi, Hıristiyan etiğine benzer bir süreçten geçmiştir. İslamiyetin de inanç ve eylem bakımından iki ana kaynağı olmuştur.[127] Bunlardan birincisi Tanrı'nın vahyini aktaran kitabi kaynak, ikincisi ise Tanrı'nın mesajını cisimleştiren, vahye sözleri, eylemleri ve normlarıyla somutluk kazandıran peygamberin sünnetidir. Bu iki kaynak birlikte, klasik İslam ahlakını oluşturur.[128]

Klasik İslam ahlakı da tıpkı Hıristiyanlık gibi, ilahi otorite ve emri, dünyada insan davranışı yoluyla ahlaki bir düzen

126 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 56.
127 H. Adam, "İslam Kelamında Ahlak", *Köprü*, 2001, on-line.
128 M. Çağrıcı, *İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 5. baskı, 2009, ss. 50-51.

tesis etmenin vazgeçilmez temeli olarak alır. Sahiden de Kuran, ahlaki doğru ve yanlış arasındaki açık ayırımıyla, temelinde Tanrı'nın iradesinin bulunduğu vahye dayalı bir ahlak anlayışı ortaya koyar. Söz konusu ahlak aynı zamanda *Kurani ahlak* olarak da geçer.[129] Bu ahlak anlayışının, hiç kuşku yok ki öncelikle bir insan tasavvuru söz konusu olmak durumundadır. Başka bir deyişle, bu ahlakın taşıyıcısı doğallıkla insandır. Vahye dayalı veya Kurani ahlak açısından insan, ilk insan diye tasavvur edilen Âdem'de karşılığını bulan bir varlık olarak, Tanrı tarafından yaratılmış, dolayısıyla Onun rehberliğine ihtiyaç duyan sınırlı bir varlıktır. Dahası insan, yine kendisine Tanrı tarafından verilmiş bir yetenek olarak, "şeyleri adlandırma" yeteneğine ve dolayısıyla, dilsel olarak tanımlanmaya ve kodlanmaya elverişli hakikatleri kavrama ya da bilgiyi elde etme kapasitesine sahiptir. Bu yaratıcı kapasite, insana daha başkaca şeyler yanında, öncelikle kendini bilme ve sınırlarını hiçbir şekilde aşmama yükümlülüğü getirir.

Âdem'in hatası, işte bu yükümlülüğü unutmaktan oluşur. Çünkü Âdem, Tanrı'nın belirlediği sınırları aşmış ve Onun yasaklarına uymayarak, Tanrı'nın cennetinden atılmıştır. Bu yüzden, ona düşen önce hatasını kavramaktır; sonra da aklı bir tarafa bırakıp, ilahi emir tarafından ortaya konan sınırları sınama dürtüsünü aşarak, doğru eylem tarzına dönmek ve eski statüsüne kavuşmak için mücadele etmektir. Âdem'in öyküsü şu halde, insanlık durumuna baştan beri dahil edilmiş iyilik ya da kötülük için çalışma potansiyelini ve insanın, elbette ilahi ölçülere bağlanmak suretiyle hayata geçirebileceği dengeli eylem ve yaşayışın unsurlarını keşfetmek için vermekle yükümlü olduğu mücadeleyi bütün boyutlarıyla yansıtır.

Kuran'da ortaya konan bu İslami ahlak anlayışının insani boyutu, ifadesini *takva* teriminde bulur. *Takva*, Allah'ın yasakladığı şeylerden sakınma, günahlardan Allah korkusuyla

129 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri* (çev. M. İskenderoğlu – A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 29.

kaçınma demektir. Bu yüzden o, bir yönüyle beşeri eylemin temelinde bulunan ahlaki zemini temsil eder. Bir yönüyle de insan varlıklarının Tanrı'ya ve topluma karşı olan sorumluluklarının farkına varmalarını sağlayan etik bilinci gösterir. O, daha geniş bir bağlama uygulandığı zaman, gerçekten ahlaki olmak durumunda olan bir topluluğun evrensel moral ifadesi haline gelir.[130]

Bu açıdan bakıldığında, İslam ümmeti ya da cemaati, Kuran'da ortaya konan ahlaki emirlerin ve ideallerin toplumsal bir düzeye tercüme edildiği bir araç olarak değerlendirilir. Bireyler, artık bu düzeyde kişisel yaşamlarında belli bir ahlaki ve manevi vizyonu cisimleştirmek durumunda olan failler ve hatta vekiller haline gelir. Buna göre, bireysel ve toplumsal hayatın biri maddi, diğeri manevi iki ayrı boyutunu olumlayan Kuran, iktisadi ve toplumsal düzeyde ortaya çıkabilecek adaletsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla, akrabalara, öksüz ve yetimlere, evsizlere, ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi emreder. Allah'ın vahyini ifade eden Kuran'ın yine aileye yaptığı vurgu, kadının statüsünü iyileştirmeyi öngörür.[131]

Öte yandan, aynı Kuran Müslümanlara, esas işlevi iyiyi emretmek ve kötüyü önlemek olan en yetkin cemaati tesis etme görevi yüklediği için, peygamberin en temel görevi, ilahi düzene uygun düşen yetkin ve adil bir yönetim biçimi ihdas etmek olarak ortaya çıkar. Bu da kaçınılmaz olarak bir yandan İslamı yaymaya götürürken, Müslüman olmayanlara karşı belli şekillerde muamele etmeyi gerektirir. Bütün bunlar Tanrı'nın vahyi yoluyla ortaya konan ve peygamberin icraatı ve yaşayışı yoluyla örneklenen klasik İslam ahlakının ana temelini oluşturur.

İslam etiğinin söz konusu klasik ahlaka yönelik, önce kelami, sonra da felsefi bir yaklaşımın; yani Kuran'da vücut bulan vahye

130 A. Nanji, "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, s. 108

131 R. B. Schuman, "Islamic Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 774

dayalı ahlak üzerinde gerçekleştirilen entelektüel araştırma ve soruşturmanın eseri olduğu söylenebilir. Nitekim İslamda teolojik faaliyetin esas ilgi alanı ahlak konusu olmuş ve dolayısıyla, kelamcılar belirli birtakım etik kavram ve problemlerin açıklığa ve çözüme kavuşturulması işiyle uğraşmışlardır. Etik bir ilginin konusu olan bu problemler arasında, **(i)** "iyilik", "kötülük", "adalet", ve "yükümlülük" benzeri ahlaki kavramların anlam içeriklerinin belirlenmesi, **(ii)** ilahi irade ile insanın özgür iradesi arasındaki doğru ilişkinin aydınlatılması ve **(iii)** insanın nesnel ahlaki norm ve hakikatlerin bilgisine akıl yoluyla erişip erişemeyeceğinin belirlenmesi türünden problemler sayılabilir.

Euthyphron İkilemi ve Kelami Etik

Kaynağında Tanrı'nın emirlerinin veya Onun tarafından gönderilen evrensel ahlak yasasının bulunduğu dinî etiklerin, Hıristiyan ahlakı için olduğu kadar İslam ahlaki için de felsefe açısından yol açtıkları en önemli problem, Euthyphron ikilemi olarak bilinen meşhur problem olmak durumundadır. İlk kez Platon tarafından *Euthyphron* adlı diyaloğunda ortaya konan bu ikilem, ahlakın Tanrı'nın emirlerine bağlı bulunduğuna, ahlaklı olmanın Tanrı tarafından verilen emirlerle konulan yasaklara itaat etmekten oluştuğuna inanan bir mümini şu iki alternatiften birini seçmeye zorlar: Acaba Tanrı emrettiği eylemi, söz konusu eylem ahlaken iyi olduğu için mi emreder? Yoksa Tanrı tarafından emredilmiş olması mı, söz konusu eylemi ahlaki açıdan doğru bir eylem haline getirir. Bunlardan birinci alternatif söz konusu olduğunda, Tanrı yerine getirilmesini emrettiği eylemi, söz konusu eylem yapılması ahlaki olarak doğru olduğu için emrediyorsa eğer, bu, ahlakı, ahlakın temelinde bulunan iyilik ve doğruluk benzeri değerleri Tanrı'dan bir anlamda bağımsız hale getirir.[132] Burada, Tanrı her ne kadar ahlaklılık ve uyulması gereken kurallarla ilgili, biz insan varlıklarının dünyadaki yaşayışımız sırasında sınırlı akıllarımızla bir şekilde oluşturabilece-

132 N. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. 61.

ğimiz malumattan çok daha sağlam ve güvenilir bir bilgi sağlasa da ahlakı ve ahlaki kuralları Tanrı'dan bağımsız bir biçimde tanımlamak mümkün olur. Bu ise, elbette baştan beri Tanrı'nın emirlerine bağlı olduğunu söylediğimiz dinî ahlakın, Ondan bağımsızlaşması anlamına gelir.

İkinci alternatif ise en azından dinî ahlaka bağlanmış mümini bundan hiç kuşku yok ki daha sıkıntılı bir durumla karşı karşıya bırakır. Buna göre, Tanrı doğru ve yanlışı sadece kendi emirleri veya salt kendi onayıyla yaratırsa, bu durumda ahlaki kurallar ile ahlaklılık keyfi bir görünüm kazanır. İradeci bir perspektifin gündeme geldiği bu alternatifte Tanrı biz insanlara, yalan söylememeyi değil de pekâlâ yalan söylemeyi emretmiş olabilirdi.

Söz konusu iki alternatifi, Kuran ve sünnet temeli üzerinde oluşan klasik İslam ahlakını bir İslami etik çerçevesi içinde geliştirme amacı doğrultusunda önemli mesafeler kaydetmiş olan kelam okullarında görmek mümkündür. Bu okullardan birincisi, ikilemin birinci alternatifini temsil eden akılcı Mutezile okuludur. Mutezile düşünürleri dinî metinlerin insan aklına karşıt bir yapıda olmadığını, akıl esasları ile dinî metinler arasında bir çelişkinin olması durumunda, dinî metinlerin akıl esaslarına göre yorumlanması gerektiğini kabul ederler. Mutezile'ye göre, iyi ve kötü, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak insan aklı tarafından bilinebilir; insan da eylemleri bakımından özgür ve sorumludur. Hakikaten adil olan Tanrı'dan hiçbir kötülüğün çıkmadığını savunan bu akılcı anlayış, ahirette herkesin mutlak surette adil bir biçimde yargılanacağını ve dolayısıyla, insanın iyiliği yaratmak ve kötülüğü engellemekle yükümlü olduğunu bildirir.[133]

Demek ki iradeci değil de akli bir anlayış benimseyen Mutezile, ahlaki değer ve niteliklerin, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak, özsel bir doğaları olduğunu; ahlaki iyi ve kötünün insan eylemlerinin doğasında bulunan özsel niteliklere tekabül ettiğini öne sürer.[134] Tanrı'nın emirleri iletilmeden yani

133 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, ss. 67-68.
134 M. Çağrıcı, *İslâm Ahlakı*, s. 93.

vahiy gelmeden önce de insan aklı, ahlaki iyi ve kötünün ne olduğunu bilme yeteneğine sahip olduğu için, ahlakın, Mutezile'ye göre, bir özerkliği söz konusudur. Ahlaki iyiye "sevap", ahlaki kötülüğe ise "günah" gibi metafizik nitelikler ekleyen vahyin asıl işlevi, insanları iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzaklaştırmaktır. Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusunda ise, Mutezile meseleyi hem metafizik, hem de ahlaki yönden ele alır. Konuyu metafizik açıdan ele alırken, Mutezile Tanrı'nın mutlak adaletine inandığı için, insanı eylemlerine zorlayıp, sonradan bu eylemlerden sorumlu tutmayı Tanrı'ya yakıştıramaz. Öte yandan ahlaki açıdan, bizim insanları yaptıkları kötülüklerden dolayı kınamamız, iyiliklerinden dolayı övmemiz, onların özgür olduklarını gösterir.

Rasyonalist Mutezile okulundan sonra gelen ve ikilemdeki ikinci alternatifi temsil eden Eşari okul, etik açıdan iradeci bir yaklaşımı temsil eder.[135] Aklın vahye tabi olmasını gerektiğini savunan Eşariler, ahlaki iyilik ve kötülük konusunda bütünüyle iradeci bir tavır benimsemişlerdir. Eşariliğe göre, ahlaki eylemler bizatihi kendilerinde iyi ve kötü olmayıp, iyilik ve kötülüklerini doğrudan doğruya Tanrı'dan alırlar. İnsan aklı kendi başına ahlaki iyinin ve kötünün ne olduğunu bilemeyeceği için, bunlar ancak Tanrı'nın vahiy yoluyla gelen emirleri sayesinde bilinebilirler. Eşarilere göre, insan aklının vahiy olmadan Tanrı'nın birliğine inanmak gibi bir yükümlülüğü olamaz; insanların ahlaki iyiyi bilmek ve yapmak gibi bir yükümlülüğünden de söz edilemez. Bu yüzden, insani yükümlülüğün yegâne kaynağı vahiy olmak durumundadır.

Eşariler, Tanrı'nın mutlak iradesi karşısında, insana özgürlük vermeyi de kabul etmezler. Başka bir deyişle, Tanrı'nın mutlak kudreti dikkate alındığında, insana iradi özgürlük tanımak, onlara göre Tanrı'ya eş koşmak olur. İnsanın bir eylemi gerçekleştirmesi için gerekli olan güç ve irade, Tanrı tarafından yaratılmış olup, insan eylemde bulunurken söz konusu yaratılmış güç

135 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 75.

ve iradeyi kullanır. Eşarilik açısından insan görünüşte özgür, fakat gerçekte mecbur olmak durumundadır.

Gazâli'nin Etik Teorisi

Gazâli'nin etik anlayışının, İslam dünyasında etikle ilgili araştırmaların doruk noktasını oluşturduğu kabul edilir. Bunu, Gazâli'nin alana yaptığı katkılar göz ardı edilse bile, tarihsel açıdan bulunduğu konum itibarıyla hem varsaydığı ahlak anlayışında hem de temsil ettiği etik anlayışında açıklıkla görmek mümkündür. Buna göre, geleneğin önemli bir ismi olarak Kurani ahlak anlayışıyla kelami ahlak anlayışını bütünüyle varsayan Gazâli, İbn Sînâ, Fârâbî ve Miskeveyh benzeri pek çok noktada eleştirdiği düşünürlerin rasyonel etik anlayışlarından da belli ölçüler içinde faydalanır. O, kendi etik görüşünü oluştururken, bütün bunları bir parçası olduğu tasavvufi geleneğin vukuflarına belli ölçüler içinde eklemekten geri kalmaz.

Gazâli, aslında bu gerçeği gözler önüne serecek şekilde, üç tür ahlak/etik arasında bir ayrım yapar. Buna göre o, Müslümanlara gündelik hayatta gerçekleştirecekleri ahlaki davranış konusunda kapsayıcı bir rehberlik temin etme amacıyla kaleme alınmış *İhyâ'u 'ulûmiddin* adlı eserinin hemen başında dinî ahlaka gönderimde bulunarak, ahlaktan dinî bir bilim diye söz eder.[136] Oysa eserin daha ileri bölümlerinde, ruhun deruni yönlerini veya nefsin farklı boyutlarını tartışırken, onu bu kez felsefi bir ahlak olarak etik anlamında, rasyonel bir disiplin şeklinde ortaya koyar. O, meseleyi *Mi'yaru'l-'ilm*'de bu kez bilginin kaynakları konusu üzerinden ele alırken, söz konusu dinî ahlak ile rasyonel etiğe mistik veya tasavvufi bir etik anlayışını ekler. Buna göre, Gazâli eserde bilginin insanda ya eğitim yoluyla ya da bu tür bir aktif alma faaliyeti olmadan kendiliğinden zuhur ettiğini söyler.[137] Gazâli

136 Gazzali, *İhyâ'u 'ulûmiddin* (çev. A. Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1974, s. 174.

137 M. A. Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, New York, New York University Press, 1975, s. 15.

bunlardan birincisini bir tür düşünüm ya da tefekkür olarak nitelerken, ikincisine kaynağın belli olması durumunda vahiy, bilinmemesi durumunda, Sufiye özgü bir bilgi türü olarak ilham adını verir. Buna göre hikmet sahibi insan tefekkür içinde olup, bilgiye fiziki fenomenler üzerine gözlemle başlayan araştırmalar yoluyla ulaşır. Oysa mutasavvıf sadece bilginin yüreğinde ilham aracılığıyla parlayabilmesini mümkün kılacak şekilde, ruhunu arındırma ve karakterini mükemmelleştirme işiyle meşgul olur. Öyleyse, üçüncü etik türü bilgiye mistik bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkan mistik etiktir. Buna göre nefsin bir kere temizlendiği zaman, peygamberlerde ve velilerde olduğu gibi, ilahi merhametten taşan ilhamı almaya hazır hale geleceğini ileri süren Gazâli, dolayısıyla, insanın esas görevinin, nefsini arındırıp saf ve katışıksız hale getirmek olduğunu söyler.[138]

İnsanın Nihai Amacı

Gazâli'nin etik alanındaki temel eseri *İhyâ'u 'ulûmiddin*'dir. Dört ciltten veya her biri on kitaptan meydana gelen dört bölümün oluşturduğu bu kapsamlı eserin birinci bölümünde, o ibadet, ikinci bölümünde ise sosyal âdetler ve alışkanlıklarla meşgul olur.[139] Eserin üçüncü bölümünde insanın kendisine zarar veren, onun mahvına sebep olan ve dolayısıyla sakınılması gereken şeyleri (*muhlikât*) konu edinen Gazâli, son bölümde kurtuluşa götüren ve dolayısıyla istenip aranması gereken şeyleri (*munciyât*) ele alır. O, aslında eserin neredeyse kırk kitabı boyunca dünyevi şeylere değer vermeyi, dünya malına karşı açgözlülük sergilemeyi şiddetle eleştirir.[140] Okuyucularını dünyadaki hayatın bir imtihan yeri, sonunda ödüle ve cezaya götürecek Hüküm Günü'nün olduğu bir yol olduğu konusunda uyarır. Onun gözünde, insanın nihai amacı ebedi hayat olup, söz konu-

138 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 272.

139 M. Çağrıcı, *İslâm Ahlakı*, s. 94.

140 F. Giffel, "Al-Ghazali", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta, http://plato.stanford.edu./, 2007.

su saadet uhrevi anlamda katışıksız bir haz halinden, sınırsız zenginliklerden, azalmayan yetkinliklerden ve bütün zamanlar boyunca aşılmayan güzelliklerden meydana gelir.[141] Gazâli'nin bakış açısından sonraki dünyanın ebedi hayatı veya saadetiyle kıyaslandığında maddi dünyada geçen şu fani hayatın hiçbir önemi yoktur. Fakat o, bir yandan da sonraki hayata damgasını vuracak kadar önemlidir.[142]

Gazâli, özellikle otobiyografisinde, tasavvuf edebiyatını okumanın kelami kanaatlerin, teolojik inançların kurtuluşa erişme noktasında pek bir işe yaramadığını kendisine açıklıkla gösterdiğini belirtmeye özel bir özen gösterir. İradeci ve eylemci bir düşünür olarak o, iyi inanç veya niyetlerin de pek bir önemi olmadığını, önemli olan yegâne şeyin iyi ve doğru eylemler olduğunu, gelecekteki hayatı yalnızca erdemli eylemlerin belirlediğini söyler. Onu hayat tarzını değiştirmeye ve tasavvuf yolundan gitmeye yönelten şeyin, işte bu inanç ya da kanaat olduğu kabul edilir.

Buna göre o, *İhyâ'u 'ulûmiddin*'de, öncelikle kelamcılarla Meşşai filozofları sadece bağımsızlık ve entelektüel kapasiteleri bakımından değil, fakat ahiret mutluluğuna veya ebedi saadete beslenecek inanç açısından da sorgulayıp eleştirir. Dahası, şeriat hükümlerine uymakla sınırlanmış geleneksel Sünni etiğe de karşı çıkar. Ona göre, geleneksel Sünni kelamcıları, sadece "bu dünyanın âlimleri"dir (*ulema'al-dünya*). Böyle oldukları için de Müslümanlara ebedi hayata veya ahiret mutluluğuna erişmenin en iyi yolunu gösterme noktasında rehberlik edemezler. Eserde Gazâli, daha sonra da karakter özelliklerinin, *hulk* ya da ahlakın geliştirilmesine dayanan bir etik anlayışı geliştirir. Buna göre o, övgüye değer iş ve eylemlerin ahiret hayatında kurtuluşu temin edecek saygı değer karakter özelliklerinin bir sonucu olduğunu ileri sürer.[143]

141 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 75.
142 F. Giffel, "Al-Ghazali".
143 F. Giffel, "Al-Ghazali".

Gazâli söz konusu etiğinde, bir Müslümanın taklit etmesi gereken biricik kişinin Hazreti Muhammed olduğunu söyler. O, burada kalmayıp söz konusu Sünni inanç ya da düşünceyi nefsi disipline etme (*riyazet el-nefs*) fikriyle tamamlar. İnsanın özünün doğuşta, eksik ya da kusurlu olduğunu veya en azından ne iyi ne de kötü olduğunu iddia eden Gazâli'ye göre, bu yüzden insanı erdemli karakter özellikleri geliştirmeye sadece mücadele ve riyazet götürebilir. Başka bir deyişle o, nefsin şeytani eğilimlerini, mücadele ve riyazet yoluyla boyunduruk altına almak için bir dizi pratik kural koyar. Çünkü Gazâli'ye göre, riyazet ve mücadele ahlaki hayattan ayrılmaz olan tasavvufi yolun ana dayanağıdır.[144]

Söz konusu etik anlayışının gerisinde, Aristotelesçi bir anlayış, onun *entelekhia* anlayışı bulunur. Gazâli tarafından da benimsenen bu anlayışa göre, insanların kendilerinde bulunan akılsallık veya rasyonaliteyi geliştirme yönünde bir potansiyelleri vardır ve onlar bu potansiyeli hayata geçirmek suretiyle erdemli bir karaktere sahip olabilirler.[145] İnsanın bu potansiyeli hayata geçirmesinde, ona din ve eğitimin yardım edebileceğine inanan Gazâli, erdemli karakter özelliklerinin gelişimi üzerinde yoğunlaşan bir etik anlayışıyla daha önce İbn Miskeveyh gibi Müslüman filozoflarının ve Ragıp el-İsfehani gibi İslam âlimlerinin eserlerinde tanışmıştı. Bununla birlikte, Gazâli kişinin öfke ve cinsel arzu benzeri potansiyel olarak tehlikeli duygulanımları tamamen yok etmesi gerektiği düşüncesini benimsemedi. Söz konusu duygulanım ya da karakter özellikleri, ona göre, insan doğasının bir parçası olup, hiçbir şekilde yok edilemezler; üstelik bunu yapmak doğru da değildir. O, bunun yerine ruhu disipline etmenin önemine, potansiyel olarak tehlikeli bu özellik veya duygulanımları akıl yoluyla kontrol etmenin gereğine vurgu yapar. Örneğin, ölçülü bir şekilde yapıldığında, cinsel ilişki, Gazâli'nin gözünde, türün muhafazası, bedene zarar verebilecek fazla salgıyı serbest

144 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 274.
145 F. Giffel, "Al-Ghazali".

bırakması ve baştan çıkarıcı vesilelere karşı nikâhlı beraberlik yoluyla kişiyi korumak açısından çok önemlidir.[146] Fakat o, aşırıya gidilip aşk düzeyine yükseldiğinde, kişiye köleliğe sevk eder ve insanı hayvandan daha aşağı bir seviyeye indirir.

Erdemler

Sahiden de Gazâli, ahlaklılık alanında iki bariz cephe olduğunu ve mücadelenin bu ikisi arasında cereyan ettiğini söyler. Bu cephelerden biri akıl, diğeri de aklın karşısında yer alan insani arzu ve tutkuların tamamı, yani hevadır.[147] İnsan, istek ve arzularına karşı, onları ortadan kaldırmadan mücadele ederek, onlara karşı galip gelerek gerçek özgürlüğe ulaşırlar. O, bu mücadelede kazanılan uygun ve doğru karakter özelliklerine erdem adını verir. Gazâli'nin bakış açısından dört temel erdem vardır: Hikmet, şecaat ya da cesaret, iffet ve adalet. Onda erdemler de Aristotelesçi bir tarzda, iki karşıt uç arasındaki doğru orta olarak ifade edilir. Bu orta nokta, insani arzu ve tutkuları, şehvet ve gazap güçlerini yöneten nâtık nefs veya akıllı ruh tarafından belirlenir.[148]

Erdemler tablosunu İbn Miskeveyh ile İsfehani'den faydalanarak oluşturmuş olan Gazâli, temel erdemlerin alt bölümlerini de ortaya koyar. Buna göre, hikmetin alt bölümleri akıllılık, zihin keskinliği, görüş berraklığı ve doğru kanaatte bulunmaktır. Şecaatin alt bölümleri cömertlik, kendine güven, yüce gönüllülük, dayanıklılık, yumuşak huyluluk, sebat, asalet, mertlik, kendine hâkimiyettir.[149] Buna mukabil, iffetin alt bölümleri haya, utanma, müsamaha, sabır, eli açıklık, doğru karar, iyi huyluluk, öz-denetim, kanaatkârlık, sükûnet, yardımseverlik, haksızlığa karşı kızgınlık bulunur. Bunlardan bir tek kendisinin alt bölümlerini saymadığı, fakat politik ve iktisadi türlerinden

146 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, ss. 280-281.
147 H. Adam, "İslam Kelamında Ahlak", on-line.
148 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 275.
149 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 276.

söz ettiği adaleti, Gazâli ahlaki adalet anlamında, nefsin bölümlerinin birbirleriyle uyumlu ilişkisi, ruhun her bir parçasına hakkının verilmesi olarak tanımlar.

Allah'ın Emirlerine Dayalı Dinî Etik

Buradan da anlaşılacağı üzere, *felasife*nin etik anlayışı ve Sufilerin çile çekmekle belirlenen erdemli hayatı arasında yakın bir ilişki kuran Gazâli'nin bununla birlikte özellikle iyi ve kötü konusunda Eşarilerin akılcılık karşıtı bakış açısını benimsediği söylenebilir. Nitekim o, aklın insan eylemleriyle ilgili normatif yargılar söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak sessiz kaldığını, bu yüzden bir eylemin iyi mi yoksa kötü mü olduğu konusunda bir karara varamayacağını ileri sürer.[150] İnsanlar sözgelimi yalan söylemenin kötü olduğunu bildiklerini düşündükleri zaman, onların hükümlerini hemen tamamen çıkar ya da faydalarıyla ilgili mütalaalar belirler.[151] Başka bir deyişle, eylemlerin etik değeri söz konusu olduğunda, insanlarda, Gazâli'ye göre, eylemlerinin ahlaki değerini çıkar ya da faydayla karıştırma yönünde bir eğilim vardır. İnsanlar ortak çıkara veya kolektif faydaya uygun düşen eylemlerin ahlaki açıdan iyi, buna mukabil ona zarar veren eylemlerin kötü olduğunu düşünme eğilimi gösterirler. Fakat bu tür yargılar bütünüyle hatalı olmak durumundadır. İyi eylemlerin Allah tarafından emredilen ve ödüllendirilen, buna mukabil kötü eylemlerin de onun tarafından yasaklanıp cezalandırılan eylemler olduğunu ileri süren Gazâli, ahlaklılığın vahye ve sünnete dayanmasının kaçınılmaz olduğunu savunur.

Sadece etik değer açısından değil, fakat ödev bilinci açısından da durum böyledir. Buna göre, akıl bir ödev bilincine sahip olsa bile, buna, kendiliğinden değil de vahiy ile uyarılmak suretiyle ulaşır. *Gazâli'nin işte bu çerçeve içinde Allah'ı vazife koyucu, Peygamberi haberci ve aklı da tanıyıcı kıldığı söylenebilir.* Çünkü ona

150 F. Giffel, "Al-Ghazali".
151 F. Giffel, "Al-Ghazali".

göre, insanın ahlaki ödevlerini bulması, onlara yönelmesi ve bu ödevleri hayata geçirmesi aklın irşadına bağlıdır.[152] Eylemlerin kendiliğinden iyi ve kötü diye nitelendirilemeyeceğini, iyiliğin ve kötülüğün Allah'ın emriyle ve eylemin sonucu ya da amacına göre belirlendiğini bildiren Gazâli'ye göre, söz konusu amacın, dünyevi değil de, uhrevi ve ahlaki olması gerekir. Bu amaç, akıl ve deneyim yoluyla bilinemez. Onun deneyim yoluyla bilinebilmesi için, oraya gidip gelenlerin, tekrar ve gözlemin olması gerekir. Ölümden sonraki dünya ve hayat, akıl tarafından da kavranamadığı için, ancak nübüvvetin nuru ile bilinebilir.[153] Allah insanları ödüllendirmek zorunda olmadığına ve dolayısıyla eylemlerin değer ya da iyilikleri, onların Allah tarafından ödüllendirilmelerinden ziyade ilahi iradeye bağlı bulunduğuna göre, ahlakın temeli ilahi hitap veya emir ve yasaklardır. Buna göre, Allah'ın iyi dedikleri iyi ve ahlaki, kötü dedikleri de kötü olur.

Allah Sevgisi

Erdemleri, dünyada doğru yaşayışın veya ahlaki hayatın önemli bir parçası olarak gören Gazâli'de, bununla birlikte her şey, Allah'a vasıl olma nihai amacı için bir hazırlık olmak durumundadır. Onun *felasife*nin etik anlayışına kattığı en önemli zenginlik de burada bulunur. Gerçekten de Gazâli'nin etik anlayışının köşe taşı, nefsi Allah'ı aramaya yönelik mistik teşvik ve tembihtir.[154] Buna göre, akıllı ve hikmet sahibi insanın sürekli olarak ölüm düşüncesi üzerinde yoğunlaştığını, felaketlere boyun eğip dünya mülkleri için bunalmaktan, kıskançlıktan vazgeçtiğini bildiren Gazâli, böyle birinin kendisini yaratıcısının saf mutluluğuyla karşılaşmaya hazırladığını ileri sürer. Buna göre, Allah'ı gerçekten arayan kimse, zarar ve felaketten rahatsızlık duymaz, çünkü onun varlığının kaynağına yaklaşmaktan

152 H. Adam, "İslam Kelamında Ahlak", online.
153 H. Adam, "İslam Kelamında Ahlak", online.
154 M. Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 281.

başka bir düşüncesi olmayacaktır. Gazâli, ilahi veya Allah'a doğru olan yürüyüşün üç temel koşulu olduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisi aşırı ilgi anlamında *hırs*, mutlak bir azim anlamında *irade*, sürekli bir arama anlamında *talep*tir.

2. Kant'ın Ödev Etiği

Deontolojik etiğin bir başka önemli örneği Kant'ın ödev etiğidir. Hatta söz konusu ödev etiğinin deontolojik etik anlayışının en iyi örneği olmak bir tarafa onunla örtüştüğü bile söylenebilir. Aslında Kant'ın etiği Ortaçağ'ın dini etiğinin modern versiyonunu oluşturur. Çünkü o da, dini etik gibi, evrensel bir *ahlak yasasının varlığını* kabul eder. O da etik açısından belirleyici olanın, sonuç yerine doğru eylem olduğunu dile getirir. Tıpkı dini etik gibi, insanın birtakım ahlaki ödev veya yükümlülükleri olduğunu öne süren ödev etiği, *doğru eylemi ödevden dolayı yapılan*, ahlak yasasına uygun olan eylem olarak tanımlar. O da ödev veya ahlaki yükümlülüğün sonuçla değil, fakat eylemlerin kendi özellikleri ya da nitelikleriyle ilgili olduğunu öne sürer. Sonuçların da tıpkı duygu, tutku ve eğilimler gibi, insanın fiili etki ve müdahale alanının dışında kaldığını iddia eden Kant'ın etik anlayışında ödev, başka hiçbir şey için değil, fakat salt ödev olduğu için yapılır. Onun etiği, dahası ödevin ahlaki eylemin sonuçlarıyla uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmadığını öne sürdüğü için, *katı* ya da *radikal* bir *deontolojizm* olarak tanımlanır.

Kant'ın ödev etiği dinî etikten sadece iki noktada farklılık gösterir. Bunlardan birincisi, dini etiğin insandan Tanrı tarafından gönderilen evrensel ahlak yasasına tam bir teslimiyetle itaat etmesini istediği yerde, *Kant'ın etiğinin temel kavramı özgürlüktür*. İkinci olarak evrensel ahlak yasasının kaynağının dini etikte Tanrı olduğu yerde, Kant'ın seküler ödev etiğinde *ahlak yasası insandan türetilir*. Sahiden de Kant, biz insanların ahlaki olan şeyi yapmamız gerektiğini bildiğimiz zaman, doğallıkla onu yapabi-

leceğimizi de bildiğimizi söyler. Böyle bir şey ise sadece özgür olduğumuz takdirde mümkün olabilir. Eylemde özgürlük, bizim kendimiz dışındaki herhangi bir şey tarafından belirlenme ihtimalini dışta bırakır. Bununla birlikte o, keyfi, gelişigüzel veya rastlantısal davranış anlamına da gelmez. Kant açısından insan varlıklarının özgür olabilmelerinin tek yolu, eylemlerinin kendi öz doğalarına ait bir şey tarafından belirlenmesidir. Bu ise insan varlıklarının eylemlerinde birtakım doğal iyilerin peşine düşemeyecekleri, onların Tanrı'nın koyduğu yasaya itaat etmekle özgür olamayacakları anlamına gelir. Zira her iki durumda da insan kendi doğasına dışsal bir şey tarafından belirlenmiş olur. Demek ki insanın ahlaki ödev ya da yükümlülüklerinin bizzat kendisinin koymuş olduğu bir yasadan, bir ahlak yasasından çıkması gerekir.

Bu ise Kant'ın ödev etiğinin, dini değil de antropolojik bir temellendirmeye dayandığı anlamına gelir. Ahlaklılığı Tanrı veya ilahi iradeyle temellendiren Ortaçağ düşünürlerine karşı çıkan Kant ödev etiğini temellendirirken, bununla birlikte insanın bütünsel doğası yerine, *salt akli boyutunu dikkate alır*, yani onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak görür. Çünkü insan bir bütün ya da doğal bir varlık olarak alındığında, o her şeyden önce, çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır; o, bu haliyle, ahlaklılık için gerekli olan özgürlükten yoksun bulunmaktadır. Sadece özgür insanın rasyonel eylemde bulunabileceğini söyleyen Kant açısından çok daha önemlisi, akıl tarafından talep edilen eyleme ya da yasaya uygun davranış bütün insanlardan istenen bir şey olmak durumundadır.[155] Ona göre, doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiğinde, bu durum, ahlaklılığı değil, fakat yalnızca yasalılığı ifade eder. İnsani eğilim, güdü, duygulanım ve alışkanlıklarla yapıldıkları için hiçbir ahlaklılık taşımayan bu eylemler sadece legal eylemler oldukları için, Kant

155 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 95.

insana özgü bir ahlaki hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil, söz konusu doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimini gerçekleştirmesini sağlayan akılda aramak ister.[156]

Başka türlü ifade edildiğinde, Kant sadece bütün insanların ahlaklı olabileceklerine değil, fakat olmaları gerektiğine inanıyordu. Zira onun gözünde insan, esas olarak ahlaklı yaşamak, ahlaki ödevlerini ve yükümlülüklerini yerine getirmek suretiyle insan olabilmekteydi. Bu ise elbette onun ahlaklılığın insanın diğer canlılarla, sözgelimi hayvanlarla paylaştığı doğal yanı üzerine değil de salt ona özgü olan rasyonel boyutu üzerine inşa edilebileceğine inandığı anlamına gelir. Hazzın, mutluluğun hiçbir zaman ahlaki ilginin konusu olamayacağını savunan Kant, insanın ahlaklılığına bir şekilde önemli katkılarda bulunan aşk veya merhamet benzeri tutku ve duyguları da aynı gerekçeyle ahlakın dışına attı. O, bu duyguların, dahası bütün insanlara eşit paylaştırılmadığı, sözgelimi merhametin herkeste aynı düzeyde mevcut olmadığı kanaatindeydi. Kant, üstelik insanın duyguları üzerinde mutlak bir kontrolü olmadığını düşünüyordu. Aynı durumun sonuçlar için de geçerli olduğunu savunan Kant, insanın eyleminin sonuçlarından her zaman sorumlu tutulamayabileceğini düşünüyordu.[157] O, işte bu yüzden ahlakı ödevde, ödevi koyan iyi iradede, söz konusu iradenin kendisinin tezahürü olduğu pratik akılda aramıştır.

Ödevden Dolayı Olan Eylem

Gerçekte de Kant, öncelikle ahlaki açıdan doğru ve yanlışın anlamını belirlemek, "nasıl davranmak" veya "ne yapmak gerektiği" sorusuna bir cevap vermek ve bundan sonra da ahlaklılığın en yüksek ilkesini ortaya koymak istemiştir. O, buna uygun olarak, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin

156 P. Stratton-Lake, "Moral Motivation in Kant", *A Companion to Kant* (ed. by G. Bird), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, s. 324.

157 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 106.

birinci bölümünde,[158] bir bakkal örneği üzerinden üç tür eylemi birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, bakkalın müşterilerine farklı fiyat uygulamasında karşılık bulan eylem, *ödeve aykırı eylem*dir. O, söz konusu eylemin, dürüstlük ilkesini çiğneyen bir eylem olarak ahlaki olmadığını söyler. İkinci eylem tipi *ödeve uygun eylem*dir. Bu bağlamda bakkalın dürüstlüğü ve dolayısıyla, bütün müşterilerine aynı fiyatı uygulaması ödeve uygun eylemin bir örneği olarak karşımıza çıkar. Söz konusu eylemin ödeve uygunluğu, bununla birlikte bakkalın çıkarından ya da başka bir doğal eğiliminden kaynaklanabilir.[159] Kant, bu yüzden onun gerçek bir ahlaki içeriğe veya değere sahip olmadığını söyler. Üçüncü ve Kant'ın aradığı eylem türü *ödevden dolayı olan eylem*dir. Buna göre, bakkal herkese ödev bilincinden dolayı ve dürüstlük ilkesinin bir gereği olarak eşit davranırsa, onun eylemi sadece ödeve uygun bir eylem olmakla kalmaz, fakat aynı zaman ödevden dolayı yapılmış bir eylem olur.

Kant, ödevden dolayı yapılan eylemde geçen "ödev" kavramını *"yasaya duyulan saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu"* olarak tanımlar.[160] Eserinin çeşitli yerlerinde ifade ettiği şekliyle de, yasa da aklın bütün rasyonel varlıklar için nesnel ya da evrensel olarak geçerli olan pratik bir ilkesini ifade eder. Zorunluluk ise elbette, doğal ya da teorik bir zorunluluk olmayıp pratik bir zorunluluktur. Böyle bir zorunluluk zincirlerin ya da hapishane duvarlarının koyduğu bir engel ya da sınırlamadan ziyade, kişinin doğru ilkelere beslediği saygıdan dolayı kendisine getirdiği bir kısıtlamada ya da sınırlamada ifadesini bulur.

Kant, işte bu şekilde tanımladığımız eylemin, yani yasaya duyulan saygıyla ve zorunlulukla hayata geçirilen eylemin gerçek anlamda ahlaki bir içerik ve değere sahip olduğunu ileri sürer.[161] Üstelik bu değerin içsel, özsel ve sahici bir değer olduğunu söy-

158 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. I. Kuçuradi), Ankara, 1982, s. 12.
159 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 12-13.
160 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 15.
161 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 15.

ler. Başka bir deyişle, gerçekten ahlaki olan, insanda asli bir değere sahip bulunan şey, iyi eylemlerin kendiliğinden ve masumane bir şekilde hayata geçirilmesinde bulunmaz.[162] Bu, talihin veya insanların iyi eğilimlerinin bir sonucu olarak elde edilen bir şey değildir. Söz konusu ahlaki değer, insanların eylemlerine katmak zorunda oldukları bir değer olmak durumundadır. O, dahası en iyi bir biçimde, doğru eylemi hayata geçirmenin fail açısından zorluk yarattığı durumlarda ortaya çıkar.

Bu açıdan bakıldığında, denilebilir ki insan hayatında ahlak, Kant'a göre, kendiliğinden ortaya çıkmaz veya masum bir insanın iyi kalpliliğinin eseri olamaz.[163] Ahlaklılığın kendisiyle ahlakın önemi, insan iradesinin bir şekilde bozulmuş olup, aklın ve karakter gücünün yardımıyla ıslah edilme ihtiyacına duyduğu olgusuna bağlı olmak durumundadır. Çünkü insanın eylemlerine kazandırabildiği gerçek değer, Kant'ın gözünde sadece masumiyet yitirildikten sonra, yani insan artık talihin veya doğanın armağanı olacak şekilde, kolayca veya kendiliğinden kazanılmış bir iyiliğe bağlı olmadığı zaman ortaya çıkabilir.[164] Bu yüzden ahlak, doğal iyiliğinden uzaklaşmış insanın durumuna verilmiş bir tepkiye, sonradan kazanılacak bir iyilik için verilen çabaya karşılık gelir. Gerçek ahlaki değer, yeni bir gücün, akıl ve iradenin gücünün hayata geçirilmesini ihtiva eder.

İyi İrade

Kant, ödevden dolayı olan eylem ile iyi irade arasında yakın bir ilişki bulunduğunu varsayar. Daha doğrusu, ödevden dolayı yapılan eylem iyi iradenin bir tezahür ya da ifadesine karşılık gelir. Durum böyle olduğunda, o, "dünyada, dünyanın dışında bile kendisinden başka mutlak ve koşulsuz olarak iyi

162 A. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, s. 29.

163 R. N. Johnson, "Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (ed. by T. H. Hill), London, Blackwell Publishers, 2009, s. 40.

164 A. Wood, *Kantian Ethics*, s. 29.

sayılabilecek bir şeyin düşünülemeyeceğini"[165] söylediği iyi iradeyi açıklamaya geçer. Aslında o, bunu açıklamaz, bunun yerine bizden iyi iradenin anlamını onunla koşullu olarak iyi olan şeyler arasındaki farklılığı görerek çıkartmamızı ister. Buna göre, o bu bağlamda birçok filozofun kendi başına birer iyi olarak gördüğü entelektüel yetileri, karakter erdemlerini, talihin insana bağışladığı sağlık, esenlik, onur gibi değerleri, bir koşula bağlı olarak iyi oldukları gerekçesiyle bir tarafa bırakır. Bütün bu güç, erdem ve değerler, iyi irade tarafından yönlendirilmedikleri sürece, pek bir değer ifade etmedikleri gibi, insan için zararlı dahi olabilirler. Ölçülülük, özdenetim ve soğukkanlı düşünüp taşınma bile, eylemin ahlaki değerine katkı yapmakla birlikte, onların gereği gibi değerlendirilip yönlendirilebilmeleri için, iyi iradeye ihtiyaç vardır; iyi iradenin 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.[166]

Bu durum, elbette Kant'ın insan varlığı ya da hayatı için bir amaç konumlayan ve bu amaca ulaşmak için gerekli durumları ya da özellikleri sıralayan, araç-amaç formundaki bütün etik anlayışlara karşı çıktığı anlamına gelir. Gerçekten iyi, mutlak bir biçimde değerli olan ne nihai amaç, ne de bu amaca götürecek araçlardır. Kant, bu bağlamda en fazla da mutluluğu nihai amaç olarak gören hazcı, yararcı ve mutlulukçu etik teorilerine karşı çıkar.[167] Zira ona göre, ahlaklılık mutluluk ile ilgili bir şey değildir; olsaydı eğer, insan mutluluğa doğal yanını doyurup tıpkı bir hayvan gibi güdüleri, duygulanım ve eğilimleri doğrultusunda hareket ederek erişebilirdi. Lakin böyle bir durumda, ahlakı insan varlıklarına özgü bir disiplin, ahlaklılığı salt insana ait bir fenomen olarak görmek mümkün olmazdı. Mutluluğu ahlaklılığın nihai amacı

165 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 8.
166 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 10.
167 J. B. Schnewind, "Seventeenth and Eighteenth Century Ethics", s. 90.

yapmak, onu toplu halde yaşayan hayvanlar için geçerli olan bir fenomen olarak görmekten başka hiçbir şey olmaz:

> 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.[168]

Ahlaki bakımdan değerli olan biricik şey, öyleyse tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan koşulsuz ve en yüksek iyi, kendisinin iyiliğini olumsuzlayacak veya ortadan kaldıracak hiçbir şeyin bulunmadığı biricik şey olarak iyi iradenin kendisidir. Onun bakış açısından irade, hiç kuşku yok ki ilkeler melekesi veya yasaları tanıyan, birtakım maksimleri benimseyen ve eylemlerini bu maksim ve yasalardan türeten yeti olarak pratik akla karşılık gelir.[169] Bu durumda iyi irade, gerçekten iyi olan ilkeleri benimseyen ve bu ilkelere göre eylemde bulunan bir güç, yeti ya da meleke olmak durumundadır.

Koşulsuz Buyruk

Kant, şu halde ahlaken doğru veya gerçek bir ahlaki içeriğe sahip eylemin ödevden dolayı yapılan eylem olduğunu, ödevden dolayı yapılan eylemin ise iyi iradenin bir tezahürüne ya da gerçekleşmesine karşılık geldiğini söyler. Bundan sonra da iyi iradenin hakikaten iyi olan ilkeleri benimseyip bu ilkelere göre eylemde bulunan bir irade olduğunu gözler önüne serer. O, bunun ardından da söz konusu iyi ilkeleri ya da ahlaklılığın en yüksek ilkesini belirlemeye geçer. Kant bu belirlemeyi *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin önce birinci, sonra da ikinci

168 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 10.
169 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 29.

bölümünde yapar. Bunlardan ikincisi, kendi kendisini belirleyen rasyonel failden yola çıkması bakımından ve kendi etik anlayışıyla amaç-araç mantığına dayalı teleolojik etikler arasında bir mesafe koymasını mümkün kıldığı için, çok daha ilginç ve önemlidir.[170] Onun bunu yapmasını temin eden şey ise, ödevi ya da en yüksek ahlaki ilkeyi, amaç-araç mantığına dayalı koşullu buyruk yerine, kategorik buyruk üzerinden ortaya koymasıdır.

Buna göre insan, akıl sahibi bir varlık olması dolayısıyla rasyonel bir fail olarak ortaya çıkar. Rasyonel bir fail olmak demek ise insanın kendisini belirlemesi ve yönetmesi anlamına gelir. Bu ise insanın doğal istekleri ve arzuları, onları tatmin edip etmemesi ve tatmin edecekse nasıl tatmin etmesi gerektiği üzerinde düşünmesi ve bu düşüncelere uygun olarak hareket etmesi anlamına gelir.[171] Kant açısından bir eğilim, isteğin ya da arzunun insanı harekete geçirmesi demek, insanın kendisi için bir amaç koyması ve bu amaca götürecek bir aracı tespit etme yoluna girmesi demektir. Buna göre, ağaçta bir şeftali görüp onu yeme isteği duyarsam, önce onu yemeyi kendime bir amaç olarak koyar ve daha sonra bu amaca uygun araçlar geliştirme yoluna girerim. Bu çerçeve içinde bir amaç koymanın insan için en temel normatif eylem olduğunu düşünen Kant, bu durumun insanı, ona amaç için gerekli eylemi bir araç olarak hayata geçirmesini buyuran bir normatif ilkeye tabi kıldığını düşünür. O, söz konusu ilkeye "hipotetik veya koşullu buyruk" adını verir.[172]

Onun bir buyruk olması, failden bir şey yapmasını talep eden aklın bir emri olmasından kaynaklanır. Buyruğun koşullu olmasının nedeni ise onun eylemimizi sadece gündemdeki amacı istememiz koşulu altında yönlendirip yönetmesidir. Hipotetik ya da koşullu buyruk, bu yüzden bizatihi kendisi için değil, fakat sadece tasarlanan, arzulanan bir sonuca ulaşmak

170 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 27-28.

171 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 98.

172 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 31.

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.[173] 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, ahlaklılığı oluşturacak nesnel koşulları asla sağlayamaz.[174]

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. Burada 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.[175] Şu halde, koşullu buyruk mutlak ve ahlaki bir buyruk değildir, onun evrensel bir geçerliliği ve bağlayıcılığı yoktur.

Kant, sadece araçların seçiminde kişinin becerisini veya zekâsını yansıtan koşullu buyrukların karşısına koşulsuz buy-

173 E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem), İzmir, 1988, s. 166.
174 R. Scruton, *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1982, ss. 67-68.
175 Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory*, London, 1951, s. 119.

ruğu geçirir. Buna göre, ödevden dolayı eylemde bulunan iyi irade, bir beceri ya da zekâ ilkesi yerine, rasyonel bir ilkeye dayanarak eylemde bulunma özelliğine sahipse, onun koşulsuz bir buyruğa tabi olan bir irade olarak anlaşılması gerekir. Zira bir eylemin ödevden dolayı yapılması demek onu ahlaki bir ilkeye ya da yasaya tabi olması veya uyması demektir.[176] Mademki ahlaklılığın özünde bulunan şey ödevden dolayı eylemde bulunmaktır, o halde ahlak yasası esas itibarıyla koşulsuz bir buyruk olarak anlaşılabilir.[177] Kant, buradan hareketle ahlaklılığın aradığı en yüksek ilkenin koşulsuz buyruk olduğu sonucuna varır.

Çünkü koşulsuz buyruk, başka bir amacın aracı olarak değil de, bizatihi kendisi için kabul edilip hayata geçirilen bir imperatif 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 sahiptir. Buyruğu koşulsuz geçerli yani kategorik kılan şey, onun hiçbir doğal unsura dayanmaması, buyruk kılan şey de onun eylemi yönlendiren bir yasa, fakat özgürce, nedenlerden, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konulmuş bir yasa, üstelik en yüksek yasa olmasıdır. Bu tür bir yasa, nedensel olarak belirlenmiş olan fenomenler dünyasında, doğada bulunmaz.

Kategorik buyruk, belli bir eylem tarzını arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak emreden buyruktur. Başka bir deyişle, koşullu buyrukların yararcı bir yoruma elverişli yönünü hesaba katan Kant, ahlaki buyrukların kendine özgü bağlayıcılığını, sadece onların sınırlanmamış evrensellikleri ve insan doğasıyla ilgili olgulardan, farklı koşullar ya da durumlardan bağımsız oluşlarıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. İşte bu

176 S. J. Kerstein, "Deriving the Formula of Universal Law", *A Companion to Kant* (ed. by G. Bird), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, s. 311.

177 A. Wood, "The Supreme Principle of Morality", *The Cambridge Company to Kant and Moral Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge Universtiy Press, 2006, s. 349.

da bize kategorik buyruğu, yani Kant'ın ahlak alanında aradığı apodeiktik, *a priori* ve formel ilkeyi verir.[178]

Kategorik buyruk apodeiktik bir ilke olmakla birlikte, doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir, fakat tıpkı bir doğa yasası gibi zorunluymuşçasına 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.[179] Kategorik buyruk *a priori*dir, çünkü ondaki gereklilik, olgusal koşullara 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 ahlaki ilkelerin ve kuralların yerine getirmek durumunda olduğu gerek ve yeter koşulları gösterdiği için, bütünüyle formel bir yasadır. Bu en yüksek kategorik buyruk ya da ahlak yasası, Kant tarafından şu şekilde ifade edilir:

> Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun![180]

O kategorik buyruğu, en temel ahlak yasasını açıklarken dört ayrı örnek verir.[181] Bu örnekler de açıklıkla gösterir ki 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 ahlak yasasına göre, insanlar ahlaki bir karar verme durumunda kaldıkları her seferinde, önce "Eylemimin temelinde yer alan bu ilkenin mahiyeti nedir?", ikinci olarak da "Bu ilke bütün insanların kendisine uyacak-

178 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 31.
179 D. Özlem, *Ahlak Felsefesi – Ders Teksiri*, İzmir, 1982, s. 18.
180 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 38.
181 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 38-40.

ları evrensel bir ahlak 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 ahlak 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 ahlaksız bir eylemdir.

Amaç Olarak İnsan

Kant, ahlak yasasının üç bakış açısından, sırasıyla formel yönden, maddi açıdan veya içerik yönünden ve nihayet tam belirlenim açısından ele alınması gerektiğini söyler.[182] Yasanın veya koşulsuz buyruğun birinci formülasyonunda onun formel boyutunu ortaya koyan filozof, kategorik buyruğun veya ahlak yasasının ikinci formülasyonunda onun maddi boyutunu veya içeriğini ortaya koyar.[183] Nitekim onu 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![184]**

Fransız ve Amerikan devrimlerinin itici güçlerinden biri olan bu inanca göre, bir insan varlığı, salt bir insan olduğu için asli bir değere sahiptir. Kant'a göre, akıl sahibi bir varlık olarak insan,

182 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54.
183 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 110.
184 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46.

dolayısıyla bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak var olur[185] 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 irademize değil de, doğaya dayanan akıldan yoksun varlıkların da sadece birer araç olarak göreli bir değeri bulunur; bundan dolayıdır ki onlara şeyler denir.

Bu bağlamda, insanın bir amaç olmasını mümkün kılan ve onu diğer canlılardan ayıran şeyi akıl olarak tanımlayan Kant'ta, en azından *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı kitaplarının genel yapısından yola çıktığımızda, aklın iki boyutu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Teorik boyutuyla akıl, insanın anlama yetisine dış dünyadan alınan izlenimleri tutarlı ve sağlam kalıplar ya da örüntüler biçiminde düzenlemesini mümkün kılan ilkeleri temin ederek, dünyayı anlamasını ve bilmesini sağlar. Pratik boyutuyla da akıl, sadece istek ve arzuların tatmini için gerekli araçları belirlemekle kalmaz, fakat kendisini esas hayata geçirilmesinde gösterir. İrade ise iki şekilde, yani sırasıyla kendimize koymamız gereken amaçlarla ilgili seçimlerde bulunma ve kendimiz için koşulsuz ilkeler koyma gücünde ortaya çıkar. Akıl sahibi varlıklar olarak insanların insanlığını belirleyen güçler bunlar olduğuna göre, "insanları amaç olarak görmek gerektiğini" belirten ahlak yasası, insanı doğadaki diğer canlılardan ve bilumum şeylerden bir akıl ve dolayısıyla irade sahibi olduğu için ayırır.[186] Başka şeylerin bir araç oldukları yerde, insan söz konusu rasyonel varlığı nedeniyle bir amaç olarak ortaya çıkar. Yasanın maddi içeriğini ortaya koyan bu ikinci şekli, işte bu yüzden akli bir doğaya sahip insanlara saygı göstermemiz gerektiğini ifade eder. Onun etiğinin temelinde yer alan bu saygı kendimize ama özellikle de başka insanlara karşı

185 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46.

186 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 117.

olan ödevlerimizi ortaya koyar. Ahlak yasasının, formel boyutunu ortaya koyan birinci versiyonundan farklı olarak, onun maddi ya da içerik boyutunu gündeme getiren söz konusu ikinci formülasyonun dile getirdiği ödevler, kendi içlerinde pozitif, negatif ödevler olarak ikiye ayrılır.[187]

Pozitif ödevlerin en başında başkalarına beslenmesi gereken muhabbet, onların insanlığına saygı, söz konusu insanlığın geliştirilmesi için çalışma, ötekilere amaçlarına erişme noktasında yardımcı olma, onlara adil muamele etme benzeri ödevler gelir. İnsanın, Kant'a göre, sadece kendisinin değil, fakat başka insanların da doğal yeteneklerini geliştirip erdem için çalışmalarına katkıda bulunmak suretiyle, kendilerindeki akli doğanın gelişmesi için çaba sarf etme gibi bir görevi vardır.[188] İnsana kendisine ve başka insanlara karşı birtakım şeyleri yapmayı yasaklayan negatif ödevlerin başında ise onların birer kişi olmalarını engelleyecek tutum ve davranışlardan sakınma onları ve kendilerindeki insanlığı bir araç olarak görmekten sakınma gelir. Buna göre kişinin, kişinin uyuşturucu veya alkol kullanarak, yalan söyleyerek, intihara ya da kendisini aldatmaya kalkışarak, onda mevcut olan entelektüel ve ahlaki kapasitelere zarar vermemesi gerekir. Başkalarının insanlığına saygı, yine onlara hiçbir şekilde zarar vermemeyi, kimlik ve özgürlüklerini inkâr etmemeyi gerektirir. O, yine kibir ve kendini beğenmişlikten, alay ve küçümsemeden sakınmayı zorunlu kılar. Özellikle ahlaki ve hukuki eşitliğin mutlak bir savunucusu olarak ortaya çıkan Kant, negatif ödevler arasında dolayısıyla her ne koşul altında olursa olsun, kişinin kendisini imtiyazlı bir konuma taşımaktan kaçınması gerektiğini bildirir.

Kant söz konusu negatif ödevleri, daha önce verdiği örnekleri yasanın ikinci formülasyonu bağlamında yeniden değer-

187 J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, s. 194.

188 R. Dean, "The Formula of Humanity as an End in Itself", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (ed. by T. H. Hill), London, Blackwell Publishers, 2009, s. 96.

lendirirken, 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.[189] Aynı çerçeve içinde, ikinci örnek de başkasına karşı yalan yere söz veren kimsenin o kişiyi bir araç olarak kullandığını ortaya koyar. Zira böyle bir söz verdiği zaman, insan karşısındakini kendi kişisel amacı için kullanmaya kalkışmış olur.[190]

Kendi başına amaç olma ilkesi, bir yanıyla öznel, bir yanıyla da nesnel bir ilkedir. Nesneldir, çünkü her rasyonel varlık kendisini kendi başına bir amaç 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 halde, 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.

İrade Özerkliği ve Amaçlar Krallığı

Kant, koşulsuz buyruğun veya ahlak yasasının üçüncü ifadesinde, yasanın ilk formülasyonuyla ikinci formülasyonunu, yani bütün rasyonel varlıklar için geçerli olan yasa düşüncesiyle mutlak bir değere sahip akli varlık olarak insan düşüncesini bir araya getirir. Bununla güttüğü temel amaç ise evrensel bir

189 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 46-47.
190 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 47.

geçerliliği olacak yasa koyuculuğun kaynağı olarak akıl sahibi varlığın iradesine ulaşmak veya onu temele almaktır. Bu durum elbette bir eylem kaynağı olarak rasyonel iradeye ilişkin bir yeni yorumu, metafiziksel bir açıklamayı gerekli kılar. İrade özgürlüğü, hiç kuşku yok ki ahlak ve ahlaklılığın zorunlu bir ön kabulüdür. Çünkü bütün eylemler doğal nedenlerin zorunlu sonuçları oldukları takdirde ve her şeyin belirlenmiş olduğu bir yerde, ahlaki seçim ve kararın sonucu olan eylemden veya ahlaklılıktan söz edilemez, ahlaki değerlemenin hiçbir anlamı olmaz.

İnsanın söz konusu nedenselliğe tâbi olan bir boyutu vardır. Buna göre, bilimin, bilimsel araştırmanın konusu olan varlık olarak insan, biyolojinin ve psikolojinin yasalarına tabi olan organik bir fenomendir. O, bu haliyle hiçbir şekilde özgür değildir; fenomenal boyutuyla doğal bir varlık olarak insan doğal nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenir. Fakat ahlaki seçimlerin öznesi, ahlakın konusu, ahlaki 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 iradenin heteronomisine karşıt olarak, akla, aklın buyruklarına itaat eden failin özerklik ya da 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 irade sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkar. Rasyonel bir varlık olarak akılla anlaşılabilir numenal dünyaya ait olan insan, kendi iradesinin 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 konsepsiyo-

nuyla özgürlüğü ve ahlaklılığı güvence altına alır. İnsanın yasa koyucu olabilmesini mümkün kılar.[191]

> Eğer bütün akıl sahibi varlıklara özgürlük yüklemek için yeterli nedenimiz yoksa, istememize özgürlük yüklemek yetmez. Çünkü ahlaklılık, sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevi gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır; ve ahlaklılığı sadece özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğinden, özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamak gerekmektedir. Onu, insanın doğal yapısının bazı sözüm ona deneylerinden ortaya koymak yetmez; o, genel olarak akıl sahibi ve bir istemeyle donatılmış varlıkların etkinliğine özgü bir şey olarak kanıtlanmalıdır. Şimdi diyorum ki, ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür; yani özgürlüğü koparılmazcasına bağlı bütün yasalar, onun için de geçerlidir. Şimdi, istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak yalnızca onun altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürüyorum. Çünkü böyle bir varlıkta biz, pratik olan, yani nesneleri bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünüyoruz. Şimdi, yargılarında başka herhangi bir şey tarafından yöneltilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır; çünkü bu durumda özne, yargı gücünün belirlenmesini aklına değil, dürtülerine yüklerdi. Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir; dolayısıyla o, pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak, kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir; yani, böyle bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir, bundan dolayı da pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.[192]

Hakikaten de Kant'a göre, insan ahlaklılığın formel ilkesini, kategorik buyruğu da fenomenal bir varlık olarak değil, fakat akıl sahibi, kendisinin numenal boyutunun bilincinde olan bir

191 R. Johnson, "Value and Autonomy in Kantian Ethics", *Oxford Studies in Metaethics* (ed. by R. Schafer-Landau), London, Oxford University Press, vol. 2, 2007, s. 133.

192 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 67.

varlık olarak deneyimler. İnsan bütünüyle ya da sadece, doğada hüküm süren nedensel zorunluluk, evrensel determinizm tarafından belirlenseydi, kendisinin bir numen olarak bilincinde olmadığı gibi, iradesini de kategorik buyruğa ya da ödeve göre belirleyemeyecekti. 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.

Her şey bundan ibaret değildir, elbet. İnsan aynı zamanda, bütün arzu, eğilim ve duygulanımlarla, fenomenal boyutunun eseri olan unsurların belirlediği amaçlardan bütünüyle bağımsız olan bir ahlaki ilke ya da yasanın kaynağı, nedensel zincirlerin dışında bir varlık olmak durumundadır. Başka bir deyişle, insan, doğal yanının ve arzularının mahiyeti her ne olursa olsun, akıl sahibi bir varlık olduğu sürece, ahlak yasasının veya kategorik buyruğun kaynağı olarak görülmek durumundadır. Buna göre, rasyonel varlıklar olarak insanlar, ahlak yasasına tâbi olmakla, kategorik buyruğa göre davranmakla kalmazlar, fakat yasanın yaratıcısı, gerçek bir yasa koyucudurlar. Bu nedenle, Kant kategorik buyruğun üçüncü formülasyonunda, akıl sahibi varlık olarak ahlaki özneye şöyle der:

> İstemenin [iradenin], maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun![193]

Kendi iradesinin maksimleri yoluyla kendisini yasa koyan bir varlık olarak görmek durumunda olan akıl sahibi varlık kavramı ise doğrudan doğruya bir amaçlar krallığı içinde yer alan rasyonel varlıklar toplumuna götürür. Buna göre, amaçlar krallığı sadece evrensel yasalar olabilecek maksimlere ya

193 I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 51-52.

da ilkelere göre davranan insanların oluşturduğu ahenkli toplum ya da düzen olmak durumundadır. Burası aynı zamanda, üyelerinin yalnızca evrenselleştirilebilen ilkelere göre davranmak suretiyle, başkalarının rızasını alabilen maksimlere göre davranmaları anlamında bir amaçlar topluluğu ya da krallığı meydana getirir. Başka bir deyişle, Kant açısından burası, insanların başkalarını birer amaç veya kendi kendilerini belirleyen rasyonel failler ya da özneler olarak gördükleri demokratik bir toplum olmalıdır. Demek ki krallık derken, akıllı varlıkların topluluğun ortak yasaları yoluyla birbirlerine bağlandıkları bir düzeni anlayan Kant'a göre, burada insana zorla empoze edilen bir yasa, karar, amaç ya da yaşam tarzı olamaz. O, işte bu çerçeve içinde insanların söz konusu amaçlar krallığını ahlaki seçimlerine yansıtmaları ve eylemlerinde yaşatmaları gerektiğini savunur. İnsanlığa düşen, bu ideali bir şekilde hayata geçirmektir. Fransız Devrimi ve Aydınlanma'yı bu doğrultudan atılmış önemli bir adım olarak gören Kant'ın, dünya ölçeğinde demokratik ülkelerden meydana gelecek bir topluluğun aynı barış ve düzen amacı doğrultusunda atılacak çok daha büyük bir adım olacağını savunur.

(III). ERDEM ETİĞİ

Normatif etikte, deontolojik etik ile sonuççu veya teleolojik etiğin karşıtı veya alternatifi erdem etiğidir. Bunun da en önemli nedeni, erdem etiğinin, ahlaki alanda diğer iki etik türünden farklı bir yere vurgu yapması, ahlaklılıkta tamamen başka bir unsuru öne çıkarmasıdır. Buna göre, deontolojik etik ödev, yükümlülük ya da ilkelere vurgu yapıp, evrensel ahlak yasası veya koşulsuz buyruklar üzerinden ortaya konan ödeve uygunluğa önem verir. Öte yandan teleolojik etik iyi veya faydalı sonuçlar üretmenin önemine vurgu yaparken, bir eylemin ahlaklılığını ürettiği sonuçlara dayandırır. Erdem etiği, işte bu iki etik teoriden

farklı şekilde, ahlaki hayatın belirleyici unsurları olarak failin karakterine ve erdeme vurgu yapar.[194]

Buna göre deontolojik etik ile teleolojik etiğin esas itibarıyla doğru eylemle meşgul oldukları yerde, *erdem etiği temelde iyi hayatla meşgul olup* insanların ne tür insanlar olmaları gerektiği üzerinde yoğunlaşır. Diğer iki etik teori doğru eylemi verecek kural ve sonuçlarla ilgilenirken, erdem etiği karakter kavramını kullanır. Gerçekten de erdem etiği kurallardan ve sonuçlardan söz etmekten sakınır; ilke, ödev ve yükümlülük ile sonuçların önemini küçümser. O, bunların yerine öncelikle veya esas olarak iyi ya da erdemli kişi, karakterli adam düşüncesi üzerinde yoğunlaşır.[195] Erdem etiği önce söz konusu karakterli adamla ilgili olabildiğince sağlam bir kavrayış geliştirme cihetine gider. Fakat o, bu noktada kalmayıp böyle bir karakterin şekillenmesinde toplumun ve geleneğin etkisini ele alır, onun iyi hayatına erdemlerin yaptığı katkı üzerinde durur.[196] Buna göre erdem etiği, gündelik hayat ile onu oluşturan veya şekillendiren eylemlerin, kuşaktan kuşağa aktarılan birtakım davranış örüntüleri, etkileşim modelleri ihtiva ettiğini dile getirir. Dolayısıyla, insanların her şeyden yalıtılmış bireysel ahlaki akıl yürütmelerin bir sonucu olarak değil de doğruyla ve iyiyle ilgili miras alınmış örüntülerin bir sonucu olarak iyi davranıp doğru eylemleri hayata geçirdiklerini öne sürer. Gerçek anlamda ahlaki hayatın, miras alınan bu modellerin ve örüntülerin sorumluluğu bir şekilde taşınmaya başlandığı zaman ortaya çıktığını dile getiren erdem etiği, dolayısıyla gündelik hayatta öncelikle geleneğe, sonra da karakterin, değerlerin ve erdemlerin değerinin tanınmasına özel bir önem atfeder.

---

194 N. R. Kollar, "Virtue Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, s. 1563.

195 D. Küçükalp, "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 5. Cilt, 2007, s. 628.

196 J. Annas, "Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 524.

O, sahiden de kişinin ahlaki hayatını belirlemede, kuralların ve sonuçların değil de inançların, duyarlılığın ve deneyimin önemli olduğunu savunur.[197] İşte bu açıdan bakıldığında, bir kimsenin bakış açısı ve dünya karşısındaki tutumunun düşünceleriyle eylemlerinde ifade edildiği söylenebilir.[198] Eylemler bir kimsenin mevcut değerlerini ve karakterini yansıtırlar. Erdem etiğine göre, iyi bir karakter bir rastlantının sonucu olmadığı gibi gelişi güzel oluşan bir şey de değildir. O, disiplin gerektirir, düşünceli olmayı ve sorumluluğu zorunlu kılar. Bir eylem kalıbı olmasını veya davranış örüntüsünü cisimleştirmesi dolayısıyla erdemin iyi karakterin ifadesi ya da yansıması olduğunu dile getiren erdem etiği, kişinin ahlaki hayatının başkalarından ayrı ve yalıtılmış olarak oluşmadığını belirtmeye özen gösterir. Başka her şey bir yana erdemler kaynakları ve devamlılıkları açısından başkalarına, onların teşvik ve desteğine bağlı olmak durumundadır.[199]

Buna göre Kant'ın ödev etiğini benimsemiş bir kimse "doğru söyleme"nin gerekçesi olarak kişinin kategorik buyruğa veya ahlak yasasına uymasını verirken, ahlaki failin motivasyonunu tamamen göz ardı eder. Böylelikle de tam bir kişisizlik ve tarafsızlığı ahlaklılığın zorunlu koşulu haline getirir. Duyguları dışlayan ödevci etiğe karşı, erdem etiği failin sadece duygularına değil, fakat başkalarına yönelik duygusal bir alaka haliyle harekete geçirilmesine de özel bir önem verir. O, geleneğin rehberliğinden kopuk bir evrenselliğin hiçbir işe yaramayacağı inancıyla, evrensel olana karşı yerel ve tikel, genel olana karşı özgül, soyut olana karşı cisimleşmiş olanı ve bireye karşı ise cemaatin etik değerlerini öne çıkarır. Geleneksel olana büyük bir önem atfederken tarafsız olana karşı erdemden ve ahlaktan yana

197 R. Crisp, "Virtue ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

198 R. C. Smith, *Virtue Ethics and Moral Knowledge*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006, s. 8.

199 N. R. Kollar, "Virtue Ethics" *Ethics*, s. 1563.

olanı, çıplak rasyonaliteye karşı da ahlaki duyarlılığı öne çıkaran erdem etiği, erdemli bir kişinin ahlaken iyi biri olduğunu öne sürer. Erdem etiği, yine erdemli karakter özellikleri ve beşeri erdemler insanın gençliğinde kazanıldığı için, ahlak eğitimine ve karakter formasyonuna özel bir önem verir ve gelenekle yetişkinlerin gençlere ahlaki erdemleri aktarmakla yükümlü olduklarını savunur.

Demek ki deontolojik etiğin ahlaki ödevlerin hayata geçirilmesi, teleolojik etiğin eylemlerin sonuçları üzerinde yoğunlaştığı yerde, erdem etiğinin karakter ve erdem üzerinde yoğunlaşması, *onun eylem yerine "olma"yı öne çıkardığı veya temele aldığı anlamına gelir*. Buna göre, erdem etiğinin savunucuları öncelikle ahlaklı kişilerin cisimleştirmeleri gereken erdemleri, hayata geçirmeleri gereken karakter özelliklerini belirler. Çünkü söz konusu etik anlayışa göre, eylemler sadece kişinin içsel ahlakının bir yansıması olup, onu ahlakı kılan şeyler esas olarak bu erdemlerdir.[200]

Erdemler, hiç kuşku yok ki diğer normatif teorilerde de ne kadar sınırlı olursa olsun, belli bir rol oynar. Söz konusu teorilerde erdem, çoğu zaman sistemin ilkelerini benimseme yönelimi, belli birtakım kurallara bağlanma kararlılığı olarak ortaya çıkar. Oysa erdem etiğinde erdem, ahlaki bir yetkinliği, iyi ve ahlaklı bir kimsenin temelinde bulunup onun kalitesiyle büyüklüğüne katkı yapan pozitif nitelikleri ya da karakter özelliklerini tanımlar. Durum böyle olduğunda, erdemlerin belli bir insan anlayışıyla ilişkili olması veya erdemin önemine vurgu yapan etik anlayışının insan yaşamının nihai amacıyla ilgili bir açıklamaya yer vermesi veya hayatının anlamının ne olduğunu ortaya koyması kaçınılmaz hale gelir. Erdem etiğinin iyimser bir bakış açısına sahip olmasının, erdemi temele almasının en önemli nedeni budur, yani insanın yetkinleşebilirliği ilkesini temele alması, onun gelişip mükemmelleşebileceğine sarsılmaz bir inanç beslemesidir. Yetkinleşebilme yolunda yanlışlar ve kötülükler de hiç

200 J. Annas, *The Morality of Happiness*, Cambridge University Press, London, 1995, s. 4.

kuşku yok ki bir yer tutacaktır.[201] Erdem etiğini benimseyenlere göre, erdem bir yandan da esas kötülüklerle mücadele edilirken ama özellikle de erdemin kötülükten çok daha iyi bir şey olduğunun görülmesi suretiyle kazanılır. Aslında onu, esas itibarıyla eylemler üzerinde yoğunlaşan diğer etik anlayışlarından farklılaştıran şey de budur yani insanla ilgili benimsemiş olduğu söz konusu teleolojik kavrayıştır.

Erdeme ve karaktere verilen büyük önem, ahlaki bağlamda esas olarak "olma"nın öne çıkartılması, erdem etiğinin gerek teleolojik gerekse de ontolojik etik kapsamı içinde kalan bütün teorilerden farklı olarak, fail merkezli bir etik olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, diğer bütün etik teorilerin eylem merkezli olduğu yerde erdem etiği, faili veya ahlaki özneyi ve onun moral gelişimini temele alan bir etik anlayış oluşturur. Bununla birlikte, onun temele aldığı birey, başkalarından yalıtılmış bir birey olmadığı gibi, başkalarına dönük bir alaka haliyle belirlenen, sosyal ve en yüksek derecede sorumlu bir kişidir.

Erdem etiğinin, biri klasik diğeri modern iki versiyonu vardır. Klasik erdem etiği, aralarında hoca-öğrenci ilişkisinin bulunduğu üç filozofun, sırasıyla Sokrates, Platon ve Aristoteles'in bulunduğu Yunan düşüncesi geleneği tarafından yaratılmıştır. Kurucusu Sokrates olan söz konusu klasik etiğin doruk noktasını Aristoteles'in erdem etiği meydana getirir. Bu üç filozofta da erdem etiğinin kurucu düşüncelerini ve kavramlarını, özellikle de pratik bilgelik anlamında *phronesis*i ve insanın doğasına uygun olarak eriştiği durum anlamında *eudaimonia*yı buluruz. Dahası insanın içinde bulunduğu durum ile olması gerektiği hal arasında bir ayrım yapan bu filozoflar, erdemlerin insanın nihai amacı veya olması gerektiği nesnel durum olarak *eudaimonia*ya erişme sürecinde oynadığı role vurgu yapmışlardı. Onlar, ama özellikle de Aristoteles karakter gelişimine önem verirken, politik toplumun veya siyasal organizasyonun mükemmel örneği olduğuna inandıkları *polis*in iyi hayata yaptığı katkıyı öne çıkarmışlardır.

201 N. R. Kollar, "Virtue Ethics" *Ethics*, s. 1564.

1. Sokratik Eudaimonizm

Sokrates, aslında sadece erdem etiğinin değil, fakat etiğin bizatihi kendisinin de kurucusudur.[202] Onun etiğin kurucusu olması, elbette ahlaklılık olgusu üzerinde düşünen ilk kişi olmasını gerektirmez.[203] Yunan'da Sokrates sahneye çıkmadan önce birtakım geleneksel değerler üzerinden tanımlanan ve beşinci yüzyılda yaşanan yoğun ekonomik ve sosyo-politik değişimler öncesi geleneksel Yunan toplumuna uygun düşen bir ahlak anlayışı vardı. O, özellikle Atina'nın emperyal bir güç haline gelmesiyle birlikte, geleneksel değerlerin erozyona uğrayıp değersizleştirildiği bir sırada, ahlaklılık olgusu, beşeri iyi ve insan hayatının nihai amacı üzerinde enine boyuna düşünüp, insanlara nasıl davranmaları gerektiğini bildiren normatif bir teori öne sürmüştü.

İnsanın Yapısı ve Amacı

Sokrates söz konusu etik anlayışını, elbette belli bir insan tasavvuruna dayandırmıştı. Başta F. M. Cornford olmak üzere,[204] pek çok araştırmacı veya antik felsefe yorumcusu, onun Yunan düşüncesinde *psukhe*yi ya da ruhu keşfeden kişi olduğunu söyler. *Psukhe* sözcüğü, aslında Yunan'da en azından iki yüzyıl öncesinden beri kullanılmaktaydı. Homeros'tan başlayarak, Anaksimenes ve Pythagoras da dahil olmak üzere pek çok ozan ve filozof *psukhe* sözcüğünü kullanmıştı. Bununla birlikte o, daha ziyade biyolojik, bazı durumlarda da dinî bir anlamda kullanılmış ve ruh, insandaki hayatiyet kaynağı olarak değerlendirilmişti. Sokrates'in yeniliği, ruhu, insandaki canlılığın kay-

202 H. H. Benson, "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", *Routledge History of Philosophy*, vol 1., *From the Beginning to Plato* (ed. by C. C. W Taylor), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, s. 301.

203 C. Kahn, "PreSocratic Greek Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 1-7.

204 F. M., Cornford, *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 30th edit., 1999, s. 29; eserin Türkçe tercümesi için *bkz.* F. M. Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra* (çev. U. C. Akın), Ayraç Yayınları, Ankara, 2003.

nağı olmaya ek olarak, bilinç ve ahlaki karakterin ikamet ettiği yer olarak ifade etmesinden oluşuyordu. Söz konusu ruhun ölümsüz olduğunu ileri süren Sokrates, etik anlayışını da böyle bir ruh ve insan anlayışı üzerine inşa etmişti. Bu yüzden o, etik görüşünde, insanların en iyi hayatı yaşamalarının yolu üzerinde yoğunlaştı.

Başka bir deyişle, Sokrates, insanın nihai amacının, sadece yaşamak değil, "iyi yaşamak" olduğunu öne sürmüştü. Bununla birlikte, bu sonuca varmadan önce, teleolojik yani amaçlı dünya görüşünde, insanın tam olarak ne olduğunu, onun için gerçek iyiliğin, yetkinlik ve amacın neden meydana geldiğini araştırmıştı. Buna göre, kişinin, iyi veya mükemmel bir ev veya gemi yapmak için, öncelikle evin veya geminin amacını bilmesi ve bir ev ya da gemi için gerçek mükemmelliğin, bir yetkinlik standardı oluşturan şeyin ne olduğunu kavraması gerekir. Aynı şekilde, iyi bir hayat sürebilmek için, insanın kendisi için gerçek iyiliğin ne olduğunu, beşeri yetkinliğin gerçekte neden meydana geldiğini bilmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur.[205] Onun "sorgulanmamış bir hayat, yaşanmaya değer olmayan bir hayattır" demesinin nedeni budur.

Sokrates'in gözünde ahlaklılığın amacı, ahlaki hayatın özü birtakım soyut moral kurallara itaat etmekten, bazı ahlaki ödevleri hayata geçirmekten meydana gelmez. Ahlaklılığın nihai amacı, insan yaşamının gerçek hedefi insan varlığının bir bütün olarak gelişmesi, gerçekleşmesi, kendine özgü işlevi hayata geçirmesi, kısacası *eudaimonia*ya varmasıdır. Bundan dolayıdır ki insanın neden ahlaklı yaşaması gerektiği sorusu saçma bir sorudur. Böyle bir soru sormak, insanın kendisine neden mutlu, kendisinin bütünüyle gerçekleştiği bir hayat sürmesi, niçin yetkin olması gerektiği sorusunu sormasıyla eşdeğerdir. Nitekim Sokrates, buradaki problemin, esas olarak bir kavrayış problemi, insanların kendilerini tanımamalarından

205 W. F. Lawhead, "Socrates", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, s. 1395.

veya kendilerini bedenlerinden ibaret saymalarından kaynaklanan bir problem olduğunu düşünüyordu. Madde peşinden koşan, hayattan olabildiğince çok haz derlemeye çalışan söz konusu insanların hayatın amacıyla ilgili yanlış bir sonuca ulaşmalarına yol açan şey, onların hatalı insan tasavvurları olmak durumundaydı. Oysa Sokrates'e göre, beden sadece ruhun bir aracı olup, daha fazla hiçbir şey değildir. Hakikaten var olan, insandaki kişiye tekabül eden unsur olarak maddi olmayan ruhtur.[206]

İnsanın Amacı

Gerçekten var olanın *psukhe* olduğunu, ruhun insandaki kişi olduğunu söyleyen Sokrates, doğallıkla insanın amacının da ruhuna özen göstermesi, *psukhe*yi olabildiğince iyi kılması olduğunu söyler. Onun olması gerektiği gibi olduğu, gerçek bir huzura eriştiği, mutlak bir memnuniyet hali içinde bulunduğu bu durum ya da yaşantıya *eudaimonia* adını verir. Ahlaki fail ve yurttaş olarak insanın varacağı nihai halin *eudaimonia* ya da mutluluk hali olduğunu söyleyen Sokrates'in bakış açısından beşeri yetkinlik ya da insani mükemmeliyet, demek ki maddi zenginlik veya politik iktidar benzeri maddi bir iyi değil de manevi bir iyi, *psukhe*ye özgü bir iyilik olmak durumundadır.

Eudaimonia ya da mutluluk harici bir şey olmayıp, manevi ve deruni bir iyidir. O, bu bağlamda *eudaimonia* ya da mutluluğu *arete* ya da ahlaki erdemle ilişkili bir şekilde tanımlar. Gerçekten de *eudaimonist* etiğinin kapsamı içinde, Sokrates *eudaimonia-arete* veya mutluluk-erdem ilişkisi bağlamında şu üç şeyin bazen hepsini, bazen de biri ya da diğerini anlatmak ister. **(i)** Erdem, özellikle de hayata geçirildiği zaman, insanın kendi kendisini bilip ruhuna gerekli özeni göstermesi anlamında *eudaimonia*yla ya da mutlulukla özdeş olmak durumundadır. **(ii)** Erdem, cesur, adil, ölçülü vs. benzeri erdemli eylemlerle birleştiği zaman, *euda-*

206 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 19.

imonia ya da mutluluğun en önemli bileşenini meydana getirir. **(iii)** Erdem, *eudaimoniaya* götürecek karakter özelliklerine karşılık gelecek şekilde ele alındığında mutluluğa erişmenin yegâne yoludur.

İşte buradan yola çıkıldığında, erdemi temele alan, ahlaki erdem ile mutluluk arasında özsel bir bağ kuran Sokrates'in etiğinin, modern etik teorilerle tam bir karşıtlık meydana getirdiği bir kez daha söylenebilir. Buna göre, modern etik teorilerin eylem merkezli oldukları yerde, Sokratik etik fail merkezlidir. Başka bir deyişle, modern etik teoriler ahlaklılığı eylemler ile eylemleri ahlaki veya gayri ahlaki kılan özellikler yoluyla açıklamaya çalışırlar. Oysa Sokrates ahlaklılık olgusuna ahlaki fail yoluyla yaklaşmış ve esas olarak adil ya da erdemli bir kişiyi meydana getiren özelliklerin ya da unsurların ne olduğuyla, ahlaki karakter ve değerler kümesiyle, kişinin kendisine ve başkalarına karşı etik tutumlarıyla ve ahlaklı bir insanın adil ve iyi bir toplumdaki yeriyle ilgilenmiştir.

Etik Entelektüalizm

Sokrates aynı zamanda *arete* ya da erdem terimini felsefeye sokan kişidir. Çünkü ondan önce *arete* sadece yetkinliğe, herhangi bir şeyin, bu şey her ne olursa olsun, herhangi bir alandaki yetkinliğine karşılık geliyordu. 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 bir kimse ya da yetkin/meziyetli bir şey adı verilmekteydi. Yetkinlik de söz konusu olan kişinin ya da şeyin amacına, hedefine ya da maksadına gönderimle, her zaman teleolojik olarak tanımlanmaktaydı. Buna göre, "iyi kesen, keskin" bir bıçak, yetkin yani meziyetli bir bıçak olmak durumundaydı. Aynı şekilde bir gemi yapımcısının veya inşaatçının erdemi kaliteli gemiler veya evler yapma becerisi olarak ifade edilebilir. Fakat Sokrates'e göre, insanlar, hayatlarını kazanmalarını veya idame ettirmelerini mümkün kılan bu özel iş ya da meslekler yanında,

bir önemli işle daha meşgul olurlar. Herkes tarafından yapılmak veya hayata geçirilmek anlamında genel olan bu iş de insanın hayatını veya beşere uygun düşen hayatı yaşamaktır. Sokrates'e göre, son derece önemli olan bu iş, layıkıyla veya başarıyla hayata geçirilebildiği gibi, çok vasati veya kötü bir biçimde de yerine getirilebilir. Onun layıkıyla hayata geçirilmesini mümkün kılan şey de bilgi olan erdemdir veya insan gerçek amacını bilip buna uygun yaşadığı zaman erdemli ve mutlu olur. Demek ki, insan için iyi veya ona uygun düşen hayat, onun amacını veya neyin hakikaten değerli olduğunu bilmesine bağlıdır.

Bilgelik: Sokrates'te temel erdemler arasında bilgelik, cesaret, adalet, ölçülülük ve dindarlık bulunuyordu. O, entelektüalist etiğinde erdemi bilgiye eşitlemiş veya tek tek her erdemi bir bilgi formu olarak tanımlamıştı. Buna göre, en temel erdem, *phronesis* olarak geçen bilgeliktir. Ve bu bilgi esas itibarıyla iyiye ve kötüye, neyin gerçekten iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Layıkıyla yaşanacak bir hayatın temelinde bulunduğu için herkes tarafından kazanılması gereken bir bilgidir.[207] Erdem olan bilgi, ikinci olarak insanın kendisine, kendi gerçek benliğine, kendisini meydana getiren şeye ilişkin bir bilgidir. Onun gözünde kişinin kendini bilmesi, *psukhe*nin kendisinin gerçek benliği olduğunu görmesi, aynı anda hem entelektüel ve hem de moral bir kavrayışa işaret eder, çünkü o, bedenin değil de *psukhe*nin, doğası gereği yönetici güç, düzenleyici öğe olduğunun bilinmesi anlamına gelir.[208] *Phronesis*, aynı çerçeve içinde, *psukhe*nin işlevinin veya hayatın amacının ne olduğunun bilgisine karşılık gelir.

Cesaret: Sokrates *andreia* ya da cesareti de bir bilgi formu olarak almıştı. Zira onun gözünde cesaret, başıboş bir kahramanlık, anlamsız bir atılganlık ve cüretkârlık, her tehlikeyi düşüncesizce

207 L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi* (çev. A. Cevizci) Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989, ss. 18-19.

208 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Socrates and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, s. 472.

göğüsleme olmayıp, neden korkulup neden korkulmayacağına, neyin göğüslenmeye değer olup, neden kaçınmanın iyi olacağına ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. Gerçek cesaret, uzun vadede neden daha çok, neden daha az korkmak gerektiğine, neyin daha fazla, neyin daha az tehlikeli olduğuna ilişkin bir hesaplama, tartma ve ölçüp biçmedir. Sokrates açısından örneğin cesur asker, tehlikeyi hayatı pahasına korkusuzca karşıladığı için cesur değildir, fakat ölüm ya da sakat kalma gibi başına gelmesinden korktuğu bir şeyi, savaşın kaybedilmesi, gözetimi altında bulunan askerlerin ölmeleri, ülkesinin esaret altına girmesi gibi daha çok korktuğu bir şey uğruna göğüslediği için cesurdur.

Kendisini hiç neden yokken tehlikeye atan, onun gözünde, cesur olmaktan ziyade çılgın, bilge ve iyi olmaktan çok, aptal ve güvenilmez biridir. Gerçek cesaret, dolayısıyla korkusuzluğun değil, bilgece bir korkunun, gerçekten korkulması gereken bir şey karşısında duyulan korkunun sonucu olmak durumundadır. Cesaret, bu yüzden bilgelikten, iyiye ve kötüye ilişkin bilgiden başka bir şey değildir. Bilge insan zorunlu olarak cesurdur, çünkü neyin gerçekten iyi olduğunu bildiği için, zorunlulukla daha büyük bir iyiden çok daha küçük bir iyinin kaybını göğüsler. Yalnızca ahmaklar korkaktırlar. Böyleleri daha küçük iyileri korumak adına, daha büyük iyilerin uçup gitmesine göz yumarlar. Bunu ise salt bilgisizlikten yaparlar. Korkaklık kahramanlık ya da atılganlık değil de bilgelikten yoksun olmadır.

Ölçülülük: Sokrates aynı akıl yürütmeyi ölçülülük ya da özdenetim diye tercüme ettiğimiz *sophrosune* için de kullanır. Özdenetimi organizmanın her bir parçasının bütünün iyiliği adına denetlenmesi, tüm ihtiyaçların uyumlu bir biçimde karşılanması, her ihtiyacın hakkını tam olarak verme olarak tanımlayan Sokrates açısından, insanın kendi üzerindeki egemenliği olarak ölçülülük için gerek duyulan tek şey, bilgelik, iyiye ve kötüye ilişkin bilgidir. Çünkü insan, kendisi üzerinde tam bir denetimi ve hâkimiyeti, kendisinin ne olduğunu, hayata geçiril-

mek ve tatmin edilmek durumunda olan en temel ihtiyaçlarının, arzularının ve yeteneklerinin neler olduğunu bildiği takdirde ancak, kurabilir. Sadece bilgeliktir ki her şeyi ahenk içinde ve gerçek düzenine göre düzenleyebilir, insan adı verilen bütünü ve onun bütün unsurlarını tek bir özgür, ölçülü ve esenlikli organizma olarak bir araya getirebilir. *Sophrosune*, bu yüzden iyi bir hayat ve bütünlüklü insan için, en yüksek iyiye ve kötüye ilişkin pratik bir kavrayıştır. Bilge insanın zorunlulukla ölçülü olduğunu öne süren Sokrates'e göre, yalnızca budalalar ölçü ve kural tanımazlar ve onlar bunu, başka hiçbir şeyden değil fakat bilgisizliklerinden yaparlar.

Adalet: Sokrates'e göre, 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, yani neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ve 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 olmayan insanın başkasının hakkını verebilmesi, bütünün adaletine katkıda bulunabilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla, bir insanı yalnızca cesur ve ölçülü değil, ancak aynı zamanda adil yapan şey, bilgeliktir.

Erdemlerin Birliği: Bu durumun başta dindarlık olmak üzere, diğer bütün erdemler için de geçerli olduğunu söyleyen Sokrates, buradan erdemlerin birliği sonucuna erişir. Söz konusu meşhur öğretiye göre, insanlar erdemi, içinde bulundukları durumlara ve koşullara ve faaliyet alanlarına göre farklı şekillerde adlandırırlar. Örneğin onu vahim bir tehlike anında cesaret; insanın kendi kişiliği bakımından ölçülülük; başka insanlarla ilişkileri söz konusu olduğunda adalet; tanrılarla ilişki gündeme geldiğinde dindarlık gibi farklı isimlerle çağırırlar. Fakat Sokrates'e göre, bütün bunlar gerçekte ayrı erdemler olmayıp, tüm erdemler tek bir birlik meydana getirir.[209]

209 H. H. Benson, "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", s. 311.

Erdemi bilgiye veya bilgeliğe eşitleyen, bilmenin yapmak olduğunu ve dolayısıyla hiç kimsenin bilerek/isteyerek yanlış veya kötülük yapmayacağını ileri sürerken, irade zayıflığını inkâr eden Sokrates'in bu tutumu doğrudan doğruya onun entelektüalist *psukhe* anlayışından veya ruhun sadece akıldan meydana geldiği kabulünden kaynaklanır. Nitekim Sokrates'in erdem ve dolayısıyla etik öğretisinin kendisine dayandığı belli bir ahlak psikolojisi olduğunu dile getiren Aristoteles, bu psikolojinin hatalı olduğuna, onun aşırı ölçüde tek yanlı, entelektüalist bir insan doğası telakkisi geliştirdiğine işaret eder.[210] Aristoteles'in bu görüşü, özellikle onun Sokrates'in irade zayıflığı veya *akrasia* ile ilgili yorumunu ele aldığı veya tartıştığı yerlerde söz konusu olur. Bu bağlamda, moral bilgiye sahip olan, doğru hüküm veren hiç kimsenin kendisi için kötü olan, kendisine zarar verecek bir şeyi yapmayacağını öne süren Sokrates'in etik görüşünün aşırı bir entelektüalizm olduğunu söyleyen Aristoteles, onun söz konusu görüşünün gündelik hayatın veya beşeri deneyimin gözlemlenen olgularına aykırı olduğu sonucuna varır.[211] Dahası, Sokrates insanın önce ahlaki, sonra da genel motivasyonuyla ilgili bir teoriden yoksun olduğu için, Aristoteles'e göre, insanların nasıl olup da erdemli, ahlaklı varlıklar haline getirilebileceği sorusuna cevap veremez.

Aristoteles, dahası Sokrates'i teorik bilimlerle etik benzeri pratik disiplinler arasında bir ayrım yapmadığı için eleştirir.[212] Onun ahlaklı yaşama sanatı olarak ahlaklılık ile zanaatlar arasında kurduğu analojinin hatalı olduğunu söyler. Aristoteles, aynı bağlamda Sokrates'i erdem ve dolayısıyla *psukhe* telakkisinde, akla, entelektüel yöne aşırı bir vurgu yaptığı ve buna paralel olarak ruhtaki duyguları, akıldışı güçleri, ahlaki karakteri ve hiç kuşku yok ki, ahlaklı, erdemli insanın verdiği nefs mücadelesini

210 Aristotle, *Magna Moralia* (trans. by G. Stock) 1182a, Oxford, Clarendon Press, 1915.

211 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür) 1145, Ankara, Dost Yayınları, 1998.

212 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür) 1216.

göz ardı ettiği için eleştirir. Aristoteles'in bu tespiti doğru, eleştirisi de geçerlidir; yani Sokrates'in moral bilginin nötr bir bilgi olmadığı inancı doğrudan doğruya onun psikolojik kabullerine, *psukhe*nin akılla özdeş olduğu inancına bağlıdır. Bu yüzdendir ki, Sokrates insan doğasının erdemli bir davranışta rol oynayan diğer faktörlerini hiç hesaba katmamış, erdem için sadece bilginin yeteceğini düşünmüştür.

Platon da bu konuda, Aristoteles ile aynı fikri paylaşır. Nitekim Platon'un Sokrates'in felsefesini, felsefi etkinliğini ortaya koyan gençlik diyaloglarında, Sokrates'i sıkı bir psikolojik egoizmi benimsemiş biri olarak görürüz; buna göre, her insan, kendi çıkarına, kendi iyisine dönük bir ilgiyle eyleyen, kendisi için iyi olanı zorunlulukla hayata geçiren biri olarak egoisttir. İşte bu psikolojik egoizm, sözgelimi *Protagoras*'ta sunulduğu şekliyle, Sokrates'i moral zayıflığı, irade zayıflığını reddetmeye sevk etmiştir. Buna göre, *Protagoras*'ta aklın insan hayatındaki mutlak egemenliğini, bilginin insan davranışındaki hâkimiyetini gözler önüne sermeye çalışan Sokrates, insanın rasyonel bir varlık olduğuna, onu yanlış yola sokanın tutkular, kendilerine söz geçirilemez arzular benzeri akıldışı güçler değil de, entelektüel hatalar olduğuna inanır. Dahası, ona göre, bu rasyonalite, bazılarının tekelinde olmayıp, bütün Yunanlılara ortaktır ve insanlar akıl sahibi olmak bakımından eşittirler. Bu yüzden, o bir yandan aklın ve bilginin değerli ve insan hayatını yönetebilir şeyler olduklarını, kendisinin gerçekte kim olduğunu, neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen bir insanın bütün eylemlerini ve hayatını bu bilgiye uygun olarak düzenleyebileceğini kanıtlama çabası verir. Diğer yandan da bilginin doğru eylemi belirlemede aşk, korku, haz gibi duygu ve tutkular karşısında çaresiz kaldığı durumlar olduğunu dile getiren genel görüşe karşı çıkar ve onun yanlışlığını göstermeye çalışır.[213]

213 Platon, *Protagoras* (çev. N. Ş. Kösemihal) 352b, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2007.

Onun moral zayıflığın, iradi güçsüzlüğün varoluşunu yadsımasının, hiç kuşku yok ki birtakım sebepleri vardır. Bu sebeplerden birincisi ve en önemlisi, onun insana, insanın akılsallığına beslediği sarsılmaz hümanist inançtır. Bu açıdan bakıldığında, denilebilir ki, insanı özünde bir akıl varlığı olarak tanımlayan Sokrates yönünden, akıl ile arzu, duygu ve tutku benzeri akıldışı veya akla karşıt güçler arasında psikolojik bir çatışma söz konusu olamaz. Bunun nedeni ise onların ontolojik bakımdan aynı düzeyde güçler ya da yetenekler olmamalarıdır. Bundan dolayı, rasyonel olanın akıldışı olana yenik düşmesi olarak moral zayıflık söz konusu olmaz. Söz konusu akıl dışı güçlerin, Sokrates'e göre özleri gereği, yönetmek ve yönlendirmek durumunda olan akla tâbi olmaları gerekir; fakat aklın bu yönetme ve yönlendirme görevini yapabilmesi için, kendisi dahil bütün bu unsurların amaçlarına ve işlevlerine dair bir bilgiye sahip olması bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, bu, sadece insana, onun akılsallığına beslenen inancın ifade ettiği ideal bir durum değildir. Sokrates açısından, burada problem, kesinlikle ahlaki bir problem olmayıp, bir bilgi ve aydınlanma problemidir.

Sokrates'in moral zayıflığın varoluşunu yadsımasının, birincisine alternatif nedeni, onun psikolojik çatışma fenomeniyle gereği gibi baş edebilecek donanımda ya da durumda, şu veya bu nedenle olmamasıdır.[214] Buna göre, bütün insanların iyiyi istediklerine ve dolayısıyla eylemleriyle söz konusu iyiye erişmeye çalıştıklarına inanan Sokrates, akılla özdeşleştirdiği ruha tek bir arzunun, iyiye erişme isteğinin hâkim olduğunu düşündüğü için, eylem problemi sadece söz konusu arzuyu bilgi yoluyla yönlendirme ve hayata geçirmeyle ilgili bir şey haline gelmiştir. Birçoklarının gözünde bu, aslında, Yunanlı düşünürlere özgü bir şey olarak psikolojinin yerine mantığı ikame etme tavrının bir dışavurumu olmak durumundadır.[215] Bu açıdan

214 G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986, s. 45

215 E. Kapp, *The Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942, s. 16.

bakıldığında, insan davranışının akıl ya da soyut ilkeler veya doğrulardan etkilendiğine, bilginin psişik güçler üzerinde mutlak bir egemenlik kurduğuna inanan Sokrates'in alternatifler ya da alternatif eylem tarzları arasında kalan ahlaki faili kesinlikle gidilecek, peşine düşülecek yolu rasyonel bir biçimde seçen biri olarak değerlendirdiği söylenebilir. Sokrates'in bu değerlendirmesi ya da yorumu, onda duygular ve tutkular hemen tamamen devre dışı bırakıldıkları için, ancak kısmen doğrudur.

2. Platon'un Kendini Gerçekleştirme Etiği

Sokrates'in eudaimonist etiğinin, tüm önemine rağmen, mustarip olduğu üç önemli eksik vardır. Bir kere her şeyden önce onda, sadece erdemlere ilişkin bilişsel değerlendirme ve erdemin bilgi olduğu tezi değil, fakat ahlaki değerlerin nesnel ve mutlak olduğu inancı da boşlukta durmaktadır. Başka bir deyişle, onun etiğinin öncelikle kendisinin erdemlerin ve değerlerin nesnel ve mutlak olduğu tezini temellendirecek bir ahlak metafiziğiyle tamamlanması gerekmektedir. Aynı çerçeve içinde onun etiğinin erdemin bilgisini mümkün kılacak ve ahlaki yargıları temellendirecek bir ahlak epistemolojisiyle geliştirilmesi gerekmektedir.

İkinci olarak, Sokrates'in erdem etiğinde, özellikle failin karşı karşıya kaldığı ahlaki çatışmaları, apaçık bir olgu olarak ortaya çıkan moral zayıflığı açıklayabilecek sağlam bir ahlak psikolojisinden ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Öyle sanılır ki, ancak böyle bir ahlak psikolojisiyle, ahlaki hayat, Sokrates'in entelektüalist etiğinde olduğu gibi bilgiye dayalı olarak neredeyse otomatik bir biçimde gerçekleşen bir hayat olmaktan çıkar. Bunun yerine erdem etiğinin öngördüğü şekilde, nefs mücadelesiyle belirlenen ahlaki gelişimi daha bir kolaylık ve sağlamlıkla açıklanabilir hale getirir.

Üçüncüsü de, onda fail, geleneğin rehberliğinden yoksun olarak sadece kendi başına düşünüp akıl yürüterek erdemli

yaşama yoluna girer. Oysa erdem etiği, failin bir cemaat ya da gelenek içinde ahlaki bir fail haline gelebilmesinde özel bir önem verirken, ahlakın sosyal boyutuna vurgu yapar.

Etik Realizm

Platon, etiğinde tamamen hocasının açtığı yoldan gider. Başka bir deyişle o, Sokrates'le eudaimonist etik geleneğin iki büyük temsilcisinden biridir. Hatta Platon'un, gerçekte kendi etik teorisini inşa etmekle ustasının etiğini tamamlamanın bir ve aynı şey olduğunu, ya da başka bir deyişle Sokrates'in üç temel eksiğini giderdiği zaman kendi etik teorisini inşa etmiş olacağını düşünmüştür. Çünkü onda da, insan hayatının nihai hedefi *eudaimonia* ya da mutluluktur. Platon da insanın *eudaimonia* hedefine ancak erdemli bir hayat sürmek suretiyle erişebileceğini söyler.

Bu yüzden o, Sokrates'in etiğinin ana nüvesini koruyarak, temel eksiklerini kapatmak gerektiğine kanaat getirmiştir. Gerçekten de o, Sokrates'in etiğinin öncelikle bir ahlak metafiziği ve epistemolojisine,[216] ikinci olarak motivasyon kuramına ya da ahlak psikolojisine ihtiyaç duyduğunu düşünmüştür. O, Sokrates'in erdem etiğinin nihayet, bir sosyal ya da politik boyutla tamamlanmasının kaçınılmaz olduğu, politikanın esas olarak ahlakın bir türevi olduğu kanaatine varmıştır.[217] Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, en azından Aristoteles tarafından dile getirilen bir düşünce olarak Platon'un İdealar kuramına Sokrates'in tanım arayışından hareketle, erdem tanımlarında sözünü ettiği özleri tözselleştirmek suretiyle ulaşmış olduğu düşüncesi bir kez daha anımsanabilir. Buna göre, Sokrates, öznel kanaatlerin ifadeleri olarak ahlaki inançların sadece uzlaşımla ilgili olduklarını, insandan bağımsız değerler bulun-

216 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2nd edit., 2006, s. 265.

217 A. W. Price, "Plato: Ethics and Politics", *Routledge History of Philosophy*, vol 1., *From the Beginning to Plato* (ed. by C. C. W Taylor), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, s. 364.

madığını söyleyen Sofistlere karşı, ahlaki doğruların nesnel ve evrensel olduklarını öne sürmüştü. Platon, Sokrates'in söz konusu tezini önce ahlaki doğruların kendileriyle ilgili olduğu değerlerin, değişmez özler olarak İdealara karşılık geldiğini ileri sürdü. Buna göre, o, akıl yoluyla kavranabilir bir İyi İdeası, Adalet İdeası, Cesaret İdeası benzeri kalıcı ve nesnel değerlerin olduğunu öne sürmekteydi. O, bununla da kalmayıp bireylerin veya faillerin söz konusu İdeaları eylemlerinde cisimleştirmeye, hayata geçirmeye çalıştıklarını veya taklit ettiklerini savundu ve dolayısıyla, erdemleri ontolojik olarak aynı zamanda insan ruhunda temellendirme cihetine gitti.

Buna göre o da, tıpkı Sokrates gibi, ahlak yargılarının öznel kanaatlerin, kişisel duyguların dışavurumu olmak yerine, İdealarla veya nesnel moral olgularla ilgili hakikatlerin ifadesi olduğunu öne sürdü.[218] Bu açıdan bakıldığında, bir kimsenin adil olduğunu söylemek, Adalet İdeası'na uygun yaşayan, onu tecessüm ettirme çabası veren bir kimseye bir özellik izafe etmek anlamına gelir. Bu, aslında onun layıkıyla veya Adalet İdeası'na uygun olarak yönetilen bir ruha sahip olma özelliğini yüklemekten başka bir şey değildir. Yargı, bu kişi söz konusu özelliğe sahip olduğu takdirde doğru, aksi takdirde yanlış olmak durumundadır.

Buna göre, "adil", "bilge", "cesur", "ölçülü" benzeri etik terimler, önce İdealarda sonra da insanda temellenen, zihinden bağımsız ve gerçek özelliklere gönderme yaptıkları için, bu terimlerin geçtiği ahlak yargıları nesnel bir doğruluk değerine sahip olur. Platon, aynı ahlak metafiziğinde, erdem etiğinin bir gereği ve eylem merkezli modern etik teorilerinden farklı olarak, söz konusu özelliklerin, eylemleriyle İdeaları cisimleştiren ahlaki özne ya da faillerin özellikleri olduğunu söylediği için, onun etik teorisi de eylem merkezli değil, fakat karakter ya da fail merkezli

218 M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, s. 147.

bir etik olmak durumundadır.[219] O, nihayet, ahlak metafiziğine son derece uygun düşen bir epistemolojiyle, insanların söz konusu nesnel değer ya da etik İdealarını bilebileceklerini ileri sürmüştür. İnsanların örneğin dünyayla ilgili, onun sosyal, politik ve kültürel boyutlarına da yer veren, diyalektik olarak savunulabilir birlikli bir teori üzerinden adaletin ne olduğunu keşfedip, ahlak yargılarının doğruluklarını sınayabileceklerini söylemiştir.[220]

Üç Parçalı Ruh Anlayışı

Platon, "erdemi bilgiye eşitleyen" hocası Sokrates'in erdemlerle ilgili bilişsel yorumunun irade zayıflığı olgusuyla insanda farklı motivasyon kaynakları bulunması olgusunu reddetmesine bağlı olduğunu, daha önce de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'ten hiç de daha az olmayan bir açıklıkla ve keskinlikle görmüştü. Platon, irade zayıflığını veya ahlaki çatışmayı kabul etmemenin, sağduyuya ve gündelik hayatın temel gerçeklerine aykırı olduğunu kabul edip, dolayısıyla onu bir veri olarak aldı. Hakikaten de Platon, içsel çatışmayı insan varoluşuyla ilgili en temel olgu ve insanın kişiliğini açıklayacak en önemli fenomen olarak görmüştü.[221] İşte bu çerçeve içinde, *psukhe*nin sadece akli veya rasyonel bir parçasının değil, fakat akıl dışı bir parçasının da olduğunu kabul etti. Bu yüzden o, artık erdemlere ilişkin Sokrates'inki gibi salt bilişsel bir yorumla yetinemezdi ve dolayısıyla ruhun parçaları üzerinden gerçekleşecek, ontolojik bir yoruma geçti. Onun, *psukhe*nin rasyonel boyutunu olduğu kadar, akıldışı unsurlarını da dikkate alan psikoloji anlayışının temelinde, meşhur üç parçalı ruh anlayışı vardır. Söz konusu ruh anlayışının veya psikoloji görüşünün, Platon'un sadece etiğiyle değil, fakat eğitim ve politika felsefesiyle de yakın bir ilişkisi vardır.

219 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 265.

220 J. M. Cooper, "Classical Greek Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, s. 14.

221 N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, Routledge, London, 3rd edit, 1997, s. 83

Söz konusu ruh görüşü, ilk kez ve açık olarak *Devlet*'in ruh ile devlet veya bireysel organizma ile sosyal organizma arasındaki benzerlik üzerinde yoğunlaşan dördüncü kitabında ele alınır. Burada bir şeyin başka bir şeye karşı aynı zamanda, aynı bakımdan karşıt olan durum ya da eğilimlere sahip olamayacağını dile getiren ünlü "karşıtlar ilkesi"ne dayanan argümandan[222] yola çıkan Platon, insanların aynı anda sözgelimi su içme ve içmeme gibi zıt isteklere ve eğilimlere sahip olmalarının sık rastlanan bir olgu olmasından, ruhta bu karşıt arzulardan ve eğilimlerden sorumlu olan müstakil parçaların olması gerektiği sonucunu çıkartır.[223] Başka bir deyişle, Platon, biz insanların zaman zaman susayabildiğimiz, fakat buna rağmen bizi su içmekten alıkoyan bir nedenden dolayı, içmeyi reddedebilmemiz olgusundan, insan ruhunda onu eyleme yönelten farklı parçalar veya motivasyon kaynakları bulunduğu ve bu parçalar arasında sık sık birtakım çatışmalar yaşanabildiği sonucuna geçer. Buna göre bir insanın, belli bir eylemin veya eylem tarzının diğerinden daha iyi olduğunu, ruhunun rasyonel parçasına dayanarak bilmesi, fakat nefsine yenik düşerek kötü olanı yapması fazlasıyla mümkündür.[224] Bunun gündelik hayatın veya insan yaşamının temel gerçeklerinden biri olduğunu kabul eden Platon, şu halde Sokrates'in "hiç kimsenin bilerek, isteyerek kötü olan bir şeyi yapmayacağını", "bütün istek ya da arzuların iyiye yönelik olduğunu" bildiren ünlü paradoksal tezini reddederek, en azından bazı istek ve arzuların iyiye yönelik olmadığını savunur.[225]

Ruhun söz konusu parçaları üç tanedir: İştiha, öfkelenen parça veya tin ya da gönül ve akıl. Nitekim Platon, bunlardan nefs ya da iştihanın, iyiden bağımsız isteklerin, ruhun bütününün veya parçalarından birinin iyiliğine hizmet etmeyen

222 Platon, *Devlet* (çev. M. A. Cimcoz – S. Eyüboğlu) 436b, İstanbul, Remzi Kitabevi, 3. Baskı, 1975.

223 Platon, *Devlet* 437b-439d.

224 Platon, *Devlet* 439e-441c.

225 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2007, s. 75

isteklerin yeri olduğunu söyler. Oysa tin ya da öfkelenen parça, ruhun sadece bir parçasının iyiliğine yönelik şeylere yöneldiği için, iyiye kısmen bağlı bulunan istek ve arzuların bulunduğu yer olmak durumundadır. Buna mukabil akıl veya ruhun akıllı parçası, onun bütün bir ruhun olduğu kadar, ruhun parçalarının da iyiliği açısından temel olan şeylere yönelmesi nedeniyle, iyiye tamamen bağımlı istek ve arzuların bulunduğu yer olduğu söylenebilir.[226]

Platon, sahiden de iştihayı oldukça aşağı bir şey, bizim en aşağı parçamız olarak tanımlar. O, belli bir fizyolojik işlevle ilişkili bedensel ihtiyaçların karşılanması, bu bakımdan derinlere kök salmış dürtülerin tatmini yönünde bir arzudan ibarettir. İştihaya verilecek çok sayıda örnek olmasına rağmen, Platon, onun en belirgin örnekleri olarak susuzluk ve açlığı verir.[227] Buna göre, ruhun söz konusu parçası, bireyi, adeta bir havyan gibi, su içmeye, temel ihtiyaçlarını karşılamaya yönelten, onu bu amaçla sağa sola çeken dürtülerden oluşur.[228] Bu parça sadece tatmini amaçlar, bireyin daha büyük iyiliğini görecek, hesaplayacak durumda değildir. Hakikaten de ben bir şey için açlık veya susuzluk duyabilirim, sözgelimi rakı veya şarap içmek isteyebilirim. Fakat buradan rakı ya da şarap içmenin benim için iyi olduğu sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Ne kadar çok şarap içme arzusu duyarsam duyayım, o, bana zarar dahi verebilir. Bu ise, elbette iştihanın istek ve arzularının çok büyük bir bölümünün iyiden bağımsız olduğunu gözler önüne serer.

Platon, bunu daha bir açıklıkla ifade edebilmek için, iştihanın isteklerini ve arzularını zaruri istekler ile gereksiz istekler olarak ikiye ayırır. Bunlardan, daha çok şeye sahip olma, mal mülk peşinde koşma, yoğun bir cinsellik isteği içinde olma benzeri kural ve ölçü tanımayan gereksiz arzular, insanı iyi hiçbir şeye

226 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 135.
227 Platon, *Devlet* 437b.
228 Platon, *Devlet* 439b.

götürmedikleri gibi, çoğu zaman ona zarar da verebilirler.[229] Buna mukabil zaruri istekler ve arzular, tatminleri insana en azından belli ölçüler içinde fayda sağlayan arzulardır.[230] Platon iştihanın en azından zaruri olmayan istek ve arzularıyla, failin veya ruhun bir bütün olarak iyiliğiyle ilgili olmadığını, onun bütüne zarar verecek şekilde iyiden bağımsız istek ve arzularla belirlenip, çoğu zaman salt kendisini tatmin edecek şeylere yöneldiğini söyler.

O, ruhun en yüksek ve üstün parçası olan aklı, işte bu noktada bireyin daha büyük veya bütünsel iyiliğini gözetmesi bakımından iştihayla karşı karşıya getirir. Platon'un başlangıçta ruhun ölçüp biçen, hesap yapan, enine boyuna düşünen parçası olarak tanımladığı[231] aklın işlevi, "daha iyi ya da kötü olanı", bir bütün olarak ruhun iyiliğini gözetecek şekilde bilip hesaplamaktır. Durum böyle olduğunda, Platon suyu içme veya içmeme dürtüleri arasındaki çatışmayı, sadece doyurulmayı isteyen iştiha ile suyu içmenin şu ya da bu nedenle birey için iyi olmayacağını hesaplayan akıl arasındaki bir çatışma olarak değerlendirir. Sözgelimi çok susamış olan bir adam, sokakta bulduğu kaynağı belirsiz herhangi bir suyu içmeye hemen yönelebilirken, aklı suyun zehirli olabileceği inancıyla, onu içmekten alıkoyabilir.

Üçüncü parça, akıl ile iştihaya aracılık eden öğe olarak, tin ya da gönüldür (*thumos*). Platon onu başlangıçta, insandaki öfke duyan parça diye tanımlar.[232] Burada açıktır ki tutkular ve duygular diye tanımlayabileceğimiz şeyleri düşünen Platon'a göre, insanlar zaman zaman öfke tarafından harekete geçirilirler. Öfke, örneğin açlık, susuzluk ve cinsellik benzeri dürtüler ya da arzular gibi salt fizyolojik bir ihtiyacın ifadesi olmasa bile, yine de bir şekilde akıldışı bir şeydir. Bunun dışında, onun tini ya da gönlü ayrı bir parça olarak görmesinin iki nedeni daha olduğu

229 Platon, *Devlet* 559a.
230 Platon, *Devlet* 558d.
231 Platon, *Devlet* 439d.
232 Platon, *Devlet* 439e.

söylenebilir. Her şeyden önce, ona akıldan yoksun olan bazı hayvanlarda ve henüz akıl yürütemeyen çocuklarda rastlanır. İkincisi, onun akıl tarafından azarlandığı, hizaya sokulduğu durumlar vardır. O, zaman zaman iştihayla olan çatışmasında akla müttefik olabildiğine göre, ne kadar akıldışı olursa olsun, iştihadan ayrı olmak durumundadır.

Üç Tip İnsan

Üç parçalı ruh anlayışını bu şekilde ortaya koyan Platon, sırasıyla iştiha, tin ve aklın, ruhu kendi iyileri doğrultusunda sürükleyen motivasyon kaynakları olarak göstermekle kalmaz, fakat bir yandan onları, bir bütün olarak ruha empoze edilecek kendilerine ait bir gerçeklik telakkisi veya dünya görüşü olan birlikli yapılar olarak ortaya koyar. Buna göre "üç parçanın her birine özgü istek ve arzular ve dolayısıyla hazlar ve en nihayetinde de yönetim biçimleri" olmak durumundadır.[233] Bunlardan iştihanın "hazzı ile en büyük aşkı çıkar ve kazanç,"[234] tinin "aşkı ve hazzı şan şeref elde etme, zaferler kazanma"[235] üzerinde yoğunlaştığı yerde, "aklın en büyük hazzının hakikati öğrenmek, en büyük aşkının da bilgelik"[236] olduğu söylenebilir. İşte bundan ve farklı ruhların farklı parçalar tarafından yönetilmesinden veya farklı ruhlarda farklı parçaların baskın çıkmasından dolayı, üç tip insan ortaya çıkar. Bunlardan birincisi bilgelik sever, hakikat aşkıyla yanıp tutuşan düşünen insan, ikincisi zafer peşinden koşan ünsever insan ve nihayet, dünya malının büyüsüne kapılmış para sever insandır.[237] Başka bir deyişle, ruhun baskın çıkan parçasına bağlı olarak ortaya çıkan insan tipleri filozof, timokrat ve oligark ya da tirandır. Söz konusu üç insan tipi, baskın çıkan parçalarına özgü hazza adanmış bir hayatı en değerli ve anlamlı

233 Platon, *Devlet* 580a.
234 Platon, *Devlet* 581a.
235 Platon, *Devlet* 581a.
236 Platon, *Devlet* 581a.
237 Platon, *Devlet* 581c.

hayat olarak görürler.[238] Onların, dahası bir şeyi en yüksek iyi olarak gösteren veya farklı amaçları nihai amaç olarak konumlayan ayrı dünya görüşleri vardır.

Durum böyle olduğunda, ruhun baskın çıkan parçası onu ya da insanı, bütünün ahengini ve huzurunu değil de sadece kendi çıkarını gözeterek yönetmeye başlar.[239] Örneğin iştiha tarafından yönetilen kişi olarak oligark, zenginliğin başka her şeyden daha iyi olduğuna inanan ve şan şerefle öğrenmeyi ve bilgeliği bir tarafa atarak mal mülk peşinde koşan biridir.[240] O, maddeye ve zenginliğe her şeyden çok değer verir ve zenginliği insan için en yüksek iyi olarak öne sürer.[241] Onun dünya görüşü, çok büyük ölçüde materyalist bir dünya görüşüdür. Buna göre oligark, akıl ve tini kendisine tabi olması gereken birer köle düzeyine indirgerken, onlardan kendilerine özgü hazları ve amaçları unutarak, ona para kazanma konusunda yardım etmelerini ister.[242] Çünkü onun için gerçekten iyi olan tek bir şey vardır ve bu da, mümkün olduğu ölçüde çok zengin olmak için çalışmaktır.[243]

*Psukhe*nin Doğru Yönetilmesi

Platon, işte buradan hareketle, erdemli bir hayatın ve dolayısıyla *eudaimonia*nın imkânını ortaya koyabilmek için, ruhun ve bir bütün olarak da insanın yanlış veya uygunsuz yönetimiyle doğru yönetimi arasında bir ayrım yapar. Platon'a göre, akıl işini yaparsa, o üstelik işini layıkıyla yaparsa, bu doğru bir idare olur. Buna mukabil, akıl devre dışı kalıp ruhu veya aklı iştiha ya da öfkelen parça yönetirse, söz konusu yönetim yanlış ya da uygunsuz bir yönetim olur. Platon açısından doğru yönetim ile yanlış veya uygunsuz yönetim arasındaki farkı belirle-

238 Platon, *Devlet* 581c-e.
239 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, ss. 75-76.
240 Platon, *Devlet* 559d.
241 Platon, *Devlet* 554a, 562b.
242 Platon, *Devlet* 553d.
243 Platon, *Devlet* 555b.

yen ölçütler, sırasıyla amaçlar ve araçlardır.[244] O, söz konusu üç parçadan sadece aklın arzularının, bir bütün olarak beden ile ruhtan mürekkep insanın nihai iyilik ve mutluluğuna katkı yaptığını, bütünün olduğu kadar tek tek her parçanın olması gerektiği şekilde olmasını temin ettiğini söyler.[245] Bunun da nedeni, bir tek aklın, bütün için olduğu kadar, her parça için neyin iyi ve yararlı olduğunu bilmesidir, gerçek amacı ortaya koyabilmesidir.[246]

Ruhun idaresinin niteliğini veya doğruluğunu belirleyen ikinci ölçüt, araç ya da usul ölçütüdür. Buna göre akıl iştiha ve tini, bütünün iyiliğine katkı yapacak şekilde hareket etmeye, kendilerine özgü erdemleri hayata geçirmeye zorlamaz. Başka bir deyişle, o, Platon'a göre, zor kullanarak yöneten aydınlanmış bir despot değildir.[247] Akıl bunun yerine, iştiha ve tini, çocukluktan başlayan uzun bir eğitim süreci yoluyla, kendisinin idaresine rıza göstermenin, kendilerinin de çıkarına olduğu konusunda ikna eder.[248] Oysa iştiha ile öfkelenen parça, zorbalık ederek yönetir, idare ettikleri ruhları kendilerine köleleştirir.[249] Bu yüzden doğru veya layıkıyla yönetilen bir ruhun rızanın sonucu olan bir ahengi dışa vurduğu ve gerçek bir *eudaimonia*yı cisimleştirdiği yerde, akıl dışındaki güç veya parçalar tarafından yönetilen baskı ve zorlamadan kaynaklanan bir uyumsuzluğu ve mutsuzluğu gözler önüne serer.[250]

Aklın İdaresi

Devlet adlı eserinde, daha sonra aklın insanı, adalete ve en nihayetinde de *eudaimonia*ya götürecek yönetimini açımlama veya belirginleştirme cihetine giden Platon, öncelikle aklın,

244 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 142.
245 Platon, *Devlet* 442b.
246 Platon, *Devlet* 442c.
247 C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, s. 142.
248 Platon, *Devlet* 442c.
249 Platon, *Devlet* 442b, 553d, 575a.
250 Platon, *Devlet* 443d, 554d-e.

doğru yönetime karşılık gelen yönetiminin kaynağını ontolojik olarak da temellendirir. Akıl yönetme hakkını, hiyerarşik varlık görüşü çerçevesi içinde, daha yüksekte olanın varlık, güç ve değer bakımından üstünlüğünü kabul eden, nedenselliğin yukarıdan aşağıya doğru olduğunu savunan Platon'da, gücünden ve bilgisinden alır. Bununla birlikte, aklın söz konusu yönetimi, araçsal ve normatif yönetim olarak ikiye ayrılır. Bütün insanların akıl sahibi olduklarını, belirli birtakım akıl yürütme yeteneklerine sahip olduklarını savunan Platon açısından, akıl her şeyden önce, bir enine boyuna düşünme, ölçüp biçme yeteneğidir. Bu yüzden, onun en önemli işlevleri arasında çeşitli ilişki türlerini, özellikle de belirli amaçlara erişmek için gerekli araçları belirlemek bulunur. İşte bu anlamıyla akla, modern zamanlardan aşina olduğumuz deyimle, "araçsal akıl" adı verilir.

Platon insanların büyük bir kısmının akıllı olduğunu söylerken, işte bunu anlatmak ister. Çoğu insan, ona göre, deneyimlerinden gerekli dersleri çıkartıp, amaçlarına ulaşmak için uygun araçları tespit edebilir, eylem tarzlarının muhtemel sonuçlarını oldukça iyi bir biçimde görebilir. İnsanlar istek ve arzularının nesneleriyle ilgili olarak, yine araçsal akıl sayesinde, birtakım inanç ve kanaatlere sahip olurlar. İnsanların yaşamla ilgili planlarını hayata geçirebilmeleri için, onların temel hedefleriyle çatışan, ana amaçlarına zarar veren arzu ve dürtüleri denetim altında tutmaları gerekir. Bu görevi de araçsal akıl yerine getirir. Platon'a göre, birçok ruhta, araçsal akıl, bununla birlikte, ruhun peşine düşmesi gereken değerleri, hayat planlarının veya yaşam tarzlarının neliğini tartışmadan, normatif anlamda hakikaten iyi olanı hesaba katmadan yönetir. Araçsal aklın, buna rağmen göz ardı edilemeyecek bir önemi olup, o en azından arzulara yenik düşmeye engel olur, hayata tutarlı ve amaçlı bir yaklaşımı mümkün kılan disiplini sağlar. Bu amaçların gerçek değerini, neliğini veya niteliğini hiç tartışmayan araçsal aklı işlevini yerine getiren insanın tatmin edilmeyi bekleyen arzuları var olmaya elbette devam eder. Bununla birlikte o, bu tür istekleri, kendilerini gös-

terdikleri her seferinde düşüncesizce tatmin etmeye çalışmak yerine, ilgili insanın bütünsel amaçlarına uygun düşecek şekilde en iyi nasıl ve ne zaman karşılaması gerektiğini bilir. Buna göre, araçsal aklın görevi, ruhun tatmin edilmeyi bekleyen çeşitli arzularını tutarlı bir hayat planına uygun olarak, belli ölçüler içinde tatmin etmeye çalışmaktır.

Fakat Platon açısından bu, hiçbir şekilde yeterli değildir; o, bu yüzden aklın ikinci bir boyutundan daha, yani onun normatif kullanımından söz eder. Bu neyin gerçekten iyi, neyin gerçekten kötü olduğunu bilen, peşinden koşulması gereken gerçek değerleri özümsemiş, insanın ve toplumun hayatının hangi ilkelere göre nasıl düzenlenmesi gerektiğini bilen, İdeaları konu alan tefekküründe, İyi İdeasıyla bir olmayı amaçlayan akıldır. Başka bir deyişle, aklın ikili bir rolü bulunduğunu, onun bir araç olduğu kadar, aynı zamanda bir amaç olduğunu öne süren Platon,[251] aklın bu ikinci özsel kullanımının amaca değer biçen, olması gerekeni arayan felsefi düşünme şeklinde tezahür ettiğini bildirir.

Ama o bununla da kalmayıp, amaçsal ya da normatif kullanımı içinde, aklın "tek yanlı" ve "bütünsel" yönetimi diye bir ayrıma gider.[252] Buna göre, normatif akıl sadece rasyonel parçayı mutlaklaştırarak, salt kendi iyisini gözeterek ve yalnızca düşünerek yaşarsa, onun yönetimi tek yanlı, tarafgir bir idare olur. Oysa normatif aklın "bütünsel yönetimi", ruhun, akıl da dahil olmak üzere, her bir parçasına hakkını veren bir idare tarzıdır. Aklın tek yanlı idaresi ile bütünsel yönetimi arasındaki bu karşıtlık, Platon normatif aklın bütünsel yönetimini bireyde adalet ve mutluluğun olmazsa olmaz koşulu olarak gördüğü için, büyük önem taşır. Ona göre, örneğin filozofun ruhunda, bütün arzular gerçekten hak ettikleri tatmine kavuştukları, her bir parça lâyık olduğu yere sahip olduğu için, tam bir düzen ve ahenk vardır:

251 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt 1, *Klasik Düşünce*, s. 252.
252 Klosko, G., *The Development of Plato's Political Theory*, s. 106.

> İnsanın kazanç ve şerefle ilgili istekleri, bilimin ve aklın hizmetine girer de, onların gösterdiği zevkleri arar bulursa, o zaman tadabilecekleri en gerçek zevkleri tadarlar. Çünkü hakikatin ardından gitmişlerdir; çünkü buldukları zevkler kendilerine özgü zevklerdir. ... İnsan ruhunu var gücüyle bilime ve düşünce sevgisine bağlar, içindeki değişik güçlerden her biri ona başkaldırmazsa, o zaman her şeyden önce, bu güçlerin her biri kendi görevlerinin sınırları içinde kalır, birbirlerinin hakkını yemezler, sonra da her biri kendine özgü zevkleri tadar; işte en katıksız, en gerçek zevkler de bunlardır.[253]

Dört Temel Erdem

Platon aklın söz konusu doğru yönetiminin, insanı önce erdemli, sonra da bütünüyle gerçekleşmiş iyi bir hayata götüreceğini ileri sürer. Nitekim o, pek çok yerde, iştihanın yönetimi olabilecek en adaletsiz yönetim, tiranın hayatının mümkün en kötü hayat olduğu yerde, aklın yönetiminin en adil, en iyi yönetim, filozofun hayatının da olabilecek en iyi hayat olduğunu söyler.[254] Söz konusu iyi hayat, aklın her bir parça ve bütün için amacı belirlediği, parçalara ölçü getirip işlevlerini gösterdiği zaman ortaya çıkar. Buna göre, iştiha akıl tarafından en iyisi olduğuna hükmedilen bir para miktarıyla, öfkelenen parça ya da tin yine aynı aklın uygun olduğuna hükmettiği bir şan-şeref miktarıyla tatmin olduğu ve kendi uygun işlevlerin yerine getirdiği takdirde, bütünün mutluluğu gerçekleşmiş olur.[255]

Şu halde, bir kimsenin aklı ruhun bütünsel iyiliğini gözetecek şekilde egemen olup, diğer parçaları bütünlüklü insan hedefini gözeterek yönettiği takdirde, o kişi bilge olmak durumundadır. Aynı kişi, tinsel parçası ya da gönlü, akılla ittifak yaptığı, onun neden korkulup neden korkulmayacağıyla ilgili kanaatlerine dayanarak, insanın birliğini ve bütünlüğünü korumaya çalıştığı için cesurdur. Onun ölçülülüğü ise madde,

253 Platon, *Devlet* 586d-587a.
254 Platon, *Devlet* 580b-c, 583b.
255 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 109.

para ve mal mülke yönelmede aşırıya kaçmamaktan, maddi istek ve arzuları tatmin ederken, akıl tarafından belirlenen miktara sadık kalarak ölçülü olmaktan meydana gelir. En temel erdem olan adalet ise neyin yönetip neyin itaat etmesi gerektiği sorusuna cevaben oluşturulmuş, ahenkli karşılıklı ilişkilere bağlıdır. Söz konusu genel psikolojik ahenk olarak adalet, her bir parçanın kendi yerinde durup, kendi görevini yapması olarak tanımlanır. Bu ise, onda *eudaimonia*ya götürecek ve ontolojik olarak insan ruhunda temellenen dört temel erdemin sırasıyla ölçülülük, cesaret, bilgelik ve adaletten meydana geldiği anlamına gelir.

Buna göre, öyle sanılır ki "insan" İdeasına ilişkin çözümlemesine dayanarak bir insan doğası tasarımı geliştiren ya da başka bir deyişle, insan doğası üzerine psikolojik bir analiz gerçekleştiren Platon'un, öncelikle insanın çok çeşitli işlevleri bir denge ve ahenk içine sokulması gereken bir organizma olduğunu öne sürdüğünü söylemek doğru olur. İnsanın ahlaki açıdan nihai ve en yüksek hedefi olan mutluluğun da, onun bakış açısından, organizmanın uygun ve doğru etkinliğinin bir ürünü olması gerekir. Platon bu tezini öne sürerken, aslında 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 vb. hepsi de kendi gerçek fonksiyonlarını gerçekleştirir. Bedenin iyi haline 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.

Platon'un kurduğu analojiye göre, beden için organların doğru etkinliği ve birlikli işleyişinin yarattığı sağlık neyse, ruhun yeti ya da parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerinin sonucu olan mutluluk da ruh için odur. Başka bir deyişle, bedenin iyiliği sağlık, bütünsel insan varlığının iyiliği de *eudaimonia* veya mutluluktur. İyi ya da adil veya mutlu insan, tıpkı bir hekim gibi, organizma ya da ruhun parçalarını uyumlu bir işbirliğini hayata geçirecek şekilde organize edebilen, psikolojik bir ahenge erişmiş insandır. Demek ki etik açıdan Sokrates'ten yola çıkan, aynen onun gibi insan hayatının nihai hedefini mutluluk olarak belirleyen Platon, bu hedefe ruhu meydana getiren parçalardan her biri görevini yaptığı, kendi doğal erdemini hayata geçirdiği zaman, yani erdemli bir yaşayışla ulaşılabileceğini düşünmüştür. Buna göre, bilge, cesur, ölçülü ve doğallıkla adil olan insanın, bedende sağlık neyse, bütünsel insan doğası veya ruh için de o olan mutluluğa erişeceğini düşünür. Erdem anlayışı da doğallıkla ruhtaki düzen, psikolojik ahenk üzerinde odaklaşan Platon'a göre, adil ruhta, her parça kendi yerini bilip, özü gereği uygun düştüğü görevi yerine getirir. Adaletin en büyük avantajı ise, onun söz konusu psikolojik ahengi yaratması ve korumasıdır. Onun ifadesiyle,

> adalet insanın dış eylemlerinde değil, kendi içinde eyleme tarzında bulunur; gerçekte, insanın kendisiyle ve içerideki parçalarıyla ilgilidir. O, adil insanda her parçanın kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Adil adamın içinde bir düzen kuruluyor, bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor, tıpkı müzikteki yüksek, alçak, orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç parçayı birbirine bağlıyor; çokken bir tek oluyor, tam bir ölçüye ve uyuma varıyor.[256]

Toplumda Adalet

Platon, bu noktada kalmaz, bir yandan bireyin mutluluğunun veya erdemli hayatının iyi hayatı hedef edinmiş bir sosyal-

256 Platon, *Devlet* 443c-e.

politik düzende mümkün olduğunu söylerken, bir yandan da toplumdan beslenen, onun yol göstericiliğinden faydalanan ahlaklı insanın başkalarına dönük bir ilgiyle karakterize olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, o, ahlaklılık ile toplum ve başkaları için kaygılanma arasında yakın bir ilişki kurar.[257]

Buna göre, hayatında dört erdemi de hayata geçiren ve dolayısıyla manevi bir ahengi gerçekleştiren, yani mağaradan dışarı çıkabilen insan sayısı çok fazla değildir. Platon'un gözünde insanların çok büyük çoğunluğunun hiç de böyle olmadıkları, milattan önce dördüncü yüzyıl koşullarında, sözde değerlerin peşinde, iştihanın hayatını sürdürdükleri açıktır. Onun bakış açısından, hayatlarını anlamlı ve tutarlı bir biçimde planlayabilecek durumda olmayan bu insanların ruhlarına iştiha hâkim olduğu için, onlar orantı, düzen ve ahenk düşüncesini kaybetmişlerdir; söz konusu tiranlar bu yüzden hayatlarını dar ve önemsiz dürtüleri tatmin etmeye adamış olup, başka hiçbir şey düşünemezler. Hayatlarını iştihanın oligarşik yönetimi altında tüketen bu insanlarda, ahlaki edep ve utanç duygusu tamamen körelmiş olup, onlar bir davranışı salt arzulanan hedefleri, istenen amaçları sağladığı ölçüde ahlaki ve değerli bir davranış olarak nitelerler.

Çoğunluk böyle bireylerden oluşan toplumun da doğallıkla bozuk ve hastalıklı bir toplum olduğuna inanan Platon, böyle bir toplum düzeninde tek başına ahlaki iknanın pek bir işe yaramayacağı ve tek çarenin uygun bir politik düzende sıkı ve sağlam bir eğitim olduğu sonucuna daha varır. Başka bir deyişle, o, Atinalıların çok önemli bir çoğunluğunun ruhlarına, entelektüel yetenekleri ve melekeleri önemli ölçüde dışta kalacak şekilde, iştihanın egemen olduğunu, bu yüzden onların doğru ahlaki kararlar alamadıklarını, arzularının objelerinin gerçek olduğuna inanan bu insanların yanlış hesap yaptıklarını savunur. Gerçekten de Platon bütün insanların rasyonel ve bağımsız olma potansiyeline sahip bulunduğunu ama

257 T. Irwin, *The Development of Ethics*, s. 112.

onların büyük bir kısmını bu potansiyeli hayata geçirmekten alıkoyan şeyin, onların gerçek çıkarlarını sözde çıkarlarıyla karıştırmaları dolayısıyla iştihanın ruhlarında ve bir bütün olarak da hayatlarında tesis ettiği hâkimiyet olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, bu egemenliği veya zorba iktidarını ortadan kaldırıp, insanları ahlaklı ve mutlu bir hayatın yoluna sokmak mümkündür. Platon söz konusu hâkimiyeti ortadan kaldırmanın, onların ruhlarında bir ahenk yaratmanın yolunun eğitimden geçtiğini düşünür.

Bir diğer ifadeyle, insanların büyük bir çoğunluğu filozof olmasa da dengeli, ölçülü ve iyi düzenlenmiş bir hayat sürebilmeye muktedirdir. Bu da ancak, filozofların yönettiği adil bir politik düzende verilecek sağlam bir eğitim yoluyla olur. Çünkü bu şekilde, gereği gibi eğitildikleri takdirde, onların iştihaları hak ettikleri yerde ve düzeyde dururken, akıl yürütme güçleri doğru kanaat ve fikirlerle donatılır. Bu insanların, alacakları eğitim sayesinde ölçülülük, basiret ve psikolojik ahengin önemini görmeleri sağlandığı takdirde, onların akılları ruhlarını, tarafgir veya hizipçi bir biçimde değil de ruhun bütünlüğünün esenliğine hizmet edecek şekilde yönetebilmeyi öğrenirler. Onlar ruhsal ahengin önemine kanaat getirdikleri zaman iştihayı yerinde tutmaya ve onun ruhun diğer parçalarına tecavüz etmesini önlemeye çalışacaklardır. Onlar, iştihayı tatmin etmek için verilecek her ödünün, yapacakları her tecavüzün, işleyecekleri her suçun uzun vadede kendilerine mutsuzluk olarak döneceğini bileceklerdir. Başka bir deyişle, uzun ve kapsamlı bir eğitimin ardından, insanların gerçek çıkarlarını tanıyıp öğreneceklerini savunan Platon'a göre, halka sevimli görünmek veya halk dalkavukluğu yapmak yerine, bireylerin ya da uyrukların gerçek çıkarları için çalışacak yöneticilerin ilk ve en önemli görevi, moral eğitim ve doğru bir koşullama olmak durumundadır. Onlar yönettikleri insanların ruhlarını şekillendireceklerdir. Böylesi bir şekillendirme, Platon'un ideal devletinin en önemli işlevini meydana getirir.

3. Aristoteles'in Erdem Etiği

Aristoteles'in etiği, pek çoklarına göre, Yunan etik düşüncesinin doruk noktasını oluşturur. Bu durumun en azından erdem etiği açısından kesinlikle doğru olduğu söylenebilir. Hakikaten de Aristoteles, bu konuda işe Platon'un etik araştırmalarının nihayetlendiği yerde başlar. Zaten o da kendisinin Sokrates ile Platon'un başlattığı etik araştırmaları devam ettirdiğinin farkındadır. Nitekim Aristoteles ahlaki görüşlerin veya geleneksel ahlakın kaynakları olarak sıklıkla ozanları ve halk bilgelerini verirken, kendi etik görüşleriyle çatışan veya uyuşan görüşler bağlamında neredeyse sadece Sokrates ve Platon'a gönderme yapar. Onun etiğinin ortaya konduğu temel eser, *Nikomakhos'a Etik*'tir. Söz konusu eserde Aristoteles mutluluk ya da *eudaimonia*ya ve erdemlere ilişkin tartışmasında Platon'u devam ettirir. Erdem etiğinde, tamamen Sokrates ve Platon'un izini süren Aristoteles'in en önemli yeniliği pek çok Platonik tezi çok daha iyi bir biçimde savunmasından, ahlaki karaktere çok daha büyük bir önem verirken pratik ve yaşayışa daha güçlü bir biçimde vurgu yapmasından oluşur.

İnsanın Amacı

Aristoteles açısından etiğin çift yönlü bir yapısı vardır veya onun amaçlarının felsefi veya normatif olduğu kadar bilimsel ya da betimsel olması gerekir.[258] Nitekim o da etiğinde, ahlaki hayatı normatif bir perspektiften "insan olmanın anlamı ve amaçları" yoluyla tanımlarken, buraya insan doğası üzerine bir analizden hareket ederek varır. Ona göre, insanların birtakım amaçları vardır. Bu amaçlar da otobüsü kaçırmama, sınıf geçme ve bir meslek sahibi olmak için çalışma gibi, sadece kısa vadeli veya yakın amaçlar değildir. İnsanların bir de doğalarına uygun düşen nihai bir amaçları vardır. Bu amacın Aristoteles, tıpkı Sokrates ve Platon gibi, *eudaimonia* olduğunu söyler.

258 M. A. Holowchak, *Happiness and Greek Ethical Thought*, London, Continuum, 2004, s. 36.

Eudaimonia, genel olarak ifade edildiğinde, mutluluk ya da dinginlik veya nesnel bir durum olarak bir tür öz-memnuniyettir. *Eudaimonia*, onun bakış açısından, meydana getirilen veya eylemin sonucu olan bir şey olmaktan ziyade, kendi içinde bir amaç olarak, onun iyi veya mutlu bir hayat dediği belli bir yaşam tarzını ifade eder. Aristoteles etikle ilgili temel eserini, çok büyük ölçüde *eudaimonia*nın gerçek doğasına ilişkin bir analiz ve mutluluğun, akıl ve erdem gibi temel bileşenleriyle ilgili bir inceleme üzerine bina eder.[259] Başka bir deyişle o, eserinde *eudaimonia*nın veya mutluluğun ne olduğunu araştırmakla yetinmez, insanların ona nasıl erişebileceklerini araştırır. Mutluluğun sadece bilgisini vermeyi amaçlamaz, fakat insanları mutlu kılmaya, iyi yaşanan bir hayata sevk etmeyi amaçlar.[260]

İnsanın nihai amacı olarak *eudaimonia*nın, en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlaması gerektiğini söyleyen Aristoteles'e göre, insanın kendisini gerçekleştirmesinin sonucu olan veya özüne uygun yaşamasıyla gerçekleşen bir şey olarak mutluluk, nihai (*teleiotaton*) bir amaç, bütün insanların her şeyden çok peşine düştükleri bir hedef olmak durumundadır. Mutluluk, ayrıca mutlak olarak tam olmalıdır, yani ona, başka bir şeyin bir aracı olarak değil, fakat bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Üçüncü olarak, *eudaimonia*nın ya da mutluluğun kendi kendisine yeten (*autarkes*) bir şey olması; yani, onun kendisini daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilmemesi gerekir.[261] Aristoteles, işte bu çerçeve içinde, *eudaimonia* veya mutluluğun, başka hiçbir şey değil de, iyi yaşamakla (*eu zen*) özdeş olduğunu ileri sürer. Onun insanın kendine özgü işlevlerini yerine getirdiği, doğal hedeflerine eriştiği bir hayatın, iyi veya başarılı bir hayatın adı olduğunu söyler. Peki, iyi hayat ne tür bir hayattır?

259 M. Pakaluk, "Aristotle's Ethics", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), London, Blackwell Publishing, 2006, s. 376.
260 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104a, 1179b.
261 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097a-b.

Aristoteles, bu noktada Platon'un üç parçalı ruh tasavvurunu veya bu tasavvura bağlı olarak geliştirmiş olduğu üç tip insan anlayışını temele alarak, iyi veya başarılı hayat ya da mutluluk için önerilen alternatif hayat tarzlarını gündeme getirir.[262] Buna göre, bazı insanlar iyi hayatın hazla geçen, insana keyif veren bir hayat olduğunu düşünürler. Bu yaklaşıma, hazcı bir hayat görüşüne şiddetle karşı çıkan Aristoteles, sadece hayvani bir düzeyle sınırlı kalındığında, hazzın iyi, acının kötü olduğunu söyler. Ama hazla geçen hayatın, hazzın sağladığı gerçekleşmenin, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de, salt hayvanlara özgü olmak durumunda olduğunu söylemekten de geri durmaz.[263] Dahası haz, hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi değildir; o, insanın salt kendisine değil de kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır.[264] Başka bir deyişle, Aristoteles bazı hazların insanı küçülttüğünü, bazılarının ise ona zarar verdiğini söyler. Haz, insanı kendisine haz veren şeylerin kölesi yaparken, özgür insanı hayvanın veya kölenin düzeyine indirir. Çok daha önemlisi, haz sadece insana yakışan bir eylem tarzına, her yönden tatmin edici bir faaliyet türüne eşlik eden bir şey olmak durumundadır. Bu durumda haz hiçbir zaman bir amaç, hele nihai ve en yüksek amaç olamaz; kişi iyi yaşar ve bunun sonucu olarak kendisinden hoşnut olur, bundan mutluluk duyar. Yoksa kişi, haz elde etmek için iyi yaşıyor olamaz.

Öte yandan birtakım insanlar da, ona göre, iyi hayatın başarı, güç veya şan ve şerefle ilgili olduğunu öne sürerler. Böyle bir hayat tarzını öne süren insanlar, Platon'un ruh anlayışına göre, öfkelenen parçaları ağır basan, şan şeref peşinden koşan kimselerdir. Aristoteles, kamusal alanda görev yapanlara, politik hayata katılıp insanlara hizmet edenlere, özellikle de gerekli erdemlere sahip olmaları durumunda çok olumlu bir gözle bak-

262 D. S. Hutchinson, "Ethics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by J. Barnes), Cambridge, Cambridge University Press, 5th edit., 1999, ss. 204-205.

263 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1095a.

264 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1097a.

makla birlikte,[265] bu tür bir hayatın da mutlu bir hayata veya iyi yaşamaya eşitlenemeyeceğini ileri sürer. Onur peşinde koşanlar başkalarının kendilerini onurlandırmalarına bağlı kalırlar. Dolayısıyla böyle bir hayat insanı aktif değil de pasif ve başkalarına tabi hale getirir. Aristoteles şan şeref peşinde koşanların talihe, hatta başkalarının kaprislerine bağlı oldukları için, hayatlarının mutluluğa eşitlenemeyeceğini savunur. Zira mutluluğun bütünüyle kendine yeten bir hal olması gerekir.

Aristoteles mutluluk konusunda nihayet, akla ve dolayısıyla felsefeye dayalı bir hayatın mutlu bir hayat olabilmesi alternatifini ele alır. Buna göre, en yüksek veya en iyi hayat biçimi, insandaki en yüksek unsura bağlı olan, ondaki ilahi öğe olarak akla uygun düşen bir hayat olmak durumundadır. Bu ise doğallıkla tefekküre dayalı bir hayattan başka bir şey değildir. Bununla birlikte, Aristoteles'in bu bölümdeki tartışmasından, salt İdeaları konu alan tefekküre dayalı bir hayatın da mutluluk için yeterli olamayacağı sonucuna gitmeyi amaçladığı anlaşılır.[266] Onun *eudaimonia* konusunda, daha ziyade bir sentez yapmaya yöneldiği, gerçek mutluluk için Sokrates'in bilgesinin erdemleriyle Platon'un filozofunun bilgeliğini bir araya getirmeye çalıştığı söylenebilir.

İşlev Argümanı

En yüksek iyi olarak *eudaimonia* veya mutluluğu sadece biçim açısından değil, fakat içerik açısından da belirlemeye geçen Aristoteles, şu halde bu çerçeve içinde önce öne sürülmüş alternatif mutluluk telakkilerini belirlemiş olduğu formel koşulları yerine getiremedikleri gerekçesiyle eler. O, işte bundan sonra kendi mutluluk anlayışını ortaya koymaya geçer. Aristoteles'in bu bağlamda, evrende hiçbir şeyin boşuna olmadığını, her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu belli bir işlevi

265 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1095b-1096a.

266 R. Kraut, "Aristotle's Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2007.

olduğunu dile getiren teleolojik dünya görüşü dolayısıyla işlev argümanını kullandığı söylenebilir.[267] Onun bakış açısından, ruh insandaki belirleyici teleolojik faktör olmak durumundadır.[268] Dolayısıyla, insanın *ergon* ya da işlevi, ruhun, özellikle de onun akli parçasının erdeme uygun etkinliğinden meydana gelir:

> 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 heykeltıraşın ve her ustanın yaptığı bir işi varsa, onların yaptıkları şeylerin 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 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 halde 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

267 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, s. 127.

268 R. C. Smith, *Virtue Ethics and Moral Knowledge*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006, s. 8.

> özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur –üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği.[269]

Aristoteles işlev argümanıyla etiğinin söz konusu argüman üzerinden öne sürdüğü temel tezini, elbette ruh görüşünde ve psikolojisinde geliştirmiş olduğu ayrıma dayandırır. Buna göre o, ruhu birbirleriyle ilişkili birtakım kapasitelere veya biri rasyonel diğeri akıl dışı parça olmak üzere iki ayrı parçaya böler. İnsanın ruhunun rasyonel parçası akıldan, insana özgü düşünme kapasitesinden meydana gelir. Oysa ruhun akıl dışı parçası da kendi içinde ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi beslenme, büyüme ve yeniden üremeyle ilgili parça, diğeri de istek ve arzularla algı ve hareketle ilgili parçadır. Yani irrasyonel ruh, insanın ortak olarak bitki ve hayvanlarla paylaştığı kapasitelerle yönelimlerden oluşur. Bu açıdan bakıldığında, insanın hem söz konusu daha aşağı kapasitelere hem de bir akla sahip olan yegâne canlı türü olduğu söylenebilir. İşte bu yüzden insanın işlevinin ve dolayısıyla onun için gerçekten iyi olan şeyin sadece insana özgü olup onu başka türlerden ayıran bir şeyle ilgili olması gerekir. Onun insana daha iyi bir hayat sürme imkânı verecek şekilde insan olmakla ilişkili olma zorunluluğu vardır. Bu da, elbette akılla, aklı kullanmakla ilgili bir şeydir.

Aristoteles'e göre şu halde, insan aklını iyi ve doğru kullanır, ondan layıkıyla yararlanırsa, insan gibi yaşamış olur. Buna göre mutluluk insanın kendisine özgü işlevi yerine getirmesinden, onun bütün bir hayatı boyunca aklını iyi ve doğru kullanmasından meydana gelir. Bir şeyi iyi ve doğru kullanmak ise, erdemi gerektirir. Fakat bu, mutluluğun erdem olduğu anlamına gelmez; o, gerçekte ruhun erdemli etkinliğinden, üstelik yaşam boyu sürecek faaliyetinden oluşur. Demek ki mutluluğun olmazsa olmaz koşulu etkinliktir, yani akıllı insanın kendisini hayvanlardan ayıran özünün gerektirdiği, insan varlığının en

269 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1097b-1098a.

yüksek mutluluğu yaşamak durumundaysa eğer, gerçekleştirmek durumunda olduğu faaliyet türüdür.[270]

O, etkin bir hayat derken, hiç kuşku yok ki her tür etkinliği, her ne şekilde olursa olsun, bütünüyle meşgul bir hayatı anlatmak istemez. Salt işle geçen, sürekli meşgul bir hayatın iyi hayat için bir engel teşkil ettiğini öne süren Aristoteles, zekâsı, becerisi ve topluma yaptığı katkı dolayısıyla övülen tüccarın, kendine ayıracak boş zamanı olmadığı için iyi bir hayat sürebilmesinin imkânsız olduğu kanaatindedir. Bu yüzden onun övdüğü, öğütlediği en önemli faaliyetler, erdemi dışa vuran, erdemi somutlaştıran eylem ya da etkinlik türleridir, meziyetlerdir. Buraya pek çok şey girebilmekle, sözgelimi güreşte sergilenen güç, resim yapmada söz konusu olan hüner, koşuda hız, güzel bir sese sahip olma gibi pek çok meziyet söz konusu olabilmekle birlikte, Aristoteles'in işaret ettiği erdemler çok daha genel veya temel erdemlerdir. Bunlar da bir insanı birinci sınıf bir atlet, şampiyon bir güreşçi, yetkin bir şarkıcı, olağanüstü iyi bir ressam değil de, mükemmel bir insan, adam gibi adam yapan faziletlerdir. Bunlar da elbette, onun kapasitelerine, ama esas olarak da rasyonel güçlerine bağlı olarak gelişen erdemlerdir.[271]

Fikri ya da Entelektüel Erdemler

İnsanın özünü akılda, onu mutluluğu götüren salt kendine özgü işlevi ruhun akıllı parçasının faaliyetinde bulan Aristoteles, *eudaimonia* ya da mutluluğu da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti[272] olarak tanımladıktan sonra, erdemi de bir varlığın işlevini en iyi bir şekilde yerine getirme durumu olarak ifade eder.[273] Bununla birlikte Aristoteles'te aklın iki ayrı boyutu vardır. Bunlardan birincisi bilmek için bilme tutumuyla karakterize olan ve dolayısıyla tefekkürle veya nedenlerin bilgi-

270 J. Barnes, *Aristoteles* (çev. B. Ö. Düzgören), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002, s. 117

271 J. M. Cooper, "Classical Greek Ethics", *A History of Western Ethics*, s. 16.

272 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1098a.

273 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1106a.

siyle ilgili olan teorik akıldır. Oysa diğeri, bilmek yerine doğru eylemde bulunmak üzerinde yoğunlaşan ve dolayısıyla istek ve arzuların denetlenmesiyle meşgul olan pratik akıldır. Onda rasyonel parçanın iki ayrı boyutu olduğundan, insan doğasını tamamlayan,[274] insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan[275] iki tür erdemden söz edilebilir: Kuramsal, fikri ya da *dianoetik* erdemler ve ahlaki ya da *eudaimonik* erdemler veya karakter erdemleri.[276]

Aristoteles "insana özgü" olanın, esas itibarıyla ve başka her şeyden çok, düşünme (hakikat peşinde koşan akıl) olduğuna inanıyordu. Başka bir deyişle, o, insanı en fazla belirleyen, insanı insan yapan, hatta onu Tanrı'ya yaklaştıran şeyin teorik aklın etkinliği olduğunu düşünüyordu. Yani insan, sadece eylemde bulunmaz; aklını yalnızca kendisine açık alternatifler arasında seçim yapmak, ruhunun akıldışı parçasını kontrolü altında tutmak için kullanmaz. Kendisine bir de saf bir bilme etkinliği olarak aklın bahşedilmiş olduğu insan, aynı zamanda düşünür ve aklını hakikati keşfetmek için de kullanır. İnsanın teorik aklının gerçekleştiği veya hakikati keşfettiği farklı düzeyler bulunduğunu söyleyen, Aristoteles entelektüel erdemlerin başında teorik bilgelik gelir. Onun bakış açısından bilimsel bilgi doğayla ilgili temel ilkelerden yapılan türetim veya çıkarsamalardan meydana gelir. Doğru çıkarımlar yapabilmek için öncelikle söz konusu temel ilkelerin doğru olması gerekir. Temel ilkelerin sezgi yoluyla kavrandığını söyleyen[277] Aristoteles, sezgiyle çıkarımın eseri olan birleşik entelektüel erdeme bilimsel hikmet veya teorik bilgelik adını verirken, onu evreni düzenleyen kurucu ilkeler ve nihai hakikatler üzerine tefekkürle özdeşleştirir.[278] Söz

274 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1105a; Aristoteles, *Fizik* (çev. S. Babür) 246a, İstanbul, YPK Yayınları, 2005.
275 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1106a, 1139b.
276 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1103a.
277 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1139b.
278 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1103a.

konusu entelektüel erdemler evrene dair değişmez olgularla ilgili olup, onların doruk noktasını oluşturan tefekkür, insan için en yüksek mutluluğu meydana getirir. İnsan için en iyi ve en yüksek mutluluk en iyi ve en yüksek etkinlikte, yani insanın insan olarak doğasını en eksiksiz şekilde ifade eden ve gerçekleştiren etkinlik türünde söz konusu olur. Bu etkinlik de, tefekkür ve temaşadır; bu yüzden, insanın elde edebileceği en büyük mutluluk temaşada, evrene ilişkin en yüksek hakikatleri bilmede yatar.

> Mutluluk erdeme uygun etkinlik ise eğer, onun en yüksek erdeme uygun olması lazım geldiği akla uygun olur; ve bu da, bizdeki en iyi şeyin erdemi olacaktır. İmdi bizim doğal harekete geçiricimiz ve rehberimiz olduğu ve soylu ve ilahi şeylerin düşüncesini aldığı düşünülen bu öğe, ister akıl olsun isterse başka bir şey, ister kendisi de tanrısal olsun isterse yalnızca bizdeki en tanrısal öge, bunun kendine has erdemine uygun etkinliği yetkin mutluluk olacaktır. Bu etkinlik temaşa etkinliğidir.
>
> İlkin, bu etkinlik en iyi etkinliktir (çünkü akıl yalnızca bizdeki en iyi şey olmakla kalmaz, aynı zamanda aklın konuları da bilinebilir konuların en iyileridir); ve ikinci olarak, en sürekli etkinliktir, çünkü yapabileceğimiz herhangi bir şeyden çok daha sürekli bir şekilde hakikati temaşa edebiliriz. Ve mutluluğun, kendisine katılmış bir hazzı olduğunu düşünürüz, fakat felsefi bilgelik etkinliğinin erdemli etkinliklerin en haz vereni olduğu kabul edilir; olup bitenlerin tümünde onun peşinde koşmanın saflıklarından ve kalıcılıklarından ötürü olağanüstü hazlar verdiği düşünülür ve bilenlerin arayanlardan daha fazla haz alarak yaşayacakları öngörülecektir. Ve sözü edilen kendine-yeterlik en fazla temaşa etkinliğine ait olsa gerektir.... Bu yüzden, erdemli eylemler arasında politik ve askeri eylemler soyluluk ve büyüklük bakımından ayrıcalıklıysa ... ama kendileri adına arzulanır değilse, buna karşılık temaşaya dayalı olan aklın etkinliği hem ciddiyet değeri bakımından üstün, hem kendisinin ötesindeki hiçbir amacı hedeflemez, hem kendisine özgü bir hazza (ve etkinliği arttıran da budur) ve (insan için mümkün olduğu ölçüde) kendine-yeterliğe, aylaklığa, yorulmak bilmezliğe sahip görünüyorsa ve hem de en yüksek şekilde mutlu insana yüklenen öteki

> sıfatların tümü apaçık bu etkinlikle bağlantılı sıfatlarsa, bundan şu çıkar ki, bir ömrün tamamına yayılması koşuluyla insanın tam mutluluğu, bu olacaktır.[279]

İnsanı en yüksek düzeyde gerçekleştiren, ona en büyük mutluluğu sağlayan, insan varlığını mutlak bir temaşa faaliyeti içinde olan Tanrı'ya en fazla yaklaştıran bu erdemler, bütün erdemlerden çok daha üstündür. Zira **(1)** bu erdemler, pratik aklın ruhun akıldışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi, duyumsal, fiziki, maddi, potansiyel hiçbir şey ihtiva etmezler. **(2)** İnsanın en yüksek parçası, insanın özünü meydana getiren aklın en yüksek ve önemli faaliyet türü olan kuramsal faaliyete, insan varlığını Tanrı'ya yaklaştıran tefekkür ya da temaşaya dayanırlar. **(3)** Dianoetik ya da fikri erdemlerde söz konusu olan kuramsal faaliyet, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tam[280] ve kendine yeten bir faaliyet tarzıdır. **(4)** İnsana en fazla, en istikrarlı ve en kalıcı doyumu sağlayıp, mutluluk nihai amacına en fazla hizmet ederler. Onlar başka bir şey için değil, fakat bizatihi kendileri ve mutluluk için istenirler.

Aristoteles, fikri ya da entelektüel erdemler arasında, *sophia* veya teorik bilgelik yanında *phronesis*e, yani pratik bilgelik ile sanata da yer verir.[281] Diğer entelektüel erdemlerin evrenle dair değiştirilemez olgularla ilgili olgulu yerde bu iki erdem türü insanın vücuda getirebildiği veya değiştirebildiği şeylerle ilgili olmak bakımından farklılık gösterir.[282] Bunlardan Aristoteles özellikle pratik bilgelikle meşgul olur. O, tam ve kusursuzca enine boyuna düşünmeden, yargılama yetisinin doğru kullanılmasından oluşur. Böylesi bir düşünme ve yargılama ise doğru öncüllerden sağlam bir çıkarım yoluyla doğru sonuçlara hızlıca

279 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1177a-b.
280 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1097a; Aristoteles, *Metafizik* (çev. A. Arslan) 1021b, 1023b, 2 cilt, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1985-1993.
281 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1140a.
282 D. S. Hutchinson, "Ethics", s. 206.

ulaşmaktan oluşur.[283] O, bu yüzden insan için gerçekten iyi ve kötü olanı olabilecek en yüksek düzeyde idrak etmeyi, deneyimin olgularını doğru değerlendirebilmeyi, genel ahlaki bilgimizi somut durumlara uygulayabilme kapasitesini içerir. Tikel olgularla ilgili daha çok deneyim sahibi olan yaşlıların, daha büyük bir pratik bilgeliğe sahip olmalarının nedeni budur.[284] Aristoteles, pratik bilgeliğin tek bir türü ya da düzeyi olmadığını, onun birisi insan bireyinin kendisiyle, diğeri ev işleriyle ve sonuncusu da politik toplumla ilgili olacak şekilde, farklı düzeyleri bulunduğunu öne sürer.

Phronesis, Aristoteles'in bakış açısından en temel erdemdir. Bunun nedeni söz konusu düşünce erdemi veya pratik bilgelik olmadığında, ahlaki erdemlerin veya karakter erdemlerinin söz konusu olamaması veya daha doğrusu uygulanamamasıdır.[285]

Karakter Erdemleri

Demek ki Aristoteles'te mutlu bir hayatı oluşturan veya şekillendiren erdemler sadece fikri erdemlerden meydana gelmez. Onda, bu sürece katkı yapan ikinci bir erdem türü olarak ahlaki erdemler veya karakter erdemleri düşünce erdemlerinden, öncelikle teorik aklın değil, fakat pratik aklın ürünü olmak bakımından farklılık gösterirler. Bu erdemler, pratik aklın ruhun arzu, istek ve iştihayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvani düzeyini kontrol altına almasına ve ona yol göstermesine bağlıdırlar. Ahlaki erdemler, etiğinde bütünsel insan doğasının tam olarak gerçekleşmesi hedefini göz önünde bulunduran Aristoteles'te, fikri erdemlerde olduğu gibi kişinin kendisini bir entelektüelden ziyade sorumlu bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Başka bir deyişle, bu erdemler insanın kendisini

283 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1142a-1143a.
284 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1141b-1142a.
285 S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında, Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara, 1997, s. 147.

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 özne olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise, erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak rasyonel ve sorumlu özne olarak insanın özünü ifade edip, onun nihai 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 gereği vardır. Başka bir deyişle, insan, ona göre, doğasını tam olarak gerçekleştirebilmek için, hayvani doğasını yok saymak ya da reddetmek yerine, onu akıl yoluyla kontrolü altına almalı, rasyonel olmayan arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, eğitip düzene sokmalıdır. İnsan bu arzu, itki ve eğilimleri, iştihayı gereği gibi eğitip düzene sokamazsa eğer, onlar insana hâkim olup, akli fonksiyonlarını hayata geçirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Aynı durum hayvani doğamızın bastırılması veya yok sayılması 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 var (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.[286]

İşte bundan dolayı, Aristoteles'te ahlaki erdem, hem bütünsel düzlemde ve hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda, ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki "altın orta"yı bulmaktan meydana gelir. Buna göre entelektüel erdemlerin eğitim yoluyla kazanıldığı yerde, ahlaki erdemler alışkanlık ile kazanılan erdemlerdir. Başlangıçta bize doğal olarak verilen eğilimlerimizi veya yeteneklerimizi ahlaki erdemlere dönüştürürken, bir yandan da bu eğilimleri ve yetenekleri aklıselime göre kullanmaya başlarız. Başka bir deyişle, akıl doğal eğilim ile buna karşılık gelen erdem arasındaki belirleyici ayrımı yapar. Pratik aklın kullanılması, şu halde kaçınılmaz olarak ahlaki erdemlerin varlığını gerektirir. Aksi takdirde, pratik akıl bir aracı veya belli bir kurnazlık kapasitesi haline gelerek bozulur. Pratik aklın karakter erdemleri olmaksızın kullanılması, onu sadece araçsal bir akla dönüştürür.

Söz konusu karakter erdemlerinde pratik akıl, doğru düşünme ve yargılamayla, insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar. Alışkanlık yoluyla, kişinin kendisini çok çeşitli hayat durumları içinde sınaması sayesinde, orta, doğru ahlaki karakterden adeta kendiliğinden çıkan ya da ahlaki erdem sorumlu failin davranış tarzından neredeyse doğal olarak akan bir şey haline gelir:

> O halde 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 gere-

286 Aristoteles, *Eudemos'a Etik* (çev. S. Babür) 1220a-b, Ankara, Dost Yayınları, 1999.

> kenden aşırısı ya da eksiğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için neliği ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta olmadır.[287]

Fakat bu, Aristoteles'e göre, erdemin göreli olduğu anlamına gelmez. Sadece bireylerin kendileri değil fakat her durum birbirinden farklı, biricik olduğu için, "orta olan" farklılık gösterebilir; yalnız erdemli eylemin "altın orta"ya yönelme olduğu konusunda hiçbir şüphe 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; yeme, içme, cinsellik, vb., bağlamında ölçülülük diye ifade edilen erdem, sefihlik ile duyarsızlık; cömertlik adı verilen erdem müsriflik ile cimrilik; alicenaplık diye adlandırılan fazilet kabalık ile alçaklık; yüce gönüllülük olarak adlandırılan erdem, kibir ile tevazu; ağırbaşlılık erdemi, utangaçlıkla utanmazlık; dostluk denen fazilet, yaltakçılık ile somurtkanlık; adalet diye ifade edilen erdem ise haksızlık yapma ile haksızlığa maruz kalma arasındaki doğru ortadır.

Nitekim Aristoteles, söz konusu ahlaki erdemlerden biri olarak cesaret söz konusu olduğunda, şunları söyler:

> Şurası açık ki, korktuğumuz şeyler korkunç şeylerdir ve bunlar da koşulsuz olarak konuşursak kötüdürler. Bir adam, karısına ve çocuklarına hakaret edilmesinden ya da düşmanca davranılmasından ya da bu tür herhangi bir şeyden korkuyorsa korkak olmaz; ya da kırbaçlanmak üzereyken kendine güveniyorsa cesur olmaz. O halde, cesur adam ne tür korkunç şeylerle ilgilidir? Kesinlikle en korkunç olanlarla; çünkü hiç kimse dehşet uyandıran şeyler karşısında onun gibi kıpırdamadan durmaz. İmdi, en korkunç şey ölümdür; çünkü ölüm sondur ve ölü için artık iyi ya da kötü

287 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a-1108b.

diye bir şey düşünülmez. Fakat cesur adam, her koşulda ölümle bile ilgili görünmez, örneğin denizde ya da hastalıkta. O halde, hangi koşullardaki ölümle? Kesinlikle en soylu olan durumlardaki ölümle. İmdi, bu tür ölümler savaş meydanında olur; çünkü bunlar en büyük ve en soylu tehlike içinde meydana gelir. ... O halde, özellikle, soylu bir ölüm ve ölüme yol açan her türlü zor durum karşısında korkmayana cesur denecektir; ve savaşın zorlukları en yüksek dereceden bu türdendir. ...

O halde, korkak da, atak adam da, cesur adam da aynı şeylerle ilgilidir, fakat onların bu şeyler karşısında farklı farklı huyları vardır; çünkü ilk ikisi ifrat ve tefrittir, buna karşın üçüncüsü ortadır, ki doğru yer budur; ve atak adamlar tez canlıdırlar ve peşin tehlikelerle karşılaşmaya can atarlar, ama tehlikeyle karşılaştıklarında geri çekilirler, buna karşın cesur adam peşin sessiz sakin ama eylem anında kıpır kıpır hareketlidir.

O halde, söylediğimiz gibi, cesaret, ortaya koyulan koşullarda kendine-güven ya da korku esinleyen şeyler bakımından bir ortadır ve böyle yapmak soylu olduğu için ya da böyle yapmamak soysuzluk olduğu için bu şeyleri yeğler ya da bu şeylere katlanır. Fakat yoksulluktan ya da sevdadan yahut da acı veren herhangi bir şeyden kaçmak için ölmek cesur bir adamın değil, bir korkağın işaretidir; çünkü bunaltıcı olan şeylerden kaçmak dayanıksızlıktır ve böyle bir adam ölüme soylu olduğu için değil ama kötüden kaçmak için katlanır.[288]

Aristoteles, insanın erdemli olabilmesi için, öncelikle iyi yetiştirilmesi gerektiğini söyler. Örneğin, çocuğun ya da gencin doğru davrandığı zaman, ödüllendirilmesi; yanlış yaptığı zaman da cezalandırılması gerekir. Aristoteles, yine bu bağlamda, çocuğun belirli bir davranış biçiminin neden doğru veya yanlış olduğunun rasyonel bir açıklamasını veremeyeceğini söyler. Buna göre, çocuğun ya da insanın önce doğru davranmayı öğrenmesi gerekir; kişi ancak bundan sonra, neden eylediği gibi eylemesi gerektiğinin akli bir açıklamasını vermeyi öğrenebilir. Dahası, faziletli bir insan erdemli eylemleri üzerinde enine boyuna düşünerek vakit kaybetmez. Cesur bir insan adeta ken-

288 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* 1115a-b.

diliğinden cesur davranır; cömert kişi, gerçek bir ihtiyacın söz konusu olduğu her yerde kendiliğinden para ya da kendisinden bir şeyler verir. Zaten bir kişinin durup bu tür eylemler üzerinde düşünmesi, kendisine cesur ya da cömert olup olmamak gerektiğini sorması, onun cesur ya da cömert veya en azından yeterince erdemli olmadığı anlamına gelir.

Dahası, erdemli kişi, ona göre, erdemli olmaktan haz duyan, mutlu olan kişidir. Bu yüzden o, kişinin ödevi ya da yapması gereken şey ile yapmayı istediği şey arasında bir çatışma, erdem ile özçıkar arasında bir gerilim olmadığını söyler. Aristoteles'in, pek çok kişiye aykırı gelecek bu düşünceleri dışında, ahlakın ve ahlaklılığın yine de akılla, doğru ve ahlaki eylemenin akılla ilgili bir konu olduğuna özellikle vurgu yaptığı bir kez daha söylenebilir. O, ahlakı doğrudan doğruya akla dayandırırken, ahlaki rasyonalitenin nasıl eylemek gerektiğiyle ilgili yalın bir hesaplamadan daha fazla bir şey olduğunu belirtmeye özen gösterir. Ahlaklılık, bir doğru yaşama, zaman içinde sağlam bir karakter oluşturma ve insan kendisini çok çeşitli hayat durumları içinde test etmesiyle ilgili bir şeydir. İnsan ancak böylelikle doğru ortaları bulabilir.

Aristoteles'in ahlaki erdemler bağlamında geliştirmiş olduğu söz konusu altın orta öğretisi, onun felsefesinin her yerine damgasını vuran realizmin, hatta sağduyuya yakın olan felsefesinin çok anlaşılır "orta yolculuğunun" bir ifadesi olmak durumundadır. Buna göre, onun iki aşırı uç arasındaki altın orta öğretisi, daha ziyade, Platon'a özgü bir öte dünyacılık veya herhangi bir semavi dinde karşılaşılacak çileci bir hayatın "doğa" tanımazlığı ile ilk ve yegâne davranış ölçütü olarak doğaya vurgu yapan Sofistik anlayış arasındaki ortayı bulma girişimiydi. Örneğin bir çileci, "doğal" iştihaların daima kötü olduğunu ve onların mümkünse bastırılması gerektiğini öne sürer. Öte yandan, Thrasymakhos ya da bir Kallikles gibi bir Sofist herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda iyi ve doğru olanın tek tek *her* arzu ya da iştihanın tatmin edilmesi olduğuna inanır.

Oysa Aristoteles'e göre, tatminin "doğruluğu" veya gerekliliği, duyulan arzunun neliğine ve insanın çevresine bağlı olmak durumundadır. Buna göre, Platon yapılması gereken herkesten bağımsız doğru bir şeyin, hayata geçirilmesi gereken genel bir iyinin var olduğuna inanırken, Sofistler nesnel hiçbir moral doğrunun ya da evrensel iyinin var olmadığını savunurlar. Oysa Aristoteles hem Platon'dan hem de Sofistlerden farklı olarak bir yönüyle nesnel, bir yönüyle öznel; bir açıdan evrensel, bir açıdan yerel bir hakikatin, bana göreli olan bir doğrunun, belli koşullar içinde benim için geçerli mutlak bir iyinin var olduğunu ileri sürer.[289]

289 W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt 1, *Klasik Düşünce* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006, s. 404.

İKİNCİ BÖLÜM

Analitik Etik

Teorik etiğin birinci bölümünü normatif etik oluşturuyorsa, ikinci bölümünü de analitik etik meydana getirir. Analitik etik normatif etik sistemlerini, onların ilk ilkeleri olan ahlak yargılarını ve etiğin ilkel terimleri olan ahlaki kavramları çözümler. O, etik bağlamında herhangi bir ahlaki ilke geliştirmek, normatif bir teori üretmek veya belli bir ahlaki ideal teklif etmek yerine, *felsefi* bir *analiz* gerçekleştirir. Başka bir deyişle, analitik etik tarihsel, bilimsel, deneyimsel veya normatif yargı gerektiren ya da ihtiva eden bir düşünce biçimi değildir. O, daha ziyade ahlaki kavramların anlamını dil ve ahlak ilişkisi içinde analiz eden bir düşünme tarzıdır.[1] Buna göre, analitik etik, ahlak yargıları ortaya koymaktan çok, ahlaki ifadeler üzerine yargılar ortaya koymaktan, ahlaki argümanlar geliştirmekten ziyade, ahlaki argümanlar üzerine akıl yürütmelerden oluşur.[2]

Analitik veya çözümleyici bir etik türü olarak analitik etik, sözgelimi onun bir anlamda başlatıcısı olarak geçen[3] İngiliz düşünürü George Edwards Moore'un "doğalcı yanlış" örneğinde olduğu gibi, ahlak filozoflarının temel yanılgılarına işaret ettiği, normatif etik karşısında eleştirel bir tavır aldığı için, aynı

1 G. Sayre-McCord, "Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. By N. E. Edward N. Zalta), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/metaethics/>.

2 H. Tepe, *Etik ve Metaetik*, Ankara, TFK Yayınları, 1992, s. 82.

3 R. Stout, "Twentieth Century Moral Philosophy", *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* (ed. by D. Moran), London, Routledge, 2008, s. 853.

zamanda *eleştirel* bir *etik* türü olarak geçer. Bununla birlikte, analitik etikteki bu eleştiri, Kıta felsefesi düşünürleri tarafından geliştirilen eleştirel etikte olduğu gibi, öze dair veya tözsel bir eleştiriden ziyade biçime ilişkin ya da yapılan mantıksal veya yöntemsel hatalarla ilgili formel bir eleştiri olmak durumundadır. Öte yandan analitik etik, klasik etiği varsaydığı, normatif etik üzerine ikinci düzey bir araştırma olarak inşa edildiği için, "meta" önekinin "-den sonra" anlamına geldiği dikkate alınırsa, *metaetik* olarak da geçer.

Analitik etik, gerçekte yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada yaşanan "dile dönüş" hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkan analitik felsefenin etik alanındaki karşılığıdır. Bu yüzden o, ahlaki söylemde kullanılan terimlerin analizi ve ahlak yargılarının yapısıyla anlamının çözümlenmesi işiyle meşgul olur. Başka bir deyişle, analitik etik, normatif etiğin yaptığı gibi, insanların ne yapmaları, nasıl davranmaları gerektiğiyle meşgul olan bir etik türü değildir. O, daha ziyade insanların ne yapmaları veya nasıl eylemde bulunmaları gerektiğiyle ilgili konuştukları zaman yaptıkları şeyle, ne hakkında nasıl konuştuklarıyla meşgul olur.[4] Analitik etik, esas itibarıyla ahlaki söylemin yapısı ve moral kavramların anlamıyla meşgul olmakla beraber, onun semantik olduğu kadar, metafiziksel ve epistemolojik bir boyutu da vardır.[5] Buna göre, analitik etik elbette öncelikle ahlaki söylemin *semantik* fonksiyonuyla meşgul olurken, "iyi", "doğru" benzeri değer biçici terimler ile "gerekir" benzeri yükümlülük bildiren terimlerin anlamları üzerinde yoğunlaşır.[6] Ahlaki söylemin olguları ifade etme gibi bir işlevinin mi yoksa daha farklı bir fonksiyonunun mu olduğunu soruşturur. O, söz konusu semantik boyutu itibarıyla ahlak dilinin mahiyetini sorgular.

4 W. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, London, Macmillan, 1970, s. 1.
5 A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaphysics*, Oxford, Polity Press, 2003, s. 2.
6 H. Tepe, *Etik ve Metaetik*, s. 86.

Analitik etik veya metaetiğin söz konusu sorgulama veya soruşturması, bununla birlikte önemli ölçüde ahlak metafiziğine, yani dünyada moral veya ahlaki diye niteleyebileceğimiz olguların olup olmamasına bağlıdır. Başka bir deyişle, metafizik boyutu söz konusu olduğunda, analitik etik ahlaki olgu veya özelliklerin olup olmadığını, varsa eğer bunların temel özelliklerini, başka bir olgu türüne indirgenebilir olup olmadıklarını ele alıp araştırır. Analitik etik, epistemolojik boyutu söz konusu olduğunda, bu kez ahlak bilgisi diye bir şeyin olup olamayacağı, ahlak yargılarının doğruluğundan söz edilip edilemeyeceğini, edilebilecekse eğer onların doğruluk veya yanlışlığını nasıl bilebileceğimiz meselesini ele alır.[7]

Buradan da anlaşılacağı üzere, ahlak epistemolojisiyle ahlak metafiziği analitik etiğin ana gövdesini meydana getirir. Bunları ahlak dili üzerine soruşturmalardan meydana gelen bir alan ya da bölüm tamamlar. Bu üçünden biraz daha öne çıkan ahlak metafiziği, analitik etikte diğer bütün soruşturmaların kendisine bağlı olduğu en temel araştırma alanını meydana getirir. İşte bu yüzden, metaetik teoriler esas itibarıyla moral olguların varlığı konusundaki tutumlarına bağlı olarak birbirlerinden farklılaşırlar. Burada karşımıza birbirine zıt iki yaklaşım ya da görüş ortaya çıkar. Bunlardan biri *realizm*, diğeri de *anti-realizm* veya realizm karşıtlığıdır.

Realizm ahlaki failden bağımsız olarak var olan birtakım moral olgular bulunduğunu, dolayısıyla ahlaki terimlerin moral olgulara karşılık gelip, ahlak yargılarının bu olguları ifade ettiğini öne sürer. Ahlaki realizm iyilik, kötülük, doğruluk ve yanlışlık benzeri ahlaki olguların ahlaklılık üzerine düşünen, ahlaki yargılar ortaya koyan bireylerden bağımsız olduğunu, onlar tarafından düşünülmezden önce de var olduğunu savunur. Söz konusu bakış açısından, ahlaklılık, moral özne veya ahlaki faillerin yargılarında bulunmak yerine, dünyada bireyler tarafından

7 E. Cengiz, "Ahlak Epistemolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 1. Cilt, 2003, s. 101.

algılanacak veya sezilecek şekilde var olan nesnel bir olgular kümesi olarak var olur.

Söz konusu metaetik konumu çağdaş etik düşüncede geliştiren ilk filozofun metaetiğin de başlatıcısı veya kurucusu olma onurunu da kendisine yüklediğimiz G. E. Moore olduğu kabul edilir.[8] Realist bakış açısından, iyilik, doğruluk benzeri moral değer ya da özellikler, dünyanın, insanların inanç, bilgi ve bakış açılarından bağımsız olarak var olan ayrılmaz görünüm ya da parçaları olmak durumundadır. Başka bir deyişle, realizm öncelikle veya en temel olarak insandan veya ahlaki failin yargılarından bağımsız nesnel birtakım ahlaki değer ve özelliklerin var olduğunu ileri sürer. O, bu noktada kalmayıp, ikinci olarak söz konusu moral olgu ve özelliklerin bireysel eylem ya da ilişkilerde örneklendiğini veya cisimleştiğini iddia eder.[9] Buna göre, bazı eylemler ahlaken yanlıştır. Etik realistler, söz konusu tezlerini, bu bağlamda ilkin ahlaki ifade ya da yüklemlerin çeşitli durum, olgu ya da eylemlere ahlaki özellikler izafe etmek için kullanıldığını söyleyerek temellendirirler. Onlar, nihayet moral yargıların insanların ahlaki inançlarını ifade etme işlevini yerine getirdiğini savunurlar. Etik realizmin söz konusu dört iddiasının gerisinde, elbette ahlaki özelliklerin, bir olgu ya da özelliğin metafiziksel statüsüne sahip olduğu tezi bulunur.[10]

Realizm, söz konusu özellik ya da olguların mahiyeti gündeme geldiğinde, kendi içinde *doğalcılar* ve *gayri-doğa*lcılar olarak ikiye ayrılır. Bunlardan doğalcılar, ahlaki olgu ve özelliklerin, insan zihninden veya kanaatlerinden bağımsız olarak var olduğunu öne sürdükleri için realisttirler. Fakat bu özelliklerin doğal özelliklerle özdeş olduğunu veya doğa bilimleriyle psikolojinin konusu olan doğal olgu ya da özelliklere indirgenebileceğini ileri sürdükleri için doğalcıdırlar. Etik doğalcılık, adı üzerinde

8 J. Bell, "Moral Realism", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., 2005, vol. 2, s. 961.

9 D. C. Copp, "Introduction: Metaethics and Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 7.

10 D. C. Copp, "Introduction: Metaethics and Ethics", s. 7.

doğalcı veya bilimsel bir dünya görüşünün savunuculuğunu yaparken, etiğin özerkliğine önemli ölçüde darbe indirir. Değer probleminin bilgi problemine bağlı olduğunu öne sürüp, ahlaki doğruluğun aydınlanmaya bağlı olduğunu ima eder.

Doğalcılığın en temel sorunu ahlaki değer ve yükümlülüklerin bilimsel, doğalcı bir dünya görüşüne uygun olup olmadığı meselesi etrafında döner. Doğalcılığın buna bağlı olan ikinci ana problemi, olgudan değere geçilip geçilemeyeceği problemidir. O, işte bu noktada, dünyada olgusal alandan ayrı bir manevi veya metafiziksel alan bulunmadığını, dolayısıyla ahlaki değer ve yükümlülüklerin bilimsel dünya görüşüne uygun düştüğünü savunur. Doğalcı realizm, bu noktada çoğu zaman ahlaki özelliklerin fiziki özelliklerle bir ve aynı düzeyde bulunduğunu, bu özelliklerle bir şekilde özdeşleştirilmesi gerektiğini ileri sürer. O, söz konusu özdeşleştirme veya birleştirmenin, renk benzeri ikincil niteliklerin fiziki şeylerle birleştirilmesine benzer olduğunu, dolayısıyla ahlaki özelliklerin fiziki olay ve eylemlerden türeyen, onların bir parçası olan nitelikler olarak alınabileceğini savunur.[11] Başka bir deyişle, doğalcı bakış açısından ahlaki özelliklerin, kırmızı gibi bir rengin fiziki bir nesneden çıkıp nesnenin gönderdiği belli bir dalga boyundaki ışık sayesinde görülen ikincil bir nitelik olmasına benzer şekilde, birincil bir nitelik olan fiziki bir olay veya eylemden çıkan ikincil nitelikler olarak anlaşılmaları gerekir. Doğalcılık, bu yüzden olguyla değer arasında bir ayrım yapmaz, değerin olgudan türetilmesinde hiçbir sakınca görmez.

Gerçekten de doğalcılık kişilerin veya karakter özelliklerinin iyiliği benzeri ahlaki özelliklerin doğa bilimleri ve psikoloji tarafından araştırılan doğal özelliklerle tamı tamına aynı statüde olduğunu iddia eder.[12] O, ahlak yargılarına karşılık gelen ahlaki olguların veya bu yargılarda geçen ahlaki özellik ya da

11 J. Bell, "Moral Realism", s. 962.

12 N. L. Sturgeon, "Ethical Naturalism", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 92.

yüklemlerin doğal, sosyolojik, psikolojik ve tarihsel olguların bir türevi olduğunu belirtir. Bu olguların, tıpkı doğal olgular gibi bilimsel yöntemlerle araştırılabileceğini savunur. Günümüz metaetik tartışmalarında, Cornell realistleri olarak adlandırılan Nicholas Sturgeon, Richard Boyd ve David Brink tarafından savunulan[13] yaklaşımın başlatıcısı mantıkçı pozitivizmin kurucusu olarak Moritz Schlick ve pragmatizmin etkili isimlerinden John Dewey'dir.

Etik realizm kapsamında, doğalcılığın karşısında, ahlaki olgu ve özelliklerin kendine özgü bir gerçekliğin nitelikleri olduğunu ve dolayısıyla doğal özellik ve olgulara indirgenemeyeceğini savunan gayri-doğalcılık bulunur. O, iyilik, doğruluk ve yanlışlık benzeri ahlaki özelliklerin insan tarafından fark edilsin ya da edilmesinler, dünyanın ve eylemlerin ayrılmaz bir parçası veya özellikleri olduğunu savunur. Buna göre, bir kimse iyi bir şey yaptığını veya doğru bir eylemde bulunduğunu söylediği zaman, bu sadece onun eylemle ilgili olarak ne düşündüğünü yansıtmaz, fakat esas olarak eylemin gerçekten sahip olduğu bir özellikle ilgili sezgisini dışa vurur. Başka bir deyişle, insanın düşünce ve kanaatlerinden bağımsız olan ahlaki olgu ve özelliklerin var olduğunu ileri süren bu yaklaşım, ahlak yargılarını doğru ya da yanlış kılan şeyin söz konusu moral olgular olduğunu, onların doğruluk ya da yanlışlıklarının insanların inançlarından bağımsız olduğunu dile getirir. Gayri- doğalcılığa göre söz konusu ahlaki özellikler, doğal özelliklerle özdeş olmadıkları gibi, bu özelliklere indirgenemezler de. Onlar, ayrı bir kategori meydana getirecek şekilde, ahlaki özellikler olarak karşımıza çıkarlar. Günümüzde esas olarak John McDowell ve David Wiggins tarafından benimsenen bu yaklaşımı ilk geliştiren felsefeci George Edwards Moore'dur.[14]

Etik doğalcılık ile gayri-doğalcılığın oluşturduğu realizmin karşısında ise şeylerin gerçekte göründükleri gibi olduğu

13 A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaphysics*, s. 4.
14 A. Miller, *An Introduction to Contemporary Metaphysics*, ss. 4-5.

düşüncesini reddederken, ahlaki olguların varlığını inkâr eden anti-realizm bulunur. Etikte realizm karşıtları, ahlak ve ahlaki terimler üzerine düşündüğümüz, moral terimleri kullandığımız zaman, kaçınılmaz olarak ahlaki olgular olduğunu düşünme eğiliminde olduğumuzu ifade eder. Çünkü ahlaki düşünce ve eylem, ahlaki olguların varoluşunu varsayar ve söz konusu olguların fiilen var olması durumunda anlamlı olur. Anti-realizm, bu noktaya kadar realizmle uyuşur. Bununla birlikte, o, burada kalmayıp, ahlaki olguların var olduğu kabulünün bütünüyle hatalı bir kabul olduğunu ve dolayısıyla ahlaki pratik ve söylemin bir yanlış üzerine bina edildiğini ileri sürer. Bu yüzden, etikte realizm karşıtlığını benimseyenlere "hata teorisyenleri" adı verilir. Zira onların ortak kanaatleri, ahlaki söylemin bir hataya dayandığı ve bu hatanın da ahlaki olguların var olduğunu varsayma hatası olduğu düşüncelerinden meydana gelir.[15]

Ahlaki söylemin sistematik bir biçimde hatalı veya önemli ölçüde yanlış olduğunu ileri süren anti-realizm veya hata kuramı, eylemlere, durumlara veya olaylara ahlaki özellikler izafe etmenin yanlış bir tutum olduğunu savunur. Sağduyunun bakış açısından radikal bir kopuşu ifaden bu yaklaşım, kavramsal bir iddia ile metafiziksel bir iddiayı bir araya getirir. Buna göre, bir ahlaki özellik ya da değer kavramının nesnel olarak var olduğuna inanılan bir özelliğin kavramı olduğunu ileri süren anti-realizm metafiziksel olarak böyle özellik ya da olguların var olmadığını savunur.

Metaetikte, söz konusu ahlak metafiziği kaçınılmaz olarak "ahlaki" diye niteleyebileceğimiz olguların var olduğu, bu yüzden ahlak yargılarının zihinden bağımsız moral olgular ve niteliklerle ilgili olduğu görüşü, yani etik realizm, bu yargıların bilişsel bir değere sahip olduğunu dile getiren görüşle birlikte ele alınır. Buna mukabil, ahlaki olguların varoluşunu yadsıyan anti-realist görüş de etiğin bir bilgi konusu olamayacağını, ahlak

15 G. Sayre-McCord, "The Moral Realism", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 42.

yargılarının bilgiyle ilintili olmayan birtakım işlevleri yerine getirdiğini savunan görüşle bir arada mütalaa edilir. İşte bu yüzden, ahlak bilgisinin imkânı, ahlak yargılarının mantıksal ve bilişsel statüsüyle ilgili bu tartışmada alternatif teoriler iki ana başlık altında toplanır. Bu karşıtlığın bir tarafında *bilişselcilik* başlığı altında toplanan teoriler, diğer tarafta ise *gayri-bilişselcilik* genel başlığı altında yan yana gelen teoriler bulunur.

Bunlardan bilişselcilik, özde değerler ve ahlaki ilkeler üzerine inşa edilmiş ayrı bir ahlaki alan bulunduğunu, bu alanla ilgili etik bilginin mümkün olduğunu öne sürer. Bilişselciliğe göre, doğru ya da yanlış olduklarına hükmedilebilen ahlaki yargılar ve ahlak önermeleri vardır. Ahlaki inançları dışa vurup ahlaki özellik ya da olgulara karşılık geldiğini ileri süren bilişselcilik, söz konusu yargıların fiili ya da olgusal durumlarla karşılaştırılmalarına bağlı olarak, belirli bir doğruluk değeri elde ettiğini ileri sürer. Buradan hareketle, bilişselciliğin ahlak metafiziğindeki realizmin epistemolojik karşılığı veya muadili olduğu söylenebilir. Bu yüzden etik realizmin iki ana şeklini ifade eden doğalcılıkla gayri-doğalcılık burada karşımıza yeniden çıkar. Aradaki tek farklılık gayri-doğalcılığın burada sezgicilik şeklini almasından oluşur. İki öğreti arasında iki bakımdan farklılık vardır. Doğalcılık, ahlak metafiziği bağlamında da belirtildiği gibi, ahlaki özellik ya da olguların doğal olgulara karşılık geldiğini veya indirgenebildiğini, moral kavramlarımızın doğal kaynaklarının bireysel tercihler, kişisel takdir ve tasvip yargıları, sosyal uzlaşımlar, vs., olduğunu savunur.[16] Oysa sezgicilik ahlaki terim veya kavramların ahlaki özelliklere karşılık geldiğini, onların gösterdiği niteliklerin tanımlanamaz ve analiz edilemez basit nitelikler olduğunu öne sürer.

Sıra bu olguların nasıl bilineceğine gelince, bilişselci doğalcılar etik bilgide veya ahlak epistemolojisinde doğa bilimlerindeki kanıtlama yöntemlerine benzer bir ispat aracının kullanılabileceğini savunurlar. Oysa sezgiciliğe göre, söz konusu

16 R. Stout, "Twentieth Century Moral Philosophy", s. 855.

moral olguları dile getiren veya etik değerlerle ilgili olan ahlak yargılarının doğruluk ya da yanlışlıkları sezgi yoluyla bilinir. Sezgicilik, dolayısıyla ahlak yargılarının olgusal açıdan bilişsel bir içeriğe sahip olduklarını öne sürer. Ahlak yargılarının dile getirdiği bu olgusallık, bununla birlikte, fiziki olgularca belirlenen bir olgusallıktan ziyade, kendine özgü bir gerçekliği olan belli bir alanı tanımlar. Ahlaki niteliklerin algılarla kavranabilir nitelikler olmadığı için, gözlemlenebilir bir gerçekliğe karşılık gelmediğini belirten söz konusu yaklaşımın savunucularından örneğin Moore, "iyi" teriminin tanımlanamaz olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre, bu terimin karşılık geldiği nitelik açıklanamaz ve çözümlenemez bir nitelik olup, söz konusu terimle oluşturulan ahlak yargılarının doğruluk ya da yanlışlığı ancak sezgi yoluyla ortaya konabilir. Sezgicilik bu nedenle, ahlak yargılarının doğruluğunun algısal olmayan bir sezgi yoluyla elde edilebileceğini savunur. Sezgici yaklaşıma göre, etiğin temel amacı, kendi kendisini temellendiren veya kanıtlayan, doğruluğu sezgi yoluyla bilinebilir olan yargıların ortaya konması olmak durumundadır.

Ahlak epistemolojisinde, bilişselciliğin tam karşısında, tıpkı etik realizmin karşısında metafiziksel olarak anti-realizmin bulunması gibi, gayri-bilişselcilik bulunur. O, etiğin gerçekte bilişsel bir değeri olmadığını, onun insanın rasyonel boyutundan ziyade, konatif ya da isteme boyutuna dayandığını öne sürer. Gayri-bilişselcilik, biri olumsuz diğeri olumlu olan iki temel tez öne sürer: **(1)** Ahlaki inançlar, yargılar ve argümanlar bilimsel yargılarla argümanlardan tamamen farklıdır. İyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi ahlaki terim ya da kavramlar moral özelliklere karşılık gelmediği gibi, bu kavramların geçtiği ahlak yargıları da moral olguları ifade etmez. Dahası onlar, bilimsel terim ve yüklemlerin tam tersine, doğal özellikleri göstermezler; ahlak yargıları, dahası ne matematiksel bilimlerdeki yargılara benzer bir biçimde kanıtlanabilir, ne de doğa bilimlerindeki yargılara benzer bir şekilde gözlem veya deneyim yoluyla doğ-

rulanabilir. Başka bir deyişle, gayri-bilişselcilik ahlaki terimlerin betimsel bir anlamı olmadığını öne sürer. O, ahlaki önermelerin dünya ile ilgili olguları ortaya koyan önermeler olabilmelerini kabul etmediği gibi, aklın bir ahlaki ilkeyi kanıtlayamayacağını veya temellendiremeyeceğini de iddia eder. Ahlak yargıları bu yüzden ne doğru ne de yanlıştır; onlar bir doğruluk değeri alamazlar.

Gayri-bilişselciliğin söz konusu olumsuz iddiasını tamamlayan olumlu tezi ise **(2)** ahlaki terim ve yargıların betimsel olmayan çok farklı anlamlara ve çeşitli fonksiyonlara sahip olduğunu ortaya koyar. Buna göre, ahlaki terim ve yargılar birtakım duyguları dışa vurur; belli bir çekimleyici güce sahip bulundukları için, başka insanlar üzerinde bir etki uygulamaya, onlarda belli tavırlar doğurmaya yararlar. Yine, ahlaki yargılar, örtük olarak belli eylem tarzlarını emretmek suretiyle insanlarda belli birtakım tercihlere yol açarlar.

Gayri-bilişselciliği karakterize eden bir diğer unsur da bu yaklaşımı benimsemiş düşünürlerin dile verdikleri büyük önem, etik ile dil arasında kurdukları ilişkidir. Nitekim onlara göre, dış dünyada moral olgular, "iyi" ya da "doğru" gibi terimlerin gönderimde bulundukları veya karşılık geldikleri doğal veya doğal olmayan nitelikler yoktur. Onlara göre, etik alanında sadece dilin betimsel olmayan çeşitli kullanılma tarzlarından söz etmek gerekir. Ahlaki bir yargı ortaya koyan önermelerin doğrulanabilir olmadıklarını, doğru veya yanlış olamayacaklarının ileri süren gayri-bilişselcilik, etiğin kapsamı içinde kalan önermelerin bilişsel açıdan anlamlı önermeler olmadığını ifade eder. Fakat bu, onların büsbütün anlamsız oldukları anlamına da gelmez. Ahlaki bir yargı ortaya koyan önermelerin bilişsel anlamı olmasa bile, duygusal bir anlamı vardır. Sahiden de gayri-bilişselci yaklaşımı benimsemiş felsefeciler açısından moral ifadelerin asıl işlevi dilin bilgisel değil, duygu-iletici, duygu-etkileyici veya eylem-değiştirici bir tarzda kullanılan kiplerinde bulunmak durumundadır.

Gayri-bilişselci kapsam içinde ortaya çıkan en önemli etik türü *duygucu etik*tir. O ahlak yargılarının olguları göstermediğini, onların gerçekte bir etki yaratmak amacıyla kullanılan yargı biçimleri olduğunu savunur. İşte bundan dolayıdır ki ahlak dili, insanın toplumsal yaşamının düzenlenmesinde bir araç olarak iş görüp bu dille gerçekleştirilen yargılar duygu yaratıcı bir rol üstlenir. Duygucu etiğin en önemli temsilcilerinden biri olan Ayer'e göre, moral yargı ya da ifadeler ahlaki hakikatleri ifade etmez, onlarda geçen ahlaki terimler nesnel niteliklere tekabül etmez. Bu ifade, yargı ya da telkinler, ahlaki terimleri kullanan, moral yargıyı ortaya koyan kişilerin duygularını ifade etmeye, dışa vurmaya yarar. Onlar duyguları dışa vurmakla kalmazlar, fakat başkalarında da benzer duyguları uyandırma, onları istenen doğrultuda eylemde bulunmaya sevk etme işlevi görürler.

Örneğin "Kürtaj kötüdür" benzeri bir önermenin ortaya koyduğu yargı, bilimsel bir yargı olmayıp, bir ahlak yargısıdır. Bu, kürtaj olgusuyla ilgili bilgi veren bir yargı olmadığı için, esas olarak benim söz konusu olgu karşısındaki duygularımı dışa vurmaya, başkalarını kendisi üzerinden etkilememe yarar. Ayer'e göre bu durum, ahlak yargıları veya etik önermeler olgusal bileşenlerine ayrıldığı zaman, açıklıkla ortaya çıkar. Bu açıdan yaklaşıldığında, etik önermeler veya ahlaki bir yargı bildiren cümleler olgusal bir mahiyet sergileyen bileşenlerine tam olarak ayrıldıkları takdirde, önermenin ya da cümlenin güya ahlaki olan boyutunun belli bir ses tonuyla ya da ünlem işareti kullanımıyla ortaya çıktığı kolaylıkla görülebilir. Ayer, bununla da kalmayıp, farklı ahlaki 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, "Doğru söyle!" ve "Doğruyu söylemek gerekir!" ya da "Doğru söylemek senin ödevindir"e geçildiği zaman, ahlaki yargının gücü kesinlikle artar.

Aynı şekilde, ahlaki 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 duygularla ve yol açtıkları tepkilerle ortaya konabilir. Ahlaki yargılarımızı geçerli kılacak bir ölçüt yoktur; üstelik ahlaki yargıların da kaçınılmaz olarak ünlemlere ve buyruklara indirgenmesi gerekir. Ayer'in duygucu etik anlayışında, moral olgular, bir değerler ya da normlar sistemi var olmadığına, ahlaki kavramlar sözde kavramlar olduklarına ve dolayısıyla, moral hakikatlerden veya ahlaki bilgiden söz etmek mümkün olmadığına göre, ahlaki ilkeler ve ahlaklılığın mahiyetiyle ilgili olarak akıl yürütülemez. Burası sadece duygularla ilgili bir alan olmak durumundadır.

Moore'un Etik Realizmi

George Edwards Moore, etik alanında analitik dönüşü gerçekleştiren,[17] analizi 20. yüzyılda sahneyi analitik etik veya metaetik için hazırlayacak şekilde etiğin merkezine geçiren, etiğin özellikle Anglo-Sakson dünyada, yirminci yüzyıldaki serüveninin kendisinden başladığı filozoftur.[18] O, sadece ahlak metafiziğinde değil fakat ahlak epistemolojisinde de öncü bir rol oynadığı için, analitik etiğin yirminci yüzyıldaki ajandasını neredeyse bir başına belirlemiştir. Dahası o, etik alanda analizin önemine dikkat çeken, çözümsüz problem ve karışıklıklardan adeta ayrılmaz hale gelmiş olanı etiğin önünü açmak için öncelikle analitik bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini savunan ilk kişidir.

O, bunu ve dolayısıyla amacını etik alanında bir devrim yaratan kitabının, *Principia Ethica* [Etiğin Temelleri]'nın önsözünde şöyle ifade eder:

17 S. Darwall, "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989, s. 367.

18 M. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1960, ss. 1-2

> Ahlak 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.[19]

Moore'a göre, etik alanını belirleyen veya meydana getiren iki temel soru vardır. Bunlar, "iyinin kendisinin ne olduğu" ve "ne yapmamız, nasıl eylememiz gerektiği" sorularıdır. O, birincisi "iyi" ile buna mukabil ikincisi "doğru" ile ilgili bu sorulardan ne biri ne de diğerinin şimdiye kadar doğru bir şekilde yanıtlandığı kanaatindedir. Dahası, bu sorulara verilen karşılıklar, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, pek çok hataya ve etik alanında bir dolu karışıklığa yol açmıştır. Bunlardan, bir ahlaki değer teorisinin özünü meydana getiren birinci soru, Moore'un analizine göre, kendi içinde iki alt soru ya da bölüme ayrılmaktadır. Söz konusu alt sorulardan birincisi, "iyi doğasının ne olduğu", buna karşın ikincisi "hangi şeylerin iyilik özelliğine sahip bulunduğu" sorusudur. Birinci soru bütün alt unsurları ve bölmeleriyle yanıtlandıktan yani alan analitik bir faaliyet yoluyla temizlendikten sonra, ikinci soruya ve dolayısıyla normatif etiğe geçilebilir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Moore, "ne yapmak gerektiği" veya "neyin doğru olduğu" sorusuna verilecek yanıtın "iyinin doğası"yla ilgili soruya verilecek yanıta, iyi teriminin anlamının açıklığa kavuşturulmasına bağlı olduğunu savunur. O, bu konuda tamamen haklıdır. Zira o, bir süre sonra normatif etiğinde, bir şeyin, sözgelimi belli bir eylemin iyiye götürdüğü, iyi sonuçlara yol açtığı için doğru olduğunu söyleyecektir. Buna göre, bir eylem büyük sayıda insan veya birçok kişi için mümkün en yüksek miktarda iyiliğe yol açıyor veya iyi sonuçlar meydana getirme kapasitesine sahip bulunuyorsa, o doğru bir eylem olmak durumundadır. Dolayısıyla "doğruluk" kavramı veya düşüncesi "iyi" kavramına bağlı olmak durumundadır.

19 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, s. vii-viii.

Bu yüzden birinci soruya verilecek cevap, Moore'a göre, iyinin doğasını ve tanımını ortaya koymak durumundadır. Bu yapıldıktan sonra ancak, ahlaklı eylemi ve yaşamayı belirleyecek ahlaki bir ölçüt bulmayı amaçlayan[20] ikinci soruya yanıt vermek mümkün olabilir. Bu yapılmadığı yani önce temel soru yanıtlanmayıp, terimlerin anlamlarıyla ilgili bir etik türü olarak metaetik yapılmamış olduğu için, etik alanı bu kadar problematik bir alan haline gelmiştir. Nitekim o, *Principia*'nın yine hemen başında yukarıda yapılan ilk alıntıdaki beyanına benzer bir dille şöyle yazar:

> Bana öyle geliyor ki, diğer felsefi çalışma alanlarında olduğu gibi, etikte de, onun bütün bir tarihini dolduran güçlük ve anlaşmazlıklar, temelde tek bir nedenin kaynaklanmaktadır: Bu neden de tam tamına soruları önce cevaplama arzusu duyduğunuz soruyu belirlemeden yanıtlama teşebbüsüne tekabül eder.[21]

Bunlardan "iyinin kendisinde ne olduğuyla" ilgili birinci soru ve onun "iyinin doğası" üzerine olan birinci bölümü söz konusu olduğunda, Moore realist bir tutum takınır. Yani, onun moral realizmine göre, başta "iyi" olmak üzere, ahlaki değerler özneden bağımsız olarak var olurlar. "İyi" teriminin başka bir şey aracılığıyla veya üzerinden tanımlanamayan temel bir özelliğe veya nihai bir şeye karşılık geldiğini ileri süren Moore'un, bu noktada gayri-doğalcı veya doğalcılık karşıtı bir tutum geliştirdiği söylenebilir.[22] Buna mukabil, aynı sorunun ikinci alt bölümü, yani hangi şeylerin iyi olduğu" sorusu gündeme gelince, Moore, bu kez metaetikte ahlak epistemolojisinin öncüsü veya kurucusu olma unvanını hak edecek şekilde, sezgiciliğin savunuculuğunu yapar. O, etiğinde analiz faaliyetini tamamladıktan sonra ancak, "ne yapmak, nasıl eylemek gerektiğiyle" ilgili ikinci soruya geçer. Burada da "ideal yararcılık" diye tanımlanan normatif etik teorisini geliştirir.

---

20 W. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, London, Macmillan, 1970, s. 66.
21 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. vii.
22 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 635.

Başka bir deyişle, etik alanı meydana getiren üç ana soru vardır. Bunlar da sırasıyla **(1)** İyi nedir? **(2)** Hangi şeyler iyi ve ne dereceye kadar iyidir? ve **(3)** Ne yapmak gerekir? sorularıdır. Bunlardan etikte mantıksal olarak önce gelen, elbette birinci sorudur. Nitekim o, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, "iyinin tam olarak ne anlama geldiğini bilmeden veya iyiyi belirlemeden" etiğin geleneksel problemlerinden hiçbirine çözüm getirilemeyeceği gibi, bir normatif etik kuramı temellendirmek de mümkün olmaz. Dolayısıyla Moore, işe "iyi"nin ne olduğunu tanımlamaya yönelerek başlar.[23]

Tanımlanamaz Bir Şey Olarak İyi

O, biraz daha geriye bile giderek, içinde "iyi" teriminin geçtiği ahlak yargılarını analiz eder. Ahlak yargıları veya etik önermelerin kişisel duyguları dile getirmek, öznel yaşantıları dışa vurmak yerine, nesnel olguları, özneden bağımsız durumları ifade ettiğini savunur.[24] Gerçekten de ahlak yargılarının nesnel yargılar olduğunu ileri süren Moore'a göre, bunun nedeni, "iyi"nin öznel bir şey olmayıp analiz edilemeyen, nesnel bir şey olmasıdır. Dolayısıyla, bir şey, olay veya durumun iyi oluşu, onun, nedenleri, sonuçları ve insanların tercihleri veya duyguları başta olmak üzere, kendisinin dışındaki hiçbir şeye bağlı değildir.

Ahlak yargıları veya etik önermeler, şu halde başkaca önermelerden esas olarak içerdikleri kavramlarla farklılaşırlar. Söz konusu kavramlar da değer bildiren veya moral kavramlar olup bu kavramların en önemlisi veya en temeli de "iyi" kavramıdır. Moore, buradan da anlaşılacağı ve *Principia*'nın ilk satırından itibaren ifade ettiği üzere, "iyi" kavramı üzerinde yoğunlaşır. Nitekim eserin en önemli tezi "iyi"nin basit, doğal olmayan bir kavram veya bu kavramla gösterilen bir özellik olduğu

23 R. P. Sylvester, *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, s. 5.

24 G. E. Moore, *Ethics*, London, Oxford University Press, 1945, ss. 79-80.

tezidir. Gerçekten de o, "iyi" kavramının veya filozofların asli veya kendinde iyi adını verdikleri şeyin basit, tanımlanamaz, analiz edilemez ve biricik bir şey olduğu sonucuna varır. Ona göre, kullandığımız, başka bir deyişle yazıya döktüğümüz veya konuştuğumuz dilin kendiliğinden açık olan, dolayısıyla tanımlanamayan birtakım nihai terimleri vardır. İyi de kendileri için bir tanım istemeye kalkışmanın çok anlaşılır veya doğru olmadığı 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 açıklayamadığımız 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.[25]

İyi ve kötünün etiğe özgü biricik ilkel basit kavramlar olduğunu söyleyen Moore, öncelikle iyinin veya iyi kavramının basit olmasına vurgu yapar. Buna göre bir şeyin ontolojik olarak basit olması, o şeyin kuruluşu veya yapısı itibarıyla parçaları, bölme ve ayrımları olmaması anlamına gelir. Basit olan bir şey, herhangi bir şeyden meydana gelmediğine göre, onun kendisine indirgenebileceği, ayrıştırılabileceği bir şey de olamaz. Buradan basitlerin, analiz edilebilir olmayan şeyler oldukları sonucu çıkar. Bu durum, Moore'un argümanına göre, elbette, "iyi" kavramı için de geçerlidir. Yani o, başka kavramlardan müteşekkil bileşik bir kavram olmadığı için, analiz edilemeyen bir kavramdır.[26]

25 G. E. Moore, *Principia Ethica*, ss. 7-8.

26 T. Hurka, "Moore's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./ 2010.

Moore'a göre, "iyi" kavramı, bu yönden "sarı" benzeri renk kavramlarına benzer. Renk kavramları analitik bir betim veya hakiki bir nesne tanımı yoluyla bilinemez. Sahiden de sözgelimi "sarı"yı, "onun maviden daha aydınlık bir renk olduğunu" bildiren bir betim ya da tanım üzerinden, yani analiz yoluyla bilme teşebbüsleri, sarının özünü kavramaktan uzak beyhude girişimler olmak durumundadır. Renk kavramlarının tanım yoluyla bilinemeyeceğini, sözgelimi sarının ancak temas ya da tanışıklık yoluyla bilinebileceğini ileri süren Moore'a göre, buradan çıkan sonuç, etiğin hesaba katmak ya da dikkate almak durumunda bulunduğu çok temel bir olgu olarak, iyinin tanımlanamaz olduğu sonucudur:

> 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" sorulsa, cevabım onun tanımlanamayacağı ve bunun da onunla ilgili olarak söylemem gereken her şeyi meydana getirdiği şeklinde olur.[27]

Moore, iyinin analiz edilemez ve tanımlanamaz bir şey olduğunu ortaya koyduktan sonra, "iyi" ile "sarı" arasındaki analojiden yararlanarak, argümanının 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

27 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 6.

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 hali, kendisine "Bu hoş veya arzu edilir ya da takdire değer bir şey midir?" sorusunun sorulmuş olması durumunda sahip olacağı zihin halinden farklı olur. Onun [iyinin] bu kimse için, herhangi bir bakımdan ayrı ve müstakil olduğunu fark etmeyebilse 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.[28]

İyinin biricik ve tanımlanamaz olduğunu bildiren bu tez, bize Moore'un etik bağlamında savunduğu anti-doğalcılığı veya benimsemiş olduğu doğalcılık-karşıtı konumu verir. Başka bir deyişle, "iyi"nin tanımlamazlığıyla ilgili en temel yorum, iyinin kendinde bir özellik olduğuna, "iyi" kavramının da doğal bir niteliği gösteren bütün doğal nitelik kavramlarından farklı ve özel bir kavram olduğunu ortaya koyar. Buna göre, Moore'un realist etik görüşünde, temel bir ahlaki kavram olarak "iyilik", şeylerin tanımlanamaz, doğal olmayan bir niteliğini gösterir;[29] yani iyi teriminin anlamı onun belirli bir nesnel özelliğe tekabül veya delalet etmesinden oluşur.[30] Doğal olmayan bir nitelik

28 G. E. Moore, *Principia Ethica*, ss. 16-17.
29 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 42.
30 W. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, s. 69.

olarak iyilik, ancak dolayımsız bir sezgi edimiyle kavranabilir veya idrak edilebilir; başka bir deyişle, iyiliği kavramak ampirik niteliği olmayan bir sezgiyi gerektirir. Yani, iyilik niteliği, mevcudiyeti ampirik 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,[31] 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, etiğin doğasını kavrayamamış olmakla suçlar. Çünkü onun bakış açısından iyi, haz veya evrim geçirmiş rafine davranış gibi tanımlanabilir bir doğal nitelik olsaydı, etiğin kapsamı içinde kalamazdı. Etiğin yerini alacak psikoloji veya sosyoloji gibi başka bir disiplinin, daha doğrusu bilimin bir parçası olurdu. Hakikaten de iyinin doğal bir özellikle tanımlanması veya doğal bir özelliğe eşitlenmesi, etiğin ortadan kalkması özerkliğini yitirmesi anlamına gelir. Etik böyle bir durumda sonuçları ampirik gözlem yoluyla doğrulanıp kanıtlanabilecek pozitif ya da ampirik bir bilim olurdu. Böyle bir pozitif veya ampirik bir bilime indirgenebilirdi.[32]

O, yine iyi olan şeylere gerçekten ait olan, onların bir parçasını meydana getiren özellikleri keşfettikten sonra, bu özellikleri saydıklarında "iyi" terimini tanımlamış olduklarına inananları da aynı şekilde değerlendirip eleştirmiştir. Kısacası, Moore moral özellikleri doğal özelliklerle özdeşleştirip ahlaki terim ya

31 G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967, s. 7.
32 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 643.

da kavramları sözgelimi doğa biliminin kavramlarıyla tanımlayanları öncelikle formel olmayan önemli bir yanlış türü olarak tanım yanlışına ve doğalcı yanılgıya düşmekle,[33] sonra da etiğin özerkliğini ortadan kaldırıp, onu doğa bilimine indirgemekle suçlar.

Buna göre, "iyi"nin, özneden bağımsız nesnel bir değeri ifade etmekle birlikte, doğal olmayan bir niteliği gösteren bir değer kavramı olduğunu savunan Moore'un esas hedefi, şu halde, doğalcı kuramlar olmuştur. Söz konusu kuramlar, "iyi"yi haz veya evrim geçirmiş insanın eylemine ya da belirli bir niteliğine, beşeri arzunun nesnesi türünden doğa bilimleri veya sosyal bilimlerce konu edinilen başka bir özelliğe eşitleyen kuramlardır.[34] 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.[35]

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. Hal böyleyse eğer, o zaman Hazcılığın hâkimiyeti temelde benim doğalcı yanlış

33 E. Cengiz, *A Realistic Conception of Ethics*, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996, ss. 19-20.

34 L. J. Brinkley, *Contemporary Ethical Theories*, New York. 1968, s. 3

35 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 20.

> adını verdiğim şeyin –iyiyle anlatmak istediğimiz biricik ve tanımlanamaz niteliği açık seçik olarak ayırt edememenin– bir sonucu olmuştur.[36]

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[37] 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 ahlaki bir nitelik olarak iyinin varoluşuna bağlıdır.

Değer Çoğulculuğu

Şimdiye kadar özellikle doğalcılığa yönelik eleştirilerle belirlenen etiğinde, Moore bundan sonra etiğinin pozitif yönünü ortaya koyar. O, önce insana ahlaki yükümlülüklerini belirlemede, "nasıl eylemek gerektiğiyle" ilgili kararlarında yol gösterecek birtakım iyileri ortaya koymaya, bazı temel değerleri belirlemeye geçer. Bu noktada onun bir değer çoğulculuğunun savunuculuğunu yaptığı söylenebilir. Bu değerler, birtakım iyiler üzerinden ifade edilir. Moore söz konusu değerlerin özsel olarak iyi, başka amaçların araçları olmayan değerler olmalarına özen gösterir.[38] Dahası, o, bu değerleri, onların başka değer ya

36 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 59.

37 A. Onart, "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?", *Felsefe Arkivi*, 1977, s. 85.

38 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 43.

da ilişkilerden bağımsız olmalarını temel bir ölçüt haline getirdiği için, yalıtılmış bir biçimde ele alır.

Aslında onun söz konusu iyiler çokluğu veya değer çoğulculuğu anlayışı, doğrudan doğruya doğalcılığa yönelik reddiyesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü ona göre, iyi ve asli değeri, haz benzeri doğal bir özellikle özdeşleştiren anlayışlar, kaçınılmaz olarak değer yönünden bir monizme bağlanırlar. Oysa doğalcı değil de, metafiziksel[39] olan etiğinde, değeri doğal olmayan asli bir iyi veya özellikle tanımlayan Moore'un en ön sıraya koyduğu değerlerden biri dostluk ve sadakattir. O, yine aşka ve güzelliğe büyük bir değer yükler, onları özsel birer iyi olarak değerlendirir:

> Bu bölümün ana amacı, aralarında en büyük asli iyileri veya en büyük özsel kötülükleri bulmayı ümit edebildiğimiz şeyler sınıfını tanımlamak, özel olarak da bu türden şeylerden çok sayıda bulunduğuna ve onların hepsinin de kendi başlarına hemen hiçbir değeri olmayan parçalardan meydana gelen kompleks bütünler olduklarına işaret etmektir. ... Tartışmam üç ana bölüme ayrılmaktadır: Bunlardan birincisi karma olmayan saf iyilerle, ikincisi saf kötülüklerle meşgul olurken, üçüncüsü karma iyiler üzerinde durmaktadır. Karma olmayan saf iyilerin hepsinin de güzel şeylere duyulan aşktan veya güzel insanlara beslenen muhabbetten meydana geldiği söylenebilir. Bu türden farklı iyilerin sayısı, güzel nesnelerin sayısı kadar büyüktür. Bunlar birbirlerinden her bir farklı nesneye uygun düşen duygu veya tutkuyla da farklılaşırlar. Bütün bu iyiler, kendilerine muhabbet beslenen kişiler ya da şeyler hayali bile olsalar, kesinlikle iyi olmak durumundadırlar.[40]

Moore, burada kalmayıp, sözünü ettiğimiz özsel değer veya mutlak iyilerle ilgili birtakım apaçık doğrular bulunduğunu ileri sürer. Bu ahlaki doğru ya da hakikatler, başka bir doğruya indirgenmek veya ondan türetilmek anlamında ispatlanması gerekmeyen doğrular olarak apaçık doğrulardır. Söz konusu ahlaki hakikatleri, Moore ikiye ayırır. Birincisi, yukarıda sözünü

39 G. E. Moore, *Principia Ethica*, ss. 110-118.
40 G. E. Moore, *Principia Ethica*, ss. 224-225.

ettiğimiz, neyin asli veya özsel olarak, yani yol açtıkları sonuçlardan veya başka değerlerle olan ilişkilerin bağımsız bir biçimde iyi olduğuyla ilgili hakikatlerdir.[41] Sözgelimi, o, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, "dostluğun, aşkın, güzelliğin kendi içinde iyi olduğunu" söyler. Kendinden açık olan ahlaki hakikatlerin ikinci sınıfı, ödev veya yükümlülükle ilgili olan doğrulardan meydana gelir. O, işte bu noktada, gerek iyiyle gerekse ödevle ilgili apaçık ahlaki hakikatlerin sezgi yoluyla bilindiğini savunur.[42] Bununla birlikte, bu sezgi, kendisinin de ısrarla belirttiği üzere, birtakım metafiziksel gerçekliklerin olağandışı bir yoldan bilinmesi anlamında mistik bir sezgi olmayıp, kanıtlanma ihtiyacı duymayan apaçık doğrulara ilişkin entelektüel bir idrak veya kavrayıştan meydana gelir.

İdeal Yararcılık

Bunu daha iyi ifade edebilmek için, onun ödev ya da yükümlülüklerle ilgili doğrularına geçmek gerekir. Söz konusu doğruları esas itibarıyla *Ethics* adlı eserinde ele alan Moore, *Principia Ethica*'nın sadece son bölümünü bu konuya, yani eylemle ilgili olan pratik etiğe veya bizim aşina olduğumuz sınıflamaya göre, normatif etiğe ayırır. O, her iki eserde de "ideal yararcılık" diye tanımlanabilecek olan bir görüşü ileri sürer.

Bu noktada Moore'un asli veya özsel iyi anlayışının, eylemlerden ziyade, esasen şeylerle ya da nesnelerle ilgili olduğunu söylemekte yarar olabilir. Başka bir deyişle, ona göre asli ya da özsel bir değere sahip olan şeyler sadece nesneler olup, eylemler araçsal bir değer taşırlar. Başka bir deyişle, eylemler, bizatihi kendilerinden dolayı değil de, iyi sonuçlara araç oldukları, iyi sonuçlara götürdükleri takdirde bir değere sahip olurlar. Nitekim Moore, "doğruluğu" "ödevi" ve "erdemi", iyi amaçların araçları olarak yararlı olan eylemleri veya eylem yönelimlerini adlandırmanın alternatif ifadeleri olarak tanımlar. Onun bakış

41 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 43.
42 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 143.

açısından "ödev", mümkün diğer alternatiflerinden çok daha fazla iyi sonuçlar yaratması muhtemel bir eylemi, buna mukabil "ahlaki açıdan doğru eylem" mümkün diğer alternatiflerinden daha az iyi olmayan sonuçlar doğurması muhtemel bir eylemi ifade eder. Erdemler ise, insan için doğrusu çok da cazip olmayan ödevleri yerine getirme yönelim ya da kararlılıklarından daha fazla bir anlam taşımazlar:

> Bütün ahlak yasaları, göstermek istediğim üzere, sadece belirli eylem türlerinin iyi sonuçları olacağıyla ilgili beyanlardır. Oysa şimdiye kadar etikte bu görüşün tam karşıtı egemen olmuştur. "doğru" ile "yararlı"nın, birbirleriyle çatışmaya en azından elverişli, ama her durumda birbirinden tamamen ayrı oldukları düşünülmüştür. Sonucun araçları hiçbir zaman haklı kılamayacağına işaret etmek, sağduyu ahlakında olduğu üzere, bazı ahlak okulları için karakteristik bir şey olmuştur. İşaret etmek istediği ilk husus, "doğru"nun "iyi bir sonucun nedeni olmak" dışında hiçbir anlama gelmediği ve gelemeyeceği ve dolayısıyla da "yararlı" ile özdeş olduğudur. Öyle ki buradan, sonucun araçları her zaman haklı kılacağı ve sonuçları tarafından haklı kılınmayan hiçbir eylemin doğru olamayacağı sonucu çıkar. "Sonucun araçları hiçbir zaman haklı kılamayacağı" anlamına gelen doğru bir önermenin olabilmesini kabul ederim, fakat onun, etik kuramlar için çok daha temel bir anlamda bütünüyle yanlış olduğunu göstereceğim.[43]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Moore, "ödev", "ahlaki olarak doğru olan" ve "erdem" ile "yararlı olan" arasında anlam yönünden hiçbir farklılık bulunmadığını söyleme noktasında, Bentham ve Mill tarafından temsil edilmiş olan klasik yararcılıkla birleşir. Fakat klasik yararcılığın hazzı temele aldığı, hazcı bir yararcılık olduğu yerde, Moore'unkisi, onun haz dışında pek çok doğal olmayan iyi ya da değeri nihai amaç yapması nedeniyle, ideal bir yararcılık olarak geçer. Bunu onun "ödev" ve "doğruluk" anlayışından da çıkartmak mümkündür. Buna göre, "ödev" en yüksek iyiyi, "doğru eylem" ise alternatiflerin-

43 G. E. Moore, *Principia Ethica*, ss. 146-147.

den daha az iyi olmayan bir iyiyi ortaya çıkarmakla ilgili olmak durumundadır. Bu ise, elbette onda iyinin dereceleri olduğu, insanın eylemleriyle iyinin söz konusu farklı derecelerinden birine ya da diğerine, kısacası ideal bir duruma ulaşmayı amaçlaması gerektiği anlamına gelir.

Moore, failin somut bir eylem durumunda ödevini bilebilmesi için, öncelikle alternatif eylem tarzlarını tespit etmesi, bu eylem tarzlarından çıkması muhtemel sonuçları hesaplaması gerektiğini ileri sürer. Buraya kadar söz konusu olan bilgi, sıradan, sağduyu sahibi bir insanın sahip olduğu bir bilgidir. Onun üçüncü aşamada, hangi eylem tarzının en iyi sonuçlara yol açacağını kavraması, eylemin götüreceğiyle ideal durumu veya iyiyle ilgili sağlam bir kavrayışa ulaşması gerekir. Burası ise Moore'un sezgiciliğinin gündeme geldiği yerdir.[44]

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'dur. Nesnel bir etik teori geliştiren Ross'da, etiğin temel kavramı da, işte bu durumun bir sonucu olarak değişime uğrar. Her ne kadar bir yandan da ahlaki bir değer teorisi geliştirmiş ve çoğulcu bir yaklaşımla erdem, haz, paylaşım gibi temel değerlerden söz etmiş olsa bile, daha ziyade ahlaki yükümlülük teorisiyle ün kazanan filozofta, söz konusu temel terim ahlaki doğruluktur.

Ross bu noktada yine aynı sezgici etik geleneği içinde yer alan H. A. Prichard'dan yola çıkar.[45] Metaetiğin, Moore'un *Principia Ethica*'sı kadar önemli eserlerinden biri olan "Does Moral

44 H. J. Gensler, *Ethics, A Contemporary Introduction*, London, 1998, s. 51.
45 L. J. Brinkley, *Contemporary Ethical Theories*, s. 27.

Philosophy Rest on a Mistake?" [Ahlak Felsefesi Bir Hataya mı Dayanır?][46] 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, ödev 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 gayrı türetimsel veya dolayımsızdır.[47]
>
> Ahlaki 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.[48]

Prichard, işte bu inancına uygun olarak ahlak 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 düşünürdür.

Deontolojizmi

Buradan da anlaşılacağı üzere, Ross öncelikle ahlaki doğruluk ve yükümlülüğün doğası üzerinde durur. Başka bir deyişle, onun etikte attığı en önemli ya da farklılık yaratan adım, ödev

46 H. A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by S. M. Cahn and J. G. Huber), London, 1995, ss. 37-48.

47 H. A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", s. 41.

48 H. A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", s. 47.

ya da yükümlülüğü öne çıkarmasından, Moore'un "ödev" veya "doğru olan"ı iyiye tâbi kıldığı yerde, "iyi"yi "ödev"e tâbi kılmasından meydana gelir.[49] Nitekim o, tıpkı Prichard gibi ve Moore'dan farklı olarak, temel ahlaki terimin "iyi"den ziyade "doğru" veya "doğruluk" olduğunu öne sürer. Yararcılığın doğruluğu belli bir türden sonuçları doğurma kapasitesine dayandırma, ahlaki yükümlülüğü failin çıkarına veya yararına olan sonuçlara götürecek eylemlere eşitleme tavrına şiddetle karşı çıkıp etiğin üzerine bina edilebileceği en temel kavramın yükümlülük veya ahlaki doğruluk olduğunu dile getirir.

Bu yüzden Ross, her ne kadar bu alanda kendisini en fazla etkilemiş olan düşünürlerin Prichard ve Moore olduğunu söylese de, Moore'un yararcılığını eleştirir. Onun etkilenmiş olduğu bir başka önemli düşünür de, bir anlamda deontolojizmiyle kendisine öncülük etmiş olan Kant'tır. Bununla birlikte, o aynı şekilde Kant'ı da eleştirir.[50] Onun gerek yararcılığa gerekse Kant'ın deontolojizmine yönelik eleştirilerinin en başında, her ikisinin de "ahlaki hayatı fazlasıyla basitleştirdiği" eleştirisi gelir.[51] Buna göre o, Kant'ın "ahlaki bir eylemin doğruluğunun onun ahlak yasasının kapsamına girme" ölçütüyle kesin olarak belirlenebileceğini düşünürken yanıldığını ileri sürer.

> Böyle bir itham muhtemelen sezgiciliğin, bireysel bir eylemin doğruluk veya yanlışlığının evrenselleştirilebilmeye elverişli bir kuralın kapsamına girmesi ya da girmemesinden kesin olarak çıkartılabileceğini savunan Kant'taki formuna yöneltilebilir. Benim bu görüşe yönelik en temel eleştirim, onun ahlaki hayatı gereksiz bir biçimde aşırı basitleştirmesiyle ilgili bir eleştiridir. O, birçok durumda eylemimizle ilgili olarak doğruluk iddiasıyla ortaya çıkan birden fazla iddianın olması, bu iddiaların çoğu zaman birbiriyle çatışabilmesi olgusunu göz ardı etmesidir. Öyle ki, biz bu iddiaların varlığını ke-

49 D. L. Simpson, "George Edwards Moore", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2005.

50 A. Skelton, "William David Ross", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalta), http://plato.stanford.edu/ archives, 2010.

51 P. Stratton-Lake, "Introduction", *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 2007, s. xxvii.

> sin olarak görebilirken, mevcut koşullar altında hangi iddianın diğerlerine baskın çıkacağını söylemek bireysel ve yanılabilir hüküm-le ilgili bir mesele olup çıkar. Böyle birçok durumda aynı ölçüde iyi pek çok insan, ödevlerinin ne olduğuyla ilgili olarak farklı hükümler oluşturabilir. Bunların hepsi birden doğru olamaz, gelgelelim hangisinin doğru olduğunu söylemek çoğu zaman imkânsızlaşır. Her insanın çeşitli iddiaların göreli gücüyle ilgili olarak kendi bireysel vicdanıyla hüküm vermesi gerekir.[52]

Kant'ın sadece iyi irade gibi, eylemi harekete geçiren tek bir motif olduğunu söylemesini de[53] eleştiren Ross, onun ahlak yasalarını istisna kabul etmeyen mutlak otoriteye sahip kurallar olarak öne sürmesine de karşı çıkar.[54] O, dolayısıyla ödev çatışmalarına da bir çözüm getiremediğini ileri sürer. Benzer eleştirilerin, şu ya da bu şekilde klasik yararcılık için de geçerli olduğunu bildiren Ross,[55] kendi deontolojizmini birtakım ilk elden ya da temel ödevlerin varlığını öne sürerek yeni baştan ortaya koyar. Bununla birlikte, bu deontolojizm, artık Kant'ın ödev etiği gibi, saf bir deontolojizm olarak değil de, analitik etiğin genel kapsamı içinde gelişen ve sırasıyla sezgicilik, değer çoğulculuğu ve doğalcılık karşıtlığından beslenen yeni bir ödev öğretisi şeklinde gündeme gelir.

Bunlardan gayri-doğalcılık söz konusu olduğunda, Ross da, realizmini ve bilişselciliğini ifade eden bir yaklaşımın sonucu olarak, tıpkı Moore gibi, "iyilik" ve "doğruluk" benzeri birtakım ahlaki özelliklerin, birtakım nesne ve eylemlerin, doğal bir özelliğe indirgenemeyen, basit özellikler olduğunu ileri sürer.[56] O, buna ek olarak, söz konusu doğal olmayan ahlaki özellikleri ifade eden kavramların yer aldığı ahlak yargıları veya önermelerinin beşeri kanaat veya inançlardan bağımsız olarak doğru ya da olduklarını savunur. Bu yargı ya da önermeler, onun gözünde, ahlaki olguları veya nesnel moral hakikatleri ortaya koyarlar.

---

52 W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1939, s. 189.
53 W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, s. 206.
54 W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, s. 313.
55 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, ss. 681-682.
56 P. Stratton-Lake, "Introduction", s. xvi-xvii.

Sezgicilik

Sıra başka bir doğal özellik yoluyla tanımlanamayan "iyi" ve "doğru" benzeri ahlaki terimlerin, bu terimler üzerinden ifade edilen nesnel ahlaki hakikatlerin ve ödevlerin nasıl bilineceği konusuna geldiğinde, Ross sezgiciliği, Moore'dan biraz daha vurgulu bir şekilde öne sürer. Başka bir deyişle, o, insandaki değer veya ahlak bilgisinin kaynağını sezgi yoluyla açıklar:

> Belirli eylem tiplerinin ilk elden doğruluğuna ilişkin kavrayışımızla münferit eylemler karşısında oluşan zihin halleri arasındaki ilişkiyle ilgili olarak da bir şeylerin söylenmesi gerekir. "Kavrayış" sözcüğünü bunlardan birincisi için kullanmak doğru, fakat ikincisi için kullanmak yanlıştır. Verilen bir sözü tutma, iyinin adil dağıtımını gerçekleştirme, sağlanmış olan hizmetlerin karşılığını verme, başkalarının iyiliği için çalışma, erdemi hayata geçirme veya failin kavrayış gücünü geliştirme şeklinde tezahür eden eylemlerden her birinin daha ilk bakışta doğru olması apaçık bir şeydir. Bunlar, hayatlarımızın başladığı andan itibaren veya önermenin kendisini anladığımız zaman aşikâr olma anlamında değil de, yeterince zihinsel olgunluğa eriştiğimiz, önermeye gerekli dikkati gösterdiğimiz zaman, başka bir kanıt ya da kendisinin ötesinde bir delil arama ihtiyacı içinde olmadığımız zaman aşikâr olma anlamında apaçıktırlar. Bu önermelerden her biri, tıpkı matematiğin bir aksiyomunun doğruluğunun veya bir çıkarım formunun geçerliliğinin aşikâr olduğu tarzda kendinden açıktır. Söz konusu önermelerde ifade edilen ahlaki düzen, aynen geometrinin veya aritmetiğin aksiyomlarında ortaya konan mekânsal veya sayısal yapı gibi, evrenimizin (hatta, ahlaki faillerin var olduğu mümkün bütün evrenlerin) temel doğasının ayrılmaz bir parçasını meydana getirir. Bu önermelerin doğru olmalarına beslediğimiz güvende, aklımıza beslenen, matematiğe duyduğumuz güvende de içerilen inanç bulunur. Ona ikincisinde güvenip birincisinde güvenmemek için meşru hiçbir neden olamaz. Her iki durumda da kanıtlanmaya kesinlikle ihtiyaç duymayan önermelerle meşgul olmaktayız.[57]

57 W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 2007, ss. 29-30.

Alıntıdan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere, Ross, bize ahlaki hakikatleri bilme imkânı moral sezgiyi, kendisiyle matematiğin aksiyomlarını bilebildiğimiz entelektüel sezgiye benzetir. Hatta bu ikisini aynı entelektüel kavrayış adı altında birleştirir. Bununla birlikte, ahlaki sezgi, bir rengi, sesi, bir kokuyu veya bir fiziki nesneyi algılamamıza benzer bir şey değildir. O, bir durumun ahlaki unsurlarını bir araya getiren bir moral algı olarak belli bir eylemin ilgili duruma uygunluğunu gösteren, ödevin çağrısını bize hissettiren bir sezgidir. Kişiye genel bir ahlaki doğruyu kavrama imkânı veren söz konusu sezgi, bize bir yandan evrenin nesnel ahlaki düzenini ve değişmez ahlaki hakikatleri gösterirken, ahlaki hayatımızda bir yol haritası çizer. Ahlaki sezgi, çok daha özel olarak ilk elden veya temel ödevlerin neler olduğunu bildirir, ödev çatışması durumlarında hangi ödevin önce geldiğini gösterir.

Demek ki ahlaki doğruluğun insanın birtakım ahlaki ödev veya ahlaki yükümlülüklerinde tecessüm ettiğini düşünen Ross, bizim bu ödevleri, ahlaki yükümlülüklerimizi ilk bakışta, apaçık bir kavrayışla idrak ettiğimiz kanaatinde olmuştur. Ona göre, insanlar bilimlerdeki nesnel doğrularla birçok bakımdan benzerlik gösteren ahlaklılık ilkelerini, nesnel bir ahlaki hakikat sistemi oluşturan ahlaki ödevleri apaçık ve sezgisel bir kavrayışla bilebilirler.

Bununla birlikte, bu sezgi, herkes için söz konusu olamaz. Gerçekten de sezgiye konu olan moral doğru ve ödevlere özgü kendinden açıklık ölçütü, Ross'a göre, örneğin ilkelin veya aklı sadece kötülük için çalışan bir ahlaksızın zihniyeti veya zihni de dahil olmak üzere bütün zihinler için değil, fakat belli bir olgunluk derecesine erişmiş zihinler için geçerli olmak durumundadır. O, insandaki moral sezginin kaynağı meselesi gündeme geldiğinde, hemen her zaman sezgilere ve doğru moral algılara sahip olma yeteneğimizin ahlaki yetişmemize, geliştirmiş olduğumuz ahlaki alışkanlıklara bağlı olduğunu söyler.

Değer Plüralizmi

Ross'un deontolojizmini veya ödevci etik anlayışını, doğalcılık karşıtlığı ve sezgicilik dışında besleyen üçüncü önemli kaynak değer çoğulculuğu, yani onun en temel ahlaki değer olarak doğruluğa katkıda bulunan birtakım temel değerler bulunduğuna dönük inancı olmuştur.[58] O, gerçekten de doğru veya yanlış olduğuna inandığımız şey ya da eylemlerin neden doğru veya yanlış olduklarını açıklayan tek bir ana ilke olmadığını, tam tersine ahlaki hayatın genel bir ilkeye indirgenemeyecek birçok talebi olduğunu düşünüyordu. Aynı şekilde, münferit şeylerin neden gerçekten iyi veya kötü olduklarını açıklayan birçok asli iyi bulunduğunu öne süren Ross'a göre, ahlaki değer ve normlar için tek bir Arşimet noktasından söz etmek mümkün olamaz. Ahlaka uygun düşen farklı değerlerin veya ahlaklılığın ayrılmaz bir parçası olan pek çok farklı mütalaanın olması kaçınılmaz bir şeydir. Çünkü ahlak, sadece refahımızı ve iyiliğimizi artırmakla veya başkalarının özerkliğine ve değerlerine saygı göstermekle ilgili bir şey değildir. O, aynı anda pek çok şeyle ilgili olduğu için, iyinin birçok ilkeyle ilişkili olması kaçınılmaz bir şeydir.

Ross, bütün bu ilkelerle iyilerin moral sezgilerimizin altyapısını meydana getirdiğini ve bize ne yapmamız, nasıl davranmamız gerektiğine karar verirken rehberlik ettiğini söyler. İlkelerden önce iyileri ele alacak olursak, onun asli olarak veya özü gereği iyi olan dört şeyden söz ettiğini görürüz. Bunlar da sırasıyla mutluluğu liyakate uygun olarak dağıtma anlamında adalet, haz, bilgi ve nihayet, iyi bir şeyi vücuda getirme yönelimi veya çabası biçiminde ifade edilen adalettir.[59] Ross'un bakış açısından bunlardan erdem, bilgi ve hazza karşılık gelen üçü ahlaki failin kendisiyle ilgilidir, daha doğrusu nesnel zihin halleri olarak çıkar, oysa dördüncüsü olarak adalet insanlar veya zihin halleri arasındaki ilişkide ortaya çıkar.[60]

58 A. Skelton, "William David Ross", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.*
59 W. D. Ross, *The Right and the Good*, ss. 134-141.
60 W. D. Ross, *The Right and the Good*, s. 140.

Ross, asli anlamda veya özsel olarak iyi olduğunu ileri sürdüğü bu dört temel şey ya da değerin, tam tamına aynı düzeyde veya önemde olmadığını iddia eder. Bunlardan, onun bakış açısından en önemli veya değerli olanı erdemdir; hakikaten de kişinin erdemli motiflerle veya ödevini yerine getirme isteğiyle hareket etmesinin başka her şeyden daha değerli ve önemli olduğunu ileri süren Ross, ikinci sırayı bilgiye verir.[61] Bununla birlikte, söz konusu bilgi, olguların bilgisinden ziyade, ilkelerin ve değerlerin bilgisidir. Felsefeci kariyerinin önemli bir bölümü Platon ve Aristoteles felsefeleri üzerine çalışmalardan meydana gelen Ross, bu bilginin gerçekte Sokratik anlamda bir erdem ve yükümlülük bilgisine, Platonik anlamda ise İyinin bilgisine karşılık geldiğini söyler.[62] En altta bulunan, daha az önem taşıyan asli değer hazdır. Ross, hazzı daha önce basılmış olan eseri *Doğru ve İyi*'de asli ya da kendinde bir değer olarak öne sürse de ondan yedi yıl sonra yayınlanmış olan *Etiğin Temelleri* adlı eserinde, bu görüşünü geri alır ve hazzın kendi içinde veya nihai bir değer olmadığını ifade eder.[63] Önem bakımından hazzın üstünde, fakat erdemin ve bilginin altında bulunan dördüncü iyi ya da değer adalettir.[64]

Adaletin kendinde veya asli bir değer olarak, erdem, bilgi ve hatta hazdan farkı, Ross açısından onun kompleks veya bileşik bir erdem olmasından kaynaklanır. Bunun en önemli nedeni, Ross'un "hazza eşitlenebilecek mutluluğun erdem ya da liyakatle orantılı dağılımı" olarak adalet tanımı, açıklıkla görülebileceği üzere, belli bir ilişki içinde olmak durumunda olan erdem ile hazzı içermesidir. Bununla birlikte, adalet ne hazza ne de erdeme indirgenebilir. O, bunu daha iyi anlatabilmek için, bizden erdem ile ahlaksızlığın ve haz ile acının tam tamına eşit miktarda olduğu, fakat birincisinde erdemlilerin mutlu olurken

61 W. D. Ross, *The Right and the Good*, ss. 152-153.
62 W. D. Ross, *The Right and the Good*, s. 147.
63 P. Stratton-Lake, "Introduction", s. xli.
64 W. D. Ross, *The Right and the Good*, s. 138.

ahlaksızların acı çektikleri, ikincisinde ise erdemlilerin acı çekerken ahlaksızların mutlu olduğu iki ayrı dünya düşünmemizi ister. Bu dünyalar eşit miktarda erdem ve haz içermekle birlikte, aynı derecede iyi olan dünyalar değildir. İyi ve adil olan birincisi olduğu için, Ross, bizden adaleti müstakil ve bir başka değere indirgenemez olan ayrı bir iyi olarak görmemizi ister.

İlk Elden/İlk Bakışta Ödevler

İyi ya da değerleri bu şekilde ifade eden Ross, daha sonra ahlak filozofunun en önemli görevinin ahlaka ve ahlaklılığa muhteva kazandırmak olduğunu düşündüğü için,[65] "doğru" eylemlerin ya da doğru eylemlerde ifadesini bulan ahlaki 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 sevk eden şey, sözünü tutacağıyla ilgili olarak vermiş olduğu sözdür ve genellikle de, başka hiçbir şey değildir.[66]

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 ahlaki failin kendisiyle ya da başkalarıyla olan ilişkilerinde ortaya çıkan ödevler, eylemden önce başka önemli bir ahlaki durum zuhur etmezse mutlaka hayata geçirilmesi gereken, kısacası ahlaki duruma bütünüyle

65 M. Aydın, *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, s. 37.
66 W. D. Ross, *The Right and the Good*, s. 17.

uygun düşen, eylemin bütünsel doğasının ayrılmaz bir parçasının zorunlu sonucu olan eylemler veya eylem tarzlarıdır.[67] Ross, apaçık bir biçimde doğru olduklarını bildiğimiz, kendilerinde bu anlamda öznel hiçbir unsur bulunmayan, ortalama insanın ahlaki 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 nihailik 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, liyakatin 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 yardımseverlik 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.[68]

67 H. J. McCloskey, *Meta-ethics and Normative Ethics*, The Hague, 1969, s. 220.
68 W. D. Ross, *The Right and the Good*, ss. 20-21.

Ross'un bu şekilde ortaya koyduğu ödevlerde gerçekleştirdiği en önemli yenilik, onları, Kant'ta olduğu gibi mutlak ödev ya da yükümlülükler olarak belirlemesinden kaynaklanır. Sadakat, tazminat, şükran veya minnettarlık, adalet, yardımseverlik, kendini geliştirme ve başkalarına zarar vermeme ödevleri olarak ifade edilen bu ödevler, Kant'ın koşulsuz buyruk ya da ödevlerinin tersine, Ross tarafından koşullu ödevler olarak takdim edilir. Temel ve ilk elden (*prima facie*) ödevler olarak sunulmalarına rağmen, onları hipotetik ilkeler haline getiren şey, söz konusu ödevlerin ancak belirli koşullar oluştuğu zaman yerine getirilmeleri gereken gerçek ödevlere dönüşmeleridir. İnsanların içinde bulundukları koşullar farklılık gösterdiğinden gerçek ödevler, onların tam olarak neler olduğu içinde bulunulan koşullar iyice analiz edildikten sonra, sezgiyle belirlenip hayata geçirilebilir. Dahası, ilk elden ödevlerimiz arasında, değişen derece ve tarzlarda çatışmalar ortaya çıkabilir. Ross'un bakış açısından, iki veya daha çok ödevimiz arasında bir çatışma ortaya çıktığı zaman da, söz konusu ödevlerden hangisinin o andaki gerçek veya somut ödevimiz olduğuna sezgi yoluyla karar verilebilir.

Sözgelimi zengin bir arkadaşımızdan 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 ciddi bir hastalığa yakalanıyor ve tıbbi müdahale için 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 ödevi-

miz olabilecek ilk elden ödevleri karşılaştırarak tartmak ve son çözümlemede neyin ödevimiz olduğuna karar vermek olacaktır. Yukarıdaki örnekte komşumuza yardım etmek, o andaki gerçek veya somut ödevimiz olacaktır.

Başka bir deyişle, gerçek ödevlerimizin tam olarak ne olduğunu, önceden *a priori* olarak belirlemek, Ross açısından ne mümkün ne de doğru olan bir şeydir. O, bu yüzden yukarıda, kendisine dayanarak ilk elden ödevler şeklinde sıraladığımız yükümlülükleri, ödevden ziyade, "ödevlerle özel bir biçimde ilişkili olan şeyler",[69] yani ilkeler olarak sunmaya dikkat eder. Onların, bize belirli eylemleri hayata geçirmek için sağlam ahlaki sebepler veren ilkeler olarak anlaşılmaları gerekir. Ross, bu noktada da kalmayıp, söz konusu temel ilke ve ödevlerle ilgili olarak birtakım öncelik kuralları geliştirir. Buna göre, başka her şey eşit olduğunda, başkalarına zarar vermeme ödevi, diğer bütün ödevlerden önce gelir. Yine aynı şekilde, sadakatle ilgili ödevler, sözgelimi yardımseverlikle ilgili ödevlere baskın çıkar.

Söz konusu ödevlere birlik temin edecek ontolojik temel söz konusu olduğunda, Ross bunu, Platon ve Aristoteles uzmanlığını ve kadim teleolojik dünya görüşüne olan yakınlığını gözler önüne serecek şekilde, dünyanın yapısında bulur.[70] Başka bir deyişle, o, evrenin doğal yapısının ödevlerimize bir zemin teşkil ettiğini bildirirken, ödevlerimizin evrenin asli yapısının ayrılmaz bir parçası olduklarını ileri sürer.

Schlick'in Doğalcı Etiği

Metaetikte, realist bir tutum geliştiren diğer felsefeciler arasında doğalcılar bulunur. Zira doğalcı etiğin savunucuları, ahlaki terim ya da kavramların dünyadaki gerçek nesneleri gösterdikleri, moral yargıların özneden bağımsız ahlaki olguları ifade ettiği

69 W. D. Ross, *The Right and the Good*, s. 20.
70 W. D. Ross, *The Right and the Good*, s. 30.

konusunda, realist yaklaşımın Moore ve Ross benzeri diğer temsilcileriyle uyuşur. Buradan da anlaşılacağı üzere, onları sözünü ettiğimiz sezgici düşünürlerle birleştiren bir diğer husus, nesnel ahlaki olgu ve değerlerin bilgisinin mümkün olduğu hususudur. Başka bir deyişle, doğalcı etik, ahlaki yargıların dünya için doğru olabilecekleri ve bir bilgi kümesi meydana getirdikleri konusunda sezgici etikle birleşir. Bundan dolayı doğalcı etik de bilişselci bir görüş olarak ortaya çıkar.

Bununla birlikte, onun bir yandan da, Moore ile Ross tarafından temsil edilen sezgiciliğe bir tepki olduğu, sezgici etiğin yol açtığı birtakım güçlükleri bertaraf etmek için geliştirildiği söylenebilir. Nitekim doğalcı etik sezgiciliğin ampirik olmayan sezgilerle doğal olmayan niteliklere başvurusunun karanlık olduğundan yakınır. O, işte bundan ve sezgiciliğin dogmatizminden sakınabilmek için, ahlaki sıfat ya da özellikleri ampirik bir mahiyet arz eden niteliklerle veya doğal özelliklerle özdeşleştirir. Söz konusu ahlaki 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, ahlaki yargılar, tıpkı diğer bilimsel yargılar veya ampirik önermeler gibi, bilimsel veya deneysel yöntemle sınanabilir veya doğrulanabilir olan yargılardır. Bunun da elbette etiğin özerkliğini ortadan kaldıran bir adım olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Nitekim doğalcı etik çoğu durumda ahlaki düşünme ve değerlemeyi davranışçılık psikolojisine dayandırır. Ahlaklılık olgusuyla etiği doğa bilimleri veya sosyal bilimlerin, biyoloji ya da sosyolojiyle kıyaslanabilir bir dalı olarak değerlendirir. O, dolayısıyla bir yandan moral fenomenlerin ortalama insanın yanlışlıkla ahlaki diye nitelediği davranışsal deneyimleri betimlediğini öne sürerken, diğer yandan da ahlaklılığı doğal davranış, arzu, içgüdü, çıkar veya beşeri eğilimlere geri götürür.[71] Bu

71 A. Onart, "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?", *Felsefe Arkivi*, 20 (1977), s. 89.

şekilde tanımlanan doğalcı etiğin iki ayrı versiyonundan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, ahlaki terimlerin ahlaki olmayan doğal terimlerle tanımlanabilir olduklarını öne sürer. Buna mukabil diğeri ahlaki sonuçların ahlaki olmayan bilimsel öncüllerden türetilebileceklerini, moral problemlerin bilimsel yöntemle çözüme kavuşturulabileceğini ve gerçek ahlaki ilerlemenin bilimsel ilerlemeyle gerçekleştirilebileceğini savunur. Yirminci yüzyıl pozitivizminin en etkili veya kurucu isimlerinden biri olan Moritz Schlick'in geliştirdiği etik anlayış bunlardan birincisine karşılık gelmektedir.[72]

Olgusal Bir Disiplin olarak Etik

Schlick, bilimi rehber alan, dünyaya dair bütün açıklamaların bilim yoluyla olması gerektiğine inanan ve dolayısıyla metafiziğe, önermelerinin doğrulanamaması nedeniyle, şiddetle karşı çıkan bilimci, bilimsel dünya görüşünü benimsemiş bir filozoftur. O, burada kalmaz; metafizik dışında, normatif etiği de felsefenin kesinlikle başarısız olmuş olduğu bir alan olarak değerlendirir. Hatta onun çok eski çağlardan beri felsefenin en önemli alt dallarından veya disiplinlerinden biri olan etiğin özerkliğine ağır bir darbe indirdiği dahi söylenebilir. Schlick, söz konusu kadim görüşten, yani normatif bir disiplin olarak etiğin felsefenin en temel dalı olduğunu dile getiren görüşten bütünüyle ayrılarak, öncelikle etiğin ampirik bir disiplin olduğunu ileri sürer. Bilgi alanında kullandığı analiz yöntemini etiğin problemlerine ve değer teorisine de uygulayan filozof,[73] mutlak değerler için getirilen *a priori* argümanların, mantıksal anlam ölçütlerini sağlayamadıkları için, doğru olabilmek bir yana anlamlı dahi olmadıklarını dile getirir. İkinci olarak da felsefeden bağımsız bir disiplin olduğunu öne sürdüğü etiğin psikoloji ve sosyolo-

72 B. S. Magee, "Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı – A. J. Ayar'le Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları* (bas. haz. M. Tuncay), İstanbul, 1979, ss. 179-180.

73 B. Juhos, "Moritz Schlick", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, vol 7, 1967, s. 323.

jide temellenip söz konusu bilimlerin bir parçası olduğunu dile getirir. Schlick, nihayet insan davranışının, ahlak yasaları tarafından değil de, hazlar tarafından belirlenip yönetildiğini iddia eder. Gerçekten de onun gözünde değerler kişisel arzu ve mutluluk kapasitesine göreli olduklarından, ahlaki ilkelerin, mutlak ahlaki yükümlülüklerin varoluşundan veya ödev bilinci ya da duygusundan söz etmek mümkün değildir. Olması gereken veya değer ancak ve ancak ampirik veya olgusal olan aracılığıyla ya da olgu yoluyla açıklanabilir. Dolayısıyla, etik normatif bir disiplin olmayıp, olgusal bir bilim veya psikoloji gibi ampirik bir bilimin bir parçası olmak durumundadır.[74]

> Etiğin temel problemi ahlaki davranışın nedensel açıklamasıyla ilgili bir problemdir. Diğer bütün problemler, ya ona hazırlık niteliğindeki ya da temel probleme tâbi olan problemlerdir. Ahlak problemi bu şekilde en açık olarak, sağlam gerçeklik duygusu kendisini burada (tam çözüme götürmemiş bile olsa) doğru yola sevk etmiş ve problemin Kantçı formülasyonuyla Kant sonrası değer felsefesinden korumuş olan Schopenhauer tarafından formüle edilmiştir.

Etiğin merkezine koyduğumuz problem, tamamen psikolojik bir problemdir. Sadece, ruhun hayatını betimleyen yasalara ilişkin ampirik bilim bu problemi çözebilir. Bundan, problemin mahiyetine dair bizim tarafımızdan oluşturulmuş olan formülasyona yönelik sözde derin ve yıkıcı bir itiraz türetme arzusu göstermek mümkündür, elbet. Çünkü ki, pekâlâ "böyle bir durumda, etik diye bir şey hiçbir şekilde var olmaz. Çünkü etik adı verilen disiplin psikolojinin bir dalından başka hiçbir şey olmayacaktır" diyebilir. Ben de ona "etik neden psikolojinin bir parçası olmasın?" karşılığını veririm.[75]

---

74 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 133.

75 M. Schlick, *Problems of Ethics* (trans. by D. Rynin), New York, Printice-Hal, 1939, ss. 28-29

Olgular Olarak Değerlemeler

Değerlemeler, insani değer biçmeler, Schlick'e göre, etik normatif olanla değil, fakat olgusal olanla meşgul olduğuna, gerçek ahlaki açıklama, yalnızca normlar teorisinin bittiği yerde başladığına göre,[76] 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 pekâlâ açıklamaya elverişli bir yapıdadır.
>
> Davranış tarzlarına ve karakterlere ilişkin ahlaki değerlemeler, insan toplumunun bu davranış tarzları ve karakterlerden kaynaklanan hoş ve keder verici sonuçlara kendileriyle karşılık verdiği duygusal tepkilerden başka hiçbir şey değildirler.[77]

Schlick, buradan da anlaşılacağı üzere, etiğin nesnel değerlerle veya birtakım normlarla ilgili olmayıp olgularla ilgili bir disiplin olduğunu söyler. Bunun da en önemli nedeni, değerlerin dünya düzeninin ayrılmaz bir parçası olmak yerine, birer ad ya da soyutlamadan başka hiçbir şey olmamasıdır. Dolayısıyla insana özgü etik bir eylem olarak değerleme de, aynı zamanda sosyolojik bir temeli de olan psişik bir oluşumdan öte hiçbir şey değildir. O, işte bu yüzden etik anlayışını nesnel değerlere dayanan veya bir ödev düşüncesinde temellenen bir teori olarak inşa etmek yerine, psikoloji ve sosyolojide temellendirme yoluna gider. Ahlaki eylemlerimizin nedenleri ve motifleriyle meşgul olması gereken etik, ona göre, aslında bizim neden ahlaki bir biçimde eylediğimiz ve ahlaki kararlarımızı neye dayanarak verdiğimiz sorularına cevap vermeye çalışmalıdır.

O, dolayısıyla ahlak yasalarıyla değil, fakat ahlaki eyleme ilişkin nedensel bir açıklama temin etmek amacıyla, davranışı güdüleyen beşeri motiflerle ilgilenir ve kendisine şu soruları sorar: İnsanı ahlaklı olmaya ya da ahlaksızlığa sevk eden

76 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 23.
77 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 24.

etmenler nelerdir? Ahlaki eylemlerde hangi güdüler etkin bir rol oynar?[78] Onun çevrenin, ailenin, eğitimin ahlak üzerine etkilerini araştırmasının ya da çocuğun zihinsel gelişimi ile ahlaki eylemleri arasındaki ilişkileri konu edinen çalışmalar yapmasının nedeni budur. Schlick'in bu noktada verdiği cevap açıktır: İnsanlar, büyük bir ekseriyetle, hazzı gözeterek eylemde bulunurlar, ahlaki kararlarını hoş sonuç beklentisiyle alırlar.[79] İnsanların kendilerine en fazla hazzı temin edeceğine inandıkları alternatifi seçmeleri, onun gözünde evrensel bir yasa meydana getirir.

Schlick'in etik anlayışında, öyleyse değerlerin sadece bireyle ilişki içinde, onun istek ve arzularına bağlı olarak var olduklarını ve bundan dolayı da göreli olduklarını öne sürer. O, dolayısıyla hazzın ve acının, onların gerisinde de arzunun 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.[80]

Schlick, psikolojik hazcılığa bağlanırken, doğallıkla irade özgürlüğünü de reddeder. Başka bir deyişle, istemenin nesnesi haz veren şey olduğundan, özgürlük meselesi de salt psikolojik güdülenmeyle ilgili bir konu haline gelir. İradenin seçimlerinde kendisine dayanabileceği alternatif güdü veya motifler arasında, onun eylemini belirleyen motif, kişinin seçimi ya da kararı olup çıkacaktır. Bu ise, hiç kuşku yok ki, ilgili motif ya da güdünün "haz" açısından taşıdığı değere bağlı olduğu anlamına gelir. Fail açısından en hoş, en fazla haz vermesi muhtemelen olan uyaran, onun kararının belirleyicisi olacağına göre, alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapma anlamında özgürlüğe yer kalmaması, elbette anlaşılır bir şey olmak durumundadır:

78 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 37.
79 M. Schlick, *Problems of Ethics*, ss. 37-38.
80 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 24.

> Bu sözde problem, çok uzun bir zamandan beri, azımsanmayacak sayıda makul insanın çabalarıyla bir çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Fakat bu çabalar, Hume'un istisnai bir açıklıkla göstermiş olduğu üzere, sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Bundan dolayıdır ki, bu konuya, çok daha önemli meselelere yöneltilmiş olması gereken düşüncenin ziyan edilmesinden hiç söz etmesem bile, her seferinde bu kadar kağıt ve mürekkep harcanmış olması, felsefenin gerçekten de en büyük skandallarından birini meydana getirmektedir. Kitabımda "özgürlük" üzerine bir bölüm yazmaktan, işte bundan dolayı utanıyorum. ...
>
> Etiğin temel işi, daha önce de söylemiş olduğumuz üzere, ahlaki davranışı açıklamaktır. Açıklamak ise yasalara geri gitmek anlamına gelir. Psikoloji de dahil olmak üzere, her bilim ancak, olayların kendilerine gönderilebileceği yasalar varsa eğer, mümkün olabilir. Bütün olayların evrensel yasalara tâbi olduğu kabulüne nedensellik ilkesi adı verildiğine göre, "tek tek her bilimin nedensellik ilkesini varsaydığı" söylenebilir. Öyleyse, insan davranışına ilişkin açıklamanın da nedensel yasaların geçerliliğini, bu durumda psikoloji yasalarının varoluşunu varsayması gerekir.[81]

Özgeci Arzu Olarak Ahlaki Değer

Schlick, bütün psikolojik hazcılığına rağmen, etik egoizme veya hedonizme geçmekten sakınır. Bu durumun bir sonucu olarak etik görüşünde şaşılası bir el çabukluğuyla, betimsel ya da normatif bir art alandan olduğu kadar, mantıksal bir temelden de yoksun bulunan bir duygudaşlık felsefesinin, diğerkâmlık tavrının, tam bir özgeciliğin savunuculuğunu yapmaya başlar. O bencillik felsefesini, hatta kendi varlığını koruma ve devam ettirme kisvesi altında ortaya çıkan egoizmi dahi, bilim yoluyla aydınlanmış uygar insana yakıştıramaz. Hobbes'un realist bir insan görüşüyle oluşturduğu ve kendisinden sonraki doğalcı/yararcı felsefenin standart görüşü haline getirdiği egoizmi gerçekliği olmayan bir kurgu olarak niteler. Ahlaksız veya ahlakdışı bulduğu egoizmi lanetledikten sonra da, bir ideal ya da normdan ziyade, psikolojik bir olgu olarak var olduğunu bir kez daha

81 M. Schlick, *Problems of Ethics*, ss. 143-144.

öne sürdüğü diğerkâmlığın insanı nasıl mutluluğa götürdüğünü açıklamaya koyulur.

Şimdiye kadar insanın psikolojisi veya kuruluşu gereği kendisine haz veren şey tarafından güdülendiğini, onun eylem kararını kendisine en fazla haz vermesi muhtemel eylemin belirlediğini söyleyen Schlick, bu noktada ikinci soruya, yani insanın neden ahlaki bir biçimde eylediği sorusunu sorar.[82] Buna göre, bir insanın ahlaklı bir tarzda eylemde bulunduğunu söylediğimiz zaman, anlatmak istediğimiz şey nedir? O, işte bu noktada psikolojiden sosyolojiye, karşı çıktığı egoist bir bakış açısından özgeci bir bakış açısına geçerek, kişinin ahlaklı bir şekilde eylemesine yol açan şeyin onun içinde yaşadığı toplumun tasvibi, takdiri veya onayı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, bir birey için ahlaklı eylemek içinde yaşadığı toplumun ondan eylemesini istediği veya beklediği tarzda eylemektir. İyinin anlamı, artık toplumun takdir ettiği, iyi olduğuna inandığı şeydir:

> Yunanlılar için "iyi", kökeni itibarıyla, "arzu edilen şey, yani bizim dilimizde, hazla birlikte düşünülen şey (*hedone*) dışında bir anlama gelmiyordu. O halde, antik etik çoğu zaman bir haz teorisi veya hedonizm olmuştur. Bugün bile "iyi" en genel anlamıyla aynı şeyi ifade eder: Bir şey istendiği, arzu edildiği takdirde iyidir. Fakat bundan feragat ahlakımızın etkisi altında, ahlaken iyi olanın daha dar bir anlamı doğmuştur. Bu ikinci anlamda iyi, bireyi yabancı bir istekle karşı karşıya bırakan, onun kişisel arzularıyla çatışabilen veya çatışmayabilen bir şey olarak, sadece insan toplumu tarafından arzu edilen şey anlamına gelir. Başkalarının arzuları ise, onların bireylerden bulundukları taleplerdir. Dolayısıyla, sadece bu anlamda iyiyle meşgul olan etik, artık bir haz kuramı olmaktan çıkar ve bir ödev teorisi haline gelir; o, "deontoloji"dir.[83]

Buna göre, Schlick açısından artık "ahlaki iyi" toplum için değerli olan, topluma yarar sağlayan eylemlerle tanımlanır.

82 F. Ablondi, "Schlick, Altruism and Psychological Hedonism", *Indian Philosophical Quarterly*, 23 (1996), s. 418.

83 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 83.

Başka bir deyişle, başlangıçta salt kendilerine haz verecek şeyleri gözeterek, sadece kendi çıkarlarını temele alarak eylemde bulunan bireyler, sonraki bir aşamada toplumun diğer üyelerinin hazzını veya yararını gözetecek şekilde eyleme durumuna gelirler. İnsanı gerçek hazza, hakiki 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 var olmaları gerektiği anlamına gelir.[84]

İşte burası, yani egoizmden altruizme, kişinin salt kendi hazzını gözeten bakış açısından başkalarının çıkarını gözeten bir perspektife geçiş veya hazla erdemi birleştirmeye ya da birbirine eşitlemeye yönelme, Schlick'in etiğinin en büyük güçlüğünü meydana getirir. Bu güçlük ya da problem, modern dünyanın, evrensel motivasyon yasasıyla onun bütün insanlarda var olduğuna inandığı özgeci yönelim arasındaki çatışmadan meydana gelen en temel problemidir. Söz konusu problem, buradan da anlaşılacağı üzere, ona özgü bir problem olmayıp özneden ve öz çıkardan hareket edip bunu en azından ötekinin bakış açısı ve çıkarıyla bağdaştırmaya kalkışan, özellikle liberal dünyanın bütün modern etik teorilerinin problemidir. Kişi, neden dolayı başkasına, ötekinin çıkarına dönük eylemlerinden en büyük hazzı elde edeceğine inansın? Niçin ahlaklı eylesin? Böyle bir çıplak psikolojik hazcılık zemini üzerinde, neden ahlaki davranmanın veya erdemli yaşamanın en mutlu hayat olduğunu düşünsün? Bu ikisini birbirine bağlamanın, egoizmle altruizmin bir sentezini yapmanın, şimdiye kadar ahlakiliği tartışmaya açık "aydınlanmış çıkar"a müracaat etmek dışında bir yolu da üstelik bulunamamıştır.

84 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 192.

Schlick, çözüm yolunda, öncelikle etiğin karar alma süreçlerine ilişkin bir araştırma, bencillik ve özgecilik arasındaki çatışma da dahil olmak üzere, çatışmaların çözüm mekaniğiyle ilgili bir disiplin olduğunu belirtir. Dolayısıyla buradaki sorun da aslında sadece motivasyonla ilgili bir sorun olmak durumundadır. O, muhtemelen bilim ve eğitimin gücüne beslediği büyük inancın bir sonucu olarak, hiçbir şekilde kötümser bir tutum takınmaz.[85] Aydınlanmacı iyimserliğinin bir sonucu olarak, "aydınlanmış" bir failin sosyal dürtülerin, başkalarının çıkarını veya toplumun faydasını gözeterek davranmanın mutlu bir hayatın en önemli dayanağını meydana getirdiğini görebileceğini söyler.[86] Schlick, ortalama deneyimin kendisini bu noktada desteklediğini, "onun kötümserliği doğrulamak bir yana, sosyal dürtülerin mutluluk kapasitesini arttırması noktasında sağlam deliller temin ettiğini"[87] söyler. Fakat o, burada kalmayıp bunun nasıl olabildiğini açıklarken, öncelikle "yüksek" hazlar ile "aşağı" hazlar arasında bir ayrım yapar. Sonra da ilk olarak on sekizinci yüzyılın Hume ve Adam Smith benzeri ahlak filozofları, fakat esas Schopenhauer'in duygudaşlık felsefesine müracaat eder:

> Böylelikle, "aşağı" ve "yukarı" hazlar arasındaki, hayatın iyi bir şekilde yaşanması açısından temel olup bütün çağların bilgeliğinde haklı olarak önemli bir yer tutan ayrım ve karşıtlıkla karşı karşıya kalırız. Bu ayrım, sanki "iyi" hazlarla "kötü" hazlar arasındaki bir ayrım gibi görülerek yanlış anlaşılmış ve hazza karşı önyargıyı arttırırken, etik için çok zararlı olduğunu düşündüğümüz mutlak değerle ilgili teorilere destek vermiştir. Oysa onun gerçek doğası, biraz önce betimlenen olgularda, ortaya açıklıkla çıkar.
>
> Sosyal dürtüler de, daha karmaşık ve gelişmiş bir psişik hayatı öngören daha "incelmiş" ve "yüksek" dürtüler arasında yer alır. Bu dürtülerin, sahiplerinin psişik kuruluşları üzerinde zararlı etkileri olacağını hiç kimse söyleyemez; gelgelelim, bu dürtülerin varoluşu ve tatmininin ruhun gelişimi üzerindeki pozitif etkisine

85 F. Ablondi, "Schlick, Altruism and Psychological Hedonism", s. 421.
86 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 186.
87 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 190.

> çok az vurgu yapılmıştır. Hayvanlarla kurulan dostça ilişkiler bile bu türden olumlu etkiler yaratır. Bunlar, dışsal mutlu sonuçları da eklememiz gerekir. Sosyal dürtüler, gerçekten de haz duygularını çeşitlendirip geliştirmenin yaratıcı araçlarını meydana getirir. Çünkü birlikte yaşadığı insanların hazlarının kendi hazzının önemli bir kaynağı olduğunu hisseden insan, böylelikle başkalarının mutluluğundaki artışla kendi sevincini arttırırken, onların mutluluğuna katılır. Oysa egoist kendi hazzının dar sınırları içine hapsolmuş durumdadır.[88]

Schlick'e göre, özgeci bir yönelim olarak şefkat her zaman mutluluğa götürür, çünkü her ikisinin de insandaki görünüşü bir ve aynıdır:

> 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.[89]

Özgeci eğilim ya da yönelimlerle ahlaklı eylemin bir ve aynı olduğunu öne süren Schlick, etiğinin temel ilkesini veya aynı anlama gelmek üzere, ahlaklılığın en temel prensibini, işte bu temel üzerinde "Mutluluk için her daim hazır ol!", "Mutluluğunu arttır!" (*Mehre deine Glückseligkeit*)[90] buyruğu veya temennisiyle formüle eder. İlke, ahlaklılığı 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 ahlaki 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 içgü-

88 M. Schlick, *Problems of Ethics*, ss. 188-189.
89 M. Schlick, *Problems of Ethics*, s. 194.
90 B. Juhos, "Moritz Schlick", s. 323.

dülerini ortadan kaldırarak, başkalarına şefkat, dostluk ve anlayışla bakabilmeyi becermiş kişilikli bireydir. Böyle bir kimse ise, onun gözünde sadece ahlaklı değil, fakat aynı zamanda mutlu olan biridir, çünkü o kendisinde var olan mutluluk kapasitesini hayata geçirmiş, diğerkâm eğilimlerine yapı kazandırmış, mutluluğa hakikaten lâyık olan bir insandır.

Dewey'in 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 beşeri ihtiyaç ve arzuların tatmini için etkin bir biçimde düzenleyip organize etmenin yolları olarak tanımlayan araçsalcılığın kurucusu ünlü Amerikan düşünürü John Dewey'dir. Dewey, 1850'li yıllardan başlayıp 1950'li yıllara kadar uzanan yaklaşık yüzyıllık ömrünü olağanüstü büyük değişimlerin yaşandığı bir yerde ve zamanda geçirmişti. Nitekim o, Sanayi Devrimi'ni yaşayan Amerika Birleşik Devletleri'nde tarım toplumundan endüstri toplumuna geçişe, onun bölgesel bir güç olmaktan çıkarak küresel bir güç haline gelişine ve bu arada sermaye ile emek, beyazlar ile zenciler, erkekler ile kadınlar arasındaki gerilimli ilişkilere tanık olmuştu.[91]

Klasik Etiğe Yönelik Eleştiri

Dewey'in etik alanda attığı ilk büyük adım, geleneksel etik teorilerinin işte böylesi muazzam bir değişme döneminde ortaya çıkan sosyal ve ahlaki problemlere hiçbir şekilde uygun düşmediğini öne sürmek olmuştur. O da metaetik geleneği içinde yer alan hemen tüm diğer düşünürler gibi, İlkçağ'dan başlayıp 20. yüzyıla dek uzanan klasik ahlak felsefesini şiddetle eleştirir. Başka bir deyişle, Dewey'in de kendi etik anlayışını veya imkân

91 E. Anderson, "Dewey's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2010.

dilini geliştirmezden önce, bir eleştiri dili geliştirmiş olduğu söylenebilir.

Dewey'in geleneksel etiğe yönelik eleştirilerinin başında, onun evrenselliğine yönelik bir reddiye gelir. Onun ancak artık var olmayan koşullar için geçerli olduğunu ileri süren Dewey, söz konusu etiğin yeni koşullara uyarlanamayacak, yeni zamanların problemlerine cevap veremeyecek kadar katı ve dogmatik olduğunu söyler. Sosyal ve ahlaki problemleri alabildiğine dogmatik ilkeler ve basitçi ölçütlerle ele alan geleneksel etiğin, dahası sadece elitlerin çıkarlarına hizmet ettiğini savunur.

Bununla birlikte, Dewey geleneksel etik anlayışlarına esas olarak metafizik temelleri nedeniyle eleştirir. Kadim düşünürlerin değerlerin gerçek olduğu inancıyla ayrı ve değişmez bir dünya yarattıklarını, olanca çeşitliliği ve değişkenliğiyle bu dünyada ortaya çıkan ahlaki problemleri söz konusu aşkın dünya yoluyla çözüm getirmeye yöneldiklerini söyler.[92] Dewey'in bu noktada boy hedefi, söz konusu klasik normatif etik geleneğinin, onun gözünde başlatıcısı ya da kurucusu olarak Platon'dur. Ona göre, Platon gerçekten var olanın değişmez olduğunu, İdeaların yetkin, ezeli-ebedi ve değişmez varlıklar olarak sadece bilginin değil, fakat değerlemenin de mutlak standartları olduklarını öne sürerken, özcülüğün ve de mutlakçılığın başlatıcısı olmuştur.[93] 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 ahlaki gelişmeyi imkânsız hale getirmiştir.

Aynı yaklaşım, Dewey'in bakış açısından doğal hukuk teorilerinde, çok çeşitli teolojilerde, Descartes'ın felsefesinde, toplum sözleşmesi öğretisinde ve Kant'ta bir kez daha karşımıza çıkar.

92 W. T. Jones,- R. J Fogelin, *A History of Western Philosophy*, vol. V, *The Twenteeth Century to Derrida and Quine*, 2nd revised edition, New York, 1998, s. 59.

93 J. Dewey, "The Construction of Good", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by S. M. Cahn and J. G. Haber), New York, Printice-Hall, 1995, s. 66.

O, söz konusu özcülük ve mutlakçılığı, liberalizmin *laissez-faire* ekonomisine özgü kurumların doğanın doğru ve hakiki düzenini temsil ettiği görüşünde teşhis eder.[94] Platon'un başlattığı bu özcü, mutlakçı yaklaşıma, sınıf savaşının mutlak diyalektiği kabulüyle Marksizm'de de rastlanır. Söz konusu yaklaşım mutlağın kendisini tarihsel olarak açımlayan değişmez özü görüşüyle felsefi idealizmde de karşımıza çıkar. Dewey'e göre, bütün bu felsefelerde ahlaki 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 moral akıl yürütmenin mantığı dedüktif bir yapıdadır; insanın halihazırda sürdürdüğü hayatın olaylarını önceden verilmiş şemaya göre sınıflaması, ona uydurması gerekir. Dolayısıyla, burada söz konusu olan tam bir dogmatizmdir.

Bilimsel Bir Söylem Olarak Moral Diskur

Dewey, bu yüzden etiğinde, bir yandan ampirik, bilimsel bir yaklaşım geliştirirken, diğer yandan değerlerin metafiziksel temellerini reddeder. Değerleri olgular olarak mütalaa eder. Gerçekten de o, 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, ahlaki 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. Onlar, işte bu durumun bir sonucu olarak, doğadaki herhangi bir olay gibi, önceden tahmin ve kontrol edilebilirler. Çok daha önemlisi değer ya da iyileri, ahlaki ve bilimsel ölçüp biçme yoluyla yeni baştan inşa etmenin mümkün olmasıdır. Zira etik, Dewey'e göre, insanın problemlerini çözme-

94 J. Gouincklock, "John Dewey", *Ethics in the History of Western Philosophy* (eds., R. J. Cavalier – J. Gouincklock – J. Sterba), Oxford, Oxford University Press, 1989, s. 311.

ye ya da ortadan kaldırmaya katkıda bulunacak bir bilim olmak durumundadır. Bunu ifade etmenin filozof için diğer bir yolu da, doğa bilimlerinin insanileştirilmeleri, ahlaki konulara katkıda bulunacak şekilde geliştirilmeleri, insani 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:

> Ahlaki olmayan bilgiyle gerçek anlamda ahlaki bilgi alanında hiçbir boşluk olmamasının en önemli nedeni, ahlaki bilginin sürekli olarak gözden geçirilmesine ve genişlemesine duyulan ihtiyaçtır. Herhangi bir anda, bütünüyle biyolojik veya fizikî alana aitmiş gibi görünen kavramlar ahlaki bir mana 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 ahlaki bir anlam kazanmıştır. ... Örneklerin listesini sonsuzca çoğaltmak mümkündür. Gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, ahlaki bilgi ve yargıların belli bir alanla sınırlanmasının, neyin gerçekten ahlaki bir önemi olduğuna dair algımızı zorunlulukla sınırlamasıdır. ... Oysa günümüzün en büyük ihtiyacı, bilimsel bilgi ile ahlaki bilgi arasındaki geleneksel engellerin, mevcut bilimsel bilgiyi insanî ve sosyal amaçlar için kullanma organize girişimini ortaya çıkaracak şekilde yıkılmasıdır.[95]

Dewey'e göre, bunu sağlamanın bildik biricik yolu da deneysel yöntemi etik alanına taşımaktır. Başka bir deyişle o, ahlaki düşünüş ve araştırma alanında bilimsel araştırma sırasında kullandığımız aynı metodolojik ilkeleri kullanmamız gerektiğini söyler. Bunun için de eski bir önyargıyı, bilimsel bilgi ile ahlaki, felsefi ya da dinî bilgi arasında mutlak bir ayırım bulunduğu önyargısını bir kenara atmak gerekmektedir. Farklı alanlar veya konulara uygulansa bile, gerçekte tek bir bilgi ve dolayısıyla da

95 J. Dewey, *Ethics*, New York, Oxford University Press, ss. 282-283.

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 fiziki 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 ahlaki, politik ve ekonomik meselelerde güvenmiyoruz. Güzel sanatlarda bu yönde bir değişikliğe dair göstergeler var. Geçmişte, böyle bir değişme diğer insani tavırlardaki değişmelerin habercisi ve müjdecisi olmuştur. Fakat genel olarak konuşulduğunda, deneysel yöntemi sosyal meselelere, en kalıcı ve nihai 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.
>
> Çünkü ... değer yargılarına sonuç temeli üzerinde şekil veren bir ahlak, bilimin sonuçlarına en içten bir tarzda dayanmak zorundadır. Zira bize şeyleri öncüller ve sonuçlar olarak birbirine bağlama imkânı veren ilişkilerin bilgisi bilimdir.[96]

Olgular olarak Değerler

Dewey, etiğinde sadece bilimsel bir yaklaşımın, doğalcı bir yöntemin savunuculuğunu yapmaz, bir yandan da söz konusu yaklaşıma paralel olacak şekilde değerleri birer olgu olarak

96 J. Dewey, "The Construction of Good", ss. 74-75.

değerlendirir. O, gerçekten de değer probleminin değerin statüsü veya değerlerin belli bir hiyerarşi içindeki yerleriyle ilgili metafiziksel bir problem olmadığını savunmaktaydı. Değerler, onun gözünde aşkın bir dünyada değil de, olgular veya olaylar olarak doğada var olurlar. Nitekim o, iyi olmanın insanı gerçekten ilgilendiren birtakım doğal özelliklere sahip olmaktan başka bir anlam ifade etmediğini söyler.[97]

Gerçekten de insanların doğada değerleri başka olguları nasıl keşfediyorlarsa aynen o şekilde keşfettiklerini ileri süren Dewey'e göre, deneyim insana estetik ve moral birtakım özelliklerle işaretler sunar. Güzellik, sıkıntı, cömertlik, teselli, iyilik, yücelik ve adalet görüntüsü altında ortaya çıkan bu özellikler, fizik biliminde araştırılan özelliklere tam tamına aynı düzeyde bulunurlar, yani onlar sesler, renkler, tatlar kadar gerçektirler. İşte bundan dolayı değer problemi doğru ve akıllıca seçim yapmakla ilgili beşeri ve pratik bir problem olup, felsefe de akıllıca seçimler yapmanın metodolojisiyle ilgili bir araştırmadan öte hiçbir şey değildir:[98]

> En önemli mütalaa ve alaka konusu olması gereken şey, bir değer kuramı değildir, tam tersine bir eleştiri teorisidir, çeşitli iyileri, görünüş koşullarına ve sonuçlarına bakarak birbirinden ayırmanın yöntemidir. ...
>
> Ya gerçek ve geçerli iyi ile sahte veya sözde iyi arasındaki ayrım gerçek dışı bir ayrımdır ya da o, düşünme veya eleştiriden sonra ortaya çıkan bir farklılıktır. Burada büyük bir önem ve anlam kazanan husus, söz konusu farklılığın ilişkilerin, koşulların ve sonuçların keşfiyle ortaya konan farklılığa eşdeğer olmasıdır. Bu sonuçla birlikte iki önermeyle karşı karşıya kalırız. Bunlardan birincisine göre, dolayımsız, yani ortaya çıkan, sahip olunan ve yaşanan değerlerin teorisi olmaz; onlar sadece bir şekilde vuku bulur ve yaşanırlar. Bu değerler üzerine düşünüp bir söylem

97 A. Donagon, "Twenteeth Century Anglo-American Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, s. 138.

98 W. T. Jones,– R. J Fogelin, *A History of Western Philosophy*, vol. V, *The Twenteeth Century to Derrida and Quine*, s. 59.

> geliştirdiğimiz, onları tanımlayıp geliştirdiğimiz, kendileriyle ilgili ayrımlar yaptığımız zaman, değer-nesnelerinin ötesine geçiyor, ilgili şeyin gerçek iyiliğine kıymet takdir etmek adına, nedensel öncüllerle neden olunmuş sonuçlara ilişkin bir araştırmaya körce de olsa, girişiyor oluruz.
>
> Diğer önerme ise felsefenin kendi kendisinin ve içerimlerinin farkında olan, ölçüp biçilerek ve sistematik bir biçimde sürdürülen eleştirel bir işlem ve fonksiyondan başka bir şey olmadığı ve olamayacağı önermesidir. O, iyi ve kötü dolayımsız nitelikleriyle karakterize olan fiili inanç, davranış ve seçici algı durumlarından ve değer bölgelerinde hemen her an mevcut olan eleştirel yargı tarzlarından yola çıkar. Bütün bunlar, onun verilerini ve konusu meydana getirir. ... Onun sonraki fonksiyonu iyi ve kötülere ilişkin yeni değerlemelere imkân sağlayıp doğrudan ayıklanma, uyarlanma ve özdeşim edimlerine daha büyük bir özgürlük ve güven temin etmektir.[99]

Aslında Dewey'in bu söyledikleri büsbütün yeni şeyler olmayıp, onlar sözgelimi yararcılar tarafından söylenmiştir. Bunlar, gerçekte antik Yunan'da bile söylenmiş olan şeylerdir. Bunu daha bir açıklıkla ifade edebilmek için, öncelikle Dewey'in tezlerini ifade edip bir şekilde kabul edelim. Bu tezlerden birincisi değerlerin en azından yaşanan manevi duyumlar, hoşlanmalar olarak deneyimin diğer unsurları ve olgularıyla tam tamına aynı düzeyde bulunduğu tezidir. Sadece bunu değil, fakat pratik akıl veya moral zekânın[100] bir seçme melekesi veya gücü olduğu, bu güce değer biçme ölçütlerinin en başında onun seçim durumlarında ortaya çıkan problemleri çözmedeki başarısından meydana geldiği tezini de benimseyelim. İşte bu temel üzerinde, varsayalım ki, bir üniversite öğrencisi tuttuğu takımın maçına gitmek ile evde oturup yarınki sınavına çalışmak arasında bir seçim yapmak durumunda kalsın. Dewey'in bakış açısından, o, böyle bir durumda, maça gitmesinin sınav hazırlıkları, çalışmaları ve

99 J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt, 1922, ss. 98-99.

100 G. F. Pappas, *John Dewey's Ethics*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, s. 46.

dolayısıyla başarısı üzerindeki etkilerini bilmeye ihtiyaç duyar. Onun bununla da kalmayıp, alternatif değerler sınav başarısı ve maç keyfiyle belirleyen iyiler arasında akıllıca bir seçim yapmasını mümkün kılacak bir yol ya da yönteme sahip olması gerekir. Onun söz konusu seçimi, kabul etmek gerekir ki, sadece diğer hoşlanma, değer ya da iyilerin kendisi için bir araç olacağı bir iyi ya da değer tercihi üzerinden olabilir.

Bunu, aslında, ruhtaki karşıt eğilimlerden söz edip iştihası ile aklının insanı farklı yönlere çektiğini söyleyen, Dewey'in kendisini eleştirisinde boy hedefi yapmış olduğu Platon açıklıkla ifade etmişti. Aynı şekilde Aristoteles de akıllıca yapılacak doğru seçimlerle yakından ilgilenmişti. Bu iki filozofu Dewey'den ayıran şey, öğrencimizin kararını ihtiva eden pratik durumun metafiziksel temelleriyle veya içerimleriyle meşgul olmuş olmalarıdır. Gerçekten de örneğin Aristoteles'e göre, insanlar değerler arasında kaçınılmaz olarak seçim yaparlar, fakat bu seçimleri, bazılarının kendileri için birer araç olduğu başka değerlere dayanarak yapabilirler. Değerleri bundan dolayı özsel ve araçlar değerler olarak ikiye ayıran Aristoteles, Dewey'in yine reddettiği bir şey olarak, bir değerler hiyerarşisi geliştirmişti. Zira kişi ya da fail, onun bakış açısından, birinin diğerinden daha iyi olduğunu söylemenin nesnel bir temeli olmadığı takdirde, iki rakip iyi veya alternatif eylem tarzından birini doğru ve akıllıca bir seçimin konusu yapamaz.[101]

Dewey, doğalcı ve bilimci etiğinde, Aristoteles'inki gibi nesnel bir temelden yoksun olduğu için, öyle görünmektedir ki, ahlaki fail kendisine haz verdiği veya onda hoşlanma yarattığı için şimdi iyi görünen bir şey ile gerçekten iyi olan şey arasında, doğru ve akıllıca bir seçim yapma imkânından yoksun kalır. Gerçekten de onda arzu edilen şey ile arzu edilmeye değer olan, hoşlanılan şey ile hoşlanılmaya hakikaten layık olan şey arasında bir ayrım yapmak imkânsızlaşır. Her şey veya bütün

101 W. T. Jones,– R. J Fogelin, *A History of Western Philosophy*, vol. V, *The Twenteeth Century to Derrida and Quine*, s. 61.

değerler, kişinin hoşlanmalarına bağlı hale geldiğinden, ortaya bir rölativizmin çıkması kaçınılmaz olur.[102]

Dewey, değerleri metafiziksel temellerinden kurtarıp salt birer olgu olarak değerlendirse bile, onların nesnel bir zemin üzerine yükseliyor olmalarına özen gösterir. Böylelikle de öznelcilik ve rölativizmden sakınmaya çalışır. Onun bakış açısından hayati bir öneme sahip olan husus öznel olan, iyi gibi görünen veya kendisinden hoşlanılan şeyden nesnel olarak ve gerçekten iyi olana, hoşlanılmaya gerçekten layık olana geçiştir. Dewey, öncelikle hoşlanılan şeyler ile hoşlanılmaya layık olan, arzu edilen gerçekten arzu edilir olan ve olan ile olması gereken arasında bir ayrım yapmanın mümkün olduğunu savunur. Ahlaki değer açısından ve dolayısıyla doğru seçim açısından önemli olan şey, bu ayrımın tesis edilmesinden sonra, birincilerden ikincilere geçişin yolunu bulmaktır. Rölativizm ithamının kendisi için ancak birincilerde kalması durumunda geçerli olabileceğini söyleyen Dewey, geçişi mümkün kılacak yol olarak bir kez daha bilimsel yöntemi veya bilimdekine benzer bir yolu önerir.[103]

Ona göre, kendisinden hoşlanılan şey ile hoşlanılmaya gerçekten layık olan şey veya olan ile olması gereken arasında bir ayrım yapmanın temelinde, zihin dışı dünyada olup biten olaylar veya var olan olgular ile ilgili yargıların sorgulanmasını, test edilmesini veya doğrulanmasını mümkün kılan işlemin tam tamına aynısı bulunur. O, iddiasını teyit etmek üzere, bu noktada bilimsel bir hipotezi doğrulamak için, aşkın, doğa dışı, metafiziksel birtakım ölçütlere değil de, bilimsel ölçütlere başvurduğumuzu söyler. Bu durum, Dewey'e göre, hoşlanmalar, değerler ve değer yargıları için de geçerlidir.[104]

---

102 W. T. Jones,– R. J Fogelin, *A History of Western Philosophy*, vol. V, *The Twenteeth Century to Derrida and Quine*, s. 61.

103 D. Koch. "Editor's Introduction to the Lectures on Logic of Ethics", *Principles of Instrumental Logic* (J. Dewey), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1998, s. 22.

104 S. Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, s. 35

O, bu bağlamda bizim algısal alanda veya fiziki nesnelerle ilgili olarak her çeşit duyu deneyimine, neredeyse sonsuz sayıda duyu-algısına sahip olduğumuzu söyler. Bardağımıza içindeki karıştırmak için koyduğumuz kaşık suyun içinde kırık, gökyüzünde gördüğümüz güneş ise, aslında çok uzaklarda değil de, hemen yanı başımızdaymış gibi görünür. Fakat gerek kaşık, gerekse güneş ile ilgili olarak doğru bir hüküm vermek için bu ilk izlenimlerle yetinmeyiz; tam tersine onlarla ilgili olarak ilk bakışta doğru görünen ile gerçekten doğru olanı, fiziki nesnelerin ilk izlenimleri ile nesnelerin bizatihi kendileri arasında bir ayrım yaparız. İlk izlenimler, başlangıçta oluşan kanaatler birtakım sınamalardan geçtikleri ve her geçen gün biraz daha gelişen bilimsel araçlar tarafından desteklendikleri takdirde, birer olgu haline gelirler. Dewey, buradan hareketle tıpkı fizikî alanda deneyimin sonraki sınamalarından geçen ilk izlenimlerin veya başlangıçtaki deneyimlerin sonradan birer olgu haline gelmeleri gibi, ilk hoşlanma veya başlangıç değerlemelerinin deneyimin verileriyle, toplumun genel alışkanlıkları veya ortak amaçlarıyla uyuşup desteklendikleri takdirde, birer değer haline geldiklerini öne sürer.

Fakat nasıl ki nesnelerle ilgili veya dünya üzerine olan bilimsel yargıların ezeli-ebedi olarak geçerli olmalarından söz edemiyorsak, aynı şekilde mutlak olarak geçerli iyilerden veya değer yargılarından da söz edemeyiz.[105] Şimdi iyi veya gerçekten arzu edilir olduğunu söylediğimiz şeylerin, tüm zamanlar boyunca böyle olmaya devam edeceğini söyleyemeyiz. Dewey, işte bu yüzden değer yargılarının sadece araçsal bir form ya da değere sahip olduklarını öne sürer.[106] Başka bir deyişle, değer yargıları, tıpkı bilimsel yargılar gibi, ampirik sınamaya ve doğrulanmaya elverişli olan önermeleri ifade ederler. Bununla birlikte, onlar sadece betimleyici yargılar değildirler, onların

105 W. T. Jones,– R. J Fogelin, *A History of Western Philosophy*, vol. V, *The Twenteeth Century to Derrida and Quine*, s. 63.

106 E. Anderson, "Dewey's Moral Philosophy".

esas fonksiyonu davranışa yol göstermek, insanlara eylemlerinde rehberlik etmektir. Değer yargılarının hem ampirik sınamalara elverişli olmalarının, hem de eyleme rehberlik edici bir rol oynamalarının en önemli nedeni, onların araçsal bir forma sahip bulunmalarıdır. Bu yargılar, belli bir şey yapıldığı veya belli bir eylem tarzı seçildiği takdirde, bundan hoşlanılacak veya değer verilecek hangi sonuçların çıktığını gösterirler. Bu yargılar, belirli bir problemi çözecek eylem tarzıyla ilgili olarak karar vermemizi mümkün kılan yargılardır. Söz konusu değer yargılarının, sınanıp doğrulanarak içinde yaşanılan toplumun yaşama dair bilgeliğini ifade edecek düzeye gelmeleri, olandan olması gerekene geçişi mümkün kılacak araçlar düzeyine yükselmeleri anlamını taşır.

Ayer'in Duygucu Etiği

Metaetiğin, en önemli damarlarından birini de, daha önce belirttiğimiz üzere, duygucu etik oluşturur. Duygucu etik, büyük ölçüde mantıkçı pozitivizmin etik anlayışını ifade eder. Söz konusu pozitivizmin en etkili savunucularından biri de ünlü İngiliz düşünürü Alfred Julius Ayer'dır. Onun etik anlayışı, mantıkçı pozitivizmin ünlü doğrulanabilirlik ilkesini etiğe uygulamasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. 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 göre, ahlaki bir yargı ortaya koyan cümleler bunlardan ne biri ne de diğerine girer. Çünkü girseydiler eğer, ahlaki konularla ilgili tartışmalar, neopozitivistlerin deyi-

miyle 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, ampirik önermelerle ve mantıksal kurallarla ilgili olarak bir karara varırken, ahlaki konularda umutsuzca ve bir sonuca varamadan tartışmaya devam etmektedirler. Ahlaki 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. Ahlaki bir yargı ortaya koyan önermelerin bilişsel anlamı olmasa bile, duygusal bir anlamları vardır.

Buna göre Ayer, iki tür önermenin, sırasıyla betimsel olan, bir olgu bildiren ampirik önermeler ile "tanım gereği, yani kendisini meydana getiren terimlerin anlamlarından dolayı doğru olan" analitik önermelerin bilişsel olarak anlamlı olduğunu kabul eder. Onların anlamlı olabilmelerini mümkün kılan şey, doğrulanabilmeleridir. İçinde ahlaki terimler geçen ahlak yargıları veya moral önermeler, bunlardan ne birine ne diğerine girer. Yani, bu yargı ya da önermeler, ne ampiriktir ne de analitiktir, yani onlar ne ampirik olarak doğrulanabilir ne de onların doğruluk veya yanlışlıkları içerdikleri terimlerin anlamlarından çıkartılabilir. Sözgelimi, "Ahmet'in küçük çocuğunu dövmesi kötüdür" veya "İnsanlara zevk için acı vermek yanlıştır" önermeleri ampirik ve analitik önerme kapsamı içine girmedikleri için, doğrulanamazlar, dolayısıyla bilişsel olarak anlamlı değildirler. Ahlaki terimlerin ve moral önermelerin bilişsel bir anlamdan yoksun olduklarını söyleyen Ayer, ahlaki kavramların sözde kavramlar olduklarını ileri sürer.[107] Bununla birlikte, gerek söz konusu ahlaki kavramlar, gerekse bu kavramların içinde geçtiği

107 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952, s. 107.

ahlak yargıları anlamsız değildir. Onlar, bilişsel bir anlama değil de duygusal bir anlama sahiptirler. Öyle ki insanlar bu terimleri ahlak yargıları oluşturmak amacıyla kullandıkları zaman, "ne doğru ne de yanlış olabilen" zihin hallerini ifade ederler.

Ayer, bunu göstermek için, öncelikle etiğin, eskiden olduğu gibi, normatif değil de, analitik olması gerektiğini ileri sürer. O, bunu ilk olarak kendisinin genel pozitivist felsefe tasavvuru üzerinden ifade eder. Yani, teoloji, metafizik ve normatif etiğin felsefenin kesinlikle başarısız kaldığı alanlar olduğunu belirttikten sonra, felsefenin teolojiden ve metafizikten tamamen bağımsız bir etkinlik olması gerektiğini bildirir. 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.[108]

Etikte Analiz

Ayer, bu tespitinin doğal bir sonucu olarak etik alanını ve ahlak yargılarını, ahlaki 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:

Ahlak 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. Her şeyden önce ahlaki terimlerin anlamlarını

108 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 69.

ortaya koyan tanımlar veya belirli tanımların meşruluğu ya da imkânıyla ilgili yargılar vardır. İkinci olarak, ahlaki deneyimle ilgili fenomenleri ve onların nedenlerini betimleyen önermeler gelir. Üçüncü olarak, ahlaki erdeme yönelik teşvikler [erdemle ilgili vaizler] vardır. Ve son olarak da, fiili ahlak yargıları gelir.[109]

Ahlak 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 ahlak felsefesinin gerçek konusunu meydana getirdiğini söyler:

> Aslında dört sınıfımızdan yalnızca birincisinin, yani ahlaki terimlerin anlamlarıyla ilişkili önermeleri ihtiva eden sınıfın ahlak felsefesini meydana getirdiğinin söylenebileceğini görmek kolaydır.[110]

Ayer'in metaetik ve dilci bakış açısından, şu halde etiğin kendisini ahlaki terimlerin anlamlarını ifade eden önermelerle sınırlaması gerekir. Etik, ona göre, ahlaki terimlerin anlamlarını açığa çıkarıp, aydınlığa kavuşturmalıdır. Çünkü ahlaki deneyimle ilgili önermeler, etiğin değil, fakat psikoloji ya da sosyolojinin kapsamı içine girer. Üçüncü ve dördüncü sınıfa gelince,

> ahlaki erdeme yönelik teşvikler [ahlaki 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. Ahlak yargılarının 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 ahlak felsefesinin kapsamı içine girmediklerini herhalde söyleyebiliriz. Tam tamına etik üzerine felsefi bir deneme, şu halde, ahlaki hiçbir bildirimde

109 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, ss. 136-137. Alternatif bir tercüme için *bkz.*, A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, Metis Yayınları, 2. baskı 1998, ss. 79-80.

110 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 137.

> bulunmamalıdır. Ama o, bu türden tüm bildirimlerin [ahlaki bir yargı bildiren önermelerin] ahlaki terimlerin bir analizini vermek suretiyle, hangi kategoriye girdiğini göstermelidir. Bizim de şimdi yapacağımız şey budur.[111]

Bütün bir ahlaki terimler alanını, mümkün olduğu takdirde ya da ölçüde ahlaki olmayan terimlere indirgemeye çalışan[112] Ayer, normatif etik kapsamı içine giren ahlaki terimlerin sözde kavramlar, önermelerin de, gerçek önermelere bir şekilde benzeyen, analiz edilemez ve doğrulanamaz önermeler olduklarını öne sürer.[113] O, söz konusu üçüncü ve dördüncü türden önermelerin, işte bu genel çerçeve içinde, sadece duygusal bir anlama sahip olduklarını bildirmektedir. Başka bir deyişle, ahlaki erdemle ilgili teşvik ve öğütlerde, ahlaki bir yargı bildiren önermelerde geçen ahlaki sembol ya da terim, ona göre, bu öğüt ya da 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 ahlaki 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 lâfzî anlamına hiçbir şey eklemez. Sadece onun [cümlenin] ifadesine konuşmacı tarafında belirli duyguların eşlik ettiğini göstermeye yarar.[114]

Ayer'e göre, ahlaki bir yargı bildiren önermeler veya ahlaki telkinler ahlaki hakikatleri ifade etmez, onlarda geçen ahlaki terimler

111 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 137; Alternatif bir tercüme için *bkz.*, A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 80.
112 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 143.
113 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 148.
114 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 142; alternatif bir tercüme için *bkz.*, A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, ss. 83-84.

nesnel niteliklere tekabül etmez; bu telkin ya da önermeler, ahlaki 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 sevk etme işlevi görürler. Bu durum, ahlaki yargı veya etik önermeler olgusal bileşenlerine ayrıldığı zaman, açıklıkla ortaya çıkar. Buna göre, etik önermeler veya ahlaki bir yargı bildiren cümleler bütünüyle olgusal bir mahiyet sergileyen bileşenlerine ayrıldıkları takdirde, önerme ya da cümlenin güya ahlaki olan boyutunun belli bir ses tonuyla ya da ünlem işareti kullanımıyla ortaya çıktığı kolaylıkla görülebilir.

Ayer, bununla da kalmayıp, farklı ahlaki 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, ahlaki yargının gücü kesinlikle artar:

> Gerçekten de onlardan [ahlaki terimlerden] bazıları içinde geçtikleri cümlelere buyruk etkisi verecek şekilde kullanılır. Buna göre, "Doğruyu söylemek senin ödevindir" cümlesi hem doğru sözlülükle ilgili belli bir ahlaki 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, ahlaki kullanımı içinde "iyi" sözcüğünün anlamı, "ödev" sözcüğünün veya "gerekir" sözcüğünün anlamından farklılaşır. Gerçekten de, çeşitli ahlaki sözcüklerin anlamını hem normalde dışa vurduklarına inanılan farklı duygularla ve hem de onların tahrik edecekleri düşünülen farklı tepkilerle tanımlayabiliriz.[115]

115 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 143; alternatif bir tercüme için *bkz.*, A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, ss. 84-85.

Ayer, ahlaki kavram veya sembollerin, dinleyici veya muhataplarında sadece birtakım duygular uyandırmaklarını, fakat aynı zamanda onları birtakım eylemlere teşvik ettiklerini söyler. Buna örnek olarak, "Doğruyu söylemek senin ödevindir", "Doğruyu söylemen gerekir" ve "Doğruyu söylemek iyidir" ifadelerini veren Ayer, bunlardan üçünün de "Doğruyu söyle!" buyruğunun alternatif ifadeleri olduğunu dile getirir. Bu ifade ya da yargılarda geçen "ödev", "gerekir" ve "iyi" ahlak terimleri, yargıyı veren tarafında doğru sözlülükle ilgili belirli duyguları dışa vurmakla kalmaz, fakat aynı zamanda muhatabına belli bir biçimde eylemesi yönünde bir buyruk ifade eder. Buyruğun en yüksek derecesi, söz konusu terimlerden "ödev"de, en aşağı derecesi ise "iyi"de içerilir. "Gerekir" kavramı buyruğu en yüksek perdeden bildiren "ödev"le kıyaslandığında, buyruğu biraz daha sınırlı bir güçle ifade eder. "Ödev" kavramı adeta zorunlulukla birleşirken, "iyi" kavramı salt bir telkin düzeyinde kalır. O, muhatabına alternatiflerinden biri ya da diğerini tercih etmek durumunda olduğu bir seçim imkânı temin eder.

Ayer'e göre, bu noktada sorulması gereken soru, bizim söz konusu üç ahlak yargısında içerilen buyruk-unsurlarını nasıl bildiğimiz sorusudur. Bizim bu öğeleri duyu-deneyimi yoluyla kazanmadığımızdan emin olan Ayer, onları duyu-deneyimi dışında başka bir yoldan da elde edemediğimizi öne sürer. Ama onları bir şekilde kazanıyoruz. Sonuç her ne olursa olsun, buyruk bildiren bu unsurlar hiçbir şekilde doğrulanamazlar. Sadece birtakım buyruk unsurları ihtiva eden bu yargılar, olgusal bir şey söylemedikleri, ampirik bir beyanda bulunmadıkları için, gerçek anlamda bir önerme ya da bilişsel açıdan anlamlı bir yargı olamazlar.

Değer Bakımından Şüphecilik

Ayer'in etik görüşünde, öyleyse, ahlaki 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, ahlaki yargılar, olgusal veya betimsel olmayıp, sadece duygusal ifadelerdir.

Aynı şekilde, ahlaki 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. Ahlaki yargılarımızı geçerli kılacak hiçbir ölçüt bulunmadığı, ahlaki yargılar ünlemlere ve buyruklara indirgendikleri ve dolayısıyla, onların artık doğruluk ve yanlışlıklarından söz edilemeyeceği için, Ayer'in etik alanında tam bir öznelciliğe, mutlak bir şüpheciliğe ve hatta nihilizme vardığı söylenebilir.[116] Bu etik anlayışında, bir değerler ya da normlar sistemi var olmadığına, ahlaki kavramlar sözde kavramlar olduklarına ve dolayısıyla, ahlaki hakikatlerden veya ahlaki bilgiden söz etmek mümkün olmadığına göre,[117] ahlaki ilkeler ve ahlaklılığın mahiyeti hakkında akıl yürütülemez. Gerçekten onun etik anlayışında ahlaki akıl yürütme ve tartışma imkânsız hale gelir, ahlaki meseleler üzerine akıl yürütme ve tartışma belli bir değer sisteminin varoluşunu varsayar. Oysa etiği psikoloji ve sosyolojinin bir dalı haline getiren Ayer, böyle bir değerler sisteminin varoluşunu kabul etmediği gibi, bir şekilde kabul edilmiş olsalar bile, ahlaki değer ve ilkelerin geçerliliği üzerine tartışmanın mümkün olmadığını söyler. Ona göre, bu türden ilkeleri sadece duygularımıza bağlı olarak över veya yereriz.

Demek ki etik alanı sadece duygularla ilgili bir alandır; dolayısıyla, etiğin psikoloji ve sosyolojinin bir dalı olarak yeniden inşa edilmesi, etiğin kendisinin ahlaki terimlerin gerçek anlamını açıklığa kavuşturan bir tür dilsel analizle sınırlanması gerekmektedir:

116 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, ss. 214-215.
117 H. J. Gensler, *Ethics, A Contemporary Introduction*, s. 68.

> Ahlak felsefesinin yalnızca ahlaki kavramların sözde ve dolayısıyla analiz edilemez kavramlar olduklarını söylemekten oluştuğunu görüyoruz. Bundan sonra gelen, farklı ahlaki terimlerin kendilerini ifade etmek için kullanıldıkları farklı duyguları ve onların alışılmış bir tarzda yol açtıkları farklı tepkileri betimleme görevi psikologun görevidir. Ahlak bilimiyle "doğru" bir ahlaklılık sisteminin geliştirilmesi isteniyorsa, ahlak bilimi [etik] diye bir şey olamaz. Çünkü ahlaki yargıların yalnızca duygunun ifadeleri olmalarından dolayı, bir ahlak sisteminin geçerliliğini belirlemenin hiçbir yolunun olamayacağını ve dolayısıyla, böyle bir sistemin doğru olup olmadığını sormanın hiçbir anlamı bulunmadığını gördük. Bu bağlamda meşru olarak araştırılabilecek olan her şey, belli bir kişi ya da insan grubunun ahlaki 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 halde, öyle görünmektedir ki, bir bilgi dalı olarak etik psikoloji ve sosyolojinin bir dalından daha fazla hiçbir şey değildir.[118] Bunun da nedeni, ampirik veya deneysel araştırmaların, Ayer'in gözünde sosyoloji ve psikolojide önemli bir yer tutmasıdır. Çevresel koşullar ve toplumun moral tutumlarıyla ilgili araştırmalar ile zihinsel dünyamıza dair bilgi, bize ahlaki deneyimlerimizi zenginleştirme imkânı sağlayacağı gibi, bizi değerler için metafiziksel birtakım temeller aramaktan ve ahlaki tecrübelerimizi normatif bir zemin üzerinde haklılandırmaya çalışmaktan kurtarır.

Stevenson'un Etik Analizi

Duygucu etik anlayışının biraz daha gelişmiş, dil ve dilin kullanımıyla ilişkisi daha bir belirginleşmiş versiyonu ünlü Amerikan düşünürü Charles Leslie Stevenson tarafından ortaya konmuştur. Ayer'in, ahlaki yargıları bütünüyle duygulara bağ-

118 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, ss. 148-149 alternatif bir tercüme için *bkz.*, A. J., Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, ss. 88-89

ladığı, duyguların da tartışılacak bir yanı olmadığı için, etik alanında rasyonel unsurlara yer bırakmadığı, ahlaki akıl yürütme ve tartışmayı ortadan kaldırdığı yerde, Stevenson, her ne kadar metaetik geleneğin "iyi" teriminin muğlaklığıyla ilgili genel görüşünü paylaşsa bile, etiği her şeye rağmen birtakım rasyonel unsurlarla zenginleştirebilmeyi, ahlaki tartışmayı mümkün kılıp bunu bir çözüme bağlayabilmenin yollarını göstermeyi başarmış olan biridir. Dahası o, bütün gayri-bilişselciliğine rağmen, etiğin psikolojiye indirgenmesine, onun psikolojinin bir dalı olarak görülmesine de karşı çıkmıştır.[119]

Etiği felsefenin en temel alt alan ya da disiplinlerinden biri olarak görür Stevenson, onu ele aldığı konu ve problemler üzerinden tanımlar. Buna göre, o, etiğin ahlaki problemlerle, neyin iyi neyin kötü ve ne yapılıp ne yapılmaması gerektiğiyle ilgili bir problem olarak görüp, onun en önemli dalının ahlaki problemleri sistematik ve tatmin edici bir biçimde çözecek normatif etik olduğunu ileri sürer.[120] Bununla birlikte, normatif etik, ona göre, icracılarının uzun zamandan beri kesin olarak bilinecek, istisna kabul etmez temel birtakım ahlaki ilkeler arayışı içine girmelerinden dolayı, bir kriz içine düşmüş ve işlevini yerine getiremez hale gelmiştir.[121] Stevenson'un bakış açısından "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu temin edecek şekilde" veya "insanları her zaman amaç olarak görecek tarzda" eylemde bulunmak gerektiğini bildiren genel ilkelere dönük bir arayış, sadece yararsız değil, fakat zararlıdır da. Çünkü hiçbir esnekliği olmayan bu türden evrensel ilkelere dönük bir arayış, ahlaki alanın karmaşık problemlerini göz ardı eder, etmese bile onlara bir çözüm getiremez. Dolayısıyla öncelikle ihtiyaç duyulan şey, ahlaki problemlerin doğasına ilişkin olarak bir açıklığa

119 W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, New York, MacMillan, 1970, s. 115.

120 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1945, s. 1.

121 D. R. Boisvert, "Charles Leslie Stevenson", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), 2011.

kavuşmak, alanda ortaya çıkan karışıklık ve problematik unsurlara açıklık getirmektir. Başka bir deyişle, yapılması gereken şey, öncelikle analizdir veya metaetiktir.

Dilin İki Farklı Amacı

Stevenson, analizine dilden başlar; dil ile etik ilişkisi üzerinde yoğunlaşır. Nitekim o, öncelikle ahlak yargılarını ele alır. Ahlaki yargılarının esas olarak tavırları ifade ettiğini söyler; hatta ahlak yargıları tavırları yalnızca ifade etmekle kalmayıp, onları fiilen şekillendirmeye ve değişikliğe uğratmaya yararlar. O, moral 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: Ahlak yargılarının duygusal bir anlamı vardır ve bir yandan insanların tavırlarını ifade ederken, bir yandan da tutum bakımından olan uyuşmazlıkları yansıtıp, başkalarının tavırlarında bir değişiklik yaratma işlevi görürler.[122]

O bu tezini ortaya koyabilmek için, insanların dili kullandıkları zaman hangi farklı amaçları göz ettiklerini araştırır. Zaten, Stevenson'a göre, "iyi"nin ve diğer ahlaki 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 halleri yaratmak (şiir) ya da insanları [belli] eylemlere veya tavırlara teşvik etmek (hitabet sanatı) için kullanırız.

122 W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, ss. 140-142.

> Sözcüklerin birinci kullanım tarzına "betimsel", ikincisine ise "dinamik" kullanım tarzı adını vereceğim. Ayrımın 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 sevk etmek 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.[123]

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"[124] 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:

> 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.[125]

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

123 C. L. Stevenson, "The Emotive Menaning of Ethical Terms", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. S. M. Cahn – J. G. Haber), New Jersey, 1995, s. 121.
124 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 70.
125 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 33.

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 her şeyden 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.

Stevenson, ahlak yargılarında bir malumat unsurunun, bir betimlemenin bulunduğunu inkâr etmez. Fakat bunlar, ahlak yargılarının en temel veya belirleyici unsurları değildirler. Betimsel kullanım veya betimleme amaçlı kullanım, etik dilinde sadece ikincil veya tamamlayıcı bir rol oynar. Ahlak yargıları esas olarak sözcüklerin duygusal anlamıyla ve insanların dünya ya da belli inançlar karşısında benimsedikleri duygusal tepkilere karşılık gelen tavırlarla ilgilidir. Bu yargıların duyguları etkileyici, ikna edici, hatta buyurucu bir yön ya da boyutları vardır. Dolayısıyla, ahlaki 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.[126] Bilimde delil ve kanıtlama aradığımız yerde, etikte aradığımız şey uzlaşma, tavır yönünden uyuşmadır. Etik alanında da, yargılarımız için gerekçeler getirir, ahlaki yargılarımızı temellendirmeye çalışırız. Yani, etik alanı anlamdan yoksun, bütünüyle akıldışı bir alan değildir. Bununla birlikte, bilimde öncüller ile sonuç, nedenler ile nihai yargı arasındaki ilişkinin mantıksal bir ilişki olmasına karşın, etikte ahlaki yargı ile onu

126 G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967, s. 70.

haklılandırmaya çalışan gerekçeler arasındaki ilişki psikolojik bir ilişkidir.

Ayırım Stevenson'a ikinci olarak, ahlaki terimlerin anlamını ve etiğin işlevini belirleme imkânı verir. O, Wittgenstein'ın kullanımsal anlam teorisini benimser ve "sözcüğün pratikteki kullanımının onun anlamı olduğunu" söyledikten sonra,[127] ahlaki 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 ahlaki 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 hâlâ isteyebilirim.[128]

Etiğin işlevine gelince... Mademki ahlaki terimlerin duygusal bir anlamları, ahlaki yargıların duyguları açığa vurmak ve başkalarının tavırlarını etkilemek gibi bir işlevleri vardır, o halde, etiğin iki farklı düzeyde gerçekleşen iki ayrı işlevinden söz edilebilir. Etik, her şeyden önce metaetik olabilir ve Stevenson'un kendisinin yaptığı işi yapabilir; yani o etik söylemi analiz edip, ahlaki terimlerin anlamını, ahlak dilinin özelliklerini, ahlaki yargı ve bildirimlerin mahiyetini açıklığa kavuşturmalı ve bu alanda kullanılan yöntemlerin doğasını ortaya koymalıdır.

Etik, ikinci olarak, normatif etik olabilir.

---

127 S. Darwall, "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989, s. 389.

128 C. L. Stevenson, "The Emotive Menaning of Ethical Terms", s. 127.

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 uyuşmazlık içine düştükleri bir alan olmak durumundadır.[129] Başka bir deyişle, etikte uyuşmazlıklar kişilerin "tavırları, özlemleri, istekleri ve tercihleri yönünden bir karşıtlığı" ihtiva eder.[130] Bu uyuşmazlıklar "inanç yönünden olan uyuşmazlıklardan" farklılık gösterir, hatta onların tam zıddını meydana getirirler. Çünkü tavır bakımından olan karşıtlık ya da anlaşmazlıklar, inançlarla, yani olgularla ilgili uyuşmazlıklara indirgenebildikleri takdirde, rasyonel tartışma yoluyla ortadan kaldırıp anlaşmaya varılabilir. Fakat rasyonel tartışma başarısızlığa uğrarsa, yani tavır düzeyindeki uyuşmazlıklar daha derin bir nitelik taşırsa, o zaman rasyonel olmayan yöntemlere ve dolayısıyla iknaya başvurulur. İşte, normatif etiğin işlevi ya da görevi, tavırla ilgili uyuşmazlık ya da uzlaşmazlıkları bir çözüme kavuşturmaktır. O bunun nasıl mümkün olacağını açıklarken, ahlaki yargı ya da önerme ve bu önermelerin zımnen ihtiva ettikleri emir modellerine örnekler verir, onların anlamlarını açıklar:

> **(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.**[131]

Stevenson'un verdiği söz konusu üç etik önerme veya ahlaki yargı modelinde de konuşmacı veya önermeyi kuran kişi hitap ettiği kişinin tavrını kendi tavrıyla örtüşecek şekilde değiştirmeye çalışmaktadır. Onun amacı inancını aktarmak ve duygularını

129 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, ss. 136-137.
130 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 4.
131 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 21.

haklılandırmak değil, fakat esas karşısındakinin tavrında bir değişikliğe yol açmaktır:

> Gerek emir ve gerekse ahlaki cümleler insanların amaçlarını ve eylemlerini, sadece betimlemekten ziyade, teşvik etmek, değişikliğe uğratmak ya da yeni baştan yönlendirmek için kullanılır.[132]

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 ahlak teorisi ... birbiriyle ilişkisiz iki dünyada [ahlaki dünya ile doğal dünyada] yaşama imkânsız teşebbüsüne bir son verir. ... O etiği tarih, sosyoloji, hukuk ve iktisat araştırmalarına bağlar.[133]

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.[134] 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.

---

132 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. 21.
133 C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, s. vii.
134 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, ss. 219-220.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Eleştirel Etik

Eleştirel etik, daha önce de belirttiğimiz üzere, etiğin ayrı ve müstakil bir türünü, ahlakın felsefesiyle meşgul olmanın yeni bir tarzını ifade eder. O, tarihsel olarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle modern etiğe veya klasik normatif etiğin modern versiyonuna önemli ölçüde bir *tepki* olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de eleştirel etik, tıpkı klasik etiğin felsefenin kurucu, bütünleştirici boyutunu ifade edecek şekilde geleneksel felsefenin etik anlayışını ve metaetiğin de analitik felsefenin etik yaklaşımını temsil etmesi gibi, esas olarak *Kıta felsefesinin etik anlayışını* ortaya koyar.

Kıta etiğinin tohumlarını on dokuzuncu yüzyılda atan düşünürler, aynı zamanda Kıta felsefesinin de bir anlamda kurucu düşünürleri olarak Hegel, Schopenhauer, Marx, Kierkegaard ve Nietzsche olmuştur.[1] Söz konusu düşünürlerin etik görüşleri ne kadar farklılık gösterirse göstersin, onların çok önemli veya temel bir konuda fikir birliği içinde oldukları söylenebilir. Bu düşünürler tarafından üzerinde mutabakata varılan husus ise *modern dünyada öne sürülmüş olan iki temel etik kuramın yetersizliğidir*. Söz konusu iki kuramdan biri Kant'ın ödev etiği, diğeri de yararcılıktır. Onlar Kant'ın etiğinin çok soyut ve bütünüyle rasyonel bir yapı sergilediğini, ikinci etik olarak da yararcılığın amaçlarının aşağı ve değersiz olduğunu söylerler. Başka bir deyişle, eleştirel etiğin söz konusu kurucu düşünürlerini birleş-

1 R. Schacht, "Nineteenth Century Continental Ethics", s. 112.

tiren husus, modern zamanların en önemli iki etik kuramına, seküler etik anlayışına yönelik bir eleştiridir. Bu yüzden onların öncelikle, eleştirel etiğin ana zeminini açtıkları, alanı temizledikleri söylenebilir.

Eleştirel etiğin gelişiminin, on dokuzuncu yüzyılda Hegel, Marx, Nietzsche benzeri filozoflar tarafından etikte zemin temizlenip yeni bir doğrultu açıldıktan sonra, esas yirminci yüzyılda gerçekleştiği kabul edilir.[2] Yirminci yüzyıl eleştirel etiğinin veya *Kıta etiğinin, aslında pek çok kolu veya damarı olduğu hemen herkes tarafından kabul edilir.*[3] Bu yüzden yirminci yüzyıl Kıta etiğini sınıflamak hemen hiç kolay değildir; dahası, bu amaç doğrultusunda kullanılacak tek bir sınıflama yolu bulunmamaktadır.[4] Çağdaş eleştirel etiği oluşturan damarların başında, Max Scheler ve Nicolai Hartmann tarafından, fenomenolojiden de alınan destekle geliştirilmiş olan *içerikli değer etiği* veya *aksiyolojik realizm* bulunur. Söz konusu içerikli değer etiğine benzer şekilde nesnel değerlerin varoluşuna inanmakla birlikte, kökleri büyük ölçüde modern öncesi dönemde, yani klasik erdem etiğinde bulunan *çağdaş erdem etiği*, burada ikinci bir önemli kolu oluşturur. Çağdaş erdem etiğinin savunucuları arasında en fazla öne çıkan filozof Alasdair MacIntyre'dır.

Yirminci yüzyıl eleştirel etiğinin üçüncü ana damarı veya kolunda, kökleri Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin karşılıklı tanınma ilişkisinde bulunan ve Martin Buber ile Emmanuel Levinas benzeri filozoflar tarafından temsil edilen *ötekiyle ilişki etiği* bulunur. Onun bir başka önemli damarında ise öncülüğünü on dokuzuncu yüzyılda Nietzsche ve Kierkegaard'ın yapmış olduğu, esas olarak Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger ve Michel Foucault tarafından temsil edilen kişisel *dönüşüm* veya *sahicilik etiği* bulunur. Heidegger ve Foucault dışta bırakılacak

2 W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", s. 123.
3 M. Calarco– P. Atterton, "Introduction", *The Continental Ethics Reader* (ed. by M. Calarco – P. Atterton), New York, Taylor and Francis Books, 2003, s. xi.
4 M. Calarco– P. Atterton, "Introduction", s. 1.

olursa, bu etiği varoluşçu etik olarak da sınıflamak mümkün olabilir.[5]

Yirminci yüzyıl Kıta etiğinin bir başka önemli çizgisinde, bir önceki yüzyılda Marx tarafından geliştirilmiş olan özgürlük etiğinin devamı olarak, neo-Marksistlerin etik anlayışları yer alır. Bu etik teorilerin doruk noktasında, Jürgen Habermas tarafından geliştirilmiş olan *iletişim* veya *söylem etiği* bulunmaktadır. Kıta etiğinin bir başka temel formasyonun noktasını, iki büyük Dünya savaşının dehşetini ve totalitaryanizmin yükselişini yaşamış olan düşünürlerin, başta Simone Weil, Hannah Arendt ve Albert Camus olmak üzere geliştirmiş oldukları *sorumluluk etiği* oluşturmaktadır. Söz konusu Kıta etiklerinin hemen yanı başında konumlanan, bu yüzden hemen hepsiyle birtakım ortak noktaları paylaşmakla beraber, onlardan önemli ölçüde ayrılan iki önemli etik anlayışı daha vardır. Bunlardan biri etik tarihindeki neredeyse bütün etiklerin akla dayalı olarak eril bir perspektiften kurulduğu eleştirisinden yola çıkarak, etiğin kadının perspektifinden ve duygularından hareketle inşasının savunuculuğunu yapan *feminist etik*tir. Yirminci yüzyıl Kıta etiğinin önemli bir başka damarında modern etik düşünceye hepsinden daha sert bir biçimde karşı çıkan *postmodern etik* yer almaktadır.

Kıta etiğini veya eleştirel etiği karakterize eden pek çok özellik vardır. Bu özelliklerin en başında ise, daha önce de belirttiğimiz üzere, modern etiğe dönük geniş kapsamlı bir eleştiri bulunur. Bir örneğini veya belli bir versiyonunu hemen hepsinde görebileceğimiz bu eleştirinin en radikal şekliyle postmodern etikte karşılaşırız.[6] Buna göre postmodern etiğin savunucuları, modern etik düşünürlerini birtakım evrensel ilkeler veya moral kodlar getirmeye çalıştıkları için suçlarlar. Gerçekten de modern etik düşünürler, her şeyi kapsayan birleştirici bir etik oluşturma-

5 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 265.

6 H. Tepe, "Günümüzde Etiğin Belli Başlı Teorik ve Pratik Sorunları", *Etik* (ed. I. Kuçuradi – D. Taşdelen), Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 2012, s. 122.

ya ve hatta dayatmaya çalışmışlardır. Onlar, dinin veya Kilisenin bir şekilde sona ermiş olan moral gözetiminin yarattığı boşluğun bir dizi bağlayıcı kuralla doldurulabileceğine, insanların duygu ve tutkularını bastırdıkları takdirde, ilişkilerini rasyonel bir biçimde düzenleyebileceğine inanmışlardı. Kant gibi modern düşünürler, akıl sahibi bütün insanların benimseyebilecekleri bir etik kurallar silsilesi oluşturmak için çalışmışlar ve dolayısıyla, insanların bir arada ve barış içinde yaşamalarını temin edecek bir düzenleme arayışından hiç vazgeçmemişlerdir.[7] Postmodern etik, buradan da anlaşılacağı üzere, modern etiğin öncelikle hedeflerine ve sonra da kabullerine karşı çıkar. Söz konusu postmodern eleştiriye göre, modernizm dünyanın düzenli bir yapıya sahip olduğu kabulü üzerine kurulduğundan, modern etik de ahlaki kurallar ile moral kodu kaosun olmadığı, ahenkli işleyen bir toplum yaratmanın anahtarı olarak görmüştür. O, işte bu amaç doğrultusunda, modern öncesi stratejileri bir tarafa bırakmıştır.

Postmodernizmin "premodern stratejilerin terk edilmesi" diyerek ima ettiği şey, elbette *varlık-bilgi-değer eksenindeki sürekliliktе modern dönemle birlikte yaşanan kırılmadır.*[8] Bu dönemde, modern öznenin, akıl ve bilgiyle birlikte öne çıkartılması varlık ile değerin birbirinden tamamen ayrılması sonucuna yol açarken, bir büyük anlam ve ahlak krizine neden olmuştur.[9] Gerçekten de bu krizi yaratan şey, *modern düşünce ve uygarlığın, Tanrı'nın tahtına oturttuğu modern insan ya da bireyi merkeze koymak suretiyle bütün bir yaratma ve yapıp etme sürecine egemen olmak istemesi olmuştur.* Pek çok Kıta düşünürünün de ifade etmiş olduğu üzere, insan, Descartes'tan itibaren özne olarak kendisini, bir nesne olarak düşündüğü doğa karşısında merkeze yerleştirmiş-

7 Z. Bauman, *Postmodern Etik* (çev. A. Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 15-16.

8 A. Çınar, *Modernitenin Arka Planı*, s. 136.

9 S. Critchley, "Introduction: What is Continental Philosophy", *Blackwell Companion to Continental Philosophy* (ed. by S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1999, ss. 1-20.

tir. İnsanın bu şekilde kendisini merkeze koyarak doğayı özne-nesne ilişkisi çerçevesinde ve bilgi-teknoloji yoluyla kontrolü altına alma teşebbüsü, onu varlıktan tamamen koparmıştır.[10] Varlıktan uzak kalan insan, onda mevcut olan değerlerden de habersiz kalırken, sadece kendisine değil, fakat dünyaya ve başkalarına da yabancılaşmıştır. Dünyaya ve başka insanlara, hesaplayıcı veya araçsal aklın kategorilerini temele alarak, salt çıkar amacıyla yaklaşmıştır. Bunu, eleştirel etiğin hemen tüm savunucuları açıklıkla ifade eder. Kierkegaard, Buber gibi bazı Kıta düşünürleri, fazladan varlık ile değer arasındaki bağın koparılmasının ve insandan hareketle ortaya konan varlıksız bir değerler silsilesinden söz edilmesinin altında yatan temel nedenin Tanrı'nın tatile gönderilmesi olduğuna işaret ederler.

Eleştirel etiğin bütün temsilcileri işte bu yüzden modern etiğe, onun gündeme getirip savunuculuğunu yaptığı uzlaşımsal ahlak anlayışına kuşkuyla bakarken, genel olarak kabul görmüş neredeyse *bütün modern moral değerleri şüpheli bulurlar*. Onlar, dolayısıyla modern etiğin hedefleri itibarıyla yanılmış, bütünüyle yanlış yönlendirilmiş, kısacası iflas etmiş bir etik olduğunu düşünürler. Eleştirel etiğin Kıta felsefesindeki temsilcileri, dahası gündelik veya yerleşik ahlak ile bu ahlakın modern düşünürlerdeki münferit yansımalarından ibaret olan modern etiği şekillendiren psikoloji anlayışıyla felsefi antropolojinin tümden hatalı olduğunu savunurlar.[11] Sözgelimi Nietzsche'nin Hıristiyan ahlakına olduğu kadar bu ahlakın Aydınlanma'daki mirasçılarına yönelik eleştirilerinin temelinde, onun tespit ettiği söz konusu hatayla ilgili değerlendirmeleri, yani bu ahlakların insanın doğasına ve psikolojisine dair hatalı bir kavrayışa dayandıkları görüşü bulunur. Hegel'in Kant'ın ödev etiğinin içerik yönünden boşluğuyla ilgili görüşleriyle Scheler'in modern etikte

10 D. Özlem, "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Martin Heidegger), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, ss. 16-17.

11 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (ed. by H. LaFollette), Blackwell, Massachussets, 2000, s. 377.

rasyonalizm adına yapılan yanlışlara ilişkin tespitinin gerisinde de, yine aynı hataya işaret eden değerlendirmeler bulunur.

Eleştirel etik, bununla birlikte sadece zemini temizlemeye yönelik bir eleştiri diliyle yetinmez. Onun eleştirisini, yeni bir etiğin kuruluşuyla ilgili bir imkân dili tamamlar. Başka bir deyişle, Kıta felsefesinin eleştirel etiğinin sözünü ettiğimiz temsilcileri, modern etiğe yönelik eleştirinin ardından yeni bir yönelim içine girmişlerdir.[12] Onların işte bu çerçeve içinde, hiçbir şekilde ihlal edilmemeleri gereken birtakım davranış kodları, her koşul altında uyulacak belirli bazı ahlaki kurallar tespit etmek yerine, çeşitli insan tipleri için ahlaki gelişimi mümkün kılacak koşulları belirlemeyi kendilerinin en temel amacı haline getirdikleri söylenebilir.[13] Bu düşünürleri bu noktada birleştiren en temel husus, *onların modern dönemde geliştirilmiş klasik çerçevelere veya yol gösterici çizgilere duydukları güvensizlik olmuştur*. Bu yüzden onlardan her biri dünyaya, kendisine ve başkalarına yabancılaşmış, bir değer bunalımı içinde yolunu yitirmiş ve dolayısıyla sürünün bir parçası olmaktan başka bir yol bulamamış insanın ahlaki bakımdan geliştirip dönüşüme uğrama sürecini kolaylaştıracak yeni yollar keşfetmeye yönelmişlerdir.

Bunu, en açık bir biçimde Nietzsche'de görmek mümkündür. Gerçekten de Nietzsche, geleneksel ahlaka ve modern değerlere ilişkin jeneolojik bir eleştirinin ardından, neredeyse tüm zamanını yeni değerler yaratacak, kültürel ve ahlaki yönden gelişmiş, derinlikli ve güçlü insan olmanın psikolojik, fizyolojik ve kültürel koşullarını belirleme işine ayırmıştır.[14] Aynı şekilde Hegel de modern insanın bireysel ahenk, tanınma ve kişisel gerçekleşmeye ulaşma sürecine destek verecek toplumsal kurumları belirleme noktasında özel bir çaba sarf etmiştir. Bu durum elbette, çeşitli değer tabakalarına ve kişinin ahlaki eylemiyle moral

12 R. Schacht, "Nineteenth Century Continental Ethics", s. 112.
13 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 377.
14 C. E. Scott, "Nietzsche", *Blackwell Companion to Continental Philosophy* (ed. by S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1999, ss. 156-157.

tepkilerinde duygunun rolüne ilişkin soruşturmaları insanın ahlaki kapasitesini artırmaya dönük önemli çabalardan birini meydana getiren Scheler için de geçerlidir. Feministlerin etik alanda, kadınca tutum ve özellikleri öne çıkartırken, duygu ve alakaya vurgu yapan yaklaşımları da, günümüzde etik kazanım ve ahlaki gelişme doğrultusunda atılmış önemli bir adım olarak görülebilir. Bu durum, hiç kuşku yok ki sahiciliğin ön koşulu olarak gördüğü "dönüşüm" deneyimine özel bir önem atfeden Sartre, başkalarına karşı özel ve yepyeni bir yönelimi, ötekiyle kurulacak sahici bir ilişkiyi ahlaki hayatın zorunlu koşulu haline getiren Buber ve Levinas için de geçerlidir.

Eleştirel etiğin farklı temsilcileri, bu yüzden eleştirdikleri modern etiğin en belirleyici unsuru veya karşıtlığı olarak görülmüş olan *bencillik-diğerkâmlık çatışması üzerinde hemen hiç durmazlar*.[15] Onlar, ahlaklılığın temel amacı veya hedefini bencilliğin ve öz çıkarın aşılarak başkalarını gözeten bir perspektife geçilmesi olarak belirleyen modern etik anlayışın etiğin işlevini sadece bir cila çekmeyle sınırladığını, fakat gerçek problemi hiçbir şekilde ortadan kaldırmadığını düşünürler. Aslında Kıta'nın etik düşünürlerinin modern zamanların yerleşik ya da uzlaşımsal ahlakına şüpheyle bakmalarının bir nedeni de budur. Bu düşünürlerin, Hobbes'un kapitalizme bağlı olarak öne çıkardığı bencilliğe veya egoizme dönük tartışmanın modern etikte neredeyse bir takıntı haline getirilişine karşı çıkmalarının gerekçesi, sadece sosyalleşmenin gücüne inanmaları değildir. Onların beşeri motivasyonun temelinde öz çıkarın olduğunu söyleyen psikolojiden çok daha karmaşık bir psikoloji anlayışına sahip olmaları da, gerçek bir neden olamaz. Eleştirel etiğin temsilcileri, esas itibarıyla bencillik-diğerkâmlık çatışması veya karşıtlığının etiğin gerçek görevini sınırladığını veya göz ardı ettiğini düşünürler. Zira Kıta düşünürlerinin gözünde, modern insanı tanımladığına inanılan ve bu yüzden yürürlükteki uzlaşımsal ahlak üzerinden birtakım ahlaki kurallar yardımıyla bir şekil-

15 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 396.

de aşılmaya veya en azından törpülenmeye çalışılan bencillik, modernliğin çok çeşitli tezahür veya hastalıklarından sadece birisidir. O, üstelik temeldeki bir hastalıktan ziyade, sadece bir emare veya sonuçtur. Kıta düşünürleri, bu yüzden etiğin görevinin, cila çekmek veya bencilliği birtakım kurallarla sınırlamaktan ziyade, insanları gerçek bir ahlaki gelişme ve dönüşme yolunda uyandıracak şekilde, *içsel kaynaklarına ve manevi benliklerine döndürmek olduğunu* savunmuşlardır.

Eleştirel etiğin temsilcilerinin, işte bu yüzden ahlaki yükümlülük teorileriyle Kant'ın ödev etiğine benzer bir ödev etiğinden uzak durmaya özen gösterdikleri söylenebilir.[16] Zira Scheler'in de gösterdiği üzere, insana getirilen ödevler esas itibarıyla veya çoğu zaman bir şeyleri yapmayı yasaklayan negatif ödevlerdir. Onlar, dahası son çözümlemede birtakım norm veya değerlere bağlı olmak durumundadırlar. Kıta'nın etik düşünürleri, bu nedenle esas itibarıyla temel değerleri keşfetme ve insanları bu değerlerin peşinden koşmaya sevk edecek motivasyon unsurlarını belirleme çabası içinde olmuşlardır. Yasakların insana herhangi bir ilham veremeyeceğini, insanın ahlaki gelişimi ve dönüşümü için ancak değerlerden ilham alabileceğini dile getiren bu düşünürler, dolayısıyla modern çağın yeni Sokrates'leri olarak maddeye kapılmış bir biçimde uyuklayan çağımız insanlarını uyandırma çabası içinde olmuşlardır.

Kıta filozofları, etik anlayışlarında egoizm-altruizm çatışmasıyla yükümlülük ve ödevden uzak durmalarına ve yararcılık ile ödev etiğine karşı çıkmalarına paralel olarak, birincisinde "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" hesaplayan, ikincisinde de insana uymakla yükümlü olduğu koşulsuz buyrukları formüle eden akıldan da uzak dururlar.[17] Başka bir deyişle, onlar aklın yeni etik teoride oynayacağı bir rol olmadığını düşünürler. Aklın bu alanda oynayacak bir rolü varsa bile, bu rolü modern dünyanın araçsal aklı hiçbir şekilde oyna-

16 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 396.
17 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 397.

yamaz. Kıta'nın etik düşünürleri, bu yüzden ya aklı, örneğin Hegel ve Sartre'da olduğu gibi, diyalektik aklı da ihtiva edecek şekilde yeniden tanımlarlar. Ya Nietzsche örneğinde olduğu üzere, onun çeşitli insan ve bireysel farklılıkları idrak etmesini mümkün kılacak bir kavrayış derinliğiyle teçhiz ederler ya da Scheler'de olduğu gibi, onun yerine bir "yürek mantığını" ikame ederler. Eleştirel etikçilerin yeniden tanımladıkları bu akıl, şu halde modernitenin hesaplayıcı aklı olmadığı gibi, Kant benzeri filozoflarda söz konusu olan ve ahlaki ölçüp biçmeyle yasa koyuculuğu gerçekleştiren pratik akıl da değildir. Gerçekten de bu noktada, yani ahlaki düşünce ve eylemin rasyonel karakterine yapılacak vurguyu koruma noktasında Kant'a herkesten çok yaklaşan Hegel bile, gerçek ahlaki hayata uygun düşen yegâne rasyonalitenin olgun toplumlar tarafından geliştirilmiş normatif sistemlerle bir şekilde birleşecek veya ilişkilendirilecek bir rasyonalite veya akılsallık olduğunda ısrar eder.[18] En iyi durumda gökyüzünden yeryüzüne indirilmiş pratik bir rasyonaliteyi gündeme getirme veya çoğu durumda onun yerine "yüreğin mantığını" veya "duygudaşlığı" ikame etme ise, elbette Kıta felsefesinin etik düşünürlerinin bilgiye ahlaki yaşamada sadece sınırlı bir rol yükledikleri anlamına gelir.

Kıta'nın etik düşünürleri, doğallıkla yeni baştan tanımlanan ya da kapsamı genişletilmiş bir akıl veya aklın yerine ikame edilen başka bir meleke aracılığıyla keşfedilecek birtakım temel değerlerin savunuculuğunu yaparlar. Başka bir deyişle onlar, etik kuramlarında bireye ahlaki gelişme ve dönüşümünde ilham verip yol gösterecek değerlerin varoluşunu kabul ederler.[19] Hatta en azından Scheler, Hartmann ve Buber benzeri filozoflarda olduğu gibi, modern dönemde varlık boyutunu tümden kaybetmiş değerlere bir varlık boyutu veya ontolojik bir temel kazandırmaya çalışırlar. Bununla birlikte, onlar istisnasız bütün insanlara ilham verecek, herkesin bir şekilde cisimleştirmek durumunda olduğu bir dizi

18 R. Schacht, "Nineteenth Century Continental Ethics", s. 113.
19 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 397.

evrensel değerin savunuculuğunu yapmadıkları gibi, böyle bir değerler dizisiyle ilgili bir arayışın içine girmezler. Fakat bu, elbette onların değer bakımından rölativizmi savundukları veya herkesin değerlerinin aynı ölçüde iyi olduğunu düşündükleri anlamına gelmez. Kıta felsefesinin etik düşünürleri bir yandan farklı insan tiplerinin varoluşunu teslim ederken, her bir ayrı tipin ahlaki imkânlarını gerçekleştirmesini mümkün kılacak farklı değerlerin ya da *ethos*ların varoluşunu öne sürerler. Değer açısından tam bir realizmin savunuculuğunu yapan Scheler bile, farklı kişilerin farklı ahlaki doğa ya da potansiyelleri olduğunu ve bu farklılıklara saygı gösterilmesi gerektiğini kabul eder. Sözünü ettiğimiz bütün etik düşünürler, buna rağmen insanın gelişiminde kendisine yol gösterip ilham verecek birtakım temel veya üst değerleri keşfetmenin önemine vurgu yaparlar.

Öte yandan, *Kıta etikçilerini bir kez daha birleştiren bir husus olarak, istisnasız hepsinin yaşadıkları tarihsel dönemlerin olumsuz koşullarına veya zaman zaman felaketlerine tanık olmuş olmaları* olgusu verilebilir.[20] Buna göre, Hegel Fransız Devrimi'nin kimi aşırılıklarıyla son dönemde yaşattığı terörü yakından görmüş, Kierkegaard, Nietzsche ve Schopenhauer kitle kültürünün yükselişine tepki vermiş, Scheler de Birinci Dünya Savaşı'nın acılarına tanıklık etmişti. Sartre ve Levinas ise İkinci Dünya Savaşı'nın bütün acılarını ve toplama kamplarının dehşetini yaşamıştı. Onlar etik kuramlarını oluştururken, bu tarihsel, politik ve kültürel koşulları, öyle sanılır ki, akıllarından hiç çıkarmadılar.

Eleştirel etiğin temsilcilerini birleştiren bütün bu ortak noktaların yanında, bir de onları birbirlerinden belli ölçüler içinde ayıran üç nokta vardır. Bunlardan birincisi, söz konusu düşünürler arasında *değerlerin durumu veya statüsü noktasında oluşan karşıtlıktır*. Buna göre bu düşünürlerin hepsi de değerlerin kaçınılmazlığına vurgu yaparken, içlerinden Hegel, Scheler ve Hartmann gibi bazıları değerlerin insandan bağımsız varoluşu

20 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 397.

veya nesnelliğinde ya da verilmişliğinde ısrar etmişlerdir.[21] Gerçekten de Hegel, bireyin ahlaki hayatının var olan kültürün değerleriyle başladığını ve bu değerlerin ahlaklılığın merkezinde bulunduğunu savunuyordu. Aynı şekilde Scheler de duyguların insandan bağımsız değerler dünyasına giriş yapma ve nüfuz etme imkânı sağladığını ileri sürmekteydi. Buna mukabil, Nietzsche ve Sartre değerlerin bireyler tarafından yaratılması gerektiğini savundular.[22]

Eleştirel etiğin temsilcilerinin birbirinden ayrıldıkları veya onların arasında bir karşıtlık yaratan ikinci husus ise *insanın ahlaki hayatı veya gelişiminde başkalarıyla olan ilişkilerinin oynadığı rolle* ilgilidir.[23] Bu noktada örneğin Hegel, Scheler ve Sartre gibi düşünürlerin insanların birbirlerini karşılıklı olarak tanımalarını, sadece toplumsal yönden değil fakat ahlaki açıdan da normatif bir ideal olarak öne sürdükleri yerde, sözgelimi Nietzsche'nin daha çatışmacı bir ilişkiyi temele aldığı söylenebilir. Bununla birlikte, hem Hegel'in hem de Sartre'ın çatışma ve mücadeleyi ideal bir karşılıklı tanımaya giden yolun zorunlu an ya da uğrakları olarak gördüklerini unutmamak gerekir. Aynı şekilde çatışmanın değerine ve önemine vurgu yapan Nietzsche de onun bir başkasını egemenlik altına almak yerine, onda bir uyanışa yol açacağına işaret etmiştir.

Eleştirel etiğin temsilcileri olan düşünürler, *nihayet birbirlerinden özgürlüğe biçtikleri değer noktasında ayrılırlar*. Buradaki karşıtlık da büyük ölçüde aynı filozoflar arasında oluşan bir karşıtlıktır. Nitekim Hegel ve Sartre gibi filozoflar bir kez daha özgürlüğün etik alanda savunulacak en temel değer olduğunu öne sürerken, Nietzsche özgürlüğü bir tarafa bırakarak, daha önemli olduklarını söylediği birtakım idealleri öne çıkartır.[24]

21 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, s. 183.
22 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 394.
23 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 394.
24 C. E. Scott, "Nietzsche", s. 156.

1. Hegel'in Kendini Gerçekleştirme Etiği

Eleştirel etiğin on dokuzuncu yüzyıldaki temsilcilerinin, mevcut ahlak anlayışına veya yürürlükteki uzlaşımsal ahlak görüşüne yönelik eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, ahlaklılığı ve ahlakın kaynağını eleştirdikleri Kant etiğiyle yararcı etiğin dışında bir yerde tesis etme cihetine gitmişlerdir. Gerçekten de Hegel, Nietzsche, Marx, Schopenhauer ve Kierkegaard gibi filozofların gözünde, ahlaklılığın en yüksek ilkesi olma işlevi görecek, zorunlu ve evrensel geçerliliği olan bütünüyle akli bir buyruk söz konusu olamazdı. Onlar bu yüzden, ahlak için aklı ve doğal eğilimlerle öz çıkarı aşan başka bir temel veya normatif destek temin etmeye yöneldiler. Eleştirel etiğin söz konusu öncülerinin genel stratejileri, dolayısıyla ahlakı, sadece maddi istek ve arzulara karşılık vermekten meydana gelen bir hayat yerine, daha yüksek düzeyde yaşanacak bir hayata tekabül edecek bir durum ya da beşeri imkâna bağlamaktan oluştu.

Bu noktada en fazla yol alan filozofun, Georg Wilhelm Friedrich Hegel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira Hegel, felsefesinin pek çok yerinde olduğu gibi, etikte de rasyonel olanı yeryüzüne indirmeye, tümel ile tikeli sentezlemeye, soyutlamanın yerine somutu ikame etmeye, zorunluluk ve evrenselliği tarihsel gelişmeyle bağdaştırmaya çalışmıştır.[25] Onun etiğinin anahtarı olan veya özünde bulunan şey, *ahlaki olan ile toplumsal olan arasında kurulan, hayati önemi haiz bağlantıdır*.[26] Öyle ki Hegel açısından "toplumsal", ahlaklılığın temel bağlamını meydana getirir. Gerçekten de onda "doğru olanı" yapma soyut düşüncesi, bir bütün olarak sadece tikel sosyal bağlamlarda anlamlı olur. Hatta Hegel, bu noktada da kalmadı; etiğini manevi doğamızın gerektirip ihtiva ettiği şeylerin tam anlamıyla hayata geçirilmesinden oluşan bir kendini gerçekleştirme anlayışında temellendirme yoluna gitti.

25 R. Schacht, "Nineteenth Century Continental Ethics", s. 116.
26 A. Speight, *The Philosophy of Hegel*, Acumen, Stocksfield, 2008, s. 80.

Moralität- Sittlichkeit Ayrımı

Hegel'in söz konusu realizmi ve sentezciliğini, etik ile toplumsallık arasında kurmuş olduğu bağlantıyı ilk görebileceğimiz yer, onun *moralität* ile *sittlichkeit* arasında yaptığı ayrımdır. Bunlardan, ahlaklılık olgusu üzerine enine boyuna düşünme anlamında etik terimiyle karşılayabileceğimiz *moralität*, Hegel'de öznel ahlaka karşılık gelir.[27] O, 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, ahlak diye karşılayabileceğimiz *sittlichkeit*tan sonra gelir. Doğal alışkanlık, gelenek ve görenekler tarafından yönetilen ahlakı, ahlaklı davranışı tanımlayan *sittlichkeit* ise onda nesnel ahlakı ifade eder. O, Hegel'e göre herhalde en iyi Sokrates öncesinde Grek *polis*inde temsil edilmiştir.[28] Cemaatin nesnel yasalarıyla uyumlu örf ve âdetlere dayanan *sittlichkeit*ın enine boyuna düşünme 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 düşünüyordu. Çünkü *moralität* olmadığında kendi başına *sittlichkeit*, eksikli ve yetersiz kalır. Fakat öte yandan *sittlichkeit*sız *moralität* da içerik yönünden boştur.[29] ve dolayısıyla bir imkânsızlığı ifade eder. Eylemin salt ödev tarafından belirlenebileceğini, bireylerin kurumsal normlardan ve toplumsal bağlamlardan yalıtılmış olarak ahlaki bir biçimde yaşayabileceklerini kabul etmeyen[30] Hegel, söz konusu imkânsızlığı Kant'ın ödev etiğine ilişkin eleştirisinde açıklıkla ortaya koyar.[31] Ona göre, kişinin ahlaki ödevlerini, sadece birta-

27 J. M. Sterrett, "Introduction", *The Ethics of Hegel* (trans. with an Introduction by J. M. Sterrett), Boston, Ginn and Company Publ., 1983, s. 1-67.

28 A. Wood, "Hegel's Ethics", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century* (ed. by F. C. Beiser), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 228.

29 G. A. Magee, *The Hegel Dictionary*, Continuum, London, 2010, s. 151.

30 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 377.

31 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 194.

kım soyut ilkeleri analiz ederek tespit edebilmesi imkânsızdır. Bu ise, elbette *sittlichkeit* olmadığında, kişinin ahlaki davranma, yolunu bulma imkânının neredeyse ortadan kalkacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle, fiilen mevcut olan, gelenek ve görenekte cisimleşmiş bulunan nesnel, dolayımsız olarak verilmiş ahlaki bir malzeme olmadığında, kişinin ahlaki yükümlülüğünü salt analiz yoluyla keşfedebilmesi mümkün olmaz. Ahlaklılık, demek ki sadece çıplak bir gerekliliği ifade etmekten ibaret bir şey olamaz. O, işte bu yüzden *moralität*ın içeriğini *sittlichkeit*tan aldığını ileri sürer.[32]

Hegel, dolayısıyla bir ahlak düşünürü olarak kendisine düşen görevin *moralität* ile *sittlichkeit*ın bir sentezini yapmak olduğuna kanaat getirdi. O, bu inanca, yani karşıt doğrultularda tek yanlı olduklarını düşündüğü tümel ile tikeli daha yüksek bir birlikte, somut tikelde sentezlemek olduğu inancına Kantçı etikle yararcılığın iyi hayat telakkilerinden hareketle varmıştı. Hegel'in bakış açısından, insan için kendini gerçekleştirmenin neden meydana geldiği sorusuna gerek Kant ve gerekse Mill tek yanlı cevaplar vermişlerdir. Onların tek yanlı olmalarının nedeni, Mill'in tümeli dışlayıp salt tikeli vurgulaması, Kant'ın da tikeli tamamen unutup yalnızca tümeli öne çıkarmasıydı.

Hegelci perspektiften bakıldığında, yararcılık iyi hayatı yaşamdan derlenebilecek en yüksek miktardaki hazza eşitlerken, onu birbirlerinden kopuk tikellerin kaba dizisiyle, duygu hallerinin çıplak ardışıklığıyla özdeşleştirir. Onun bakış açısından amaç, burada artık, sadece duygu durumlarının, haz birimlerinin, kısacası birtakım yalıtılmış tikellerin azamisine sahip olmaktır. Bütün bu hoş duygu halleri sadece tikeller olup, kendilerini anlamlı ve tutarlı bir bütün içinde birleştirecek bir tümelden yoksun bulundukları için, birbirleriyle anlamlı hiçbir ilişki içinde olamazlar. Yararcıların içeriğe vurgu yaptıkları, sadece maddeyi öne çıkartıp formu unuttukları yerde, Kant ise

32 P. J. Kain, *Marx and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1998, ss. 18-19.

içeriği unutup esas olarak formu öne çıkartır. Başka bir deyişle, yararcılarla kıyaslandığında, Kant tümellik ve form boyutlarını vurgular, fakat öyle vurgular ki bu ikisi tikel ve somut hale gelmenin bir yolunu tamamen unutmuş olarak, en sonunda sadece boş bir form, çıplak bir tümel olup çıkar.[33] Onun etik anlayışı salt çıplak bir gerekliliği ortaya koyar, yalnızca evrensel yasa idesine uygunluğu emreder, kısacası bütünüyle formel bir doğru yanlış testi önerir. Fakat Hegel'e göre, iyi ya da kötü, ahlaki ya da ahlaksız her eylemin ve her niyetin mutlak olarak evrenselleştirilebilir olduğunu unutmamak gerekir.[34] 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 ihtilalcı terörü Aydınlanma soyut akılcılığının ya da Kant'ın etik teorisinin mutlak özgürlüğünün ihtiva ettiği tehlikelerin tarihsel bir kanıtıdır.

Ve Hegel için, sosyal yaşamın kurumsallaşmış normlarını, toplumsal pratiklerini ihmal ederek işe sıfırdan başlayan her ahlak anlayışında bu türden tehlikeler vardır.[35] Çünkü toplumsal yaşamın rasyonel bir biçimde düzenlenmiş kurumları ve kurumsallaşmış normları, insan eylemine, doğal belirlenim düzlemini aşıp kendisini gerçekleştirmenin ve rasyonel olmanın yollarını sağlar. Bu normlar, tıpkı farklı oyunların kuralları gibi, içerik bakımından bir toplumdan diğerine farklılık gösterir. Dolayısıyla Hegel açısından ahlaki hayatın genel karakteri, esas olarak sosyal hayatta kurallara göre oynamanın bir muadili olmak durumundadır. Bu ise layıkıyla sadece kurumsal düzenlemelerini rasyonel bir biçimde gerçekleştirmiş, normların iyi tesis edilip enine boyuna işlenmiş anlamlı bir sisteminin olduğu olgun bir toplumda söz konusu olabilir.

33 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 210.

34 R. Norman, *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 111.

35 P. Singer, "G. W. F. Hegel", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. T. Honderich), Oxford, 1995, s. 342.

Hegel burada aslında, İlkçağ'ın Platon ve Aristoteles, Ortaçağ'ın Augustinus ve Farâbî benzeri filozofları gibi, ahlaki özne ya da faillerin moral gelişimlerinin ve olgunlaşmalarının çok büyük ölçüde içinde yaşadıkları topluma bağlı olduğunu bildiren ve dolayısıyla ahlak ile politika arasında sıkı bir ilişki kuran düşünürlerini tekrarlamaktadır. Başka bir deyişle Hegel açısından önemli olan kişinin bir toplumda belli birtakım şeyleri, her nasılsa doğru bir biçimde yapması değildir. Önemli olan onun, doğru şeyleri sağlam ve yerleşik bir normlar sistemine sahip olan olgun bir toplumda yapması, kendisini bu normlara göre idare etmesidir.[36] Çünkü belli bir sosyal bağlamda yaşayan insan için, ahlaki bir tarzda yaşamanın sadece, o toplumun yerleşik normlarının içeriği tarafından sağlanan somut ve özgül bir anlamı olur. "Doğru şeyi yapma"nın ancak burada gerçek ve iyi bir anlamı olabilir. Hegel bundan dolayı, etik görüşünde, öznel ve soyut bir ahlaklılıkla yetinmek yerine, bir bireyin ahlaki hayatı ve genel olarak da etiğin kendisini toplumun normları, kurum ve pratikleri, kısacası cemaatin kültürü temeli üzerinde nesnel ahlak olarak inşa etmek amacı gütmüştür.[37]

Özgürlük

Hegel, aynı sonuca bir başka yerden daha giderek, özgürlük düşüncesi ve kendini gerçekleştirme kavramından hareket ederek varır. Buna göre o, modern dünyada bireylerin, toplumsal hayatın dayattığı bir şey olarak bir bölünmüşlük ve çatışma durumu içinde yaşadıklarını düşünür. Bireyler her şeyden önce istek, arzu ve duygularıyla akılları arasında birtakım çatışmalar yaşarlar. Akılları onları ödevlerini hatırlatıp düşünmeye çağırırken, istek ve arzuları maddi dünyaya demir atmaya, zevk peşinde koşmaya zorlar. Modern insan başka bireylerle karşıtlık yaşayıp onları kendisini engelleyen, gerçekleşmekten alıko-

36 R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", s. 117.

37 D. A. Duquette, "Hegel's Social and Political Thought", *Internet Encylopedia of Philosophy*(ed. by J. Fieser – B. Dowden), 2007.

yan, iradelerini kendisine empoze eden yabancı güçler olarak görür. O, nihayet politik düzenin kendisine düşman olduğunu hisseder.[38]

Hegel, söz konusu çatışma, bölünmüşlük ve yabancılaşmışlık durumunu insanın kendisini gerçekleştirmesine engel olan bir uyumsuzluk hali, özgürlükten yoksun olma durumu olarak tanımlar.[39] İnsanın gerçek bir özgürlüğe erişebilmesi, söz konusu bölünmüşlük ve yabancılaşma durumunu aşmasıyla mümkün olabilir. Özgürlüğü insan yaşamının en yüksek amacı haline getiren Hegel, tasarladığı anlamda uyumlu bir özgürlüğü insan tarafından elde edilebilecek en yüksek kazanım olarak değerlendirir. Bununla birlikte söz konusu uyumun hayata geçirilebilmesi noktasında doğru ve uygun kurumlara, kurumsal yapılara ihtiyaç duyulur.[40]

Hegel, söz konusu uyumun nasıl hayata geçirileceğini, gerçek özgürlüğün ne şekilde mümkün olduğunu göstermeye geçmezden önce, kast ettiği özgürlüğün negatif özgürlük olmadığını söyler. Bundan sonra da özgürlükten esas olarak negatif özgürlüğü anlayan bu liberal özgürlük anlayışını tartışmaya açar.[41] Negatif özgürlük anlayışına göre, birey engellenmediği, müdahaleye maruz kalmadığı, her istediğini yapabildiği ve yapmak istemediği şeyleri yapmaya zorlanmadığı sürece özgürdür. Bu özgürlük anlayışı, liberal iktisatçıların, tüketicilerin serbest pazarda satın almayı seçebilecekleri mallar ve hizmetler üzerinde hiçbir sınırlama olmadığı, onlar tüketici tercihlerinde serbest bırakıldıkları zaman özgür olduklarını öne süren hürriyet anlayışıdır. Hegel, formu olması ama içerikten yoksun bulunması anlamında, formel veya soyut özgürlük adını verdiği bu özgürlük anlayışının keyfi olduğunu iddia eder:

38 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 378.

39 A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 39.

40 A. Wood, "Hegel's Ethics", s. 227.

41 P. Singer, *Hegel: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004, ss. 35-36.

> İrade özgürlüğü, bu tarife göre, keyfi iradedir ve keyfi irade şu iki faktörü içerir: a) kendisini her şeyden soyutlayan özgür düşünce ve b) içten ya da dıştan verilmiş bir muhtevaya ve materyale bağımlılık. Gaye olarak *kendiliğinde* zorunlu olan bu muhteva, özgür düşünce için aynı zamanda basit bir imkân niteliği taşıdığından, keyfilik, kendisini irade olarak gösteren olağanlık demektir. ... Dolayısıyla, bu oto-determinasyonun muhtevası, ancak sonlu bir muhteva olmaktan kurtulamaz; keyfi irade, hakikati içinde irade olmaktan uzak olup, daha çok, çelişki olarak iradedir.[42]

Hegel, söz konusu öznel özgürlük anlayışının, o her şeyden önce yüzeyin gerisine nüfuz edemediği için yüzeysel olduğunu düşünür. Onun bireylerin güya kendi kendilerini belirleme görüntüsü altında tercihlerinin gerçek nedenlerinin farkında olamamaları nedeniyle, aynı zamanda suni ve sözde bir özgürlük 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 Hegel'in bu bağlamda, tüketim toplumunu, daha sonra karşılamak üzere çoğunluk gerçek olmayan birtakım ihtiyaçlar yarattığı için, yüzyıl öncesinden eleştirip mahkûm eder.[43] 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 –tabii ihtiyaçlarla suni ihtiyaçlar arasındaki ayrım gibi, kalitatif sınırları olmayan bu süreç– lüksü doğurur. Bu süreç aynı zamanda bağımlılığı ve yoksulluğu da *ad finitum* artırır.[44]

---

42 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev. C. Karakaya), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991, ss. 47-48.

43 P. Singer, *Hegel: A Very Short Introduction*, s. 37.

44 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 166.

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. Bu nasıl mümkün olur? Hegel, burada bir kez daha kendimizi başkalarının iradeleriyle çatışan bir iradeye sahip bağımsız insan varlıkları olarak gördüğümüz takdirde, başka insanların varoluşunun bize her zaman, özgürlüğümüze sınır koyan, kısıtlamalar getiren yabancı hatta düşman varlıklar olarak görüneceğini söyler. Bu durum, liberal gelenekte olduğu gibi ele alınması gereken bir olguyu, dünyanın var olma tarzını ifade eder, dolayısıyla, onun için yapılabilecek hiçbir şey yoktur. Oysa Hegel için bu problem, bütün insanların ortak bir insanlıktan ve akıl yürütme melekesinden pay aldıklarını gördüğümüz zaman, kolaylıkla aşılabilecek olan bir problem haline gelir. Dolayısıyla, ona göre, eğer bir toplum rasyonel bir temel üzerine inşa edilebilir, kurumları rasyonel bir tarzda bina edilirse, tek tek her insan onu, kendisine yabancı bir şey olarak değil, fakat kendi rasyonel iradesinin 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 çıkarlarla komünal değerler arasında ahenkli bir bağ kurulabilir.

Hegel'in buradaki çıkış noktası, 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 ödevimizin 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 etiği her şeyden önce, ne yapmamız gerektiğiyle ilgili olarak asla somut ya da özgül bir şey söylemez. Bunun da nedeni, Kant'ın kendisinin fail ya da ahlaki öznelerin ne yapmaları veya nasıl eylemeleri gerektiğiyle ilgili pratik sorulara ilgisiz kalan bir düşünür olması değil, fakat onun teorisinin ahlakın, her tür motif ya da motivasyondan bağımsız olarak pratik akla, salt pratik akıl yürütmeye 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 içerikten yoksun evrensel bir ahlak yasasına götürür. Nitekim Hegel bu evrensel ahlak yasasının sadece bir tutarlılık ya da çelişmezlik yasası olduğunu söyler. Kendisinden yola çıkılacak bir hareket noktamız yoksa varacağımız bir yer de olmaz.[45]

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 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 ahlak yasası tarafından nasıl harekete geçirilebileceğini hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde açıklayamaz.[46] Diğer bir deyişle, Kant'ın ödev etiği, ahlaklılık ile kişisel çıkar arasındaki karşıtlığa çözüm getiremediği gibi, "niçin ahlaklı olmamız gerektiği" sorusunu da cevaplayamaz ve dolayısıyla,

45 P. Singer, *Hegel: A Very Short Introduction*, s. 40.

46 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma yayınları, İstanbul, 3. baskı, 2008, s. 56.

kişisel çıkarla cemaatin değerleri arasında, ahenkli bağ bir yana, hiçbir bağ kuramaz.

Hegel, Kant etiğinin yarattığı bu güçlükleri hesaba katarak, nihai hedefi yolunda en ciddi 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 ahlaki geleneklerle bir şekilde birleştirilmesi gerektiği inancındadır. Başka bir deyişle *o, bir toplum içinde şekillenen ahlaki doğamızla varlığımızın rasyonel boyutunun, tikel ile tümelin, içerik ile formun bir sentezini yapmaya kalkışır*. Bireyin sosyal karakterini vurgulayan, ahlaki 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 ahlaki 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 ahlaki faildir. Öte yandan, onun bireysel eylem ve deneyimleri de birbirlerinden yalıtılmış oluşumlar olmayıp, anlamlarını bütünlüklü, yapı ve düzen kazanmış bir hayat bağlamındaki yerlerinden alırlar.

Kendisini ahlaki bir hayat içinde gerçekleştiren birey, ona göre, ikinci bir anlamda daha, yani başka bireylerle beraber olan bir birlik anlamında somut tikeldir. Bu, ahlaki failin hayata geçirmek durumunda olduğu benlik ya da özün sosyal bir benlik olduğu anlamına gelir. O, kendini başka bireylerden 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 toplumun bireylerle olan ilişkisi aynen bütünlüklü bireyin kendi münferit eylemleriyle olan ilişkisini yansıtır. Tıpkı ahlaki failin ne bireysel eylemlerinin toplamı ne de onlardan tamamen kopuk ve bağım-

sız bir şey olmaması, ama onların yapı ve düzen kazanmış birliği olması gibi, toplum da yalnızca bireylerin bir toplamı olmayıp, onların tek tek her birinde tamamen mevcut olan bir bütündür. O, bireylerin kurucusudur, öyle ki bireyler topluluk olmadan var olamazlar; topluluk da aynı şekilde sadece onlarda ve onlar aracılığıyla var olabilir.

Organik Toplum ve Kurumları

Başka bir deyişle, Hegel, insanın gerçekten özgürleşebilmesi için, her şeyden önce onun özlemlerini karşılayıp, kendisini gerçekleştirmesini sağlayacak doğru ve rasyonel bir biçimde düzenlenmiş kurumlara ihtiyaç bulunduğunu öne sürer.[47] Bu kurumlar, düzenlenişlerine ve yapılarına bağlı olarak, insanı sınırlayabildiği kadar geliştirebilirler de. Dahası özgürlük, ancak kişiler arası bir hayat içinde gerçekleşebilir. Çünkü insanın kendisini gerçekleştirebilmesi için, öncelikle kendisini tanıması, bir özbilince sahip olması gerekir. İnsanın özbilince sahip olması ise onun başkalarıyla karşılaşmasını, onlar tarafından tanınmasını gerektirir. Hegel'e göre, söz konusu tanınma sürecinden önce, bireyin özbilinci sadece bir doğuş evresindedir.[48] Fakat bu karşılıklı tanınma sürecinin ardından, ilişkinin taraflarından her biri yaşayan akıl sahibi bir varlık olarak belli bir kimliğe sahip olur. Başka bir deyişle, *insan sosyal olarak tanınan ve kabul gören bir kişi haline gelirken, biraz daha gerçekleşmiş*, hakiki anlamda özbilince sahip bir varlık olma düzeyine yükselir.[49]

Demek ki Hegel'e göre, karşılıklı tanınma ve kabul görme süreci, başlangıçta taraflardan her birinin üstünlüğünü kanıtlamak amacıyla girdiği çatışmayı aşan bir şey olmak durumundadır. Bu çatışmanın sonuçları söz konusu olduğunda, taraflardan biri, diğerinin tanınma isteğini boşa çıkartırken, onu hâkimiyeti

47 A. Speight, *The Philosophy of Hegel*, s. 81.
48 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1986, s. 126.
49 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 378.

altına alabilir.[50] Fakat her iki taraf da birbirlerini karşılıklı olarak tanıdığında, sadece kendileri kendi içlerinde belli bir uyuma kavuşmakla kalmazlar, uyumu birlikte yaratma yoluna girerler. Bu sayede birlikte zenginleşip, bu türden ilişkiler yoluyla gerçek bir cemaati, organik bir toplumu tesis ederler.[51]

Hegel, *insanın bölünmüş, kendisini başkalarına ve politik düzene yabancılaşmış bir varlık olarak hissetmek yerine, kendisini gerçekleştirebileceği, gerçekleşmiş olarak hissedeceği üç alan bulunduğunu* söyler.[52] Buna göre, birey kendisini öncelikle şeylerle ilişki içinde, ikinci olarak kendi eylemleriyle ve nihayet başkalarıyla olan ortak yaşamında gerçekleştirebilir. O, bireyin kendisini şeylerle ilişki içinde birtakım maddi iyilerle bağ kurarak ancak mülkiyet üzerinden gerçekleştirebileceğini kabul eder. Demek ki bireysel özgürlük açısından mülkiyet temel olmak durumundadır. Bununla birlikte mülkiyet ilişkileri, başkalarından ve toplumdan bir yalıtılmışlık durumu içinde söz konusu olamaz. Söz konusu ilişkileri tesis edip koruyarak geliştirecek olan yasal düzenlemelere ve hukuki birtakım mekanizmalara ihtiyaç duyulur. Özgürlüğün gerçekleşmesinin en alt düzeyinde bile, kurumsal bir sistemin var olması kaçınılmazdır.[53]

Bireyin kendisini gerçekleştirebileceği ikinci alan pratik faaliyet alanıdır. Hegel, burada bir eylemin sadece kendi özgür kararının veya tercihinin bir sonucu olması durumunda kişinin eylemi olabileceğini kabul eder. Fakat insanın burada sadece ödevine uygun davranması yeterli olamaz. Bir eylem, bunun dışında kişinin potansiyelini ifade ettiği, kapasitelerini tam olarak hayata geçirdiği zaman, ona sevinç ve mutluluk verir.[54] Bununla birlikte, akıl bir başına bu ödev ya da iyileri belir-

50 G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 126.

51 A. Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş* (çev. S. Hilav), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 85.

52 F. N. Neuhouser, "Hegel's Social Philosophy", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century* (ed. by F. C. Beiser), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, s. 207.

53 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 378.

54 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 231.

leyemez. Söz konusu ödevlerle iyiler, bireyin bir ailenin, bir mesleğin üyesi, bir devletin yurttaşı olarak yaşadıkları toplumdan, organik cemaatten türer. Ödevler, normlar ve değerler söz konusu somut ilişkilerden çıkar. Onlar, böylelikle ahlaki hayatın özünü meydana getirirler.[55]

Hegel'e göre, ahlaki hayatın sözünü ettiğimiz ne birinci ne de ikinci evresi bir başına var olabilir. Gerçek özgürlüğe erişme noktasında, bunun dışında *sosyal ve kurumsal yapılarla ilişkilere ihtiyaç duyulur.*[56] Toplumsal normlarla sosyal kurumlara etiğinde çok önemli bir yer veren Hegel'e göre, kurumlar rasyonel bir şekilde düzenlenmemişlerse eğer, özgürlük için bir engel meydana getirirler. Bu yüzden sosyal bir uyum anlamında bir özgürlükten söz edilebilecekse eğer, rasyonel bir şekilde düzenlenmiş kurumların varlığı kaçınılmazdır. Bu türden kurumların bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinde oynayacakları pozitif rol, işte bundan kaynaklanır. Buna göre sosyal rollerine hayatiyet kazandırmak ve anlam katmak suretiyle bireyler toplumsal düzenin bir şekilde kendilerini ifade etmelerini sağlar. Buna mukabil toplumsal kurumlar da söz konusu rollerin tutarlı ve bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerini mümkün kılacak hale gelmelerini sağlamak suretiyle bireylerin varlıklarının ve kimliklerinin gelişmesine hizmet ederler.[57]

Bununla birlikte, her tür sosyal ve politik düzenin rasyonel bir biçimde yapılanmış olduğu söylenemez. Onların rasyonel olabilmeleri için birtakım ölçütlere ihtiyaç vardır. Buna göre sosyal ve politik düzenin her şeyden önce bireylerin mülkiyet ilişkilerini korumaları, karşılıklı tanınma ihtiyaçlarını karşılamaları ve ahlaki düşünme imkân ve kapasitelerini artırmaları gerekir. Çok daha önemlisi *sosyal düzenin, ona seçimlerinde yol gösterecek, temel norm ve değerleri sağlaması* vazgeçilmez bir zorunluluktur.[58]

55 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 379.
56 R. Mackintosh, *Hegel and Hegelianism*, Thoemmes, Bristol, 1990, s. 215.
57 B. Duignan, *The History of Western Ethics*, s. 99.
58 A. Wood, "Hegel's Ethics", s. 230.

Bütün sosyal ve politik kurumlarıyla gerçek dünyanın rasyonel bir biçimde düzenlenmesinin gerekliliğine işaret eden Hegel, bu yapılmadığı takdirde, kendi vicdanlarına göre eylemde bulunan bireylerin hukuk ve ahlakla çatışmaya düşmelerinin kaçınılmaz olacağını dile getirir. Bu durumda, mevcut politik düzen bireylere düşman hale gelir, hukuk ve ahlak onların özgürlüklerine getirilmiş bir sınırlama olup çıkar. Oysa nesnel dünya rasyonel bir biçimde düzenlendiği zaman, kendi vicdanlarına göre hareket eden bireyler özgürce bu dünyanın hukuk ve ahlakına göre eylemeyi seçerler. Şu halde, ahlakın 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.

Demek ki Hegel'e göre, tümel ile tikel, form ile içerik, bireyin rasyonel boyutuyla ahlaki 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 toplulukta mümkün olur. Yani ahlaki fail burada, hem istediğini yapabilmek bakımından öznel anlamda ve hem de tarihinin akışı tarafından belirlenmek yerine, onu rasyonel bir tarzda oluşturabilmek açısından, 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 Francis 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 mal 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.[59]

Bradley'den yapılan bu alıntıdan da açıklıkla anlaşıldığı üzere, Hegel ihtiyaç ve arzularımız toplumun normları tarafından şekillendiği için, organik cemaatin topluma en fazla hayır sağlayan arzuların uyanışına yol açtığını öne sürer. 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.[60]

Organik cemaat şu halde, 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 özgür-

59 F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1962, ss. 171-172.

60 P. Singer, *Hegel: A Very Short Introduction*, s. 46.

leştirici 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'in Kötümserlik Etiği

Eleştirel etiğin bir başka önemli örneği de, Arthur Schopenhauer tarafından geliştirilmiş olan kötümserlik etiğidir. O, *on sekizinci yüzyıla damgasını vuran Aydınlanma iyimserliğinin on dokuzuncu yüzyıldaki karşılığı veya sadece beşeri dünyada değil, bir bütün olarak evrende kötülüğün iyiliğe baskın çıktığını öne süren bir kötümserlik felsefesi üzerinde yükselen etik anlayışını* ifade eder. Söz konusu kötümserlik felsefesinin gerisinde ise evrenin kendisini düzen ve amaçtan yoksun bırakan kör bir iradenin eseri olduğunu öne süren belli bir metafizik anlayış bulunur.

Onun etiği, aslında bir yandan da 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 hakikatin ne ölçüde bilincinde olduğunu ortaya koyduğunu savunan Schopenhauer'a göre, birinci davranış tarzı saf egoizmdir. Fakat bir insan kendisinin dünyadaki biricik irade 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 egoizmin yerini başkalarını gözeten bir ilgi ve bir adalet, eşitlik duygusu alır. Adil insan bu düzeyde yine kendi iradesini öne sürer, ama egoistin tersine, başkalarının kendi iradelerini öne sürme, kendi isteklerini öne çıkarma haklarını yadsımaz. Burası

da Aydınlanma'nın *laissez-faire* felsefesinin düzeyidir. Şimdi ise artık, insanlar arasındaki farklılıkların sadece görünüşte ya da yalnızca fenomenal düzeyde var olduğunun, tek tek bütün arzu merkezlerinin, bütün bireysel iradelerin temeldeki tek bir iradenin tezahür ya da yansımaları olduğunun fark edilmesi zamanı gelmiştir. Bu adımı atan da Schopenhauer'ın kendisidir.

Temsil ve İrade olarak Dünya

Gerçekten de Schopenhauer temel eseri *Temsil ve İrade olarak Dünya* adlı kitabında, varlığı görünüş ve gerçeklik olarak ikiye ayırır.[61] Başka bir deyişle o, eserin ilk bölümünde en sadık öğrencisi olduğunu söylediği Kant'ın numen-fenomen ayrımını benimseyip, dünyayı temsil ve irade olarak ikiye böler. Buna göre, fenomenal boyutuyla veya algı düzleminde ele alındığında, "dünya benim tasarımlarımdan başka hiçbir şey değildir"[62] Başka bir deyişle, onun söz konusu idealist bakış açısından, bireysel şeyler veya dış dünyadaki nesneler öznenin temsillerinden ibaret olup, algılayan özne olmadan var olamazlar.[63]

Bununla birlikte, temsil olarak dünya veya fenomenler dünyası varlığın veya dünyanın yalnızca bir bölümü, onun dış yönüdür.[64] Bu dünyanın özü, çekirdeği olan başka bir yönü daha vardır ki bu da iradedir. Dünyayı fenomen ve numen olarak ikiye ayırırken Kant'ı takip eden Schopenhauer, işte bu noktada Kant'tan ayrılır. Numenin veya kendinde şeyin bilinemeyeceğini söyleyen Kant'ın aksine, numenin bilinebileceğini ve onun gerçekte irade olduğunu söyler.[65] Buna göre nasıl ki dünyanın varoluşu kendisini bilen veya algılayan bir özneye

61 A. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 4. baskı, 2012, s. 924.

62 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality* (trans., E. F. J. Payne), New York, 1965, s. 104.

63 C. Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 28.

64 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 105.

65 R. A., Tsanoff, "Schopenhauer'in Kant'ın Tecrübe Teorisine Eleştiris", *Schopenhauer* (yay. Haz. A. Aydoğan), Say yayınları, İstanbul, 2009, s. 159.

bağlıysa, özne veya insan varlığı da kendisinden önce olan bir ana güce bağlıdır. Dahası, Schopenhauer dünyanın temel ilkesi, esas gücü olarak irade fikrine yine insan varlığından hareket ederek ulaşır.[66]

Buna göre, biz bedenimizi hem bir nesne ve hem de bir irade olarak yaşarız. Başka bir deyişle algılayan özne açısından bedenim, tıpkı diğer nesneler gibi bir nesne, yani temsildir. İşte bu temsilin gerisindeki varlık, bedenin hareketlerinin kendisinin dışavurum veya tezahürleri olduğu iradedir. Şu halde bedenimiz, irademizin somutlaşıp nesnelleşmesinden başka bir şey değildir.[67] Kendi üzerimizde doğrudan doğruya yaşadığımız bu durum ya da olguyu, Schopenhauer'a göre, dünyadaki tüm varlıklara yayarak, dünyadaki her şeyin özünün irade olduğunu, doğadaki tüm varlıkların evrensel bir iradenin nesnelleşme veya dışavurumlarından başka hiçbir şey olmadığını söyleyebiliriz. Bu irade, bir ve evrenseldir; cisimler, bitki ve diğer canlılarda nesnelleşmeye çalışan ve nesnelleşen şey, nihai gerçeklik olarak iradeden başka hiçbir şey değildir. Bu irade, yok olup gitmez. Şekiller kaybolur, fakat esas ya da öz kaybolmaz. Yok olup gider gibi görünen her şey, başka bir yerde şekil değiştirerek varlığını sürdürür.[68]

Pessimizm

Schopenhauer'de, her şeyin temelinde bulunan bu irade, bir pesimizme veya kötümserliğe yol açar. Bunun en önemli nedeni de iradenin aç ve tatmini imkânsız bir varlık olmasıdır. Söz konusu açlık ve tatmin edilemezlik durumu, onun bütün görünüm veya tezahürlerinde açığa çıkan en temel özelliği veya karakteridir. Etrafımızdaki her şeyin bir mücadele ve çatışma içinde olduğunu, acının hayatın her tarafına yayılıp tam ola-

66 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, ss. 108-109.
67 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 108.
68 B. Magee, *Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 1983, s. 99.

rak nüfuz ettiğini dile getiren Schopenhauer,[69] bütün bunların iradenin kendisini doyurma ve besleme atılımının bir sonucu olduğunu ileri sürer. Bir yaşama ve genişleme istemi olarak kendisini ifade eden kör bir güç olarak iradenin sürekli çabası ve atılımı, şunu ya da bunu istemek yerine saf bir isteyen olması, fiziki dünyayı herhangi bir plan ya da amaç olmadan hep hareket halinde tutar.[70] Schopenhanuer, tatmin edilmesi imkânsız olan iradenin bu amaçsız yöneliminin, insan yaşamında olduğu kadar, bir bütün olarak hayatın kendisinde sürekli bir acı ve ıstıraba yol açtığını söyler.[71] Onun gözünde yaşamak acı çekmektir, yaşamak bu kör gucun varlığını devam ettirmek için çalışmaktan, onun oyuncağı olmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden varoluş mücadelesi anlamsızdan da öte, değersiz bir şeydir.[72] Schopenhauer dolayısıyla iyi bildiği Budizm'in Dört Yüce Hakikat'inden birincisinde olduğu gibi, "hayatın acı çekmekten, varoluşun da bir cezadan başka bir şey olmadığını" savunur.

Onun etiği de, doğrudan doğruya işte buradan, hayata olan kötümser bakışından, ona biçtiği negatif değerden çıkar. Bu etiğin en temel ilgisi veya amacı acının sona ermesini sağlamaktır. Onun etiği bu yüzden iradenin dünyasına doğru her tür etkin katılımdan, hayata dönük bilumum atılım veya ilgiden sakınmayla belirlenen bir kişisel vazgeçiş etiğidir. Bu vazgeçiş etiğinin doruk noktasını arzuların bastırılmasıyla söz konusu arzuların tatmin edilmesine dönük çabaların sona erdirilmesinden meydana gelen çilecilik oluşturur.

Evrendeki her şeyin yaratıcısı olarak irade, insanda eğilim ve yönelimler olarak ortaya çıkar; insan bu eğilim ve yönelimlerinin etkisiyle, hazza, mutluluğa ve yarara yönelik eylemlerine

69 A. Schopenhauer, "On the Sufferings of the World", *The Essays of Arthur Schopenhauer: Studies in Pessimism* (trans. by T. B. Saunders), Vol. 4, Pennsylvania State University, Penn State Electronic Classics Series Publication, 2005, ss. 15-16.

70 D. Jacquette, *The Philosophy of Schopenhauer*, Acumen, Stocksfield, 2005, s. 108.

71 C. Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, s. 104.

72 R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", s. 113.

hep ahlaki eylemler olarak bakmıştır. Oysa Schopenhauer'a göre, bunlar iradenin insandaki bencil yansımalarından başka hiçbir şey değildir. İradenin 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.[73]

Schopenhauer, bu yüzden insanın 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 söyler. İnsanın 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 iradeyi yok etmekten geçer. Buna karşın, başka insanlar için, ahlaki olarak yapılabilecek en iyi şey, acı ve mutsuzluk içinde olan insan varlıkları olarak birbirimiz için besleyebileceğimiz duygudaşlığın ifadesi olan şefkat ya da merhamet duygusudur.

Gerçekten de beşeri varoluşumuz düzen ve amaçtan yoksun bulunan dünyanın temelindeki kör bir güç olarak iradenin yaşam isteğinin, onun insan şeklinde nesnelleşmesinin bir sonucudur.[74] Acı ve mutsuzluk iradenin nesneleşmesinin kaçınılmaz bir neticesi olmak durumundadır. Başka bir deyişle, iradenin doğadaki fiziki 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. O, bütün

73 B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2009, s. 231.

74 D. W. Hamlyn, *Schopenhauer*, London, Routledge, 1985, s. 140.

istek ve arzular gibi, cinsel içtepi de doyurulamaz olduğu için, fiziki 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 iradenin kendisi, türün varlığını devam ettirme arzusu, iradenin yaşama isteğidir. Diğer bir deyişle, irade, bireyin kendisiyle değil, fakat türün bekasıyla 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.[75]
>
> Bütün aşk serüvenlerinin amacı *gelecek kuşağın ortaya çıkmasın*dan, yaratılmasından başka bir şey değildir.[76]

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 iradesidir. Bilinçte belli bir bireye çevrilmiş bir cinsel içtepi olarak ortaya çıkan şey ise, kesin bir biçimde belirlenmiş birey olarak yaşamak iradesinin dile gelişidir sadece. Bu durumda cinsel içtepi, kendinde ele alındığı zaman tepeden tırnağa öznel bir ihtiyaç olduğu halde, nesnel bir hayranlık kılığına bürünmesini ve böylece bilincimizi aldatmasını çok iyi bilir. Zira doğa, kendi amacına ulaşmak için, böyle bir hile kullanmak zorundadır.[77]

İki acıklı beşeri hal, 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 hale gelir. İnsan çektiği acı ve mutsuzluğun bilincine vardığı ölçüde daha çok acı çekmeye başlar. Onun acıları ve mutsuz-

75 A. Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği* (çev. S. Hilav), 5. baskı, İstanbul, 1997, s. 12.
76 A. Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, s. 13.
77 A. Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, s. 14.

luğu, yine hayvandan farklı olarak, ihtiyaç ve arzuları gelişip çeşitlendiği oranda artar, hatta o nispette pekişir. 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.

Schopenhauer, en küçük bir umuda bile izin vermeyen, her yönüyle insanın içini karartan bu tablodan, her şeye rağmen bir ders, daha doğrusu bir etik çıkartır. Onun gözünde gerçek ahlak bireyci bir ahlak olamaz, birey için erişilebilir olan en yüksek iyiye ulaşılmasından meydana gelmez. Acının ortaya çıktığı her yerde ve herkes için kötü olduğunu söyleyen Schopenhauer'a göre, akıl "başka bireyleri benimle aynı konuma getirip benimle aynı kadere ortak eder".[78] İşte bundan dolayı, onun için ahlakın en temel ilkesi acı çeken herkese karşı duygudaşlık, her şeye dönük bir sempati olmak durumundadır.[79] Onun ahlakının en temel buyruğu veya en önemli tavsiyesi, acıları artıracak bir şey yapmaktan ısrarla sakınırken, acıları azaltmak için çalışmaktır. Aslında bu sadece insanlık için değil, fakat yaşayan her şey için geçerlidir. İşte buradan hareketle onun etiğinin "en büyük sayıda insanın en büyük mutluluğu" ilkesine dayanan yararcılığın kötümser muadili olduğu söylenebilir.

Duygudaşlık Etiği

Aslında onun etik teorisi de, tıpkı kötümserlik felsefesi gibi, geleneksel ya da klasik etiğin tumturaklı bir reddiyesi olmak bakımından, düşünce tarihinde ilk ve tek örnektir. Schopenhauer'a göre, normatif bir disiplin olarak etik, geçmişte, ampirik olmayan ve bundan dolayı da olguları değil, fakat olması gerekenleri veya idealleri konu alan bir bilim olarak anlaşılmıştır. Böyle bir etik anlayışında, ahlak felsefesinin görevinin, insan doğasıyla ilgili ampirik olguları bir kenara bırakıp,

78 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 174.
79 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 166.

salt akla dayanarak, insanın ödev ve yükümlülüklerini, onun hayata geçirmek için mücadele edeceği değerleri keşfetmek ya da belirlemek olduğuna inanılmıştır.

Ampirik mütalaalardan bağımsız bir ödev ya da yükümlülük düşüncesinin çelişik olduğunu öne süren Schopenhauer, insan iradesinin 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, insan davranışının kaynağı, motiflerle birlikte insanın iradesi tarafından belirlenen karakterin bir uzantısı olmak durumundadır.[80] 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 şefkat ya da merhamet. Schopenhauer, bunlardan merhamet ya da duygudaşlığı başkalarının iyiliğini; buna mukabil kötülük yapmayı başkalarının kötülüğünü, egoizm ise kişinin kendi iyiliğini istemesi olarak tanımlar.[81] Kişinin kendisini başkalarından koparmasının, kendi çıkar ve iyiliğini biricik değer olarak görmesinin sonucu olan egoizmden, Schopenhauer sadece ahlaksızlığın çıktığını söyler. Sadece kendi iradesinin tatminini arayan kötücül insanların bencilliğinden ahlaksızlığın çıktığı yerde, *başka insanların acısını kendi acısı bilen insanın merhameti veya duygudaşlığından gerçek ahlaklılık doğar.*

Bunlardan çok daha temel olan bencilliktir sonucudur:[82]

80 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 172.
81 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 243.
82 D. W. Hamlyn, *Schopenhauer*, London, Routledge, 1985, s. 134.

> 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.[83]

Egoizmin temel olmasının nedeni, her bireyin öncelikle yaşam iradesinin kendisini ifade ettiği maddi bir organizma olmasıdır. Kendi amaçları ya da hedeflerine ulaşmak için çalışmak, her bir birey için, çok belirleyici ve temel bir şeydir. Schopenhauer'e göre egoizm, o kadar doğal ve temeldir ki, yasalar olmasaydı eğer, sonuç, tam da Hobbes'un söylediği gibi, herkesin herkesle savaşı olurdu.[84] O, işte bu yüzden merhametin veya başkalarını gözeten eylem tarzının sadece seyrek rastlanan bir şey olmayıp, ahlakın bir mucizesi olduğunu ileri sürer.[85]

Ahlakı mümkün kılan veya onu kuran şey, merhamet veya başkalarını gözeten davranış ya da doğal duygudaşlıktır.[86] Doğal bir duygu olarak duygudaşlıktan,

> her insanda doğuştan var ve yok edilemez olan, bencil olmayan davranışın biricik kaynağı olduğu ispatlanmış bulunan, gerçek değere sahip duygu[87]

diye söz eden Schopenhauer'a göre, her yere yayılıp, her şeye nüfuz eden tek bir irade olduğuna göre, başka bir kimsenin acı, mutsuzluk ve günahı bizim, bizim acı, mutsuzluk ve günahımız da onun acısı, mutsuzluk ve günahı olmak durumundadır.[88]

---

83 A. Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, s. 19.
84 D. Jacquette, *The Philosophy of Schopenhauer*, Acumen, Stocksfield, 2005, s. 218.
85 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 170.
86 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 171.
87 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 264.
88 Sans, E., *Schopenhauer* (çev. I. Ergüden), Dost yayınları, Ankara, 2006, s. 95.

Ahlak Metafiziği

Aslında, onun etiğinin tek bir boyutu ya da düzeyi yoktur. Zaman zaman bir vazgeçiş etiğinden, zaman zaman da bir duygudaşlık etiğinden söz eden Schopenhauer'da, ahlakın temelleri üç ayrı düzeyde kurulur. Başka bir deyişle, o, ahlakın temellerinin ne olduğu sorusuna bir yanıtın, üç ayrı düzeyde verilebileceğini ileri sürer. Bunlardan birinci düzeyde, Schopenhauer, etiğin olması gerekeni bildiren normatif kurallardan sakınması gerektiğini ne kadar söylerse söylesin, bütün ahlaki eylemlerin uymak durumunda olduğu bir ilkeye verir. Bu ilke, kişinin *"hiç kimseye zarar vermemesi ve ikinci olarak da herkese elinde geldiğince yardım etmesi gerektiğini"* bildirir.[89]

Schopenhauer, etiğinin ikinci düzeyinde, eylemleri doğuran, ama özellikle de ahlaki eylemleri teşvik eden psikolojik tutum ya da motifleri ortaya koyan bir ahlak psikolojisi geliştirir.[90] Fakat ona göre, duygudaşlığın veya başkalarına karşı bir merhamet tutumunun nasıl mümkün olduğuna dair metafiziksel bir açıklama getirilinceye kadar, ahlakın temellerine ulaşmak mümkün olmaz. Bu yüzden, onun etiğinin üçüncü düzeyine merhamet tutumu veya duygudaşlığı metafiziksel bir temele oturtma çabası egemen olur.[91] Onun burada geliştirdiği açıklamaya göre, merhamet veya duygudaşlık kişiye gerçekliğin doğası ve kendisiyle ilgili olarak, egoizmde en azından örtük olarak bulunan görüşten çok daha üstün olan bir görüş temin eder. Schopenhaeur artık bundan sonra, şefkat ve merhametin, sadece dünyadaki acı ve mutsuzluk miktarını azalttığı için değil, fakat daha doğru bir gerçeklik resmi sunduğu için iyi bir şey olduğunu savunmaya başlar.[92]

Buna göre, kişinin ya da ahlaki failin başkaları için şefkat ya da merhamet hisleri duyabilmesi, sadece kendisini bu insanlarla

89 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 175.
90 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, ss. 272-273.
91 Sans, E., *Schopenhauer* (çev. I. Ergüden), Dost yayınları, Ankara, 2006, s. 81.
92 C. Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, s. 99.

özdeşleştirdiği ve benliğiyle kendisinin dışındaki varlıklar arasındaki sınır ya da engelleri ortadan kaldırdığı takdirde mümkün olur.[93] Başka bir deyişle o, idealist şefkat metafiziğinde,[94] kötü, hatta egoist insanın kendisini evrenin merkezine koyarken, dünyayı kendisi olmayan olarak gördüğünü ve ona karşı düşmanca bir tavır takındığını bildirir. Oysa başkaları için merhamet hisleri besleyen iyi bir karakter kendi varlığı veya benliğiyle tamamen aynı cinsten olan bir dünyada yaşar. Bundan dolayı başkaları, onun dışında, ondan ayrı varlıklar olmayıp, onun kendisiyle, kendi varlığıyla özdeş varlıklar olarak ortaya çıkarlar. Bu yüzden onun başkalarıyla ilişkisi, doğallıkla bir dostluk ve akrabalık ilişkisi olur. O, böylelikle, merhamet hisleriyle bağlandığı başkalarının mutsuzluk ve sefaletini göğüslemeye her daim hazır biri olarak ortaya çıkar:

> Bir adam kendi kişisiyle başkaları arasında o bencilce ayrımı artık yapmadığı, fakat başka insanların çektiği acılara kendi acısıymışçasına 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 hakiki benliğini gören böyle bir adamın, bütün varlıkların sonsuz acısını kendi acısı olarak göreceği ve bütün dünyanın acısını üstüne alacağı açıktır.[95]

Schopenhauer, bundan sonra egoist insanın gerçeklik görüşünün mü, yoksa başkaları için merhamet hisleri besleyen kimsenin görüşünün mü daha doğru bir görüş olduğunu sorar. Kötü karakterin materyalist metafiziği mi yoksa iyi insanın idealist metafiziği mi daha doğrudur? Schopenhauer, görünüş-gerçeklik ayrımını buraya da uygulayarak, ahlakı mümkün kılan tek ger-

93 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 169.

94 D. Jacquette, *The Philosophy of Schopenhauer*, Acumen, Stocksfield, 2005, s. 228.

95 Schopenhauer'den akt. W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. IV, *Kant and the Nineteenth Century*, 2nd revised edition, New York, 1975, s. 155.

çeklik görüşünün iyi insanın gerçeklik resmi olduğunu söyleyerek, etiğinin temeline bir kez daha metafiziği yerleştirir. Buna göre dünyaya temsil düzeyinden bakıldığında veya o, görünüş açısından değerlendirildiğinde, gerçeklik ayrı bireylerden veya farklı faillerden oluşur. Bu yüzden, "her bireyin başkalarından farklı olduğunu, başka her şeyin kendisinin dışında ve kendisine yabancı olduğunu" düşünen kimsenin görüşü görünüş düzeyinde doğrudur.[96]

Fakat bu resmin altında, bir de dünyanın gerçekliği olmak durumundadır. *Bundan dolayı, başkaları için şefkat hisleri besleyen iyi insanın bireyleşimin, yani her bir bireyin başka bireylerden ayrı olmasının sadece görünüşte olduğunu dile getiren gerçeklik görüşü, Schopenhauer açısından daha doğru ve derinlikli bir görüş meydana getirir.* Bu açıdan bakıldığında, dünyadaki hiçbir birey veya varlığın başka hiçbir birey ya da şeyden ayrı olmayıp, bütün bireylerin temeldeki aynı gerçekliğin görünüş ya da tezahürleri olduğunu söylemek gerekir. Ahlaki faillerin başka bireylere karşı merhamet hisleri beslemelerinin kaçınılmaz olduğunu söyleyen Schopenhauer'da, ahlaklılığı kuran şeyin duygudaşlık olduğunu bir kez daha ifade edebiliriz.

Ahlaki Kurtuluş

Ahlaklılığın kurucu unsuru, bütün iyilik ve erdemlerin kaynağı olan duygudaşlık, Schopenhauer'a göre, yine de insanın çektiği acıya ilâç olmaz, insanın mutsuzluğu ve zavallılığı problemini kesin olarak çözmez. O, kötülüğün kaynağını kurutmak yerine, akıntıyı hafifletip, ona yalnızca bir set çeker. Ya da başka bir deyişle, erdemli insan her şeye rağmen doğal koşullar içinde var olmaya devam ettiği için doğal duygudaşlığı ne kadar yoğun olursa olsun, onun iradenin taleplerine boyun eğerek bencilliğe yeniden düşmesi hep ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı, irade var olduğu sürece, acı ve mutsuzluk da var olmaya

96 A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, s. 209.

devam eder. Gerçek çözüm, ruh dinginliği ve hakiki içsel barışa giden biricik yol, şu halde, *iradenin yadsınması, hayattan ve hazdan vazgeçme, benliği öldürme ve çileciliktir*:

> Bütüne, kendinde şeyin betimlenmiş olan doğasına ilişkin bilgi, tek tek her ve bütün istemelerin bir susturucusu olup çıkar. İrade şimdi hayata sırtını döner, kendilerinde hayatın olumlanmasını gördüğü hazlara artık omuz silker. İnsan şimdi iradi vazgeçiş, tevekkül, hakiki aldırmazlık ve kusursuz iradesizlik haline 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 iradeyi yadsır ve bedeni yalancılıkla itham eder; o hiçbir koşul altında hiçbir duyumsal haz istemez. İradi ve mutlak saflık çilecilik ve yaşama isteğinin yadsınmasındaki ilk adımdır.[97]

Egoizmden başlayarak modern etik düşüncenin izini süren Schopenhauer gerçek ahlaklılığın esas temelinin istemekten, arzu etmekten vazgeçişte, iradenin yadsınmasında olduğunu söyler. Duygudaşlık etiğinden, aydınlanmış insandan ziyade, bir azize yaraşan bu tür bir ahlaklılığa geçişin, onda birbirinden bağımsız iki yolu vardır. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, var olanların gerçek doğasına, şeylerin gerçek birliğine ilişkin bilgidir. Bilginin susturucu rolü oynadığı bu halin 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

97 Schopenhauer'den akt. W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. IV, *Kant and the Nineteenth Century*, ss. 155-156.

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 Yaratıcılık Etiği

Eleştirel etiğin, hiç kuşku yok ki en önemli ve en radikal kurucularından biri Nietzsche'dir. Bunun da aşikâr nedeni, onun geleneksel ahlaki değerlerle ideallere ve dolayısıyla klasik etik anlayışına, kendisini bir "immoralist" olarak niteleyecek kadar sert eleştirilerde bulunmuş olmasıdır. Bununla birlikte *o, etiği tümden ortadan kaldırmayı amaçlayan biri, hiçbir zaman olmamıştır*. Tam tersine, Nietzsche zemini temizledikten, ahlak adına yapılan yanlışları ortaya koyduktan sonra, etiğe yeni bir temel sağlamaya, yeni bir yönelim kazandırmaya yönelir.

Nietzsche'nin bu noktada kendisine Hıristiyanlığı ve onun modern mirasçılarını hedef yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Başka bir deyişle, geleneksel değerlere, fakat özellikle de Hıristiyan değerlere savaş açan Nietzsche, dinin çöküşünün bir yandan büyük sıkıntılara yol açacağını, bir yandan da yeni bir imkân yaratacağını savunur. Başka bir deyişle, o, nihilizmin ortaya çıkışı ve yükselişini önceden tahmin etmiş ve bu durumun olumsuz sonuçları ve etkileriyle mücadele etmek gerektiğini savunmuştur. Buna göre o, öncelikle Batı metafizik geleneğiyle bu metafizik geleneğin Platonik bir yorumundan ibaret olan Hıristiyanlıktan[98] kaynaklanan dünya görüşünün nihilizmle sonuçlanmak durumunda olduğunu, kendi çağının bu metafizik geleneğin sonu olma anlamında nihilist bir çağ olduğunu söyler:

98 F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı* (çev. H. Kaytan), İstanbul, 1991, s. 24; M. Heidegger, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", (çev. O. Aruoba), *Cogito*, İstanbul, 2001, ss. 137-38.

> Nihilizm kapıya dayandı: Bütün konukların bu en tekinsizi nereden geldi?[99]

Buna göre, nihilizmi "değerlerin bizim için evrensel değerini yitirmiş ve anlamsız hale gelmiş olması"[100] diye tanımlarken, bir yandan da klasik ahlak anlayışının sonuna işaret eden Nietzsche, onu sonuçları bakımından değil, fakat tarihsel bir süreç içinde değerlendirir. Nihilizmi değerlendirirken, esas ona vücut veren tarihsel kaynak veya kökenleri ele almak gerektiğini söyler. O, işte bu doğrultuda önce yürürlükteki ahlakın kaynaklarına ilişkin jeneolojik bir soruşturma içine girer. Bu soruşturma çerçevesi içinde, *o, köle ahlakı tarzında tezahür ettiğine inandığı geleneksel ahlaka iki şekilde itiraz eder*: Her şeyden önce onun ana doğrultusuna karşı çıkar, bunun ardından onun ahlaki olmadığına inandığını kaynaklarına ilişkin bir serim ya da kanıtlama ortaya koyar. Bütün bunların kendisinin savunuculuğunu yapacağı yeni bir alternatife veya alternatif bir etiğe duyulan ihtiyacı ortaya koyduğunu düşünerek, en nihayetinde de bir yaratıcılık etiği geliştirir.

Jeneoloji ve Eleştiri

Nietzsche, şu halde öncelikle nihilizmin tarihsel kökenlerine dair bir araştırmaya girişir.[101] Onun buradaki temel kabulü, nesnel değerlerin varoluşundan da, ahlaki hakikatleri temellendirmek amacıyla aklı kullanmaktan da söz edilemeyeceği kabulüdür. Dahası Nietzsche, evrensel geçerliliği bulunan birtakım ahlaki ilkelerin kendisinden türetilebileceği, Kant'takine benzer beşeri bir kaynağın olması düşüncesini de kabul etmez.[102] Nietzsche, çok daha önemlisi başka hiçbir şeye indirgenemezcesine ahlaki olan olgu ya da fenomenlerin varoluşuna da karşı

99 F. Nietzsche, *Güç İstenci* (çev. S. Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 21.
100 F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 24.
101 K. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele, İstanbul, 2. baskı 2010, s. 42.
102 R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", s. 120.

çıkar. Onun bakış açısından, gerçekten var olan sadece, tarihin akışı içinde belirli birtakım toplumsal ve psikolojik ihtiyaçlara cevap vermek üzere çok çeşitli koşullar altında geliştirilmiş ahlaklardır. Buradan da anlaşılacağı üzere, o, ahlakın tamamen toplumsal bir fenomen olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Nitekim bu bağlamda,

> ahlaki yargılar da dinsel yargılar gibi olmayan gerçekliklere dayanırlar. Ahlak yalnızca belirli fenomenlerin bir yorumudur.[103]

diyen Nietzsche farklı ahlakların kökenleriyle ilgili tarihsel ve psikolojik bir soruşturmaya kalkışır. Bu soruşturma da, daha önce de belirttiğimiz üzere, jeneolojik bir soruşturmadır.

Jeneoloji, genelde bir fenomenin kaynağının ortaya çıkarılmasına dönük bir araştırmayı ifade eder.[104] Felsefede ise bir yöntem olarak jeneoloji, çoğu zaman Nietzsche ile ilişkilendirilir ve onda, yerleşik ahlakın kaynaklarına ilişkin bir soruşturmadan meydana gelir. O, bu soruşturmayı *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde hayata geçirir. Eserde iki yönlü bir soruşturma faaliyeti içine giren Nietzsche önce yaşadığı zaman diliminde yürürlükte olduğuna inandığı köle ya da sürü ahlakının hangi koşullar ve durumlar altında ortaya çıktığını soruşturur, sonra da bu ahlakın bir eleştirisini yapar. Başka bir deyişle Nietzsche tarihte ortaya çıkmış ahlakların yerine getirdikleri fonksiyon ve hizmet ettikleri çıkarlar üzerinden anlaşılması ve özellikle hayat açısından taşıdıkları kıymet yoluyla değerlendirilmeleri gerektiğini savunur. O yüzden, eserde bu ikisi birlikte yürür. Başka bir deyişle, onun bakış açısından "bir ahlakın değerine yönelik bir eleştiri ancak onun varlığının tarihsel koşullarına dayanan bir bilgi ile mümkündür."[105] Dolayısıyla ahlaki değerlerin değerini

---

103 F. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 39.

104 S. Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (çev. M. Erkan – A. Utku), Ebabil, Ankara, 2006, s. 2006.

105 K. Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, New York, 1995, ss. 117-118.

sorgulamak, değerlerin yeni baştan değerlemesini yapmak, bu değerlerin kökenlerine ve gelişimine dair bir araştırmayı gerektirdiğinden, Nietzsche'nin projesinin bu iki boyutu arasında çok yakın bir ilişki olduğunu söylemek yerinde olur.

Efendi ve Köle Ahlakı

Yürürlükteki ahlakın kaynaklarına ilişkin bu soruşturmasında, Nietzsche, bizi biri "efendi ahlakı", diğeri de "köle ahlakı" olacak şekilde, beşeri olayların akışı içinde zuhur etmiş olan iki ana ahlak tipine götürür. Başka bir deyişle, o antropolojik bir yaklaşım benimseyerek[106] insanların güçlüler ve zayıflar olarak ikiye ayrıldıklarını, bu insanlar arasındaki ilişkilerin temelinde de ahlaki unsurlar yerine gerçek hayatta bulunan her şeyin olduğunu söyler.[107] Gerek hayatın bizatihi kendisindeki ve gerekse tek tek bireyler arasındaki ilişkiler güç ilişkileri olup, ahlakın mahiyetini belirleyen şey bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buna göre, verili ahlak zayıf, güçsüz karakterli insanların teşekkül ettirdiği bir ahlaksa eğer, bu ahlak köle ahlakıdır; buna mukabil o güçlü, kendilerine güvenen, sağlıklı insanlar arasında teşekkül etmişse, söz konusu ahlak bu kez efendi ahlakı olmak durumundadır.

Nietzsche tarihsel süreçte ilk ortaya çıkan ahlakın efendi ahlakı olduğunu söyler. Buna göre o, soyluların veya egemen grupların sahip oldukları niteliklerle hayata geçirdikleri eylem tarzlarının, tamamen onların kendilerinden kaynaklanan birtakım değerlerle birlikte, efendi ahlakının doğuşuna yol açtığını savunur. Başka bir deyişle, "asil, güçlü, yüksek mevkili ve âlicenap olanlar", şeylere isim verme hakkını kullanarak değerleri ve değer yargılarını belirlemişlerdir. Söz konusu aristokratik değer yargılarının, değerler hiyerarşisini belirleyen iyi ve en

106 İ. Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Ankara, TFK Yayınları, 1997, s. 11.

107 A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (çev. H. Tufan), İstanbul, YPK Yayınları, 1995, s. 127.

yüce değer yargıları olduğunu bildiren[108] Nietzsche, şu halde, iyi-kötü kavramsallaştırmasının temelinde asil-kötü ayırımının bulunduğunu söyler.[109] İlk gelen ve gerçek bir ağırlığı olan iyidir ve onun ifade ettiği değer soylu sınıfın pozitif kendini olumlamasıdır. İyi, soyluların cesaret, fiziki ve zihinsel kudret ve gurur gibi ayırıcı niteliklerine sahip olan "asil" anlamına gelmektedir.

> Hepsi geriye, aynı kavramsal dönüşüme işaret ediyordu: Sosyal anlamda "asil", "aristokratik" her yerde temel kavramdı ve bu kavramdan kaçınılmaz olarak "aristokratik bir tini olan", "asil", "yüce ruhlu", "tin açısından imtiyazlı" anlamlarına gelen "iyi" gelişti.[110]

Nietzsche söz konusu soylu ya da efendi ahlakından sonra, aristokratik değer sistemiyle köle ahlakı arasındaki bir geçiş evresi olarak, rahipçe değerleme tarzından söz eder.[111] Daha ziyade Hinduizm ve Budizm tarafından örneklenen ve eylemden uzaklaşarak, içsel, tinsel yaşamın geliştirilmesine özel bir önem izafe eden bu ahlakın temel değerleri, açıktır ki, çileci değerler olmak durumundadır. Bununla birlikte, esas Musevilik tarafından cisimleştirilen ve efendi ahlakıyla mutlak bir karşıtlık yaratan bu ara ahlak kategorisi, dünyevi mutluluk, güç ve başarı yerine, sadece acı çekmeye pozitif bir değer yükleyerek kölenin ahlak alanındaki başkaldırısına çıkan yolu hazırlar. Museviliğin kendisi, ona göre, Hıristiyan etiğini doğurmuştur:

> 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.

---

108 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* (çev. A. İnam), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1998, s. 31.

109 K. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 47.

110 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, ss. 32-33.

111 P. Berkowitz, *Bir Ahlak Karşıtının Etiği* (çev. E. Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 121.

> 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. ... 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; yani "yalnızca sefiller iyidir, yoksullar, güçsüzler, yoksunlar, hastalar, acı çekenler dindardır yalnız; yalnızca onlar Tanrı'nın övgüsüne lâyıktır –bunun dışındakiler, soylular, güçlüler, ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, Tanrı'sız, ebediyen uğursuzdunuz, lanetlenmiş, beddua almış!" ... Bu Yahudi değerlemesinin kimlere miras kaldığı biliniyor.[112]

Nietzsche, aristokratik değer yargılarının çökmesi ile beraber, bencil-bencil olmayan karşıtlığının sürü içgüdüsünün egemenliğini hazırladığını söylemektedir. Burada yapılan en büyük hata, ona göre, ahlaklı olanla bencil olmayan arasında özdeşlik kurulması olmuştur.[113] Sürünün "belli bir grup olarak ayakta durmasını ve kendini o grup olarak sürdürmesini sağlayan bir ahlakla bağlı bir grup"[114] olduğu dikkate alınırsa, Nietzsche'nin bakış açısından köle ahlakı ile topluluk içgüdüsü

112 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 37.
113 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 31.
114 İ. Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 153.

arasında çok yakın bir ilişki bulunur. Nitekim Nietzsche işte bu olguya 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*.[115]

Soyluyla köle arasındaki en önemli farklılık, birincisinin aktif güçle, buna mukabil ikincisinin reaktif güçle karakterize olmasıdır. Buna göre, reaktif güçler ancak köle ahlakına vücut verirken, aktif güçler soylu, asil, efendi ahlakını yaratırlar.[116] Bu açıdan bakıldığında, yalnızca aktif güç kendini olumlar, farklılığını onaylar ve ayrılığını eğlencenin ve oyunun bir objesi haline 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.[117] Nietzsche işte bundan dolayı, farklıya ve kendinden olmayana hayır diyen köle ahlakının bir tepkinin ve hınç duygusunun sonucu olduğunu öne sürer:

> Ahlakta kölelerin başkaldırısı, hınç duygusunun yaratıcı olması ve değerler doğurmasıyla başlıyor: Gerçek tepkisi, eylemleri yadsınmış; kendilerini hayali bir intikamla avutan böyle bir varlığın *hınç duygusu*. Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde "evet" demekten gelişirken, köle ahlakı 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–

115 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 129.
116 K. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 46.
117 G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (trans. by Hugh Tomlinson), New York, 1983, s. 56.

> *hınç* duygusuna aittir: Var olması için köle ahlakının, hep karşı koyan dış dünyaya, fizyoloji açısından bakıldığında, genellikle eyleme geçmesi için dış uyarıcıya gereksinimi olmuş– eylemi temelde tepkiden kaynaklanmış.[118]

Buna göre, *köle ahlakı 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.[119] Bu nedenle, Nietzsche sürü tarafından yapılmış iyi-kötü kavramlaştırmasındaki karşıtlık yerine asil-kötü ayırımını yerleştirir. Buradan hareket edildiğinde, köle ahlakının "sen kötüsün, ben bundan dolayı iyiyim", efendi ahlakının ise "ben iyiyim, sen bundan dolayı kötüsün" dediği, köle ahlakının düşmanca bulunan bir dünyaya ihtiyaç duyduğu bir kez daha açıklıkla ortaya çıkar.

Hâkim ahlak anlayışının söz konusu köle ahlakı ekseninde oluşturulduğunu düşünen Nietzsche, sıkıntının kökenlerini jeneolojik soruşturmasından hareketle, Hıristiyanların Grekler üzerindeki hâkimiyetinde bulur. Hıristiyanlığın zayıfın, ezilmişin, alçakgönüllünün, yoksulun yanında yer alması ve onları yüceltmesi, Nietzsche'ye göre Hıristiyanlığın güce, kudrete, soylu ahlakına yönelik gizli hınç ve nefret duygusundan kaynaklanır.[120] O insanlık tarihinin son iki bin yıllık döneminde güçsüzlerin anlayışının hınç duygusuyla ahlaka egemen olduğunu, güçsüz ruhların zafer kazandığını söyler.

---

118 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 40.

119 D. Owen, *Nietzsche, Politics and Modernity*, London, Sage Publications, 1995, s. 70.

120 A. MacIntyre, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2000, s. 254.

Nietzsche, Aydınlanmanın, liberalizm, sosyalizm benzeri modern ideolojilerin söz konusu köle ahlakının modern muadilleri olduğu kanaatindedir. Bu yüzden, kendisini Hıristiyanlık veya sosyalizm ya da diyalektik veya liberalizm şeklinde gösteren bütün hınç ahlaklarını varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak değerlendirir ve onları hayat içgüdülerine karşıt olmaları nedeniyle "doğa karşıtı ahlaklar" diye tarif eder. Gerçekten de, onun bakış açısından hınç bedeni hor gören bir kültürün ayrılmaz unsuru olup, modern toplumlarda da varlığını yaygın bir hastalık, zararlı bir inanç olarak sürdürür.[121] Nietzsche, bu bağlamda

> hıncı, basit dinsel kültürün temeli olarak değil, zihnin bir çileciliği olarak, rasyonelliğin ortaya çıkışında temel bir etken olarak[122]

değerlendirir. Buna göre o, ister klasik ya da ister modern olsun, eşitlik üzerine vurgu yapan bütün ahlak sistemlerinin, aristokrat değerleri olumsuzlamaktan, soylu ahlakın değerlerine hayır demekten kaynaklandığını ve onlara vücut veren içgüdünün bir hınç içgüdüsü olduğunu öne sürmektedir.

Hâkim Ahlakın Eleştirisi

Nietzsche hâkim ahlak anlayışının kaynaklarını ortaya koyduktan sonra, onu eleştirmeye geçer. Söz konusu eleştiri ya da saldırısında, o, köle ahlakının doğrultusundaki yanlışı veya negatif sonuçları gözler önüne sermeye çalışırken, bu ahlakın insanlar üzerindeki belirleyici ve olumsuz etkilerini ortaya çıkarır.[123]

Buna göre Nietzsche'nin gözünde, sürünün ve kölenin değerlerinin ahlak alanına egemen olmasını temin eden ilk ve en önemli öğe soyluların savunduğu ahlakçı olmayan bir iyi-kötü

121 G. Stauth - B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı* (çev. M. Küçük), Ankara, 1995, s. 77.

122 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 233.

123 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 380.

ayırımının yerine ahlakçı bir iyi-kötü ayırımının geçirilmesiyse, ikincisi özgür irade, ruh ve suçluluk nosyonlarının türetilmesidir. Zira Nietzsche'nin mantığına göre, köle var olabilmek için, kendisine düşman bir dış dünyaya ihtiyaç duyar; onun eylemde bulunmasında dışsal uyarıcılar etken rol oynadığı için, eylemi bu durumun bir sonucu olarak tepkiseldir. Nitekim o, varlığını teminat altına alabilmek için ruh, suçluluk ve vicdan kavramlarını yaratmıştır. Nietzsche açısından söz konusu nosyon ya da kavramlar, 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 olmak durumundadır. Zayıflar özgür iradeye sahip bir özne icat etmek suretiyle güçlü olanları eylemlerinden sorumlu tutabilmiş ve böylelikle de onların güçlerinden ötürü suçluluk duymalarını sağlamıştır. Onlar, kendilerini ise manevi özgürlüğün bir koşulu olarak gösterilebilecek güçsüzlükleri nedeniyle yüceltme imkânı bulmuşlardır. Amaçlı olarak eylemde bulunan özgür insan, öznenin icat edilmesiyle birlikte suçlanmaya başlanmış ve böylelikle sorumluluk düşüncesi veya kavramının dünyadaki eylem anlayışına hâkim olduğu bir evren yaratılabilmiştir.[124]

Nietzsche bu süreçlerin tamamlanmasından sonra, yani öznenin, bilincin, ruhun, vicdanın oluşturulmasının ardından, insanların içgüdülerinden uzaklaştıkları ve sadece birer bilinç varlıkları haline geldiklerini söyler:

> Bu dünyada artık, düzenleyici bilinçdışı yanılmaz, kendilerine önceden yol gösteren içgüdülere artık sahip değillerdir –düşünen akıl yürüten, hesaplayan düzenleyen neden ve 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.[125]

124 K. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, ss. 50-51.
125 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, ss. 81-82.

Dahası suçluluk, Nietzsche'ye göre, ahlakı insanların kendilerine karşı çevirmiş, onların tutkularını yok edip yaratıcılıklarını öldürmüştür. Bir dış otorite karşısında korkup sinmelerine yol açmış, insanları güçsüz ve korkulu hale getirmiştir.[126] Aynı suçluluk, insanların kendilerini arka plana itmelerine yol açarken onları bağımlı kılmıştır.[127] Suçluluk ve dolayısıyla hâkim ahlak, bunu kısmen korkuyu en temel motivasyon aracı olarak kullanmak, kısmen de, başta cinsellik, kendini ifade etme gücü ve güç uygulaması olmak üzere, bir organizmanın ve hayatın kendisinin temellerini ortadan kaldırmak suretiyle yapar.

> Bugüne değin iyi ve kötü üzerine en berbat düşünceler ortaya kondu. Bu, her zaman çok tehlikeli bir şey oldu. Vicdan, iyi şöhret, cehennem; duruma göre polisin bizzat kendisi önyargısızlığa izin vermiyordu ve vermiyor. İşte günümüz ahlakı üzerine, her otorite karşısında alınan tavırda olduğu gibi, düşünmemek, pek de konuşmamak gerekiyor: Burada, itaat edilir! Dünya var olduğundan bu yana, hiçbir otorite kendisinin eleştiri konusu yapılmasına istekli görünmemiştir. Ve hem de ahlakı eleştirmek, ahlakı bir sorun, sorunlu bir şey olarak ele almak: Nasıl olur? Bu ahlak dışı değil miydi-şimdi değil mi? – Ama ahlak, eleştiren elleri ve işkence aletlerini kendisinden uzak tutmak için her türlü korku aracına hükmetmekle kalmaz: Onun güvencesi, kullanmasını çok iyi bildiği bir tür göz boyama sanatında yatar.[128]

Oysa Nietzsche, buna karşı bir masumiyet duygusu, yeni bir doğuş imkânı, *hayata yönelik yeni bir yaklaşım, mevcut kazanımların ötesine geçmeye çalışma arzusu yaratma cihetine gidecektir.*[129]

Dahası, hâkim ahlakın kural ve kodları, Nietzsche'ye göre baskıcı ve bağnazcadır.[130] Bu ahlak, insanlardan yerine geti-

126 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, ss. 24-25.
127 Nietzsche, F., *İyi ve Kötünün Ötesinde* (çev. A. İnam), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1997, s. 56.
128 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 6.
129 F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu* (çev. O. Derinsu), Varlık, İstanbul, 1982, ss. 93-94
130 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 381.

rilmesi imkânsız taleplerde bulunur. İnsanların bu talep ve beklentilere uygun yaşamada karşılaştıkları başarısızlıklar, kendilerinden ve hayatlarından nefret etmelerine yol açar.[131] Kişi, bununla da kalmayıp saldırganlaşır ve bir hınç tutumu geliştirir. Nitekim ona göre hınç, incinmiş hisseden ve acılarının kaynağı olduğunu düşündüğü şeyden nefret eden insanlar arasında büyür.[132]

Köle ahlakı veya hâkim ahlak dahası, hükmettiği insanları aptallaştırırken, onlardan gelenek adına otomatik, alışılmış tepkiler talep eder.[133] Bu durum, Nietzsche'ye göre, fiili durumların karmaşıklığına verilecek ciddi ve derinlikli tepkileri öldürürken, insanları sürünün üyesi haline getirir. Öte yandan, hâkim ahlak, insanların başkalarına karşı olan ödevlerini vurgulayıp onları yargılamalarını önemserken, kendilerini dönüştürmelerini ve geliştirmelerini engeller. O, nihayet, fiziki, duygusal, entelektüel, sanatsal vs. bütün ölçütleri bir tarafa bırakarak ahlakı, insanları değerlendirmenin yegâne ölçütü haline getirir. Başka bir deyişle, sözde bir ahlaklılık adına, insanları kendilerini bütün yönleriyle gerçekleştirmekten alıkoyar.

Nietzsche söz konusu ahlakın, en sonunda, elbette klasik metafiziksel gelenekle birlikte bir nihilizmle sonuçlanacağını söyler ve bunu *Şen Bilim*'deki ünlü "Tanrı öldü!" deyişi ile haber verir. Geride kalan artık koca bir boşluktur:

> 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 çepeçevre sarar bir *boşluk*.[134]

131 F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, ss. 26-28.
132 P. Berkowitz, *Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, s. 134.
133 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, ss. 25-26.
134 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, ss. 150-151.

Nietzsche'nin hâkim ahlaka yönelik ikinci eleştirisi, bu kez onun sonuçları veya olumsuz etkilerinden ziyade, gayrı ahlaki kaynaklarına işaret etmekten oluşur. O, bu bağlamda öncelikle ahlaka bağlanmanın temelinde, ahlaki olma kararının veya ahlaki olanı ahlaki olduğu için yapma isteğinin değil de, ona tamamen ilgisiz bir şey olarak boyun eğme tutumunun bulunduğunu söyler:

> Ahlaka boyun eğme, bir hükümdara boyun eğme gibi kölece ya da mağrur ya da çıkarcı ya da teslimiyetçi ya da budala bir heyecan ya da düşüncesizlik ya da umutsuzluk eylemi biçiminde olabilir. Bu tür boyun eğme aslında ahlaksal değildir.[135]

Hâkim ahlak, Nietzsche'ye göre, *derin bir nefrete dayanmakta olup tamamen bir hınç ahlakı olarak ortaya çıkmıştır*. Başka bir deyişle, o güçsüz ve zayıfların değer sistemini oluşturan köle ahlakının, soyluların kendilerine ve değerlerine duyulan bir nefretin eseri olduğunu savunur. Nitekim Nietzsche, hâkim ahlakın kaynağında olduğunu düşündüğü ve "Dünyada daha önce hiç görülmemiş bir idealler yaratma ve tersine çevirebilme yeteneğine sahip, nefretin en derin ve en yüce şekli"[136] olarak değerlendirdiği Yahudi kökenli nefreti lanetlemekten geri durmaz.[137] Yahudilerle başlayan şeyin kitleler için bir tür Yahudilik olan örgütlü Hıristiyanlıkla devam ettiğini düşünen Nietzsche'ye göre, zayıf ve köle insanın düşünme şekli, böylelikle hınç ile yani daha iyi ve daha güçlü olanları cezalandırmaya ve onlara üstün gelmeye yönelik öfke dolu bir arzu ile büyük bir güce dönüşmüştür.

Nietzsche, dahası zayıf ve güçsüz insanların kendilerini korumak ve intikam almak için kötülük kategorisini yarattıklarını ve köle ahlakının tanımladığı kötünün hınç ve nefretle dolu

135 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 80.
136 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 38.
137 M. Tanner, *Nietzsche* (çev. Ç. Türkyılmaz), Altın Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 58.

bir kötülük olduğunu ileri sürer. O, köle insanın yaratıcı yegâne ediminin soylu insanın değerlerini tersine çevirmekten oluştuğunu ve bu durum sayesinde fiziki zayıflığın, zihinsel tembelliğin ve yoksulluğun neredeyse birer erdem haline geldiğini söyler. Başka bir deyişle, onun bakış açısından yürürlükteki köle ahlakının gerisinde gerçekliğin veya dünyanın tahrif edilmesi vardır. Çünkü köle ahlakında, bu ahlakın kendisine bir tepki olarak geliştiği efendi ahlakında insanın gelişmesini ve kendisini tam anlamıyla gerçekleştirmesini mümkün kıldıkları için iyi diye adlandırılan her şey kötü olup çıkar. Burada kötü, sadece soylunun niteliklerinden yoksun ve aşağı olanı gösterir. Buna mukabil daha önce efendi ahlakında kötü diye nitelenen talihsizlik, zayıflık, yeteneksizlik, kendini inkâr etme benzeri bütün nitelikler köle ahlakında birer iyi olur.[138] Değer yaratmanın hem soylu hem de köle tarzında dünyanın tahrif edilmesi söz konusu olmakla beraber, Nietzsche'nin gözünde kölelerin gerçekliğe karşı işledikleri günah daha vahim bir günahtır:[139]

> Soylu değerlendirme biçimi yanılıp gerçekliğe karşı günah işlediğinde, bunu yeterince bilmediği bir alana göre yapar. Kimi durumlarda, küçük gördüğü alanı yanlış anlar, sıradan insanın, aşağı sınıftan halkın alanını; öte yandan, iyice düşünmek gerek, her durumda küçümsemenin, üstün bir konumdan bakmanın etkisi küçümsediği görüntünün sahte bir kopyası olur; yine de karşıtının bastırılmış bir nefretle yaptığından çok daha geride kalan bir sahteciliktir bu.[140]

Nietzsche köle ahlakının kurucularının bütün bunları üstelik zekâlarını ve kurnazlıklarını kullanarak yaptıklarını bildirir. Bu da yanlış, adaletsiz ve gerçekte doğru hiyerarşiye karşı işlenmiş bir suç olmak durumundadır.

138 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 43.
139 P. Berkowitz, *Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, s. 134.
140 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 80.

Yeni Yaratıcılık Etiği

Nietzsche, hâkim ahlaka ve dolayısıyla geleneksel etiğe yönelik eleştirilerinin ardından yeni bir etiğin, kendisine özgü bir yaratıcılık etiğinin ipuçlarını ortaya koyar.[141] Onun bu yeni etiğinin temelinde, her şeyden önce genel bir duruş ya da tutum bulunur.[142] Nietzsche'nin savunuculuğunu yaptığı *bu duruş, en yüksek güce ve görkeme sahip yeni bir insan tipi yaratmakla,*[143] *insanın kapasitelerini beşeri gelişmenin çok çeşitli imkânlarını en yüksek düzeye çıkartacak şekilde artırmakla ilgili bir çaba ve tutumdan oluşur*:

> Şimdiye geleceğe bir bedel ödeyerek yaşıyorsak? Belki de, daha rahatlatıcı, daha az tehlikeli, ama aynı zamanda daha küçük düşürücü, daha dar bir biçimde? Öyleyse ahlak tam bir yüz karası olmayacak mı, eğer en yüksek *güç ve görkem henüz erişilmemiş bir insanınsa*?[144]

Buna göre, insana düşen en önemli iş, gelişimine uygun düşen koşulları keşfetmektir. O, bundan sonra her daim ağır birtakım sorumluluklar üstlenerek,[145] hayatını temel bir proje, sağlam bir amaç doğrultusunda düzenlemeyi başaracaktır.[146] Böyle bir kişisel gelişme, insanın hem kendisini çok iyi bilip tanımasını hem de disipline etmesini, geleceğin kendisine sunacağı imkânlara baştan sona açık ve davetkâr olmasını gerektirir. Söz konusu gelişim süreci, yine kişinin çatışan tutkularına yer açmasını, muhtelif kapasitelerine şekil vermesini, bir anlamda kendisine yasa koymasını zorunlu kılar:

> Birinin kişiliğine bir "biçim" vermesi –büyük, az görülen bir sanat! Bunu ancak kendi doğasının bütün gücünü, güçsüzlüğünü araştıran, sonra bunların her birini, bir sanat olarak görünecek

141 C. Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, s. 118.
142 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 383.
143 F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, s. 56.
144 F. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 26.
145 F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 456.
146 F. Nietzsche, *Güç İstenci*, ss. 461-462.

> şekilde, gerekçelendirilmiş olarak yerli yerine koyanlar yapabilir. Bu durumda zayıflıklar bile göze hoş görülür. Buraya ikincil doğalarının büyük bir kitlesi eklenmiş, şuradan özgün doğalarının bir bölümü çıkarılıp atılmış, iki durumda da uzun uzun uğraşılmış, her gün çaba harcanmıştır. Şurada ortadan kaldırılamayan bir çirkinlik örtülmüş, az ileride bir başkası yorumlanıp yüceltilmiş. Belirsiz, dirençli biçimlemelerin çoğu saklanıp uzak görüşlüler için kullanılmış. Uzağa, ölçülemeyene göz kırpmayı amaçlıyor bunlar. Sonunda yapıt bitirildiğinde oluşturulmuş, çekip çevrilmiş irili ufaklı her şeyin bir tek beğeni ile nasıl sınırlandığı apaçık görünür. Ortada bir tek beğeni varsa, onun iyi mi kötü olduğu daha az önemlidir.

Böyle bir sınırlama getirmekten, insanın kendi kendine koyduğu yasaya uyarak yarattığı yetkinlikten en incelmiş sevinci duyanlar, gülü, egemen yaratılışlılar olacaktır.[147]

Nietzsche, bu tür bir gelişme sürecinden, demek ki kişinin çok çeşitli yetenek, hüner, özlem ve tutkularını yüksek ve temel bir amaç doğrultusunda ahenkli bir biçimde bir araya getirmesini anlar.[148] O, söz konusu gelişme sürecinin sonunda, insanın anonim veya yüzsüz bir kişi olmak yerine, ayırt edici ve özellikli bir kişiliği olan yaratıcı bir birey haline geleceğini düşünür.[149]

Nietzsche, bundan sonra sözünü ettiğimiz genel duruşunu bir şekilde destekleyen birtakım stratejiler geliştirmiştir.[150] Bunlardan birincisi ve en önemlisinin, hiç kuşku yok ki doğalcılık veya doğalcı bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Buna göre o, eleştirdiği Hıristiyan ahlakı veya Kant'ın etiği gibi, aşkın bir kaynaktan türetilen bir ahlak yasasını kabul etmediği gibi, insanın önüne transendental bir ideal de koymaz. Tam tersine, insanın halihazırda sahip olduğu kapasite, yetenek ve özlemlerin çoğaltılarak geliştirilmesini ister. Onun doğalcı

147 F. Nietzsche, *Neşeli Bilim* (çev. L. Özşar), Asa Yayınları, Bursa, 2003, s. 174.
148 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 383.
149 B. Leiter, *Routledge Guidebook to Nietzsche on Morality*, Routledge, New York, 2002, ss. 117-118.
150 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 383.

yaklaşımıyla, "yeryüzüne sadık kalmakla" anlatmak istediği şey budur:

> Bağlı kalın yeryüzüne kardeşlerim, erdeminizin gücüyle! Armağan eden sevginiz ve bilginiz yeryüzünün anlamına hizmet etsin! Böyle diler ve yalvarırım size.
>
> Yeryüzüyle ilgili şeylerden kaçırtıp ta ebedi duvarlara çarptırmayın kanatlarını! Ah, öteden beri daima öylesine çok erdem kaçmıştır ki!
>
> Benim gibi, siz de, kaçmış erdemi geri getirin yeryüzüne, bedene ve hayata; yeryüzüne kendi anlamını versin diye, insanca bir anlamı. [151]

Buna göre, Nietzsche hayatı olduğu gibi kabul etmenin ve onun insana sağladığı imkânları kutsamanın, gerçek anlamda değer biçici bir standart meydana getirdiğini kabul eder.[152] Dinin en büyük hatasının, bu dünyadan koparak, onu hor gören ve dolayısıyla insanın gelişmesine ket vuran düşsel dünyalar yaratmak olduğunu savunan Nietzsche geleneksel ahlakların da dinin hatasını pekiştirdikleri kanaatindedir.

Onun bu bağlamda kullandığı ikinci strateji, sağlık ve yaratıcılığa yapılan sezgisel başvurudan meydana gelir. Buna göre sağlık, beşeri güç, kapasite, yetenek ve hünerlerin gelişiminin olmazsa olmaz koşuludur:

> Biz henüz belirsiz bir geleceğin erken doğmuş çocukları; yeni, adsız, anlaşılması güç olanlar; yeni bir amaç gerek bize, yeni araçlar da –açıkçası yeni bir sağlık gerek, önceki sağlıklardan daha güçlü, daha açık göz, daha dirişken, daha neşeli bir sağlık. [153]

Yaratıcılığa özel bir önem atfeden Nietzsche'nin[154] tüm bunları tamamlayan bir strateji olarak öne sürdüğü şey ise, hayata

151 F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, s. 97.
152 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 384.
153 F. Nietzsche, *Neşeli Bilim*, s. 261.
154 B. Leiter, *Routledge Guidebook to Nietzsche on Morality*, s. 120.

evet demekten, onu olumlamaktan meydana gelir.[155] Buna göre, dinî geleneklerin yaptıklarına, yani dünyanın inkârına karşı Nietzsche, yeni yaratıcı etiğinde, hayata hiçbir koşul olmadan evet demenin önemine vurgu yapar. Hayatı olumlamak onda, öncelikle varlık çemberinin sonu gelmez dönüşünü kavramak ve istemek, ebedi dönüşe evet demek anlamına gelir. Ebedi dönüşün ise, sadece metafiziksel bir anlamı olmayıp, çok daha önemlisi ahlaki bir anlamı vardır. Çünkü ebedi dönüş, insana değerleri yeniden değerleme, kendisine yönelik bir değerlendirme oluşturma, kendini tanıma ve aşma imkânı sağlar.[156]

Nietzsche, amil ile amelin, insanın benliği ile eylemlerinin birbirinden ayrılamadığı gibi, eylemlerinin aynı zamanda insanın karakterini ifade ettiğini düşünür. Bu, hayatı olumlama ve ebedi dönüş çerçevesi içinde, insanın kendisini sonsuza dek yineleyeceği anlamına gelir. Bu yineleme, insan kendisinden ve eylemlerinden memnun olduğu takdirde, onun için olumlu bir anlam ifade eder. Başka bir deyişle, böyle bir yineleme ancak insanın eylemlerinin, niyetlerinin onları sonsuza kadar istemesini sağlayacak bir soyluluğa ve büyüklüğe sahip olması durumunda memnuniyet verici olabilir.[157]

Aksi durumda da, yani kendimizden ve eylemlerimizden memnun olmamamız durumu söz konusu olduğu zaman da, hoşnut olmadığımız benliğimiz ve eylemlerimizin ebedi dönüş düzeni içinde sonsuza dek yinelendiğini görürüz. İşte bu durum insan için eşsiz bir fırsat yaratır. Zira hayatı olumlama ve ebedi dönüş düşüncesi, bu noktada hoşnut olmadığımız eylemlerimizi terk etmemizin itici gücünü meydana getirir. Kendimizi alt etmemiz veya aşmamız ancak bu şekilde söz konusu olur.[158]

Nietzsche bununla da kalmayıp yeni bir insan tipine, onun ifadesiyle üst insana giden yolda, gerçek bir yaratıcılık etiğinin

155 S. Özkan, *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe*, Ötüken, İstanbul, 2004, s. 93.
156 K. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 73.
157 B. Magee, *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi*, s. 256.
158 F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, ss. 137-139.

temellerini oluşturacak şekilde birtakım erdemleri de gündeme getirir.[159] Onun ilk sırada yer verdiği erdemler arasında iyi huyluluk, âlicenaplık, armağan eden erdem ve adalet bulunur.[160] Söz konusu erdemler, Nietzsche tarafından kişinin başkalarıyla her türden olumsuzluk ve kötü duygudan arınmış olarak ilişkili olmasını mümkün kılan nitelikler olarak ortaya konur. Onlar, kişinin başka insanlara kendisini onlara feda etmeden katkıda bulunmasını imkân sağlarlar. Nietzsche bundan sonra, erdemlerin ikinci bir listesi ya da sırasında, dürüstlük, cesaret, kavrayış gücü, gurur, değer bilirlik, saygı ve bilgeliğe yer verir.[161] Bu erdemler ise, esas olarak kişinin kendisiyle olan ilişkilerinde gündeme gelen erdemler olup, onun kendisine karşı dürüst ve şeffaf olmasını temin edecek erdemlerdir. Nietzsche, bu bağlamda nihayet dayanıklılık ve dirençli olmayı, gerçekten önemli olan şeyler için mücadele etmeyi, kişinin kendisiyle başkaları arasına mesafe koymasını ve geleceğin imkânlarına açık olmayı birer erdem olarak sayar. Söz konusu erdemler ise, kişinin kendisini alt etmesini ve yetkinliğe ulaşma yolunda mesafe kat etmesini mümkün kılan özellikler olarak ortaya çıkar.[162]

4. Marx'ın Özgürlük Etiği

Nietzsche'nin tutumuyla, hatta eleştirel etiğin bütün savunucularına ortak olan tavrın aynıyla bir etik teorisinin olup olmadığı hayli tartışmalı[163] olan Karl Marx'ta da karşılaşırız. Bu ortak nokta da hiç kuşku yok ki onun bir yandan kendisinden önceki

159 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 384.

160 F. Nietzsche, *Neşeli Bilim*, s. 261, s. 74, 171; F. Nietzsche, *Tan Kızıllığı* (çev. H. Salihlioğlu), Ankara, İmge, 1997, s. 264.

161 C. D. Acampora – K. A. Pearson, *Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Continuum, London, 2011, s. 159; F. Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 105; F. Nietzsche, *Neşeli Bilim*, s. 430.

162 C. Janaway, *Beyond Selflesness: Reading Nietzsche's Geneology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. 253.

163 G. E. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği* (çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 17-43.

veya yürürlükteki ahlak anlayışlarına yönelik sert bir eleştiri ortaya koymasından, bir yandan da kendisine ait özcü bir özgürlük etiği geliştirmesinden oluşur. Başka bir deyişle, *onun etiğinin de hem negatif hem de pozitif bir boyutu vardır*. Buna göre Marx, tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi gizemsizleştirici bir anlayışla öncelikle etiğin jeneolojisini ortaya koyar, özellikle ahlaki idealizme karşı çıkarken mevcut ahlakın köklerini ve amaçlarını ortaya koyar. Sonra da kendini gerçekleştirme ya da özgürlüğü en yüksek değer olarak konumladığı, *modern kapitalist toplumda özüne yabancılaşmış olan insanın özgürleşimini mümkün kılacak normatif bir sistem geliştirir*.

Genel Jeneolojik Etik

Marx, ahlakı genel olarak ideolojinin bir parçası, toplumun temel ekonomik yapısının bir ürünü ve yansıması olarak görür. Buna göre o, tarihin ilkel komünizm, köleci toplum, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve nihayet komünizmden meydana gelecek şekilde altı evre üzerinden geliştiğini söyler. Başka bir deyişle, farklı evre veya toplum türlerinin birbirlerinden, üretim ilişkileri dışında, üretim araçlarının mülkiyeti ve kontrolünün oluşturduğu ekonomik yapıyla ayrıldığını söyleyen Marx'a göre, bu ilişkiler veya ekonomik sistem çıkarları birbirine taban tabana zıt olan iki toplumsal sınıfın doğuşuna yol açar. Bu sınıfların çatışması ya da toplumun ekonomik üretimini kontrol altında tutmak için verdikleri mücadele, sürekli olup bir şekilde onların politik ve ahlaki ilkeleriyle görüşlerine yansır. Bununla birlikte, bu mücadele ya da savaşta, hâkim sınıfın görüşleri, sözgelimi feodalizmde toprak sahibi aristokrasinin, kapitalizmde burjuvazinin görüşleri egemen olup şekillendirici bir rol oynar.

Dolayısıyla, onun gözünde ahlak sınıf çıkarlarını gizlemeye yarayan bir maskeden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, ahlak, toplumsal hayatın münferit formlarının varoluşuyla sınırlanmış ve belirlenmiş olup, toplum biçimleriyle doğrudan ilişkili olan değerleri yansıtır. Çok daha önemlisi, belirli bir toplumda

yürürlükte olan ekonomik sistem, o toplumun ahlaki normlarını kesin ve çok belirleyici bir biçimde şekillendirir. Demek ki bütün ahlaki ilke ve normlar, sınıf temelli olup, onların kökleri temeldeki toplumsal ve ekonomik sistemin yol açtığı sınıf çatışmasında bulunur. Söz konusu norm ve ilkeler, temeldeki ekonomik ilişkiler ve düzenlemeler tarafından vücuda getirilirken, toplumdaki bireylerin kendilerini, statükoyu devam ettirecek, ekonomik sistemin işleyişini garanti edecek bir tarzda yönetmelerini ve yaşamalarını sağlamanın önemli bir aracı olarak ortaya çıkarlar.

Marx'ın gözünde toplumun ideolojik üstyapısının önemli bir öğesi olan, toplumdaki sınıf çatışmasının ayrılmaz bir parçasını oluşturan bu ilke ve değerler, hâkim sınıfın egemenliğini pekiştirmeye yarayan ideolojik araçlardan başka bir şey değildirler. Buna göre, çatışan çıkarları olan farklı sınıflar bu çıkarlara, onları kişisel olmayan ahlaki 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 ahlaki ideler ve değerler egemen sınıfın fikirleri ve değerleri olup, bunlar var olan 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. Hâkim fikirler başat maddi ilişkilerin; fikirler olarak kavranan başat maddi ilişkilerin ideal ifadesinden başka bir şey değildir; bir sınıfı hâkim sınıf haline getiren ilişkiler, o sınıfın fikirlerini de başat fikirler haline getirir.[164]

Ahlaki Mutlakçılığa Reddiye

Marx'ın materyalist olan genel felsefesi ve tarih anlayışı, şu halde onu kaçınılmaz olarak ahlaki idealizmi kategorik bir

164 Marx'tan akt. G. E. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, ss. 92-93.

biçimde reddetmeye götürmüştür.[165] Nitekim o, bu çerçeve içinde Hıristiyan Kilisesi veya Kant tarafından evrensel oldukları inancıyla öne sürülen bütün etik ilkelerin birer tarihsel kurgudan ibaret olduklarını ileri sürer. Onun bakış açısından din de, tıpkı devlet gibi, yönetici sınıfın kendisine egemen olduğu bir kurumdur. "Kitlelerin afyonu olarak" din bu yüzden, statükoyu korumaya, hâkim sınıfın egemenliğini pekiştirmeye yarar. Onun öne çıkardığı alçak gönüllülük benzeri değerler, şiddeti yasaklayan emirleri ve öte dünyacılığı, sözgelimi tabi sınıf olarak işçi sınıfını otoriteye boyun eğmeye ve nihai amaç olarak ahret hayatına yönelmeye sevk eder.

Yürürlükteki ahlak anlayışında da hâkim ide ve değerler, genelin çıkarına veya iyiliğine dönük bir ilgi talep etmek suretiyle sömürülen sınıfları kendi gerçek çıkarlarının peşine düşmekten alıkoyarlar. Örneğin 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. Marx, yine 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.[166]

İnsanların istek ve arzularının tatminini iyiliğin yegâne ölçüsü yapan ve dolayısıyla bu amaca hizmet eden bütün düzenleme ve kurumları iyi ve adil kurumlar olarak tanımlayan yararcılık söz konusu para ilişkisi ve mübadeleyi en az iki bakımından ifade edip öne sürer. Bir kere, onun insan doğasıyla mübadele

165 J. Santore, "Marxist Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 902

166 Marx'tan akt., R. Norman, *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, s. 146.

ettiği şey, bu doğanın yerine ikame ettiği birey, sadece kendi hazzıyla ilgili olan, asosyal bir bireydir. Marx'a göre, yararcılığın bütün insan ilişkilerini faydaya indirgemesi dışında, somutlaştırdığı amaç-araç mantığı da kapitalist pazarın mübadele ilişkilerini ifade eder.

Marx'ın ahlaki mutlakçılık ve idealizme dönük reddiyesi, sadece idealist ahlak anlayışları, onların öne sürdükleri ilkeler için değil, fakat "özgürlük", "eşitlik" ve "adalet" benzeri ilkeler için de geçerlidir.[167] O, her sınıfın söz konusu kavramları kendi tarihsel deneyimleri ışığında ve maddi çıkarlarını tatmin edecek şekilde belirleyip tanımladığını ifade eder. Nitekim kapitalist gelişme evresinde, emeği satın alan burjuvazi ile emeğini satan işçinin özgürlük tanımları farklı olmak durumundadır.[168] Yeni etiğini özel olarak işçi sınıfının, genel olarak da insanın özgürlüğü üzerinden kuracak olan Marx, önce burjuvazinin özgürlük görüşüne karşı çıkar. Onun eleştirdiği liberal özgürlük anlayışına göre, özgür olmak, başkalarına zarar vermediği sürece, kişinin baskı altında ya da zor olmaksızın, bağımsız olarak istediği gibi davranabilmesi ya da yaşayabilmesi anlamına gelir:

> 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.[169]

Hobbes ve Locke'dan başlayıp Bentham ve Mill tarafından savunulan ve günümüzde Batı dünyasında, ama özellikle de Anglo Sakson dünyada hâkim olan liberal anlayışın tipik özel-

167 J. Reimen, "Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology", *The Cambridge Companion to Marx* (ed. by T. Carver), New York, Cambridge University Press, 7. edit., 1999, s. 145.

168 T. Eagleton, *Marx and Freedom*, Phoenix, London, 1997, s. 10.

169 J. S. Mill, *Hürriyet* (çev. M. O. Dostel), 2. baskı, İstanbul, 1963, s. 22.

liğini oluşturan söz konusu özgürlük anlayışı, Marx'a göre, oldukça dar, bireyci ve olumsuz bir özgürlük anlayışı meydana getirir. 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 ele alınıp bu kısıtlamaların sınırladığı ya da engellediği şeyler, önemlerine ve değerlerine hiç bakılmaksızın, sadece ihtiyaçlar ya da tercihler olarak görülür. 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 planları ya da iyi anlayışları konusunda tarafsız bir konumda bulunan sosyal ve politik düzenlemelerin yanında olduğu için mahkûm edilir.[170]

Zira liberal gelenekte özgürlüğün gerçekleştiği yer olarak görülen modern kapitalist toplum, Marx'ın etiği açısından insanların özgürleşmelerine, 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 anlayışı, failin kendi yolunu çizebilen, kendini ancak başkalarıyla bir

170 S. Lukes, *Marksizm ve Ahlâk* (çev. O. Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 107.

topluluk halinde ve karşılıklı ilişkiler içinde gerçekleştirebilmeyi başarabilen bir varlık olduğu görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır.

Marksist Özgürlük Telakkisi

Marx, gerek idealist ahlak anlayışıyla liberal özgürlük görüşünü eleştirirken, gerekse yeni bir özgürlük telakkisine dayanan yeni bir etik anlayışı inşa ederken, özcü bir yaklaşımla, belli bir insan doğası tasarımına dayanır.[171] Buna göre, Marx'ın bakış açısından en yüksek iyi insanın kendi özünü özgürce gerçekleştirebilmesinden, 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 nihai 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 her şeyden 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 alet 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:

171 P. Singer, *Marx: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 35.

(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 kapasite ise, (V) çok sayıda beceri ve meziyetin, biri ya da ikisinin etkin gelişimini ihmal etmeden, geliştirilme, yani bütünsel gelişme kapasitesidir.[172]

Marx'ta öz kavramını tamamlayan kavram, birçok filozofta olduğu gibi, elbette varoluş kavramıdır. 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 ampirik varoluşunun tam tersine, kavramı ya da idesidir. Bundan dolayı, ahlaki bakımından kötü dediğimiz şey, ampirik olarak gözlemlenen bir varlığın özünden uzaklaştığı, ondan ayrı düştüğü, tamamen koptuğu bir durumun sonucu olmak durumundadır.[173] Bu nedenle, onda ahlaki iyi varoluşun öze uymasının, beşeri öze uygun düşmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

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.[174] Marx, bununla da kalmayıp, insanın özünün geliştiğini söyler. Bu ise doğallıkla gelişmeyi de, özü anlamada oldukça önemli bir kavram haline getirir. Ona göre, insan varlığında yeni ihti-

172 A. E. Buchanan, *Marx and Juctice*, New Jersey, Rothman and Littlefield, 1982, s. 17.

173 P. J. Kain, *Marx and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 24.

174 K. Marx, *1844 Elyazmaları* (çev. K. Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1993, ss. 138-153.

yaçlar 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, insani 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 hale getirir. Bundan dolayı, ihtiyaçlar farklı ihtiyaçlar olup, aynı temel ihtiyaçlar bile farklı tarihsel dönemlerde farklı ihtiyaçlar olarak ortaya çıkarlar.

Kapitalizm Eleştirisi

İnsan varlıkları, başka her şey bir yana 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 hale gelir.[175] 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, mübadele ve para insanlar arasına girer, onlara aracılık edip, etkileşimlerini kontrol altına alır. Özellikle kriz dönemlerinde çok bariz hale 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 hali içinde ortaya çıkarlar.*[176]

Marx'a göre mübadele, ahlaki erdemleri de bozar; erdemler burada peşinden koşulmaları gereken hedefler veya amaçlar

175 P. J. Kain, *Marx and Ethics*, s. 51.

176 K. Marx, - F. Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. M. Erdost), Sol yayınları, Ankara, 1998, ss. 122-123.

olmaktan çıkıp, sadece pazar ekonomisinin belirlediği amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar haline gelir. Sözgelimi, parayı ödünç veren ile ödünç alan arasındaki ilişkide, bildik erdemler potansiyel kredi riskinin terimleriyle ifade edilip hesaplanır.[177] Güvenilirlik bundan böyle bir değer veya kendi içinde bir amaç olan bir erdem olarak görünmez, fakat borç alabilmenin bir aracı haline gelir; burada kredi standartları bir şekilde ahlakilik standartları olup çıkar ve insan varlıkları da kişisel olmayan yabancı bir süreç içinde, öğeler 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, ahlaka 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 gerçekleştirmesine hizmet etmez; emek ve onun ürünü sadece çıplak varoluşu teminat altına alacak bir ücretle mübadele edilmek durumunda olan bir araç olup çıkar. Varoluş, bu koşullar altında dönüşüme uğratılamaz, özü gerçekleştirecek bir araç olmaz; hatta insanın özü ya da özsel faaliyeti, burada asgari 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 her şeyi baş aşağı çevirmek anlamına değil, fakat esas kişinin özünü gerçekleştirememesi anlamına gelir.

177 T. Irwin, *The Development of Ethics*, vol. 3, *From Kant to Rawls*, s. 243.

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. 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 farazi cemaat bu bireylerle ilişkide daima bağımsız bir varlık kazanmıştır. Bu cemaat, bir sınıfın diğerinin üzerinde oluşuyla meydana geldiği için, ezilen sınıf açısından sadece bütünüyle farazi bir cemaat değil, aynı zamanda yeni bir engel oluşturuyordu. Gerçek cemaatte bireyler kendi özgürlüklerini, oluşturdukları birlikler içinde ve bu birlikler aracılığıyla sağlarlar.[178]

Yabancılaşma

Marx, insanın özünü ancak gerçek cemaat veya komünal bir hayat içinde gerçekleştirebileceği düşüncesini daha açık bir biçimde ifade etmek amacıyla, nesne ve nesneleştirme kavramlarına başvurur.[179] 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. Onun gözünde, bütün bir doğal ve sosyal dünya, nesneleştirmenin bir ürünü olmak durumundadır. İnsanın emeğiyle yavaş yavaş ihtiyacı karşılayan nesnelere dönüştürülen doğanın insandan bağımsız çıplak varoluşun-

178 Marx'tan akt. G. E. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 158.
179 P. J. Kain, *Marx and Ethics*, s. 58.

dan, nesnelerin insana yabancı olabilmelerinden 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 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 var olmaz 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 var olan 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 çok çeşitli nesneleri imal etmeleri 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 fiziki özne olarak var olma olanağını kendi emek nesnesine borçlu olduğu anlamında. Bu köleliğin doruğu şudur ki, fiziki özne olarak varlığını sürdürebilmesini artık sadece işçi niteliği sağlar ve artık ancak fiziki özne olarak işçidir.[180]

İşçi üretim sürecinin ürününün bilinçli kontrolünü 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 bireyin, kapitalistin çıkarına hizmet edecek bir araç haline gelir. Bu koşullar altında, işin kendisi de anlamsız hale 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 fiziki 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.[181]

180 K. Marx, *1844 Elyazmaları*, ss. 141-142.
181 K. Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 143.

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 kolektif işçi tipi sayesinde artırılır. Üretim süreci büyük bir titizlikle plânlanır, çok çeşitli işlemler birbirlerinden ayrılıp bağımsız hale getirilirken, işçiler de başat özelliklerine göre sınıflanır ya da gruplanırlar. İşçi artık üzerinde en küçük bir etkisinin bulunmadığı üretim faaliyetinde basit 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, edilgenlik 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.[182]

Yabancılaşmanın bu üç düzeyi, yani insanın emeğinden, üründen ve üretim sürecinden yabancılaşması, onda yabancılaşmanın birinci boyutunu ortaya koyar: Manevi yabancılaşma, yani bireylerin kendilerini hiçbir şekilde olumlayamaması, doğrulayamaması ve fiilen gerçekleştirememesi durumu. Böyle bir yabancılaşma hali içinde, hakiki 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[183] ise üründen ve üretim sürecinden yabancılaşmanın bir sonucudur. Ne ürün ne de faaliyet bilinçli ve amaçlı bir biçimde türe yöneltilmiş olduğu için, tür de birey de gelişemez. Söz konusu üretim faaliyeti bilinçli bir biçimde yönlendirilemediği için, özgür bir faaliyet değildir.

182 K. Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 144.

183 S. Lukes, *Marksizm ve Ahlâk* (çev. O. Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 114.

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 arz eden engelleri gözler önüne serer: Sosyal yabancılaşma.[184] 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 düşmanca ilişkiler olup çıkar. Nitekim insanlar arasındaki şeyleşmiş ilişkilere, der Marx,

> ancak bu maddi güçleri kendilerine bağımlı kılan ve işbölümünü kaldıran bireyler son verebilir. Bu da cemaat olmadan mümkün değildir.[185]

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 tarafından kontrol edilmediği, fakat ihtiyacın insanlara hâkim olduğu bir pazar ekonomisinde, ihtiyacın karşılanmasını garanti ya da temin etmenin en açık

184 S. Lukes, *Marksizm ve Ahlâk*, s. 115.

185 Marx'tan akt. S. Lukes, *Marksizm ve Ahlâk*, s. 116.

yolu nesneye sahip olmaktır. Onun üzerinde ancak bu şekilde kontrol elde etmek mümkün olur. Fakat nesneler insanlardan bu şekilde uzaklaşmamış olur, alınıp satılmak yerine kolektif 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, mülkiyet ilişkisi, Marx'a göre, her şeyi kapsayan bir ilişki haline gelir. İnsanlar şeylere olduğu 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 "insanın asla bir araç olarak görülmemesi gerektiğini" bildiren koşulsuz buyruğunu hayata geçirebilmeleri mümkün değildir.

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 makine ya da araçlar olarak görürlerken, makineler de tanrılaştırılır. Kapitalist toplum düzeni, şu halde, insanları birbirlerinden tümden uzaklaştıran, toplumun insan için dayanılmaz hale geldiği, ahlaksız bir düzendir.[186]

Marx, insanın ahlaklı olabilmesi, varoluşunun özle ahenkli hale gelebilmesi için, yabancılaşmanın aşılması gerektiğini

186 R. T. Sweet, *Marx, Morality and the Virtue of Beneficence*, New York, Oxford University Press, 1991, s. 149.

söyler.[187] Çünkü türün ya da cemaatin çıkarına değil de, belli bir bireyin çıkarına çalışmak, ne özgürlüğe 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 sevk edilmek 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 gerçekleştirilmesi, herkese ortak olan, yani evrenselleştirilebilir ihtiyaçların karşılanması amacına yönelir. Bu ise türün özünün türe özgü iyinin gerçekleşmesi olduğu, insanın kendi iyisini, yani güçlerini, kapasitelerini, yeteneklerini ve özgürlüğünü bir tek türün özünün gerçekleşmesi yoluyla hayata geçirebileceği anlamına gelir.

Özgürlük ve ahlaklılıkla mutluluk ilişkisine gelince, Marx, *ahlaki iyi özgürlüğü ve özün gerçekleştirmesini gerektirdiği için, özgürlük olmadan mutluluğun ahlaken 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 ahlaken kabul edilebilir bir şey değildir. Ahlaklılık daha büyük mutluluk meydana getirmekle özdeşleştirilemez. Marx bunu söylerken, mutluluğun en az iki şekilde anlaşılabileceğini ima eder. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda,

187 P. J. Kain, *Marx and Ethics*, s. 61.

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, ahlaklılığı mutlulukla bağdaştırmak hemen hemen imkânsızdır. Bu, gerek Aristoteles'in ve gerekse Kant'ın da göstermiş oldukları gibi, tamamen olumsal bir konudur. Erdemli ya da ahlaklı birey, pekâlâ 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. Doğalcı 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 ahlaki amacıyla uyuşur. En yüksek iyi kendini gerçekleştiren türe tekabül eder. İhtiyacın tam ve gereği gibi karşılanması ancak hal böyle olduğunda, yani tür dünyayı kendi özüne uygun gelecek şekilde dönüştürdüğü zaman söz konusu olur. En yüksek iyi, şu halde salt 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.

İşçi Sınıfının Ahlakı

Buradan da anlaşılacağı üzere, Marx kapitalizm eleştirisinden veya kapitalist toplum düzeninde yabancılaşmanın türlerine veya boyutlarına dair analizinden üç sonuca ya da teze

ulaşır. Bunlardan birincisine göre, kapitalist toplum düzeninde yaşayan insanların çok büyük bir çoğunluğu yabancılaşmıştır. Onun ikinci tezi ise bu yabancılaşmanın temel nedenlerinin, kapitalist üretim tarzı hâkim olduğu veya varlığını devam ettirdiği sürece ortadan kaldırılamayacağını dolayısıyla, yabancılaşmış insanların, bu düzende özgürleşebilmelerinin ya da kendilerini gerçekleştirebilmelerinin mümkün olmadığını ifade eder. Üçüncü tez ise *yabancılaşmanın ancak post-kapitalist bir düzen veya üretim tarzında ortadan kalkabileceğini dile getirir.* Başka bir deyişle, Marx'ın özgürlük etiği, insanın üretici güçlerinin olabilecek en yüksek ölçüde gelişip yaratıcı bir biçimde gerçekleştiği, anlam duygusunun alabildiğine güçlenip geliştiği bir toplum formuna gönderme yapar. Kişiler arası ilişkilerin, birbirlerini destekleyip birbirlerine saygı gösteren, bütünüyle özgürleşip gerçekleşmiş bireylerin cemaatini varsayar.

Onun bakış açısından insanın sadece söz konusu özellikleri sergileyen hayatı gerçekten insani bir hayat olabilir. Ancak böyle bir hayat, bizim beşeri olarak gelişmiş imkânlarımızın tam olarak gerçekleşmesini temsil edebilir. Böyle bir toplum ya da cemaat, kabul etmek gerekir ki, *Kant'ın "Amaçlar Krallığı"nın yeryüzüne indirilmiş veya aktüelleşmiş bir şekli olarak görülebilir.* Bu durumda, onun koşulsuz buyruğu da bireyden ve bireyin aklından hareketle ortaya konmuş bir yasa olmak yerine, komünal bir toplum veya organik bir cemaatte gündeme gelir. Böyle bir düzende veya toplum formunda var olan insanların temel özellikleri de, artık rasyonalite yerine, yaratıcılık olmak durumundadır. Bu yaratıcılık da elbette, yaratıcılığın gerçekleşmesine imkân sağlayıp, sömürüye dönük uygulamaların olduğu kadar bu yönde niyet ve yönelimlerin de tamamen bertaraf edildiği, yabancılaştırıcı koşulların ortadan büsbütün kalktığı bir toplumsal çevrede hayata geçirilebilir.[188]

Ahlaki idealizme veya evrensel ahlaki ilke ve değerlerin varoluşuna şiddetle karşı çıkmış olan Marx, buradan da anla-

188 R. Schacht,"Nineteenth Century Continental Ethics", s. 118.

şılacağı üzere, etik rölativizme de aynı şekilde karşı çıkar. O, tarihin maddi bakımdan daha yüksek ve daha özgürleştirici evrelere doğru ilerlediği inancıyla, bir sonraki tarihsel evrenin yönetici sınıfının ahlakının, bir önceki dönemin ahlakından ve değerlerinden özsel olarak daha üstün olduğunu kabul eder. Buna göre, tıpkı burjuva ahlakının feodal dönemin ahlakından daha üstün olması gibi, *birbirleriyle dayanışma içinde olan işçilerin ahlakıyla değerleri burjuva ahlakından çok daha üstün olmak durumundadır.* Hatta o, işçi sınıfının gerçek anlamda bir devrimci ahlakına sahip olduğunu ileri sürer. Bunun nedeni ise, bu sınıfın herkes için eşitlik ve mülkiyetin eşit dağılımıyla bütün insanlar için özgürlük istemesi ve bu taleplerin taşıyıcısı olmasıdır.[189]

5. Kierkegaard'ın Egzistansiyalist Etiği

On dokuzuncu yüzyılda gelişen eleştirel etiğin önemli bir temsilcisi de yirminci yüzyılda pek çok düşünür ama esas olarak Sartre tarafından geliştirilecek olan egzistansiyalizmin öncüsü kabul edilen Søren Kierkegaard'dır. Kierkegaard da, aslında pek çok yönüyle diğer eleştirel etikçilere, en çok da Marx'a benzer. Zira onun tutumu ve düşüncesinin de, tıpkı Marx'ın felsefesi gibi, bir modernlik eleştirisiyle karakterize olduğu söylenebilir. Farklılık gösteren şey, Marx'ın modernliğin patolojisinde kapitalizmi bulduğu yerde, Kierkegaard'ın *modernitenin en büyük hastalığı olarak onun kendisini mutlaklaştırma eğilimine işaret etmesinden* meydana gelir. O, işte bu yüzden, modernliğin ortaya koyduğu normlara, onun nesnellik ve bilimsellik iddialarına, yasaları ve kurumlarının insan yaşamı için yegâne ya da en yüksek standart haline getirilmesine karşı çıkar. Buna paralel olarak da söz konusu tutumun teorik açıdan meşrulaştırılmasını temsil ettiğine inandığı Hegel felsefesine saldırır.[190] Kierkegaard,

189 J. Santore, "Marxist Ethics", s. 903.

190 M. Westphal, "Kierkegaard", *A Companion to Continental Philosophy* (trans. by S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1995, s. 132..

bu cümleden olmak üzere, "nesnellik ve rasyonalite *ethos*"unun çökmekte olduğunu ileri sürer. Bir yandan Hıristiyan inancının kendisine dönüştüğü sığ burjuva ahlakı çökerken, bir yandan da entelektüel düzeyde boş bir soyutlamadan ibaret olduğunu inandığı Hegelci sistemin ilham verici gücünü yitirmekte olduğunu savunur. O, bu yüzden öznelliğe ve dolayısıyla egzistansa dayalı kendi etik anlayışını geliştirmeden önce bir durum tespiti yapar. Buna göre o, mutlak bir hümanizmin hâkim olduğu bir bilim ve ideoloji çağında, her şeyin soyut ve nesnel terimlerle tanımlandığı bir dönemde, *insanın kendi öznel gerçekliğine yabancılaştığına ve kendisini unuttuğuna inanmaktadır*. Bu nedenle bir on dokuzuncu yüzyıl filozofu 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 Hıristiyan 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 her şey 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 geliyormuşçasına, yeni bir yanlış anlamayı doğuracaktır.[191]

Kierkegaard'a göre, çağın insanı, kişisel kimlik duygusundan yoksun olarak anonim bir bilince yaslanıp, tavır ve hatta duygularını bile gazetelerden ya da kitaplardan öğrendiği klişeleşmiş deyimlerle veya yarı bilimsel terimlerle ifade etme durumuna gelmiştir. Bu insan, her şeye soyut terimlerle, hazır cevaplarla ve

191 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscrift* (trans. D. F. Swenson and W. Lowrie), Princeton, Princeton University Press, 1941, s. 223.

otomatik tepkilerle yaklaştığı,[192] kendisinden beklenen cevapları duraksamadan verirken bile kullandığı sözcüklere bir anlam yükleyemediği için, var olmanın ne anlama geldiğini unutmuştur.

> Gerçekten de, her şey 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.[193]

Kierkegaard'a göre, bilimin aydınlattığı bir toplumda, insanlar ben deyip, sorumluluk almaktan kaçınır ve dolayısıyla kişiliksiz bir fikirler ve öğretiler dünyasına sığınırlarken, vasati insan kamuoyunun, üniversite profesörü teorik spekülasyonun, papaz da dinî hakikatlerin sözcülüğüne soyunur. Ona göre, ancak kalabalıkta, sürü içinde var olabilen, 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 omzuna 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.[194]
>
> Kolektif düşünce vasatî bilince daha ne kadar çok hâkim olmaya başlarsa, kendini ırk içinde kaybetmek ve "biz, çağımız, on dokuzuncu 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

192 P. Gardiner, *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1966, s. 35.
193 Kierkegaard'dan akt. P. Gardiner, *Kierkegaard*, s. 35.
194 S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (çev. M. M. Yakupoğlu), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 47.

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 ahlak bozukluğu vardır. Bizimki herhalde haz ya da şehvet veya duyumsallık değil, fakat daha ziyade bireysel insanı alçakça hor görme panteistik tavrıdır. Çağımızın ve on dokuzuncu 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 var olan bireysel insan varlıkları oldukları takdirde, kendilerinden en küçük bir iz kalmamacasına yok olup gideceklerinden korkmaktadırlar.[195]

Nesnellik İdeali

Kierkegaard, insanı kendi egzistansına, kendi öznelliğine yabancılaştıran şeyin, özde modernliğin kendisi, daha özel olarak spekülatif felsefenin yanlış bir doğrultuya sapmak suretiyle 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 ayırt 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 ahlak için de geçerlidir. Ahlak

195 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscrift*, s.317.

salt, babadan oğula, öğretmenden öğrenciye aktarılan bir dizi kuraldan ibaret görüldüğü takdirde, nesnel bir yapı kazanır.

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.[196] 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 benliğini, hayatının içselliğini, özgürlüğünü ve dolayısıyla da öznelliğini kaybederken, insan yaşamının hangi doğa yasaları tarafından belirlendiği veya kendisinin nasıl betimleneceği sorularını sorar.

Bu duruma neden olan şey, modern bakış açısı, her şeyi tahakkümü altına almış olan doğa bilimsel akıldır. Başka bir deyişle, bundan her şeyin nedensel olarak belirlenmiş olduğunu ifade eden, yeterince gözlem yapılıp gerekli çaba ve titizlik gösterildiği takdirde, ilkece her şeyin 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[197]

diyen Kierkegaard'a göre, bu bilimsellik efsanesi insanın sadece ahlaki hayatına değil, fakat dinî hayatına da musallat olmuştur.

---

196 M. Warnock, *Existentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1970, s. 223.
197 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscrift*, s. 311.

O işte bu hâkimiyete şiddetle karşı çıkar:

> Hıristiyanlığın nesnel bir tarzda kabul edilmesi paganizm ya da düşüncesizliktir. ... Hıristiyanlık nesnelliğin her türüne karşı koyar; o öznenin kendisiyle sınırsız alakadar olmasını ister, Hıristiyanlık öznellikle ilgilenir ve onun hakikati, şöyle ya da böyle bir hakikati varsa eğer, yalnızca öznellikte varolur. Nesnel bir tarzda anlaşıldığında, Hıristiyanlığın varoluşundan söz etmek mümkün değildir.[198]

Kierkegaard, sadece insanların değil fakat kültürlerin de tek yanlı olabileceğini söyler. Onun bakış açısından, kendisinden beklenen işlevi yerine getiremediği gibi, entelektüel, estetik, ahlaki ve dinî alanların bireyde sağlıklı bir biçimde bir araya gelmesine engel olmak suretiyle, bilimin her şeye tahakküm etmesine izin veren modern kültürdeki tek yanlılığa yol açan şey yanlış felsefe olmuştur. Doğru ve hakiki felsefenin entelektüel, estetik ve ahlaki olanı varolan bireyin yaşayan bedeninde birbirine eklemlemesi ve insana insanî durumunun taleplerini tanımayı ve göğüslemeyi öğretmesi gerektiğini söyleyen Kierkegaard'a göre,[199] böyle bir felsefe ayrıca bireyin, diğerleriyle karıştırılmamak durumunda olan dördüncü bir kategori olarak imanın da farkına varmasını sağlamalıdır. Hakiki 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, şimdiye kadar söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere, moderniteyi, modernitenin ruhsuzluğunu, onun temelindeki kurumsal yapıları, dünyaya dayattığı bilimsel dünya görüşüyle haz kültürünü, bu görüşün temelindeki nesnellik idealini ve nihayet, bütün bunları meşrulaştırmak üzere

198 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscrift*, s. 116.
199 H. J. Blackham, *Six Existantialist Thinkers*, London, Routledge, 1961, s. 223.

geliştirildiğine inandığı modern felsefeyi eleştirir. Onun eleştirdiği yanlış felsefe ve nesnel hakikat anlayışının on dokuzuncu yüzyıldaki en önemli temsilcisi Hegel'dir. O, Hegel'i her şeyden önce, bireyi tümden unutan, onu bütün içinde bir nokta, önemsiz bir uğrak haline getiren, nesnel ve evrensel bir sistem inşa ettiği için eleştirir. Nitekim Kierkegaard gerçekliğin oluşum ve gelişim sürecinde bir uğrak olmayı kesinlikle reddeder. Ona göre, Hegel'in nesnel idealist sisteminde, tam ve hakiki 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, her şey 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, bütün bir tarihsel sürece olan aidiyetimi gündeme getirir. Hayli kuşatıcı olan bu sistemde, böylelikle, her şeyi 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 ezeli-ebedi 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. 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. Öznel hakikat üzerinde ısrar eden, "öznelliğin hakikat olduğunu ifade eden[200] Kierkegaard'a göre, bir insan hemen her şeyi soyutlayabilir, onları bir soyutlamayla ifade edebilir, fakat kendisini asla soyutlayamaz: "Kendimi, uykuda bile unutamam."

Gerçekten de Kierkegaard, Hegel'in her şeyi 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.

Kierkegaard, Hegel'i sisteminde iç ve dış dünyalar arasında bir ayrım yapmadığı, öznel hakikate yabancı kaldığı 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 haline 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 fiili bir durumu değil fakat bir imkânı temsil ettiğine göre, bireyin bu imkânı gerçekleştirip gerçekleştirememesi, kavramlara değil, fakat bireye bağlıdır. Şu halde, her şeyin başı sonu varolan bireydir; nitekim o en sonunda dayanamayıp "Hegel'in sisteminin gerisinde ne vardır?" diye sorar. Hegel'in her şeyi kuşatan sisteminin gerisinde, devasa bir sistem inşa etmeye çalışan bir birey, varoluşu ve sistem özlemiyle bütün sistemi yanlışlayan Hegel vardır. İşte bundan dolayı,

200 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Kierkegaard* (yay. haz. K. Gödelek), Say Yayınları, İstanbul, 1999, s. 93.

Kierkegaard, kavramları, genel doğruları, nesnel hakikatleri bir yana bırakarak, bireye, alternatif bir hakikat telakkisine döner.

Bireysel Varoluş Küreleri

Kierkegaard'ın nesnel hakikate alternatif öznel hakikat telakkisi, esas olarak sahicilik, sadakat ve öznellik kavramlarına dayanır.[201] Bütün bir varoluşçu felsefenin en temel kavramlarından biri olarak sahicilik, bir fikir veya önerme ile nesne ya da olgu durumu arasındaki uyumdan ziyade, *bir insanın eylemleri ve içselliği arasındaki ahengi, insanın bütün seçimleriyle kendisi olabilmesini ifade eder.*[202] Buna göre, insan, kitle toplumunun normlarından bağımsız bir biçimde içsel olarak ve gerçekten inandığı şeye uygun davranmadığı zaman kendisini sahte, yapay ve kendisine yabancı hisseder.[203] Aynı bağlamda, sadakat de bir insanın başka bir insana, bir şeye ve esas olarak da kendisine karşı dürüst olması durumunu ifade eder.[204] Demek ki dürüstlük sadece, yalan söylememek demek değildir; aksine kişinin kendisi hakkında düşünmeye ve gizli tutmak istediği şeyleri gün ışığına çıkarmaya istekli olması demektir. Öznel hakikatin söz konusu tezahür tarzları, ilk bakışta birbirinden ayrıymış gibi görünse de aslında yakından ilişki olup, esas olarak bir özne olmanın gerçek yollarını ortaya koyarlar.

Buradan da anlaşılacağı üzere, nesnel hakikatin esas olarak kişiye yabancı, ona dışsal ve bilimsel bir hakikati ifade ettiği yerde, öznel hakikat bireye içsel bir durumu, ahlaki bir niteliği ifade eder.[205] Birincisinin sadece kavramlar üzerinden iş gördüğü yerde, o, yalnızca varoluşa getirildiğinde ve somut durumlarda geçerlilik kazanır. Nesnel hakikat bütüncül olup

201 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 93.
202 J. Golomb, *In Search of Authenticity*, Routledge, London, 1995, ss. 37-39.
203 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 94.
204 R. C. Roberts, "Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard", *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (ed. by A. Hannay – G. D. Marino), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss. 179-180.
205 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 95.

soyutlamalar yoluyla ifade edilirken, ahlaki hakikat somut bir biçimde yaşanır. Bir fikir sadece bir imkânı ifade ettiği sürece, Kierkegaard açısından bunun hiçbir değeri olamaz. Buna göre, kişinin eylemleri içtenlikten yoksun olup sahte, sadakatsiz ve aldatıcı ise, sahici, dürüst ve sadık olmayı düşünmenin bir anlamı olamaz. Yalnızca gerçekleştiğinde ortaya çıkan bir hakikatle ilgilenen Kierkegaard, öznel hakikatin varlığın "ne"sinden ziyade "nasıl"ıyla ilgili olduğunu, onu belirleyen sahicilik, sadakat ve dürüstlüğün birer oluş tarzına tekabül ettiğini ifade eder:

> Nesnel olarak vurgu ne, öznel olarak vurgu ise nasıl söylendiği üzerinedir. Bu ayrım estetik olana da uygulanabilir ve bir kişinin ağzından doğru olan bir şeyin başka bir kişinin ağzında yalan olduğunu söylediğimizde tam da bunu ifade ederiz. ... Ama bu, söyleme biçimi, sesin tonu, ağızdan nasıl çıktığı, vs. şeklinde değil, tam tarsine var olan kişinin varoluşunun ne söylendiği ile ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Nesnel olarak soru yalnızca düşünmenin kategorileri, öznel olarak ise içsellik hakkındadır.[206]

Kierkegaard, söz konusu oluş veya Heidegger'in deyimiyle, dünya içinde olma tarzlarını, etiğine temel oluşturacak şekilde, üç ayrı varoluş tarzı veya "varoluş küresi"nden ortaya koyar. Başka bir deyişle, o öncelikle insanın, kendisinde beden ile ruhun[207] imkân ile zorunluluğun karşıt yönelimlerini birleştirmeye çalışan manevi bir varlık olduğunu dile getirir:

> İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin, benliktir. Ama benlik nedir? Benlik, kişinin kendisini kendisine bağlayan bir ilişkidir. ... İnsan sonlu ile sonsuzun, geçici ile ezeli ve ebedinin, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısacası bir sentezdir Bir sentez iki faktör arasındaki bir ilişkidir. Böyle ele alındığında, bir insan henüz bir benlik değildir. İki terim arasındaki ilişkide ilişki, olumsuz bir birlik olarak üçüncü terimdir. Böyle bir ilişki insan ruh olarak kabul edildiği zaman

206 S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscrift*, ss. 202-203.

207 S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (çev. T. Armaner), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 3. baskı, 2006, s. 37.

> ruh ile beden arasındaki bir ilişkidir. Benliğin kendisiyle olan bu ilişkiyi ya kendisi oluşturmuş ya da bir başkası tarafından oluşturulmuş olmalıdır.[208]

Buna göre, Kierkegaard açısından var olmak insanın kendisi olması, benliğiyle belli bir ilişki içinde bulunması anlamına gelir.[209] Başka bir deyişle, var olmak, insanın, olgusallığının sonlu ya da pasif unsurlarının kendisinin kim olduğunu belirlemesine izin vermeyerek, kendisini yaratma ve aşma özgürlüğünü kullanması demektir. Bu açıdan bakıldığında, insanın kendisiyle kuracağı bilinçli bir ilişki yoluyla ve kendisini yaratma amacı üzerinde yoğunlaşmak suretiyle sahici bir birey olmayı seçebilmesinin mümkün, hatta gerekli olduğu söylenebilir. Bu durumda, sahicilik insanın gerçekte kim olduğunu belirleme tarzını ifade eder.[210] Kişinin kim ve nasıl olacağı başkaları tarafından belirleniyorsa, o, sahicilikten yoksun birisi olacaktır, fakat o, özgür seçimleriyle, kendi olma tarzını, kendisi olmayı seçiyorsa eğer, sahici bir birey haline gelebilir.

İşte bu "olma tarzlarını", Kierkegaard, sırasıyla estetik, ahlaki ve dinî varoluş olacak şekilde, üç ayrı "varoluş küresi" veya "evresi" üzerinden ifade eder. Aslında "küre" ve özellikle de "evre" terimleri, birinden diğerine geçişte, ne psikolojik anlamda bir gelişmeden ne de mantıksal açıdan diyalektik ve zorunlu bir ilerlemeden söz etmek mümkün olmadığı için, doğru ya da uygun terimler değildir. Bir varoluş tarzından diğerine geçiş, bir atılım ya da sıçramayla olur. Bu ise, kişinin atılımını nedensel zorunluluk yoluyla açıklayamadığı gibi, kavramsal bir zorunluluk yoluyla da meşrulaştıramaması anlamına gelir. Dolayısıyla, söz konusu atılım insanın özgürlüğünü, kişisel kararını olabilecek en açık bir biçimde gözler önüne serer.

---

208 S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (çev. M. M. Yakupoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2004, s. 37.
209 S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 37.
210 J. Golomb, *In Search of Authenticity*, s. 36.

Estetik Varoluş Küresi: Buna göre, kişinin yaşamını yönlendirmede, var olma biçiminde, varoluşunu gerçekleştirmede gündeme gelen birinci imkân ya da varlık tarzı, estetik yaşam biçimidir. Kierkegaard, söz konusu varoluş alanı ya da evresini karakterize eden en temel özelliğin "dolayımsızlık" olduğunu ifade eder.[211] Estetik teriminin Grekçe "duyum" anlamına gelen "*aisthesis*"ten türetilmiş olduğu dikkate alınırsa, onun "dolayımsızlık"la anlatmak istediği şey, elbette estetik varoluş biçiminin merkezinde doğal, kendiliğinden duyumların, özellikle de haz duyumlarının bulunması olgusudur. Başka bir deyişle, bu varoluş tarzı veya küresinde olan kişi, dolayımsız istek ya da arzularının kendisini belirlediği birisidir. O, dahası anı yaşarken, bir şekilde tatmin edilmeyi bekleyen bir hayatı şekillendirmeye, doldurulmayı bekleyen bir fıçıyı doldurmaya çalışır. Buna göre, estetik varoluş küresindeki insan, kendisini, birtakım isteklerle tanımlanmış, verili bir şey olarak alır ve mümkün olduğu kadar çok sayıda istek ve arzuyu tatmin etmeye çalışır.[212] Buradan da anlaşılacağı üzere, onun hayat ya da varoluş tarzı hazla geçen, hazların belirlediği bir hayattır. Estetik yaşam tarzına bağlanmış bir kimsenin hayatta güttüğü hedef, dolayımsız hazların tatmin edilmesine bağlı bir mutluluğa erişmekten meydana gelir.

Kierkegaard, estetik hayatı, bunun dışında zamanla ve karşı cinsle ilişki açısından da değerlendirir. Buna göre, estetik yaşam tarzını sürdüren kişi, anı yaşamakla kalmaz, "şu an için" yaşar. Bu, elbette onun karakterinden olduğu kadar, yönelmiş olduğu şeyin doğasından, yani dolayımsız istek ve arzuların anlık karakterinden kaynaklanır. Söz konusu arzuların tatmini için yaşayan biri açısından hayat tatmin edici, kişiye sevinç ve mutluluk veren anların bir dizisinden ibaret olmak durumundadır. Onun karşı cinsle olan ilişkisi, salt cinsellik üzerine kurulu, herhangi bir bağlılık veya taahhüt içermeyen bir hayattır. Kierkegaard,

211 M. Westphal, "Kierkegaard", s. 129.

212 C. S. Evans, *Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 75-76.

böyle bir varoluş tarzını seçen kişiye örnek olarak Don Juan'ı verir. O, tamamen *kişisel arzularını tatmin edecek şekilde bir aşktan diğerine koşarak sefih bir hayat sürer.*

Estetik varoluş tarzında olan bireyin varolduğu toplum da, büyük ölçüde bir kitle ya da sürü toplumu olup, o, burada kalabalıklara sığınmış ve kendisinin farkında olmayan bir biçimde yaşar.[213] Bütünüyle bireyci olan bu insanın hayatında, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik benzeri değer ya da normlara yer yoktur. Başka bir deyişle, onun bireyciliği asosyal bir amoralizm şeklini alır.[214] Buna göre 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 hem de başkalarına karşı gizler.[215]

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 tatmini ya da mutluluğu, varlık ya da gerçekleşmeleri kendisinin iradesinden bağımsız koşullara tâbi olduğu için, bu insanın hayata bakış açısı, dünyaya yaklaşım tarzı bütünüyle pasif olmak durumundadır. Onun kesinlikten yoksun, rastlantısal nedenlere bağlı olan hayatının, olabildiğince haz elde etme amacı dışında, hiçbir anlam ve tutarlılığı yoktur.[216] Kişisel kimlik ve sorumluluk duygusundan yoksun böyle birinin temel kategorileri iyi şans, kötü talih ve kaderdir:

213 A. Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford, Oxford University Press, 1997, s. 24.

214 A. Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*,, s. 24.

215 J. S. Veisland, *Kierkegaard and the Dialectics of Modernism*, New York, 1985, s. 19.

216 P. Gardiner, *Kierkegaard*, s. 44.

> 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, hakikati, vs. boşlamasıdır. Tin olmanın yürekliliğine, dayanıklılığına sahip olamayacak kadar nefsine düşkün olmasıdır.[217]

Estetik varoluş tarzında olan kişi, kendisini seçememiş, kendisinin dışındaki koşullar ve etkenler tarafından sürüklenen biri olduğu için kendi benliğinin farkında olmayan biridir. O, hazla belirlenen ve tenselliğin hizmetine koşulmuş hayatının bir sonucu olarak, umutsuzluk içine düşer.[218] Umutsuzluğun nedeni ise, bu tarz yaşayan bir insanın benliğinin ve tinsel varlığının farkında olmaması, ezeli-ebedi olarak sahip olduğu şeye kör kalması veya benliğiyle gerçek anlamda ilişki kuramamasıdır.[219] Burada, anlamlı hiçbir şey vuku bulmadığı için, gerçek anlamda bir seçim söz konusu olmaz; insanın temel ihtiyaçları veya özsel talepleri olarak ebediyet, aşkınlık ihtiyacı ile anlam talebi bastırıldığı için, sonuç kaçınılmaz olarak, umutsuzlukla birlikte, yabancılaşma ve derin bir melankoli olur. Başka bir deyişle, insan estetik yaşam tarzında benliğini kaybederken, benlik kaybının sonucu olan psikolojik etkilerden hiçbir şekilde bağışık kalamaz.

Ahlaki Varoluş Küresi: Kierkegaard'a göre, estetik varoluş tarzını yaşayan birey, manevi varlığının farkına varamamasının veya benliğini yitirmesinin bir sonucu olarak yaşadığı yabancılaşma ve umutsuzluk benzeri duygularla olumsuz durumlardan kurtulabilmek için, bir üst varoluş küresine geçebilir. Başka bir deyişle, kişi, onun "ölümcül bir hastalık"[220] olarak nitelediği umutsuzluk durumundan, özgür bir seçimle ahlaki yaşama

217 S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (çev. M. M. Yakupoğlu), İstanbul, 1997, s. 57.

218 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 95.

219 M. Westphal, "Kierkegaard", s. 129.

220 S. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (çev. M. M. Yakupoğlu), İstanbul, 1997, s. 129.

biçimine geçiş yaparak kurtulabilir.[221] Ahlaki olana geçiş, iyi yaşamın ölçütü olarak, haz karşısında moral normlara öncelik vermek suretiyle olur.[222] Dahası o, *bu seçimi benliğini bulabilmek, kendisi olabilmek için yapar.* Zira estetik bir tarzda, "şu an için" yaşayan kişinin bir benliği yoktur veya onun hayatı "anların bir toplamı"na indirgenmiştir. Böyle bir kişi ya da benlik asgari bir tutarlılık ve bütünlükten yoksun olup, ben olmayı beceremez. Ahlaki hayat, öyleyse, insanın birtakım istek ve arzular toplamından daha fazla bir şey, bütünlüklü ve tutarlı bir kimliğe sahip manevi bir varlık olma çabası ve mücadelesinin bir sonucu olmak durumundadır.[223] Çünkü Kierkegaard'da, ben olmak, bir benliğe veya manevi bir varlığa sahip olmak kişinin kim olduğunu bilmesi anlamına gelir. Kim olduğunu bilen kişi ise elbette ne için ve hangi değerlere göre yaşamak gerektiğini bilir.[224]

Şu halde, insan sadece seçimde bulunmak suretiyle ahlaklı olabilir. Buradan hareketle, Kierkegaard'ın ahlaki olanı insanın kendisiyle olan ilişkisinin belli bir şekli olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, kişinin burada kendi kendisiyle kurduğu ilişki doğrudan bir ilişki olmayıp, başkalarının dolayımından geçer. Başka bir deyişle, insanın burada kendisini seçmesi, benliğini tanıması, onun özerk olduğu, kendi kendisine yasa koyduğu ve kendisini yarattığı anlamına gelmez. Nitekim "beni seçen mutlağı seçiyorum" diyen Kierkegaard açısından, ahlaki varoluş küresinde söz konusu mutlak, hiç kuşku yok ki, toplumdur, toplumun kurumları, değer ve normlarıdır.[225]

Demek ki kişi, mutlak olanı seçmek, yani iyi ve kötü arasında mutlak bir seçim yaparak ahlaki olanı seçmek suretiyle kendisini seçmiş, manevi varlığını tanımış olur. Dolayısıyla, bu evrede kişi kendisine dönerken, kendisini ahlaki olarak seçmiş, hayatını genel moral ilkelere göre şekillendirmeyi seçmiş olur.

221 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 95.
222 M. Westphal, "Kierkegaard", s. 131.
223 A. Hannay, *Kierkegaard and Philosophy*, Routledge, London, 2003, s. 78.
224 C. S. Evans, *Kierkegaard*, ss. 90-91.
225 P. Gardiner, *Kierkegaard*, s. 52.

Bu durumda artık kişi, dışsal koşullara tabi olmaktan, bir haz arayışı içinde anı yaşamaktan kurtulur. Gerçekten de estetik kürede yaşayan bireyin harici faktörlere bağlı olduğu, kendisini olumsal koşullara tâbi kıldığı yerde, ahlaki özne kendine dönen, kendini bilen ve 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. Ahlaki özne kendine dair böylesi bir kavrayış sayesinde sadece kendi ampirik benliğini tanımakla kalmayıp, gerçekte ne olmayı özlediğini belirleyerek, ideal benini ortaya çıkarır. Ahlaki 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 ahlaki varoluş küresinin temel kategorileri ise iyi, kötü ve ödevdir.

Gerçekten de ahlaki varoluşu karakterize eden şey, akıl, kendini adama ve dengedir.[226] Buradan da anlaşılacağı üzere, Kierkegaard ahlaki varoluş küresini açımlarken, bir yandan Kant'a, bir yandan da Hegel'e, daha doğrusu bu iki filozofun etik teorilerine işaret eder. Çünkü ahlaki yaşam biçiminde, birey yalnız kendisi için değil, fakat herkes için iyi olanı düşünerek, yani evrensel olanı temele alarak eylemde bulunur. Kişinin evrensel olanı, iyilik ve kötülüğü göz önünde bulundurarak eylemde bulunması ise Kant'ın koşulsuz buyruğuna veya evrensel ahlak yasasına göre eylemde bulunması anlamına gelir. Başka bir deyişle, ahlaki varoluş içinde olan bireyin, Kant'ın "evrensel bir yasa olmasını isteyeceğin kurallara göre" ve "başkalarını her zaman bir amaç olarak görecek şekilde" eylemde bulunması gerekir.

226 J. Golomb, *In Search of Authenticity*, s. 39.

Bununla birlikte, Kierkegaard'ın burada Kant'tan daha fazla Hegel'in etiğini veya onun sosyal norm ve değerlere göre yaşamak anlamında ahlaklılık anlayışını dikkate aldığı söylenebilir.[227] Zira "insanın kendisini onu seçen mutlak üzerinden seçmesi" Kantçı anlamda yasa koyan bireye uygun düşen bir şey değildir. Kierkegaard'ın burada Hegelci etik anlayışını dikkate aldığını gösteren ikinci husus, onun ahlaki yaşam biçiminin sembolü olarak evliliği öne sürmesidir.[228] Evlilik, en az iki kişiden oluşan bir topluluğu ifade eden bir kurum olarak, toplumun temelini meydana getirir. Nitekim Kierkegaard, daha ahlaklı yaşayacağını düşündüğü için evlenen kişiyle, kendi tek eylemi üzerinden evrenseli veya olması gerekeni hayata geçiren, evrenseli cisimleştirirken kendisini feda eden bireyi anlatmak ister. Ahlaki yaşamda kişi, evlilik benzeri sosyal kurumlar içinde yer almak, toplumsal projelere katılmak için bilinçli bir seçim yapar. O, evlenir, bir iş sahibi olur ve sosyal normlarla kurumların öngördüğü normları, iyi ve kötü standartlarını kabul eder.[229] Bu, tam da Hegel'in sosyal ahlakına karşılık gelen şeydir.[230]

Bireyin ahlaki varoluş küresinde, toplumsal olarak kabul görmüş norm ve değerleri bilinçli olarak seçmesi, onu sürü yaşamındaki bireyin varoluşundan radikal bir şekilde ayırır. O, toplumdan kopma ve yabancılaşma aşamalarından geçmiş biri olarak, evrenseli, toplumsal ve ahlaki bir hayatı seçer. Kendisini evrensel olanda ortaya koyma ve kendi tekliğini evrensel içinde silme misyonunu yerine getiren kişiyi, Kierkegaard, Sokrates ve Agamemnon örnekleriyle temsil edip, "trajik kahraman" diye niteler. Trajik kahraman, yüce bir amaç uğruna, yani evrensel uğruna bireyselliğini bir tarafa bırakarak, kendini feda eden

227 W. MacDonald, "Soren Kierkegaard", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2007.

228 M. Westphal, "Kierkegaard", s. 133.

229 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 63.

230 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* (çev. İ. Kapaklıkaya), Anka, İstanbul, 2002, ss. 100-101.

kişidir.[231] Evrensel ise Kierkegaard'da, "parça"nın karşıtı olarak "bütün" düşüncesiyle ya da sağlam bir alan içindeki genelle, yani bir toplumla ilişkili olmak durumundadır.[232] Nitekim Sokrates, ülkesinin yasalarıyla yapmış olduğu anlaşma uyarınca, kendisi için haksız bir biçimde verilmiş idam cezası kararına uyarak, kaçmak yerine kahramanca ölüme gitmiş veya Agamemnon çok sevdiği kızını ülkesinin iyiliği için kurban etmiştir.

Dinî Varoluş Tarzı: Kierkegaard'ın ortaya koyduğu üçüncü varoluş biçimi, dini varoluş tarzıdır. Söz konusu varoluş alanına geçişi gerekli kılan en önemli husus, kişinin ahlaki varoluş tarzında yaşadığı umutsuzluktur. Burada varolan insan, toplumsal kurallar ile sosyal normların sağladığı beşeri ölçütler ile tatmin olmadığı gibi, kendisiyle evrensel olan, sonlu ile sonsuz arasındaki gerilimin yarattığı bölünmüşlükten muzdarip olur ve umutsuzluğa düşer. İnsanın, Kierkegaard'ın bakış açısından, birlikli bir kişiliğe kavuşabilmesi, ancak mutlak, değişmez ve koşulsuz bir *telos* ya da nihai amaca yönelmesiyle mümkün olabilir.[233] Ona göre, Tanrı'yla hiç değilse bir şekilde temasa girmemiş herkesin umutsuzluk içinde olacaktır; bütün nedenlerin gerisindeki temel neden de, insanın kendi içindeki ölümsüzlüğün, ebedi varlığın farkına varmamış olmasıdır.

Söz konusu umutsuzluğu yaşayan insan, bir inanç hamlesi ile ahlaki olanı paranteze alarak Tanrı'ya teslim olur. Birey olarak mutlak ile mutlak bir ilişkiye girer.[234] Burada insan, öznelliğin en yüksek, içselliğin en tam ve yoğun ifadesi olan acıyla karakterize olur. Dinî varoluş alanında insan, Tanrı'nın önündedir, kendisini 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

231 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 123.

232 A. Hannay, "Takdim", Kierkegaard, *Korku ve Titreme* (çev. İ. Kapaklıkaya), Anka, İstanbul, 2002, s. 19.

233 J. Lippit, *Routledge Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, Routledge, New York, 2003, s. 82.

234 C. S. Evans, *Kierkegaard*, s. 122.

karar verir. Söz konusu en yüksek varoluş mertebesine ulaşan insanı, Kierkegaard "iman şövalyesi" deyimiyle ifade eder.[235]

Bu deyimle, Kierkegaard'ın tam olarak ne kast ettiğini anlamak için, onun imanın ne anlama geldiğini bilmek gerekir. Onda iman, koşulsuz ve mutlak olana, yani Tanrı'ya tutkuyla, bunun saçma olduğunu bilerek, koşulsuzca bağlanmayı ifade eder.[236] Kierkegaard'ın bakış açısından risk almadan iman hiçbir şekilde söz konusu olamaz. Tanrı'nın varolduğu konusunda elimizde kanıt olsaydı, o zaman imana gerek kalmazdı. Zira kanıt nesnel açıdan kesin olan bir şeyi göstermek anlamına gelir. İmanın olabilmesi için nesnel bir kesinliğin olmaması ve kişinin bu belirsizliğe rağmen Tanrı'ya tutkuyla bağlanması gerekir.[237] İman, kanıt aramadan varoluşu bütünüyle paradoksal olan Tanrı'ya mutlak bir teslimiyet içinde bağlanmayı ifade eder.

Kierkegaard açısından iman, ahlaki varoluş tarzı ile dinî varoluş tarzı arasındaki sınırı ve uçurumu gösterir. O, bu bağlamda, İbrahim örneğini vererek, iman söz konusu olduğunda, ahlaki varoluş tarzında kalınamayacağını gözler önüne sermeye çalışır. Buna göre Tanrı, İbrahim'den imanını sınamak üzere, ahlaki olmayan bir şey yapmasını, çok sevdiği biricik oğlunu ona kurban etmesini ister:

> Daha sonra Tanrı İbrahim'i sınadı: "İbrahim!" diye seslendi. İbrahim, "Buradayım!" dedi. Tanrı, "İshak'ı sevdiğin biricik oğlunu al, Moriah bölgesine git!" dedi, "orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun."[238]

Söz konusu eylem, ahlaki bakış açısından çocuğunu koruyup kollamakla yükümlü bir babanın bu yükümlülüğünü yerine getirmek bir yana, onu öldürmeye kalkması bir cinayet işlemesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, Kierkagaard'a göre, İbrahim'in

235 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 94.
236 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 66.
237 M. Watts, *Kiergekaard*, Oneworld, London, 2003, s. 204.
238 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 52.

eylemini kendisinin imanıyla açıklayamazsak, geriye sadece onun oğlu İshak'ı katletme teşebbüsünde bulunduğunu söylemek kalır. Bu ise İbrahim'in durumunu karanlıkta bırakacak ve onu anlamamızı güçleştirecek bir şeydir. İbrahim diğer insanlardan gerek ahlaki ve dinî hayata gerekse hayatın bizatihi kendisine ilişkin bilgi konusunda çok daha üstün biridir. Buna göre, Tanrı ahlakın nihai temeli olduğu için, İbrahim gibi biri Tanrı'yla doğru bir ilişki içine girmiş, ahlaken olgun bir insandır. O, işte bütün bunlardan dolayı, özellikle dinî bakış açısından bu eylemi yapabilecek kişi olma özelliğine sahiptir. Evladına duyduğu sevgiyle yanıp tutuşan İbrahim açısından Tanrı'dan gelen emir, bununla birlikte her şeyin üstündedir.

Ahlaki varoluş tarzı içinde en yüksek yaşam biçimini temsil eden trajik kahraman yapılması gereken her şeyi yaptığı için değerli biridir. Trajik bir kahraman olarak Agamemnon da kızını ülkesini kurtarmak için kurban etmeye zorlanmış ve ülkesiyle halkına karşı olan yüksel ödev ahlakıyla kızına karşı olan yükümlülüğü arasında bir tercih yaparak kızını ülkesi için kurban etmeyi seçmiştir. Onun eylemiyle İbrahim'in eylemi birbirine benzese de, Agamemnon ahlaki aşamada kalırken, İbrahim ahlakî olanı aşıp dinî alana geçer. Agamemnon'un öyküsünde İphigenia babasını anlar, çünkü neden kurban edildiği apaçık ortadadır. Onun eylemi evrenselin ifadesidir. Oysa İshak, İbrahim'i anlayamaz. İbrahim'in oğluna verdiği yanıtta bile, sessizliği açıkça ortadadır. İbrahim'in eylemi kendi tekliği içerisinde gerçekleşen ve bu şekilde değerlendirilmesi gereken bir eylemdir:

> İbrahim'de durum farklıdır. O eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir *telos*a sahip olmuş ve bir *telos*la ilişkili olarak etiği askıya almıştır. Kim İbrahim'in eylemini evrenselle ilişkilendirebilir? İbrahim'in yaptığıyla evrensel arasında, İbrahim'in evrenseli aştığından başka herhangi bir temas noktası keşfedilebilir mi? İbrahim'in yaptığı bir ulusu kurtarmak, devlet fikrine arka çıkmak, kızgın tanrıları memnun etmek değildir. Eğer

> herhangi bir tanrısal öfke söz konusu olsaydı, bu ancak Tanrı'nın yalnızca İbrahim'e duyduğu öfke olabilirdi. İbrahim'in bütün eyleminin evrenselle hiçbir ilişkisi yoktur, bu tamamen özel bir girişimdir. O zaman trajik kahramanın eylemi ahlaki yaşamın bir ifadesi olması nedeniyle yüce iken, İbrahim tamamen kişisel erdem eylemi nedeniyle yücedir. ... O zaman İbrahim bunu neden yapıyor. Tanrı aşkına ve Tanrı'yla tamamen aynı olan kendi adına yapar, zira Tanrı bunu imanın kanıtı olarak istemektedir.[239]

Trajik kahraman, yapılması gerekeni yaptığı için değerlidir. Ama iman şövalyesinin karar anında yaşadığı dehşeti, korku ve titremeyi yaşamadığı için, onun eriştiği yüceliğe erişemez. Bununla birlikte, ahlaki alan kesinlikle insanların büyük çoğunluğu tarafından tercih edilen alandır. Bunun da en önemli nedeni, bu alanın insanların çoğunluğunun iyiliğini gözetmesidir. Kişi, estetik veya dinî alanlardan birine ilgi duyarsa, onun esas göz önünde bulundurması gereken şey, bu iki alan ile ahlaki alan arasında yapılacak seçimdir. Kierkegaard, işte bu yüzden hayatta yapılacak en önemli ya/ya da seçimin, her ikisi de ahlaki alana ait olan "iyi ve kötü arasında yapılacak seçimden" ziyade, "iyi ve kötüyü seçmek veya onları dışarıda bırakmak yoluyla yapılacak seçim olduğunu" ileri sürer.[240]

6. İçerikli Değer Etiği

Eleştirel etiğin, on dokuzuncu yüzyıldaki kuruluşundan sonra, yirminci yüzyılda çok daha önemli bir gelişme kaydettiği kabul edilir. Yirminci yüzyıl Kıta etiğinin çok sayıda kolu ya da damarından birini, esas olarak Max Scheler ve Nicolai Hartmann tarafından temsil edilen aksiyolojik realizm veya içerikli değer etiğidir.[241] Söz konusu etik anlayışı da öncelikle bir eleştiriyle karakterize olur. Özellikle Scheler'in temele koyduğu bir

239 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, ss. 101-102.
240 K. Gödelek, "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", s. 66.
241 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, s. 183.

modernite krizinden yola çıkan ve başta yararcılık olmak üzere modern etik anlayışlarına yönelik bir eleştiri geliştiren söz konusu etik anlayışı, daha sonra etik alanda yeni bir imkânın peşine düşer. Aksiyolojik realizmin iki tanımlayıcı özelliği olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, nesnel olarak idrak edilebilen özsel değerlerin mahiyetinin açıklanması, ikincisi de söz konusu nesnel değerlerin farkına varılabilmesini mümkün kılan duyguların, özellikle de aşk ve nefretin analizidir.[242] Buna göre, *içerikli değer etiğinin realist düşünürleri çok sayıda özsel değerin varoluşuna, bu nesnel değerlerin çokluğuna inanırken,* söz konusu farklı değer ve iyiler arasındaki ilişkinin mahiyetinin ne olduğu konusundaki görüşleriyle birbirlerinden ayrılırlar.

Aksiyolojik realizmin kaynağında iki düşünür bulunur. Bunlardan birincisi Franz Brentano'dur. Zira Brentano, söz konusu realist geleneğin temel düşüncelerini ortaya koymuş ve duygu ile yargı arasında güçlü bir analoji kurarken, duygu haller için duyguya özgü ayrı nesnelerin varoluşunu öne sürmüştür. Gerçekten de o, özsel değerlerin nasıl bilinip sıralanabilecekleri konusu üzerinde yoğunlaşırken, duygularla yargıların ortak bir yönü olduğunu belirtmiş ve her ikisinin de pozitif ve negatif kutupları olduğunu savunmuştur. Buna göre, yargılar olumlar veya inkâr ederken, duygularda bir şey sevilir ya da ondan nefret edilir.[243]

İkinci kaynak ise Husserl ve onun geliştirmiş olduğu fenomenolojik yöntemdir. Bu bağlamda aksiyolojik realizmin, fenomenolojinin mizacı dolayısıyla daha ziyade genel ve teknik problemlerle meşgul olmuş olan Husserl'in ihmal ettiği etik alana Scheler ve Hartmann eliyle uygulanmasının sonucu olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, denilebilir ki, aksiyolojik realizm fenomenolojik yöntemi ahlaki değer alanına uygulamanın, değerlere fenomenolojik bir perspektiften bakma teşebbüsünün bir ürünüdür.

242 W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", s. 132.
243 W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", s. 123.

Scheler'in Değer Etiği

Aksiyolojik realizmin ilk ve en önemli temsilcisi Scheler'dir. Bunun nedeni onun ahlaki 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 ilk düşünür olmasıdır. Scheler, öncelikle kuru bir bilimciliğe, materyalizm ve pozitivizme, liberalizm ve sosyalizme ve nihayet insanın manevi boyutunu yok sayan doğalcılığa şiddetle karşı çıkar. Bütün insani çaba ve arzuların nihai hedefinin değer olduğunu söyleyen Scheler açısından değerler, sevme ve tercihlerin örtük konusunu oluşturur. O, bu temel doğrultusunda dört tabakalı bir değer hiyerarşisi geliştirip[244] her bir tabaka ya da düzeyle belli bir insan ya da model kişiyle belli bir topluluk ya da sosyal organizasyon biçiminin karşılık geldiğini ileri sürer. Bununla birlikte, Scheler, söz konusu etiği inşa etmeden önce, pek çok eleştirel etik düşünürü gibi, modernite kriziyle ilgili bir tespitte bulunur. O, *modernitenin dayattığı insan telakkisinin kabul edilemez olduğunu göstererek metafiziksel bir dönüş gerçekleştirir* ve felsefi antropoloji üzerinden yeni bir insan tipinin imkânını ortaya koymaya çalışır.[245]

Modernite Krizi: Scheler, tespit ettiği modernite krizinin, sırasıyla kapitalizm, doğanın mekanizasyonu ve liberalizm ya da liberal bireycilik gibi üç faktörün veya bu faktörlerin temsil ettiği zihniyetlerin bileşik bir sonucu olduğu kanaatindedir. Bunların her birinin indirgeyici bir zihniyeti temsil ettiğini savunan Scheler açısından indirgeyici bir zihniyet diğer bütün görüşleri değersizleştiren bir bakış açısına tekabül eder.[246] Sözgelimi doğanın mekanizasyonu diye nitelediğimiz belli bir zihniyeti

244 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, s. 184.

245 I. Eren, *20. Yüzyılda Felsefe: Karşı Çıkışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa, Bursa, 2005, s. 26.

246 Z. Davis, "Max Scheler", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2011.

cisimleştiren süreç, sadece doğaya ilişkin belli bir bilgi formunun savunuculuğunu yapmaz, onun doğayı bilmenin yegâne yolu olduğunu dile getirir. Bu türden indirgeyici tüm bakış açıları veya zihniyetlerin kaynağında, ona göre, değerlerin tersine çevrilmesi tutumu bulunur. Değerlerin tersine çevrilmesi, söz konusu üç zihniyette, bütün değerlerin faydaya indirgenmesi şeklinde tezahür eder.[247] Sonuçta, canlı bir varlık sadece faydalı olduğu sürece bir değere sahip olur.

Scheler'e göre, *değerlerin tersine çevrilmesi tutumunun ekonomik ifadesi kapitalizm olmak durumundadır*. Çünkü onda, bütün nesne ve varlıklar, daha fazla zenginlik yaratılması sürecinde bir rol oynadıkları sürece değer taşırlar. Doğanın mekanizasyonu da aynı şekilde canlı varlığın kontrol ve manipülasyon amacının bir aracı haline getirilmesini ifade eder. Liberalizm ise bütün topluluk ya da cemaat formlarını, bireyler arasındaki ilişkilerin salt kişisel çıkara hizmet eden sözleşmeye dayalı yapay ilişkilerden meydana geldiği bir toplum biçimine indirger.[248]

Birbirleriyle yakından ilişkili bu üç bakış açısı veya zihniyet, Scheler'e göre, birlikte modern diye niteleyebileceğimiz bir dünya görüşü yaratırken, dünyayı bir yarar objesine dönüştürmüştür. Bu açıdan bakıldığında, tüm değerlerin yarara indirgenmesinin sadece insan varlıklarının hayatı ve mutluluğu için değil, fakat kültürel ve manevi değerler için de bir tehdit yarattığı söylenebilir. Buna göre, hâkim değer olarak yarar, yalnızca daha yüksek değerleri tahrip etmekle veya tümden ortadan kaldırmakla kalmaz, çok daha önemlisi bir değer körlüğüne yol açar. Burada, bir insan ya da bir toplum manevi değerleri ıskalar, sadece dini değil, fakat sanatlarla felsefeyi de unutur. Scheler'e göre, bir kültür yüksek değerlere karşı körleştiği zaman, kendisinin ve kültürü yaratmış olan halkın biricikliği gözden kaçırılır. Nihai amacın üretkenlik ve etkinlik olduğu yerde, kültürel farklılıklar önemsizleşirken, yarar düzeyinde, doğallıkla insanlar ve halklar

247 Z. Davis, "Max Scheler".
248 Z. Davis, "Max Scheler".

birbirlerine giderek daha benzer hale gelirler. Bu durumun başta Avrupa uygarlığı olmak üzere, bütün kültürler için bir felaket olduğunu ileri süren Scheler, bu yüzden, değerlerin tersine çevrilmesinden sonra yapılması gerekenin, değerlerin yeniden değerlenmesi olduğunu savunur.[249]

O, söz konusu *değerleme işinin, aşağıdan değil de yukarıdan olması gerektiğini ileri sürer*. Bundan dolayı, liberalizmden sonra, söz konusu değerleme işine, meselenin doğasına aykırı olarak aşağıdan girişmiş olan Marksizmi de eleştirir. Scheler'e göre, Marksizmin en büyük hatası, onun kişinin mutlak değerini tanımada sergilediği zafiyetin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, değerleri yeniden değerlemeye aşağıda başlayan, onları sınıf çatışması veya ekonomik faktörler üzerinden tanımlamaya kalkışan Marksizm, kaçınılmaz olarak tek tek her kişinin biricikliğiyle mutlak değerini göz ardı etmiştir. Buna göre Marksizm veya sosyalizm kişiyi yalnızca yaşam değerleri üzerinden ele alırken, bütün insanları bir ve aynı varlıklar olarak görüp, doğallıkla sadece mevcut sosyal ve politik koşulları dönüştürme çabası vermiştir. Oysa dönüşümün veya değerlerin yeniden değerlenmesinin yukarıdan üst değerlerden başlaması ve bu süreçte kişinin en yüksek değer olarak alınması gerektiğini savunan[250] Scheler'in eleştirisinden sadece modern ideolojiler değil, bu ideolojileri destekleyen etik teoriler de nasiplenir.[251]

Klasik Etik Teorilerin Eleştirisi: O, bu bağlamda öncelikle mutluluk etiğini veya bu etiğin antik Yunan'daki versiyonu olarak hazcılığı, modern dönemdeki versiyonu olarak da egoizmi eleştiriye tabi tutar. Mutluluğu hem doğal bir motif hem de insanın ahlaki eylemlerinin nihai amacı olarak öne süren mutluluk etiğinin, Scheler'e göre, en büyük hatası, mutluluğu da tek tipleştirmek olmuştur. Başka bir deyişle, dört ayrı değer tipine bağlı olarak dört ayrı mutluluktan söz edecek olan Scheler'in

249 Z. Davis, "Max Scheler".
250 M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* (çev. Harun Tepe), Ankara, 1988, s. 97.
251 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", ss. 385-386.

bakış açısından gerek hazcı gerekse egoist versiyonuyla mutluluk etiği mutluluğu hazza eşitlerken, farklı mutluluk tiplerinin varlığının farkına varamamıştır. Aslında mutluluk ne değeri tanımlayabilir ne de ahlaki eylem açısından bir motivasyon unsuru olabilir.[252] Diğer daha yüksek mutluluk türlerinin ancak belli birtakım değerlerin hayata geçirilmesi suretiyle dolaylı olarak ortaya çıktığını ileri süren Scheler'e göre, çok daha önemlisi duyumsal hazlar çoğu zaman değerden yoksun oldukları gibi, yüksek değerlerin ortaya çıkışına engel olurlar.[253]

Scheler'in eleştirisinden, söz konusu mutluluk etiğinin on dokuzuncu yüzyıldaki versiyonu olan yararcı etik de payını alır. Söz konusu etikte, Scheler'i rahatsız eden şeylerin başında onun sonuççuluğu gelir. Sonuçlar, onun bakış açısından, sadece değerleri hayata geçirdikleri sürece iyi olurlar. Buna göre, var olan hangi şeylerin ve gelecekteki hangi olayların iyi olduğunu belirleyen şey değerlerdir. Başka bir deyişle, sonuçların iyiyi ve değeri değil de, değerin sonucu belirlediğini savunan Scheler açısından, tıpkı iyiler ve amaçlar gibi, sonuçlar da değerin taşıyıcısı olabilirler, ama asla belirleyicisi veya tanımlayıcısı olamazlar.[254] Dahası, bir failin ahlaki niteliği, onun "sözgelimi en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu" türünden birtakım sonuçları hayata geçirmedeki başarısına bağlı olamaz. Çünkü sonuçlar, Scheler'in bakış açısından da, failin kontrolü ya da etki alanı dışında kalırlar.[255]

Bu noktada, yani sonuçların ahlaki öznenin etki alanının dışında kaldığı hususunda Kant'la uyuşan Scheler, Kant'ı da etiğinin salt akla dayanması ve içeriksizliği nedeniyle eleştirir.

252 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism* (trans. by M. Springs – R. L. Funk), Evanston, Northwestern University Press, 5. edit., 1973, ss. 328-344.

253 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, ss. 345-348.

254 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, ss. 122-123.

255 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 386.

Gerçekten de Scheler'e göre, insanı sadece bir akıl varlığı olarak görüp, değerleri ve insanın değeri hissetme tarzlarını veya değer duygusunu ihmal eden[256] Kant'ınki gibi bir ödev etiği, insanı sadece bir "kalem efendisi" olarak gösterirken, sonuçta tam bir bürokrat ahlakına yol açar.[257] Kant, bilgi alanında olduğu gibi etik alanda da *a priori*yi ararken, onun koşulsuz veya evrenselleştirilebilir bir buyruk olarak ifade edilebileceğini düşünmüştür. Etikte *a priori* bu şekilde, yani içeriksiz olarak ve soyut bir biçimde formüle edildiği zaman, Scheler'e göre, insanın başka kişiye karşı olan yükümlülüğünü ve buyrukta ortaya çıkması gereken sorumluluğu layıkıyla ifade edip açıklayamaz.[258] Çok daha önemlisi, Kant insanın duygusal yanını ahlaklılığın dışına atma yanlışına düşmüştür:

> Yunanlılardan beri akıl ve *ratio*, duyuların zıddı olarak kullanılmaktadır. Akıl ve *ratio*, duyuların zıddı olarak görüldüğü sürece, *Geist*'ın yalnız mantıki 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 mantıki 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 etiğin 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.[259]

Felsefi Antropoloji: Pek çok Kıta düşünürü gibi, etiği felsefenin merkezine yerleştiren Scheler, yeni değer etiğini inşa etmezden önce, yeni bir insan telakkisi geliştirmek amacıyla, etiğin temeline her şeye rağmen, metafiziği ve felsefi antropolojiyi

256 T. Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul, İÜ Yayınları, 2. baskı, 1969, s. 103.

257 D. Özlem, *Ahlak Felsefesi – Ders Teksiri*, İzmir, 1982, s. 21.

258 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, London, Springer-Verlag, 2011, s. 8.

259 T. Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 111.

yerleştirir. Bunu yapmak ona göre, sadece yeni bir etiğin imkânı açısından değil, modernite krizini layıkıyla anlamak açısından da kaçınılmazdır. Zira *modernite krizinin gerisinde, çok daha derin bir kriz olarak ontolojik bir kriz, insan varlığıyla ilgili bir kriz bulunmaktadır.* Ona göre, insan bugün sadece kim olduğunu bilmemekle kalmayıp, bunu bilmediğini de bilmemektedir. İnsanın düşünülmesi gereken bir varlık olduğunu dile getiren Scheler, işte bu yüzden onun anlamına ilişkin olarak birlikli bir açıklama getirebilmek amacıyla felsefi antropolojiyle meşgul olur.[260] Söz konusu antropoloji, insanla ilgili olarak şimdiye kadar ortaya konulmuş ve hepsi de tek yanlı olan üç kavrayışı aşarak, onun anlamını daha yüksek ve birlikli bir sentez üzerinden ortaya koyacaktır:

> Bugün eğitimli bir Avrupalıya "insan" denince ne düşündüğü sorulsa, hemen hemen hiç yan yana gelmeyecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar. Birincisi, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin, Âdem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma benzeri fikirlerle bezenmiş [insan] düşüncesi. İkincisi antik Yunan düşüncesidir; burada insan, "akıl", *logos, phronesis, ratio, mens* sahibi bir varlık olarak görülmekte; dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer varolanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilişki içindedir. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir; buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır.
>
> Bu üç düşünce arasında bir birlik yoktur. Bunun sonucu olarak, bugün biri doğabilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere, üç antropolojimiz var – *ama hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz.* İnsanla ilgilenen bilimlerin sayısı sürekli artmış olmasına karşın, bu bilimler – ne kadar değerli olursa olsunlar – insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok

260 I. Eren, *20. Yüzyılda Felsefe: Karşı Çıkışlar ve Yeni Arayışlar*, s. 26.

> karatmaktadırlar. Ayrıca insana ilişkin bu üç düşünce geleneğinin sarsıldı, özellikle de insanın kökenine ilişkin Darwinci görüşün tümüyle yıkıldığı düşünülürse, tarihin hiçbir döneminde insanın kendisi için günümüzdeki kadar *sorunlu* olmadığı söylenebilir.[261]

Scheler, klasik insan anlayışlarında olduğu gibi, insanı bir töz olarak tanımlamaz,[262] fakat bunun yerine onu iki ayrı hareketin bir buluşma ya da karşılaşma noktası şeklinde tanımlar. Söz konusu hareketlerden biri reel, diğeri ideal faktörü ifade eder. Bu hareketlerden birincisi yaşam itkisi,[263] diğeri de tin ya da *Geist*'ın hareketi olarak gerçekleşir.[264] Scheler'e göre, yaşam ve tin sadece insan varlığında, kendilerini bir birlik kazanma sürecinde ifade eder. Bir tek insan varlığında yaşam tinselleşip manevi bir varlık düzeyine yükselirken, tin de hayatiyet kazanıp cisimleşir. İnsan varlığı işte bu yüzden, her akt ya da edimiyle, hiçbir zaman son bulmayacak olan bu ikili sürece katılır ve tercihleriyle, ya daha yüksek ve derin manevi değerlerin ya da sığ, yapay, maddi değerlerin gerçekleşmesine aracılık eder.

Birinci hareket olan yaşam itkisi bütün canlı varlıklarda varlığını koruma, tamamlanma ve güçlenme itkisi olarak karşılık bulur ve sırasıyla bitkisel, hayvani ve insani düzeyde dört farklı şekilde ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, büyüme ve çoğalmayı da içeren genel bir tepki, ikincisi içgüdü, üçüncüsü bellek, dördüncüsü de zekâdır.[265] Bunlardan üçüncüsüyle dördüncüsünün sadece insanda söz konusu olduğunu dile getiren Scheler, canlı bir varlık olarak insanın, doğal dünyayla sevgiye dayalı, erotik bir ilişki içinde bulunduğunu savunur. O, özellikle buradan hareketle, insanın zeki bir canlı varlık olmakla birlikte, onunla hayvan arasındaki farklılığın, bir derece farklılığı değil de türsel bir farklılık olduğunu öne sürer. İnsan varlığının özel bir

261 M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, ss. 35-36.
262 M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 96.
263 M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 41.
264 M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 67.
265 M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, ss. 41-65.

anlama, kişi olarak mutlak bir değere sahip olmasını mümkün kılan şey budur. Yani insan varlığı, tinin yaşam itkisinden, hayat hareketinden özü itibarıyla farklı olan hareketinden pay aldığı, tecessüm eden bir tin veya sonlu bir kişi olduğu için, evrende özel bir yere sahip olabilmektedir.[266] Gerçekten de insanın tin ya da *Geist*'ın hareketinden pay alması ona ideleri, temel fenomenleri, varlığın özelliklerini düşünebilmesini mümkün kılacak belli bir algılama ve akletme gücü yanında, hissetme ve isteme gücü kazandırır. O, bu sayede bir kişi olur.

Şu halde Scheler, insanın da tıpkı varlığın ve toplumun yapısı gibi ikili bir varlık düzenine sahip olduğunu, biri reel diğeri ideal iki belirleyici öğeden meydana geldiğini ileri sürer. Buna göre sözgelimi toplumda üç reel ya da gerçek güç veya faktör bulunur. Sırasıyla aile, politika ve ekonomiden meydana gelen bu üç faktörün kökleri insan varlığının yaşam itkilerinde veya genel olarak itki yapısında bulunur. Buna göre Scheler ailenin köklerini cinsellik, politikanın kaynağını güç ve ekonominin köklerini kazanma, bir şeyleri elde etme itkisinde aramak gerektiğini söyler. Başka bir deyişle, hayat veya varoluş en temel istek ya da dürtü olup bu üç temel itki yoluyla ifade olunur.[267]

Söz konusu reel güç veya faktörlerin dışında bir de sanat, felsefe, bilim ve din benzeri ideal güç veya etmenler bulunur. Onların köklerinin ise, daha yüksek değer ve idealleri açımlayıp ortaya çıkarmaya yönelebilen insan varlığında ifade edilen bir hareket olarak tanımlanan tinde aranması gerekir. O, tinin bu hareketine katılan insana kişi adını verirken, onu salt bir alet yapıcısı veya rasyonel varlık olarak insandan ayırmaya özen gösterir. Buna göre, modern zamanlarda, özellikle de Aydınlanma boyunca salt bir akıl varlığı olarak ele alınan insanı, Scheler *Geist*'ın hareketine katılan bir varlık olarak görür ve onun böylelikle bir kişi olduğunu, bir gönül varlığı haline gel-

266 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 113.
267 Z. Davis, "Max Scheler".

diğini söyler.[268] Hiçbir şekilde nesneleştirilemeyen kişi, değeri idrak edip yaşayan, yönelimsel edimleriyle nesnelere ve dünyaya anlam veren kişinin anlamı, onun dünyaya anlam katma tarzı tarafından belirlenir.

Buna göre, Scheler'in Kant'ın kendisi için olduğu kadar bütün insanlar için yasa koyan ahlaki fail olarak rasyonel insanının yerine, kişi ile *Geist*'ın birliği olarak gönülle seçkinleşen ahlaklı kişiyi geçirdiğini söyleyebiliriz. O, işte bu durumun bir sonucu olarak Pascal'ın meşhur "yüreğin, aklın kendilerinden bihaber olduğu kendi gerekçelerinin bulunduğu" deyişini benimseme durumuna gelmiştir. Scheler gönül düzeninden ya da yüreğin mantığından hareketle, gönlün kendine ait bir alanı olduğu, yüreğin, zihnin mantığı ve mantıksal değerleri kavramasına benzer bir tarzda, değerleri hissettiği sonucuna varmıştır. Buna göre, değer dünyası kendisiyle, aklın yardımı olmadan, yani zihinden bağımsız olarak temas edilebilen bir gerçeklik alanı meydana getirir. Başka bir deyişle, değerler yüreğin yönelimsel nesneleri, duygu aktlarının noematik karşılıklarıdır, bu yüzden nesnel değerler olarak, bu aktlardan önce gelip onların temelini meydana getirirler.[269]

Duygusal Edimler: Scheler, şu halde insanı bilen bir varlık haline getiren kavrayıcı edimlerle onu manevi bir varlık, bir *Geist* varlığı haline getiren, onun bir kişi olmasını sağlayan duygusal edimler arasında bir ayırım yapar. Bilgiyi "kurtuluşun bilgisi", "özün bilgisi" ve "doğayı kontrol altına almanın bilgisi" olarak üçe ayıran Scheler, bunlardan üçüncüsünün yapısal olarak Kant, ideolojik olarak da pragmatizm tarafından ayrıntılı olarak çözümlenip açıklığa kavuşturulduğunu ileri sürer.[270] O, birinci ve ikinci bilgi türünün amacının insan, dünya ve Yaratıcının mutlak zaman içinde oluşacak birliğini kavramak olduğunu

268 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 44.
269 M. Springs, "Max Scheler", *A Companion to Continental Philosophy* (çev. S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1995, s. 209.
270 M. Springs, "Max Scheler", s. 212.

ileri sürerek, özellikle metafiziğinde bunun için gerekli temelleri ortaya koyma cihetine gider.

Bununla birlikte etiği merkeze alan Scheler, dünyanın bilinmezden önce verilmiş olduğunu, insanda da akıldan önce duygunun geldiğini söyler.[271] İnsanın duygusal yanının hiçbir zaman gereği gibi değerlendirilmediğini, ona gereken önemin verilmediğini söyleyen Scheler açısından "sevgi" en temel duygusal edimimiz olup duygusallık da değerlerin ortaya çıkışının yegâne kaynağını meydana getirir. Gerçekten de insanı hayvandan ayıran ve onun hayvanın yapamadığı bir şeyi yapmasını, yani manevi bir hayat kurmasını sağlayan şey, onun duygusallığı, duygusal donanımıdır. Ahlaklılık da kaynağını işte buradan alır. Zira *ahlaklılık duygusal yoldan bilincine vardığımız birtakım değerlerin, özellikle de ahlaki değerlerin hayata geçirilmesi*, onların bizden talep ettiklerinin gerçekleştirilmiş olmasından başka bir şey değildir.[272]

Buna göre, duygusal edimlerden özellikle sevgi, insanın dünyaya açıklığını temin ederken, aynı zamanda ahlakın bilgiden önce geldiğini gözler önüne serer.[273] Çünkü söz konusu açıklık, bilginin ahlaki önkoşulunu meydana getirir. Bilgi sadece seven bir varlık için söz konusu olabilir. Bu açıdan bakıldığında, sevginin bir aşkınlık hareketi olduğu, kişinin kendisinin ötesine, daha zengin bir anlam dünyasına geçme hareketi olduğu söylenebilir. Sevginin her zaman dünyaya açılma, değere ve sonsuza yönelme olduğunu söyleyen Scheler, böylelikle kendisini ve fenomenolojiyi, dünyaya karşı bir güvensizlik içinde olan modern düşünürden ayırmaya özen gösterir.

Değerler: Scheler, değerin deneyimde, değere ilişkin deneyimde ortaya çıktığını söyler.[274] Bu bakımdan deneyimin değer yüklü olduğunu savunan filozof, heybetli bir çınar ağacı türün-

271 Z. Davis, "Max Scheler".
272 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, s. 88.
273 M. Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 67.
274 Z. Davis, "Max Scheler".

den bir algı objesinin sadece, sarı ve heybetli olmayıp, güzel ve insana haz verebilir olduğunu savunur. O, deneyimin nesnelerinin değerin taşıyıcıları olduğunu, sözgelimi tarihsel anıtların kültürel değerleri, dinî ikon veya yazıların da kutsal değerini taşıdığını söylerken, bu değerlerin algıda sadece verili olduklarını anlatmak ister.[275] Buna göre, bir resmin güzelliğini, tıpkı onu oluşturan renkleri algılamamız gibi algılarız. Aslında bu bir yandan da, değerlerin ayrı ve erişilemez bir metafiziksel dünyada var olmadıkları gibi insan zihni tarafından da yaratılmadıkları anlamına gelir.[276] Scheler, işte bu çerçeve içinde değerlere, nesnelerde ve insanlarda rastlamamıza rağmen, ısrarla bunların nesnelerin ya da insanların özellikleri olmadıklarını öne sürer:[277]

> Nasıl kırmızıyı, fiziki 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.[278]

Kendinde varlık niteliği gösteren değerler, bağımsız ve müstakil bir varoluşa sahiptirler. Onlar gerek nesnelerle gerekse değerin taşıyıcısı insanla olan ilişkilerinden bağımsız olarak, her ne ise odurlar yani mutlak bir varoluşa sahiptirler:

275 Z. Davis, "Max Scheler".
276 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 10.
277 Z. Davis, "Max Scheler".
278 Scheler'den akt. A. Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 210.

> 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.[279]

Scheler işte bu bağlamda, değeri idrak etmenin, hissetme ve hayata geçirmenin insanın dünyayla ilksel ve en özgün ilişkisi olduğunu, bir nesnenin, algılanmaz ya da bilinmezden önce, bizim için bir değere sahip olduğunu öne sürer.[280] Sadece sevgi, nefret benzeri duygusal edimlerle idrak edilip anlaşılabilen bu değerleri, o, "sevgi" ve "nefret"in nesnesi olmalarına göre, güzel ve çirkin, iyi ve kötü, yararlı ve yararsız şeklinde, olumlu ve olumsuz değerler diye ikiye ayırır. Olumlu ve olumsuz değerlerin varlıkla ilişki içinde verildiklerini söyleyen Scheler'e göre, bunlardan pozitif değerler aynı zamanda olması/yapılması, buna mukabil negatif değerler de olmaması/yapılmaması gerekenler olarak verilir. Onun bakış açısından olması gereken, Kant'ta olduğu gibi, mantıksal veya rasyonel olarak türetilmez, fakat hissedilir yani deneyimlenir. Bu yüzden, Kant'ta doğru eylem bir ahlak yasasına göre gerçekleştirilen eylem iken, Scheler'de doğru eylem, duygu nesnesi şeyler olarak değerler altında gerçekleştirilen eylemdir.[281]

Scheler açısından değerleme veya değer biçme bir anlam verme aktı ve dolayısıyla yönelimsel bir edimdir. Akıl tarafından gerçekleştirilmeyen bu edimler, yüreğin edimleri olarak duygusal aktlara karşılık gelir. Değerleri bu edimlerin en temel ikisi olan sevgi ve nefrete konu olmalarına göre önce olumlu ve olumsuz, güzel ve çirkin diye sınıflayan Scheler, onları daha

279 Scheler'den akt. A. Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 210.
280 M. Springs, "Max Scheler", s. 213.
281 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, s. 86.

sonra niceliksel ölçütlere göre tasnif eder.[282] 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, onun bakış açısından sürekli olmak durumundadır. Dolayısıyla, en aşağı değerler özleri gereği "uçup giden" değerlerdir, en yüksek değerler ise "ezeli-ebedi" değerlerdir.[283]

Scheler'in değerleri niceliksel yönden sınıflarken 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. Örneğin 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.[284]

Scheler tek tek her değer deneyiminde, değer bakımından bir skalası ya da değer sıralamasının söz konusu olduğunu, belirli değerlerin diğerlerine tercih edildiğini söyler. Tek tek her bireyin böyle bir düzenlemeye sahip bulunduğunu savunan Scheler'e göre, etikte Kant'ın aradığı *a priori*yi açığa çıkartan şey bireyin değer tercihiyle ilgili deneyimidir. O, işte bu yüzden değerlerin daha aşağı veya daha yüzeysel değerlerden daha yüksek veya derin değerlere doğru nesnel bir şekilde sınıflandıklarını savunur. Başka bir deyişle, değerler niteliksel farklılık-

282 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, s. 90.

283 B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 168.

284 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, ss. 90-100.

larına göre, hiyerarşik bir düzen içinde ve dört ana başlık altında sıralanırlar. Buna göre, hiyerarşinin en altında *duyusal değerler*, yani insanların nesneleri hoş ve nahoş, yararlı ve yararsız, vs. bulmalarından kaynaklanan değerler vardır. Haz ve yararla ilgili olan bu tür değerlerle kurulan ilgi kişisel hazla sonuçlanır. Bu yüzden Scheler onlara, haz değerleri adını verir. Fakat söz konusu değerler, insanın yararlı ve yararsızla ilgili değer duygularında ortaya çıktığı için Scheler onları bir yandan da pragmatik değerler diye adlandırır. Bunlar yararcıların da gösterdiği üzere, hesaplanabilir, niceliksel ve insan tarafından istenebilir olan değerlerdir. Bununla birlikte insan bu bölünebilir değerlere ne kadar çok düşkünlük gösterirse, o kadar bölünmüş hale gelir.

Scheler'in değer hiyerarşisinin ikinci sırasında insanın hayatiyeti, refahı, sağlığı ve gücü açısından önem taşıyan *dirimsel değerler* gelir. Esas olarak kişisel niteliklerle ilgili olan bu değerlerin üstünde sadece kişilerin duygularına verilen yüksek değerler bulunur. Gerçekten de hiyerarşide daha yüksek bir yer işgal eden değerler, daha çok sosyokültürel bir ortamda ortaya çıkan *manevi değerler*dir. Kendilerine aynı zaman *kültür değerleri* adını verdiği bu değerleri Scheler, üç ana başlık altında toplar: Güzellikle ilgili olan *estetik değerler*; hak ve doğruluk etrafında dönen *adalet değerleri*yle *ahlaki değerler;* bilim ve felsefeyle ilgili olan *salt bilgi değerleri.* Değer hiyerarşisinin en tepesinde ise, değerlerin değeri sonsuz bir kişisel Tanrı'da temellenen *dinî değerler* bulunmaktadır.[285] O, söz konusu dinî değerleri, aynı zamanda mutlak değerler olarak ifade eder. Bunun da nedeni değerin daha önceki düzeylerinin veya duyusal, dirimsel ve kültürel değerlerin nesnelerle ilişkili oldukları yerde, dinî değerlerin nesnelerle hiçbir ilişkisinin bulunmamasıdır.[286]

Scheler, daha önce de belirttiğimiz gibi bu değerlerin veya değer tiplerinin birbirleri karşısındaki durumlarının değer dene-

285 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, ss. 104-110.

286 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, s. 92.

yiminde sezgisel olarak idrak edildiğini söyler. Buna göre, değerlerin nesnel bir düzeninin olması bu düzeni deneyimleyecek bir yürek düzeni veya mantığının olduğu anlamına gelir. Söz konusu yürek düzeni ise Scheler'e göre, bireye daha yüksek değerlerin seçilmesi veya tercih edilmesi gerektiğini gösterir. Scheler, insanın manevi hayatını kurduğuna ve evrensel olduğuna inandığı bu yürek düzenine, "*ordo amoris*" adını verir.[287] Buna göre kişiye değerlere, düzeylerine ve nesnel değerlerine göre yönelme ve bağlanma imkânı veren şey, bu yürek düzenidir. O, kişiyi değere açarken, onun değerlemelerini şekillendirir. İşte bu yürek düzeninden çıkan ve kişinin ahlaki hayatının merkezini oluşturan huy ya da karaktere, Scheler temel ahlaki mizaç adını verir.[288]

Başka bir deyişle, farklı kişiler, mizaçları ya da yapıları itibarıyla dört tabakalı değer hiyerarşisinin farklı düzey ya da derecelerine duyarlılık gösterip bağlanabilirler. Buradan hareketle, kişinin ahlaki mizacını belirleyen şeyin onun yürek düzeni, ifade edip tanımlayan şeyin de hiyerarşinin ona uygun düşen düzeyi olduğu söylenebilir. Buna göre değer hiyerarşisinin kişiye uyan, ona en fazla uygun düşen tabaka ya da bölgesi, onun temel ahlaki doğası ya da mizacını tanımlar. İşte bu doğa, kişinin ahlaki hayatını belirleyip düzenlerken, iradesini koşullar.[289]

Scheler, bu ahlaki mizaç anlayışıyla değer hiyerarşisinden yola çıkarak, nasıl ki dört ayrı varlık hiyerarşisi varsa, hiyerarşinin tabakalarından her birine uygun düşen mizaçların belirlediği dört ayrı karakteristik insan ya da model kişi olduğunu öne sürer.[290] Bunlardan birincisi iyi yaşayan, ahlaklı insan, ikincisi ise kahramandır. Scheler, bundan sonra üçüncü sırada dâhinin,

287 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 44.
288 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, s. 109.
289 M. Scheler, *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, s. 127.
290 W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", s. 125.

en nihayetinde de azizin geldiğini söyler. Buna göre, onun etik düşünceye yaptığı önemli katkılardan bir diğeri söz konusu örnek kişi veya ahlaki modellerin başkalarının gelişimlerine olan etkisine yaptığı vurgudan meydana gelir.[291]

Sosyal Organizasyon Biçimleri: O, söz konusu dört ayrı değer ve model kişi tipine ek olarak, dört ayrı sosyal organizasyon türü ya da şeklinden söz eder. Buna göre en aşağı sosyal organizasyon formu veya topluluk biçimi sürü ya da kitledir. Burada sürünün üyesi olan bireyin özbilinci yoktur, eylemleri kendisinin değildir. O, kitlenin kaprislerine ve akıldışı arzularına göre hareket ederken, ne başkalarıyla bir dayanışma içinde olur, ne de eylemleri için sorumluluk hisseder.[292]

İkinci organizasyon şekli, birlikte hissetme ve yaşama edimleri yoluyla gerçekleşen yaşam topluluğu veya hayat arkadaşlığıdır. Bu toplum biçimi, bireylerin ayakta kalabilmek, varlıklarını sürdürebilmek için bir araya gelmeleriyle oluşan toplumdur. Burada hissedilen duygular ile gerçekleştirilen edimler, bireyden ziyade, topluluk içindir. Belli bir benlik duygusu ve özbilinç olmakla beraber, söz konusu benlik topluluktan hiçbir şekilde ayrılmaz. Burada, topluluğa aidiyet ve dayanışma duygusu her şeyin ötesinde olduğu için, insan başkalarından ve cemaatten sorumlu biri olarak ortaya çıkar. Lakin bu sorumluluk ahlaki bir sorumluluk değildir.[293]

Üçüncü topluluk şekli, Scheler'in, bütün eleştirilerine rağmen, tarihte önemli bir ilerlemeye karşılık geldiğini düşündüğü liberal toplumdur. Yaşam cemaatinin organik ve bilinçsiz bağlarının tersine, bireyler arasındaki bağların yapayı bir biçimde ve sözleşmeye dayalı olarak oluştuğu bu toplumda, birey her şey olup toplumun bireylerin ötesinde hiçbir gerçekliği yoktur. Bu tür bir topluluk formasyonunda, aslında toplumun temelinde başkalarına karşı duyulan bir güvensizlik söz konusu olup, top-

291 W. R. Schroeder, "Twenteeth Century Continental Ethics", s. 125.
292 Z. Davis, "Max Scheler".
293 Z. Davis, "Max Scheler".

lum önce güvenlik, sonra da haz ve yarara dayalı kişisel refah amacına hizmet eder.[294]

Scheler'in en yüksek düzeye yerleştirdiği toplum, zaman zaman manevi cemaat veya kolektif kişi diye adlandırdığı topluluk şeklidir. Söz konusu cemaati karakterize eden en önemli şey, burada yaşayan kişilerin birbirlerine duydukları muhabbet ve aşk, sergiledikleri dayanışma ve sorumluluk duygusudur. Başka bir deyişle, burada kişi, sadece kendi eylemlerinden değil, başkalarının eylemlerinden de sorumlu olur. O, burada kendisinin tam anlamıyla gerçekleşmiş kişi olarak bilincine varmakla kalmaz, fakat toplumdan farklı olarak başkalarıyla da yoğun ilişkiler içine girer. Her insanın mutlak anlamda biricik kişi olarak var olduğu bu toplum biçimiyle Scheler aslında kolektif kişi üzerinden, sırasıyla devlet ya da millete, kültür ya da halka ve nihayet kiliseye işaret eder. Bu üç organizasyon şekli arasındaki en temel farklılık, duyulan sorumluluğun kapsamıdır.[295] Millette, ulusal sınırlar içinde, her yurttaş kendisinden ve başkalarından sorumlu olurken, kültürde sınırları belirleyen şey ortak olarak paylaşılan inançlar, fikirler ve değerlerdir. Dinde sorumluluk sınırı çok daha genişlerken, amaç sonlu bütün kişilerin kurtuluşu olur. İşte bu sonuncusu, Scheler'in aşk ya da his cemaati dediği topluluğun en yüksek düzeyde gerçekleştiği yere karşılık gelir.[296]

Aşk ve Duygudaşlık: Scheler nesnel değerleri, bu değerleri hayata geçiren kişi ya da model tipleri ve nihayet, gerek değerlerin hayata geçirilmesinde gerekse kişilerin ahlaki gelişimlerinde belirleyici bir rol oynayan toplum formlarını ele aldıktan sonra, kişileri değerlere ve başkalarına götüren duyguları daha ayrıntılı olarak ele almaya geçer. Gerçekten de o, daha sonra kişiyi, ahlaki faili değerlerle temasa geçiren duygusal aktlar ile ahlaki deneyimin mahiyeti üzerinde durur, aşk ve duygudaşlık

294 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 386.
295 Z. Davis, "Max Scheler".
296 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 232.

üzerinde yoğunlaşır. Buna göre, o önce genel olarak, değerlerin düşünülmediklerini, aksine insanda bizzat değerlere ayrılmış 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. Onun duyguları ele aldığı yer işte burasıdır.

Gerçekten de Scheler'in etik düşünceye bir başka önemli katkısının hınç, utanç, birlikte hissetme ve sorumluluk duyma, pişmanlık, acı çekme benzeri duyguların mantığını açımlayıp gözler önüne sermekten meydana geldiği kabul edilir.[297] Sözgelimi o, hıncın güç ve yeterli enerjiden yoksun olan toplumsal gruplara özgü bir yetersizlik duygusunun eseri olduğunu söylemekteydi. Hınç, onun gözünde, yüksek değerlerin hissedilmesini veya kavranmasını engellediği gibi, kişinin kendisiyle ilgili değer duygusuna da zarar verir. Scheler, bütün bu duyguların önemli olmakla beraber, etiğin kuruluşu için esas önemli olanın aşk ve duygudaşlık olduğunu ileri sürer. Zira ona göre, aşk sadece ahlaki bir kavrayış ve vukufiyet kazanmanın en temel yolu değildir. O, bir yandan da ahlaki değer ve karakterin mahiyetiyle ölçüsünü belirler. Aşk ve duygudaşlık olmadığında, insan ahlaki 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. Gerçekten de sevginin insanı ötekisi gibi olmaktan ve sevmekten pay almaya götüren bir yol olduğunu, onun söz konusu sevgi deneyimiyle ötekinin varlığına ve ahlaki değerine nüfuz etme imkânı bulduğunu ileri süren Scheler, aşk sayesinde insanın ötekinin kim olduğunu anlama imkânı kazandığını söyler. O, böylelikle de *kişilerden*

297 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 386.

meydana gelen bir duygu topluluğu veya bir his cemaati yaratmanın imkânlarını sağlar.

Tamamen müstakil bir edim olan aşk, ona göre, sevilen varlığın değer bakımından potansiyelini, en yüksek imkânlarını ortaya çıkartan bir hareketi ifade eder. Aşk, sevilen nesneyi gerçekleştirir, onu varlığa getirir ve değerini artırırken, kendisi de tamamen yaratıcı hale 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 ahlaki bir çaba olmaktan çıkar, dinî bir eylem haline gelir.

Scheler'in aşk kadar önemsediği bir başka duygu da dayanışmadır. Dayanışma onun ortaya çıkışını veya gelişmesini ümit ettiği manevi cemaatin temelinde olması gereken ilke olup, bir mutlak değer olarak kişi de dayanışma bağlarıyla gerçekleşir. Yine dayanışma sayesinde, sadece içinde yaşadığı grup veya topluluğun her bir üyesine karşı bir sorumluluk duymaz, fakat iyilik ve adalet adına kendisine yapılmış eşsiz çağrıyı da duyar. O, çok daha önemlisi liberalizmin bireyciliğini sosyalizmin de değere dönük indirgemeciliğini aşma imkânı verecek bağları temin ederken, politik toplumun ahlaki bir zemin üzerinde inşasını mümkün kılar.

Hartmann'ın Fenomenolojik Değer Etiği

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'dır. Onun etik anlayışında üç filozofun büyük etkisi olmuştur. Bir kere Husserl sağladığı fenomenolojik yöntemle, ona çözümlenecek ahlaki 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,[298] o, Scheler'in kolektif 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 haline getirmiş olmasından şikâyet eden Hartmann özü ilâhî iradeye itaat etmekten meydana gelen özerklik anlayışını da şiddetle eleştirir. O, insanın özerk varlığının mutlak olduğuna inanırken, onun iradesinin Tanrı'ya bağlı veya tâbi olabilmesini kabul etmez.[299] Dolayısıyla *Hartmann, Scheler'de ahlaklılığın dine tâbi kılınmasına karşı çıkar.*[300]

Din ve Ahlak

Buna göre Scheler, bütün nesnel özlerin, yani anlam ve değerlerin sadece insan varlıklarının değil, fakat mutlak ruh olarak Tanrı'nın da yönelimsel nesneleri olduğunu söylemişti.[301] Onda değerler nesnelliklerini ve ahlaki güçlerini Tanrı'dan almaktaydı. Oysa Hartmann, Scheler'in kozmik personalizminin etiğin temellerine, insanın ahlaki özgürlüğüne halel getirmek suretiyle onulmaz darbeler indirdiği kanaatindeydi.[302] Dahası

298 D. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 94.
299 W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, s. 174.
300 B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 3. baskı, 1994, s. 185.
301 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 4.
302 N. Hartmann, *Ethics*, vol. I, *Moral Phenomena* (trans. by S. Coit), London, George Allen and Unwin Ltd, 1932, ss. 341-343.

o, din ile ahlak arasında çözümü olmayan beş büyük antinomi tespit etmişti. Başka bir deyişle, ahlaklılığın dine tabi kılınması, Hartmann'a göre, din ile ahlak arasındaki çözümsüz birtakım antinomilerden dolayı zaten imkânsızdır.

Bu antinomilerden birincisi, "bu dünyaya" yönelme ile "öte dünyaya" yönelmenin birleştirilememesinden oluşur. Ahlakta söz konusu olan bu dünyacılık ile dine özgü öte dünyacılığı bağdaştırmak mümkün olmadığından, ne ahlak dinin, ne de din ahlakın içine yerleştirilebilir veya ahlak dine tâbi kılınabilir. Çünkü öbür dünyaya yönelmede gerçek olandan yüz çevirme ve bu dünyadan kaçış vardı; dolayısıyla, burada bu dünya değerden düşürülür. Oysa ahlaki eylemde insan, eylemlerinin alanını bu dünyada görmek durumunda olup, bu dünyadan kaçmayı ahlak gücünün bir zayıflığı olarak kabul eder, bundan dolayı öbür dünyaya yönelmeyi ahlaka aykırı sayar.

> Hakiki anlamıyla tüm dinler, mevcut varoluştan uzaklaşarak "daha iyi" bir dünyaya yönelme eğilimi gösterirler. Bu ayrıma zaman zaman yapılan ve her şey bir yana bütünüyle mantıksal olan aşırı vurgu, dünyevi hayatımızın kendi içinde her ne olursa olsun hiçbir değere sahip olmadığı –yalnızca öte dünya için bir hazırlık olarak anlaşıldığı– bir noktaya ulaşır. Asli bir değer sahip olan bütün değerler öte dünyaya aittir. Hakiki hayat, kendisinde varlığımıza sahip olduğumuz reel hayat değil de, öte dünyadaki hayattır. Sözde değerleriyle bu dünyanın öte dünyanın gerçek varoluşu ve değerleri adına feda edilmesi talebi işte bu durumun bir sonucudur. Çünkü hiç kimse iki efendiye birden hizmet edemez. Bu dünyanın değerlerinin bizatihi kendilerinin peşinden koşmak kötüdür; bu dünyada sadece kendi ötesine işaret eden iyi olabilir. Sonuç mevcut varoluştan vazgeçiştir, insanın şimdi var olan dünyadan en azından düşüncede uzaklaşması, ondan kaçışıdır.

Oysa etiğin eğilimi bunun tam tersidir. O, bütünüyle bu dünyaya bağlıdır. Bütün ahlaki değerlerin içerikleri bir insanın bu dünyadaki insanlara karşı olan somut davranışına dayanır. En uzak

erimli ahlaki idealler bile gerçekleşme yerleri olarak bu dünyaya bakarlar.[303]

> İkinci antinomi ise en yüksek değer olarak Tanrı ve insanın birleşmezliğinden meydana gelir. Buna göre, ya Tanrı ya insan ikileminde, dindar insan Tanrı'yı seçer. Tanrı'nın iradesi kesin ve mutlak olup, insanın iradesi ona bağlıdır. Oysa ahlaki açıdan, kişi olarak insan en yüksek değerdedir.

İkinci antinomi, çatışmayı insanla değerlerin nihai dayanağı olarak Tanrı arasındaki ilişkiye taşır. O, birinci antinomiyle çatışmaz, fakat kesişir. Buna göre etik her zaman insanla, dinî düşünce ise Tanrı'yla ilgilidir. O'nun kudreti, eylemi, iradesi, öteki dünyada olduğu kadar, bu dünyada da standardı koyar. İnsanın ise yanlıca tabi bir konumu vardır; onun için iyi olan şey, Tanrı'nın irade ettiği şeydir. Tanrı'nın iradesiyle karşılaştırıldığında, onun iradesi Tanrı'nın iradesini tanımasına bağlı olarak iyi ya da kötüdür.[304]

Özerklik ile Tanrı kaynaklı determinizmin belirlediği heteronominin bağdaşmazlığı, Hartmann'a göre, başka bir antinomiyi oluşturur. Buna göre, dindar insan için "Tanrı'nın buyruğu iyi iken", ahlaklı insan böyle bir tavrı ahlaki olanın değersizleşmesi olarak görür. Aynı şekilde o, özgürlük ile Tanrı'nın inayetinin bağdaşmazlığını ve nihayet, kurtuluş veya af ile insanın onuru arasındaki bağdaşmazlığı, ahlak 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, bir 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.

303 N. Hartmann, *Ethics*, vol. III, *Moral Freedom* (trans. by S. Coit), London, George Allen and Unwin Ltd, 1932, s. 263

304 N. Hartmann, *Ethics*, vol. III, *Moral Freedom*, s. 263.

Hartmann'a göre, Tanrı'nın inayeti gerçekte insanın değersizleştirilmesi ve onun özgür olmayışının itiraf edilmesinden başka bir şey değildir.[305]

Kant, ahlaklılığı 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 var olmaması gerektiğini söyler.

Değer Realizmi

Etiğin dinden bağımsızlığını göstermek suretiyle özerkliğini temin eden Hartmann, daha sonra bir yandan bir genel değer kuramı geliştirirken, bir yandan da değer yaşantımızı veya deneyimimizi tasvir etme cihetine gider. O, öncelikle değerleri anlamak açısından vazgeçilmez olduğunu düşündüğü bir ontoloji geliştirir. Buna göre aynen Platon gibi idealist bir tavır takınan Hartmann'a göre, *gerçek bir varoluşa sahip olan değerler manevi ya da ideal varlıklardır*. Değerler, insan tarafından *a priori* bir tarzda kavranan ezeli-ebedi 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 ahlaki özler, bununla birlikte, akıldan çıkmış, akıl tarafından yaratılmış şeyler değildirler. Değerler akıl tarafından yaratılan ideal varlıklar olmadıkları için de, akıl yoluyla 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 her şeye değerin ya da değer-karşıtlığının damgasını sağlayan, değerle ilgili saf bir *a priori* vardır.[306]

305 N. Hartmann, *Ethics*, vol. III, *Moral Freedom*, ss. 264-269.

306 Hartmann'dan akt. W. S. Sahakian, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, ss. 174175.

Kendisini değer yargılarıyla ilgili olası bir rölativizm ithamından kurtarmak için olduğu kadar, değerlerin sezgisel olarak nasıl kavrandıkları hususunu açıklığa kavuşturabilmek için de sıklıkla ışık eğretilemesine başvuran[307] 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 ahlaki değerlerin hayata geçirilmesinin önkoşulunun daha aşağı değerlerin, ahlaki olmayan değerlerle ilkel ahlaki değerlerin gerçekleştirilmesi olduğunu öne sürer.

Buna göre, değerlerin geniş bir şemsiyesinden söz eden Hartmann, altı ayrı değer sınıfından söz eder.[308] Bunlardan birincisi "iyi değerleri"dir. Söz konusu değerler, faydayla ilgili, bütün araçsal değerleri olduğu kadar, özgün değer alanlarını da kapsar. İkinci değer sınıfı, onun değer hiyerarşisinde nispeten daha aşağı bir yer işgal eden "zevk değerleri"dir. Bunlar, hayatta çoğu zaman "hoş" sıfatıyla nitelenen şeylerin dışa vurduğu değerlerdir. Üçüncüsü "dirimsel değerler" olup, hayata katkıda bulunan her şey bu kapsam içine girer.[309] Bununla birlikte, Hartmann'ın değerle kast ettiği, nesnel ve ideal olduğunu söylediği değerler manevi ya da tinsel değerlerdir. Bunlar da kendi içinde "estetik değerler", "bilgisel değerler" ve "ahlaki değerler"dir.[310] Bunlardan Hartmann açısından özel bir önem taşıyan değerler, "hakikat" başlığı altında toplanan "bilgisel", "güzellik" başlığı altında toplanan "estetik" ve "iyilik" başlığı

307 W. Cerf, "Nicolai Hartmann", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, vol III, 1967, s. 425.

308 H. Türker, "Nicolai Hartmann'da Estetik Değer", *Mukaddime* 3. Cilt, 2010, s. 7.

309 H. Türker, "Nicolai Hartmann'da Estetik Değer", s. 7.

310 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values* (trans. by S. Coit), London, George Allen and Unwin Ltd, 1932, s. 26.

altında toplanan "ahlaki" değerlerin meydana getirdiği manevî değerlerdir.

Değerleri birtakım düzenleyici ilkelere göre sıralayıp tasnif eden Hartmann'ın kullandığı ilkelerin en başında güç ve yükseklik ilkeleri gelir.[311] Bir değerin gücünü belirleyen şey, onu atlamanın veya ihlal etmenin yarattığı ağırlık veya sıkıntıdır. Bir değerin yüksekliğini belirleyen şey ise, onu hayata geçirmenin insana kazandırdığı liyakat ya da değerdir. Bunlar, birbirlerinin tam tersi yönde iş görüp etki ederler. Buna göre, en güçlü değerler değer hiyerarşisinin en aşağısında bulunan değerler, en yüksek değerler ise en az güçlü olan değerlerdir. Öte yandan daha aşağı değerler, sezgi yoluyla kavranabilen daha sınırlı bir içeriğe sahip olma anlamında daha basit değerler iken, yüksek değerler daha karmaşık değerlerdir.[312]

Başka bir deyişle, onun değer hiyerarşisinde 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, gücü o kadar düşük, daha aşağı bir değere olan bağımlılığı da o kadar büyüktür*. Buradan da anlaşılacağı üzere, güç ve yükseklik ilkeleri önemli birtakım sonuçlara yol açar. Bu iki önemli sonucu, Hartmann meşhur bir yasa olarak "güç ve yüksekliğin ters orantısı yasası" şeklinde ifade eder.

> 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 ahlaken çok daha değerlidir.[313]

Hartmann işte bu noktada daha temel ve sıradan iyilere gösterilecek saygının daha yüksek iyilere yönelmenin bir koşulu oldu-

311 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, ss. 51-52.
312 R. Poli, "Nicolai Hartmann", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http:/ / plato.stanford.edu, 2012.
313 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, s. 53.

ğunu söyler. Onun değerleri bu şekilde tabakalandırması, bize değerleri yöneten ilkeleri temin etmek yönünden olduğu kadar, hakiki değerleri yalancı veya sözde değerlerden ayırmamızı mümkün kılacak ölçütler sağlaması bakımından da önem taşır.[314] Söz konusu değer düzeyleri veya aksiyolojik mimari, çok daha önemlisi ahlakın onda bir yasa koyucudan ziyade bir eğitici olarak ortaya çıktığını gösterir.[315] Başka bir deyişle Hartmann, içinde bulunduğumuz tarihsel ve toplumsal koşullar ile değeri algılama kapasitelerimizdeki farklılıklar dikkate alındığında, bizi ahlaklı davranışlara yöneltecek, ahlaklı olma yönünde bir motivasyon sağlayan şeyin sezdiğimiz veya algıladığımız yüksek değerler için duyulan aşk olduğunu söyler.[316] Bu ise, Aristoteles'in çocuklar ve gençler için önerdiği ahlaki terbiye yönteminde olduğu gibi, bilgiden ziyade yaşayarak öğrenmeyle, duygu ve yaşantıyla ilgili bir şey olmak durumundadır. Dünyada ve kendimizde gerçekten değerli olduğunu hissettiğimiz şeyler, bizi yapmamız gerekeni arayıp bulmaya teşvik eder.

Ahlaki Değerler

Etik adlı eserini insanların değere dönük duyarlılıklarını keskinleştirmek amacıyla olağanüstü duygulu ve coşkulu bir şekilde kaleme alan Hartmann manevi değerlerin temeline koyduğu ahlaki değerleri kendi içinde dörde ayırır.[317] Buna göre tıpkı Platon'un dünyamıza anlam ve değer kazandıran İdea olarak İyi İdeasını bütün İdeaların üstüne, varlık ve bilginin ötesine yerleştirmesi gibi, Hartmann da iyiyi değerlerin temeline koyar.[318] Bütün değerler gibi iyilik de tanımlanamaz olup, onda ahlaken değerli olan en yüksek ahlaki değerle özdeşleştirilir.[319] Ona göre, iyilik ne ideal varlık ya da değer kavramı, ne de sade-

314 R. Poli, "Nicolai Hartmann".
315 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, ss. 51-52.
316 E. Kelly, *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, s. 15.
317 W. R. Schroeder, "Twentieth Century Continental Ethics", s. 125.
318 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, s. 172.
319 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, s. 173.

ce değerlerin fiili varoluşudur, fakat sadece değerleri gerçek dünyada en yüksek amaçlar olarak arama ve hayata geçirmeye çalışmadır.[320]

Onun iyilikten sonra gelen ikinci değeri yüce gönüllülüktür. Yaygın tavırlara karşıt olan ağır bir ahlaki değer olarak yüce gönüllülük, Hartmann'a göre, değerle ilgili bütün uzlaşımları küçümseyerek, kendisini özgürce büyük, kendine yeter ve yüksek ruhlu olana adayan bireyin tutumunda örneklenir.[321] Üçüncü değer ise deneyim zenginliği olup, o yeni, zengin, tam deneyimler peşinde koşma ve bunları "mümkün en büyük çeşitlilikteki en büyük birlik ilkesini" hayata geçirecek şekilde bir birlik içinde sentezleme çabasında ifadesini bulur.

> En büyük çeşitliliğin olabilecek en büyük birliği olarak hayatın tamlığı ilkesini, işte bu nesnel anlamıyla ifade edebiliriz. Bu ilke başka alanlarda da, sözgelimi estetik alanda da geçerlidir. Fakat o bizim alanımızda, bireyin etik tutumu ve hayatın somut organizasyonuyla ilgili bir ilkedir. Değerlerin temelleri aslında her yerdedir; bu değerlerden her biri bireyden bir talepte bulunur ve bireyin kavrayış gücüne, eylemde bulunma ve eylemi başlatma yeteneğine birtakım yükümlülükler getirir. Her deneyim değerle doludur, fakat herkes bu değerleri görüp takdir edecek düzeyde değildir. Oysa kişinin *ethos*unun ayağının altına düşen meyveden beslenmeyi bilmesi gerekir. Sıradan insanlar hayatın tamlığını reddeder ve dünya ile kendilerindeki zenginlikleri göz ardı ederler. Lakin *ethos*un kendisinin sentetik birliği onun varoluşunun temel koşulu olarak varolur.
>
> İnsan ahlaki açıdan hiçbir zaman tamamlanmış değildir. O,ş kendisini ahlaki olgunlaşma süreci içinde inşa eder. Kendisini gerçekleşmenin nesnesi haline getirirken, kendi sentezini hayatın çok çeşitli değerleriyle karşı karşıya kalmak, kavrayış gücünü ve katılımını artırmak suretiyle hayata geçirir. O, dünyaya değer biçerken, kendi biricik hayatını genel bir ahenge, değerlerin gerçek bir senfonisine dönüştürür.[322]

320 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, s. 179.
321 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, ss. 186-202.
322 N. Hartmann, *Ethics*, vol. II, *Moral Values*, s. 207.

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[323]

diyen Hartmann, insanın gücünü yine değerlerle ilişki içinde olacak şekilde, onun özgürlüğünde bulur.

Özgürlük

Ahlaki özgürlüğün etik alanındaki büyük önemini iyi bilen Hartmann, bu konuya başkaca şeyler yanında esas, sorumluluk ve suçluluk duygusuyla birlikte, kendini belirleme özelliğine sahip olan ahlaki bilinci açıklayabilmek için girer. O irade özgürlüğünü işte bu bağlamda, zorlamaya tekabül eden bir belirlenim ya da determinasyondan bağımsız olma durumu diye tanımlar.[324] Ama bir yandan da bu bağımsızlığın keyfîlik ya da belirlenmemişlik olarak düşünülmemesi gerektiğine sık sık dikkat çeker. Her şey bir yana, belirlenimsizlik öncelikle ontolojik olarak imkânsız olan bir şeydir; yani, varlıkta şöyle ya da

323 Hartmann'dan akt. B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 185.

324 I. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, 1983, s. 255-256.

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, iradenin bir şeylere zorlanmış olması anlamına geldiğini belirtir. Öyleyse, özerklik onun ortaya koyduğu irade özgürlüğü tanımının bütün gereklerini yerine getirir. Buna göre, bir iradenin otonom olduğu, yani kendi kendisini belirlediği sürece, zorlanmış olması da belirlenmemiş olması da imkânsızdır. Bu şekilde tanımlanan irade 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 halde, bir tabaka ya da katmanda tanım gereği bulunmak durumunda olan genel bir ontolojik özelliktir ve irade özgürlüğü diye bilinen özerklik, bu genel özelliğin sadece özel bir boyutu veya versiyonudur.

Buna göre Hartmann, gerçekliğin, gerçek dünyanın birlikli bir oluştan ziyade, bir cinsten olmayan katmanlardan oluşmuş bir yapı olduğunu söyler. Söz konusu dört katman, sırasıyla cansız varlıkların doğa bilimleri tarafından ele alınan inorganik 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.[325] Hartmann'a göre, tıpkı mekanistik yasaların organik hayatı, psikolojik ya da fizyolojik süreçlerin ahlaki hayatı açıklayamaması gibi, bazı katmanlar için geçerli olup öbür bazı katmanlar için geçerli olmayan yasalar vardır. Sözgelimi, nedensellik yasası tin tabakasında bir yerden

325 W. Cerf, "Nicolai Hartmann", s. 425.

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 zuhuruyla açıklayan Hartmann, ahlaki özerklik olarak irade özgürlüğünü, otonomiyi evrensel olarak geçerli ontolojik bir özellik haline getirmek ve ahlaki özerkliği de söz konusu ontolojik özelliğin bir türü olarak göstermek suretiyle açıklar.

Hartmann'ın irade özgürlüğünün nasıl mümkün olduğuyla ilgili soruya verdiği cevabın ikinci bölümü bu kez daha ziyade ahlaki özerkliğin salt onun kendisine özgü mahiyeti üzerinde yoğunlaşır. Buna göre, iradenin özgür olabilmesi için, onun ne doğanın nedensel yapısı, ne de değerler ve onlara karşılık gelen gereklilikler tarafından belirlenmiş 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, özgürlük imkânsız olurdu. Çünkü belirlenimsizlik ontolojik olarak imkânsız olduğuna göre, doğadan bağımsız olan bir irade değer ve ahlaki gereklilik tarafından belirlenen bir irade olacaktı. Aynı şekilde ahlaki gereklilikten bağımsız olan bir irade de doğa tarafından belirlenen bir irade olmak durumunda kalacaktı. Hartmann işte burada, bütünüyle metafiziksel bir karakter taşıdığına inandığı üçüncü bir determinasyon türünden daha söz ederek, irade 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.

7. Çağdaş Erdem Etiği

Yirminci yüzyıl Kıta etiğinin önemli uğraklarından bir diğerini, çağdaş erdem etiği meydana getirir. Söz konusu etik, aslında

yepyeni bir etik olmayıp klasik erdem etiğinin, günümüz koşullarında yeniden öne sürülmesinden meydana gelir. Çağdaş erdem etiği Elizabeth Anscombe, Philippa Foot ve Alasdair MacInytre gibi düşünür veya felsefeciler tarafından temsil edilir. Bu düşünürler, Kıta etiğinin hemen tüm düşünürleri gibi, bir "modernite krizi"[326] ve bu arada bir "ahlak krizi"nden söz ederler. *Bu krizin kaynağında,* en azından MacIntyre'a göre, *modern dönemle birlikte organik bir birliğe sahip olan kapitalizm öncesi cemaat hayatından kapitalizme özgü cemiyet yaşamına geçiş bulunur.*[327] Bu geçişle birlikte, kendisini ait olduğu cemaate göre tanımlayan insan anlayışı yerini, başka insanlarla olan bağı kopmuş atomistik bir bireye bırakmıştır.[328] Liberal felsefe açısından insanın özgürleşmesi olarak görülen ve en azından egoizm, yararcılık, ödev etiği benzeri etik anlayışları tarafından önemsenip teşvik edilen bu süreç, erdem etiğinin çağdaş temsilcileri açısından çift yönlü bir "moral kriz"e işaret eder. Kriz, her şeyden önce geleneğin rehberliğinden mahrum kalmış ve dolayısıyla parçalanmış, kendine ve toplumuna yabancılaşmış modern bireyin ahlaki hayatıyla, onun nasıl yaşaması ve ahlaki olarak ne şekilde akıl yürütmesi gerektiğiyle ilgili bir krizdir.

O, ikinci olarak da modern dünyada veya cemiyet hayatı içinde var olan bireyin ahlakını tanımlama iddiasıyla ortaya *çıkan etik kuramlardan kaynaklanan bir kriz olmak durumundadır.* Erdem etiğinin savunucuları, tıpkı eleştirel etiğin diğer temsilcileri gibi, bu noktada dört modern etik kuramını dikkate alır. Bunlardan birincisi, Hobbes tarafından öne sürülmüş olan egoizm, ikincisi Hobbes ve Locke'un, ahlakı kendi çıkarını gözeten rasyonel bireylerin çıkarlarını karşılıklı olarak koruyan kurallar

326 S. D. Carden, *Virtue Ethics: Dewey and LacIntyre,* London, Continuum, 2006, s. 20.

327 P. McMaylor, "Classical Thinking for a Postmodern World: Alasdair MacIntyre and the Moral Critique of Present", *Virtue, Ethics and Sociology: Issues of Modernity and Religion* (ed. K. Flanagan – P. C. Jupp), New York, Palygrave, 2001, s. 24.

328 D. Küçükalp, "Erdem Etiği ve Politika", *UÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* XXVII (2008), s. 72.

üzerinden tanımlayan sözleşmeci etik teorisidir. Onların göz önünde bulundurdukları üçüncü modern etik anlayışı Kant'ın ödev etiği, buna mukabil dördüncüsü Bentham ve Mill'in yararcılığıdır. Bu konuda referans alınan eser ise, çağdaş erdem teorisyenlerinin öncüsü olarak görülebilecek Elizabeth Anscombe'nin 1958 yılında yayınlanan "Modern Moral Philosophy" [Çağdaş Ahlak Felsefesi] adlı meşhur makalesidir. O, bu makalede, söz konusu modern etik teorilerin baştan sona tutarsız bir düşünce olarak *"bir yasa koyucucusu olmayan yasa" düşüncesine dayandıkları için, çürük bir zemin üzerine yükseldiklerini* ve dolayısıyla hatalı sonuçlara vardıklarını ileri sürer.[329]

Aynı şekilde Aydınlanma sonrası dünyada, ama esas olarak da liberal dünyada, büyük bir ahlaki kriz yaşandığını öne süren MacIntyre[330] ise modern etiğe dönük eleştirisini esas "Aydınlanma projesi"[331] olarak tanımladığı tutuma yönelik eleştiri üzerinden hayata geçirir. Buna göre o, söz konusu projeyi modern etiği Hıristiyan ahlakına benzer bir moral kodlar ve ahlak sistemini seküler bir çağda ve bütünüyle doğal bir şekilde ortaya koyup temellendirme projesi olarak tanımlar. Sonra da insanın, ahlaklılığı bütünüyle araçsal veya yasa koyucu bir güç olarak anlaşılan, pratik rasyonalitesinde temellendirilen bu projenin iflas ettiğini ayrıntılarıyla gözler önüne serer:

> Modern ahlak teorisinin karşı karşıya kaldığı sorunlar, açık bir biçimde, Aydınlanma projesinin başarısızlığının bir ürünü olarak görülür. Bir taraftan hiyerarşi ve ereksellikten kurtulmuş bireysel ahlaki fail, kendi kendisini ve ahlak felsefecileri onu, kendi ahlaksal otoritesinin tek hâkimi olarak düşünür. Öbür taraftan ise, sahip oldukları daha eski ereksel karakterlerinden olduğu kadar, en yüce tanrısal yasanın anlatımları olarak sahip oldukları antik kategorilerden bile yoksunlaştırılmış ve kısmen dönüştürül-

329 G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 124 (1958), online.

330 *Bkz.*, S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında*, s. 111.

331 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde* (çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 69.

> müş olsa bile, miras alınmış olan ahlak kurallarına yeni bir statü bulunmak zorundadır. Eğer bu kurallara, kendilerine başvurmayı rasyonel kılacak yeni bir statü bulunamaz ise bunlara başvurma, yalnızca bireysel istek ve istencin bir aracı olarak görünecektir. Bu yüzden, kuralları ya birtakım yeni erekler icat ederek ya da yeni bir kategorik statü bularak temize çıkarma yönünde yoğunlaşan bir baskının varlığı göze çarpmakta. Bu amaçla geliştirilmiş ilk proje, yararcılığa itibarını kazandıran projedir; ikincisi ise pratik aklın doğasında temellenen şeyler olarak ahlak kurallarına başvurmanın otoritesini göstermede Kant'ı takip eden bütün girişimleri kapsar. Her iki girişim de ileride tartışacağım gibi başarısız olmuştur ve olacaktır.[332]

MacIntyre'a göre, bu durum *modern ya da çağdaş etiği, sadece iki alternatifle karşı karşıya bırakır.* Bunlardan birincisi, ahlaktan tamamen vazgeçerek, Nietzsche'nin yaptığı şekilde, sadece, bazıları hiç kuşku yok ki sosyal, hatta evrensel olabilen doğal tutkulara ve içgüdülere müracaat etmektir. Bu, ona göre, özellikle Anglo-Sakson felsefede veya analitik etikte kendisini duyguculuk formunda zaten fazlasıyla göstermiş durumdadır.[333]

İkinci alternatif ise modernlerin teleoloji karşısında takındıkları negatif tutumu yeniden değerlendirip değişime uğratmak ve etiği de Aristoteles'in erdem etiğine benzer çizgiler üzerinde yeniden inşa etmektir.[334] *Erdem Peşinde* adlı eserinin ilk bölümünde, duyguculuğu ve onun üzerinden de Nietzsche'yi eleştiren MacIntyre, hiç kuşku yok ki bunlardan ikincisini seçer. Dolayısıyla şimdiden onun modern ahlaki krize ancak, ahlakı bir cemaate aidiyet ilişkisi içerisinde değerlendiren Aristotelesçi gelenekten beslenecek bir erdem etiğiyle cevap verilebileceğini ileri sürdüğü sonucuna varabiliriz.[335]

---

332 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 101-102.

333 P. McMaylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, London, Routledge, 1994, s. 23.

334 J. L. Garcia, "Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique", *Alasdair MacIntyre* (ed. by M. Murphy), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 96.

335 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 178.

MacIntyre'ın Erdem Etiği

Buradan da anlaşılacağı üzere, MacIntyre'ın etiği, Kıta etiğinin diğer bütün temsilcileri gibi, iki yönlü bir gelişme gösterir. Buna göre MacIntyre, öncelikle modern etiği, kendi etik anlayışının katkılarına ipucu sağlayacak şekilde birkaç noktadan sıkı bir eleştiriye tabi tutar. Söz konusu eleştiri, doğrudan veya salt yapılmış olmak için yapılan sözde bir eleştiri değildir. Bu eleştiriyle o, bir yandan modern etik düşüncenin eksiklerine işaret ederken, bir yandan da bu eleştiriler üzerinden öne sürmeye hazırlandığı yeni etiğinin temel kavramlarını belirler. Başka bir deyişle, MacIntyre, eleştirisinin ardından kendi erdem etiğini öne sürer. Bu etik, Aristoteles'in klasik erdem etiğinin, esas olarak onun modern etik eleştirisinden türetilmiş "pratik", gelenek", "anlatı" benzeri birtakım kavramlarla zenginleştirilmiş çağdaş versiyonudur.[336]

Modern Etik Kuramlarının Eleştirisi

MacIntyre'ın, modern etiğe veya ahlak felsefesine yönelik eleştirisi alabildiğine kapsamlı bir eleştiri olarak ortaya çıkar. Aslında bu, kendi içinde kapsamlı bir eleştiri olmakla birlikte, esas itibarıyla Aydınlanma projesine veya liberalizme dönük bir eleştiri etrafında toplanır. O, bireysel tercihlere tolerans, bağımsız düşünceye, bireysel özgürlüklere ve haklara verilen değer, pazar ekonomisine yüklenen önem benzeri birtakım etik, politik ve ekonomik görüşlerin bir toplamı olarak liberalizmin, özgür düşünceye engel olduğu gerekçesiyle bütün gelenekleri reddettiğini dile getirir. MacIntyre işte bu bağlamda öncelikle liberal yaklaşımın toleransa, farklı görüşlere gösterilecek saygı tutumuna büyük bir önem atfetmekle birlikte, karşıt görüşlere, geçmişin geleneksel yaklaşımlarına tahammülsüzlük gösterdiğinin açıkça ortaya çıktığını savunur.

336 D. Küçükalp, "Erdem Etiği", s. 630.

MacIntyre'a göre, liberalizm, etik ve sosyal düşünceyi, özgür düşünceye engel olduğuna inanılan ilke, öğreti ve sistemlerden, kısacası gelenekten ayıklamıştır. Bundan sonra da onu temelde yarar ve haklar benzeri birtakım kavramlar üzerinden ifade ederek yeni bir gelenek oluşturmaya çalışırken, bu projesinde mutlak bir başarısızlığa uğramış ve bir ahlaki nihilizmle sonuçlanmıştır. Yani, *liberalizmin kendisi bir kriz içine girmekle kalmamış, fazladan bir moral nihilizme yol açmıştır.* Sonuçta ortaya çıkan nihilizmin en önemli nedeni, onun ahlak alanını kendileri üzerinden kurduğu yarar ve hak kavramlarının bir kurgudan başka hiçbir şey olmamasıdır. MacIntyre, nihilizmden iyi ile kötünün nesnel bir temeli olmayıp kişisel bir tercih meselesi olarak görülmesi gerektiği görüşünü anlar. Başka bir deyişle o, modern felsefe ve modern hayatın kendisinin tutarlı ve anlamlı bir ahlaki kurallar ve kodlar kümesinin yoksunluğundan mustarip olduğu kanaatindedir. Böyle bir dünyada yaşayan insanlar onun gözünde anlamlı bir amaç düşüncesinden ve cemaate aidiyet duygusundan yoksun bulunmaktadırlar.[337] Bir nihai amacın, belli bir cemaat duygusunun, iyi ve kötüye dair nesnel ölçütlerin ve değerlerin olmaması ise, öncelikle failin köksüzleşmesini,[338] sonra ve esas olarak da hayatın anlamsızlaşmasını, kısacası nihilizmi ifade eder:

> Öyleyse –yarar kavramı gibi– doğal haklar ya da insan hakları kavramı da bir kurgudur; ama bunlar son derece kendine has özelliklere sahip kurgulardır. Bunları belirlemek için, on sekizinci yüzyılın ahlaklılığı yeniden inşa etme girişiminden doğan öteki kurguya, yani yarar kavramına bir kez daha kısaca değinmekte fayda var. Bentham, "yarar"ı ilk kez yarı teknik bir terime dönüştürdüğünde bunu, daha önce de işaret ettiğim gibi, bireysel haz ve acı beklentilerinin toplamını ortaya koyma fikrini akla uygun kılmak için tasarlanmış bir tarzda yapmıştır. Ama John Stuart Mill ve diğer yararcılar, insanın değer verdiği ve peşinden koştuğu

337 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 59-61.

338 T. D. D'Andrea, *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006, s. 229.

amaçların çeşitliliğine ilişkin fikirlerini genişlettiklerinde, doyum sağlayan etkinlik ve yaşantıların tamamının toplamını ortaya koyma fikri, önceden belirttiğim nedenlerden dolayı, gittikçe artan ölçüde akla aykırı hale gelmiştir. Doğal ve eğitilmiş insanın isteğinin nesneleri, bir ya da birkaç şeye indirgenemez ölçüde homojendir ve bireylere ya da bir topluluğa özgü olanlarının toplamını ortaya koyma fikri açık bir anlamdan yoksundur. Yarar, eğer böylesine açık olmayan bir kavram ise, bunu açık bir kavrammış gibi kullanmak, bize sanki rasyonel bir ölçüt sağlayabilirmiş gibi devreye sokmak, doğrusu, bir kurgudan medet ummaktan başka bir şey değildir.

Ahlaksal kurguların, yarar kavramını hak kavramının yanına koyduğumuzda gün yüzüne çıkan temel özelliklerinden birisini şimdi açıklayabiliriz: Ahlaksal kurgular, bize, nesnel ve kişisel-olmayan bir ölçüt kazandırma iddiasını dile getirirler; ama bu iddiaya gerçeklik kazandıramazlar. Yalnızca bundan dolayı bile, kendilerine atfedilen anlam ile geçerli kullanımları arasında bir uçurum var olmak zorundadır. Ayrıca ortak-ölçülemez öncüller fenomeninin modern ahlak tartışmalarında nasıl ortaya çıkmış olduğunu da şimdi daha iyi anlayabiliriz. Hak kavramı, özerk ahlaksal fail sosyal icadının bir parçası olan bir amaçlar kümesine hizmet için yaratılmış bir kavramdır; yarar kavramı ise oldukça farklı başka bir amaçlar kümesi için geliştirilmiştir. Ve her ikisi de daha eski ve daha geleneksel olan bir ahlaklılığa ait kavramların yerini alacak yapıntılara gereksinim duyulan bir ortamda özenle icat edilmiştir ki bunların yerini alacak olanların, yeni toplumsal işlevlerini hiç değilse yerine getiriyor görüntüsü verebilmeleri için kökten yenilikçi karakterde olmaları gerekiyordu. Dolayısıyla, haklara göndermede bulunan iddialar, yarara dayanan iddiaların, ya da birisi veya ikisi birden geleneksel adalet kavramını temel alan iddiaların karşısına konduğunda, hangi tür iddiaya öncelik ya da üstünlük tanınacağına karar vermenin hiçbir rasyonel yolunun olmaması şaşırtıcı olmasa gerek. Ahlaksal ortak-ölçülemezliğin kendisi belirli bir tarihsel birleşmenin ürünüdür.[339]

Buradan da anlaşılacağı üzere, modernite eleştirisi ve modernliğe karşı çıkışı mutlak olan MacIntyre'a göre, o, ahlaki

339 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 112-113.

açıdan tam bir felaketi ifade eder.[340] MacIntyre, bu şekilde önce genel olarak eleştirdiği liberalizmin ahlak felsefesini daha sonra onun kurucu öğretileri üzerinden, daha özel diye niteleyebileceğimiz bazı eksikler ya da hatalar nedeniyle eleştirir. Onun liberal düşüncenin kurucu öğretileri olarak dikkate aldığı modern etik kuramlar, bir kez daha belirtmek gerekirse, Hobbes, Locke, Kant, Bentham ve Mill'in öğretilerdir. Alıntıdan da belli olduğu gibi, MacIntyre, söz konusu modern ahlak felsefelerini gerek adaletin gerekse moral akıl yürütmenin birtakım ölçütler ve standartlar ile geleneklere bağlı olması olgusunu göz ardı ettikleri, ahlaklılığı ve dolayısıyla "ahlak felsefesini tarih dışı bir biçimde ele aldıkları" için eleştirir.[341] O, özellikle bir bütün olarak *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı eserinde, ahlak yangılarını "-meli", "doğru", "iyi" benzeri genel değer biçici kavramların anlamlarından türetme işine karşı çıkar.[342] Ona göre birey ya da ahlaki fail, *ne yapması veya nasıl davranması gerektiğini, içinde bulunduğu durumun kendisine getirdiği sorumluluklara bakarak, başka insanlarla olan ilişkilerini ve içinde yaşadığı sosyal geleneklerin beklentilerini dikkate alarak belirlemek durumundadır.*

MacIntyre'ın modern etik kuramlara yönelttiği ikinci bir eleştiri, *bu kuramların "olgu"yla "değer" arasında yaptıkları ayrım veya onların değeri olgudan tamamen koparmaları olgusu etrafında döner.* Modern etiğin, tamamen duygucu bir karakter kazanmasının, ona göre, en önemli nedenlerinden biri de budur. MacIntyre da, tıpkı analitik etiğin duygucu temsilcileri gibi, bu ayrım ve ikisi arasındaki uçurumu kapatmanın imkânsız hale gelmesi durumu üzerinde durur. Fakat o, Aydınlanma tarafından icat edildiğine inandığı bu ayrımın, genel mantıksal bir ayrım ya da fenomen olmayıp modern çağa özgü bir tarihsel özellik olduğunu ileri sürer. MacIntyre, ahlakı ve ahlaklılığı temelsizleştirip,

340 R. Poole, *Ahlak ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 202.

341 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 27.

342 J. L. Garcia, "Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique", s. 98.

moral tartışmaları anlamsızlaştıran bu ayrımın öne sürdüğünün tersine, değerin klasik dünyada olduğu gibi, olguya bir şekilde dayanması, *en azından insan doğasında temellenmesi gerektiğini öne sürer.*

MacIntyre üçüncü olarak modern etik teorilerin modern özne ya da benliğin parçalanmasına doğrudan katkı yaptığı kanaatindedir. O, aslında insanın hayatını bir birlik olarak tasarlayıp inşa etmenin önüne, modern dönemde, daha önce hiç söz konusu olmayan birtakım engeller çıkarıldığını ileri sürer. *Bu engellerin bir kısmı sosyal olup, modernitenin insan hayatını çeşitli dilimlere ayırmasından kaynaklanır.* Engellerin önemli bir bölümü ise, modern etik anlayışlarının beşeri eylemleri atomistik bir şekilde düşünme ve birey ile bireyin oynadığı rolleri birbirinden ayırma eğiliminin bir sonucu olarak ortaya çıkar.[343] Bütün bu süreçlerin sonunda ortaya çıkan *özne ya da benlik, parçalanmış bir benliktir.* Özne ya da bireyde, doğumu hayata hayatı da ölüme bağlayan bir anlatının birliği dolayısıyla hiç söz konusu olmayan bu parçalanmışlığın, MacIntyre, modern etik teorileri tarafından adeta pekiştirildiğini iddia eder.[344]

Fakat o, burada kalmayıp çok daha temel bir eleştiri noktası olarak bu teorilerin, birey ya da özne merkezli kuruluşlarına bağlı olarak, bireysel çıkar ile başka bireylerin ve toplulğun çıkarlarını karşı karşıya getirip, *bireylerin kendi çıkarlarını öne çıkarmalarını meşrulaştırmaya hizmet ettiklerini savunur.* MacIntyre'ın kendisi ise tam tersine bireyin çıkarı ve iyiliği ile toplumun çıkarı ve iyiliği arasındaki bu karşıtlığı sorgular, onu tümden ortadan kaldıramasa bile bir şekilde önemsizleştirme cihetine gider. MacIntyre, nitekim etiğinde, bireyin çıkarı ve mutluluğu ile cemaatin çıkarı ve iyiliğinin hem ilke hem de olgu düzeyinde birbirine bağlı olduğunu göstermeye çalışacaktır. Çünkü onun gözünde birey, ancak kendisini belirli bir topluluğun ya da cemaatin üyesi olarak hissettiği zaman gelişme,

343 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 302.
344 S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında*, s. 163.

ahlaken olgunlaşma imkânı bulabilir. O, modernliği karakterize eden radikal yabancılaşma ve anomi halinde, kendisini gerçekleştirip olgun bir fail haline gelemez. MacIntyre, bireyin ihtiyaç duyduğu ve sadece kendisinin ötesinde daha önemli bir şeyin bir parçası olmak suretiyle duyumsayabileceği anlamı, modern dönemin hiçbir totaliter sisteminin sağlayamadığını özellikle belirtir.[345]

MacIntyre, nihayet bir önceki eleştirisiyle de ilişkili olarak ve pek çok Kıta filozofuyla birlikte, modern düşünürlerin Aydınlanma'dan itibaren, kültürlerinin özel unsurları olarak kendileriyle iftihar ettikleri *rasyonalitenin ve özgürlüğün gerçekte bazı grupların diğer gruplar karşısındaki çıkarlarını gizlemeye yarayan maskeler olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer*. Bununla birlikte o, bu maskeyi düşürme, liberal birtakım değerleri değerden düşürme cihetine gider ve böylelikle söz konusu kültürel veya entelektüel hegemonyayı ortadan kaldırmaya yönelirken, nesnellikten, rasyonaliteden ve anlamlı hale getirilmiş bir özgürlükten vazgeçmez. MacIntyre bunları, erdem etiğinde yeni bir zemine oturturken, bir yandan da gelenek, pratik ve anlatı kavramlarıyla tamamlamaya çalışır.

Erdem Etiği

MacIntyre, işte bu çerçevede, ahlakı kişisel bir tercih meselesi olarak gören liberal felsefenin tersine, onun kişinin tercihine kalmış bir şey olmayıp, *insanın varoluşsal açıdan hayatını anlamlı bir hayat olarak yaşayabilmesinin temel koşulu olduğunu öne sürer*. Sonra da ahlakı ve ahlaklı yaşamayı birtakım erdemlere, erdemli yaşamaya bağlar. Bununla birlikte, erdemleri temellendirebilmek için, en azından bir bölümüyle yeni veya en azından revize edilmiş olduğunu söyleyebileceğimiz bazı kavramlara başvurur.

Başka bir deyişle, bütün olumsuz sonuçlarıyla birlikte yaşandığını ileri sürdüğü "ahlaki kriz"e bir çözüm bulma nokta-

345 J. L. Garcia, "Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique", s. 100.

sında Aristotelesçi erdem teorisine dönmeyi önermiş olsa da, *MacIntyre erdemleri temellendirme noktasında hem Aristotelesçi olan hem de olmayan bir kavramsal çerçeveye ihtiyaç duyar.* Bunun bir nedeni, onun, daha önce de belirttiğimiz üzere, ahlakın ve ahlak felsefesinin tarihsel olduğuna inanması ise, yine birincisine bağlı olan bir diğer nedeni Aristotelesçi temellendirmenin modern koşullarda geçersiz hale gelmiş olmasıdır. Aristoteles, ahlakı ve erdemleri esas itibarıyla biyolojik olduğunu söyleyebileceğimiz bir insan doğası tasarımına dayandırmıştı. Fakat modern dönemle birlikte sadece Aristoteles'in biyolojisinin kendisine dayandığı teleolojik dünya görüşü yıkılmamıştır. Onun metafiziksel biyolojisinin yerine de Darwin'in evrimci biyolojisi ikame edilmiştir ki bu yeni biyoloji, MacIntyre'ın erdem etiğinden ziyade, onun şiddetle karşı çıktığı liberal dünya görüşüne ve egoizm-faydacılık benzeri liberal etik öğretilere izin verir. Bu yüzden MacIntyre erdem etiğini temellendirme noktasında, biyolojiyi en azından başlangıçta çok büyük ölçüde devre dışı bırakarak, sırasıyla pratik, anlatı veya bir hayatın narratif düzenine ve ahlaki gelenek kavramlarına başvurur.

Buna göre, ahlakı veya erdemleri bir geleneği olan cemaat hayatında bireylerin faaliyetleriyle veya başkalarıyla birlikte yürüttüğü faaliyetler üzerine temellendirme yoluna giden MacIntyre'da bu üç kavram birbirlerinden ayrılmayacak şekilde bir ana zemin meydana getirir:

> Söz konusu kavramın mantıksal gelişim sürecinde, eğer çekirdek bir erdem tasarımını anlamak istiyorsak, sırayla ele alınıp belirlenmesi gereken en azından üç aşama vardır ve bu aşamalardan her biri kendine özgü bir kavramsal arka plana sahiptir. İlk aşama etkinlik adını vereceğim bir arka plan açıklamasını, ikinci aşama tek bir insan hayatının öyküsel yapısı olarak nitelendirdiğim şeyin açıklanmasını ve üçüncü aşama da bir ahlaksal geleneği oluşturan şeyin benim şu ana kadar yapmış olduğumdan daha kapsamlı bir şekilde açıklanmasını gerektirir. Ayrıca belirtmek gerekirse, sonra gelen her aşama, bir öncekinin açıklanmasını zorunlu kılar; ama tam tersi doğru değildir. Önce gelen her aşama, bir sonraki

> aşama tarafından hem değişikliğe uğratılır, hem de ikincinin ışığında yeniden yorumlanır; ama önce gelen her aşama da bir sonraki aşamanın temel kurucu öğelerini oluşturur. Kavramın gelişim sürecindeki ilerleyiş, her ne kadar kolayca özetlenebilir olmasa da çekirdeği bu kavram tarafından şekillendirilen geleneğin tarihiyle yakından ilişkilidir.[346]

Pratik: Bu aşamalardan birincisi ve MacIntyre'ın da diğerlerinin kendisine bağlı olduğunu öne sürdüğü bir şey olarak pratiktir. O, pratiği şu şekilde ifade eder:

> Bir pratikten, toplumsal olarak tesis edilmiş, işbirliğine dayalı, tutarlı ve kompleks herhangi bir insani etkinlik formunu anlayacağım; böyle bir insani etkinlik formuna uygun olan ve bu formu kısmen tanımlayan yetkinlik / fazilet standartlarını kazanmaya çalışma süreci içerisinde, söz konusu etkinlik formuna içsel olan iyiler, bir pratik aracılığıyla gerçekleştirilir; bunun sonucunda da, üstünlük/fazilet kazanmaya yönelik insanî güçler ve bu güçlerin işin içerisine soktuğu amaçlara ve iyilere ilişkin insanî konsepsiyonlar sistematik olarak genişletilir.[347]

MacIntyre, bir pratiğe örnek olarak futbol oynamayı, çiftçiliği, mimarlığı, fizik, kimya ve biyoloji araştırmalarını, tarihçinin çalışmasını verir. O, bir pratikle iştigal etmenin, bir pratiğe katılmanın, kendisinin "içsel" diye nitelediği birtakım iyileri veya değerleri hayata geçirmek anlamına geldiğini söyler. Bu yüzden, söz konusu iyileri ya da değerleri bir anlamda kendileri olmaksızın ilgili pratiği layıkıyla hayata geçirmenin pek mümkün olmadığı iyiler olarak değerlendirmek, yerinde ve doğru olabilir. Söz konusu içsel iyiler, MacIntyre'ın bakış açısından, bir pratiğe içsel olan, sadece pratiğe katılma deneyimiyle elde edilebilir olan değer ya da iyilerdir.

---

346 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 277.

347 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 278; çeviri Solmaz Zelyut'a ait, *bkz.*, S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında*, s. 156.

Bunlar, sadece bireye özgü, onun mülkiyetinde kalan dışsal veya arızi iyi ya da değerlerin tersine, ilgili pratiğe katılan bütün bir topluluk için gerçekten iyi olan değerleri ifade eder. MacIntyre'ın teorisi veya argümanı açısından büyük bir önemi olan söz konusu "içsel iyi" anlayışının, fazladan Aristoteles'in "eylemin amaçlarının faaliyetin kendisinde bizzat ihtiva edildiği etkinlik anlayışını" yansıttığı, pek çok MacIntyre yorumcusu tarafından kabul edilir.[348]

MacIntyre, *Erdem Peşinde* adlı eserinden yaptığımız yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, pratiğin bir başka özelliği olarak kurallarla mükemmeliyet standartlarını verir. Başka bir deyişle, bir pratik kendisinde, söz konusu pratiğin tarihi boyunca ustaları tarafından konmuş olan ve onda başarıyı tanımlayan birtakım yetkinlik standartlarını ihtiva eder.[349] MacIntyre, bu yüzden bir sosyal pratikte veya belli bir meslek ya da faaliyet türünde *temel ilişkinin usta çırak ilişkisi olduğunu savunur*. Bir pratiğe dahil olan, belli bir iş ya da faaliyet alanına giren çırağın, şu halde sadece dahil olduğu pratiği layıkıyla icra edebilmek için içselleştirmesi veya kendisine mal etmesi gereken yetkinlik standartlarının değil, fakat bu standartları bir şekilde koyan ustanın otoritesine de tabi olması gerekir. Demek ki pratiğin layıkıyla icrası açısından öğrenme süreci hayati bir önem taşır. Çünkü bir pratiğe giren kişi, bu öğrenme süreci sayesinde, pratiğin gelecekteki icrası için bir rehber olma işlevi gören kuralları ve doğru davranışı yanlış davranıştan ayırma imkânı veren yetkinlik standartlarını kazanır. Bu standartlar, çok daha önemlisi *pratiği geçmişten geleceğe taşıyan araç veya unsurlardır*.

MacIntyre, erdemleri işte bu temel üzerinde ifade eder; erdemi genel olarak buradan, özellikle de pratiğin içsel iyilerinden hareketle tanımlar:

348 *Bkz.* T. Clayton, "Political Philosophy of Alasdair MacIntyre", *Internet Encylopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2007 ve S. D. Carden, *Virtue Ethics: Dewey and LacIntyre*, s. 14.

349 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 277.

Bir erdem, kendisine sahip olunması ve uygulanması, pratiğe içsel olan iyileri edinebilmemize hizmet eden, yokluğu ise bizi kesin bir şekilde bu türden herhangi bir iyiyi edinmekten alıkoyan kazanılmış beşeri bir niteliktir.[350]
Onun bu bağlamda erdemler "adalet, cesaret ve dürüstlük"tür. Buna göre, söz konusu erdemler *belli birtakım davranış karakteristikleri, ayırt edici eylem yönelimleri, birtakım temel iyilere ya da değerlere ulaşmayı mümkün kılan beşeri niteliklerdir.* İşte bu karakteristiklerin tam olarak hayata geçirilmeleri, dahil olduğumuz sosyal pratiğin faaliyetlerini biraz daha geliştirmeye yarar. O, aynı pratiğin diğer icracıları arasındaki ilişkilere norm getirip düzen kazandırır. Birer beşeri nitelik olarak erdemler, bununla birlikte esas pratiğe özgü içsel iyilerin kazanılması noktasında önem kazanırlar.

Nitekim söz konusu erdemlerden adalet, sadece pratiğe katılan, belli bir sosyal faaliyeti icra eden kimselerin kazanabileceği bir nitelik veya karakter özelliği olarak, liyakatten, herkese hak ettiğini vermekten meydana gelir. Cesaret, pratiğin ortak hedeflerine ulaşmak açısından kaçınılmaz olan riskleri almaktan, tehlikeleri göğüslemekten oluşur. Dürüstlük ise aynı faaliyet içinde yer alan başkalarından gelen eleştirileri dikkate alıp her seferinde hakikati ifade etmekten, doğruyu söylemekten meydana gelir.[351] MacIntyre, bu durumun, yani birtakım içsel iyileri, yetkinlik standartları olup, temel bazı erdemler yoluyla gerçekleşen pratik anlayışının hayata geçirdiğimiz bütün sosyal faaliyetler, icracısı olduğumuz bütün pratikler için geçerli olduğunu söyler.

> *Anlatı*: Bununla birlikte MacIntyre, bir adım daha ileri giderek pratik anlayışının esas hayatın kendisi, yaşama pratiği için geçerli olduğunu söyler. Bu yüzden de ikinci aşamada anlatı kavramını veya hayatın narratif birliği düşüncesini gündeme getirir. Bu

350 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 283; çeviri Solmaz Zelyut'a ait, *bkz.*, S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında*, s. 159.
351 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 285.

> kavram ya da nosyon, aslında MacIntyre tarafından modernitenin parçalanmış benliği yerine ikame edilen bir kavram olarak bir benlik kavramına tekabül eder. O, gerçekte birliği bir başlangıcı, ortası ve sonu olan bir öykü olarak doğumu hayata, hayatı ölüme bağlayan bir anlatının birliğine bağlı bulunan bir benlik anlayışından meydana gelir. Buna göre, MacIntyre modernliğin nihilistik eğilimlerinin yalnızca ahlaka yönelik bir tehdit olmayıp, aynı zamanda –ve daha temel olarak– benliğe yönelik bir tehdit olduğunu ve modernliğin ahlaki sorunlarına getirilecek bir çözümün, bir kişisel kimlik kavramının modern hayatın aşındırıcı etkilerinden nasıl kurtarılabileceğini açıklama yeteneğinde olması gerektiğini kabul eder.[352]

İşte bu noktada gündeme gelen "anlatı" kavramı ya da düşüncesi, MacIntyre'ın ihtiyaç duyduğu açıklamanın önemli bir kısmını temin eder. Zira ona göre, *nasıl ki bir eylemi bir öyküye yerleştirmek suretiyle anlamlı hale getiriyorsak, aynı şekilde bir hayatı da ona anlamını veren anlatısal yapısını ortaya çıkararak anlamlı kılarız.*[353] Buna göre, kimliğin verili ve olmuş bitmiş bir şey değil de bir proje veya inşa edilen bir şey olduğunu öne süren[354] MacIntyre açısından, hayatımıza ancak anlatısal bir birlik kazandırmak suretiyle anlam yükleyebiliriz:

> Buraya kadar, insan hayatının bütününe ilişkin bir iyiyi, bir bütünlük olarak düşünülen insan hayatına ilişkin iyiyi oluşturarak, pratiklerin sınırlı iyilerini aşan bir *telos*un yokluğunda hem ahlaksal yaşamın yıkıcı bir keyfiliğin istilasına uğrayacağını ve hem de belirli erdemlerin bağlamını gerektiği gibi belirleyebilme gücünden yoksun kalacağımızı belirtmiş bulunuyorum. Bu iki düşünce, ekleyeceğimiz bir üçüncüsüyle daha da güçlendirilebilir; en azından, söz konusu gelenek tarafından kabul edilmiş olan ve insan yaşamının bütünlüğüne göndermede bulunma dışında hiçbir yolla belirtilemez olan bir erdem vardır ki bu, bütünlük ya da tutarlılık erdemidir. "Temiz kalplilik", der Kierkegaard, "tek

352 R. Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 200.
353 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 312.
354 R. Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 200.

> bir şey istemektir." Bu, bütün bir hayat boyunca amacın tekliği nosyonu, insan yaşamının bütünlüğü düşüncesi olmaksızın hiçbir şekilde uygulanma olanağı bulamayacak olan bir nosyondur.[355]

Buradan da anlaşılacağı üzere, *hayatımız için kendimize özgü bir öykü yazma teşebbüsü onu anlamlı hale getirecek en önemli şeydir.* Bu ise, esas itibarıyla ona anlam verecek bir amacın peşinden koşmakla olur. İşte bundan dolayı, hayatımıza anlatısal bir birlik kazandırma çabası, hayatımıza anlam verecek iyinin peşinden koşmaktan, nihai bir amaca yönelmekten meydana gelir. İyimizi kendimiz için ve kendi başımıza yazmamızdaki anormalliği gören ve modern etik kuramlarda itiraz ettiği şeyin tam da böylesi bir şey olduğunu iyi bilen MacIntyre, *iyiye yönelik arayışımıza, işe sıfırdan değil de bir geleneğin üyesi olarak başladığımızı söylemeye özen gösterir.*

MacIntyre, bunu daha iyi açıklayabilmek ve buradan üçüncü temel kavramı olan gelenek düşüncesine geçebilmek için şöyle akıl yürütür: Ona göre, bir kimsenin davranışını anlamak için, onun niyetlerini bilme, kavrama ihtiyacı duyulur. Çünkü bu niyetler bilinmeden, davranış anlaşılamayacağı gibi, yanlış da anlaşılabilir.[356] Buna göre, davranışların niyetlerden bağımsız olarak anlaşılıp doğru değerlendirilemeyeceğini öne süren MacIntyre, niyetlerin de kendilerini hem fail hem de başkaları için anlaşılır hale getiren ortam ya da çerçevelerden bağımsız olarak anlamlandırılamayacağını söyler.[357] Bu açıdan bakıldığında, bir kişinin davranışının bizi onun niyetlerine götürdüğünü söyleyebiliriz, zira söz konusu niyetler, failin davranışını veya faaliyetini belli bir çerçeveye oturtur. Bu çerçeve de onun faaliyetlerine hayatının doğumdan ölüme kadar olan öyküsünün anlatısal yapısında birlik kazandırır. Başka bir deyişle, her insan, bir kimsenin çocuğu, bir çocuğun babası, bir başkasının amcası,

355 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 299-300.
356 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 304.
357 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 304-305.

vb. olarak, kendisini çok çeşitli şeyler arasında, bir yandan geriye, gelmiş olduğu yere bir yandan da ileriye, gitmekte olduğu yere doğru bakarken bulur. Bütün bunlar, hayatın bütünlüğü içinde ve belli bir amaç doğrultusunda olmak durumundadır.

Gelenek: Burada önemli olan husus, bir failin davranışını anlamak için, onun sosyal olarak kabul görmüş bir pratik veya faaliyet formu içine oturtulması gerektiği hususudur. Bu ise faili belli bir tarih içine oturtup onun hayatına anlatısal bir form kazandırır. Dahası, doğumundan ölümüne kadar uzanan bir öykü ya da anlatının öznesi olarak failin, davranışının amacı ile ilgili olarak kendisine ve başkalarına hesap verebilmesi gerekir. Bu da ancak amaç düşüncesiyle olur ki, MacIntyre'ın bakış açısından parçalanmış bireye söz konusu nihai amacı vermesi gereken şey gelenektir. Başka bir deyişle o, bütün ağırlığıyla ortada duran ahlaki nihilizm sorununun üstesinden gelme açısından, *modern hayatın baskılarına direnerek ayakta kalmayı başarabilmiş gelenek ya da cemaatlerin canlandırılmasının hayati bir önem taşıdığını düşünür.*[358]

Demek ki erdemleri temellendirme çabasında pratik ve anlatıdan sonra, üçüncü aşamada ahlaki gelenek düşüncesine başvuran MacIntyre bu noktada, modern etik teorilerde olmadığını düşündüğü[359] bir şey olarak nihai amaç veya insan hayatının amacı düşüncesini gündeme getirir.

> Şimdi, insanın edimleri ve kimliğinin doğası üzerine yaptığımız bu araştırmaya neden olan soruya tekrar dönebiliriz: bir bireysel yaşama bütünlüğünü veren şey nedir? Yanıt şudur: bir bireysel yaşamın bütünlüğü, bir bireysel yaşamda cisimleşen öykünün bütünlüğüdür. "Benim için iyi olan nedir?" diye sormak "Bu bütünlüğü en iyi şekilde nasıl yaşar ve tamamlarım?" diye sormaktır. "İnsan için iyi olan nedir?" diye sormak, ilk soruya verilebilecek olanaklı bütün yanıtların genelde paylaştıkları şeyin ne olduğunu sormak demektir. Fakat bu aşamada şunu vurgulamak önemli ki düşüncede olduğu kadar eylemde de bu iki soruyu sis-

358 R. Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 201.

359 S. D. Carden, *Virtue Ethics: Dewey and LacIntyre*, s. 16.

> temli olarak sorma ve bunlara yanıt bulma çabası, ahlaksal yaşamı, bütünlüğü ile birlikte yaratan şeydir.[360]

Buna göre, MacIntyre beşeri pratiklerin veya faaliyetlerin amacını temellendirme ve insan hayatına anlam kazandırma noktasında tarihe özel bir önem atfetmekle kalmaz. Bir yandan da *sahici, birlikli ve anlamlı bir hayat sürmenin geleneğin iyi hayat arayışına katılmak, belli bir iyi hayat tasavvurunu cisimleştiren cemaatlerin ruhunu bir şekilde solumak olduğunu ifade eder.* Nitekim o, alıntıda olduğu gibi, iyi hayatın iyi hayat arayışı içinde olmak olduğunu, onun bir sonuçtan ziyade bir süreç olduğunu söylerken ve tarihsel kimlik ile sosyal kimliğin çakıştığını ileri sürerken,[361] bunu anlatmak ister. MacIntyre, öyleyse modern birey ya da benliğin bizzat olmayı istediği şey olduğunu söyleyen liberalizme karşı, kendisinin belli bir öyküsü olduğunu ileri sürdüğü benlik veya failinin, *belli bir geçmiş ile birlikte doğduğunu ve dolayısıyla öyküsüyle iyi hayat tasavvurunun bir yere kadar ait olduğu cemaat tarafından yazıldığını* söyler:

> Bireyin ahlaksal kimliğini aile, komşular, şehir ve kabile gibi topluluklarla olan üyelik ilişkisi içinde ve bunlar aracılığıyla bulmak zorunda oluşu, bu bireyin söz konusu topluluk biçimlerinin kendilerine özel ahlaksal sınırlamalarını kabul etmek zorunda kalmasına yol açmaz. Bu ahlaksal tikellikler olmaksızın, hiçbir zaman bir başlangıç noktamız olmayacaktır; oysa iyi olanı, evrensel olanı araştırmanın yolu bu özel olandan geçer. Tikellik asla kolayca bir kenara bırakılacak veya silinip atılabilecek bir şey değildir. Tikel veya yerel olandan kaçarak tamamen insan olmasından dolayı, insana özgü evrensel düsturlar alanına sığınmak düşüncesi, bir yanılsamadan, hem de üzücü sonuçlar doğuran bir yanılsamadan başka bir şey değildir. .... Bu nedenle, ne veya kim olduğum, belirleyici ölçüde, miras almış olduğum şeye, şu anki bende bir dereceye kadar mevcut olan özel geçmişe bağlıdır.[362]

360 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 322-323.
361 S. Z. Hünler, *İki Adalet Arasında*, s. 163.
362 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 326.

8. Ötekiyle İlişki Etiği

Kıta etiği veya eleştirel etiğin önemli damarlarından bir diğeri de ötekiyle ilişki etiğidir. Bu etik, "öteki"ni, ahlaki failin ötekiyle olması gereken ilişkisini etik söylemin konusu yapan yeni bir etik anlayışı ifade eder. Öteki problemi, her ne kadar ötekiyle kurulması gereken doğru ahlaki ilişkinin mahiyeti üzerine geliştirilen etik söylemin kendisi yeni olmakla beraber, kökleri modern felsefenin kuruluşuna kadar geri götürülebilecek olan bir problem olmak durumundadır. Zira çıkış noktasını özneden alan, ben merkezli bir felsefe olarak modern felsefede, ben kendisini akıl sahibi, düşünen, erkek ve etik alanı olduğu kadar, politik alanı da kurucu bir özne olarak tanımlayıp, kimliğini bu kategoriler üzerinden inşa ederken, söz konusu kategorilerin dışında kalanı, negatif bir biçimde "öteki" olarak ifade etmiştir. O, kendi varlığını, iyilik ve refahını "ötekini" bu şekilde tanımlayıp kontrol altında tutmak suretiyle güvence altına alma cihetine gitmiştir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, *ötekinin tanımlanması, bütünüyle ben'in tanımlanmasına bağlıdır.* Beni tanımlayan kategorileri arasında, yukarıda da belirtildiği üzere, özne, akıl, düşünme, aynılık, erkek, Batı, beyaz, düzen, uygarlık vs. iken, öteki nesne, doğa, duygu, farklılık, kadın, Doğu, düzen bozucu vs.'dir. Modernite, işte bu çerçeve içinde, bir yönüyle Batılı öznelerin Kilise'nin otoriter kontrolüyle belirlenen karanlık bir çağdan çıkışının ve sonraki süreçte, onların varlık ve refahlarının ötekiler üzerinde uygulanan güç ve tahakküm yoluyla teminat altına alınmasının tarihi olarak okunabilir. Benin ötekiyi bu şekilde kendisi için bir tehdit oluşturan, korkulacak, en azından kendisiyle ilgili bir önlem alınması gereken bir şey olarak tasarlaması, birkaç yüzyıl süren ilerlemeci bir aydınlanma ve özgürleşim sürecinde, çevreyle kurulan ilişkiler de dahil olmak üzere, bütün sosyal ve politik ilişkilerin dönüşüme uğratılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönüştürme sürecinde, *yeni ve modern endüstriyel tekniklerin devreye sokulması suretiyle öteki üzerinde güçlü bir kontrol temin edilirken, başka insanların mantıksal-bilimsel birtakım yollarla*

ortadan kaldırılması noktasına dahi ulaşılmıştır. Nitekim İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilerce uygulanan soykırımda on milyonlarca öteki insan varlığının öldürülmesi, bu sürecin doruk noktasını meydana getirir.

Martin Buber

Öteki etiği, işte bütün bu acı verici, insansızlaştırıcı süreçlerin ve felaketlerin ardından ortaya çıkan bir etik türü olup yirminci yüzyılda esas itibarıyla Martin Buber ve Emmanuel Levinas tarafından temsil edilmiştir. Söz konusu her iki düşünür de etik anlayışlarını, ilişki, daha doğrusu "öteki"yle ilişki kavramı üzerine bina eder. Hatta Buber'in etiği veya felsefesine, *bir ilişki etiği* veya *diyalog felsefesi* de denmektedir.[363]

"Ben-O" İlişkileri

Bunun en önemli nedenlerinden birisi, *Buber'in insanın bir töz veya tözsel varlıktan ziyade, bir ilişki varlığı veya ilişkileri tarafından inşa olunup anlam kazanan bir varlık olduğunu öne sürmesidir.* İnsanı belirleyip kuran bu ilişkiler söz konusu olduğunda, Buber, ilk ve en önemli eseri olan *Ben ve Sen*'in daha ilk sayfasında, insanın hayatının akışı içinde, dünya karşısında aldığı iki farklı tutuma bağlı olarak iki tür ilişki içine girebileceğini veya girmekte olduğunu söyler:

> Dünya, insan için, kendisinin iki yönlü tutumuna uygun olarak iki yönlüdür.
> İnsanın tutumu, kullandığı ilk sözlerin çift yönlü doğasına uygun olarak iki yönlüdür.
> İlk sözler yalıtılmış sözcükler olmayıp bileşik sözlerdir.
> Bir ilk söz, *Ben-Sen* birleşimidir.
> Diğer ilk söz Ben-o birleşimidir.[364]

---

363 A. C. Gültekin, "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası", http.//dergiler.ankara.edu.tr, s. 22; A. Tüzer, "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları", *fls fdergisi*, 8, s. 18.

364 M. Buber, *I and Thou* (trans. by R. G. Smith), New York, Charles Scribner's Sons, 2nd edit., 1958, s. 1.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Buber, beşeri ilişkilerin bir tarafta *"ben-o ilişkileri"*, diğer tarafta ise *"ben-sen ilişkileri"* olarak ikiye ayrıldığını söyler.[365] Söz konusu ayrım, hiç kuşku yok ki modern natüralist varlık telakkisiyle aklın her şeyi nesneleştirici eğilimine yönelik bir eleştirinin aracı olmak bakımından önem taşır.[366] Buna göre, Buber, insanın dünya karşısında iki ayrı tavır takınabileceğini, bunlardan birinin modern dünyaya egemen olan "Ben-o" ilişkilerinde tezahür eden *nesneleştirici* bir *tutum*, diğeri de kendisini "Ben-sen" ilişkilerinde gösteren *diyalog tutumu* olduğunu söyler.[367] Tutumla, Buber, hiç kuşku yok ki insanın kendisini dünya karşısında bir yere koymasını, varlıklar karşısında belli bir duruş geliştirmesini anlatmak ister.[368] Bu, dünya ile olan iki ayrı ilişki türünde de öznenin aynı özne yani "ben" olmasından bellidir. Buna göre ilişkileriyle var olan ben, aynı ben olmakla birlikte, ilişkimin mahiyetine bağlı olarak farklı bir olabilmekteyim, farklı anlamlar kazanabilmekteyim.

Bunlardan "ben-o ilişkileri", Buber'de insanın bu dünyada, sabit bir anlam üzerinden görülen veya belirli bir işlev yoluyla tanımlanan şeyler ve insanlarla olan ilişkilerini tanımlar. "Ben-o" ilişkilerinin belirlediği dünya, zaman ve mekânın dünyası olup, benin algılama ve planlarının alanını oluşturur.[369] Bu ilişkinin benim dışımda kalan diğer kutbunu meydana getiren "o", ya nesnel varlıklardan ya da benim tarafımdan nesneleştirilen varlıklardan meydana gelir.[370] Burada, "o"nu sözgelimi bitkiler, hayvanlar, nesneleri, araç ve gereçler, makineler ve şoför, hekim, eczacı türünden belirli işlev ya da görevleri bulunan, Siyahlar veya Yahudiler benzeri belirli bir ırktan ya da dinden

365 M. Buber, *I and Thou*, ss. 6-8.
366 A. Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12 (2006), s. 14.
367 D. Con-Sherbok, "Martin Buber", *Fifty Key Jewish Thinkers*, London, Routledge, 2007, s. 25.
368 M. L. Diamond, *Martin Buber: Jewish Existentialist*, New York, Oxford University Press, 1960, s. 20.
369 M. Buber, *I and Thou*, s. 33.
370 M. Buber, *I and Thou*, s. 48.

olan insanlar temsil eder. Bu açıdan bakıldığında, "ben-o" ilişkisinin, *ben dışındaki kutbunu meydana getiren varlıklar ve insanlar, bir fonksiyon aracılığıyla tanımlanıp bir sınıflama üzerinden görülür.* Buber'e göre, bu tür bir ilişkide, biz söz konusu insanları hiçbir zaman kişiler olarak görmeyiz. Örneğin eczacıya sıkıntılarını dinlemek, kişisel hayatında karşılaştığı problemleri öğrenmek amacıyla gitmeyiz. Onu bir kişi olarak görmediğimiz gibi, çoğu zaman da nesneleştiririz. Çünkü Buber'in düşüncesinde, "ben-o" ilişkisi, dünyamızda fayda amacıyla yöneldiğimiz şey ya da nesneler karşısında tesis ettiğimiz bir tavrı ifade eder.[371]

Demek ki "o"nun dünyası, pasif ve anonim bir dünya olup, esas olarak maddi bir anlam ve bir kullanım değeri taşır. İnsanlar, söz konusu dünyaya nesneleştirici bir ilişki ve tutumla yönelip, böyle bir tutum sayesinde, çevrelerini kontrol ve idare eder, yeni şeyler ortaya koyabilirler. Buna göre, "ben-o" ilişkisinin temel kategorileri, modern dünyanın en temel düalizminin kategorileri olarak "aynı" ve "farklı", "özne" ve "nesne"dir. *Özne, burada nesneleştirdiği varlık ya da şeyleri, tümel tanımlar, genel geçer etiketler üzerinden kavramsallaştırıp kendi çıkarına bağlı olarak bilmek ve kullanmak ister.*

Burada söz konusu olan ilişki, benden ötekine ya da o'na doğru olan *tek yanlı bir ilişki olarak monologdur.* Özne burada, aslında sırtını sadece dünyaya ve başkalarına değil, fakat kendisine de döner. Yani kişi ya da benin, söz konusu "ben-o" ilişkisinde, dünya ya da başkalarıyla olan ilişkisi gerçek veya sahici bir ilişki değildir. Çünkü ilişkide bir karşılıklılık olmadığı gibi, tek taraflı davranan özne, kendisini ayrı tutup kendi yarattığı gerçeklikte üste koyar, hatta gerçekliği kendisine mal eder.[372] Ötekini "o" olarak algılayıp alımlarken, onları sınıflanabilir, davranışları öngörülüp manipüle edilebilir şeyler olarak değerlendirir.

371 M. Buber, *I and Thou*, s. 29.

372 A. Tüzer, "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları", s. 19.

Demek ki bu anlamda tecrübe dünyası, nesnelerden ve nesneleştirilen insanlardan meydana gelir. Çünkü ben ya da özne, onlara, bir kişi gibi değil, fakat ölçülüp biçilecek bir nesne gibi bakar, onları kullanılacak, manipüle edilecek şeyler olarak görür. Bu ise elbette "ben-o" ilişkilerinin birinci kutbunda bulunan benin, diğer kutbu meydana getiren varlıkların, yani nesne ve insanların dünyasına katılmadığı, bu dünyanın bir parçası olmadığı anlamına gelir. Bu dünyayı meydana getiren Onlardan hiçbiri de biricik ve bağımsız bir gerçeklik olmayıp, Ben'in kullandığı, sömürdüğü, faydalandığı bir şeydir.[373] Başka bir deyişle, tamamen ego-merkezli olan, araçsal aklın iş başında olup kontrol amacına tabi bulunan bu dünyada ben, o'nu bireysel çıkara göre kavramsallaştırıp sistematize eder. "Ben-o" ilişkilerinin hüküm sürdüğü bu dünyada, Ben'in kendisini koruyup ayakta tutacak kaleler inşa ettiği dikkate alınırsa, *güvensizlik ve anlamsızlık vardır*. Ben'in nesneleştirici bakışı altında, kişiliklerini yitiren, insanlıklarından uzaklaştırılan Onların hak ettikleri değeri görebilmeleri mantıksal olarak zaten imkânsız olduğu için, *adalete de yer yoktur*. Kolektif ve anonim yapıların hâkimiyeti nedeniyle, sorumluluktan azade olan bu dünyada, sahicilik de bulunmaz. Ama tam bir yabancılaşma hüküm sürer.

"Ben-o" ilişkileri üzerinden modern dünyanın etik ve kültürel bütün şifrelerini bu şekilde ortaya koyan Buber, daha sonra gerçek, insani ve ahlaki ilişkiyi ifade eden ilişki türü olarak, "Ben-Sen" ilişkilerine geçer. Bununla birlikte, hemen hiç ilerlemeden, insanın "ben-o ilişkilerinin" ampirik ve teknik dünyasında kaydettiği başarının, yani benin tasarlama, planlama ve kullanma başarısının, gerçek anlamda ilişki kurma gücünü zayıflattığını söyler.

"Ben-Sen" İlişkileri

"Ben-o" ilişkilerinden meydana gelen, nedensel ilişkilerin hüküm sürdüğü, ampirik/tecrübe dünyasının tersine, *"ben-sen"*

373 *Agm*, s. 19.

ilişkilerinin belirlediği bu ikinci dünya, özgür ve sahici ilişkilerin ve dolayısıyla anlamların manevi dünyasına karşılık gelir. Zira bu dünyada veya söz konusu ilişki türünde, benler, başka insanları birer kişi olarak görürler. Ben-sen ilişkilerinde başka insanlara birer özne olarak bağlanır, onlarla bizim gibi kişiler olarak temas ederiz. Söz konusu ilişkilerde, başka insanları herhangi bir işlev ya da etiketin sınırlaması olmadan biriciklikleri içinde kabul ederiz.[374]

Senlerden, daha doğrusu birbirlerine bütün varlıklarıyla hitap eden senlerden meydana gelen bu dünyayı belirleyen şey, kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinde hayata geçirilen manevi değerlerdir. *Hakikiliğin, sahiciliğin hüküm sürdüğü "ben-sen ilişkileri"nde, karşılıklılık ve simetri esastır.* Buna göre, iyilikle, sevgi ve muhabbetle yöneldiğim karşımdaki insan, benim için nasıl ki bir sen ise, ben de onun için bir "sen" olabilmekteyim.[375] Ve yine ben nasıl ki kendimi karşımdaki sene, bütün varlığım ve samimiyetimle, onun özgürlüğüne, biricikliğine ve kendiselliğine zarar vermeden sunuyorsam, o da dünyayı benim ışığımdan değerlendirip anlar.

Ben ile sen arasındaki ilişkiler, aracısız ve dolayımsız ilişkilerdir; zira bu ikisi arasına, birinci ilişki türünde olduğu gibi, hiçbir bilgi, kavram ve tasarım giremez. Dahası bu ilişkilerde ben sen üzerinde etkili olduğu gibi, sen de ben üzerinde etkili olur.[376] Birbirleriyle ilişkiye kendi somutlukları ve gerçekliklerinden hiçbir şey kaybetmeden tüm varlıklarıyla giren bu insanlar, *ben ya da kendileri olabilmek için, birbirlerine muhtaç kalırlar.* Buber'de ben ya da öznenin bir tözden ziyade bir ilişki varlığı olmasının, ilişkileri tarafından meydana getirilmesinin anlamı budur.

Buradan da anlaşılacağı üzere, bu yeni ilişkiler ve anlamlar dünyasında, ne benin ne de senin birtakım zamansal veya mekânsal özelliklere indirgenebilmeleri söz konusu olmaz.

374 M. Buber, *I and Thou*, s. 32.
375 M. Buber, *I and Thou*, s. 28.
376 M. Buber, *I and Thou*, ss. 30-32.

Dahası, burası, ben-o ilişkilerinde olduğu gibi, dünyaya dışarıdan bakan, hakikat tekelini ellerine almış öznelerin dünyası olmadığından, *hakikat de "ben" ile "sen"in karşılaşmasında veya sahici ilişkisinde ortaya çıkar, onlar tarafından birlikte keşif veya tesis edilip ortaya konur.* Bu ise, hiç kuşku yok ki özneler veya gerçek kişiler arasındaki ilişkilerin, diyalojik ilişkiler olduğu anlamına gelir. Nitekim Buber, *bizim kendimizi ve hayatımızı karşımızdaki kişiyle ya da onunla olan ve konuşma formunda gerçekleşen açık bir diyalog yoluyla fark ettiğimizi söyler.*[377] Ona göre, bir "sen" ile karşılaşma kişi olma sürecini ifade eder.[378] Başka bir deyişle, insan sadece kişisel ilişkilerde, her iki tarafın da bir kişi olarak ortaya çıktığı ilişkilerde insan olur; o, yalnız ve yalnızca "sen"le karşılaşma sayesinde, benliğini gerçekleştiren bir kişi düzeyine yükselir. Buber, bu yüzden benin "ben-sen ilişkisi" üzerinden kuruluşunun, taraflardan her birinin hem pasif hem de aktif olduğu ve her birinin bütün varlıklarıyla olumlandığı diyalojik ilişkiler sayesinde olduğunu söyler. Bütünüyle sahici olan bu ilişkilerde, sorumluluk bireysel ve en yüksek düzeyde olup, kişi kendi sorumluluğunu kadar karşısındakinin sorumluluğunu da taşır. Ben-sen ilişkileri özgür ve anlamlı ilişkiler olmakla kalmaz, aynı zamanda güvene dayalı, alçak gönüllü ilişkilerdir.

Ötekinin Farklı Tezahürleri

Dahası insan böyle bir ilişki veya kendisine sunulan bu süreç sayesinde, ebedi "Sen"in adeta saçaklarını görmeye başlar ve sen ile olan ilişkisi sayesinde ebedi "Sen" ile diyaloğa girmeye başlar. İnsan bir kişi olduğunu, işte böylelikle, yani en kâmil kişi sayesinde kavrar.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Buber benin sen ile olan söz konusu diyalojik ilişkisinin, tek tek her biri ahlaki failin bütünüyle gerçekleşmiş bir varlık olmasına ve dünyanın anlamlı ve güzel bir dünya haline gelmesine katkıda bulunacak şekilde, üç

377 M. Buber, *I and Thou*, s. 6.
378 K. Yaron, *age*, s. 136.

ayrı alan ve düzeyde gerçekleştiğini ileri sürer. Başka bir deyişle, onda üç ayrı öteki tipi vardır. Söz konusu ötekiler öncelikle başka insanlardır. Sonra rasyonel, modern öznenin, ötekileştirilmiş insanlar kadar yoğun bir şekilde tahakkümüne maruz kalmış bir varlık alanı olarak doğa gelir. Ötekinin üçüncü tezahürü veya örneği onun ,yukarıda da belirttiğimiz üzere, "ebedi Ben" diye adlandırdığı ruh ya da Tanrı'dır. Bu yüzden onun bakış açısından, üç farklı ötekiyle üç farklı "ben-sen ilişkisi" kurulması gerekir:

> İlişki dünyasını vücuda getiren alanlar üç tanedir.
>
> Önce bizim doğayla olan ilişkimiz gelir. Burada ilişki konuşma düzeyinin altına kayıp kasvetli bir hal alır, yaratıklar burada yaşayıp bize doğru hareket etseler bile, tam gelemezler; biz onlara *sen* diye hitap ettiğimiz zaman, sözlerimiz konuşulanın eşiğine takılır.
>
> İkinci sırada, bizim başka insanlarla olan hayatımız bulunur. Burada ilişki açık ve aleni olup konuşma formunda ortaya çıkar. Kendimizi *sene* verir ve *seni* kabul ederiz.
>
> Üçüncüsü ise akledilir olan İdealarla ilişkimizdir. Burada ilişki bulutlu olmakla beraber, kendini bir şekilde açığa vurur. O, sözü kullanmasa bile, vücuda getirir. Burada hiçbir seni algılamayız, ama yine de O'na hitap ettiğimizi ve cevap verdiğimizi hissederiz.[379]

Buna göre, ben-sen ilişkileri ne kadar dolayımsız olursa olsun, dil üzerinden gerçekleşir; onların birbirleriyle mübadeleleri dil yoluyla olur. Doğayla kurulacak, onu beşeri çıkarlar adına sömürmeye dönük olmayan, gerçek ahlaki ilişki dilden bağımsız bir şekilde, hatta dilin altında bir düzeyde yürütülür. Buna mukabil, ebedi ruhla kurulan hakiki ilişki, dilin üstünde bir düzeyde gerçekleşir. İnsanlarla olan diyaloğun en yetkin temsilcisi, başkalarıyla kurulacak ahlaki ilişkinin kusursuz başlatıcısı olarak Sokrates'i veren Buber, doğayla kurulan diyalogun kusursuz örneği olarak Goethe'yi gösterir. Buna mukabil

379 M. Buber, *I and Thou*, s. 6.

Tanrı'yla olan diyalogun, insanlara örnek olan ustası, onun gözünde İsa'dır.

Demek ki Buber, modern düşüncenin Kartezyen benliğinin gerçek ya da asli ben olamayacağını, dolayısıyla böyle bir benden ve onun kendi varlığını tahkim etme ihtiyacından hareketle kurulan modern dünyanın tam bir değer yitimiyle ve ahlakın askıya alınışıyla sonuçlandığını öne sürer. O, bunu modern benin nesneleştirici bir tutumla kurmuş olduğu "ben-o ilişkileri" üzerinden ifade eder.

> Çağımız ahlakinin askıya alınışının, dünyayı karikatürize edilmiş bir form içine koyduğu bir çağdır. Mutlak'ın taklitleri, muhakkak geçmişte hep yeryüzünde koşuşturup durmuştur. İnsanlara daima karanlıklardan İshaklarını kurban etmeleri emredilir. Burada, "Tek Birinin İshak'tan ne anlaması gerektiği, sadece kendisi tarafından ve sadece kendisi için belirlenir" cümlesi geçerlidir. Fakat insanların kalplerinde biriktirilerek saklandığı için, tüm bu zamanlarda Mutlak'ın, kısmen solgun, kısmen ham, tümüyle yanlış olmakla birlikte gerçek, bir düşteki sonsuzlukta doğrulanacak bir imge gibi fani olan imgeleri vardı. Bu mevcudiyetin kesinlikle yetersiz olması dolayısıyla, bir kimse onu somut olarak zihninde taşıdığı sürece, seslerin aldatmacasına kapılmamak için, onun adına gerekli olan tek şey, ona çağrıda bulunmak olmuştu.
>
> Nietzsche'nin sözleriyle "Tanrı'nın ölmesi"nden beri, yani gerçekçi konuşacak olursak, insanın kalbinin imge kurucu gücünün zayıflama halinde olmasından beri, artık durum böyle değildir, öyle ki maneviyat öğrencisi Mutlak'ın tezahürünü bir bakışta yakalayamamaktadır. Sahte mutlaklar, onları doğru olanın imgesiyle artık bozguna uğratamayan ruhun üzerinde hüküm sürmektedir. Her yere, insanın dünyasının tüm sathına –Doğu'da ve Batı'da, soldan ve sağdan, onlar, ahlaki olanın yerle bir edilişine ve senden "kurban" talebine hiçbir engel tanımadan– nüfuz ederler. Hali vakti yerinde genç kimselere tekrar tekrar "sahip olduğun en değerli şeyden, kişisel dürüstlüğünden niçin vazgeçtin?" diye sorsam, onlar bana "Bu bile, bu en zor fedakârlık, "...mak için gereken şeydir" diye cevap verirler. Fark etmez, "eşitlik gerçekleşsin diye" veya "özgürlük gelsin diye", hiç fark etmez ve onlar bu feda edişi içtenlikle yaparlar. Moloch'un âleminde dürüst insanlar,

yalan söyler, merhametli insanlar eziyet ederler. Ve onlar, kardeş öldürmenin, kardeşlik yolunu açacağına gerçekten ve samimiyetle inanırlar! Orada bütün putperestliklerin en kötüsünden kaçmanın hiçbir yolu olmadığı görülür.

İnsanlarda, onları ruhlarının en derunî gücüyle göreliyi Mutlakla karıştırmaya karşı önlem almaya çağıran ve onlara illüzyonu fark etme ve bu karıştırmayı yerine uygun olarak tanıma gücü veren yeni bir vicdan doğmadıkça, bundan hiçbir kaçış yolu yoktur. Sahte mutlaka, sınırlarını ve sınırlılığını keşfedinceye kadar, tekrar tekrar salim, derinliğine bir bakışla nüfuz etmek için, galiba bugün öğrencinin, Mutlak'ın asla yok olamayan tezahürünü yakalama gücünü uyandırmaktan başka bir yol yok.[380]

Aşkın Yolu

Buber, etiğinde, şu halde öncelikle beni ahlaki bir fail olarak, ötekine karşı olan sorumluluğu ve ötekiyle olan ilişkileri üzerinden inşa etmeye yönelmiştir. Bu ise bir anlamda modern benliğin bir kriz ya da ahlaki bunalım çağında, öteki karşısında olmanın verdiği sorumluluk üzerinden restorasyonunu ifade eder.[381] Başka bir deyişle, ötekine karşı sorumluluğu ve onunla olan diyalogun ucunun bene dönerken onu özgürleştirdiğini söyleyen Buber, modern Kartezyen benin sadece özgürleştirilmesinin değil fakat sahici bir ben ve ahlaki bir fail olarak kuruluşunun sadece ilişkileri üzerinden mümkün olabileceğini ifade eder.

O, özgür, sorumlu bir fail olarak kuruluşundan sonra ancak söz konusu gerçek, sahici ve ahlaki ilişkileri ötekinin üç ayrı tezahürüyle, yani sırasıyla doğayla, başka insanlarla, "ebedi sen" olarak unutmuş olduğu Tanrı'ya kurabilecektir. Bununla birlikte, bu ilişkilerin dili artık akıldan ziyade, gönüle hitap eden bir dil olmak durumundadır. Buna göre, Buber'in en belirleyici kavramları özgürlük, sorumluluk ve diyalog olan *bu yeni ötekiyle ilişki etiğinin temelinde artık akıl bulunmaz.*

380 M. Buber, *Tanrı Tutulması* (çev. A. Tüzer), Ankara, Lotus Yayınları, 2000, ss. 130-140.

381 A. Çınar, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", s. 20.

O, etiğinin temeline akıl yerine sevgiyi, aşkı koyar. Ahlaki failin eylemlerini belirleyen şey doğal yasa, aklın buyrukları vs. olmayıp gönlün kendisidir, beslediği muhabbettir. Bu aşk, çıkar gözetmeyen, karşılık beklemeyen bir gönül ilişkisinden meydana gelir. Gerçekten de sevgi ilkesinin en temel etik ilke olduğunu dile getiren Buber, böylelikle iman, varlık ve sevgiyi aslında aynılaştırma cihetine gitmiştir.

Buber'in bu şekilde katkı yapmış olduğu ötekiyle ilişki etiğinin, ondan sonra Levinas tarafından devam ettirildiğini söyleyebiliriz. Bu iki filozofu söz konusu etik türünde bir araya getiren, ötekine ve ötekiyle ilişkiye yapılan vurguyla sınırlanamayacağımız pek çok ortak nokta bulunmaktadır. Nitekim her ikisi de etiği, temel ya da ilk felsefe olarak anlar. Hepsinden daha önemlisi, Buber ile Levinas yüzyılın esas itibarıyla Kıta felsefesi tarafından hayata geçirilen "etik dönüşü"nün en önde gelen iki figürü olarak karşımıza çıkar. Gerek Buber gerekse Levinas, etiği, etik olanı felsefenin merkezine geçirirken, bunu modern özneyi, yani ideal, rasyonel, özerk ve hükümran özneyi merkezden uzaklaştırarak yapar.[382] Dahası her ikisi de ister deontolojik etik, ister sonuççu etik ya da ister erdem etiği yoluyla ifade edilsin, klasik etiğe karşı çıkışla karakterize olur. Öte yandan sadece Buber değil, fakat Levinas da ötekiyle ilişkide dile özel bir önem atfeder. Her ikisinde de sorumluluk kavramı, *onların etiklerinin aynı zamanda bir sorumluluk etiği diye adlandırılmasına yol açacak kadar önemli bir yer tutar*. Yine, her ikisi de gerek etik lehine olacak şekilde yeni bir hiyerarşi tesis ederken, gerekse ötekine yönelirken, Tanrı'ya müracaat edip dinî göndermelerde veya ilâhî referanslarda bulunur. Bununla birlikte, "ötekiyle ilişki etiği" deyince, ilk akla gelen hep Levinas olmuştur. Gerçekten de ötekiyle ilişki etiğinin tam anlamıyla ve layıkıyla Levinas tarafından temsil edildiği kabul edilir.[383]

382 B. Hofmeyr, "Radical Passivity: Ethical Problem or Solution", *Radical Passivity* (ed. by B. Hofmeyr), Springer, Nijmegen, 2009, s. 16.

383 W. R. Schroeder, "Continental Ethics", s. 392.

Emmanuel Levinas'ta Ötekinin Yüzü

Bunun da hiç kuşku yok ki en önemli nedenlerinden biri, Levinas'ın "ötekinin filozofu"[384] olarak tanınmış ve kabul görüş olmasıdır. Buna göre o da, tıpkı Buber gibi ötekiyle ilişkiyi yeni etik anlayışının temeline koyar. Bununla birlikte Buber'de söz konusu ilişki ötekiyi ben ile aynı düzeye getiren karşılıklı, formel ve simetrik bir ilişkidir. Yani, onda her iki taraf da birbirine sen diyebilme imkânına aynı ölçüde sahiptir. Lakin onda, ilişkinin formel, karşılıklı ve simetrik bir ilişki olması, her iki tarafından da bir diğerine sen diyebilme imkânının bulunması, gerçek anlamda etik bir ilişkinin kurulmasına engel olur. Bu yüzden Levinas'da ötekiyle olan etik ilişki, ahlaki failin başkasının çağrısına yanıt vermesini zorunlu hale getirirken,[385] başkasından karşılık beklemeksizin sorumlu olmayı mümkün kılan asimetrik bir ilişki olarak ortaya çıkar.[386] Yani onda ötekiyle olan ilişki, ben tarafında radikal bir pasivitenin geçerli olduğu,[387] *benin ötekine tabiyet içinde bulunduğu eşitsiz bir ilişki olmak anlamında asimetriktir*.[388]

Etiğin Önceliği

Levinas, sadece zamanının Heidegger benzeri filozoflarının değil, fakat bütün bir felsefe tarihi boyunca, neredeyse bütün filozofların görünüşün ötesindeki gerçeklikle, gündelik yaşama dünyasının ötesinde kalan nihai gerçeklikle meşgul olduğunu söyler.[389] O, bu yüzden ilk büyük eserlerinden biri olan *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta, Batı felsefesinin radikal bir eleştirisini ortaya

384 D. Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 29.

385 A. C. Gültekin, "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası", s. 25.

386 E. Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel), İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 421.

387 P. Zeillinger, "Radical Passivity as the Only Basis for Ethical Action", *Radical Passivity* (ed. by B. Hofmeyr), Springer, Nijmegen, 2009, s. 95.

388 D. Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, ss. 56-57.

389 S.Hand, *Emmanuel Levinas*, London, Routledge, 2009, s. 36

koyar. Bu felsefenin özünde bütünleştirici varlık kavramları oluşturma gibi bir eğilimin bulunduğuna inanır. *Batı felsefesi aşkınlığı, dışsallığı, başkalığı ya da sonsuzu her seferinde dışlayarak, onları aynılığa, bütünlüğe, içkinliğe ve bu anlamda da varlığa ya da ontolojiye indirgemiştir.*

Onun bakış açısından, Auschwitz'in varlığını ve mahiyetini şüpheli hale getirip sorguladığı şey, sadece ahlak olmayıp, aynı zamanda bütün bir Batı felsefesi olmak durumundadır.[390] O, bu yüzden felsefeyi sadece şiddete engel olamadığı için değil, fakat esas etiği ihmal edip, bilgiye etik karşısında imtiyazlı bir yer verdiği için eleştirir. Buna göre o, felsefe içinde, etiği dışta bırakıp, bilgiye öncelik tanıma genel eğilimi için "varlığa ilişkin araştırma" anlamında "ontoloji" adını verir. Nitekim *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta şöyle yazar:

> Batı felsefesi çoğunlukla bir ontoloji, ötekinin, araya varlığın kavranışını teminat altına alan bir orta ve nötr terim sokmak suretiyle, aynıya indirgeme olmuştur.[391]

Levinas, ötekini veya farklı olanı aynıya indirgeme, kapsanamaz olanı kapsama yönünde beyhude ve tehlikeli bir çaba olarak değerlendirdiği ontoloji yerine, *etiği ilk felsefe olarak öne sürer.* Bu anlamda *etik, ontoloji tarafından dışlananı, yani dışsal, aşkın ve farklı olanı buyur etme yönünde bir hareketi ifade eder.* Gerçekten de o, varlık veya nihai gerçeklik üzerinde yoğunlaşan felsefenin, milyonlarca insanın toplama kamplarında, gaz odalarında katledildiği bir çağda, esas etik problemler, insanların gündelik hayatta birbirleriyle olan ilişkileri üzerinde yoğunlaşması gerektiğini savunur. Başka bir deyişle, etiğin ontoloji karşısında bir önceliği bulunduğunu iddia eden Levinas, ilk felsefenin veya önce gelmesi gereken felsefenin ontoloji değil de, etik olduğunu söyler:

390 P. Atterton– M. Callarco, *On Levinas,* Thomson Wadsworth, 2005, s. 5.

391 E. Levinas, *Totality and Infinity* (trans. by A. Lingis), Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969, s. 43.

İnsanın başkasıyla etik ilişkisinin, nihai olarak insanın kendisiyle ontolojik ilişkisini (egoloji) veya dünya diye adlandırdığımız şeylerin bütünüyle olan ilişkisini (kozmoloji) öncelediğini göstermeyi deniyorum.[392]

O, bu bağlamda kendisine "bir insanın başkalarının acılarına nasıl bir cevap verebileceği", "kişinin farklı insanlara karşı olan tepkilerini adaleti tesis edecek şekilde nasıl dengelemesi gerektiği" sorularını sorar. Levinas'a göre, insanlar sosyal varlıklar olup kendilerini varlıkla veya nihai gerçeklikle olan ilişkileri yoluyla değil de başkalarına verdikleri cevaplarla, onlara karşı olan tepkileriyle bilirler. Başkalarına doğru cevaplar, sağlam ahlaki tepkiler vermek, başkalarının acılarına merhem olabilmek içinse onların "gerçekte" kim olduklarını bilme ihtiyacı duymaz. İşte tam da bu noktada toplama kampındaki esaret günlerinde başıboş dolaşan bir köpekten söz eden Levinas, klasik varlık cetvelinde insanın daha aşağısında bir konuma yerleştirilen bir varlık olarak köpeğin mahkûmlara gerçekten insan gibi davranıp tepki verdiğini ve dolayısıyla askerlerden daha insan olduğun< söyler.

Genelde ontolojiye dayalı bir felsefe olarak nitelediği Batı felsefesini, Levinas, aynı zamanda bir egoloji olarak adlandırır ve bu tür bir felsefeden kopuşun zamanının gelip geçtiğini söyler.[393] Şu halde o, sadece geçmişin ontoloji temelli felsefelerini, bu felsefelerin bütünleştirici eğilimlerini eleştirip insanı bütünlük içine değil de sonsuzluk içine yerleştirecek bir etiğin önceliğinde ısrar etmez. Bir yandan da yirminci yüzyılın felaketlerinde, savaşlarında, insanoğlunun yaşadığı en ağır travmalarda, şiddete suç ortaklığı yapan ben merkezli ontolojilerin de önemli bir sorumluluğu olduğunu iddia eder. Çünkü kendine

392 R. Kearney, "Emmanuel Levinas ile Söyleşi", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel),Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 45.

393 P. Atterton, "Levinas' Sceptical Critique of Metaphysics and Anti-Humanism", *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, *Levinas, Phenomenology and His Critics* (ed. by C. Katz – L. Toout), London, Routledge, 2005, s. 8.

yeten, kendi kendisiyle aynı, rasyonel ve kendi içinde bütünlüklü özneyi merkeze koyan bir felsefe anlayışında, özne kendisinden başka ve farklı olanı, ötekini, kendi aynılığında eritir. Varlığın bütünlüğe eşitlendiği bu anlayışta ben ya da hükümran özne, kendi dışında olanı ve dolayısıyla kendi varlığı için bir tehdit meydana getiren ötekini, ya asimilasyona uğratıp kendisine benzetir, kendisinin bir parçası yapar ya da ortadan kaldırır. Savaş ve şiddetin varlığın hakikatini gözler önüne serdiğini dile getiren Levinas[394] açısından, bütünlük düşüncesinin felsefedeki karşılığı ontoloji, olgusal düzeydeki karşılığı ise savaştır.[395]

Ötekinin Yüzü

Ontolojinin yerine etiği geçirirken, Levinas asimilasyonun, şiddetin ve savaşın yerine barışı ve kardeşliği ikame edebilmek için ötekiye gider ve *ötekiyle kurulacak etik ilişkiyi ilk ve en temel ilişki haline getirir*. Başka bir deyişle o, ötekiye, ontolojinin benlik lehine dayattığı içkinlik durumuyla bütünlük çemberini kıran bir başkalık ve aşkınlık unsuru olarak ortaya koyup, ben ile öteki arasındaki, benin ötekiye tabiiyetiyle belirlenen etik ilişkiyi etik anlayışının temeline yerleştirir.

Levinas, ötekiyle olan etik ilişkiyi açıklarken, temele arzu kavramını koyar. Buna göre o, bizim bir başkasına, bir şey ya da nesneye duyulan ihtiyaçtan farklı olarak, metafiziksel bir arzu duyduğumuzu söyler.[396] Söz konusu metafiziksel arzunun mahiyetini açıklayabilmek için, onu ihtiyaç ve aşktan ayırt etmeye özen gösterir. İhtiyaç, maddi şey ya da nesnelere duyulan istek olup, onun en önemli özelliği tatmin edilebilir veya tüketilebilir olmasıdır. Buna mukabil arzu, maddi ihtiyaçlar karşılandıktan sonra, başkasına duyulan özlem olarak ortaya

394 S. Moses, "Ethics as Primary Meaning", *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, *Levinas, Phenomenology and His Critics* (ed. by C. Katz – L. Tout), London, Routledge, 2005, s. 327.

395 D. Türk, "Levinas'ta Etik ve Siyaset: Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik."

396 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43.

çıkar[397] ve maddi olanı manevi olandan ayıran bir şey olarak, ilkece tüketilemezdir. Fakat o, aşk da değildir. Zira erotik bir ilişkide hayata geçirilen aşk, doğal olup kendisinde bir ihtiyaç unsuru barındırır. Oysa arzu, doğal ve hayvani eğilimlerin ötesine geçmek anlamında metafizikseldir.[398] O, dolayısıyla "ötekinin ayrılığını, başkalığını ve dışsallığını anlayan bir arzu" [399] olmak durumundadır.

Arzunun, ötekiyi şeylerden ayırmaya yarayan temel özelliği, daha önce de belirttiğimiz üzere, tatmin edilemez oluşudur.[400] Buna göre, şeylerle girilen ilişkide bir tüketme söz konusu olur ve bu tüketme yoluyla da bir tatmin olma durumu ortaya çıkar. Oysa öteki ya da başkası, kendisini etik ilişkide bize hiçbir zaman bir nesne olarak sunmaz; o, nesneden her zaman fazlasıdır. Ne kadar tüketilmeye çalışılsa da, geride tüketilemeyen bir şeyler kalır. Levinas, ötekiyi işte bu şekilde tüketilemeyen ve bir *nesne şeklinde kavramsallaştırılamayan bir varlık olarak konumlandırmak suretiyle, onu şimdiye kadar kendisine felsefe tarihinde verilen ikincil konumdan çıkartıp, yüksek bir düzeye taşır.*[401]

Arzunun konusu olan öteki, etik ilişkide kendisini özneye "yüz" olarak sunar. Başka bir deyişle, başkasına ve aynı zamanda sonsuzluğa duyulan bu metafiziksel arzuda öteki, bütün çıplaklığı ve savunmasızlığıyla karşımızda, hatta üstümüzde "yüz" olarak belirir ve bizi kendisine cevap vermeye zorlayacak şekilde etik ilişkiyi kurar. Yüz, Levinas için şu halde, sadece çehre anlamına gelmez. O, görülecek bir nesne, bir resim ya da fotoğrafta temsil edilecek bir şey olmayıp, Ötekini temsil etmekten ziyade takdim eden bir kişileşmedir. O, yüzü bizatihi kendisi olan kişiyi ifade etmesi bakımından biriciktir,[402] yani yüz taşıdığı

397 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43.
398 P. Atterton– M. Callarco, *On Levinas*, Thomson Wadsworth, 2005, s. 24.
399 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.
400 F.-D. Sebbah, "Levinas'tan Yola Çıkarak: Erotik Yüz ve Etik Yüz", *MonoKL: Levinas Özel Sayısı* (ed. V. Çelebi), 8-9 (2010), s. 73.
401 A. C. Gültekin, "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası", s. 21.
402 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

anlama sahip olma noktasında, dile, göstergelere, kültüre, kısacası hiçbir şeye bağımlı olmayan bir anlama sahiptir:

> Etik, yüzün epifanisinde ifadesini bulan Sonsuz'un bir çağrısı olarak bizim dünya-da-varlığımızı kesintiye uğratır. Başkasına karşı sorumluluğumuz ve yükümlülüğümüz Varlığın ontolojik önceliğini tartışma konusu eder. "Varlıktan başka türlü" olana –Sonsuz'a– kılavuzlar o bizi. Yüz başkasındaki sonsuzu ifade eder. Başkasındaki sonsuz olarak yüz karşımda değil, üstümdedir. Bir yükseklik boyutu içerir o; beni öteye kılavuzlar. Yüz çıplaktır, savunmasızdır. En çıplak olandır o, ama bu çıplaklık kösnül bir öğe içermez. Aynı zamanda en yoksul olandır, o: yüzde özsel bir yoksulluk saklıdır. Sanki bizi bir şiddet edimine davet eder gibi yüz maruz kalandır, tehdit görendir. Aynı zamanda yüz bize "öldürmeyeceksin!" diye buyurandır. Zayıflığı içerisinde yüz güçlü olandır. Etik duyarlıktan alır o gücünü. Yüzle ilişki doğrudan doğruya etiktir. Yüzün belirişinde bir emir vardır; sanki bir efendi bana buyurmaktadır. Yüzün buyruğu etiğe davettir. Bu davet ontolojinin düzenini kesintiye uğratır; öteden bir esintidir, o. Bir anlamda denebilir ki, yüz etik bakımdan en güçlü, ontolojik bakımdan ise en zayıf olandır. Yüzün anlamını bedenin bir organı oluşuna indirgeyemeyiz; o, bundan fazladır. Onun anlamı aynılığın ontolojisinde tüketilemez; çünkü yüz başkasındaki sonsuzu ifade eder ve beni varlığın yalnızlığından ve ıssızlığından çekip çıkaracak etik edime, çıkar gözetmezliğe davet eder.[403]

Söylem ve Sorumluluk

Levinas'a göre, ben ile öteki arasındaki yüz yüze etik ilişki, öncelikle veya esas olarak dil yoluyla, söylem üzerinden gerçekleşir.[404] Bununla birlikte söz konusu söylemin bir kişiden diğerine bir bilgi ya da malumat aktarımı olarak anlaşılmaması gerekir. O, her şeyden önce ötekiye cevap vermedir, ötekinin beni etiğe davet eden emrine boyun eğmedir. Her tür anlamlandırma ve düşünme faaliyetini içerisinde gerçekleştirdiğimiz dil,

403 Ö. Gözel, "Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki", *Tezkire*, 38-39 (2004), ss. 67-68.

404 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 34.

Levinas'a göre, öncelikle söyleme-seslenme olup, her daim bir muhatabı varsayar.[405] Kişinin muhatabı olarak öteki, onun anlam dünyasının temeli, kurucusu olarak ortaya çıkar. Bu yüzden, bir yönelme edimi olarak başkasıyla konuşma, dile getirilen şeyin içeriğinden önce, anlam ve hakikatin temeli olarak kendisini dışa vurur. Yani varlık, kendi bütünlüğünü düşünebilmesini de önceleyen bir şekilde, önce ötekiyle karşılaşır. Dilin söz konusu kurucu rolü, kişiye bu dünyada yalnız olmadığını, özgürlüğünün sınırsız olmadığını anlama imkânı verir.[406]

Bununla birlikte, Levinas açısından bu seslenme ilişkisi, eşitler arasında bir konuşma ya da diyalog olarak gelişmez. Konuşan, ona göre, daima öteki olmak durumundadır. *Öteki bana yönelir ve etik ilişki benim cevap vermemle başlar. Bu etik ilişkide, öteki benim eşitim olmayıp üzerimdedir, efendidir ve bana aşkındır.* Ötekinin seslenişi, öncelikle "öldürmemeyi" emreden bir buyruk niteliği taşır.[407] O, benim kendisini "öldürmemin imkânsız olduğu" muhatabımdır.

> Bu bağıntı mutlak olarak dışsal olan varlığa yaklaşmaktan ibarettir. Buna bağlı olarak içerilemeyen bu varlığın sonsuzluğu, bu dışsallığı garanti ve tayin eder. Bu dışsallık, bir özne ve bir nesne arasındaki mesafeyle eşanlamlı değildir. Ve nesne, bildiğiniz gibi, Aynı olanın özdeşliğine entegre olmuş durumdadır. Ben, gerçekte, onu, kendi teması ve daha sonra kendi mülkiyeti, ganimeti, kendi avı ya da kendi kurbanı haline getirir. Sonsuz varlığın dışsallığı, mutlak dirençte tezahür eder, belirişi yoluyla –epifanisi yoluyla– tüm güçlerime karşı koyar. Onun epifanisi, duyulur ve kavranış ışıkta bir formun belirişi değildir basitçe, ama burada bir güce hayır vardır daha en başta. Onu logosu "Öldürmeyeceksin"dir.[408]

405 E. Levinas, "Varlıkbilim Temel midir", *Sonsuza Tanıklık* (der. Z. Direk), İstanbul, Metis Yayınları, 2. Baskı, 2010, s. 83

406 D. Türk, "Levinas'ta Etik ve Sıyaset: Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik."

407 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 99.

408 E. Levinas, "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel),Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 143.

Yüzün veya ötekinin dili, Levinas'a göre, sadece öldürmeyi yasaklayan negatif bir emirden meydana gelmez, fakat "el verme" yönünde pozitif bir buyruğu da ihtiva eder.[409] Çünkü Levinas'ın bakış açısından yüz, mahrumiyet ve yoksulluğun yüzüdür. Nitekim o, Tevrat'ın diliyle ifade edildiğinde, ötekinin "yabancı, dul, yetim" olma durumuyla benim üzerimde güç elde eder.

> Başkası olarak başkası, bir *alter ego* değildir, yalnızca; o, benim olmadığım şeydir –Il *est ce que moi, je ne suis pas*. Bunun sebebi, onun karakteri veya fizyonomisi veyahut da psikolojisi değildir, başkalığının ta kendisidir. Sözgelimi o, zayıftır, yoksuldur, "dul ve yetim"dir, oysa ben zengin ve güçlüyümdür.[410]

Demek ki, bir kavrayış ilişkisine indirgenemeyen yüz yüze ilişki, benim için ötekiye karşı bir sorumluluk ilişkisi olarak ortaya çıkar. Bu sorumluluğun ikili bir anlamı vardır. Buna göre *sorumluluk, hem ötekinin çağrısına cevap vermekten hem de onun sorumluluğunu taşımaktan meydana gelir*. Ötekinin yüzüne sorumlulukla cevap vermek ise somut bir biçimde onun ihtiyaçlarını dikkate almak anlamını taşır. Levinas'ın etik adını verdiği şey, işte budur.[411]

Levinas açısından, bu sorumluluk dahası tek yanlı bir sorumluluktur. Onun etik anlayışının en çarpıcı yönlerinden birini meydana getiren bu iddia söz konusu olduğunda, Levinas gerçekten de etik sorumluluğun tersine çevrilebilir olmadığını söyler. Bunun nedeni ise etiğin bir alış veriş, kredi çekip borcunu ödeme ilişkisi olmamasıdır. Buna göre, ben ötekinden, karşılığında ötekinin de benden sorumlu olmasını beklemeden sorumlu olmak durumundayım. Onun da bana karşı yükümlülükleri pekâlâ olabilir, fakat ben bunu kesin olarak bilemem.

---

409 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 205.

410 E. Levinas, "Eros ve Velûdiyet", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel),Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 79.

411 P. Atterton– M. Callarco, *On Levinas*, ss. 29-30.

Bilsem bile, bu, benim durumumu değiştirmez. Kaldı ki, bu, onu ilgilendiren bir mesele olmak durumundadır. Levinas'ın etik ilişkinin karşılıklı olmayan asimetrik bir ilişki olduğunu söylemesi, işte bundan dolayıdır. Dahası o, iyiliğin ötekinin benden daha fazla önem taşıdığını gösterecek bir pozisyon almaktan" geçtiğini sürer.[412] Çok daha önemlisi, Levinas, bunun neden böyle olması gerektiğini gösterecek bir gerekçe aranamayacağını, bir argüman istenemeyeceğini söyler. Çünkü bunun için argüman istemek, etikten yeniden ontoloji ve kategoriler düzenine dönmek anlamını taşır.

Etik ilişkinin asimetrik bir ilişki olması, özgürlüğümün efendim olan öteki tarafından sınırlanması ise, elbette Levinas'ta, *eşitlik ve özgürlük kavramlarının yerini kardeşlik kavramının aldığı anlamına gelir*. Onun bakış açısından insanın insanlığı, onun kendisinden önce ötekinin hayatını düşünmesinden, ötekinin yaşamını öncelemekten, yani kardeşlik ilkesine göre davranmaktan geçer.[413]

9. Sahicilik Etiği

Sahicilik etiği, yürürlükteki egemen etik anlayışlarına, liberal dünyanın bireyci ve ödevci etik görüşlerine ve söz konusu etiklere vücut veren mekanik, materyalist felsefe tasavvurlarına muhalefetle belirlenen bir etik anlayışını ifade eder. Bu yüzden o, eleştirel etiğin önemli bir kolunu veya damarını temsil eder. O, daha özel olarak da Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan kitle toplumunda var olan, genel olarak varlığı, özel olarak da kendisini ve başkalarını unutmuş, dünyaya olduğu kadar, kendisine ve başkalarına da yabancılaşmış insanı "kendisi olmaya", "kendisine sadık kalmaya" davet eden bir etik anlayışı olarak ortaya çıkmıştır.

412 E. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 205.
413 D. Türk, "Levinas'ta Etik ve Siyaset: Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik."

Söz konusu etiğin en temel kavramı, "kişinin, karar ve eylemlerinde kendisini belirleyen ayırt edici duygu, istek ve kanaatlere sadık kalması", "yapıp etmelerinde kendisini tanımlayan tutum ve idealleri ifade etmesi" anlamında "sahicilik"tir. Sahicilik ideali, elbette toplum tarafından kabul edilen normlarla, yaygın anlayış ve değerlerle, egemen dünya görüşüyle çatışmayı gerekli kılabilir. O, dolayısıyla kişinin bir şeylerle hesaplaşabilmesini, kendisini yaygın kabul ve anlayışlardan kurtarabilmesini, kendisini olduğu kadar, dünyayı ve başkalarını tanıyabilmesini kaçınılmaz kılar.

Sahicilik etiği, bütün bu özellikleri nedeniyle, özde bir etik teorisi olarak ortaya çıkıp gelişmiş olan egzistansiyalizmle çoğu zaman birleşir. Bu yüzden onun en önemli iki temsilcisi arasında, 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 fevkalade zor sorumluluğu üstlenmesine yaptıkları vurgu dolayısıyla, Heidegger ve Sartre bulunur. Bu iki düşünürün etik anlayışı, değerin her zaman birinci şahsın, dünyadaki veya insanın doğasındaki olgusal bir duruma gönderimle veya genelin mevcut ilkeleri çerçevesine müracaatla meşrulaştırılamayacak, kişisel seçiminin veya eyleminin bir ifadesi olarak görülmesi gerektiğini bildirmek bakımından öne çıkar. Dahası, her iki etik anlayışı da, öncelikle insanla ilgili belli bir ontolojik perspektifi temele almak, olgu-değer ayırımını şeylerin varlığıyla insan varlığının bilinci arasındaki radikal bir ayırıma dayandırmak ve bakımından farklılaşır.

Martin Heidegger

Heidegger'in düşüncesi ve etik anlayışı, hemen tüm Kıta düşünürleri ve etikçileri gibi, öncelikle geleneksel düşünce ve etiğe yönelik bir eleştiriyle karakterize olur. Buna göre o, Nietzsche'den aldığı mirasla, geleneksel soyut düşüncede

temelsiz bırakıldığına inandığı etiğin fenomenal bir düzeyde temellenmesi gerektiğini öne sürer. Etik, onun bakış açısından varlıkla ve varlığın verilmişliğiyle yakından ilişkili olup, insan varlığı olarak *Daseinın* kendi varlığıyla olan ilişkisi üzerinden anlaşılması gerekir. Başka bir deyişle, klasik etiğin "İyi nedir?" "insanın nasıl davranması gerekir?" sorularının "Varlığın ne olduğu" sorusuna ve dolayısıyla bu soruyu sorabilen yegâne varlık olana insana tâbi olduğunu dile getirir. O, burada da kalmayıp "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.[414] Bu imkânlar ise, kabaca iki ana başlık altında toplanabilir: Sahici varoluş ve sahici olmayan varoluş imkânı:

> *Dasein* hep kendi imkânı olarak *vardır*. O, bu imkâna sadece bir mevcut-olan özelliği olarak "sahip" değildir. Ve *Dasein* özsel olarak hep kendi imkânı olduğu için, bu varolan kendi varlığı içinde kendini "seçebilmekte", kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya sadece "görünürde" kazanma imkânına sahip olmaktadır. Kendini kaybetmesi ya da kendini henüz kazanmamış olması ancak kendi özüne göre mümkün olan bir *sahihlikle*, yani kendine sahip olarak mümkündür.[415]

Daseinın Yapısal Özellikleri

Diğer bütün varoluşçular gibi Heidegger de "insan varlığının özünün onun varoluşunda yattığını" öne sürer. Varoluş tarzındaki var olan sadece insandır. Kaya, ağaç, melek, Tanrı vardır, fakat bütün bunlar, ona göre var olmamaktadır. Buna göre, insan

414 C. E. Scott, *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington, 1990, s. 97.

415 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman* (çev. K. H. Ökten), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 45.

varlığının ya da onun diliyle *Dasein*'ın önceden belirlenmiş, açık seçik olarak tanımlanıp kurala bağlanmış özsel bir doğası yoktur; onun özü imkânlarını gerçekleştirmekte bulunur.

Buradan da anlaşılacağı üzere Heidegger, *geleneksel felsefenin insan tasavvuruna, onu nesneleştiren tözcü insan anlayışına şiddetle karşı çıkar.*[416] Söz konusu insan anlayışı, teorik bir yapımdan ibaret bir şey olarak üst düzey felsefi teorileştirmenin ürünüdür. Ona göre, bu yapım "kim olduğumuza dair kavrayışımıza", "kim olduğumuzla ilgili olarak varlığımızın en derinlerinde hissettiğimiz" anlama tümüyle yabancıdır. O, bizim var olma mücadelemize, değer kavrayışımıza, hayatımızı anlamlandırma çabamıza en küçük bir katkı sağlamadığı gibi, bize bu yönde bir engel teşkil eder.

Bu anlamda özellikle Kartezyen resmi yerle bir eden,[417] insan varlığını belirleyen en önemli özelliğin "onun dünya içindeki varlık olması" olduğunu söyleyen Heidegger, bu bağlamda öncelikle insan varlığının özsel veya belirleyici yapılarını analiz etmeye koyulur. Bu bağlamda o, failler olarak insanların, her türlü teorileştirmeden önce gelen, bildik eylem bağlamlarında gerçekleşen "sıradan, gündelik hayatlarına" ilişkin bir fenomenolojik tasvir geliştirir. Bu tasvire göre, insan olmak, kendisinde kişi ile dünya, benlik ile başkaları arasında keskin bir ayrım yapmanın imkânsız olduğu bir yaşama dünyası içinde kendisini açımlayan bir olay, gelişen bir oluşum olmak anlamına gelir. İnsanı ya da *Dasein*ı *Varlık ve Zaman*'ın birinci ana bölümünde bu şekilde ortaya koyan Heidegger, eserin daha ziyade ikinci ana bölümünde farklı bir insan resmi geliştirirken, *Dasein* için var olmanın mümkün bir yolu olarak sahicilik kavramı üzerinde yoğunlaşır. Buna göre, *Varlık ve Zaman*'da iki ayrı *Dasein* veya insan anlayışıyla karşı karşıya kalırız. Bunlardan birincisine göre, bir insan varlığı, bir ilişkiler ağından koparılması mümkün

416 S. İyi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa Yayınları, Bursa, 2003, s. 84.
417 W. Barrett, "Heidegger: Toplu Bakış", *Heidegger* (der. ve çev. A. Aydoğan) Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 52.

olmayan, bu ilişkilerden bağımsız tözsel bir varlıktan yoksun olan bir olay ya da oluşumdur. Buna mukabil ikinci insan anlayışında, insan sahici bir kimliğe ya da varoluşa sahip olabilme imkânlarını hayata geçirmek suretiyle gerçekten insan olabilen bir *Dasein* gündeme gelir.[418]

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, *Daseinın* bir şey ya da nesne olmayıp, bir olay, yani bir hayatın kendisini bir bütün olarak yavaş yavaş açımlayacak şekilde gerçekleşmesi olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre insanın ayırt edici özelliği, onun hayatını mesele yapan, bir bütün olarak hayatının nasıl gerçekleşeceğiyle yakından ilgili olan, eylemlerinde ne şekilde gerçekleşeceğine dikkat kesilen bir varlık olmasıdır. Hayatıyla ilgili olarak belli bir duruş sergilemesi, hayatının mahiyetiyle ilgili olarak belli bir tutum geliştirmesi gereken insanın, doğallıkla yapması gereken ilk iş de kendisini ve dünyayı anlamaya yönelik bir çaba olmak durumundadır.[419]

Fırlatılmışlık

İnsan varoluşunun birinci ve en temel yapısal özelliği, onun bir dünyaya atılmış, fırlatılmış olmasından, yani kendisini verili bir durumda bulmuş olmasından kaynaklanır. İnsan burada kendisini, kendisiyle dünya arasında bir ayrım yapmanın imkânsız olduğu somut durumlar ve ilişkiler ağı içinde bulur.[420] Dış dünya diye bir şeyin olmadığını, insani varoluş ya da egzistans için "bu dünyada olmak" diye bir şeyin söz konusu olduğunu bildiren Heidegger'e göre, her şeyden önce şeyler, sadece maddi nesneler olarak sunulmaz, onlar amaçlarımıza uygun aletler veya kendi bireysel yolumuzdaki engeller olarak karşımıza çıkarlar. Yani, insan bu dünyada olduğunu, bilgi ile değil, eylemle iş yaparak, dünya ile kaygılı bir ilgi kurarak anlar. Dünya içindeki

418 C. Guignon, "Becoming a Self: The Role of Authenticity in Being and Time", *Existentialist: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre* (ed. by C. Guignon), New York, Rowman and Littfield Publishers, 2004, s. 121.

419 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 157.

420 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 70-71.

varlık olarak insan, çok daha önemlisi, kendisini dünyada bir başına değil, fakat başka insanlar tarafından kuşatılmış olarak, yani bir *başkaları ortamında bulur*.[421] Başka bir deyişle, Heidegger insan ya da *Daseinın* her durumda "ben kendim" olduğunu vurgulasa da onun yalıtılmış, *başkalarından tecrit edilmiş bir varlık olmadığını belirtmeye özen gösterir*. Buna göre o, şeylerin zaman ve mekânda yer kaplayan, insandan bağımsız varlıklar olmadığına dönük vurgusuna benzer şekilde, başkalarının da sadece başka ayrı kişiler olmadığına vurgu yapar. Başkaları, insanın kendileriyle dünyayı paylaştığı kimseler oldukları için, *Daseinın* varlığı aynı zamanda başkalarıyla birlikte olan varlıktır.

Daseinın başkalarıyla birlikte olduğu, onlarla paylaştığı dünya, aynı zamanda paylaşılan sosyal bir dünya olarak, gündelik yaşama dünyasıdır. *Dasein*, gündelik hayatında birtakım meşgaleler içinde olurken, bir kez daha kendisiyle başkaları arasında bir ayrım yapmayı imkânsızlaştıracak şekilde, söz konusu ortak dünyanın norm ve uzlaşımlarına göre eylemde bulunur. Burası insanların kendilerini buldukları ve birer fail haline geldikleri ortak, kamusal alandır. Burada onların varlığı ve kendilerini anlama/değerlendirme imkânları ortak bir şekilde paylaşılan tarihsel bir bağlamdan çıkar, onların failler olarak kimlikleri, kültürlerinin tarihi tarafından belirlenip şekillendirilir.

Daseinın Seçimi

Heidegger, *Daseinın* veya insanların hayatlarının ikinci temel, yapısal özelliğine projeksiyon veya kişinin kendisini bir geleceğe yansıtması adını verir.[422] İnsan olmak demek bu anlamda kendini geleceğe yansıtmak, eylemlerinde, kişinin kendisini belli bir fail olarak tanımlayan imkânları hayata geçirme doğrultusunda hareket etmek demektir. İnsan varoluşunun temel bir özelliği olarak projeksiyon, insanın *dolayımsız verilmişliğini aşarak, kendisinin dışına çıkması, bir bütün olarak*

421 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 133.
422 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 191.

anlaşılması gereken hayatında sağlam bir duruş sergilemesi, kendisini imkânları üzerinden tanımlayıp gerçekleştirmesi anlamına gelir. Durum böyle olduğunda, insan varlığını tanımlayan şeyin onun şimdi olduğu şey, halihazırdaki durumu, şu ana kadar başına gelmiş olayların toplamı olmayıp, onun kendisini, içine fırlatılmış kültürel bağlamın temin ettiği imkânlar üzerinden geleceğe yansıtması, seçim ve eylemleriyle kendini inşa etmesidir. Demek ki insanın bir kişi olarak kimliği, onun bir bütün olarak hayat öyküsünün oluşmasına katkıda bulunan seçim ve eylemleri tarafından tanımlanır. Bu ise gerçek anlamda insan ya da ben olmanın, verili bir şey olmayıp başarılmış bir şey olduğu, benlik ya da kişiliğimizin de bulduğumuz bir şey olmayıp yaptığımız veya yarattığımız bir şey olduğu anlamına gelir. Bu da, artık *Dasein*ın bütünüyle zamansal bir varlık olmasını, dünya içinde, başkalarıyla birlikte olan bir varlık olmaya ek olarak, gelecek önündeki, belli bir son ya da ölüm karşısındaki varlık olması durumunu ifade eder.

Heidegger tarafından bu şekilde tanımlanan insan için iki alternatif söz konusu olabilir. Bunlardan birincisi sahici olmayan bir hayatı sürdürmektir, ikincisi ise sahici bir varoluşa ulaşmaktır.

Düşmüşlük

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, insan kendisini ve dünyayı anlama imkânını yitirir. Daha doğrusu, dünyayı veya varlığı bilimin kategorileriyle, dünyayı bilgisi edinilecek ve kontrol altına alınacak bir yer olarak gören nesneleştirici felsefenin kategorileriyle anlama, kendisini de herkesin veya onların imkânlarıyla değerlendirme durumuna gelir. Başkalarının ya da herkesin yaptığı şeyleri yaparken, kendisini onların imkânlarıyla anlayıp değerlendirir. "Onların benliği" haline gelirken, varoluşu sahici olmayan bir varoluş haline gelir. Kişinin burada hayatı kendisinin değil, onların hayatıdır. Böyle bir hayatı, Heidegger "düşmüşlük" olgusuyla karakterize eder.

Gerçekten de Heidegger, insanın dünya içinde başkalarıyla sadece karşılaşmadığını, fakat başkalarının dünyasına çekildiğini söylemeye büyük bir özen gösterir:[423]

> Her günkü hep-beraber-olmaklık içindeki *Dasein* başkalarının tabiiyeti altındadır. *Var* olan o değildir; artık başkaları onun varlığını üzerine almıştır. *Daseinın* her günkü varlık olanakları başkalarının tenezzülüne kalmış durumdadır. Oysa bahse konu olan başkaları *belirli olan* başkaları da değildir. Aksine her başkası bir başkasının yerini alabilmektedir. Burada önemli olan, birlikte-olma yüzünden *Dasein* tarafından farkında olunmayarak zaten devralınan o başkalarının göze batmayan hâkimiyetidir. Böylelikle *Daseinın* kendisi de başkalarına ait olmakta ve onların iktidarını kuvvetlendirmektedir. *Dasein* onlara "başkaları" diyerek bunlara olan özsel aidiyetini gizleyip kapatmaya çalışsa da bahse konu başkaları, her günkü hep-beraber-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla "hazır-bulunanlar"dır. "Başkaları kim?" diye sorulduğunda, şu veya bu diye cevap verilememektedir. *Daseinın* kendisi değildir bu. Belirli bir sayısı olmadığı gibi, herkesin toplamı da değildir. "Kim bunlar?" diye sorulduğunda, cevap geçişsiz ve nötr bir *herkes*tir.
>
> Daha önce en yakın çevreleyen-dünya içinde umumi "çevreleyen-dünya"nın nasıl el-altında-olduğu ve ilgilenmelere kendiliğinden nasıl konu olduğu gösterilmişti. Umumi toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından yararlanılırken, herkes herkes gibi olmaktadır. Böyle bir hep-beraber-olmaklık, kendi *Daseinımı* "başkaları"nın varlık minvali içinde tamamıyla halledip eritir. Böylelikle başkalarının birbirinden farkı ve sarahati daha da kaybolur. İşte böylece *herkes*, kendi sahih diktatörlüğünü bahse konu dikkat-çekmezlik ve tespit edilemezlik içinde meydana çıkarır. Biz de artık *herkes* gibi keyif alıp eğlenir oluruz. *Herkes* gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza *herkes* gibi "büyük kalabalık"tan kendimizi geri çeker oluruz. *Herkes*in rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz.[424]

423 A. R. Johnson, *Heidegger Üzerine* (çev. A. Esenyel), Ankara, Sentez Yayınları, 2013, s. 38.

424 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 133-134.

İnsan varlığı, elbette seçimlerini bir boşluk içinde yapıyor değildir. Bir kere insan bu seçimleri bir dünya içinde yapar. Bu ortam, anonimleşmiş bir ortam, bir *man* alanıdır. Her şeyi 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 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.

Heidegger'e göre, *sahici olmayan bir varoluşun sahibi olan insan bir düşmüşlük hali içindedir.* Böyle bir kimse kendisinin dünya ile olan ilişkisinin gerçekliğini atlamış veya unutmuş olan insandır. Onun gerçeklikle olan ilişkisi muğlaktır ve belirli bir anlamdan yoksundur. Daha doğrusu onun bu ilişkisinde halisin sahteden, şarlatanın dâhiden, safsatanın gerçek yaşantıdan ayrılmasını imkânsız hale 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, ciddi bir kavrayışa erişmek amacından ziyade çoğunluk meraktan, yapay ve ilgisiz bir motiften kaynaklanır.[425]

Başkalarının dünyasına çekimlenme, herkesin dünyası içinde erime, insanın tam bir konformizm durumu içine düşmesini, yani herkesle bir

425 A. Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa, Asa Yayınları, 2. baskı, 2000, ss. 51-52.

örnek ve aynı düzeyde olması durumunu ifade edip, onun varoluşsal imkânlarından yoksun kalması anlamına gelir. O, burası veya herkesin ortak dünyası tarafından çekimlenirken, kendisini tamamen kaybeder. Kendisini kaybedip unuturken, başkalarının ne yapıp ettiklerini merak etmeye başlar. Dolayısıyla dedikodu yaparken, köksüzleşir, kendi varlığından tamamen kopar. Zira onun konuşması, içinde bulunulan durumdan ve anlamadan ayrılmayan "söylem" (*rede*) yerine, sadece bir "lakırdı"dır (*gerede*).[426] O, kendisini onların terimleri veya kategorileriyle yorumlayıp değerlendirirken, bir yandan dağılır, bir yandan da kendisini kendisine saklamış olur.[427]

Sahici Varoluş

Heidegger'e göre, bir insan bütün bir hayatını böyle sahici olmayan bir durumda geçirebilir ve ondan hiç çıkamayabilir. Fakat ciddi bir refleksiyon, hakiki anlamı içinde bir düşünüm onun dikkatini içinde bulunduğu gerçek duruma çekebilir ve gözlerini dünya içindeki, her şeyden 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 hakikati kavradığı zaman, *başka insanların kendi hayatına yüklenecek anlamın hiçbir şekilde kaynağı olamayacaklarını, şeylere seçtiği değeri yalnızca kendisinin yükleyebileceğini anlar.*[428]

Sahici varoluş, Heidegger'e göre, ancak ne olduğumuzu fark ettiğimiz ve anladığımız zaman başlayabilir. İnsanî gerçekliğin, insan varlığının, başka hiç kimse olmayıp, eşsiz bir tarzda kendisi olması ve her insan varlığının hayata geçirilecek

426 M. Warnock, *Existentialism*, s. 98.

427 H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, New York, MIT Press, 1991, s. 227.

428 A. Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 65.

kendi imkânları bulunması olgusuyla belirlendiğini bir kez kavrayınca, dünyaya olan ilgimizin mahiyeti değişir. O, sadece insanların genel olarak yaptıklarını yapmaktan, toplumun diğer üyelerinin yaşadıkları gibi yaşamak için gerekli olan şeyleri yapmaya dönük biri olmaktan çıkıp, dünyada kendi potansiyelimizi gerçekleştirmeye, bizatihi kendi imkânlarımızı hayata geçirmeye dönük sahici bir ilgi haline 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 hallerini 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.[429] Başka bir deyişle, korkuda belli bir tehlike, sözgelimi 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 duyuyorsak, bu, varlık karşısında ve varlık içinde bir çekinmedir.[430] Korkuyla kendimizi kurtarmaya yönelirken, kaygıyla da sahici olmayan bir varoluşun bütün bileşenlerinden uzaklaşıp, kendimize döner, kendimiz olmaya, kendi hayatımızı kurmaya çalışırız.[431]

Gerçekten de Heidegger'e göre insan kendi kendisini keşfetmesinin veya sahici varoluşun eşiğinde, bir iç daralmasına düşer. Burada onu sıkıntıya veya iç daralmasına götüren özel hiçbir şey bulunmamaktadır; ona bunu yaşatan sadece veya esas olarak dünyadaki dayanaksız, temelsiz, desteksiz ve tecrit edilmiş varoluşudur. Kendisinin dünyanın gerçekliğinin kaynağı olduğunu fark ettiği için, onun gerçekliğinden şüphe etmeye

429 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 148.
430 B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 222.
431 S. Mulhall, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'* (çev. K. Öktem), İstanbul, 1998, ss. 152-157.

başlar.[432] Dünyadaki kendi yeri dahi şüpheli hale gelir, onun herhangi bir şeyi kesin ve muhakkak addedebilmesi mümkün olmaktan çıkar. Böylesi bir iç daralması halinde o, kendisini gündelik ve pratik olana daha fazla yapışarak korumaya çalışır. Desteklerini bırakmaktan, dayanaklarını yitirmekten delicesine korktuğu için, kendisini başka insanların merhametine terk etmeye, 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 hakikati 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 fark etmesi, 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.[433] İnsan var-

---

432 Ö. N. Soykan, "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı, Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı*, 1999, s. 50.

433 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 258.

lığı, işte bunu, yani ölümün insan varlığının bütün imkânları arasında en gerçek olduğunu, onun bir başkası tarafından yerine getirilemeyeceğini fark ederken, 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 hali onun kendisine doğru hareket etmekte olduğu nihai sondur.[434]

Kendisinin gelecekteki yokluğunu düşünmesi, insana hiçliğin bununla ilişkili bir diğer anlamını daha verir. İnsan yine aynı süreç içinde birden kendisinin hiçbir şey olduğunu fark eder. Onu dünyaya sürükleyen her şey bir rastlantıdan doğmuş olup, bundan böyle varolmayacağı ölümde son bulur. Kendi hiçliğini duyumsamanın yanında, tasa ve endişeye gark olan, 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.[435] Bununla birlikte, söz konusu gerçekleşmenin tam ve kusursuz olabilmesi için Heidegger, kişinin, 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.[436]

434 S. Mulhall, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, ss. 159-174.

435 C. Deveci, "'İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun': Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Yeri", *Doğu Batı*, 1999, s. 68.

436 M. Warnock, *Existentialism*, s. 225.

Uçurum, boşluk ve baş dönmesi gibi eğretilemelerin, insanın hiçin anlamını açıklığa kavuşturabilmesi için var olduğunu öne süren Heidegger, "insanın sonluluğunun peygamberi" olduğunu düşündüğü Kant'ı ve benzeri düşünürleri, insanın algıladığı şeylerden hiçin yarığıyla ayrılmasını dikkate almadıkları için eleştirir.[437] Buna göre, insan varlıkları hem gündelik şeylerle kendileri arasındaki büyük yarık ya da uçurumun farkında olmalıdırlar –ki bu hiçin birinci anlamını meydana getirmektedir–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 hali, 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, insanla 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 anın dolayımsız meşgalelerinin ve nihayet imkânlarının farkına varır. Kaygının özellikle, bir gelecek bilincine dayanan bu üçüncü tarzının ahlaki 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.

437 M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (trans. by J. S. Churchill), Bloomington, 1962, s. 225

Dünyanın yorumlanması, dünyaya anlam yüklenmesi, şu halde 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 halde sağduyunun, şimdi üzerinde odaklaşan ve zamanı bir anlar dizisinden ibaret gören zaman telakkisine karşı çıkar.[438] Gelecek zamanın varoluşunun şimdiki zamanı fiilen belirleyip, ondan mantıksal olarak önce geldiğini söyler. "Düşmüşlük" veya sahici olmayan bir varoluş hali 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 nihai 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 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,

438 A. Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 66.

> 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.[439]

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 fark eder. 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

Sahicilik etiğinin, yirminci yüzyıldaki bir başka büyük ve önemli temsilcisi Jean-Paul Sartre'dır. Başka bir deyişle, Sartre'ın varoluşçu etiği de çok temel bir anlamda, bir sahicilik etiği olarak ortaya çıkar.[440] Gerçekten de *onun etiğinin temel kavramı sahicilik olup, sahiciliğin negatif muadili de kötü niyet olmak durumundadır.*[441] Sahicilik ise esas itibarıyla kişinin özgürlüğünü olumlamasından, yani özgürlüğe mahkûm olduğunu tam bir saydam bilinçle görüp, bunun yükünü omuzlarına almasından meydana gelir.

Bu çerçeve içinde Sartre'ın etiğinin üzerine bina edildiği *temel tezin insanın kendisini nasıl istiyorsa öyle yaptığı ya da yarattığı tezi olduğu* söylenebilir. Onun bakış açısından önceden tasarlanıp

439 B. Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, ss. 223-224.

440 J. Weber, *Jean-Paul Sartre's Existentialism*, New York, Routledge, 2009, s. 132.

441 T. S. Heter, *Sartre's Ethic of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*, Continuum, London, 2006, s. 75.

belirlenmiş veya yaratılmış bir insan doğası veya beşeri öz ve dolayısıyla, insan eylemi için, bireysel karar ve seçimlerden ayrı olarak, belirleyici bir aşkın zemin bulunmamaktadır. Sartre'ın etiği, onun filozof kariyerinin daha ilk başlarından itibaren işte bu zemin üzerinde inşa olunur. Yani, o, İkinci Dünya Savaşı'ndan bile önce, 1938 yılında kaleme almış olduğu ilk eseri olan Bulantı'da, karanlık bir tarihsel şahsiyet hakkında bir şeyler öğrenmeye çalışan genç bir araştırmacının öyküsünü kaleme alırken, insanın evrensel bir yönelimi olarak kendi gerçek kimliğini çarpıtma olgusunu gözler önüne serer. İkinci Dünya Savaşı sırasında yaşadıkları, Nazi kampında yaşadığı esaret hali, sahici olmayış halinin, yani insanın kendi gerçekliğiyle ilgili en temel hakikati inkâr etme durumunun ahlaklılığı nasıl ortadan kaldırdığı konusunda onun ikna olması için fazlasıyla yeterli olur. Onun bakış açısından *gerçek ahlak, öncelikle kişinin kendi varoluşuyla ilgili hakikatle yüzleşmesinden, kendi gerçeğini tanımasından doğmak durumundadır.*

Özgürlük

Buradan da anlaşılacağı üzere, onun sahicilik etiği aynı zamanda bir özgürlük etiği olmak durumundadır. Başka bir deyişle, sahicilik onda, kişinin kendi varoluşuyla ilgili temel hakikati olumluyor olmasından ve bu hakikat de kişinin özgürlüğünden meydana geldiğinden, sahicilik bir anlamda özgürlüğe indirgenebilir. Nitekim o, 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. Hatta insanı veya varoluşu neredeyse özgürlüğüyle özdeşleştirir.[442]

442 J. P. Sartre, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* (ed. by S. Priest), London, Routledge, 2001, s. 170.

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. 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, içinde bulunulan durumu aşmanın bir sonucu olmak durumundadır.

Demek ki bilinç, her seferinde içinde bulunduğu durumu aşmaya, kendisini içinde bulunduğu durumlar üzerinden tanımlamaya çalışırken bile, kendisinin ötesine gitmeye yönelir. İçinde bulunulan durumlar da her seferinde alternatif eylem tarzlarını ihtiva eder. Söz konusu eylem tarzları ise, hangi şekliyle olursa olsun, birtakım değerlerin cisimleşmesine hizmet eder. Ne bu değerlerin, ne de bu değerlerin bir şekilde cisimleşmelerine sebep olan seçimlerin, insanın dışında olan aşkın veya rasyonel bir dayanağı yoktur. Dolayısıyla, kişinin seçimleri ve eylemleri şu ya da bu içeriği veya değeri ne gerekli kılar, ne de dışta bırakır. Bu yüzden, Sartre'ın dile getirdiği özgürlük, bu aşamada formel bir özgürlüktür.

Dahası, Sartre'ın sahicilik etiğinde söz konusu özgürlük, onun ontolojisine sıkı sıkıya bağlı bulunduğu için, Tanrı'nın bir alternatifi olarak ortaya çıkar.[443] Bu ise doğrudan doğruya onda bilincin temel amacının kendisinde iki tip varoluşun bir sentezini gerçekleştirmek, yani bir tür Tanrı olmak olmasından

443 I. Murdoch, *Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi* (çev. S. Hilav) İstanbul, Yazko, 1981, s. 79; benzer bir görüş için *bkz.*, T. C. Anderson, "Sartre's Early Ethics and The Ontology of Being and Nothingness", *Existentialist: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre* (ed. by C. Guignon), New York, Rowman and Littfield Publishers, 2004, s. 141.

kaynaklanır.[444] Buna göre insan, tıpkı diğer varlıklar gibi bir kendinde-varlıktır, yani verili bir pasivite veya madde olarak, her ne ise o olan varlıktır. Fakat insan bilinç ve bilincin seçimleri sayesinde, aynı zamanda kendisi-için-varlıktır, yani her ne ise o olmayan, her ne değilse o olan varlıktır. İnsan şu halde, kendinde-varlığını, kendi kendisini yaratıcı faaliyeti yoluyla, yani bilinci sayesinde kendisi-için-varlıkla birleştirmek, eş deyişle kendinde ve kendisi-için-varlık olmak ister. Bu sonuncu varlık ise, Sartre'ın ontolojisinde Tanrı'ya karşılık gelmektedir.

Hiçlik

Demek ki Sartre'da bilinçli, yani kendisi-için-varlık olarak insan kendinde-varlıklar olan bilinçsiz nesnelerden, bilinci ve dolayısıyla seçimleri ve özgürlüğü sayesinde çok temel bir farklılık gösterir. Bilinçli varlıkları doğal varlıklardan ayıran en önemli şey, onların kendilerini içinde buldukları dünyayı tartıp ele alma, kendilerini başka her şeyden ayrı düşünme yetenekleridir. İnsanların bilincini 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.[445]

Gerçekten de Sartre bilinçten sıklıkla sanki o bir hiçlik ya da boşlukmuş gibi söz eder. Bütün bir dünyanın onun dışında olması nedeniyle, bilinçten total bir boşluk diye söz ederken, bununla bilincin bir tür yokluk, kendinde-varlığın yoksunluğu olduğunu anlatmak ister.[446] O, varlığa yani kendinde-varlığa bağlı olan bir yokluktur. Buna göre, yokluk ya da 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

444 J. P. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* (çev. T. Ilgaz – G. Ç. Eksen), İstanbul, İthaki Yayınları, 4. baskı, 2011, ss. 772-773.
445 M. Warnock, *Existentialism*, s. 94.
446 J. P. Sartre, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*, ss. 138-139.

doldurmaya çalıştığı şey, işte içindeki bu boşluktur.[447] 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 tercih ettiği şekillerde, seçtiği tarzlarda doldurmak bakımından tamamen özgürdür. Özünü kendisi yaratacak, nasıl olmak istiyorsa öyle olacaktır:

> "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.[448]

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

447 C. Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1993, s. 117.

448 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci), İstanbul, Yazko, 1980, s. 55.

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 fark ettiği, yani istediği her şeyi düşünmek, istediği her şeyi 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.[449]

Kendini Aldatma

Daha doğru bir deyişle, özgürlük ve onun ayrılmaz bir eşlikçisi olan tasa ve endişe o kadar büyüktür ki sorumluluk almaktan kaçınarak ve özgürlüğün var veya gerçek olmadığını iddia etmek suretiyle özgür olduğunu inkâr etmek bilinçli insan varlığına çok daha kolay gelir. Özgürlüğün varoluşunu inkâr etmenin, Sartre'a göre, hepsi de kendini-aldatmanın farklı türleri olan üç yolu vardır. Bunlardan birincisi karar vermemek, seçimde bulunmamaktır. Bununla birlikte, Sartre açısından seçmemenin kendisi de bir seçim olup, seçim yapmama 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 mal etmediğimiz, onları kendi seçilmiş değerlerimiz haline getiremediğimiz sürece, onların bize hiçbir yardımı olma-

449 R. Grossmann, *Phenomenology and Existentialism*, London, Routledge, 1984, s. 222.

yacağını 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. Ağabeyi 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 dövüşmek 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 ahlak arasında bocalayacaktır aynı zamanda: Bir yanda bireysel sevgi, duygudaşlık ve bağlılık ahlakı var; öbür yanda ise daha geniş, fakat etkisi ve yararı daha kuşkulu bir ahlak var. Bunlardan birini seçmesi gerek. Ama bu seçişi yapması için kim yardım edecek ona? Hıristiyanlık öğretisi mi yardım edecek? Hayır! Çünkü Hıristiyanlık, 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 dövüşmek ki, yoksa bir varlığın yaşama-

> sına yardım etmek mi? Yani, sonu belirsiz bir davranış mı, yoksa belirli bir davranış mı? Kim önceden bildirebilir bunu? Hiç kimse! Hangi yazılı ahlak önceden belirtebilir bunu? Hiçbir ahlak! Kant ahlakı, "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.[450]

Burada, kendini aldatmanın "ciddiyet ruhu" olarak bilinen bir yolunu ortaya koyarken, Sartre aynı zamanda biri Hıristiyanlığın ahlak anlayışı, diğeri Kant'ın ödev etiği olmak üzere, geleneksel etik anlayışlarına meydan okur. Bu etiklerin, Sartre'ın öğrencisi olan gencin karşı karşıya kaldığı ikilemi çözme noktasında, ona göre hiçbir yardımı olmaz. Öğrenci ya annesiyle kalacak ya da Hür Fransız Kuvvetleri'ne katılacaktır. Bunun dışında üçüncü bir alternatif olduğunu kabul etmeyen Sartre, onun seçiminin dahası değerlerle ilgili bir seçim olmak durumundadır. Eylemde bulunmayı reddetmek, sadece seçimi ve özgürlüğü reddetmek anlamına gelmez, fakat bir yandan da dünyaya itiraz etmenin, dünyada bir şeyleri değiştirmeye çalışmanın bir manası olmadığını kabul etmek anlamına gelir.[451]

Özgürlüğü inkâr etmenin üçüncü ve en önemli yolu, sahici olmamanın Sartre'daki muadili olan, kötü niyettir. Sartre öncelikle bizim kötü niyete, kendimizi başka insanlar tarafından ve sosyal uzlaşımlarca yönetilen, dinî buyruk ya da ahlaki kurallarca yönlendirilen pasif nesneler olarak gördüğümüz, öznelliğimizi yadsıdığımız zaman düştüğümüzü söyler. Fakat o, 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

450 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci), İstanbul, Yazko, 1980, ss. 65-66.
451 N. Levy, *Sartre*, Oneworld, London, 2001, ss. 67-72.

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, fiziki 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.[452]

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 her şey 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,[453] karşıtlık birinin gerçek olup diğerinin sadece bir görünüş olduğu söylenerek çözülemez.[454] 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 atıl bir mevcudiyetten başka hiçbir şey değildir, ama o bir yandan da kendisinin dünyanın ötesine kendi imkânlarına doğru projekte etmek suretiyle bir dünyanın var olmasına neden olan varlıktır.

---

452 J. P. Sartre, *Being and Nothingness* (trans. H. E. Barnes), New York, 1956, ss. 82-83.

453 J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 58.

454 L. A. Bell, *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama, 1989, s. 30.

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 halde, 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 oluşuyla değerlendirir. Kendisine tamamen yabancılaşmış böyle bir birey, değer yaratmaktan, kendi yolunu çizmekten, sahici olmaktansa, bilincini yok sayarak ve dolayısıyla özgürlükten kaçarak, kendinde varlık, dünyadaki bir şey olma yoluna girer.[455]

455 C. Macann, *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, s. 123.

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 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 sarf ettiği 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 *fark etmez*. Fark etmez, 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 ayrılması süreci tamamlanır; eli delikanlının sıcak elleri arasında atıl –ne rıza gösteren, ne de karşı koyan ... bir şey olarak– kalır.[456]

456 J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, ss. 53-55.

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 haline 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 her şey 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. Vücudunu her nasılsa olup biten veya bitecek olan olayları ne tahrik eden ne de engelleyen bir şey haline 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 fazla hiçbir şey değilmişçesine, sanki sabah beşte kalkmayı kendisi özgürce seçmemiş gibi ve bir değer kaynağı değilmişçesine 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 haline getirmesi gibi. ... Gerçekten de bir insanı, sanki ondan kaçabilmesi, durumunu bozup, ondan aniden sıyrılabilmesi sürekli korkusuyla yaşıyormuşuz gibi, olduğu şeye hapseden birçok 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.[457]

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

457 J. P. Sartre, *Being and Nothingness*, ss. 59-60.

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.

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, ahlaki failin kendisinin bütün değerlerin kaynağı olduğunu bir kez fark edince, "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 merkezi bir önemi olan şey, insanın durumunun asli belirsizliğinin, bilinçli insan varlığının her ne ise o olmayıp, her ne değilse o olmayışının 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 tevazuuyla, bazen dehşetle bazen de nefretle kabul etmekten oluşur.[458]

Sahici birey, şu halde, kendisine ne yapmakta olduğunu veya ne tür bir varlık haline 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 beşeri durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmayan, kısacası "gerçek bir insan haline gelebilen" bireydir.

Sorumluluk

Bununla birlikte, bu durum, yani sahici varoluşun insanın seçim ve özgürlüğe, dolayısıyla da değer yaratmaya mahkûm olduğunu saydam bir bilinçle görmesinden meydana gelmesi hali, Sartre'da kaçınılmaz olarak bir öznelciliğe ve rölativizme yol açar. Gerçekten de neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirleyip insanlara bildirecek ilâhî bir otorite olmadığına ve Hıristiyanlığın veya hümanizmin önceden belirlenmiş değer sistemine bağlanmak, onda kötü niyete veya kendini aldatmaya yol açıyorsa, kişi kendi seçimlerini kendi başına yapmak durumunda kalır. Bu anlamda o, mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Bu ise, daha önce de belirttiğimiz gibi, *Sartre'da ahlaki değerlerin keşfedilmeyip, özne tarafından yaratıldığı anlamına gelir*. Başka bir deyişle, kişi nasıl yaşamak gerektiğini belirleme noktasında, kendi hayatına dışarıdan bakamaz, nasıl yaşayacağını kendi değerlerini yaratmak suretiyle kendisi belirleyecektir. Sahiciliğin bir gereği olarak ortaya çıkan söz konusu zorunluluğun ifade ettiği mutlak özgürlük durumu, Sartre'ı, öyle sanılır ki, fazlasıyla rahatsız eden bir şey olarak ifadesini tam bir rölativizmde bulur.

Buna göre, Sartre'ın sahicilik etiği, onun her ikisinden de kaçındığı iki şey, yani bir tarafta Tanrı tarafından belirlenmiş bir ahlaklılık veya değer sistemi ile mutlak rölativizm arasında bir

458 Sartre'dan akt. L. A. Bell, *Sartre's Ethics of Authenticity*, s. 46.

kavramsal mekân ya da boşluğa yol açar.[459] *Onda bu boşluğu doldurmanın, dolayısıyla rölativizmden sakınmanın tek yolu sorumluluktan geçer.*[460] Sorumluluk, elbette insanda varoluşun özden önce geldiği tezinin bir sonucu olarak ortaya çıkar, kişinin seçimlerinin sonuçlarının tüm yükünü omuzlarına almasını, seçtiği eylemin hesabını kendisine olduğu kadar başkalarına da verebilmesini ifade eder. Kişi olduğu kişiden tümüyle sorumlu olmak durumundadır. Fakat bu sorumluluğun, ikinci ve çok daha önemli bir boyutu daha vardır. *Kişi, kendisi için seçimde bulunurken, aynı zamanda herkes için seçimde bulunur.* Sendikaya, komünist partisine girmeyi, Hıristiyan olmayı, evlenmeyi, kısacası yaptığı herhangi bir şeyi seçerken, kişi, bir anlamda insanlığın geri kalanı için de bir norm koyuyor, aynı eylem tarzını buyuruyor duruma gelir. Bu örtük buyruk ya da en azından öneri, etikte, daha önce Kant tarafından ifade edilmiş olan "evrenselleştirilebilirlik" ilkesinin yeni bir versiyonunu oluşturur.

Evrenselleştirilebilirlik üzerinden, sahicilik etiğine nesnel bir zemin kazandırma cihetine giden Sartre'da evrensellik bir yönüyle nedensel, bir yönüyle de mantıksal bir anlam taşır.[461] Nedensel anlam taşıması, kendi seçtiğimin eylemin başkasının benzer eylemine neden olmasını, mantıksal bir yoruma elverişli olması ise kişinin seçiminin kendisinin diğer seçimleriyle ve aynı seçimi yapacak başka insanların seçimleriyle tutarlılık içinde olmasını ifade eder. Özellikle tutarlılığa özel bir önem atfeden Sartre, onun ahlaklılığın olmazsa olmaz bir koşulu olduğunu ifade eder. Buna göre, ahlaksızca, yani evrenselleştirilemeyen bir tarzda eylemde bulunmak tutarsızlıkla sonuçlanır. Buradan hareketle, tutarlılığı sağlayan bir ölçüt olarak evrenselleştirilebilirliğin, Sartre'ın etiğinde seçimlerin ve eylemlerin doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen en önemli şey olduğunu söyleyebilir. Demek ki sahicilik, sorumluluk ile başkalarına saygıyı ve onlar için

459 J. P. Sartre, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* (ed. by S. Priest), s.192.
460 J. Weber, *Jean-Paul Sartre's Existentialism*, ss. 59-60.
461 J. P. Sartre, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* (ed. by S. Priest), s. 193.

kaygılanmayı gerektirir. İnsanlarda iç daralması ve kaygıya yol açan, kötü niyete sebep olan şey de budur.

10. Sorumluluk Etiği

Kıta etiğinin önemli uğraklarından bir başkasını sorumluluk etiği meydana getirir. Sorumluluk etiği, tarihin yirminci yüzyıldaki çok istisnai oluşumuna saydam bir bilinçle tanıklık eden, tanıklığını, çağın koşullarına ve insanlık durumuna ilişkin olabilecek en açık bir analizle somutlaştıran münevverin etik görüşünü ifade eder. Bu durumdan çıkışın, ne kadar zayıf olursa olsun imkânlarına işaret etmeye çalışan filozofun normatif tutumunu tanımlar. Bu etik, şu halde, alabildiğine zor ve anlamdan yoksun bir tarihe tanıklık etmenin acısını ve sorumluluğunu taşıyan filozofun açık ve önyargısız bilincini olduğu kadar dik duruşunu da somutlaştırır.

Söz konusu sorumluluk etiği, yirminci yüzyılda başta Simone Weil, Hannah Arendt benzeri, bir kısmını başka etik kategorileri içinde ele aldığımız pek çok düşünür tarafından temsil edilmiştir. Bununla birlikte, bu etiğin en iyi kendisiyle sahte veya sözde olduğuna inandığı çıkış yolları arasına mesafe koyabilmeyi başarabilmiş, dik duruşunu kendisini neredeyse herkesten ve her tür hareketten yalıtarak koruyabilmiş olan Albert Camus tarafından çok daha emsalsiz bir şekilde temsil edilmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. O, problemi düşünsel ve yazar kariyerinin başında ortaya koyabilmiş, düşüncesinde mutlak bir tutarlık sergilemiş, çözüm arayışında dinî, mistik yollara veya politik hareketlere başvurmayarak, koşulların adeta dikte ettiği karamsarlığı düşüncesi ve bu arada yaşayışıyla da dışa vurabilmiştir. Onun, dahası din ve derinlikli modernite eleştirisiyle postmodernlere öncülük ettiği söylenebilir.[462]

462 H. Hotchberg, "Albert Camus and the Ethic of Absurdity", *Ethic*, 75 (1965), ss. 87-102.

Camus'nün "Saçma Etiği"[463]

Etiğini, şu halde sorumluluk etiği çerçevesi içinde ele alacağımız Camus, Avrupa Uygarlığı'na bakar, tanrısız bir dünyada yaşama deneyiminin nasıl bir şey olduğunu analiz eder. İlk eserlerinden başlayarak, öncelikle giderek teknikleşen ve otomatikleşen bir dünyanın yarattığı doğal sonuçlar olarak yabancılaşma ve insansızlaşma süreçlerine işaret eder. Daha sonra da "mantıksal suç"la[464] belirlendiğine inandığı mevcut koşulların gerçekliğini analiz edip yaklaşık elli yıllık bir dönem içinde seksen milyon insanı köklerinden koparan, köleleştiren veya yok eden bir olumsuzlama ya da "cinayet çağı"nı tüm unsurlarıyla gözler önüne serer. Özgürlük bayrağı altında oluşturulan toplama kamplarına, filantropi veya üstün insana beslenen hayranlık üzerinden meşrulaştırılan soykırımlara, yani komünizm ile Nazizm'in yol açtığı acılara işaret eder. Başka bir deyişle, *modern sekülarizmin kendisini dinden tamamen kurtaramamış, onun Mesihçiliğini başka bir kılık altında devam ettirmiş olması nedeniyle nihilist bir zihin haline yol açtığını dile getiren Camus,* hem sağ hem de sol politikanın ütopik bir gelecek inşa etme amacının nasıl felaketlerle sonuçlandığını ortaya koyar. Ona göre, *yirminci yüzyılda cinayet makul, teorik olarak savunulabilir ve öğreti yoluyla meşrulaştırılmış hale getirilirken, insanlar söz konusu makul veya mantıksal suçlara, yani planlanmış soykırımları kanıksamaz duruma düşürülmüş veya öngörülebilir olan kitlesel cinayetlere alıştırılmışlardır.* O, işte sorumluluk etiğiyle bu alıştırılmışlık durumunu ortadan kaldırmaya, onu bir başkaldırı ve dayanışma ruhuyla aşmaya çalışır.[465]

Buna göre Camus, felsefesine "varoluşun anlamının ne olduğu" sorusuyla başlar. Bu soruya verilecek bilimsel, metafiziksel

463 A. Aranson, "Albert Camus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), 2010.

464 A. Camus, *Başkaldıran İnsan* (çev. T. Yücel), İstanbul, Bilgi Yayınları, 2. baskı, 1975, s. 13.

465 A. Camus, *Başkaldıran İnsan*, ss. 16-17.

uygun ve tatmin edici bir cevabın olmadığını ifade ederek, evrenin insanın anlam arayışına sessiz kaldığını ortaya koyar.[466] İnsanın anlam arayışının beyhudeliğine işaret ederken beşeri varoluşun saçmalığını gözler önüne serer. Tanrı'nın yokluğu ve saçmanın kaçınılmazlığı düşüncesi, uzun bir dönem boyunca felsefesinin ana teması olur. Bu temaları, o sonraki döneminin temel eseri olan *Başkaldıran İnsan*'da "başkaldırı" düşüncesiyle tamamlayıp saçmayı aşmanın, varoluşa bir değer yüklemenin bir yolu olarak sunar. O, "Başkaldırıyorum, o halde varız" diyerek ve başkaldırının değer, büyüklük ve dayanışma yarattığı iddiasıyla, birinci dönemin bireysel bakış açısından bizin bakış açısına geçer.

Saçma

Camus, tümüyle etik bir çizgide gelişmiş olan felsefesinde, en temel, hatta yegâne felsefi problemin "hayatın anlamı" problemi olduğunu söyler. İnsanın hayatının bir anlamı olmasını, hayatının bileşenlerinin bir anlam taşımasını istediğini belirten Camus, insanın anlam arayışının karşılıksız kalmasını, boşa çıkmasını "saçmalık" olarak niteler. Saçma, esasen dünya ile bilincin modern dünyada Descartes tarafından birbirinden ayrılmasının ve dünyanın bilinç veya beşeri varoluşun anlam arayışına kayıtsız kalmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. O, insan varoluşundaki temel bir uyumsuzluk ya da bağdaşmazlık olup, insanın dünyada ve hayatta bir düzen, anlam ve amaç bulma arzusunun dünyanın sessizliğiyle çarpışmasının bir sonucu olmak durumundadır.

Değerler ve anlam için dünyada geçerli bir temel, nesnel bir karşılık bulunamaması anlamında ahlaki nihilizmi bu şekilde ortaya koyan Camus, felsefi sistemlerden hiçbirinin insan hayatı için bir rehber olma rolü oynayamadığı gibi, insanın sahip olduğu değerlerin geçerliliği için de bir teminat sağlayamadığını söyler. *Saçma* şu halde, *varoluşsal bir problem olarak nihilizm*

466 P. Sherman, *Camus*, Oxford, Viley-Blackwell, 2009, s. 31.

problemini ifade eder. O, hayatın anlamı, dünyanın adaleti olmadığını, yaşamak için bir neden bulunmadığını duyumsamaktan meydana gelir.[467]

Camus, gerçekten de insan varlığının içinde yaşadığı dünyanın kişisel idealleri, değerleri ve doğru ve yanlışa dair yargıları için bir temel sağlamasını talep ettiğini savunur. Mutlu olmak isteyen, mutluluk isteğini yüreğinin en derinlerinde hisseden insanın dünyanın akıldışı sessizliğiyle çarpışması durumunu saçmalık olarak değerlendirir:

> Çabalarının işte bu noktasında insan, irrasyonel olanla yüz yüze gelir. O, kendi içinde mutluluk ve sebep için duyduğu derin arzuyu hisseder. Saçma, işte insanın ihtiyacıyla dünyanın anlaşılmaz sessizliğinin bu karşı karşıya gelişinden doğar.[468]

Buradan da anlaşılacağı üzere, Camus'nün saçma anlayışı, Heidegger ve Sartre benzeri düşünürlerin savma tasavvurundan farklılık gösterir. Buna göre Camus, varlığın bizatihi kendisini saçma olarak görmez. Saçma, var olandan değil de, bilinçten kaynaklanır; daha doğrusu bilinç ile varlığın çarpışmasının, bilincin varlık düzeyinde anlam ve değer arayışına kayıtsız kalmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Demek ki saçma bilincin dünya ile olan olumsuz ilişkisinin, evrenin bilincin taleplerine cevap verememesinin bir sonucu olmak durumundadır. Başka bir deyişle, saçma, insanın dünyadan kopuşunu, ona yabancılaşmasını, dünyada kendisini evinde hissetmemesini, dünya ile özlem ve ideallerine uygun düşen, anlamlı bir ilişki kuramamasını ifade eder.[469]

Camus'ye göre, geçmiş çağlarda benimsenmiş olan ahlaki tavırlar, insanın mutluluk özlemi ve başkaca etik idealler, her

467 R. C. Solomon, *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 35.

468 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 210.

469 D. Carroll, "Rethinking the Absurde: Le Mythe de Sisyphe", *The Cambridge Companion to Camus* (ed. by E. J. Hughes), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 56.

zaman insani değerlerle gerçekliğin doğası arasında belli bir uygunluk ya da ahenk bulunduğu inancına bağlı olmuştu. Klasik dünyanın teleolojik dünya görüşü, beşeri amaç ve idealler ile düzenli ve amaçlı evren arasında yakın bir ilişki tesis edip, dünyanın yapısının insanın hedeflerine uygun düştüğünü göstermişti. Buna göre, ahlaki ayırımları geçerli kılan dış destekler geçmişte teleolojik bir dünya görüşü, ama özellikle de din tarafından sağlandı. Modern dönemde dinî inancın çöküşünün ardından doğan boşluk, Camus'nün "seküler dinler" adını verdiği ilerlemeci tarih felsefeleri tarafından doldurulmuştur. O, Hegel'le Marx'ın, beşeri değerleri gerçekliğe bir tarihsel gelişme ve ilerleme öğretisiyle bağlamaya yönelik teşebbüsler olarak yorumladığı tarih öğretilerinin de iflas ettiğini söyler.

Mademki artık saçmalığı gizleyecek hiçbir şey kalmamıştır, öyleyse yapılacak iş saçmadan ve saçmalıktan kaçış olmadığını görmektir:

> *Absürde* her şey gibi ölümle birlikte biter. Artık bu dünyanın dışında *absürde* varolmayacaktır. Temel ölçütümün şu olduğuna karar veriyorum: *Absürde* kavramı asli bir kavramdır ve benim gerçeklerimden birincisini oluşturur.[470]

Peki, saçma duygusu ortaya nasıl çıkar, insan saçmalığı nasıl hisseder? Camus'ye göre, saçmalığın derinden derine farkına varıldığı dört ayrı beşeri durum vardır.[471] Her şeyden önce, insanlardan büyük bir çoğunluğunun modern kitle toplumunun gereklerine uygun olarak sürdürdüğü hayatın mekanikliği ve tekdüzeliği bir gün bu insanlara varoluşlarının değerini ve amacını sordurtur.[472] Bu soru, Camus'nün gözünde saçmanın en iyi habercisidir:

---

470 Camus'den akt. A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, İstanbul, Birey Yayınları, 2. baskı, 1997, ss. 58-59.

471 A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, s. 64.

472 J. Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı* (çev. R. Güran), İstanbul, 1965, s. 83.

> Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat daire ya da fabrika, yemek, tramvay, 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 her şey şaşkınlık kokan bu bıkkınlık içinde başlar.[473]

Burada Camus, çok açıktır ki, saçmayı modern kitle toplumunun insansızlaştırıcı ve yabancılaştırıcı etkileriyle ilişkilendirir. Modern hayatın bu monotonluğunu, hayatı meydana getiren çeşitli anların bir makine düzeni içerisinde art arda gelişini fark eden insan, böylesi bir hayat karşısında bıkkınlık duyar. *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.[474]

Saçmayı insana duyumsatan ikinci temel unsur ise Camus'ye göre zamanın geçmekte olduğunun deneyimlenmesi, zamanın manevi anlamda öldürücü bir süreç olarak hissedilmesidir. İnsan, zamanın yavaş yavaş akışıyla birlikte, geleceği değiştiremeyeceğinin, kendisinin zamanın malı veya esiri olduğunun bilincine varır:[475]

> 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,

473 A. Camus, *Sisyphos Söyleni* (T. Yücel), İstanbul, Adam Yayınevi, 1983, s. 22.
474 A. Camus, *Yabancı* (çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, Can Yayınları, 5. baskı, 1973, s. 60.
475 A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, s. 65.

> 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 başkaldırışı, uyumsuz [saçma] budur işte.[476]

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:

> Dünyanın "yoğun" olduğunu fark etmek, bir taşın ne derece yabancı, bizce kavranılmaz olduğunu, doğanın bir görünümünün bizi ne büyük bir güçle yok sayabileceğini 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.[477]
>
> 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:

476 A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 23.
477 A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, ss. 23-24.

> Fakat herkes bilir ki, hayat yaşanmak zahmetine değmeyen bir şeydir. Aslında otuz ya da yetmiş yaşında ölmenin önemli olmadığını bilmez değildim; çünkü her iki halde de gayet tabii olarak başka erkeklerle başka kadınlar yine yaşayacaklar ve bu, binlerce yıl devam edecektir. ... İnsan mademki ölecektir, bunun nasıl ve nerede olacağının önemi yoktur.[478]

Saçma, Camus'de, saçmayı insana hissettiren bu dört durumdan da anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın yokluğunun doğal ve doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkar. Zira eğer Tanrı olsa ve bu dünya da bir plân doğrultusunda en iyiyi mümkün kılacak veya adaleti tecelli etmesini mümkün kılacak şekilde yaratılmış olsaydı, insanın anlam ve değer arayışına kayıtsız kalamazdı. O, daha önce de işaret ettiğimiz üzere Sartre'dan bu bakımdan ayrılır. Zira Sartre'da saçma, insanın dışındaki dünyayı meydana getiren kendinde-varlığın görülen, fakat kanıtlanamayan bir niteliği olarak ortaya çıkar.[479] Bilincin anlam kazandırdığı varlık olarak kendinde-varlığın saçmalığı, onun nedensiz, açıklanamayan ve fazladan bir varlık olmasından kaynaklanır. Başka bir deyişle, onda saçma, bilincin kavramsal, hatta yok sayıcı faaliyetinden, yani bilinç ile varlığın karşılaşmasından önce, orada, dünyanın ayrılmaz bir parçası olarak var olan bir şey biçiminde durur.[480]

Camus, bu yüzden Sartre'dan ayrılıp Kierkegaard, Dostoyevski ve Nietzsche'nin oluşturduğu gelenek içinde yer alır.[481] Bu saçma görüşünün elbette etik veya pratik bir nihilizmle ilişkili olması, ondan mutlak bir nihilizmin çıkması kaçınılmazdır. Daha doğrusu, Tanrı'nın yokluğunda her şeye 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

478 A. Camus, *Yabancı*, s. 151.
479 J. Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 73.
480 D. West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 210.
481 P. Sherman, *Camus*, 2009, s. 36.

özlemlerle dünya arasındaki uyuşmazlığın keskin bir hal 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 ahlakı türetebilmektir. Camus bunu *Bir Alman Dosta Mektuplar*'da şöyle açıklar:

> Birlikte inanıyorduk ki, bu dünyanın yüce [nihai] 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, her şey bir yola çıkar ve iyi ile kötüye insan dilediği anlamı verir. Madem ne insanca ne de Tanrıca hiçbir çeşit ahlak 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 ahlak 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 kurtulmak 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 ahlak 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 altüst 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 [nihai] 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.[482]

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 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 uyumsuzluk durumu veya yaşantısı 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 manevi ya da felsefi, diğerini ise fiziki sıfatıyla niteleyerek, intihar diye tanımlar.

Saçmadan kurtulmanın birinci yolu olan felsefi intihar, Camus'nün gözünde dünyayı reddetme veya ondan vazgeçmedir. Başka bir deyişle, insan, Tertullianus, Pascal ve Kierkegaard benzeri fideistlerin yaptığı gibi, aklı bir tarafa bırakır ve bir ahiret inancına dayanarak, bütün çabalarını maneviyat yoluna yöneltir; yani kurtuluşu dinde veya Tanrı'da aramak suretiyle, aklın saçma olarak deneyimlediği dünyayı

482 A. Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar* (çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol), İstanbul, Çan Yayınları, 4. baskı, 1982, ss. 127-128 (Köşeli parantezler bana ait).

ortadan kaldırmayı deneyebilir.[483] Buna göre, insani 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.[484] Camus'nün felsefi 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 felsefi intihar, saçmayı ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs olarak, bu dünyayı ortadan kaldırıp, onun yerine başka bir dünya koymaktır. Camus, bu dünyanın yerine doğaüstü veya aşkın bir dünya ikame edilmesi yoluyla gerçekleşen dinî çözümün, gerçekte çözüm olmayıp sadece aklı devre dışı bırakan bir kaçış, hatta "entelektüel bir zayıflık veya hastalık" olduğunu ileri sürer.[485]

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 reddeden 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.[486]

483 J. Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 88.
484 A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, s. 77.
485 J. Golomb, *In Search of Authenticity*, s. 130.
486 Camus'den akt. A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, 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, eş deyişle saçmayı duyumsayan insanın kendini ortadan kaldırması, yani fiziki intihardır. Camus'ye göre, saçmaya mahkûm olmuş, kötülük, mutsuzluk ve umutsuzluğa köle edilmiş insan, kendisini kuşatan kaderden öç almak ister. Öç 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. Her şey 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.[487]

Başkaldırı

İnsan, Camus'ye göre, beşeri durumundan, yazgısından kaçmak, saçmadan bir şekilde sıyrılmaya çalışmak yerine, kaderine dürüstçe boyun eğmeli; insani durumuna bir yandan başkaldı-

487 A. Camus, *Başkaldıran İnsan*, s. 61.

rırken, 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, ahlaklı 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.

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, en basitinden dünyada veya beşeri durumda gözlemlenen haksızlığa, baskı ve aşağılamaya, insanı değersizleştirmeye karşı olmak anlamına gelir. O, insanın kendi kaderinden daha önemli ortak bir iyinin ve kendisinden çok daha önemli birtakım hakların bulunduğu inancıyla, haksızlığa, kötülüğe ve insanın aşağılanmasına karşı çıkışını ifade eder.[488] *Başkaldırı*, bu yüzden Camus'ye 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,

488 A. Camus, *Başkaldıran İnsan*, ss. 22-25.

> 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 halde 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.[489]

Saçmayı kabul edip tanıma, ikinci olarak insanı alışkanlık ve uzlaşımdan kurtarır; insan bu sayede en azından içsel olarak özgürleşir ve her şeyi yeni baştan ve yeni bir ışık altında görmeye başlar. Özgürlüğünün bilincine varan, saçmaya ve insani 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.[490]

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 olan ülkesinde hiç zaman yitirmemelidir. İnsanın hazır bulduğu değerler bulunmadığına, evrensel bir ahlak 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:

---

489 J. Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, s. 88.

490 A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, s. 101.

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 ahlakın 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.[491]

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

491 A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, ss. 70-71.

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 dürüstlükle kabul eden, saçmayı anlayan ama kaderine de hiçbir şekilde boyun eğmek istemeyen biridir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, ölümü değil, fakat hayatı seven ve kendini başkaldırıda doğrulayan ve olumlayan insan, işte o saçma insandır. Saçma insan yaşanmaya değmeyecek bir hayatı kendisi ve başkaları için yaşanmaya değer bir hayat haline getirmeye çalışandır. O kendini çeşitli alanlarda ve çeşitli şekillerde gerçekleştirmeye çalışarak mutlu olmanın yollarını arar.[492]

Bununla birlikte, saçma insanın mutluluk özlemi kendisine yabancı bir dünyada boşluğa çarpar. O başkalarına ve dünyaya yabancı olduğu için tek başına, yapayalnızdır. Dolayısıyla, o saçmalığın farkındadır ve gideceği başka bir yer yoktur. Yani, o içgüdüsel olarak mutlu olmak isteyen, hayatının sınırsız olarak sürmesini özleyen, başka insanlarla ve dünyayla ilişki kurmaya çalışan, ama bir yandan da bu isteklerinin gerçekleşmediğini gören, bu durumu bütün açıklığıyla karşılayan bu durum karşısında ne yapabileceğini araştıran insandır. Tıpkı kayayı her seferinde tepeye çıkarmak için ölesiye bir mücadele veren Sisyphos gibi. Onun durumu bu haliyle hem saçma ve hem de trajiktir. Gerçekten de Camus'ye göre, Sisyphos'un durumu dünyadaki insanların durumudur. Bununla birlikte, Sisyphos'u yücelten şey, onun durumunun bilincinde olmasıdır. İşte durumu trajik hale getiren şey de, söz konusu bilinçtir. Sisyphos, saçma ve trajik durumuna rağmen, mutludur, zira yazgısını kabullenmiş

492 A. O. Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, s. 91.

olup, durumunu bilir. Mutlu olmak için zaten saçmaya gerek vardır:

Bir tek dünya var, yalnızca. Mutluluk ve uyumsuz [saçma] aynı yeryüzünün iki oğlu. Birbirlerinden ayrılamazlar.[493]

Camus bizden Sisyphos'un mutlu olduğunu düşünmemizi ister, çünkü o başkaldırabilmiş, cezasını kendi kaderi yapmış, kayayı kendi kayası haline dönüştürmüş biridir:

> Sisyphos'un bütün sessiz sevinci buradadır. Yazgısı kendisinindir. Kayası kendi nesnesidir. Aynı biçimde uyumsuz [saçma] insan da, sıkıntısı üzerinde gözleme başladığı zaman, bütün putları susturur. Birdenbire sessizliğine bırakılmış evrende, yeryüzünün binlerce hafif, hayran sesi yükselir. Bilinçsiz ve gizli seslenişler, bütün yüzlerin çağrıları, bunlar işin kaçınılmaz ters yüzü ve yenginin pahasıdır. Gölgesiz güneş yoktur. Ve geceyi tanımak gerektir. Uyumsuz insan evet der, çabası hiç dinmeyecektir artık.[494]

11. Feminist Etik

Eleştirel etiğin yirminci yüzyıldaki önemli damarlarından bir başkasında feminist etik bulunur. Feminist etik, kadınlar için bir hak ve özgürlük mücadelesi olarak başlayıp daha sonra felsefi, toplumsal ve politik alanda teoriler üretmeye geçen feminizmin etik anlayışını ifade eder. Feminist etik de, Kıta etiğinin diğer tür ya da örnekleri gibi, iki boyutlu, yani hem negatif ve eleştirel hem de pozitif ve kurucu boyutu olan bir etik olarak ortaya çıkar. Hatta bazı araştırmacılara göre, o, esasen veya çok büyük ölçüde, "kadının ahlaki deneyimini değersizleştiren geleneksel etiği yeniden düşünüp revize etme teşebbüsü"nden başka bir şey değildir.[495] Buradan hareketle feminist etiğin kadının değeri-

493 A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 134.
494 A. Camus, *Sisyphos Söyleni*, ss. 134-135.
495 R. Tong, "Feminist Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./ 2009.

ni düşüren geleneksel Batı metafiziği ile paralellik arz eden Batı etiğinin eleştirisine dayandığı söylenebilir.

Feminist Etiğin Eleştirel Boyutu

Onun negatif ya da eleştirel boyutu doğrudan doğruya, esasen bir eleştiri hareketi olarak gelişmiş olan feminizmin kendisinden çıkar. Buna göre baskıcı kurum, yapı ve düşünceleri, *tahakküme dayalı ilişki biçimlerini eleştiren feminizm, her şeyden önce modern düşüncenin evrensellik fikrine şiddetle karşı çıkmıştır.* Feminist düşünce açısından evrenselcilik ile ikicilik veya çift kutuplu düşünce arasında yakın bir ilişki vardır. Buna göre Batı düşüncesi ve pratiği kendisini kültür-doğa, akıl-duygu, ruh-beden, akli olan-maddi olan, rasyonel-duygusal, baba-anne, özgürlük-zorunluluk, ben-öteki, iç-dış, tümel-tikel, kamusal-özel, Batı-Doğu, uygarlık-ilkellik, eril-dişi, bağımsızlık-bağımlılık ayrımları üzerinden ifade etmiştir. Söz konusu ayrımların ilk unsurları, gerçek ve ideal olanı ifade eder. Onlar anlamlarını karşıt veya muadillerinden üstün olma olgusundan alırlar. Söz edilen üstünlük ise, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, yalnızca karşıtlar arasında keskin bir sınır çizgisi çekilmek ve "aşağı" unsuru her daim "öteki" diye etiketlemek suretiyle korunabilir. *Dahası bu ayrım ya da karşıtlardan hiçbiri, müstakil veya tekil ayrımlar olmayıp bütün bir kontrol, tahakküm ve dışlama sistemi meydana getirir.*[496] Buna göre karşıtlıkların ben, akıl, tümel, erkek benzeri ilk unsurları, kendilerine yüklenen idealite ve üstünlük sayesinde öteki, doğa, tikel ve kadın benzeri diğer unsurları üzerindeki kontrolünü meşru bir zemine dayandırır.

Feminist etiğin, işte bu yüzden başka her şey bir yana erkek egemen bir dünyaya muhalefet edip ataerkil bir hegemonyaya karşı direniş içinde olmuş olduğu ifade edilebilir. Dünyanın her yerinde kadınların hane alanına mahkûm edilip siyaset ve eğitim alanından dışlandıkları, hayatın her alanında erkekler

496 S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Care Ethics*, Routledge, London, 1998, s. 47.

tarafından alınan kararlara uymak zorunda bırakıldıkları, haklı taleplerini dile getirmek ve haklarını aramak konusunda mağduriyet yaşadıkları zaten bilinen bir gerçektir. Feminist teorisyenler işte bu gerçekten yola çıkarak birinin diğeri üzerindeki tahakkümüne dayalı olan ilişki biçimlerine karşı çıkmışlardır. Çağdaş feminist teoriler, bir yandan kadınların erkeklerin yıkıcı davranışları altında ezilme deneyimlerini "savaş, emperyalizm ve çevrenin teknolojik tahribi"[497] gibi meselelerle ilişkilendirirken, bir yandan da erkeğin kadına tahakkümünü mümkün kılıp meşrulaştıran teorik yapıları gözler önüne yoluna gitmişlerdir.

Feminist etiğin geleneksel etiğe yönelik eleştirisi, hiç kuşku yok ki çok yönlü bir eleştiri olarak gelişmiştir. Nitekim etiğe feminist yaklaşım, *öncelikle geleneksel etiğin tamamen erkek merkezli bir etik olduğunu öne sürerek*, onun ahlaki fail veya ahlakın taşıyıcısı olan moral özne olarak bağlamından koparılmış, ilişkisiz, tarafsız ve ideal bir erkeği öne sürüşüne şiddetle karşı çıkar. Bunun en azından erkek ile kadın arasındaki eşitsizliğin göz ardı edilmesi veya gizlenmesi anlamına geldiğini ifade eder.[498] Biraz daha ileri bir noktada, onun erkek tahakkümünü meşrulaştırmaya yaradığını ortaya koyar.

Hakikaten de kendi kendine yeten, bağımsız ve rasyonel kural koyucu birey anlayışına şüpheyle yaklaşan feminist etik, geleneksel veya klasik etiğin erkek ve rasyonel benliği temele alırken, *ötekini dışladığını ve dışlamaya hizmet etmiş olduğunu savunur*. Onun bakış açısından ötekini dışlayan söz konusu düşünme biçimi, yalnızca kadını değil, irrasyonel olan her şeyi rasyonel erkeğin ötekisi olarak kabul ederken, farklılıkları aşağılayıp değersizleştirmiştir. Geleneksel etik, çok daha kötüsü, her türlü moral bakış açısına zarar verecek şekilde kadınların etik açıdan da erkeklerin eksik aşağıları veya ötekileri olduğunu varsaymıştır. Nitekim

497 J. Donovan, *Feminist Teori* (çev. A. Bora – M. A. Gevrek – F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 324.

498 S. A. Farrell, "Feminist Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, s. 526.

feminist eleştirmenler erkek filozofların ta Aristoteles'ten başlayarak, kadınların ahlaki düşünce ve eyleme çok sınırlı ölçüler içinde yetenekli olduklarını söylemelerine özel bir önem atfederler.

Feminist etiğin, geleneksel etiği eleştiren temsilcileri, bu noktada sözgelimi Aristoteles'in, Jean-Jacques Rousseau ve Kant'ın kadınlara karşı olan önyargılarını açıklıkla ifade eder. Örneğin Aristoteles'in "bir kadın ile bir erkeğin basireti, cesareti ve adaletinin aynı olmadığını, erkeğin cesaretinin buyurmak kadının cesaretinin ise itaat etmek ile belirlendiğini" ifade eden sözlerine gönderme yapar. Aynı şekilde Rousseau'nun "erkeğin aklının genel, soyut ve ilkeli olduğu yerde, kadının aklının pratik, ayrıntılar üzerinde yoğunlaşan, ilkesiz olduğuyla" ilgili sözlerine veya Kant'ın "kadınların derin bir kavrayıştan yoksun olduklarını, erkeklerin akıl yürütürken, onların sadece hissettiklerini" bildiren sözlerine işaret ederler.[499]

Feminist etik yandaşları, geleneksel etiğin dolayısıyla ilişkiye, tikelliğe ve tarafgirliğe bağımlı konumu dolayısıyla duygusal diye nitelenen kadınca düşünme tarzlarından sakınarak kurallarla, soyutlama ve tarafsızlıkla karakterize olan eril bir düşünme tarzına dayandığını öne sürerler. Başka bir deyişle, klasik etik, onlara göre, çıkar gözetmeyen, tarafsız bir rasyonaliteye, yani "erkeğin sesine" vurgu yaparken, eril yapısını ve erkekle ilgili önyargılarını gözler önüne serip, ahlaklılığa erkekçe bir yaklaşımı somutlaştırır. İşte böylesi *tek yanlı ve eril bir yaklaşım, birtakım çok değerli bileşenleri etik diyalogun dışına atar*; o, özellikle de kadının sezgi ve duygu üzerine yükselen sesini ihmal eder.[500]

Geleneksel etik, işte bu yüzden hemen her çağda kadınların hak ve çıkarlarını göz ardı edip, tamamen erkeklerin hak ve çıkarlarını temele almıştır. Hatta kadınlara hitap eder gibi göründüğü

499 *Bkz.*, örneğin J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, Boston, McGraw Hill, 4th edit., 2003, s. 160 ve Tannsjö, T., *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002, ss. 107-108.

500 J. G. Masserly, *An Introduction to Ethical Theories*, London, 1995, s. 110.

birçok durumda, o, kadınların tâbi oluşlarını daha da pekiştirmek amacıyla, onları fedakârlık ve sabır benzeri erdemleri hayata geçirmeye teşvik etmiştir. Feminist düşünürlere göre, *geleneksel etik kadınları moral düşünüşten dışlayan söz konusu tutumunu gerekçelendirmek veya haklılandırmak için, kadınların dünyasında, ev hayatında ciddi ahlaki soruların pek gündeme gelmediğini ima etmiştir.* Gerçekten de klasik etik düşünürler erkeklerin geleneksel olarak başta iş, siyaset, din ve bürokrasi olmak üzere, sözleşmelerin, yasaların, ilke ve katı kuralların hüküm sürdüğü kamusal bir alanda faaliyet gösterdiklerini, oysa kadınların geleneksel bir tarzda, bakım, gözetim, işbirliği ve sevginin hüküm sürdüğü özel ev ortamında yaşadıklarını varsayarlar. Onlar doğallıkla alaka, işbirliği, bakım ve sevgiyi bir tarafa bırakarak sözleşmeyi, yasayı, yükümlülükleri ve ilkeleri öne çıkarırlar.[501] Geleneksel etiğin "bağımlılık, cemaat, bağlılık, paylaşma, duygu, beden, güven, hiyerarşi yoksunluğu, doğa, içkinlik, süreç, sevinç, barış ve hayat gibi dişil karakteristikleri tamamen dışlayarak", etik düşünceyi bağımsızlık, özerklik, zekâ, irade, hiyerarşi, egemenlik, kültür, aşkınlık, ürün, çile, savaş ve ölüm gibi eril özellikler üzerine inşa ettiğini savunurlar.

Kadını değer ve haklar bakımından erkek karşısında daha aşağıda gören, erkeksi özelliklere evrensellik ve ideallik atfederken, kadınsı özellikleri görmezden gelen geleneksel etik anlayışının aksine feminist etik, kadın ile erkek arasındaki biyolojik ve sosyal farklılıklar üzerinde durur. Feminist etiğin savunucularına göre, çoğu zaman eril özellikler olarak kabul edilen "akıl", "zihin", "bağımsızlık", "ayrım", "savaş", "aşkınlık" gibi özelliklerin idealize edildiği bir sistem içerisinde "karşılıklı bağlılık", "içkinlik", "beden", "barış", "hayat", "duyarlılık" ve "duygu"[502] gibi kadınsı özellikler değer kaybına uğratılmıştır. Feminist etik,

501 A. M. Jaggar, "Feminist ethics", *Encyclopedia of Ethics* (eds. L. Becker and C. Becker (eds.), New York, Garland Press, 1992, s. 364.

502 R. Tong, "Feminist Ethics", *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies*, 1998, s. 105.

işte tam da değer kaybına uğratılan bu kadınsı özellikleri temele alan bir etik anlayışı geliştirmeye çalışır.

Feminist Etiğin Kurucu Boyutu

Feminist etik, geleneksel etiğe yönelik eleştirilerinin ardından, hiç kuşku yok ki ötekinin baskılanmasına ve dışlanmasına daha fazla izin vermemek, daha iyi ve adil bir dünyanın yaratılmasına katkı yapmak adına kendi farklı etiğini inşa etme cihetine gitmiştir. Bununla birlikte feminist etik denilince yekpare ya da monolitik bir yapı anlaşılmaz. Feminist etik kapsamı içinde farklı etikler bulunur. Yine de onları birleştiren bazı ortak noktaların, kurucu hususların bulunduğu söylenebilir. *Hepsini birleştiren ortak payda geleneksel etiğin erkeğin olduğu kadar kadının ahlaki sesini de ihtiva edecek şekilde, evrensel ve nesnel bir tarzda yeniden inşa edilmesi gerektiğiyle ilgili taleptir.*

İkinci ortak husus, kadın ve erkek arasındaki gerek biyolojik gerekse sosyal farklılıkların kadın ve erkeğin ahlak anlayışında yol açtığı farklılıklar üzerinde odaklanılmasından meydana gelir. Buna göre, örneğin kadınsı bir özellik olan ötekinin ihtiyaçlarına karşı duyarlılığın, insanlar arası yeni bir ilişki biçiminin temeli olabileceği düşünülmüştür. Yine aynı bağlamda kadına özgü farklılık ve tutumları mümkün kılan ayrı bir epistemolojiye yapılan vurgu, farklı feminist etikleri birleştiren bir başka tutum olmuştur. Nitekim pek çok düşünür, feminist etiği inşa etmezden önce yapılması gereken ilk işin, feminist diye nitelenebilecek, kadınlarla erkeklerin farklı bilme tarzlarına sahip oldukları bir epistemolojiyle meşgul olmak olduğunu düşünmüştür. Böyle bir epistemoloji projesi içine giren feministlerden bazıları kadınların bilme yollarının erkeklerin biliş biçimlerinden daha üstün olduğunu, bazıları ise iki bilgi tarzının sadece bağdaşmaz olduğunu öne sürerken, çok daha büyük bir kısmı bu iki farklı bilme şeklinin birleştirilmesi gerektiğini savunmuştur.[503] İki bilme tarzı ya da yolu arasındaki ilişki her nasıl kurulursa

503 J. Donovan, *Feminist Teori*, s. 327.

kurulsun, feministler son çözümlemede mantığın ve rasyonalitenin duygular ve sezgilerle tamamlanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, kadının entelektüel gelişiminde kuru mantıksal ve akli kalıpların duygu ve sezgilerle beslenmesi süreci, onu hakikate erişmede ve değer yargıları oluşturmada daha elverişli bir konuma oturtur. *Kadınların daha sağlam ve kapsayıcı bir gerçeklik resmine ulaşmalarını, dünyaya ahlaki bir tepki verirken daha duyarlı olmalarını mümkün kılan şey de budur.*

Yine aynı bağlamda, hane alanında sürekli olarak tekrar eden döngüsel işlerle uğraşan kadının en temel deneyiminin "bir tekrarlama ve bekleyiş" deneyimi oluşuna yapılan vurgu bir başka ortaklık noktasını meydana getirir.[504] Bu bakış açısına göre, kadınlar, erkeksi çizgisel zaman yerine, döngüsel bir zamanı yaşarlar. Böyle bir deneyim, belki de rekabetçi, maceracı ve fetihçi[505] bir varoluşun alternatifi olarak, hesapçı bir yaşam tarzı yerine, *döngüselliğin belirsizliği içinde hayata daha duyarlı olan gerilimsiz bir yaşam biçimine imkân tanır.*

Bu bağlamda, nihayet kadına *özgü duyarlılık ve alaka tutumu, çoğu feminist etikte bir başka ortaklık noktası meydana getirir.* Nitekim kadınlara özgü özelliklerden olan çocuk yetiştirme ve annelik de feminist etiğin temel dayanakları olarak kabul edilmiştir. Anne ile çocuk arasındaki karşılıklı ilişkisellik, çocuğun anne nezdindeki konumu, annenin çocuğuna karşı duyarlılığı feminist etiğin temeli olarak görülmüştür. Kimi feminist teorisyenler, anneliğe özgü bakıcı, koruyucu ve kollayıcı özelliklerin bütün ahlaki özneler tarafından benimsenmesi gerektiğini düşünürler. "Ötekinin gerçeğine yanıt vermeyi gerektiren" "annelik pratiği",[506] ahlaki anlayış biçiminin en iyisi olarak görülmüştür. Buna göre eğer biz, çocukların bakımı ve sosyal gelişimi konusunda duyarlı ve sorumlu olan anneler gibi düşünürsek, işte o zaman karşılıklı ilişki biçimimiz, rekabetçi ve düşmanca

504 J. Donovan, *Feminist Teori*, s. 328.
505 J. Donovan, *Feminist Teori*, s. 328.
506 J. Donovan, *Feminist Teori*, s. 329.

olmak yerine uyumlu birlikteliklere, işbirliğine ve dayanışmaya dönüşebilir.[507] Zira bu bakış açısına göre, "annelik pratiği", ötekiyle olan ilişki tarzımız için model teşkil edebilecek en iyi örnek olarak kabul edilir.

Söz konusu duyarlılık, ama özellikle de alaka tutumu feminist etik içinde, son zamanlarda alaka etiğiyle feminist etiğin eşanlamlı hale gelişine veya kullanılmasına yol açacak kadar büyük bir önem kazanmıştır.[508]

Carol Gilligan'ın Alaka Etiği

Görüşlerini, feminist etiğin yukarıda sözünü ettiğimiz gelişim çizgisine uygun bir tarzda oluşturan Carol Gilligan, "alaka etiği"yle feminist etiğin önemli temsilcilerinin en başında gelir.[509] Aslında alaka etiğinin A. Baier, V. Held, E. Veder Kittay, S. Ruddick, J. Tronto gibi başka önemli temsilcileri olmakla beraber, Gilligan söz konusu etiğin bir anlamda kurucusu olup diğerlerinin görüşlerinin teorik çerçevesini büyük ölçüde belirlemiştir. O, dahası *In a Different Voice* [Farklı Bir Sesle] adlı çığır açıcı eseriyle, feminist düşüncenin yirminci yüzyılda ortaya çıkan temel klasiklerinden birini vücuda getirmiştir. Gilligan, çok daha önemlisi, kendi alaka etiğini inşa etmezden önce, geleneksel etiğin kendisini olduğu kadar, temel kabullerini de eleştiriye tabi tutmuştur.

Erkek Merkezli Etiğin Psikolojik Temellerinin Eleştirisi

Psikolojiden gelip ünlü gelişim ve eğitim psikologu Lawrence Kohlberg'in ahlaki gelişim şemasını kendisine konu edinen Gilligan, onun evrensel olduğuna inanılan gelişim şemasının, gerçekte tamamen tek yanlı ve erkek merkezli bir

507 R. Tong, "Feminist Ethics", s. 106.
508 F. Robinson, *Globalizing Care*, Oxford, Westview Press, 1999, s. 11.
509 M. Sander-Staudt, "Care Ethics", *Internet Encylopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2007.

bakış açısının eseri olduğunu dile getiren teziyle öne çıkar. Aslında o, önce geleneksel etik teorilerinin veya ahlak politikalarının kadını nasıl ötekileştirip değersizleştirdiklerine, kültürel olarak kadınla ilişkilendirilen değer ve erdemleri nasıl göz ardı edip önemsizleştirdiklerine işaret eder. Nitekim söz konusu ahlak politikalarının mağduru olduğunu ima eden, yetişmiş kızlara sahip üniversiteli bir bayanın öyküsünü şu sözler anlatır:

> Bir kadın olarak, şimdiye kadar bir kişi olduğumu, karar verebileceğimi, karar verme hakkına sahip olduğumu hiç anlamadığımı hissediyorum. Hep bir şekilde babama ya da kocama veya her zaman bir erkek tarafından kiliseye ait olduğumu hissetmiştim. Bunlar benim hayatımdaki üç adamdı: Baba, koca ve rahip. Onların benim ne yapmam ya da yapmamam gerektiğiyle ilgili olarak söyleyecek daha fazla şeyleri vardı. Onlar, gerçekten de benim kabul etmiş olduğum otorite figürleriydi. Onlara hiç başkaldırmamış olduğum ancak çok sonradan aklıma geldi.[510]

Gilligan burada kalmayıp, eleştirilerini esas kadınları ahlaki karar ve sorumluluk alanının dışına atan moral teorileri bir şekilde destekleyip temellendiren psikoloji anlayışlarına yöneltir. Hatta onun bir psikolog ve felsefeci olarak eserini Freud'un "erkeklerin ahlaki açıdan tam olarak gelişirken, kadınların böyle bir gelişmeden yoksun kaldıkları" tezinin bir eleştirisi olarak öne sürdüğü dahi söylenir.[511] Freud, bu görüşünde kadınların ahlaki gelişme veya olgunlaşma yönünden daha geriden gelmelerini, bilindiği üzere, kızların psiko-seksüel gelişimine bağlamıştı. Buna göre erkek çocuklarının anneleriyle olan duygusal bağlarını, babaları tarafından hadım edilme korkusuyla daha erken kopardıkları, böylelikle de sorumlu ve özerk birey olma yolunda daha çok mesafe kaydettikleri yerde, kız çocukları anneleriyle

510 C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 38th edit., 2003. s. 67.

511 R. Tong, "Feminist Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), 2009.

olan duygusal bağlarını devam ettirirler. Çünkü hadım edilme korkusunun onlarda bir karşılığı yoktur.[512]

Freud'un söz konusu teorik bakış açısından, kadınların kendilerini eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olup toplumun kurallarına itaat etmek durumunda olan ahlaki failler olarak hissetmelerinde söz konusu olan gecikme, kız çocuğuyla erkek çocuk arasındaki bu farklılık üzerinden ifade edilir. Demek ki erkek çocukları toplumun kurallarına uymayı, yasalara saygı göstermeyi ve dolayısıyla olgun failler olabilmeyi, söz konusu yapısal farklılık sayesinde kız çocuklarından daha iyi ve hızlı bir şekilde başarabilmektedirler.

Gilligan, Freud'un söz konusu açıklamasının kadınların ahlaki yönden erkeklerden daha geri ya da aşağı olduğunu iddia ettiğini öne sürer. Fakat Freud bu noktada, yani kadınların ahlaki açıdan geri ya da aşağı olduklarını öne sürme noktasında tek değildir. O, bu noktada eleştirilerini Kohlberg'e de yöneltir. Kohlberg, daha önce de belirttiğimiz üzere, ahlaki gelişimin gelenek öncesi, gelenek ve gelenek ötesi dönem olarak üç düzey ve altı evre üzerinden gerçekleştiğini ileri sürer.[513] Bunlardan birinci evre, "ceza ve itaat yönelimi"yle belirlenen evre olup çocuk, kurallara cezaya maruz kalmamak için itaat eder. Birinci düzeyin ikinci evresi "araçsal ilişkiler eğilimi"yle belirlenir. Burada kendince bir mütekabiliyet esası geliştiren çocuk, başkalarının istek ve ihtiyaçlarını, onlar kendi isteklerini yerine getirdiği takdirde karşılamaya başlar.

İkinci düzeyi meydana getiren gelenek döneminin, genel sıralamanın üçüncü evresine karşılık gelen ilk evresi "kişiler arası uyum eğilimi"yle, genel gelişme merdiveninin dördüncü evresine tekabül eden ikinci evresi ise "kanun ve düzen yönelimiyle" belirlenir. Burada ergenden veya genç insandan ahlaki

512 M. Sander-Staudt, "Care Ethics".

513 *Bkz.* L. Kohlberg, "Moral Stages and Moralization: The Cognitive Development Approach to Moral Development and Behaviour Theory", *Research and Social Issues* (ed. by T. Lickona), New York, Holt Rinehart and Winston, 1976, ss. 33-47.

faile doğru bir geçiş gerçekleşir ve kişiler bir ödev duygusu geliştirirler. Nitekim ahlaki failin moral kavrayışı doğru eylemin kişinin ödevini otoriteye ve sosyal düzene uygun düşecek şekilde yerine getirmesi olduğunu ancak bu evrede görür. Beşinci evre, "sosyal sözleşme eğilimi"yle belirlenen evre olup, bireyler burada liberal dünyanın yararcı etik anlayışını benimseyerek başkalarına zarar vermediği sürece her istediklerini yapabileceklerini düşünürler. Altıncı evre moral gelişimin en yüksek evresi olup bu düzeye erişebilen bireyler, Kantçı bir perspektife yükselebilmiş kimselerden meydana gelir. Söz konusu moral özneler, ceza korkusuyla, başkalarının kanaatlerini dikkate alarak veya öz-çıkarı hesaba katarak eylemde bulunmazlar, fakat benimsedikleri evrensel ilkeleri temele alarak eylemde bulunurlar.[514]

Kohlberg, akademik dünyada yaygın bir kabul gören araştırmasında, esas olarak moral gelişimlerini sorguladığı çocukların özel olarak hazırlanmış birtakım örnek olay veya ikilemlere verdiği tepkileri temele alır. O, bu araştırmasında genç kız ve kadınların üçüncü evreyi geçemezken, erkeklerin beşinci, hatta altıncı evreye gelebildiklerini ortaya koyar. Bu, elbette Freud'un öne sürmüş olduğu "kadınların ahlaki gelişme sürecinde erkeklerin gerisinde kaldıkları, onların moral failler olarak erkeklerden daha aşağı oldukları" tezinin ampirik olarak doğrulanmasını ifade eder. Gilligan'ın karşı çıktığı düşünce ya da sonuç işte budur. O, kadınların moral yönden erkeklerden daha az olgun veya geri olduklarını hiçbir şekilde kabul etmez. Söz konusu olan, ahlaki yönden bir gerilik veya az gelişmişlikten ziyade, kadınların farklı olmaları, farklı bir sesle konuşmaları, ahlaki akıl yürütmenin farklı bir yoluna, "dişil" diye nitelenebilecek alternatif tarzına sahip olmalarıdır. O, bu sonuca esas, Kohlberg'in, kız çocuklarının da araştırmaya yoğun olarak dâhil edildiği bir başka araştırmasından hareketle varır.

Buna göre, Kohlberg, yine aynı kapsam içinde, "Heinz vakası" adı verilen bir örnek olay ya da ikilemde, genç kız ve delikanlıların

514 J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, s. 161-162.

tepkilerini kategorileştirip yorumlamıştır. Örnek olay veya çocukların karşıya bırakıldıkları ikilem şudur: Bir kadın ağır hasta olup neredeyse ölmek üzeredir. Onun hayatını kurtarabilecek ilaç, çok kısa bir süre içinde, yine aynı kasabada oturan bir eczacı tarafından bulunmuştur. Eczacı, ilaç için gerçek fiyatının tam on katını talep etmektedir. Kadının kocası Heinz, bütün çabasına, borç olarak toplayabildiği tüm paraya rağmen, ilacın fiyatının ancak yarısını denkleştirebilmiştir. Heinz eczacıya karısının ölmek üzere olduğunu söyleyerek, ya ilacı biraz daha ucuza satmasını ya da kalan borcu için kendisini biraz daha beklemesini rica eder. Fakat eczacı kabul etmez. Çaresiz kalan Heinz eczanenin camını kırarak, ilacı çalar. Kohlberg üzerinde araştırma yaptığı öğrencilere, Heinz'ın böyle bir durumda yaptığının doğru olup olmadığını veya onun nasıl davranmasının doğru olduğunu sorduğu zaman, iki cinsten farklı cevaplar alır. Jake, hayatın paradan çok daha değerli olduğunu öne sürerek, onun ilacı çalmasının doğru olduğunu iddia eder. Gilligan'ın bakış açısından, adaletin ve hakların sesi olan Jake olayı bir matematik problemi gibi değerlendirerek, yaşama hakkının mülkiyet hakkına baskın çıktığını düşünmüştür. Oysa alakanın sesini telaffuz eden Amy, Heinz'ın hapse girip hasta eşini yalnız bırakmasından endişe ederek ilacı çalmaması gerektiğini ileri sürer.

Alakanın Sesi

Gilligan, Kohlberg'in söz konusu gelişim şemasının oldukça yaygın bir şekilde kabul görmesinin onun doğruluğunun garantisi, hatta ölçüsü bile olamayacağını söyler. O, burada öncelikle araştırmanın metodolojisinin önyargılı, muhtemelen de hatalı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, araştırma aslında sadece erkeğin ahlakî sesini duyacak şekilde kurulup bir anlamda peşinen yapılmıştır. Kohlberg'in araştırmasının erkek çocukları üzerinden yapıldığını dile getiren Gilligan, onu erkek örneklemden elde ettiği bulguları kadınlara da genellemekle itham eder.[515]

515 Z. Çam– D. Çavdar– S. Seydaoğulları– F. Çok, "Ahlak Gelişimine Klasik ve Yeni Kuramsal Yaklaşımlar", *Educaitonal Sciences: Theory and Practice*, 12 (2012), s. 1214.

Gilligan'a göre, Kohlberg'in araştırması, art alanında veya temelindeki kabulün hatalı olmasından dolayı, yanlış sonuçlara yol açmıştır. Geleneksel evrenselci ve düalist düşüncenin oluşturduğu temel üzerinde akıl yürüten Kohlberg, erkek ve dolayısıyla akıl merkezci bir adalet ya da haklar etiğinin olabilecek yegâne doğru etik veya başkaca etiklerden üstün olduğunu varsayar. Çok hatalı ve önyargılı bir şekilde, ahlaki ikilemlere verdikleri tepkilerde doğallıkla adalet ve eşitlik benzeri ilkeleri hayata geçiren erkeklerin, özel olarak da Jake'in cevabı veya tutumunun doğru ve kadınların da erkeklerden ahlaki açıdan daha az olgunlaşmış olduğu sonucunu çıkartır.

Oysa Gilligan'a göre, tek bir doğru veya geçerli etik yoktur. Tam tersine iki ayrı ses ve etik vardır.[516] Bu yüzden Jake doğru düşünürken, Amy yanlış düşünüyor değildir. Onlar sadece farklı etiklerden ve dolayısıyla perspektiflerden bakarken, farklı şeyleri problem etmektedirler.[517] O, bu etiklerden Kohlberg'in mümkün ya da geçerli yegâne etik olarak değerlendirdiği birincisinin adalet, eşitlik ve bireysel haklar türünden değer ve ilkeler temeli üzerinde düşünmeye vurgu yapan "adalet etiği"dir. Buna mukabil, insanların ihtiyaçlarını temele alarak, daha ziyade koruma, sorumluluk ve gözetim üzerinde yoğunlaşan "alaka etiği"dir.[518] Bunların iki farklı etik meydana getirdiğini savunan Gilligan'a göre, kadınlarla erkekler farklı bir dille konuşurlar. Nitekim "hayatla mülkiyet arasında mantıksal akıl yürütme yoluyla çözülebilecek bir çatışma gören" Jake'in dili, erkeğin tipik haklar dilidir.[519] Oysa Amy'nin, durumun erkeğin göremeyeceği kişisel veçhelerini hesaba katan dili, sorumluluk ve alakanın dilidir:[520]

516 R. Poole, *Ahlak ve Modernlik*, ss. 76-77.
517 C. Gilligan, *In a Different Voice*, s. 31.
518 C. Gilligan, "Hearing the Difference: Theorizing Connection", *Anuoria de Psicologia*, 34 (2003), ss. 155-161.
519 S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the Care Ethics*, s. 51.
520 C. Gilligan, *In a Different Voice*, s. 31.

> Kişi işe kadınlara ilişkin çalışmayla başlayıp gelişim resimlerini onların hayatlarından türetirse eğer, Freud, Piaget ya da Kohlberg tarafından betimlenmiş olandan farklı bir kavrayış tarzı ortaya çıkıp farklı bir gelişim resmine biçim verir. Bu anlayışta, moral problem, rekabet halindeki haklardan ziyade çatışan sorumluluklardan doğar ve bu çatışmanın çözümü, formel ve soyut değil de, bağlamsal ve öyküsel olan bir düşünme tarzını gerekli kılar. Alaka eylemi etrafında yoğunlaşan söz konusu ahlak anlayışı, tıpkı hakkaniyet olarak etik anlayışının ahlaki gelişmeyi haklarla kurallara dair bir kavrayışa bağlaması gibi, moral gelişimi sorumluluk ve ilişkilere dair bir kavrayış etrafında döndürür.
>
> Ahlaki problemin kadınlar tarafından bu şekilde farklı kurgulanması, kadınların Kohlberg'in sisteminin sınırlamaları içinde yeterince gelişememelerini açıklayan kritik sebep olmak durumundadır. Sorumlulukla ilgili tüm mülahaza ve değerlendirmeleri uzlaşımsal ahlak anlayışının bir delili olarak gören Kohlberg, ahlaki gelişimin yüksek evrelerini insan haklarıyla ilgili refleksif bir kavrayışın eseri olan evreler olarak anlar. Haklar etiğinin sorumluluk etiğinden, bağlanmadan ziyade ayrılışa yaptığı vurgu ve ilişkiyi değil de, bireyi ilk ve önce gelen olarak mütalaa etmesi bakımından farklılık gösterdiği, ahlakın doğasıyla ilgili olarak verilen farklı yanıtlardan kolaylıkla çıkar.[521]

Erkeklerin adaletin, kadınlarınsa alakanın diliyle konuştuklarını söyleyen Gilligan, dolayısıyla Kohlberg'in erkeklerin ahlaki açıdan kadınlardan daha yüksek bir gelişim sergilediklerini ileri sürerken kesinlikle yanlışa düştüğünü savunur. Erkeklerin kadınlardan daha yüksek bir ahlaki olgunluğa eriştiklerini söylemek, ona göre ancak ve ancak geçerli tek bir etiğin olabileceği veya bir adalet ya da ilkeler etiğinin içtenlik ve yakınlığı, özel ilgi ve kişisel ilişkileri öne çıkartan alaka etiğinden üstün olduğu varsayıldığı takdirde mümkün olabilir.[522]

Gilligan bu varsayımın sadece yanlış olmayıp ahlaki yönden de sorunlu olduğunu öne sürer. Zira o, kadını değersizleştirir, onun ahlaki gelişme yönünden daha geri olduğunu iddia eder-

521 C. Gilligan, *In a Different Voice*, s. 19.
522 J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, s. 164.

ken, kadının sesini duyulmaz hale getirir ya da tümden bastırır. Onun dışlayıcı olduğu yerde, Gilligan'ın savunuculuğunu yaptığı alaka etiği bütünüyle kucaklayıcıdır. Nitekim o da kürtaj üzerine, Kohlberg'in araştırmasına benzer bir araştırmada üç düzeyli bir ahlaki gelişim şeması ortaya koyar ve sorumluluk ile alakaya dayalı bir ilişkisel etik zemininde sadece kadınların herkesi gözeten bir düzeye erişebildiğini gösterir. Buna göre birinci evrede kadınlar kendi çıkarlarını öne çıkartırken, "incinmek istemediklerini" ifade ederler. İkinci evre olarak fedakârlık evresinde, kişi başkalarının çıkarlarını öne çıkartırken, bu kez "başkaların incinmesini istemediğini" ifade eder. Üçüncü evreyi meydana getiren ilkeli evrede, kadın ayrıştırmadan ziyade bütünleştirmeye odaklanıp başkalarıyla olan derin duygusal bağların daha yoğun bir şekilde farkına varır. Onlar bu evrede kendi istekleri ile çevrenin talepleri arasında bir denge kurmaya çalışırken, bir ilişkiler ağı içinde anlamaya çalıştıkları herkesin çıkarlarını bir araya getirmeye çalışırlar.[523]

Gilligan'ın anlama, sorumluluk, nezaket, duyarlık, alaka ve yakınlık benzeri değerler üzerine inşa olunan alaka etiği,[524] ontolojisinde benliğin bir ilişkiler ağı içinde varolduğunu, başkalarıyla bağlantılı olduğu sürece daha iyi olduğunu dile getirir. Dolayısıyla o, birtakım çıkarlara veya iyilere ulaşma noktasında başkalarına bağımlı olup, onların bizim seçimlerimizden etkilendikleri inancıyla, ötekilerin durum ve koşullarına özel bir itina ve duyarlılık sergiler.

523 S. Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar* (çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, ss. 240-241.

524 V. Held, "The Ethics of Care", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 538-543.

BİBLİYOGRAFYA

Abelson, R. – Nielsen, K., "History of Ethics", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 3, New York, MacMillan, 1989, ss. 81-116.

Ablondi, F., "Schlick, Altruism and Psychological Hedonism", *Indian Philosophical Quarterly*, 23 (1996), ss. 417-427.

Acampora, C. D. –Pearson, K. A., *Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Continuum, London, 2011.

Ackrill, J. L., *Aristotle, The Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Adam, H., "İslam Kelamında Ahlak", *Köprü*, 2001.

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.

Anderson, E., "Dewey's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2010.

Anderson, T. C., "Sartre's Early Ethics and The Ontology of Being and Nothingness", *Existentialist: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre* (ed. by C. Guignon), New York, Rowman and Littfield Publishers, 2004, ss. 135-152.

Annas, J., *The Morality of Happiness*, Cambridge University Press, London, 1995.

Annas, J., "Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 515-536.

Anscombe, G. E. M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 124 (1958), on-line.

Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, New York, 1995.

Ansell-Pearson, K., *Kusursuz Nihilist*, İstanbul, 1998.

Aquinas Thomas, *Selected Philosophical Writings* (ed. by T. McDermott), Oxford, 1998.

Aranson, A., "Albert Camus", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), 2010.

Arat, N., *18. yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, İstanbul, 1979.

Archard, D., "Political and Social Philosophy", *The Blackwell Companion to Philosophy* (eds. N. Bunnin – E. P. Tsui-James), Blackwell, Oxford, 2nd edit., 1998, ss. 257-289.

Aristoteles, *Politika* (çev. M. Tuncay), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975.

Aristoteles, *Metafizik* (çev. A. Arslan), 2 cilt, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1985-1993.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1998.

Aristoteles, *Eudemos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Yayınları, 1999.

Aristoteles, *Fizik* (çev. S. Babür), İstanbul, YPK Yayınları, 2005.

Aristotle, *Magna Moralia* (trans. by G. Stock), Oxford, Clarendon Press, 1915.

Arrington, R. L., *Western Ethics: An Historical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Arslan, A., *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998.

Ashby, W., *A Comprehensive History of Ethics*, New York, 1997.

Augustine, *Basic Writings of Saint Augustine* (ed. W. J. Oates), New York, 1948.

Aster, E. v., *Felsefe Tarihi Dersleri* (çev. M. Gökberk), İstanbul, 1943.

Atterton, P., "Levinas' Sceptical Critique of Metaphysics and Anti-Humanism", *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, *Levinas, Phenomenology and His Critics* (ed. by C. Katz – L. Toout), London, Routledge, 2005, ss. 7-30.

Atterton, P. – Callarco, M., *On Levinas*, Thomson Wadsworth, 2005.

Aydın, M., *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Ankara, 1976.

Aydın, M., *Din Felsefesi*, İzmir, 7. baskı, 1987.

Aydın, M., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara, 1996.

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952.

Ayer, A. J., "On the Analysis of Moral Judgement", *Philosophical Essays*, New York, 1954.

Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık* (çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, Metis, 2. baskı 1998.

Badiou, A., *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (çev. T. Birkan), İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Baer, J. A., "Ethics/Morality Distinction" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, s. 479.

Baier, K., "Egoism", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Oxford, Oxford University Press, 1993.

Barnes, J., *Aristoteles* (çev. B. Ö. Düzgören), İstanbul, Altın Kitaplar, 2002.

Barnes, J. - Schoefield, M. – Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle*, 3 cilt, London, 1979.

Barreau, H., *Aristote*, Paris, 1972.

Bauman, Z., *Postmodern Etik* (çev. A. Türker), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

Beauvoir, Simeno de, *Veda Töreni, Jean Paul Sartre'la Söyleşiler* (çev. N. Altınova), İstanbul, 1983.

Becker, C. L., *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, 1932.

Bedau, H. A., "Introduction", *Civil Disobedience in Focus* (ed. by H. A. Bedau), London, Routledge, 2002, ss. 1-12.

Bedau, H. A. - Kelly, E., "Punishment", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2010.

Bell, J., "Moral Realism" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 961-962.

Bell, L. A., *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama, 1989.

Benhabib, S., *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar* (çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.

Benhabib, S. - Dallmayr, F. (ed.), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Bennett, J., *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Benson, H. H., "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", *Routledge History of Philosophy*, vol 1., *From the Beginning to Plato* (ed. by C. C. W Taylor), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 298-328.

Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London, 1823.

Berg, J., "How Could Ethics Depend on Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 525-533.

Berkowitz, P., *Bir Ahlak Karşıtının Etiği* (çev. E. Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Best, S. - Kellner, D., *Postmodern Teori* (çev. M. Küçük), İstanbul, 1998.

Billington, R., *Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Düşüncesine Giriş* (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı, İstanbul, 1977.

Binkley, L. J., *Contemporary Ethical Theories*, New York, 1961.

Blackham, H. J., *Six Existantialist Thinkers*, London, Routledge, 1961.

Bloch, O., *Le Matérialism*, Paris, 1975.

Bochenski, I. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, 1983.

Boisvert, D. R., "Charles Leslie Stevenson", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), 2011.

Bottomore, T. (ed.), *Marksist Düşünce Sözlüğü* (çev. der. M. Tuncay), İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Bottomore, T., *Frankfurt Okulu* (çev. A. Çiğdem), Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

Bourke, V. J., "Aquinas", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier – J. Guinlock – J. B. Sterba), Oxford University Press, Oxford, 1989, ss. 109-116.

Bradley, F. H., *Ethical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

Brenkert, G. E., *Marx'ın Özgürlük Etiği* (çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Brightman, E. S., *An Introduction to Philosophy*, New York, 1951.

Brinkley, L. J.,*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, S. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, London, 1996.

Brun, J., *Platon et L'Académie*, Paris, 1960.

Brun, J., *L'Epicurisme*, Paris, 1959.

Buber, M., *I and Thou* (trans. by R. G. Smith), New York, Charles Scribner's Sons, 2nd edit., 1958.

Buber, M., *Tanrı Tutulması* (çev. A. Tüzer), Ankara, Lotus Yayınları, 2000.

Buber, M., *Ben ve Sen* (çev. İ. Palsay), Ankara, Kitabiyat Yayınları, 2003.

Bubner, M., *Modern German Philosophy* (tran. E. Matthews), Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Buchanan, A. E., *Marx and Juctice*, New Jersey, Rothman and Littlefield, 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, S. M. - Haber, J. G. (eds.), *Twentieth Century Ethical Theory*, New York, 1995.

Calarco, M. –Atterton, P., "Introduction", *The Continental Ethics Reader* (ed. by M. Calarco – P. Atterton), New York, Taylor and Francis Books, 2003.

Campbell, E., *The Ethical Teacher*, Philedelphia, McGrawHill, 2003.

Camus, A., *Yabancı* (çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, Can Yayınları, 5. baskı, 1973.

Camus, A., *Başkaldıran İnsan* (çev. T. Yücel), İstanbul, Bilgi Yayınları, 2. baskı, 1975.

Camus, A., *Düşüş* (çev. Y. Tura), İstanbul, 2. baskı, 1976.

Camus, A., *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar* (çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol), İstanbul, Çan Yayınları, 4. baskı, 1982.

Camus, A., *Sisyphos Söyleni* (T. Yücel), İstanbul, Adam Yayınevi, 1983.

Candelaria, M. R., "Normative vs Descriptive Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 1048-1050.

Carden, S. D., *Virtue Ethics: Dewey and LacIntyre*, London, Continuum, 2006.

Carroll, D., "Rethinking the Absurde: Le Mythe de Sisyphe", *The Cambridge Companion to Camus* (ed. by E. J. Hughes), Cambridge, Cambridge University Press, 2007, ss. 52-66.

Cassirer, E., *The Philosophy of Enlightenment*, Princeton, 1951.

Cassirer, E., *Devlet Efsanesi* (çev. N. Arat), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.

Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem), İzmir, 1988.

Cassirer, E., "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", *Bilim, Tarih ve Yorum* (der. D. Özlem), İstanbul, 1995.

Cavalier, R. J. - Gouincklock, J. - Sterba, J. (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Caws, P., *Sartre*, Londra, 1979.

Cengiz, Ç., "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *John Stuart Mill* (yay. haz. Ç. Cengiz),Say Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 41-63.

Cengiz, E., *A Realistic Conception of Ethics*, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1996.

Cengiz, E., "Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu", *Doğu Batı*, 1998, ss. 25-40.

Cengiz, E., "Ahlak Epistemolojisi", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 1. Cilt, 2003, ss. 101-105.

Cerf, W. "Nicolai Hartmann", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, vol III, 1967, ss. 421-26.

Cevizci, A., *Sokrates*, İstanbul, Say Yayınları, 2006.

Cevizci, A., *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007.

Cevizci, A., *Etiğe Giriş*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2. baskı, 2008.

Cevizci, A., *Felsefe*, Bursa, Sentez Yayınları, 2. baskı, 2009.

Cevizci, A., *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, 7. baskı, İstanbul, 2010.

Cevizci, A., *Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2. baskı, 2012.
Cevizci, A., *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2012.
Cevizci, A., *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 4. baskı, 2012.
Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
Cevizci, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 8. baskı, 2013.
Cevizci, A., "Önsöz" *Şölen* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2013, ss. 23-40.
Cevizci, A., *Uygulamalı Etik*, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
Ceylan, Y., "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı*, 4/1998, ss. 107-114.
Clayton, T., "Political Philosophy of Alasdair MacIntyre", *Internet Encylopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2007.
Coady, C. A. J., "The Moral Reality in Realism", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. 113-131.
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.
Con-Sherbok, D., "Martin Buber", *Fifty Key Jewish Thinkers*, London, Routledge, 2007, ss. 25-28.
Cooper, J. M., "Classical Greek Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 8-17.
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.
Copp, D. C., "Introduction: Metaethics and Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 3-35.
Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 30th edit., 1999.
Crisp, R., "Virtue ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.
Critchley, S., "Introduction: What is Continental Philosophy", *Blackwell Companion to Continental Philosophy* (ed. by S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1999, ss. 1-20.
Cruickshank, J., *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı* (çev. R. Güran), İstanbul, 1965.
Cullity, G., "The Moral, the Personal and the Political", *Politics and Morality* (ed. by I. Primoratz), MacMillan, New York, 2009, ss. 54-75.

Curren, R., "Cultivating the intellectual and Moral Virtues", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel – D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 69-84.

Çağrıcı, M., *İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 5. baskı, 2009.

Çam, Z. – Çavdar, D. – Seydaoğulları, S. –Çok, F., "Ahlak Gelişimine Klasik ve Yeni Kuramsal Yaklaşımlar", *Educaitonal Sciences: Theory and Practice*, 12 (2012), ss. 1211-1221.

Çınar, A., "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: Ben-Sen İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12 (2006), ss. 9-27.

Çınar, A., *Modernitenin Arka Planı*, Bursa, Sentez Yayınları, 2012.

Çırakman, E., "Levinas'ta Öteki ve Adalet", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel), İstanbul, Say Yayınları, 2012, ss. 407-433.

Çiğdem, A., *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, 2. baskı, 1997.

Çotuksüken, B. - Babür, S. (eds), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul.

Çüçen, A., *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa, Asa Yayınları, 2. baskı, 2000.

D'Andrea, T. D., *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006.

Darwall, S., "Moore to Stevenson", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989.

Darwall, S. L., "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey – C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 26-37.

Davidson, A. I.,"Arkeoloji, Genealoji, Etik", *Doğu Batı*, 1998, ss. 123-36.

Davis, Z., "Max Scheler", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2011.

Dean, R., "The Formula of Humanity as an End in Itself", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (ed. by T. H. Hill), London, Blackwell Publishers, 2009, ss. 83-91.

Degrazia, D., *Hayvan Hakları* (çev. H. Gür), Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Deleuze, G., *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.

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.

Dent, N., "Virtue, Eudaimonia and Teleological Ethics", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel – D. Carr), London, Routledge, 1999, ss. 21-34.

Deveci, C., "'İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun': Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Yeri", *Doğu Batı*, 1999, ss. 55-71.

Dewey, J., *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt, 1922.

Dewey, J., *Ethics*, New York, 1932.

Dewey, J., "The Construction of Good", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by S. M. Cahn and J. G. Haber), New York, Printice-Hall, 1995, ss. 65-80.

Dewey, J., *Principles of Instrumental Logic* (ed. by D. Koch), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1998.

DHB, *Tıp Etiği Elkitabı* (çev. K. Civaner), Ankara, Ankara Tabip Odası, 2005.

Diamond, M. L., *Martin Buber: Jewish Existentialist*, New York, Oxford University Press, 1960.

Dierksmeier, C., "John Rawls on the Rights of Future Generations", *A Handbook of Intergenerational Justice* (ed. E. J. Tremmel), Northampton, Edward Elgard Publ., 2006, ss. 72-85.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YPK Yayınları, 2003.

Donagon, A., "Twenteeth Century Anglo-American Ethics", *A History of-Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 135-146.

Donovan, J., *Feminist Teori* (çev. A. Bora – M. A. Gevrek – F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, New York, MIT Press, 1991.

Duignan, B., *Thinkers and Theories in Ethics*, Britannica Educational Publishing, New York, 2011.

Duignan, B., *The History of Western Ethics*, New York, Brittannica Educational Publishing, 2011.

Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Duquette, D. A., "Hegel's Social and Political Thought", *Internet Encylopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2007.

Durkheim, E., *Ahlak Eğitimi* (çev. O. Adanır), İstanbul, Say Yayınları, 2. baskı, 2010.

Eagleton, T., *Marx and Freedom*, Phoenix, London, 1997.

Ebenstein, W., *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri* (çev. İsmet Özel), İstanbul, 1996.

Edwards, P. (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Londra ve New York, 8 cilt, 1967.

Elçioğlu, Ö. -Kırımlıoğlu, N., "Tıp Etiği İlkeleri", *Çağdaş Tıp Etiği* (ed. A. E. Demirhan – Ö. Öncel – Ş. Aksoy), İstanbul, Nobel, 2003, ss. 26-40.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler* (çev. H. Örs), İstanbul, 1962.

Epicur, "Letter to Menoceus", *Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (ed. Jason L. Saunders), New York, 1966.

Erdemli, H. A., *Spinoza'nın Ahlâk Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1985.

Erdoğan, İ., "Medya ve Etik: Eleştirel Bir Giriş", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, sayı 23, 2006, ss. 1-26.

Eren, I., *20. Yüzyılda Felsefe: Karşı Çıkışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa, Bursa, 2005.

Erhat, A., *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2. baskı, 1978.

Erler, M. -Schofield, M.,"Epicurean Ethics", *The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra - J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 642-674.

Eusebio, *Preperatio Evangelica* (trad. par E. des Places), Paris, 1985.

Evans, C. S., *Kierkegaard*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Fahri, M., *İslam Ahlak Teorileri* (çev. M. İskenderoğlu – A. Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Farrell, S. A., "Feminist Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 525-527.

Fesmire, S., *John Dewey and Moral Imagination*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

Fitzpatrick, T., *Applied Ethics and Social Problems*, Policy Press, Bristol, 2008.

Foot, P. (ed.), *Theories of Ethics*, Oxford, 1967.

Frankena, W., *Ethics*, Printice Hall, 1973.

Gaita, R., *Good and Evil: an Absolute Conception*, Routledge, New York, 2nd edit, 2004.

Gallagher, D. M., "Thomas Aquinas", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1481-1483.

Garcia, J. L., "Modern (ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Vritique", *Alasdair MacIntyre* (ed. by M. Murphy), Cambridge, Cambirdige University Press, 2003, ss. 94-113.

Gardiner, P., *Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation*, vol. I, *The Rise of Modern Paganism*, New York, 1966.

Gazzali, *İhyâ'u 'ulûmiddin* (çev. A. Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1974.

Geevit, R. D., "Metaethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 942-943.

Gensler, H. J., *Ethics, A Contemporary Introduction*, London, 1998.

Gert, B. –Culver, C. M. –Clouser, D. G., *Bioethics: A Systematic Aproach*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Giffel, F., "Al-Ghazali", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta, http://plato.stanford.edu./, 2007.

Gilligan, C., "Hearing the Difference: Theorizing Connection", *Anuoria de Psicologia*, 34 (2003), ss. 155-161.

Gilligan, C., *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 38th edit., 2003.

Goldmann, L., *The Philosophy of Enlightment*, London, 1968.

Goldmann, L., *Aydınlanma Felsefesi* (çev. E. Arslan), İstanbul, 1999.

Golomb, J., *In Search of Authenticity*, Routledge, London, 1995.

Gordon, A. D., "Truth Precludes any Need for Further Ethical Concerns in Journalism and Public Relations", *Controversies in Media Ethics* (ed. by A. D. Gordon – J. M. Kitross), New York, Longmann, 1993, ss. 73-80.

Gosling, J. - Taylor, C. W., *The Greeks on Pleasure*, London, Oxford University Press, 1982.

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.

Gödelek, K., "Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Kierkegaard* (yay. haz. K. Gödelek), Say Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 11-102.

Gökberk, M., *Felsefenin Evrimi*, Ankara, 1979.

Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1967.

Graves, R. N., "Cyrenaics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 347-348.

Grene, M., *Introduction to Existentialism*, Chicago, 1959.

Grossmann, R., *Phenomenology and Existentialism*, London, Routledge, 1984.

Gouincklock, J., "John Dewey", *Ethics in the History of Western Philosophy* (eds., R. J. Cavalier – J. Gouincklock – J. Sterba), Oxford, Oxford University Press, 1989, ss. 306-355.

Gözel, Ö., "Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki", *Tezkire*, 38-39 (2004), ss. 56-70.

Guignon, C., "Becoming a Self: The Role of Authenticity in Being and Time", *Existentialist: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Sartre* (ed. by C. Guignon), New York, Rowman and Littfield Publishers, 2004, ss. 119-134.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 6 cilt, Cambridge, 1968.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. III, *Socrates and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. VI: *Aristotle – An Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Gültekin, A. C., "Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası", http.//dergiler. ankara.edu.tr, ss. 15-28.

Gündoğan, A. O., *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, İstanbul, Birey Yayınları, 2. baskı, 1997.

Habermas, J., *Rasyonel Bir Topluma Doğru* (çev. A. Çiğdem - M. Küçük), Ankara, 1992.

Habermas, J., *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (çev. T. Bora – M. Sancar), İstanbul, İletişim, 1997.

Habibi, D. A., "Utilitarianism" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1531-1532.

Hamm, C. M., *Philosophical Issues in Education: An Introduction*, London, 1989.

Hamlyn, D. W., *Schopenhauer*, London, Routledge, 1985.

Hampson, N.,*The Enlightenment*, Middlesex, 1968.

Hand, S., *Emmanuel Levinas*, London, Routledge, 2009.

Hand, S., *Emmanuel Levinas*, London, Routledge, 2009.

Hannay, A., "Takdim", Kierkegaard, *Korku ve Titreme* (çev. İ. Kapaklıkaya), Anka, İstanbul, 2002, ss. 9-43.

Hannay, A., *Kierkegaard and Philosophy*, Routledge, London, 2003.

Hartmann, N., *Ethics*, vol. I, *Moral Phenomena* (trans. by S. Coit), London, George Allen and Unwin Ltd, 1932.

Hartmann, N., *Ethics*, vol. II, *Moral Values* (trans. by S. Coit), London, George Allen and Unwin Ltd, 1932.

Hartmann, N., *Ethics*, vol. III, *Moral Freedom* (trans. by S. Coit), London, George Allen and Unwin Ltd, 1932.

Hartmann, N.,*Ontolojinin Işığında Bilgi*, Ankara, 1998.

Hegel, G. W. F., *Bütün Yapıtları* (Seçmeler), (çev. H. Demirhan), Ankara, Onur Yayınları, 1976.

Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 1986.

Hegel, G. W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev. C. Karakaya), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991.

Heidegger, M., *Being and Time* (trans. by J. Macquarrie – E. Robinson), Oxford, 1962.

Heidegger, M., *Kant and the Problem of Metaphysics* (trans. by J. S. Churchill), Bloomington, 1962.

Heidegger, M., *Metafizik Nedir?* (çev. Y. Örnek), Ankara, TFK Yayınları, 1991.

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., "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", (çev. O. Aruoba), *Cogito*, İstanbul, 2001, ss. 137-38.

Heidegger, M., *Varlık ve Zaman* (çev. K. H. Ökten), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.

Heinemann, F., "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (der. ve çev. D. Özlem), İstanbul, 1990, ss. 330-357.

Heizer, R. B., "Hedonism", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 630-632.

Held, V., "The Ethics of Care", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 537-566.

Heter, T. S., *Sartre's Ethic of Engagement: Authenticity and Civic Virtue*, London, Continuum, 2006.

Hinchman, L. P., *Hegel's Critique of Enlightenment*, Florida, 1984.

Hiskes, R. P., *The Human Right to a Green Future*, Cambridge University Press, 2009.

Hobbes, T., *Leviathan* (çev. S. Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 1995.

Hodge, J. , *Heidegger and Ethics*, London, 1995.

Hof, U. I., *Avrupa'da Aydınlanma* (çev. Ş. Sunar), İstanbul, 1995.

Hofmeyr, B., "Radical Passivity: Ethical Problem or Solution", *Radical Passivity* (ed. by B. Hofmeyr), Springer, Nijmegen, 2009, ss. 15-31.

Holdane, J., "Medieval and Renaissance Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 131-144.

Hollingdale, R. F., "Theories and Innovations in Nietzsche", *Nietzsche: A Critical Reader*, Oxford, 1995.

Holowchak, M. A., *Happiness and Greek Ethical Thought*, London, Continuum, 2004.

Honderich, T., *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995.

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.

Hotchberg, H., "Albert Camus and the Ethic of Absurdity", *Ethic*, 75 (1965). ss. 87-102.

Hudson, W. D., *Modern Moral Philosophy*, New York, MacMillan, 1970.

Humbert, J., *Socrate et Les Petits Socratiques*, Paris, 1967.

Hume, D., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.

Hume, D., *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, D., *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (Bir Önsöz ile çeviren A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997.

Hurka, T., "Moore's Moral Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./ 2010.

Hutcheson, F., "Concerning the Moral Sense", *The Portable Enlightenment Reader* (edited and with an introduction by Isaac Kramnick), New York, 1995, ss. 275-81.

Hutchinson, D. S., "Ethics", *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. by J. Barnes), Cambridge, Cambridge University Press, 5th edit., 1999, ss. 195-232.

Hühnerfield, P., *Heidegger, Bir Filozof Bir Alman* (çev. D. Özlem), Ankara, 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.

Irwin, T., *The Development of Ethics*, vol. 1, *From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Irwin, T., *The Development of Ethics*, vol. 2, *From Suarez to Rousseau*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Irwin, T., *The Development of Ethics*, vol. 2, *From Kant to Rawls*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

İyi, S., *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa Yayınları, Bursa, 2003.

Jacquette, D., *The Philosophy of Schopenhauer*, Acumen, Stocksfield, 2005.

Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol.3, *The Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato* (trans. by G. Highet), New York, Oxford University Press, 1963.

Jaggar, A. M., "Feminist ethics", *Encyclopedia of Ethics* (eds. L. Becker and C. Becker (eds.), , New York, Garland Press, 1992, ss. 363-364.

Jamieson, D., *Ethics and the Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Janaway, C., *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Janaway, C., *Beyond Selflesness: Reading Nietzsche's Geneology,* Oxford, Oxford University Press, 2007.

Jaspers, K., *Reason and Existenz* (translated with an Introduction by W. Earle), New York, Routledge and Kegan Paul, 2007.

Jaspers, K., *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu* (çev. S. Umran), İstanbul, 1955.

Jay, M., *Diyalektik İmgelem* (çev. Ü. Oskay), İstanbul, 1989.

Jimack, P., "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", *Routledge History of Philosophy,* vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), London, 1996, ss. 228-49.

Jimack, P., "The French Enlightenment II: Deism, Morality and Politics", *Routledge History of Philosophy,* vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), London, 1996, ss. 251-73.

Joad, C. E. M., *Guide to Philosophy,* New York, 1939.

Joad, C. E. M., *Dünyanın Büyük Felsefecileri,* İstanbul, 1986.

Johnson, A. R., *Heidegger Üzerine*(çev. A. Esenyel), Ankara, Sentez Yayınları, 2013.

Johnson, R., "Value and Autonomy in Kantian Ethics", *Oxford Studies in Metaethics* (ed. by R. Schafer-Landau), London, Oxford University Press, vol.2, 2007, ss. 133-148.

Johnson, R. N., "Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty", *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (ed. by T. H. Hill), London, Blackwell Publishers, 2009, ss. 19-51.

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.

Jones, W. T. – Fogelin, R. J, *A History of Western Philosophy,* vol. V, *The Twenteeh Century to Derrida and Quine,* 2nd revised edition, New York, 1998.

Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi,* cilt 1, *Klasik Düşünce* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2006.

Juhos, B., "Moritz Schlick", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, vol 7, 1967, ss. 322-324.

Kahn, C., "PreSocratic Greek Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 1-7.

Kain, P. J., *Marx and Ethics,* Oxford, Oxford University Press, 1998.

Kalyvas, A., *Democracy and the Politics of Extraordinary,* London, Cambridge University Press, 2008.

Kant, I., *The Metaphysical Elements of Justice* (trans. By J. Ladd), Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. I. Kuçuradi - Ü. Gökberk - F. Akatlı), Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.

Kant, I., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. I. Kuçuradi), Ankara, 1982.

Kant, I., "Ebedi Barış Üstüne Felsefi bir Deneme", *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt), İstanbul, 1984, ss. 223-266.

Kant, I., *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt), 1984, İstanbul.

Kant, I., *Immaneul Kant's Critique of Pure Reason* (translated by N. Kemp Smith), London, 2nd edit, 1993.

Kant, I., *Saf Aklın Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1993.

Kant, I., *Lectures on Ethics* (trans. by P. Heath), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Kapp, E., *The Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942.

Kaufmann, W., *İnsanı Anla[ma]mak* (çev. A. Yardımlı), İstanbul, 1997.

Keane, J., *Demokrasi ve Sivil Toplum*, İstanbul, 1998.

Kearney, R., "Emmanuel Levinas ile Söyleşi", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel), Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 35-60.

Kelly, E., *Material Ethics and Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, London, Springer-Verlag, 2011.

Kelly, M. (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, 1990.

Kemp Smith, N., *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1930.

Kenny, A. (ed.), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford, 1994.

Kerstein, S. J., "Deriving the Formula of Universal Law", *A Companion to Kant* (ed. by G. Bird), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 308-322.

Kierkegaard, S., *The Journals of Kierkegaard 1834-1854* (ed. and trans. by A. Dru), 1938, Oxford.

Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscrift* (trans. D. F. Swenson and W. Lowrie), Princeton, Princeton University Press, 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.

Kierkegaard, S., *Korku ve Titreme* (çev. İ. Kapaklıkaya), Anka, İstanbul, 2002.

Kierkegaard, S., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (çev. M. M. Yakupoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2004.

Kierkegaard, S., *Kaygı Kavramı* (çev. T. Armaner), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 3. baskı, 2006.

Klosko, G., *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986.

Koch, D., "Editor's Introduction to the Lectures on Logic of Ethics", *Principles of Instrumental Logic* (J. Dewey), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1998, ss. 3-30.

Kohlberg, L., "Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization", *Handbook of Socialization Theory and Research* (ed. by D. A. Goslin), Chicago, Rand McNally, 1969, ss. 371-384.

Kohlberg, L., "Moral Stages and Moralization: The Cognitive Development Approach to Moral Development and Behaviour Theory", *Research and Social Issues* (ed. by T. Lickona), New York, Holt Rinehart and Winston, 1976, ss. 33-47.

Kohlberg, L., *Essays on Moral Development*, vol. 1, *The Philosophy of Moral Development*, San Fransisco, Harper and Row, 1981.

Kojève, A., *Hegel Felsefesine Giriş* (çev. S. Hilav), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Kollar, N. R., "Virtue Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1563-1564.

Körner, S.), *Fundamental Questions of Philosopy*, Sussex, 1973.

Körner, S., *Kant*, Baltimore, 1996.

Kramnick, I. (ed),*The Portable Enlightenment Reader*, New York, 1995.

Kraut, R., "Aristotle's Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu., 2007.

Kraye, J., "Conceptions of Moral Philosophy", *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (ed. by D. Garber- M. Ayers), Cambridge, Cambridge University Press, 2011, ss. 1279-1317.

Kremer-Marinetti, A., *L'Ethique*, Paris, 1987.

Kolakowski, L., *Modernliğin Sonsuz Duruşması* (çev. S. Ayaz), İstanbul, 1999.

Kuçuradi, İ., *Nietzsche ve İnsan*, Ankara, TFK Yayınları, 1997.

Küçükalp, D., "Erdem Etiği", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. A. Cevizci), Ankara, Nobel Yayınları, 5. Cilt, 2007, ss. 625-39.

Küçükalp, D., "Erdem Etiği ve Politika", *U. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, XXVII (2008), ss. 71-83.

Küçükalp, K., *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele, İstanbul, 2. baskı 2010.

Kymlicka, W., "The Social Contract Tradition", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993.

Lacey, A. R., *Modern Philosophy*, Boston, 1982.

Lafollette, H., "Introduction", *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (ed. by H. Lafolette), Oxford, Oxford University Press, 2005, ss. 1-14.

Lange, F. A., *Materyalizmin Tarihi* (çev. A. Arslan), cilt 1, 2. baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.

Lachs, J., "J. S. Mill", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier – J. Guinlock – J. B. Sterba), Oxford University Press, Oxford, 1989,ss. 254-263.

Lacroix, J., *Kant et le Kantism*, Paris, 1956.

Lauer, Q., *Phenomenology*, New York, 1958.

Lawhead, W. F., "Socrates", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 3, 2005, ss. 1395-1396.

Leiter, B., *Routledge Guidebook to Nietzsche on Morality*, Routledge, New York, 2002.

Levinas, E., *Totality and Infinity* (trans. by A. Lingis), Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969.

Levinas, E., "Varlıkbilim Temel midir", *Sonsuza Tanıklık* (der. Z. Direk), İstanbul, Metis Yayınları, 2. baskı, 2010, ss. 76-86.

Levinas, E., "Eros ve Velûdiyet", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel),Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 75-88.

Levinas, E., "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Levinas* (yay. haz. Ö. Gözel),Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 133-151.

Levy, N., *Sartre*, Oneworld, London, 2001.

Lichtenberg, J., "Theories of Ethics", *A Companion to Applied Ethics* (ed. by R. G. Frey – C. H. Wellman), Blackwell, Oxford, 2003, ss. 598-607.

Lippit, J., *Routledge Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, Routledge, New York, 2003.

Lively, J.,*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.

Long, A. A.,"The Socratic Legacy", *The Cambridge Companion to Hellenistic Philosophy* (ed. by K. Algra - J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ss. 617-639.

Long, A. A., "Hedonizmin ilk Savunucuları: Kireneliler", *Etik Kuramları* (der. ve çev. M. Türkeri), Lotus, Ankara, 2008, ss. 31-34.

Luce, J. V., *An Introduction to Greek Philosophy*, London, 1992.

Lukes, S., *Marksizm ve Ahlâk* (çev. O. Akınhay), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

Lutz, D., "Fact/Value Distinction", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 1, 2005, ss. 505-506.

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.
Macann, C., *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1993.
MacDonald, W., "Soren Kierkegaard", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./, 2007.
Machiavelli, N., *Hükümdar* (çev. Y. A. Egeli), Yıldız Matbaası, Ankara, 1955.
MacIntyre, A., *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
MacIntyre, A., *Varoluşçuluk* (çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
MacIntyre, A., *Erdem Peşinde* (çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977.
Mackie, J. L., *Hume's Moral Theory*, London, 1980.
Macniven, D., *Creative Morality*, London, Routledge, 2001.
Macquarrie, J., *Existentialism*, Harmondsworth, 1973.
Macquarrie, J., *Martin Heidegger*, London, 1968.
Magee, B. S., *Yeni Düşün Adamları* (bas. haz. M. Tuncay), İstanbul, 1979.
Magee, B., *Schopenhauer*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
Magee, B., *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2009.
Magee, G. A., *The Hegel Dictionary*, Continuum, London, 2010.
Mackintosh, R., *Hegel and Hegelianism*, Thoemmes, Bristol, 1990.
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, G. T., *From Nietzsche to Wittgenstein "The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World"*, New York, 1989.
Marx, K., *1844 Elyazmaları* (çev. K. Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1993.
Marx, K. - Engels, F., *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (çev. M. Erdost), Sol Yayınları, Ankara, 1998.
Mautner, T. (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, London, 1994.

Masserly, J. 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.

McMaylor, P., *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, London, Routledge, 1994.

McMaylor, P., "Classical Thinking for a Postmodern World: Alasdair MacIntyre and the Moral Critique of Present", *Virtue, Ethics and Sociology: Issues of Modernity and Religion* (ed. K. Flanagan – P. C. Jupp), New York, Palygrave, 2001, ss. 21-34.

McNaughton, D., "British Moralists of the Eighteenth Century: Shaftesbury, Butler and Price", *Routledge History of Philosophy*, vol. V, *British Philosophy and the Age of Enlightenment* (ed. S. Brown), London, 1996, ss. 203-227.

Mcnaughton, D. –Rawling, P., "Deontology", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 424-458.

Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida* (çev. T. Birkan), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Mengüşoğlu, T., *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul, İÜ Yayınları, 2. baskı, 1969.

Mepham, J. - Ruben, D. (eds), *Issues in Marxist Philosophy*, Sussex, 1979.

Midgley, M., "The Origin of Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 3-13.

Mill, J. S., *Hürriyet* (çev. M. O. Dostel), 2. baskı, İstanbul, 1963.

Mill, J. S., "Utilitarianism", *The English Philosophers From Bacon to Mill* (ed. E. A. Burtt), New York, 1939, ss. 900-937.

Miller, A., *An Introduction to Contemporary Metaphysics*, Oxford, Polity Press, 2003.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Moore, G. E., *Ethics*, London, Oxford University Press, 1945.

Moreau, J., *Spinoza et Le Spinozisme*, Paris, PUF, 1977.

Moses, S., "Ethics as Primary Meaning", *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, *Levinas, Phenomenology and His Critics* (ed. by C. Katz – L. Tout), London, Routledge, 2005, ss. 326-336.

Mottier, V., *Sexuality: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

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*, 1998, ss. 137-45.

Nanji, A., "Islamic Ethics", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 107-115.

Nederman, C., "Niccolo Machiavelli", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato. stanford.edu./ 2009.

Neuhouser, F. N., "Hegel's Social Philosophy", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century* (ed. by F. C. Beiser), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 204-229.

Nietzsche, F., *Thus Spoke Zarathustra*, Middlesex, 1961.

Nietzsche, F., *Will to Power* (trans by W. Kaufmann - R. S. Hollingdale), New York, 1967.

Nietzsche, F., *Zerdüşt Böyle Buyurdu* (çev. O. Derinsu), Varlık, İstanbul, 1982.

Nietzsche, F., *Putların Alacakaranlığı* (çev. H. Kaytan), İstanbul, 1991.

Nietzsche, F., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. N. Hızır), İstanbul, 1992.

Nietzsche, F., *İyi ve Kötünün Ötesinde* (çev. A. İnam), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1997.

Nietzsche, F., *Tan Kızıllığı* (çev. H. Salihlioğlu), Ankara, İmge, 1997.

Nietzsche, F., *Ecce Homo* (çev. C. Alkar), İstanbul, 1997.

Nietzsche, F., *Ahlakın Soykütüğü* (çev. A. İnam), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1998.

Nietzsche, F., *Deccal* (çev. O. Aruoba), İstanbul, 2001.

Nietzsche, F., *Güç İstenci* (çev. S. Umran), Birey yayıncılık, İstanbul, 2002.

Nietzsche, F., *Neşeli Bilim* (çev. L. Özşar), Asa Yayınları, Bursa, 2003.

Nispet, R., *History of the Idea of Progress*, New York, 1980.

Norman, R., *Hegel's Phenomenology*, Sussex, 1981.

Norman, R., *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, Oxford University Press, 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, F. A., *Ethics and Twentieth Century Thought*, New Jersey, 1973.

O'Neil, P. M., "Kantian Ethics", *A Companion to Ethics* (Ed. P. Singer), London, 1993.

O'Neil, P. M., "Morality", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 967-971.

Onart, A., "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?", *Felsefe Arkivi*, 1977, ss. 79-97.

Oruç, C., *İmam-ı Gazâlî'nin Eğitim Anlayışı* (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Outram, D., *The Enlightenment*, Cambridge, 1995.

Owen, D., *Nietzsche, Politics and Modernity*, London, Sage Publications, 1995.

Ökçesiz, H., *Sivil İtaaksizlik*, İstanbul, Afa Yayınları, 1994.

Özkan, S., *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe*, Ötüken, İstanbul, 2004.

Özlem, D., *Ahlak Felsefesi – Ders Teksiri*, İzmir, 1982.

Özlem, D., *Tarih Felsefesi*, 6. baskı, İzmir, 1998.

Özlem, D., "Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Martin Heidegger), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.

Özlem, D., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul, 1990.

Özlem, D., *Felsefe Yazıları*, İstanbul, İnkilap Yayınları, 1993.

Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, İnkilap Yayınları, 1994.

Özlem, D., "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı*, 1999, ss. 11-34.

Özlem, D., *Etik - Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004.

Özlem, D., *Etik - Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Pakaluk, M., "Aristotle's Ethics", *A Companion to Ancient Philosophy* (ed. by M. L. Gill – P. Pellegrin), London, Blackwell Publishing, 2006, ss. 374-392.

Pappas, N., *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic*, Routledge, London, 3rd edit, 1997.

Partridge, E., *Rawls and the Duty of Properity*, gadfly.igc.org/papers/sustain.htm, 1976.

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, Chicago University Press, 1948.

Pieper, A., *Etiğe Giriş* (çev. V. Atayman – G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Pippin, R. B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, 1995.

Plato, *Collected Dialogues* (ed. by E. Hamilton ve H. Cairns), Princeton, 1963.

Platon, *Protagoras* (çev. N. Ş. Kösemihal), İstanbul, Sosyal yayınlar, 2007.

Platon, *Kriton* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2011.

Platon, *Sokrates'in Savunması* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2012.

Platon, *Devlet* (çev. M. A. Cimcoz – S. Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 3. baskı, 1975.

Platon, *Şölen* (çev. F. Akderin), İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Poli, R., "Nicolai Hartmann", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu, 2012.

Poole, R., *Ahlak ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993.

Popkin, R. H. –Stroll, A., "Hristiyan Etiği", *Etik Kuramları* (der. ve çev. M. Türkeri), Lotus, Ankara, 2008, ss. 71-78.

Porter, R.,*The Enlightenment*, London, 1990.

Priest, S., *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, 1996.

Popper, K. R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, (çev. M. Tuncay - H. Rızatepe), Ankara, 1967.

Poyraz, H., *Dil ve Ahlâk*, Ankara, 1995.

Price, A. W., "Plato: Ethics and Politics", *Routledge History of Philosophy*, vol 1., *From the Beginning to Plato* (ed. by C. C. W Taylor), Routledge, New York, 2nd edit., 2005, ss. 364-391.

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, ss. 37-48.

Rachels, J., "Introduction: Moral Philosophy in the Twentieth Century", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. by S. M. Cahn – J. G. Haber), New York, 1995.

Rachels, J., *The Elements of Moral Philosophy*, Boston, McGraw Hill, 4th edit., 2003.

Randall, J. H., *Aristotle*, New York, 1960.

Rawls, J., *Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971.

Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

Reeve, C. D. C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2nd edit., 2006.

Reimen, J., "Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology", *The Cambridge Companion to Marx* (ed. by T. Carver), New York, Cambridge University Press, 7. edit., 1999, ss. 143-167.

Ritzer, G., *Postmodern Social Theory*, New York, 1997.

Roberts, R. C., "Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard", *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (ed. by A.

Hannay – G. D. Marino), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss. 177-206.

Robinson, F., *Globalizing Care*, Oxford, Westview Press, 1999.

Rosen, F., *Classical Utilitarianism From Hobbes to Mill*, London, Routledge, 2003.

Rosenau, P. M., *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, Ankara, 1998.

Ross, W. D.,*Foundations of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1939.

Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1951.

Ross, W. D., *Kant's Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

Ross, W. D., "What Makes Right Acts Right?", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. S. M. Cahn – J. G. Haber), London, 1995, ss. 87-105.

Ross, W. D.,*The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 2007.

Rossi, J., *Analitik Felsefe* (çev. A. Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Rousseau, J. J., *Emile ya da Eğitim Üzerine* (çev. İ. Yerguz), İstanbul, Say Yayınları, 2009.

Rousseau, J. J., *İtiraflar* (çev. Kenan Somer), İstanbul, 1973.

Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi* (çev. V. Günyol), İstanbul, 1984.

Rousseau, J. J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. R. N. 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, Oxford University Press, 1997.

Rullman, M., *Kadın Filozoflar* (çev. T. Mengüşoğlu), 2 cilt, 1998.

Ruse, M., "The Significance of Evolution", *A Companion to Ethics* (ed. P. Singer), London, Blackwell Publishers, 1993, ss. 507--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*, London, 1979.

Saint Thomas,*The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* (ed. Anton C. Pegis), New York, 1945.

Sander-Staudt, M., "Care Ethics", *Internet Encylopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2007.

Sans, E., *Schopenhauer* (çev. I. Ergüden), Dost Yayınları, Ankara, 2006.

Santore, J., "Marxist Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 901-903.

Sartre, J. P., *Being and Nothingness* (trans. H. E. Barnes), New York, 1956.

Sartre, J. P., *Yabancı'nın Açıklaması ve Başka Denemeler* (çev. B. Onaran), İstanbul, 1965.

Sartre, J. P., *Kirli Eller* (çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, Varlık Yayınları, 1965.

Sartre, J. P., *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci), İstanbul, 1980.

Sartre, J. P., *Denemeler* (*Çağımızın Gerçekleri*) (çev. S. Eyüboğlu – V. Günyol), İstanbul, 1984.

Sartre, J. P., *Jean-Paul Sartre: Basic Writings* (ed. by S. Priest), London, Routledge, 2001.

Sartre, J. P., *Varlık ve Hiçlik* (çev. T. Ilgaz – G. Ç. Eksen), İstanbul, İthaki Yayınları, 4. baskı, 2011.

Sarup, M., *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm* (çev. A. Güçlü), Ankara, 1995.

Saunders, J. L., (ed.), *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, New York, 1966.

Sayre-McCord, G., "The Moral Realism", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 39-62.

Sayre-McCord, G., "Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalta), http:/ /plato.stanford.edu/ archives, 2012.

Schacht, R., *Classical Modern Philosophers*, London, RKP, 1984.

Schacht, R., *Nietzsche*, London, RKP, 1983.

Schacht, R., "Nietzsche", *Ethics in the History of Western Philosophy* (ed. by R. J. Cavalier - J. Guinlock - J. B Sterba), Oxford, 1989, ss. 271-305.

Schacht, R.,"Nineteenth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 112-122.

Scheler, M., *Formalism in Ethics and a Non-Formal Ethics of Value: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism* (trans. by M. Springs – R. L. Funk), Evanston, Northwestern University Press, 5. edit., 1973.

Scheler, M., *İnsanın Kosmostaki Yeri* (çev. Harun Tepe), Ankara, 1988.

Schlick, M., *Problems of Ethics* (trans. by D. Rynin), New York, Printice-Hal, 1939.

Schnewind, J. B., "Modern Moral Philosophy", *A Companion to Ethics* (ed. by P. Singer), Cambridge, Basil Blackwell, 1993, ss. 147-157.

Schnewind, J. B., "Seventeenth and Eighteenth Century Ethics", *A History ofWestern Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 77-91.

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.

Schopenhauer, A., "On the Sufferings of the World", *The Essays of Arthur Schopenhauer: Studies in Pessimism* (trans. by T. B. Saunders), Vol. 4, Pennsylvania State University, Penn State Electronic Classics Series Publication, 2005, ss. 1-17.

Schott, R. M., *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics and Politics*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

Schroeder, W. R., "Continental Ethics", *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (ed. by H. LaFollette), Blackwell, Massachussets, 2000, ss. 375-399.

Schroeder, W. R., "Twenteeth Century Continental Ethics", *A History of Western Ethics* (ed. by L. C. Becker – C. B. Becker), Routledge, London, 2. edit., 2005, ss. 123-134.

Schuman, R. B., "Islamic Ethics", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 773-776.

Scott, C. E., *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington, 1990.

Scott, C. E., "Nietzsche", *Blackwell Companion to Continental Philosophy* (ed. by S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1999, ss. 153-161.

Scruton, R., *A Short History of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

Scruton, R. *Kant*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Scruton, R., *Modern Philosophy*, London, 1994.

Sebbah, F.-D., "Levinas'tan Yola Çıkarak: Erotik Yüz ve Etik Yüz", *MonoKL: Levinas Özel Sayısı* (ed. V. Çelebi), 8-9 (2010), ss. 68-78.

Sena, C., *Filozoflar Ansiklopedisi*, 4 cilt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976.

Sevenhuijsen, S., *Citizenship and the Care Ethics*, Routledge, London, 1998.

Sherif, M. A., *Ghazali's Theory of Virtue*, New York, New York University Press, 1975.

Sherman, P., *Camus*, Oxford, Viley-Blackwell, 2009.

Shaw, W., *Moore on Right and Wrong*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.

Sigdwick, H., *Outlines of the History of Ethics*, Boston, 1960.

Sim, S., *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (çev. M. Erkan – A. Utku), Ebabil, Ankara, 2006.

Simpson, D. L., "George Edwards Moore", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2005.

Singer, P. (1983), *Hegel*, Oxford, 1983.

Singer, P. (ed.) (1993), *A Company to Ethics*, Oxford, 1993.

Singer, P. (ed.) (1994), *Ethics*, Oxford, 1994.

Singer, P., *Marx: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Singer, P., "G. W. F. Hegel", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. T. Honderich), Oxford, 1995, ss. 339-45.

Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 10th edit., 1999.

Singer, P., *Hegel: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Skelton, A., "William David Ross", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalta), http://plato.stanford.edu/ archives, 2010.

Slote, M., "Self-regarding and Other-regarding Virtues", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel – D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 99-110.

Smith, R. G., *Martin Buber* (çev. M. Dağ), http.//dergiler. ankara.edu.tr, ss. 287-329.

Smith, R. C., *Virtue Ethics and Moral Knowledge*, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2006.

Solomon, R. C., *Continental Philosophy since 1750*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Solomon, R. C., *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Soykan, Ö. N., "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı, Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı*, 1999, ss. 34-53.

Speight, A., *The Philosophy of Hegel*, Acumen, Stocksfield, 2008.

Spencer, H., *The Principles of Ethics*, Indianapolis, 2 cilt, 1978.

Spinoza, B., *Etika* (çev. Ord. Prof. Dr. H. Z. Ülken), İstanbul, 1984.

Springs, M., "Max Scheler", *A Companion to Continental Philosophy* (çev. S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1995, ss. 208-215.

Standish, P., "The Nature and Purposes of Education", *A Companion to the Philosophy of Education* (ed. R. Curren), Blackwell, London, 2003, ss. 221-233.

Stauth, G. - Turner, B. S., *Nietzsche'nin Dansı* (çev. M. Küçük), Ankara, 1995.

Sterrett, J. M., "Introduction", *The Ethics of Hegel* (trans. with an Introduction by J. M. Sterrett), Boston, Ginn and Company Publ., 1983, ss. 1-68.

Steutel, J. – Carr, D., "Virtue Ethics and the Virtue Approach to Moral Education", *Virtue Ethics and Moral Education* (ed. by J. Steutel – D. Carr), Routledge, London, 1999, ss. 3-18.

Stevenson, C. L., *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1945.

Stevenson, C. L., "The Emotive Menaning of Ethical Terms", *Twentieth Century Ethical Theory* (ed. S. M. Cahn – J. G. Haber), New Jersey, 1995, ss. 116-128.

Stout, R., "Twentieth Century Moral Philosophy", *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* (ed. by D. Moran), London, Routledge, 2008, ss. 851-882.

Störig, H. J., *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan* (çev. Ö. C. Güngören), Ankara, 1994.

Stratton-Lake, P., "Moral Motivation in Kant", *A Companion to Kant* (ed. by G. Bird), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, ss. 322-334.

Stratton-Lake, P., "Introduction", *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 2007, s. i-li.

Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press, 1958.

Strauss, L., *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.

Sturgeon, N. L., "Ethical Naturalism", *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (ed. by D. Copp), Oxford University Press, Oxford, 2006, ss. 91-111.

Sweet, R. T., *Marx, Morality and the Virtue of Beneficence*, New York, Oxford University Press, 1991.

Sylvester, R. P., *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia, Temple University Press, 1990.

Tanner, M., *Nietzsche* (çev. Ç. Türkyılmaz), Altın Kitaplar, İstanbul, 2007.

Tannsjö, T., *Understanding Ethics: An Introduction to Moral Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2002.

Tatian, D., *Spinoza: Dünya Sevgisi* (çev. H. Turşucu – S. A. Hancı), Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

Taylor, C., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Taylor C., *Philosophy and Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Taylor, R., "Schopenhauer", *A Critical History of Western Philosophy* (Ed. D. J. Connor), Glencoe, 1964.

Tepe, H., *Metaetik*, Ankara, TFK Yayınları, 1992.

Tepe, H., "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Doğu Batı*, 1998, ss. 9-24.

Tepe, H., "Günümüzde Etiğin Belli Başlı Teorik ve Pratik Sorunları", *Etik* (ed. I. Kuçuradi – D. Taşdelen), Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 2012, ss. 106-130.

Thilly, F., *A History of Philosophy*, New York, 1914.

Thiroux, J. P., *Ethics: Theory and Practice*, Collier Macmillan Publishers, London, 1977.

Thomson, A., *Critical Reasoning in Ethics: a Practical Introduction*, London, Routledge, 1999.

Thomson, D., *Siyasî Düşünce Tarihi* (çev. A. Y. Aydoğan vd.), Şule Yayınları, İstanbul, 3. baskı, 2000.

Toker-Kılınç, N., *Ahlak ve Siyaset Kavşağında Hukuk*, İzmir, 2005.

Tüzer, A., "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları", *felsefe dergisi*, 8, ss. 17-39.

Rosemarie, T., "Feminist Ethics", *The Concise Encyclopedia of the Ethics of New Technologies*, 1998, ss. 193-198.

Tong, R., "Feminist Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Tong, R., "Feminist Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. N. Zolta), http://plato.stanford.edu./ 2009.

Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi* (çev. H. Tufan), İstanbul, YPK Yayınları, 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.

Tsanoff, R. A., "Schopenhauer'in Kant'ın Tecrübe Teorisine Eleştiris", *Schopenhauer* (yay. haz. A. Aydoğan),Say Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 77-170.

Türk, D., *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Türk, D., "Levinas'ta Etik ve Siyaset: Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik", *felsefegazetesi*.com.

Türker, H., "Nicolai Hartmann'da Estetik Değer", *Mukaddime* 3. Cilt, 2010, ss. 1-26.

Ulu, F., "Ötenazi", *www.turkhukuksitesi.com*, 2010.

Urmson, J. O., "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *Theories of Ethics* (ed. by P. Foot), Oxford University Press, Oxford, 1967, ss. 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, Gündoğan Yayınları, 1989.

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*, London, 1978.

Walker, R. M., "Post-enlightenment Ethics" *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1162-1167.

Walzer, M., *Politics and Passion*, New Haven, Yale University Press, 2004.

Warburton, N., *Felsefeye Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2. baskı, 2008.

Warnock, G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967.

Warnock, M., *Existentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

Warnock, M., *Ethics since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1960.

Watts, M., *Kiergekaard*, Oneworld, London, 2003.

Weber, A., *Felsefe Tarihi*, (çev. V. Eralp) İstanbul, 1991.

Weber, J., *Jean-Paul Sartre's Existentialism*, New York, Routledge, 2009.

West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Westphal, M., "Kierkegaard", *A Companion to Continental Philosophy* (trans. by S. Critchley – W. R. Schroeder), Blackwell, Oxford, 1995, ss. 128-138.

Whelan, W., "Postmodernism", *Ethics* (ed. by J. K. Roth), Salem Press, California, 2. edit., vol. 2, 2005, ss. 1167-1168.

White, N. P., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford, 1979.

Williams, G., "Thomas Hobbes: Moral and Political Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ed. by J. Fieser –B. Dowden), 2005.

Wood, A., *Karl Marx*, London, Routledge, 1981.

Wood, A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Wood, A., "The Supreme Principle of Morality", *The Cambridge Company to Kant and Moral Philosophy* (ed. by P. Guyer), Cambridge, Cambridge Universtiy Press, 2006, ss. 342-380.

Wood, A., *Kantian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Wood, A., "Hegel's Ethics", *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century* (ed. by F. C. Beiser), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, ss. 211-233.

Woolhouse, R. S.,*The Empricists*, Oxford, 1988.

Wyschogrod, E., *Saints and Postmodernism*, Chicago, 1990.

Young, R., "The Implications of Determinism", *A Company to Ethics* (Ed. P. Singer), Oxford, 1993.

Zeillinger, P., "Radical Passivity as the Only Basis for Ethical Action", *Radical Passivity* (ed. by B. Hofmeyr), Springer, Nijmegen, 2009, ss. 95-110.

Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*, (trans. W. Nestle), New York, 1928.

Felsefenin en temel disiplinlerinden biri olan etik, ahlakla yakın bir ilişki içinde bulunur. Her ne kadar ahlak ve etik aynı kökten türemiş olsa bile, etik deyince anlaşılan "felsefe açısından ahlak"tır, genel bir ilkeler teorisidir veya "ahlaklılığın felsefesi"dir.

Felsefeden büyük ölçüde bağımsız, sosyolojik ve kültürel bir alan olarak ahlak, öncelikle ve çok büyük ölçüde toplum içinde bir şekilde oluşturulmuş olan norm ve kurallar sistemine karşılık gelir. Bu açıdan bakıldığında, ahlakın insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek amacıyla oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemi olduğu söylenebilir. Ahlak, şu halde, esas olarak bir düzen kavramıdır.

Prof. Dr. Ahmet Cevizci'nin hazırladığı *Etik-Ahlak Felsefesi* kitabı, "en yüksek iyi", "doğru eylem" ve "sağlam karakter" temaları ekseninde şekillenen Klasik Etik, 20. yüzyılda "dile dönüş" hareketiyle ortaya çıkan Analitik Etik ile kıta felsefesinin sınırları içerisinde kalan ve klasik etiğe tepki niteliği taşıyan Eleştirel Etik ana başlıkları altında bu alanda önemli bir referans kitap olmayı hedefliyor.

internet satış:
saykitap.com
27,50 TL
ISBN 978-605-02-0336-3
9 786050 203363
SAY YAYINLARI