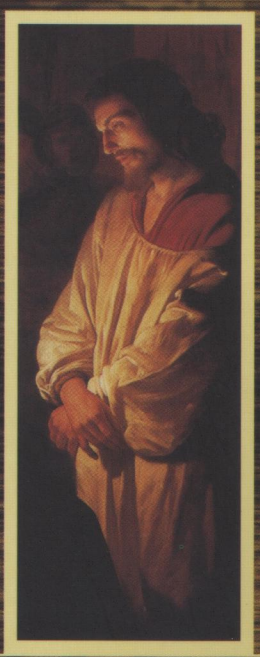
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:1 | SAYI:4 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 1998 | ISSN: 1303-7242



ETİK

DOĞU BATI

3. BASKI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ETİK

4

DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 4
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Ankara Temsilcisi: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler Sorumlusu: Kemal Altunboğa
İç İlişkiler Sorumlusu: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent
Kahraman,Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayınlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak
gösterilerek alıntı yapılabilir.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni
esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp
yayınlanmaması yayın kurulunun
kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad: 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
E-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM
www.3tasarim.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

I. Baskı: 3000 Adet Ağustos 1998
II. Baskı: 2000 Adet Temmuz 1999
III. Baskı: 1500 Adet Mayıs 2004

Önceki Sayılar ve Abonelik için:
Tel: 0 (312) 425 68 65

Kapak Resmi: "Hz. İsa'nın Sorgulanması",
Gerrit van Honthorst, National Gallery.

İÇİNDEKİLER

ETİK

Harun Tepe 11
Bir Felsefe Dalı Olarak Etik

Erdal Cengiz 29
Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu

Şafak Ural 45
Epistemolojik Açıdan
Değerler ve Ahlâk

Ali Yaşar Saribay 55
Politik Teori, Modernite ve Etik

Efkan Bahri Eskin 61
Göğün Buharlaşması: Ethica

Arslan Topakkaya 69
Kant'ın 'Ahlâk(iliğ)in Metafiziği'
Adlı Yapıtında
Etiğin Temellendirilmesi

Yasin Ceylan 79
Din ve Ahlâk

Oktay Taftalı 87
Yalanın Fenomenolojisi

Mehmet Ali Kılıçbay 93
Economica'nın Dublörü Ethica

Ahmet İnam 97
Hâlsiz Kalmış
Bir Ahlâkın Cehenneminde:
Ahlâkı Hak Saklasın
Bir Yarim Var İçinde

Fikret Başkaya 111
Bilim, Üniversite ve Etik Üzerine

KENZ

Talip Karakaya 119
Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm

Arnold I. Davidson 133
Arkeoloji, Genealoji ve Etik

Thomas Nagel 147
Aristoteles'in
Eudaimonia Üzerine Düşünceleri

Jacques Derrida İle... 157
Kusura Bakmayın Ama Hiçbir Zaman
Tam Olarak Öyle Söylemedim

CEDEL

Durmuş Hocaoğlu 163
Descartes Felsefesinde
Bir Problem Alanı Olarak Ahlâk

Şahin Yenişehirlioğlu 177
Ahlâk Üstüne



"Kendini Bil"
Apollon Tapınağı, Delphi

ETİK

Mekone'deki ziyafet esnasında etlerin "iyi" parçalarını kendine ayıran ve kemik kısımlarını da sofradakilere dağıtan Promethe'nin yüzünden insanlar cezalandırılır. İnsanların dostu olarak bilinen Promethe cezaya isyan eder, hepimiz için sözde bir sürü zahmete katlanır. Oysa mahvımıza sebep olan belki de Promethe'nin açgözlülüğü ve ahlâkının zaafiyetidir.

Etik, ahlâk üzerinde düşünebilme etkinliğidir. Bu konuda Harald Delius: "*Moral* (ahlâk) ve *etik* sözcükleri arasında günlük dildeki çok anlamlılık, geçişlilik ve kaypaklığa rağmen, her iki sözcüğü birbirinden ayırmak konusunda yine de bir ölçütümüz vardır. *Ahlâk* (moral)'ın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olmasına karşılık, etik, bu olguya yönelen felsefe disiplininin adıdır. Bu nedenle, günlük dilde alışkanlıkla bir "ahlâksal problem"den söz edildiğinde, aslında bunu "etik'e ait bir problem", bir "etik problemi" olarak anlamak gerekir. Ama etimolojik açıdan baktığımızda, her iki sözcük de "töre", "gelenek", "alışkanlık", vb. anlamlarına sahiptir. Bu nedenle, örneğin N. Hartmann, "morallerin (ahlâkların) çokluğuna karşılık etiğin tekliği"nden söz eder. Bununla kastedilen şey, bir felsefe disiplini olarak etiğin tekliğidir ve böyle bir disiplin olarak etiğin görevi, herhangi türde bir "moral" (ahlâk) geliştirmek ve bu morale (ahlâka) uyulmasını öğütlemek değil; tersine ahlâksal (moralisch) bağıntıların niteliği üzerine bir genel görüş elde etmektir."*

---

* Delius,Harald, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (Çev. Doğan Özlem) Ankara, 1997. İnkılâp Yay. s. 336.

İyi ve kötü hakkındaki inancımızı epistemolojik olarak temellendirme çabası etiğin en önemli sorunudur. Bu rasyonel temellendirme çabası bizi iyi ve kötünün ne olduğu sorusuna götürüyor? İyi ve kötü nedir ki? İnsan, Promethe ile düzene karşı isyan edebileceği gibi Promethe'nin düzenine de isyan edebilir. Burada hangi davranışı sergileyeceğiz? "Doğru eylem" nedir? İnsanın iradesi dışında gelişen zorunlu eylemleri ve kendi iradesini kullanarak gerçekleştirdiği özgür eylemleri arasında tercih edebileceği "eylem" hangisidir? Bu tür farklı değer hükümleri ilişkisi içerisinde seçimimiz evrensel bir ahlâk yasası olabilir mi? Nesnel gerçekliğe dayanmayan ahlâkî yargıları bir yasaya uyarlamak olanaklı mıdır?

Φ

Kısaca, etik başlıklı bu sayı, ahlâkî tutumlarımızın kaynağı, farklılığı ve değeri üzerinedir.

Bu çalışma, insanın varolmasıyla birlikte tanıştığı ilk soruna, yani "ahlâkî" kaygısına ithafen hazırlanmıştır.

Taşkın Takış

Etik



"Şöhretinin Doruğundayken Immanuel Kant" (1798)

BİR FELSEFE DALI OLARAK ETİK: "ETİK"KAVRAMI, TARİHÇESİ VE GÜNÜMÜZDE ETİK

Harun Tepe*

"ETİK" KAVRAMİ

"Etik", üç beş yıl öncesine kadar, ülkemizde pek bilinen ve kullanılan bir sözcük değildi. Bundan on yıl önce yayımlanması için akademik bir dergiye gönderdiğim "Etik ve Metaetik" başlıklı yazıma, editörün verdiği yanıtta, sanırım "etik" sözcüğü editöre anlamsız göründüğü için, "etnik" olarak "düzeltilmiş"ti. Ama son yıllarda tüm dünyada yaşanan çevre sorunları ve tıp etiği ile ilgili sorunlardan, ülkemizde ise siyasette ve basın yayın kuruluşlarında yaşanan kimi etik sorunlardan sonra, "etik" sözcüğünü daha sık duyar olduk. Siyaset adamlarının seçim dönemlerinde verdikleri sözleri pek tutmamaları, hattâ verdikleri sözün tam aksi davranışlar sergilemeleri, bunun da ötesinde kimilerinin yolsuzluk ve yaşa dışı çetelerle bağlantıları olduğu konusunda kamuoyunda oluşan derin kuşkular, siyasette etik sorunlardan daha çok söz edilmesine, bir siyasal "ahlâk"a olan gereksinimin daha sık dile getirilmesine yol açtı. Aynı şekilde kimi özel televizyon kanallarında daha

* Doç. Dr. Harun Tepe, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

fazla izleyici çekebilmek için "özel yaşamın gizliliği" ilkesini açıkça ihlâl eden yayınların yapılması, daha sık basın-yayın etiğinden söz edilmesini, basın etiği konusunda çeşitli toplantıların yapılmasını birlikte getirdi.

Ama bu türden sorunlara ilişkin tartışmalarda "etik" sözcüğü kadar "ahlâk" sözcüğünün de geçtiğini, bu iki sözcüğün neredeyse anlamdaş görülerek, birbirinin yerine kullanıldığını görüyoruz. Sözcüğün diğer kimi Batı dillerindeki kullanılışlarında da durum aynı. Örneğin İngilizce'de de "*Philosophy of moral*" ve "*Ethics*" aynı anlamda kullanılıyor.[1] Ama "ahlâk" sözcüğünün farklı bağlamlarda kullanışlarına, farklı şeyleri nitelemek için kullanıldığına dikkat edilirse, onu "etik"ten ayırmanın yerinde, hattâ zorunlu olduğu görülecektir.[2] Çünkü sözcüğün çeşitli kullanılışlarına bakıldığında[3] ahlâkın üç ayrı anlamda kullanıldığı, bunlardan ancak birinin tam olarak etikle örtüştüğü, diğer iki anlamda kullanılışının, özellikle de çok yaygın olan bir kullanılışının ise temelde felsefenin bir dalı olan etikten ayrıldığı görülmektedir.

Örneğin "ahlâk bozuldu" diyenlerin, "ahlâka aykırı yayınlardan", "millî ahlâk"tan, bir "meslek ahlâk"ından söz edenlerin, bu bağlamlarda kullandıkları "ahlâk" ile kastettikleri, hep "insanlararası ilişkilerde kişilerin uymaları beklenen -talep edilen- davranışlardır. Yapılması-yapılmaması gereken (izin verilen-verilmeyen; teşvik edilen-yasaklanan) davranışlardır; başka bir deyişle, belirli bir grupta ya da genel olarak iyi sayılan-kötü sayılan davranışlardır".

Böylece ahlâk: Kişiler arası ilişkilerde davranışlara ilişkin geçerli (bir grupta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olan, olması istenen) çeşitli değer yargıları sistemleri olarak karşımıza çıkıyor.

Bu genel değer yargıları ise, kişilerin belirli koşullarda başka insanlarla ilişkilerinde yaptıklarının; herbiri tek-eşsiz ve karmaşık bir bütün olan ey-

---

[1] 'Etik' Yunanca 'ethos' sözcüğünden 'moral' ise Lâtince 'mos' sözcüğünden gelir. Her iki sözcük de gelenek, görenek, alışkanlık anlamlarında kullanılmaktadır. 'Moral'in karşılığı olarak bizim kullandığımız 'ahlâk' sözcüğü de Arapça 'hulk' kökünden gelmekte, bu sözcük de yine gelenek, görenek, alışkanlık vb. anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle etimolojik olarak bakıldığında 'ethos' (etik) ile 'mos' (moral-ahlâk) arasında bir anlam farkı yoktur. Ama sözcüklerin kullanım bağlamlarına bakıldığında, onların farklı şeyleri nitelemek için kullanıldığını görüyoruz. 'Ahlâklı bir eylem' nitelemesiyle, kişi, o eylemin içinde bulunulan grubun değer yargılarına -'bekâret namustur' veya 'büyüklerin yanında sigara içilmez' gibi değer yargılarına- uygun düşen bir eylem olduğuna işaret etmiş olabileceği gibi, o eylemin genel olarak kabul gören normlara -örneğin 'yalan söylememek gerekir', 'dürüst olmak gerekir' gibi normlara- uygun düşen bir eylem olduğuna veya o eylemin şu ya da bu yerleşik ahlâkın ötesinde 'insanın değeri'ni koruyan ya da insan olmayı yücelten bir eylem olduğuna da işaret olabilir.

[2] Bu ayrım için bkz. Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1992, Ankara, özellikle s. 4-8 arası.

[3] Bu yazı, "Özgürlük" ve "Kültür" kavramlarına ilişkin iki yazıyla birlikte Ioanna Kuçuradi'nin *Uludağ Konuşmaları* (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994, Ankara) adlı kitabında yer almaktadır.

lemlerimizin değeri konusunda yargıda bulunmak için kullanılıyor" (I. Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, s. 20-21).

Ahlâktan, genellikle yapıldığı gibi, davranışlara ilişkin belirli bir yerde ve zamanda geçerli olan değer yargıları sistemleri anlaşıldığında, farklı gruplarda farklı değer yargılarının ya da aynı grupta farklı zamanlarda farklı değer yargılarının olması; böylece aynı eylemin, farklı ahlâklar tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmesi, birisinin iyi dediği bir eyleme ya da duruma bir diğerinin kötü demesi çok doğaldır.[4] Bunun sonucu olarak da ahlâkın, -ama bu arada etik bu anlamda ahlâkla eş anlamlı görüldüğünde- etiğin de göreli olduğundan söz edilebilir.[5]

Felsefenin bir alanı olan etikten kesinlikle ayrılması gereken bu birinci anlamı yanında, 'ahlâk' sözcüğü ikinci bir anlamda, -belirli bir ahlâktan bağımsız olarak- 'ahlâklılık' anlamında da kullanılmaktadır. Bu anlamda ahlâk ya da ahlâklılık, "insanlara, insan olarak eşit muamele yapmak gerekir", "sözünde durmak gerekir", "ırk ayrımı yapmamak gerekir", "işkence yapmamak gerekir" gibi doğrudan ya da dolaylı olarak "insanın değerinin bilgisi"nden çıkarılan ilkelerin dile getirdiği şeydir. Bu ilkelerin bir kısmı, insanın değerinin bilgisinden doğrudan doğruya yapılan çıkarımlardır: örneğin "insanlara, insan olarak eşit muamele yapmak gerekir"; bir kısmı ise dolaylı olarak -bu değeri harcayan tarihsel koşullar aracılığıyla çıkardığımız ilkelerdir: "Irk ayrımı yapmamak gerekir", "işkence yapmamak gerekir "gibi.

Bu ilkelerin bize söylediği şudur: bir insan (siz-ben) başka insanlarla ilişkilerinde o ilkenin talep ettiği şekilde davranırsa, insanın yapısal olanaklarının gerçekleşebilmesini engellememe olasılığı artar. Başka bir deyişle, belirli bir durumda bir insan doğru değerlendirme yapamıyorsa ve elinden geldiği kadar insanın değerine zarar vermemek istiyorsa; ilgili ilkenin dile getirdiği gibi davranırsa, bu değere zarar vermemesi daha olasıdır, demektir bu (Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları* s. 29-30). Ama çeşitli örneklerin de bize

---

[4] "Evlilik dışı cinsel ilişki kurmamak gerekir", " aile büyüklerinin sözünden çıkmamak gerekir" gibi değer yargıları bu türdendir; bu değer yargıları gruptan gruba (bu arada aynı grupta zamandan zamana da) değişik olabileceği için, bu değer yargılarına göre yapılan değerlendirmeler de değişik olacak, bir grubun 'iyi' dediğine bir başka grup 'kötü' diyebilecek ya da aynı grupta belirli bir zamanda 'iyi' denilene başka bir zamanda 'kötü' denebilecektir, denilmektedir de (Yalnız tüm bunların 'değer yargıları'yla yapılan değerlendirmelerle ilgili olduğunu, 'değer'lere -bu arada başka bazı bilgilere de- dayalı olan değerlendirmeler için geçerli olmadığını anımsamak gerekir. 'Değer'-'değer yargısı' ayrımı için bkz. I. Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998, Ankara.

[5] "Etik"-"ahlâk" ayrımı yapılmayınca bu karıştırma kaçınılmazdır. Bunun sonucu olarak bir felsefe disiplini, bir bilgi alanı olan etiğin 'doğru' ve 'yanlış'tan söz etmemesiyle, söz etse de bu doğruluğun-yanlışlığın göreli olduğu savıyla karşılaşılmaktadır. Oysa bir bilgiden söz ediliyorsa, zaten örtük olarak doğruluk ve yanlışlıktan da söz edilmektedir. Ama söz konusu olan şey -ahlâkların verdikleri "değer yargıları"nda olduğu gibi- bilgiler değilse, o zaman doğal olarak doğru ve yanlıştan da söz edilemez; doğruluğun, yanlışlığın göreliliğinden de.

gösterdiği gibi, bu ilkelere uymak kimi zaman insanın değerine zarar da verebilmektedir. "İnsanın değerinin bilgisi"nden de türetilmiş olsalar hazır normlarla değerlendirmelerde bulunmak, değerlendirmede bulunan kişiyi zaman zaman çıkmazlarla karşı karşıya bırakabilmekte, kişi ikisi de bu türden olan iki normdan birisini seçmek zorunda kaldığında ne yapacağını belirlemekte çaresiz kalmaktadır.

Bu nedenle normlar ortaya koymak ya da konulan normları temellendirmek, günümüzde sıkça yapıldığı gibi, etikle özdeşleştirilse de, -normların türetildikleri yer ya da normların niteliği ne olursa olsun- normlarla yapılan değerlendirmeler ezbere değerlendirmeler olacak, değerlendirilen şeyin 'değer'ini bize gösteremeyecektir. Bu nedenle 'belirli bir ahlâktan' çıkarılan normlarla 'insanın değerinin bilgisinden' türetilen normlar arasındaki fark çok önemli olmakla birlikte, norm getirmek felsefenin işi değildir; bu anlamda etik norm getiren, normlara göre değerlendirmeler öneren bir alan hiç değildir. Etiğin olsa olsa normların temellendirmesiyle ilgisi olabilir, bu da etik bir etkinlik olmaktan çok bilgikuramsal bir etkinlik -ama etiğin içinde yer alabilecek olan bilgikuramsal bir etkinliktir. Sonuç olarak bu ikinci anlamda "ahlâk"ın da etik olmadığını, etik tarihine bakıldığında filozofların etik sorularının bu türden bir etkinlikle ilgisi olmadığını görürüz.

Türkçe'de "ahlâk"ın üçüncü anlamı ise "etik"tir. Burada, bu yazıda söz konusu edilecek olan da bu anlamda "ahlâk", yani etiktir. İkinci "ahlâk" kavramının, ama özellikle de belirli bir toplulukta, belirli bir zamanda ya da genel olarak geçerli olması istenen değer yargıları kümesi olarak karşımıza çıkan birinci anlamda ahlâkın mutlaka etikten ayrılması gerekir. Biraz sonra örneklerini de vereceğimiz gibi, Platon ve Aristoteles'ten I. Kant'a ve M. Scheler'e etik sorunları ele alan filozofların yaptıklarına baktığımızda, üzerinde konuşulan şeyin hiçbir şekilde birinci ve ikinci anlamda "ahlâk" olmadığını görürüz.

Bu ayrımlardan sonra etiğe, filozoflarca ortaya konan etik görüşlere bakalım: Bu görüşler neye ilişkindir, bu görüşlerin konu edindiği ana sorun ve sorunlar nelerdir, kısaca nedir bu etik? Bugün "pratik etik"le ya da "meslek etikleri"nce uğraşanlarca zaman zaman unutulsa, unutturulmaya çalışılsa da, Etik, Mantık ve Ontolojiyle birlikte, felsefenin en eski ve en temel disiplinlerinden birisidir. İnsana ilişkin etik sorunlarla ilgili doğrulanabilir-yanlışlanabilir bilgiler ortaya koyan ya da en azından koyması beklenen bir felsefe disiplinidir etik; yapılması gerekeni söyleyen ya da normlar koyan bir etkinlik değil.

Etik soru ve sorunlar, felsefenin başlangıcından bu yana filozofları en çok meşgul eden soru ve sorunlar arasında yer almıştır. Filozofların Etiğe olan ilgisinin derecesinde zaman zaman değişiklikler olsa da, Etik sorunlar hep

felsefe sorunları içinde önemli bir yer tutmuş; neyin değerli, neyin değersiz olduğu -yaygın dile getirilişiyle neyin erdem olduğu neyin erdem olmadığı-; hangi türden eylemlerin yapılmasının doğru, hangilerinin yapılmasının yanlış olduğuna ilişkin sorular, filozofların bir türlü sormaktan kendilerini alamadıkları sorular olmuştur. Değişen tarihsel ve toplumsal koşullarla birlikte, yeni kimi etik sorunların ortaya çıkmasının sonucu olarak, kimi yeni etik sorular da ortaya atılmış olmasına karşın, insanın yapısında temelini bulan kimi ana sorular ise Antikçağ'dan bu yana sorulagelmiş; bu sorulara filozoflarca çeşitli yanıtlar da verilmiştir.

Aslında hep olandan, yaşanandan yola çıkan filozoflar, bizim günlük yaşamımızda sürekli karşılaştığımız, yaşamımızın hemen hemen her anında yüz yüze geldiğimiz kimi sorunlara felsefe gözüyle bakmışlar, "belirli bir durumda neyin yapılması doğrudur?"dan "doğru eylem nedir?" sorusuna, "ben nasıl adil bir kişi olurum?" sorusundan "adil kişi kimdir?", "adalet nedir?" sorularına geçerek, bu türden soruları yanıtlamaya çalışmışlardır. Yukarıda birkaç önemli temsilcisini saydığımız filozofların metinlerinde hep bunun örneklerini görürüz. Ama etik sorun ve sorular, yalnız filozofların değil, hepimizin hergün karşılaştığı, yüz yüze geldiği soru ve sorulardır.[6] Çünkü yaşamak eylemde bulunmayı, eylemde bulunmak da kararlar vermeyi, değerlendirmeler yapmayı gerektirmektedir. Eylememenin, karar vermemenin de sonuçta bir karar verme olduğu, hiç bir şey yapmamaya karar veren kişinin de bir şeye karar verdiği ve eylemsizliği (bir tutumu) seçtiği düşünülürse, değerlendirme ve doğru eylemeyle ilgili sorunların hepimizin sorunu olduğu görülür. Doğru değerlendirmenin olanaksız olduğunu, doğru bir eylemin doğru olmayandan ayrılamayacağını söyleyen kişinin de, kendi yaşamında hep "doğru kararlar" vermeye, "doğru eylemler"de bulunmaya çalıştığını görürüz hep -tıpkı "sevgi öldü", "dürüst kişi mi kaldı" diyen kişilerin birer değer olarak sevgi ve dürüstlüğü onamaları ve yüceltmelerinde, yaşamında bir kez olsun dürüst olmamış bir kişinin bile, ilişki kurarken ya da bir iş yaparken dürüst kişiler aramasında görüldüğü gibi. Kısaca, ister değerlendirmeyle ister eylemle ilgili olsun "doğru"yu aramak, yaşamımızı sürdürürken hiçbirimizin vazgeçemediği bir şeydir –"doğru"dan vazgeçmek olsa olsa kuramsal tartışmalarda mümkün olur. Ama "doğru"nun ne olduğunu belirlemek, bu yakıcı önemine karşın, pek o kadar kolay değildir -ama güçlükle olanaksızlığı birbirine karıştırmamak gerekir. Nedir "doğru"? "Doğru değerlendirme" nedir? "Doğru eylem" nedir? Doğru veya değerli bir eylemi öyle olmayandan ayıran nedir? Belirli bir durumda doğru eylemi, yanlış

[6] Bununla birlikte şu da unutulmamalıdır ki, belirli bir kişinin yaşarken sorduğu etik soru -örneğin "bu durumda neyi yapmam doğru olur?" sorusu- ile bir filozofun ya da felsefecinin belirli bir durumun ötesinde sorduğu soru -örneğin "doğru eylem nedir?" sorusu- oldukça farklı türden sorulardır.

olandan nasıl ayırabilirim? Hangi eylemler doğru, hangi eylemler yanlıştır? Bunu ayırmanın belirli bir ölçütü var mıdır? Etik böyle bir ölçüt verebilir mi bize?

Ama burada hemen bir ayraç açarak, yukarıda dile getirdiğimiz soruların aynı türden sorular olmadığını, bu sorular kişinin yaşamını sürdürürken zaman zaman sorduğu sorular olsa da, bu soruların tümünün felsefenin bir dalı olarak Etiğin soruları da olmadığını belirtmek gerekir -doğal olarak, kimi soruların Etik tarafından yanıtlanamayacağını da. Diğer felsefe soruları gibi Etiğin soruları da genellikle olan bitenden, yaşanan sorunlardan yola çıksa da değerlerle, eylem ve değerlendirmeyle ilgili olarak sorulan her soru Etiğin sorusu değildir. Etiğin soruları "doğrudan kendi yaşamımızda veya kamu yaşamında kararlar aldığımızda ve eylemde bulunduğumuzda yüz yüze geldiğimiz veya görmezlikten geldiğimiz etik sorunlarla ilgili" sorulardır (Kuçuradi, *Philosophical Ethics and Professional 'Ethics*, s. 1).[7] Etik sorular, eylem ve değerlendirmeyle ilgili yaşanan sorunlara felsefeyle ya da felsefî bakışla bakmanın ürünü olan sorulardır. Her birimizin yaşamımızın çeşitli anlarında farklı eyleme olanakları arasında bocaladığımız, o anda neyi yapmanın doğru olacağına karar vermede güçlük çektiğimiz olmuştur. "Karşı karşıya bulunduğumuz belirli bir anda ne yapmanın doğru olacağı" sorusu, yalnız o durumu yaşayanın yanıtlayabileceği bir soru olup, yanıtlanması kimi olgusal ve felsefî bilgiler gerektirse bile, yanıtın kendisi hiç de felsefe bilgisi olmayacaktır. Buna karşılık, belirli bir durumun ötesinde "değerli olanın" ya da "doğru veya değerli eylemin ne olduğunu soran sorular" etiğin sorularıdır; bu soruların yanıtı da doğal olarak felsefe bilgisi olacaktır. Çünkü kişilerin tek tek durumlarda verdikleri doğru kararların, belirli durumlarda yaptıkları doğru eylemlerin ötesine geçerek, bütün bu bağlamlarda kullanılan 'doğru değerlendirme'nin, 'doğru eylem'in ne olduğunu sormak, tüm bu eylem ve değerlendirmelere felsefeyle, felsefece bakmayı gerektirir, bunun sonucu da -eğer başarılabilirse- 'doğru eylem'in ne olduğunun belirlenmesi olacaktır. Bu da, halis bir felsefe bilgisi örneği olacaktır, ama başarılabilirse. Filozoflar yüzyıllardır bu türden soruları yanıtlayarak, etik bilgiler ortaya koymaktadırlar. Öncesini bir yana bırakırsak, Eskiçağ'da Sokrates-Platon ve Aristoteles'le başlayan, 18. yüzyılda I. Kant, 19. yüzyılda Schopenhauer, Nietzsche ve yüzyılımızda Max Scheler, N. Hartmann ile sürüp giden etik görüşlerine bakarsak, hep aynı çabayı görürüz.

---

[7] 27-28 Eylül 1996'da Türkiye Felsefe Kurumu ile Ankara Alman Kültür Merkezi tarafından Ankara'da düzenlenen 'Felsefî Etik ve Meslek Etikleri' konulu uluslarası sempozyumda I. Kuçuradi'nin sunduğu henüz yayımlanmamış bildiriden alıntı yapılmıştır (Bu sempozyumun bildirileri, Springer Verlag tarafından Almanya'da İngilizce ve Türkiye Felsefe Kurumu tarafından da Türkiye'de Türkçe baskısı yapılmak üzere yayıma hazırlanmaktadır).

GÜNÜMÜZ ETİĞİNİN ARKAPLANI: ETİK TARİHİNDEN KESİTLER

Nedir Sokrates'i ve Platon'u meşgul eden soru? Sofistlerle tartışmalarında Sokrates bize hangi etik bilgiyi ya da bilgileri kazandırmaya çalışır? Platon *Politeia*'da ve diğer diyaloglarında hangi etik sorunları ele alır? Bunun da ötesinde, Sokrates ve Platon'un yüzyıllar önce söylediklerinin bizim için ne önemi olabilir? Hemen söyleyeyim: Sokrates hem konuşmalarıyla ortaya koyduklarıyla hem de yaşamıyla erdemin ne olduğunu, erdemli yaşamanın nasıl olanaklı olduğunu gösterir bize. Bilgisiz erdemli olunamayacağını, kendisi de bir erdem olan bilgelik ile diğer erdemler arasındaki zorunlu bağlantıyı vurgular. 'Kendini bil' buyruğunun önemini, kendini bilmenin güçlüğünü ve aynı zamanda olanaklılığını anımsatır. İnsanların hep istedikleri, peşinde koştukları mutluluğun, ancak erdemli olmakla, yani 'iyinin bilgisi'ne sahip olmakla elde edilebileceğini, yaşamıyla ve söylediklerıyle bize gösterir. Savunduğu doğruları yadsımakla -ya da onlara aykırı yaşamakla- ölüm arasında seçim yapması gerektiğinde de tereddüt etmeden ikinciyi seçer. Sokrates'e ve öğrencisi Platon'a göre herkes iyiyi ister, en azından iyi olduğunu düşündüğü şeyi ister -çünkü erdem ve bunun sonucu olan mutluluk yalnız bu yolla gelir[8]-; birisi iyi diye kötü bir şey yapmışsa, bunun nedeni olsa olsa bilgi eksikliğidir, bilgisizliktir. Neyi iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bilgisizlik, kısaca erdeme ilişkin bilgisizliktir. Onun için felsefenin öncelikle 'erdem'in ne olduğunu araştırması gerekir onlara göre. Bu araştırma aslında siyaset için de gerekli olan bir araştırmadır. Çünkü siyasetin de amacı insanların ya da yönetilenlerin mutluluğudur. Bu nedenle siyaset için insanları mutluluğa götüren şeyin, yani erdemin araştırılması gerekmektedir. Bu ise erdemin insanın hangi yanıyla ilgisi olduğunun, sonuçta insanın ne olduğunun da araştırılmasını zorunlu kılmaktadır. İnsanın ne olduğu bilinmeden, doğal olarak, onun nasıl erdemli -ve sonuçta- nasıl mutlu kılınabileceği de bilinemeyecektir. Platon'a göre, insanın ya da ruhun üç yanı, bu üç yana karşılık de üç erdem vardır: Bilgelik (*sophia*), cesaret (*andreia*), ölçülülük (*sophrosyne*); ruhun bu üç yanı arasındaki dengeyi sağlayan şey olan adalet (*dikaiosyne*) ise dördüncü temel erdem olarak çıkar karşımıza. İnsandaki üç yandan, yani arzular-eğilimler yanı, bilen yanı ile isteyen yanından, her biri işini yaparsa ya da arzulayan yan ile bilen yanın çekişmesi istemeyle (iradeyle) ne kadar dengelenebilirse -bu dengeleme ancak bilgiyle, hem de *epistemeye* sahip olmakla olur-, kişi o kadar âdil olur. Adalet ancak bu yolla kişide gerçekleşir; toplumda gerçekleş-mesi ise Platon'un kendi içinde yaşa-

[8] "Kim erdemli ve âdil ise mutludur. Âdil olmadan mutlu olunamaz" Platon, *Gorgias* diyalogundan.

dığı toplumda gördüğü üç kesimin –yö-neticilerin, üreticilerin ve koruyucuların- herbirinin kendisine düşen ödevleri yerine getirmesiyle gerçekleşecektir. Ama diğer erdemler gibi adalet de an-cak bilgiyle ya da ancak bilgelikle mümkündür.[9] Platon bu nedenle, ünlü "ya yöneticiler filozof ya da filozoflar yönetici olmalıdır" sözünü söylemiştir.

Hocası Platon'u izleyen Aristoteles de her sanat ve araştırmanın, her eylemin, her tercihin bir iyiyi amaçladığını; bu nedenle, doğru olarak, iyinin bütün şeylerin amaçladığı şey olarak düşünüldüğünü; bu 'kendisi için istenen şey' in, 'iyi'nin ne olduğu konusunda da genel bir uylaşım olduğunu; insanların kişi eylemlerinin (bu arada politikanın da) bu ortak ereğine *eudaimonia* (mutluluk) adını verdikleri saptamasına yaparak[10], kişi eylemlerinin ve politikanın bu ortak ereğinin ne olduğunu sorar. Aristoteles'e göre mutluluk, 'ruhun tam erdeme göre etkinliğidir'. Bunu izleyen 'insanın erdemi nedir?' sorusunu da Aristoteles 'ruhun akla göre etkinliği' biçiminde yanıtlar. Böylece erdem, mutluluğun temel koşulu olarak görülür. Bu nedenle erdemin ne olduğu araştırılır. Görülür ki, erdemler 'övülen huylardır'. "Erdem, düşüne düşüne tercih edilen bir huydur, bize göre orta olan, akıl tarafından ve uslu kişinin belirleyeceği şekilde belirlenen bir huydur".[11] Farklı yollarla -öğretilerek ya da yapa yapa- elde edilen bu erdemlerin bir kısmının, düşünme yetisinin (*dianoia*nın) erdemleri, bir kısmının ise karakterin (*ethos*un) erdemleri olduğu görülür.[12] Başlıca entelektüel erdemler (ya da düşünme yetisinin erdemleri) olarak sanat (*tekhne*), "bilimsel" bilgi (*episteme*), pratik bilgelik (*phronesis*), felsefî bilgelik (*sophia*) ve sezgici akıl (*nous*) anılırken; moral erdemlere (karakter erdemlerine) örnek olarak da serbestlik ve ılımlılık verilmektedir.[13] Karakter erdemlerinin temel özelliği 'orta olmaları'dır (*mesotes*). Doğru olan eylem pek azdan da pek çoktan da kaçınan, ortayı bulan eylemdir. Ahlâksal eylemin amacı bu ortayı bulmaktır. Cesaret, delice atılganlıkla korkaklık arasındaki "doğru orta"dır; cömertlik, müsriflik ile cimriliğin ortasıdır. Bizim "doğru orta"yı bulmamızı sağlayacak olan yeti ise *phronesis*, yani pratik bilgeliktir. Bu ise, yukarıda da belirtildiği gibi, düşünme yetisinin erdemlerinden birisidir. "Ereklerimizin nasıl bir niteliği olduğu istencimize bağlıdır; istencimizin nasıl bir niteliği olduğu da erdemimize bağlıdır,

---

[9] Bunun için Platon'un *Menon*, *Protagoras* gibi diyalogları ile *Devlet* (*Politeia*) adlı temel yapıtına bakılabilir.

[10] Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I. Kitap 1094a.

[11] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106 b.

[12] I. Kuçuradi, "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", *Çağın Olayları Arasında*, Şiir ve Tiyatro Yay., Ankara, s. 176-177.

[13] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a.

böylece doğru görüş (pratik bilgelik) de doğru olan ortayı bularak bu ereğe uymayı istence öğretir. Bundan dolayı etik erdem ile *phronesis* karşılıklı olarak birbirine bağlıdırlar. Etik erdem istence iyiye giden bir doğrultu verir, doğru görüş de bize hangi eylemin iyi olduğunu bildirir" (B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 116).

Erdemi bilgiyle bağlantısında tanımlayan Aristoteles'in "erdem, yalnızca doğru akla uygun eylem değil, aynı zamanda doğru akılla giden bir huydur" (*Nikomakhos'a Etik* 1144 b 26) nitelemesi, erdemle akıl arasındaki sıkı bağı bize gösterir. Aynı bağı Stoalılar ile Epikouros'ta da görmek mümkündür. Stoa etiğinin temel ilkesinin "yalnız erdem iyidir, mutluluk da yalnız erdemde bulunur" ilkesi olduğu söylenir. Erdem dışında hiçbir şey kendi başına iyi değildir. Stoalılara göre erdem ise "duygulanımlar karşısında özgürlüktür (*apatheia*), "doğaya, akla uygunluktur". Bu nedenle akıllı bir varlık için 'iyi' ve 'kötü' yalnızca kendi eyleminde, sonuçta 'iyi' veya 'kötü' olmak da kişinin kendi elindedir. Böyle olunca da 'akla ya da kendi doğasına uygun yaşama' insan için bir ödev olmaktadır. Akla uygun yaşama erdemli olmanın tek yolu, erdemli yaşamak da mutlu olmanın tek yoludur. Erdemli olmak için gereken şeylerin başında ise bilgelik gelmektedir. Çünkü ancak *logos*a sahip olan, bilge olan, bu bilgisiyle duygulanımlar karşısında özgür kalabilen kişi erdemli -ve de sonuçta mutlu- olacaktır Stoalılar'a göre.[14]

Bilgi ile erdem arasındaki aynı bağı Epikouros'ta da görmekteyiz. Hazzı mutlu bir yaşamın başı ve sonu olduğunu; hazzın insan için en baştan ve doğuştan iyilik olduğunu; her hazzın, kendi doğası gereğince bir iyi olduğunu, buna karşın her haz için uğraşılmaya değmeyeceğini söyler[15] Epikouros. Ama onun hazdan anladığı şey, genellikle haz denilince akla gelenden biraz farklıdır: Haz "beden alanında acı çekmemek, ruh alanında da hiçbir huzursuzluk duymamaktır".[16] Kısaca haz acısızlıktır, acı karşısında özgürlüktür, *ataraxia*dır. Bu da ancak bilgiyle sağlanabilecek bir şeydir. Sağlam bir bilgi olmadan doğru eylem olmaz ona göre.

Ahlâkı daha çok bir duygu sorunu, duygu ahlâkı olarak gören, ahlâksal değer yargılarında aklın payının fazla olmadığını söyleyen David Hume'dan sonra,[17] bilgi ile ahlâklılık (erdem) arasındaki bu bağı tekrar, genel bir akıl

---

[14] Stoalılar ve Epikouros'la ilgili olarak bkz. B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, Remzi Kitabevi.

[15] Epikouros, *Mektuplar ve Maksimler*, s. 36.

[16] Epikouros, a. g. y. , s. 38.

[17] D. Hume da aslında Shaftesbury ve onun izleyicilerinin görüşlerinden hareket eder. Shaftesbury ve okulunun övülecek ve yerilecek şeyleri ayırmamızı sağlayan şeyin akıl değil, duygularımız olduğunu, insanın böyle özel bir duyguya sahip olduğunu savlamasından ve Hutcheson'un da bu duyguyu *moral sense* diye adlandırmasından sonra, Hume da aynı duyguyu çözümleye girişir ve ona duygu-daşlık (*sympathie*) der. Bu duyguyla başkalarının acı ve sevinçlerini birlikte yaşarız. Ancak bu duy-gu

eleştirisi çerçevesinde ele alan kişi ise 18. yüzyılın ya da Aydınlanma'nın büyük filozofu I. Kant olur.

Etik tarihçileri, Kant etiğinin, o güne kadar etikte egemen olan -daha doğrusu olduğu düşünülen- mutlulukçu etiklere son vererek, etikte yeni bir dönem başlattığını, bu nedenle onun etikte bir dönüm noktası oluşturduğunu söylerler. Günümüz etik görüşlerinin, yererek ya da överek, ama söz etmeden geçemedikleri bir etik görüşüdür bu. Aydınlanma filozofu Kant, etik alanında aklın nasıl pratik olabileceğini, nasıl *sentetik a priori* yargılar ortaya koyabileceğini, kendi adlandırmasıyla bir ahlâk metafiziğinin,[18] bilim olarak metafiziğin nasıl olanaklı olduğunu gösterir bize. Etik alanında genelgeçer ve zorunlu bir bilginin, kısaca bir yasanın varlığına işaret eder. Bu onun "ahlâk yasası" adını verdiği yasadır.[19] 'İyi'nin ya da 'iyi isteme'nin ne olduğunu belirleyen de bu yasadır. Başka bir deyişle, neyin iyi olduğuna ancak bu yasaya göre karar verilebilir, -daha önceki filozofların hep yapmaya çalıştıkları gibi- yasadan önce neyin iyi neyin kötü olduğu söylenemez. Bir isteme 'iyi' olduğu için yasaya uygun değil, yasaya uygun olduğu için 'iyi'dir. Etik bu yasayı, özgürlüğün yasalarını konu edinen bilgi dalıdır, Kant'a göre. "Ahlâk yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır, dolayısıyla duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır"[20] ve bu yasa "herkese, hem de tam olarak kendi kendine uymayı buyurur... [Çünkü] ahlâklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek, her zaman herkesin elindedir".[21] Her kişi kendinde taşıdığı bu olanağı gerçekleştirebilir, eylemlerinin temelinde yatan istemelerinin belirleyicisi, kişinin kendi arzu ve eğilimleri yerine, ahlâk yasası olabilir; istemeyi istenen şey yerine, bu yasa, yasanın biçimi belirleyebilir. Başka bir deyişle, kişi her defasında, kendi istemesinin temelinde yatan öznel ilkenin (maksimin), genel geçer bir yasa olmaya elverişli olup olmadığını sorabilir, "herkes bu maksime göre hareket ederse" bu maksim ayakta kalabilir mi?" diye sorabilir.

---

sayesinde genel iyiliği kendi isteklerimizin konusu yapabilir, ancak bu duygu sayesinde toplumun çıkarlarından ayrılan, hattâ ona karşı gelen kişisel çıkarlara karşı koyabiliriz.

[18] Kant'ın "metafizik"ten anladığının, mantıkçı-pozitivizmin bir kalıtı olan günümüzün yaygın "metafizik" kavramından çok farklı olduğunu; Kant'ta metafiziğin günümüzdeki gibi negatif bir anlam yükü taşımadığını unutmamak gerekir.

[19] Kant bu yasanın insan için önemini en açık bir biçimde -mezar taşı üzerinde de yazılı olan- şu sözcüklerle vurgulamaktadır: "İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: Üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası" (I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. I. Kuçuradi, F. Akatlı, Ü. Gökberk, Türiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994, 2. Basım, Ankara, s. 174).

[20] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 54.

[21] I. Kant, a.g.y., s. 42.

Özgürlük ve ahlâklılık arasında da sıkı bir bağ vardır. "Özgür bir isteme ile ahlâk yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir.[22] Ahlâklılık da "eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yasamayla olan ilişkisidir. İstemenin özerkliğiyle bağdaşabilen eyleme izin vardır; bağdaşmayana ise izin yoktur. Maksimleri özerkliğin yasalarıyla zorunlu olarak uyuşan isteme, kutsal bir isteme, kayıtsız-şartsız iyi olan bir istemedir".[23] Akıl sahibi bir varlık olarak insan istemenin özerkliğini, yani istemesinin kendisinin yasa koyabilme olanağını kendisinde taşır. Bu ise istemenin öznel ilkesinin saf akıl tarafından ya da ahlâk yasasının sırf biçimi tarafından belirlenebilmesini olanaklı kılar. İşte bir eylemi ahlâklı kılan da budur, yani eylemin temelinde yatan istemenin, herhangi bir içerik tarafından değil de, ahlâk yasasının sırf biçimi tarafından belirlenmesidir. İsteminin bu ilkeye uygun olmasıdır: "Öyle eyle ki, senin istemenin öznel ilkesi hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerli olabilsin". Kant, pratik aklın temel yasası dediği ahlâk yasasını böyle dile getirir. "Burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir".[24] Kant bu ahlâk yasasını *kesin buyruk* olarak da şu biçimde ifade eder: "Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin öznel ilkeye göre eylemde bulun!" Kişinin -eyleminin arkasında yatan- istemesinin öznel ilkesi ancak bu nitelikte ise o eylem ahlâklı, özgür bir eylemdir.

Kant'a göre "insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu ya da bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir".[25] İnsanın duyular dünyası varlığı olmasının yanında, aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olmasından yola çıkan Kant, etiğinde, bu olanağın hem insana genel geçer ve zorunlu bir yasa sağladığını, hem de kişilere bir yükümlülük getirdiğini gösterilmeye çalışılır. Kendisi amaç olarak varolan insan -çünkü "akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır"[26] -kendine ve başkalarına karşı eylemlerinde amaç olmayı korumak durumundadır. Kant bunu pratik buyrukta şöyle dile getirir: "Her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka her-

---

[22] I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. I. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. 1995, 2. Baskı, Ankara, s. 65.

[23] I. Kant, a.g.y., s. 57.

[24] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 35

[25] 22. I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 45.

[26] I. Kant, a.g.y., s. 46.

kesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun".[27] Kısaca insanı, bu arada kendini de hiçbir zaman araç olarak görme demektir bu. İnsan değerlidir demektir bu. Değerlidir, çünkü ahlâklı eyleme olanağına sahiptir; istemeleri arzu ve eğilimlerince belirlenmeyebilir -akıl tarafından belirlenebilir, belirlenmesi olanaklıdır- demektir bu. Kişinin, gerektiğinde, doğa nedenselliğini, egoizmini kırabileceği -tabiî gerektiğinde kırabileceği, her zaman kırması gerektiği değil-, özgür ve ahlâklı eyleyebileceği demektir bu. Kişinin her zaman mutluluk isteminden vazgeçmesi olmasa da, ödev söz konusu olduğunda mutluluğu hiç hesaba katmayabileceği[28] demektir bu. İnsanı insan kılan şey olan bu olanağı gerektiğinde ortaya koyabilmesi, gerçekleştirebilmesi demektir bu.

Kant'ın bu etik görüşünün dayandığı yer ise bu görüşün temelindeki insan görüşüdür. Hem ahlâklılığın olanaklılığı, hem de ahlâklı eyleme zorunluluğu, böyle eylemenin her akıl sahibi varlık için -bu olanaklı ve yapılması gereken bir şey olduğu için- bir ödev olması, ancak bu insan görüşüne dayanılarak açıklanabilir. Kant'ın insanı hem bir doğa varlığı hem de bir akıl varlığı olarak görmesi, insanın bir yanıyla doğa yasalarının belirlenimi altında bulunurken, diğer yanıyla bu belirlenimin dışına çıkma olanağını taşıması ve bu ikinci yandan -akıl yanından- gelen ikinci bir belirlenime -yani doğa yasası yerine ahlâk yasasına- göre eyleyebilme olanağını taşıması, daha sonraki kimi etik ve insan görüşleri için de yol açıcı olmuştur.

Kısaca Kant etiği istemeyi merkeze alan, bir eylemin ahlâklı olup olmamasını, o eylemin arkasındaki istemeye, daha yerinde bir deyişle, istemenin maksiminde (öznel ilkesinde) gören bir etik görüşüdür. Eğer eylemin temelinde yer alan istemenin maksimi -yani istemenin dayandığı öznel ilke- genel-geçer bir yasa olabilecek nitelikte ise o eylem ahlâklı bir eylemdir. Bu da ancak istemeyi belirleyen şeyin istenen şey değil de, yasanın biçimi olması durumunda, yani istemeyi ahlâk yasasının -"öyle eyle ki, senin istemenin öznel ilkesi hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerli olabilsin"- belirlemesi durumunda gerçekleşir. Başka bir deyişle, eylemlerimizin arkasında yatan istemelerimiz bu nitelikte ise o

---

[27] I. Kant, a.g.y., s. 46.

[28] Genellikle anlaşıldığı gibi Kant etiği, kişinin arzu ve eğilimlerini bastırmasını, mutluluk isteğini susturmasını isteyen asketik bir etik değildir; Kant'ın söylediği mutluluk ve ahlâklılık ilkesinin birbirinden ayırt edilmesidir, bu ikisinin karşı karşıya konması değil. Onun ifadesiyle "saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman, mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır. Hattâ bir bakımdan, kişinin mutluluğu için uğraşması ödev olabilir... Ne var ki, mutluluğu geliştirme, dolaysız olarak hiçbir zaman ödev olamaz" (I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 102).

eylemlerimiz özgür ve ahlâklıdır. Böylece Kant bize ahlâklılığın bir ölçütünü sunar; ama bu ölçüt eyleme değil, eylemin arkasında yatan istemeye ya da istence ilişkindir. Bu nedenle bize ne yapacağımızı söylemez, buna karar vermek her zaman tek tek kişilerin işidir; bu etiğin bize söylediği ahlâklı bir eylemin temelinde yatan istemenin maksiminin nasıl olacağıdır. Kısaca hakkında konuşulan şey eylem değil, istemedir; söz edilen şey eylem ilkesi değil, isteme ilkesidir.

Kant'tan sonra özellikle çağının egemen değerlerini kıyasıya eleştiren ve herkesi "değerleri yeniden değerlendirmeye", yani değer olarak karşılarına çıkanların değerini sorgulamaya çağıran F. Nietzsche'yi, insana ilişkin antropolojik çözümlemeleriyle ve ilk kez etiğe antropoloji perspektifini sokan A. Schopenhauer'i ve değer(ler)e ilişkin görüşleriyle Max Scheler ile N. Hartmann'ı günümüz etiğinin hazırlayıcıları arasında sayabiliriz.[29]

Günümüzde Etik

Kant'ın bir bilim olarak etik yapmanın olanaklılığını göstermiş olmasına karşın, etiğin felsefe içindeki yeri, etik bilginin mümkün olup olmadığı, etik önermelerin doğruluğunun söz konusu olup olamayacağı tartışması Kant'la bitmemiştir. Etiği temellendirme çalışmaları Kant'tan sonra da sürmüş, etik bir türlü bilgikuramsal temellerine kavuşamamıştır ya da kavuştuğu kabul edilmemiştir. Hep yeniden kendi varlık temellerini ortaya koyması beklenmiştir etikten.[30] Günümüzün önde gelen etik görüşlerinden bir olan , J. Habermas ve Karl O. Apel tarafından geliştirilen *Diskursetik* ya da Tartışım Etiği de Kant'ta eksik kaldığını gördükleri bu "nihaî temellendirme"yi ger-

[29] Şüphesiz günümüz Etiğinin arka plânını oluşturan etik görüşlerini bu beş filozofun görüşüyle sınırlamak mümkün değildir. Özellikle G. E. Moore ve J. S. Mill'in etik görüşleri, kendisi doğrudan Etikle uğraşmamakla birlikte L. Wittgenstein gibi çağı önemli ölçüde etkileyen filozofların görüşleri günümüz Etiği üzerinde oldukça etkili olmuştur. Faydacılık ve Analitik Etik (ya da Metaetik) günümüzde, özellikle ABD'de ve İngiltere'de, ama başka birçok ülkede de, en yaygın etik görüşler durumundadır. Bugün, etiği çözümleme ve temellendirme etkinliği olarak görenler, benim gibi, etikten bu çözümleme ve temellendirme ötesinde bilgi ortaya koymasını bekleyenlerden çok daha fazladır. Ne var ki, çağımızda yaşanan kimi gelişmeler, özellikle teknolojinin günümüzde ulaştığı gücün yol açtığı kimi gelişmeler, analitik etikle uğraşanları güç durumda bırakmakta; kendilerinin bilgisine gereksinim duyulduğu için çağrıldıkları çeşitli bilimsel forumlarda, çeşitli yargılarda bulunmak, bilgiler ortaya koymak durumunda kalmaktadırlar. Bu da Etiğin olmasa da, "meslek etikleri" diyebileceğimiz, "çevre etiği", "tıp etiği", "bilim etiği" vb. bilgi alanlarının gelişmesine yol açmıştır. Etik sorunların bilincine gittikçe daha fazla varılmasının, Etiğe olan ilgiyi arttırdığı da muhakaktır. Etiğin bu sorunlara yanıtları ise ya henüz pek açık değildir ya da pek iyi bilinmemektedir.

[30] Yukarıda da belirtildiği gibi, yine günümüzün yaygın etik çizgilerinden biri olan Metaetik ya da Analitik Etik, etiğin temel etkinliklerinin başında (çözümleme yanında) temellendirme etkinliğini görmektedir.

çekleştirmeye çalışmaktadır.[31] Etik bilgi sorunun ve etikte temellendirme sorunun bir türlü "çözülememesinde" etiğin söylediklerinin, etiğin nesnesinin yapısal özelliğinin, etiğin kişiler arası ilişkilere, eylemlere ilişkin olmasının payı büyüktür. Etik ilişkinin ya da eylemin oluşturucularının çeşitliliği, eylemde bulunan kişi ile eylemin yöneldiği kişi ya da durumların tekliğinin yol açtığı güçlükler, bu alana ilişkin bilgilere kuşkuyla bakılmasının temel nedenini oluşturmakta. Etik ilişkiyi nesne edinmenin güçlükleri iyi bilinmektedir, ama bu güçlük olanaksızlıkla karıştırılmamalıdır. Felsefe bu biriciklik özelliği gösteren, belirli bir yer ve zamanda bir kez yaşanan etik ilişkiyi nesne edinebilir; bunu da kişilerin başka kişilerle (veya durumlarla ya da kendileriyle) ilişkilerinde yaşanan eylemlerine bakarak yapar. Kısaca etik ilişkiyi inceleyebileceğimiz tek ipucu eylemlerdir. Tek tek kişilerin yaptıkları ya da yapmayıp bir tutumla kestikleri eylemleridir.

Belirli yapıdaki bir kişinin, belirli yapıdaki bir başka kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla kurduğu, değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkidir etik ilişki. Bu kişiler belli yerde ve zamanda yaşayan gerçek kişilerdir; durumlar da belirli bir durum, tekliği olan bir durumdur. Etik ilişkiyi yaşayan kişi ya da kişiler bu ilişkiyi bütünüyle, her şeyleriyle yaşarlar.[32] Kişinin her çeşidiyle nitelikleri, bu arada değer dünyası da bunun içindedir. Bu nedenle etik ilişkinin bir ana özelliği de bir değerler, değerlilik-değersizlik ilişkisi olması ve kişi eylemleriyle verilmesidir. İnsanlarla ilişkilerimizde eylemde bulunurken ne yapıyoruz? Nedir eylem? Ne gibi ögelerden oluşmaktadır? Eylemin her bir ögesinin oluşumunda ne gibi imkânlar vardır? Tüm bu soruları yanıtlamak etiğe düşmektedir. Yüzyılımızda -Kant, Nietzsche, Schopenhauer ve A. Camus'nün katkılarıyla- etiğin ulaştığı bilgi birikimiyle, etiğin bugün geldiği son noktadan bakıldığında, bu sorular yanıtlanmaktadır da.

Eylem, genelde sanıldığı gibi, yalnızca bir yapma (ya da yapmama) değildir.[33] Her kişi eylemini oluşturan ve yapmadan önce gelen, eylemin iki unsuru daha vardır: Değerlendirme ve ilgili yaşantı aşamaları. Her eylem, ama

---

[31] *Diskursetik* temellendirmeyi esas alan bir etik görüşü olarak ortaya çıkmış olmakla birlikte, "nihaî temellendirme" sorunu Habermas'tan çok Apel'in uğraştığı bir sorundur; ayrıca bu konuda her iki düşünür arasında kimi düşünce farklılıkları bulunmaktadır.

[32] Bu nedenle etik ilişkiyi, birer rol ilişkisi olan ve yalnız rol ilişkisi olan (örneğin öğretmen-öğrenci, müdür-sekreter ilişkisi gibi) toplumsal ilişkiyle karıştırmamak gerekir. Çünkü bu rolleri oynayan bireyler de bu rolleri dışında birer kişidirler, her yaptıklarında da aynı zamanda kişi olarak (Ahmet ya da Ayşegül olarak) da vardırlar.

[33] Kant da "eylemin yalnızca, benim 'yapma' diye adlandırdığım ögesine bakarak konuştuğundan, onun 'iyi isteme'ye böyle bir önem vermesi doğaldı.
Oysa eyleme etik ilişkinin ürünü olarak baktığımızda, yani yapmayı onu oluşturan bütün arka plânıyla birlikte ele aldığımızda, eylem sorunları konusunda olduğu kadar, değer sorunları konusunda da yeni sonuçlar ortaya çıkmaktadır" (I. Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996, s. IV).

her tek eylem, bu üç ana unsurun bütünüdür. Her eylem yalın veya karmaşık bir değerlendirmeyle başlar, bunun yalın veya çatışmalı yaşantı izler ve eylem amaçlı bir yapma ya da yapmama ile biter. Bu nedenle bir eylemi doğru değerlendirebilmek, eylemi tüm bu unsurlarıyla kavramayı -ama başka bazı şeyleri de- gerektirir. Bir eylemi doğru anlamak, öncelikle eylemin temelinde yer alan değerlendirmenin ne tür değerlendirme olduğunu anlamaya, sonra da bu değerlendirmeyi yapan kişinin yaşantılarını doğru kavramaya dayanır. Her eylem bir değerlendirmeyle başlar. Değerlendirilen şey etik ilişkinin türüne göre farklılık gösterir. Örneğin etik ilişki bir kişi-kişi ilişkisi ise eylemde bulunan kişinin değerlendirdiği şey karşısında bulunan kişinin bir eylemi veya bir tutumudur, dolayısıyla bütün olarak o kişidir. Değerlendiren kişinin öncelikle ilişkide olduğu kişinin eylemini veya tutumunu anlaması, yani o eylemin ya da tutumun nedenini-niçinini görmesi gerekir. Bu değerlendirmenin ilk basamağını oluşturur. Bundan sonra, eylemin yapıldığı koşullar içinde başka eylem olanakları bakımından özelliğini, yani o belirli koşullarda doğal olarak neleri sağladığını veya nelere yol açtığını görmek gelir.

Bir eylemin yapıldığı koşullar içinde başka eylem olanakları bakımından özelliği ise onun değeridir. Değerlendirmenin bu iki unsuru, o eylemin değerinin bilgisini sağlar. Bir eylemin değeri ise, aynı zamanda o eylemin etik değerini belirler: Eylemin değerinin insanın değeriyle ilgisi, o eylemin değerliliğini-değersizliğini ya da doğruluğunu-yanlışlığını belirler. Eylemin etik değeri olan değerliliğinin-değersizliğinin görülmesi, yani o eylemin insanın değeriyle ilgisinin kurulması ise bir eylemi değerlendirmenin üçüncü aşamasını oluşturur. İşte ancak bunları yerine getiren bir değerlendirme, kişinin eyleminin etik bir eylem, değerli bir eylem olma yolu ona açılır (I. Kuçuradi, *Etik*, s. 17).

Böyle bir değerlendirmenin koşulları yerine getirilemiyorsa, yapılabilecek olan mümkün olduğunca değerlendirme yapmaktan kaçınmak, susmayı bilmektir. Çoğunlukla değerlendirmeye çalıştığımız şeyi değil de, onu ezbere değerlendiren bizi ele veren değer biçmelerden ve değer atfetmelerden kaçınmanın tek yolu budur.

Görüldüğü gibi doğru değerlendirme "keskin bilme yetenekleri ve yaşantı olanaklarının zengin bilgisiyle -ki bunlar etik bir ilişkide eylemin anlaşılmasını sağlar-; değer sorunlarına ilişkin bilgiyi gerektirir... Değere ve değerlere ilişkin (doğru) bilgiyle donanmış kişi, diğer koşullar yerine gelip karşısında bulunan eylemi anladığı anda, bu eylemin o durumdaki diğer eylem olanakları arasında insan için neyi ifade ettiğini -insanın değeriyle ve etik de-

ğerlerle ilgisini- de görür; ...değerini değerlendirir".[34] Bu ancak değere ve değerlere ilişkin bilgiyle donanmış kişinin yapabileceği bir şeydir. Ama nedir değer dediğimiz şeyler ya da değer denilen şeyleri birer değer yapan nedir?

"Genellikle 'değer' denen şeylere baktığımızda, büyük bir çeşitlilikle karşı karşıya geliriz. Sevgiye-saygıya, dürüstlüğe-doğruluğa değer dendiği gibi, bilime-felsefeye-sanata da, eşitliğe-özgürlüğe de 'değer' deniyor -kaldı ki, iyiye-güzele-doğruya ve insanların 'iyi' dediği hemen hemen her şeye de 'değer' dendiğini görüyoruz". Bu da, değerlerin ne olduğu sorusunun içinden çıkılmaz bir soru olduğu izlenimini uyandırıyor.[35] Değer olmayan şeyler bir yana, yukarıda sayılanların iki ana grupta toplanabileceği görülür: Bir şeyin bir çeşit özelliği, onun diğer şeyler arasındaki yeri olan 'değer' ile varolan imkânlar olan 'değerler'. Bu anlamda hiçbir zaman çoğul olarak kullanamayacak olan, bir şeyin "kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki özel yeri"ni dile getiren 'değer' ile "eserlerle veya kişilerin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleri" olan "insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı olanakları"[36] olan 'değerler'in birbirinden ayrılması gerekmektedir. Ama "gerek değerin (bir şeyin değer taşımasının) gerekse değerlerin sırf insanla, doğrudan doğruya ve dolaylı olarak sırf insanla ve anlamla ilgili olduğunu" da unutmamak gerekir.

'Değer'-'değerler' ayrımını, 'insanın değeri nedir?', 'insanın değerleri nedir?' sorularının yanıtlarıyla açıklamaya çalışalım: 'İnsanın değeri'ni ortaya koyabilmek, her şeyden önce 'insan nedir?' sorusunu yanıtlamayı gerektirir. İnsan nedir ki, onun bir değeri olsun ya da insan neye sahiptir ki, onun değeri olsun. 'İnsan nedir?' sorusu, insanın yapıp ettiklerine ve ortaya koyduklarına -ürünlerine- bakılarak, insanın doğal yapısının, insanın tür olarak tekliğini oluşturan özelliklerini serimleyerek yanıtlanabilir. "İnsanın yapısının özelliğini meydana getiren ögeler arasında belli başlı kategori, insanın etkinlikleri: Bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma, yaratma ve diğer etkinlikleri. Kişilerce çeşitli tarzlarda gerçekleştirilebilen bu etkinlikler, bize insanın olanaklarını tanıtırlar. Bu olanaklardan bazıları ise, tür olarak insana diğer varlıklar arasında özel yerini -değerini- sağlarlar.

Bir etkinliği, etkinlik olmayan benzer oluşumlardan ayıran, onun amaçlılığıdır.

Şimdi, insanın özelliğini meydana getiren etkinlikler belirli bir şekilde, o etkinlikler olarak amaçlarının bilincinde ve işlevleri yerine gelecek şekilde

---

[34] I. Kuçuradi, *Etik*, s. 22-23.

[35] I. Kuçuradi, a. g. y. , s. 169.

[36] I. Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 56-59.

kişilerce gerçekleştirildiğinde -sözgelişi ampulü yapan bilim, bilginin ya da adaletin ne olduğunu göstermeye çalışan felsefe, *Calais Burjuvalarını* yapan sanat, *ombutsman*'ı getiren hukuk, insan haklarını korumaya yönelik ilkeleri etkili kılmaya çalışan siyaset olarak karşımıza çıktığında-, insanın değerlerini oluştururlar.

İşte 'insanın değerleri' amaçlarına uygun şekilde gerçekleştirilen insan etkinlikleridir. Kişilerce bu şekilde gerçekleştirilen insanın etkinlikleri, bize insanın bazı olanaklarının bilgisini sağlar.

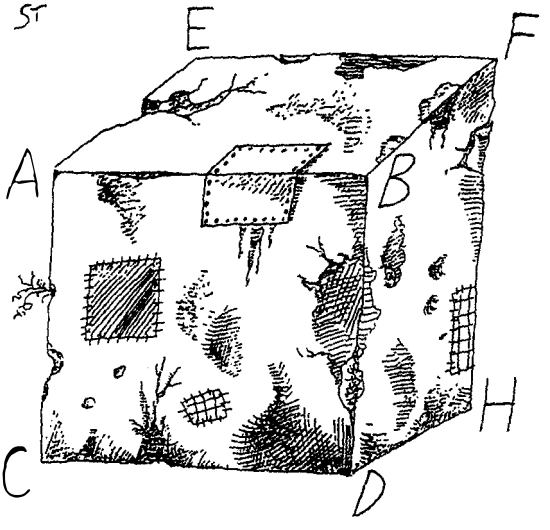
Demek ki, insanın diğer varolanlar arasındaki özel yerini ya da değerini sağlayan, onun böyle etkinlikleri ya da değerleridir. Değerleri -böyle etkinlikleridir-, insanı değerli kılan. Böylece insanın değerinin bilgisi, böyle etkinlikleri ve ürünleri aracılığıyla edindiğimiz, insanın bu olanaklarının bilgisinden başka bir şey değildir.

İnsanın bu olanakları yokmuşçasına bunca ölümün saçıldığı, işkencenin yapıldığı, çeşit çeşit bombaların atıldığı, bunların karşısında da insanın değerinden ciddi ciddi söz edenlere gülümseyerek bakıldığı dünyamızda, insanın bu anlamdaki 'değerini' inatla göstermekte diretenlerin verebileceği örnekler çoktur.[37]

İnsanı insan yapan bu olanakları görmememizi sağlayan, bu olanakları bize yapıp ettikleriyle gösteren de tek tek insanlardır. Bu olanakları kimin, hangimizin gerçekleştireceği önceden bilinemez; ama her insan bu olanağı kendisinde taşımaktadır. Uygun koşullar sağlandığında bu olanaklar gerçekleşme şansı bulabileceklerdir. Siyasete düşen bu koşulları sağlayarak, insanın kendisinde olanak olarak taşıdığı 'değerler'i gerçekleştirmesinin yolunu açmaktır. Bu yapılırsa, bu yolda yürüyenler olacağı gibi, yolu kapatmaya çalışanlar, insanca yaşama koşullarını ortadan kaldırmak isteyenler de olacaktır; çünkü insan yapısında yalnızca 'değerler' ortaya koyma olanağını değil, değersiz şeyler, hattâ değer çiğneyen şeyler yapma olanağını da taşımaktadır. Olsa olsa bu son sayılan olanakların gerçekleşmemesi, bunun yerine insan olmayı, insanın değerini yücelten, en azından koruyan yanın daha çok ortaya çıkması için kimi önlemler alınabilir. Bundan ötesi yine kişilere kalmaktadır. Felsefeye, bu bağlamda etiğe düşen de bilgi ortaya koymak, yolu aydınlatmaktır. Bu yolu yürümek ya da yürümemek, her kişinin kendi vereceği bir karardır. Biz olsa olsa o kişinin yürüdüğü yolun, o yolu yürürken yaptıklarının 'değer'ini, 'insanın değer'ini yüceltip yüceltmediğini söyleyebiliriz sonunda.

---

[37] I. Kuçuradi, *Etik*, s. 170-171.



"İdeal ve Aktüel"
Çizim: Sol Steinberg

TÖREBİLİMDE DEĞER VE ÖLÇÜT SORUNU

Erdal Cengiz*

Her bilim, doğru olduğuna inanılan birtakım evrensel yargılardan oluşur, törebilim de eğer bir bilim olarak anlaşılacaksa, yalnızca bir insan için değil bütün insanlar için ya da bir topluluğun insanları için doğru sayılabilecek değer yargıları olduğu savını ileri sürmek ve bunu temellendirmek zorundadır. Bu savını, törebilimin sınırlarını genişletmekte; sorunlarını felsefenin öteki alanlarının sorunlarına katmakla temellendirebilir. Nitekim, bu yüzyılın başlarında, düzgüsel törel değerlerin tartışıldığı bir felsefe dalı olarak görülen *törebilim* içerik değişimine uğrayıp törel yaşamın temel kavramlarının daha genel bir çerçeveden, metafizik, bilgi kuramı, bilim çerçevelerinden, tanımlanmasıyla ilgili bir uğraşa yöneldi. Onsekizinci yüzyılda İngiliz deneyci felsefe geleneği içerisindeki David Hume'un törel yargının nesnelliğiyle ilgili sorgulamaları,[1] bu tür yargıların nesnelliği tartışmasının sonuçsuz kala-

* Dr. Erdal Cengiz, Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü.

[1] Hume'un değer önermeleriyle olgu önermeleri arasındaki ayrımı; değer önermelerinin olgu önermelerine indirgenemeyeceği savı, törel yargıların nesnel bir niteliğe ilişkin olamayacağı görüşünden ötürü önem kazanmıştır. Çünkü, Hume'a göre törel yaşamda kişiler arası törel ayrılıklar bir eylem yargısı veren duygusal yargılardan kaynaklanmaktadır. Eylem yargısının kaynağının us olması durumunda nesnellikten söz edilebilir. Ancak Hume yine de törel yargıların basit olgusal önermeler olduğunu söyler ve bu yargıların, eylemler ya da niteliklere ilişkin değil insanların duygusal olgularına ilişkin olduğunu belirtir. D. Hume. *An Inguiry Concerning the Principles of Morals*. Essential Works of David Hume, (der. Ralph Cohen), New York: Bantam Books, 1968.

cağı düşüncesi, törebilim alanını bir yandan düzgüsel değerler alanının yalnızca törel yargı-eylem ilişkisine indirmiş, öte yandan da törel yargıların evrensel olup olamayacağı tartışmasına yol açmıştır. Bu yüzyılda tartışılan törebilim sorunları, bir anlamda, Hume'dan miras kalmış tartışmalar ışığında ilerlemiş; yine bir İngiliz felsefecisi G. E. Moore'un, törebilimi "İyi davranış nedir?" sorusunun yanı sıra "İyi nedir?" sorusuyla da ilgilenmesi gereken bir alan olarak tanımlamasıyla yeniden alevlenmiştir. Deneyci gelenek içerisinde biçimlenmiş olan değer-olgu ikilemi, Moore'la birlikte değer alanının bir tür olgular alanına katılmasıyla yeniden canlanmış; törebilim alanını, nesnel ve evrensel kılma çabaları yeniden başlamıştır. Moore'un, törebilimin kavramlarını bir olgusal alanın kavramları olarak tanımlaması; bu alana da doğal olmayan (somut ve görünür olmayan) olgular alanı adını vermesi, yirminci yüzyılın son yarısında beliren törebilim tartışmalarına kaynak oluşturmuştur. Moore'un bu yönelimi, köklerini Antik Yunan düşüncesinde, Aristippos'ta bulduğumuz, en yüksek iyinin haz olduğu düşüncesinin Hobbes ile Spinoza'nın felsefelerinde ortaya çıkan yansımasına bir karşı çıkıştır aslında. Hobbes, *Leviathan*'da 'iyi', 'kötü', 'değersiz' gibi sözcüklerin her zaman bu sözcükleri kullanan kişiyle birlikte düşünülebileceğini; mutlak olarak böyle tanımlamaların olamayacağını; nesneler dünyasından 'iyi', 'kötü' gibi kavramları çıkarsamakta kullanılabilecek genel bir kuralın bulunmadığını dile getirir. Spinoza da, *Ethica'd*a bir şeyi 'iyi' olduğunu düşündüğümüzden ötürü istemediğimizi, yalnızca onu istediğimiz, ona yöneldiğimiz için onu 'iyi' olarak nitelendirdiğimizi belirtir. Bu durumda, her iki düşünür de 'iyi' kavramını öznelci bir yaklaşım içerisinde 'haz' ile özdeşleştirmektedirler. Moore'a göre, 'iyi' kavramı doğrudan algılanabilecek doğal bir niteliğin karşılığı değildir; 'iyi' ile 'haz' niteliklerinin aynı olduğunu savunmak bir yanılımdır, çünkü haz veren bir şeyin aynı zamanda iyi bir şey olduğu söylenemez.[2] "İyi" kavramının doğal olmayan bir niteliğin karşılığı olduğunu, nesnel bir niteliği belirttiğini dile getiren Moore'un etkisi değişik biçimlerde ortaya çıkmıştır. Moore'un doğalcılık yanılımı eleştirisini temel alan deneyci felsefe geleneği içerisindeki kimi düşünürler törel yargıların

[2] Moore'un, 'iyi' niteliğiyle 'haz' niteliğinin aynı tutulmasının doğalcılık yanılımı dediği; törel bir niteliğin doğal ya da olgusal bir nitelik sayılamayacağını, değerlerle ilgili bir önermenin olgularla ilgili bir önermeden çıkarılamayacağını gösteren uslamlaması şöyledir: Eğer haz veren bir şeye iyi olan şey de dersek, hazzı ve iyi olanı tek ve aynı nitelik saymamız gerekir. Oysa, her ikisi de birer ayrı niteliklerdir; çünkü bir eylemin iyi olması onun haz vermesini gerektirmez. Bu durumda, bir eylemin kendisinin iyiliği algılanamaz çünkü iyilik algıladığımız şeylerin bir niteliğidir. İyi kavramı, onu bilmeyen birisine açıklayamayacağınız yalın bir kavramdır; aynı bir renk niteliği olan sarılık (sarı olma) gibi. Bu yüzden iyi tanımlanamaz ve deneyimlenemez bir niteliktir; bir şeyin iyi olduğunu söylemek yalnızca o şeye doğal olmayan bir nitelik yüklemektedir. Tersini yapmak, yani 'iyi' niteliğini haz gibi deneyimlenen doğal bir nitelikle tanımlamaya kalkışmak doğalcılık yanılımına düşmek demektir. G. E. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

bilgi içeriği taşımadığını; bir bilgi içeriği taşıyor görünseler bile gerçekte buyruk ya da beğeni bildiren öznel ya da saymaca (özneler arası uzlaşım) anlatımlar olduğunu belirttiler. Bu durumda, onlara göre beğeni ya da buyruk kipinde oluşturulmuş tümceler doğru ya da yanlış değerler yüklenebilecek bilgi önermeleri değildir; bu yüzden de doğruluğun ölçütü olan nesnellik bu alana, en azından bu alanın konusu olan yargılara yüklenemez. Böylece, bir yandan Moore'un 'iyi' ile 'haz' kavramı ayrımını kullanarak törel yaşamın yalnızca duygular alanının bir parçası olduğunu ileri sürüp törel yaşamın nesnelliği olamayacağını savunan; öte yandan da Moore'un yeni olgucu olarak tanımlanabilecek, törel kavramların doğal olmayan olgular alanına denk geldiği görüşüne karşı çıkıp, törel yaşamın değerler alanı dışına çıkarılamayacağını, böylece de bir bilgi içeriğine sahip olamayacağını söyleyen aynı gelenek içerisinde felsefeciler belirmiştir.[3] Bu felsefeciler çözümleyici felsefe geleneği çerçevesinde, törebilimle ilgili bilgimizin nesnelliğini bilimsel bilginin nesnelliğiyle karşılaştırıp, törel yargıların bilimsel önermeler gibi nesnel bir ölçüte vurulamayacağını dile getiren bu deneyci yaklaşımın değişik biçimleri olmasına karşın (üstelik bu gelenekten olmayanlar bile, onların varsayımını temel alarak toplumbilimsel bir değer kuramı oluşturmak çabasına girip nesnellik anlayışını dışlama eğilimine girdiler)[4], ortak nokta olarak törel yargıların bilgi içeriği taşımadığı ve anlamlarının öznel bir biçimde belirlenebileceğini dile getirdiler. Ancak, törel yargılarla bilimsel yargılar arasında bir koşutluk olduğu öne sürülebilir. Şöyle ki, önermelerin doğruluk değerlerini kullanıldıkları bağlamdan bağımsız düşünemezsek bile, eğer bir gerçeklik varsa ve bizim önermelerimiz bu gerçekliği betimliyorsa, bu durumda önermelerimizin doğru olma koşulu ancak ve ancak betimledikleri gerçekliğin gerçekten onların betimledikleri gibi olmasına bağlıdır. Yani, gerçekçilik belirli bir alandaki önermelerin gerçek niteliklerle, olgularla ilgili

[3] Deneyci gelenek içerisinde sözünü ettiğimiz düşünürler ayrı gibi görünen ama temelde aynı görüşlere bağlı iki ayrı yaklaşım sergilemekteler. Duyguculuk adı verilen deneyci yaklaşım, törel yargılarının işlevinin bütünüyle duygu belirtmek ya da etki yaratmak olduğunu; bu yüzden de olgusal anlamlar taşımadıklarını belirtiyor. Bkz., C. L. Stevenson, *Facts and Values*. New Haven: Yale University Press, 1963; A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publishing, 1952. Öbür yaklaşım da törel yargıların kimi zaman duygu belirten önermeler olduğunu ama temel işlevinin buyruk ve öneri kiplerinde, bireylere ne yapmaları gerektiği konusunda karar verdirici evrensel kuralları taşımak olduğunu savunuyor. Bkz., R. M. Hare, *The Language of Morals*. New York; Oxford University Press, 1952. Her iki yaklaşım da törel yargıların betimleyici kipte önermelerden oluşmadıklarını; bir bilgi içeriği taşımadıklarını; sonuçta nesnelliği olan ya da nesnel bir gerçekliğe denk gelen önermeler olarak adlandırılamayacaklarını savunmaktadır.

[4] A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame University Press, 1981; S. Toulmin, *Reason in Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1964. Her iki düşünür de törel terimlerin anlamlarının toplumsal yaşamda kullanımlarıyla ilgili olduğunu; bu terimlerin anlamlarının ancak toplumda iş gören törel kavramların gözlemlenmesiyle anlaşılabileceğini; törel değerler karşısında sessiz kalınması gerektiğini, çünkü değer çatışkısının ussal bir biçimde açıklanamayacağını belirtmişlerdir.

olduğuna ve bu alanla ilgili birtakım doğru önermeler olduğuna olan inançtır. Aynı anlamda, törebilimin de belirli tür olgulara ilişkin olduğu; doğruluk değeri taşıyan kimi önermelerden oluştuğu; törel önermelerin gerçekte birtakım törel olgularını betimlediği ileri sürülebilir. Buna karşılık olarak da, bireylerin kendi törel yargılarıyla, bir bütün olarak sahip olunan törebilimsel görüşler arasında bir ayrım olduğu; kişinin düzgüsel törel değerlerinin durumsal olduğu, genel törebilimsel çerçeveden ayrı tutulması gerektiği öne sürülebilir.[5] Oysa, böyle bir düşünce, törel eylemin ardındaki güdüyü yalnızca bireysel seçimlere dayandırmakta; kişinin törel eylemlerindeki sürekliliğini göz ardı etmektedir. Törebilimi yalnızca düzgüsel değerler dizgesine indirgemek ya da iki alanı bir sınırla birbirinden ayırmak, törel yaşamın değişik yansımalarını gözden kaçırmaya, törel yaşamın bir bilgisinin olabileceği düşüncesinden uzaklaşmaya yol açmaktadır. Bu nedenle, törebiliminin yeniden tanımlanması; alanın belirlenmesi ve değerlerin temellendirme biçimlerinin serimlenmesi gerekmektedir.

Törebilim (*etik),* düzgüsel değerler dizgesi (*ahlâk*) üzerine felsefece sorgulamalar anlamına gelmekte, törel yaşama evrensel ya da en azından belirli bir toplum içerisinde herkes için geçerli bir nitelik kazandırmak için ister kuramsal ister kılgısal olsun bir temellendirme uğraşı olmaktadır. Her ne kadar Lâtince olan *moresten* türemiş *moral* terimi ile Yunanca sözcük olan *ethosta*n türemiş *etik* terimi arasında bir anlam ayrımı yokmuş gibi görünse de, günümüzde *etik* terimi daha kapsayıcı bir anlam kazanmış ve *moral* felsefe anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Böylece *etik* ya da törebilim bir değerler dizgesi içerisinde geçen 'iyi', 'kötü', 'dürüst' gibi törel terimlerin; tek tek törel eylemlerimizde kendini gösteren törel yargılarımızın anlam boyutu üzerine felsefece soruşturmalar anlamına gelmektedir.[6] Her dizgesel

---

[5] Örneğin, R. M. Hare, insanın hangi eylemlerin iyi hangilerin ise kötü olarak adlandırıldığını belirleyen bir bilgiye sahip olmadan yaptığı eylemin anlamını bilir demektedir. "Geach: Good and Evil," *Theories of Ethics*, (der. P. Foot) London: Oxford University Press. Hare'e göre törel bilgi olmadan da birey doğru bir eyleme yönelebilir ve eyleminin törel yaşam içerisindeki yerini belirleyebilir. Ancak, bireyselcilik savunucusu Mill'in de dediği gibi, bireyin törel davranışının seçimini kendine dayandırması olasıdır ama yine de bireyin, seçimini dünyada bilinen hiçbir şey yokmuş gibi yalnızca kendi kişiliğine ya da isteğine dayandırması düşünülemez. Bkz. J. S. Mill, *Özgürlük Üstüne*, (çev. Alime Ertan). İstanbul: Belge Yayınları, 1985. Kısacası, sorun yalnızca bir eylem seçimi değil, bir bütünlük içerisinde olan ya da sahip olunan değerler içerisinden yapılan bir seçimdir.

[6] Yirminci yüzyılın ortalarında, Kıta Avrupa felsefesinde henüz yeniden tartışılmaya başlanmamış olan törebilim ile düzgüsel değerler dizgesi ayrımını Hilmi Ziya Ülken tarafından ele alınması oldukça ilgi çekicidir. Hilmi Ziya Ülken'in normatif (düzgüsel) ahlâk ilmiyle ahlâk ilmi arasında yaptığı ayrım, törebilimi ahlâk antropoloji olarak tanımlamasıyla doğalcı bir törel yaklaşıma dayanmaktadır. Ülken, üç temel gerçekliğin -biyolojik, psikolojik, sosyolojik gerçekliklerin- birlikteliğiyle insanın törel yaşamının oluştuğunu; törebilim dediğimiz alanın normatif ahlâk ilmi ile materyal (içerikli) ahlâk ilminden oluştuğunu savunmaktadır. Bkz. H. Z. Ülken, *Ahlâk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946. Ülken'in ahlâk antropolojisi adlandırması, Kant'ın tikel törel yargıların törebilimden bütünüyle ayrı olan pratik antropolojinin konusu olduğu görüşüne

bir uğraş gibi, kuşkusuz, törebilim de yalnızca insanların davranışlarıyla ortaya koydukları kuralların tanımlanmasıyla yetinemez; hem bu kuralların neden geçerli kurallar olarak benimsendiğini hem de bu kurallar sonucu oluşmuş ölçütlerin doğruluğunu ya da geçerliliğini sorgulamak zorundadır. İnsanın törel eylemini birtakım ölçütler aracılığıyla yargılarken birçok terim kullanırız. Bir eylemin 'iyi', 'kötü', 'doğru', 'yanlış', 'töreli', ya da 'töresiz' olduğunu dile getiren yargılarla eyleme bir değer yükleriz. Yüklenen bu değerin anlamı, toplumca benimsenmiş değerler dizgesi içerisinde herkesçe bilinen apaçık doğrular gibi bilinir. Örneğin, 'yalan söylemek kötüdür', 'sözünde durmak erdemli bir davranıştır' türünden törel yargılar apaçık doğrular gibi bilinir; törel yaşam içerisindeki davranış biçimlerini yansıtan kurallar olarak işlev görürler. Bu türden törel inançlar başkalarıyla birlikte nasıl yaşamamız gerektiği konusunda da bizi yönlendirip törel bir yaşam ölçütü oluştururlar. Birlikte nasıl yaşamamız gerektiği konusunda ortaya çıkan bir anlaşmazlık, doğrudan törel değerler üzerinde bir tartışmaya yol açar. Bu durumda, hangi davranışın törel bir davranış olduğu sorunu ilk elden kurallar sorunu gibi ortaya çıksa da sonuçta törel değerin anlamı üzerine, yani 'iyi' kavramı üzerine bir sorun olacaktır. Bir törel davranışın 'iyi' olması, o törel davranışın benimsenmiş bir törel kurala uygun olması anlamını taşımaktadır. 'Törel' olan, kurallandırıcı bir dizgenin parçası olandır; dizgedeki kurallarla çelişik olmayandır. Çünkü, her törel kural kendisine karşıt olabilecek bir başka törel kuralı 'töresizlik', 'dizge dışı' olma sınırında değerlendirir. Bu durumda 'törel' olan aynı zamanda 'doğru' ya da 'iyi' olandır; 'töresiz' olan da 'yanlış' ya da 'kötü' olandır. Bu durumda, sorun yalnızca bir değer sorunu olmayıp aynı zamanda neyin doğru neyin yanlış olduğu, törel terimlerin ne anlama geldiği sorunudur; yani, bilgi kuramsal bir sorundur. Bu da törebilimin alanını genişletmekte, değer anlamında 'iyi davranış nedir?' sorusunu aşıp 'iyi nedir?' sorusunu da gündeme getirmektedir.

Bilgi kuramı açısından 'iyi nedir?' sorusunun yanıtı, öncelikle, birtakım metafizik sayıltılar oluşturularak verilebilir. Bu metafizik sayıltılar, törel olguların varlığını kabul etmek, bu anlamda da yeni bir gerçeklik tanımı yapmak biçiminde oluşturulabilir. Törel gerçekçilik adı verilebilecek bu tür bir yaklaşım, değer kuramlarından, törel yargılardan bağımsız bir törel gerçeklik olduğu biçiminde anlaşılabilir. Gerçekçi bir törel değer anlayışı 'iyi', 'dürüst', 'âdil', 'zorunlu' gibi törel sözcüklere karşılık gelen gerçek niteliklerin ve ilişkilerin olduğunu savunur. Sezgici bir bilgi anlayışıyla gerçekçi bir törebilim anlayışı sergilemiş olan Moore, törel olgularının yalnızca 'iyi' de-

---

benzemektedir; ancak Kant bu tür törel yargılara törel bir değer yüklemeyerek, törebilimi düzgüsel değerler alanından kesinlikle ayırmaktadır. Bkz. I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. I. Kuçuradi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982.

diğimiz bir törel niteliğin türevi olduğunu, bu olguların kendine özgü bir tür olduğunu ve bu niteliklerin sezgilerimizle bilinebileceğini savunan gerçekçi bir törebilim anlayışını savunmaktadır.[7] Doğalcı olmayan bu yaklaşım hem gerçekçi bir yaklaşım sergiler hem de törel yargılarının bilgi içeriği olduğunu savunur. Törel bilginin sezgisel bir bilgi olduğunu ve bütün törel doğruların bilgisine sezgiyle ulaşılabileceğini savunan bu görüş kimi güçlükler taşımaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, böyle bir yaklaşım törel olguları gizemli yapmakta, törel nitelikleri kurgusal nitelikler gibi göstermektedir. Bu yaklaşımın nesnel bir değer bilgisi olduğu savını belirli tür olguların varlığına bağlaması, hem törel olguları gizemli bir tür olgular kümesi yapmakta hem de bu olguların sezgisel bilgisinin doğruluğunu belirlemekte kimi zorluklar doğurmaktadır (sözgelimi, kimi törel yargılarımızdaki anlaşmazlıklarımızın çözümlenmesinde hangi sezginin daha doğru olduğunun ölçüsünün yine öznel bir ölçü olması sonucunu; ya da sezgileri doğru olanı törel, sezgileri yanlış olanı töresiz olarak sınıflandırmak gerektiği gibi çelişkili bir sonucu doğurmaktadır). Bu yaklaşımın yanı sıra, Hume'un temellendirdiği,[8] Moore'un ad vermeden doğalcılık yanılımı diye eleştirdiği anlayışa değinmek gerekir. Doğalcılık, törel olguların doğal olgular ve toplumsal olgular üzerinde yükseldiğini, bunlardan türediğini ileri süren bir görüştür. Bu durumda törel olgular, doğal olgulardan ve toplumsal olgulardan belirli bir biçimde oluşmuştur.[9] Doğal olgular, doğa bilimcilerin topladıkları, bizlerin de her an yüz yüze geldiğimiz, çevremizdeki fiziksel olgulardır. Toplumsal olgular da toplumsal ekonomik, psikolojik ve biyolojik olgulardan oluşmuş bir bütünlüktür. Bu anlamda, hem doğal olgular hem de toplumsal olgular törel olguları oluşturmaktadır. Örneğin bir sandalye sayısız mikrofizik parçacıklardan, savaş gibi büyük toplumsal olaylar daha küçük toplumsal olaylardan, karmaşık süreçlerden; fotosentez gibi biyolojik süreçlerde aralarında belirli biçimlerde nedensel ilişkiler bulunan fiziksel nesnelerden oluşmuştur. Aynı biçimde, törel olgular da hem doğal olguların hem de toplumsal olgula-

---

[7] Moore'un yanı sıra bu görüşün öteki ünlü temsilcileri de H. Sidgwick (*The Methods of Ethics*. New York: Dover Publications, 1996) ile C. D. Broad'dur (*Five Types of Ethical Theory*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1930). Doğalcı olmayan bir yaklaşımı benimseyen bu yaklaşımın temel savı, törel olgularının belirli tür olgular olduğu ve duyularla algılanamayacağı düşüncesidir. Sezgilerimizle bilgisine erişebileceğimiz bu olgular (aslında savunucuları kimi zaman tek bir törel olgudan, 'iyi'den söz etmektedirler) kendine özgü bir nitelik ya da olgu türüdürler (sui generis). Neyin törel anlamda doğru, neyin yanlış olduğunun bilgisi usun özel yetileri sayesinde kazanılır. Bu anlamda da, bu olguların bilgisi deneysel değil önseldir. Us, törel niteliklerle ilgili kavramları uygun deneysel ortamlarda oluşturur.

[8] Bkz., 1. dipnot.

[9] Bu konunun geniş bir tartışması için bkz., H. Putnam Reason, *Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge Universty Press, 1989; G. Sayre-McCord, (der), *Essays on Moral Realism*, Ithaca: Cornell Universty Press, 1988.

rın oluşturduğu bir olgular kümesidir. Örneğin belirli toplumsal ve ekonomik koşullar toplumsal eşitsizliğe neden olabilir. Bu durumda, eşitsizlik, dolayısıyla da adaletsizlik toplumsal, ekonomik, hattâ kimi doğal olguların yarattığı yetersizlikten kaynaklanabilir ya da bu olgulardan oluşmuştur. Törel olgularının doğal olgulardan türediğini ve özdeş olmasalar bile çeşitli doğal ve toplumsal olgulara dayandığı görüşü aslında metafiziksel gerçekçilik anlayışının temel savıdır. Bu yaklaşım özünde törebilim alanında özdekçi bir açıklama yapma çabasıdır. Özdekçilik, varlık alanında tek tük olguların ve niteliklerin olduğuna (yani, bütün olguların ve niteliklerin fiziksel nitelikler olduğu) yönelik açıklaması törel olguların fiziksel olguların üst yapılanmaları olarak anlaşılmasına yöneltebilir. Ancak, özdekçiliğin fizikalizm olarak adlandırılan bu biçimi yerine, törel ya da toplumsal olguların oluşumunda fiziksel olguların yeri olduğu, ama bu olgu türlerinin birbirleriyle özdeş olmadığı söylenebilir (çünkü, özdeşlik iki tür olgu arasında karşılıklı içermeye dayanır; yani, fiziksel olgular törel olgular olduğu kadar törel olgular da fiziksel olgulardır biçiminde bir özdeşlik). Ayrıca, fiziksel ya da doğal olgularla toplumsal-törel olgular arasında bire bir karşılıklılık kurmak her toplumsal ya da törel olgunun zorunlu olarak fiziksel bir olgu olduğunu söylemek demektir. Bu tür yaklaşım törel olguların açıklanmasında ontolojik ve epistemolojik birçok sorun doğurmaktadır (örneğin, mutlakçı bir değer anlayışı ve tek bir tür varlık alanı olduğu gibi özdekçi yaklaşım içerisinde karşılanamayacak sorunlar). Ancak, iki tür olgu arasında özdeşlik yerine, bir oluşturma ilişkisi olduğu; bu yolla da törel olguları oluşturan olguların, fiziksel olguların ve niteliklerin üst oluşumları olan doğal ve toplumsal-bilimsel olgular olduğu savı, doğalcı bir törebilim yaklaşımının temel savı olabilir. Bu durumda, doğalcı ve gerçekçi bir törebilim anlayışı şu savları taşır: Törel olgular ve doğru olarak nitelendirilen değer önermeleri vardır; törel yargılarımız bu olguları betimler ve önermeleri dile getirirler. Bundan ötürü de değerlerin nesnelliğinden söz edilebilir; çünkü, törebilim hem bir olgular dünyasıyla uğraşır hem de törel yargılar doğru ya da yanlış olabilir. Ayrıca, bu nesnellik, yalnızca törebilimin belirli bir olgular kümesiyle uğraşmasından ötürü değil, insanların törel anlamıyla neyin doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin inançlarından bağımsız olarak bulunan olgularla ilgilenmesi anlamında da bir nesnellik anlayışıdır. Böyle bir olgu anlayışıyla birlikte törel yargıların bilgi değeri üzerine şunlar ileri sürülebilir. Gündelik yaşamda dile getirdiğimiz törel yargılarımızın çoğu kimi niteliklerin iyi, kimilerininse kötü olduğunu betimler. Örneğin, 'namuslu olmak iyidir' ya da 'hırsızlık kötüdür' gibi törel yargıların ilk bakışta doğru yargılar olduğu açıktır. Ya da 'yalan söylemek kötü değildir'; 'kedileri tekmelemek doğru bir davranıştır' türünden doğal yargıların da yanlış yargılar olduğu açıktır. Öyleyse, en azından ilk elden

kimi törel yargıların doğru kimilerininse yanlış olduğu bellidir. Bu durumda, değer önermelerinin doğru ya da yanlış yargıları dile getirdiği, bu nedenle de bildirsel tümceler olduğu söylenebilir. Doğru ya da yanlış olarak ayırt edilebilen önermelerin doğruluk değerlerinin belirli bir alandaki olgulara bakılarak belirlenebileceği kuşku götürmez. Törel yargıların biçimi ve içeriği, bu yargıların belirli olgulara denk geldiğini göstermektedir. Örneğin, 'Erdal'ın adam öldürmesi yanlıştır' türünden bir yargının doğruluğu cinayetin yalnızca Erdal için olduğuna değil, adam öldürmenin yanlış olduğuna inanır. Bu anlamda tek tek törel yargıların daha genel yargıların genel bir sonucu olduğu ve her törel yargının bildirme kipinde olduğu, dolayısıyla da içeriğinde bir bilgi taşıdığı söylenebilir. Bu bilginin, gerçekliği olan bir olguya ilişkin olduğu için doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebileceğinden de söz edilebilir. Bu durumda, çoğu törel yargımızın kaynağının törel nitelikler, değer bilgisi, törel olgular olduğu açıktır. Yine, 'iyilik ödülü hak eder'; 'hiç kimse yanlış olduğunu bilmediği eylemlerinden ötürü sorumlu tutulamaz'; 'suçun derecesi cezanın derecesini de belirler' gibi törel yargılarımızda gönderme yaptığımız törel nitelikler, törel olgular ve bir değer bilgisi vardır. Yani, törel yargılarımızın biçimi ve içeriği bir değer bilgisinin olduğunu, yargılarımızın bir bilgi içeriği taşıdığını göstermektedir. Örneğin, 'hükümetin son memur zammı adaletsizdir' türünden bir yargı hem doğru ya da yanlış denebilecek bir bilgi içeriği taşımakta hem de belirli bir törel niteliği, adaletsizliği bir kuruma ya da bir kişiye ya da bir siyasal yapıya yüklemektedir. Burada akla gelebilecek soru, törel bir yargıda bulunan birinin aslında duygularını ya da isteklerini dile getirip getirmediğidir. Kısaca, bildirme kipinde dile getirilmiş törel yargıların aslında biçim değiştirmiş buyruk, kural ya da beğeni türünde tümceler olup olmadığı sorusudur. Başka bir deyişle 'Bunu yapmak yanlıştır' türünden bir törel yargının aslında 'Bunu yapma' gibi emir kipinde bir buyruğun ya da 'Bunu yapmaktan sakın' gibi kuralcı kipte bir sözün biçim değiştirmiş bir anlatımı olduğu söylenebilir. Ama böyle varsayımlara karşı şu gerçeğin altının çizilmesi gerekir: Birisi bir törel yargı dile getirirken, kendi duygularını dile getirmek isteğinde bulunmayabilir ya da başkalarının davranışını etkilemek umudunda ya da niyetinde olmayabilir. Örneğin, benim değer anlayışım sorulduğunda, zorunlu olarak beğenilerimi dile getirmek ya da başkalarını etkilemek amacı gütmeksizin, belirli törel yargıları söyleyerek kendi değer anlayışımı anlatabilirim. Söylemek gerekirse, törel yargılarımızı sanki belirli törel olgular varmış ve biz de onlara göre davranıyormuşuz gibi oluştururuz. Bu hem kendimiz açısından hem de başkalarıyla olan ilişkilerimiz açısından geçerlidir. Toplum içerisindeki davranışlarımızı belirli biçimlere sokan zorunluluklarla sık sık karşılaşırız. Kimi zaman da bir olay karşısında alacağımız tavrın ne olması gerektiği konusunda sıkıntıya düşeriz. Bu

olay karşısında haklı bir davranış, doğru bir yanıt olduğunu düşünürüz. Başkalarıyla anlaşmazlığa düştüğümüz kimi törel konularda, çok kararlı olmadığımız kimi törel durumlarda, sanki doğru bir yanıt ya da törel bir davranış varmış gibi kendi kendimize ya da başkalarıyla tartışırız. Bütün bunlar doğru olarak adlandırılabilecek ya da aranması gereken doğru törel yargıların olduğunu; çoğu değer yargılarımızın bir bilgi değeri taşıdığını göstermektedir.

Törel yargıların bilgi içeriğine sahip olup olmadıkları sorununun yanı sıra, törel kavramların anlamlarının nasıl bir törel ölçüte bağlanması gerektiği sorunu da nesnel bir törebilim anlayışının temel konusudur. Çünkü, bir değer olarak 'iyi nedir?' sorusunun yanıtı ancak bir törel ölçüte bağlı olarak verilebilir. Geleneksel ayrıma dayanarak[10] ödevci ile erekselci yaklaşımlar açısından bir törel ölçüt vermek gerekirse; ödevcilik, 'iyi' kavramını iyiyi istemekle tanımlar; iyiyi istemeyi ya da iyi istenci de hiçbir niteleme ya da sınırlama olmaksızın iyinin kendisi biçiminde betimler. Bu anlamda, sınırlama olmaksızın yalnızca iyi istençle yapılan eylem de törel anlamda doğru bir eylemdir. Öte yandan, erekselci yaklaşım, 'iyi' kavramını eylemin sonucuna bağlar; 'iyi' olan sonucu iyi olandır, yani yararlı olandır. Yararcılık olarak da adlandırılan erekselci yaklaşım en eski biçimini hazcı yaklaşımda bulmakta, iyi kavramını *haz* ve *erek* kavramlarıyla açıklamaktadır. Buna göre, sonuçları bakımından yararlı olan bir eylem törel anlamda iyi bir eylemdir; ereği bakımından yararlı sonuçlara ulaştıran törel ilkeler de doğru ilkeler olarak ortaya çıkar.

Bu durumda, bir eylemin törel anlamda doğru ya da yanlış olması, eylemin nasıl temellendirildiğiyle ilgili bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu temellendirme sorunu, törebilimde geleneksel iki yaklaşımı, ödevci yaklaşım ile yararcı yaklaşımı, bir başka açıdan da birbirinden ayırmaktadır. Eğer temellendirme sorunu bilgisel bir sorun olarak alınırsa, doğruluk ya da yanlışlık eylemin sonucunun değeriyle ilgili olacaktır. Eğer sorun kılgısal bir sorun olarak düşünülürse, törel eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı eylemin kendisine, eylemin dayandığı ilkeye bağlanacaktır.[11] Ödevci bir görüş olan Kantçı yaklaşım, usçuluğun temsilcisi olarak öne çıkmakta, temel törel doğruların önsel bir bilgi türü olduğunu ileri sürmektedir. Kant'a göre bütün törel kavramların kökleri usun içerisindedir ve törel doğrular koşulsuz buyruk temel alınarak yapılan uslamlamalarla önsel olarak bilinebilirler. Böylece,

---

[10] Geleneksel bir ayrım dememizin nedeni, bu yaklaşımlardan erekselciliğin dizgesel bir biçimde serimlenmesinin Eski Yunan felsefesindeki hazcılık ve mutlulukçuluk yaklaşımlarında, ödevciliğin ise en eski biçimiyle kutsal kitaplarda ortaya konulmasından ötürüdür. Aslında, bu ayrımı ilk kez C. D. Broad (*Five Types of Ethical Theory*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1930) yapmıştır.

[11] John Rawls bu ayrımı sezgicilik ile Kantçılık arasında kurmakta; sezgiciliğin temellendirme biçimini bilgi kuramsal, Kantçı yaklaşımınkini de kılgısal bir sorun olarak görmektedir. Bkz., *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard Universty Press, 1971.

Kantçı ödevci yaklaşım, törel yargıların geçerliliğini bütün ussal varlıkların sahip oldukları yetiyle anlayabilecekleri evrensel yasalara bağlar. Aynı biçimde, törel bir davranışın seçiminde istencin iyiyi seçmesi nesnel bir ilkeye dayandırılır. Bu ilke, Kant'ın koşulsuz buyruk adını verdiği; bütün eylemlerimiz için geçerli olan bir ilkedir. Sonuçta, bu yaklaşım, törel eylem içerisinde bulunan ve eylemlerini dayandırdıkları ilkeleri evrensel yasalar gibi düşünmek zorunda olan ussal varlıklar anlayışına dayanmaktadır. Bilgi kuramı yaklaşımından ötürü deneyci yaklaşımla örtüşen yararcı yaklaşım, haz ya da acı deneyimleyebilen bütün varlıkları yarar gözeten olarak tanımlamaktadır. En ünlü temsilcisi olarak J. S. Mill'i gördüğümüz bu yaklaşım, eylemlerin arkasında yatan güdünün ne olduğuna bakmaksızın eylemleri sonuçlarına göre değerlendirir. Bu durumuyla, törel kurallar kendilerinden beklenen hazlara ya da acılara göre benimsenir; yönelttiği eylemin uyandırdığı hazza göre kurala uyulur. Herhangi bir ilk ilkenin ya da mutlak kuralın varlığına ilişkin bir kanıt olmadığından, törel eylemin değerini belirleyen şey ussal değerlendirmedir. Ancak, bu değerlendirme eylemin sonuçlarına ve genel mutluluğu sağlayacak eylemlerin seçimine yöneltilmiştir. Bu nedenle, insanların törel yaşam içerisinde istedikleri şeyler, ya içlerindeki taşıdıkları hazdan ötürü ya da acıyı önlediklerinden ötürü istenilir. Bu anlamda, bir yararcı törel yaklaşımda, temel törel doğrular, kanıt sağlayan deneyimler aracılığıyla bilinebilir. Yararcı ile ödevci yaklaşımla arasındaki bu ayrım, daha özelde, bir eylemin taşıdığı içsel değerin, eylemin sonuçlarına mı yoksa eylemin kendi doğruluğuna, iyiliğine mi dayandığı ayrımını gündeme getirmektedir. Bir törel eylemi değerli ya da doğru kılan şeyin ne olduğu, törebilim alanının düzgüsel yönüyle ilgilidir; ancak böyle bir düzgüsel değer kuramı, kaçınılmaz olarak, değer yargılarının neliğiyle ilgili geniş bir törebilimsel çerçeveye bağlanmak zorundadır. Her törebilim anlayışı, ortaya koyduğu değerler dizgesi içerisinde herhangi bir törel eyleme bir değer yüklemek zorundadır. Bu değer, eylemin kendi içerisinde taşıdığı bir iç değer ile eylemin sonuçlarının yarattığı bir dış değerin toplamından oluşmaktadır. Törel alan, törebilim düzleminde tartışılan sorunlarının yanı sıra düzgüsel değerler düzleminde tartışılan kimi sorunları da kapsamaktadır. Örneğin, bir eylemin değerinin eylemin sonuçlarının doğruluğuna mı yoksa eylemin kendisinin törel değerine mi dayandığı sorusu önümüze törebilim düzleminde sorgulanması gereken nesnellik tartışmasını getirmektedir. Öne sürülen her törebilim kuramının hem bilgi kuramı ile varlık kuramıyla ilgili kimi felsefece sorunları göğüslemesi hem de düzgüsel anlamda neyin doğru neyin yanlış olduğunun hesabını vermesi gerekir. Bir törel eylemin kendi içinde törel bir değer mi taşıdığı yoksa kendi yarattığı dışsal bir törel değeri mi olduğu sorusu, törel ölçütün öznelliğini ya da nesnelliğini dile getirir. Buradaki sorun,

törel bir eylemin yarattığı 'iyi' ya da 'kötü' türünden bir değer yargısının öznel mi yoksa nesnel mi olduğu sorunudur. Değer yargısının, eylemi değerlendiren kişinin kendi isteklerine, kendi seçimlerine dayandığını savunmak öznel bir değer anlayışını simgeler. Değer yargısının öznel seçimlerden ya da özneler arası bir uzlaşımdan bağımsız olarak kendi içinde doğruluğu ya da yanlışlığı olduğunu savunmak da nesnel bir değer anlayışını simgeler. Yani, nesnel bir değer kuramı törel davranışın değerinin hem kişilerin öznel durumlarından hem de toplulukların uygulamalarından ve bireyler arası uzlaşımlardan bağımsız olduğunu savunur. Katışıksız bir nesnel değer anlayışı yansıtan Kantçı 'gerekirci' törebilim anlayışı, eylemin yarattığı dışsal değeri göz ardı etmektedir. Oysa, eylemin hem içsel hem de dışsal değerini göz önünde tutan bir değer kuramı oluşturulabilir. Yararcı bir törebilim anlayışı içerisinde de düşünülebilecek olan nesnel bir değer kuramı, hem toplumdaki tek tek bireylerin hem de toplumun bütününün mutluluğunu gerçekleştirecek tasarıların, davranışların doğruluğunu içerir.

Genel tanımıyla, nesnel bir değer kuramı, içsel olarak değerli bir şeyi kişinin psikolojik durumuna bağlamaz. Bir şeyin değerini hem bireyin öznel durumundan hem de topluluğun uzlaşımından ve davranış kalıbından bağımsız tutar. Ödevci yaklaşım, törel davranış biçimlerini ussal varlıklar olan insanlara, hiçbir bireysel çıkar ya da toplumsal amaç gözetmeksizin evrensel kurallara uymak biçiminde ortaya koymaktadır. Oysa, törel bir eylemin kendi başına iyi olmasını yalnızca dayandığı ilkenin evrensel bir ilke olmasına bağlamak, eylemin sonuçlarının içsel değerini, yani eylemin sonucunun kendi başına doğru ya da yanlış olduğu gerçeğini göz ardı etmeye yol açar. Sözgelimi, birisinin ödevci bir törel yaklaşım içerisinde dile getirdiği 'gerçeği söylemek iyidir' yargısı, ödev duygusundan ötürü gerçeğin söylenmesinin belirli bir niyetten ötürü gerçeği söylemekten daha iyi bir içsel değere sahip olduğu biçiminde anlaşılmalıdır. Bu durumda, gerçeğin söylenmesinin sonuçlarının değeri yalnızca ilkenin kendi içerisinde taşıdığı değere bağlanacaktır. Böyle bir yaklaşım, törel bir davranışın kendi içerisinde taşıdığı herhangi bir güdüyü ya da sonucunda doğacak yararı bütünüyle dışarıda tutmakta; doğruluğu yalnızca içsel değerle ölçmektedir. Ancak 'iyi'nin ne olduğu bir soyutlama değil somut bir gerçekliktir. Bir törel eylemi oluşturan şey öznel tercihler olduğu kadar eylemin sonuçlarından ortaya çıkan yarardır da. Gerçeği söylemenin doğru olduğunu ileri sürmek, gereken durumda gerçeği söylemenin doğru davranış olduğunu ve bunu yapmanın zorunlu bir şey olduğunu da söylemek demektir. Bu nedenle, kimi eylemlerin kendi içlerinde iyi değerini taşıdıklarını, kimi eylemlerin de sonuçlarının iyi değeri olduğunu belirtmek gerekmektedir. Yani, bir eylemin değeri hem kişisel hem de kişisel olmayan parçalardan oluşur: Kimi şeyler, insanların yaşamlarına katkı sağla-

dığı ölçüde dışsal bir değere sahiptir; kimi şeyler de insanların yaşamına bir değer katmaksızın kendi içlerinde bir değere sahiptir. Şeylerin içsel değeri olduğu kadar dışsal değeri de olabilir; karma bir değer kuramı hem içsel hem de dışsal değeri başarılı bir biçimde birlikte oluşturabilir. Böyle bir karma değer kuramı, yararcı felsefe geleneği içerisinde Moore tarafından oluşturulmuş; değer bir birlik içerisinde öznel ve nesnel unsurları içeren örgensel bir bütünlük olarak tanımlanmıştır. Moore, kuramını nesnel bir güzellik olduğu anlayışından başlatmış, çirkin bir dünyadansa güzel bir dünyanın olduğunu tasarımlamanın insan için daha ussal bir düşünce olduğunu ileri sürmüştür. Moore'a göre, güzellik değeri bireylerin öznel durumlarından ve toplumun ortak uygulamalarından bağımsız bir değerdir; ancak, güzel olandan etkilenme ve güzel olana değer verilmesi öznel bir değer durumudur. Bu durumda, Moore'un örgensel bütünlük adını verdiği güzellik değeri, parçalarının kendi değerlerinin toplamıyla doğru orantılı bir değer taşımayan, içsel değerinin tanımlanamadığı (çünkü bir bütünlük olarak algılanamayacaktır), değerlendiricinin sezgisine bağlı olarak anlaşılabilecek bir değer olacaktır. Ancak, bu karma değer kuramında kimi eksiklikler bulunmaktadır. Eğer içsel değeri olan şeylerden, hem deneyim içerisinde bilincinde olunan hem de hoşnutluk yaratan şeyler anlaşılıyorsa, bu durumda bilincinde olunan ve hoşnutluk yaratan ancak içsel değeri iyi olmayan şeylerin içsel değeri iyi şeylerden nasıl ayrıldığı bir bilmece gibi durmaktadır. Örneğin, kötülük yapmak içsel olarak kötü bir değer taşımaktadır; ancak, eylemde bulunan kişinin hem bunun bilincinde olması hem de kötü eyleminden hoşnut kalması durumu söz konusu olabilir, bu durumda hoşnutluğun artmasıyla birlikte kötülük de artacaktır. Yine, güzel bir resmin deneyiminde, her içsel değeri olan bütünlük durumunda olduğu gibi hoşnutluk belirecektir, ama deneyimle birlikte artan hoşnutluk derecesinin resme bir rengin biraz daha fazla katılmasıyla oluşabilecek resim değerine oranla daha fazla bir şey kattığı söylenemez. Bu nedenle, içsel değerin bilincine varmanın değerlendiricinin deneyimine bağlı olduğunu söylemek, bu deneyimin değerlendiricinin niyetinin, isteklerinin doyurulması deneyimi olduğunu da kabul etmek demektir. Bu durumda, içsel iyinin insan değerlendirmelerinden bağımsız olarak iyi olan biçiminde tanımlanması olanaklı olmayacaktır. Sorun, içsel olarak iyi olan şeyleri, insan duyarlılığından ayrı tutmaktan kaynaklanmaktadır. Moore'un bu örgensel bütünlüğü yerine, bir bütünlük olarak kendi başına bir amacı olmayan ancak onu oluşturan bireylerin ona bir amaç yüklediği; parçaların birbirleriyle sıkıca bağlı olduğu bir başka örgensel bütünlük düşünülebilir. Örgütlü bir toplumsal yaşam içerisinde, her bireyin başkalarıyla birçok değeri, yaşam biçimini paylaştığının bilincinde olması gerekir. Eğer, birey kendisini toplumsal yaşamın bir parçası olarak görmezse, törel değerler

ve yaşam biçimi birey üzerinde dışarıdan verilmiş bağlayıcı kurallar olarak ortaya çıkacaktır. Bu durumda, törel yaşamın toplumun her bir bireyince oluşturulmuş çoğulcu yaşam biçimi olması gerekmektedir. Bu yeni bütün, kişilerin ve toplumun kendisinin birlikte oluşturduğu canlı bir yapıdır. Kendi başına bir amacı olmadığından, bireylerin kendi amaçları ile ortak (toplumsal) amaçlar bu bütünlüğün amacı olarak işleyebilir. Yine de, bu bütünlük içerisinde özgürlük, adalet gibi törel kavramların içsel değerlerinin, bireylerin deneyimlerinin içsel değerinin üzerinde bir değere sahip olduğu söylenebilir. Moore'un tersine, bütünün değerinin parçalarının içsel değerlerin toplamıyla orantılı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü, toplumu örgensel bir bütünlük olarak tanımladığımızda, bu var olan tek bütün olarak anlaşılmamalıdır; tersine, bütünlüğünün onu oluşturan bireylerin var olan bütünlüklerinden kurulmuş olduğu biçiminde anlaşılmalıdır. Törel yaşam hem bireysel hem de toplumsal ilişkilere yönelikse, bencil ve özgeci yaşam biçimlerine de değinmek gerekmektedir. İnsanın törel yargılar geliştirirken, doğasında içgüdüsel olarak bulunan birbirinin karşıtı bencil ve özgeci yönleri, insanın doğa durumundaki konumuyla ilgili olarak Hobbes ve Rousseau tarafından verilmektedir. Hobbes'a göre, doğa durumunda olan insan yalnızca kendi çıkarı peşinde koşar; insan kendisi gibi açgözlü ve yırtıcı diğerleriyle bir arada bir savaş durumundadır. Doğa durumunda, sanatın, edebiyatın, toplumun, en kötüsü insanın sürekli bir korku, ölüm tehdidi altında olduğu, insanın tek başına, kötülüklerle dolu, hayvan gibi bir ömür sürdüğü durumda, içgüdüsel bir biçimde yalnızca kendi çıkarını gözetir. Bu doğa durumunda, insan bütünüyle bencil, yalnızca kendi çıkarı peşinde koşan bir varlıktır. Hobbes'a göre, başkaların iyiliğini göz ardı ederek yalnızca kendi iyiliği peşinde koşan insan, oluşturduğu toplum içerisinde kendi çıkarını gözettikçe doğa durumundaki gibi olacaktır.[12] Öte yandan, Rousseau'ya göre insan doğuştan hem özgür hem de iyidir; toplumun dayattığı kurumlar, görenekler gibi sonradan oluşturulan kısıtlayıcı, bağlayıcı unsurların olmadığı ilk doğa durumunda, insan, barışçı, başkalarıyla uyum içerisinde, özgeci, iyi istençli ve mutlu bir yaşam sürmüştür. Doğayla uyum içerisinde olan bu iyi yaşam, çağcıl zamanların insanların oluşturdukları toplumsal sözleşmelerle yok olmuştur. Törel eylemleri güdüleyen törel değerin insanın doğasında olup olmadığı sorunu yanıtlanması güç bir soru olarak kalsa da, toplumsal yaşam içerisindeki insanın hem özgeci hem de bencil davranış biçimleri seçtiği açıktır. Eylemlere neden olan törel güdüleyiciler olarak beliren bencillik ve özgecilikten, bir törebilim kuramının davranış ölçütünü sağlarlar. Bencillik, bireyin ödevinin kendi iyiliği peşinde koşmak olduğunu savunan kurama

[12] T. Hobbes, *Leviathan*, New York: Penquin Books, 1968.

denk gelir. Buna göre, birey başkalarının iyiliği kendi iyiliği için bir araç olmadıkça başkalarının iyiliğini düşünmez; birey toplumdaki törel yaşama, yalnızca kendi iyiliğini gerçekleştirdiği oranda katkı sağlar. Bu kuramı, törel yaşamın tek amacının bireyin iyiliği olduğu; bireyin, toplum için değil, kendisi için bir amaç olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Bu kurama karşı, insanın doğal yaşam biçiminin topluluk içerisinde yaşamak olduğu; insanın kendi iyiliğini başkalarının yardımı olmadan sağlayamayacağı ileri sürülebilir. Çünkü, insan kendi iyiliğine ulaşmakta başkalarının yardımına gereksinim duymaktadır; bireyin iyiliği kendinin yönlendirdiği bir biriciklik içerisinde düşünülemez. Bir bireyin istekleri kendine ait olabilir ve bu istekler kendi doğasından kaynaklandığı için kendisinin yönlendirdiği istekler olarak görülebilir. Ancak insanın kimi istekleri, örneğin beğeni ya da acıma, doğal olarak başkalarına yöneliktir; bu tür istekler yönelinen kişinin kendi isteklerinden farklı istekler de değildir, yani insanlar ortak isteklere sahip olabilirler; birbirlerine karşı aynı istekleri paylaşabilirler. Özgecilik de insanın başkalarının iyiliğini kendi iyiliğinden önde tuttuğunu savunan kuramdır. Bencillik, kendi isteğini gerçekleştirmekse, özgecilik de özverili olmak anlamındadır; bireylerin 'başkalıkları' üzerinde durmasıyla, kişinin kendi ortak yararını gözeterek aslında kendi iyiliği peşinde olduğu biçiminde bir kuramdan apayrı düşer. Başkalarının iyiliği için insanın kendi iyiliğinden vazgeçmesi, özveride bulunması kimi durumlar için geçerli olsa da her zaman geçerli bir davranış olmayacaktır; çünkü, özveri başkasının iyiliğinin, kişinin kendi iyiliğine eşit ya da fazla olduğu durumlarda anlam kazanan bir davranış biçimidir. Ayrıca, özveri, törel yaşamda değerli olan tek davranış kalıbı da değildir; özverili davranış biçimi her zaman doğru davranış olmayabilir. Hem bireysel hem de toplumsal mutluluğu sağlayabilecek bir değer kuramı belirli kavramlar üzerine oluşturulabilir. Örneğin iyi kişilik özellikleri, dayanışma duygusu, adalet, özgürlük gibi değerler hem kişisel hem de toplumsal mutluluğu sağlayabilecek nesnel değerler olarak gösterilebilir. Bireysel ve toplumsal ilişkilerde yatan törel yaşam hem bencil hem de özgeci yaşam biçimlerini kapsar. Ama nesnel bir törebilim kuramı bencil ve özgeci değer anlayışları arasında bir uzlaşım kurabilir. Bir kişinin mutluluğu başkalarının mutluluğuyla doğrudan ilintilidir; çünkü bir bireyin kendi mutluluğunu sağlayabilecek tasarılarını gerçekleştirebilmesi, bireysel iyiliğin toplumsal iyilikle bütünleştiği bir toplumsal dayanışma süreci içerisinde gerçekleşebilir. Törel yaşamdaki amacımızın başkalarının mı yoksa kendimizin mi iyiliği olduğu sorusunun yanıtı hem kendimizin hem de başkalarının iyiliği olduğu biçimindedir. Çünkü, törel eylemlerin yalnızca bencillikle ya da yalnızca yardımseverlikle güdülendirildiğini kanıtlamak oldukça zordur. Bu nedenle,

törel davranışı güdüleyen şeyin ne yalnızca bencillik ne de yalnızca özgecilik olduğu söylenebilir.

Hem kişisel hem de toplumsal yararı gözeten nesnel bir değer anlayışı yararcı bir törebilim anlayışı içerisinde oluşturulabilir. Geleneksel yararcı kuramlar, törel eylemin tek amacının haz ya da mutluluk olduğunu savunup bir eylemin doğruluğunun yarattığı en yüksek iyiden oluştuğunu ileri sürmekte; böylece de toplumsal mutluluk ya da gönenci ya hazla ya isteklerin doyurulması kavramlarıyla açıklamaktadırlar. Ancak, burada göz ardı edilen nokta, bir gönenç kuramının öznel ve nesnel parçalardan oluştuğu gerçeğidir; çünkü bir törel eylemin değeri, ancak yansız bir bakış açısından değerlendirilebilir. Nesnel bir yararcı kuram, insanlığın gönencinin hem kişisel hem de toplumsal iyiliğin en üst derecede sağlanması biçiminde tanımlanabilir. En yüksek iyinin elde edilmesi bir doğruluk ölçütünü gerekli kılmaktadır; nesnel bir yaklaşım bu ölçütü doğru eylem biçiminde verebilir. Yararcılık iki temel biçimde anlaşılmaktadır: eylem yararcılığı ve kural yararcılığı. Eylem yararcılığı bir törel eylemin değerini yalnızca yarara (kişisel ya da toplumsal) bağlarken, kural yararcılığı değeri törel kuralı ölçüt olarak belirler. Her iki yararcılık biçimi de yarar ilkesini bir eylemin doğruluğunun tek ölçütü olarak görmesine karşın, ölçütün eylemin kendisine mi yoksa bir törel kurala mı bağlanması konusunda farklılaşırlar. Geleneksel yararcı kuramdan ayrıldığı nokta, bir eylemin zorunluluğunun belirli bir kurala ya da gelecekteki sonuçlarına bağlanması yerine, doğru davranışı insanlığın gönencine sağladığı katkı oranı olarak değerlendirmesidir. Mill'in kuramı olan kural yararcılığı bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını eylemin sonuçlarıyla ortaya çıkan haz niteliğiyle açıklamaktadır. Hazzın niteliği, eğer her zaman törel kurama bağlanılırsa daha çok iyi elde edileceğini dile getiren bir törel ilkeyle belirlenmektedir. Bu sav, bir törel kuralın amacını en çok iyi olarak tanımlarken, haz sağlayacağı sözü vermeyen kuralı törel bir kural saymama biçiminde bir düşünceye dayanmaktadır. Bu durumda, törel kural bir doğruluk ölçütü olmaktan çıkıp bir karar verme ölçütü durumuna gelmektedir. Oysa, bir törel eylemin temellendirilmesi bir karar süreci olarak anlaşılamaz; daha çok bir doğruluk ölçütü olarak, insanlığın gönencine sağladığı katkı ölçüsünde bir doğruluk ölçütü olarak anlaşılmalıdır. Çünkü, kimi durumlarda, örneğin yalnızca bir amacın araçları olarak düşünülen öldürme, acı çektirme gibi durumlarda, kuralın eylemin üstünde olduğu savunulamaz. Bu nedenle, yararcılık, sağladıkları nesnel gönenç miktarıyla haklandırılan törel eylemlerin törel güdülerin doğruluk ölçütü olarak anlaşılmalıdır. Bu da ancak eylem yararcılığı içerisinde tanımlanabilir. J. Rawls, bir yararcı kuramın törel kuramları karar süreçleri ya da doğruluk ölçütü olarak ayıramayacağı düşüncesiyle, bir adalet kuramının insanların toplumsal kurumları haklandırırken ve

değerlendirirken hem doğruluk ölçütü olarak hem de bir karar süreci olarak iş görebileceğini ileri sürmektedir. Ancak, bu sav, yararcılığı insanların mutluluğu en üst derecede tutmak istediği, yarar gözeten bir kararın her zaman iyilikçi bireylerce verildiği düşüncesine dayanmaktadır. Sidgwick'in de dediği gibi, yararcılık, bir karar verme süreci olmadan da bir doğruluk ölçütü olarak anlaşılabilir; çünkü, mutlak bir evrensel mutluluk ölçütü evrensel iyilikçiliğin tek doğru davranış ölçütü olmamalıdır. Doğruluk ölçütü sunan bir törel eylemin sonucunun, eylemin sonucunda bizim amaçladığımız sonuç olma zorunluluğu yoktur.[13] Hiçbir yararcı güdü ve kural taşımayan eylemlerin törel değeri ile yararcı bir güdü ya da kural sonucu oluşmuş törel eylemlerin değeri, yarar ilkesi üzerine kurulmuş aynı törel kurallarla değerlendirilemez. Törel eylem, yararcı olmayan güdüler üzerine oturmuş yararcı olmayan biçimlerde düşünme sonucunda gerçekleşmiş olabilir. Nesnel bir yararcı değer kuramı, doğruluğu, eylemin sonucunda gerçekleşen değerle tanımlayabilir. Bu da bir eylemin doğru olmasını, hem kişisel hem de toplumsal parçalarının gerçekleşmesini içeren insanlık gönencine yaptığı katkıyla açıklamak anlamındadır. Çünkü, bir insanın kendi iyiliğinin peşinde koşması toplumsal ilişkiler yumağının bir parçasıdır; insanın kendi kişisel tasarılarının peşinde koşmasının değerli olması için, kişisel bir bakış açısından davransa bile, başkalarının çıkarlarına da saygı göstermesi gerekmektedir. Ayrıca, kişisel tasarıların gerçekleştirilmesi insanlar arasında karşılıklı ilişkiyi içermektedir; çünkü, neyin doğru neyin yanlış olduğu insanlığın gönencine katkı sağlayan şeylerle ilgili olgulara dayanır, bu olgular da toplumda ekonomik, toplumsal, psikolojik ilişkiler gibi karmaşık ilişkilere dayanır. İyilik nesnel bir gönenç anlayışına, doğruluk da bu gönencin yükseltilmesine karşılık gelmektedir.

[13] H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, New York: Dover Publications, Inc., 1966.

EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN DEĞERLER VE AHLÂK

Şafak Ural*

Değerler ve ahlâk, birbiriyle yakın ilgi içinde olan iki kavramdır. Ahlâk bir yönüyle değerler dünyasının parçasıdır. Çünkü "iyi" ve "kötü" başta olmak üzere her türlü ahlâkî yargı, birer değer olarak karşımıza çıkar. Öte yandan, meselâ "güzel" veya "faydalı" gibi değerler de ahlâkî açıdan ele alınabilir. Sözgelimi "neyin faydalı olduğu" veya "neyin güzel olduğu" üzerinde ahlâkî açıdan durulabilir. Diğer bir ifadeyle 'değer', kendisine yöneldiğimiz özelliktir. Ahlâk ise ne tür değerlere yönelinmesi gerektiğini belirler. Dolayısıyla ahlâk ve değerler, birçok yönüyle örtüşen özellikler taşırlar; fakat aralarında bir özdeşlikten söz edilemez.

Ahlâk, felsefenin özgün ve çok köklü bir geçmişe sahip konularından birisidir. Benzeri bir durum, değerler felsefesi için de geçerlidir. Sadece problemlerini sıralamak bile sayfalarca sürecek her iki alanın tarihî geçmişleri ve dolayısıyla problemleri konumuz dışında bırakılacaktır.

Gerek değerlerin gerek ahlâkın bizi ilgilendiren yönü, ilkin bilgisel içeriklerinin bazı özelliklerini ortaya koymak olacaktır. Ahlâk ve değerler, dü-

* Prof. Dr. Şafak Ural, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

şüncelerimizi, toplumsal ve bireysel davranışlarımızı etkileyen, hattâ fizik nesneler dünyasına bakışımızda da rol oynayan özel bir bilgi türüdür. Bu son derece geniş alanlarda etkin olan ve kendilerine özgü birtakım özellikler taşıyan bu bilgilerimizin önce bazı özellikleri karakterize edilmeye çalışılacaktır.

Test edilebilir, objektif ve dolayısıyla bu yönden en güvenilir bilgilerimizin, geleneksel olarak, bilimsel türden olduğu kabul edilir. Gerek ahlâk önermeleri gerekse değer ifade eden önermeler için böyle bir özellik söz konusu değildir. Öte yandan, ahlâk ve değer ifade eden önermelerin bireylerin yaşantıları içinde son derece önemli bir yer tuttuğu açıktır. Çünkü bireylerin bütün yaşantısını düzenler ve onlara yön verirler. Bu özellikleri açısından bakıldığında bu tip önermeler, subjektif nitelikte olsalar bile, -kişi için zaman zaman mutlak nitelikte- doğruları ifade ederler.

İster subjektif özellikler taşısın, ister birey için mutlak doğruları ifade etsin, sonuçta bu tip önermelerle ifade edilen doğrular, bireylerin sadece toplumsal yaşantılarında değil, fizik nesnelerle ilişkilerinde kendilerini gösterir. Çünkü birey için hiçbir fizik nesne, ona bir değer atfetmeksizin var değildir. Duyu organlarımızla dolaylı ya da özellikle doğrudan algılayabildiğimiz bütün fizik nesneler, birey için iyi, güzel, faydalı, çirkin gibi çeşitli değerler açısından mevcuttur; bu gibi değerler açısından anlamlandırılırlar. Dolayısıyla değerlerin konusu olabilecek nesneler, insan ve toplumsal objelerden fizik nesnelere kadar uzanan bir alana yayılmış olup, birbirinden çok farklı özellikler taşıyabilmektedir.

İnsanoğlu bir canlı olarak fizik dünyada, fakat bir insan olarak metafizik dünyada yaşar. İnsanın içinde yaşadığı bu metafizik dünya ahlâk ve değerler dünyasıdır. Etrafımızı çevreleyen fizik nesnelerin bizden bağımsız olarak mevcut olduklarını ve bizim de bu nesneler dünyası içinde yaşadığımızı teorik olarak kabul edebiliriz. Fakat bu tür nesneler bizim için birtakım değerlerle birlikte anlam taşırlar. Bu değerler dünyasının, fizik dünya hakkındaki bilgilerimizden farklı ve onun dışında özellikler taşıyacağı açıktır. Bu anlamda "fizik-ötesi" yani "meta-fizik" bir dünyadır. Bu sebeple de 'değer'in özelliği, hem insana bağlı olarak mevcut olması hem de fizik nesnelerin -özellikle duyu organlarımızın üzerine kurulmuş olan- bilgisinden farklı özellikler taşımasıdır.

Empirik bilimler fizik nesnelerin objektif, nicel ve dolayısıyla ölçülebilir özelliklerini ve bu yönüyle de değerlerden bağımsız özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Böyle bir çalışma fizik nesnelerin rasyonel olarak yeniden inşası, yani mantıksal olarak kavranması demektir. Fakat bu şekilde inşa edilen fizik varlıklar, değerler dünyasının dışında değildir. Çünkü insan fizik dünyaya, bu nesnelerle aynı zamanda hem fayda, istek, estetik beğeni gibi

değerler açısından hem de ahlâkî kaygılarla yönelir. İşte gerek değerler dünyası gerek ahlâkî yargılar, dolayısıyla da metafizik dünya, fizik nesnelerin dışında insanla varolan, insana özgü bir dünyadır; veya kısaca, insanın kendisidir.

Böyle bir metafizik dünyanın, yani değerler dünyasının konusu olabilecek objeler, sadece tek tek fizik nesneler değildir; davranışlar, olgular, süreçler, herhangi bir söz de yine değerlerin ve ahlâkın, yani bu metafizik dünyanın konusu olabilir. Değerler olumlu olabildiği kadar olumsuz da olabilir: "iyi", "güzel", "faydalı" birer olumlu değerse, "kötü", "çirkin", "faydasız" olumsuz değer olarak nitelendirebilir. İşte kendine has bir bilgi türünün oluşturduğu söz konusu metafizik dünyada anlamını bulan bu yönelimler, gerek toplumsal ve psikolojik yaşantımıza gerek fizik dünyadaki davranışlarımıza yön verirler.

Benzeri özelikler 'ahlâk' için de söz konusudur. Çünkü ahlâkın konusu da yine insan, toplum, davranışlar, birtakım süreçler, hattâ fizik nesneler ve evrenin kendisi olabilir. Ahlâk yargıları insanın bu tür objelere atfettiği değerlerdir. Dolayısıyla ahlâk da belirli tür değerler üzerine kurulmuş, kendine özgü bir bilgi türü olarak düşünülebilir. Bu tür bilginin ve dolayısıyla değerlerin özelliği, insan ve toplum üzerinde bir tür yaptırım gücünün olmasıdır. Ahlâkî değerler, neyin yasak olduğunu, nelere uyulması gerektiğini, bize bildirirler. Bu anlamda yönelimlerimizi belirleyen ve yaptırım gücü olan bir bilgi türü olarak karşımıza çıkarlar.

Gerek değerlerin gerekse ahlâkî yargıların ifade ettiği bilgilerin, hem toplumsal hem de bireysel dayanaklarından söz edilebilir. Bir toplumun kültürü, tarihi, sosyal ve ekonomik özellikleri, din ve diğer etkenler, değerleri ve ahlâk yargılarını biçimlendirirler. Bu özellik, onların toplumsal yönünü oluşturur. Öte yandan yine her ikisi için de bireysel bir boyuttan söz etmek mümkündür.

Hiçbir değer ve ahlâk yargısı toplumdan bütünüyle bağımsız değildir. Birey onları içinde doğduğu toplumda hazır bulur, bu anlamda bireylere bağlı değildir. Öte yandan değer ve ahlâkî özellik taşıyan bir yargı, insandan bağımsız düşünülemez. Çünkü insan onları yaşatır, geliştirir; bu açıdan da insana bağlıdır. Gerçi çağlara ve toplumlara göre 'güzel' olarak kabul edilen bir değer veya 'ahlâkî' olarak nitelenen davranışlar değişebilir. Fakat her insanda bir güzellik duygusu hep vardır. Değerlerin sadece toplumsal değil, insan tabiatına bağlı bir yönünden de söz edilebilir. Ahlâk için de benzeri bir durum söz konusudur. Çünkü ahlâk kaynağını insanda, İngiliz etikçilerin kullandığı bir deyimle, insanın 'moral sense'inde bulur. Bu arada değerlerin kaynağı olarak ahlâkı göstermek de mümkündür. Ahlâk, en genel anlamda, bütün değerlerin belirleyicisi olarak düşünülebilir. Fakat aralarında nasıl bir

ilişki olursa olsun, gerek ahlâk gerek değerlere ilişkin bilgilerimizin kaynağında insan vardır; çünkü, yukarıda da işaret edildiği gibi, her ikisi de insanla birlikte varolan metafizik bir dünya içinde mevcuttur.

Bu bilgiler nasıl karakterize edilebilir? Bu bilgilerin kendine özgü birtakım özellikler taşıması, onların diğer bilgilerden farklı olmasını gerektirir mi? Ahlâka veya değerlere ilişkin önermelerin anlamı sorgulanabilir. Frege'nin tanımının, bilgi türü ister empirik ister teorik olsun, bütün anlamlı yargıları kapsadığı dikkate alınırsa, ahlâk gibi teorik bilgi içeren bir alana da uygulanması mümkün olacaktır. Bu noktadan hareketle, gerek bireylerin gerekse toplumların hayatı içinde önemli, yer tutan bu bilgi türünün bazı özelliklerinin ortaya konabilmesi için Frege'nin tanımı kullanılabilir.

Frege'nin tanımına göre bir önermenin (veya kavramın) anlamını bilmek, bu önermenin şu iki özelliğini: 'neye işaret ettiğini' ve 'doğruluk şartını' bilmek demektir. Bir önermenin işaret ettiği şey (Bedeutung/ referans/ medlul veya yönetim) bu ifadeyi doğrulayan şeydir, yani doğruluk değeridir. Bu durumda, "X iyidir" şeklinde bir yargının, böyle bir yargıda bulunan kişi için bir anlam ifade edebilmesi için, ilkin X'in neye işaret ettiğini bilmesi gerekir. Aynı önerme için ikinci olarak doğruluk şartından söz edilebilir. Çünkü "X iyidir" gibi bir yargının herhangi bir kimse için anlam taşıyabilmesi için, bu kişinin böyle bir yargının ne zaman doğru ne zaman yanlış olduğunu da bilmesi gereklidir. Diğer bir deyişle, bir önermenin bir de anlamından (Sinn/sense), yani kişinin bu önermenin nasıl doğrulanacağını bilmesi durumundan söz etmek gereklidir. Bu ise aynı zamanda önermenin (veya kavramın) doğruluk şartının bilinmesi demektir. Her iki şart yerine geliyorsa bir kimsenin "X iyidir" yargısının anlamını bildiği söylenebilir.

Dikkat edilirse bu tanım, 'değer nedir?' veya 'ahlâk nedir?' gibi sorulara veya bu sorulara bağlı olarak ortaya çıkabilecek kısmen yukarıda işaret edilmiş olan problemlere cevap verilmesini veya tam tersi, onların bir kenara bırakılmasını gerektirmektedir. Gerçekten de "X iyidir" şeklinde yargıda bulunan bir kimse, problemleri dikkate almak durumunda değildir. Dolayısıyla Frege'nin tanımı, bir yargının ne zaman anlamlı olabileceğini, ne gibi özellikler dolayısıyla bir yargının anlamından söz edilebileceğini bildirmektedir. Bu özellikler ise bir önermenin (veya kavramın) bilgisel içeriğinden bağımsızdır; onun bu özelliğinin dikkate alınması gerekmemektedir.

Frege'nin tanımı 'iyi olan nedir?' veya 'neye iyi denir?' şeklindeki sorulara ne bir cevap getirmekte ne de onları yasaklamaktadır. Dolayısıyla Buna benzer sorular, ahlâk açısından ele alınabileceği gibi, bir değer olarak da inceleme konusu yapılabilir. Böyle bir inceleme ise Frege'nin tanımının dışında, ahlâk felsefesi veya değerler felsefesinin alanı içine girmektedir.

'X iyidir' şeklinde bir yargıda bulunan bir kimsenin anlatmak istediği bir şey vardır; diğer bir deyişle bu yargı, o kişi için belli bir anlam ifade etmektedir. İşte Frege'nin tanımı bu anlamın ne olduğu, nasıl açıklanabileceği konusunda bize bilgi vermektedir. 'Kalem masanın üzerindedir' şeklinde bir yargının herhangi birisi için bir anlam taşıyabilmesi için, o kişinin bu yargıyla ne gibi bir fizik nesneye veya olguya işaret edildiğini bilmesi gerekir. Bu iki temel şart, 'X iyidir' gibi bir yargının da anlam kriteri olarak karşımıza çıkmaktadır.

'X iyidir' gibi herhangi bir yargı için, 'iyi'nin ne olduğunu sorgulamak ve özelliklerinin tanımlamak dışında, 'bu yargının anlamı nedir?' gibi bir soru da sorulabilir. Bu durumda da Frege'nin tanımına başvurulması gerekecektir. Frege'nin tanımının bize pratik bir kullanım alanı sağladığını söyleyebiliriz. Bu tanım, değerler veya ahlâk ile ilgili bir yargının anlamını ne şekilde sorgulayabileceğimizi veya sorgulamamız gerektiğini verebilmektedir.

Yakın zamanlarda Hintikka ve Kripke tarafından tanımlanan 'mümkün dünyalar' ('possible worlds') kavramını, Frege'nin tanımının genişletilmesi olarak yorumlayabiliriz. Çünkü mümkün dünyalar kavramı da yine bir yargının anlamı hakkında açıklama yapabilmek olanağı vermektedir. Bu kavramın da konumuz açısından bizi ilgilendirecek bazı pratik yararlarından söz edilebilir.

Konumuz açısından 'mümkün dünyalar' kavramı, herhangi bir değer veya ahlâk yargısının anlamını, bu yargı (veya kavram) ile ifade edilebilecek mümkün anlamların bir toplamı olarak tanımlayabiliriz. Bu durumda 'X iyidir' yargısının bir kişi için ifade ettiği anlam, o kişinin 'iyi' kavramının sahip olabileceği çeşitli anlamlardan birisini seçmesi demektir.

'*Mümkün dünya*', inançlarımız, isteklerimiz, düşüncelerimiz, kanaatlerimiz veya başka etkenlerle tasarlayabileceğimiz bir dünyadır. Mümkün dünya, bireyin tasarlayabileceği gerçekliklerin tamamı, bireysel gerçekliklerin aktüel olmayan toplamı demektir. *Aktüel dünya* tektir ve algılanabilir bir dünyadır, fakat birey için bu aktüellik mümkün gereçlerden sadece birisi anlamına gelir: Aktüel dünya da, bir şey açısından bakıldığında, mümkün dünyalardan sadece birisidir. Öte yandan aktüel dünya, mümkün dünya aracılığıyla kavranır (Daha geniş bilgi için bkz. M. J. Cresswell, 1988).

Gerçek ile mümkün dünya arasındaki ilginç ilişki, her ikisinin de bireye bağlı olmasıdır. *Gerçek,* bireyin o anki yaşantısına bağlıdır. Aktüel dünyanın varlığı, bir yaşantının varlığından ve dolayısıyla kişilerden bağımsız olarak tanımlanabilir. Bu durumda aktüel dünyanın objektifliğinden söz edebiliriz. Çünkü duyu organlarımızla herhangi bir zamanda aldığımız ve objektif olduğunu söyleyebileceğimiz fizik dünya, bu özelliği dolayısıyla aktüel bir dünyadır; fakat o anki ve dolayısıyla yaşantımıza konusu olduğu anda da gerçek

bir dünya olma özelliği taşıyacaktır. Aktüel dünyayı belirli bir anda algılayan bir kişi için bu dünya, aynı zamanda, o an için kendi dışında bir varlıktır ve dolayısıyla da bir gerçekliktir. İşte bu gerçeklik 'mümkün dünyalar' vasıtasıyla kavranır ve anlamlandırılır.

Birey için gerçeklik alanı ve aktüel dünya, sadece algılanan tek tek fizik nesnelerden ibaret değildir. Değerler ve ahlâk yargılarının konusu nesneler de bu konumda bulunabilirler. Her ikisini de bir davranış, bir obje veya bir süreç olarak algılayabiliriz. Bu durumda 'iyi' değeri veya ahlâk'ın konusu içine girebilecek bir davranış, kişi için 'mümkün dünyalar' aracılığıyla -yani 'iyi' kavramı içinde düşünülebilecek her şey ile birlikte- bir anlam taşıyacaktır. Bu anlamlardan bir tanesi, kişinin o anki yaşantısına bağlı olarak *gerçeklik* kazanacaktır. *Aktüel* olması ise bu yaşantının bir objede ortaya çıkması, çıkabilmesi durumudur.

Bu özellik, değerlerin ve ahlâkın belirli bir anlamda göreceli olmasını ifade edebilmektedir. Meselâ 'X iyidir' gibi bir yargının belli bir davranışa işaret etmek için kullanıldığını düşünelim. Bu yargıyı ileri süren kimse için 'iyi', bir yardımseverlik, fedakârlık, yumuşak huylu olmak gibi çok çeşitli anlamlardan -mümkün anlamlardan- birisi olabilir. Gözlemlediği bir -aktüel- davranış için böyle bir yargıda bulunduğunu düşünürsek, bu gözlem aynı zamanda kişinin o anki yaşantısı demektir. Aynı davranışı gözlemleyen başka bir kişi, aynı yargıda bulunmayabilir. Çünkü bu kişi için söz konusu davranış, sahip olduğu 'iyi' kavramı ile uygunluk içinde bulunmayabilir. Hattâ aynı kişi, aynı davranışla ilgili olarak farklı zamanlarda ve farklı kişiler için aynı yargıyı ileri sürmeyebilir. Bütün bu farklılıklar, değişik zamanlara, yerlere ve objelere göre 'iyi' kavramının mümkün anlamlardan birisinin seçilmesinden -gerçek olarak kabul edilmesinden- başka bir şey değildir.

Şüphesiz 'iyi', 'güzel' gibi 'değer' ifade eden kavramların bireyin ona verdiği anlam açısından tanımlanması, değerlerin bireylerden bağımsız bir *hakikatinin* olamayacağı, bireyin onu tasarlamasından, hatırlamasından veya düşünmesinden bağımsız bir varlığının olmayacağı anlamına gelmemektedir. Benzeri durum fizik nesneler için de geçerlidir. Yani fizik nesnelerin de bir hakikatinden söz edilebilir. 'Mümkün dünyalar' kavramının özelliği sadece, her iki alanda da, bu tür varsayımlara başvurmadan problemin ele alınabilmesine imkân vermesidir. Bu arada 'mümkün dünya' konusunun ve bu konuyla ilgili modalitelerin formel bir dil ile ifade edilebilmesinin (bu konuda bkz. Bradley, R,. Swartz, N., 1979) bu kavrama önemli bir üstünlük kazandırdığını da ayrıca belirtmek gerekir.

Bu durumda bir ahlâkî yargı veya değer ifade eden 'iyi', 'güzel', 'doğru' gibi kavramların epistemolojik (veya bilgisel) içeriğini, yani bir bakıma anlamını, o bireyin bu kavramlarla ilgili mümkün tasarımları olarak tanımlaya-

biliriz. Birey bu mümkün tasarımlardan birini, bazen de yere ve zamana bağlı olarak, diğerini kullanır. İşte seçmiş olduğu anlam, o birey için 'gerçek olan'dır. Diğer bir ifadeyle (aktüel dünyada) gözlenmiş olduğu anlama bağlı olarak 'gerçek olan'a işaret edecektir.

Her birey değerlerin biçimsel içeriğini, toplumdan, yakın çevreden görerek, eğitimle veya başka bir yolla benimseyerek (veya onun benimsetilmesiyle) oluşturulabilir. Hangi yolla benimsenmiş olursa olsun, sonuçta bilgisel içerik, yani kabul edilen değerler aracılığıyla davranışlara, nesnelere, olgulara anlam verecektir. Şüphesiz bu anlam verme sürecinde, yani birtakım değerler aktüel olanın yorumlanmasında kullanılırken, birçok parametre işe karışabilir. Bu parametreler de, pragmatik gerekçelere veya başka etkenlere bağlı olabilir. İşte bu etkenler yumağı sonuçta bireyin değer dünyasını –bir mümkün dünyayı- biçimleyecektir.

Dikkat edilirse 'mümkün dünya' kavramı herhangi bir ahlâkî yargının veya değer ifade eden bir yargının, meselâ "iyi'nin anlamı nedir?" gibi sorunun olabildiğince geniş bir şekilde ele alınmasına olanak verecek özellikte görünmektedir. Bu özellik, Frege'nin tanımında olduğu gibi, söz konusu türden yargıların felsefî yönden tartışılmasına bir yasak getirmediği gibi, problemin bu tip tartışmaların dışında aydınlatılmasına imkân verecek nitelikte görünmektedir. Gerçekten de ahlâkın veya değerlerin kaynağı ne olursa olsun, sonuçta biz bu tür yargıları bir şekilde kullanırız. Bizim için onların, bütün tartışmaların dışında, bir anlamı vardır. Bu anlam, en iyi şekilde 'mümkün dünya' kavramı aracılığıyla ele alınabilir.

Buraya kadar yapılmış açıklamaların bir özelliği, 'değer' kavramının veya 'ahlâk yargılarının' hem objektif hem de subjektif yönlerinin dikkate alınmasına olanak vermesidir. Bu durumu aynı zamanda 'ahlâk'a veya 'değer'e ontolojik bir dayanak aramadan, onun bizatihi bir niteliği olarak yorumlamadan, dilin bir özelliği olarak açıklamak da mümkündür.

Dili kullanmak (performance), dil yeteneğini (competance) gerektirir. Konuşabilmemiz, bir dil yeteneğine sahip olmamızla mümkündür. İşte dil yeteneği, değerlerin ve ahlâkın subjektif yönünün açıklanmasında önemli bir çıkış noktası oluşturabilir. Çünkü dil yeteneği aynı zamanda, bir önemenin (Frege anlamında) doğruluk şartlarını tayin edebilme (semantic competance) özelliği demektir. Doğruluk şartlarını ise ancak mümkün dünyaların tasarlanabilmesine bağlayabiliriz. Bu bakış açısının, değer veya ahlâk konusunun yukarıda işaret edilen anlamda hakikatinin ele alınmasına engel teşkil etmediğini de ayrıca belirtmek gerekir.

Değerleri ve ahlâkı ilginç kılan özelliklerden birisi hem son derece subjektif özellikler taşıması; öte yandan birey ve toplum üzerinde hayret verici bir etkiye sahip olması, bu yönüyle objektif bir nitelik taşımasıdır. Bir

toplumu karakterize etmek, toplum ve birey arasındaki ilişkiyi anlayıp aydınlatmak için, değerleri ve ahlâkı, onların bu subjektif ve objektif yönlerini çıkış noktası almakla sağlanabilir.

Nitekim, 'devlet', 'toplum', 'aile', 'kadın', 'erkek' gibi sosyolojinin veya başka bir bilim dalının konusu içine giren kavramlar, aynı zamanda birtakım değerleri de çağrıştırır. Bu ve benzeri kavramların hattâ bireylerin davranış biçimlerinin hem toplum hem de birey tarafından algılanış biçimi hep bir değer sistemi içinde ortaya çıkar.

Davranışlarımızın belirlenmesi, birtakım kurumların dolayısıyla da değerlerin oluşumu, ekonomik, siyasal, teknolojik ve benzeri etkenlerdeki değişmelerle yakından ilgilidir. Fakat bu durum, değerlerin tamamen dış şartların etkisiyle biçimlendiği anlamına gelmektedir. Dış şartların değişmesi şüphesiz değerler sisteminin kökten ve dramatik olarak değişmesine yol açabilir. İyi ve güzel olan bir anda tam tersi duruma dönüşebilir. Fakat böyle bir değişimin kendisi de yine toplumdaki mevcut değer sistemiyle ilgili olacaktır. Diğer bir deyişle değişim, belirli bir konudaki değerlerin mümkün tasarımları içinde gerçekleşecek; birisinin yerini diğeri alacaktır. Dış çevredeki değişmeler, o toplumun kültürel dokusu içinde ve ona uygun olarak, değerlerin anlamını belirleyen 'mümkün dünya' içindeki elemanlardan birisinin yerine diğerinin geçmesini, yani 'aktüel' ve aynı zamanda hem birey hem de toplum için 'gerçek' hâle gelmesini sağlar.

Değerlerdeki köklü ve dramatik değişim, değerlerin mümkün tasarımları içinde, yani 'mümkün dünya' içindeki elemanları arasında, sadece birisinin yerine diğerinin geçmesi olarak düşünmemek herhâlde uygun olur. Buradaki değişim, birçok elemanın birbirine bağlı olarak değişmesidir. Çünkü değişim sadece, 'iyi' değerini anlamlandıran elemanlardan birisinin yerine diğerinin geçmesinden ibaret değildir. Sonuçta 'iyi' değeri ile birlikte 'faydalı', 'önemli', 'güzel', 'kötü' gibi birçok değerin anlamında da değişim olacaktır. Bu noktada toplumsal kurumlar, sosyal yapı ve sonuçta toplumsal anlayış değişecektir. Bu durumda, başlangıçta tek bir değerin değiştirilmesi hiç umulmadık -iyi veya kötü- başka değişimlere yol açabilir. Bu duruma tipik ve güncel bir örnek olarak feminizm ve 'kadın' kavramının yani 'kadın ile ilgili değerlerin' değişmesi gösterilebilir. Ekonomik şartların ve siyasî yapının değişmesi, kadının toplum içindeki yerinin ve konumunun yeniden tanımlanmasına sebep olabilir. Fakat 'kadın', toplumun, ailenin, çocuğun, devletin, tarihin, kültürün çok önemli bir değer olarak 'fizik özelliklerin' ve diğer değerlerin "mümkün değerlerin" bir toplamı olarak vardır. Değişen şartlar dolayısıyla yapılmak istenen değişiklik, diğer değerler dikkate alınmadan gerçekleşirse, yapılmak istenen iyileştirmenin çok ötesine geçilip diğer değerlerin de hep olumsuz yönleriyle tanımlanmasına sebep olabilir.

Böyle bir durumun önüne geçilmesinin yolu, eğer istenmeyen bazı sonuçlardan kaçınmak arzulanıyorsa, o toplum içindeki 'değerler hiyerarşisinin' dikkate alınmasıdır.

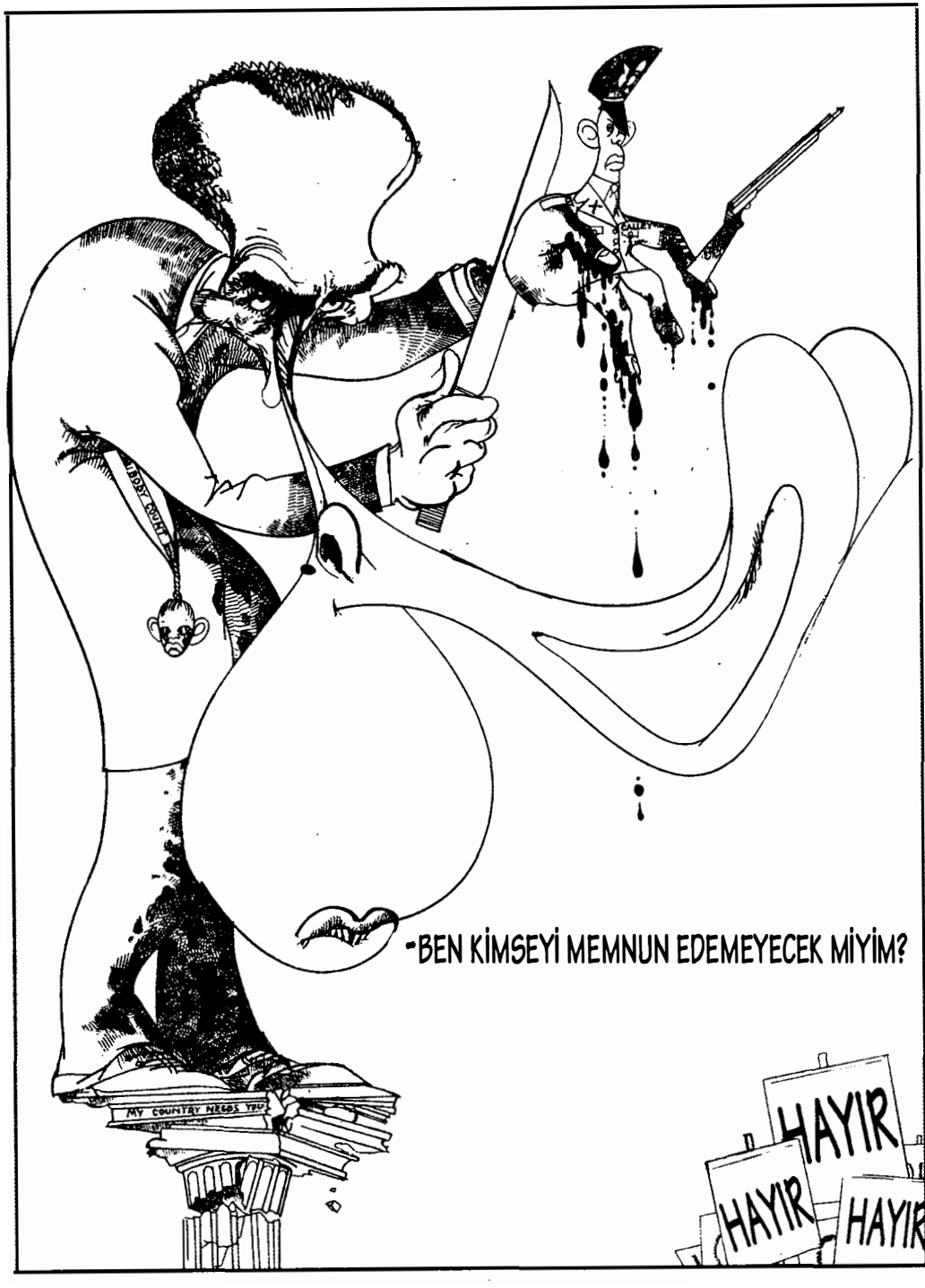
Değerler hiyerarşisi, değerler arasında bir tabakalaşma, yani bazı değerlerin diğerlerine göre üst gruplar oluşturması şeklinde ifade edilebilir. Böyle bir düşünüş, her toplumda bir 'arke değer'den (daha geniş bilgi için bkz. Ural 1977) söz edilebilmesine olanak vermektedir. Her toplum, tarihi içinde şartlara bağlı olarak değerlerindeki her türlü değişmeye rağmen, bir veya birkaç değeri hep korumuş ve bu sayede varlığını sürdürmüştür. Elbette her toplum için ve kendi toplumumuz için böyle bir 'arke değer'in olup olmadığı, varsa bunun ne olduğu sorgulanabilir ve sorgulanmalıdır. Kanaatimizce Türk toplumunun en eski dönemlerinden günümüze kadar geçerliliğini korumuş olan değer 'adalet'tir.

Kaynakça

Cresswell, M.J., 1988, *Semantical Essays. Possible Worlds and Their Rivals*, Kluwer academic Pub.

Bradley, R., Swarz, N., 1979, *Possible World. An Introduction to Logic and its Philosopy*, Hackett Pub.

Ural, Ş. 1997, *Bireyin Eğitimi ve Toplumun Eğitimi (Değerler ve Eğitim Arasındaki Mantıksal İlişki)*, Türkiye İkinci Eğitim Felsefesi Kongresi, 100. yıl Üniversitesi, Van.



"My Lai Katliamı ve Başkan Nixon"

Çizim: Gerald Scarfe

POLİTİK TEORİ, MODERNİTE VE ETİK

Ali Yaşar Sarıbay*

Günümüzün önde gelen sosyologu Zygmunt Bauman, Yahudi soykırımını analiz ettiği *Modernite ve Holocaust* (1997) adlı kitabında Holocaust'un "modernliğe özgü kültürel eğilimlerinin ve teknik başarıların oluştuğu bağlam dışında anlaşılmayacak karakteristik bir modern fenomen" olduğunu ileri sürer ve modern akılcı toplumun ve uygarlaşmış olmanın bu fenomen üzerindeki etkilerini sergiler.

Bauman'ın Holocaust için ileri sürdükleri, Balkanlar'daki; Ruanda'daki, hattâ daha önce My Lai'daki (Vietnam) katliamlar için de geçerli değil midir? İnsanlık suçlarının bu kadar yaygınlığı, moral çöküntünün bir belirtisi mi, yoksa modernitenin araçsal aklının insanlık üzerindeki *bumerang* etkisi midir?

Modernitenin aklı yücelterek yarattığı olumsuz sonuçlar tarihsel ve güncel örneklerle orantılıdır. Ama, bir önemli çalışmada da vurgulandığı gibi (Çiğdem, 1997: 233), gene de "aklından başka modernitenin tarihsel kötülü-

* Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay, Uludağ Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü

günün üstesinden gelebilen yaratıcı ruhu cesaretlendirecek başka bir güç var mı[dır]?"

Aklın ürünlerini etik bir donanıma tâbi tutmak, o ürünlerin zararını en aza indirmede ne kadar etkili olabilir?

Toplum hakkında düşünülmeye başladığından beri, özellikle ondokuzuncu ve erken yirminci yüzyıllarda Marx'tan Durkheim'a Weber'den Spencer'a kadar birçok düşünür moral meseleleri hep dikkate almışlardır. Şüphesiz bu düşünürlere yön veren, arkalarında büyük bir birikimi simgeleyen siyasal felsefe geleneği ve bu geleneğe bağlı olarak hepsinin kafasında cevap alan soru, "ideal bir toplumsal (siyasal) düzenin nasıl olması gerektiği" idi. Fakat, sosyal olguların da düzenli bir karakteri olduğu, fiziksel evreni yöneten yasalar şeklinde doğal yasalara bağlı bulunduğu gibi pozitif bilimlerden gelen etkiler; genelde sosyal bilimlerin normatif boyutunun giderek silikleşmesine yol açmıştır.

Özel olarak politik teori bakımından da durum farklı değildir. Platon'un iyi hayat'ın, dolayısıyla "ideal düzen'in" sadece akıl (wisdom) aracılığı ile gerçekleşeceği, aklın ise felsefe yoluyla kazanılan Doğru Bilgi olduğuna dair görüşleri ile Aristo'nun iyi hayatı bunun tek mümkün ortamı olan Polis'te etik bir amaç hâlinde sunduğu destekleyici görüşü çok uzun süre hatırlanmamıştır.

Gerek Platon'un gerek Aristo'nun üzerinde yoğunlaştığı mesele sadece toplumsal örgütlenmenin ideal şeklinin ne olması gerektiği değil, fakat toplum bireylerinin toplum içinde ne şekilde davranmak zorunda oldukları idi.

Dikkat edilirse, klâsik siyasal felsefenin imâ ettiği, politikayı icat edenlerin değil politikanın kendisinin etik bir mesele olarak görülmesidir. Bu, politikanın bir araç değil amaç, hattâ yüce bir amaç olduğuna dair bir uyarıdır da.

Politikanın yüce bir amaç olduğu anlayışı çağdaş siyaset felsefecisi Leo Strauss'ta da görülür. Strauss, bir anlamda Platon-Aristo çizgisini izleyerek politikanın doğasının iyi ile kötü arasındaki alanda görülüp anlaşılabileceğini söyler. Çünkü, ona göre siyasal eylemin amacı "korumak" ve "değiştirmek" güdüleri ile sınırlıdır: Bir şeyi korumak istediğimizde ise daha iyi olanın ortaya çıkmasını sağlamak isteriz. Bütün bunlar son tahlilde ideal toplum düzenini (ideal hayatı) tesis etmeye yönelik arayışlardır.

Strauss'a göre, politikanın doğası ve anlamı, ancak bu arayışa bağlı olarak anlaşılabilir (Strauss, 1988: Bölüm I).

Görüldüğü üzere, Strauss, klâsik siyasal felsefenin politikaya etik mesele olarak yaklaşımını güncelleştirmekte ve o doğrultuda etik boyuttan yoksun bir politika incelemesini mümkün görmemektedir.

Politikanın kendisinin bir etik mesele olduğunun unutulması, esasen modernitenin normları ve değerleri araçsal kılması ile vuku bulmuştur. Bu

meyanda yazıya girerken değinilen Holocaust, Ruanda, Balkanlar, My Lai kıyımları, hep *failleri* dolayımıyla anlaşılmak istenmiş: Onların ardında yatan bir politika kavramlaştırması veya anlayışı üzerinde pek durulmamıştır: Failin ahlâkîliği üzerinde durulmakta ama fiilin ahlâkiliği meselesi gözardı edilmektedir.

Strauss'un yaptığı, politikanın anlaşılmasında normatif kopuşu onarmaktır; filin yani politikanın, ilk ve her şeyden önce, etik bir mesele olduğunu yeniden hatırlatmak.

1970'lerde Strauss'un çalışmaları, politik teorinin yeniden doğum sancılarının belirtilerini vermişse: 1980'lerde John Rawls'un *A Theory of Justice* kitabının yayımlanması politik teorinin doğduğunu müjdelemiştir. Rawls'un kitabı, tam anlamıyla, politik teorinin yeniden doğuşunun etik zemin üzerinde meydana geldiğinin simgesidir (Rengger, 1995: 3).

Burada amaç, Rawls'un kitabının ve görüşlerinin bir değerlendirmesini yapmak değildir (Bunun için bkz.: Hünler, 1997). Üzerinde durmak istediğimiz, politik teorinin yeniden doğuşunun politikanın anlaşılmasında etik boyutu ne şekilde formüle ettiği ve bu formülasyonun modernitenin ortaya çıkarmış olduğu meselelerle nasıl ilişkilendirileceğidir.

Rawls'un kitabıyla 1980'lerde Anglo-Amerikan dünyasında gündeme gelen politik etikti: Politik yönetimin ideal şekli ve yönetimin ne yapması gerektiğinin alanı ve doğasına dair meselelerin yoğun şekilde tartışılmaya başlanmasıydı.

Gerçekten de Anglo-Amerikan politik teorisinin bu yüzyıllarda tam da liberal devletin merkezî sorunları üzerine ciddi bir etkisini görüyoruz. *Adalet, eşitlik, özgürlük, politik topluluğun* doğası ve kendi dışındaki topluluklara karşı yükümlülükleri ve sorumlulukları politik teorinin tartışma gündemini oluşturmuştur. Özellikle komünitaryan ve liberal politik görüş eksenleri etrafında cereyan eden bu tartışmalar; bir yandan mevcut politik düzenin etik boyutunu vurgulamış öbür yandan politik teori ile etik arasındaki ilişkinin tesis edilme zorunluluğunun işaretlerini vermiştir.

Komünitaryanlar ile liberaller arasındaki tartışmanın esası 'ortak iyi'yi' tesis etmede veya ideal politik düzeni yaratmada politik ve etik değerlerin belirlenmesinde topluluğun mu yoksa bireyin mi esas alınacağı meselesine inhisar eder (Mulhall-Swift, 1996). Şüphesiz burada bizi ilgilendiren hangi tarafın haklı olduğundan çok, politik meselelerin etik meselelerle beraber tartışılmış olmasıdır. Komünitaryanlar ile liberaller arasındaki tartışmalardan çıkarabileceğimiz teorik bir katkı da, modernitenin düşünsel arka plânındaki, politik sözlüğün *adalet, eşitlik, özgürlük, hak, topluluk* gibi bazı önemli kavramların etik temelde yeniden tanımlanmasıdır. Yazımızın sınırı bunlara sadece işaret edip geçmemizi gerektirmektedir.

Öte yandan, politik teorinin yeniden kazanması gereken etik boyutu niçin kazanması gerektiği meselesine gelince... Bunu, aslında Rengger'in (1995: 28-9) belirttiği gibi, politik teori(ler)in şimdiye kadar cevap arayageldiği şu iki temel soruya bakarak anlayabiliriz: "Ne yapmam gerekir (what should I do)?" ve "Ben kimim (who am I)?".

Birinci soru doğrudan etikle ilgili bir sorudur, çünkü ne yapılmasına gerektiğine dair politik eylemin kuralları üzerinde düşünmeyi zorunlu kılar: Mevcut inanç ve kanaatlerimizin sorgulamayı, yeni tutum ve davranışlarımızı ayarlamayı gerektirir. Şüphesiz bu tür sorgulama ve ayarlama ikinci soruya, yani "ben kimim?" sorusuna verilmiş cevapla bağlantılıdır: Kendimi "demokrat", "yurtsever", "sosyalist", "milliyetçi"... addederek nasıl davranmam gerektiğini önceden kestirebilirim.

Fakat, etikle ilgili asıl mesele "Ben kimim?" ile ilgili cevabın "Ne yapmalıyım?" sorusuna verilecek cevapla yetersiz kalma olasılığıdır. Çünkü, her şeyden önce, "Ben kimim?" sorusunun tek bir unsuru esas alan cevabı yoktur: Bir insan aynı zamanda "demokrat" ya da "yurtsever" de olabilir. Fakat, bunlardan hangisinin "Ne yapmalıyım?" sorusuna verilecek cevapta ön plâna çıkması gerektiği bir probleme dönüşebilir. O zaman yapılacak olan, insanın kendisini Rengger'in belirttiği gibi "Ben kim olmalıyım (what should I be)?" sorusu çerçevesinde düşünmesidir.

"Ben kim olmalıyım?" şeklinde bir düşünüş, mensup olunan topluluktan gelmesi muhtemel politik ve etik dayatmaları en aza indirme yönünde bir olanak da sağlayabilir: Kendi bireyselliği doğrultusunda davranarak daha özerk bir konum kazanma şansı belirleyebilir. Böylece insan bir topluluk mensubu olarak verili etik ve politik kodları sorgulama, düzeltme, değiştirme gücünü hissedebilir; 'ortak iyi'nin 'kötü' yanlarını görmeye başlayabilir.

Modernitenin politik-etik bir mesele olarak sorunsallaşması da esasen tam bu noktaya iki sebeple inhisar etmektedir. Birincisi politik teorinin yukarıda belirttiğimiz temel iki sorusuna verilecek cevaplar modernitenin öngerekleriyle sabitlenmiş cevaplardır. Bu meyanda "Ne yapmalıyım?" sorusunun tartışılmaz başta gelen cevabı, "rasyonel davranmalıyım"dır. "Ben kimim?" sorusunun cevabı ise aynı şekilde âşikârdır: Rasyonel ve ilerleyiciyim! 'Ortak iyi', 'modern' mahiyette olması gerektiği için, etik kodlar da ancak o mahiyette uygun ve onun için işlevsel olabilir. Çünkü her şey artık Giddens'ın deyimiyle 'yerinden edilmiş'tir ve gidişat hep ileriye doğrudur.

Ne var ki, modernite ileriye dönük bakışını etik meseleler üzerine çok çevirmemiş, onları mevcut durumda sınırlı, o duruma özgü meseleler olarak telâkki etmiştir.

Oysa, Ulrich Beck'in (1996) haklı olarak belirttiği gibi; 'risk toplum'unda, yani üretim ve dağıtımla ilişkili olarak bilimsel teknik bilgiye

ekonomiyi totalleştirerek ve globalleştirerek çevresel etki yaratan mahiyette değişen bir toplumda yaşıyorsak; etik meselelerin vuku bulmamış, daha çok vuku bulması muhtemel meseleler olarak algılanması gerekir.

Hâl böyle olunca, politik teorinin belirtilen iki temel sorusu birleştirilip daha somut olarak şu şekilde sorulabilir: "Risk toplumunda yapmam gereken nedir ve bu gereklilik doğrultusunda nasıl biri olmalıyım?"

Risk toplumu, esasen fiilin mahiyetine göre failin kazanacağı konumu değil, failin edindiği konuma göre fiilin yapacağı yönün önemsenmesini gerektirir.

Dolayısıyla böyle bir toplumda politik, etik olanı değil; etik, politik olanı önceler. O hâlde modernitenin kazandığı yeni mahiyet açısından, temel soru etik bir sorudur ve bu soru öznenin nasıl olması gerektiğine ilişkindir.

Bu sorunun cevabı Levinas'ın düşüncelerinden çıkarılabilir: Ötekine karşı sorumluluk duymak. Levinas'a göre, sorumluluk özne olmanın en başta gelen özelliğidir. Ötekine karşı sorumlu olmak, kendi eylemim olmayan, hattâ benim için önemli görünmeyen şeylere karşı da sorumluluk hissetmektir. Bu anlamda sorumluluk, zorlayıcı bir üstün güce göre (korku, ahlâk kuralı, yasa buyruğu) belirmez ve bir yük hâlini almaz. İnsanın kendisini bir özne olarak inşa etmesi, zaten sorumlu hâle gelmesi demektir; veya tersi: Sorumlu hâle gelmek, insanın kendisini özne olarak inşa etmesidir.

Levinasçı bakışla sorumluluk mütekabiliyete dayanmaz: Ötekine karşılık beklemeden sorumluluk hissederim; karşılık vermek ise onun sorunudur (Hand, 1989: Kısım I).

O hâlde, risk toplumunun bireyi "nasıl olmam gerekir?" gibi bir soruya "ötekine karşı sorumlu" şeklinde cevap veren bireydir. Böyle bir birey, şüphesiz, hem bir arada yaşamayı kolaylaştıracak, hem daha demokratik kılacak, nihayet sadece olana değil, olması muhtemel olaylara karşı da duyarlılık arz edecek bir profil çizer.

Şüphesiz bu profil modernitenin başlangıçta öngördüğünden çok farklıdır. Çünkü, modernitenin temel varsayımlarından biri, rasyonel olanın diğer rasyonel olanı tanıyacağı ve ortak payda olan "rasyonel"in bir araya gelişi sağlayacağı ve devam ettireceği idi.

Öte yandan "modern" eylem biçimi, en azından Weberci anlamda, rasyonel fiili sonuçları *amaçlanana* göre değerlendirmeyi esas almaktaydı: Fiilin faili öncelemesi. Oysa, risk toplumuna doğru değişim, *amaçlanmayanı* hesaba katmayı, dolayısıyla amaçlamamı bir sabite olmaktan çıkarmayı gerekli kılmaktadır. Bu açıdan, politik teorinin etik boyutu sadece ideal düzen veya ortak iyi tesis etmenin ötesindeki meselelere ilişkin bir hâl almak durumundadır: Gündelik hayatın meselelerinde neyin iyi/kötü doğru/yanlış olduğuna

dair ışık tutmak; bunu yaparken özneler arası sorumluluğu sağlayıcı veya önleyici etkenleri aydınlatmak politik teorinin birincil görevi olmalıdır.

Bu anlamda, politik teorinin görevi, politik felsefeninkinden farklıdır: Politik teori, gündelik hayattaki politik eylemi ve bu eylemi güdüleyen etik etkenleri açıklar, çözüm önerir. Politik felsefe ise 'politik' olan her mesele hakkında açıklayıcı fikirler yürütür, buradan ideal olanı kurmaya yönelir. Bir başka deyişle, Arnold Brecht'in (1963:15) işaret ettiği anlamda, teorik ve felsefî olanın her ikisinde de 'açıklama' (explain) esastır; ama teori *bazı* şeyleri, felsefe *her şeyi* açıklamaya gayretlidir. Aynı şekilde, politik eyleme dair, politik teorinin kısmî, felsefenin total bir açıklama isteğinden söz edilebilir. Fakat, politik teori etik boyut kazanmak durumundaysa, ister istemez felsefî olanı içine almak, o doğrultuda açıklamaları kısmîlikten kurtarıp, genişletmek zorundadır. Üstelik, risk toplumunun özellikleri dikkate alındığında, bu zorunluluk kendini daha çok hissettirir.

Modernite bağlamında düşünüldüğünde, politik teorinin kısmî kalmaması gerektiğinin önemli bir gerekçesi daha belirir: Aklın "hesaplayıcı ve yasa koyucu çabalarıyla ahlâkî meselelerin çözülemeyeceği, insanlığın ahlâkî yaşamının garanti altına alınamayacağı" (Bauman, 1998: 298). Dolayısıyla, politik teori gündelik hayatın ayrıntılarına inerek *birey* düzeyinde aklın hesaplayıcı ve yasa koyucu yanlarının ötesine uzanmak; öbür yandan insanlığı *toplum* düzeyinde ahlâkî (etik) meselelerinin nasıl çözülmesi gerektiğine yönelmekte yükümlü görünmektedir.

Modernite, toplumsal (politik) düzenin yasalarının akıl yoluyla keşfedilebilir olduğuna dair bir iddiayı yansıtmaktaydı. Akla tanınan bu araçsallık, son tahlilde özneyi dışlayıcı bir yönde çalıştı ve neredeyse sosyo-politik fenomenleri insansızlaştırdı. Bu açıdan, politik ile etik olanın birleşmesi, sadece söz konusu insansızlaştırmayı geriye döndürmeyecek, aklı da araçsallıktan kurtarıp, aslî fonksiyonuna kavuşturacaktır.

Kaynakça

Z. Bauman (1997): *Modernite ve Holocaust*, Çev. S. Sertsabiboğlu, İstanbul.

Z. Bauman (1998): *Postmodern Etik*, Çev. A. Türker, İstanbul.

U. Beck (1996): *Risk Society*, London, reprinted.

A. Brecht (1963): *Political Theory*, New Jersey, Third Printing.

A. Çiğdem (1997): *Bir İmkân Olarak Modernite*, İstanbul.

S. Hand (1996): *The Levinas Reader*, Oxford.

S. Z. Hünler (1997): *İki Adalet Arasında*, Ankara.

J. Mulhall-A. Swift (1996): *Liberals and Communitarians*, Oxford, Second Edition.

Z. Rengger (1995): *Political Theory, Modernity and Postmodernity*, Oxford.

L. Strauss (1988): *What is Political Philosophy?*, Chicago.

GÖĞÜN BUHARLAŞMASI: ETHICA

Efkan Bahri Eskin

Descartes'ın, Yaratıcının varlığına ilişkin getirdiği kanıtlar bizatihi kendini de yeterince tatmin etmemiş olmalı ki o "Bir İnkârcı Yaratıcıyı inkâr edecek olursa bilmeli ki kuşkusuna nesne olabilecek daha öncelikli olgular bulunmaktadır" diyerek inkârcının ontolojik güvenlik duygusunu tehlikeye düşürüp, ayaklarını yerden kesmek ister: "Son olarak eğer ortaya koyduğum nedenler tarafından Tanrı'nın ve ruhlarının var oluşu konusunda inandırılmış olmayanlar varsa, belki de kendilerine onlar konusunda inanca verilen tüm başka şeylerin -örneğin bir bedenleri olduğunun, ya da yıldızların ve bir dünyanın varolduğunun- daha az pekin olduklarını bilmeleri gerekir. Çünkü, gerçi bu tür şeyler konusunda onlardan kuşku duymayı bizim için bir tür aşırılık olarak gösterecek moral (Kılgısal) bir inancımız olsa da, gene de, metafiziksel (kuramsal) bir pekinlik söz konusu olduğu zaman uykudayken aynı yolda bir başka bedenimizin olduğunu imgeleyebileceğimiz ve ortada öyle şeyler yokken başka yıldızları ve bir başka dünyayı görebildiğimiz gibi bir gözlem varken tam bir inancımızın olmaması için yeterince neden olduğunu baştan yoksun olmadıkça hiç kimse yadsıyamaz. Çünkü düşlerdeki düşünceler sık sık tanıklık durumundakilerden daha az ve diri ve kesin değilken, ikincilerin değil de onların yanlış olduklarını nasıl biliriz? Ve gerçi en iyi kafalar bir sorunu diledikleri denli inceleyebilecek olsalar da, Tanrı'nın va-

roluşunu varsaymadıkları sürece bu kuşkuyu giderecek yeterli bir neden bulabileceklerine inanmıyorum."[1]

Bu noktadan hareketle Descartes yorumcuları, Tanrı'nın varlığını kabul ederek Descartes'ın solipsist olmaktan kurtulduğunu belirtirler. Tanrı dış dünyanın ve onun sağlam bilgisinin güvencesidir. Tanrı'nın varlığı Descartes felsefesinin temeli olup kaldırıldığında sistem tamamen çöker, denmiştir.[2]

Bütün bu yorumlar doğru olmakla beraber bu felsefeyi dünyevîleştirmek teolojik bahislerin savunusunda belirgin bir utangaçlığa sahip olan Kant'ın felsefesini dünyevîleştirmekten kimi yönleri göz önüne aldığında daha kolaydır. Çünkü dünyanın varlığının ontolojik sürekliliğini güvenceleyen olası kimi kanıtlar ortaya atmak ve bütün bunları yaparken dünyada kalmak mümkünken, Kant'ın Hıristiyan metafizik geleneğine bağlı numen ve ona dayanan özgürlük düşüncesini ve fenomenleri kalıplayan özel (nesnel) kategoriler anlayışını iddia edebilmek için Tanrısal güvenceden başka hiçbir dayanak yoktur. Kant'ın ahlâk anlayışından her ne kadar seküler bir etik dizge geliştirilebileceği düşünülse de bu imkânsızdır. Çünkü Kant'ın kategorik imperatifi Hıristiyan ahlâkından soyutlanmış formdan başka bir şey değildir.

Descartes'tan Kant'a idealist çizgi, büyük ölçüde aklî olarak temellendirme çabası içinde olduğu gelenek tarafından temellendirilmiş olsa bile hiçbir şekilde ilkel bir materyalizmle kıyaslanamaz. Bu kıyaslanamazlığın açıklığından doğan bilinçtir ki, daha sonra gelen materyalist kökenli filozofların temkinliliğine yol açmıştır. R. Garaudy'nin deyimiyle, "Marksist maddeciliğin asıl değeri, maddeciliği, sanki Kant, Fichte, Hegel yaşamamışlar gibi ele almamasındadır."[3]

Marx'a göre gerçekçiliğin anlamı, incelikli idealist çizgiyle karşıtlaşmak değil onun söylediğini temellük ederek onu aşmaktır. Marx'ta, Feuerbach etkisiyle, Descartesçı Tanrı düşüncesi yerine ikame edilen "insan", Gramsci'nin işi ileri götürüp tıpkı Descartesçı felsefedeki gibi dünyevî varlığın ve bilginin teminatı olan Yaratıcının yerine geçirilmiş tanrılaşmış insan değildir. Marx için, dünya insan olmadan da dünyadır, ham, işlenmemiş yapısından bir şey kaybetmez ve varlığı konusunda kanıta ihtiyacı yokmuş gibi görünür: "Nesnel hakikatin, insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini (Disseitigkeit) pra-

[1] R. Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, İdea Yay. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1996, s. 35-36.
[2] Necati Öner, *İnsan Hürrriyeti*, Vadi Yay. Ankara 1995, s. 36.
[3] R. Garaudy, *Marks İçin Anahtar*, Bilgi Yay. Çev. Ahmet Taner Kışlalı, İstanbul 1975, s. 94.

tikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur."[4]

Gramsci ise büyük ölçüde idealist çizginin etkisi altında, Marx'tan farklı olarak insan kavramını Descartesçı felsefedeki sürekliliğe ve nesnelliğe imkân veren Yaratıcı yerine hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi koydu. "Metafizik materyalizmdeki nesnel kavramıyla, insanın dışında bir nesnelliğin varlığı anlatılmak istenir gibidir; fakat insan olmasa da bir gerçekliğin var olacağını ileri sürmekle ya bir mecaz yapılmakta ya da bir çeşit mistikliğe düşülmektedir. Biz gerçekliği insana oranla bilmekteyiz: İnsan oluş hâlinde, bilinç ve gerçeklikte oluş hâlinde olduğuna göre, nesnelliğin kendisi de bir oluştur."[5] Ve Gramsci şöyle devam eder: "Bu arada Bertrand Russell'ın küçük bir kitabındaki (Felsefe Sorunları) örneği de hatırlamak gerekir. Russell, aşağı yukarı şöyle demektedir: "İnsanın yeryüzündeki varlığı olmaksızın Londra ve Edinburgh'un varolduklarını düşünemeyiz: ama bugün biri kuzeyde, öteki güneyde olmak üzere, Londra ile Edinburgh'un bulunduğu uzaydaki iki noktayı düşünebiliriz." Buna şöyle karşı çıkılabilir: "İnsanın varlığı düşünülmeden düşünmek diye bir şey olduğu düşünülemeyeceği gibi, genel olarak herhangi bir olayı ya da bir ilişkiyi ancak insanın varolması ölçüsünde düşünebiliriz. İnsan olmazsa Kuzey, Güney, Doğu, Batı ne ifade eder?"[6]

Gramsci'nin bu Russell eleştirisi, doğru ve/veya kendi dünya görüşü açısından doğru olduğunu değil, sadece Russell'ın inanılmaz saçmalıkta örnekler verdiğini kanıtlar. Daha ortodoks eski bir Marxçı, eski yorumlarından birinde bu söylenenlerin birer çarpıtma olduğunu haklı olarak bildirir: "Bu davranış, sonunda, karşıt terime varmak için insandan (insanın bilgisinden ya da aksiyonundan) hareket etmekten başka bir şey değildir. Böylece maddîlik ancak zihne bağlılığında gerçeklik kazanabiliyor. Buradaki bütün kurnazlık, tecrübe kelimesinin açık olmayan bir anlamda kullanılmış olmasından doğmaktadır.

"Madde insan tecrübesine hiçbir yerde bulunmuyor demek ya da bir bedahatı tekrarlamak ya da saçma bir düşünce ileri sürmektir.

"Maddenin bilgisi söz konusuysa bir bedahat, maddenin varlığı söz konusuysa bir saçmadır bu.

"Marx'ın, bence, fikirler dünyası insan zihninde çeviriye uğramış ve transpoze edilmiş maddî dünyadan başka bir şey değildir" sözüne Sartre şu açıklamayı veriyor: "Ve maddî dünya, insan praxis'ini kendi öz dilinde yani atalet terimleri içinde çeviriye uğratmış ve başkalaştırmıştır diye eklemek

[4] K. Marx F. Engels, *Alman İdeolojisi*, Sol Yay. Çev. Sevim Belli, Ankara 1992, s. 24.
[5] Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Belge Yay. Çev. Adnan Cemgil, İstanbul 1986, s. 168.
[6] Gramsci, a.g.e. s. 16.

şartıyla 'Marx'ın yukarıdaki düşüncesine katılırız." Daha ilerde düşüncesini şöyle belirtiyor, "Toplumsal olgular, bütün eşyanın toplumsal olgu olduğu ölçüde eşyadır". Kısacası Sartre, maddeleşmiş pratikten başka şey olmayan işlenmiş maddeden istekle söz açıyor. Ama insan aksiyonu değmemiş maddeye gelince, onun hiçbir gerçekliği yoktur. Bu madde, gerçekleşecek fiillere bir postulat hizmeti görür." [7]

Şüphesiz yukarıdaki Garaudy'nin Sartre ve Gramsci gibi varlığı bilgiye, bilgiyi de özneye çeken idealist eğilimli filozoflara yönelttiği eleştiri tartışılabilir. Ama ancak söz konusu olan Marx'ın doğru okunması ise Gramsci'nin bile bile Marx'ı yanlış okuduğu kesindir. Bununla beraber, özgür tutumundan kaynaklanan, kimi ilginç düşünceleri dile getirebilmiştir. Ona göre dış dünyanın varlığının, halkın bilinç düzeyinde kabul görmesinin nedeni aslında dindir: "Halk tabakalarından gelen okuyucular, dış dünyanın nesnel olarak varlığı sorunu diye bir problemin ciddi olarak ortaya konabileceğine inanmazlar. Sorunun bu biçimde ortaya konulması Gargantua'ya yakışır kahkahaların kopmasına yol açar ve bu kahkaha fırtınasını dindirmekte mümkün olmaz. Halk dış dünyanın nesnel olarak gerçek olduğuna inanır ve problemde bu noktada ortaya çıkmaktadır: Bu inancın kökeni nedir ve nesnel olarak bunun bir eleştirel değeri var mıdır? Bu inancı benimseyenler dine karşı kayıtsız olsalar bile aslında bu inancın kökeni dindedir. Çünkü bütün dinlere göre Tanrı insandan önce dünyayı, doğayı, evreni yaratmıştır ve bundan ötürü de insan, dünyayı hazır ve değişmez biçimde tamamlanmış, tescil edilmiş olarak bulur. Bu inanç kamusal düşünüşün sarsılmaz bir verisi hâline gelerek, din duygusu sönmüş ya da olsa bile aynı kuvvette yaşamaya devam eder."[8]

Gramsci'nin bu söylediklerinde apaçık bir çelişki vardır ve o da şudur: Felsefeye yabancı bilinç düzeylerini temsil eden halk, hem dünyanın varlığı sorununu gülünç bulmakta, hem de başlangıçta sanki Pascal, Decartes ya da Gazalî gibi kuşkucu bir şekilde, varlığı ve sürekliliği Aşkın Yaratıcıyla güvencelenmiş bir evrende yaşadığına inanmaktadır. Oysa açık ki halkın dünya anlayışı naif realizme dayanır ve sıradan Hıristiyan bilinci ne kadar sofu olursa olsun Descartes'ın felsefî/teolojik anlayışını inandırıcı bulmadığı gibi kendi tutumundan çok daha dindarca olan bu yaklaşıma bir anlam bile veremeyebilir. Bu bakımdan halkın dış dünya sorunu diye bir sorunu yoktur, dış dünyanın varlığı kendiliğinden açık bir olgudur, dinle değil halksal sağduyuyla temellendirilir. Sözgelimi misket oynayan çocuklar misketlerin kendi varlıklarından bağımsız nesnel olarak varolduğunu pekâlâ bilirler. Bu

[7] R.Garaudy, *Jean Paul Sartre ve Marxisme*, Sosyal Yay. Çev. Selahattin Hilav, İstanbul 1962, s. 22-23-24.
[8] Gramsci, a.g.e. s. 16.

bilgi dinî inanca, felsefî görüşe dayanmaz, bu düzeyde çocuklar düpedüz materyalisttirler. Bu, gerçekliğin Marx'ın deyimiyle sezgiyle (Anschauung) kavranma biçimidir.

Gramsci'nin düşünceleri yanlış olmakla beraber kimi doğru düşünceleri çağrıştırmaktadır. Bu doğru düşünce, dinî nesnelliğin tarihî alanda, toplumsal ruhsallığı yapılandıran varlığını işaret eder. Dinle, nesnellik arasındaki bu ilişki, kamusal bilinçte, dış dünya ve onun matematiksel fiziğin yöntemiyle elde edilen pozitif bilgisi alanında değildir. Çünkü bu bilgi metafizik temele sahip olmadan da kısmen de olsa doğru olduğunu pratiğiyle kanıtlamaktadır. Hegel'in "aklî olanın gerçek" olduğunu söylemesi, erken dönemlerde tasarımlanan bir teknolojik varlığın, nesnelerin ve nesne bağıntılarının iç mantığına nüfuz ederek, gelecekte olabileceği düşüncesini kapsar ve bu alanda seküler olarak kavranabilir. Asıl sorun bu değildir. Asıl sorun ahlâkî olanın Tanrısız bir dünyada teorik olarak kavranamazlığından ve pratik olarak tutunamazlığından doğmaktadır.

Dış dünya sorunu, filozofun masasının varolup olmaması sorunu, odadan dışarı taşıp, öteki insanların ilgili alanına ulaşamazken, ahlâkın dünyası böyle değildir. Ahlâkın dünyası tedirgin, buharlaşıp yok olmaya eğilimlidir. Hattâ tepeden tırnağa aşkınlığa gömülmüş bir tanrı krallığında bile, insan tek kendisiyle başbaşa kaldığında etik olanı reddetme imkânına sahip olabilecektir. Onun varlığını reddedebileceği gibi, varlığını kabul edip reddedebilir de. Etikle, Tanrı ilişkisi ikisinin de aynı bölgede durmasından doğar. Biri için akıl yürütme ne ise öteki için de öyledir. Biri için kanıtlar, kanıtımsılar varsa, diğeri için de vardır. Birinin seçimi özgürlükse, ötekinin de öyledir.

Hıristiyan din dili, Batı dünyasında İsa'dan sonra dile sirayet etmiş böylece onun ahlâkî/insanî boyutunu yapılandırmıştır. Dünyevîleştirilme denen süreç, din dilinin dilden giderek daha fazla sökülmesiyle, kültürde oluşturduğu, kavramsal ilişkiler zincirinin çözülmesi ve meşruiyetin tedrici olarak, farklı dünyevî kavramsal ilişkilere akmasıdır. Mesih'in "size hakikati söyleyeceğim ve hakikat sizi özgürleştirecektir" dediğinde özgürlük, öğretinin işaret ettiği varlık bilimsel, ahlâksal ve metafizik hakikat düşüncesine bağlılıkla kazanılan özel bir özgürlüktür. Hegel özgürlükten bahsettiğinde Hıristiyan arka plânı devrededir. "Tinin tözü özgürlüktür. Tinin tarih sürecindeki ereği böylece söylenmiş oluyor: Öznenin sonsuz değer kazanmasını ve bu sonsuzluğun bilincine varsaymasını sağlayacak genel ereklere sahip olmasıdır."[9]

Dünyevî/rasyonel olarak ahlâkı temellendirme girişiminin temel sorunu şudur: Ahlâkın geometrik bir şekilde ortaya konabileceğini varsaydığımızda,

[9] F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Kabalcı Yay. Çev. Önay Sözer, İstanbul 1995, s. 66.

bu geometrik anlayışın dışına taşmadan, eğer bu ahlâkı kabul edersek asla ahlâklı bir şey yapmış olmayız. Aşkınlık budur. Aşkınlık, ahlâkı hem tuhaf bir şekilde evrensel logos olarak kavrayan rasyonalizmin hem de tümevarımsal menfaat temellendirmesine giden empirisizmin ötesinde aramaktadır.

Modern dünyanın başlangıç evrelerinden günümüze gelişimi düşünüldüğünde, insana ilişkin temel değişimi, "...kimi tarihçiler insan bilincinin "theoria"dan "praxis'e, "sciennia comtemplativa"dan "scientia activa et operative" ya döndürülmesi, bunun insanı doğa karşısındaki bir seyirci olmaktan çıkarıp doğanın efendisine dönüştürmesi"[10] olarak betimlemişlerdir. Epistemoloji, eğer kültürün hem bilinçaltı[11] hem de gitgide kendi bilincine varan eğilimi olarak anlaşılırsa, o zaman modern Batı tarihinde ana gövdeyi pozitivizmin oluşturduğu görülecektir. Kimilerinin inandığı gibi olgucu anlayışın gitgide daha fazla eleştirilmesi onun öldüğü ya da ecelinin yakın olduğu anlamına gelmez. Tam aksine dünyanın öznesizleştirilmesi onun başarıya ulaştığını kanıtlar. "Niçin" sorusunu sormaya yanaşmaması, pozitivizmin öznesiz bir dünya arzusu nedeniyledir. "Nasıl" nesnelerin iç mantığına yönelik bir soru kipidir, bununla o etik olanın alanına girer ve onu çözer. Dünyayı tasarımladığında tek boyutlu olarak kavrar. "İnsanı", "yüce" ya da "kutsal" olanın bu soylu içgüdü karşısında ayrıcalığı yoktur.

A. J. Ayer şöyle yazar: "Törel deney görüngülerini ve bunların nedenlerini betimleyen önermelerin, ruhbilim ya da toplumbilime verilmeleri gerekir. Törel erdem öğütleri önerme değildir, bunlar, okuyucuyu belli türde eylemde bulunmaya özendirmeyi amaçlayan ünlem ya da buyruklardır."[12]

Ve Reichenbach: "Psikolojik açıdan bakılınca, ahlâkî buyruğu, kendimiz için olduğu kadar başkaları için geçerli bir ödev duygusuna bağlı istençsel bir eylem diye niteleyebiliriz. Örneğin muhtaç kimselere yardım etmeyi hem kendimizin hem de başkalarının ödevi saymaktayız. Ahlâkî olmayan başka istençsel amaçlar söz konusu olduğunda böylesine bir ödev duygusuna tanık olmamaktayız. Bir kimse mühendis olmak istiyorsa, bu amacı bakımından, ne onun kendisinin, ne de başkalarının böyle bir ödev duygusu altında olduğu ya da olması gerektiği söylenebilir. Moral buyrukları tüm diğerlerinden genel ödev duygusu ayırır.

"Moral istençlerin bize ikinci dereceden istençler, ödev duygusunun ifadesi olarak görünmelerini nasıl açıklayabiliriz? Bana kalırsa bunun açıklaması şudur: Bu istençler, içinde yaşadığımız toplumca bize yüklenmektedir; başka bir deyişle, bunlar aslında toplum istençleridir. Onların kişiler üstü

[10] Alexandre Koyre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, İdea Yay. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1998, s. 5.
[11] M. A. el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, İz Yay. Çev. İbrahim Akbaba, İst.1997. s .52.
[12] A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Metis Yay. Çev. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul 1984, s. 97.

onuru da bu kökenden kaynaklanmaktadır. Moral karar verirken kendimizi bizi aşan bir şeye bağımlı duymamızın da nedeni budur. Psikolojik olarak bu kökeni doğal saymamız gerekir. Çalmayı, öldürmeyi, vb. eylemleri yasaklayan kuralların konması, toplumun sürekliliği için zorunluydu. Kuşaklar gelip geçtikçe bireyler bu kurallara koşullanmaktaydı; üstelik eğitim kurumları bu koşullanmayı, özellikle pekiştirme yolunda etkinlik göstermiştir. Moral buyruklara kendimizi muhatap saymamızda bu nedenle şaşılacak bir neden yoktur. Ödev duygusu moral amaçların bir özelliği sayılıyorsa, bu görüş, moral amaçların bir otorite eliyle (bu otorite baba, öğretmen ya da düpedüz toplumsal baskı olabilir) bize aşılandığı gerçeğini yansıtmaktadır."[13]

Descartes'tan beri gelen ikiciliği en radikal aşamaya taşıyan Wittgenstein, *Tractatus*'unda etik olana gelinceye dek sözcüğün gerçek anlamıyla bir makine olarak çalışır. Resim kuramında tıpkı bir kameranın çektiği vahşetten, insan gibi dehşete kapılmasının beklenemeyeceğini, bu beklentinin saçma olduğunu bildirircesine olgucu çizgide ilerler. Bu düzeye dek makine, insanî olanın ayırdında değildir ve suçlamaları algılayamayacaktır bile. Etik olana gelindiğinde artık algı kutusu insanlaşmaya başlar ve dünyayı kendi rengine boyar. Wittgenstein eğer makineliğe devam eder, etiği aşkın olarak kavramazsa insan olamayacağını düşünür. İnsanî olan etik bir ve aynı şeydir. Ve eğer etik aşkınlığıyla değil ama olgusal tabanda kavranırsa makine o zaman hiçbir şekilde insanlaşamayacaktır. Ayer ve Reichenbach gibi analitikçiler bunun farkında olamadılar. Onlar pratik yaşamlarında insandılar ama teorilerinin mantıksal vargılarına taşındıklarında birer makinaydılar. Olguculuk insanın makinalaştırılmasıdır dendiğinde bu yargı asla benzetme değildir. Ancak fiilî durumda kimse tamamen makine değildir ve bu yüzden hiç kimse pozitivist değildir.

Aşkınlık bulutunun dünyayı terk etmesinden ve aralarındaki mesafenin iki gezegen gibi açılmasından, çıplak dünyayla giderek daha fazla başbaşa kalmamızdan beri, tuhaf bir şekilde aşkınlığın bilincine varabilme imkânı da doğmaktadır.

Wittgenstein bunun farkında olan bir dünyalıydı dünyada kalmasına rağmen. O şöyle der. "Betimlediğim her yer dünyanın içindedir. Tam dünya betimlemesinde asla bir etik cümle bulunmaz. Bir kanlı katili betimlesem de etik olan hiçbir şey durumudur."

Schlich, teolojik etikte iyinin özü hakkında iki kavrayış olduğunu söylüyor. Daha yüzeysel anlam vermeye göre iyi, Tanrı onu istediği için iyidir; daha derin anlam vermeye göre iyi, iyi olduğu için Tanrı iyiyi ister.

---

[13] H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Remzi Kitabevi, Çev. Cemal Yıldırım, İstanbul 1993. s. 190.

Bana kalırsa birinci kavrayış daha derin kavrayıştır. Tanrı'nın buyruğu iyidir. Çünkü bu kavrayış, o "niçin" iyidir'in her bir açıklama yolunu kesiyor; tam yüzeysel, rasyonalist kavrayış olan ikinci kavrayışın iyi olan şeyi bir de "sanki" temellendirebilirmiş gibi yapmasına karşın.

"Birinci kavrayış, iyinin özünün olaylarla hiçbir ilişiği olmadığını ve buna göre hiçbir cümle ile açıklanamayacağını açıkça söylüyor. Eğer anlatmak istediğin şeyi tamamen dile getiren bir cümle varsa, o cümle şudur: Tanrı'nın buyruğu iyidir." [14]

[14] Akt. Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, Kabalcı Yay. İstanbul, 1995, s. 387.

KANT'IN *AHLÂK(İLİĞ)İN METAFİZİĞİ* ADLI YAPITINDA ETİĞİN TEMELLENDİRİLMESİ

Arslan Topakkaya*

Kant etiğinin ana hatlarını ve temellendirilmesini incelemeye çalışacağımız bu küçük incelemede kendimizi Kant'ın ahlâk felsefesini geliştirdiği temel yapıtı olan 'Ahlâk(iliğ)in (töre'nin) Metafiziği' (Die Metaphysik der Sitten) ile sınırlı tutmaya çalışacağız. Kant ahlâk felsefesini geliştirirken kendisini sadece bu yapıtla sınırlamaz, bu konuyla ilgili düşüncelerini genel bir ahlâkî ilke kurmaya çalıştığı *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı yapıtta, pratik ve teorik akıl arasındaki ilişkiyi incelediği *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (Kritik der praktischen Vernunft)", ayrıca akıl ile inanmayı konu alan *Saf Aklın Sınırları İçerisinde Din* (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) adlı yapıtlarında da işlemektedir. Fakat diğerlerinde ele anılan ahlâk felsefesi ile ilgili konular inceleyeceğimiz kitaptaki düşüncelerin tekrarıdır.

Kant'ta ahlâkîliği temellendirme çabası ahlâk felsefesinin temel sorusu olan 'İyi'nin nasıl belirleneceği problemi ile başlar. Kant'a göre yeryüzünde ve evrende mutlak anlamda bir 'iyi istek' ya da 'iyiyi isteme' söz konusudur.[1] Kant'ın ahlâk felsefesinde iyinin ne olduğu sorusu mutlak anlamda

---

* Arslan Topakkaya, Freiburg Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[1] Bkz. I. Kant: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie.* Werke. Cilt 6. (yayımlayan:W. Weischedel), Darmstadt 1966, s. 18.

iyiyi kapsamakta, iyinin insanlar arasındaki ilişkilerde geçerli olan izafî değeri kastedilmemektedir. "Akıl, şaka, hüküm çıkarma yeteneği ve ruhun cesaret, kararlılık ve ısrarcılık gibi sempatik özellikleri şüphesiz bazı bakış açılarına göre iyi ve istenilen bir şeydir; fakat bunlar iyi istek (niyet)-gute Wille- olmadığı taktirde aynı derecede zararlı ve kötü olabilirler."[2] Bu cümlelerden hareketle Kant şu tespitte bulunur: "İyi istek bir şeyi etkilediğinden veya herhangi bir amacın gerçekleşmesine yardımcı olduğundan dolayı değil, bizzat istemeden dolayı yani kendiliğinden iyidir."[3] Burada açıklanması gereken ve problem olarak karşımızda duran şey, iyi istemenin niteliğinin ve yapısının ne olduğudur. Kant'a göre iyi isteme, bireyin kendi isteklerinin arkasındaki maksimi genel geçer bir kanun yapma arzusunun olduğu her yerde mevcuttur.[4] Genel geçer kanun insan isteklerinden bağımsız olan metafizikî bir âlemde olmayıp tersine burada yaşayan ve burada olan bireyin düşüncelerine göre şekillenmektedir. Bu anlamda kategorik imperatif iyi istemin tanımlanması olarak anlaşılabilir.

Kant, istemenin bağımsızlığını ahlâkîliğin (Sittlichkeit) ilkesi olarak görür.[5] Kant ahlâk kanununun geçerliliğine dair bir kanıt sunmadığı gibi; onun geçerliliğini ispat etmeyi de denemez. "Ahlâk kanununun objektif geçerliliği ne tümdengelimle, ne teorik uğraşılarla ne de ampirik açıdan desteklenmiş akılla ispat edilebilir."[6] O kendi geçerliliğini bizzat kendi içinde taşır.

İyi isteme doğrudan doğruya insan özgürlüğü ile ilgilidir ve onlar karşılıklı olarak birbirlerini tamamlarlar. Ancak özgür olan insan iyi isteme sahip olabilir. Özgürlük kavramı sayesinde insan kendisini tamamen farklı bir düzen ve ilişkiler yumağı içerisinde görür. Özgürlük düşüncesi insanı sadece istekler ve meyiller peşinde koşan varlık olma durumundan kurtarmaktadır. Kant'a göre özgürlük düşüncesi isteğe bağlı olarak kabul edilmiş olmayıp insan olmanın bir zorunluluğudur. Saf aklın eleştirisinde Kant özgürlükten postulat yani pratik anlamda bir gereklilik olarak söz eder. İnsanın ahlâkî düşünmesi ve ahlâkî davranması özgürlüğün pratik anlamda bir zorunluluk olarak ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Çünkü ahlâkîliğin mümkün olmasının tek şartı özgürlüktür. Fakat özgürlüğün kendisinin nasıl mümkün olduğu sorusunun cevabı yoktur. "Akıl özgürlüğün nasıl mümkün olduğu sorusuna cevap aramaya başladığında kendi sınırlarını çoktan aşmış durumdadır."[7] Özgürlük ispat edilemez, o daha çok savunulmak zorundadır.[8] Özgür-

[2] A.g.e. s. 18.
[3] A.g.e. s. 19.
[4] Bkz. a.g.e. s. 28.
[5] Bkz. a.g.e. s. 74.
[6] A.g.e. s. 161.
[7] A.g.e. s. 96.
[8] Krş. a.g.e. s. 96.

lük düşüncesi bu anlamda keyfî bir kabul olmayıp ahlâkî açıdan temellendirilmiş bir kabuldür. Negatif anlamda Özgürlük doğal zorunluluklardan bağımsız olmaktır. Bu doğal zorunluluklar öyle zorunluluklardır ki; onlardan her biri kendilerini oluşturan sebeplerce tekrar irca edilebilir. Meselâ eğilimler doğal zorunluluklardan biridir, bunlar dış nesneler tarafından harekete geçirilir ve bir anlam kazanırlar. Tutku, korku ve aşk temelde bireyin çocukluğundan beri sahip olageldiği diğer insanlarla ilişkilerinin bir sonucudur. Pozitif anlamda özgürlük ise insanın kendisini kendi yasa anlayışına göre belirleyebilmesidir. Bağımsızlık bu anlamda bireyin keyfî bir şekilde kendi kendisine sahip olması değil, aksine kaynağını genel kanundan ve ilkelerden alan aklın birey üzerindeki egemenliğidir.

İstemenin (Wille) özerkliği ahlâkîliğin temel ilkesidir. Bu ilke imperatif karaktere sahiptir çünkü insan her zaman zorunlu olarak iyiyi istemez. Kant bundan dolayı kategorik imperatiften söz etmektedir. Ahlâkîliğin belirlenmesi ve temellendirilmesinin tek yolu kategorik imperatiften kaynaklanan iyi istemedir. Etik açısından burada önemli olan bireyin iyi isteme ödevinin ortaya çıkmasıdır. Ödev kavramı günümüzde daha çok zorlama, otorite, baskı altına alma ile ilgili düşünceleri akla getirmesine karşın; bu kavramın geleneğine bakıldığında tamamen farklı bir anlam ile karşılaşılmaktadır. Böyle bir gelenekte ödev daha çok bireyin kendi kendini sorumlu kılması anlamına gelmektedir ve Kant'ın da bu kavramdan (Pflicht) kastettiği budur. "Ödev (vazife) -Pflicht- insanın ahlâkî-manevî bir düzende yaşamasını ve kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilmesini mümkün kılan bir insanî tavır olarak anlaşılmaktadır."[9] Bireyin kendi davranışlarını iyi istence göre düzenleme isteğinin olmadığı bir yerde ahlâkîlikten söz etmek mümkün değildir. Pratik anlamda özgürlüğünün farkına negatif özgürlük sayesinde, yani içsel eğilimlerin ve doğal zorlamaların etkisinde kalmayarak varan bir insan kategorik imperatifin aracısız olarak bilincindedir. Bu doğrudan sahip oluş, dışardan hiçbir zorlama olmadan insanın kendi kendisine koyduğu zorunluluk da (Sollen) insanın kendisini özgürlük kavramıyla ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktadır. Kant özgürlüğü ahlâk kanununun varlık temeli (ratio essendi) olarak görürken; ahlâk kanunu da özgürlüğün bilgi temeli (ratio cognosendi) olarak görür.[10] İnsanın ahlâk kanununa boyun eğmesi onu kanunun tebaası sınıfına sokmasına karşın; insan kendi değerinden bir şey kaybetmez çünkü bu kanunun asıl sahibi ve onu ortaya çıkaran da kendisidir. İnsanın bir ahlâk kanununa tâbi olması onu bir köle yapmayacağı gibi o kanunun birey tarafından kabul edilip uygulanması onu efendi yapmaz. "İnsan

[9] Schwartländer, J.: Verantwortung. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, (yayımlayan. Von Hermann Krings). Studienausgabe Cilt 6. München 1974, s. 1578.
[10] Bkz. Kant, a.g.e. s. 108.

her iki durumun birleşmesiyle insandır. İnsan ve ahlâkî davranan bir varlık olarak ben ne bir köle ne de bir efendiyimdir. İnsan kendi kişiliğinde her ikisinden de izler taşır."[11] Bu anlamda pratik özgürlük yalın soyut bir şey değildir. Çünkü âhlâkî eylemi mümkün kılan bu pratik özgürlüktür.

Kant'ın ahlâk felsefesinin temelini kategorik imperatif oluşturmaktadır. Çünkü o ahlâkîliğin temel prensibidir. Kant'a göre kategorik imperatifin iki görevi vardır. Onun fonksiyonlarından birisi ahlâkî hüküm ve çıkarımlarda (Dijudikation Prensibi) bulunmayla ilgilidir. İkinci fonksiyon bireyi ahlâkî davranmaya iten kanunun, o ahlâkî eylemin temel sebebi olarak görülmesidir. Kant yorumcuları[12] bu kanunun bizzat kendisinin değil kanun bilincinin ahlâkî eylemin sebebi olduğu görüşünü haklı olarak dile getirmektedirler. Kant bilindiği üzere kategorik imperatifi hipotetik imperatiften ayırır. Hipotetik imperatif, yetenekliliğin şartları, önceden belirlenen amaçlara ulaşmaya yarayan teknik emirler ile insanı mutluluğa götürecek pragmatik emirler ve akıllılığa dair tavsiyeler olmak üzere ikiye ayrılır.[13] Hipotetik İmperatif tam olarak günümüzde araçsal akıl diye nitelediğimiz kavrama karşılık gelmektedir.

Kant davranışları insanın o davranışın sonunda herhangi bir pratik amaç güdüp gütmediğine göre 'göreve uydurulan eylem' ve 'görevden doğan eylemler' olmak üzere ikiye ayırır.[14] Bir eylem ancak kendi özünde taşıdığı doğruluğun amaç edinilmesi sayesinde ahlâkîlik vasfını kazanabilir. Buna karşın pragmatik kaygıların kişisel çıkarın ön plânda olduğu eylem ahlâkîlik niteliğini kazanamaz. Birtakım yaptırımlara maruz kalma korkusuyla ortaya çıkan eylemler de aynı şekilde ahlâkî sayılamazlar. Kategorik imperatifin sosyal fonksiyonu insanların birlikte yaşamalarını mümkün kılmak ve bunu olduğunca optimal hâle getirmektir. Bu anlamı daha da açık hâle getirmek ve anlaşılır kılmak için Kant kategorik imperatifi üç ayrı formülle ifade etmeye çalışır. Bu formüller pratik-objektif olmaktan ziyade subjektiftirler.[15] Kategorik imperatifin temel formülünü Kant şöyle dile getirir: "Öyle bir maksime göre davran ki, senin bu davranışının altında yatan ilke aynı zamanda genel bir yasa (ilke) olsun."[16] Bu temel formül tekrar üç alt formülle ifade edilir. Bunlardan birincisi Kant tarafından şöyle dile getirilir: "Öyle davran ki davranışın arkasındaki maksim genel tabiat kanunu olsun."[17] Burada kastedilen

[11] Liebrucks, B. *Erkenntnis und Dialektik*, Den Haag 1972, s. 365 vd.

[12] Bkz. Beck, L. W. 'Kants Kritik der praktischen Vernunft', *München* 1974, s. 208 ve Funke, G.: Achtung fürs moralische Gesetzt', *Kant-Studien 65* (1974), s. 54.

[13] Krş. Kant. a.g.e. s. 49 vd.

[14] Bkz. a.g.e. s. 22 vd.

[15] Bkz. Ludwig, R.: *Kategorische Imperativ und Metaphysik der Sitten*. Frankfurt, 1992, s. 79.

[16] Kant. a.g.e. s. 51.

[17] A.g.e.

doğa kanunu ontolojik bir düzeni ifade etmeyip sadece maksimin genelleşmesi için gerekli olan katılığı ifade etmektedir. İkinci formül temel amaç formülüdür ve şöyle ifade edilir: "Öyle davran ki davranışlarında insanlığı hem kendi şahsında hem de başkalarının şahsında hiç bir zaman bir araç olarak kullanma, o devamlı amacın kendisi olsun."[18] Üçüncü formül insan otonomisi ve onun bizzat kendisinin amaç olması (Zweck an sich) ile ilgilidir. "Her türlü gayenin subjesi bizzat kendisi amaç olan akıl sahibi varlıktır."[19] Bu üçüncü formül ikinci formülde dile getirilen genel ilkenin içinin her bir insanın bizzat kendi başlarına bir amaç olduğu tespitiyle doldurulmasıdır. İnsanın bizzat amacın kendisi olması ve onun özerkliği görüşü Kant'a göre ahlâkîliğin en yüksek ilkesini oluşturmaktadır.[20] Kant'ın ortaya koyduğu bu genel ilkeler sık sık yanlış anlaşılmalara meydan vermiş ve bu ilkeler yalın formalite olarak görülmüş ve tenkit edilmiştir.[21] Buna karşın kategorik imperatifin temel formülü ahlâkî bir prensip olarak insana bir hareket noktası kazandırmaktadır. Bu durum özellikle İnsanın kendi eylem ve davranışlarında kendisini bizzat amaç olarak belirlemesinde daha da açık bir şekilde gözükmektedir.

Kant bu açıklamalardan sonra şu sonuca ulaşır: Ahlâkîlik insanî değer ve kıymetin temel şartıdır.[22] İnsan sadece ahlâkîliği sayesinde kendisini bağımsız olarak belirleyebilir ve kendi önem ve kıymetini bu sayede anlayabilir. Gerçi insan bu değerinden bazen sapmalar gösterebilir fakat hiçbir zaman bu değeri tamamen kaybetmez çünkü ilke olarak insana tekrar bu değerine kavuşabilme yeteneği verilmiştir.[23]

Eylemler kendi ahlâkî değerlerini kendi temellerini oluşturan maksimlerden aldıklarından dolayı; herhangi bir şahsın hangi maksime göre hareket ettiği diğer insanlara, diğer insanların hangi maksimlere göre hareket ettiği de özneye gizli kalacaktır. İnsanın yapıp etmesi olumlu ya da olumsuz bir şekilde değerlendirilebilir; fakat insanın insan olması açısından, yani insanlığı şahsında temsil eden bir birey olması bakımından yargılamak mümkün değildir. Acaba bu hüküm aklî düşünebilme yeteneğine sahip olmayanlar meselâ ruh hastaları veya akıl hastası olan insanlar için de geçerli midir? Kant bu tür insanların insanî değer ve kıymet taşımadıkları inancındadır. Çünkü onlar ahlâkî davranma yeteneğine sahip değildir. Böyle bir tespite tamamen katılmak zor olsa da onu tamamen geçersiz saymak da mümkün değildir. Hiçbir insan diğerinin insanî kıymetini alma ya da ona bu kıymeti

[18] A.g.e. s. 61.
[19] Bkz. a.g.e. s. 63.
[20] Bkz. a.g.e. s. 74.
[21] Bkz. Pannenberg, W.: *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloch 1971, s. 64.
[22] Kant, a.g.e. s. 68.
[23] A.g.e. s. 601.

verme yetkisine sahip değildir. Günlük yaşantımızda ve ahlâkî eylemlerimizde bizim hareket noktamız her insanın insanî değer ve haysiyete sahip olduğu inancı olmalıdır. "İnsanla işimizin olduğu her yerde onun sahip olduğu benlikte özgürlüğün bir değer olarak saklandığını hatırda tutmamız gerekmektedir."[24]

Yukarıda kısaca belirttiğimiz gibi kategorik imperatifin gerek temel formülü gerekse ondan çıkartılan diğer yan formüller tamamen formel ilkeler. Buna karşın Kant'ın ahlâk felsefesi bazıları tarafından iddia edildiği gibi tamamen yalın bir formalizmi içermez.[25] Çünkü kategorik imperatifin genel ilkelerinin ne relativist ahlâk felsefesini ne de ahlâkın tarihselciliğini savunanlar tarafından geçersiz kabul edilmeleri mümkün değildir. Çünkü bu ilkeler Kant'a göre zaman ve mekâna göre değişmeyecek olan temel ve mutlak ilkelerdir.[26] Bu maksimlerin nasıl anlaşılması gerektiği yani bunları normal bir davranıştan nasıl ayırmamız gerektiği önemli bir husustur. Kant bu mesele üzerinde durur ve maksimleri subjektif geçerliliğe sahip pratik temel ilkeler olarak tanımlar. Maksimler aynı zamanda bireyin hayat karşısında oluşturduğu yaşama tarzını da içine alan bir kavramdır. Onlar ahlâkî eylemlerin temelinde yatan itkiyi ifade ederler. Kant'a göre yalın, subjektif, meselâ 'ben doğru olmak istiyorum' gibi ilkeler bana faydası dokunduğu sürece bireysel maksim olarak kabul edilebilirler; fakat ahlâkîliğin gerektirdiği şartı gerçekleştiremezler. Çünkü Kant ahlâkî maksimleri genel-geçer olma özelliğinden dolayı aynı zamanda pratik kanunlar olarak görmektedir. Meselâ başkalarına iyilik etmenin faziletine inanan bunu kendisine maksim olarak kabul eden birisi sadece arkadaşlarına iyilik edip tanımadığı insanlara kötülük ettiği takdirde, Kant'a göre bu maksim ahlâkî bir maksim olmamaktadır. Bunun ahlâkî olabilmesi için o bireyin bu maksimi bütün insanlara uygulaması gerekmektedir.

Kant ahlâkîliğin metafiziğindeki metafizik kavramının, yanlış anlaşılmaması gerektiğini onun ontolojik anlamdan ziyade rasyonel metodik bir refleksiyonu ifade ettiğini ısrarla belirtir. Bu anlamda metafizik kendisini tabiat ve ahlâkla da ilişkilendirebilir. Kant *Metaphysik der Sitten* adlı yapıtını hukuk ve fazilet öğretisi olmak üzere ikiye ayırır. Kant fazilet öğretisini gerçek etik olarak nitelendirir. Buradaki etik kavramından da Kant hukuk ve moral normları üzerine refleksiyonu anlamaktadır.[27] Kant, meşruluğu bir

---

[24] Spaemann, R.: 'Über den Begriff der Menschenwürde, Scheidewege', *Jahresschrift für skeptisches Denken* 15 (1985-86), s. 29.

[25] Bu suçlamayı yapan isimlerden en ünlüsü Hegel'dir. Bilgi için bkz. Hegel Werke *Theorie Ausgab* cilt. 20, Frankfurt 1971, s. 368.

[26] Bkz. Wagner, H.: *Moralität und Religion bei Kant*, ZphF. 29 (1975), s. 523.

[27] Bkz. Höffe, O. *Recht und Moral*, NHP 17(1979), s. 7

eylemin onu harekete geçiren etkenlerine bakmaksızın kanunla uyuşması olarak tarif eder. Moralite de aslında eylem ile kanun arasındaki bu uyuşmadan başka bir şey değildir.[28] Hukuk ve moral arasındaki ilişki temelde bireyin kendisini herhangi bir hukuk sistemine bağlı hissetmesiyle başlamaktadır. Verilen herhangi bir sözü kanunî bir mecburiyetten dolayı tuttuğum takdirde bu ahlâkî bir davranış sayılmamaktadır. Hiçbir beklenti ve menfaat kaygısı duymadan verdiğim sözü tutuyorsam yani genel ilke benim davranışımın saiki ise bu eylem ahlâkî eylemdir. Kant hukukî ödev ve görevlerin fazilete dair ödev ve görevlere göre daha az bağlayıcı olduğu görüşündedir. Çünkü hukukî ödev ve görevler sadece eylemin kendisiyle ilgiliyken ikincisi eylemin arkasındaki nedenle ilgilenmektedir. Hukuk ve morali daha anlaşılır bir şekilde şöyle karşılaştırabiliriz:

Hukuk	Moral
Yasanın dıştan konması	Yasanın içten konması
Eylem	Eylemin maksimi
Dar mükellefiyet	Geniş mükellefiyet
Dış zorlama	İç zorlama

Kant'a göre hukukta temel olan eylem özgürlüğüdür. Fakat bu özgürlük diğer insanların eylem özgürlükleriyle birlikte olmak zorundadır. Bu hak zaten insan olmanın bir gereğidir.[29] Kant'a göre moral ve hukuk birbirleriyle çelişen iki alan olmayıp aksine moral hukuktan daha fazla şey sunan ve isteyen bir alandır. Hukuk, ahlâkîliğin minimum şartı olarak anlaşılabilir. Fakat bu hukuk ilkelerinin kategorik imperatifin bir alt formu olarak anlaşılması demek değildir. Hukuk aynı zamanda basit ve keyfî bir kural koyma da değildir, o kendisini toplum sözleşmesinde temellendirir. Hukuksal özgürlük kendisini bağımsız istemde değil insan ortak eylemlerinin evrenselleşmesinde göstermektedir. Hukuk düzeni ontolojik olarak kurulamaz, böyle bir düzen insanlar tarafından geliştirilmek zorundadır. Ahlâkî bir kavram olarak hukukun aynı zamanda kanunî davranmayanlara yaptırım uygulama özelliği de vardır; çünkü bireysel haklar ancak bu şekilde garanti altına alınabilir.

Hukukî ödev ve vazifelerde maksimler önemli bir role sahip değillerken fazilete dair ödev ve vazifelerde temel bir noktadırlar. Ahlâkî eylem aslında iyi istemenin bir manifestosu olarak da algılanabilir. İyi isteme yalın bir istek değildir, çünkü kendisini devamlı eylemlerde göstermek zorunda ve bu anlamda bir gayeye sahip olmak durumundadır. İyi İstemin iyiliği, amacın

[28] Kant. a.g.e. s. 324.
[29] Kant. a.g.e. s. 345.

iyiliğinden çıkarılamaz. İsteme kendi değerini yöneldiği amaçtan almamaktadır.[30] Fakat insanlar her zaman doğal olarak iyi eylemde bulunmazlar. İnsanlar kendi eğilim ve isteklerini baskı altına alarak onların üstesinden gelerek iyi eylemde bulunmak durumundadırlar. Bundan dolayı iyi eylem insanlara bir görev, olarak gözükmektedir.[31] Kant bu tespitler ışığında fazilet öğretisinin temel ilkesini şöyle belirler: "Öyle bir maksime göre hareket et ki; bu maksim diğer insanların da kabul edeceği bir maksim olsun".[32] İnsanın kendisini eylemlerinde amaç olarak ortaya koyması Kant'a göre insan olmanın temel karakteristiğidir.[33] İnsan Kant'a göre herhangi bir davranışı sergilemeye zorlanabilir fakat onun her şeyden bağımsız olarak kendi amacını kendisinin belirleme özgürlüğü vardır. "Amaç insan isteminin objesidir, onun düşünülmesi sayesinde eylemin kendisi ortaya çıkmaktadır."[34] Kant'ın burada kastettiği değer belirleme olarak anlaşılabilir; burada amaç kavramı değer kavramıyla örtüşmektedir. Aynı zamanda görev olan amaç, pratik akla işaret eder.

Fazilet öğretisi hukukun aksine daha çok amaç -ki bunlar aynı zamanda vazife olarak algılanmaktadırlar- ya da eylemin maksimleriyle ilgilidir. Kant fazileti yüksek tesirli, sağlam ve kendisini devamlı açımlayan fakat uygulama ile kazanılan temel ilke olarak tarif eder.[35] Kant'a göre hayata dair temel davranış kalıpları ve maksimler fazilet öğretisinin önemli bir parçasını oluşturmalarına karşın henüz fazilet olarak değerlendirilemezler. Faziletler uygulama ile kazanılan bu temel davranış kalıpları ve maksimlerin etkisi sonucu oluşurlar. Özet olarak Faziletler bireyin temel tutumlarıdırlar. Kant faziletlerin kendi ideal tanımlarından hareketle aslında insanın faziletlere değil faziletlerin insana sahipmiş gibi göründüğü iddiasındadır. Çünkü Kant'ın fazilet olarak belirlediği şeyler ilke olarak genel-geçer olan ahlâkî ilkelerdir. Burada etiksel zorunluluğun şartsız karakteri kendisini göstermektedir. Kant, faziletleri, bireyin normlar ve değerler sistemine uygun bir biçimde devamlı yapageldiği ahlâkî bir hayat tarzına dair temel tutum ve yetenekleri olarak anlamaktadır. Bu anlamda fazilet kavramı mükemmelliğe ulaşma eğilimi ve başkalarının mutluluğuna yardımcı olma özelliğini de içermektedir.[36]

Kant'ta genel anlamda ahlâk özel anlamda fazilet öğretisi insanî duygularla yakından ilgilidir. Kant meyilleri (Neigungen) dış etkiler aracılığı ile

---

[30] Paton, H. J. *Der kategorische İmperativ*, Berlin 1962, s. 35.
[31] Kant. a.g.e. s. 22.
[32] A.g.e. s. 526.
[33] A.g.e. s. 521.
[34] A.g.e. s. 510.
[35] A.g.e. s. 528.
[36] Kant, a.g.e., s. 515.

alınmış zevke ya da sıkıntıya dair subjektif duygulanımlar olarak tanımlar. Kant insanî duygulanımlardan ve 'duygular tarafından kuşatılmaktan' sıkça söz etmektedir. Kant 'duygularının patolojisi' deyimini kullanır ve 'pathos' kavramı (Yunanca: Acı) üzerinde önemle durur. Fakat bu kelimeden türetilen Pathologie kavramı Kant'a göre hastalık sebeplerinin bilimsel açıdan incelenmesi ile ilgili olmayıp daha çok duygu yoğunlaşması ile ilgilidir. Meyiller ahlâkın genel prensibi ya da ölçüsü olamazlar; çünkü onlar subjektif ve pasif karaktere sahiptirler. Meyillere dayalı eylemler temel ahlâkî isteme ters düşmedikçe ahlâkî ya da gayri ahlâkî olarak değerlendirilemezler. Ahlâkî eylem bireyin herhangi bir davranışa karşı eğiliminin oluşmaması durumunda kendisini ortaya kayabilir. Yani bireysel arzu ve istekleri tatmine yönelik meyiller sayesinde oluşan eylem ahlâkî eylem sayılamaz. Ahlâkîlik idesinin dikkate alınması bizim eylemlerimizin motivasyonu olmalıdır. Kant dikkate alma, gözetme duygusuna özel önem vermektedir, çünkü bu duygu kendisini akıl süzgecinden geçirmiş aynı zamanda kendi kendisini denetleyen bir duygudur. Bu göz önünde tutma duygusu meyilleri motive eden güce engel olmakta ve eyleme ket vurmaktadır. Bu anlamda bu duygunun meyillere ve tabiî duygulara olumsuz bir etkisinin olduğu aşikârdır. Biz eylemlerde ahlâkîliği göz önünde bulundurma duygusunu mükemmel ve parçalanmamış bir kalbin saf temizliği olarak da anlayabiliriz.

Kant moralitenin ölçüsü olarak her türlü anlamlandırmanın dışarıda bırakıldığı yalın aklı gösterir. Sadece akıl süzgecinden geçirilmiş duygular Kant'a göre yalın akılla sosyal yaşam arasında köprü vazifesi görebilirler. Bu tespit yukarıda fazilet öğretisinin karakteri ile ilgili yapılan açıklamalarla uyuşmaktadır. Yukarıda fazilet, ahlâkî bir hayat sürmek üzere bireyin temel tarzı hâline gelen duygusal kabiliyetlerin yönlendirilmesi olarak tanımlanmıştı. Fazilete dair vazifelerin amacı diğerlerinin aksine nihaî nokta da insan mutluluğudur. Mutluluğu Kant, bütün meyillerin tatmin edilmesi olarak görmektedir.[37] Faziletle ilgili vazifelere diğerlerinin aksine ihtimam ve sevgi duyguları eşlik etmek durumundadır. Çünkü bu duygular olmadan faziletin ne olduğu anlaşılamaz.

Başkalarının mutluluğunu istemek yukarıda belirttiğimiz gibi fazilete dair bir görevdir. Buna karşın Kant İnsanın kendi mutluluğunu istemesini dolaylı bir görev olarak belirler. Fakat Kant burada bir muhtemel tehlikeye de işaret eder; insanın devamlı surette kendi istek ve ihtiyaçlarından vazgeçmesi insanda içsel bir memnuniyetsizliği ortaya çıkarır. Bu memnuniyetsizlik ahlâk açısından önemli bir tehlike doğurur.[38] Başkaları adına devamlı surette insa-

[37] Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft.* (yayımlayan.W. Weischedel). C. 2. Darmstadt 1956, s. 677.
[38] Kant, *Schriften zur Ethik und Religion*, s. 25.

nın kendi arzu ve isteklerinden vazgeçmek zorunda kalması Kant'a göre ahlâkî de değildir. "İnsanın kendi durumuna göre gerçek ihtiyacının ne olduğu ve onun nasıl belirleneceği bireyin kendisine bırakılmalıdır. Çünkü insanın kendi mutluluğunu başkalarını mutlu etmek adına feda etmesi istenemez. Böyle kendi içinde kendisiyle çelişen bir maksim düşünülemez."[39] Bu anlamda bir derviş ahlâkı Kant tarafından olumlanmamaktadır.[40] Kant ahlâkî vazife ve görevleri rasyonalist bir bakış açısıyla ele almaz ve bireyin kendisini ahlâkîlik adına feda etmesini beklemez.

Kant'a göre etik bütün insanlar için geçerli olduğu iddia edilen "Tanrı'nın isteği" ilkesi ile temellendirilemez. Ahlâkî düzen daha çok 'insanî istek' ilkesinden hareketle kurulabilir. İnsanın ahlâkî düşünme ve davranma kabiliyetine sahip olması kendisine özgürlüğün kapısını açmaktadır. Bu anlamda Kant'ın ahlâk anlayışı dinsel ahlâk anlayışından tamamen farklı bir karakter sergilemektedir. Kant ahlâk felsefesini temellendirmede temel ilke olarak Tanrı'yı almak yerine, kendisinde 'iyi istemenin' bulunduğu davranışlarını kategorik imperatiften kaynaklanan genel ahlâkî ilkelere göre ayarlayan insanı temel alır.

[39] A.g.e. s. 524.
[40] Bkz. a.g.e. s. 626.

DİN VE AHLÂK

Yasin Ceylan*

Ortaçağ kültürlerinde dünya görüşlerini oluşturan unsurların hemen hepsine din egemendi. Bilim, felsefe, sosyal teoriler dinsel dogmalarla iç içeydi. Felsefenin kendisi bir çok doğa bilimlerini kapsadığı gibi, felsefe adı altında fizik ve metafizik önermeler aynı düzeyde tartışılırdı. Modern çağda birçok bilim dalı dinin şemsiyesinden çıktı. Aynı bölünme felsefede de olmuştur. Antikçağ'dan beri bir çok disiplin felsefenin ana bölümleri olarak felsefe kitaplarında yer alırken, onyedinci asırdan sonra bu disiplinler ya bağımsız birer doğa bilimi (fizik, biyoloji gibi) veya farklı sosyal bilim (hukuk, sosyoloji gibi) dalları olarak felsefeden koptular.

İnsan davranışlarının iyi veya kötü nitelikleri açısından incelenmesi (ethics) ve bu davranışların belli yasalara bağlanması konusu, tek-tanrılı dinlerin bel kemiğini oluşturur. Ahlâkı içermeyen ve ahlâklı davranış ile bir dine aidiyeti birarada değerlendirmeyen bir din hemen hemen yoktur. Ancak modern çağda bilim anlayışının çok radikal bir biçimde değişmesi sonucu bilimlerin ayrışması süreci, ahlâk konusunu da etkilemiştir. Ahlâkî erdemler, acaba, ilâhî bilgiye dayanan kutsal kitapların iddia ettikleri gibi, dinin özel alanına mı giriyordu, yoksa dine başvurmadan sırf insan aklına dayanarak bir ahlâk sistemi kurmak mümkün müydü? 18. asır büyük Alman filozofu Immanuel Kant'a (1724-1804) göre, tamamen akla dayanan, dinden bağımsız bir ahlâk düzeni kurmak mümkündü. "Salt Aklın Sınırları İçerisinde

* Prof. Dr. Yasin Ceylan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Kalarak Din" adlı eseriyle böyle bir iddiayı kanıtlamaya çalışmıştır.[1] Ahlâk konusu kendi tekelinden alınınca dinde geriye ne kalır veya dinin metafizik dogmalarından koparılmış bir ahlâk düzeni ayakta kalabilir mi? Bu incelememiz, bu sorulara kısmî cevap bulma teşebbüsüdür.

Tek-tanrılı dinlerin tarihteki seyrine baktığımızda, bu dinlerin, insanın tecrübe ve spekülatif akılla çözemediği bazı metafizik sorulara cevap vererek, sadece metafizik sistemler kurmakla yetinmedikleri, insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamına el attıkları, bunun ötesinde, insanın her tür düşünce -ve eylemine egemen olan bir dünya görüşü oluşturduklarını görürüz. Böyle bir dünya görüşü içinde ahlâk, çok öncelikli olmakla birlikte sadece bir bölümdür. Buna göre din ve ahlâk, eşit içerikli kavramlar değillerdir. O zaman ahlâk değişik açılardan incelenebilir: Ahlâkın (dini olan) dinin tümü içindeki yeri; aklî ahlâkın dinî ahlâkla karşılaştırılması; aklî ahlâkın dinin tümüne karşı konumu ve bunun değerlendirilmesi.

Akla dayanan ahlâkın, dinle böyle farklı açılardan ilişkilendirilmesinin nedeni ahlâkın, insanları kendilerine ve diğer insanlara zarar veya fayda verme yönünden ilgilendiren veya iyi-kötü değerlendirmelerine müsait davranışlarını konu edinmesidir. Bu yönüyle ahlâk, bir dünya görüşü oluşturamaz. Ancak bir dünya görüşünün önemli bir parçası olabilir. Bu dünya görüşü bir dinin koyduğu bir dünya görüşü olabildiği gibi, dine dayanmayan bir kültürün ortaya çıkardığı bir dünya görüşü de olabilir.

Tanrı inancını içermeyen farklı ahlâk anlayışları düşünce tarihi boyunca var olmuşlardır. Farklılıklar "iyi" kavramının nasıl algılandığına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Kimi düşünürler "iyi"yi zevk ve haz olarak tanımlamış, kimisi erdemdir demiş, kimisi de kolektif yarar biçiminde anlamıştır. Tabiî "iyi"nin tanımına göre de ahlâk düzenleri farklı biçimde gelişmiştir. İyi kavramının bu şekilde kültürden kültüre ve hattâ insandan insana değişmesi bazı ahlâk teorisyenlerini ahlâkın tamamen subjektif bir alan olduğunu ve rasyonel standartlara indirgenemeyeceği iddiasına sürüklemiştir. Bu düşünceye göre her ahlâkî eylem kendi içerisinde nötrdür, iyi-kötü gibi nitelikler taşımaz. Bu nitelikleri bu olaylara biz insanlar yakıştırırız. Bertrand Russell (1872-1970) bunlardan biridir.[2] Bunu yaparken de, sadece olayı gözlemlememiz sebebiyle etki altında kalan duygularımızı dile getiririz. Duyguların da mantığı olmadığından ahlâk kavramlarını ve kurallarını bir sistem hâline getirmek mümkün değildir.

---

[1] Kant, Immanuel, *Religion within Limits of Reason Alone*, New York 1960.

[2] Satris, Stephen, *Taking Sides. Clashing Views on Controversial Moral Issues*, Guilford 1992, s. 42-47

Ahlâksal olgunun objektif olduğunu savunanlar, ahlâksal bir eylemin bizzat kendisinde iyi ve kötü gibi niteliklerin var olduğunu ve bunun bizim nitelik yüklememizden bağımsız olduğunu ifade ederler. Veya pratik aklın, kendisinde mevcut olan bazı kurallara uymak durumunda kalmasını ve bunun tüm insanlarda aynı şekilde ortaya çıkmasını, ahlâkın bazı objektif değerlere sahip olduğuna kanıt olarak gösterirler.[3]

Din dışı ahlâk subjektif midir yoksa objektif midir? Ahlâkî davranış hangi iyiyi elde etmeye çalışır? Zevki mi, erdemi mi, yoksa toplumsal yararı mı? Bu konularda bir uzlaşma olmamakla beraber, bu tür ahlâk anlayışları Tanrı inancına başvurmadan veya bir dinin sağladığı bir dünya görüşünün şemsiyesi altına girmeden bir sistem hâline girebilirler ve insana bazı yararlar da sağlayabilirler. Ancak ahlâkî yaşam, yalnız başına bir dünya görüşü oluşturamayacağından dinî olsun ladinî olsun mevcut bir dünya görüşünün zemini içinde kalmaya mahkumdur. Öyleyse ahlâkî yaşam ile dünya görüşü ve bu dünya görüşünün çizdiği "ideal tip" arasında çok canlı bir ilişki, kaçınılmaz bir durumdur. Ahlâksal davranış içindeki insanın amacı bu davranışla hem hedefteki iyiliği yakalamak hem de bu 'ideal tip'e yaklaşmaktır. Bireyi ahlâksal davranışlara sürükleyen en önemli faktörlerden biri de bu "ideal tip" mitidir. Kişi en erdemli davranışlarında bile bir "ideal tip" hedefine ulaşamayacak ve her zaman bir eksikliğin farkına varacaktır. Bu durum, aynı zamanda onu bütünlüğe ve mükemmele doğru bir süreç içerisine sokacaktır. Böyle dinamik bir ahlâk anlayışının gerçekleşmesi ve "ideal tip" kavramının oluşması için, belli bir dünya görüşünün, ahlâkla ilgili hususlarda, yüksek inanç seviyesinde, bazı emir ve yasaklar içermesi ve "ideal tip"in kutsallık kavramıyla desteklenmesi gerekmektedir. Böyle olunca bireyin devamlı eksik kalan ahlâkî durumuyla zihnindeki mükemmel model arasında canlı bir ilişki kurulacak ve bu ilişki hayatı boyunca devam edecektir. Kant'a göre bu mükemmel ve aynı zamanda kutsal olan ideal modele ulaşmak dünya hayatında mümkün olmadığından, bedenin ölümünden sonra ruhun yaşamaya devam etmesi gerekir, ki bu proje gerçekleşebilsin. Hattâ bu projenin garantiye alınması için ve bu uğurda kaybolan mutlulukların temini için hem "salt iyi"nin kaynağı ve hem de hak edilen mutluluğun dayanağı olan bir Tanrı'nın varlığının da postulat olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler.[4]

Ahlâkî yaşamın ancak bazı dogmalarla bütünlük kazanabileceğini savunanlar, dinden kopuk tüm ahlâk sistemlerinin pragmatik ve insanî fayda sınırlarını geçemeyeceğini ileri sürerler. Meselâ insanın bazı durumlarda

[3] Cengiz, Erdal, *A Realistic Conception of Morality*, basılmamış doktora tezi, ODTÜ 1996, s. 13-23
[4] Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, 122-134

erdemleri korumak uğruna hayatını bile feda etmesi, ancak yerine getirilen görevin bir Tanrı buyruğu olarak algılanmasıyla mümkündür. Transendental bir kaynağa inanmayan bir kimsenin böyle fevkalâde davranışlar sergilemesi mümkün değildir.

Ancak dinsel tez bu şekilde güçlü görünmekle birlikte bazı zaafları da barındırmaktadır. Semavî dinlerin hemen hepsinde iyi fiiller ölüm-sonrası hayattaki ödüllerle teşvik edilmekte, kötü fiiller de verilecek cezalarla caydırılmaktadır. Kant'a göre, böyle bir yaklaşım ahlâkın değerini alçaltmakta ve ahlâksal davranışı, sonucuna göre değerlendirmek gibi faydacı bir ilkeye dayanmaktadır. Bu da ahlâkın temel prensibi olan İlke ahlâkına aykırı düşer. "İlke ahlâkı" bir ahlâkî görevi sırf görev bilinciyle yerine getirmektir. Sonucu ne olur, olumlu mu olumsuz mu, hesaba katmadan o fiili yerine getirmektir.[5] Gerçi dinsel tezde de buna benzer bir yaklaşım vardır. O da bir eylemi "Tanrı'nın emridir" gerekçesiyle yerine getirmektir. Yani Tanrı emretmişse iyidir, yasaklamışsa kötüdür. Fiillerin kendileri iyi midir, kötü müdür durumuna bakılmaksızın. Ancak bu bahsettiğimiz anlayış dinlerde egemen olan yaklaşım değildir, diğer mevcut yaklaşımlardan sadece bir tanesidir ve mezhepler arasında ihtilaf konusudur.

Dinlerdeki 'Tanrı'nın emri' veya 'Allah rızası için yapmak' ilkesi Kant'ın "Ahlâkî eylem sırf bir görev olduğu için yapılır, sonuçlarına bakılmaz" ilkesine benzemekle birlikte, aralarında yine önemli bir fark vardır. O da dinlerde ahlâkın temel kurallarının kaynağı Tanrı iken, Kant ahlâkında bu kaynak insanın kendisidir.[6] Başka bir deyişle, insanın pratik aklıdır. Kant dış kaynaklı bir ahlâkı kabul etmez. Ne var ki Kant "salt iyi"ye bir kaynak ararken ve ahlâksal bir yaşam sebebiyle mutluluklardan yoksun kalmış erdemli insanlara bir dayanak ararken, Tanrı'nın varlığına inanmanın bir zorunluluk olduğunu ifade eder. Pratik aklın ahlâkî işlevi sonucu ortaya çıkan bu sonuç, sadece bir postulat olarak kabul edilebilir. Teorik olarak böyle bir çıkarım zaten zorunlu değildir. Yani teorik aklın tüm spekülatif fonksiyonlarıyla Tanrı'nın varlığı sonucuna varmak mümkün değildir.[7] Hâlbuki tek Tanrılı dinler Tanrı'nın varlığını teorik olarak ispatlamanın mümkün olduğunu iddia ederler, yani bunu bilgi seviyesinde elde edebiliriz derler. Şimdi burada dinî ahlâk ile Kant ahlâkı arasında benzer unsurlar görmekteyiz: "Ödev bilinciyle ahlâkî eylem" ile "Allah rızası için yapmak" gibi. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi bu ve benzeri unsurların gerekçeleri farklıdır. Kant sisteminde ahlâkın kaynağı insandır. Tanrı'nın varlığına da

[5] Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, New York, 1963. s. 85-90
[6] Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, 132
[7] a.g.e. s. 134

ancak ahlâktan gidilebilir. Önce Tanrı sonra ahlâk değil. Yine Kant'a göre Tanrı'nın varlığı inanç seviyesinden bilgi seviyesine getirilemez.

Dinin görev ahlâkına aykırı tutumlarından biri yukarıda bahsedildiği gibi yarar ve zarar kavramlarıyla hareket ederek kişiyi ahlâkî eylemlere sevketmesidir. Buna cennet sevgisi ve cehennem korkusuyla iyi davranışları beğendirme yöntemi de dahildir. Burada saf pratik aklın işlevini duygulara bırakmak suretiyle, kişinin akla uymakla elde edeceği özgürlük, eğilimlere teslim olmak yüzünden kaybedilmiştir.[8] Ancak Kant'ın gözünden kaçan çok önemli bir nokta var: Ölümden sonraki hayatın varlığına inanarak dünya yaşamındaki ahlâkî eylemlerini düzene sokan kişi yine pragmatist midir? Yani, ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya inanarak eylemlerinin sonuçlarını, bu dünya yaşamının sınırları ötesine taşıyan kişi ile bu sınırları aşmayan, yani yalnız dünyadaki getirileriyle hareket eden kişi aynı ahlâk anlayışını mı paylaşıyorlar? Aralarında mutlaka bir fark olmalıdır. Çünkü dünya yaşamıyla sınırlı pragmatist, Kant etiğine çok uzak düşerken, dünya ötesi sonuçlara göre davranan kişi Kant'a yaklaşmaktadır. Kant etiğiyle hareket eden kişi ahlâkî vecibelerini yerine getirirken, bunun kendine mutluluk getireceği umuduyla yapmaz. Ahlâken mazbut olan bir kimse, bu dünyada hakettiği mutluluğu elde etmeyebilir. Çoğu zamanda etmez. Teselli olarak ruhsal bir tatmini tecrübe eder. Aynı zamanda bir umut olan bu tatmin, ruhun ölümsüzlüğü gerekçesiyle Tanrı tarafından mutluluk olarak kendisine iade edilecektir. Bu durumda etik yaşamından dolayı hakedip bu dünyada elde edemediği mutluluğu herhangi bir şekilde şuurunda umut olarak bulunduran Kantçı bir kimse ile dinî inançlardan hareket edip erdemli davranışlarının sonuçlarını öbür dünyaya erteleyen dindar biri birbirlerine yaklaşmaktadırlar.

Fakat Kant'ın asıl vurgulamak istediği şey, insanın kendi doğasındaki potansiyel kuralları işleterek ve kendini icra ederek transendental alana geçmesidir. Yani insanın kendisinden başlayıp Tanrı'ya doğru yol almasıdır. Tanrı'nın emirleri diye bir mevcut plândan hareket ederse, o zaman kendi yetilerini geliştirmesine bir gerekçe kalmaz ve "ilâhî düzen" diye kendisine sunulan bilgi ve emirleri hakkıyla değerlendiremez. O zaman hangi kültürde ve hangi dünya görüşünde olursa olsun her insan ahlâklı davranmak için, akıl sahibi bir varlık olarak, kendi özünde bazı kurallara sahiptir. Tıpkı doğayı anlaması için epistemik kurallara, güzeli ve çirkini ayırt edebilmesi için estetik ölçütlere sahip olduğu gibi. Epistemik ve estetik kurallar alanında hatalar yapılırsa sonuçları etik alandaki hatalar kadar ciddi olmayacağından, bu alanlardaki ölçütlere dinler pek karışmazlar. Yani bir bakıma bu alandaki

[8] Kant, Immanuel, *Lectures on Ethics*, s. 52-57

kural koyma hakkını akla tanırlar. Ama etik davranışların ölçütlerine gelince, sanki akıl, bu alandaki kuralları koymaya yetkin değilmiş gibi, bir dış kaynaktan destek alma gereği ortaya çıkmıştır. Hâlbuki epistemik ve estetik kriterlerin koyucusu olan akıl, pratik işleviyle etiğin de kriterlerini koymaya yetkindir. Ne var ki etik davranış ve bundan önce gelen karar safhası, doğası icabı çok karmaşıktır. Etik bir davranışın gerisinde saf pratik aklın yerine duygular, eğilimler, ihtiraslar işlev görebilirler. Bu unsurları etik eylemin içinde görmek ve onları temizlemek çok zordur. Hem her insan bir eyleme karar verirken bunların etkisinden kolay kolay kurtulamaz. Bu sebeple insanın doğasında etik eylemi engelleyen çok etkin güçler vardır. Ve bunlar saf pratik aklın hükümlerini ya engellerler ya da onlara gölge düşürürler. Hâlbuki meselâ epistemik süreçte, doğru bilgiye ulaşmada bunu engelleyen psikolojik ve kültürel (önyargılar gibi) bir çok olumsuz faktör olmasına rağmen bunları tasfiye etmek daha kolaydır. Bu alandaki yanlışlara katlanmak pratik akıl alanındaki yanlışlara oranla daha az hasarlıdır.

Dinsel ahlâk ile aklî ahlâk arasındaki bir fark da dinsel yaşamın gereği dindar kişinin icra ettiği ritüeller ve âyinlerin ahlâksal davranışla karıştırılmasıdır. Meselâ bir müslümana göre ibadet etmek ile bir fakire sadaka vermek "*salih amel*"e girer. İkisi de gereklidir, hattâ ibadet etmek (meselâ namaz kılmak) daha önemlidir. Aklî ahlâkta, meselâ Kant'a göre, ibadet sadece ahlâkî davranıştan ibarettir. Ahlâkî davranış dışında Tanrı'yı hoşnut kılmak için yapılan fiiller ahlâkî bir değer taşımazlar.[9] Belki ahlâkî davranışların önemini vurgulamak için Tanrı huzurunda verilen bir taahhüttür, ancak bu taahhüdün asıl icrası ahlâkî eylemin kendisidir ve ibadetten daha üstündür; çünkü amacın kendisidir. Aslında Kant'ı haklı gösterecek bazı durumlar vardır. Meselâ İslâm'da gerek yıl ve gerekse günlük zaman birimleri içerisinde müminin ibadet görevi o kadar yoğundur ki, dindar kişi beş vakit namaz gibi bir vecibeyi yerine getirirken, dine ve Tanrı'ya karşı temel görevini yerine getirdiğini sanar. İbadet dışındaki eylemlerini hafife alır, çünkü asıl şartı yerine getirmiştir, ve Tanrı affedicidir. Bu yüzden müslüman toplumun her seviyesinde ibadetleri yerine getirip ahlâkî sorumluluktan ve incelikten uzak davranışlar sergileyen birçok dindar görmek mümkündür. Kendilerine fayda sağlayacaksa doğruya sahip çıkan, bu fayda ortada görünmüyorsa doğruyu savsaklamanın, mümine verilen meşru bir hak olduğuna zımnen inanan müslümanlar vardır. Bundan başka insanları "bizden olanlar" ve "bizden olmayanlar" diye ikiye ayırıp "bizden olmayanlar"a kendileri için uygun görmedikleri davranışları reva gördükleri ve bunu bir marifet sandıkları da vakidir. Ancak bu suçu işlemeyen ince müslümanları tenzih ederim.

[9] a.g.e. s. 134

Hâlbuki aklî ahlâkta, ahlâkî davranış her şeyden önce gelir ve ibadet, amaç olan ahlâka götürmüyorsa hiçbir değer kazanmaz. Ahlâkî davranış ve sorumluluk ise, dini ve mezhebi ne olursa olsun her insana karşı icra edilmesi gereken bir temel görevdir.

Bundan da anlaşılıyor ki, ahlâksal eylem ve bu eylem için gerekli inanca dayalı ilkeler, din şemsiyesi içerisinde dinin diğer alanlarındaki metafizik inançlar ve pratiklerle bazen daha da güçlenmekte bazen de bir karışıklığa sebep olduğu için bundan zarar görmektedir.

Durum böyleyken ahlâksal eylemin hangi ilkelere dayandığı ve bu ilkelerin bağımsız olup olmadığı ve bir dine inanmanın ahlâksal eyleme zarar vermemesi için ne yapmak gerektiği üzerinde durmak lâzımdır.

İnsanın ahlâkı ilgilendiren eylemlerini iyi ve kötü diye ayıran ve erdemli insanlar yetiştirmek için kural koyan her sistemin, zorunlu olarak insanın en azından ahlâkî eylemlerinde özgür olduğunu kabul etmesi gereklidir. Gerçi bu özgürlük, varoluşçu filozofların iddia ettikleri gibi "kendi kişiliğini tüm yönleriyle yaratacak" kadar kapsamı geniş bir özgürlük olmayabilir. Ama Hıristiyanlık ve İslâm'da olduğu gibi bir taraftan insanın fiillerinde özgur olduğunu ifade eden hükümler, diğer taraftan insanın hiçbir güce sahip olmadığı, her şeyin Tanrı'dan geldiğini belirten açıklamalar bu dinlerin bu sorunla ilgili kesin tavırlarının ne olduğu konusunda kuşku uyandırmaktadır. Bu konuda teolojik mezheplerin birbirine tamamen zıt tezler geliştirmeleri, bu kapalılığın bir kanıtıdır.

Ancak hem Hıristiyanlık hem de İslâmiyet, insanların amellerinden dolayı hesaba çekileceklerini güçlü bir şekilde savunduklarından ve iyi fiillerin ödüllendirileceğini ve kötülerin de cezalandırılacağını bir inanç ilkesi olarak ortaya koyduklarından, doğal olarak insan özgürlüğüne inanmış olmaları gerekir. Yoksa hem insanın sorumlu olduğunu iddia edip hem de "acaba özgür mü?"demek bir çelişkidir.

Diğer taraftan bu dinlerde mevcut olup, akla dayanan ahlâk sistemlerinde olmayan önemli bir konu vardır. O da tövbe kavramıdır. İnsanların ahlâka uymayan hareketlerinden dolayı pişman olup, bundan böyle daha dürüst davranacaklarına azmetmeleri; onlara, ahlâkî davranışlarında, mükemmele doğru bir dinamizm ve ümit kazandırır. Çünkü mükemmel davranmak zaten mümkün olmadığından ve her seferinde bir öncekinden daha üstün bir eylemde bulunmak olası olduğundan, kişinin eksiklerini görüp Tanrı'dan af dilemesi ve yeni bir başlangıç yapması bireyin ahlâksal yolculuğunda pek anlamlı bir durumdur.

Din ahlâk ilişkisi konusunda belirtmek istediğimiz son bir husus da şudur: Ahlâksal eylemi etkileyen farklı kültürler ahlâkın dış kaynaklarındandır. Bu kaynak toplumdan topluma, kültürden kültüre

değişir. Ancak insanın doğasına dayanan ahlâk, iç kaynaklıdır. Bu kaynak kültür ve ırk farkına bakılmaksızın, akıl sahibi olmaları sebebiyle tüm insanlarda aynıdır. İç kaynağın ilkeleri hiçbir kültürün veya dinin tekelinde değildir. Bu yüzdendir ki her toplumda erdemli davranış ve erdemli insan görmek mümkündür. Buna "doğal ahlâk" diyebiliriz. Doğal ahlâkı geliştirmek için bir dine girmek veya metafizik bir inanç sistemine bağlanmak ve hattâ Tanrı'nın varlığına inanmak gerekmez. Çünkü "her zaman doğruyu söyle," "iyilik yap, kötülük yapma," "insanları araç olarak kullanma" gibi ahlâksal ilkeler herhangi bir kültür veya dünya görüşünün özel olarak keşfettikleri kurallar değildir. Bunları bilmek için insan olmak yeter. Bunlar bağımsızdır. Karmaşık metafizik sistemlerin bünyesinde ortaya çıkmaz. Ancak bu sistemler içerisinde bir yere konur. Spekülatif akıl ile bir kuram olmaya aday olmayacak kadar sadedir ve insan olan herkesin ortak malıdır. Doğal ahlâkın ilkelerine sahip olma ve erdemlerine ulaşma imkânı, dindar-dinsiz, teist-ateist herkes için aynı seviyededir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu doğal ahlâk ilkeleri, bir dindeki metafizik inanç sistemiyle veya dinden bağımsız bir metafizik plân ile desteklenirse ahlâksal eylemin hadefleri ve bunu icra eden insanın erdemi sonsuza kadar uzanan ve "mutlak"ta son bulan bir karakter kazanır. Ne var ki, doğal ahlâkı geliştirip kemale erdirmeden dinsel veya metafizik inançların bir faydası olmaz. St. Thomas Aquinas'ın (1225-74) "ilâhî ışık" ve "teolojik aydınlanma" dediği, ahlâkın ikinci safhasıdır ve etkin olabilmesi doğal ahlâkın icrası şartına bağlıdır.[10]

Acaba bu yazdıklarımız, erdemleri yakalayamamış bir dindarın durumu ile erdemli olup ilâhî ışıktan yoksun kalmış dinsizlerin durumuna bir açıklama getiriyor mu?

[10] Copleston, Frederick S. J., *A History of Philosophy*, New York, 1985, C. II, s. 398- 411

YALANIN FENOMENOLOJİSİ

Oktay Taftalı

Gerek gündelik yaşama ilişkin ifadelerde, gerekse tarihsel, siyasal, ekonomik vb. ifadelerde ortaya çıkan yalan fenomeni, neredeyse toplumların ve bireylerin tarihine koşut bir olgudur. Yalanlarla dolu bir tarihten, su içer gibi rahatça yalan söyleyen siyasetçilerden, yalan söyleyen şarkılardan, yalan nedeniyle çöken kurumlardan sıkça söz edildiğine tanık oluruz. Bu saptamalara yer yer katıldığımız gibi, bizler de yaşamımızda bilerek veya bilmeyerek, isteyerek veya istemimiz dışında yalan söyleriz/söylemişizdir.

"Yalan söylemek", genelde ahlâk alanına ilişkin bir veri olmasının yanısıra, dilde gerçekleştirilen bir insan eylemidir. Kanıksanmış anlamıyla yalanın oluşturulduğu ve ifade edildiği alan dildir (Aldatıcı davranış biçimlerinin, beden dili vb.'nin de en son sözel dile tâbi olduklarını düşünebiliriz). Bu doğrultuda dile getirilmemek koşuluyla, yalan bir ifade oluşturmak olanaksızdır. TDK sözlüğü yalanı şöyle tanımlıyor: "Gerçeğe aykırı olup aldatmak ereği güdülerek söylenen" (söz). Demek ki, yalanın yalan olabilmesi için: a) Dile getirilip söylenmesinin yanısıra, b) gerçeğe aykırı olması, c) ve aldatma ereği gütmesi gerekmektedir. Buna göre yalanı öncelikli olarak dile getirip ifade eden bir 'ben' vardır. Yalanın, yalan olabilmesi için bu 'ben'in yalanı tasarlamasına bir gerçeklik ve bu gerçekliğin, kendisine farklı/yanlış biçimde yansıtılması zorunlu olan öteki bir 'ben'in mevcudiyeti de gerekmektedir. Öyleyse 'ben', 'öteki ben' ve gerçeklik üçlemesi bağlamında oluş-

turulacak yalan, ancak dilde ifadesini bulacağına göre, dil bir anlamda 'ben'i, 'öteki ben'i ve gerçekliği kapsamak durumundadır. Öyleyse nasıl oluyor da gerçekliği kapsayan dil, yine gerçekliğe aykırı (yalan) bir ifadeye olanak sağlıyor? İşte bu sorunun işaret ettiği kırılma noktası, dil ve gerçeklik ilişkisi üzerine bize düşündürücü bir ipucu veriyor: İnsan bilincinin gerçeklik üzerindeki etkisi ve gerçekliğe katılımı... Aslında TDK sözlüğündeki tanımının içerdiği gerçeklik kavramı yerine hakikat kavramının kullanılması bu bağlamda daha yerinde olurdu. Sonuçta gerçeklik *(reality/Realitaet)* nesnel bir veridir, oysa hakikat *(truth/Wahrheit)* kavramı doğruluk, yanlışlık gibi mantık değerlerle ilgisi bakımından, yalan tanımına daha geniş bir açılım sağlayabilirdi. Bu ayrı bir tartışma konusudur.

Dil, felsefenin temel araştırma alanlarından birisi olarak -dıştan içe doğru- dış dünya gerçekliğinin, insan bilincindeki bir yansıması olmasının yanı sıra, aklın -içten dışa- bir açılımı, akla yapışık, onunla birlikte işleyen, anlayan, anlamlandıran ve ifade eden bir unsur olarak kendisini gösteriyor. Buna göre: *"...akıl açıklama ve benzeri başarısını, daha niceleri gibi, dile borçludur. Öyle ki, Batı kültürü çerçevesinde, dilsiz akıl tasarlanamaz, denilebilir. Nitekim, aklın ilk kez Batı'da pırıl pırıl göründüğü Eski Yunan çağında, 'akıl' anlamına gelen 'Logos', sözcüğün olanca kuşatımıyla, aynı zamanda 'dil' anlamına gelir."*[1] Böylece dil ve akıl birlikteliği yalanın bir akıl verisi olduğunun da altını çiziyor. Öyleyse her yalan, gerçekliği kapsayan dili, gerçeklikten kopartmaya çalışan insan aklının bir etkinliği biçiminde anlaşılabilir. Peki ama, dilin gerçeklikten koparılması nasıl anlaşılmalıdır?

YASALI GERÇEKLİK VE YALAN

Yukarıdaki sorunun yanıtını aramaya çalışalım: Eğer geleneksel maddeci-pozitivist bir bakış açısıyla, bizim bilincimizden bağımsız bir dış dünya gerçekliğinin varlığından söz ediyor ve bu gerçekliğin kendi içinde bir yasalılığı olduğunu varsayıyorsak, dilde ifade edilen bir yalanın inandırıcılığı, onu, gerçekliğin yasalarına uydurabilmemizle; yalanın bu yasalara koşut olmasını sağlayabilmemizle ilgilidir. Diyelim ki dış gerçekliğe neden-sonuç/neden-etki yasaları egemendir. O hâlde yalanı tasarlayan 'ben'in, dile getireceği ifadenin de kendi içinde aynen bu yasallığa koşut olması gerekir. Bu bağlamda "başarılı bir yalan" dış gerçekliğe egemen olan yasaları kendi içinde de barındıran ve o yasaları dışardaki işleyişlerine koşut olarak, dil alanında da işletebilen bir yalan olabilir. Ancak 'ben'in bilinci, dış gerçekliğin yasalarını ne denli tanıyor ve bu yasaların işleyişi hakkında ne düzeyde fikir yürü-

[1] Nermi Uygur. *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*. s. 54, İstanbul 1992.

tebiliyorsa tasarladığı ve dile getirdiği yalana da, bu yasaları ancak o düzeyde uygulayabilecektir. Ve burada belirtmek gerekir ki, hiçbir ölümlü insan bilinci, dış gerçekliğin yasalarını sonsuza dek dilde yansılama-yansıtma yeti ve imkânına sahip değildir. Sonsuz sayıda iç içe geçmiş spiraller hâlinde, yatay ve ileriye doğru bir oluş içindeki diyalektik süreçleri, aralarındaki sonsuz ilişkiler temelinde ayrımsayacak ve bunlara koşut yalanlar tasarlayacak bir ölümlü aklın varlığı, oldukça uzak ihtimaldir. Halk arasında yaygın olarak kullanılan "yalancının mumu yatsıya kadar yanar" veya "yanlış hesap Bağdat'tan döner" türünden özdeyişlerin de işaret etmek istedikleri ana fikir aslında budur. Buradaki 'yatsı' veya 'Bağdat' ölçütleri az önce yukarıda değinilen, dilin gerçeklikten veya onun yasalarından kopma noktasını belirtmektedir. Ve çoğunlukla, polisiye filmlerdeki çapraz sorgu sahnelerinde suçunu gizlemeye çalışan sanığın ifadesinde bu kopma noktasının yakalanmaya çalışıldığı dikkatimizi çeker.

Demek oluyor ki, 'ben'im dış gerçeklik ve onun yasaları hakkındaki epistemolojik yetim, aynı zamanda yalanımın da yetkinliğini ve inandırıcılığını belirleyecektir.

YASALARI OLMAYAN GERÇEKLİK VE YALAN

Sorunun bir başka bakış açısından nasıl irdelenebileceği üzerine de düşünelim: Eğer dış gerçekliğe herhangi bir yasalılığın egemen olmadığı kanısındaysak... Bu durumda yalanın, bizim bildiğimiz yalan olarak imkânsızlığından söz etmemiz gerekir. Çünkü dış gerçeklikte yasa yoksa, dış gerçekliğin bir unsuru olan dilde ve ifadede de bir yasalılıktan söz etmek anlamsızdır. Bu durumda her ifade, hem yalan, hem doğru, hem anlamlı, hem de anlamsız olacaktır. Ancak gerçekliğe yasaların egemen olmadığını öngördüğümüz bir durumda, yukarıdaki sorunsalın çözümü de kendiliğinden ortaya çıkar: Gerçekliğe ilişkin herhangi bir yasalılıktan 'gerçeklik', 'dil' ve 'ben'in bilinci arasında da bir ilgi yasası olduğundan söz etmemiz anlamsızdır. Yani gerçekliğe yasalar egemen değilse dile ve bilince de yasalar egemen olmadığı gibi bu fenomenler arasında da yasal bir ilgiden söz edemeyiz. Dolayısıyla dili, ben'in bilincini ve gerçekliği birbirinden ayrı ve her türlü yasalılıktan bağımsız olarak ele aldığımızda sorun çözülmektedir. Bu durumda geleneksel analitik felsefenin o bilinen, ünlü önermesine kolayca ulaşabiliriz. "*anlamlıyla-anlamsız ussal değil, dilseldir.*" Tam da bu noktada bir *aphoria*'ya ulaşarak, yukarıda değindiğimizin tersine yalanın da ussal değil dilsel olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda ben'in usunda başka bir şey, dilinde başka bir şey ve gerçeklikte ise bambaşka bir şey söz konusudur. Ve tüm bunlardan 'öteki ben'de bambaşka bir şey anlayacaktır kuşkusuz. Öyley-

se *"bir şey yoktur, varsa da bilemeyiz, bilsek de bildiremeyiz."* önermesiyle sofist Gorgias haklı gibidir.

Biz Analitik Okul'un önermesini cesurca yürüttüğümüzde Gorgias'ın tehlikeli savına ulaşmakta pek bir sakınca görmüyoruz. Ancak analitik pozitivizm bu tehlikenin farkındadır. Bu nedenle yasalılık tartışmalarına fazlaca girmeksizin, soruna bambaşka bir yön kazandırarak tehlikeden ustaca kurtulmaya çalışır.

Buna göre: Gündelik dilde ilkesel olarak çarpıtılabilen ve çarpıtılamayan ifadeler arasındaki ayrım, 'cognitiv' olarak 'anlamlı' ile 'anlamsız' arasındaki farkı belirgin kılabilecek bir ölçüt olmaktan hayli uzaktır. Öyleyse 'cognitiv' olanı bir yana bırakıp gündelik dili analiz ederek işe başlamak gerekir. Böylece dile ilişkin bir sorunu (bizim örneğimizde 'yalan') ontolojik yasalılık vb. alanlardan yola çıkarak irdelemek yerine, doğrudan gündelik dilin kendisi esas alınarak çözüm arayışına yönelmek, analitik pozitivizm ve Wittgenstein açısından daha işlevsel ve sonuç alıcı bir eğilim olmuştur.

Şimdi, ileriki satırlarda yine 'yalan'a geri dönmek üzere buradan yol almaya çalışalım: Gündelik dil çok çeşitli kullanım ilgileri içerisinde sayısız işlevler görmekte ve bu sayede bir kullanım geleneği, biçimi ve alışkanlığı oluşturmaktadır. Bu bağlamda, anlam ve anlamsızlık ayrımı için, sözcüklerin ve cümlelerin salt içeriklerinden ziyade, alışageldik kullanımlarını göz önüne almak önem kazanmaktadır.Yani dilsel ifade, alışılagelen kullanım biçimleri içinde dışa vuruluyorsa anlamlıdır. Eğer ifade içinde alışılageldik dil kullanımının dışına taşan bir kırılma varsa, bu durumda, ortaya anlamsızlık çıkacaktır. Bir ifadenin alışılageldik kullanımı içinde evetlenebilir veya hayırlanabilir olması anlamlılığının ölçütüdür. Bütün Anglo-amerikan pozitivist okul Wittgenstein'ın yazılarından özetle yukarıdaki esinlenmeyi alarak yoluna devam eder. Ancak tüm bunlardan kasıt giderek özel bir dilin, örneğin Rudolf Carnap'ın bir dönem denediği gibi 'doğabilimsel bir dilin' veya mantıkçı atomculuğun öngördüğü gibi gerçekliğe birebir çakışan bir dilin 'hakiki dil' olarak esas alınmasına giden yolun zorlanması değildir. Tam tersine, yinelemek gerekirse, yalnızca gündelik dilin analizi ve gündelik dilin esas alınmasıyla sınırlı bir alandan söz etmek gerekir.

Sözcüklerin ve cümlelerin sayısız çeşitlilikte işlevlere sahip olduğuna değinmiştik. Örneğin 'bir düzine gül yarısı kırmızı, yarısı beyaz' cümlesi, sevgilisine çiçek hediye etmek için, bir çiçekçi tezgâhı önünde duran şahıs açısından belli bir anlam ifade dereken, matematik dersindeki bir ilkokul öğrencisi için bambaşka bir anlam ifade edecektir. Tıpkı bir zarın barbut oyununda başka, tavla oyununda başka bir işlev görmesi gibi. Her iki oyunun da kendine özgü ve farklı kuralları, koşulları vardır. Ve zarın işlevi de bu farklılıklar dolayısıyla farklı olmak zorundadır. Ancak burada ilgiye değer olan: Za-

rın gerçekte oynanılabilir bir oyun için kullanılmasıdır. Yani söz konusu dil olduğunda, dilin bir gerçekliği ifade ediyor olması, onun ifade edilebilir ve konuşulabilir olmasını sağlayacaktır. Gerçekliği dile getirmeyen bir ifade yalnızca anlamsızı ifade ediyor demektir. Ve sözgelimi, bu durumda Wittgenstein'a göre konuşmamak gerekir: *"Kendisini ifade ettiren şey, açıkça ifade ettirir; ve ifade edilemeyen bir şey üzerine ise susmak gerekir."*[2] Bu önermeden yola çıkarsak, ifade edilemeyecek bir şeyi ifade etme çabasının da yalana dönük bir yüzü olduğunu söyleyebiliriz.

İfade edilemeyen bir şey üzerine susmak, bize 'anlamlı'yı ölçüt alma açısından dilin sınırlarını gösterir. Ancak dilin sınırı, düşüncenin sınırı anlamına gelmez. Çünkü düşünce yalanı tasarladığı anda anlamsızı da (Wittgenstein bağlamında) tasarlamış demektir. Yalan, ifade edildiği anda, dilin sınırını gösterdiği oranda, bir bakıma düşüncenin de sınırsızlığını göstermektedir.

Yukarıda değindiğimiz gibi, analitikçiler açısından dilsel ifade alışılageldiği gibi kullanılırsa anlamlıdır, dilin alışılagelmiş kullanımında bir kırılma olursa anlamsızlık ortaya çıkacaktır. Örneğin 'yeşil yaprak' anlamlıdır ama 'yeşil aşk' anlamsızdır. 'Yeşil yaprak' gerek kullanım alışkanlığı, gerek duyu verileri bakımından bilinen yerleşik ve anlamlı bir ifade olmasına karşın, 'yeşil aşk'ı ne gören, ne de bilen vardır. Ancak düşünce yalnızca dilin sınırlarıyla kısıtlı olmadığı ve sağır ve dilsizler üzerine ünlü polemikten anımsanacağı gibi: İnsan aynı zamanda imgelerle de düşünen bir varlık olduğundan 'yeşil aşk' pekâlâ düşüncenin sınırlarında yer alabilmekte, ancak dilin sınırları dışına taşmaktadır. Beri yandan 'aşk yeşildir' önermesini sunturlu bir yalan olarak kabul edebiliriz. Mitolojideki 'kanatlı at', 'yılan saçlı kadın' vb. de birer sunturlu yalandır aslında.

Buradan şu sonuca ulaşmak mümkün görünüyor: Demek ki, düşünülebilir, tasarlanabilir olmak başka, ifade edilebilir olmak başka, anlamlı ifade edilebilir olmak ise bambaşka bir şeydir.

Yine Wittgenstein'a dönüyoruz: Bütün geleneksel felsefe yapma tarzına karşı adeta protesto içeren Wittgenstein'ın şu önermesi ilgimizi çekiyor: *"Durum neyse, dünya bütünüyle odur."*[3] Yani dünya ontolojik ve kategorik düşünmenin öngördüğünün tersine durum'un kendisidir. Ancak öyleyse durum nedir? diye sorduğumuzda şu önermeyle karşılaşıyoruz: *"Dünya, nesnelerin değil, olguların toplamıdır."*[4] *"durum, olgular, nesnelerin nitelik ilgilerinin oluşumu ve oluşturuluşlarıdır."*[5] Aslında yalanın olanaklılığı açısın-

[2] Ludwig Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-Philosophische Abhandlung*, 5-7, Frankfurt/Main 1977.
[3] Ludwig Wittgenstein, age. s. 11.
[4] Ludwig Wittgenstein, age. s. 11.
[5] Ludwig Wittgenstein, age. s. 11.

dan dünyanın: Olguların veya nesnelerin toplamı olarak ele alınması bizce pek bir şey ifade etmez. Bize göre verili bir olgunun yerine, verili olmayan bir olguyu veya nesnelerin verili nitel ilgileri yerine, verili olmayan bir ilgiyi dilde 'ikame' ettiğimizde ve veya bu ilgilerden bir veya birkaçını yine dilde çarpıttığımızda yalan oluşturmak olasıdır. Ancak kuşku yok ki, bu durumda bizim yalan dediğimiz ifade Wittgenstein açısından yanlış veya anlamsız olacaktır. Dolayısıyla tam da bu noktada anlamsızı ifade etmek yerine susmak, hem mantık bilimi açısından, hem de etik açısından doğru olacaktır.

Ancak Wittgenstein'da anlamsız'la yanlış (yalan) arasında elbette bir ayrım vardır: *"Gerçeklik evet veya hayır cümlesiyle saptanabilir olmak zorundadır."*[6] Burada sorun, bir ifadenin empirik anlamda gerçek veya yalan olması değildir. Sorun, bir ifadenin gerçeğe, mantık olarak uygun olmasıdır. Örneğin: Kendisine 'bugün iyi misiniz?' diye sorulan birisi, iyi olduğu hâlde 'hayır hastayım' yanıtını veriyorsa yanlış (yalan) söylemektedir. Ama bu yanıt mantığa uygun olması dolayısıyla 'evet iyiyim' yanıtı kadar anlamlıdır. Burada heyecan verici bir durumla karşılaşıyoruz. Aynı soru ve aynı durum karşısında şahıs 'evet su terazisiyim' veya 'hayır üzüntümden dans ediyorum' diye yanıt verirse bu ifadeleri yalnızca anlamsız olarak mı değerlendirmek gerekir? Bize göre (Wittgenstein mantığının ötesinde) bu ifadeler anlamsız olduğu kadar, yalan, yanlış, ilginç, çirkin, güzel, vb. olarak da nitelenebilirler.

Sonuç olarak, dünya ister nesnelerin, isterse nesnelerin nitelikleri arasındaki ilgiler sonucu ortaya çıkan olguların, isterse de bütün bunlardan oluşan verili durumun kendisi veya bambaşka bir şey olarak tanımlansın, yalan, her koşulda kendisini dayatma olanağına sahip görünmektedir. Bize göre bütün tanımlama çabalarının ötesinde gerek dünya, gerekse dil, ne oldukları bilinmese bile olmadıkları bir şey, durum ve nitelikten, yine olmadıkları bir şeye, duruma ve niteliğe dönüştürülebilme olanağını içerirler. Bu nedenle, kanatlı bir at, ateş kusan bir canavar, çarmıha gerildikten sonra göğe yükselen bir insan (veya önce ölüp, sonra dirilen bir tanrı) vb.'den söz edilebilmektedir. Belki de, dilde ve düşüncede gerçeğe ve hakikate ters olan ifadelerin sınırlarını, yine dilde aramak yerine, bu sınırların belirlenimi konusunda etik'ten yardım almak doğru olacaktır.

[6] Ludwig Wittgenstein, age. s. 35.

ECONOMICA'NIN DUBLÖRÜ ETHICA

Mehmet Ali Kılıçbay

Bütün toplumların ilk kaygısı, nasıl olursa olsun, herhangi bir şekilde meydana gelen toplumsal hasılayı bölüştürmektir. Bu bölüştürme çoğu zaman, toplumun büyük bir bölümünün geçimlik düzeyde kalması ve artığın siyaseten paylaşılması anlamına gelmektedir. Bölüşümün biçimi, toplumun temel yapısını belirler ve diğer toplumsallıklar (siyaset de dahil) bunun üzerine oturur.

Üretimin insanlıkla yaşıt olmasına ve bölüşümün de her zaman her toplumun ana sorununu oluşturmasına rağmen, iktisat yenidir. İktisadın belirmesine kadarki sürede, bu görevi ahlâk üstlenmiştir, yani bu açıdan *ethica, economica*'nın tarih öncesidir.

Bu ilk bakışta şaşırtıcı akrabalığı açıklamak zorunda olduğumu biliyorum. İnsan, doğanın kaprislerinden birinin sonucu olarak, canlıların beslenme zincirinin dışına çıkınca, yani insanlığını hayvanlığını (doğallığını) kaybetme pahasına üretmeye başlayınca, bütün kariyerini belirleyecek üreticiliğe soyunmak zorunda kalmıştır. *Homo faber*, insanı ürerim aracılığıyla inşa etmiştir. *Faber* olan, ama *economicus* olmayan insan, eşitsizlikleri açıklamak üzere ahlâkı oluşturmaya girişecektir. Ahlâk, yani gelenek.

Üretim, yani doğanın verdikleriyle yetinmeme, paralel bir doğa yaratma ve buradan da, nerede duracağı henüz belli olmayan bir "üretilmiş doğa" yaratma süreci. İnsanın "doğal doğa"nın yerine kendi "üretilmiş doğa"sını ikâme etme süreci olarak okunabilecek bir tarihsel akışın içinde kendini her zaman yeni baştan yaratmaya mahkûmiyeti, "doğanın yasaları"nın yerine insanın kurallarının konulmasını zorunlu kılmıştır. Bu yol çatallıdır. Bir kolu hukuka, insan haklarına, demokrasiye vb. gidecek; diğeri de örfler, âdetler,

"bu, eskiden böyle yapılırdı"lar hâlinde kalıplaşmaya, "adeta doğallık" kazanmaya çalışacaktır.

Eski Yunanlılar; töre, gelenek gibi adlar taşıyan toplumsal kalıplara ethos demişlerdir. Etika kavramının kökeni buradadır. Lâtinler ise ethos'u mores kelimesiyle karşılamışlardır. Bu da moral, yani ahlâk kelimesinin kökenini meydana getirmektedir. Açıkçası, gerek etik, gerek moral ve gerekse ahlâk, geleneğe, töreye bağlanmaktadır. Gelenek ve töre ise, üretim ve bölüşme. Böylece *ethica*'nın *economica*'nın tarihöncesi olduğu kapı aralığından görülür hâle gelmektedir.

Alexandre Dumas Pere'in, hemen her çocuğa ve gence çokça hayâl kurduran ünlü romanı *Üç Silahşorlar*'daki tuhaf adlı üç kahraman, Athos, Porthos ve Aramis, yazarın böyle bir amacı var mıydı bilinmez ama, ethos'u temsil etmektedir. Onlara sonradan katılan ve hemen romanın sürükleyici kişisi hâline gelen d'Artagnan ise, onlardan daha fazla gelenek cephesinde yer almaktadır. 17. yüzyılın ortalarına doğru kralın tüfekli muhafızları alayında yer alan bu üçü esrarengiz dört kişi, burjuvazinin ilk demokratik taleplerini, yani bölüşüme yönelik itirazlarını dile getiren La Fronde iç savaşı sırasında krallığı desteklemiştir. Çünkü *ethica*'nın *economica*'ya dönüşmekte olduğunu kavrayamamışlardır. Athos ve Porthos, baş aşağı yuvarlanan küçük soyluluğa, Aramis ise ruhbana mensuptur. d'Artagnan'a gelince, Beamlı bu küçük aristokrat çocuğuna, babasından uyuz bir atla bir kılıçtan başka bir şey kalmamıştır. O hâlde, üreten burjuvalardan, köylülerden nefret edecekler, emekçilerin üretiminden hak ettiklerini almalarını bir türlü kavrayamayacaklar ve bölüşüm mekanizmalarını elinde tutan kralın bu üstünlüğünü kaybetmemesi için onun yanında yer alacaklardır. Eğer bölüşümü kral değil de piyasa yaparsa; yani *economica ethica*'ya galebe çalarsa, onlara yer kalmayacaktır. Kraliçenin Buckingham adlı İngiliz düküyle olan gizli aşk macerasının şayi olmasını önleyen d'Artagnan'a kraliçenin değerli bir elmas yüzük hediye etmesi, piyasalı bir sistemde mümkün olmayacaktır. O hâlde, silahşorların kahramanlık anlayışı, hak isteyen halka kılıç vurmak olacaktır. Bütün bunların değişik ortamdaki bir başka versiyonunu ünlü Japon filmi *Yedi Samuray*'da da izlemek mümkündür. Ama bu sözü uzatmanın gereği yok.

Ethica'nın *pribum mobile*'sine geri dönmek üzere, hiçbir şey, hiçbir hareket, davranış, düşünce vb. kendiliğinden iyi veya doğru değildir, olamaz, çünkü bunlar nominal kabullerdir; nesnelerin kendiliklerinden sahip oldukları nitelikler değil, doğası gereği öznel bir nesnenin durduğu yerden/yere göre biçtiği sıfatlardır. Demek ki bu sıfatların taşınabilmeleri için taşıyanların öyle tanımlanmaları gerekmektedir. Bu tanım da zorunlu bir tasnife yol açar ve zincirleme iyi veya doğru reaksiyonlarını meydana getirir. İyi/doğru, iyi/doğru'dan itibaren tanımlanır, ama arketip iyi/doğru da bir ilk tanımın

ürünüdür. Bu arkeiyi/arkedoğru, zorunlu bir aksiyomdan itibaren üretildiği için, kaçınılmaz olarak dogmatiktir.

Ahlâkın yalnızca insana özgü bir durum olmasını, ahlâkın, buradan da etikanın kökenine yerleştirmek ve ahlâkı insanı insan yapan unsurlardan biri saymak; işte bunlar bu aksiyomatik kavrayışın özünü oluşturmaktadırlar. Yani insan insan olduğu için ahlâklıdır/ahlâklı olmak zorundadır türünden önermeler; ahlâkı aşkın, ebedî ve ezelî bir noktaya koymakta ve 18. yüzyıl felsefesinin egemenliğini sürdüğü hermetik bir konumun içine sokmaktadır. Biraz daha netleşmek üzere, ahlâkın insanın dışında ve zamanaşırı bir mutlaklık içinde varolduğu söylenmekte, insana yalnızca bu kuralları keşfetme ve uygulama rolü biçilmektedir. Diğer bazı tutum sahipleri ise, ahlâkın insanlara zaman zaman tebliğ edilen, evrensel, mutlak, zamandışı, değişmez, transhistorik bir kurallar manzumesi olduğunu düşünmekte/buna iman etmekte/bunu tebliğ etmektedirler.

İnsanı bütün diğer canlılardan ayıran özelliği, ne dili, ne düşünebilmesi, ne aklı, ne de ahlâkıdır. İnsan, üretici olduğu için bütün diğer canlılardan farklıdır/farklılaşmıştır. Dilinin hayvanlarınkine nazaran daha çok imge içermesi, daha derin ve soyut düşünebilmesi, ahlâk diye bir sorununun olması vb. bütün bunlar, doğanın doğallığının yanında, sonra ona zıt ve onu yok eden bir üretilmiş doğa kurmak zorunda kalmasından kaynaklanmıştır.

Üretim sayesinde insanlaşan; bölüşüm sayesinde siyasallaşan insan, iktisadı oluşturmakta geciktiği ölçüde ahlâkı soyutlaştırarak bir doktrin hâline getirmiştir. Binlerce yıllık bir inceltme öyle bir boyuttadır ki, kökeninde iktisadın palyatifi bir bölüşüm ideolojisi bulunduğunu ayıklamak son derece güçleşmiştir.

İlkel anlamı içindeki, yani geleneklere uyma olarak ahlâk, hem tarihin tortusu olarak, üretimle paylaşımın genelde çakışmamasının, hem de çakıştırdığında meydana gelen kesişme teriminin küçük olmasının bir ürünüdür. Üretenle, üretimden pay alan arasındaki açıklığın artması ölçüsünde ahlâkın katılaşması doğrultusunda yapılacak bir tarih okuması, iktisadın belirlemekte neden bu kadar geciktiğinin ve iktisadın neden hâlâ çoğu yeri itibariyle ahlâkî ögeler taşıdığının ipuçlarını verecektir.

Ama artık iyi ve kötü, az veya çok, eksik veya daha az eksik olsa da, iktisat var ve gelişiyor, anlaşılmaya başlıyor, kendine yer ediniyor (demokrasiyle, lâisiteyle, insan haklarıyla birlikte). O hâlde ahlâkın da bölüşümle ilgili eski düzenleyici işlevi giderek sona eriyor.

Öyleyse yeni bir etika mı? Evet. Zaten bu etika da, iktisadın 16. yüzyılda başlayan doğum sancılarıyla birlikte boy vermeye başlamış durumda. Bu yeni etika, merkezi, kastlardan bireye kaydırmaya yöneliktir. Ahlâk ancak bireysel olabilir ve bölüşüm de iktisadın ve siyasetin sorunudur, işte yeni etika buralarda bir yerde oluşuyor.



"Duçe Mussolini ve sevgilisi Clara Petacci'nin
cesetlerinin İtalyan Partizanlarınca Teşhiri"
29 Nisan 1945, Milano

HÂLSİZ KALMIŞ BİR AHLÂKIN CEHENNEMİNDE: AHLÂKI HAK SAKLASIN BİR YÂRİM VAR İÇİNDE

Ahmet İnam*

DÜŞÜNÜLEN VE YAŞANAN AHLÂK

Anglo-Amerikan kültürünün içindeki felsefe çalışanlar, yaşadığımız dünya içindeki ahlâk (morality) ile bu ahlâk üzerine oluşturulan düşünceleri, kuramları (ethics) birbirlerinden ayırıyorlar. *Ethic* ahlâk felsefesidir; ahlâksa, toplum içinde bir arada yaşama sorunlarını düzenleyen kurallardan, değerlerden, haklardan, görevlerden... oluşur. Buna benzer, ama bir bakıma, kaygıca ayrı bir ayrımı, yaşadığımız dünyayı ahlâk açısından anlamada, yapmamız gerektiğini düşünüyorum. *Düşünülen ahlâkla*, *yaşanan ahlâk*. Bu ayrımımız, ''morality-ethics'' ayrımından farklı, Ahlâk kuralları (morality), düşünülen ve yaşanan ahlâkta ayrı ayrı olabilir. Yine, ahlâk kuramı düşünülen ve yaşanan ahlâkta ayrı ayrı yaşanabilir. Öyleyse, düşünülen ve yaşanan ahlâk, hem moral hayatın (morality), törelerin hem de onlar üzerine geliştirilen görüşle-

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

rin, düşüncelerin *yaşantılarına* ilişkin özelliklerdir. Gerek ahlâkın gerekse ahlâk felsefesinin düşünülen ahlâk olmadan, yaşanan ahlâkla ele alınması söz konusudur. Düşünülen ahlâk, *kaygı duyulan*, *sorgulanan* ahlâktır. Yaşadığımız ahlâk konusunda herkesin bir *kanısı*, görüşü, izlenimi olabilir. Düşünülen ahlâk bu değildir. Meta-etik de değildir. Meta-etik, ahlâk felsefesinin felsefesi olarak anlaşılırsa, pekâlâ kopya çekilerek, otoritelere bağlı kalınarak yaşanabilir. Ülkemizde, ahlâkın ve ahlâk felsefesinin düşünülen boyutu, düşünülen ahlâkı zayıftır. Sokrates, örneğin, hem hayatını hem felsefesini yaşıyor ve düşünüyordu. Düşünülen ahlâk ve yaşanan ahlâk onda bir *bütünlük* oluşturuyordu.

Düşünülüp de yaşanamayan, yaşanıp da düşünülemeyen ahlâk ya da ikisinin birbirinden kopukluğu (ahlâk şizofrenisi!) çağımız insanında gözlemleyebileceğimiz ahlâk yaşantılarıdır. "İmamın dediğini yap, yaptığını yapma" deyişi, bu kopukluğun bizim kültürümüzden bir örneğidir. Ahlâk adına nutuk atarlar, ahlâk görüşleri üzerine yeterli düşünceler geliştirememişlerdir, dedikleri gibi yaşamıyorlardır. *Kopya Ahlâkı* diyorum buna, ya da *papağan ahlâkı*. Akademisyenlerin bir bölüğü böyledir. Kendilerini mânevî bir görüşün sözcüsü sananlar da, benzeri belirtiler taşıyabilirler ahlâk yaşantılarında.

Ahlâk yaşantıları, her insanın kendisiyle, kendisinden farklı olan öteki insanlarla bir arada yaşamanın karşımıza çıkardığı çeşitli *durumlarda yaşanır*. Bu yaşantılar başımızdan geçer. Her *yaşantılanan,* başımızdan geçen, yaşanıyor demek değildir. Sürü de yaşantılama vardır ama yaşama yoktur. Yaşama, o yaşantının bir bütün içinde konulması, içimize sindirilmesi, insan olarak bizim varlığımızla bütünleşmesiyle ilgilidir. Taklit, yaşantıdır, yaşama değildir. Farkındalığı yoktur ya da zayıftır. Öyleyse insan, içine düştüğü ahlâk durumlarını, ne yaşanılan ne de düşünülen ahlâkla yaşamıyor olabilirler. Bir adam öldürmüştür, diyelim ki, kan davasından; ama ne kan davasının anlamının farkındadır, ne de bunu bir vicdan konusu yapıp, sorgulamıştır. Ya da bir insana "iyilik" ettiğini sanmaktadır; diyelim ki, bir yoksula para yardımı yapmıştır. Herkes yapıyor diye yapmıştır. Cennete gireyim diye, bana iyi insan desinler diye. Bu gerekçeler, onun hayatında bir bütünlük oluşturmuyorsa, onun *ahlâk karakterini* meydana getiren ögeler içinde bir yere oturmuyorsa (bu, kendi çabası için olacaktır); sadece bir özentidir, kopyadır, taklittir, "Benzeme" çabasıdır. Bu açıdan bakıldığında, her ahlâk durumu, o durumda eyleyenler için ahlâk yaşantıları içerir. Ama, bu yaşantıların ahlâk yaşayışı, olması için, yaşantılayanların o ahlâk durumu içindeki hâlleri ve biraz önce söylediğim gibi ahlâk karakterlerini göz önüne almak gerekir. Ahlâk *durumunu* yaşayan *eyleyicilerin* belli bir ahlâksal hâl içinde bulunduklarına, bu hâlin onların ahlâk karakterleriyle ilgili olduğuna dikkat edelim. *Ahlâk hâli* ya da *ahlâksal hâl* dediğimiz özellik, içinde bulunduğu-

muz ahlâk durumunu nasıl yaşadığımızı gösterir. Hâl, yalnızca ruh hâlimizi, bedensel durumumuzu, düşünce iklimimizi göstermez; bizim dünyayla, çevreyle, evrenle olan bağımızdan da etkilenir. İşte, *hâlimiz ve karakterimiz* yaşantılanan ahlâk durumunun, yaşanan ahlâk durumu olup olmadığını belirler. (Bu kavramları daha da açmaya çalışacağım, birazdan!)

Bu ayrımlar, çağımızda yaşanan ahlâk durumlarının yapısına ilişkin değerlendirmemize katkıda bulunabilir. Yaşantılanan, yaşanan, düşünülen durumları göz önüne alabiliriz. Çağımız insanı ahlâk tecrübesini, yaşantısını geçiriyor ama, yaşayamıyor, düşünemiyor. Salt yaşantılanıp yaşanamayan ve düşünülmeyen ahlâk konusunda birkaç gözlem gerekebilir.

Çağımız Ahlâkı Üstüne Gözlemler

Çağımız insanı, yaşayışını geçmişten gelen alışkanlıklarını, teknolojinin, bilimin, sosyo-ekonomik hareketliliğin itmesiyle birleştirerek düzenlemek istiyor. Bu düzenleme çabası, gelenekten gelenle yeni sorunların çözümlemeyişi ekseninde dönüyor. İçine düşülen ahlâk durumlarına eylemlerimizi dayandıracağımız *ilkeler* temellerini nereden alacaktır? "Geçmişten, gelenekten" yanıtı yetmiyor. Hangi gelenek? Gelenek nasıl taşınacak ahlâk durumlarına? Geleneği taşımamak olanaklı mı? Deyim yerindeyse, "Kartezyen Bir Ahlâk" nasıl olanaklıdır? "Düşünüyorum, o hâlde varım"a benzeyen bir biçimde, kendisinden hareket eden eyleyici, içinde bulunduğu ahlâk durumunda, "eyliyorum, o hâlde ahlâklıyım" diyebilir mi? Desteği akıldan alıyorum, ahlâklı eylemeyi bana öğreten akıldan. Belki Aristocu anlamında bir *Phoronesis,* belki Kantçı anlamıyla bir *Pratik Akıl* bize ahlâk yaşantımızda yol gösterici olabilir mi?

Ahlâk durumlarında dayanılan ilkelerin "kuramı", felsefesi olamaz diyen, kuram karşıtı görüşler var çağımızda. Etik (Ahlâk Felsefesi) olanaklı değildir, diyen, felsefe neye dayanarak bize yol gösterecektir? Olanaklı bütün ahlâk kuramlarının yıkılabileceği savı, mantık ya da ondan her ne anlaşılıyorsa akıl düzeyinde anlamlı olabilir. Belki de Levinas'ın iddia ettiği gibi, ahlâk, bilim yapan akıldan, bilgiden yola çıkarak ulaşılacak, anlaşılacak bir alan değildir.

Yine de çağımız insanı sorunlarını "pragmatik" düzeyde çözmeye çalışıyor. "Etik Kodlar" arıyor, kendine. Meslek odaları, doktorlar, mühendisler, iş adamları böyle kurallara acil olarak ihtiyaç duyuyorlar. İçine düştükleri durumlarda yaptıklarını yargılayacak kurallar olsun istiyorlar. Örneğin tıpta, gen mühendisliğinde, organ naklinde, ötenazide, psikiyatride kurallar belirlemek istiyorlar. Bilgisayar alanında, internet kullanımında, enformasyon teknolojisinde, şirketlerin rekabet alanında (belki yaptıklarını meşrulaştırmak amacıyla) ne ahlâka uygun ne değil bilmek arzusuyla yanıyorlar. Sorun bu

kadarla bitmiyor. Çevre kirliliğinin, doğadaki yaşam dengesinin bozulmasının yol açtığı sorunlar karşısında, çevre ahlâkı, "geo-etik", hayvan ahlâkı, bitki ahlâkı, toprak ahlâkı, deniz ahlâkı sorunları gündeme geliyor. Kadınların ezilmesini engelleyecek bir cinsellik ahlâkı, ırkçılığın yaşattığı zulmü önlemeye yönelik ırk ahlâkı, dünyadaki açlığı gidermeye, yoksulluğu kaldırmaya yönelik ahlâk arayışları gündemin önünde. Ayrıca, ahlâk kuramlarındaki görecelik sorunu, ahlâk alanında *egoizmle* ilgili çıkmazlar, yararcılık (utilitarianism), din-ahlâk bağı, çağımızda tartışılan sorunların bir diğer bölümünü meydana getiriyor. Bütün bu giderek karmaşıklaşan sorunlardan çıkış, yalnızca duygularımıza dayalı ahlâkla olanaklı mıdır? *Emotivism* adını verebileceğimiz (A. MacIntyre!) bu çözümde, salt "öyle istediğimiz için" mi eylemde bulunmalıyız?

Çağımızda yüceltilen değerler var. "İnsan Hakları", "demokrasi", "çoğulculuk", "eşitlik" gibi... Bu, savunuluyor gibi görünen değerlerin "ardında" ne gibi niyetlerin, örtme, gizleme çabalarının, iki yüzlülüklerin bulunduğunu bilmiyorum. Ama, sürekli olarak, bu kavramları savunduğunu söyleyen ülkelerin, kuruluşların bu kavramların ardına sığınabildiğini gözlemleyebiliyoruz. "Ahlâkın ard alanı", ard niyetlerin, içten olmayan tutumların alanıdır. Ahlâk durumlarının yaşantılanmasında, özellikle çağımız insanı için ard alanın işe karışması, belki kaçınılmazdır. Çünkü, bildiğimizi, farkına vardığımızı sandığımız yönelişlerimizin ardında Hegel, Schopenhauer, Freud'dan sonra ne olduğunu bilebilme güçlüğü ile (bilinç dışı güçler...) karşı karşıyayız. Aynı ahlâk durumunu yaşayan, hayatı paylaşan, bir arada yaşama sorunlarını bir türlü çözememiş insanın, *ard alanını* fark edebildiğince fark edip bunu üleştiği ahlâk durumundaki insanlara söylemesi gerekir. Ancak böylesi *içten ahlâklı*, samimi ahlâk taşıyan insanlar, peşinde koştukları değerlere yakışabilirler.

Ahlâk durumlarının yaşantısından onların yaşamasına geçebilme koşullarından biri içtenlik. İçtenlik açık olmayı da gerektiriyor. Savunduğumuz görüşlerin, düşüncelerin, niyetlerimizin anlam açısından kaypak, belirsiz olması, hele hele bu kaypaklık ve belirsizlikten yararlanıp ahlâk durumlarında "kıvırtan", "yanar döner" biri olmamıza olanak sağlıyorsa çok tehlikelidir. Bize bu açıdan benzer ülkelerde, yönetimde bulunan ya da yönetime tâlip olan insanlarda bu içtensizlik, kaypaklık özelliği, *ahlâkın ard alanının* sürekli iş başında olduğunun göstergelerinden biridir. İçten ve açık olan insanın yaşadığı ahlâk durumlarında "sorumluluk" taşımaması pek olası görünmüyor. "İçtenlik ve açıklıkla" hiçbir sorumluluk taşımak istemediğimizi söyleyebilmek bile, karşı tarafın sizden beklentilerindeki yanılmayı engellemesi açısından, bir bakıma sorumluluktur.

İşte, çağımız insanı, ard bahçesi sürekli önünde yaşıyor; girdiği ahlâk durumlarında karşı tarafı "ikna etme" ("kandırma" mı demeli?) amacıyla "retorik" teknikleri kullanmaya çalışıyor. Satıcıdır o, yarışmacı bir satıcı, kendisini, bilgisini, malını satmak isteyen bir satıcı. Şirketler var, ahlâkın ard alanında, kıyasıya bir kavga var. Yüksek değerlerin peşinde olduğunu, dini bütün bir mümin olduğunu sanan bir yığın çıkarcı, sürekli aldatıyor; kendini ve *ahlâkdaşl*arını. (Ahlâkdaş: Aynı ahlâk durumlarını paylaşan insanlar!) Manevî boyutu hiçlenmiş, kalmamış bir şirket yönetimi ahlâkıyla karşı karşıyayız. Salt ayakta kalmak, ölmemek için tutunuyor ahlâkdaşlarım, ahlâk ilkelerine. Belki birçok şirket ahlâkı taşıyan insanlar için ilke, ilkesizliktir. Belki de ilke çok basittir: Yıkılma, diren, başar, kâr et.

Çağımızda, ahlâk durumları, ahlâkın ard alanı ile kaplı; ilkeler karakter, hâl gibi üç temel ahlâk ögesi, etkisini, önemini yitirmiş. Eylemler, eylemlerle kazanılan başarılar ön plâna çıkarılmış. Şimdi, genel çizgilerle, çağımızdaki sorunları anlamak amacıyla, ahlâk durumunun yapısını yeniden inceleyelim.

AHLÂK DURUMU VE BİLEŞENLERİ

Ahlâk durumları, yaşama biçimlerini paylaşanların birlikte bulundukları durumlardır. Dünyanın çok uzak bir köşesinde ya da uzayda belli bir gezegendeki varlıklarla paylaştığımı düşündüğüm hayat, onlarla belli bir ahlâk durumunu paylaşıyor olmam demektir. Sorumluluğunu duyduğum ya da bana karşılık sorumluluk duyanlarla paylaştığım ahlâk durumları olabilir. Ahlâk durumlarının oluşması için tek, "bir tarafın" bile "öte tarafa" ahlâkî yönelimi yeter. İnsan kendisiyle ilişkiye geçebildiğinde, kendisiyle bir ahlâk durumu yaşantılayabilir. Kendimizle ilişkiye geçebilmemiz ne demek? İçimizde olup biten söyleşinin sesini duyabilmek demek, kendimize ahlâk kaygılarıyla yönetebilmek demek.

Her insan, kendi çevresinde bir *ahlâk alanı* oluşturur (Sanki, elektrik yükünün çevresinde oluşan elektro-magnetik alan gibi!). Kendi çevresindeki ahlâk alanına yönelen birey, kendisiyle ahlâk diyaloğuna girebilen, kendisini ahlâk açısından yargılamaya başlayan kişi, ahlâk alanını, ahlâk durumuna dönüştürür. En az iki kişinin ahlâk alanlarının örtüşmesi de ahlâk durumlarını oluşturur. Biraz önce söylediğim gibi çevremdeki ahlâk alanı, dışımda bu alandan habersiz kişilerin ahlâk kaygılarını taşımaya başlarsa, onlarla aralarında ahlâk durumu ortaya çıkmış olur. Tek başına, tekil alanlardan kalkılarak ulaşılan ahlâk durumlarının yanında bir arada ortak yaşamalardan çıkan ahlâk durumları söz konusudur. Ne ahlâk durumları dışındadır? Ahlâkı *insan alanı* içinde düşünme alışkanlığı içindeyiz. Bir karınca da çevresinde böyle bir ahlâk alanı yaratıyor mu? Biz insanların yarattığı alan içine girdiğinde, ahlâk alanımızın yapısına göre karıncayla bir ahlâk durumu içinde olabiliyo-

ruz. Aynı şey, ağaçla, kuşla, bulutla, toprakla, ilişkimizde de söz konusudur. "Ben ahlâk alanına giren her insan ve farkına vardığım her varlıktan sorumluyum" derseniz, ahlâk durumunuzu son derece genişletmiş olursunuz.

Ahlâk durumu içinde, genellikle eylemde bulunan insanları taşır. Bu insanlara *eyleyiciler* diyebiliriz. Eyleyiciler, eyleyen, eylemde bulunan insanlardır; eylem bir ahlâk durumu ürünüdür; onun süreç alanını bir yana bırakırsak. Ahlâk durumu, eyleyicilerin eyleşme ortamıdır, eyleşme, bir ahlâksal etkileşme biçimidir; eyleyicilerin eylemleriyle birbirleriyle etkileşim kurmaları, birbirlerini etkilemeleri, etkilemeye çalışmalarıdır.

Eylem eyleyiciye önce *niyetle* bağlıdır; ahlâkî yönelme, niyetimizle başlar; niyetimiz bizi, seçmeye, seçmemiz de karara götürür; karar, eyleme. Eylemimizin özgürlüğü sorunu, niyetimizle eylemimiz arasındaki bir zincir içinde tartışılabilir. Niyetimiz ne kadar özgürdür? Niyetimizle kararımız arasında bağ kurma, kararı uygulamaya, eyleme geçirebilme gücümüz ne kadardır? Ne kadar *bütünsel* bir eyleyiciyiz biz? Şu anlamda: Niyetimiz, seçmelerimiz, kararlarımız, eylemlerimiz arasındaki bütünlüğü sağlayabiliyor muyuz? Kararlarımız, niyetlerimizden kopuk, yaptığımız seçmeler kararlarımızın bir sonucu ya da kararlarımız seçmelerimizin bir sonucu değilse; kararlarımızla eylemlerimiz arasında köprü yıkılmışsa; böyle bir eyleyici isek, darmadağın, paramparça bir eylemciyiz demektir. Çağımız insanı bir paramparçalığı yaşayan insandır. Niyetten eyleme uzanan yollarda yitmekte, niyet karara ulaşmamakta, karar eyleme erişememekte; eylem niyeti, niyet eylemi besleyememekte. Eylemcinin ahlâk durumlarını yaşayamamasında eylemsel bütünlüğü, niyet-eylem bağını kuramayışının etkisi de vardır. Eyleyici oluşturduğu ahlâk alanıyla öteki insanlarla ahlâk durumları içine girdiğinde, bu paramparçalığı yüzünden, yalnızca ahlâk durumlarını, ahlâkı yaşayamamakla kalmıyor; ayrıca bu durumunu fark edemiyor, düşünemiyor. Ne yaşanan ahlâk kalıyor ortada ne de düşünülen ahlâk. Ahlâk alanları *ard niyetleriyle* yüklü; ahlâk alanları "ard alanlarla kaplı" insanlara dönüşüyoruz.

Eylemler, niyet-karar bağlantıları ya da kopuklukları taşıyarak, boşluktan ortaya çıkmazlar, ahlâk durumunun bir diğer bileşeni ile bağları söz konusudur: İlkelerle. Ahlâk ilkeleriyle, ahlâk kuramlarıyla, ahlâk kurallarıyla, gelenekle, törelerle, değerlerle şu ya da bu biçimde ilintilidirler. Ahlâkta eylemi hedef alan düşüncelere, kurallara, ister bu düşünceler felsefî kaynaklı olsun isterse inanç sistemlerinden, gelenekten gelsin tümüne *ilkeler* diyorum. İlkeler önünde mi gidiyor eylemlerin, ardında mı? İlkelere göre mi eyliyoruz, yoksa eyledikten sonra onlara ilkelerden kulplar mı takıyoruz eylemlerimize?

Çağımız insanı, *hedefi olan*, sonuç aldırıcı, etkisi olan, işleyen ilkelerden yana. Gelenekten devraldığı, eğitimle öğrendiği ilkelerden bir bölüğünü eylemlerinin dışına atıyor; onlara dayandığını söylese de, onları eylemlerine

uyduruyor, bir bölüğünü yadsıyor; genellikle sonuçlarına önem veriyor, ilkelerin kendisi pek dikkatini çekmiyor. Düşünülen ahlâkın ortada olmayışının gerekçelerinden biri de bu; sonuçlarla, çıkarlarını korumaya çalışıyor; çağımız insanı ayakta durmaya çabalayan bir insandır; hayatta kalmaya çalışan. Yoksulluk içinde ezilenler elbette böylesi bir çaba içinde olacaklar; diyebilirsiniz. Varsıl (zengin) olanları da böyle davranacaklar. Hayatın tadını çıkaranlar ahlâk durumlarını yaşantılayıp, yaşayamadıkları için (ilkelerin farkına varmadıkları, içtenlik, açıklık başarısına erişemedikleri, bundan dolayı ahlâk alanları ard alanıyla kaplandığı için...) yaşanan ahlâkın uzağındalar. Hayatta kalma ahlâkı, daha önce sözünü ettiğim şirket ahlâkı, bu ilkelerle ilişkiye, iletişime geçememe özürlerinden doğuyor.

Neden ilkeler yaşanamıyor? Çevrecilerin, feministlerin, dindar insanların, ideoloji yanlılarının ilkeleri yok mu? "Ahlâk kod"ları var! Olmayan alanlarda da (teknoloji kullanımı, iyi ölüm-ötenazi-iletişim, rekabet alanları gibi) kodlar bulunmaya çalışılıyor. Birtakım kurallar yazılı hâle getirilirse, ahlâkın oluşturulabileceği düşünülüyor. Hukukla ilişkimizde de bu sorunun bir yanını görüyoruz. Hukuk kurallarını çıkarlarımız doğrultusunda eğip, bükmek istiyoruz. Kuralları "delmek", kaçamak noktaları bulmada "hile ahlâkı", "kurnazlık ahlâkı", "hinlik ahlâkı" geliştirebiliyoruz.

Şöyle bir bakınca insanın "ahlâk çoktan elimizden gitmiş de haberimiz yok" diyesi geliyor.

Dikkat edilirse burada ahlâk kavramını çok farklı anlamlarda kullanıyorum. Ondaki belirsizliği de anlamlı buluyorum. Bu belirsizliğin olumsuz bir görüntü yarattığını görsem de bu olumsuzluktan, yeni ahlâk yorumları yapılabileceğini düşünerek yararlanmak istiyorum. Bilmem bu isteğimle bir ahlâksızlık mı yapmış oluyorum?

İlkelerin eylem süreciyle bütünlenebilmesi açısından, *eyleyicinin ahlâkî varlığı* çok önemlidir. Eyleyicinin ahlâkî varlığı yaşadığı ya da yaşantıladığı hâllerle, *ahlâkî karakterinde* ortaya çıkar. Ahlâkî hâl, eyleyicinin yaşantılarına zemin oluşturan, yaşantılarının, deyim yerindeyse, rengini belirleyen, onu içinde bulunduğu ahlâk durumunun ontolojik boyutuyla ilişkiye sokan, kendisini yine yaşantıyla veren, yaşantılanan ya da yaşanandır. Salt psikolojik süreç değildir, bir "zihin süreci"de (örneğin düşünme gibi...) değildir. Ahlâk hâli, kâinatta kendimize verdiğimiz (biçtiğimiz) yerle ilgilidir. Öfkeli, üzüntülü, sevinçli olma psikolojik süreçlerdir; kafamızın düşüncelerle meşguliyeti, kavramsal düşünme çabamız zihin sürecidir; hâl, bütün bu süreçleri özelliğine göre içinde taşıyabilir ama onlardan farklıdır. Niyetimize, kararlarımıza, seçmelerimize dek uzanır, onları bütünler. Bir insanın sorunlarına dostça ilgi göstermenizin öncelikle bir "görünüşü" var. Sizin eyleminiz öyle görünüyor olabilir, durum içindekilere. Bu dostça ilgiyi hangi "hâl" içinde

yaptığımız, hangi hâli yaşayarak ortaya koyduğumuz, sizin yaşantılayacağınız bir şeydir. "Niyet" bu hâlin bir parçasıdır; niyetimiz de eylemimiz de göründüğü gibi "dostça" mıdır? Dostçalık hâli, gelip geçici niyetlerle, psikolojik ya da zihinsel süreçlerle açıklanamaz tümüyle; bu hâl dünyaya, insana, kâinata, varoluşa, inançlarımıza yüklediğimiz anlamlardan kaynaklanan bir yöneliştir. Almanca'daki karşılığından (stimmung) yapabileceğimiz çağrışımlı bir titreşimdir, içimizdeki, titreşimler ağıdır, dostça olma hâli şu ya da bu kişiyle ilgili değildir; hâller özel durumlara, tek tek, ayrı ayrı durumlara göre belirlenemezler. Dostça olma hâlim, benim geçmişteki ahlâk durumlarından yaşaya yaşaya öğrendiğim, edindiğim, kazandığım bir hâldir. Tek tek ahlâk durumlarına bu hâlle girerim; bu hâlimi, belli bir psikolojik süreçle yaşamam gerekmez. Öfkeyle de dostça olma hâli yaşanabilir; üzüntüyle de. Kızarsınız ama dostluk kızışıdır bu; tıpkı sevginin "düşmanca sevgi" olabileceği gibi. Bu durum yalnızca niyetle açıklanamaz, çünkü niyet, tek tek durumlarda ortaya çıkar. Dostça niyetli olmayı isteyebilirsiniz ama o hâli yaşayamayabilirsiniz. "Rol yapma", hâlsizlik (!) hâlidir. İnsanlar modern dünyada hâllerini yaşayamıyorlar, onları fark edemiyorlar; oluşumlarına katkıda bulunamıyorlar. Örneğin, dünyaya dostça olma hâli, tüm psikolojik süreçleri aşar, ama onların düzeniyle ilişkili; bu hâl dostluk eylemlerimizle bütünleşirse, o eylemin bir dostluk eylemi olabileceğinden söz edebiliriz; arkasında dostluk niyeti olsa bile, "rol" hâli ile gerçekleştirilen eylemin ahlâk açısından dostluğu yansıtmayacağını söyleyebiliriz.

Acı çekmek psikolojiktir. İçinde düşünceleri de taşıyorsa zihinseldir; ama acıyı nasıl çektiğimiz, acıyı hangi tavırla yaşadığımız hâldir. Örneğin umutla (bir gün bitecek, kurtulacağım!) çekilen acıyla, acının anlamını sorgulayan, arayan, araştırarak çekilen acıda iki ayrı hâl söz konusudur (Burada hâlin bir "mod" olabileceğini düşünenler olabilir!). Hayattaki zorluklara direnme bir hâldir; teslimiyet (örneğin Heidegger'in Gelassenheit'ı anlamında) bir hâldir. Yaşantılarımıza bir renk veren, anlam katan bir yaşantıdır, hâl!)

Olumlu anlamıyla hâl geliştirmek, oluşturmak bir karakter eğitimi işidir. İş bitiricilik hâliyle yapılan yardım, çıkarcılık hâliyle gösterilen ilgi, hâllerle eylemlerin bütünleşemediği bir dünyada iki ilginç örnektir. İdeolojilerin, eğitim düzeninin, kültüre özgü yaşam biçiminin insanlarda hâllerin oluşmasına katkıları vardır. Ahlâk açısından bakıldığında, çağımız, hâlleriyle eylemleri birbirini tutmayanların çağı.

Hâl düşüncesi, tasavvufta da bir anlamda yeri ve önemi olan, Heidegger'den edindiğim, ama kendi arayışlarım içinde değiştirdiğim bir düşünce. Bu düşünceyi açmayı ilerideki yazılarıma bırakıyorum.

Olumlu anlamda hâl oluşturma karakter eğitimiyle ilgilidir demiştim. "Karakter", "ahlâk karakteri" anlamıyla, ahlâk durumlarını oluşturan diğer

önemli bir bileşen. Eyleyiciye ait bir özellik. Özellikle Aristo'dan bu yana erdem ahlâkından söz edilir; erdemler (cesaret, ölçülülük, bilgelik...gibi) olumlu anlamlarıyla ahlâk karakterimizin özellikleridir; erdemlerimiz ve erdemsizliklerimiz bizim ahlâk karakterimizi oluşturur ("Karakter", psikososyal bir özellik taşıyan kişilikle karıştırmamak gerek). İşte, ahlâk anlamında "kimsin sen?" sorusu, "ahlâki karakterin ne?" sorusuna götürür bizi.

O zaman, kültürel, toplumsal, ruhsal, ekonomik etkiler altındaki ahlâk durumları içinde, bu durumları belirleyen, eylemlerimiz, ilkelerimiz, hâllerimizin yanında, ahlâkî kimliğimizin de, ahlâk karakterimizin de göz önüne alınması gerekiyor. Bir insanın salt eylemlerine bakarak, onu ahlâk açısından değerlendirmeye kalkmamız hem yanlış hem de eksiktir; ilkelerini, yaşadığı (ya da yaşantıladığı) ahlâk hâlini ve bu hâlleri bütünleyen ahlâk kimliğini de göz önüne almamız gerekir. Çağımızda "ahlâk kimliği" ya da "ahlâkî karakter" gibi bir sözün çok da anlamlı olmadığını, böyle bir karakterin gereksiz bir "uydurma"dan ibaret olduğunu söyleyen düşünürlere karşı, ahlâkî kaygılar sonucu, belki de bir "uydurma" olan karakter düşüncesine gereksinim duyduğumu söyleyebilirim.

Ahlâk karakteri, niyet-karar-hâl-eylem ilişkilerinin belli bir düzenidir; bu düzen zaman içinde kendini belli eder; bu düzen açık kalan bir bitmemişlik gösterir. İnsan ancak öldükten sonra düzen tamamlanmış olur (Aristo'nun benzeri bir bağlamda söylediği gibi!). Bu bitmişlik elbette yorumlara bağlıdır, kültürel, ideolojik bakışlarla değişikliğe uğrar (Merhumu hep "iyi" bildiğimiz gibi!). Birbirimizi ahlâk durumlarında değerlendirmelerimiz, bu değerlendirmelerimize bağlı olarak birbirimize güvenmemiz, birbirimizden kuşku duymamız, ahlâk karakterimizin yaşamdaki önemini gösterir.

Ahlâk karakteri, çağımızda parçalanmış ahlâk durumlarını, bütünlemede, ilkeler, niyetler, eylemler, arasındaki bağların sağlamlaştırılmasında gerekli. İnsanlar, kendilerini bir ölçüde inşâ edebilecek karakterleri sorulması, düşünülmesi gerekli soruları sormalıdır. Ahlâk, bir arada yaşamayı başarmaya çalışan insanların yalnızca siyasal, hukuksal, toplumbilimsel, ruhbilimsel bakışlarla sorunlarını çözemeyeceklerini bir gün anladıklarında, üzerinde daha önemle düşünecekleri bir alan olacak.

AHLÂKI YAŞAMADA BİR "HÂL" HATIRLATMASI: HAKKIN SAKLADIĞI YÂR

Her kültürün, her yaşama biçiminin bireylere telkin ettiği, aşılamaya çalıştığı hâller var. Yukarıda anlattıklarımı tekrar ederek, değişik betimlemeler yapmaya çalışacağım. Hâl bir yaşantıdır ve ahlâkîdir. Ontolojiktir. Ahlâkîdir, çünkü, dünyaya karşı yönelmişliği, tutumu taşır. Birlikte yaşadığımız insan-

larla, toplumla, doğayla, varolanla ilgilidir. Bu hâl, ahlâk karakterimizin bir belirleyicisidir, sorumlusu olduğumuz bir şeydir. Ontolojiktir, varoluşumuzla ilgilidir; ahlâk durumuyla eyleyici arasındaki bir bağdır. Hâl, deyim yerindeyse, "insan sahiciliği"dir; olduğu gibi görünme yaşantısıdır; göründüğü gibi olma. Dünyayı isyanla anlama yaşantısı bir hâldir; isyanın ardında durduğu eylem hazırlığı yaşantısı bir hâldir; teslimiyet bir hâldir; dünyaya Hayyamvâri bakabilme bir hâldir, *carpe diem* (günü yakala) bir hâldir; tedirginlik, korku ve umutsuzluğun birleştiği *algılama* iklimi bir hâldir; hâl bir tavır, bir duruş değildir yalnızca, bunların yaşantısıdır; gelip geçici, belli belirsiz, uçup gidici "psikolojik süreçler"le ilgisi yoktur; hâl bir süre için bile olsa bir *kararlılıktır*; geçmişimizdeki yaşantılarımıza verdiğimiz anlamların ve içinde bulunduğumuz durum ya da durumların bileşkesidir. Bilim aşkı, hakikat aşkıyla yanan bir bilim adamını hakikate uzanan köprüde tutan bu hâlidir; burada bir "rol", bir "çıkar" söz konusu değildir, bunlar zaman zaman bu araştırma hâlini etkiliyormuş, belirliyormuş gibi görünse de, tıpkı arayışın içindeki kuşkular, umutsuzluklar gibi, hâlin bütünlüğünün yaşanmasında önemli değildir.

Hâl, eylemin ardında duran insan sahiciliğidir, bu sahiciliğin insan tarafından yaşanmasıdır. Fırında Yahudileri yakan Nazi onbaşısının hâli ile eylemi arasındaki ilişki neydi? Hâller eylemleri bütünlerler, insanı, yaşayan insanı gösterirler; çağımız o nedenle hâlleri anlamakta zorlanacaktır; çünkü "istendik davranışlar" gösterildiğinde, eğitimin amacına varılmış olduğu düşünülür; her çeşme yaptıran erdemli, her sadaka veren hayırseverdir. Eylemin ardında duran insanın hâli, bu hâllerin belirlediği ahlâkî karakter göz önüne alınmaz; yalnızca sonuca bakılır. Bu da, "hâli kalmamış" "hâlsiz" ahlâkın ortaya çıkmasına yol açar. Ahlâk şizofrenisi alır başını gider; genlerine girer insanın bu hâlsizlik, şöyle sorar örneğin:

"Kurtarabilir mi acep beni
Genlerimdeki şizofreni"

İnsanların yaşadığı ahlâk hâllerinin içtenlikle yaşanması sanatta, edebiyatta dile getirilmiştir. Felsefede, örneğin varoluşçuluk, bir hâlsizlik hâllerini "boğuntu", "kaygı", "korku" gibi terimlerle ortaya koymuş büyük varoluş sorunlarını betimlemeye çabalamıştır. Yine insanın varolanı tutmaya çabalayan eli, "sorge" hâliyle anlatılmaya çalışılmıştır.

Anlama ile hâl içinde olma arasındaki derin bağıntı, yine modern insanın kavrayamadığı önemli bir ilişkidir. Anlayabilmek hâl içine girmeyi, "dönüşmeyi", "değişmeyi" gerektirir. Yaşamda öyle kavramlar, sorunlar, durumlar, hâller vardır ki, bunların ne denli ince betimlemesini yapmaya çalışırsanız çalışın, onları anlamak için uygun hâle girmeyene anlatamazsınız. Karşı

taraf, çağımızın birçok "kurnaz" öğrencisinin yaptığı gibi varlığını bütünlüğüne katarak değil de hâl değişikliğini yaşamadan kendisiyle öğreneceği konusu arasına mesafe koyarak kendi varlığını işin içine katmadan yalnızca zekâsıyla anlar. Dönüşmeden, değişmeden "istendik" davranışları yapıvererek anladığını göstermeye çalışır. Eylemde de, anlamada olduğu gibi dönüşmek gerekir. Anlamanın gerçekleşmesi için gerekli olan hâl değişikliği, eylemin gerçekleşmesi için de gereklidir. Hâlsiz eylemler çağıdır, çağım. İnsanların hâlleriyle uğraşacak hâlleri kalmamıştır, artık! Bulamadıkları, edinemedikleri hâlleri, kuru eylemleriyle kapamak istemekteler; hâlleri arayanlarsa, eylemi beceremememektedirler; eylemsiz hâl dönüşümü, hâl dönüşümsüz eylem eksiktir.

Belki hâl-eylem uçurumunun kapanmasında etkili olabilecek, insanların bu çağda neredeyse unuttukları bir hâli kısaca dile getirmek istiyorum. Bu hâl şöyle bir türküde (buna benzer değişik türkü sözleri vardır!) dile getirilebilir.

Dersim dört dağ içinde
Gülüm bardağ içinde
Dersim'i hak saklasın
Bir yârim var içinde

Ben bu türkü sözünden esinlenerek yazılar yazdım. Biri "Urfa'yı Hak Saklasın" sözüyle ilgiliydi. Bu anlayışı "ilim" için söylemeye çalışalım:

İlim diyâr içinde
İlim esrâr içinde
İlimi hak saklasın
Bir yârim var içinde

Aynı hâli ahlâk için de yaşayabiliriz:

Ahlâk zarar içinde
Ahlâk karar içinde
Ahlâkı hak saklasın
Bir yârim var içinde

Ahlâka gösterdiğim kaygım, yârimle ilgilidir, yaşayan, canlı, somut sevgiyle; son iki dizeye şöyle de diyebilirdik.

Yârimi hak saklasın
Bir ahlâk var içinde

"Hak saklasın"dan ne anlıyorum? Bir istek insanı, insan üstü güçle, ölümsüzlükle ilişkiye sokmaktadır. Ahlâk, insanı aşan güçlerle, gökyüzüyle ilişkiye geçmelidir. İnsanlarla ilgilidir; insanların yaşayışlarını belirlemektedir.

"Hak saklasın" bir dilektir; geleceğe uzanan, zamanın geleceğine gitmek isteyen; korumak, özen göstermek, yaşamak, yaşantılamak sevgisiyle doludur. "Yârimi hak saklasın"la, "ahlâkı hak saklasın" ahlâkla bağ kuran hâlimi gösteriyor. Yârim ahlâkı, ahlâkım yârim için gereklidir. Ahlâkın kökenlerine, insanın dünya gezegeninde yüzyıllarca sürmüş serüveninden çıkarak "doğayı", "toplum"u hiçliği ya da Tanrı'yı koyabilirsiniz. Benim açımdan, yârim arada olduğu için hiçbir fark yoktur, bu konumların ya da inanışların "Hak"-ka, ister Tanrı deyin, isterseniz toplumsal düzen; isterseniz varoluşsal anlamıyla "yazgı". Hak benim insanlarla ilişkimi, insanla insan arasındaki ilişkiyi koruyacaktır, korumasını istiyorum. Bunu ilâhî düzen adına ya da kozmik düzen adına ya da kaotik düzen adına isteyebilirim; hak düşüncesi, hayattan beklentim, benim varolana uzanmam ona tutunmamdır, ona yönelmemdir. "Ahlâkı hak saklasın" derken, "ben karışmıyorum, hak ya da Hak ya da hakçılık (adalet) bunu sana bırakıyorum demek değildir. Kendimi ortaya koyuşumdur. "Ben saklanılanın ardındayım" demektir. "Saklama sorumluluğunu taşıyorum" demektir. "Ahlâkın varlığını omuzlarımda taşımaya hazırım" demektir.

Peki ya yârim? Yârim neden ahlâk içinde? Ahlâk neden yârimin içinde? Kim bu yârim? Ne arıyor ahlâk içinde?

Ahlâka, yâri katarak ahlâkı sulandırmış olmuyor muyuz? Ahlâk, Platon'un idealar ülkesinde yansız ve soğuk tavrını korumak zorunda değil midir? Bu ne laubalilik böyle? Bu sulandırma, ahlâksızlığa yol açmaz mı?

Yıllar önce bir kitabımın (Gülden ile Hoca) bir yerinde bir söz söylemiştim, bir türküden esinlenerek.

Neyleyim yarsız gerçeği?

Ben yârsız gerçekten yana değilim, yârsız ahlâktan da. Yârin işe katıldığı yerde, laubaliliğin, hani özenti felsefe deyimiyle, "öznelliğin", "taraflılığın", olduğunu nereden çıkarıyorsunuz ki? Yâre bir "sululuk" olarak bakma saygısızlığı nasıl bir ahlâkî hâlin sonucudur? Kafamızda ulu nesnellik, soğuk nesnellik, hayatımızın sıcaklığına inip bize ulaşamıyor. O yüzden nesnelliği sömürüyor, onun ardına saklanıyor; çirkinliklerimize, kaprislerimize, bilgisizliklerimize kılıf olarak hazırlıyoruz onu, kalkan olarak kullanıyoruz. Nesnellik dangalaklarının yârlarıyla hep sorunları vardır. "Kimin yoktur ki?" diyebilirsiniz. Ama onlar, saklarlar, bu yanlarından utanırlar; nesnellik bayraktarlığı yaparlar. Böyle bir tutuma karşı olmak nesnelliğe saygısızlık değildir; aksine saygının bir sonucudur. *Nesnellik içtenlik ister soğukluk değil*!

Yar, gerçekteki yar, elbette bir metafordur; yârim olan bir metafor, sıcak olan. Korku ve endişelerimin, insanlardan ürküntülerimin, bana acı veren tiksintilerimin ördüğü hâlimle yaşantılamaya çalıştığım anlakta yârim yoktur.

Yârim içtenliğimdir. İçten pazarlıklı hâllerle ahlâk yaşanamaz. İçten pazarlıklı hâllerle ahlâk karakteri oluşmaz (Oluşan karakter olumsuzdur!). İçten pazarlıklı hâlle gerçeğe bakanın yâri olamaz. Nerede? Gerçekte ve ahlâkta olduğunu söylüyorsa, o yârin içinde ahlâk yoktur.

Bu hâl içinde yönelinen gerçek "hak" olan gerçek, haklı gerçektir. Yâr içinde olduğu için yârlı gerçektir. Yerli gerçektir. Yersiz değil.

İşte, ahlâkın yaşanıp düşünülmesinde eksik gördüğüm, birkaç özelliği ile ipuçlarını vermeye çalıştığım bu ahlâkî hâle "hak-saklasın-yârim-içinde" hâli diyebiliriz.

Öyleyse, hâlsiz kalmış bir ahlâkın cehenneminde, hep birlikte söyleyelim bu türküyü: "Ahlâkı hak saklasın bir yârim var içinde, yârimi hak saklasın ahlâkı var içinde..."



Çizim: William Hogarth

BİLİM, ÜNİVERSİTE VE ETİK ÜZERİNE

Fikret Başkaya

Bir yerde bir kavramın, bir kelimenin kullanılıyor olması, orda o kavrama veya kelimeye uygun düşen bir 'gerçekliğin' varolduğu anlamına gelmiyor. Ekseri kavramlar ve kelimeler yalan söylemek, ideolojik bulanıklık yaratmak amacıyla kullanılıyor. Bu yüzden, bilmek eylemi 'bilimle' özdeş değildir. Başka bir ifade ile, her bilgi 'bilim' tanımına dahil edilemeyeceği gibi, her 'bilgi sahibi' de bilim adamı değildir. Etimolojik köken itibari ile bizim şimdilerde 'bilim' dediğimiz "ilm", Arapça ***ulûm***'dan türemektedir ve "bir şeyin doğrusunu bilme", "gerçeğin bilgisi" anlamındadır. Buradan iki sonuç çıkıyor: Birincisi, bilginin "bilimsel bilgi" sayılabilmesi için gerçekle, gerçeği ortaya çıkarmakla ilgili bir çabanın eseri olmalıdır; ikincisi de bilgiye belirli kurallarla, yöntemlerle, prosedürlere uygun olarak ulaşılmış olmasıdır. Öyleyse bilimi: "belirli yöntemlere uygun olarak üretilmiş gerçeğin bilgisi" olarak tanımlamak mümkündür.

Demek ki bilim adamının, bilim adamı sıfatını hak edebilmesi için, gerçeğin peşine düşmesi gerekiyor. Bilim adamı misyonu "gerçeğin üstünü örten perdeyi kaldırmak" olan biridir. Oysa gerçek dünyada ekseri tam tersi söz konusudur. Bilim adamı denilen taife, genellikle gerçeğin üstünü örme misyonuna koşulmuş durumdadır. Burada hemen teorik bir sorunla, bilim

adamının "tarafsızlığı sorunuyla" karşılaşılır... Bilimin bilim olabilmesi için onun gerisindeki bilim adamının tarafsız olması gerektiği söylenir. Oysa, burada söz konusu olan, kelimenin gerçek anlamındaki *retorik*tir. Bilindiği gibi Türkçe'deki karşılığı "söylem" olan *rhetorique,* Grekçe *rhètorikè*den geliyor. Başlangıçtaki anlamı "ikna sanatı" olsa da, giderek kelime oyunlarıyla süslü sözlerle gerçeği gizleme, işin özünü, asıl olanın veya olması gerekenin gözden uzaklaştırıldığı durumu ifade ediyor. Sonuç olarak kelimeler, kavramlar aracılığıyla "bir düşünce kabullendiriliyor, bir çeşit konsensüs oluşturuluyor".[1] Demek ki bilimin ve bilim adamının misyonu retorikle realite (söylemle gerçek) arasındaki uyumsuzluğu ortaya çıkarmaktır. Bugün bilim denilen şey artık bu tür kaygıların neredeyse tamamıyla uzağına düşmüş bulunuyor. Bu sorun üzerinde ileride duracağız, burada bilim adamının "tarafsızlığı" sorununa açıklık getirmemiz gerekiyor.

Üretilen bilgi, doğası gereği onu üretenin niyetinden, kaygılarından, duyarlığından vb. bağımsız olmayacağına göre, bilgiyi üretenin *amacı* büyük önem taşır. Ve bilim adamı denilen de ya mevcut durumu korumak, en nihayet kimi reformlar ve rötuşlarla sürdürmek, ya da varolanı aşma perspektifi ve kaygısıyla hareket edecektir. Bunlardan birincisi, bilim tanımına dahil edilemez zira mevcut olan sömürü, egemenlik, hiyerarşi, baskı vb. ilişkilerinin sürmesinden yanadır. Kurulu düzenin, sömürü ve egemenlik ilişkilerinin devamı, gerçeğin gizlenmesini, üstünün örtülmesini gerektirir. Eleştirel olmayan "bilgi" gerçek anlamda bilim kavramının karşıt zeminine düşer ve bilimin inkârıdır. Eğer varolan durumu aşma perspektifi ile hareket ediliyorsa, bilimsel faaliyet eleştireldir, bu niteliğinden ve özünden dolayı da devrimcidir. O hâlde nasıl oluyor da mevcut olanı sürdürmek için çaba harcayanlar, "düzenin adamları" bilim adamı sayılıp ödüllendiriliyor? Bu arada eğitimin ve bilginin ideolojik işlevi karşımıza çıkıyor. Bir adamın-kadının bir akademi çatısı altında faaliyet göstermesi, bir dizi sıfatlar-unvanlar taşıması, onun bilim adamı sayılmasının kanıtı değildir. Sınıflı toplumlarda ve bu arada burjuva toplumunda diplomanın ve bilimsel sayılan ünvanların işlevi ideolojiktir. Dolayısıyla bilime ve bilimselliğe gönderme yapmaları gerekmiyor. Burjuva toplumunda insanlara bir şeyler bildikleri için diploma verilmez. Diplomaya sahip oldukları için bir şeyler bildikleri sayılır. İlişki ters yönlüdür. Adam eğer bir diplomaya sahipse, o diplomanın "işaret ettiği" konuda bir uzmanlığı olduğu inancı yayılır... Oysa diploma bilgiyle "bağlantılı" olmadığı gibi, aslolan bizzat diplomadır. Bir adamın isminin önünde dr. doçent, profesör, ord. profesör, gibi unvanlar geldi diye söz konusu kişi

[1] Gilbert, Rist, Fabrizola, Sabelli, *Il Ètait Une Fois le Dèveloppement*... Editions d'en bas, Lausanne, 1986.

bilim adamı olmaz ama bu tür unvanlara sahip kişiler sömürü düzeni tarafından "bilgili" oldukları, işin özünü bildikleri gerekçesi ile kullanılır. Bir yalanı sıradan birine söyletirseniz, insanların buna inanması mümkün değildir. Ama, aynı yalanı adının önünde bir dizi ünvan bulunan "çok eğitilmiş" biri söylediğinde tartışmasız "gerçek" sayılır ve itiraz eden pek çıkmaz. "Otorite"lere yalan söyletmek ekseriyetle başvurulan bir şeydir. Bu yüzden Lâtince bir deyim, *Amicus Plato, sed magis, amica veritas*... (Eflatun'u severim ama gerçeği daha çok severim...) der. Bu deyimle kastedilen: "Bir adamın 'otorite' sayılması, onun gerçeğin tapusuna sahip olduğu anlamına gelmez" demeye geliyor...

"Bilim adamı tarafsız olmalıdır"dan kimin neyi kastettiğine açıklık getirmek önemlidir. Öyleyse bilim adamı tarafsız olabilir mi? Bilim adamının tarafsızlığı arzulanır bir şey midir ve hangi koşulda? Eğer bilim adamı kelimenin gerçek anlamında bilim adamıysa, gerçeğin peşine düşüyorsa, yalanı mahkum etme kaygısıyla hareket ediyorsa, ister istemez 'taraflıdır'. Gerçeğin üstünün örtülmesinde çıkarı olanlar tarafından 'zındık', "işe ideoloji karıştıran", "yıkıcı", "bölücü", vb. sayılıp mahkum edilir. Asla bilim adamı da sayılmaz. Doğa bilimleri alanında Gallei Galileo ve Bruno, sosyal bilimler alanında da Karl Marx bu konudaki tipik örneklerdir. Bizde bu tür tavır koyanların en saygıdeğer örneklerinin başında İsmail Beşikçi gelir. Gerçekten bilim adamının tarafsızlığı sorunu, matematikten doğa bilimlerine, oradan da sosyal bilimlere gidildikçe önemli bir sorun hâline gelir.[2] Kurulu düzeni eleştiren, gerçek anlamda bilimsel bir çaba içine giren bu tür insanlar egemen düzenin adamları tarafından mahkum edilegelmişlerdir. Buradan gerçek bilim adamının, sanatçının ve aydının kurulu düzenle 'arasının bozuk olduğu' sonucunu çıkarabilirsiniz. Bilim adamının tarafsızlığı ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: 1. Bilim adamı özellikle sosyal bilimler alanında 'özne-nesne' diyalektiğinden ötürü istese de tarafsız olamaz. Bir kere şu ya da bu sınıftandır, şu ya da bu toplumun sınıfına veya grubuna karşı daha az/daha çok sempati duyar veya duymaz, taşıdığı bilinç yaşadığı toplumsal ortamın ürünüdür. Bütün bunlar bilimle ilgili kişinin toplumsal sorunlara tarafsız yaklaşmasını engeller. Demek ki toplum sınıflara ayrılmış olarak kaldıkça bilim adamının 'tarafsızlığı' sadece bir retorik ya da 'niyet' olarak mevcut olabilir; 2. Uzlaşmaz sınıfsal çelişkiler ve çatışmalar temeli üzerinde duran bir toplumda, bilim adamının 'tarafsız' kalması etik bakımdan kabul edilebilir, arzulanır bir şey olmalı mıdır? Nüfusu yaklaşık 8 milyon olan İsviçre'nin GSMH'sı nüfusu 500 milyon olan tüm Afrika Kıtası'nın GSMH'sına eşit.

[2] Michel Lowy, "Objectivite et point de vue de classe dans les sciences sociales", *Critiques de l'Economie Politique*, no: 9, October, December 1972, Paris.

Bilim adamı böyle bir 'manzara' karşısında nasıl tavır alacak? 358 dolar milyarderin serveti dünya nüfusunun yoksul % 45'inin (ki bu yaklaşık 2.5 milyar insan demek) yıllık gelirine eşit. Bilim adamı bu tablo karşısında nerede duracak veya nereden bakacak? Dolar milyarderleri tarafından mı yoksa o zenginliği üreten yoksul emekçi çoğunluk tarafından mı?

O hâlde bu sorun nasıl çözümlenebilir? Bir kere toplum sınıflara bölünmüş olarak kalmaya devam ettikçe 'tarafsızlık' mümkün değildir. O zaman bilim adamının bu sorunun yarattığı olumsuzluklardan kurtulmasının kesin olmayan çözümü, her tarihsel dönemde ikircikli olmayan bir tarzda ezilen, sömürülen, baskı altında tutulan sınıfın tarafında saf tutmaktadır. Zira, ezilen-sömürülen sınıfların çıkarı, gerçeğin açığa çıkarılmasından, gerçeğin üstünü örten perdenin kaldırılmasından, ideolojik bulanıklığın aşılmasından yanadır. Egemen bloğun çıkarı da yalanın, ideolojik köleliğin sürmesini gerektirir. Bilim adamı gerçeğin safında yer almakla en azından bir yöntem üstünlüğü kazanır ama bu mutlak değildir. Ezilen sınıfın, baskı altındaki halkın safında yer alan için bu, gerçeğe ulaşmanın güvencesi değildir.[3] Bilim adamı olmanın gereğini yapması, asgarî yetkinlik-yetişkinliği yakalaması da gereklidir. Nasıl bir estetik adamının sanatçı sıfatını hak edebilmesi için estetik ögelerin diyalektik bütünlüğünü yakalaması gerekiyorsa, bilim adamının da 'bilimselliğin' gerektirdiği yüksekliğe çıkabilmesi gerekir. Demek ki, bilim adamı olmak için sadece bir şeyler bilmek ya da kimi "bilimselliğe gönderme yapan" unvanları taşımak yeterli değildir. Belirli bir yetişkinliği yakalamışsa, bilimsel yöntemleri ustalıkla kullanabiliyorsa, toplumsal olaylar ve sorunlar karşısında etik bir tavır ortaya koyabiliyorsa gerçek anlamda bilim adamı tanımına dahil edilebilir.

Öyleyse "bilim adamı tarafsız olmalıdır"ın ne anlamı var? Egemen sınıfın adamları bununla: "Bizim istemediğimiz şeyleri tartışmaya kalkarsanız bu bilimselliğin dışına çıkmak, işe ideoloji karıştırmak olur" denmek isteniyor. "Okullara, üniversiteye, cami ve kışlaya politika sokulmayacak" dendiğinde, "benim politikam dışındakiler yasaktır" denmek istenir. Zira, hiçbir kurum yoğunluğu ve modalitesi farklı olsa da politikanın dışında değildir. Dikkat edilirse burada kurnazca bir manipülasyon söz konusu: Egemen sınıf blokunun sözcüleri, sorunlara eleştirel yaklaşanları bir kere "ideolojik alana girdikleri, bilimsellikten uzaklaştıkları" gerekçesi ile mahkum edince, mevcut olanı koruma ve sürdürme misyonuna koşulmuş kendi adamlarını da "gerçek bilim adamları" olarak sunmayı başarıyorlar.

Toplumda eğitim, eğitilmiş insan, üniversite vb. konusunda da yaygın bir kafa karışıklığı geçerlidir. Bir kere mevcut eğitim kurumları, kurulu düzeni

[3] Michel Lowy, a.g.e.

koruyup sürdürecek adamları yetiştirir. Bu bakımdan, bu kurumlardan "ilerici" sonuçlar beklemek bir kuruntudur. Öte yandan üniversitelerinde her şeyin sınırsız bir biçimde tartışılabildiği, evrensel bilim üreten kurumlar olduğu yanılsaması yaygındır. Bir kere üniversiteler sorunların tartışılması için değil, tartışılmaması için kurulmuşlardır; ikincisi evrensel bilim diye bir şey yoktur. Avrupa merkezli ideoloji ve kapitalist kültür "evrensel bilim" olarak sunuluyor. İş, kapısında üniversite yazan kurumların misyonu bu egemen ideolojiyi insanların kafasına sokmak ve sistemin çarklarını çevirecek "memurları", "uzmanları" yetiştirmekten ibarettir. Fakat Türkiye'dekiler "normal üniversitelerin" birer karikatürü durumundadırlar. Bir kere üniversitelerin üniversite tanımını hak edebilmesi için özerk olması, kendi kendini yönetebilmesi, kendini savunabilmesi, hepsinden önemlisi de üniversitede yapılanların toplumdaki özgürleşme çabasıyla örtüşmesi gerekir. Türkiye'de bu asgarî kriterlerin hiç biri mevcut değildir. Üniversiteden çok bir çeşit "toplama kampı" ya da "sivil elbiseyle askerlik yapılan kışlalar" konumundadırlar. Kurulu düzen böyle bir üniversite istiyor ve bu sistemin meşrebine de uyuyor.

Üniversiteler her zaman egemenliğin yeniden üretilmesi ve sürdürülmesi işlevine koşulmuşlardır. Bir kere, başlarda dine dayalı ideolojiyi, kapitalizmin egemen olmasıyla da kapitalizmin ideolojisi olan rasyonalizmi kafalara sokma işlevinin kurumları oldular. İkinci olarak da sistemin ihtiyacı olan adamların ve işgücünün yetiştirdiği kurumlar oldular. Son dönemde de üniversiteler üçüncü bir işleve daha koşulmuş görünüyorlar: Bilgi ticareti. Özellikle eğitimin özelleştirilmesi dalgasıyla kapısında üniversite yazan kurumlar birer bilgi ticarethânesine, bilim adamı sayılan taife de bilgi satış personeline dönüyor.

Her şeyin metâlaştığı, şeyleştiği , paralılaştığı, "küresel kapitalizm" çağında, bu anlaşılabilir bir şeydir ama kabul edilebilir bir şey olmamalıdır. Özellikle çok uluslu şirketlerin etkinliğinin tarihte görülmemiş düzeyde arttığı, ulus devletinin aşındığı ve teknik bilimin de bütünüyle "denetimden çıktığı" bir tarihsel dönemde *etik*, hayatî önem taşıyan kritik bir sorun hâline gelmiş bulunuyor. Dünyadaki ilk 100 ekonomiden 50'sini devletler değil çok uluslu şirketler oluşturuyor. General Motors'un yıllık 178 milyar dolarlık cirosu Danimarka'nın GSMH'sından fazla.[4] Birleşmiş Milletler Örgütü'nün 1997 verilerine göre dünyada 44.508 çok uluslu işletme var ve bunlar 276.660'a varan şubeleriyle dünyayı bir örümcek ağı gibi sarmış durumdalar.[5] Artık bu şirketler küresel ahlâksızlık, çürüme ve kokuşma ortamında

[4] Bkz. Fikret Başkaya, "Sermayenin Küreselleşmesi veya Neoliberalizmin Vahşeti", *Özgür Üniversite Forumu*, Yıl 1, Sayı 1. Ankara. 1997.

[5] Jean Louis Mucchelli, *Multinationales et Mondialisation*, Editions du Seuil, Paris. 1998.

devletleri, siyasî partileri, medyayı, sendikaları, üniversiteyi, "bilim adamı denilen taifeyi", mafyayı velhasıl her şeyi satın alabilir duruma geliyorlar. Aslında Marx'ın bundan 150 yıl kadar önce *Felsefenin Sefaleti* adlı eserinde söyledikleri gerçekleşmiş gibi görünüyor ve bu insanlık için utanç vericidir:

> *En sonunda, insanın ayrılmaz parçası olan her şeyin alışveriş ve pazarlık konusu olduğu zaman gelip çattı. Bu, o zamana kadar el değiştiren fakat ticaret konusu olmayan erdem, duygu, kanaat, bilgi ve bilinç gibi şeylerin de ticaret konusu olduğu bir zamandı. Tek kelime ile her şey ticaret konusu oldu. Bu genel kokuşma ve evrensel ölçekli alış-veriş dönemidir. Eğer, ekonomik terimlerle ifade etmek gerekirse, bu, maddî olsun, manevî olsun, her şeyi gerçek değerinin saptanması için pazarlığa getirildiği bir dönemdir.*

Böylesi bir tarihsel dönemde bilimi gerçek zemine çekmek, büyük önem taşıyor. Bu amaçla da mevcut olanın, bilim ve bilim adamı diye sunulanın radikal bir eleştirisi ile işe başlamamız gerekiyor. Zira etik kaygılar taşımayan bir bilim olamayacağı gibi, asgarî etik kaygılara yabancılaşmış birinin bilim adamı sayılması da mümkün değildir. Kapitalizmin bir etiği yoktu, olması da mümkün değildi. Kendinden önceki üretim tarzlarının, uygarlıkların ürettiği antropolojik ahlâkı kullandı ve tüketti.[6] Öyleyse küresel ahlâksızlık çağının aşılması kapitalizmin aşılmasıyla mümkün olabilir. Eğer çürüdükçe her şeyi çürüten kapitalist üretimin ortaya çıkardığı tahribat vakitlice durdurulamazsa, geriye kurtarılacak pek bir şey kalmayabilir.

[6] Bu konuda ilginç bir makale için bkz.: "*Mondialisation cantre l'èthique*" in AGONE, no: 16, Marsilya. 1996.

KENZ



Martin Heidegger

MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM

Talip Karakaya*

20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan *La Lebensphilosophie*[1] pek çok yeni düşünce akımlarının da doğmasına sebep olmuştur. Bu felsefe tarzının ele aldığı en önemli fenomenlerden biri olan ölüm, varoluşçu düşünürlerin de önemle üzerinde durdukları konudur. Gerek Hıristiyan gerek ateist varoluşçuların en ateşli şekilde ele aldıkları ölüm fenomenini Martin Heidegger düşüncesinde ele alacağız.

Martin Heidegger'in felsefesinde ölüm problemi söz konusu olduğunda doğal olarak varlık'tan, bunun da ötesinde Dasein'den mutlaka bahsetmek gerekmektedir. Ölüm probleminin Heidegger boyutunu analiz etmeden önce varlık hakkında görüşünü ana hatlarıyla belirtmek zorundayız. Ölüm konusunun varlıkla olan bağlantısı, bunun önemini ve yapısını anlamamızda biz-

* Yrd. Doç. Dr. Talip Karakaya, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

[1] Jacques Choron, *La Mort et la Pensée Occidentale* (Ölüm ve Batı Düşüncesi), Paris : Payot, 1969, s. 193.

lere büyük ölçüde yardımcı olacaktır. Felsefe tarihinde hiçbir filozofun göz ardı edemediği bu konu çağımız düşünürlerinde önemli bir yer tutmaktadır.

Varlık konusunda Heidegger'in eleştirici bir tutum sergilediğini görmekteyiz. O varlık sorusunun ilkçağa oranla günümüzde unutulduğunu[2] belirterek yeniden ele alınması ve yorumlanması gerektiğini savunur. Bu kavram kendine özgü anlamı, evrensel oluşuyla diğerlerinden ayrılmakta ve yine kendine özgü bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Heidegger, varlığın anlaşılması için varlıklarla bağlantı ve ilişki içinde olmamızın zorunluluğunu vurgular.

ÖLÜM-İÇİN-VARLIK VE VARLIĞIN ANLAMI SORUNU

Martin Heidegger'in ölümle ilgili düşüncelerini varlık felsefesine paralel olarak ele aldığını görmekteyiz. Diğer bir anlatımla onun ölümle ilgili görüşleri varlık düşüncesiyle iç içedir. Çünkü varlık onun felsefesinin en temel ve en önemli ögeleri arasında yer almaktadır.[3]

Onun ölüm hakkında görüşlerine açıklık getirmek için öncelikle temel kavramları açıklamamız gerekmektedir. Bu bağlamda ele alacağımız ilk kavram *varolmak*'tır. Bu, Heidegger'in düşüncesinde bir taraftan bilince diğer taraftan varlığa dayanmaktadır. Yine buradan hareketle dünya kavramını anlamamız da kendimizi anlamamıza bağlıdır. Bu bağlamda varolmanın özellikleri nelerdir? sorusuyla da karşılaşabiliriz. Bu soruya verilecek ilk yanıt onun herkes için *özel* olduğudur. Diğer bir deyişle varolmanın *tek ve kişisel* olduğudur. Nasıl Jean Paul Sartre'a göre varoluş özden önce geliyorsa[4], Heidegger'e göre varoluşun *özü* de kendinde saklıdır.[5] Dolayısıyla o basit olarak ne burada ne de başkasındadır. O varlıklara bağlı olarak buradan uzak kendi varlığında bulunmaktadır.

Bunlara paralel olarak Heidegger'in anladığı anlamda *dünya*, doğa ile aynı anlamı içermemektedir. Ona göre doğa dünyada olanı ve oluşu kapsar. Bu ise değişik boyutları ve konumları olan olgudur. Yine bu bağlamda doğa dünyanın içinde yer almakta, varoluş ise dünyada varlık alarak burada bulunmaktadır.[6] Heidegger'in dünya kavramından anladığı, yaşadığımız bu *ortak* ve *zorunlu* dünyadır. Çünkü Heidegger aynı zamanda varlığı, *obje* (das zeug), *olabilirlilik* (zuhandenheit) ve *burada-varlık* (vorhandensein)[7] olarak

---

[2] Martin Heidegger, *L'Etre et Le Temps* (Varlık ve Zaman), Trad. de l'Allemand par François Vezin, Paris : Eds. Gallimard, 1996, s. 25.
[3] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 2.
[4] Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir) Paris: Eds. Nagel, 1946, s. 17.
[5] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 42.
[6] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 63.
[7] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 72.

kabul eder. Bu açıklamalara paralel olarak ölüm-için-varlık konusunu şimdi daha ayrıntılı ele alabiliriz.

Heidegger'e göre ölüm, varlığın en belirgin özelliği olduğundan onun kendisine doğru yönelişini durdurur ve bunları birbirinden ayırt eder. Dolayısıyla ölüm kendisinden ayrılmayan bir özelliği içerdiğinden, kendisinin etkinliği ve önceliği olduğundan, buradaki varlığı yani insanı bir bütün ve tam olarak ele alır. İnsanın diğer tüm özellikleri bundan sonra gelir. Onun felsefesinde ölüm, dünyada varlığın sonu olduğunu bizlere bir kez daha göstermektedir. Bu durum aynı zamanda ölümü korku olarak da tanıtmaktadır. Çünkü o kısmen buradaki varlığın yıkımından başka bir şey değildir.[8] Daha açık olarak Heidegger'e göre ölüm, ortaya koyma veya gerçeğe dönüş olmayıp aksine gerçeğin tamamen yokluğudur. Ölümün varlığa bağlılığından başka herhangi bir ilişkisi de yoktur. Yukarıda asıl vurgulanmak istenen ölümün bir hiç ve olumsuzluk olduğu ve özellikle diğer varlıklar gibi bir nesne olmadığının[9] belirtilmesidir.

Diğer taraftan ölüm olayının Heidegger felsefesinde başka bir boyutunu da bilmemiz gerekir. Ona göre varoluşun tüm olanaklarını kuşatan ölüm, bu olanakların yaşamasını sınırlandırır ve önüne bir engel koyar. Bu bağlamda ölüm yukarıda belirttiğimiz gibi varoluşun basit olumsuzluğundan başkası değildir. Dolayısıyla Martin Heidegger, ölü bir insanın yaşamını bir bütün olarak kavrayabilmek ve anlamak için insanın ölümünün veya ölmüş olmasının ontolojik anlamını kavramamız gerektiğini[10] vurgular. Çünkü burada söz konusu olan insanın yani *Dasein*'ın yaşamının bütünlüğüdür.

Heidegger, varlık her zaman bir varolanın varlığıdır[11] tezini ileri sürer. Buna varlık konusunda tüm düşüncelerini ekler. Bazı düşünürler bu görüşe karşı çıkmış olsalar bile onlara göre bu düşünce, tanım eksikliğini, felsefî düşünüşün yetersizliğini içermekte ve bunun da ötesinde varlık konusunda yeterli düşünceye sahip olamamanın yansımasını ortaya koymaktadır. Ona göre felsefenin en önemli sorunu, varlığı ve değişik anlamlarını sorgulamaktır.[12] Bu sorgulama varlığa gerçek kimliğini kazandırır. Heidegger'e göre felsefenin asıl amacı, *temel ontolojiyi*[13] ortaya koyarak daha önceki geleneksel felsefelere ve metafiziğe zıt görüşler ileri sürmektir. Bu bağlamda varlığın ne olduğu ve gerçek anlamının ne olması gerektiği belirtilmiştir. Çünkü

---

[8] Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps* (Ölüm ve Zaman), Paris: Eds. De l'Herne, 1991, s. 61 ve 63.
[9] Vladimir Jankélévitch, *La Mort* (Ölüm), Paris: Flammorion, 1997, s. 40.
[10] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik* (Metafizik Nedir?), 8. Ed., Francfort, 1960, s. 251.
[11] Martin Heidegger, *L'Etre et Le Temps*, Paris: Eds. Gallimard, 1996, s. 141.
[12] Gérard Granel, *Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger: Sein und Zeit* in *La Philosophie au XXe Siécle*, T. 4, Paris : Libr. Hachette, 1973, s. 179.
[13] Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997, s. 224.

bu geleneksel felsefenin yalnızlıktan kurtarılmasını ve yeniden ilk konumuna getirilmesini sağlar. Bununla Heidegger'in varlık hakkında düşüncelerini, onu niçin yeniden ele aldığını ve yorumladığını çok daha iyi anlamış oluyoruz.

Martin Heidegger varlığı kendi sahasında üç boyutta; *Dasein, Le Zuhanden ve Le Vorhanden*[14] üçlüsü olarak ele alırken varlık sorununun felsefe tarihinde yapılan yanlışlıklarını da belirtmektedir. O burada varlığın her türlü nesnelerden ayrılması gerektiğinin[15] altını özellikle çizer. Otantik olmanın *olmak* edimiyle açıklanamayacağını savunarak bunun yalnız ontolojik boyutta ortaya koyulabileceğini belirtir. Bir başka anlatımla varlık, ne bir şeyin ne de bir nesnenin bir parçası ne de ondan bir şeydir. Fakat buna karşın varlık, her türlü nesneyi kapsadığı gibi her türlü nesnenin tüm özelliklerinin dışında ve ötesindedir.[16]

Heidegger varlığın, ne olduğunu, ne anlama geldiğini, soyut bir kavram olmadığını veya olamayacağını bir başka eserinde[17] belirtir. Bunu biraz daha ileri götürerek varlığın ne Tanrısal ne de evrensel bir yapıya sahip olduğunu dolayısıyla Tanrı ile de aynı kabul edilemeyeceğini söyler. Fakat buna karşın o felsefe tarihinde varlığın anlamı ve ne olduğu sorusunun unutulduğunu, bunun başka kavramlarla açıklanmaya çalışıldığını dolayısıyla yanlış yorum ve açıklamalara yol açtığını[18] bildirir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi varlığı üç boyutta ele alan Heidegger, gerek varlığın anlamını gerekse Dasein'le olan ilişkisini belirlemede önceliği şüphesiz Dasein'e vermiştir. Çünkü Dasein, varlığı anlamada en önemli ölçü ve ögedir. Heidegger'in bu kavrama doğrudan niçin insan varlığı değil de *burada-olmak* [19] anlamını verdiğini ve bunu niçin seçtiğini unutmamak gerekir. Bu bağlamda Dasein, varlığın kendisi için bir ilgi ya da konu olduğu gibi diğer taraftan ontolojinin de temelini oluşturur.[20] Çünkü Dasein'ın varlığı, diğer varlıklar için kullanılan kavramlarla açıklanamayacağından, kendisi için yaşamın ne olduğu, kendine özgü sahip olmanın bilinci ile ortaya koyulur. Diğer bir anlatımla, Dasein'ın özünde kendini *tanımlama ve yorum-*

---

[14] Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger* (Heidegger'in Felsefesine Giriş), Paris: Libr. Gén. Française, 1998, ss. 231-232.
[15] Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger* (Martin Heidegger'in Düşüncesi), Paris: Ed. A. Montaigne, 1967, s. 71.
[16] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 67.
[17] Martin Heidegger, *Lettres sur l'humanisme* (Hümanizm Üzerine Yazılar), Trad. de l'Allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Roger Munier vb., Paris: A. Montaigne, 1983, s. 216.
[18] Martin Heidegger, *Questions III* (Sorular), Trad. de l'Allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Roger Munier vb., Paris: Eds. Gallimard, 1990, ss. 67-68.
[19] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 84.
[20] Martin Heidegger, *L'Etre et Le Temps*, Paris: Eds. Gallimard, 1986, s. 32.

lama[21] yeteneğinin bulunduğunu unutmamak gerekiyor. Bu, Dasein için *varolmaktan*[22] başka şey olmayıp aynı zamanda kendi varlığına ilişkin bir anlayışı ortaya koymak ve sergilemektir. Dolayısıyla Dasein'ın karşımıza *olay, varoluşçu ve eksilme özelliğiyle*[23] çıktığını görmekteyiz.

Martin Heidegger'e göre Dasein, aynı zamanda kendisi olarak ve kendisi-için olanaklarına doğru giden bir varlıktır.[24] Bu, *Dünya-içinde-varlık*[25] olma özelliğini de beraberinde taşır. İşte Dasein'ın tüm bu ve diğer özelliklerini elinden alan, onu tam olmasını engelleyen, bütünlüğünü parçalayan ve aynı zamanda yokluğunu içeren *ölüm fenomeniyle* karşılaşıyoruz. Heidegger'e göre Dasein'ın en belirgin özelliği, ölümlü ve kendisi için burada-varlık olmasıdır. Bu bağlamda ölüm fenomeni ontolojik-existential boyutta[26] ele alınmalı ve öyle yorumlanmalıdır.

Burada öncelikle ölüm-için-varlığın özsel korku olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Bu korku sebebiyle biz hiç'le karşı karşıya geliriz. Korkunun en büyük özelliği, hiç'i ortaya çıkarması ve var olmanın hiç'in içine bırakılmadır.[27] Heidegger, varolmak için sürekli korku içinde sarsılmak zorunda olmadığımızın da altını çizmektedir. Korku hep vardır, uyumaktadır ve yalnızca varolma sesini duyduğunda uyanır. Fakat bizler hep bu korkudan yani ölümden kaçarız. Oysa ölüm, benim için hiç kimsenin bir şey yapamayacağı bir gerçek ve asla inkâr edemeyeceği bir fenomendir. Çünkü ölümle tek başına yüzleşmesi gerektiğinin bilincine varan insan, aslında kendi bireyselliğini deneyimler ve onu açığa çıkarır. Heidegger, Dasein'ın ontolojik bir zorunlulukla bireysel olduğunda ısrar etmesine rağmen, ölümün bireysel bir fenomen olduğu düşüncesine temel oluşturmaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan Heidegger, ölümü dünyaya ait bir olgu olarak ele alır ve inceler. Çünkü ona göre ölüm, insanın bulunduğu yerde varlığın bir sığınağı olarak[28] karşımıza çıkmaktadır. O aynı zamanda hiç'liğin kalesi ve Dasein'ın değişmez mekânıdır. Bu bağlamda onu yaşamın amacı gibi ele almamız gerekir. Diğer boyutuyla o, Dasein'e gerçek kimliğini kazandıran ve bizlere varoluşumuzu hatırlatan bir fenomendir. Heidegger'e göre bu fenomen Dasein'ın yalnız varlığı değil aynı zamanda onun sonudur.

---

[21] Martin Heidegger, *Questions III*, Paris: Eds. Gallimard, 1990, s. 85.
[22] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 87.
[23] Frank N. Magill, *Egzistantialist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. V. Mutal, İstanbul: Dergâh Yay., 2. Baskı, 1992, ss. 55-57.
[24] Martin Heidegger, *L'Etre et Le Temps*, Paris: Ed. Gallimard, 1996, s. 155.
[25] Martin Heidegger, *a. g. e.* s. 86.
[26] Martin Heidegger, a.g.e., ss. 310-315.
[27] Ö. Naci Soykan, "*Varoluş Yolunun Ara Kavşağında*", *Doğu-Batı Dergisi*, Yıl 1999, Sayı: 6, s. 49.
[28] R. Schérer, A. L., Kelkel, *Heidegger*, Paris: Eds. Seghers, 1973, ss. 60-61.

Martin Heidegger Post-Kantçı Alman idealizmine karşı savaş açarken felsefenin temelinin varlık, bunun en önemli konularından birinin de ölüm olduğunu vurgular. Dasein'ın tamamen bitişini duyuran ölüm aynı zamanda onun yokluğunu da ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Dasein, hem gelecek hem de ölüm tarafından kuşatılmış ve sınırlandırılmıştır. Yani Dasein, dünyayaatılmış-varlık'tan başkası değildir. Çünkü varoluş, Dasein'e giydirilmiştir. O bu durumu ne kendisi seçmiş ne de bunu bırakmıştır. Doğmak ve ölmek Dasein'ın varlığında bulunur.[29] Bu bağlamda Heidegger'e göre Dasein'ın temeli dünyadır. Çünkü dünya ile Dasein, iç içedir ve birbirlerine sıkıca bağlıdırlar. Dolayısıyla Dasein'sız dünyada varolanlardan bahsedemeyiz. Heidegger'e göre dünya, nesnel olmadığı gibi öznel de değildir. Bu anlamda dünyanın aşkın özne tarafından kuşatıldığından da bahsedemeyiz. Çünkü dünya *a priori* formlar tarafından ne yaratılmış ne de oluşturulmuştur. Sonuçta dünya diğer varolanlar gibi varlığın bizzat kendisidir.[30]

Gerek *ontolojik* gerek *gnoseolojik* boyutta Husserlci[31] bir yaklaşım sergileyen Heidegger'in felsefesini en iyi analiz edenlerden biri de John Sallis'tir. Onun da belirttiği gibi Heidegger'e göre ölüm, şimdiki zamanın bizzat kendisidir.[32] Bu bağlamda ölüm; Dasein'ın öznelliğini, kimliğini ve bizzat kendi varlığını kaybeder. Dasein'ın mutlak olanaksızlığının gerçekleşmesi ancak ölümle olur. Bu ise Heidegger'e göre Dasein'ın, mutlak olarak varlık durumundan çıkmış olmasıdır.[33] Dasein'ın sonunu ortaya koyan ölüm, aynı zamanda onun olanaklarını sınırlar ve belirler. Bu birliktelik aynı zamanda Dasein'ın orada-varlık olma özelliğini de ortadan kaldırmış olur. Bu buluşmayı gerçekleştiren ölüm, her zaman ve her durumda bizzat ben'e aittir. Dolayısıyla bu özelliği ile ölüm, Heidegger'e göre her zaman *ontolojik-existential* [34] konumda ele alınmalı ve yorumlanmalıdır.

Hubert Dreyfus'un[35] da vurguladığı gibi çağımızın ve özellikle Alman felsefesinin en büyük düşünürlerinden biri olan Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre gibi varlığı ontolojik-existential boyutta ele almış ve incelemiştir. Bu Dasein'ın otantik olup olmamasını da kapsar. Çünkü Dasein'ın konumu

---

[29] Michel Corvez, *La philosophie de Heidegger* (Heidegger'in Felsefesi), Paris: P.U.F., 1961, ss. 109-111.

[30] B. Rioux, *L'être et La vérité chez Heidegger et St. Thomas D'Aquin* (Heidegger ve Thomas D'Aquin de Varlık ve Hakikat), Paris: P.U.F., 1963, ss. 47- 48.

[31] Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la Modernité* (Çağdaşlığın Felsefî Tartışması) Paris: Eds. Gallimard, 1988, s. 165.

[32] John Sallis, «La Mortalité et L'imagination » (Ölüm ve Hayal), *Le Cahier*,Paris:Eds. Osiris, s. 71.

[33] José Echeverria, *La Mort et Le Problème du sujet* (Özne Sorunu ve Ölüm), Paris: Ed. J. Vrin, 1957, s. 181.

[34] Martin Heidegger, *L'Etre et Le Temps*, Paris: Ed. Gallimard, 1996, s. 304.

[35] Georges Gurvitch, *Les Tendances Actuelles de La philosophie Allemande* (Alman Felsefesinin Çağdaş Eğilimleri), Paris: Libr. J. Vrin, 1949, s. 231.

otantik olmayan bir varoluş durumundan otantik varoluş tarzına doğru geçişi sağlar. Bu Dasein'ın her zaman ve sürekli otantikliğini garanti altına almaz. Her iki durum yani gerek otantik olma gerekse olmama iki gerçek varlık tarzıdır. Dolayısıyla bunların her ikisi de Dasein'ın varlığının gerçekliğe dönüşmesidir. Ölümün gerçekliği veya ontolojik konumu otantik varoluşun çok açık şekilde ortaya çıkarılmasından başka şey değildir.[36]

Buraya kadar Heidegger'de ölümün nasıl ele alındığını ve nasıl açıklandığını belirtmeye çalıştık. Onun *Varlık ve Zaman* adlı eserinde bu konu üzerinde özellikle ontolojik-existential boyutta yeterince durduğunu bir kez daha belirtmemiz gerekiyor. O ölüm fenomenini, Dasein'ın varlık bağıntısında ele alınmasına ve ona göre bu fenomenin Dasein'ın gerçekliğinin özünü oluşturmasına karşın, Hegel de onu Heidegger'den daha değişik boyutta ele alıp bunun bir *irrealite-gerçekdışı*[37] olduğunu vurgulamıştır. Her iki düşünürün ölüm konusunda değişik düşünceleri özellikle Hegel'in felsefesinde, yaşamın ölümü kuşattığını ve ölümde yer aldığını açıkça belirleyişinde kendini göstermektedir. Oysa Heidegger'de gerçek bir fenomen olan ölüm, bu gerçekliğini Dasein ile birlikte sürdürmektedir. Aynı zamanda gerçek kavramının Heidegger'de diğer bir anlamı, dünya-içinde-varlık[38] olmasıdır.

Ölüm fenomeni, Heidegger'in düşüncesinde dış etkenler sebebiyle var oluşun kesintiye uğraması gibi etkileşime uğrar. Varoluş olarak adlandırılan bu ilişki, herhangi birisinin ölümünü gözlemekten ve ölüm korkusundan başkası değildir. Eğer bir ben varsa bu başkasının ölümünden başka şey değilse bizzat kendinde ben buradadır ve zorunlu olarak *varlık-ölmek*'tir.[39]

HEIDEGGER'DE ÖLÜM VE ÖLÜMSÜZLÜK

Martin Heidegger'in *L'Etre et Le Temps*[40] adlı yapıtında ele aldığı en önemli konulardan biri de ölüm fenomenidir. Ona göre ölüm, insan varlığının en belirgin bir özelliği olduğu gibi aynı zamanda *Dasein*'ın varoluşunun sonunu hazırlayan ve bitiren bir olgudur. Diğer bir anlatımla hiçbir Dasein bizzat kendi ölümünü deneyimleme olanağına sahip olmadığından bir bütün olarak da kendi varoluşunu kavrayamayacağının altını bir kez daha çizmemiz gerekiyor. Jacques Choron'un[41] vurguladığı gibi Heidegger'de kelimenin tam

[36] H. Dreyfus, *Heidegger and modern philosophie* (Heidegger ve Modern Felsefe), Critical Essays, Edited by. Michael Murray, New Haven and London, Yale University Press, 1978, ss. 222-238.
[37] A. de Waelhense, *La philosophie de Martin Heidegger* (Martin Heidegger'in Felsefesi), Louvain: Eds. De L'Institut Supérieur de philosophie, s. 146.
[38] Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme* (Heidegger ve İnsanın Özü), Grenoble: Eds. J. Million, 1990, ss. 29-31.
[39] Jean Wahl, *a. g. e.*, s. 161.
[40] Martin Heidegger, *L'Etre et le Temps*, Paris: Gallimard, 1986, s. 240.
[41] Jacques Choron, , *a. g. e.*, s. 204.

anlamıyla ölüm, canlı bir olgudur. Bu bağlamda *Dasein*'ın yaşamının sonu olan ölüm, hiçbir durumda ortadan kaldırılamaz ve yok edilemez. Çünkü o *Dasein*'ın ayrılmaz bir parçasıdır.

Ölümün gerçek bir olgu olması, bir hayvanın ölümle olan ilişkisiyle bir insanın yani Dasein'ın ölümle olan ilişkisi arasındaki ayrılık gibi olup, hayvanın varoluşuyla insanın varoluşu arasındaki ayırım kadar büyük ve değişiktir.[42] Heidegger bu ayrımıyla hayvanın ölmesine *telef* olma derken Dasein'inkine *vefat etme* der. Çünkü *Dasein*'ın vefatı yani ölümü, insanın dışındaki canlıların ölümünden ayrıdır. Dolayısıyla Dasein, biyolojik yapısıyla ve çok daha önemlisi bilince sahip olma özelliğiyle kendi varlığını varoluşsal özelliklerle biçimlendirir ve şekillendirir. Bu bağlamda Heidegger'e göre ölümü anlamak; varoluşsal boyutta *Dasein*'ın ölümle olan ilişkisini yaşanan, bilinen ve algılanan bir ilişki olarak anlamak demektir. Dasein için ölüm bir *oluş* biçimidir. O bir olay olmayıp olanaksızlığın olanağıdır. Yani Dasein'ın burada olmamasıdır.[43]

Diğer taraftan yine Heidegger'e göre Dasein'ın veya diğer canlıların ölümlü olması, sonunda ölüm bulunan sınırlı bir yaşam sürecine sahip olması demek, değildir. Bu hiçbir durumda yaşam tarzının ölüm olasılığını ortadan kaldırmaz. Çünkü biz ne kadar özenli ve dikkatli olursak olalım ölümü yaşamımızdan çıkarıp atamayız. Dasein, içinde bulunduğu her anın son olması olasılığı içine *fırlatılmış ve atılmış*[44] bir varlıktır. Bu bağlamda Dasein'ın varlığı *ölüme-doğru-oluş*'tur. Dünyaya-atılmış-varlık olmanın diğer bir anlamı *ölümlü-varlık* yani *ölüm-için-varlık* demektir. Ölüm-için-varlığın diğer anlamı kaygıdır. Ölüm, varoluşun varlığı olarak nitelenen kaygı üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı ölüm-için-varlık, varoluştan ayrılamayan bir parçadır.[45] Ölümün varoluş bakımından yorumlanması Dasein'ın gerek isteyerek gerekse bilerek boyun eğmesini sağlar. Bunun diğer bir anlamı ise gerçek sıkıntının ölüm-için-özgürlüğe dönüşmesidir.

Heidegger felsefesinde kaygı olarak vurgulamak istediği, varlığın yanında olduğu gibi *bir-dünyada-daha-önceden-varlığın-içinde-kendinde-olmaktır*.[46] Bunun diğer anlamı Dasein'ın düşüşü ve kaygılı olmasıdır. Ölüm korkusu diğer adıyla ölüm kaygısı, Dasein'de vefat korkusunu kapsamaz. Bu Dasein'ın zayıflığının veya acizliğinin bir yansıması da değildir. Çünkü kaygı, varoluşun temeli ve en önemli öğesidir. Kendinden-önce-olmak; olanaklara atılmak

---

[42] A. Kadir Çüçen. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997, s. 63.
[43] A. Kadir Çüçen, a. g. e., s. 124.
[44] Talip Karakaya, "Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık Olması", *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1997, Sayı: 4, Isparta 1999, ss. 173-183.
[45] Nejat Bozkurt, *20.Yüzyıl Düşünce Akımları*, 2. b., İstanbul: Sarmal Yay., 1998, s. 306.
[46] Martin Heidegger, *a. g. e.*, s. 306.

ve dünyada olmaktır. Kaygının genel olarak anlamı acı, korku, şüphe ifade etmesine karşın Heidegger'de çok daha özel anlam ifade ettiğini unutmamak[47] gerekir. Dasein'ın varlığının tamlığını ölüm ve olanaklar açısından ele aldığımızda kaygının önemi daha da artmaktadır.

Martin Heidegger'e göre ölüm-için-varlık düşüncesi bizi bilinçlendirmekte, yönlendirmekte bunun ötesinde yeni bir yaşama itmektedir. Çünkü ölümlü-varlık veya ölümle yüzleşme düşüncesi ve kaygısı, Dasein'ın dünya-içinde-varlık olmasını sağlar. Varoluşsal olanaklar bakımından ölüm kaygıda kendini bulur ve temellenir. Kendisi aşılamaz bir fenomen olan ölümün kendisiyle tüm olanaklar biter. Dolayısıyla Dasein'ın burada oluşunun her anı, her dakikası ölümle biçimlenir ve şekillenir. Çünkü ölüm, yaşamı birlik ve bütünlük konumuna getirmekte, yaşama anlam vererek etkinliğini ve önemini daha da pekiştirmektedir. Dasein ölüm korkusunu, günlük işler ve projeleriyle uzaklaştırmak istese de ondan uzaklaşamayacaktır.[48] Bu insanın sadece kendi ölümü karşısında korkması ve kaçmasıdır. O ölümlü-varlık bilinciyle kendi varoluşuna ulaşır.

Heidegger'e göre *ölümlü olma* veya ölümlülüğün saf fenomeni karşısına bizi yerleştirme düşüncesi, yaşama bir sınır koymaktan ve Dasein'ın bizzat kendi ölümünü anlamasından başka şey değildir. Çünkü Dasein kendi ölümünü düşünen ve ölümle iç içe olan bir varlıktır. Heidegger'e göre her Dasein daha önce de vurguladığımız gibi kişinin ölümü konusunda sürekli ve zorunlu olarak kendi kendini kuşatır. Ölüm bizzat *kendisi* içindir. Ona göre Dasein'ın veya varlığın genel özü olmadığından ölümün de genel özü yoktur. Bir başka deyişle ölümün ve varoluşun, başkasına geçmeyen, devredilemeyen ve yansıtılamayan özelliği vardır.

Konumuzu bir başka boyuttan ele aldığımızda Heidegger'e göre varoluşun ölümlü varlık olma düşüncesinde ölüm fenomenin dış etkenler sebebiyle kesintiye uğradığı gibi etkileşime uğradığını görürüz. Ona göre *varoluş* olarak adlandırılan bağıntı herhangi birisinin ölümünü gözlemekten başka bir durum olmadığı gibi kendi ölüm korkusundan başkası[49] da değildir. Burada vurgulanmak istenen bağlantının ve ilişkinin saptanmasıdır. Ben, başkasının ölümünden ayrı hissedilen bir olgu olarak bireyden başka şey olmayıp bizzat kendindedir ve zorunlu bir ilişki içinde varlık ölmektir.

Heidegger'e göre ölüm, yaşamın bir kısmını oluşturan geniş anlamlı bir fenomendir. Örneğin, Dasein biyoloji biliminin objesi olarak bir canlı gibi de incelenebilir. Çünkü bu konuda bilimsel araştırmalar yapıldığından ölüm konusunda çalışan herhangi bir araştırmacının açıklamalarının ortaya tamamı

[47] Jean-Michel Salanskis, *Heidegger*, Paris: Eds. Les Belles Lettres, 1997, ss. 32-39.
[48] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 3. b., İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 1994, s. 224.
[49] Martin Heidegger, a. g. e., 240.

bu perspektiften ele alınmalıdır. Bu, Dasein'ın ölümsüzlüğünü kendi kendine bilip dünyada bir yere sahip olan nesnel bir gerçeğin önemini kavramaktır. Heidegger'e göre Dasein'ın ölümü, başkasının ölümü gibi dünyanın bir gerçeğidir. Yaşamın dışına çıkma olan bu olay, dostlardan ayrılma anlamında vefat etmektir. Herhangi bir canlı için sona ulaşmayı ifade eden kavram veya söylenen, Dasein için söz konusu olamaz. Zira bu Dasein'ın vefat etmesine karşın tamamen saf ve doğal olmayan kendi ölümünü ortaya koymak ve incelemekten başka şey değildir. Yani kendi ölümüne bağlı ve ölümlü varlık olarak yaşamın dışına çıkmaktır. Bu anlamda ölmek, insan yaşamının bitişidir. Daha özgün anlamda *ölümü* veya *ölümde-varolmayı* bilmektir. Kısaca insanlar ölümlüdür. Çünkü yalnız bizler bu bağlantıyı kurar ve kendimizi ölümlü bir varlık olarak biliriz.

Burada Heidegger'in ölümden amacı, Dasein'e ait olan özelliği ve olanağı belirtmiş olmasıdır. Dasein'ı kuşatan, yok etmekle korkutan ölüm aynı zamanda varoluşu da ortaya koyar. Bu bağlantı ve çok yakın ilişki sebebiyle varoluş Dasein için önemli konuma[50] gelmektedir. Ölüm fenomeni yalnız kişiyi değil diğerlerini de ilgilendirir. Ölüm kişinin diğerleriyle olan tüm bağlantılarını ve ilişkilerini ortadan kaldırır. Dasein'ı ölümden, ölümü de Dasein'den uzaklaştırmak olanaklı değildir.

Martin Heidegger'in felsefesinin temel ve sihirli kavramı olan Dasein'ın konumuzla bağlantılı olarak bazı özelliklerini sergilememiz gerekiyor. Bunlardan birincisi Dasein *olay özelliği*[51] olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, insanın atılmışlığını, yalnızlığını ve Gabriel Marcel'in de belirttiği gibi *dünyaya indirilmişliğini*[52] içerir. Çünkü Dasein, kendisine sorulmadan ve görüşü alınmadan buraya atılmış olduğundan dünyada-varlık'tır. O, zaman kavramıyla kendisinin daha önceden *dünya-içinde-varlık*[53] olduğunu bilir.

Dasein'ın ontolojik boyutta ikinci özelliği *varoluşçu yapıya*[54] sahip olmasıdır. Yani insan yaptıklarından, ortaya koyduklarından başkası değildir ve olamaz. *Sorumluluk, özgürlük, kaygı, öznellik*[55] gibi misyonu olan insan bunlarla kendi varoluşunu oluşturur. Aynı zamanda bunlar varoluşçuluğun yapı taşları ve temel unsurlarıdırlar.

---

[50] Martin Heidegger, a. g. e., s. 247.
[51] S. Mulhall , *Heidegger ve Varlık- Zaman*, Çev. Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal Yayını, 1998, s. 165.
[52] Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. Vahap Mutal, 2. b., İstanbul: Dergâh Yayını, 1992, s. 55.
[53] Jean-Michel Besnier, *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine-2* (Çağdaş ve Modern Felsefe Tarihi), Paris: Eds. Grasset / Fasquelle, 1993, s. 756.
[54] Martin Heidegger, a. g. e., s. 86 vd.
[55] Frank Magill, a. g. e., s. 55.

Dasein'ın diğer bir özelliği *eksilmedir*.[56] Eksilme, geleceğin kişisel olanaklarından insanın kendini uzaklaştırıp unutturarak günlük yaşamın ilgileri içinde kaybolmasıdır. Eksik insan geçmişinden ve geleceğinden koparak sadece bugünü yaşayan ve aynı zamanda ben'liğinin dışına çıkmış insandır.

Bu özelliklere sahip olan Dasein, dünya içinde-varlık olarak ölümle kendi yaşamına bir düzen ve sorumluluk getirmek zorundadır. Heidegger, ölümedoğru-varlık düşüncesiyle Dasein'ın öznelliğini ve bu öznellikle iç içe bulunan ölüm denemesini anlatır.

ÖLÜME DOĞRU OLUŞ

Martin Heidegger'in düşüncesinde ölüm olayı Dasein'ın kendisiyle birlikte bulunmasına bağlıdır. Diğer bir anlatımla ölüm, Dasein'ın kendine bağlı olduğu bir varlıktır. Buna paralel olarak da Dasein ölümle, kendine en fazla ait olan özellik olarak yüz yüze gelir. Dasein'ın ölüme-doğru-oluşun diğer bir anlamı, kendi ölümlülüğünün bilincinde olarak varlık-oluşsal bir olasılık üzerine tüm olanaklarını seferber etmesi ve ortaya koymasıdır. Yani bunun anlamı ölümlü-bir-varlık olduğu bilincine varıp aynı zamanda bir endişeyi de üzerinde taşımasıdır. Dasein bu endişeyle birlikte kendi varlığından istemeyerek ortaya çıkıp kendi varoluşunun hiç'liği karşısında varlık-oluşsal seçimini yapar. Ölüme-doğru-varlığın diğer bir anlamı, ölümlülüğü kabul etmek ve Dasein'ın kendi varoluşunu bizzat benimsemesi demektir.

Dasein, ölüm gibi hiçbir şeyin denemediği ölümlü-bir-varlık veya ölümedoğru-bir-varlık olma özelliğini koruyacaktır. Bu, ancak başkalarına ait olan ilgimizden ve ilişkilerimizden dolayı ortaya çıkmış bir durumu içerir. Bu bağlamda ölüm, başkalarının arasında bulunan olanak, kişinin en doğal özelliği ve başkalarına devredilemeyen en açık özelliğidir. Heidegger'e göre ölüm, var olmayan varlığın olasılığı gibi olanaklı olan her şeyin yokluğunun da olasılığıdır. Yani o, Dasein'ın basit ve saf olanaksızlığının sonucudur.[57]

Heidegger'in ölüm hakkında görüşlerini burada bitirmeden önce şunu bir kez daha vurgulamamız gerekiyor. O Dasein'ı, ölümü yaratan bir varlık olarak[58] kabul etmektedir. Bu aynı zamanda aşkınlığın diğer bir boyutudur. Aşkınlık, Dasein'ın kendini geçebilmesi ve var olmasıdır. Kendi kendinin varlığı içinde en önde olmak, ölümü ortaya koyan olasılığın bu özelliğini vurgulayan varolmayı anlamaktır.

---

[56] Jean-Paul Sartre, *l'Existentialisme est un humanisme* (Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir), Paris: Nagel, 1946, s. 17, 24 vd.

[57] Frank Magill, a. g. e., ss. 56-57.

[58] Laurent Jaffro, et Labrune, Monique, *Gradus Philosophique*. Paris: Eds. GF-Flammarion, 1994. s. 291.

Martin Heidegger, *Dasein*'ı araştırmaya insanın varoluşunun ontolojik boyutunu analiz ederek başlamaktadır. Ona göre insanın ne olduğu değil nasıl yaşadığı ve varolduğunu ortaya koyması önemlidir.[59] İnsan kendisini diğer varlıkların belli oluşumla ve düzenleme ile belirlediği bir dünyada bulur. O diğer varlıklar ve insanlarla dünyada olup aynı zamanda dünyaya atılmış-bir-varlık'tır.[60] Çünkü insan, dünyayı varlıkların amaçlarını ve bağıntılarını açıklayarak bunların ne olduklarını belirler. Genelde o, bu oluşumda kaybolarak diğer insanların yaşadığı gibi yaşar. Günlük olaylar, endişeler, sıkıntılar insan edimlerinin oluşumunda önemli etkendirler. Bunların arasında yer alan varlık olma sorusu insan için önemli değildir. İnsan bu soru ile ölüm geldiğinde karşılaşır. Bu karşılaşmada ölüme bağlı olarak ortaya çıkan varlık olma sorusu insanın doğal yapısını anlamak için gereklidir. Genelde insan ölüm gelmeden önce kendisini günlük yaşamın kayıtsızlığı ve ilgisizliği içine bırakır.

Sonuç

Heidegger'e göre bizler ne tür varlık veya kim olduğumuzu anlamaktan kaçındığımız gibi gerçekten de kaçarız. Dolayısıyla bu durum, bizlerin metafiziği ve varlığın zamanla olan bağıntısını anlamamızı göz ardı etmemizi de belirler. Heidegger'e göre ölümle karşılaşma her şeyi sorgulayan kaygıyı ortaya çıkarır. Diğer taraftan ona göre ölüm, bizleri varlığımızı sorgulamaya sürükler ve yaşamın amacını bulmamızı sağlar. Bizler kararlı bir şekilde bu amaç doğrultusunda geleceğe sarılırız. Böylece gerek geçmiş gerekse şimdiki amacımızın ne olduğunu anlarız. Bundan dolayı etrafımızı kuşatan dünyanın gerçeklerine ve geçmişin doğru değerlerine ulaşırız.

Kısaca Heidegger'e göre ölüm olayı, bizim için olasılıkları açıklayan dünyanın gerçeğidir. Olasılıklar etrafımızdaki diğer varlıklara ve dünyaya bağlıdır. Bu oluşum kendi kendimizi ve kim olduğumuzu anlamamıza yardım eden önemli bir etkendir.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*, 3. b., İstanbul, İnkilâp Kitabevi, 1994.

Besnier, Jean-Michel. *Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine.* T. 2, Paris: Eds. Grasset-Fasquelle, 1993.

Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları.* 2. b., İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.

Choron, Jacques. *La Mort et La Pensée Occidentale*, Paris : Payot, 1969.

Corvez, Michel. *La Philosophie de Heidegger*, Paris, P.U.F., 1961.

[59] Talip Karakaya, *Çağdaş Felsefi Düşünceler*, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayını, 2000, s. 17.
[60] Jean Wahl, "Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık Olması", Çev. Talip Karakaya, *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1997, Sayı: 4, Isparta 1999, ss. 174-175.

Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997.

Dastur, Françoise. *La Mort*, Paris: Éd. Hatier, 1994.

Dreyfus, H., *Heidegger And Modern Philosophie*, Critical Essays, Edited By. Michael Murray, New Haven And London, Yale University Press, 1978.

Echeverria, José. *La Mort et Le Problème du Sujet*, Paris : Ed. J. Vrin, 1957.

Granel, Gérard. *Remarques sur l'accès à la Pensée de Martin Heidegger : Sein Und Zeit* In *La Philosophie Au Xxe Siécle*, T. 4, Paris : Libr. Hachette, 1973.

Gurvitch, Georges. *Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande*, Paris : Libr. J. Vrin, 1949.

Haar, Michel. *Heidegger et L'essence de L'homme*, Grenoble: Eds. J. Million, 1990.

Habermas, Jürgen. *Le Discours Philosophique de la Modernité*, Paris : Eds. Gallimard, 1988.

Heidegger, Martin. *L'Etre et Le Temps*, Trad. de l'Allemand par François Vezin, Paris: Eds. Gallimard, 1996.

-*Was Ist Metaphysik*, 8. Ed., Francfort, 1960.

-*Lettres Sur L'humanisme*, Paris : A. Montaigne, 1983.

-*Questions III*, Trad. de L'Allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Goger Munier vb., Paris: Eds. Gallimard, 1990.

Jaffro, Laurent et Labrune, Monique. *Gradus Philosophique*, Paris: Eds. GF-Flammorion, 1994.

Jankelevitch, Vladimir. *La Mort*, Paris : Flammorion, 1997.

Karakaya, Talip. *Çağdaş Felsefi Düşünceler*, Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2000.

Levinas, Emmanuel. *La Mort et Le Temps*, Paris : Eds. De l'Herne, 1991.

Magill, Frank. *Egzistantialist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. Vahap Mutal, 2. B., İstanbul, Dergâh Yayınları, 1992.

Mulhall, Stephen. *Heidegger ve Varlık*. Çev. Kaan Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.

Özlem, Doğan. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997.

Pöggeler, Otto. *La Pensée de Martin Heidegger*, Paris: Ed. A. Montaigne, 1967.

Rioux, B., *L'Etre et la Vérité Chez Heidegger et St. Thomas D'Aquin*, Paris: P.U.F., 1963.

Salanskis, Jean-Michel. *Heidegger*, Paris: Eds. Les Belles Lettres, 1997.

Sallis, John. « La Mortalité Et L'imagination » In *Le Cahier*, Paris : Eds. Osiris.

Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Eds. Nagel, 1946.

Schérer R., Kelkel A. L., *Heidegger*, Paris: Eds. Seghers, 1973.

Soykan Ö. Naci. "*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında*", *Doğu-Batı Dergisi*, Yıl 1999, Sayı: 6, ss. 35-53.

Waelhense, A. De. *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain : Eds. De L'Institut Supérieur de Philosophie.

Wahl, Jean. *Introduction à la Pensée de Heidegger*, Paris: Libr. Gén. Française, 1998.

Martin Heidegger'de İnsan Realitesinin Atılmış Varlık Olması, Çev. Talip Karakaya, *S.D.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 1997, Sayı: 4, Isparta 1999, s. 173-183.



"Mezar Kazıcıları Kumpanyası"

William Hogarth

ARKEOLOJİ, GENEALOJİ, ETİK*

Arnold I. Davidson

Michel Foucault'nun çalışmasında üç büyük çözümleme alanı birbirinden ayırt edilebilir: bilgi sistemleri, iktidar biçimleri ve kendi kendisiyle ilişki. Bu alanların her birinde, Foucault, her birisine *arkeoloji*, *genealoji* ve *etik* adını verdiği, çok özel çözümleme biçimlerine başvurdu. Arkeoloji ve geneaoloji onun metodolojisinin en tanınmış iki anahtar sözcüğüdür. Bu iki terime, onun verdiği anlamı tam olarak yakalayabilmek için, kuşkusuz, yetmişli yılların sonuna doğru kendisiyle yapılmış bir mülâkat olan "Doğruluk ve İktidar"ın sonunda verdiği iki tanımı burada söz konusu etmek en iyi yoldur: 'doğruluk' ile ifadelerin meydana gelişi, kuralı, sınıflandırılışı, öne sürülüşü ve işleyişi için düzenlenmiş olan yargı biçimlerinin bütününü anlamak gerekir... 'Doğruluk', dairesel olarak, hem kendini meydana getiren ve destekleyen iktidar sistemlerine, hem de kendisinden sonuç olarak çıkan ve kendisini devam ettiren iktidar etkilerine bağlıdır. Doğruluğun 'düzeni'.[1] Genellikle, Foucault'nun kendisi bu düzenin en iyi yorumcusudur ve ilk cümle, birkaç kelimede ve açıklıkla, onun arkeolojik yöntemi hakkındaki

---

* Çeviri: Veli Urhan

Michel Foucault Lectures Critiques (Traduit de l'anglais par Jacques Colson), De Boeck Université, 1989 Paris, s. 243-255

[1] M. Foucault, "Vérité et pouvoir" dans *L'Arc* 70 (Aix-en-Provence, 1977), p. 26.

kendi yorumunu dile getirirken ikinci fikir de kısa ve özlü olarak, onun genealojik yöntemi hakkındaki yorumunu ortaya koymaktadır. İlk olarak arkeolojik yöntemi ele alalım.

Hipotez olarak, eğer arkeoloji, doğruluk ile, ifadelerin meydana gelişi, kuralı, sınıflandırılışı, öne sürülüşü ve işleyişi için düzenlenmiş olan yargı biçimlerinin bütününü gösteriyorsa, Foucault'nun doğruluğun statüsünü belirleyen ifadelerin bu düzenlenmiş yargı biçimlerinin bir tarihini yazmaya girişmesine şaşırmamak gerekir. Bu tarihe başlamak için, "bir nesneler alanının sınırlanmasıyla belirginleşecek olan bazı çıkarsamacı uygulama - ifade üretici uygulama- tiplerini bilgi için meşru olan bir bakış açısının tanımından ve, kavramların ve terimlerin üretilmesi için gerekli ilkelerin tespitinden ayırmak gerekir. Böylece, her çıkarsamacı uygulama, onun dışarda tutmalarını ve tercihlerini gösteren bir kurallar oyununu içerir."[2]

Foucault, çıkarsamacı uygulamaların bir arkeolojisi açısından,[3] Ian Hacking'in olgunlaşmamış bilimler -Foucault'nun ifadesiyle, "tarihlerinin düzensizlikten başka bir şey olduğunun varsayılabilmesi için, emprizmin aşırı renkliliği, raslantının ya da hayâl gücünün, eski geleneklerin ve dış olayların fantezilerine aşırı bağlılıkların kendilerine atfedildiği bu bilimler"[4]- adını verdiği şeylerin tarihini yazmak (*Kelimeler ve Şeyler*'in ingilizce baskısına yazdığı önsözde bunu söyleyen kendisidir) projesine kendini adamıştı. Foucault, emprik bilginin bu tipinin çok iyi kurulmuş bir düzene sahip olduğunu, bu bilginin tarihinin farklı ifade tiplerini mümkün kılan sistematik kuralları ve bu kuralların dönüşümlerini varsaydığını ilk defa açıkladığı zaman, belki bugün için önemsiz ama cesur hattâ radikal bulunan hipotezi ortaya attı. Bununla birlikte, bu kurallar, asla, bu çıkarsamacı uygulamalara katılan bireyler tarafından kaleme alınmamıştır; onlar bireylerin bilinçlerinde mevcut değildir, ama Foucault'nun "bilginin pozitif bilinçsizliği"[5] dediği şeyi oluştururlar. Eğer bu kurallar göreli olarak hem otonom hem anonim iseler, eğer onlar bireylere doğruladıkları zaman doğruladıkları şeyi doğrulama olanağını veriyorlarsa, onların tarihleri ve bu bilginin tarihi bildiğimiz tarih tipine benzemeyecektir. Bu tarih tipi, örneğin, belirli eserlerin ya da müelliflerin, belirli düzenlerin çevresinde yeniden kümelenmeye yol açmayacak; bizim için bir bilim ya da bir disiplin olan şeyin alışılmış

---

[2] M.Foucault, "History of Systems of Thought" dans *Language, Counter-Memory, Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 199.

[3] Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1970), p. ix (*Kelimeler ve Şeyler*'in ingilizce baskısına Foucault'nun önsözü).

[4] "Michel Foucault's Immature Science", *Nous*, vol. 13 (1979). Bu ciltte Hacking'in metnine de bakınız, "Foucault'nun Arkeolojisi".

[5] *The Order of Things*, p. xi.

sınırlarıyla da yetinmeyecektir. Tam tersine, o ifadelerin ve uygulamaların, "ilk fırsatta, yeni bir birlik hâlinde"[6] yeniden bir araya getirilmesini isteyecektir. *Kelimeler ve Şeyler*'de, Foucault, sonuç olarak, doğanın tarihi, ekonomi ve dilbilgisi gibi görünüşte ortak noktası bulunmayan bilimlerdeki ortak oluş kurallarının varlığını kanıtlamak istiyor ve bazen klâsik çağın *épistémé*si adını verdiği bu oluş kurallarının, kendilerinden önce gelmiş ve kendilerini izlemiş bulunan kural-lardan tamamiyle farklı olduklarını da göstermek istiyordu.

Bu arkeoloji kavramından dolayı, tarihsel çözümlemenin konusunun, kaçınılmaz bir biçimde, belirli teorik problemleri ortaya koyması gerekiyordu. Foucault'nun eseri önceden verilmiş, genel olarak kabul edilmiş ya da tarihi belirlenmiş "olaylar"a bağlanan ve olgular ile olayları birbirine bağlayan sebeplilik, karşıtlık ya da açıklama ilişkilerini tanımlamayı kendine iş edinen bu tarih tipinin tersini savunmaktadır. Açıklanması söz konusu olan olaylar serisi artık bir veri olarak görülemez, bundan dolayı da, Foucault artık kendini bir serinin verilmiş her elemanının öteki elemanlara göre yerini tespit etmekle sınırlayamaz. Onun *Bilginin Arkeolojisi*'nde yazdığı gibi, "sorun birlikleri oluşturmak"[7], bir birliğe ait olan elemanları tanımlamak, bir birliğin başladığı ve bittiği yeri göstermek, bu birliklerin yasalarını açıkça belirtmek, ve farklı birlikler arasındaki ilişkileri tasvir etmektir. Bu, Foucault'nun orada Analler Ekolü'yle paylaştığı bir amaçtır, fakat onun serilerin kuruluşu konusundaki bakış açısı, ifadelerin kuruluşu ve meydana gelişi hakkındaki kuralları yoluyla, çözümlemenin özgünlüğünü belirlemektedir.

Foucault, arkeolojik yöntemini tasarladığı kitaplarda, tasvir etmekten başka bir amaç gütmüyordu. O kendini ne tasvir ettiği değişmeleri açıklamak, ne de epistemik değişme hakkında genel bir teori öne sürmek işiyle sınırlamıyor, fakat akledilebilir ve doğru açıklama kavramını yeniden tanımladıktan sonra, olgunlaşmamış bilimlerin bir tarihini bizim gözlerimizin önüne sermek işiyle sınırlıyordu. Onun tasvir etme tasarısı her açıklamadan önce gelen bir koşuldur, zira öne sürülen tasvirin özellikleri açıklanacak olan şeyi kesin bir biçimde belirleyecektir. Eğer Foucault'nun ele alınmış *épistémé*ler hakkında *Kelimeler ve Şeyler*'de sunduğu tasvir böyle kabul edilirse, o zaman, açıklanacak "nesneler" hakkındaki başka tasvirlerin gerektirdiği açıklamalardan çok farklı bir biçimde olan açıklamalar aranacaktır. Genellikle denilmek istenir ki, onun kitapları bilimlerde bazı kesin değişmelere

---

6 "History of Systems of Tought", p. 200.

7 Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), p. 15.

sebep olan şeyi anlamaya olanak vermez, hattâ engel olur, fakat bu itiraz onun niyetine o kadar yabancıdır ki, Foucault'nun buna cevap vermek ihtiyacını bile duymamış olmasına şaşırılmamalıdır.

Bundan dolayıdır ki, Foucault bazı temel eserlerinde süreksizlik temasının egemen olduğu arkeolojik bakış açısının çıkarımsal uygulamalarını tasvir etmek istiyordu. Bilgi sistemleri arasındaki kopuklukların düzene sokuluşu onun yönteminin bir ilkesi değildir; bu onun yönteminin bir sonucudur. Bilimlerin tarihsel yönü, eğer, ifadelerin kuruluşu ve meydana gelişi ile ilgili ortak kurallara bağlı olarak tasvir edilirse, bir başka görünüm içinde kendini sürekli olarak ortaya koyan şey, pekâlâ çok açık bir biçimde aynı görünüm içinde süreksiz olarak da görünebilir. Arkeolojik yöntem dönemlere ayrılmayı ve farklı alanların birliğini hemen hemen tümüyle değiştirir. Örneğin, yalnızca bilimsel bilgiye ilâve ediliyor gibi görünen yeni ifade tipleri eğer mümkün ise, bunun, gerçekte, ancak çıkarsamacı oluşumun altında bulunan kuralların, dikkate değer bir biçimde, değişmesi sebebiyle olduğunu tespit ederiz. Buna karşılık, arkeolojik yöntem, süreksizliğin bir görünüşünü sergiledikleri için ihmal edilmiş olan yeni sürekliliklerin keşfedilmesine de olanak verir. Arkeoloji, bilginin tarihi içerisinde, süreksizin sürekli üzerinde egemen olduğunu öne sürmez, fakat, çözümlemenin bu düzeyinde, doğal grupları oluşturuyor gibi görünen şeyin, kendini çok daha az doğal olarak ortaya koyma şansına sahip olduğunu öne sürer.

Foucault'nun, son eserlerinde en fazla kullandığı *genealoji* arkeolojiden daha geniş çerçevelidir. O, özellikle nesne için, doğruluk sistemleriyle iktidar biçimleri arasında karşılıklı ilişkilere, doğruluğun meydana gelişinin "siyasal rejim"ine sahiptir. Nietzsche'den alıp kullandığı bu genealojik yol, onu doğruluk ile ilgili bazı iddiaların, özellikle ifadeler, kavramlar ve insan bilimlerinin ilkeleri hakkındaki iddiaların kaynağı ile ilgilenmeye götürdü. Fakat genealojiye özgü olan şey, onun başlangıçlara olan ilgisi değildir; bu ilginin biçimi, ve çözümlemek için ayırt ettiği başlangıç tipidir. Genealoji, şeylerin özünü yakalamak için, ya da tarihin akışı içinde gelişecek olan bir "sabit biçim"i araştırmak için başlangıçlara bağlanmaz; genealojinin çözdüğü sır, keşfedilecek bir özün ya da orijinal birliğin bulunmadığıdır. Genealoji başlangıçları incelediği zaman arazları, raslantıyı, tutkuyu, küçük kötülükleri, sürprizleri, aşırı çalkantıyı, istikrarsız başarıları ve iktidarı görmek ister. Foucault, Nietzsche üzerine olan denemesinde, kendi düşüncesini anlamak için temel bir metin yazar: "Tarihsel başlangıç alçak seslidir. Güvercinin adımı gibi alçak gönüllü ya da ölçülü anlamında değil, fakat bütün aşırı tutkunlukları bozmaya özgü olan istihzalı, alaycı

anlamında."[8] Burada, dolaysız bir biçimde, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ın bir parçasını düşünebiliriz. Bu parçanın tasvirinden, uyumlu ve disiplinli varlıkların varedicisi "yetkin düzen" hakkındaki yeni yollar elde edilir, ve sonuçları bakımından o olağanüstüdür:

> *...işaretleme, kaydetme, dosyalama, bizimle içli-dışlı olan ama birey hakkındaki bilgilerin bilgikuramsal çözümlemesine olanak veren diziler ve tablolar hâline koyma ile ilgili bu küçük tekniklerin, sonuç olarak, önemi apaçık ortada. Şüphe yok ki, Aristoteles'in problemini ortaya koymakta haklıyız: birey hakkındaki bilgi mümkün müdür? ve meşru mudur? Büyük probleme, büyük çözüm belki. Fakat, 18. yüzyılın sonuna doğru, "klinik" bilimler kısaltması altına yerleştirilebilecek olan şeylerin su yüzüne çıkışının küçük tarihsel problemi; bilginin alanı içerisine (türün değil de) bireyin girişi problemi; bilimsel söylemin genel işleyişinin içine tekil tasvirin, sorgulamanın, hastalık öyküsünün, "dosya"nın girişi problemi var. Gerçekten bu basit soruya, şüphesiz, mütevazi bir cevap vermek gerekir: yazmaya ve kaydetmeye bu işlemler yönünden bakmak gerekir, araştırma mekanizmaları yönünden, disiplinle ilgili düzenlemelerin kuruluşu ve bedenler üzerinde etkin olan yeni bir iktidar tipinin meydana gelişi yönünden bakmak gerekir. Ya insan bilimlerinin doğuşu? Bu bilimin, öyle görünüyor ki, bedenlerin, jestlerin, davranışların üzerinde bulunan zorlamaların modern oyununun oynandığı pek ünlü olmayan bu arşivlerde aranması gerekmektedir.*[9]

Bu parça, alışılmış fesefî bir problemi (bireyin bilgisi nasıl oluşur?) çözmeye girişmek, onun basit, genealojik (yazma ve kaydetme davranışları, araştırma mekanizmaları, jestlere ve davranışa uygulanan disiplinle ilgili düzenlemeler) başlangıçlarını göz önüne almak, ve bu yolla da, probleme yaklaşma tarzını değiştirmek konusunda Foucault'nun sahip olduğu şaşırtıcı yetiyi çok iyi ortaya koyuyor. Bu yeti Nietzsche'nin çok sevdiği şu "pek ünlü olmayan"dır. Genealoji yüksek bilgikuramsal temeller kurmayı hedeflemiyor. Foucault'nun her okuyucusunun öğrendiği gibi genealoji, tam 'ersine, doğruluğun taşıyıcısı olan aklımızla düşündüğümüz şeylerin başlangıcının egemenliğin, bağımsızlığın -tek kelimeyle- iktidardaki güç ilişkilerinin içine kök saldığını gösterir.

---

[8] Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", dans *Hommage à Jean Hyppolite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), p. 149.

[9] Foucault, *Surveiller et punir*, (Paris: Gallimard, 1975), pp.192-193.

Bir gelişme süreci içerisinde "insanda ölümsüz olduğuna inandığımız her şeyi" kurduğu konusunda genealoji arkeolojiyle benzerlik göstermektedir.[10] O, hareketsiz diye düşündüğümüz şeyi harekete geçirir, bütün olduğuna inandığımız şeyi parçalar ve tekdüze olduklarına hükmettiğimiz şeylerin benzeşmezliğini gösterir: "Duyguların sürekliliğine inanıyor muyuz? Fakat, hepsinin ve özellikle bize en yüce ve en ilgisiz görünenlerinin bir tarihi vardır... "gerçek" tarih, hiçbir sürekliliğe dayanmama konusunda, tarihçilerin tarihinden ayrılır: insandaki hiçbir şey -bedeni bile- öteki insanları anlamak ve onlarda kendini tanımak için yeterince tespit edilmiş değildir."[11] Kuruluş hakkındaki yeni kurallara bağlı iktidarın yeni biçimleri "kendimizi yeniden keşfetmeye" çalışmamızı yasaklıyor.[12] Bunlar Foucault'ya, çok orijinal bir biçimde, deliliğin, hayatın, bedenin ve cinselliğin tarihini yazma olanağını veren bu tıp hakkındaki yargı evreleridir. Onun metodolojisinin verimliliğinin hangi noktada ortaya çıktığını görmek için, başkalarının yazmaya kalkıştığı bedenin tarihini onunkiyle kıyaslamak yeterlidir.

Foucault'nun genealojiye olan ilgisinin temel etkisi, hiç şüphe yok ki, gerçekten yeni bir iktidar teorisi teşkil etmeyen, fakat modern toplumlarda ortaya çıkardığı problemlere yeni bir yaklaşma biçimini gündeme getiren, iktidarın incelenmesi için bazı genel kuralları ifade etmeye onu götürmek oldu. *Gözetleme ve Cezalandırma*'da ve 1976'da verilmiş iki derste enine boyuna ele alınmış en önemli kurallar arasından burada şunları zikretmek gerekir: her şeyden önce, basit bir bastırma ya da yasaklama biçimini iktidarın içinde görmeyiniz, fakat olumlu etkileri, meydana getirdiği sonuçları onda arayınız; iktidarı ve onun tekniklerini kendi özelliklerine göre çözümleyiniz, onu yasamanın ve sosyal yapının basit bir etkisi hâline getirmeyiniz; bu ikinci öğüte ek olarak, Foucault bizi iktidarın yükselerek giden bir çözümlemesini gerçekleştirmeye, yani, sonunda "onun sonsuz küçük mekanizmaları"nın gittikçe genelleşen mekanizmalar tarafından nasıl kuşatıldıklarını (ve kuşatılmaya devam ettiklerini), sömürgeleştiklerini, kullanıldıklarını, geliştiklerini, değiştiklerini, yerlerinden edildiklerini, yayıldıklarını vs."[13] görmek için, kendi tarihlerine, kendi yörüngelerine, kendi teknik ve taktiklerine sahip olan bütün bu mekanizmalarla başlamaya davet ediyor; bir başka deyişle, iktidarın bir mikrofiziğini yapınız; bu sizi, iktidarda, bazı grupların, bazı sınıfların diğer gruplar ve sınıflar üzerindeki tekdüze egemenliğini değil, fakat yayılan ağ biçimindeki bir teşkilatı görmeye

---

[10] Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", p.159.

[11] Ibid., p. 159-60.

[12] Ibid., p. 160.

[13] Foucault, "Two Lectures" dans *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), p. 99.

götürecektir; nihayet iktidarı "niyet ya da bilinçli karar" düzeyinde çözümlemekten kaçınmak gerekir, bazılarının aradığı şeyi ve niçin başkalarına egemen olmak istediklerini kendi kendine sormamak gerekir: daha ziyade, "sürekli köleleşme düzeyinde, bedenlerimizi bağımlı hâle getiren, davranışlarımızı yöneten, yönümüzü tayin eden vs., bu devamlı ve kesintisiz süreçler, bizi özneler hâlinde oluşturan süreçler düzeyinde hangi mekanizmanın işlev gördüğünü kendi kendimize sormamız gerekir"[14]. İktidarın incelenmesi konusunda Foucault'nun bize salık verdiği bu kurallar, iktidarın hukuksal ve Marksist kavramları hakkındaki onun eleştirisini üstü örtük bir biçimde dile getiriyor. Ne bireyin kendi haklarını kullanmak suretiyle mutlak iktidara sınırlar koyduğu, yüce olanın ve onun öznelerinin hukuksal modeli, ne de alt ve üst yapıyı öne süren ve sonuç olarak ekonominin önceliğini ilke olarak ortaya atan marksist model, ona göre, modern toplumlardaki iktidarın işleyişi hakkında tam bir bilgi vermektedir. Bu iki model sürekli kölelik düzeyinde iktidarın işlevini gözden kaçıran ya da kaçırtan iktidarın incelenmesi için bazı direktifler içerir. Genealoji doğruluk sistemlerini ve iktidar biçimlerini birbirine bağlar, fakat o, aynı zamanda, iktidar biçimi kavramının kendisi hakkında, toplumsal ilişkilerin incelenmesine yeni bir boyut ekleyen bir anlayışın nasıl oluşturulacağını da gösterir.

Cinsellik hakkındaki bir çözümlemede, örneğin, arkeoloji, 19. yüzyılın ortalarında, söylemin meydana geliş kurallarındaki bir değişimin ilk defa olarak sadece cinsiyetten değil cinsellikten de söz etmek olanağını verdiğini göstermeye çalışıyordu. Bu aynı kurallar, doktorlara cinsellikle ilgili hastalıkları ayrı patolojik kendilikler olarak ayırt etmek olanağını veren ve sapıklık konusunda eşsiz bir söyleme yol açan bu hastalıklar hakkında yeni bir yaklaşıma yer verdiler. Genealojik ifadelerle, "iktidardan daha fazla, ve uzaktan, iktidarın pozitif bir ürünü olmuş olan "cinsellik", cinselliğin baskısı olmamıştır".[15] Genealoji için, çocukluktaki cinsellik, örneğin, baskının devamı halinde doğal bir fenomen değildi. Tam tersine, gece yarısı yalnızlığı aktivitelerinin kanıtını bulmak için, ebeveynlere, çocuklarının çarşaflarını denetlemeyi salık veren tıbbî el kitaplarının bu öğütleri gibi, o gözlemleme ve inceleme tekniklerinin etkisi altında şekillendi.[16]

Arkeoloji çıkarsamacı uygulamaların düzeyini tespit etmeye ve bu uygulamaların gerçekleşme ve değişmeleri ile ilgili kuralları ortaya koymaya çalışır. Genealoji, kendi payına, çıkarsamacı uygulamalara uygun olan iktidar

---

[14] Ibid, p. 97.

[15] P. Robinow (éd.), *The Foucault Reader*, p. 62.

[16] *Raritan*'da yayımlanacak olan "Sex and the Emergence of Sexuality"de cinselliğin bir arkeolojisi hakkındaki proje tarafından ortaya atılmış sorulara yaklaşıyorum.

güçlerine ve ilişkilerine bağlanır; o söylemin meydana geliş kurallarından ve iktidar ilişkilerinden ayrılmak istemez. Genealojinin yaptığı şey, arkeolojinin yerini almaktan çok söz konusu çözümleme tipini genişletmektir. Son metinlerinde Foucault'nun dediği gibi, "göreli önemi... tecrübenin bütün biçimleri için hep aynı olmayan"[17] farklı eksenler söz konusudur. Bu çözümleme eksenleri birbirlerinin karşısında yer almazlar fakat birbirlerini tamamlarlar. İktidar biçimleri hakkındaki hiçbir çözümleme, istediği kadar ayrıntılı olsun, örneğin 18. ve 19. yüzyıl tıbbının söyleminin meydana geliş kurallarını açıklayamayacaktır. Bu kuralların pek çoğu, onların değişmeleri gibi, ancak bir iç nokta-i nazar hakkında akledilebilir olacaktır. Çıkarsamacı uygulamaların düzeyi, iktidar teknikleri ve güçleriyle olan karmaşık ilişkilerinin de gösterilmesi gerekli olduğu hâlde, teorik bağımsızlığını korumak zorundadır. Foucault, bilimsel bilginin dıştan gelen belirlemeleri "çıkarsamacı uygulama olarak yapısını açıklayamayacağı kendi kurallarıyla zenginleştiğini"[18] asla inkâr etmedi, o bunu *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildindeki önsözde hatırlatır. Arkeoloji, bazı eleştirilerin öne sürdüğü gibi, gerçek bir yöntemsel zayıflığın sıkıntısını çekmez. Gerçek şu ki, o, anlamının çok doğal olarak bazı değişmelere maruz kaldığı daha geniş bir çerçevenin içine yerleşmiş bulunur. Foucault'nun, arkeolojik yöntemini çoktan terk ettiği, herhâlde, bir yanlış inanış olacaktır, ve bilgikuramsal açıdan da, o onu terketmediğinden dolayı mutludur, çünkü arkeolojik düzey, terk edilmesi kaçınılmaz bir biçimde bazı uyumsuzluklara yol açacak olan zorunlu ve ayrı bir çözümleme düzeyidir.

Çözümlemelerinin üçüncü eksenini göstermek için, Foucault "etik"ten söz ediyor (etiğin gelişmesi *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde, ölümünden önce yayımlanmamış olan dördüncü ciltte, ve *The Foucault Reader*'de yayımlanmış olan "On the Genealogy of Ethics"te izlenebilir). Foucault'da etik *kendi kendisiyle ilişki*nin incelenmesidir ve bu pek çok İngiliz-Amerikan filozofunun son derece orijinal bulacağı bir kavramdır. Foucault, öyle sanıyorum ki, etiğinin öteki düşünürlerin etiğinden hangi noktada farklı olduğunu biliyordu, ve onun niyeti -önceki eserlerinde ortaya koyuyor- öteki düşünürler tarafından genellikle ihmal edilmiş olan ayrı bir çözümleme düzeyini tespit etmek idi. Etik onun için ahlâk hakkındaki incelemenin bir parçasını ifade ediyor. Etikten başka, ahlâk bireylerin gerçek davranışını, yani onların ahlâk bakımından doğru eylemlerini ve onlara empoze edilen ahlâk kanununu ihtiva eder. Ahlâk kanununa gelince, o Foucault'ya göre, örneğin, hangi davranışların yasak, serbest ya da zorunlu olduğunu

[17] Hubert L. Dreyfus et P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, p. 337.
[18] Ibid., p. 337.

belirleyen kuralları, şu hâlde mümkün farklı davranışlara olumlu ya da olumsuz farklı değerler atfeden kanunun bu veçhesini gösterir. Alışıldığı üzere, bireylerin gerçek ahlâksal davranışının incelenmesi ahlâk sosyolojisinin alanını meydana getirir, hâlbuki ahlâk felsefesi yapısını savunduğu doğru bir ahlâk kanunu hazırlamaya özen gösterir. Foucault yine de, ahlâk kanununun ya da bireylerin gerçek davranışının önemini inkâr etmeksizin, vurguyu "eylemlerinin ahlâksal öznesinde bireyin kendi kendisini kurduğu tarza"[19] doğru kaydırmak istiyordu.

Foucault'nun etik adını verdiği kendisiyle ilişkinin dört önemli veçhesi vardır. Etik cevher olan ilki, etik yargının uygulama alanını oluşturacak olan bizzat kendimizin ya da davranışımızın bu yanını gösterir. Etik yargılar heyecanlara, niyetlere, arzuya mı yöneliktirler? Hangi yanımızın cevheri, etiğin konusunu meydana getirir? Foucault için Grek-Roma etiğindeki etik cevher Hıristiyan ve modern kategorilerden çok farklı idi ve bu farklar *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildinin önemli bir konusunu teşkil eder. Etik cevherimiz ahlâk kanununun ifade edilmesinde hangi yanımızın hesaba katılması gerektiğini belirleyecektir.

Etiğin ikinci önemli veçhesi kölelik kanunu tarafından teşkil edilir. Bu veçhe "kendilerine empoze edilen ahlâksal ödevleri bireylerin kendisine göre bilmek zorunda oldukları biçimi"[20] gösterir. Ahlâksal ödevlerde ilâhî kanunun bir açılımı, aklın isteklerinin tümü, uzlaşmalara saygı, ya da, Foucault'nun en ilginç örneklerinden birini hatırlamak gerekirse, "varoluş(umuz)a mümkün olan en güzel biçimi vermek"[21] iradesi görülebilir. Foucault bize farklı bireylerin ve farklı tarihsel dönemlerin aynı kurallara fakat farklı biçimlerde boyun eğmiş olabileceğini göstermek istiyordu. Böylece, eşlerin birbirine olan bağlılığı aklın gereği olarak ya da varoluşun bir estetik gerçeğinin koşulu olarak empoze edilebilir. Kölelik kipi ahlâk kanununu ve bireyi birbirine bağlar ve ona bu kanunun nasıl empoze edildiğini belirler.

Etiğin üçüncü veçhesi, değişmeleri kendileri yoluyla ilke olarak benimsediğimiz, bizi etik özneler hâline getirecek olan bir işi kendileri aracılığıyla kendimizde gerçekleştirdiğimiz yollarla ilgilidir. Bu, *kendilik hakkındaki pratiğimiz*, geniş anlamda "çilekeşliğimiz"dir. Hıristiyanlıkta, örneğin, vicdan muhasebesi kendilik hakkında bir çözümleme biçimini alır ve ahlâksal olarak davranmaya yetili olma biçimini kendilik hâline getirmeye olanak

---

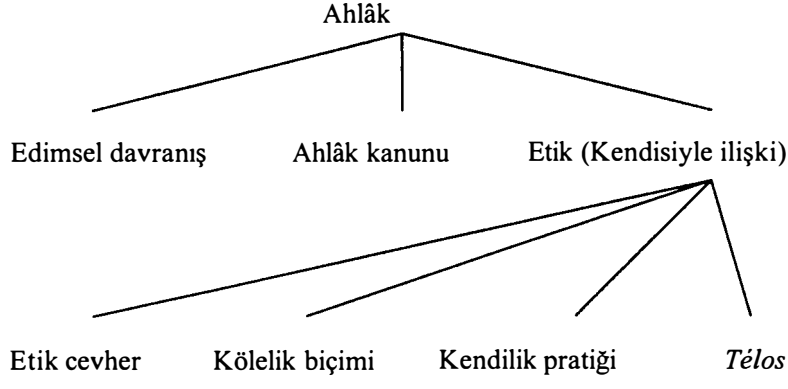
[19] M. Foucault, "propos de la généalogie de l'éthique: un apercu du travail en cours" in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, op. cit., p. 333.

[20] Ibid.

[21] Ibid, p. 330.

veren tekniklerin bir toplamına yer verir. Çilenin rehberleri, 19. ve 20. yüzyıllarda kişisel gelişmeyle ilgili bu sayısız uğraşı olarak, kendilik hakkındaki pratiğin mükemmel bir kaynağını oluştururlar. Foucault'nun 'kaliforien kendilik kültü' adını verdiği şeye gelince, o bireyin ahlâksal davranışının, en azından Kaliforni'de gerekli şartı olan gerçek kendiliği uyandırmak olanağını veren tekniklerin, hemen hemen açıklığa kavuşmasıyla tamamlanır.

Etiğin son veçhesi, *télos*, ahlâksal davranışımızda kendisine can attığımız var olma biçimine geri götürür. "Saf, ölümsüz, özgür, ya da kendimizin efendisi vs. olmak istiyor muyuz?"[22] O kendilik hakkındaki pratiği hangi amaca doğru yöneltiyor? Foucault'daki ahlâk kavramı o hâlde aşağıdaki şemaya göre ortaya konabilir:



Foucault'ya göre, etiğin dört veçhesi arasında bazı ilişkiler bulunmakla birlikte, onun için, "bunlar arasında belirli bir bağımsızlık"[23] da vardır. Etiğin *télos*u Hıristiyanlığın ortaya çıkması ve yerleşmesiyle birlikte değiştiği, saflık ve ölümsüzlük amaç olarak tespit edildiği zaman, etiğin dört veçhesi aynı zamanda değişikliğe uğradılar. Fakat Grek kültüründe, örneğin, kölelik biçimi kademeli olarak değiştiği hâlde etik cevher aynı kaldı. Onun *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri Grek ve Roma toplumlarındaki etiğin bu dört veçhesi arasındaki bağımlılık ve bağımsızlık ilişkilerinin bir incelemesi olarak okunabilir.

---

[22] Ibid., p. 334.
[23] Ibid., p. 335.

Başlangıçta, Foucault, esas olarak 18. ve 19. yüzyıllara dayanması ve bazı ciltlerde kadınlara, çocuklara, sapıklara yer vermesi gereken cinselliğin tarihi konusunda altı ciltlik bir inceleme tasarlamış idi. Yayımlanmış ciltler ile hâlâ yayımlanması gereken dördüncü cilt Antikiteye doğru önemli bir kronolojik yer değiştirme olan en belirgin farkı, onun başlangıçtaki tasarısından dikkatli bir biçimde ayırırlar. Bu yeniden düzenlemenin sebeplerinden birisi, 18. ve 19. yüzyıllardaki cinselliğin biyoloji, tıp ve psikiyatri üzerine kurulmuş bilgi sistemleriyle ve diğerleri arasında, öğretime ve hukuka dayanan normatif güç sistemlerinin cinsel davranışta üstüste yerleştirilmesiyle açık bir biçimde ortaya konulmuş olmasıdır. Koşulların bu bir araya gelişi:

> *Bu tecrübenin kuruluşunun özel elemanları olarak şu kendi kendisiyle ilişkinin biçimi ve etkileri arasında bir ayrım yapmayı zorlaştırdı... Hem bilimsel bilginin etkisinin ve normatif sistemlerin karmaşıklığının daha az bulunduğu dönemlere yaklaşmak, hem de cinsellik tecrübesini belirginleştiren şeylerden farklı olan kendi kendisiyle ilişki tiplerini sonunda ortaya koymak için, başlangıçta bağlı bulunduğum kronolojik yönelimden giderek beni uzaklaştıran dönemlerin üstünü örtmeye başladım. Ve eserde, sadece hareket noktası ya da tarihsel çerçeve olması gereken şey üzerinde yavaş yavaş önemle durmaya başlamam böyle olmuştur...*[24]

Foucault burada bize çözümleme alanının sürekli genişlemesi hakkında ek bir örnek sunmaktadır. Etik genealojinin ve arkeolojinin yerini almadığı gibi onlara önemlerinden bir şey de kaybettirmez, fakat onların en son yöntemsel sonuçlarını değişikliğe uğratır. İktidarın genealojik incelemesinden ve bilginin arkeolojik incelemesinden onu mümkün olduğu kadar net bir biçimde ayırt etmek amacıyla etik hakkındaki incelemenin nasıl gerçekleşebileceğini göstermek için, Foucault kafasında iki bin yıl geriye gitti. Eğer modern cinsellik incelenmek istenseydi, kendi kendisiyle ilişki, iktidar ve bilgiden ibaret olan üç çözümleme ekseni düzenlemek gerekecekti, bu da Foucault'nun başlangıçta tasarlamış olduğu altı ciltten çok daha fazlasını dolduracaktı.

Foucault'nun son eserinden özellikle önemli bir ders çıkarılabilir: bu da, etik hakkındaki incelemenin, incelenmiş ahlâk kanunlarının ancak pek az gösterdiği zaman bile, aksi hâlde değişme olmaz, verimli olabileceğidir. Ona göre, daha gelenekçi tarihçilerin pek çoğu da aynı fikri savundu, Grek ve Hıristiyan ahlâk kanunları arasında büyük ahlâksal kopukluk olmadı. Önemli

---

[24] Hubert Dreyfus et P. Rabinow (éd.), ibid., p. 339.

yasakların çoğu değişmedi ve önemli değişmelerin olduğu yerde bile, konular birbirine çok benzer kalmaktadır. Bu bana, Hıristiyan ahlâk kanununun kendisinden önceki payen kanunlara göre büyük bir yenileşmeyi temsil etmediğini ortaya koyduğunda, ilk Hıristiyanların ahlâkı üzerine söylenecek olan bir şeyi söylemiş olmayı uman Britanyalı ünlü bir teoloğun bir konferansını hatırlıyor. Foucault'nun ifade ettiği gibi, ahlâk Hıristiyan etiğinin doğuşunun kendilerine yer verdiği değer değişikliklerini belirli yer ve zamanlara yerleştirme olanağını bize verir. Öte yandan, ayrı bir bileşeni hâline getirdiği kendi kendisiyle ilişkiyi etikten ayırmak suretiyle, ahlâk kanunlarının büyük kargaşalara maruz kaldıkları zamanlardaki kadar göreli olarak statikleştikleri zaman bile o verimli bir çözümleme alanı açtı.

Bu özel bakış açısı ona, tüm kitaplarda yer alması gerekecek olan görkemli fikirlerin dışına çıkma olanağını verir. Örneğin, cinsel davranışın üç kutbunun fiil, zevk ve arzu olduğunu öne sürdüğünde, o aşağıdaki şemayı ortaya koymaktadır. Her şeyden önce, Grek "formül"üne sahibiz ki orada "zevk ve arzu ikinci derecede kaldığı hâlde en önemli elemanı oluşturan 'fiil'dir; Çin formülünde "ikinci derecede kalan fiildir, çünkü zevke en uzun olan bir süreyi ve en şiddetli olan bir yoğunluğu sağlamak gerekir"; Hıristiyan formülü "arzu üzerinde ısrarla durur ve onu ortadan kaldırmaya çalışır. Fiil nötr bir şey olmuştur; fiil cinsellikte sadece çocuk üretmek ya da eşler arasındaki ödevin gerçekleşmesi için bulunabilir. Zevke gelince, o teoride olduğu kadar pratikte de dışarda tutulur... Arzu pratikte dışarda tutulur -fakat teoride çok önemlidir"; nihayet modern formülde, Foucault için, "teoride önemli olan ve pratikte kabul edilecek olan arzudur, çünkü onun arzusuna özgür bir akış kazandırmak gerekir. Fiil çok önemli değildir ve -hiç kimsenin olduğundan daha fazlasını bilmediği- zevk de öyle!".[25] Onun burada bize sunduğu şey, etik cevherle mukayese edilmiş her tarihin kendilerine dayanmak zorunda olduğu öncüllerdir ve bu da onun bu tarihe olanak verecek olan etik hakkındaki yeni köklü anlayışıdır.

Genelde, çağdaş İngiliz-Amerikan ahlâk felsefesi sadece ahlâk kanununa bağlanır. Bu felsefe kendi kendisiyle ilişkinin ahlâk için pratik bakımdan yararsız olduğunu düşünür ve kendi kendisiyle ilişki söz konusu olduğu zaman, eğer kendiliğe karşı ödevler bulunuyorsa, o daima bilgi problemiyle ilişki hâlindedir. Ahlâk kendisini bir ahlâk kanununun kuruluşu ve doğrulanışı olarak ortaya koyduğunda *kendilik ilişkisi*nin işgal edebileceği tek yer tüm kanuna dönmek arzusu tarafından, eğer kendiliğe karşı açık ödevlere sahip olunursa bilmek arzusu tarafından tespit edilir. Foucault için, felsefe açısından söz konusu edildiğinde, Kant'ın mirasçıları gibi, kendimize karşı

---

[25] Ibid., p. 359.

ödevlerimizin bulunduğunu zanneden düşünürlerle, Schopenhauer'ın takipçileri gibi böyle ödevlerimizin bulunmadığına inanan düşünürler arasında çok az fark vardır. İkinciler gibi birinciler de gerçek anlamıyla ahlâkın alanını, ahlâk kanunun yapısından bağımsız olarak anlaşılmış kendilik ilişkisini bilmiyorlar. Ve eğer bir filozof kendimize karşı ödevlerimizin bulunduğuna inanıyorsa, onun buna tahsis ettiği gelişmeler, genel olarak bir ahlâk incelemesinde bir kaç sayfadan daha fazla bir yer işgal etmez, çünkü başkalarına karşı olan ödevlerimizin sayı bakımından, karmaşıklık bakımından ve hattâ yarar bakımından kendimize karşı olan ödevlerimizin çok üstünde olduğu anlaşılmaktadır.

The Theory of Morality Alan Donagan'ın kendimize karşı ödevlerimizi gözden geçirdiği oldukça yeni ve önemli bir eseridir. O bize, zihinsel ve bedensel yetilerimizi geliştirmemize olanak veren tutarlı bir hayat plânını benimsemek zorunluluğu gibi, intihara, kendimizi sakat bırakmaya, sağlığımıza verebileceğimiz zararlara karşı olan yasakların tamamiyle klâsik bir listesini de sunuyor. Alan Donagan bu ödevlerin kesinlik derecesini, istisnaların serbest olduğu durumları ve onların alabildiği biçimi -başka bir ifadeyle, kendiliğe karşı olan ödevlere göre ahlâk kanununun yapısını- belirlemeye çalışır. Fakat açıklamasının başlangıcında şu ilkeyi öne sürer: "göreceğimiz gibi, insan varlıklarının birbirleriyle sahip olabilecekleri ilişkiler kendileriyle sahip olabilecekleri ilişkilerden daha karmaşıktır".[26] Foucault'dan sonra, bu ilkenin kabul edilmesi kesinlikle olanaksızdır. Başkalarına karşı olan *ödev*lerimiz kendimize karşı olan ödevlerimizden daha karmaşık bile olsa, kendimizle olan ilişkimiz umabileceğimiz ya da korkabileceğimiz bütün karmaşıklığa sahiptir. Ahlâksal akledilebilirlik kafesi içinde kendilik ilişkisini nasıl kurabileceğimizi bize gösterirken, Foucault bu ilişki tipinin gerçek bir biçimde somutlaştırdığı karmaşıklık tipini yakalamamıza olanak verdi. Eğer ahlâk felsefesi onun ahlâk kanunları hakkındaki incelemelerinin içine "Foucault'ya ait" bir etiği dâhil etmezse, incelemelerimiz faydasız ve verimsiz bir darlıktan dolayı eleştirildiği takdirde biz mazur olacağız.

---

[26] Alan Donagan, *The Theory of Morality* (University of Chicago Press, 1977), p. 76.



Çizim: Marjan Mancek

ARİSTOTELES'İN EUDAİMONİA ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ*

Thomas Nagel

Nikomakhos'a Etik, *eudaimonia* (mutluluk) hakkında iki farklı anlayışa ilişkin bir kararsızlığı sergiler. Bu iki anlayış kapsayıcı (comprehensive) ve akılsalcı (intellectualist) olarak nitelendirilmektedir. *Akılsalcı eudaimonia* yaklaşımına göre, ki bu Nikomakhos'a Etik'in 10. kitabının 7. bölümünde ifadesini bulur, *eudaimonia* insanın sahip olmuş olduğu en fazla tanrısal olan şeyin eyleminde gerçekleşir. Bu ise zaten insanda en fazla tanrısal olan şeyin, yani aklın kendisine en fazla uygun olan mükemmelliğidir. Kapsayıcı yaklaşıma göre, ki bu, 117 8 a 9'da Aristoteles tarafından ikincil olarak değerlendirilmiştir, esas olarak yalnızca aklın teorik aktivitelerini içermez. *Eudai-monia*, bütün insan yaşamını ve eylemlerini kapsar ki bu aynı zamanda ahlâksal erdemleri ve pratik bilgeliği de içerir. Kapsayıcı anlayış *eudaimonia* kavramını insanın doğasının bir bütünlük taşıdığına gönderimde bulunur. Bu ise, akıl, duygu, algı ve eylemin karşılıklı etkileşiminin ruha sahip bedendeki ifadesini içerir.

Çeviri: Y. Doç. Dr. Hatice Nur Erkızan

* "Aristotle on Eudaimonia" *Essays on Aristotle's Ethics* (Edited by; Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980).

Eudemian Etik ise eudaimonia hakkında birbirinden farklı iki anlayışın sergilendiği Nikomakhos'a Etik'tekine, benzer bir kararsızlığı daha genel bir biçimde sergiler. Ancak, Eudemian Etik temelinde *kapsayıcı eudaimonia* anlayışını destekleyen şu pasajı da içerir.

> *Dolayısıyla doğaları gereği iyi olan şeyler, hangi biçim seçilerek elde edilirse edilsinler -bedenin iyilikleri veya zenginlik veya dostlar veya başka iyi şeyler- bunların hepsi ancak ve ancak Tanrı'nın düşünülmesine yardım eder ki, bu en iyi biçimdir ve bu kriter en mükemmeldir. Öte yandan herhangi bir seçim, elde etme tarzı ki, bu eksiklik veya fazlalık sebebiyle bizi Tanrı'ya hizmet etmekten ve düşünmekten alıkoyar, işte bu kötü olandır. Yukarıda ifade edilenler ruhun aktivitesini ve onun için en mükemmel olan şeyin kendisini tanımlar. Ruh mümkün olduğunca akıl dışı olan yönünü varlığa getirmemelidir* (1249b 17-24).

Bu pasaj genel olarak Eudemian Etik'in bütünsel söylemine aykırı düşen bir kanıt olarak kabul edilerek Aristoteles'in yaşamın amacına ilişkin olarak *akılsalcı eudaimonia* anlayışına karşı somut bir eğilimin ifadesi olarak değerlendirilir. Gerçekten de Nikomakhos'a Etik'in sonunda (1178 b 7-33) tanrısal elementin insan doğasındaki varlığının vurgulanması, Eudemian Ethics'in sonunda da Tanrı'nın tekrar insanın mutluluğu bağlamında söz konusu edilmesi Aristoteles'in *akılsalcı eudaimonia* eğilimini kanıtlar gibidir. Bu sebepledir ki, Augustineci duyarlılık için *intellectualist* kavramı fazla kuru bir terim olabilir; çünkü her iki çalışmada da yani Nikomakhos ve Eudemian Etik'te Augustineci duyarlılığın izlerini görmek mümkündür.

Eudaimonia hakkındaki Kapsayıcı ve Akılsalcı felsefî yaklaşımlara bizzat Nikomakhos'a Etik'in izin verdiği söylenebilir ki, işte ben bu konuyu bu çerçeve içinde ele alacağım. Aynı zamanda *eudaimonia* hakkında yukarıda sözü edilen her iki yaklaşımın *De Anima*'nın psikolojisi ile olan bağlantısı üzerinde de duracağım.

Aristoteles'in *nous* (akıl) ve ruhun geri kalan bölümleri arasındaki bağlantıya ilişkin görüşleri ile Nikomakhos ve Eudemian Etik'te akılsalcı eğilimler arasında bir ilişki söz konusudur. Ancak bana öyle görünüyor ki, Aristoteles'in *nous* ve ruhun geri kalan bölümleri arasındaki bağlantıya ilişkin düşünceleri ile akılsalcı eğilimleri bir kesinlik ifade etmiyor. Bunun sebebi şudur ki, Aristoteles'in bizzat kendisi insanın ne olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya sahip değildir ve Aristoteles yine bu sebepledir ki, insanın mutluluğunun ne olduğu ve neyi içerdiği, mutluluğu oluşturan şeyleri ve onun zorunlu koşulları hakkında bir şey söylemeyi çok zor bulur. Bununla birlikte *akılsalcı eudaimonia* anlayışının çok sağlam temelleri olduğunu ve bu

anlayışın insanda iki tözün bulunduğunu kabul etmeyi gerektirmediğini de izah etmeye çalışacağım.

Aristoteles'in programı yoğun bir biçimde Etik'in 1. kitap ve 7. bölümünde (1097 b 22) sergilenmiştir. Eğer herkes tarafından bilinen bir gerçek olan şu düşünceyi yani insanın nihaî iyisinin *eudaimonia* olduğunu kabul ettiğimizde, araştırmamız gereken şey insanın ergon'un ne olduğu olacaktır. Çünkü, eğer bir şey bir ergon'a sahip ise, bu bir şeyin iyisi de yine bu bir şeyin ergon'unun aktivitesi olacaktır. Bir şeyin ergon'u, genel olarak, o şeyin ne yaptığıdır ki, bu aynı zamanda o şeyin ne olduğunu da tanımlar. Her şeyin bir ergon'a sahip olduğu doğru değildir, çünkü öyle şeyler vardır ki, o şeylerin varolmaları hiç bir şey yapmamalarıdır. Ama eğer bir şey bir ergon'a sahip ise, o şeyin iyisi, o şeyin ergon'u tarafından belirlenir. İnsanın doğal ergon'u ise insanî mükemmelliği ifade eder. Başka bir ifade eile insanın ergon'u öyle bir şeydir ki, insanı başka şey olmaktan kurtararak insanı insan yapar. İnsanlar çok büyük şeyler yaparlar, ama bazı şeyler vardır ki, bu bazı şeyler eşit mükemmellikte ve hattâ daha da iyi olarak bitkiler, balıklar, hayvanlar tarafından yapılır. Ancak, bu şeyler ne gariptir ki, yine de insanı insan yapan şeyler arasında yer almazlar.

Bu bizi hemen her zorluğun eşiğine getirip bırakır; çünkü bu çıkarım pek sağlam görünmemektedir. Eğer insana özgü yaşamın özellikleri bazı özelliklerin yokluğunda varolabiliyorsa, ki, bu bazı özellikleri insan yarasalarla da aynı şekilde paylaşıyor, sonuç bir insan olmayacak ama başka bir şey olacaktır. Ve ayrıca neden biz eşine az rastlanır bir insanın en yüksek iyisini bizim gibi kompleks ve çapulcu birisi kendisine yaşamının en yüksek amacı olarak alsın? Biri en azından şunu bekler: İşlevler arasındaki etkileşim ki, bu bizi hayvanlardan ayırır ve işlevler ki, biz bunları hayvanlarla paylaşırız *eudaimonia*'nın tanımında bir rol oynasın. Bunun anlamı ise rasyonel bölümün bizzat aklın pratik ve teorik eylemlerini içermesidir. Biz bu eleştirel düşünce çizgisini daha da ileri götürerek şu soruyu soralım: İnsanın aklın dışında kalan diğer bazı etkinliklerini de insanın ergon'unun tanımı içine ve insanın iyisi içine dahil etmeli miyiz, etmemeli miyiz? Bu soruya şu karşılık verilebilir. Her şeyi insanın ergon'una dahil etmek, o her şeyin insanın ergon'una dahil edilme şartını yerine getirmekte başarısız olacağıdır ki, bu da özgürlük şartıdır ve buna göre insan iyisini oluşturan temel elementin bir şans eseri olamayacağıdır. Örneğin sağlık, insanın bizzat kendi çabasının bir sonucu olmaktan ziyade, o bütünüyle iyi bir talihin sonucu da olabilir.

Ancak yukarıda öne sürülen bu itirazın temeli yoklanmak zorundadır. O muhtemelen şundan kaynaklanmaktadır; iyi bir şeyin işlevi o şeyin ergon'una bağlıdır ve bir şeyin herhangi bir etkiye maruz kalması ki bu bir insan veya bitki olabilir, o şeyin işlevinin bir örneği, daha da ötesi o şeyin iyi

veya kötü işleyişinin bir örneği olamaz. Dolayısıyla eğer ben koleraya yakalanırsam, düşman basilinin bedenime girişi bir felâkettir, ama bu benim insan olmama ilişkin kötü bir işleyiş değildir. Bu nedenledir ki, bu olayın kendisi benim *eudaimon* (mutlu) olmamda tek başıma herhangi bir önemi haiz değildir. Ancak, koleranın benim üzerimdeki etkisi kesin olarak kötü bir işleyiştir. İşte bu salt fiziksel kötü işleyiş neden başlı başına benim insanî iyiliğimden, iyi varolmamdan bir ayrılma olmasın? (Koleranın aklın yaşamı üzerine olan yıkıcı etkisindense) Eğer koleraya yakalanma bana ilişkin olmaktan ayrı bir şey olarak düşünülürse aynı terleme, çıkarma, ateşle titreme gibi, o zaman sorular kaçınılmaz olur. Çünkü sorun esas olarak tam da insanın ne olduğu ve onun her türlü yapıp etmelerinin, bedensel işlevlerde olmak üzere bu ne olmaklığa dahil edilip edilmeyeceğidir ki, insan bazı bedensel işlevleri hayvanlarla ve bitkilerle paylaşmaktadır. Örneğin, eğer sindirim bir midyenin yaptığı şey ise bu olayın kendisi neden insanın insan olmasının bir parçasını temsil etmesin ki, bu olay herhangi bir bilinçli çabayı içermese de?

Ne *De Anima* ne de Nikomakhos'a Etik beslenmeyi insanın ruhundan bağıntısız olarak ele alır. Aristoteles, insanın ergon'unu onun mutluluğunun ölçüsü yapmaya çok istekli olmasına rağmen yine de beslenmeyi insanın ergon'unun bir ögesi olarak düşünmez. Bu tutum çok büyük bir sezgisel çekiciliği içinde taşır. Ve eğer biz neden beslenmeye bu kadar aşağı bir statü verildiğini anlayabilirsek, biz aynı zamanda Aristoteles'in neden her şeyi bir tarafa iterek yalnızca aklı *eudaimonia* için tek gerekli olan şey olarak görmesine ilişkin düşünceler zinciri hakkında da belki bir ipucuna sahip olabiliriz. Çünkü yalnızca akıl *eudaimonia* ile içsel bir bağlantıya sahiptir ve daha da ötesi *eudaimonia* düşünsel eylemin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.

Şimdi daha basit bir örnek üzerinde duralım. Tirbuşon ve şişe açacağı belli bir işleve sahiptir. Bu basit bir ergon'dur ki bize bu iki âletin sahip olduğu kapasitenin başarılı performansı hakkında yorum yapmaya izin verir. Ancak yine de bu basit örnek bizzat Aristoteles'in ortaya attığı soruyu ortadan kaldıracak kadar basit görünmemektedir. Şişe açacağının şişe kapağını açacağından eminiz. Ancak, bir şişe açacağı şişe kapağını açması bakımından diğer bütün şişe açacakları ile aynı ergon'a sahiptir ki, bu bir şişe açacağının özel ergon'u olmaya yeterli olamaz (*to idion*). Ergon aynı zamanda bir şeyin mükemmelliğinin de ölçüsüdür. Böylece eleme yöntemi ile yine de şişe açacağının tıpaları açması şişe açacağının *to idion*'udur. Fakat ne yazık ki, bu *to idion* şişe açacağının sahip olduğu bir kapasitedir ve bunu da tirbuşon ile paylaşır. İşte bu sebepledir ki, şişe açacağının kendisine özgü görünen özel ergon'u bu sıfatını kaybederek *to idion* olmaktan çıkar. Açıkça

görülüyor ki, bu akıl yürütme pek de iyi bir akıl yürütme değildir. Bir şey basit-birleştirici bir ergon'a sahip olmak zorundadır ve o şeyin mükemmelliği birbirine bağlı iki şeyin ortak bir işlevi olmalıdır.

Böylesi bir indirgeme yöntemi neden insan ruhu ve *eudaimonia* için de geçerli olmasın? Sindirim ve kendi benzerini fiziksel olarak meydana getirme olayını bir yana bıraktık; çünkü, midyeler de aynı şeyleri yapıyor. Duyumsama ve arzulama ise köpeklerle aramızda aynı olan şey. Öyle görünüyor ki, biz insana özel olan tek şey, yani akıl ile bırakıldık. Ancak tanrılar bizim sahip olmuş olduğumuz kapasitelere sahip olmamakla birlikte akla sahiptirler. Dolayısıyla insana özel olarak görünen akıl da insanın *to idion*'u olmaktan çıkıyor gibidir. Öyle görünüyor ki, bu tasnife dayanan akıl yürütmeyi bırakmak zorundayız. Öte yandan kabul etmeliyiz ki, insan birleştirici bir ergon'a sahiptir ve bu da tanrılarda ve köpeklerde de bulunur; aynı tirbuşon ve şişe açacağının ortak olarak sahip oldukları ergon gibi. Sözü edilen şeylerin hepsi kendilerini aynı ergon kutusunda bulurlar. Eğer bu akıl yürütme doğru olsaydı, o yalnızca kapsayıcı bir bütünsellik oluşturmayı ve akılsal olmayan bilinç alanını da içermekle kalmaz, aşağı seviyedeki fiziksel yaşam işlevlerini de insanını mükemmelliğini oluşturan ögeler olarak görmeyi haklı çıkarırdı. Ancak gerçekte insan ruhuna ait kurucu elementlerin birleşik görüntüsü saçmadır ve eğer bunun neden saçma olduğunu ifade edebilirsek bizzat Aristoteles'in aklı neden insanın *to idion*'u olarak gördüğünü anlayabiliriz ki, akıl da sindirim gibi başka varlıklar tarafından paylaşılmış olsa da.

Burada iş başında olan düşünce açık olarak kapasitelerin hiyerarşik sıralanımıdır. Karmaşık organizmaların yaşama ilişkin kapasiteleri aynı seviyede değildir. Bazı kapasiteler diğer bazılarını destekleyerek hizmette bulunurlar. Bu gerçeği açık bir biçimde anlatmak o kadar kolay değildir. *Prima facie* beslenmenin algılamaya ve yer değiştirmeye olan hizmetini ele alalım. Bu, beslenmenin daha yüksekte bulunan hayvanın özel ergon'u olduğunu reddetmeye bir temel de teşkil edebilir. Ama algılama ve yer değiştirme, örneğin bir zürafada geniş olarak beslenme amacına ve üremeye hizmet eder ki, bu da olayı açıklamaya yetmez.

Zürafa olmanın anlamı nedir? Zürafa belli bir aktif yaşam sürer ki, bu yaşam karmaşık bir metabolizma tarafından desteklenir ve belli bir düzene göredir. Ve bütün bunlar sayesinde zürafa sahip olduğu aktif yaşamı sürdürebilir. Bir şey açıktır: Zürafanın görmesi, yürümesi ve sindirimi bir ve aynı varlıkta yan yana süregiden üç ayrı eylem değildir. Daha açık bir ifade ile ağlayan, altını ıslatan ve gözlerini kapayan üç ayrı bebek gibi değildir. Bir zürafa tek bir organizmadır ve onun işleyişi son derece doğru bir biçimde organize edilmiştir. Onun mükemmelliği tek tek mükemmelliklerin birlikteli-

ğinden oluşmaz; fakat bu tek tek mükemmelliklerin zürafanın sahip olduğu sistemin içinde en iyi şekilde çalışmasından oluşur. Zürafanın yaşamını mümkün kılan bu sistemin en iyi biçimde çalışması esas olarak kan basıncı ve peristalsis (bağırsakların yutkunma hareketleri) ile ilgili değildir ama o bazı eylemlerle ilgilidir ki, bu eylemler kan basıncının kontrolüne yardım edebilirler ve peristalsis olayının devamının sağlayabilirler.

Bir insan ile zürafa arasındaki esas farklılık şudur; insan akla sahip olan bir varlıktır. İnsanın bütün organik işlevlerini, insanın akılsal olan aktivitelerinin yanı sıra akılsal olmayan aktivitelerini de destekler. Aynı zamanda bu olayda bir geribildirim de vardır. İnsanda algılama ve yer değiştirme hareketinin yanı sıra aklın bizzat kendisi de beslenme ve kendi fiziksel benzerini üretmede bir işleve sahiptir. Akıl, algılama, yer değiştirme hareketi ve arzunun kontrolünde de önemli bir rol oynar. Bütün bunlara karşın insan yaşamının en yüksek biçimde kavranışı aklın dışında kalan diğer bütün şeyleri akılsal aktiviteye olan destekleri bağlamında anlamlandırır. Akıl bize yeteri kadar yiyecek elde etmemize ve hareketlerinizi yönlendirmeye rehberlik etmesine rağmen yine de daha aşağı bedensel ve ruhsal işlevlerin hizmetçisi değildir. Akıl ara sıra tutkulara kapıcılık hizmeti yapar görünse de bu esas olarak onun varlık sebebini açıklamaz. Oldukça mümkün görünen bir bakış açısına göre, akıl insan yaşamının bizzat kendisidir ki, sürekli olarak daha aşağı işlevlerin hizmetinde bulunmuş olsa da daha aşağı işlevler akla hizmet eder, akla gerekli olan platformu sağlar ve bütün her şey bir dereceye kadar aklın kontrolü altındadır. İnsanın varlığının temel belirleyici niteliği yine insanın aklına gönderimde bulunmalıdır. İşte bu sebepledir ki, akılsalcılık Aristoteles'e çok çekici görünür ve yine işte bu sebepledir ki, birleştirici pozisyon, ki o yaşamın çeşitli yönlerini insan iyisinin içine dahil eder, daha az mümkün görünmektedir. *Eudaimonia* konusunda ne birleştirici ne de ayırıcı görüşler gerçeğe uygundurlar. İnsan için en yüksek iyi öyle bir şey olmalıdır ki, diğer bütün her şey onun için varolmalıdır.

Ancak bu noktada aklın pratik kullanımının daha aşağı işlerle ilgili olduğunu hatırlamak çok önemlidir. Aklın bu kullanımı aklın kendisine uygun bir şey midir, yoksa akıl, aklın gündelik işlerde kurnazca kullanımı, geleceğe ilişkin tahminlerde bulunmanın ötesinde bir anlama sahip midir? Akıl akılsal hesaplama yapmanın, yani bir insanın zamanını ve parasını en akıllıca kullanmasının, toplumu organize etmesinin ötesinde bir ergon'a sahip midir? İşte bu sorular Aristoteles'in insan yaşamını müphem bir biçimde akılsal olarak tanımlamaktan öte bir adımı atmaya iter. Bu ise, akılsal yaşamın akılsal olmayan yaşama karşıt olarak kendisine uygun objelerini olaya dahil etmedir. Bu öyle bir şeydir ki, hiçbir biçimde zürafaların yaşamları tartışıldığında bir sorun olarak ortaya çıkmadı. Zürafaların akılsal olmayan

aktiviteleri ve onların metabolizmaları üzerindeki geri bildirimleri ilk bakışta yeterince mükemmel bir model olarak görünebilir ve de biz bu aynı modeli insana uygulamaya doğru bir eğilim duyabiliriz. Biz neden yukarıda sözü edilen modele paralel bir anlayışı aklı da ekleyerek insanın doğasını tanımlayacak uygun bir açıklamaya varamayalım? Neden aklın yaşamı devam ettirecek pratik etkinliklerini insanın merkezî işlevi olarak görmeye karşın bir şüphe duyalım? Niçin ve neden aklın yiyecek sağlamak için kullanımı insan olmanın özünden ayrı bir şey olsun?

Bu sorular şöyle yanıtlanabilir. İnsanın potansiyelleri bize açımlıyor ki, akıl yalnızca pratik yaşamın organize edilmesinin ötesinde bir kullanıma sahip. Akıl, aktivite ve beslenme arasındaki karşılıklı döngüsel destek bütünüyle kapalı değildir. Gerçekte bütün bunların hepsi, pratik aklın uygulanımı da dahil olmak üzere, bireysel aktivitelerin desteklenmesine hizmet ederler ki, bu bireysel aktivite bütünüyle dünyasal kaygıların üzerindedir, dünyasal kaygıları aşar. Geribildirim modeli insanların ergon'u söz konusu olduğunda geçerli değildir. Çünkü, aklın mükemmel ve katışıksız uygulanımı ile gündelik yaşam arasında hiçbir bağıntı yoktur. Kısaca Aristoteles şuna inanır: İnsan yaşamı insanların yaşamlarını onun üzerinde harcayacakları kadar önemli değildir. Birey yalnızca kendi bireysel kaygılarını aşmaya çalışmakla yetinmemeli; o aynı zamanda toplumun veya insanlığın gündelik kaygılarının da üzerinde olmaya gayret etmelidir.

Nikomakhos'a Etik'in 6. ve 7. kitaplarında Aristoteles, Sophia'nın en yüksek bilgi formu olduğunu tartışırken, bilginin en yüksek objeleri konusunda şunları söyler (1141 a 21-23);

"Politik bilimlerin veya Öngörünün bilginin en yüksek formu olduğunu düşünmek saçmadır, nasıl ki, insan evrendeki en yüksek varlık değilse."

Teorik ve pratik meseleler rasyonel kısmın alanı içine girmek için yoğun çaba sarfetmelidirler. İnsanların sahip oldukları düşünme kapasitesi onların kendilerine kendilerinden daha yüksek şeyleri düşünme olanağı sağlar. İnsanın aşağı şeyleri düşünmesi ise bizzat bu kapasitenin kendisini düşkün kılar. Aklın pratik yaşama ilişkin mükemmel olmayan uygulanımı insan yaşamını aklın biricik objesi yapar. Oysa insan aklı sayesinde kendisinden daha yüksek varlıklar üzerinde düşünebilen tek varlıktır ve bu sebeple ve yol ile kendisinden daha yüksek varlıklara katılabilir. İnsanın zamanı insan yaşamı üzerinde harcanmayacak kadar çok değerlidir.

Bu pratik alan içinde mükemmel ve mükemmel olmayan arasında bir ayrım olmadığı anlamına gelmez. İnsanın kendi işlerinde ve başkalarıyla ilişkilerini düzenlemede de aklını kullanması kuşkusuz iyi bir şeydir ve bu kişide ahlâkî erdemin varlığına işaret eder. Ancak, aklın bu kullanımı, özünde, koruyucu aklın bir işlevidir. Akıl bu çerçeve içerisinde yaşamın öyle pratik

meseleleri ile doldurulmuştur ki, bu da esasında kompleks bir varlık olan insanın sefil yaşamının ayrıntılarından başka bir şey değildir.

Öyle inanıyorum ki, Nikomakhos'a Etik'in 10. kitabının 7. ve 8. bölümlerine egemen olan düşünce, işte tam da bu düşüncedir. Yukarıda ifade edilen ilgili yerlerde *akılsalcı eudaimonia* anlayışı güçlü bir biçimde savunulur. Fakat Aristoteles yine de bu *eudaimonia* anlayışı hakkında bütün şüphelerini bir tarafa bırakmış görünmez ve *akılsalcı eudaimonia* yaklaşımının insan iyisini teşkil edip etmediği konusundaki kararsızlığını ifade etmekten öte durmaz. Aklın yaşamını birçok temelde tartışmış olarak Aristoteles 1177 b 27'de böylesi bir yaşamın insandan daha yüksek olacağını belirtir. Aklın yaşamı insanın insan olması nedeniyle gerçekleşemez; fakat o insanın tanrısal bir şeye katılımı sayesinde mümkün olur. Bununla birlikte insanda bulunan bu tanrısal element ki, o bize bizim kendimizden daha şerefli ve yüksek varlıkları düşünmemizi sağlar, aynı zamanda bizim ruhumuzun da en yüksek yanını teşkil eder ve bizde bulunan bu tanrısal aklı aşağı işlerde kullanmaktan dolayı bağışlanabiliriz, yani tanrısal aklı kendi yaşamımıza hapsederek (-düşünsel yaşamımızı tehdit eden şeyler olmadıkça-). Aristoteles'in 1177 b 33'te söylediği gibi; bir insanın insan düşüncelerini düşünmesini ve bir ölümlünün ölümlü olanı düşünmesini öğütleyenleri dinlememeliyiz.

Böyle yapmaktansa doğamızın öyle bir yönünü geliştirip zenginleştirmeliyiz ki, bu geride kalan her şeyi aşmayı vaad etsin. Eğer birileri aklın dışında kalan diğer her şeyin insanın bütünsel yaşamına ait olduğunda ısrar ederse, buna karşı belki de bir paradoks gibi görünen şu sözler sarfedilebilir. Kapsayıcı insan iyisi her şey değildir ve o insanın esas hedefi olmamalıdır. Biz kendimizi kendimizin en yüksek yönünü oluşturan şey ile özdeşleştirmeliyiz; ama bütünümüzle değil. Diğer bütün işlevler ki, bu aklın bizzat pratik uygulanımını da içerir, en yüksek eylemin gerçekleşmesi için destek sağlamakla birlikte onlar bizim mükemmelliğimizin temel ögelerini oluşturmazlar. Bunun sebebi insanın kompleks bir hayvan türü olması değildir; fakat, onun özsel olarak kendini aşacak bir yeteneğe sahip olması ve bu yetenek sayesinde tanrıya benzer bir varlık olarak kendini gerçekleştirmesidir. İşte insan bu yeteneği sayesindedir ki, *eudaimonia*'yı kendisi için gerçekleştirebilir. Buna karşın hayvanlar mutlu olma yeteneğine sahip değillerdir. Çocuklar hâlihazırda *eudaimonia*'yı gerçekleştirememişlerdir ve bazı yetişkinler, örneğin köleler, *eudaimonia*'yı yaşamak için yetkin değildirler. Bu belki de insanın doğası hakkında pek de memnun edici bir görüş değildir ve o, bu hâliyle bir insan için kendi varlığını gerçekleştirmenin ne demek olduğuna ilişkin olarak da memnun edici olmaktan uzak görünebilir. Bununla birlikte bu bakış açısı oldukça gerçeğe uygun düşmekte ve *hylomorphic* ruh teorisinin inkârına da bağlı değildir. Bu yaklaşıma iki şe-

kilde itiraz edilebilir. Basit olarak insanın ergon'unun bir tek şey olduğu inkâr edebilir ve daha ileri giderek, insanın ergon'u bir koleksiyondan oluştuğu söylenebilir. Bu yapı öncelik-sonralık ilişkisinin yanısıra hizmet ve destekleme bağıntısından da yoksundur; tıpkı çok ağızlı kesen bir bıçakta olduğu gibi. Bu ise; iyi sindirimi *eudaimonia*'nın bir parçasını oluşturmadığına ilişkin düşünsel çizgiyi çizmede bizleri kararsız bırakır. İkinci bir yöntem, insanın ergon'unun tek bir şey olduğu varsayımına sahip çıkmak olur ve denilebilir ki, insan kapasitesinin en yüksek belirlenimi yalnızca akılsal olanda değildir. O aynı zamanda teorik ve pratik kaygıları da içerir. Bu bana en fazla kritik edilebilecek bir düşünce dizgesi olarak görünse de bunu burada yapmayacağım.

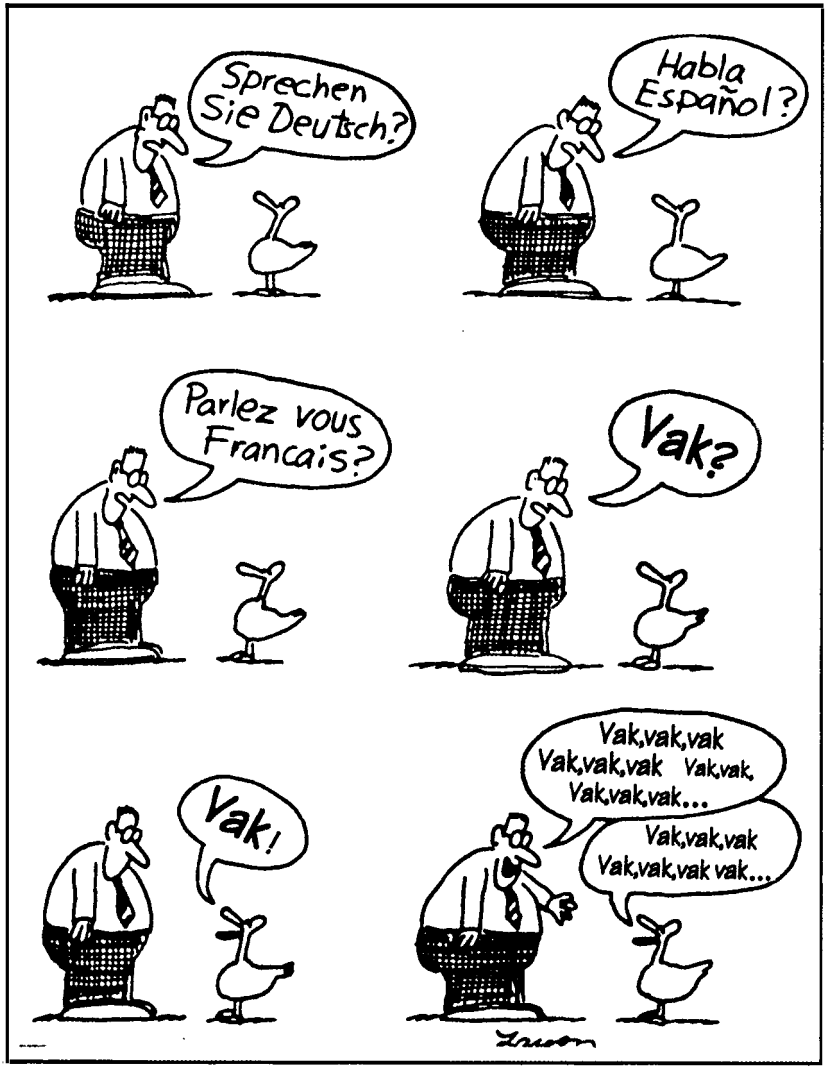
NOTLAR

1. Bu tartışmalar John M. Cooper tarafından yazılan "Intellectualism and Practical Reasoning in Aristotele's Moral Philosophy" adlı makalesi üzerine yapılan yorumlardan derlenmiştir ki, bu adı geçen çalışma 28 Aralık 1969'da New York'taki The Society for Ancient Greek Philosophy'nin toplantısında sunulmuştur. Benim araştırmamın bir bölümü ise The National Science Foundation tarafından desteklenmiştir.

2. Bu durumun öneminin vurgulanması Cooper'a aittir. Yazdığı makale üç metne gönderimde bulunur ki, onlar sırasıyla şunlardır: EE 1215 a 12-19, NE 1099 b 18-25 ve daha da özel olarak Politics 1324 b 24-29.

3. Ethics'in ikili-töz yorumu doğru olsa bile bu sonuç bir açıklamayı zorunlu kılar. Nicomachean Ethics'in psikolojisi hem ruhun bedenin birincil gerçekliğini ve hem de katışıksız aklın varlığını kabul eder. Ancak katışıksız akıl ruhun bedenin birincil gerçekliği olmasından uzakta ve ondan ayrıdır. Katışıksız akıl bedenden uzak olsa bile biz yine de neden bedensel-ruhsal işlevlerinin eudaimonia tanımına dahil edilmediğini sormak durumundayız. Herhangi bir yaklaşımın ikili-töz teorisi temelinde anlamlı bir sınırlama yapacağı şüphe götürür. Böyle bir yaklaşımın salt *hylomorphic* insan teorisi kapsamında eudaimonia'nın neleri içermesi gerektiği konusunda başarılı bir sınırlama yapacağını sanmıyorum. Hylomorphic insan teorisinde nous bir başka ruh olmanın yerine, o en yüksek aktivitenin özünü teşkil eder. Ancak, nous burada düşüncede ruhun diğer bölümlerinden ayırt edilebilir ki, o gerçekte ruhun diğer bölümlerinden ayrı değildir. İşte bu düşüncedir ki, Aristoteles N. E. 1.13'te dile getirir. Sözü edilen yerde Aristoteles ruhun hangi mükemmel bölümünün eudaimonia ile özdeş kılınması gerektiği üzerinde durur.

"Bu iki parçanın, bedenin parçalarının ayrı olması gibi ayrı olup olmadığı başka herhangi bir bölünebilir bütünün kendi parçasından uzakta olması gibi olup olmadığı veya düşüncede iki ayrı şey olarak ayırt edilebilir olmasına karşın gerçeklikte bunların ayırt edilemezliği, aynı bir dairenin iç ve dış bükeylerinde olduğu gibi, üzerinde konuşmuş olduğumuz konu bakımından hiçbir öneme sahip değildir." (1102 a 30-34)



"Psikoloji"

Çizim: Gary Larson

KUSURA BAKMAYIN AMA HİÇBİR ZAMAN TAM OLARAK ÖYLE SÖYLEMEDİM*

1982'de, Paul Brennan, College de France'ta Jacques Derrida ile görüşür. Sorularını Derrida'nın De la Grammatologie'de sözünü ettiği konulara yöneltir.

P. B.: Sizin bir tür yazın bilimi kurmakla uğraştığınız iddiasına ne dersiniz?

J. D.: Aslında, bu geleneksel anlamda bir bilim değil. Bilimleri, ayrıca felsefeyi de yorumlama stratejisi...onların yapılarını çözmek; onlara birçok bakış açısından (elbette politik bir bakış açısından da) bakmak; bilimin açığa çıkmamış sınırlarını göstermek çabası. Örneğin, Fransız çevrelerinde dil bilimleri en temel bilim modelidir.

P. B.: Bir gramatolog, felsefecilerle dilbilimcilerin yapamadığı neyi yapabilir?

J. D.: Öncelikle şunu söylemeliyim... (gülmeler)...gramatoloji ne pozitif bir bilim, ne de bir felsefe; bu yüzden, gramatolog diye bir şey yok. Gra-

---

Çeviri: Erdal Cengiz

* "Excuse me, but I never said exactly so", *NSW Dergisi* Avustralya 1/1983.

matoloji üzerine olan bu kitap bir gramatoloji kitabı da değil; gramatolojinin sınırları üzerinde duran bir kitap.

P. B.: Yazı dilinin sözlü dili tam tamına yansıttığı yaşayan dillerden söz ediyorsunuz. Ayrıca, yazı dilinin sözlü dille hiçbir bağı olmadığı ölü dillerden de söz ediyorsunuz. Şu anda var olan yüzlerce dille kuşatılmış dünyaya baktığımızda, hangilerinin daha canlı, hangilerinin ise ölüme yaklaşanlar olduğunu söyleyebilir misiniz?

J. D.: Kusura bakmayın ama hiçbir zaman tam olarak öyle söylemedim. Bütünüyle yaşayan diller olduğunu asla söylemedim. Her dilde bir ölüm parçası olduğunu düşünüyorum. Ayrıca dilde, yaşayan ile ölü karşıtlığı yanlış bir karşıtlık. Dil konusunda geleneksel yaklaşım, dilin kendi kendine yaşadığı; yazının dilin ölü parçası olduğu biçimindedir. Ben, işte buna karşı savaşıyorum. Bu yüzden, bugün az çok bir yaşayan diller hiyerarşisi olduğunu söyleyerek kendimi bağlamayacağım. Az çok güçlü diller var. Kimi diller var -örneğin İngilizce, Rusça, Çince- yalnızca daha çok insan tarafından konuşuluyor olmasından ötürü değil; şu an için insanlardan ve uluslardan ötürü diğerlerinden daha güçlü olan diller. Ama bundan onların diğerlerinden daha canlı diller olduğu sonucunu çıkaramam.

P. B.: Siz, sözlü dil ile yazı dili arasında bir karşıtlık kurup, onlar arasındaki ilişkiyi...

J. D.: Yoo, hayır. Bu bir karşıtlık değil. Son beş yıldır yaptığım şey, sözlü dilin de aslında yazı dili olduğu biçiminde yazı kavramını genişletmek, bu kavrama sınırsız bir genişlik katmak olmuştur. Sözlü dilde içerilmiş olan, yazı kavramının dönüşmüş olduğu bir üst-yazı (arche-écriture) diye adlandırdığım bir şey var, demek istiyorum. Bu yüzden, aralarında bir karşıtlık yok. Örneğin bant kayıtları da bir anlamda yazıdır.

P. B.: Siz, değişik araçlar -söz ile yazı- gibi düşünmekten vazgeçmemiz gerektiğini; onları etik terimler içerisinde düşünmeyi bırakmamız gerektiğini; dilin bu iki aracının iyinin ve kötünün ötesinde olduğunu söylüyorsunuz. Bu, Marshall McLuhan gibi araç olandan oldukça etik terimlerle söz eden --örneğin, Hitler'i mikrofon yarattı gibi- birisiyle sizi açıkça ayırıyor.

J. D.: Evet, McLuhan'ın söyleminde benim uzlaşamadığım bir ideolojinin olduğunu sanıyorum; çünkü yazı makineleri gibi şeylerin üstesinden gelebilecek olan sözlü topluluğun yeniden düzenlenmesi olanağı olduğuna inanacak kadar iyimser biri McLuhan. Bunun Platon'a, Rousseau'ya kadar geri götürülebilecek, oldukça geleneksel bir söylem olduğunu sanırım söyleyebiliriz. Ayrıca, yazının sonunda yaşıyor olduğumuzu düşünmek yerine, yazının genişliğinde -aşırı genişliğinde- bir başka anlamda yaşadığımızı düşünüyorum. En azından bu yeni anlamda... Abecesel yazıyı demek istemiyorum;

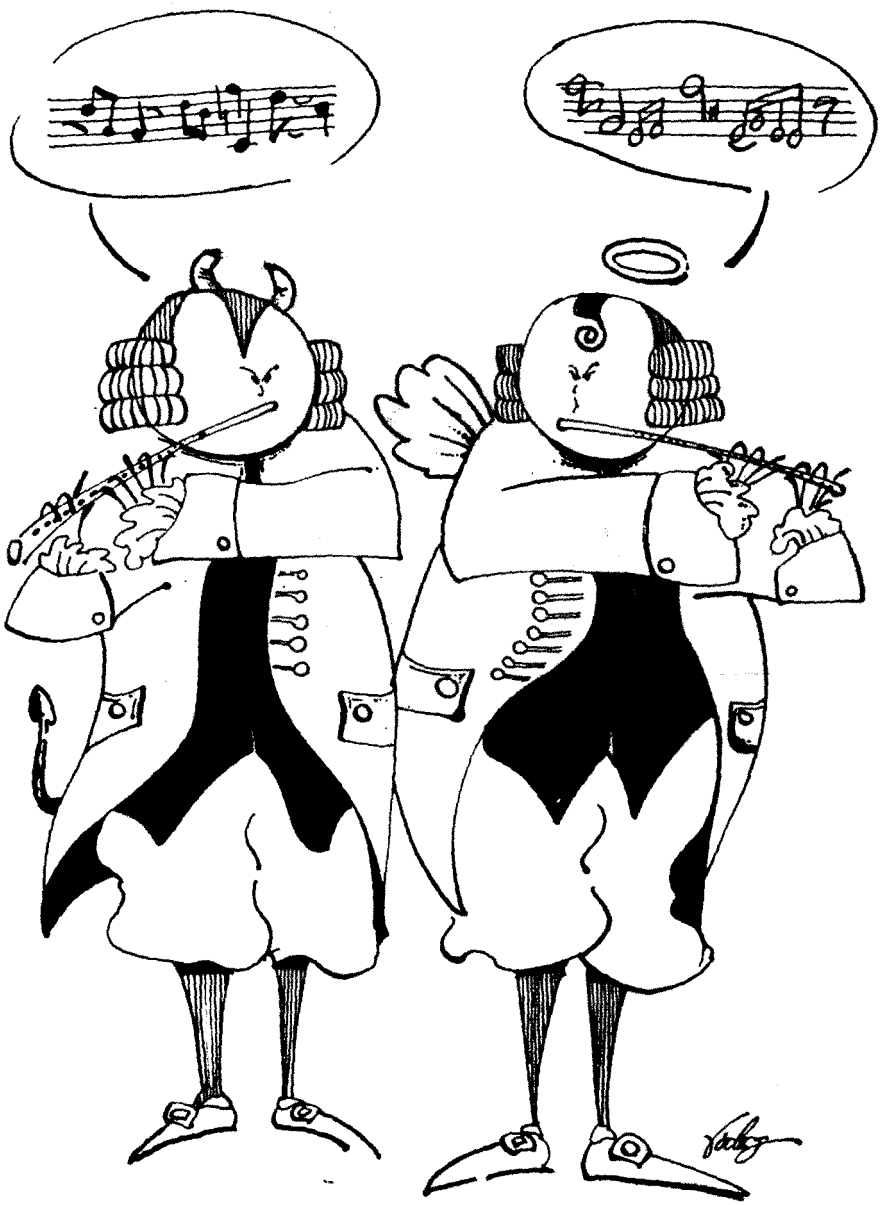
şimdi kullandığımız (örneğin bant kayıt aracı) bu yazı makinelerinin yeni anlamındaki yazıyı kastediyorum. Ayrıca, bu da bir yazı.

P. B.: Kitabınızı, yazının bir tür düş olduğunu yazmış olan Rousseau'dan bir alıntıyla bitiriyorsunuz. Şöyle yazıyor:

> *Karanlık gecelerin düşleri bize felsefe diye sunuluyor. Siz benim de bir düş gördüğümü söyleyeceksiniz. Bunu kabul ediyorum. Ancak başkalarının yapamadığı bir şeyi yapıyorum. Kendi düşlerimi düş olarak sunuyorum; bunların içinde uyanık olanlara yarar sağlayacak herhangi bir şey olup olmadığının keşfini okuyucuya bırakıyorum...*

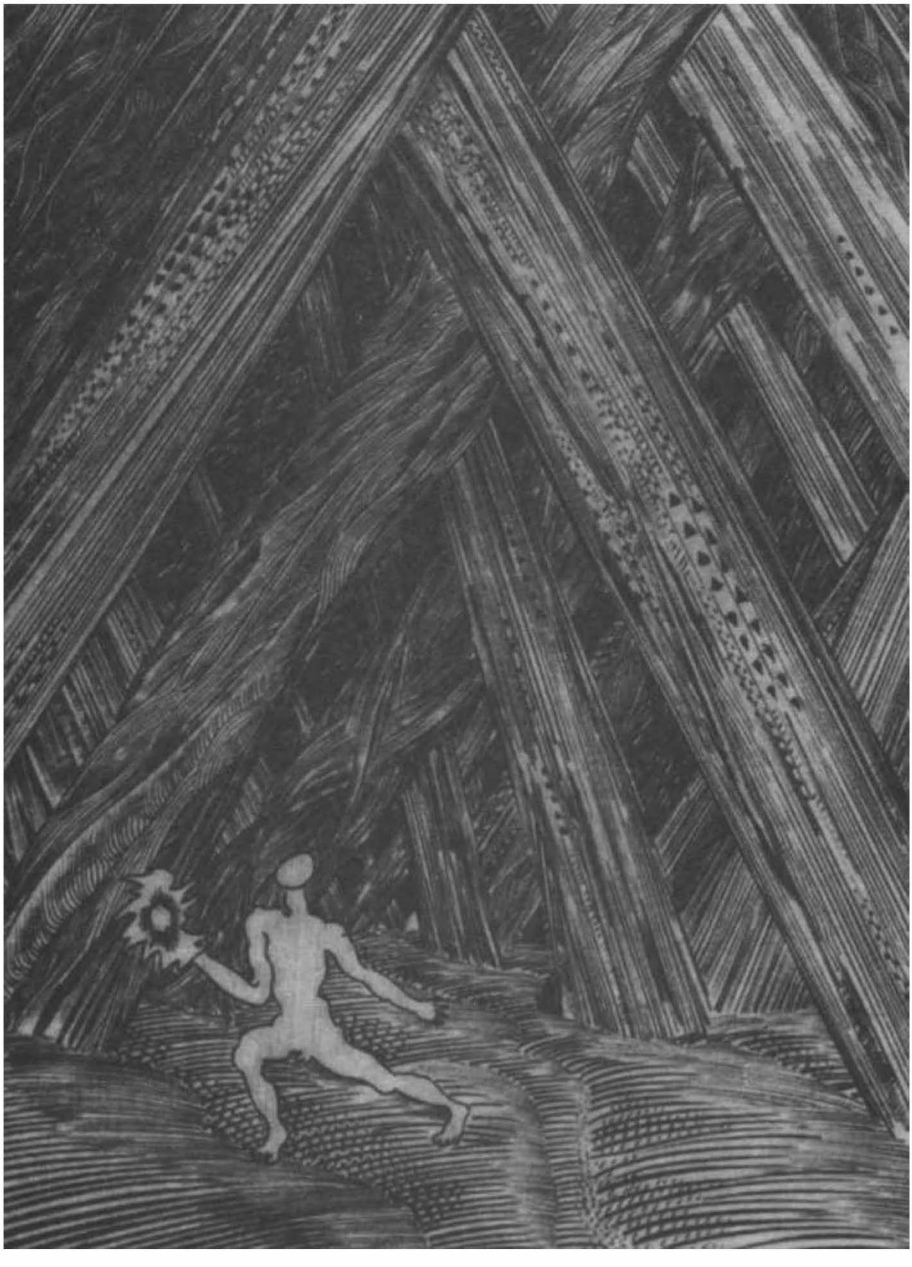
Size sorum şu olacak: Oldukça benzer duygular içerisinde mi sizinle görüşmeme izin verdiniz? Bir düşün dinleyicinin ya da okuyucunun dilekleri olarak görülebileceği duygusu içerisinde mi benimle görüştünüz?

J. D.: Evet, ama ille de böyle söylemem istenirse, düş görürken bütünüyle uyanık olduğumu belirtmeliyim; bu konuda yanıldığımı da hiç sanmıyorum.



Çizim: Rodes

CEDEL



"Descartes Kuşku Ormanında"

Çizim: Roger Viellard

DESCARTES FELSEFESİ'NDE BİR PROBLEM ALANI OLARAK AHLÂK

Durmuş Hocaoğlu*

Descartes hakkındaki genel yargı, onun bir *ahlâk filozofu* olmadığı yönündedir. Bu genel kanaatin oldukça sağlam delillere istinad etmekte olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca, Decsartes'ın müstakîlen ahlâk üzerine kaleme almış olduğu bir eseri mevcut olmadığı gibi, diğer eserlerinin içerisinde de hususen ahlâk üzerine ayrılmış müstakil pasajlar mevcut değildir.

Ancak, bütün bunlara karşılık, bu hüküm aşırı derecede geneldir ve Descartes Felsefesi'nin birçok bakımdan ahlâk ile olan çok yakın bağlantılarını açıklama konusunda yetersiz kalmaktadır.

Her ne kadar doğrudan-doğruya Ahlâk üzerine odaklanmış ve yoğunlaşmış olmasa da, bir problem alanı olarak Ahlâk, Descartes Felsefesi için birçok filozofa göre çok daha fazla, çok daha ileri düzeyde bir anlam taşımaktadır. Zira, Ahlâk, Descartes Felsefesi'nin hem bütününü kuşatmakta,

* Dr. Durmuş Hocaoğlu, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Fizik Bölümü.

ayrıca, hem başında ve hem de sonunda bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, Ahlâk, Descartes'ın felsefesinin belki de özüdür diyebiliriz.

Bu itibarla, genel ve yaygın kanaatin aksine, Descartes Felsefesi'nin hem bir "ahlâkî felsefe" ve hem de "ahlâk felsefesi" olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak, Descartes Ahlâkı, esas itibariyle günlük davranış biçimlerini kodifiye ve normalize etmeye yönelik bir pratik ahlâk değildir. Onun ahlâkı içerisinde bu niteliğe en fazla yaklaşabilir olanı, filozof tarafından "muvakkat ahlâk" adı verilen ve ancak, kendi ifadesiyle, *üç veya dört basit ve temel prensipten ibaret normlar kümesidir.*

Φ

İmdi; Descartes Felsefesi öncelikle bir "ahlâkî felsefe"dir; zira, Ahlâk, bir problem alanı olarak bu felsefenin esprisini kuşatmaktadır. Yine Descartes Felsefesi bir "ahlâk felsefesi"dir; zira, Ahlâk, bir problem alanı olarak, bu felsefenin hem başlangıcında, adetâ *felsefeye giriş* (mukaddime, prolegomena) mâhiyetinde, hem de sonunda, bir anlamda bir gaye (teleos) olarak yer almaktadır.

DESCARTES FELSEFESİ'NDE "MEŞRÛİYET PROBLEMİ" VE DESCARTES FELSEFESİ'NİN "AHLÂKÎLİK" NİTELİĞİ

Descartes Felsefesi'nin Ahlâk ile olan ilişkisinde genellikle gözden kaçan bir husus bulunmaktadır ki o da şudur: Descartes felsefesinin yönelmiş olduğu temel gayeleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. "Kesin Doğru"yu bulmak: Bu, Descartes'ın "hakikat araştırmacılığı" yanıdır.

2. "Dünya Hâkimiyeti"ni elde etmek: Bu, Descartes'ın "dünyevîcilik" yanıdır.

3. Tatmin ve mutlu edici bir ahlâk ile yaşamak: Bu da Descartes'ın "ahlâkçı" yanıdır. Ancak, tatmin ve mutlu edici bir ahlâk, birinci ve ikinci gayelerden de önce gelmektedir. İşte, Descartes'ın ahlâkçılık yanı kendisini burada göstermektedir. Yani: 'Kesin doğru'ya ve 'dünya hâkimiyeti'ne yönelik bu felsefe, hem bu gayelerin başlangıcında, yola çıkışta, hem de menzile varışta, tam (tatminkâr) bir davranışlar bütünlüğü içerisinde yaşama, yani bir ahlâk anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır.

Ancak, bütün bu gayelerine varmak isteyen filozofun en başta, hepsinden de önce gelen temel kaygısının, "meşrûiyet" olduğunu söyleyebiliriz.

İmdi; Descartes Felsefesi, sadece soyut planda Varlık ve Bilgi gibi felsefî problemler üzerine yoğunlaşmış, yani, sadece ve yalnız "anlama ve açıklama"ya yönelmiş bir *analitik-deskriptif felsefe* değildir. Bunu da içermekle beraber, ama bundan daha fazla olmak üzere, "yapma"ya, "inşâ"ya yönelmiş

bir "eylem felsefesi", bir "inşâ felsefesi"dir. Yani, Descartes Felsefesi'nin, aynı zamanda, *aksiyoner (eylemci)* ve *konstrüktif (inşâî) bir felsefe* olduğunu söyleyebiliriz. Bununla kastettiğimiz şey şudur: Descartes, gerçekte felsefesini, "dünya hâkimiyeti" idealine yöneltmiştir. Burada kullanmış olduğumuz "dünya hâkimiyeti" ibaresi, siyasî mânâda değil, kozmik mânâda, yani, *Eşya'ya hükmetmek* mânâsındadır. Böylece o, felsefesini bir eyleme yöneltmekle eylemci bir felsefe kurmaya teşebbüs etmektedir. Bunun yanında, bu teşebbüs, İnsan'ın Eşya üzerinde kuracağı bir hâkimiyet ile, yeni bir dünya kurmaya da yönelmiş olmaktadır; yani, diğer bir ifadeyle, Eylem, bir İnşâ'ya yönelmiştir. Bu inşâ, İnsan'ın Kozmos içerisinde pasif bir seyirci olmaktan çıkıp aktif bir aktör olacağı yeni bir çağ, bir devrimdir.

Ancak, onun bu işe girişirken, endişesi şudur: Özü saf düşünce olan, "Cogitif Şeylerin Dünyası"na (Res Cogitance) ait olan insan, yani Ben, İnsan, içinde var-olduğumuz bu fiziksel varlık âlemine, kısa ve özlü bir ifade ile "Bu-dünya"ya, "Uzamlı Şeylerin Dünyası"na (Res Extensia) ait değildir. İnsan burada bir yabancıdır. O halde, mâhiyeti gereği kendisine ait olmayan bir varlık alanı üzerinde hükümranlık (Regnum) kurmak için, öncelikle İnsan'ın Bu-Dünya ile olan münasebetlerinin meşrûlaştırılması icap etmektedir. Yani, diyebiliriz ki, Descartes Felsefesi'nde belki de her şeyden önce, bir *"meşrûiyet problemi"* vardır. Bu-Dünya'ya hükmetmek, onun hâkimi olmak; evet, ama, aslolan O'na *meşrû* bir şekilde sahip olmaktır. Descartes'ın düşüncesi budur ve sadece bu dahi, Descartes Felsefesi'nin temelinde ahlâkın ne denli önemli bir yer kapsamakta olduğunu kanıtlar niteliktedir. Zira, "meşrûiyet" her şeyden önce ahlâkî bir kavramdır ve hattâ birçok yerde, bizzat ahlâkın kendisidir.

Descartes'ın, Tanrı kavramına atfetmiş olduğu fevkalâde önemin de bu yönde daha iyi anlaşılabileceğini ileri sürebiliriz. Bilindiği üzere, Tanrı kavramı Descartes'ın felsefî sisteminde iki yerde kilit konumundadır: Cogito'nun en başında bir *aksiyom* olarak ve sonunda, ya da daha sağlıklı bir ifadeyle, ortalarda, ispatlanmış bir hüküm, yani bir *teorem* olarak.[1] İmdi, Tanrı'nın varlığının başlangıçta bir aksiyom olarak kabulü, kendisine matematiksel metodu temel seçmiş olan ve bütün bilimi kesin (certain), şüphe taşımayan (indubitable) ve açık-seçik (évidente) bir bilgi[2] olarak kabul eden filozof için, matematiksel metodun mutlak şart koştuğu bir archimedes noktası olması bakımından ve sonra da bir teorem olarak ispatı da, Şeyler'in varlığının aynı şekilde matematiksel olarak ispatı bakımından zorunludur.

---

[1] Bkz: Durmuş Hocaoğlu, *Descartes'da Matematizm ve Mathesis Universalis*, s. 37-40.

[2] "Aklın İdaresi İçin Kurallar"ın ikincisi, Règles: II., *Oeuvres et Letrres* içinde., s. 39, pr: 2.

Ancak, bütün bu yoğun zihnî çalışmanın yönelmiş olduğu aslî gayenin hiç gözden ırak tutulmaması icap eder: Eşya'nın (Res Extensia) realitesinin matematiksel bir kesinlikle ispatı ve özü itibariyle ondan radikal olarak farklı olan Ruh'un (Res Cogitance) Eşya ile münasebetinin meşrûlaştırılması. Dünya hâkimiyetine giden meşrû yol, ancak budur.

Bu sebepledir ki, onun, Tanrı'nın varlığına duyduğu ihtiyaç bir ilâhiyatçınınkinden temelden farklıdır.

Bir ilâhiyatçının veya din filozofunun amacı bizatihî Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıdır, yani, inancının ispatlanmasıdır, başka türlü ifade edilecek olursa, îmân'ın ilmîleştirilmesidir. Bunun için de, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ile problem biter. Halbuki Descartes için durum temelden farklıdır: O, felsefesine önce sağlam bir çıkış noktası ve sonra da eşya ile insanın münasebetlerinin üzerine temellendirileceği sağlam bir zemin, bir meşrûiyet gerekçesi aramaktadır:

> *Yani, ilâhiyatçı veya din filozofu için amaç olan şey, Descartes için bir araçtır. Bununla bütün felsefe, sarsılmaz bir sağlam zemin üzerinde temellendirilmiş olacak ve bu arada, Fizik-Dünya'nın meşrûluğu da tasdik ettirilmiş olacaktır./..*
>
> *Dünya Hâkimiyeti İdeali de anlamını bu şekilde kazanmaktadır: Dünya önce anlaşılacak ve hâkimiyet ondan sonra gelecektir.*
> *Dünya'nın anlaşılması onun meşrûluğunun -yani, hakikatte var-olduğunun, realitesinin ve temel ilkelerinin- Metafizik'çe tasdiki demek olup bu da ancak, Tanrı'nın Varlığı ile mümkün olabilmektedir. Tanrı'nın varlığı kanıtlandıktan sonra, artık, Dünya, dünyalıların olacaktır: Ne Tanrı'ya bağlı ve ne de ondan kopuk. Yani, tasarlanan Dünya, Tanrı ile beraber, ama yine de ondan ayrı bir kişiliğe sahip olacaktır.*[3]

Bu meşrûluk endişesi, aynı zamanda, Descartes'ın, Fizik-Dünya'nın ontolojik olarak monistleştirmesi ve aksiyolojik olarak da yüceltmesinde kendisini açıkça göstermektedir. Zira, Fizik-Dünyanın monizmi, onu bu iki açıdan da ibra etmekte ve insan için meşrû bir varlık alanı olarak açmaktadır.

İşte, Descartes'daki bu "meşrûiyet" kaygısı, onun felsefesinin ahlâkîliğinin en temel niteliği olmak durumundadır.

Ancak, Descartes'in Ahlâk sadece insan ile eşya arasındaki münasebetler örgüsünün, yani "dünyevîleşme"nin bir meşrûiyet senedi olmaktan ibaret değildir. Bir genel dünyevîleşme meşrûiyet beratı olmanın da ötesinde, daha ileri düzeyde, daha fazla bir şeydir: Descartes için Ahlâk, birisi felsefenin ba-

---

[3] Durmuş Hocaoğlu, *Descartes'ın Fizik Anlayışı*, s. 91.

şında ve diğeri de nihayetinde olmak üzere iki ayrı önemli yer işgal etmektedir.

DESCARTES FELSEFESİNDE AHLÂKIN İKİ AYRI YERİ VE ANLAMI

Descartes için, Ahlâk'ın asıl önemine biraz aşağıda temas edilecektir. Yalnız konuyla alâkalı olarak bir kısa not düşülmesi faydalı olacaktır ki bu onun için bir ahlâkî kaygı kaynağı teşkil etmemekle beraber, kısaca zikredilmesini de faydalı bulmaktayım: Descartes için Ahlâk'ın bir de, dinî amacı da bulunmaktadır. Nitekim o, *Méditations'u* takdim ettiği Paris İlâhiyat Fakültesi'nin akademisyenlerine yazmış olduğu mektupta şunları söylemektedir:[4]

Efendiler,

Pek haklı bir sebep beni bu eseri size takdim etmeye sevk ediyor. Maksadıma vukuf peyda ettiğinizde sizin de, haklı ve yerinde bir sebeple onu himayeniz altına alacağınızdan emîn bulunuyorum. Eseri tavsiyenize lâyık kılabilmek için, burada, yapmak istediğimi birkaç kelime ile anlatmaktan daha iyi bir şey yapacağımı sanmıyorum. Allah ve Ruh meselelerinin, ilâhiyattan ziyade felsefenin gösterdiği delillerle ispat olunması lâzım olan esaslı iki mesele olduğuna daima kani oldum. Bizler mümin olduğumuz için bize Allah'ın mevcudiyetine, insan ruhunun bedenle birlikte fena bulmadığına îmanla inanmak kâfî gelse de, ilkin bu iki şeyi tabiî delillerle ispat etmeksizin kâfirleri hiçbir dine ve ahlâkî fazîlete inandırmak asla mümkün görünmüyor..."

Buradan şu sonucu çıkarmak mümkün görünmektedir:

1. Tanrı ve Ruh gibi metafizik meselelerin ispatı, insan ruhunun bedenle birlikte yok olduğunu savunan materyalist-ateist delillerin çürütülmesi, teolojik metodlardan daha güvenli olarak felsefî metodlarla yapılabilir,

2. Bu sûretle olgun bir ahlâka ulaşılabilir.

Ancak, bu, Descartes felsefesinde genel bir ahlâk problemi olarak ele alınmaz.

Ahlâk'ın Descartes Felsefesi'ndeki ikinci bir önemi de şudur ki, Ahlâk, bu felsefede hem başta ve hem de sonda, bir var-oluş tarzıdır.

Kaynağını Metafizik'ten alan ve bir yandan çok radikal bir *hakikat araştırmacılığı*, diğer yandan da aynı şekilde bir *dünya (kozmos) hâkimiyeti*[5] ide-

---

[4] Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (Takdim Mektubu), Çev: M. Karasan, s. 109 – 111.

[5] "Tabiat'a Hükmetmek" için, meselâ, bkz: Descartes, *Metod Üzerine Konuşma: VI.*, Çev: M. Karasan, s. 65, H. V. Eralp, *Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri*, s. 102; Laberthonière., *Descartes Üzerine Tetkikler*, s. 167, pr: 2.

sine yönelik Descartes Felsefesi'nin nihâî gayesinin -veya, nihaî gayelerinden birisinin- de bu olduğunu söyleyebiliriz: Ahlâk.

Descartes Felsefesi *bütüncül (total)* ve *sistematik* bir felsefedir. Bütüncüldür, çünkü (insan açısından bilinebilmesi mümkün olan) her şeyin bilgisine yönelmiştir; Çünkü Felsefe, hikmetin tetkikidir[6] ve dahi Hikmet ise, insan varlığının ana bölümünü, yani özünü teşkil eden Ruh'un esas gıdasıdır. Öyleyse, *"... insanların temelli düşüncesi, ruhun gerçek gıdası olan hikmet"i aramak olmalıdır. Çünkü insanların varlığının ana bölümünü ruh teşkil eder"*.[7] Beri yandan bu felsefe sistematiktir, çünkü, bütün felsefî problemleri bir sistem dahilinde ele almaya, çözümlemeye ve çözmeye yönelmiştir.

İşte bu sebeplerden, yani, bütüncül ve sistematik olmasından dolayı, bu felsefe, bazı bölümlerden oluşmaktadır.

Descartes bu hususu, felsefe tarihinde pek meşhur olan "Felsefe Ağacı" metaforu ile açıklamaktadır. Bütün felsefeyi bir 'ağaç'a müşâbih addeden bu metafora göre, bu ağacın kökleri Metafizik, gövdesi Fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da diğer bilimlerdir ki bunlar da: Tıp, Mekanik ve Ahlâk'tır.[8] Metafizik, *kök*'tür; zira, Bilgi'nin ilkeleri ondadır. Fizik *gövde'dir*, zira, Varlık küresinin ikinci yanını oluşturan Maddî Dünya'nın (Res Extensia) ilkeleri ve bilgilerini ihtiva etmektedir. Fakat asıl önemli olan, bu ağacın dalları ve kökleridir; çünkü, filozofun ifadesiyle, *"... nasıl meyvalar ağaçların kökünden veya gövdesinden değil de dallarından toplanırsa, aynı sûretle Felsefe'nin de asıl faydası en son öğrenilebilen bölümlerinden elde edilir."*[9]

Felsefe'yi "Hikmet'in (Sagesse) etüdü" olarak tanımlayan Descartes, -bu sûretle, Hikmet'in tam olarak etüdünü ikmal ettikten sonra varılacak en son noktayı da göstermiş olmaktadır: Ahlâk.

Ancak, böyle bir ahlâk, "bilinmesi mümkün olan bütün şeylerin tam bir bilgisini edinmek" olan tam ve olgun bir felsefenin kurulmasından sonra elde edilebileceği için, Descartes doğal olarak, böyle bir ahlâkın kurallarını tam olarak verememiştir; zira, böylesine bütüncül bir felsefenin tamamlanması işini o ancak torunlarından beklemektedir, kendisi sadece bunu başlatmış ve temellerini atmıştır. Bu sebepledir ki, sadece, Muvakkat Ahlâk'ın esasları üzerinde kısmen durmuş, Kesin Ahlâk'a sadece kısaca bir temas edivermiş ve daha detaylı ahlâk analizlerine girişmemiştir. Yani, Descartes'ın o tam,

---

[6] "... *philosophie* signifie l'étude de **sagesse**,.." **Principes**., "Lettre de L'Auteur., (*Oeuvres et Letrres* içinde), s. 557, pr: 2.

[7] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Önsöz (Çev: M. N. Karasan, s. 9, st: 7-8).

[8] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, "Müellifin Mektubu", Çev: M. Karasan, s. 20-21, ayrıca, bkz: Principes, "Lettre de L'Auteur, (*Oeuvres et Letrres* içinde), s. 565-566.

[9] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, "Müellifin Mektubu", Çev: M. Karasan, s 21, pr: 2., ayrıca, bkz: Principes, "Lettre de L'Auteur, (*Oeuvres et Letrres* içinde), s. 566, pr: 2.

tatminkâr ahlâkının 'tam olarak' ne olduğunu bilebilmek durumunda değiliz; bunu kendisi de bilebilmek durumunda değildi. Zira, onun nihâî, kesin ahlâkı oluşmuş, mevcut değil oluşacak bir ahlâktır. Descartes'ın tam bir ahlâk filozofu sayılmayışının asıl sebebi de budur: Onun asıl ahlâkı, günümüz için geçerli normları olan bir ahlâk değil, gelecekte ortaya çıkacak olan bir ahlâktır.

Ne var ki, felsefenin başlangıcındaki ahlâk, henüz olgunlaşmamış ve hayatın zarûretlerinden doğan "pratik bir ahlâk"tır, o nedenle bu, ilk başlangıç için gerekli fakat bilâhare terk edilecek olan bir *"geçici (muvakkat, eğreti) ahlâk"* olacaktır. Son aşamada edinilecek olan ahlâk ise, bilgeliğin zorunlu sonucu ve felsefenin bizi götüreceği "olgun ve tam ahlâk"tır ki bu nedenle de ona *"kesin (kat'î, temelli) ahlâk"* demektedir. Felsefe'nin başlangıcındaki ahlâk, pratik hayat zorunluluklarından doğmakta olmasına karşılık, sonundaki ahlâk bilgelikten -Descartes'ın ifadesiyle, *insan açısından bilinebilmesi mümkün olan tüm şeylerin bilgisinden-* kaynaklanmakta, bilgeliğin bir sonucu olmaktadır.

Geçici (Muvakkat, Eğreti) Ahlâk [Morale Par Provision]

Descartes, yorulmaz bir hakikat araştırmacısı olarak, "kesin doğru"nun peşinde koşmaktadır. Bunun, çok uzun ve yorucu bir mesâiyi gerektireceği açıktır. Ancak, beri yandan, o mutlu âna kadar, hayatın ve hergünkü yaşayışın icap ettirdiği bir yaşama pratiği ve buna yol göstermesi icap eden bir ahlâk da bulunması gerekli olacaktır.

Descartes, Felsefenin İlkeleri'ne yazmış olduğu Önsöz'de bir "bilgi edinme sırası"ndan söz etmekte ve bu sırayı da *Ahlâk, Mantık ve Felsefe* olarak düşünmektedir. İşte, onun bu bilgi edinme sırasının en başında telakki ettiği ahlâk, söz konusu ettiğimiz Muvakkat Ahlâk'tır. Muvakkat Ahlâk, filozofun kendi ifadesiyle, *"daha iyisi bilininceye kadar güdülmesi gereken eksik bir ahlâk"*[10] olup hayat pratiğinin gerekli kıldığı, *"işlerimizde kararsız kalmamak için"* zorunlu olan bir ahlâktır. Filozof, bu praksis ihtiyacını şu cümlelerle ifade etmektedir: "... çünkü bunun tehire tahammülü olmadığı gibi, ilk işimiz de iyi yaşamamızı temin etmek olmalıdır".[11]

İlkeler'in I. bölümünde bu bilgi edinme sırası ele alınmakta ve bu pratik geçici ahlâk konusuna burada da temas edilmektedir.[12]

---

[10] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: M. Karasan, *Önsöz* (Müellifin Mektubu), Çev: M. Karasan, s. 22, st: 1 v. dv.

[11] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: M. Karasa, *Önsöz* (Müellifin Mektubu), Çev: M. Karasan, s. 20.

[12] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: M. Karasan, I: 1, 2, 3., Çev: M. Karasan, s. 28-30; Principes (*Oeuvres et Letrres* içinde), s. 571-572.

İlkeler'in I. bölümünün 1. maddesi, "şüphe" üzerinedir ki burada filozof, adetâ bütün felsefesine bir giriş mahiyetinde olmak üzere, *"hakikati arayanın, hayatında bir defa bütün şeylerden gücü yettiği nispette şüphe etmesi gerektiğini"* ve 2. maddesinde ise, *"bu sebeple, kendilerinden şüphe edilebilen bütün şeylere yanlış gözü ile bakılması gerektiğini"* açıklamaktadır.

Ancak, bu iki maddenin hemen arkasından gelen 3. madde, çok ilgi çekicidir: Bu maddenin başlığı "bu şüpheyi asla işlerimizi sevk ve idarede kullanmamalıyız" şeklinde olup, açıklaması şöyledir:

> *Bununla beraber şu noktayı gözden kaçırmamalıdır ki bu kadar umumi bir şüphe tarzını hakikati temaşaya koyulduğumuz zamandan başka zamanda kullanmamızı kastetmiyorum. Zira hayatımızın sevk ve idaresine müteallik hususlarda, çok zaman ancak doğruya benzeyen kanaatlere göre hareket etmeye mecbur olduğumuz muhakkaktır, çünkü işlerimizde harekete geçmek fırsatları hemen daima bütün şüphelerimizden kurtulmadan önce gelip geçer; ve bu neviden birçok vesileler aynı bir şey üzerinde toplanırsa, o anda hangilerinin diğerlerinden daha muhtemel olduğunu bilmesek bile, işin mühlete tahammülü yoksa, içlerinden birini seçmemizi ve bir defa seçtikten sonra da pek doğru olduğuna hükmetmiş gibi, sebatla takip etmemizi akıl ve mantık emreder.*

Buradan muvakkat ahlâk için anlaşılan, şu olmaktadır:

1. Bu denli geniş kapsamlı fikir fütûhatının gerçekleştirilebilmesine, yani insan açısından bilinmesi mümkün olan tüm şeylerin kesin doğru bilgisinin edinilmesine kadar geçecek süre zarfında da bir davranış tarzı lâzım gelecektir ki, bu, *muvakkat ahlâk*'tır.

2. Ayrıca, malız hakikat aranmasının dışındaki gündelik hayat pratiğinde çok kesin ve şüphesiz, açık ve seçik gerçeklikler yerine, yaşama pratiğine en uygun -yani *teorik doğru* yerine *pratik faydalı*- kurallara ihtiyaç duyarız. Bu da Muvakkat Ahlâk'ın ikinci yanı olmaktadır. Aşağıda da tekrar temas edileceği üzere, İlkeler'deki, "... hayatımızın sevk ve idaresine müteallik hususlarda, çok zaman ancak doğruya benzeyen kanaatlere göre hareket etmeye mecbur olduğumuz muhakkaktır" kuralı ancak bu şekilde anlaşılabilir.

Bu konuyu *Discours*'un 2. Bölümünü sonunda ve 3. bölümünün hemen başında ele alan Descartes, bir 'şantiye metaforu'na müracaat etmekte ve, nasıl ki asıl binanın inşaatının bitimine kadar önceklikle, ancak muvakkat bir süre kullanılacak olan bir şantiye binasının yapılması lâzım gelmekte ise, benzer şekilde, asıl ahlâka ulaşılıncaya kadar geçici bir süre ihtiyaç duyulacak olan bir ahlâk anlayışının gerekliliğini belirtmekte ve bunun için bir

Muvakkat Ahlâk (Geçici Ahlâk, ya da Ön-Ahlâk; 'Morale par Provision') kabul ettiğini belirtmektedir. *Muvakkat Ahlâkın Dört İlkesi* ise, şunlardır:[13]

Birincisi, Tanrı'nın çocukluğumdan beri içinde yetişmeme lûtuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, memleketimin kanun ve âdetlerine itaat etmek, başka her şeyde de kendimi, birlikte yaşayacağım kimselerin en akıllıları tarafından umumiyetle amel olunan, en ölçülü ve aşırılıktan en uzak kanaatlere göre idare etmekti./....

..../İkinci düsturum, elimden geldiği kadar işlerimde karar ve sebat sahibi olmak, ve en şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, pek emîn ve şaşmaz kanaatlermiş gibi, daima sebatla takip etmekti.

.../Üçüncü düsturum, her zaman talihten ziyade kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok kendi arzularımı değiştirmeye; ve umumiyetle düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tamamiyle elimizde olmadığına, dolayısıyla dışımızda olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra, gücümüzün yetmediği bütün şeylerin, bizim için, mutlak olarak imkânsız olduğuna inanmaya çalışmaktı.

.../En sonra, bu ahlâka sonuç olarak insanların bu hayatta yaptıkları türlü işleri, içlerinden en iyisini seçebilmek için, bir gözden geçirmek istedim; başkalarının meşguliyeti hakkında bir şey söylemek istemem; fakat kendime gelince, yaptığım işte, yani bütün hayatımı aklımı işletmekte ve kabul ettiğim metodu güderek gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemekte kullanmaya devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım.

Burada dikkat çeken şeylerden birisi, ilk kuralın, Cottingham'ın da belirtmiş olduğu gibi, sâkin karakterli Descartes'ın bu karakterine çok uygun düşen tedbirli bir muhafazakârlık şeklinde en başta zikredilmiş olmasıdır.[14]

İkinci kural, hayatın pratiğini iyi kavramış bir "hayat adamı" portesi çizmektedir. Çünkü, açıkça görüldüğü gibi, "elinden geldiği kadar işlerinde karar ve sebat sahibi olma"yı ve "en şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, pek emîn ve şaşmaz kanaatlermiş gibi, daima sebatla takip etme"yi bir ahlâk ilkesi olarak kabul etmektedir. Bu husus, Prensipler'in hemen başında da yer almaktadır. Birinci bölümün birinci maddesinde, "hakikati arayanın hayatında bir defa bütün şeylerden gücü yettiği kadar şüphe etmesi gerektiğini", ikinci maddesinde de "bunun için, kendilerinden şüphe edilebilen bütün şeylerin yanlış kabul edil-

[13] Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev: M. Karasan, Bölüm: III, s. 25-29, Ayrıca, bkz: Discours (*Oeuvres et Letrres* içinde), Troisième Partie, s. 141-144.

[14] Bkz: J. Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, "Ahlâk" Md, s. 32, pr: 1.

mesini" deklare eden filozof, üçüncü maddede, "bu şüpheyi asla işlerimizi sevk ve idarede kullanmamalıyız" demekte ve bunu şöyle açıklamaktadır: "... bu kadar umumi bir şüphe tarzını hakikati temaşaya koyulduğumuz zamandan başka zamanda kullanmamızı kastetmiyorum. Zira hayatımızın sevk ve idaresine müteallik hususlarda, çok zaman ancak doğruya benzeyen kanaatlere göre hareket etmeye mecbur olduğumuz muhakkaktır."

Üçüncü kural, dünya ile ilgilenmekten ziyade kendisi ile ilgilenmeyi tercih eden sessiz bir düşünce adamının iddiasız hayat düsturudur.

Fakat dördüncü kural, başkalarının işine karışmayı hiç aklına getirmeyen bu sessiz filozofun gündelik hayatında asıl probleminin 'hayat pratiği'nden 'saf hakikat'e yükselmeye cehdetmek olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir: Nitekim, "... *bu ahlâka sonuç olarak,* ... kendime gelince, yaptığım işte, yani bütün hayatımı aklımı işletmekte ve kabul ettiğim metodu güderek *gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemekte* kullanmaya devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım." demekle, filozof, adetâ kendisinin var-oluş gerekçesini açıklamaktadır: *"gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemek."*

TEMELLİ (KAT'Î) AHLÂK: BİLGELİK AHLÂKI

Tam ve olgun bir ahlâk ancak tam ve olgun bir felsefeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü, *"en yüksek ve en mükemmel ahlâk, diğer bilimlerde kâmil bir bilgiyi ve hikmette nihâî dereceyi öngörmektedir."*[15] Onun içindir ki, bilinebilmesi mümkün olan bütün şeylerin tam ve noksansız bir bilgisinin edinilmesinden sonra, ya da diğer deyişle, böyle bir bilginin edinilmesi sonucunda erişilecek olan ahlâk, *Bilgelik Ahlâkı*'dır ve bu nedenle de o, *Temelli (Kat'î) Ahlâk* olacaktır. Bu sûretle, hem Metafizik (Ruh ve Tanrı) ve hem de Fizik (Madde) hakkında, İnsan açısından bilinmesi mümkün olan şeylerin tamamı bilinince, felsefe de amacına ulaşmış olacaktır. Çünkü Bilgelik (Hikmet), ancak böyle anlaşılmakta ve böyle tanımlanmaktadır. Hikmet ise, Ahlâk için zorunlu olarak gerekli olan bir şeydir. Zira, felsefede en sonuncu (nihaî) hedef, Bilgelik'in zarûretinden gelen Temelli (Kat'î) Ahlâk'tır

Kat'î Ahlâk ile Muvakkat Ahlâk arasındaki fark, M. Karasan'ın yorumuyla, *hayatın işleri ile hakikatin temaşası*[16] arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Her ikisinde de irade insanı karar vermeye çağırır. Ne var ki, hayatın işleri için karar verirken apaçıklığı bekleyemeden karar vermek duru-

---

[15] Alfred Fouillé, *Descartes*, s. 148, st: 12-15.

[16] M. Karasan, *Metod Üzerine Konuşma*'ya eklediği açıklamalar, a.g.e., s. 131, pr: 2.

munda kalabildiği hâlde, hakikat bahis mevzuu olunca, karar verebilmek için apaçıklığı beklemek lâzım gelmektedir.

Felsefeden beklenen plana göre:

1. İnsan açısından bilinebilmesi mümkün olan her şeyin genel ve kuşatıcı bilgisi, yani, "küllî hakikat" elde edilecektir.

2. Bu, bize, "Hikmet"i verecektir.

3. Hikmet, Fazîlet'i getirecektir,

Hikmet, sadece iyilik bilgisinden kaynaklanan gerçek fazîletlerin tümüdür, o halde, "bütün ve tam olgun bilgi" olmak durumundadır.[17] Ancak ne var ki, böyle bir şeyin tam olarak gerçekleşmesi ancak ve yalnız *"son derece tam ve olgun olan"* Tanrı'ya özgüdür.[18] O sebeple, yani tanrısal bir yetkinliğe sahip olmadığından, insan için ancak, sınırlı bir bilgelik söz konusu olacaktır:[19] "Hakikatte ancak ve yalnız Tanrı'dır ki, tam mânâsıyla hakîmdir, yani her şeyin hakikatini bütün açıklığıyla bilir.... fakat denilebilir ki, insanlar, daha pek mühim hakikatler hakkında az veya çok bilgi sahibi oldukları nispette az veya çok hikmet sahibidirler. "

4. Son safhada ise, kesin bir ahlâk, yani *tam olarak olması gerektiği gibi olmak* seviyesine yükselebilmek mümkün olabilecektir.

5. Bu da aynı zamanda "mutluluk" sağlayacaktır. Yani, Temelli Ahlâk aynı zamanda bir mutluluk ahlâkıdır. Bu sebeple, Descartes Felsefesi'nin nihâî amaçlarından birisinin de *"Mutçuluk" (Eudemonism)* olduğunu söyleyebiliriz. Hakikatin temâşâsını, yani Felsefe'yi "Bilgeliğin İncelenmesi" olarak tanımlanınca, bu tanımın bir gereği olarak da "Felsefe Yapmak" ise, işbu sözü edilen "Bilgeliğin Edinilmesi" olmaktadır.[20] Bu şekilde hikmet edinmekle "gerçek felsefe" yapılmış olur ki bu da insanı daima mutlu etmeye yetecektir.[21] Bu, onun hem felsefesinin başında bulunan Eğreti (Geçici, Muvakkat) Ahlâk'ının ve hem de sonunda bulunan Temelli (Kat'î, Kesin) Ahlâk'ının üçüncü ilkesi olan *"insanın kendi elinde olan şey, sadece kendi düşünce sidir ve bu da onu tek başına mutlu etmeye yeter"* kuralının bir sonucudur.

---

[17] İnsan için Bilgelik (Hikmet, Sagesse), "insanın bilebileceği bütün şeylerin tam bir bilgisi" anlamındadır. Bunu filozof, şöyle tanımlamaktadır: *"Hikmet sözünden de... insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisi anlaşılır."* [*İlkeler*: Önsöz, Çev: M. Karasan, s. 7, st: 4 v.dv, ayrıca, bkz: Principes, "Lettre de L'Auteur, (*Oeuvres et Letrres* içinde), s. 557, pr: 2.

[18] Bkz: Descartes, Metafizik Düşünceler, Çev: *M. Karasan*, Bölüm IV, s. 185, pr: 2; Principes, "Lettre de L'Auteur, (*Oeuvres et Letrres* içinde), s. 557, pr: 2- s. 558.

[19] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: M. Karasan, Önsöz., s. 7., st: 25.

[20] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: M. Karasan, Prenses Elisabeth'e sunuş yazısı, s. 5. pr: 2.

[21] Prenses Elisabeth'e 6 ekim 1645 tarihli mektup; bkz: Descartes, *Ahlâk Mektupları*, Çev: M. Karasan, s. 61, pr: 1.

Fazîlet ise, onun *"Temelli Ahlâk"*ının ikinci ilkesinde açıklanan ve sıkıca Akıl'a bağlanan bir "karar sağlamlığı" olup, insanın mutluluğu (ruh memnunluğu) için gerekli bir şarttır (Ibid).

Descartes'ın asıl ahlâkının, ancak bütüncül bir hikmetin elde edilmesine bağlı olması dolayısıyla mevcut olan değil fakat gelecekte tam olarak ortaya çıkacak olan bir ahlâk olduğunu söylemiştik. Bu hâliyle böyle bir ahlâk, ancak bir "ahlâk tasarısı" olarak nitelendirilebilir. Fakat yine de, Descartes yorumcularının ortak görüşüne göre, filozof, Prenses Elisabeth ile mektuplaşmalarında *Kat'î Ahlâk (Hâlis Ahlâk; Propre Morale)* olarak bilinen bu ahlâk tasarısından söz etmiş ve dikkate değer bazı esaslar dercetmeye çalışmıştır.[22]

Filozof, Elisabeth'e yazmış olduğu 4 ağustos 1645 tarihli mektupta, daha önce *Discours*'da vazetmiş olduğu Muvakkat Ahlâk'ın üç kuralını hatırlatarak *"İmdi bana öyle geliyor ki, herkes, Metod Üzerine Konuşma'da söylediğim, üç ahlâk kuralına ait üç şeye riayet ettiği takdirde, başka yerden bir şey beklemeksizin, kendini kendinden memnun kılabilir"*demekte ve söz konusu bu kesin ahlâkının üç ilkesini şöyle açıklamaktadır.[23]

> *Birincisi, hayatın her fırsatında, yapmak veya yapmamak gerekeni bilmek için, her zaman elden geldiği kadar düşünceyi kullanmak çalışmaktır.*
>
> *İkincisi, aklın öğütlediği her şeyi ihtiras veya iştihalara kapılmaksızın yerine getirmek için, sağlam ve sabit bir karar sahibi olmaktır. Bence fazîlet bu karar sağlamlığı olsa gerektir..*
>
> *Üçüncüsü, böylece elden geldiği kadar akla göre hareket ederken, elde olmayan bütün nimetlere tamamiyle gücümüzün dışında şeyler gözüyle bakmak ve bu yolla, onları hiçbir zaman arzu etmemeye alışmaktır. Zira memnun olmamıza engel olan biricik şey, arzu, esef ve nedamettir.*

Kesin Ahlâk ve Geçici Ahlâk kurallarının her ikisinin de üç maddede toplanması dikkat çekmektedir. Bunun yanında, maddeler arasında ifade benzerlikleri bulunmaktadır. O hâlde, Propre Morale ile Morale de Provision arasında temelli bir ayrım bulunmadığı ileri sürülebilir. Ancak;

1. Dikkat etmek lâzımdır ki Kesin Ahlâk, henüz bizzat teorinin kurucusu tarafından dahi bilinmemektedir; bilinmesi mümkün de değildir. O hâlde, bu maddeler, kesin olmayan bir Kesin (Hâlis) Ahlâk tasarısı, başka bir ifade ile, mutasavver (projecté) bir ahlâka ait eskizleridir. O sebeple, Muvakkat Ahlâk kurallarına benzerliklerini normal addetmek icap etmektedir.

---

[22] Meselâ, bkz: Olivier Lacombe, Descartes, s. 108 v. dv; Mehmet Karasan'ın *Ahlâk Üzerine Mektuplar* için yazdığı giriş, s. V.

[23] Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, Çev: M. Karasan, s. 30-31, *Oeuvres et Lettres*, s. 1192-1193.

2. Maddeler arasında benzerlikler olacağı esasen bizzat müellif tarafından ifade edilmektedir. "Metod Üzerine Konuşma'da söylediğim, üç ahlâk kuralına ait üç şeye riayet ettiği takdirde, başka yerden bir şey beklemeksizin, kendini kendinden memnun kılabilir" ifadeleri bunu göstermektedir.

3. Ancak, yine de, her iki ahlâk kuralları cümlesinin arasında, benzerliklerine karşılık, birbirinin tamamiyle aynı olduğu düşünülmemelidir. Şöyle ki: Propre Morali teşkil eden kurallar mecmuası, Morale de Provision' dakilerin aksine, toplumun geleneklerine ve yürürlükte olan düzenin kanun ve kaidelerine değil, doğrudan-doğruya Akıl'a bağlanmıştır. Artık burada, filozofun müstakbel kesin ahlâkını somutlaşmış normlar hâlinde göremesek bile hissettiğimizi söyleyebiliriz: Kesin olan şudur ki, Kesin Ahlâk (Propre Morale), temel olarak "Akıl" üzerine bina edilecektir. Gerçi Descartes, İlkeler'in I. bölümünün 3. maddesinde "bu şüpheyi asla işlerimizi sevk ve idarede kullanmamalıyız" dedikten sonra, aynı maddenin nihâyetini Akıl ile bitirmektedir; fakat, Muvakkat Ahlâk kaideleri bir bütün olarak ele alındığında, Akıl'ın Ahlâk'ı birincil bir rol üstlenmediği görülmektedir.

Beri yandan, Muvakkat Ahlâk'ın sonuç kısmı, Kesin Ahlâk'a geçişin ipuçlarını da vermektedir: "*../En sonra, bu ahlâka sonuç olarak*, yaptığım işte, yani bütün hayatımı aklımı işletmekte ve kabul ettiğim metodu güderek gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemekte kullanmaya devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım" derken, Descartes, muvakkat bir ahlâkın dahi, kendisi açısından sadece ve yalnız hayat pratiği değil, aynı zamanda ondan daha fazla olmak üzere, hakikatin temâşâsına giden yolu araştırmada bir enstrüman olarak kullanıldığını göstermektedir. Ancak, bu, normal ve tabiî addedilmelidir; zira, *hakikati aramak,* Descartes'ın perspektifinde bir hayat pratiğidir.

KAYNAKÇA

Descartes, *Oeuvres et Lettres,* İçindeki eserler: 1. Régles Pour La Direction de L'esprit 2. Discours de La Méthode 3. La Dioptrique (Six premier discours) 4. Les Météores (Discours huitième) 5. La Géométrie (Livre I econd) 6. Méditaions - Objections et Réponses; 7. Les Passions de L'Âme; 8. Traité de L'Homme 9. La Recherche de la Vérité par La Lumière Naturelle 10. Letrres Choisies 11. Entretien avec Burman 11. La Mort de Monsieur Descartes Textes Presentés par André Bridoux, Éditions Gallimard, Copyright 1953; Imprimé en Belgique, 1970.

Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çev. Mehmet Karasan., MEB Yayınları, 3. baskı., İstanbul, 1967.

Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, 3. baskı., İstanbul, 1966.

Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*. Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, İstanbul 1945.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları., 1943 (basıldığı yer belirtilmemiştir).

Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 1967.

Hocaoğlu, Durmuş, *Descartes'ın Fizik Anlayışı*, (Basılmamış Felsefe Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1986.

Hocaoğlu, Durmuş, Descartes'da *Matematizm ve Mathesis Universalis*, Bildirinin Sunulduğu Akademik Toplantı: 400. Doğum Yılı Nedeniyle René Descartes Sempozyumu, 11 Kasım 1996, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü, İstanbul, Bildirinin Yayını, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümü, 400. Doğum Yılı Nedeniyle René Descartes (1596-1650) İçin Düzenlenen Sempozyumda Sunulan Bildiriler, 11 Kasım 1996, İstanbul.

Eralp, H. Vehbi, Mk: "Descartes Fiziğinin Temelleri", İÜ Yayınları: 99, Edebiyat Fakültesi Felsefe Semineri, "Felsefe Semineri Dergisi", Sayı: 1, s. 87-152, İstanbul, 1939.

Laberthonnière, *Descartes Üzerine Tetkikler*, Çev. Mehmet Karasan, 2. baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977

Cottingham, John, *Descartes Sözlüğü*, Çev. B. Gözkân, N. Ilgıcıoğlu, A. Ç. Til, A. Kovanlıkaya, Sarmal Yayınevi, İstanbul, Ekim *1996*

Fouillé, Alfred, *Descartes*, Paris, Librarie Hachette, 1906.

AHLÂK ÜSTÜNE

Şahin Yenişehirlioğlu*

Yeryüzü varolduğundan beri, yanlış söylemeyelim, insanoğlu bu yeryüzünde yer aldığından bu yana her zaman ahlâksızlık varolmuştur. Bunun nedeni de basittir: Çıkarcılık ve kolaycılık. Emek sarfetmeden başkasının sırtından hep ama hep rahata kavuşmak, rahat etmek, güzel bir yaşam sürmek, hak etmediği olanaklara kavuşmak, hakkına razı olmamak, hak ettiğinden fazlasını istemek, başkasının hakkında ve emeğinde gözü olmak, o hakkı çalmak, gaspetmek, kendisine ait olmayanı kendisinin varsaymak vb. kötülükler listesi uzayıp gider. Kısacası, başkasını, karşısındakinin hak ve hukukunda gözü olarak, onu sömürmek, onu, kendi çıkarlarının, kendi isteklerinin, kendi arzularının, en çirkini, kendi ihtiraslarının aracı hâline getirerek sömürmek.

Ispartalı Spartaküs- başkaldırıp isyan eden, Romalılar tarafından çarmıha gerilerek, kurtulmadı mı diğer yandaşları kölelerle birlikte: Efendi-Köle Diyalektiğinin insanlık sahnesindeki en güzel simgesi. Spartaküs-özgürlük isteyen, koskoca bir Roma bindirilmiş kıtalarına karşı koyamayacağını bilmiyor muydu?... Kaybedeceğini biliyordu, bildiği hâlde işe koyuldu. Ne adına bu eyleme girişti, ahlâkî açıdan, hiç olmazsa ahlâkî açıdan efendi olmak için. Yani köleliği efendi mertebesine eriştirebilmek için. Efendi köleliğin tarih sahnesindeki yerini onurlu bir biçimde alması için. Onursuz bir efendi olmak yerine, onurlu bir köle olarak gerçek efendi düzeyine, ahlâksal efendi düzeyine yükselebilmek için. Bu uğurda da neyi göze aldılar köleler?...Ölümü?

* Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu, Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü.

Ama bu herhangi bir ölüm değil, onun adına onurlu bir ölüm. Değer miydi?... Bazılarına göre hayır, değmezdi?

İ.Ö. 961 yıllarında Kudüs'te Hz. Süleyman tapınağı, Mescid-î el Aksa'nın yanındaki Kubbet-ül Sahra'nın yapımı, inşası sırasında güneş öğleye doğru bütün yakıcılığı ile göğe yükseldiğinde, sabah gün ağarırken işe koyulan ameleler yani işçiler çırak, kalfa ve ustalar olarak büyük bir disiplin ve bilgi eğitimi içinde, nefislerini de eğiterek emekten saygıyı çıkarıp bulduklarında, amaç, yalnızca tapınağın (mabed) yapımı değil, evrenin oluşum gücüne ve onun yaratılma mucizesine hayranlık olduğu gibi, insanın evrensel değerine, emeğine, hem akılsal hem kol gücü, hem psikolojik ve estetik çabasına, başkasına ve kendisine saygıyı hazırlayıp uygulamadan başka bir şey değildi. Bunun sadece dinsel bir duyguyla ilgisi yok, aynı zamanda sosyal bağı da var. Dinî ve sosyal bağlar iç içe karşımızda yer alıyor. İşte bu bir Okul'dur. O Okul'un en baş öğretisi felsefe-ahlâk, onun için de bilgi, güzellik-estetik, hak (hukuk) baş tacı ediliyor. Yani o bir bilgi, saygı, öğreti, emeğin yüceltilmesi mabedidir. Tonby Daisaku-İkeda ile yaptığı konuşmada buna değinmiyor mu?... Yine Tonby'ye göre Marx bu öğretilerden derin ölçüde etkilenecektir. Çünkü, bu, emeğin ilk örgütlü saygı biçimini, ortaklaşa paylaşım ahlâkını ortaya çıkarmaktadır. Bu, emeğe ilk sosyal saygılardan biridir. Çünkü orada, öğle yemeği sırasında, "U" biçimindeki masada ustalardan başlayıp, kalfalardan geçerek, uçlarda çıraklara varan düzen içinde herkes çıkısını açıp, neyi varsa yoksa masaya koyup ortaklaşa paylaşım çerçevesinde yemeğe koyulmaktadır: Kuru ekmek, tuz, su. Bunlardan tadıldıktan sonra, diğer çeşitli yemekler herkesçe paylaşılarak yenmektedir. Ortaklaşara paylaşımın sosyal boyutu oluşmaktadır böylece masada. Platon, Mısır gezisi sırasında Hz. Süleyman öğretisini öğrenerek bundan çok etkilenmiş, Tevrat'ı da kulaktan dolma bilgilerle yine Hz. Süleymancılar tarafından öğrenerek kendi feslefesinde Tevrat'ın kavramlarını genişçe kullanmıştır. Zaten Tevrat'ı okuyamazdı. çünkü Platon'un zamanında Tevrat eski Yunanca'ya çevrilmemişti. İlk çevriliş tarihi İ.Ö. 1. yüzyıldır. Parmenides adlı diyaloğun Türkçe çevirisinde, Giriş'te bunun böyle olduğunu anlatan bir açıklama bulunuyor. Philon ve Plotinus, Platon'un Tevrat'ın temalarını yeniden işlemekten başka bir şey yapmadığını dile getirmektedir.[1] Ama Platon, işin garip tarafı, daha sonra, hem Hıristiyanlık'ı, İncil'i, hem de İslâm'ı, Kur'an'-ı Kerim'i etkilemiştir.

Hem Tevrat'ta, hem İncil'de, hem Kur'an'da, hem de o arada Platon felsefesinde efendi-köle diyalektiğini sürekli bir biçimde irdelenmiş olarak bulmuyor muyuz?...

---

[1] İ.S. 40 yıllarda yaşamış (öldüğü söylenen) Yahudi Platon ile İ.S. 3. yüzyılda yaşamış olan Plotinus ile İ.S.5. yüzyılın başlarında ölen Aziz Augustinus'un açıklamaları. (Bkz. Platon, *Parmedines*, Çeviren: Saffet Babür, Ara Yayıncılık, 1989, Sayfa:9 ve ayrıca Bkz. Augustinus).

Varlık sorunsalı, insanın varoluş ahlâkı kaçınılmaz bir biçimde bu efendi-köle diyalektiğinin mitolojisine dayanmıyor muydu?... Bu mitoloji, tuhaftır ki bir gerçeğin mitolojisidir. Yani yaşamı hakça sırtlayıp, yükünü çekenlerin, yükünü taşıyanların mitolojisi. İşte Camüs'nün Sisifos efsanesi bunun çağdaş-modern edebiyattaki felsefi açıklamasıdır. Sırtlanıp tepeye bin bir zahmetle ulaştırdığımız, çıkardığımız büyük taş yine tepeden aşağıya yuvarlanır, iner onu yeniden tepeye çıkarmaya koyuluruz. Tam varırız tepeye, yeniden yuvarlanır aşağıya o büyük taş; bu hep böyle devam eder gider. İşte Camus'ye göre yaşam hep böyle bir içi boş, beyhude tırmanıştır. Ne anlamı vardır ki onun?... O taşı sürekli tepeye taşımanın o denli emek sarf ederek?... Belki bir tek emeğin değeri vardır?... Varoluşun temel ahlâkı bu olabilir mi?

Alman filozofu neredeyse aziz mertebesine yükseltilen Kant mezar taşının üzerine neden adını, soyadını, doğum yer ve tarihini yazdırdı? "İçimde ahlâk yasası, üstümde yıldızların gökyüzü" yazdırtmak için mi?... Oysa, sadece topraktan bir mezar ve başına doğal bir kaya parçası konmuş ve üstünde yalnızca *öldü* ya da daha güldüren ve düşündüren bir sözcük ile *öldüm* yazsaydı dile getirdiği kesin evrensel buyruğa daha uygun düşmez miydi?

Ahlâksızlık kadının bacağının bir parçasının görünmesi mi? Yoksa bir ülkeyi, dile getirip de uygulamadığı değerler adına soyup soğana çevirmek mi? Ahlâksızlık kadının bacağının bir parçasının görünmesi ise, o zaman erkekler plajlarda "soutien gorge" "boyundan destek" (bizde bozulmuş telaffuzuyla sütyen) taksınlar göğüslerine. Görüyorsunuz ki saçmalıklar diz boyu ahlâk adına.

O zaman ahlâk nedir?... Ahlâk her türlü koşulda sen öyle bir biçimde davran ki, davranışın hakkaniyeti korusun ve herkese örnek olsun, evrensel düzeye yükselerek herkesin onu kabul etmesini sağlasın. Bu, ne olabilir?... Bu, ancak, İyi, Güzel ve Doğru olabilir. İyi, Güzel, Doğru nedir öyleyse?...

Godot ahlâkı, ebleh insanoğlunun kendi hafızasını ve duygu yükünü yoklayarak, hemcinsiyle bu yeryüzünde olmayandan olana, olandan olmayana sürüp giden zaman sürecinde öldürücü can sıkıntısı ve anlamsızlığın saçmalığında varoluşunu neye, nelere ve neye göre belirleyip indirgeme bilinçsizliğinin bilincinin fark edilmesiyle bir boşluk olan varoluşuna anlamsızlığın anlamını, anlamın anlamsızlığını kazandırma gayretkeşliğinden başka bir şey değil. Peki öyleyse Godot kim?... İyi, Güzel, Doğru'nun, ya da İyi, Kötü, Çirkin'in anlamı ne?... Hangi varlığın varoluşunun belirlenmesi? Platon, Beckett, Sartre, Camus, Sergio Leone bu noktada buluşabilirler mi?

Sergio Leone haydutun iyisini anlatmaya çalışmıştı "İyi, Kötü, Çirkin" filminde. Namuslu olmak için her şeyi göze al düşüncesi ile namussuz olmak için her şeyi göze al düşüncesinin çatışmasıydı bu. İyi haydut kötü haydutların elinden tutuklu kadın ve çocuğunu kurtardığı zaman, kadın iyi hayduta

sorar: "Ne için yaptın bunu?". Yanıt açıktır: "Bilmiyorum, git işte..." Bu, yalnızca "The Man No Name" ya da "Adsız Adam", "Meçhul Kişi"nin "Il Magnifico Strangero" "Muhteşem Yabancı" olmasının bir sonucudur.O sadece, o anda, sorgusuz sualsiz böyle davranan bir kişidir. Çünkü varoluşun anlamını dürtüsel olarak orada bulmaktadır.Bu, aslında şu demektir: İyilik yap karşılık beklemeden. Bir haydut iyilik yapıyor karşılık beklemeden. İsimsiz bir iyilik. İyilik sadece ("Bir Avuç Dolar İçin" filmi).

Biz, İyilik yapmak için mi yaratılmışız acaba?...

İyi haydut ancak bir Amerikalı oyuncu olan Clint Eastwood tipinde olabilirdi onun gözünde. Bu da hasılat rekorları kırarak bütün dünyayı büyüledi 1968'lerde. Çünkü o zaman yine gençlik, üniversite gençliği batı ülkelerinde ve bizde kendi varlığını yeniden sorgulamaya koyulmuştu. Herbert Marcuse'ün dediği gibi tek boyut'tan kurtulup, çok boyuta ulaşmak istiyordu. Peki bu çok boyutun ölçekleri ve anlamları nelerdi?... Bunu biliyor muydu?... Bu ölçekler felsefe kitabında mı yatıyordu?... Yoksa Jean Jacques Rousseau' nun "insan doğada eşit doğar eşit ölür" sözlerinde mi çiçekleniyor du?...

Godot hep umudu arıyordu umutsuzluk içinde. Tevrat, insanı topraktan biçimlendirip şekillendiren Tanrı'nın bu umudun yalnızca ona inanmakta olduğunu söyleyerek bu umutsuzluğu kırmaya, kaldırıp atmaya yönelmiyor mu? O zaman ilk inanan sanatçı, yontucu, heykeltraş Tanrı. Ama ilk ahlâkçı da Tanrı. Oysa ahlâk insan varsa var: İnsanın insanla, doğayla, hayvanla, bitkiyle, toplumla, Devletle, dünyayla ve evrenle ilişkisinde. İnsan yoksa ahlâk da yok. O zaman ahlâk insandır, insan da ahlâktır. İşte ancak bu özdeşlik bütünsellik içinde insan ve ahlâk evrensel anlamını bulup evrensele yükselebiliyor.

Rus yönetmen Andrei Tarkovsky Stalker "Rehber" adlı filminde bu temayı sorgulamıyor mu?... Umudun ahlâkını. Umudu arama bölgesinde bir rehber eşliğinde bir fizikçi ve bir de yarı meşhur bir yazar umudu ararlarken kendilerini bulup, kendileriyle yüz yüze gelip kendileriyle hesaplaşıp kendilerini sorguluyorlardı. Bölge onlar için bir aynaydı. Ayna olmayan bir ayna. Bu bölgede sanayinin kötü yanlarının açtığı kirlenme, nükleer santralın çirkinliği ve tehlikesi içinde varolan bir doğa parçası güzelliğinin yok oluşunun gerçeğinde, kendilerini arayan üç ayrı tipte insan. Sanki Platon'un üçlemesini andıran bir tablo: Filozof, Bilim adamı, Sanatçı. Varlığı ve kendi varlıklarını sorguluyorlar. Fiziği, yeryüzünü olduğu hâliyle, Fusis hâliyle, ve onun ötesini, metafiziği sorgulayarak içinde bulundukları yazgıyı sorguluyorlardı. Sonunda hep çarpıp durdukları duvar kendileri, kendi varlıklarıydı. Peki bu durumun suçlusu kimdi?...

Kim kimi yargılıyordu bu durumda? Kim kimi yargılayabilirdi bu durumda? Ama yine de bir yargılayan vardı?... Ne adına, kim adına?... Amaç

katharsis miydi?... Arınma, sadeleşme, temizlenme; sonunda kendi nefsini eğitme. İnsanoğlu neden buna gereksimim duyuyor?

Nietzsche Tanrı'yı hangi ahlâk adına öldürdü? Tanrı Nietzsche'yi hangi ahlâk adına öldürdü?

O zaman Godot haklı değil mi?...

Sen öyle bir biçimde hareket et ki eylemin bütün insanlığa örnek olsun, iyi anlamda.

O zaman İYİ ne?...

O zaman AHLÂK ne?...



ETİK

Harun Tepe
Bir Felsefe Dalı Olarak Etik

Erdal Cengiz
Törebilimde Değer ve Ölçüt Sorunu

Safak Ural
Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlâk

Ali Yaşar Saribay
Politik Teori, Modernite ve Etik

Fekan Bahri Eskin
Göğün Buharlaşması: Ethica

Arslan Topakkaya:
Kant'ın 'Ahlâk(ilig)in Metafiziği' Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi

Yasin Ceylan
Din ve Ahlâk

Oktay Taftalı
Yalanın Fenomenolojisi

Mehmet Ali Kılıçbay
Economica'nın Dublörü Ethica

Ahmet İnam
Hâlsiz Kalmış Bir Ahlâkın Cehennemînde: Ahlâkı Hak Saklasın Bir Yarim Var İçinde

Fikret Başkaya
Bilim, Üniversite ve Etik Üzerine

KENZ

Talip Karakaya
Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm

Arnold I. Davidson
Arkeoloji, Genealoji ve Etik

Thomas Nagel
Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri

Jacques Derrida İle...
Kusura Bakmayın Ama Hiçbir Zaman Tam Olarak Öyle Söylemedim

CEDEL

Durmuş Hocaoğlu
Descartes Felsefesinde Bir Problem Alanı Olarak Ahlâk

Şahin Yenişehirlioğlu
Ahlâk Üstüne

ISSN 1303-0

1041350
DOĞU BATI DERGİSİ