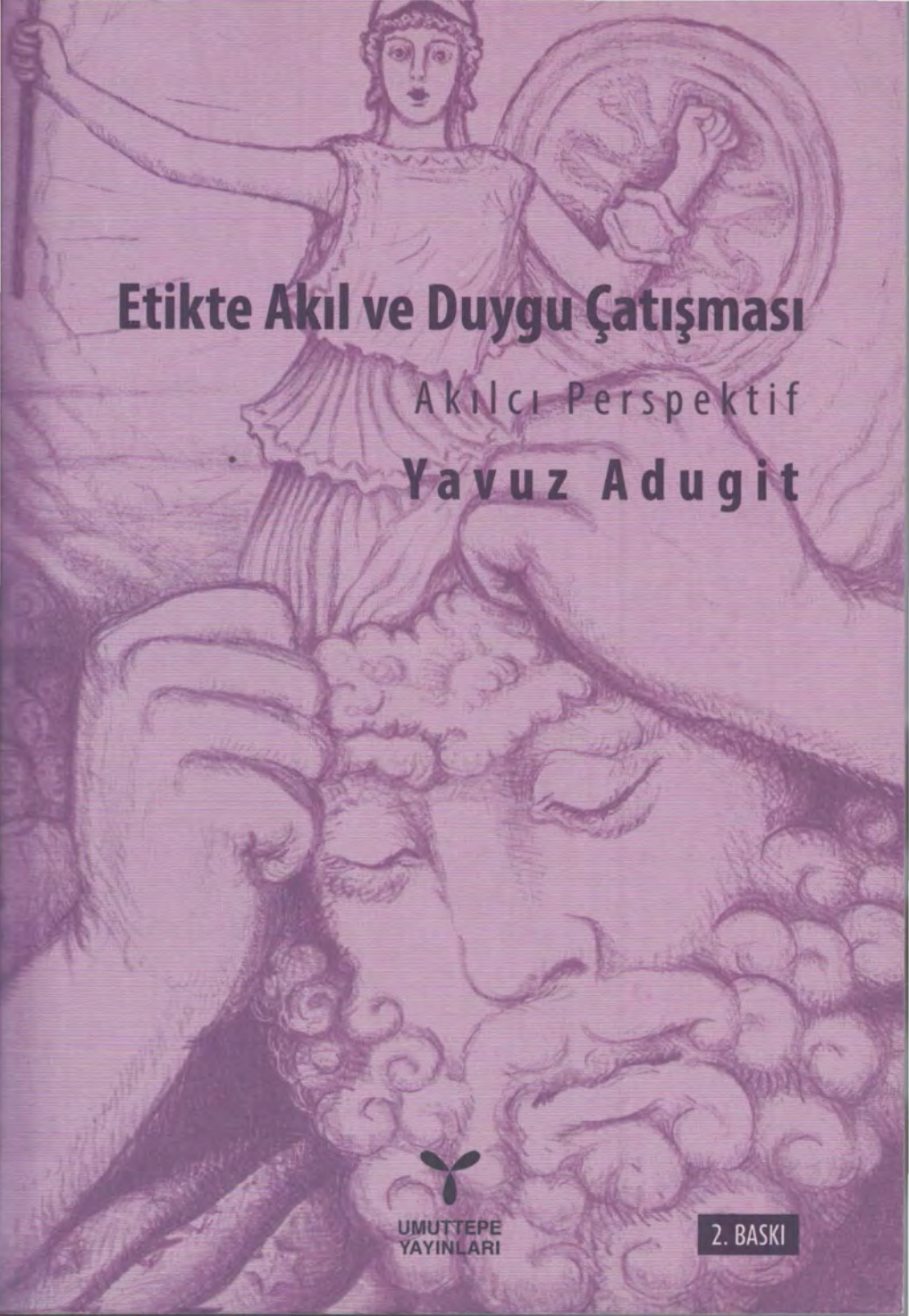


Etikte Akıl ve Duygu Çatışması

Akılcı Perspektif

Yavuz Adugit

UMUTTEPE YAYINLARI

2. BASKI

Etikte Akıl ve Duygu Çatışması

Akılcı Perspektif

Yavuz Adugit



Umuttepe Yayın No: 92
Felsefe Dizisi: 2

Etikte Akıl ve Duygu Çatışması / Akılcı Perspektif
Yavuz Adugit

1. Baskı Mart 2013
2. Baskı Ocak 2018

ISBN: 978-605-5936-95-2

© Umuttepe Yayınları • Bu kitabın her türlü yayın hakkı Umuttepe Yayınları'na aittir. Yayınevinin yazılı izni olmadan, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Yayın Yönetmeni: Mustafa Bulut
Sayfa Tasarımı: Adem Şenel
Kapak Tasarımı: Yunus Karaaslan
Kapak resmi: "Ingri d'Aulaire and Edgar Parin d'Aulaire, D'Aulaires' Book of Greek Myths."
annieandaunt.blogspot.com sitesinden alınmıştır.
Baskı-Cilt: Yazın Basın Yayın Matbaacılık Trz. Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah.Çifte Havuzlar Cad. No. 27/806
Zeytinburnu-İstanbul Tel: 0212 565 01 22 Sertifika No: 12028

Umuttepe Yayınları•
Kadıköy Mah. Ziya Gökalp Cad. 56/A
İzmit / KOCAELİ
Tel: (0262) 359 10 60
Tel: (0262) 325 03 24 Fax: (0262) 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com
e-posta: bilgi@umuttepeyayinlari.com

Etikte Akıl ve Duygu Çatışması

Akılcı Perspektif

Yavuz Adugit

KOCAELİ, 2017

Yavuz Adugit

1973'te Van'da doğdu. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Postmodern Etik Üzerine Bir İnceleme" adlı teziyle yüksek lisans derecesi aldı. Aynı bölümde "Etikte Akıl ve Duygu İkilemi" adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevliliği yaptı. Umuttepe yayınlarından "Şeyler ve İnsanlar" isimli deneme kitabı ve Yasakmeyve Yayınlarından "Çocuklara Bırakmak Aşkları" isimli şiir kitabı ile çeşitli dergilerde makale ve denemeleri yayımlandı. Halen Kocaeli Üniversitesi felsefe bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
Giriş 9

Birinci Bölüm
Platon: İlk Serüven ya da
Başlangıcın İçkin Tarihi 17

İkinci Bölüm
Aristoteles: Akıl ve Duyguların Soykütüğü
ya da Athena ile Sentinus'un Dansı 115

Üçüncü Bölüm
Kant: Duygulara Veda ya da
Athena'nın Zaferi 215

Kaynakça 336
İndeks 342

ÖNSÖZ

Yüksek lisans ve doktora eğitim sürecinde bütün çalışmalarımın odağında yer alan etikte akıl ve duyguların yerine dair sorunlar daha sonraki akademik çalışmalarımın temel konusu olmaya devam etti. Ortalama on yıl süren Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarım boyunca araştırdığım, düşündüğüm, konunun ilgililerileriyle yaptığım tartışmalar, doktora çalışmalarımın bitiminden bu yana geçen altı yıllık süre boyunca da sürdü. Bu süreçte bütün zamanımı bahsi geçen konuyla ilgili eş zamanlı yürüttüğüm üç çalışma hazırlamakla geçirdim. Dolayısıyla hem daha sonra çıkacak olan diğer iki kitap hem de bu kitap yüksek lisans ve doktora çalışmalarımın konularıyla örtüşüyor, onların devamını getiriyor, ama onların tekrarı değildir. Bu çalışmalar, uzun zamandır yapılan araştırmalar ve okumalarla yeniden tasarlanmış ve yazılmış çalışmalardır. Çalışmada Platon ve Aristoteles bölümleri için başvurulan kaynaklar Yunanca asıllarıyla karşılaştırılarak Türkçe ve İngilizce çevirilerden takip edilmiştir. İngilizce çeviriler için, yanında Yunanca asılları bulunduğundan, LOEB serisinden yararlanılmıştır. Alıntılar, Platon bölümü için bütünüyle İngilizce baskılardan, Aristoteles bölümü için Türkçe çevirilerinin yanında Yunancası bulunan eserler için Türkçe, Yunancası bulunmayan eserler için İngilizce baskılardan gösterilmiştir. Bu yol, zahmetli ve yorucu olmasına rağmen, başvurulması elzem olan bir yoldu. Zira iki filozofun eserleri farklı çevirmenler tarafından

çevrildiğinden, bir dil ve üslup bütünlüğünden yoksundur. Sözgelimi "akıl" olarak karşılanan *nous* kavramı Platon'un Türkçe çevirilerinde bazen "akıl", bazen "us", bazen "zekâ", bazen "zihin" olarak çevrilmiş. Bu durumda Türkçe metinlerden alıntı yapmak, hem çalışmanın konusu olan kavramlar bakımından sorun yaratıyordu hem de çalışmanın genelinde bir dil bütünlüğünün yakalanmasını imkânsız hale getiriyordu. Çalışmalarım esnasında felsefi bilgisinden fazlasıyla yararlandığım hocam İoanna Kuçuradi'ye, desteğini yanımda gördüğüm hocam Harun Tepe'ye, her yardım talebime anında karşılık veren dostlarım Güven Bakırezer'e, Ruhi Demiray'a, Gülay Kazancıoğlu'na ve Canset Yıldız'a sonsuz teşekkür ederim.

GİRİŞ

Her filozof felsefe yapmakla, aynı zamanda felsefeyi tarif eder, şeklindeki Deleuzecu ve Guitteraci tez doğrudur doğru olmasına, ama nasıl yaparsa yapsın, her filozofun yaptığı işe felsefe dememize olanak tanıyan, her birinin, şu ya da bu şekilde, sorunlarla, belirli türden –felsefeye özgü olan, felsefi etkinliğin araştırma tarzına ve yöntemine uygun, dolayısıyla bilim ve sanata ait olmayan– sorunlarla ilgilenmesidir. Bir filozofun felsefesinin niteliği önemli ölçüde ilgilendiği sorunlarca belirlenir. Bu tespit, zaman zaman şu ya da bu şekilde kimi felsefe kitaplarında sahne alsa da, fazla etkili olmadı. Fakat son zamanlarda ona sarılan filozofların sayısında bir hayli artış oldu. Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce* adlı eserinin hemen başında, felsefeyi "mantıklı isyan" olarak betimler. İnsan, dünyanın, yaşamın genel gidişatının kabullenemezliği karşısına mantıklı sözü, düşünceyi çıkarır. *Sonsuz Talep*'in ilk cümlelerini felsefe yapmanın gerisindeki saiklara ilişkin bir tespite ayıran Simon Critchley, felsefenin, kadim geleneğin iddia ettiği gibi hayretin değil, gerçekleşmemiş arzular, başarısızlığa uğramış çabalar karşısında uyanan hissin eseri olduğuna inanır. Bu iddia felsefeyi "hayal kırıklığıyla" başlatır. Bu, bir aksaklığı, olgusal bir eksikliği, değer bakımından bir kabul edilemezliği gidermeye yönelik sözel bir tepkidir. Ama hiçbir tepki, sadece tepki değildir, aynı zamanda değiştirme arzusudur. Benzer bir şekilde Popper, *Hayat Problem Çözmektir* adlı eserinde bilimi,

felsefeyi, hatta her düşünsel etkinliği sorun çözme çabasının ürünü olarak görür. Bu filozofların birbirlerinden haberdar olup olmadıklarını bilmek pek önemli değildir, ama kullandıkları dilin farklılığına rağmen, özce aynı şeyi dile getirdikleri açıktır. Critchley tarafından açık bir biçimde kadim geleneğe bir tepki ilan edilen, diğer filozofların ise kimsenin adına göndermede bulunmadan dile getirdikleri bu tespitin gerisinde Aristoteles'in "hayret" dediği şey yatar. *Metafizik*'te felsefeyi hayretle başlatan Aristoteles, aslında en radikal biçimiyle felsefenin sorun çözmeye yönelik tavrına vurgu yapar. Hayret, yani şaşkınlık, şaşırtıcılık... Beklenmedik, onaylanmadık, kabul edilmedik şeyler karşısında yaşanan o beklenilir tavır. Bu nedenle hayret, sorunların varlığına delalet eder. Gezegenlerin doğrusal hareket etmesi merak değil, hayret uyandırır. Felsefe sorunların keşfiyle başlar, onlara çözüm arayışıyla sürer ve nihayet bir ya da birkaç sorunun çözümüyle ya da çözüldüğü inancıyla son bulur. Öyleyse sorunlarla ilgilenmeyen bir felsefe yoktur, varsa kötü bir felsefedir. Pekâlâ, ama sorun nedir? Bir çatışma, bir aykırılık, bir uzlaşmazlıktır. İki önerme, iki fikir, iki kuram, iki inanç, bir kuram ile bir fikir, bir kuram ile bir olgu, bir fikir ile bir olgu, bir inanç ile bir olgu arasındaki çatışmadır, gerilimdir.

Felsefenin sorunları, haliyle çeşitlilik gösterir; çünkü felsefi etkinlik, doğası itibariyle farklı alanlarla ilgili çatışmalara müdahale edebilir. Bu yüzden felsefe, sadece ontoloji, epistemoloji, etik ve estetik gibi klasik disiplinlerinin ilgili olduğu alanlardaki sorunlara çözüm arayışıyla meşgul olmakla yetinmez, aynı zamanda akış halindeki dünyanın ve kültürün insan yaşamının olağan seyrinin önüne çıkardığı yeni sorunlar nedeniyle bünyesine yeni disiplinler katarak etkinliğini ve etkisini artırır.

Felsefenin klasik disiplinlerinden etik, erdemin *ne*liği, değerlerin *ne*liği ve yapısı, erdemlerin veya değerlerin evrenselliği ve göreliliği,

etik ilkelerin nesnel temelleri gibi çok sayıda sorunla meşguldür meşgul olmasına, ancak Platon'dan bu yana uğraştığı, fakat çözmeyi bir yana bırakın, çözümüne yaklaşamadığı, farklı yaklaşımlarca etik eylemlerin ardındaki güçler olarak ilan edilen akıl ve duygular arasındaki çatışma sorunundan yakasını kurtaramıyor. Filozoflar, akıl ile duygular arasındaki çatışma konusunda Platon'la başlayıp postmodernizmle devamı gelen, üstelik hala canlılığından hiçbir şey kaybetmeyen bir tartışmanın içindedirler. Akıl ile duygular birer eylem ilkesi olarak iş görür görmesine, fakat talepleri, istekleri arasında derin bir karşıtlık olduğundan, hiçbir zaman barışçıl bir birliktelik kurmayı beceremez. Her biri diğerinin istek ve taleplerine sırtını dönmekle kalmaz, aynı zamanda onlara karşı savaşır. Böylece eylemlerinin ardında başka hiçbir güç ya da saik bulunmayan insanın, erdemli eyleme potansiyeli akıl ile duygular arasındaki sert mücadele tarafından sekteye uğratılır. Bu nedenle etik filozofların, etik bir dünyanın olanağına dair değişmez kabulü, öteden beri söz konusu çatışmanın üstesinden gelmek olmuştur. Filozofların, benimsedikleri perspektifin meşrebine uygun olarak, ya aklı ya da duyguları etikten kapı dışarı etmeye yönelik o mahut, ama etkisini yitirmeyen tutumlarının ardından bu kabul yatar.

Felsefenin teorik sınırları içinde cereyan eden, bu sınırlar içinde tartışmalar yaratan söz konusu sorunun kökleri insanların deneyim dünyasında yeşerir. İnsanlar, gündelik yaşam pratiklerindeki sorularıyla, kararsızlıklarıyla, çelişkili söylemleriyle böyle bir çatışmaya maruz kaldıklarını ifşa ediyorlar. "Hangisini takip edeyim; aklımın söylediklerini mi, yoksa duygularımın taleplerini mi?" Gündelik yaşamda her insanın kendisine bir kez bile olsa sorduğuna tanık olduğumuz bir soru... Fakat dikkat! Sorun olan bu sorunun bizzat kendisi değil, bu sorunun ardındaki çıkmazdır. Soru, bir çatışmanın varlığına delalet eder. Soruyu sordurtan, akıl ile duygular arasında

yaşanan çatışma, aklın ve duyguların talepleri arasında baş gösteren uzlaşmazlık varsayımıdır. Sorular, ne başka bir gerekçeyle sorulmuş olabilir ne de basit bir yakınma çığlığının belirtisidir. Sorunun varlığı, sadece sorulmuş olması, elbette, böyle bir çatışmanın varlığının nesnel kanıtı değildir, ama kesinlikle söz konusu sorunun kabulünün kanıtıdır. Her şey bununla sınırlı kalsaydı; yani sık sık karşımıza çıksaydı bile, üzerinde konuşulan konu sadece bir soru olarak alındığı sürece, kuşkulanmak aykırı kaçmazdı, fakat akıl ile duygular arasında belirli türden bir çatışmanın gerçekten vuku bulduğu konusunda fazla kafamız da kurcalanmazdı. Ne ki bütün mesele, eylemlerle karşı karşıya gelen, seçimlerin kaçınılamazlığı karşısında bunalan insanların feryadıyla sınırlı değildir. İnsan eylemde bulunmak, üstelik erdemli eylemde bulunmak zorundadır. Bu, erdem yolunda yürümek zorunda olan her bir insanın önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik en küçük çabanın bile verilmesi gerekliliğini bildirir. Bu nedenle, hakkında konuşulan konu, devamı getirilmesi gereken bir konudur.

Pekâlâ, öyleyse devam edelim. Acaba insanın böyle bir çatışmaya maruz kaldığını gösteren sağlam bir delil var mıdır? Akıl ile duygular, akıl ile duyguların talepleri, istekleri arasında bir gerilim gerçekten söz konusu mudur? Yoksa felsefe, o anlı şanlı felsefe, o ses çıkarttığında herkesi hayranlık ve korkuyla suskunluğa büründüren felsefe, aslında Aristoteles'in halkın kanıları dediği genel kabulleri doğrulamak yahut yanlışlamakla mı meşguldür? Sakın felsefenin uzun yolculuğunun gerisinde bu kabul, önünde de zaten genel onay görmüş bir kanıya destek sunmak bulunuyor olmasın? Genelin sorusu ile felsefenin tartışması arasındaki uyum, gerçekten de akıl ile duygular arasındaki uyumsuzluğun kanıtı mıdır? Yaşadıkları çelişkileri, maruz kaldıkları çıkmazları gösteren soruyu soranlardan fazla açıklama beklemeye hakkımız elbette var, ama onların

bizi ikna etme mecburiyeti yoktur. Belli ki insanlar onaylamadıkları, en azından anlayamadıkları bir şeyler yaşıyorlar. Belki de kafalarını kurcalayan bir durumun bizzat kendi yapılarından kaynaklandığını düşünüyorlar. İnsanlardan gelen mesaj önemlidir önemli olmasına, fakat her şey insanların sözlerinden ibaret değildir. İnsanlar bir çıkmazla karşı karşıya geliyor olabilirler, ama onun adını, sanını yanlış koyma ihtimalleri de vardır. İnsanların pratik deneyimleri açısından bakıldığında, olup-bitenler, akıl ve duygular arasında bir çatışmanın varlığını kabul etmeye yetmez, fakat karşımızda felsefe de var; o da aynı dertten mustariptir. Fakat felsefenin çığlığı da teorik mahiyettedir. Filozoflar böyle çelişkiler yaşamasalar da, onların vuku bulduklarına kani olabilirler. Öyleyse filozoftan beklenen, hem kabul edilegelenden farklı bir şeydir hem de onun kendine biçtiği rolden fazladır. O, bu çelişkiyi göstermek zorundadır; iddia ediyorsa, kanıtlamak zorundadır. İşte bu nedenle, asıl soru şudur: felsefe, akıl ile duygular arasındaki çatışmadan ne anlar, nedenlerini neye dayandırır, nelere mal olduğunu iddia eder? Dahası bunu zorunlu ve kaçınılmaz bir çatışma olarak mı görür, yoksa tali ve giderilebilir bir uyumsuzluk mu?

Etik tarihi, uzun, çok uzun bir zamandır bu sorulara cevap arıyor. Çelişkilere fazlasıyla maruz kalan insanın, çelişkileri dile getiren filozoflarla fazla uğraşmasından daha doğal bir şey olamaz. Kişinin benliğini kıskaca alan yaşamsal çatışmalar ile kafasını fena halde yoran teorik çatışmalar… Yoksa başka türden bir çatışma daha mı var? Cevaplar bulunmalı. En azından aranmalı. Başkasının adına konuşmak olsa bile… Felsefe, zaten varsa, böyle çatışmaları daha açık ve seçik bir biçimde dile getirme uğraşındadır. Soruların tatmin edici cevapları etik tarihinde bulanmazsa, felsefenin gücüyle yeni arayışlara çıkmak kaçınılmaz olur.

Bu çalışma bu sorunun tespitine, ne olduğuna, varsa çözüm önerilerinin neler olabileceğine yönelik arayışın ürünüdür. Fakat fazlasıyla çetrefilli, dalı-budaklı ve çok perspektifli sorunu, tek yanlı bir bakışla ele alan bir çalışma, yeni sorunlar yaratmaktan başka bir amaca hizmet etmiş olmaz. Zira soruna akılcı pencereden bakan filozoflar da vardır, duygucu pencereden bakanlar da... Akılcı ve duygucu perspektifler olarak adlandırılabilecek her bir yaklaşımın temsilcilerinin sorunu nasıl betimlediklerini, nasıl yorumladıklarını, neden olarak neleri gördüklerini ve nihayet çözüm için neler önerdiklerini ele almayan bir çalışma, sadece eksik olmaz, aynı zamanda yanlış olur. Haliyle çalışma kapsamlı ve detaylı olmalıydı. Bu nedenle sorun, bir kitapla incelenemezdi; çünkü her bir perspektif birer kitapta incelenmeyi kaçınılmaz kılacak ölçüde geniş ve detaylı tartışmalarla diğerinin karşısına çıkar. Etik tarihiyle sınırlı kalmayı gerektiren perspektif temelli incelemeye yönelik araştırmalar ilerledikçe, tarihsel inceleme içinde derinleştikçe, işin sadece etik tarihi incelemesiyle nihayete ermeyeceği, daha fazla sorunla karşı karşıya olduğumuz gerçeği yüzünü gösterdi. Etikte akıl ve duygu çatışması sorununu çözmek üzere yola çıkan filozoflar, elbette önemli tartışmalar yapmışlar, hayranlık uyandıran adımlar atmışlar, fakat sorunun çözümüne varmayı bir yana bırakın, arkalarında bolca sorun da bırakmışlar. Dolayısıyla söz konusu soruna tarihsel araştırmalar üzerinden yükselen, yani akılcı ve duygucu perspektiflerin sorunlu yanlarına odaklanan, ama onların devamı olmayan, akıl ve duygu çatışmasına farklı bir yönde, farklı bir bağlamda yaklaşan farklı türden bir incelemenin gerekliliği baskısını hissettirdi. Bu çalışmalar zamanı geldiğinde, ama fazla gecikmeden sırasıyla yayımlanacaktır. Elinizdeki bu kitap, söz konusu soruna hasredilmiş üç çalışmanın ilkidir. Burada etikte akıl ve duygu çatışması, akılcı perspektifle incelenmektedir. Etikte akılcı perspektifin elbette çok sayıda

temsilcisi vardır, ancak bu çalışma, tarihsel bir inceleme yapmaya değil, bir sorunun çözümüne ulaşmaya odaklandığından, doğrudan ilgili sorunla meşgul olmuş filozoflar hakkında detaylı tartışmalar yapmak maksadıyla üç filozofu ele almaktadır. Etikte akıl ve duygu çatışması sorununda bir şekilde haberdar olan herkesin tahmin edebileceği gibi akılcı perspektif her bakımdan Platon, Aristoteles ve Kant felsefesi tarafından temsil edilir. Bu nedenle çalışma, her biri bir filozofa ayrılmak üzere üç bölümden oluşur. İlk bölümde Platoncu, ikinci bölümde Aristotelesçi ve nihayet üçüncü bölümde Kantçı felsefenin soruna yaklaşımı ve çözüm önerisi veya önerileri bütün detaylarıyla inceleniyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

■■■

PLATON: İLK SERÜVEN YA DA BAŞLANGICIN İÇKİN TARİHİ

"Sorgulanmamış yaşam yaşanmaya değmez." Evet, ama kapkaranlık bir mağarada bütün gizemiyle saklı kalan insanın biçim verdiği bir yaşam da anlaşılmaz. Böylece felsefe, bir kez daha, henüz ilk hamlesinde insana çarpar. Ne var ki insanın dünyası aşırı engebelidir; karşıtlıklarla, çelişkilerle doludur. İnsan, bazen tanrısal yüzünü gösterip mucizeler yaratır, bazen de mucizevî bir şekilde, basit mi basit bir sorun karşısında eli kolu bağlı kalır. İnsanlık tarihi, insanın bütün umutsuzlukları beyhude çıkaran büyüleyici başarılarına da, göz kamaştırıcı bir ışığın hiçbir sırrı görünür kılmadan sönüp gittiğine de çok tanık olmuştur. Demek ki değerli bir miras bırakmak saygı uyandırır, ama bu mirası kullanmayı başarmak da hayranlık... Sokrates'i fazlasıyla onore eden Platon'u anlatmak ister gibidir Nietzsche: "hocasına hep bağlı kalan, ona borcunu iyi ödememiş olur." Sokrates'in geride bıraktığı o harikulade düşün dünyasını berraklaştırmaya, sağlamlaştırmaya, genişletmeye yönelik eşine ender rastlanan çabası, devasa eserlerle destekleyip kaynak haline getirmesi, tarihe teslim etmesi, Platon'un borcunu fazlasıyla ödediğini gösterir. *Diyaloglar* da bunun en aleni kanıtıdır.

Sokrates'in mirası gerçekten fazlasıyla önem taşır. Kendini bilmenin zorunluluğunun bilincinden daha değerli ne olabilir? İnsan, büyük harflerle yazılması gereken İNSAN, kendini bilmeliydi. Görülüyor ki mirası bir kişiye bırakacak kadar dar görüşlü değildi. Sokrates insanı, insana miras bıraktı. Fakat ona en iyi Platon sahip çıktı. Felsefesinin kusursuz olmadığı açıktır, ama felsefi idealinin gerçekten hiçbir kusuru yoktur. Platon'la birlikte insanlık, insanın, felsefenin tek ve nihai sebebi olduğuna dair bütün güçlü nedenlere bir çırpıda ulaştı. Bu yüzden felsefeyi, temelde etik sorunların izini süren bir disiplin olarak görür. Bu aşırı bir yargı değildir; çünkü onu harekete geçiren şey, insanın değerine, insani değerlere uygun bir dünya yaratmaya yönelik güçlü arzudur. Bu arzu, elbette, insana yaraşır dört başı mamur bir yaşamın özsel özelliklerini ve nesnel dayanaklarını tespit etmeyi gerektirir. İşte Platon'un insanın varlık yapısını, ilişkilerini, dünya içindeki yerini, yaşamın anlamını ve değerini sorgulayan esrarlı çabasının ürünü olan dâhiyane felsefesinin kökleri burada filizlenir.

Bu dünyanın olanaklı olduğuna dair sarsılmaz bir inanç taşıdığından kuşku duymak için hiçbir neden yoktur. Ve başarının, harekete geçme aciliyetinin bilincinde olmaktan geçtiğine kani olduğundan, tereddüt engeline takılmadan inşa etmeye başlar. Nasıl kurgulanırsa kurgulansın, bir dünya inşa etmenin, ancak eylem ve etkinliklerle mümkün olduğunu bildiğinden, etiğe, felsefenin kraliçe disiplini muamelesi göstermekten hiçbir sakınca görmez; çünkü eylemi konu edinen, eylemin *ne*liğini, yapısını ve değerini araştıran, insan etkinliklerini yine insanla ilgisinde değerlendiren, eylem ve etkinliklerin erdemlerle ilgisi bağlamında inceleyen, böylece insanlığa yaraşır bir dünyanın temelini yeterli sağlamlıkta atmak için gerekli tüm kuramsal marifetleri barındıran felsefe dalı etiktir. Platoncu gelenek için etik, sadece felsefenin bir parçası değil, çekirdeğidir. Bu

nedenle hemen her eserinde, doğrudan ya da dolaylı, etik meseleler işleyen Platon, etik tarihinin neredeyse bütün önemli sorunlarını, açık ya da örtük, felsefe sahnesinde görünüşe getirir.

Ve *diyaloglar* etiğin en önemli sorunlarının, erdemin *ne*liğine ve yaşama müdahil olmalarının olanağına ilişkin olduğunu gösteren envai çeşit kanıt barındırır. Ne var ki filozofları harekete geçiren şey, sorun bilinci olmasına rağmen, hiçbir filozof, yalnızca işe koyulurken bilincinde olduğu sorunları çözme arayışının rahatlığına sahip olacak kadar şanslı değildir. Her filozof, hâlihazırda çözüm aradığı sorunlarla uğraşırken, farkında olmadığı, daha önce keşfetmediği, dahası tahmin bile etmediği sorunlarla karşılaşır. Üstelik felsefe tarihinde bu yeni sorunların, önem bakımından, ana sorunun önüne geçebilecek düzeyde olduğunu gösteren sayısız delil vardır. Sorunlar taviz vermezliğini her daim korur. Platon da bu akıbetten kaçınamaz. Her ne kadar vaktini erdemin *ne*liği ve erdem öğretimine hasretmişse de, zamanla erdemli eylemlerin kaynağı meselesi, Platoncu felsefenin en önemli sorunu haline gelir. Sorun, erdemli eylemlerin kaynağı olunca, insanın varlık yapısını, yapısal olanaklarını araştırma gerekliliği doğar; çünkü faili de, maruz kalanı da değer bakımından referansı da insan-varlıklar olan eylemlerin kaynağı, ancak insana ilişkin sağlam bir bilgide bulunabilir. Fakat özgünlüğü burada da kendini gösterir. Sorunu, İngiliz Duygucularının temelini attığı, Hume'un inşa ettiği ve günümüzde kimi postmodern filozoflar tarafından sürdürülen geleneksel duygucu yaklaşım ile buna tepki olarak doğan Kantçı akılcı yaklaşımdan oldukça farklı bir bağlamda ele alır. Konuya, ne Hume'da olduğu gibi doğrudan iyiyi ve kötüyü haz ile acı duygularıyla ilişkilendirerek ne Kant'ta olduğu gibi nihai bir ilkeyi akıldan türetmeye çalışarak ne de Bauman'da olduğu gibi ilksel olarak akıl-duygu karşıtlığını temel alarak eğilir. Erdemin *ne*liği ve erdemli olmanın koşullarını tartışırken, erdemli eylemlerin

kaynağı sorununu çözme ihtiyacını duyar ve bu vesileyle etikte aklın ve diğer insan potansiyellerinin –duyguların, arzuların, eğilimlerin, dürtülerin– yerini sorgular.

Öyleyse soru şudur: Platon için erdemli eylemlerin kaynağı nedir? Yani, etik eylemlerin varlık nedeni akıl mıdır, yoksa genel olarak akıl dışı bir güç ve özel olarak duygular mıdır? Soruya iki noktadan hareketle cevap verilebilir: erdemin *ne*liği ve ruhun yapısı. Sorunun iki biçimde cevaplandırılabilir olduğu anlamında değil, ikisinin birlikte cevabı olanaklı kıldığı anlamında... Zira söz konusu iki nokta, sadece birbirini gerektirmez, aynı zamanda birlikte Platon etiğinin bel kemiğini oluşturur.

İlkin erdemin *ne*liğine dair bir sorgulama yapılmalı; çünkü erdemin hâkimiyetine boyun eğmiş bir yaşam tanzim etmeye yönelik çabanın ilk ve dolaysız sonucu budur. Neden çok açıktır: insan, eylemlerinin, ne olduğunu bilmediği bir şeye uygun olup olmadığını tespit etme olanağına sahip değildir. Erdeme ilişkin açık, kesin ve değişmez bir bilgisi olmalı ki, yapıp-ettiklerini, onu referans alarak değerlendirebilsin, yönünü belirleyebilsin, rotasını çizebilsin. Fakat felsefede soru sormanın keyfiyeti yoktur; her soru bir sorundan doğar. Sokrates'in başka bir derdi vardır. Bunu Menon'un sorusundan anlıyoruz. "Söyleyebilir misin bana Sokrates, erdem öğretilebilir mi, yoksa eğitimle değil, pratikle mi kazanılır? Ya da ne pratik ne de öğrenmeyle elde ediliyorsa, insana, doğadan ya da başka bir yoldan mı gelir?"[1] Menon'un ağzından dile getirilmiş olabilir, ama soru Sokrates'in amacı açısından kesinlikle gereklidir. Madem erdemli bir dünya arayışı söz konusudur, erdemin öğretilip öğretilmeyeceğinin aydınlatılması gereklidir. Zira bu dünya insanın çabasına bağlıdır. Fakat Sokrates bir vaiz değildir. Hemen cevap vermek yerine, bir kez daha, felsefe yapmanın sabır gerektiren zahmetli, ama

1 *Menon*, 70a.

selamet getiren bir süreç olduğunu gösteren bir tavır takınır. Erdemin nasıl kazanıldığına dair bir araştırmanın, onun *ne*liğine ilişkin bilgiyi varsaydığını hatırlatarak, ne olduğu bilinmeyen bir şeyin nasıl kazanılacağının da bilinemeyeceğini söyler. Bu, felsefenin tercihi değildir, felsefe buna mecburdur. İşte felsefenin mecburiyeti: *ne*lik araştırmak.

Bütün süreç kısaca şöyle işler: erdemli bir dünyanın eksikliğinin hissedilmesi, söz konusu dünyanın inşa edilmesi için uygun bir yolun aranması, bu yolun eğitim olup olmadığının tespit edilmesi, eğitimse, nasıl bir eğitim olduğunun bulunması, bunun için de erdemin öğretilebilirliğinin araştırılması... Fakat *ne*liği bilinmeyen bir şeyin öğretilip öğretilmeyeceği konusunda bir araştırma yapmak mümkün değildir.

İşte bu nedenle, erdem nedir? Konu, ağırlıklı olarak *Menon* ve *Protagoras* diyaloglarında incelenir. Ama araştırma, soruya doğrudan cevap vermek yerine, ayıklama metodunu izler. İlkin, *ne*liğine dair bilindik ya da yaygın görüşler tartışılarak erdemin ne olmadığına karar verilir. Daha sonra bu bilgiler ışığında, doğru bir erdem tanımına ulaşılır. Zira bir diyalektik ustası olarak Sokrates, dikenlerle kaplı bir yolda yapılan bir yolculukta adımların yere sağlam basılmayacağından emindir.

Acaba hangi dikenlerden haberdardır Sokrates? Önünde engel olarak durmasını istemediği görüşler nelerdir? Ya da yolunu nasıl temizler? Herhangi bir araştırmanın doğru yolunu çizecek olan unsurun, eğer varsa, muhatabın yapacağı bir tespit ya da belirleme olduğunu iyi bildiğinden Sokrates, tüm itirazlarına rağmen, Menon'u "erdem nedir?" sorusuna bir cevap vermeye ikna eder. "Her şeyden önce, bir erkeğin erdemini alırsak, devlet meselelerini iyi idare etme kabiliyetinde olması, onları dostlarına yararlı, düşmanlarına zararlı olacak şekilde yönetmesi ve zararlı şeylerden sakınmaya özen

göstermesidir. Ya da bir kadının erdemini alırsak, onu, evini iyi düzenleme, evinin iç işleriyle ilgilenme ve kocasına itaat etme ödevi olarak tanımlamaktan bir sakınca yoktur. Ve çocukların başka bir erdemi –kız çocuklarının farklı, erkek çocuklarının farklı bir erdemi vardır; aynı şekilde yaşlı erkeklerin farklı –özgür erkeklerin farklı, kölelerin farklı bir erdemi vardır."[2]

Menon'un temel iddiası, kimlerin erdeminden söz edildiğinden hareket edilirse, erdemin *ne*liği konusunda doğru yolun bulunacağıdır. Fakat Sokrates bir kez daha felsefi etkinliğin doğasına yönelik didaktik tavrını ortaya koyar. Zira "erdem nedir?" sorusuna Menon'un, geleneğin yarattığı alışkanlıkla bazı erdemlerin adını sayarak cevap vermesini, sokratik felsefeye aşina her insanın kolaylıkla tahmin edeceği gibi, Sokrates benimsemez. Neden açıktır: bir şeyin erdem olduğunu söylemek, erdemin ne olduğunu söylemek demek değildir. *Menon* diyalogunda bu tespite yapılan vurgu oldukça öğreticidir; çünkü örtük bir biçimde, bir kavramın kapsadığı şeyler ile onun *ne*liğini belirleyen özellikleri karıştırmanın çocuksu bir hata olduğunu gösterir. Sokrates ısrarla nelerin erdem olduğunu değil, erdemin ne olduğunu aradıklarını tekrarlar. Dolayısıyla bilgeliğin, cesaretin, adaletin erdem ya da cesaretin erkeğin erdemi, kocasına itaat etmenin kadının erdemi olduğu söylemek sorunu çözmez; çünkü erdemin ne olduğu, nelerin erdem olduğuna ilişkin tespit tarzında bir bilgiyi değil, tam aksine, nelerin erdem olduğu tespiti, erdemin ne olduğuna ilişkin çözümsel bir bilgiyi gerektirir. Sözgelimi cesaretin ya da adaletin birer erdem olduğunu söylemek, onları erdem yapan gerekçe ya da nitelikleri bilmek demektir. Dahası kocasına itaat etmenin kadın açısında bir erdem olup olmadığını tespit etmek için de aynı bilgiye muhtacız. Bu nedenle bir şeyin erdem olduğuna dair bilinç erdemi erdem yapana; yani erdemin özüne, bütün erdemlerde

2 *A.g.y.*, 71e-72a.

ortak olana, onların erdem olmasını sağlayan şeye bağlıdır. Demek ki ilkin şu söylenmeli: erdemin *ne*liği, erdemlerin isimlerinin sayılması yoluyla belirlenemez.

Yukarıdaki görüşe yönelik yapılan mantıksal ve metodik tespitler negatif anlamda da olsa verimli olur. En azından bundan böyle nasıl bir yolun takip edilemeyeceğini gösterir. Böylece Menon ikinci olarak Sokrates'e hitaben daha derli toplu bir öneride bulunur: "eğer bütün durumları kapsayan tek bir tanım istiyorsan, erdem, en yalın biçimiyle insanları yönetme gücüdür."[3] Ne var ki Sokrates bu tanımı onaylamaz. Belli ki Menon herkesin bir erdemi olduğunu düşünür. Bunu ilk tanımdan biliyoruz. İkinci tanım Menon'un ilk tanımdan vazgeçtiğinin delili değildir. Göründüğü kadarıyla, en azından Sokrates'in yaptığı itirazda göründüğü kadarıyla Menon, genelleştirici bir ifade kullanmakla Sokrates'in biçimsel itirazına cevap olsun diye tanım formunda bir ifade kullanarak tartışmayı sürdürmek ister. İşte Sokrates'in ikinci itirazı da tam bu noktaya odaklıdır. Madem herkesin bir erdemi var ve madem erdem genel olarak insanları yönetme kapasitesidir, öyleyse çocuk da, köle de insanları yönetebilir. Menon'un akıl yürütmesi takip edildiğinde, fazlasıyla çocuksu bu durumla karşılaşırız. Zira yine Menon'un argümanları bağlamında bakıldığında, ama sadece Menon'un argümanı bağlamında, erdemli olma olanağına sahip olan, ama yönetme kapasitesinde olmayan –sözgelimi köleler– vardır. Köle, zaten tanım gereği; yani doğası gereği yönetme kapasitesine sahip olmayandır. Dolayısıyla bu türden bir tanım, erdeme, ona özgü olmayan bir nitelik yükler. Burada Sokrates kölenin erdeminin olduğunu söylemiyor, sadece Menon'un iddialarının mantık dışılığını göstermek için, onun tanımlarını bir an için doğru kabul ediyor. Aksi durumda Sokrates'in Menon'a müdahaleleri gerçekten fazlasıyla sorunlu olurdu. Platon,

3 *A.g.y.*,73d.

yurttaş olarak görmediğinden, köleleri ne toplumsal bir sınıf olarak ayırır ne de toplumsal bir sınıfın içine yerleştirir. Dolayısıyla onlara herhangi bir erdem de atfetmez. Buna rağmen, Sokrates'in Menon'un iddiasını kölelikten hareketle çürütmesi ve Menon'un da bir itirazda bulunmaması çok aykırı kaçardı. Böyle bir tutumun, iki olası gerekçesi olabilirdi: ya bir sınıfa mensup olmadıklarından, kölelerin de, hakkında konuşmadığı, konuşmaya gerek duymadığı –zira devletin yapısı içinde yeri olmayan bir erdem incelenmeye değer değildir– bir erdemi olduğunu kabul eder ya da soruna kendi felsefesi açısından değil, Antik Yunan dünyasının kölelerin erdemine dair genel kabulü –sözgelimi efendisine boyun eğme gibi– açısından yaklaşır. Kuşkusuz, ikinci seçenek daha akla uygun görünüyor; çünkü hem Sokrates'in önemli bulmadığı bir şeyi, başkasına ait bir iddiayı çürütmek için kullanma ihtimali yoktur hem de Menon'un erdem tanımlarına dair önerileri rastgele seçilmiş öneriler değil, yaygın kabul gören fikirlerdir. Ve yaygın bir fikrin yanlışlığı en kolay, yaygın bir kabulden hareketle gösterilebilir.

Fakat bütün mesele bu kadar değildir; bu tanımın çok daha vahim bir hatası vardır. "Yönetmenin" bizzat kendisi değil, ancak belirli bir tarzda yönetmek erdemli olabilir. Erdeme uygun olmayan, erdeme aykırı olan yönetim biçimleri de vardır. Zaten erdeme uygunluğu ya da aykırılığı olan bir şey erdemi tanımlamak için kullanılamaz. "Yönetme" erdemin sınırlarını çizmez, erdem "yönetmeye" sınır çizer. Böylece Menon, yukarıdaki tanımın çelişkisinin bir sınırlandırmayla aşılacağına inanır. Zira üçüncü olarak, yukarıdaki ifadeye bir ekleme yaparak "erdemi, insanları *adil bir biçimde* yönetme kapasitesi"[4] olarak tanımlar. Menon, Sokrates'in itirazı karşısında, ikinci iddiasını dayandırdığı "yönetme kapasitesinden" vazgeçmez, sadece bir eksikliği giderir. Ancak bu sınırın sınırları yine Sokrates

4 *A.g.y.*,73d.

tarafından çizilir. Zira ikinci tanımdaki "adil bir biçimde" ibaresi, Sokrates'in önerisi olarak tanıma eklenir. Elbette Sokrates, Menon'a sorduğu sorunun nihai cevabını vermiş değildir, ama Menon'un iddiasının böyle bir içerik taşıdığını ya da böyle bir içerikle mümkün olabileceğini göstermek ister; çünkü Sokrates ifadenin ilk halinin sıkıntılarının farkındadır. Menon'un ifadesini düzeltir, ancak her sağlam temellendirmenin kılı kırk yaran kavramsal ayırımlar gerektirdiğini düşünen Sokrates'in bu görüşe de itirazı gecikmez. Aceleyle yapılmış her tanımın içereceği türden basit bir mantıksal hata taşıdığını düşünür. Zira adaletin kendisi bir erdemdir. Ve *Erdemin* kendisini *bir erdemle* tanımlamak en açık biçimiyle paradokstur. Ancak bu, erdemlerden hareketle, belirli erdemlerin özellikleri referans alınarak *Erdem* hakkında tespitler yapılmayacağını değil, bir kavramın kapsadığı bir örneğin, kavramın yerine ikame edilemeyeceğini gösterir. Erdemlerden hareketle *Erdem*in *ne*liği, özellikleri araştırılabilir, *Erdem* hakkında genel tespitler yapılabilir, ama erdemlerin tekil özellikleri *Erdem*in tümel özellikleri yerine ikame edilemez.

Sokrates'in bu itirazları yalnızca kabul görmekle kalmaz, aynı zamanda tartışmanın mantığını ve kavramsal çözümlemeler konusundaki öğreticilini de hissettirir. Bu nedenle Menon'u, daha genel tespitlerle iş görmeyi denemeye cesaretlendirir. Böylece dördüncü öneri tartışılır: "pekâlâ, erdem bana göre Sokrates, şairin dile getirdiği gibi, 'saygın şeylerden hoşlanma ve onları yapabilmedir'; işte bu yüzden ben de erdemi, saygın şeyleri isteme ve onları edinme gücü olarak tanımlarım."[5] İlk bakışta oldukça çekici görünen bir tanım. Fakat Sokrates'in sağlam ruhu güzel söylevlere kanacak değildir; görünüşlere aldanacağı yanılgısından sakınmak gerek. Tanımın kritik kavramını ele geçirir ve işin sanıldığı kadar yalın olmadığını gösterir. Zira *isteme*, bir varlık olarak insanın neleri istemeye yatkın

5 *A.g.y.*,77b.

olduğuna değil, her insanda bulunan bir kapasiteye göndermede bulunur. Dolayısıyla istemeye sahip olmak, erdemli eylemenin garantisi değildir; çünkü insanların, belirli şeylerin olmasını istemeleri ya da belirli türden şeyleri yapmayı umut etmeleri, istenilenin doğruluğu ya da iyiliğinin ölçütü değildir. İnsanlar, olgusal olarak yalnızca iyi şeyleri değil, kötü şeyleri de isterler ve yaparlar. Genel olarak isteme, bir kapasite olarak isteme, yalnızca insanların herhangi bir şeyi –bu şey ister iyi ister kötü olsun– isteyebileceklerinin kanıtıdır. Ne var ki etik sınırsız bir istemeye hoşgörüyle yaklaşmaz, ona sınır çizer; çünkü herhangi bir şeyin değil, belirli türden şeylerin istenmesini buyurur. Bir şeye, sadece var olduğu için değer atfetmez, belirli bir varoluş biçimi yaratmak ister. Fakat bu tespit, Platon'un insana duyduğu güveni sarsmaya yetmez. Platon'un insanın istemesinin kötü olabileceği fikrinde değildir. Aksine Sokrates'in ağzından, çok açık bir biçimde bir insanın kötü bir şey istemesinin söz konusu olamayacağını bildirdiği bir sır değildir. Kötü bir şey isteme, isteyen kişiye zarar verir, oysa hiç kimse bile bile kendisine zarar vermez. Eğer bir insan kötü bir şey istemişse, kötü olanı iyi sandığındandır. Dolayısıyla kötünün istenmesinde suç, istemede değil, bilgi eksikliğinde ya da sanılardadır. Demek ki *kötü-isteme* ya da *istemenin kötülük içermesi* ile *kötünün istenmesi* arasında derin bir ayırım vardır. Kötü bir isteme olmaz, isteme kötülük taşımaz, ama koşullar dolayısıyla kötüye yönelebilir. Platon'un aykırı gibi duran teorisi, olgusal gerçekliği yadsımaz. Neden ne olursa olsun, kaynağında ne yatarsa yatsın, istemenin kötü olana yönelebileceği aleni gerçeğini inkâr etmez. Zaten Sokrates'in erdemin istemeden hareketle tanımlanmasına karşı çıkmasının nedeni budur. Aksi takdirde, bilgi eksikliğinden ya da sanılardan kaynaklansa da, insanlar olgusal olarak kötü şeyleri de isteyebildiklerinden, bu tanım, kötüyü erdemin mecrasına taşır. Kimse kötü olanı istemediğinden, erdem iyi şeyleri

isteme ve yapma olarak tanımlanırsa, kimse kimseden isteme bakımından üstün olamayacağından, iyi olanı gerçekleştirenler, yapma ya da yapabilme konusunda diğerlerinden üstün olacaklardır. Kısacası "isteme" kavramı bu tanımda gereksiz bir ek olarak duruyor.

Bu tanımın tüm sorunu "isteme" kavramında yatıyor göründüğü için, Menon'a çözüm kolaymış gibi gelir; istemeyi bir tarafa bırakır, beşinci ve son önerisini, Sokrates'in de yardımıyla, yapar: "o halde erdem, senin sözünü ettiğin kadarıyla, iyiyi elde etme kabiliyetidir."[6] Öneri Menon'un önerisidir, ama Sokrates'in yardımıyla formüle edilir. Sokrates ebeliğini derleyip toparlamak ve anlaşılabilir bir tarzda ifade etmek için kullanır. Tıpkı üçüncü tanımda olduğu gibi, sadece Menon'un kabullerinin, sağlam akıl yürütmeler yapıldığında, aslında ne demeye geldiğini uygun bir tarzda ifade eder. Ancak Sokrates, basit ya da çetrefilli, hiçbir hamleye hemen boyun eğmez. Yine kritik kavramın etrafında dönen mantıksal bir çözümleme yapar. Tanımın doğru olup olmadığını "iyi" kavramından hareketle inceler. Şimdi hiçbir şey, sırf var olmuş olmakla iyi olmadığından, sırf isteme olarak isteme de kendinde iyi olamaz. Var olanların olmaklığı iyilik içermez. Var olanların bizzat varlıkları, olmuş olmaları özsel olarak ne iyidir ne de kötü. Üstelik her var olan "iyi" ve "kötü" aracılığıyla değerlendirilebilir nitelikte de değildir. Dahası "iyi" ve "kötü" aracılığıyla değerlendirilebilir nitelikte olan kişi, eylem, edim ve etkinliklerin varlığı ya da varolmaklığı da "iyi" olmaz. Bunlar var olur ve iyiliğin gerekli nitelik ve ölçütlerini taşırsa ya da onlara uygunsa iyi olur. Bu durumda, iyi şeylerin iyi olmasını sağlayan öğenin ne olduğu belirgin değilse, ya herkes kendince bir şeyi iyi olarak belirleyecek ya da hâlihazırda iyi olarak ilan edilmiş, iyi olarak kabul edilmiş şeylerin izinde gidecektir. Bu durumda da hiçbir nesnel "iyi" olmayacağından, "iyi" keyfiyete bağlanmış olacaktır. Oysa

6 *A.g.y.*,78b.

peşinen belirlenmiş "iyi"lere dikkatle bakıldığında, çoğunun kötü amaçlarla kullanıldığı görülür. Bu nedenle bu tanım, bir ilk koşul ya da ölçüt gerektirir. Platon için bu ölçüt, amaç ve araçlardır. Buna göre, bir şey, ancak hem iyi amaç(lar)la hem de iyi araç(lar)la ve iyi yol(lar)la yapıldığında iyidir. Platon amaca yahut araca vurgu yapmaz, her ikisinin de iyi olmasının şart olduğunu düşünür; çünkü iyiyi amaçlayan bir eylem yahut edimin, uygun olmayan araçlarla gerçekleştirildiğinde, erdemi doğasından edeceği olgusunun farkındadır. Örneğin, sağlık, güçlülük, güzellik, zenginlik gibi şeyler genel olarak iyi olarak görülür. Oysa bunların insanları yıkıma sürüklediğine her insan bir kez dahi olsa şahit olmuştur. Zira hepsinin de yanlış kullanılma olanağı vardır. Genelde iyi olarak görülen tüm bu imkân ve potansiyeller doğru kullanılırlarsa iyi, yanlış kullanılırlarsa kötü olurlar. Herhangi bir şeyi, amaçlar ve araçlar açısından değerlendirmeden, daha baştan iyi olarak nitelendirmek olanaksızdır. Peki, ne tür amaçlar ve araçlar bir şeyin iyi olmasını sağlar? İyi amaçların ve araçların koşulu nedir? Soruda da anlaşılacağı gibi, bir kez daha ihtiyaç duyulan şey bir ölçüttür. Bu ölçü, adalet ve ölçülülüktür. Öyleyse iyi eylemler, tavırlar, tutumlar adaletin tecellisine olanak tanıyan ve ölçülülüğün hükmünü kuran amaç ve araçları takip edenlerdir. Bu durumda kendisine adaletin ve ölçülülüğün eşlik ettiği eylem ve etkilenimler erdemli, adalet ve ölçülülükten yoksun olanlar ise kötü ya da erdemsizdir. Ancak bu, tam da Platon'un hatalı gördüğü türden bir sonuca varmak demektir. Zira "erdem, iyi şeyleri yapmaktır" ve "iyi şeyler, iyi amaç ve araçlara, iyi amaç ve araçlar ise adalet ve ölçülülüğe bağlıdır" önermeleri birer öncül olarak alındığında, "erdem, adil ve ölçülü eylemde bulunmaktır" sonucuna varılır. Adalet ve ölçülülük birer erdem olduğundan, bu son tanım, erdemin belirli parçalarını erdemin belirleyici nitelikleri olarak görür. Başka bir deyişle, erdemin iki parçası, erdemin tümünün

tanımı için kullanılır. Oysa birçok vesileyle dile getirildiği gibi, Platon hem bir şeyin bir parçasına göre tanımlanamayacağını hem de bütünün ne olduğu bilinmeden parçanın ne olduğunun bilinemeyeceğini düşünür.

Platon'un bu genel kanıları Menon aracılığıyla tartışmaya açmış olması rastlantı değildir. Menon üzerinden Antik Yunan dünyasının yaygın olarak onaylanan kanılarla hesaplaşır. Bunu gerekli bulur; çünkü bu kanılar gündelik yaşam ve güncel pratik deneyimler üzerinde fazlasıyla etkilidir. Ve görüldüğü gibi, bu görüşlerden hiçbirinde kayda değer bir yön bulmaz. Böylece kanılara dayanan yaşamın hiç de güvenilir olmadığını gösterir.

Platon genel kanıların güvenilir olmadığı konusunda haklı olabilir, fakat erdemin *ne*liğini sağlam bir biçimde belirlemediği sürece, yapmak istediği iş çok eksik kalır. Bu nedenle kendisi hala sorunun muhatabıdır. Öyleyse bir kez daha sormak gerekir: erdem nedir? Platon'un tanımı, adeta bir *motto* haline geldiğinden, felsefeyle azçok ilgilenen herkesin kolaylıkla hatırlayacağı gibi "erdem bilgidir (*episteme*)."[7] Yaşamak, tarihin hemen başında, entelektüel faaliyetlerin henüz emeklediği dönemde, adeta entelektüel bir çaba olarak ilan edilir. Peri masalı bir hayatın gerisinde etik, etiğin gerisinde ise bilgi bulunur. Pekâlâ, ama Platon bu sonuca nasıl varır? Platon'un kavramlar dünyasını ziyaret etmenin zamanı geldi. Sorunun cevabı, *erdem, bilgi* ve *iyi* kavramları arasında ilmek ilmek örülen çetrefili ilişkinin serimlenmesiyle verilebilir.

Henüz yolun başında sendelememek için en yalın ve açık yargıdan işe başlamak lazım. Erdem, iyi bir şeydir; kim, ne zaman erdemden söz ederse etsin, üstelik erdemden ne anlarsa anlasın, iyi bir şeyden söz ettiğini veri olarak alır. Hiç göz kırpmadan görelilik sıfatını etiğin önüne ekleyenler bile, etiğin bu yargısı konusunda

7 *A.g.y.*,87c.

uzlaşmaktan kaçınmazlar. Fakat uzlaşmanın bir hakikat belirtisi olmadığını en iyi Platon biliyordu. Olgusal durum budur bu olmasına, ama hakikatin dünyasının böyle olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Olguların, hakikatin kanını emen çirkin asalaklar olduğunu akılda tutmakta her daim epistemoloji adına fayda var. Madem erdemle iyi bir şey kastedilir, o halde bilgiden farklı olan, bilginin kapsamadığı iyi bir şey varsa, erdem ile bilgi arasında zorunlu bir bağdan söz edilmez. Böyle bir durumda erdemin bilgi olduğu savının güvenilirliğine halel gelecektir. Erdem bilgi olabilir, ama olmayabilir de... Ne ki eğer, bilgi, iyi olan her şeyi kapsıyorsa, zorunlu olarak iyi bir şey olacak, dolayısıyla iyi bir şey olarak erdem de bilgi olacaktır. Peki, "bilgi mutlak olarak iyi midir?" İyi... Pekâlâ, ama nedir? Nelere "iyi" deriz? Bir şeye neden dolayı "iyi" deriz? Bir şeyi "iyi" yapan ölçüt nedir?

Felsefesine aşina olan herkes, Platon'un ilk sorunun cevabıyla işe başlayacağı beklentisini taşır. *Ne*lik araştırmasına felsefi icazet veren Platon'un diğer sorulardan başlaması emellerine ters düşer. Fakat Platon, en azından *Menon* diyalogunda beklentilerimizi boşa çıkarır. İyinin tanımını yapmakla değil, iyi için bir ölçüt belirlemekle yola koyulur. Bu, deneysel bir araştırma, tümevarımsal bir metottur. Fakat Platon'un böyle bir yol takip etmesinin nedeni, iyiyi deney aracılığıyla tanımlama çabası değildir, yolunu temizlemektir. Zamanı geldiğinde iyinin ne olduğunu söyleyecektir. Üstelik hiçbir deneysel veri kullanmadan... Ama öncelikli olarak genelde iyi olarak görülen şeylerin iyi olmadığını göstermesi gerektiğine inanır. Yoksa herkes her halükarda yine bildiğini okur; gözleriyle Platon'un cümlelerini takip eder, ama aklıyla kendi kanılarını tavaf eder. İşte bu nedenle öncelikle iyinin ölçütünün peşine takılır. İyi şeyler "yararlı[8]

8 Platon, *ofelimos* kavramını kullanır, ancak kavrama, Pragmatizmin yüklediği anlamı yüklemez. İlkin, Pragmatizmde yararlı olan iyidir ya da iyi yarardır, oysa

olduklarından, iyidir."[9] Demek ki iyiliğin nihai ölçütü *yarar*dır. Fakat bu kez başka bir engele takılıyoruz. Nedir yarar? Zararlı olmayan olarak tanımlanamayacağı açıktır; çünkü bir şeyin zararlı olmaması, yararlı olduğu anlamına gelmez. Zararsızlık bir yokluktur, oysa yarar bir *şey*dir. Ve *şeylik* taşıyan her nesne, durum, olgu belirli niteliklerle yüklüdür. Yarar, insanların –ama genelin, dolayısıyla toplumun– tinsel ve dışsal gereksinimlerini karşılayan, sorunlarını giderendir. Ancak bu, *yararlı görülen* her şeyin iyi olduğunu imlemez. Zira genelle ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, *yararlı görülen* ile *yararlı olan* arasında esaslı bir ayırım vardır. Her yararlı görülen yararlı olmayabilir. Genelde yarar getirdiğine inanılan sağlık, güçlülük, güzellik, zenginlik gibi fiziksel ve dışsal niteliklerin ya da imkânların ve potansiyellerin mutlak bir şekilde yararlı olduklarına ilişkin hiçbir güçlü kanıt yoktur. Güçlülüğün sorun yarattığı, güzelliğin mutsuzluk getirdiği, zenginliğin can yaktığı, zekânın felaketlere yol açtığı bir sır değildir. Ancak yalnızca fiziksel ya da dışsal olanaklar değil, aynı zamanda genelde mutlak bir biçimde iyi kabul edilen ölçülülük, cesaret, kolay öğrenme, karakter soyluluğu gibi ruhsal nitelikler de zararlı olabilir. Cesaret, bir tür atılganlık gibi alındığında, yalnızca zarar verir. İnsanın kendi gücünü aşan ya da bazı koşullar nedeniyle üstesinden gelemediği sorunlar karşısında takındığı ve başkaldırı niteliği taşıyan her tavırla kendi sonunu getirdiği yadsınamaz bir tarihsel gerçektir. Çözmek istediği sorun karşısında kendisi çözülür, dağılır. Ölçülülük de, kolay öğrenme de başıboş bırakıldığında, kişiyi aşırı uçlar arasında gidip gelmeye, kurnazlığa

Platon'da iyi *yalnızca* yararlı olan değildir, *aynı zamanda* yararlı bir şeydir. Pragmatist anlamda yararlı olan her şey iyiyken, Platon'da iyi olanın yararlı olmaması olanaksızdır. İkinci olarak, Pragmatizmde pratikte sorun çözücü şey yararlıyken, Platon'da yararlılık pratik sonuçlara değil, erdeme bağlanır. Başka bir deyişle, iki yaklaşımda erdem ile yarar ilişkisi terstir: Pragmatizmde yararlı olan erdem ya da erdemliyken, Platon'da erdemli olan aynı zamanda yararlıdır da.

9 *A.g.y.*,87e.

ve hinliğe teslim ederek ilkin kendisine zarar vermesine neden olur. Ne de olsa, aşırı eğilimler eninde sonunda insanı kendi cellâdı yapar. Böylece Platon, ahlak yasasından önce iyinin tanımını yapmanın epistemolojiyi de, etiği de tahtından edeceğini düşünen Kant'ı iki bin yıldan fazla bir zaman önceler.

Öyleyse iyiliğin ölçütü olan yararlılığın da bir ölçütü olmalı. Platon bir kez daha bunları yararlı yapan doğru, zararlı yapan ise yanlış kullanılmaları olduğunu söyleyerek, söz konusu olanakların kullanım biçimine vurgu yapar. Fakat bütün imkân ve potansiyellerin yararlı bir biçimde kullanmalarını sağlayan şey, aklı-başındalıktır (*phronesis*).[10] İnsan ruhunun üzerine aldığı ya da maruz kaldığı her şey aklı-başındalıkla yönlendirildiğinde mutluluğa, onsuz yönlendirildiğinde mutsuzluğa götürür. Ve hiç kimse mutsuzluğun yararlı, mutluluğun zararlı olduğunu iddia edemez. Ama aynı biçimde, mutsuzluğun zararlı, mutluluğun yararlı olmadığı da iddia edilemez. Öyleyse sonuç olarak şu söylenebilir: iyi yarar gerektirir, yarar ise çeşitli güç ve imkânların akılıbaşındalık rehberliğinde kullanmasını...

Eğer iyi şeyler aynı zamanda yararlıysa, erdem de iyi bir şeyse, bundan yalnızca erdemin yararlı olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla buraya dek dile getirilenlere bakılırsa, iyi şeylerin neden iyi olduklarına; yani iyinin ölçütünün ne olduğuna varmış oluruz. İyi, güzel, ama bu, erdemin neden bilgi olduğuna dair meramımızı karşılamaz. Zira erdem iyi bir şeyse, iyi şeyler aynı zamanda yararlıysa, bilginin yararlı bir şey olması gerekir ki, erdem bilgi olsun. Öyleyse soru şu: bilgi yararlı bir şey midir? "Hakikatin yarar peşinde olmadığı"

10 Aklı-başındalık, *phronesis* kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Türkçe çevirilerde kavram genellikle bilgelik veya aklı-selim, İngilizce çevirilerde kimi zaman *wisdom*, kimi zaman *practical wisdom* kim zaman *prudence* ile karşılanmasına rağmen, Türkçe'de kullanılan bilgelik ve İngilizce'de buna karşılık gelen *wisdom* genelde *sophia*ya karşılık geldiğinden, kavram, Saffet Babür'ün Aristoteles çevirilerine bağlı kalınarak aklı-başındalık olarak çevrilmiştir.

kabulünün peşine takılanları tedirgin edecek, ama Platon'un araştırma tarzı ve "yarar" kavramına yüklediği anlam göz önünde bulundurulduğunda hezeyan yaratmayan bir soru... Fakat açıktır ki bilginin yararlı olup olmadığını sadece bilgiden hareketle tespit etmenin olanağı yoktur; çünkü söylendiği gibi yarar, aklı-başındalık eşliğinde kullanılan kimi insani olanaklar ile şeyler ve nesnelerin niteliğidir. Dolayısıyla bilginin yararlı olup olmadığı, bilginin söz konusu güç ve kapasitelerin yararlılığına bir etkisinin olup olmadığına bağlıdır. Şimdi genel olarak iyi denilen sağlık, güçlülük, güzellik, cesaret gibi şeyler mutlak bir şekilde iyi değillerse, dolayısıyla iyilik ve kötülüklerini kullanım biçimlerinden alıyorlarsa, onları iyi yapan doğru kullanımlarının temelinde bilgi olmalı ki, bilgi yararlı bir şey olsun ve erdemin bilgi olduğu iddia edilebilsin. Aksi takdirde söz konusu savın hiçbir mantıklı gerekçesi olmayacaktır.

Kapasiteleri ve olanakları yararlı kılan şey aklı-başındalık olduğuna göre, bilginin yararlılığı meselesi, ancak aklı-başındalık bağlamında incelenebilir. En azından konunun hareket noktasının bu olması zorunludur. Bu durumda, aklı-başındalık, ya bu kapasite ve olanakları doğrudan iyi kılar ya onların doğru kullanılması için gerekli olan bilgiyi verir ya da başka bir yetinin sağladığı bilgi rehberliğinde kullanılmalarına yarar. İlk seçeneğin bu iş için yeterli olmadığı açıktır; çünkü bu durumda bilgiye gerek olmayacağından, bilgi ile yarar ilişkisi karanlıkta kalır. İkinci seçenek ise olanaklı değildir; çünkü aklı-başındalık, teorik iş gören bir yeti değildir, pratik bir yetidir. Ne söz konusu kapasitelere ve olanaklara dair teorik bir bilgi verir ne de doğrudan erdemlere ilişkin bilgi... Geriye üçüncü seçenek kalır. Buna göre aklı-başındalık, başka bir kaynaktan gelen bilgi aracılığıyla söz konusu kapasitelerin ve olanakların doğru kullanımını sağlar. Aklı-başındalık, bu kapasiteler, olanaklar ile yaşam ve iyilik –dolayısıyla yarar– arasında bağ kuracak bilginin kullanımının

olanağının koşuludur. Başka bir deyişle, aklı-başındalık olmazsa, bilginin rehber olarak alınmasının imkânı kalmaz. Bu durumda aklı-başındalık, bilgiyi yararlı kılmaz, bilginin kullanımı vasıtasıyla potansiyelleri ve olanakları yararlı hale getirir. Öyleyse aklı-başındalık, bilginin yararlılığı için bir koşul değildir. Aksine aklı-başındalığın şeylerin yararlı bir biçimde kullanmasını sağlaması için bilgi zaten daha baştan yararlı olmalıdır. Yoksa aklı-başındalığın erdem bakımından bir işlevi kalmaz.

Platon bilginin yararlılığı meselesini, birçok diyalogda farklı potansiyeller ve olanaklar bağlamında ele alsa da, özellikle *Lakhes* ve *Protogoras* diyaloglarında cesaretten hareketle işler. Bir erdem olarak cesaretin iyi bir şey olduğunda kuşku yok. Zira "cesaret bir tür koruma... Tehlikeli şeylere –nelerin ya da ne türden şeylerin tehlikeli olduğuna- ilişkin eğitim aracılığıyla yaratılmış olan yasaya inancı koruma..."[11] olarak görülür. Eğer durum buysa, cesurca eylemlerde bulunanlar, iyi eylemler gerçekleştiriyorlar. Ama kişi, ne yapınca cesur olur? Cesaret her şeye çekinmeden atılmak olarak görülemez; çünkü örneğin bir çocuğu kurtarmak için dalgıçlık mesleğini bilmeden kuyuya inen biri, yalnızca kendini tehlikelerin kucağına atar. Amacın tam aksi istikamete doğru bir tür yolculuğa çıkma... Kimsenin herhangi bir derdine çare olmadan, kendine zarar vermeye yönelik anlamsız bir eylem... Erdem iyi, iyi yararlı olduğundan, failin kendisine ya da başkasına zarar verdiği eylemi erdemli olamaz. Açıktır ki söz konusu şahıs bilgisizlik dolayısıyla kuyuya iner. Sadece dalgıçlık bilgisinden değil, aynı zamanda kuyuya inmemesi gerektiğine dair bilinçten de yoksundur. Demek ki bir insanın kendine zarar vermesi, ancak bilgisizliğin ürünü olabilir. "Kimse kötünün ya da kötü olduğunu düşündüğü şeyin peşinden gönüllü gitmez, belli ki kötü olduğu düşünülen şeyin iyiye tercih edilmesi insan doğasına aykırıdır

11 *Republic*, 429d.

ve iki kötü şeyden birini seçme mecburiyeti hasıl olduğunda, kimse az olanı yerine çok olanı seçmez."[12] Bu nedenle cesurca eylemler, görünüşte cesaret gibi görünen şeyler değil, gerçekten neyin cesaret olduğuna dair bilgi temelinde gerçekleşen eylemlerdir. Bu bilgi, neye, ne zaman atılacağını, neden, ne zaman kaçınacağını bilmektir. Öyleyse cesaret, en genel biçimiyle, korkulması ve korkulmaması gerekenlerin bilinmesidir. Demek ki, cesurca eylemlerde bulunmak, zorunlu olarak cesarete ilişkin bilgiye bağlıdır. O halde nihai olarak şu yargıda bulunmak için yeterli kanıt vardır: cesaret iyi bir şeydir, iyiliği bilgiden alır. Öyleyse cesaret, bilgi gerektirir.

Varılan bu sonuç, yalnızca bir erdem olarak cesaretin bilgi olduğunu gösterir. Oysa soru, bilginin yararlılığına dairdir. Sonuç, ilk bakışta oldukça yetersiz gibi görünebilir, ama Platon'un varmayı umut ettiği noktaya ilişkin önemli verileri taşır. Zira cesaretin bilgi gerektirdiği iddiası, aynı zamanda bilginin yararlı bir şey olduğuna dair bir argümandır. Neden açıktır: bir şeyin iyiliğinin nedeni de iyi olmalıdır. Cesaret iyiliğini bilgiden alıyorsa, bilgi de iyi bir şeydir. İyi şeyler yararlı olduklarına göre bilgi yararlıdır. Formel mantığın diliyle ifade edilirse şu söylenebilir:

Erdem iyidir.

İyi yararlıdır.

Yararlı şeyler bilgiden dolayı yararlıdır.

O halde bilgi yararlıdır.

Buraya dek dile getirilenlere bakılırsa, erdem, bilgi, iyi ve yarar arasında mutlak bir ilişki söz konusu. Pekâlâ, diğer erdemler için de aynı şey söylenebilir mi? İyi bir şey olarak cesaretin bilgiden dolayı iyi olduğu sonucu, diğer erdemlerin de iyiliğinin ölçütü için bir delil olarak alınabilir mi? Zira cesaret yalnızca bir erdemdir. Bir erdem ise, Platon'dan öğrendiğimiz gibi, erdemin kendisi değil, sadece

12 *Protagoras*, 358d.

bir parçasıdır. Erdemin bir parçasının iyiliğinin gerekçesi, diğer parçalarının da, örneğin adaletin, ölçülülüğün iyiliğinin de gerekçesi olabilir mi? Erdemin diğer parçalarının da iyi olduğundan kuşku duymak dahi mantığa aykırı olduğundan soru, onların iyi olup olmadığına yönelik değildir, yalnızca onların iyiliğini göstermenin mantıksal olanağına yöneliktir. Zira erdemin diğer parçaları için sağlam bir akıl yürütme bulunmazsa, bilginin yararlı olduğu iddiasının temelleri sarsılacaktır. Erdemin yalnızca bir parçasının iyi, diğer parçalarının kötü olması söz konusu olamaz; çünkü yalnızca bir parçası iyi olan şeye iyi denilemez. O halde cesaret iyi bir şeyse, iyiliğini bilgiden alıyorsa, erdemin diğer parçaları da iyi olmalı ve bunu bilgiden almalılar. Ancak bu sonuç, Platon'un bir erdemden hareketle erdemin bütününün iyi olduğu sonucuna vardığı, bunun da daha önce erdemin bir parçasına göre tanımlanamayacağı şeklindeki tutumuna ters düştüğü yargısına götürmemeli. Zira burada söylenen şey, yalnızca erdemin iyi olduğudur. Bu yargı zaten başta biliniyor. Erdemin iyiliğine dair herhangi bir önerme *a priori*dir. Bu nedenle cesaret iyi olduğu için erdem iyidir denilmiyor, erdem iyi bir şey olduğundan, cesaret iyidir deniyor. Burada yalnızca cesaretin iyiliğini bilgiden aldığı söyleniyor. Eğer cesaret bilgiden dolayı iyiyse, erdemin diğer parçaları da bilgiden dolayı iyi olmalılar. Bir erdemden hareket edilmiş olması yanıltmamalı; çünkü aslında aranan şey genel olarak iyiliğin kaynağıdır, yoksa cesaretin iyiliğinin kaynağı değil. Cesaret sadece kanıt için örnek olarak kullanılıyor. Cesaret iyiliğini bilgiden alıyorsa, bilginin cesaretin iyiliğinin üzerinde yeşerdiği zemin olarak iş görmesinin nedeni, iyinin zemini olarak iş görmesidir. Aksi durumda bilgi, sadece belirli bir şeyin iyiliğinin ölçütü olacaktır ki, bu da, onun mutlak olarak değil, göreli olarak iyi olduğu anlamına gelir.

Erdemin diğer parçaları, ölçülülük, bilgelik ve adalettir. Öyleyse, bu erdemler de cesaret gibi bilgidir. Ama neyin bilgisi? "Ölçülülük, bir tür güzel düzendir ve nasıl bir şey olduğunu pek anlayamadığım 'kendine egemen olma' deyiminin kullananların dediği gibi belirli haz ve iştahlar konusunda ılımlılıktır; üstelik bizi aynı yöne çeken benzer başka ifadeler de var. ...Fakat kendine egemen olma deyimi mantıksızcadır... Zira kendine egemen olan aynı zamanda kendine boyun eğecek ve kendine boyun eğen aynı zamanda kendine egemen olacak; çünkü bütün bu ifadeler aynı kişi için dile getirilir. Ne ki bu türden bir ifadenin asıl anlamı bana şöyle geliyor: bir insanın ruhunun bir iyi yanı bir de kötü yanı var ve kendine egemen olma ifadesi, doğal olarak iyi yanın kötü yanı kontrol etmesi anlamına gelir."[13]

"Kendine egemen olma" deyimiyle kastden farklı bir anlam taşıyan ölçülülük, her şeyden önce, bu anlamın bilincinde olmayı gerektirir. Bu yüzden ölçülü kişi, ruh bağlamında iyi olmanın ne demeye geldiğini, ruhunda hangi yanın iyi, hangi yanın kötü olduğunun, ölçülü olmanın insan olmayla olan ilişkisinin bilgisine sahip olmalı.

"...Bilgelik, isabetli [veya ihtiyatlı] karar vermek"[14] olduğundan, sırtını zaten bilgiye dayar. İnsanın, ancak bilgi vasıtasıyla doğru kararlar verebileceğinden kuşkulanmak denli gereksiz bir kuşku yoktur. Bilge, eylemlerin tavırların nedenleri, seyri ve sonuçlarını görme becerisine sahip, dolayısıyla "şimdi" ile "gelecek" arasında bağ kurmakta başarılı olan kişidir. Bu yüzden bilgelik, olması gerekene, failin ve fiillerin sınırlarını çizen koşullarına, gerçekleştirilecek olan eylemin, takınılacak tavrın gelecekteki seyrine, yol açacağı olası sonuçlara dair bilgiye sahipliktir.

13 *Republic*, 430a ve 431a-b.

14 *A.g.y.*, 428b.

Buna karşılık adalet, her bir insanın hem kendisi hem de diğer bütün insanlarla ilişkilerinde belirleyici olan bir erdem olarak toplumsal ilişkiler bağlamında anlamlandırılır. Bu nedenle "...adalet, herkesin kendi işini yapmaya yönelik bir ilke..."[15] olarak tanımlanır. Platon'un bu betimlemesi, bu günkü felsefi tartışmaların dili açısında yeterince açık ve etkili görünmeyebilir, ancak aslında fazlasıyla önemli iki gerekçe barındırır. İlki, her iş, ancak ona dair bilgi aracılığıyla yapılabilir. Platon'un bilgi ile kanı arasında yaptığı ayırım, sadece teorik bir gereksinim değildir, aşırı sert pratik karşılığı olan bir zorunluluktur. Zaman ve mekân engelline takılan gündelik deneyimlerin kaba, bölük pörçük, temelsiz görüşleriyle hayat kurulmaz. Zira hiçbir bilgi ve kanı sadece bilgi ve kanı değildir; her birinin arkasında yaşama tesir eden eylemler gizlidir. Sadece kişisel kararlara doğru ilerleyen, kişisel amaçları gerçekleştirmeyi hedefleyen eylemler değil, aynı zamanda mesleki anlamda beceri içeren eylemleri de... Yeterince bilgisi olmayan hekim hasta öldürür, sağlam bir bilgiyle donanmamış mimar yuva yerine mezar inşa eder, adaletin ne olduğunu bilmeyen devlet adamı insanı ucubeleştirir. Bu kesin! Pekâlâ, ama bunun adaletsizlikle ne ilgisi olabilir? Her şeyden önce bir işe, onun erbabı olmayanın sahip olması fazlalık bakımında bir haksızlıktır. Kişinin olduğu yer, insani nitelikler, kişisel yetenekler bakımında olmaması gereken yerdir. Bu, hem pozitif hem de negatif anlamda adaletsizliktir; devlet, böyle bir durumda, sadece kişilerin hak etmediğini elde etmeyi kolaylaştıran bir ortam hazırlamış olmakla kalmaz, aynı zamanda o işi hak edeni de ondan mahrum bırakan bir ortam hazırlamıştır. Birinin hak etmediği şey başkasınındır. Ancak dahası var, çok daha önemlisi... Bilgi eksikliğinden doğan her eylem, başkasının insani nitelikler bağlamında yaşayacağı iyi bir yaşam hakkını gasp eder. Ama sadece maddi olanaklardan

15 *A.g.y.*, 433b.

mahrum bırakmak anlamında değil, temel yaşam olanaklarından mahrum bırakmak anlamında. Ölümle, sakat kalmakla, iyi bir eğitim almamakla... Devlet içinde yerinden yapılmayan her iş, kurumların hizmet sunmak zorunda olduğu bütün insanların yaşamını sorunların kucağına atar. Toplum içindeki her insan, kurumlar aracılığıyla yapılan işler aracılığıyla yaşamını insani olanaklar bakımından kolaylaştırmak ve zenginleştirmek hakkına sahiptir. İkincisi, hangi makamda kimin oturacağı konusunda seçimlerin yerinde yapılmasının gerekliliği... Bir işi en iyi ona vakıf olan yürütebildiğinden, daha sonra bu işi yürütmek bakımından seçimde bulunma konusunda isabetli karaları da ancak o verebilir. İyi hekim, kimin iyi hekim olacağını bilir, iyi mühendis, iyi mühendisi tanır, iyi akademisyen, akademik işlerde becerikli olanı seçer, kendi peşine "saygıyla" takılanı değil. Zira her biri, iyi hekimliğin, iyi mühendisliğin, iyi akademisyenliğin ne olduğunu bilir. Ama her şey bununla sınırlı değildir. İyi olan sanat erbabı aynı zamanda kendisiyle barışık olduğundan, iyi sanat erbaplarıyla kişisel beklentilerden dolayı hasmane duygularla ilişki kurmaz. Bu yüzden adil kişi, başkalarının işine karışmaması gerektiğini, kendi işinin gereklerini ve sınırlarını bilir. Sonuç olarak bu erdemlerin her biri, ancak bu bağlamda, bu bilgi bağlamında iyi olduğundan ve iyi olan her şey aynı zamanda yararlı olduğundan, söz konusu üç erdem bakımından da bilginin yararlı bir şey olacağı açıktır.

Erdemin her bir parçası bilgi gerektirdiğinden, bir bütün olarak erdem bilgi olmalıdır. Ama genel olarak erdemin bilgi olması ne anlama gelir? Zira her bir erdemin bilgi gerektirdiğini, bu bilginin erdemin ilgili olduğu alana dair olduğunu söylemek, genel olarak erdemin neye ilişkin ya da neyin bilgisi olduğunu söylemek demek değildir. Erdem bilgidir, ama neyin bilgisi? Kuşkusuz sorunun cevabı, erdemin bilgisi şeklinde olacaktır. Ancak bu ne anlama gelir?

Erdemin bilgisi ne demektir? Erdemin bilgisi, erdemin ne olduğuna ve neyin erdem olduğuna ilişkin bilgidir. Ancak açıklamalar hala aydınlatıcı değildir. Erdem ne tür niteliklere sahiptir? Neyi gerçekleştirdiğinde, insan erdemli eylemde bulunmuş olur?

Daha önce de dile getirildiği gibi, erdem genel olarak iyi bir şeydir. Bu anlamda erdemli olmak iyi eylemde bulunmak, iyi etkinlikler gerçekleştirmektir. Demek ki aslında bütün mesele "iyi"de düğümleniyor. O halde "iyi"nin ne olduğu bilinmezse, yapılıp-edilenlerin iyi ya da kötü olup olmadığı da bilinemez. "İyi"nin ne olduğu, taşıdığı nitelikler bilinmeli ki, erdemin ne tür niteliklere sahip olduğu ortaya çıksın, böylece bilgisine ulaşılsın. Daha önce yarar bağlamında tartışıldığından, bu sorunun sorulmuş olması, ne eski tartışmaya geri dönmenin ne de bu konuda bir çelişkinin göstergesidir. Daha önce yapılan tartışma, iyinin *ne*liğine dair değildi, yalnızca ölçütüne ilişkindi. Başka bir deyişle, orada "iyi nedir?" sorusuna değil, "iyinin ölçütü nedir?" sorusuna cevap arandı. Pekâlâ, iyi nedir? İyi ile kastedilen tek tek şeylerin iyiliği, örneğin belirli bir "şey"in iyiliği ya da belirli bir insanın veya o insanın belirli bir eyleminin iyiliği değildir. Bu türden bir iyi, tıpkı diğer tüm tek tek şeylerin kendileri ve nitelikleri gibi değişken ve geçici olacağı açıktır. Elbette birçok iyi şey vardır, ama tek tek iyi şeylerin dışında bir "kendinde iyi", tek tek iyi şeylerin üstünde olan, onları aşan bir iyi de vardır. Bütün aşkın şeyler ideler olduğundan, Platon için "iyi", en genel biçimiyle ifade edilirse, bir idedir. Üstelik bütün idelerin üstünde yer alan bir idedir. O, bütün iyi şeylerin iyi olmasını sağlar. Bu nedenle tek tek şeylerin iyiliğine göndermede bulunarak iyiye değil, tam aksine iyiye göndermede bulunarak tek tek şeylerin iyiliğine ulaşılır. Bu anlamda iyi, tek tek şeylerin iyiliğinin ölçütü olur; çünkü genel bir iyi olmaksızın, tekil şeylerin neden iyi olduğu bilinemez.

Ancak bu belirleme, "iyi", "iyi şeylerin iyi olmasını sağlar" gibi oldukça genel ya da biçimsel bir betimlemeden başka bir şey değildir. Peki ama iyiye neden iyi denir, bir şey nasıl olunca iyi olur? Platon'un felsefesi söz konusu olduğunda, iyi idesi hakkında bu tür bir belirleme yapılmaksızın, soruya cevap verilemez. Tek tek şeylerin iyiliğinin kaynağı iyi idesi ise, soru, ancak iyi idesinden hareketle cevaplandırılabilir. İyi, zorunlu olarak bütün şeylerin en mükemmelidir. Kendine yeten şeydir. Tüm akıl sahibi varlıkların peşinde koştuğu, arzuladığı, ulaşmayı umut ettiği ve sahip olmak istediği şey... Platon için bu açık ve kesindir; çünkü insanlar, iyinin içinde bulunmadığı hiçbir şeyle ilgilenmezler.

Peki, bu kusursuzluğun kaynağı nedir? İyi, bu gücü nereden alır? Kendinde barındırdığı niteliklerden... Zira bir şeyin iyi olması için, adil, ölçülü, bilgece, kendinde amaç, kendine yeter olması gerekir. Tek tek şeyler arasında bütün bu nitelikleri barındıran hiçbir şey olmadığından, bu türden bir iyiliğe yalnızca iyi idesi sahiptir. Öyleyse genel olarak ifade edilirse, "iyi, bütün bunları içine alan bir yaşam tarzıdır (βίος μικτός). İyi, bütün bunların doğru karışımını sağlayan şeydir (*ού ένεκα, άίτιον*); bütün bu bilgilerin ve erdemlerin birbirleriyle bağlantılı olarak iyi olmasını sağlayan şeydir."[16]

İyinin *ne*liğine dair sağlam bilgi, onun insan dünyasına taşınmasının olanağının koşuludur. İnsan ona, artık en azından, kendi yaşamının kapısını aralamış olur. İçeri davet eder veya etmez, ama bu türden bir davette bulunup bulunmaması gerektiğine ilişkin kararı vermesi için dahi kapının açık olması gerekir. Zira ne olduğu bilinmeyen bir iyiyi gerçekleştirmeye yönelik bir çabadan bile söz edilemez: ya varlığından haberdar olunmaz ya da olmadığı bir şey olarak bilinir. İyinin taşıyıcıları ise, temel olarak eylem ve etkinliklerdir; çünkü her tür eylem ve etkinliğin, onların iyisi olan bir amacı

16 İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Ankara: TFK, 2003, s.83.

vardır. Bu taşıyıcıların doğalarına uygun amaçlarının tespit edilmesi, iyinin ana niteliklerinin ya da ayırıcı özelliklerinin bilinmesini gerektirir. Bir şeyin ayırıcı özellikleri ise, onun *ne*liğini oluşturur. Öyleyse eylem ve etkinliklerin değerli amaçlar doğrultusunda varlık kazanmaları, ancak iyinin *ne*liğinin tespit edilmesine bağlıdır; çünkü bilgi doğru kararlar vermeyi ve doğru seçimde bulunmayı olanaklı kılar. Bilgi doğru değerlendirme, doğru değerlendirme doğru yargı, doğru yargı da doğru karar vermenin koşuludur. Demek ki, erdemin bilgisi her şeyden önce iyinin bilgisidir; iyinin ne olduğuna, neyi amaçladığına, nerede bulunduğuna, ona nasıl ulaşılacağına ilişkin bilgi... Erdemin özsel özelliği, iyinin bu mutlak niteliklerini insan eylem ve etkinlikleri aracılığıyla insanın dünyasına aktarması, yaşamını kurmasıdır.

Öyleyse genel olarak ifade edilirse, Platon için erdemin bilgi olduğu savı yeterince sağlam temellere sahiptir. Fakat sav, aynı zamanda zımnen erdemin öğretilebilir bir şey olduğunu bildirir; çünkü bilginin özsel niteliği öğretilebilirliktir. Sofistlerin kendilerini erdemi öğreten kimseler olarak sunmalarına muhalefet eden Sokrates'i, *Protagoras* diyalogunun başlarında erdemin öğretilebileceği savına kuşkuyla yaklaşırken, diyalogun ilerleyen sayfalarında bilgiyle olan ilişkisini tespit ettikçe, erdemin öğretilebilirliği fikrinden yana bir tavır değişikliği içinde buluruz. Ancak diyalog sona ermez, tartışma ertelenir; çünkü Sokrates'in kuşkusu devam eder. Gerekçe, tüm yönleriyle *Menon* diyalogunda ele alınır. Öğretilebilen şeylerin, öğretmenleri ve öğrencileri olur. O halde erdemin öğretmenleri ve öğrencileri kim ya da kimlerdir? Erdemi, kim, kime öğretecek? İşte bu soruya da ikna edici bir cevap verilebilirse, erdemin bilgi olduğu savı layıkıyla kanıtlanmış olur. Platon bu soruya, sık sık yaptığı gibi, genelde yaygın kabul gören görüşleri hareket noktası alarak cevap verir. Genel kanaate bakılırsa, erdemin öğretmenleri ya sofistler, ya

aileler ya da her ikisidir. Fakat Platon bu seçenekleri hiç tereddütsüz reddeder. Erdemin öğretmenleri Sofistler olamaz; çünkü bilgiyi, dolayısıyla erdemi görelileştirip, eğitimi söylev sanatında ustalaşmaya indirgediklerinden, insanları erdemli kılmayı bir yana bırakın, erdemden uzaklaştırıyorlar. Söz konusu öğretmenler aile de olamaz; çünkü öyle olsaydı, erdemli ailelerin çocuklarının erdemli, erdemsiz ailelerin çocuklarının da erdemsiz olması gerekirdi. Oysa olgular dünyası bunun aksini gösteren örneklerle doludur. Bu akıl yürütme, ahlakı, toplumsal kurallara uyma olarak betimleyen anlayışın da aynı sorunla karşı karşıya olduğunu gösterir. Toplum, içinde erdemin varlık kazandığı bir yapı olabilir, ama erdemi olanaklı kılan bir yapı değildir. Zira toplumsal kurallar erdemin kendisi, toplumun kendisi ise erdem konusunda bir eğitim kurumu değildir. Toplum erdemin varlığı için ne bir nedendir ne de bir gerekliliktir, tam aksine erdemler iyi bir toplumsal yapı için zorunludur. Eğer durum gerçekten buysa, erdemin bir öğretmeni yoktur. *Protagoras* diyalogunda bir sonuca varmadan konuyu kapatan Platon, *Menon* diyalogunda, Sokrates aracılığıyla, oldukça açık konuşur; "erdemin bir öğretmeninin olup olmadığını çok araştırdım, ama bütün zahmetli çabalarıma rağmen bulamadığımı söylemeliyim."[17] Öğretmeni olmayan şeyin öğrencisi de olamaz. Öğretmeni ve öğrencisi olmayan şey ise öğretilemez. Öğretilemeyen şey de bilgi olamaz.

Acayip bir sonuç… Platon'un genel yargısına ve beklentisine ters düşen bir sonuç. Peki, bütün bunlar ne anlama gelir? Acaba Platon basit bir çelişkiye mi düşer? Ya da *Protogoras* diyalogunun *Menon* diyalogundan önce yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda, erdemin bilgi olduğu düşüncesini terk mi eder? İlk bakışta, Platon'un derin bir çelişki içinde olduğuna dair bir kanı oluşabilir, ancak böyle bir sonuca ulaşmak fazla acelecilik olur. Zira bu, doğrudan bir çelişki

17 *Meno* 89e.

belirtisi değildir. Ama erdemin bilgi olduğu düşüncesinden vazgeçeceğini dair en küçük belirti de görülmüyor. Dahası Platon'dan bu konuda kuşkulanmak dahi çocuksu bir tutum olur. Ancak bir sorunla karşı karşıya kaldığı da reddedilmeyecek ölçüde açık. Öyleyse bu sorunu aşıyor mu, aşıyorsa nasıl?

Platon bu sorunun içinden, erdemin bilgi olduğu konusundaki yargısından daha esnek bir tutum alarak çıkar. Eylemlerin iyi ve doğru bir biçimde, yalnızca bilginin yol göstericiliği altında yönlendirildiğini söylemenin, insanın dünyasını ve eylemlerini doğru anlamaya engel olacağına karar veren Platon, bilginin gerçek yol göstericiliğinin olmazsa olmaz koşulu olduğu konusunda ısrar etmenin bir yanılgı olduğunu düşünür. Ve bu düşüncesini bir örnekle destekler. Açıktır ki, herhangi bir yerin yolunu bilen bir kimse, o yol konusunda güvenilir bir rehber olur. Ancak orada daha önce hiç bulunmamış, dolayısıyla yolu bilmeyen, ama yine de oraya hangi yoldan gidileceği konusunda doğru bir karar veren biri, başkasına da doğru bir biçimde yol gösterecektir. Dolayısıyla o da, doğru bir sanı (*orthos doksakson*) sahibi olduğu sürece, doğruluğu bilmeyen, ama ona inanan biri olarak, bilgiye sahip kişi denli iyi bir yol gösterici olmuş olur. "Öyleyse, doğru sanı, eylemin doğruluğu için bilgi kadar iyi bir rehberdir."[18] Bilginin doğru eylem için tek yol gösterici olduğu düşüncesi, erdemin doğasına ilişkin doğru sanının önemini gözden kaçırmakla sonuçlanır.

Ancak doğru sanıya yönelik bu ifadeler, Platon'un erdemin bilgi olduğu düşüncesinden taviz verdiğini imlemez. Bundan hiçbir kuşku yok, fakat artık doğru sanının erdem konusundaki yol göstericiliğinin de göz ardı edilemeyeceğini görür. Bu nedenle, her ne kadar konunun tartışıldığı *Menon* ve *Protogoras* diyaloglarında bir sonuca varılamıyorsa da, *Menon, Yasalar* ve *Devlet* diyaloglarında erdem

18 *A.g.y.*, 97b.

konusunda eğitime duyduğu güven ve verdiği önem, Platon'un bu konuda kesinlikle çok net olduğunu gösterir. Kaldı ki bu vargı, sadece eğitime verdiği değerden dolaylı bir yoldan çıkarılan bir sonuç değildir. *Menon, Protogoras*, *Gorgias*, *Devlet* ve *Phaidon* diyaloglarında, bir şekilde, "erdemin, bilginin eşlik ettiği şey" olduğuna dair açık bir ifade bulmak mümkün. Söylenmeye çalışılan şey, erdemin bilgi olduğu konusunda *Menon* ve *Protogoras* diyaloglarında sergilenen net olmayan tavırdan hareketle varılacak olumsuz bir sonucun, Platon'un eğitim anlayışına ters düşeceğidir. Üstelik *Menon* diyalogunda verilen olumsuz hava, *Protogoras* diyalogunun sonuna doğru, her ne kadar Sokrates tartışmaya başka zaman devam etmelerinin zorunlu olduğunu söylese de, erdemin bilgi olduğu yönünde bir sonuca ulaşır. Sokrates'i rahatsız eden şey, diyalogun varmış olduğu sonuç değildir, sonuca aykırı argümanların bulunmasıdır. Yine *Devlet* diyalogunda filozofa yönelik söylenenler, bu savı kesinler. Filozof, erdem dışı olarak nitelendirilebilecek hiçbir şeyin peşinde koşmaz. O, adalet, ölçülülük, bilgelik aşığı kişidir. Hırs, açgözlülük, çıkar onun kayıtsız kaldığı yegâne şeylerdir. Filozof, bu üstünlüğü, bilgiye olan sevgisinden kazanır. O, hakikate ulaştığından, neyin iyi neyin kötü olduğunu, dolayısıyla nelerin peşinden koşması gerektiğini bilir. Filozof, bildiğinden dolayı erdemlidir. Bu nedenle Platon için erdemin bilgi olduğundan kuşkulanmak için hiçbir delil yoktur. Ancak *Menon* diyalogunun *Protogoras* diyalogundan sonra yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Platon'un, erdemin bilgi olduğu düşüncesini yetersiz bulduğunu ve bu yüzden ona doğru sanıyı eklediğini söylemek daha makul görünüyor. Öyleyse erdem, bilgi kısmının daha önemli ve baskın olması koşuluyla, *bilgi ve doğru sanıdır.*

Doğru sanının önemine vurgu yapmakla bilginin değerinden taviz vermiş olsaydı, Platon, bir filozoftan beklenmeyecek kadar basit bir çelişkiye düşerdi; çünkü bilgi kesindir ve diğer tüm bilişsel

edimlerden daha güvenilirdir. Doğruluğu doğasında barındıran bilginin hakikatliği rastlantısal değildir. Oysa sanı, rastlantı eseri doğru çıkar. Neden açıktır: bilgi kanıtlara dayanır, ama sanı bir kanıta dayanmaksızın talih gereği nesnesiyle çakışır. Varsayalım birine uzakta görünen bir şahsın kim olduğu sorulsun. Ve söz konusu kişi, onun Kallikles olduğunu söylesin. Ve sonuçta orada duranın gerçekten Kallikles olduğu ortaya çıksın. Bu durumda kişi, doğru bir bildirimde bulunmuş olur, ama rastlantısal olarak; yalnızca doğru çıkan bir tahmin yapmıştır. İşte bu doğru bir sanıdır. Demek ki Platon, erdemin *ne*liği konusunda bilgiden vazgeçip, onun yerine doğru sanıyı koysaydı, "rastlantısal olarak doğru olan, kesinlikle doğru olandan daha iyi bir yol göstericidir" şeklinde oldukça tuhaf bir yargıda bulunmuş olacaktı.

Peki, Platon kesin olan bilginin erdem konusunda yönlendirici olduğunun farkında olduğu halde, neden buna doğru sanıyı ekleme ihtiyacını duyar? Platoncu felsefenin temel sorunlarına ve argümanlarına bakılırsa, bu tutum, erdemin öğretilip öğretilmeyeceği konusunda düştüğü çıkmazdan bir kurtuluş olarak iş görür. Öyleyse, "erdem bilgidir" savına, "doğru sanının erdem bakımında yol gösterici olduğu" ifadesinin eklenmiş olmasının, erdemin öğretilip öğretilmeyeceği konusundaki sorunun çözümüne nasıl bir katkısı olur? Erdemin bilgi olması, onun öğretilebileceğinin kanıtı değilse, doğru sanı da bu konuda bir kanıt olamaz. Sahip oldukları sanıların doğruluğu ya da yanlışlığı bakımından kimse kimseden üstün ya da aşağıda değildir. Kimse sanılar bakımından eksiklik ya da eksiksizlik taşımaz. Dahası kimse bu konuda başkalarından daha az eksiklik de taşımaz. Sanılar arasında değil, ama sanılar konusunda insanlar arasında mutlak bir eşitlik vardır. Bütün insanların sanıları sanı olmak bakımından eşdeğerdedir. Belirli bir konuda tamamen eşit düzeyde olan insanlardan bazılarının öğretmen

bazılarının öğrenci olması olanaklı değildir. Görünen o ki Platon, erdemin öğretilip öğretilmeyeceği konusunda karşılaştığı zorluktan, doğru sanıya da yer vererek, bütün insanların erdeme uygun davranabildiği açık olgusuna bir açıklama getirir. Zira erdem yalnızca bilgi olsaydı, öğretilebileceği konusunda elde hiçbir kanıt olmadığından, hatta öğretilmeyeceğine dair açık bir delil bulunduğundan, yalnızca bilgiye ulaşma imkânına sahip olan filozofların erdemli olabileceği gibi tuhaf bir sonuca varmak zorunlu olacaktı. Bu ise, sadece diğer insanların da erdemli olduğu açık olgusunun inkârı anlamına gelmeyecekti, aynı zamanda Platon'un devlet anlayışının kökten yanlış olduğunu gösterecekti. Bu durumda erdemli bir yaşam, yalnızca filozoflara açık olacaktı. Ve insanlar erdemli olan üstün azınlık ile erdemden yoksun basit çoğunluk olarak mutlak ve keskin bir ayırıma maruz kalacaklardı. Üstelik insan dünyası, kendiliğinden işleyen mekanik bir dünyaya indirgenmiş, ideal bir dünyanın kurulmasına dair çabaların önemi inkâr edilmiş olacaktı. İnsanları, tinsel kapasite bakımında mutlak bir biçimde sınıflandırmasına rağmen, Platon, her sınıftan insanların erdemli olabileceğini düşündüğünden, doğru sanıyı hesaba katmaksızın bu düşüncesinin temelden yoksun kalacağının bilincindeydi. Aksi takdirde filozof olmayan insanların, örneğin ticaret erbabının, koruyucuların nasıl erdemli oldukları ya da olabildikleri olgusu açıklanamaz kalırdı. Platon, salt bilgi olarak gördüğünde, pratik alanda birçok önemli sıkıntıyla ya da zorlukla karşılaşılacağını bildiğinden, erdemin tanımına doğru sanıyı ekler.

Ancak tüm bunlara rağmen, erdem, bilgi ve eğitim arasında kurulan ilişkinin yarattığı gerilim devam eder. Bilgi öğretilebilen bir şeyse, erdem de *aynı zamanda* bilgiyse, sorun tüm açıklığıyla önümüzde duruyor. Zira erdemin bilgi olduğu savına, doğru sanıyı eklemek, filozof olmayanların erdemli olup olamayacakları sorununa

çözüm getiriyor olabilir, fakat erdem eğitimi konusunda karşılaşılan soruna çözüm getirmiş değildir; çünkü doğru sanı, erdemin içeriğini genişletir, ama bilgi olduğunu geçersizleştirmez. Bu nedenle doğru sanı düşüncesi, *aynı zamanda* bilgi olarak erdemin öğretilebileceği konusuna açıklık getirirse, söz konusu sorunun çözümüne katkıda bulunacaktır. Kısacası doğru sanının önemine yapılan vurgu, erdemin öğretmenleri ve öğrencileri konusundaki belirsizliği giderirse sorunun çözümüne katkıda bulunabilir. Oysa ne diyaloglar doğru sanının bu konuya açıklık getirdiğine dair bir ifade barındırır ne de Platon felsefesinin genel izleği, doğru sanının öğretilebileceğine dair ipuçlarını verecek uygun akıl yürütmelerin yapılmasına izin verir. Zira bilgi olarak öğretilemeyen erdem, doğru sanı olarak zaten öğretilemez. Neden açıktır; doğruluğu rastlantısal olan bir şeyin elde edilmesine ve iletilmesine dair bir metot, yordam ve ilke yoktur. Artık gönül rahatlığıyla şu iddiada bulunulabilir: doğru sanı, ne erdemin öğretilebileceğini kanıtlar ne de kendisinin öğretilebileceğine dair bir veri taşır.

Erdemin bilgi olduğu savı, erdemin öğretilip öğretilmeyeceği konusunda karşılaşılan çözümsüz sorunla zayıflıyorsa, Platon etiği, bu zayıflığa rağmen varlığını sürdürür. Kim bilir belki de felsefesine rağmen, Platon'un *inancı* bilgisine ağır basıyordur. Zira Platon, erdemin bilgi ve doğru sanı olduğu savını doğru kabul ederek yoluna devam eder. Ama yine de doğru sanı, erdem eğitimi konusunda karşılaşılan zor sorunun önemli bir açığını kapatır. En azından artık, öğretilip öğretilmeyeceğine dair teorik sorun varlığını sürdürse de, genel olarak insan dünyasında erdemin gerçekleşeceğine yönelik kuşkuları besleyen kaynak kurumuş olur. Erdem öğretilemiyor olabilir, ancak bilgiye, idenin bilgisine sahip olanların ya da ona ulaşabilecek kapasitede olanların dışındaki diğer insanların -yani filozof olmayanların- erdemli olamayacakları savının tehdidi

bertaraf olur. Neden açıktır: her insan bilgi sahibi olamaz, ama her insanın doğru sanıları olabilir. Üstelik bu konuda kimse kimseden üstün değildir. Sokrates ile Menon ya da Sokrates ile Menon'un kölesi arasında, doğru sanı bakımından, hiçbir fark yoktur. İşte dünyanın kötülüklerle dolu olmasının nedeni: bilgiyle değil, kanılarla yaşayan insan sayısının fazlalığı... Filozoflar dışında diğer insanların elbette erdemi vardır, bu insanlar bilginin rehberliğinde hareket ettiklerinde, elbette erdemli eyleyeceklerdir. Ne ki bilgileri kıttır, ama sanıları fazla... İşte bu nedenle devlet önemlidir. Kanılarla iş gören çoğunluğun birbirleriyle ilişkilerini bilgiyle kurumlarla iş gören devlet aracılığıyla yönetmek, yönlendirmek... Fakat bir noktaya dikkat çekmek Platoncu felsefeyi anlamak konusunda elzemdir; Platon'un vurgu yaptığı şey, meslekten filozoflar değil, asıl olarak felsefedir, akıl yürütmedir. Platon'un bu konudaki düşüncelerini modern felsefenin diline çevirdiğimizde şu düşünceyle karşılaşırız: ancak sağlam akıl yürütmenin rehberliğinde yaşayan insan erdemli olabilir.

Peki, bütün bunlar ne demeye gelir? Erdemin neliğine ve temellendirme tarzına dair bu tartışmanın, onun kaynağını aydınlatma konusuna nasıl bir yardımı dokunur? Hiç kuşku yok ki varılan sonuç, söz konusu sorunun çözümü için gerekli olan başlangıç verileri açısından kayda değer ipuçları taşır. Erdem bilgi ve doğru sanı olduğuna göre, bunların çıktığı kaynak neyse, erdemin de kaynağı o olacaktır. Başka bir deyişle, insanı bilgiye ulaştıran yeti ya da potansiyeller, aynı zamanda erdemli eylemde bulunmaya götüren yeti ya da potansiyellerdir. O halde bilginin kaynağı nedir? Açıktır ki soru, yönümüzü Platon'un bilgi görüşüne çevirmeyi salık verir. Platon'un klasik bilgi kuramsal tartışmadaki yerini belirlemeye ilişkin detaylı bir tartışma gereksiz olabilir, ama bilgi görüşüne ilişkin kimi kritik noktaları tespit etmemek de sorunun sistematik takibini olanaksız kılar.

Bilgi daima bir nesneye, varlığa ya da var olana ilişkin olduğundan, nesnenin doğası bir şekilde bilginin de doğasını belirler. Tüm var olanlar, ya zaman ve mekâna bağlı, oluşa tabi, değişime açık, bozulabilen, yok olabilen duyulur şeyler (*horate*) ya da zamansal ve mekânsal olmayan, oluşa tabi olmayan, değişmeyen, yok olmayan, kalıcı düşünülür (*noeta*) idelardan (*idea*, *eidos*) ibarettir. *Timaios* diyalogunda dile getirildiği biçimiyle, hep oluşa tabi olduğu halde hiç var olmayan (duyulur şeyler), hiç doğmayıp da hep var olanlar (düşünülür şeyler)... Düşünce nesnesi olmadıklarından, hakkında akıl yürütülemeyen duyulur şeylere ilişkin bilgiden[19] değil, ancak algı ve sanıdan söz edilebilir. Algı (*aesthesis*) ile sanı (*doksa*) ise, *Theaitatos* diyalogunda gösterildiği gibi, bilgi değildir. Platon'un algının bilgi olmadığına dair dört argümanı vardır. İlkin, algı duyusal şeylere ilişkin olduğundan, yalnızca duyular aracılığıyla mümkündür. Sözgelimi bir şeyi görmek bir algıdır, bir şeye dokunmak bir algıdır, bir sesi işitmek bir algıdır. Buna göre bilgi, duyumdan başka bir şey olmayacaktır. Herkes yalnızca kendi duyularıyla algıladığından, her bir insanın algıladığı yalnızca kendisine doğru gelecektir. Eğer bilgi algıysa, o zaman hiç kimsenin bir başkasından daha bilgili olması mümkün olmaz. Aynı su, üşüyen birine soğuk, ateşi olan birine sıcak geliyorsa, biri için sıcak diğeri için soğuktur. Zira kimse bir başkasının algılarına ondan daha iyi yargıçlık yapamaz. Artık hiç kimse, suyu sıcak algılayanı soğuk olduğu konusunda, soğuk algılayanı da sıcak olduğu konusunda yanlışlayacak yargıçlık görevini üstlenemez. Bu anlamda nesnel, evrensel bir bilgiden değil, herkesin öznel deneyimleri aracılığıyla ulaştığı "bilgiler"den söz edilebilir. Dolayısıyla

19 Şeylere ilişkin sahip olduğumuz, onlar hakkında düşündüğümüz, inandığımız ya da sandığımız her şeyi kapsama anlamında bilgiden söz edilebilir, ancak Platon bilgiyi teknik bir anlamda idelara ilişkin değişmeyen, kalıcı, kesin bir bilme türü olarak *episteme* kavramıyla karşıladığından, duyulur alana ilişkin bilme türü de bilgi değil, *doksa*, yani sanı olarak adlandırılır.

bilginin algı olduğu düşüncesi, bilginin göreli olduğu sonucuna varır. Göreli bir şey ise bilgi değildir. Ancak bu, Platon'un sadece kendi kabulüne uygun olmayan bir sonuca ulaştığı anlamına gelmez. Başka bir deyişle Sokrates, bilginin göreli olduğu şeklindeki sonucun, peşinen inandığı "bilgi göreli değildir" kabulüne aykırı bulduğu için reddetmiş değildir. Matematik öğrencisi Theaitetos'un, Sokrates'in sorusuna karşılık olarak dile getirdiği "bilgi algıdır" cevabı, aslında Protagoras'ın bilgi tanımıdır. Ve tanım çelişkilidir; çünkü bilginin göreli olduğuna dair evrensel bir bildirimde bulunur. Bu nedenle Protagoras'ın felsefi tutumu, en açık biçimiyle bir paradokstur. Tanım dile geldiği an, kendi içeriğini yanlışlar. Dahası başkalarına ders vermeye yönelik tutumun temellerini de sarsar. Savı, başkalarına bir şeyin doğruluğunu göstermeyi olanaksız kıldığı halde, ısrarla eğitimden söz eder ve eğitmenlik yapmaya çalışır. Oysa kanıtlanabilir, temellendirilebilir bilgi kabulü, üzerinde eğitimin yükseldiği zemindir. Genel önermeler ve yargılar, ortak argümanlar varsaymayan bir eğitim yoktur. İkinci olarak, eğer bilgi algı olsaydı, geçmişte bir şeyi algılamış olan ve algıladığı şeyi hala hatırlayan birinin, hatırladığı halde onu bilmemesi gerekirdi; çünkü artık onu algılamıyor. Kalliklas'i görmüş olan biri, onun nasıl bir kişi -en azından fiziksel olarak- olduğunu bilir. Eğer Kallikles onun yanından ayrılmışsa, ya ayrılma anıyla birlikte onu unutacak ya da unutmadığı halde nasıl biri olduğunu bilemeyecektir. Oysa söz konusu iki durum da olanaksızdır. Ne insanların, algı nesnelerinden mekânsal ve fiziksel olarak uzak kaldıkları andan itibaren onları unutmadıklarının açık olgusal durumu yadsınabilir, ne de algılamadıkları halde algı nesnelerinin kendileri ile özelliklerini hatırladıkları olgusu... Üçüncü olarak, algılamak, duyumlamak anlamına geldiğinden, algı nesnelerinin duyusal şeyler olması kaçınılmazdır. Ancak, Herakleitos'un da belirtmiş olduğu gibi, duyusal şeyler hareket halindedir; yer, konum ve

nitelik değiştirir. Bu anlamda oluşa tabidir. Öyleyse duyusal hiçbir şey için "budur" diyemeyiz. Zira sürekli bir "bu olmak"tan çıkar. Bir zaman bir yerde olan başka zaman başka bir yerdedir, bir zaman beyaz olan başka bir zaman gri olur. Algıladığımız beyaz aynı zamanda gri ya da başka bir renge dönüştüğünden, ne beyazdır, ne gridir ne de başka bir renk... Bu anlamda algı nesneleri hiçbir zaman *var* değildir. Sabit olmayan, "bir şey" olmayan, "sınırları belli" olmayan şeylerin bir adı da olmaz. Görülmeyen şeyin bir adı olmadığı gibi, belirli bir anda görülen bir şey de her an oluş halinde olduğu için, algılanmakla birlikte aynı zamanda bir başka şey olduğundan, ona da bir adın verilmemesi gerekir. Öyleyse genel hareket kavramı göz önünde bulundurulduğundan, "bilgi algıdır" savı algıyı bilgi kadar, bilgi olmayanla da ilişkilendirir. Bu durumda kim, ne hakkında, nasıl konuşursa konuşsun, hangi soruya, nasıl cevap verirse versin, doğru kabul edilecektir. Bir şeye "böyledir" denilebileceği gibi "şöyledir" de denilebilir. Bir şeye "beyaz" denilebileceği gibi "gri" de denilebilir. Dördüncü olarak, her algı bir duyu aracılığıyla olanaklıdır. Ses kulakla, renk gözle algılanır. Açıktır ki, bu iki algıya birden ortak olan şey, söz konusu duyumlardan biriyle algılanamaz. Bu durumda ya başka bir duyusal algıyla algılanacaktır ya da duyusal olmayan bir şekilde algılanacaktır. İki duyumun ortak taşıdığı algı duyusal olarak algılanamaz. Burada söz konusu olan, sahip oldukları ortak özellikler dolayısıyla iki algı arasındaki benzerlik ve farklılıktır. Benzerlik ve farklılık iki şeyin doğrudan algılanmasıyla tespit edilemez. Yalnızca işitmek ile görmekten hareketle ses ile rengin benzerliği ya da farklılığı belirlenemez. Duyusal algı, yalnızca işitir veya görür, işitme ile görmeyi karşılaştıramaz. Aynı şekilde aynılık-başkalık, teklik-çiftlik, birlik-ayrılık, varlık-yokluk ve sayılar konusunda duyusal algının bir rolü yoktur. Burada sorun, artık bir şeyin algılanması değil, algılamanın kendisidir. Başka bir

deyişle mesele, algının nasıl algılandığıdır. Algılamanın algılanması duyularla mümkün olmadığına göre başka bir kaynağı olmalı. Duyularla iş görmeyen başka bir kaynak... Açıktır ki böyle bir kaynak ancak ruh olabilir. Algılama, ruh aracılığıyla algılanır. Ve ruhun algılama gücü düşünmedir. Öyleyse ruh düşünerek algılar. Beyaz rengi görmek bir algıdır. Ama yalnızca algıdır. Ne var ki, beyazı algılamak "beyaz vardır" şeklinde bir önerme kurmanın dolaysız nedeni değildir. En azından beyaz rengi algılamak, onun var olduğu bildiriminde bulunmak için yeterli neden değildir. Algılayanın, algılanan şeye ilişkin hiçbir bilgisi olmayabilir. Onun varlığına ilişkin bildirim, ona ilişkin bir bilgi olduğundan, algılamak onun varlığı ya da yokluğuna ilişkin bir bildirimde bulunmayı olanaklı kılmaz. Bunun için algıların dışında başka bir gücün olması gerekir. "Beyaz vardır" önermesine ruh düşünerek ulaşır. Var-olmaklığa ya da ontik olana ilişkin en genel düşünce ya da ide ise "Varlık"tır. Ruh genel olarak Varlık düşüncesini ve her türden varlık ve varoluş tarzını kendi gücüyle algılar. Buna göre ruh, sertin sertliğini, yumuşağın yumuşaklığını dokunmayla algılar. Ancak sertliğin ve yumuşaklığın varlığını, aralarındaki ilgiyi, benzerliği ve farklılığı ise düşünerek bulur. Demek ki bedensel algı, yalnızca bir tür izlenime ulaşır, varlığı ya da gerçeği kavramaz. Gerçeği kavramayan şey ise bilgi vermez. Buna göre duyularla ulaşılan izlenimlerde bilgi bulunmaz, bilgi edinilen izlenimler hakkında düşünen ruhta bulunur. O halde bilgiyi algıyla özdeşleştirmek olanaksızdır. Bilginin, duyumu ya da algıyı aşan aklın edimi olan düşünme alanında aranması gerekir.

Bilginin algı olmadığı kanıtlanınca, tartışma sanı çerçevesinde yapılır. Zira sanı, açık bir düşünme örneği olmasa dahi, duyusal bir edim de değildir. Peki, sanının bilgi olmadığı savının gerekçesi ya da gerekçeleri nedir? Her şeyden önce iki tür sanının olduğunun bilinmesi gerekir: yanlış sanı ve doğru sanı. "Eğer bir sanı uygun

izlenimler üzerine kurulmuşsa ve söz konusu izlenimleri gerektiği gibi birbirine bağlamışsa doğrudur, fakat bu izlenimleri üstünkörü ve keyfi bir biçimde kullanıyor ve birbirine bağlıyorsa yanlıştır."[20] Ama doğru ya da yanlış, hiçbir sanı bilgi değildir. Yanlış sanının bilgi olamayacağı açıktır; çünkü zaten daha baştan yanlış olduğu söylenen bir şey bilgi olamaz. Doğru sanının bilgi olmadığı ise sanının, ona sahip kişinin, hakkında sanısı olduğu şey konusunda bir bilgisi olmadığı halde doğru çıkabiliyor olması kanıt alınarak gösterilir. Durum en iyi bir örnekle aydınlatılabilir. Yargılanan birinin suçsuz olduğu ancak delillerle kanıtlanabilir. Varsayalım ki suç işlememiş, ama suçlanan biri yargılanıyor. Yargılanan kişinin suçlu olup olmadığını tespit etmek, ancak suç anının görülmüş olmasıyla mümkün olsun. Fakat duruma tanık olmayan yargıçları, suçlanan şahsa tanıklık yapanlar ya da onun avukatı, kişinin suçlu olmadığı konusunda ikna etsin. Böylece hiçbir tanıklık deneyimi yaşamamış olan yargıçlar, ancak görmekle bilinecek olan bir durum hakkında ikna edilmiş olacaklardır. Bu durumda yargıçlar, görmekle verebilecekleri doğru kararı, duyduklarıyla vermişlerdir. Dolayısıyla yargıçlar, kişi ve durum hakkında *bir bilgiye sahip olmadıkları* halde doğru karar vereceklerdir. Ne var ki yargıçların kararı kanıta değil, bir tür inanca dayanır. Durumun öyle olup olmadığına dair ellerinde bir tek delil dahi olmamasına rağmen, söylenenler, kişinin suçsuz olduğuna inanmalarına neden olur. Bu ise bir tesadüftür. Elde hiçbir delil olmadığı halde, doğru yargının verilmiş olması yalnızca rastlantısaldır. Eğer doğru sanı ile bilgi aynı şey olsaydı, bilgi sahibi olmadıklarından, yargıçların doğru sanıları ya da inançları da olmayacaktı. Dolayısıyla birçok durumda doğru karar verme imkânları olmayacaktı. Bu nedenle "...göründüğü kadarıyla bu ikisi [doğru sanı ile

20 *Theaetetus* 194b.

bilgi] farklı şeylerdir."[21] Doğru sanı ile bilgi aynı şey olmuş olsaydı, düşünmenin, araştırmanın hiçbir anlamı, dolayısıyla insanın yargılar üzerinde hiçbir hükmü ve tasarrufu olmazdı.

Doğru sanının bilgi olmadığına dair kanıtlama yeterince ikna edicidir. Ancak sırf doğru sıfatını taşıyor olmasından dolayı bilgi ile doğru sanı bağlantısı hakkındaki tartışmaya hemen son verilmez. Bu konuda hiçbir noktayı gözden kaçırmamak veya gelebilecek olası itirazları engellemek amacıyla konu tartışılmaya devam edilir. Doğruluk taşıması, onun en azından yabana atılabilir olmadığını gösterir. Bu nedenle diyalogda Theaitatos, tek başına doğru sanı olmasa bile, açıklamaya (*logos*) dayalı doğru bir sanının bilgi olduğu savını dile getirir. Bu savın geçerli olup olmadığının anlaşılması, bir açıklamadan ne anlaşılabileceğinin tespit edilmesiyle mümkündür. Sokrates ile Theaitatos arasındaki tartışmaya bakılırsa, "açıklama" şu üç anlama gelebilir: a) düşüncenin dile getirilmesi, düşüncenin isim ve fiiller aracılığıyla ifade edilmesi, bildirilmesidir, aktarılmasıdır, b) açıklanmaya çalışılan şeyin yalın parçalara ayrılması, karmaşık bir nesnenin kurucu öğelerinin tek tek sayılması, c) açıklanmaya çalışılan şeyin ayırıcı özelliğinin; yani onu o yapan, diğer şeylerden ayıran özsel niteliğinin ya da vasfın ortaya konulması ya da gösterilmesi.

Artık geriye bu anlamlar bağlamında bir "açıklama"nın eklenmesinin doğru sanıyı bilgi yapıp yapmayacağına bakmak kalır. Hangi anlam göz önüne alınırsa alınsın, açıklamanın eklenmesi hiçbir biçimde doğru sanıyı bilgi kılmaz. İlk anlama göre, belirli bir düşünceyi ifade etme gücüne sahip, başka bir deyişle düşüncesini isim ve fiiller kullanarak bildirimde bulunma imkânına sahip herkes sanılarına dair bir açıklamaya zaten her daim sahip olacaktır. Eğer bilgi, bu anlama gelen bir açıklamayla giden sanıysa, doğru sanıya sahip olan, zorunlu olarak doğru bilgiye sahip olur. Böylece doğru sanı ile

21 *Theaetetus*, 201c.

bilgi arasında bütün sınırlar ortadan kalkar. Başka bir deyişle, doğru sanıya sahip olan, zaten bir açıklamayla birlikte ona sahip olacağından, hâlihazırda bilgiye sahip olacaktı ki, herhangi bir açıklamaya gereksinim duyan bir sanısı da olmayacaktır. Elinde daha baştan itibaren zaten bir bilgi olacaktır. Böylece bilgi ile doğru sanı özdeşleşmiş olacak, geriye kendisine açıklamanın ekleneceği bir şey kalmayacaktır. Dahası bir açıklama yapmaktan dahi söz edilmeyecektir. İkinci anlama göre, bir şeyin bütünlüğüne dair bir fikri dahi olmayan, ama yalnızca parçaların isimlerini bilen, ona ilişkin bilgiye sahip olacaktır. Böylece bilgi, bir tür parçaların adlarını saymaya indirgeme etkinliğine dönüşür. Sözgelimi, bir ismin ya da bir sözcüğün hecelerini ve harflerini sayabilen birinin, o isme ya da sözcüğe ilişkin bir dil bilimcinin sahip olduğu anlam ve söz dizimi bilgisine sahip olacağı söylenebilir. Aynı şekilde yüz parçadan oluşmuş bir arabanın parçalarını tek tek sayabilen biri, o arabaya ilişkin bilimsel anlamda bir bilgiye sahip olacaktır. Açıktır ki, karmaşık bir şeyin yalın parçalarını saymak, ona ilişkin bir bilgiye ulaşmak anlamına gelmez. Zira karmaşık nesne, söz konusu parçaların gelişigüzel bir araya toplanmasından değil, onların işlev bakımında belirli bir düzen bağlamında bir araya gelmesinden ve aralarında belirli türden bir uyumun olmasından doğar. Dahası açıklama, bir şeyi oluşturan yalın parçaları sayma anlamına gelirse, en nihayetinde açıklama, açıklanamayan parçalara ulaşmak demek olacaktır. Böylece şeyleri kuran parçaların kendileri bilinemez kalacaklardır; çünkü açıklanabilir şeyler değildir. Bu durumda bilgi, bilinmeyen bir şeyin bilinemeyen şeylere geri götürme anlamına gelecektir. SOKRATES adı, SOK-RA-TES hecelerinden oluşur. Dolayısıyla bu ada ilişkin açıklama, adın birer parçası olan bu heceler aracılığıyla yapılır. Ancak hecelerin de parçaları S-O-K-R-A-T-E-S harfleridir. Bu durumda SOK hecesine dair bir açıklama istendiğinde ya da "SOK

nedir?" şeklinde bir soru sorulduğunda, S-O-K diye cevap verilecektir. Ama yalnızca S'ye ilişkin bir açıklama yapılamaz; çünkü S, bir sesten ibaret olup, hiçbir parçaya sahip değildir. Öyleyse iddiaya göre hece bilinir, ama harf bilinmez. Ancak bu kabul edilebilir bir sonuç değildir. SOK hecesini bilen biri aynı zamanda S-O-K harflerini de bilir. Yapılan akıl yürütmeye göre üç harfi de bildiği halde, her birine ilişkin tek tek hiçbir bilgiye sahip değildir. Oysa her üçünü birden bilmeden önce, her bir harfi zaten bilmelidir. Akıl yürütme, durumun bu olmadığını gösterdiğine göre, hangi harfin hangi heceye konulacağı bilgiye dayanmamış olur. Aynı harf, bazen Sokrates isminin doğru, bazen yanlış bir hecesine konulabilir. Böyle bir durumda harfler doğru heceye yerleştirilse dahi, burada yalnızca doğru bir sanı vardır, bilgi değil. Zira kişi doğru bilgiye sahip olmaksızın, doğru sanıya sahip olabilir. Sokrates ismini doğru parçaları bir araya getirerek yazan biri, zaten açıklamadan önce bu ismi oluşturan parçaların listesine sahiptir. Demek ki açıklamanın ikinci anlamı göz önünde bulundurulduğunda, bilgi, aslında bir tür bilgisizlik anlamına gelecektir. Ancak bütün sorun bu değildir. Parçaların bilinemediği kabulü göz önünde bulundurulmasa da, -dolayısıyla parçaların bilinebilir olduğu varsayılsa da- argüman geçerli olmayacaktır. Parçaların adlarının sayılması, aralarındaki zorunlu bağıntı bilinmediğinden, yine sadece doğru sanı olacaktır. Ama hecenin -yani bütünün- harfler değil, bu harflerden meydana gelmiş, ama onlardan farklı bir başka varlık olduğu söylenerek, bu akıl yürütmenin yanlış olduğu iddia edilebilir. Ne var ki bu durumda da karmaşık bir yapı olarak söz konusu varlığın parçalarının olmaması gerekir. Zira parçalardan meydana gelmiş şeyin bütünü, parçalarla aynı olmalıdır. Burada bütünün her bir parçayla aynı olmasından söz edilmiyor, parçaların hepsinin biraradalığının aynılığından söz ediliyor. Bu anlamda aslında bütün olan şey, toplamdan farklıdır.

Üçüncü anlamda açıklama, hakkında sanı sahibi olunan şeyi diğer şeylerden ayırma olarak serimlenmesine rağmen, aslında tam aksi bir amaca hizmet eder; çünkü burada zaten sanı ile bilgi özdeşleştirilir. Bir şeye ilişkin bir sanısı olan, eğer daha baştan itibaren o şeyin ayırıcı özelliklerine sahip değilse, sanısı yalnızca ona ilişkin değil, diğer şeylerin de taşıdığı ortak özelliklere ilişkin olacaktır. Bu durumda da bireysel şeye ilişkin bir sanısı olmayacaktır. Ama eğer daha baştan kendisine ilişkin sanısı olduğu şeyin ayırıcı özelliklerine sahipse, bu durumda da bir açıklama gereği kalmayacaktır. Bu anlamda kişi, her durumda bilgi sahibi olmuş olur.

Ancak *doğru* sıfatını taşıdığından, doğru sanı tamamen bilgiden yoksunluk olarak da görülemez. *Symposion*'da Platon, doğru sanıya bilgi ile bilgisizlik arası bir yer verir. "Bildiğin gibi, elbette, nedenini kavrayamadığımız doğru bir sanıya sahip olmak, ne bütünüyle bilgidir –nedeni bilinmeyen şey nasıl bilgi olsun?– ne de bilgisizliktir; çünkü hakikati dile getiren şey bilgisizlik olamaz."[22] Bu nedenle bilgi olmasa da doğru sanının, yukarıdaki örnekte de görüleceği gibi, yaşamda yadsınamaz bir işleve sahiptir. Yargıçlar bilgiden farklı olduğu olgusundan hareketle doğru sanıları yok saysalardı, en iyi yargıç bile çok nadir doğru karar verirdi. Platon'un doğru sanıya yaptığı bu vurgu, onun bilgi kuramında net olmayan bir tavır sergilediği anlamına gelmez. Zira bilgi kuramı konusunda hemen hiçbir konuda olmadığı kadar net konuşur. Ancak bununla *epistemeye* sahip olmamalarına rağmen, insanların yaşamı bir şekilde sürdürebildikleri, isabetli kararlar verdikleri, doğru eylemlerde bulundukları olgusuna açıklık getirir. Bir anlamda derdi bilgi kuramsal değildir, etiktir. Yaygın kanaatin aksine, detaylı ve kılı kırk yaran ayırımlara bağlı bir bilgi kuramı geliştirmiş olmasına rağmen, Platon ne sanıları reddeder, ne de halkın genel olarak sanılarına

22 *Symposium* 202a.

dayanarak yaşadıkları olgusunu... Sadece bilginin *ne*liğini, kaynağını ve sınırlarını olabilecek en açık biçimiyle göstermek ister. Bilgi ile sanı arasında ayırım yapar, ama gündelik yaşamın ağırlıklı olarak sanılara göre şekillendiği olgusunu inkâr etmez.

Peki, bilgi, algı ve sanı değilse, nedir? Şimdi, Platon'un algı ile sanının bilgi olmadığına yönelik söylediklerine bakılırsa bilgi, kalıcı ve değişmez olan nesnelere ilişkin olacak, tümel olacak ve doğru olacaktır. Tam da bu nedenledir ki, bilgi duyularla elde edilemez; duyular aracılığıyla ulaşılan şey, tek tek şeylere ilişkin algı ve sanıdır. Dolayısıyla tek tek şeylerin bilgisi yoktur. Sözgelimi herhangi bir insanın ya da nesnenin güzelliğinden hareketle *Güzellik* hakkında bilgi sahibi olmayız, tam aksine Güzellik ideası hakkında bilgi sahibi olduğumuzda, tek tek şeylerin güzelliğinin de bilmiş oluruz. Bir insanın, bir nesnenin güzelliği geçicidir; her tek şey belirli bir zaman güzel, başka bir zaman çirkin olabildiği gibi, aynı anda birine güzel bir başkasına çirkin görünebilir. Birçok güzel şey olabilir, ama bunlar "güzellik" denen şeyin kendisi değildir. Bu nedenle, "kendinde güzellik" diye bir şeyin olduğuna, her yerde ve her zaman aynı olan bir "güzellik" kavramının varlığını görmeyen, yalnızca bir sürü güzel şey tanır, ama "güzelliğin kendisini" bilemez. Oysa bütün güzel duyusal şeyler içinde çirkin bir yanı olmayan yoktur. Güzel dediğimiz şeyler başka bir bakımda çirkin de görünebilir. Her biri tam olarak ne vardır ne de yoktur. Bunlar, var ile yok arası şeylerdir. Demek ki, bir sürü güzel şeylere bakıp yalın güzelliği görmeyen, sanıların ardındaki gerçeği bilemez. Ve sanıların ardındaki gerçek "kendinden güzellik", "güzellik ideasıdır." İşte ancak bu ideaya gözlerimizi çevirdiğimizde, güzelliği biliriz. Kalıcı olan, değişmeyen idea hakkındaki bilgi ise duyularla elde edilmez; bilgi yolunda ruh, duyulara hiçbir şekilde başvurmaz. Ruh düşünceyle görme (*noesis*) yoluyla bilgiye ulaşır.

Duyulur şeylerin nitelikleri geçicidir geçici olmasına, ama hakiki nitelikler olarak addedilmemelerinin gerisinde daha önemli bir gerekçe vardır. Duyulur şeyler, elbette, belirli niteliklerle bezelidir ve bu nitelikler özsel olarak idealara yüklediğimiz niteliklerden bağımsız değildir. Nitelikler olarak duyulur şeylerin nitelikleri ideaların nitelikleriyle aynı sınıftadır, ama onlarla aynı mutlaklık derecesine sahip değildir. Bu nedenle hiçbir duyusal şey, ideaların niteliklerinin ideal bir taşıyıcısı değildir. İdeanın sahip olduğu nitelik bir dereceye tabi tutulamaz, o her neyse, odur. Nitelik ideada, o varlığın varlık olma bakımından özüdür; başka bir şekilde olmayacağı gibi başka bir derecede de olamaz. Oysa duyulur şeyde aynı nitelik, elbette hakkında konuşulan ideanın bir üyesi olarak duyulur şeydeki aynı nitelik, o ideanın niteliğinden tezahür eder, ama artık bir dereceye tabidir. Bir ideanın görünümünden öte bir şeydir. Nitelik, duyulur şeyde, artık ideanın niteliği olarak her neyse o değildir; hâlihazırda barındığı şeyin doğasının yetkinliğinin ya da yetkinsizliğinin, ama her halükarda onun kendi türünden diğer her şeyden farklı olan doğasını teşkil edecek bir nitelik olarak mevcudiyet kazanır.

İnsan düşünen bir varlıktır.

Sokrates insandır.

Öyleyse Sokrates düşünür.

İyi, güzel de, düşünme insanda, idea olarak insanda nasıl ve ne şiddette bulunur? Dahası Sokrates'in düşünebilirliği düşünmenin bu şiddetinden ne ölçüde pay alır? "İnsan düşünür" ibaresindeki düşünmenin ne bir şiddeti ne de derecesi vardır. Bu ifadeyle, sadece insan olmanın böyle bir vasıf taşıdığını bildirmiş oluruz. İnsan türünün böyle bir kapasitesi, böyle bir olanağı vardır. Ne ki Sokrates'e dair ifade, sadece onun düşünebildiğinin değil, aynı zamanda belirli bir tarzda, belirli bir ölçüde –Sokrates gibi ve Sokrates kadar– düşündüğüne göndermede bulunur. Ama yine de Sokrates düşünen

bir varlıktır; nasıl ve ne kadar düşünürse düşünsün, düşünme gücü neye yatkın ve neye muktedir olursa olsun... Dahası Sokrates düşünen bir varlıktır, ama Parmanides, Aristoteles gibi başka düşünen varlıklar da vardır. Her birinin düşünüyor olma bakımından Sokrates'ten bir farkları yoktur, fakat Sokrates'ten düşünmenin derecesi ve düşünmeye duyulan ilgi bakımından ayrıdırlar. İdeaları daha belirgin kılmak bakımında, Sokrates'in *Parmanides* diyalogunda ideasının olduğundan emin olduğunu söylediği şeylerden birini, adaleti alalım. "Herkesin üzerine düşeni yapması" olarak betimlenen adaletin taşıyıcısı kişilerdir. Kişi, adil ya da adil olmayan eylemlerde bulunur. Fakat biliriz ki hiç kimse her daim aynı, dahası benzer durumlar karşısında eylemde bulunmaz. Her eylem, ne kadar daha önce olup biten eylemlere benzerse benzesin, tamamen yeni bir durum karşısında gerçekleşir. Ve yine biliriz ki aynı kişi farklı zamanlar benzer durumlar karşısında çeşitli gerekçelerle farklı eylemlerde bulunur. Birbirine ne kadar benzerse benzesin aynı olan kişiler ve durumlar olmadığından, birbirine aynı olan iki eylem de yoktur. Fakat bütün farklılıklarına rağmen bu eylemler adil olabiliyor. İşte mesele bütün bu farklı eylemlere adil dememizin gerisinde yatan şeyi bulmaktır. Her biri farklı durumlar karşısında bulunan, her biri farklı kişilere yönelen, her birinin farklı bir faili olan bu eylemlere adil dememizin nedeni, adalet ideasının özünü taşımasıdır; bir şeye adil dememizi sağlayan nitelikleri paylaşmasıdır. Dillere pelesenk olmuş duyulur şeylerin idealardan pay aldığı söylemi de yalnızca bu anlama gelir. Belirli bir adil eylemin adaletin özünü taşıması, onun özsel niteliğini barındırmasıdır. Duyusal nesnelere verilen adın idealar tarafından belirlenmesidir. İdea, duyusal nesnelere verilen adların özdür. Bu nedenle bir eylemin adilliği, adaletin tümü olmamasına rağmen, onun özünü eksiksiz gerçekleştirir. Zira adil olmak bakımından adaletin asli niteliğini taşıyan, ama yine de

bu eyleme benzer olmayan başka eylemler de vardır. Adalet ideası, bir bütün olarak adalet gerçekleşmez, ama her adil eylemle adalet ideası gerçeklik kazanır. Tikel, ne tümelin tümüdür ne de bir parçasıdır, sadece belirli bir zaman ve belirli bir mekânda tümelde kapsanan özü taşıyan bir örnektir. İdea olarak adaletin gerçekleşmemesi, ideanın idealliğinden değil, dünyanın elverişsizliğindendir. İdea olarak adalet gerçekleşseydi, adalet duyulur bir şeye dönüşmeyecekti, ama dünya kelimenin olağan anlamıyla cennete dönüşecekti. Bu yüzden Platoncu idea, ne zihin tarafından var kılınan şeyler, ne zihin içerikleri ne de materyalizmin karşıtı olarak alınan tinsel varlıklar demektir, sadece ve sadece düşünülebilir şey demektir. Bu anlamda idea, düşünce nesnesidir, bilgi nesnesidir. Özsel nitelikler demeti olarak tümellikler... Bu betimlemede, idealaın kavramlar olduğuna dair bir hava sezilir, ama zaten Platon birçok yerde bunu açık bir biçimde dile getirir. *Parmanides* diyalogunda dile getirilen bu yargıya, Parmanides'in böyle bir durumda birçok şeyde hep aynı şey olarak alınacak olan ideanın tek olmasının olanaksız olacağı, dolayısıyla idealar hakkında bilgimizin mümkün olmayacağı şeklindeki itirazına Sokrates'in karşı bir söz söyleyememesi, Platon'un yargısından vazgeçtiğinin değil, sadece gelebilecek olası itirazlara daha net cevap verme arayışında olduğunun işaretidir. Zira itirazın sahibi Parmanides bile konuşmanın devamında yargının yanlışlığından ziyade, olgun bir kafa tarafından iyi düşünülerek temellendirilmediği sürece, ağzı iyi laf yapanların Sokrates'i bu konuda fazlasıyla zora sokacağına vurgu yapar. Sokrates'i yargısından vazgeçirme maksadı taşıdığını belirten bir tondan çok, gençliğin heyecanına kapılmadan, daha sağlam akıl yürütmelerle savını desteklemesini önerir bir tonda konuşur. İdealar kavramlardır, ama özel adlar türünden değil, cins ve tür tarzından kavramlar... Bu önemli bir ayırımdır, çünkü adlar, genel olarak algılara bağlı şeylere

göndermede bulunurken, cinslerin, algılara bağlı olmayan nesnel içerikleri vardır. Bu nedenle idea, öz olarak betimlenir. Cins ve tür, Aristoteles'in söylediği gibi, kavramların tanımlarını olanaklı kılan niteliklerdir. Ve her tanım ilgili olduğu şeyin özünü ihtiva eder. *Kratylos* diyalogunun temel savı, genel olarak dilin –eser boyunca ele alınan örnekler göz önünde bulundurulduğunda, adların, sözcüklerin, kavramların– uylaşımsal değil, şeylerin özüne uygun bir ürün olduğudur. *Euthyphron* diyalogunun hemen başında[23] Sokrates, şeylerin özünü ya da öz niteliğini idea olarak tanımlar. Bu nedenle *Sofist* diyalogunda idea (*idea*), öz ya da biçim (*eidos*) ve cins (*genos*) kavramları birbirinin yerine kullanılır. Buna göre idealar özler, özler ise cinslerdir. Öz veya biçim ile cins kavramlarının idealara işaretten kullanılması, tümellik ve tekillik meselesinden dolayıdır. Biçimler, formalar ya da *eidos*lar olarak idealar bilginin olanağının koşuludur. Zira ancak cinse ve türe ait özellikleri taşıyan şeyler, yani genel veya tümel kavramlar sayesinde akıl yürütme mümkün olabiliyor. Bu, *Sofist* diyalogunda açık açık yapılan bir tartışma değildir, ama Platon'un temel argümanları bu anlama gelir. Ve daha sonra en net biçimiyle *Metafizik*'te Aristoteles'in töz (*ousia*) tartışmasında karşımıza çıkar. Orada öz, biçim olarak tözdür ve bir şeyi, o şey yapan şey olarak *ne*liktir. Aristoteles, elbette buna idea demez. Ama Aristoteles'in ve Platon'un tartışması aynı meseleyle ilgilidir, sadece farklı nedenler ve farklı gerekçeler –biri idea, diğeri töz nedeniyle– üzerinde iş görür. Platon'un izinden giden Husserl, çok sonra bunları doğrudan öz kavramıyla karşılayacaktır. Husserl için özler, bilme yetisi aracılığıyla *kurulan* bilgi fenomenleriyken, Platon için idea, nesnelerde ortak olan, nesneleşebilen, ama nesne olmayan şeylerdir. Sadece düşünce yoluyla ulaşılan şeyler, yalnızca düşünme edimi esnasında varlıkları keşfedilen şeyler... Kavramlar aracılığıyla

23 6e.

görülen özler... *Phaidros* diyalogunda idea, en genel biçimiyle, düşünce yoluyla duyular çokluğunun birlik haline getirilişi olarak ifade edilir. *Kratylos, Sofist, Parmanides* ve *Timaios* diyaloglarında dil ile varlık arasında kurulan sıkı bağın, varlık ile dil sorunlarının iç içe geçmesinin gerisinde bu kabul yatar. Varlık, ancak bilgi nesnesi olduğu ölçüde vardır. Bunlar, zaten bir öz olmakla, bir şeye göndermede bulunur. Bu nedenle, *Phaidon* diyalogunda "güzel", "iyi", *Phaidon* ve *Sofist* diyaloglarında sayı ve sayılar, *Parmanides* diyalogunda bunlara ek olarak "adalet", dahası *Devlet*'te, *Parmanides*'de ideası olup olmadığına kuşkuyla bakılan, "insan" "ateş", "su" gibi şeylerin yanı sıra "masa", "yatak" türünden duyusal şeylere ilaveten *Sofist* ve *Parmanides* diyaloglarında "var olmama", "olmama", dahası "yokluk" ve "hiçlik" de birer var olan olarak alınır. Ancak düşünülemeyenin, sözü olmayanın, söylenemeyenin varlığından söz edilemez. İnsanın, bilgiye gelmeyen şeyin varlığına dair en küçük hükmü ya da tasarrufu bile olamaz. Platon'un varlığı "Bir"den hareketle tartışmaya yanaşmamasının gerisinde, varlık ile bilgi arasında örülü olduğunu düşündüğü bu sıkı bağ yatar. Varlığı "Bir"likten hareketle tartışsaydı, varlık ile bilgi arasında bağ kopacak, varlığı saf ontik anlamda kendi başına, bilgi nesnesi olmadan önceki ham haliyle, Kant'ın diliyle ifade edilirse bir görünüş olarak almak zorunda kalacaktı. Oysa Platon, Kant'tan çok önce, varlığın bilgiye gelmemiş hali hakkında bir yargıda bulunma imkânımızın olmadığının bilincindedir. Dahası böyle bir varlık kavramının olanaksızlığı kabulünden yola çıkar. Bu, *Parmanides*, *Sofist* ve *Timaios* diyaloglarında şu ya da bu şekilde karşımıza çıkan bir yaklaşımdır. *Parmanides* diyalogunda tartışmaya "Bir"den başlamalarına rağmen, Sokrates'in çoklu bir idea görüşüne ısrarla gitmesinin başka bir açıklaması yoktur. Dahası bu yaklaşım, Aristoteles'ten bu yana Platon'a yöneltilen, idealar ile duyusal şeyler arasındaki ilginin sağlam kurulamadığına

yönelik itirazın geçersizliğini gösterir. Platon idealara, bilgi nesneleri değil de, başka bir âlemde ya da dünyada bulunan kendi başına bağımsız var olanlar olarak baksaydı, hiç kuşku yok ki itiraz geçerli olurdu. Oysa bilgi nesnesi olarak idea, duyusal şeylerin özünün taşıyıcısıdır. Ve burada eksik kurulmuş bir ilgi yoktur, sadece kendi başına nesne ile bilgi nesnesi arasında yapılmış bir ayırım vardır. Ancak "Bir"den hareketle yapılmış bir varlık felsefesi için böyle bir ilgiyi kurma gerekliliği doğar. Her şeyin "Bir" olduğu ya da "Bir"den çıktığı, zuhur ettiği iddiası, "Bir" ile tek tek şeyler arasında sağlam bir bağ kurmak zorundadır. Platon'un böyle bir kaygısı olamazdı, çünkü epistemolojiye yaslanmayan bir ontolojinin mümkün olmadığını düşünür.

Bilginin gerisinde düşünme varsa, bilgiye düşünceyle görme yoluyla ulaşılıyorsa, bilginin kaynağı akıldır[24]; çünkü düşünce, aklın bir etkinliği, bir edimidir. *Timaios*'da, bilginin, akılla (*logos*) birlikte bulunduğu, oysa sanının akıl yoluyla değil, duyularla elde edildiği[25]; *Phaidon*'da, bizi bilgiye ulaştıranın duyu değil, akıl yürütme (*dianoia*) olduğu[26] söylenir. Dolayısıyla Platon için en genel biçimiyle *akıl, epistemeyi, yani idealarin bilgisini veren yetidir.* Pekâlâ, bilginin kaynağı akıldır, ama akıl neden yegâne kaynak ilan edilir? Nasıl bir güç taşır ki, *epistemen*in tek hâkimi mertebesinde oturma isteğine hiçbir itiraz gelmez? Soruya cevap, *Devlet* diyalogunda çizgi benzetmesinin ele alındığı yerde[27] verilir. Buraya bakılırsa, akıl, düşünülür alana, ideaya dolaysız bir şekilde, kendi diyalektik gücü aracılığıyla ulaşır. Akıl ile idealar arasındaki bütün aracıları bir çırpıda elinin tersiyle

24 Türkçe çevirilerde *logos* akıl, *nous* ise kimi zaman akıl, kimi zaman us olarak çevrilmiştir. Kuşkusuz iki sözcüğü, Türkçe'de farklı sözcüklerle karşılamak daha doğru bir tavır olur. Fakat kullanıldıkları bağlamlarda özce aynı şeye göndermede bulunduklarından, her ikisi de akıl olarak çevrilmiştir.

25 *Timaeus* 51e.

26 *Phaedo* 66a.

27 509d ve 511e

kenara iten bir tespit; akıl, kendi içkin gücü aracılığıyla ideaların huzurunda, onlarla birebir irtibat halindedir. Duyu verilerinden ne yararlanır ne de onları basamak olarak kullanır. Bir duyu verisinden hareket ederek ideaya ulaşma çabası, duyusal bir şeyin niteliğini ideaya yüklemekten başka bir anlama gelmez. Ampirik ya da duyusal bir araştırmadan, duyusal şeylerin yardımıyla yapılan bir araştırmadan, sadece duyusal şeylere ilişkin sonuçlara ulaşılır. Kant'ın deneyin kesin ve evrensel bilgi vermediğine dair argümanının ilk murisi Platon'dur. Buna karşın akıl, hipotezleri ve varsayımları kullanır kullanmasına ama bunları birer mutlak başlangıç olarak değil, sadece birer temel, dayanak veya sıçrama tahtası olarak alır. Bu temel üzerinde hareket ederek bütünün ilkesine, yani ideaya yükselir. Aklın ilksel işi, mutlak başlangıca, ilk ilkeye varmaktır. Bu bilgi, saf akıl bilgisi olarak felsefenin bilgisidir. Hiç kuşku yoktur ki bilim de –felsefenin dışında kalan, ama kanılarla iş görmeyen diğer bütün disiplinler ve etkinlikler anlamında bilim– akıl yürütmeler kullanır, fakat onun amacı, ilk ilkelere varmak değil, doğru kabul edilen kimi hipotez ve varsayımlardan yola çıkarak, bazı sonuçlara ulaşmak, özgül bir hedefe varmak olduğundan, bilimin bilgisi saf akıl bilgisi değil, anlama yetisi yahut anlamaya dayalı bilgidir. Bilimler düşünülür dünyanın hipotezleriyle uğraşır, felsefe doğrudan idealarla... Schopenahuer'in anlama yetisi bilgisi dediği bilgi Platon'da sanılar, akıl bilgisi dediği bilgi Platon'da bilim ve sanatların bilgisi olarak anlamaya dayalı bilgi, *contemplation* (temaşa etme, seyre dalma) dediği bilgi ise Platon'da saf akıl bilgisi olarak felsefi bilgidir. Platon, böylece, hakikat, mutlak hakikat için sadece duyu verilerine sırt çevirmez, aynı zamanda varsayım ve hipotezleri de eksik bulur. O, saf düşünme gücü aracılığıyla ulaşılan şeye, Kantçı anlamda saf akıl bilgisi olarak *episteme* muamelesi yapar. Modern deney biliminin tarihi konusunda bir tahmini bile olmayan Platon, bunları söylemek için

bilimsel etkinliğin tedrisatından geçmek zorunda değildi. O, bilginin niteliğinden söz eder, belirli bir dönemin bilgi olarak addettiği etkinliğin doğasından ve eksikliklerinden değil. Öze yöneldiği için söyledikleri uzak geleceğe ilgisiz şeyler olamazdı; öze yöneldiği için söyledikleri uzak gelecekte tartışılan meselelerin aksaklıklarına birebir ayna tutma başarısını gösterir. Platon modern deneysel bilimin tarihinden haberdar olsaydı, muhtemelen Husserl gibi konuşurdu. Fenomenoloji, olağan anlamıyla epistemolojiden değil, modern bilimin epistemolojisinden haberdar Platonizmdir.

En sağlam bilgi kuramını felsefe tarihine armağan eden Platon'un felsefesinde bilgiye dair tartışmaların kendi başına bir değeri yoktur. Burada bilgi felsefesinin etik bir gerekçesi vardır. Bilgi kuramı etiğin zeminidir, etiğin hizmetindedir. İki disiplinin değeri söz konusu olduğunda, Locke'dan Hume'a, Levinas'tan Bauman'a süregelen geleneğin, ilk felsefe nişanını bilgi kuramına değil, etiğe veren geleneğin kökleri Platon'un felsefesine ekilidir. Elbette ilk felsefeyle kastettikleri şeyin farkları göz ardı edilmeden bakılırsa... Platon, Locke ve Hume hattında bilgi kuramı, eylem kuramının hizmetindeyken, Levinas ve Bauman için pratik alan bilgiye yaslanmayan bir alandır. Etik, bilgi aracılığıyla olanaklı olduğundan, Platon'un yaptığı bu ince bilgi kuramsal ayırımların sesi etik alanında yankılanır.

Erdemin bilgi olduğu, bilginin kaynağının da akıl olduğu tespit edildiğine göre, erdemin kaynağı da akıldır. Pekâlâ ama bununla ne kastedilir? Aklın, erdemin bilgisini verdiği mi, yoksa erdemli eylemleri yarattığı mı? Acaba her ikisi de mi? Eğer son soru doğruysa, akıl bunu nasıl yapar?

Erdem cins olarak *iyi*dir, *ne*lik olarak bilgidir; iyinin, iyi idesinin bilgisine ancak akılla ulaşıldığına göre erdemli eylemin kaynağı akıldır. Bu, Platon için oldukça açıktır; çünkü kesin bilgi *episteme*dir ve *episteme* duyusal şeylerin değil, idelerin bilgisidir. Durum bu

kadar açıksa, erdem bir idea olmalı. Elbette! Platon'un Menon'a yaptığı tüm itirazların gerisinde bu kabul vardır. Şu ya da bu erdem değil, şu ya da bu kesimin erdemi değil, şu ya da bu toplumun yahut gurubun erdemi değil, şu ya da bu çağın erdemi değil, ERDEM, genel olarak ERDEM, insanlık için geçerli olan ERDEM... Kişilerin, grupların, toplumların ve hatta çağların değer yargılarını, nelere değer verdiklerini istatistikî yollarla, sosyolojik araştırmalarla tespit etmek, erdemin *ne*liği konusunda hiçbir şey ifade etmez. Platon erdemi arar, kimin neye, hangi gerekçeyle erdem dediğini değil... Sırf insanlar savunuyor diye bir şeye erdem demeye yanaşmayı aklından bile geçirmez, tam aksine insanların nerede yanıldıklarını bulmak için erdemin ne olduğunu arar. İnsanların ahlaki sorunlarının nedeni kavramlar –idealar olarak okuyabilirsiniz– olamaz; o kavramları yanlış nesnelerle ilişkilendiren, onların anlamını bulanıklaştıran bir düşün dünyasıdır. Fakat hepsi bu kadar değil, daha fazlası var. *Parmanides* diyalogunda ideası olan şeyler konusunda Parmanides ile yapılan tartışmada, adaletin, erdemin, iyinin, güzelliğin birer ideasının olduğunu iddia ettiği yer, Sokrates'in kendinden emin konuştuğu ender yerlerin başında gelir. Parmanides'in felç edici sorusu karşısında Sokrates sadece çirkin ve bayağı şeylerin değil, aynı zamanda duyusal şeylerin de ideasının olup olmadığı konusunda emin olmadığını söylemekten hiç çekinmez, fakat duyusal olmayan her genel kavrama bir idea muamelesi göstermekten de imtina etmez. Bu yüzden erdemin bir idea olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur.

Evet, bu, erdemin *episteme*sinin mümkünlüğünü gösterir. Peki, her şey bu kadar mıdır? Her şey bilmekten mi ibarettir? Erdemin bilgisine sahip olmak ile ahlaklı ya da erdemli olmak arasında zorunlu bir ilişki var mıdır? Bilgi, insanların erdemli eylemlerde bulunmalarını güvence altına alır mı? Platon bu konuda hiç, ama hiç kuşku duymaz. Hatta Platon için böyle bir soru dahi yersizdir. Zira

bilgi ile erdem arasında hiçbir çatlak, hiçbir gedik yoktur. Erdemi bu yüzden bilgi olarak tanımlar. Daha doğrusu erdemi bilgi olarak tanımlamakla, zaten bilginin zorunlu olarak erdem getirdiğini beyan eder. Öyleyse bilginin kaynağı olarak akıl, erdemli eylemlerin de yaratıcısıdır, koruyucusudur. Erdemli eylem, erdemin *ne*liğine dair bilginin zorunlu sonucudur; iyi, ancak onun ne olduğuna dair bilgi sayesinde gerçeklik kazanır. İyinin ne olduğunu bilen bir insanın kötü eylemesi olanaksızdır; çünkü insan, sadece kişiler değil, tür olarak insan kötüyü istemez. Gerçekten kötü olan bir şey isteyen biri bilgisizdir. Başka bir deyişle, eylemleriyle kötülük üreten, kötü olanın kötü olduğunu bilmiyor, tam aksine iyi olduğunu düşünüyordur. Kötüyü iyi sanan biri aslında iyiyi istemiştir. İyi olmadığını bilseydi kesinlikle yapmazdı. Fakat dikkat etmek lazım; Platon istemenin kötü olmadığına dair bir şey söylemez, sadece insanın kötü şeyler istemeyeceğini söyler. İstemenin kötü olup olmadığı ile insanın kötüyü isteyip istemediği çok farklı şeylerdir. Biri bir potansiyelin niteliğine dairdir, diğer ise insanın o potansiyeli taşıyıp taşımadığına... Zira isteme kötü olabiliyor. Zaten kötü olabildiği için insan kötü şeyler de istiyor. Ve kötü isteme değil, kötü olabilen isteme. İsteme kendinden kötü değildir, kötüleşir. Bilgi eksikliğinde, yanlış bilmekten ya da sanılar yüzünden... Kötü istemeden korunmak, istemeyi bilgisizlik aracılığıyla kötüleştirmemektir. İşte bu nedenle insanın, kötü istemeden korunması için, iyiyi ve kötüyü bilmesi gerekir. Bilgi kötü istemenin yokluğunun değil, ondan korunmanın kanıtıdır. İyinin ve erdemin gerçekleştirilmesi, onların bilinmesine bağlıdır. Öyleyse, "...bilgi soylu bir şeydir ve insanları yönetebilir güçtedir ve iyi ile kötünün ne olduğunu bilen birini hiçbir şey bilginin buyurduğundan başka bir şekilde eyleme zorlayamaz; düşünme gücü, insanlığın ihtiyaç duyduğu yegâne kaynaktır..."[28] Böylece bilgi

28 *Protagoras* 352c.

ile eylem koparılamaz bir şekilde birbirine bağlanır. Doğru bilgi zorunlu olarak doğru eylem demektir. Hiçbir insan bu zorunluluğun dışına çıkamaz. Bir kişi yanlış eylemişse, bunun neden kendi başına isteme değil, istemenin ardındaki sanılar ya da bilgisizliktir. Bu, Platon'un ne türden olursa olsun, her bilginin pratik işlev taşıdığına dair sarsılmaz inancını gösterir. Nietzsche'nin Greklerin bilgiyi yaşamın bir parçası olarak gördüğüne, yaşama hizmet etme ve ona yön verme amacı taşıdığına inandıklarına dair düşüncesi en açık biçimiyle Platon felsefesi tarafından doğrulanır. Ona göre, insan kendine -kendi ruhunun yapısına- ilişkin bilgiye sahip olursa ve adalet, ölçülülük, kendine egemen olma, cesaret konusunda doğru bilgiye ulaşırsa, hem erdemli yaşayacak hem de bu yaşamı olanaklı kılacak olan adil bir toplumsal düzen kuracaktır. Demek ki teori ile pratik birbirinden kopuk yahut bağımsız iki alan değil, birbirine sıkı sıkıya bağlı ya da iç içe geçmiş iki yönü olan tek bir alandır. Teori, pratiğin olanağının zorunlu koşulundan; pratik ise, teorinin etkinliğe dönüşmüş halinden başka bir şey değildir.

Pekâlâ, ama Platon neden bu konuda ısrarcıdır? Bütün kötülüğün gerisinde bilgisizliğin yattığı tespitinden neden bu kadar emindir? Nereye bakarak konuşur? İçinde zor bela barındığımız şu olgular dünyasının, söylediklerini yalanlayan durumlarla dolup taştığını görmüyor mu? Herkes fazla mı bilgisiz? Platon başka bir yere mi bakıyor? Bu dünyaya, duyulur insan dünyasına dikkatle baksaydı, feryat etmez miydi, acaba? Yıkmak, harap etmek, sevinçle kan dökmek için harcadığı "emek", verdiği mücadele, yapıp, yeniden yapıp yıktığı bilgiçce planlar bilgisizlik belirtisi mi taşır? Ama nasıl olur da bu kadar hesap kitap arasında bilgisizlikten bahsedilebilir? Bu dünyanın dehşetengiz eylemlerinin faillerine bakan, iyice bakan bir Platon'un şöyle seslenmesi gerekmez miydi: ey insan! bildiğin halde, kötülük yapmaktan neden vazgeçmiyorsun? Evet, ama sorular

fazlasıyla hadsizlik kokuyor. Sanki Platon olgular dünyasına bakmıyormuş gibi; sanki Platon insanları iyi gözlemlemiyormuş gibi; sanki Platon dünyanın ahvalinden anlamıyormuş gibi. Üstelik de *Devlet*'e rağmen. Platon'un genel tutumuna karşı aldığı tavır, Thrasymakhos'ın birkaç cümle sonra tüm bu soruları soracağına yönelik yarattığı beklenti rastlantı değildir. Her şeyden önce tespiti çok keskindir. Adil insanı iyi kalpli, adil olmayanı akıllı ilan eder. Böylece aklı ve bilgiyi kötülüğün sağ kolu, en iyi dostu mertebesine indirger. Platon açıktır ki meseleyi en açık biçimiyle tartışmak ister, yoksa kendisiyle kıran kırana tartıştığı, deyim yerindeyse entelektüel hasmına bu konumu bahşetmezdi. Bu nedenle Platon, yukarıdaki sorulara Thrasymakhos'la yaptığı tartışma aracılığıyla cevap verir. Savaşın kötü olduğunu bilmez mi insan? Başkasının hakkını gasp etmenin neresinde bir iyilik görür? Soruların tarzına bir kez daha dikkat çekmek lazım... Platon'un kabulüdür onların biçimini belirleyen. Platon, iyiliğin ne olduğunu bilmedikleri için insanlar kötülük yapar der ama bu, insanların yaptıklarını kötü olarak gördüğü anlamına gelmez. İyinin ne olduğunu bilmiyorlar, o halde kötülük yapıyorlar değil; iyiliğin ne olduğunu bilmiyorlar, o halde yaptıkları kötülüğün iyi olduğunu sanıyorlar... Bu önemli bir farktır; çünkü bu sav, insanların yaptığı en aykırı şeyde bile iyilik gördüklerini bildirir. Savaşmak, başkasının hakkını gasp etmek, sahici olmamak, ölçüyü kaçırmak, kişisel hesapların çağrısına mutlak karşılık vermek... Platon'un kabulüne bakılırsa, bütün bu tutum ve eylem biçimlerinin failleri, onları iyi buluyorlar. Soruların, elbette, Platonik cevapları vardır. Dar görüşlülük ve menzili kısa bir akıl, bilgiye ulaşamaz, sanılarla iş görür. Savaştan medet uman, insanın dünyası üzerinde aklın değil, gücün etkili olduğuna inanır; hak gasp eden, kendini insanlığın yerine koyar; çıkarların sesine tereddütsüz karşılık veren, yaşamı andan ibaret görür; ölçüyü kaçıran, hazların mutluluk

getirdiğine inanır. Evet, ama yine de bu, yaptıklarının, başkası açısından kötü olmadığını göstermez. Belki de bu konuda koşullu bir dil kullanmak gerekir. Platon felsefesinin içinde çıkabilecek olası cevaplara ulaşmak maksadıyla... Failler, benimsedikleri tutumların, yaptıkları eylemlerin başkaları için kötü değil, istenmedik olduğunu bilir. Savaşı isteyen, başkasının acı çektiğini bilir bilmesine, ama savaşın, "gerekli olan" savaşın herkes için iyiyi getireceğini varsayar. Savaşı zorunlu kılanların egemenlik kurup kötülüğü yaymalarını engellemenin insanlığa getirisi yadsınamaz. Galip olan için de istenmedik bir şeydir, ama iyilik için elzemdir. İşte bu bir sanıdır; iyiyi getirdiğini sanmak. Fakat bu kabul, eğer savaşın galibi savaşı gerçekten haksız yere çıkarmışsa böyledir. Zira Platon'un, erdem penceresinden bakıldığında gerekli olduğunu düşündüğü, gerçekten bilgiden yoksun barbarların zorlamaları sonucu kaçınılmaz bulduğu savaşlar için aynı akıl yürütme elbette söz konusu olmaz. Dahası savaşın, onu haksız yere çıkarmış, ama kazanmış olanlar için de bir iyilik getirdiği iddia edilemez. Burada galip olan kesim, sadece bazı maddi kazançları iyilik mertebesine çıkarır. Ganimet kazanılmış olabilir, ama geride kaybedilmiş bir insanlık var. Peki ya hak ihlali? Platon ısrar eder: bilgisizliktir. Pekâlâ, ama hak gasp eden, bu eyleminin hakkını gasp ettiği şahıs için nasıl bir iyilik getirdiğini sanabilir? Evet, ama bu sorunun işaret ettiği pencereden çok şey görünmez. Kendisi için iyi sanıyordur. Ama yalnızca *sanıyordur.* Öyleyse bu durum gasp eden için de kötüdür. Elbette! İnsanlıktan feragat etmekten daha büyük bir kötülük var mıdır? Pekâlâ, her şeyi kabul edelim, her şey Platon'un söyleyeceği varsayılan şeyler gibi olsun. Gaspçı, yaptıklarıyla kendini değerden düşürdüğünü, insanlıktan feragat ettiğini bilmiyor mu? Kendisiyle tutarlı kalma zorunluluğuyla hareket edecek olan Platon'un "hayır" demesi gerekir. Tamam, cevap bu... Dahası savaş için söylenenler de Platon'un söyleyeceği

şeyler. Ama öyle mi? Durum gerçekten çizilen tablo gibi midir? Sadece Platonik felsefenin ateşli eleştirmeni, Marquise de Sade'ın önvekili olarak Sokrates'in karşı koltuğunda oturan Thrasymakhos değil, aynı zamanda Sokrates'e her daim hayranlığını bildiren, onun her dediğine baş sallayan Glaukon da, Sokrates'in bu ve buna benzer sorular konusunda ikna edici cevaplar vermesinin elzemliğini düşünür. Thrasymakhos'a Şeytan'ın avukatı muamelesi yapmak hiçbir derde deva olmaz, tam aksine böyle bir avukatlığa soyunsa bile, felsefeye çağrı yapan bir elçi olarak görmek lazım. Ne ki bu durum Sokrates'in konumuna zarar verebilir. Onu erken doğmuş bir Sade ilan edecek art niyetlilerin, dar kafalıların insafına terk edebilir. O yüzden Glaukon yardımına koşar Sokrates'in. Üstelik Thrasymakhos'un sorduğu soruların birebir aynılarını sorarak, üstelik ondan çok daha sert bir dil, ateşli bir üslup kullanarak... Oturduğumuz koltuklar ne kadar da önemliymiş böyle! Thrasymakhos Şeytan'ın avukatıysa, Glaukon olguların, halkın fikirlerinin, "sağ-duyunun", genel kanıların tercümanı, "hakikatin" avcısıdır. İnsanların çoğu, sadece halktan insanlar değil, felsefeyle, sanatla uğraşan çok sayıda insan da, erdemi, adaleti zahmetli, yorucu, yanına bile yaklaşılmayacak kadar can yakıcı bulur; erdemi "kötü", erdemsizliği "iyi" ilan eder. Dürüstlükten esaret, adaletten acılar, ölçülülükten sefalet, bilgelikten mutsuzluk devralınır. Erdemlileri bekleyen şeyler zincire vurulmak, işkenceye maruz kalmak, sefaletle boğuşmak... Bunlarla bir daha, bir daha karşılaşmak... İnsanlığın pratik siciline bakmayı bilen gözler, cehennemin yolunun iyi niyet taşlarıyla döşeli olduğunu görür. Oysa erdemsizliğin getirileri sayılmayacak kadar çoktur. Sahici olmamanın ödülü, halkın o çok şeye kadir sevgisi, politik güç; adil olmamanın ödülü, saygının tahtını elinden alan itibar, her daim kullanılabilen dostluklar; ölçülü olmamanın ödülü, bolluk içinde keyifli bir yaşam; bilgelikle hareket etmemenin ödülü, dünyaya kazık çakan

bir zevk-ü sefa... Üstelik erdeme düzülen övgüler bile erdem uğruna değil, erdemsizlik uğruna yapılır. Erdemin beladan başka bir şey getirmediğini gören her kurnaz kafa, erdemden köşe bucak kaçarken, belasız bir yaşamın yolunun erdemli olmaktan değil, erdemli görünmekten geçtiğini bilir. Erdemli olmak belalı bir iştir; çünkü en küçük sıkıntıdan kaçınır insanlar. Fakat erdemli görünmek kazançlı bir iştir; çünkü herkes erdemli olmayı önerir. Bu nedenle en karlı iş erdemli görünmektir. Böylece erdemi erdemsizlikle savunmak da erdemsizliğin nimetleri arasında yerini alır. Ne kadar da aşina olduğumuz bir tablo! Thrasymakhos'un Sade'ın diliyle konuşması, Glaukon'un modern kapitalist dünyaya maruz kalmış bir devrimci gibi yakınması... *Devlet* insanlığın aynasıdır; ne dilimiz değişmiş ne de yakınmalarımızın rengi. İnsanların ezici çoğunluğu, başkalarını kendi refahı, huzuru için kullanmaya, bu akıbete uğramamak için didinip durmaya eğilimlidir... En azından böyle olduğunu hem gündelik yaşam pratiğimizde hem de ünlü sanat ve felsefe erbaplarının anlattıklarında görürüz. Platon'un, *Devlet*'te devşirilen bu tablodan haberdar olmadığını söyleyemeyeceğimize göre, acaba insanların bütün bunların iyi olmadıklarını bilmediğini mi düşünüyor? Eğer öyleyse, neden bu dehşetengiz tabloya uyan bir dünyanın iyi olduğuna inanıyorlar? Kısacası, Platon'un cevap vermek zorunda olduğu soru şudur: erdemin kendi başına, kendi özünde, kendinde sahip olduğu değeri, yararı, insana uygun olan yönü; onu erdemsizliğe yeğlenebilir kılan şey nedir?

Kaybetmeyi göze almamak, her şeyi arzuların emrettiği gibi fiiliyata dökmek, kendini değerden düşürmek vesilesiyle insanlıktan feragat etmenin ağır yükünü taşımak... Bütün bunlar insanın peşinde koştuğu insani emellere, insani amaçlara aykırı kaçar. Bu insanın doğasına aykırıdır. Pekâlâ, ama bunlar bilindik sözler, herkesin dilinden dökülen sözler. İnsan doğası nasıl bir doğadır ki, bunlar

ona aykırı olsun? İnsan doğası nasıl bir doğadır ki, erdeme aykırılıkların, insana bir kazancının olmadığını göstersin? İnsanın doğası, farklı kısımları, farklı yönleri olan bir ruhun taşıyıcısı... İnsan doğası, her biri farklı istekleri ve talepleri bulunan bir ruhtan müteşekkil bir yapıdır.

Söz konusu yapı, insan yapısı üç kısımdan ibarettir. Bilgiyi olanaklı kılan bilen ya da akılsal (*logistikon*) yan; yeme, içme ve bunlara benzer güçlü ve şiddetli duyusal arzuları barındıran arzularla ilgili iştah duyan (*epithumia*) –ya da arzulayan– yan; nihayet insanın, aracılığıyla öfkelendiği öfkelenen ya da öfke duyan (*thumoutai*) –genel olarak duyguların taşıyıcısı olarak okunabilecek olan– yan.[29] Bu yanlardan her biri, ruh sahibi birer varlık olarak her kişide bulunmasına rağmen, her yan her kişide aynı ölçüde işlemez. Bazı insanlarda akılsal yan, bazılarında iştah duyan yan, bazılarında ise öfke duyan yan daha baskındır. İnsanlar da ruhun baskın gelen yanına göre üç tipe ayrılır: bilgi-sever, kazanç-sever ve ün-sever.

Yapının çok, ama çok önemli göndermeleri vardır... Hem insan felsefesi, etik ve siyaset felsefesinin temel sorunlarını tespit etmenin anahtar kavramı hem de onlara çözüm bulmanın hareket noktasıdır. Yapı, her daim bir bütünün belirli türden işleyişine, bütünün parçaları arasındaki düzene işaret eder. İşte bu nedenle, tıpkı beden gibi, ruh için de hastalık ve sağlıktan söz edilir. Ruhun hastalığı, ruhun yanları arasındaki uyumun bozulmasıdır; ruhun düzensizliğe, kargaşaya teslim olmasıdır. İştah duyan yan, öfke duyan yan ile akılsal yan arasındaki uyumu yıkar. İştah duyan yanın, egemen olması gereken akılsal yanın iktidarını sarsması, kişinin her daim kendisiyle çatışma yaşaması, kendi ruhunun içsel uyumu demek olan kişisel barışın yıkılmasıdır. Ruhun sağlığını, güzelliğini, dayanıklılığını tahrip eden bir savaş... İşte bütün bunlara, erdeme

29 *Republic* 580d-e.

aykırı eylemler neden olur. Bu savaşın önüne geçmenin yolu ölçülülükten geçer. Ölçülülük, *Devlet*, *Gorgias*, *Timaios, Phaidros* diyaloglarında işlendiği biçimiyle, ruhun layıkıyla idare edilip, işlevleri arasında çıkabilecek olası bir kargaşanın ve düzensizliğin önlenmesi, ruhun her bir yanının kendi üstüne düşeni gerektiği gibi ve gerektiği ölçüde yerine getirmesi için elzem olan olanakların yaratılmasıdır. Ölçülülük, uyumdur; ruhun kendisiyle uyumu... Uyum ise, ruha içkin adalettir; ruhun kendi içindeki adaleti...

İşte insanın, neyi, neden yapması gerektiğini gösteren nihai dayanak... İnsanın etik bağlamda bilgisi, insana dair bilgiden geçer. Platon'un insanın doğası söylemi yeterli olmayabilir, ama bakışı fazlasıyla yol göstericidir. İnsana dair sağlam bir antropoloji bilgisi olmadan, hayata ilişkin kaygılarımızın, yaşamdan beklentilerimizin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında söz söyleme yetkimiz olamaz. Kendi türünün özünü bilmeyen bir varlık, kendi iyisinin ne olduğunu bilemez. Demek ki kendini bilmenin yolu, türünü bilmekten geçer. Yaşam biçimlerimizden doğan, insani bir yaşam tarzına yönelik bütün kavga ve tartışmaların üstesinden, ancak böyle bir bilgi sayesinden gelinebilir. Zira her fail, ancak bu vesileyle insan için gerçekten neyin kazanç, neyin kayıp olduğunu görebilir. İnsanın varlık türünün yapısını bilen kişi, kişinin öznel beklentileri ile insanın nesnel ihtiyaçları arasında gerçek bir çatışmanın olmadığını, böyle bir çatışmanın, zaman ve mekânın sınırlarına hapsolmuş dar görüşlü bir zihin tarafından ilan edildiğini keşfetmekte zorlanmaz. Ruhun yanlarının asli niteliklerini ve gereklerini bilen kişi, çıkarlarının maddi kazançlardan geçmediğini, bunun başkaları için de, kendisi için de sıkıntı yarattığını bilir. Kendi doğasını bilse, kendi doğasının taleplerinin bilincinde olsa, kazanç olarak gördüğü maddi beklentilerin, bir itibar olarak kabul gördüğü politik gücün, güçlü bir ruhun belirtisi olarak gördüğü yayılmacı emellerin, mutlu bir yaşamın

vazgeçilmez gereği olarak gördüğü bedensel hazların aslında üstesinden gelinemez birer kayıp olduğunu görür. Savaşmak için didinip duran, maddi olanakların esiri olan, bedensel hazların peşinden sürüklenen kişi, bunların kötü olduğunu bildiği halde değil, iyi olduğunu sanarak yapar. Üstelik bunlar, sadece uzun vadede değil, kısa vadede de insan için iyilik getirmez. Kötülük kısa vadede de iyi değildir, dahası iyi gibi durması dahi söz konusu değildir. Burada bir yanılgı vardır; kişi, şeylerin görünüşüne takılır, anlamına değil. Kötülük bir görünüş meselesi değildir, bir anlam meselesidir. Olup bitenin içkin anlamını gören kişi, kötünün kötülüğünün zamansal daimiliğini *zihinden* kaçırmaz. Aristoteles'in düşünceye dair yeti ve etkinliklerinin karakter erdemlerinin gerçekleşmesinin olanağının koşulu, dolayısıyla da erdem olduğunu söylemesinin nedeni budur. İyinin bilincinde olmak, iyinin gerçekleşmesi için zorunlu olduğu için iyidir. İnsana, hayata dair akıl yürütmeyen, enine boyuna düşünmeyen birinin iyilik yolundan gitmesi beklenemez. İnsan için iyi olan, doğasına uygun olandır; ruhunun farklı türden gereksinimleri arasındaki uyumun, yönetici konumda olan akılsal yanın aracılığıyla yakalanmasıdır. Ne var ki, Aristoteles'in söylediklerinin, Platon'un söylediklerinden esaslı bir farkı vardır. Platon erdemi bilgiyle özdeşleştirir, fakat Aristoteles bilgiyi erdem için sadece zorunlu bir koşul olarak görür. Düşünce erdemleri karakter erdemleri için gereklidir, ama iyi olmayan bir karakter için de düşünce erdemlerinin bir yaptırımı yoktur. Aristoteles'in söylemi, bilen kişinin de kötülük yapabileceğini varsayar.

Platon'un bu sert yargısı, bilginin iyicil gücüne duyduğu bu iyimser güven, hem insanın kötü şeyler istemeyeceği, dolayısıyla doğası itibariyle eksik, ama iyi olduğunu varsayar hem de kötüyü hata ile özdeşleştirir. İnsan doğasının iyiliği ya da kötülüğü konusunda *Saf Aklın Sınırları İçinde Din*'deki argüman kayda değerdir. İnsan türünün

doğası itibariyle iyiliği ve kötülüğü ne deneysel ne de mantıksal olarak iddia edilebilir. Deneysel olarak iddia edilemez; çünkü türün deneye gelen bir deneyimler dünyası yoktur. İyi ya da kötü eyleyen bir insanlık yoktur. Mantıksal olarak iddia edilemez; çünkü iyinin ve kötünün taşıyıcısı tür değildir, kişidir. Dahası deney, sadece eylemlerin iyiliğini ve kötülüğünü gösterir, bu eylemlerin gerisindeki istemenin ya da niyetin değil. Bu yüzden, ne iyiliğin ve kötülüğün miktarının tarihi karşılaştırılabilir ne de iyi ve kötünün tarihsel mücadelesi çıkarılabilir. Ama bu iki olanaksızlık olanaklı olsa da, insan için söylenebilecek yegâne mantıklı şey, insanın iyilik ve kötülük yapma eğilimine sahip olduğudur. Bu eğilim kişilerde görülür ve türe yüklenir. "O halde 'insan doğası itibariyle iyidir' ya da 'insan doğası itibariyle kötüdür' dediğimizde, bu sadece onun içinde iyi ya da kötü (yani yasaya karşı gelen) maksimlerin benimsenmesine dair nihai (bizim için anlaşılmaz) bir zemin bulunduğu ve insan olarak kişinin bu zemine sahip olduğu anlamına gelir; buna bağlı olarak da kendi türünün karakterini ifade etmiş olur."[30] Bu nedenle "bu eğilimin neden kaynaklandığı, nereden geldiği ya da ne zaman başladığı ise sır olarak kalacaktır. Platon'un bilgiye koşulsuz şartsız değer atfetmesi ve etik olmayan her türden edim ve eylemi bilgisizlikle ilişkilendirmesinin temelinde, insan istemesinde kötülüğün barınmadığı şeklindeki kabulü yatar. Kötülüğü farkında olmamakla özdeşleştiren bu yaklaşım, ahlak alanında "kastı" ya da "niyeti" tamamen kapı dışarı eder. Hâlbuki erdeme aykırılık anlamında kötülük niyet içerir. Ve bilgisizlikten yapılan şey hatadır. Kantçı etiğin, ahlaklılığı istemenin iyiliğiyle özdeşleştirmesi bu ayırıma dayanır. Fakat bu, ne kötülükte bilgisizliğin etkisini inkâr etmektir, ne kötülüğü art niyetle özdeşleştirmektir ne de niyetin kötülükteki etkisini mutlaklaştırmaktır. Elbette art niyet bilgi eksikliğiyle birlikte olabilir,

30 Imannuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk, 2012, s. 34.

ama bilgi de art niyetin hizmetinde olabilir. Oysa hata art niyet taşımaz, sadece bilgi eksikliğinden doğar. Ne ki bu tespit de hatanın masumiyetinin ilanı değildir. Hatanın sorumluluğu en az kötülükteki kadar failindir. Zira bilgisizlikten, koşullar ne olursa olsun, bilgisiz kişi sorumludur. Dolayısıyla etik fail, hata olarak yanlış yapsa da, bu onu aklayan, etik sorumluluğunu göz ardı eden bir ayırım değildir. Aynı şekilde niyetin iyiliği de eylemin kötülüğünü ortadan kaldırmaz. *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Hannah Arendt, art niyet taşımamanın sorumluluğumuzu azaltmadığına dair detaylı argümanlar sunar. Arendt önemli tespitler yapar yapmasına, ama duygusal nedenlerle sonuca aşırı vurgu yaparak, Kant'ın yüzyıllar önce yaptığı dâhiyane uyarının getirilerine kulaklarını kapatır. İyi niyet değerlerin harcanmasını, suçun işlenmesini engellemeyebilir, ancak tamamen eylemin sonuçlarına odaklanmış bir kuram da kötülük ile hatayı özdeşleştirerek niyetlerinin farklılığına rağmen failleri karakter bakımından eşitleme tehlikesi barındırır. Burada kaygı, elbette doğrudan kişiler arası farkın korunması değildir, bu farkın gözden kaçırılmasıyla ahlaki sorunların çözümüne art niyet taşımadan engel olunacağıdır. Niyet ile bilgisizlik, kötülük ile hata arasındaki ayırım konusunda incelikli düşünmek, ahlaki sorunların çözümünde kolaylık sağlar. Art niyetten doğan eylemler ile bilgisizlikten doğan eylemlerin yol açtıkları sorunların çözümü farklı yerlerde aranmalıdır. Art niyetli insanın niyetini dışsal etmenlerle düzeltme olanağımız yoktur, ama bilgisiz insanın bilgi eksikliğini gidermenin imkânı vardır. Elbette bu, art niyetin, elimizi kolumuzu bağladığı anlamına gelmez. Ancak art niyet karşısında insanları korumanın yolu etikten değil, hukuktan geçer. Platon'un bilgiye aşırı vurgu yapmasının temelinde insana, tür olarak insana duyduğu *inanç*[31] yer alır. Epistemolojinin

31 İnançtır, çünkü Kant'ın söylemiş olduğu gibi, insanın, tür olarak insanın isteme bakımından iyi olduğu yargısının olgusal ve mantıksal, dolayısıyla bilgisel temeli yoktur.

alanında, bilginin sınırları içinde kanıları; yani tahmin ve inançları dâhiyane bir biçimde çürütülemez bir akıl yürütmeyle sürgüne gönderen Platon, insanın iyiliğini veri olarak alması bir bilgi değildir, bir inançtır. İnsanın, tür olarak insanın kötü olduğu elbette bilgisel verilerle iddia edilemez, ama iyi olduğu da veri olarak alınamaz. Platon, tamamen bilgiye dayalı konuşmak isteyen Platon, insanın istemesinin iyiliği konusunda bilginin yurdundan öyle uzaklaşıyor ki, felsefesini içinde çıkılmaz bir sorunun pençeleri arasına atıyor. İyilik bilgiyle özdeşleşince, bilgiye yalnızca felsefeye vakıf kafalar ulaşınca, herkesin iyi olma imkânı da kalmaz. Bu yüzden doğru sanıları erdemin hizmetine sokmak da çözüm getirmez. Adı üstünde sanı... Doğru olması tesadüf olan ve dolayısıyla eğitim konusu olmayan şey... Böylece erdemi bilgiyle özdeşleştiren bu yaklaşım, sadece kötülüğü açıklayamamak sorunuyla karşılaşmaz, aynı zamanda iyiliği, bilgiye ulaşacak kafaya sahip azınlıkla sınırlayarak, dünyada kötünün egemenliğinin daimiliğini ilan eder. Bu argüman olgusal olarak reddedilemeyebilir; çünkü zaten iyiliğin miktarı gerçekten çok azdır, çünkü zaten iyiliği iyi bir azınlığa borçluyuz. Ancak Platoncu etik, bu argümanı kabul etmediği gibi, onun üstesinden gelmek için mücadele verir. Ne ki Platon'un kabulleri, dayanakları ve akıl yürütmeleri en nihayetinde gelip bu sonuca dayanır. Bu mesele Platon felsefesinden bağımsız olarak başka bir düzlemde tartışılabilir, ancak Platon felsefesi açısında çözülemez bir sorun olarak kalır. İster "kimse bile bile *genel olarak* kötülük istemez", isterse "kimse bile bile *kendisi için* kötü olanı istemez" şeklinde alınsın, kötülük ile bilinçsizlik arasında kurulan Platoncu bağı hatırlatmak çözüm değildir. Platoncu etiğin sadece eylemin pasif ucunu ya da faili eylemin hedefi olarak gördüğünü iddia etmek için hiçbir sağlam gerekçe yoktur. Platoncu felsefenin dört erdemi, özsel olarak hem failin kendisinin hem de başkasının değerini korumayı garanti altına

almaya yöneliktir. Antik Yunanlılar, özellikle de bu geleneğin iki büyük dehası Platon ve Aristoteles için eylemin tek yönlü bir hedefi yoktur. İkisi de böyle bir yaklaşımı çok sığ bulur. Her eylem, hem bizzat failin hem de failin karşısında bulunan kişi veya kişilerin değerini korur ya da harcar. Kişi, en sıradan eyleminde bile kendine karşı da ahlaki sorumluluk taşır. Platon'un kimse bile bile kendisi için kötü olanı istemez yargısı bu bakışın sonucudur. Başkasına kötülük yapan, kendine de yapmış olur. Ahlaki olmayan ya da ahlaksızca bir eylemde bulunmak, failin kendi insanî değerini zedelediği bir durumdur. Bu, etik açısında çok önemli bir tespittir. Fakat istemenin kötü olmadığı, erdemin bilgi olduğu şeklindeki Platoncu iddianın karşı karşıya kaldığı sorunu çözmeye muktedir değildir. Etik olmayan eylemler konusunda fail, kendisine zarar verdiğinin bilincinde olmasa bile, başkasının zarar gördüğünü bilebilir. Erdemlerin benlikle ilişkisini kuramayan bir zihin, ahlakdışı eylem durumunda kendi benliğini zedelediğinin farkında değildir, ama eyleminin karşısında bulunan kişi veya kişilerin hem insani değerine hem de yaşam koşularına halel getirdiğinin bilincindedir. Kötülük kötü yüzünü tam da böyle gösterir.

Durum bu, ama kötülük ile hata arasındaki ayırım konusunu tartışmayan Platon için hiç tereddütsüz şu yargı dile getirilebilir: *bilen insan, yapan insandır.* Bu nedenle akıl ve aklı-başındalık etik benlik için yeterli yardımcılardır. İnsan, akıl aracılığıyla ideanın bilgisine ulaşır; aklı-başındalıkla ise ne yapması gerektiğine karar verir. Akıl iyinin bilgisini verir, aklı-başındalık ise belirli bir durumda neyin iyi olduğunu gösterir. Erdem için akıl ve aklı-başındalık yeterli birer kılavuzsa, başka hiçbir yeti, güç veya potansiyel insana erdem konusunda daha iyi kılavuzluk yapamaz. Zira her ne kadar "yeterli güç" ibaresi mantıksal olarak başka güç ya da güçlerin aynı işlevi yerine getirme olanağı taşıdığını ya da söz konusu güçle birlikte farklı

bir işlevi yerine getirerek erdemli olmayı olanaklı kıldığını dışlamıyorsa da, -en azından doğru sanıya ulaştıran gücü- Platon aklı tek hâkim yeti, aklın işlem ve ürünlerini tek gerekli motif olarak görür. Bu anlamda "yeterli güç ibaresi" katı bir biçimde gereksinimlerin sınırlarını çizer.

Öyleyse, erdemli olma ya da erdemli eylemlerde bulunma konusunda duygular nasıl değerlendirilir? Oldukça önemli bir soru! Zira cevap, yalnızca duyguların yerini tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda şimdiye değin aklın yerine yönelik söylemi daha da detaylandırmayı gerekli kılar. Ancak Platon sorunu nispeten daha dar bir bakış olan akıl-duygu ikilemi bağlamında değil, akıl ile akıl dışı diğer tüm öğeler bağlamında tartışır. Sözgelimi "etikte duyguların yeri nedir?" şeklinde formüle edilebilecek ya da buna yakın bir anlama gelebilecek bir sorunun cevabını aramaz. Akıl dışındaki diğer tüm potansiyelleri ya da olanakları bir bütün olarak ele aldığından, akıl ile akıldışı ya da *akılsal olmayan tüm yapısal olanakların* etikteki yerini tartışır. Duyguları da akılsal olmayan ya da akıldışı öğeler olarak gördüğünden, akılsal olmayan öğelerin etikteki yerine dair görüşlerini belirlemek, aynı zamanda duyguların etikteki yerini belirlemektir.

Sorun, *Menon, Protogoras, Phaidon* ve *Devlet* diyaloglarında yer yer işlenmesine rağmen, asıl olarak *Philebos* diyalogunda ele alınır. Diyalogda temelde "iyi" kavramı tartışılır, fakat burada diğer eserlerden farklı olarak tartışma, doğrudan "iyi nedir?" sorusu bağlamında değil, "iyi, akıl, aklı-başındalık türünde bir şey midir, yoksa haz türünde bir şey midir?" sorusu etrafında döner. Başka bir deyişle, tartışılan konu, "iyinin *ne*liği"nden ziyade, onun akıl ve akıldışı öğelerle ilişkisidir. Duyguların pratik alanda ne ifade ettikleri, böylece, "iyi"yle olan bağı, "iyi"nin gerçekleşmesinde oynadıkları rol bakımında belirlenir.

Philebos'un "iyinin ne türden bir şey olduğuna" dair tespiti Sokrates'inkinden kökten farklıdır. Philebos "iyi"yi genel olarak haz, Sokrates ise aklı-başındalık olarak görür. Ancak bunlardan her biri, birçok öğeyi barındıran bir üst yapı gibi görülür. Haz *(hedone),* neşe *(khairein) ve* eğlenceyi *(terpsis);* aklı-başındalık *ise* akıl *(nous),* düşünme *(noein),* hafıza *(memnesthai),* doğru sanı *(doksen te orten) ile* doğru akıl yürütmeyi *(aleteis logismous)* kapsar. Öyleyse sorun, haz ve alt öğeleri ile aklı-başındalık ve alt öğelerinin erdeme ulaşmaya ya da iyi yaşamaya olan etkilerinin derece ve sınırlarıdır. Başka bir deyişle, belirlenmesi gereken şey, bunlardan hangisinin yaşamı yaşanmaya değer kıldığıdır. Şimdi Platoncu anlamda "iyi" ile kastedilen, kendinden amaç, eksiksiz, bütün şeylerin en mükemmeli ve bu nedenle kendine yeter şeydir. Öyleyse aklı-başındalık ile haz yaşamından hangisi kendine yeterse, diğerine gereksinim duymayacak ve hesapsız bir biçimde arzu edilebilir olmak bakımından en iyi yaşam ilan edilecektir. Böyle bir yaşamla ne kastedilebilir, acaba? Nesnel insani ihtiyaçlar bakımından; yani bedensel, düşünsel, eylemsel ve sosyal olarak insana güç katan, bu gereksinimlerin giderilmesi bakımdan hayatı eksiksiz kılan nitelikleri barındırıp cazibeli hale getiren bir yaşam...

Pekâlâ, ama hangi yaşam bu niteliğe sahiptir: haz yaşamı mı, aklı-başındalık yaşamı mı? Haz yaşamı böyle bir yaşamsa, kendinden amaç olarak bütün insanların ömür boyunca aradığı, peşinde koştuğu yaşam olmalı. Böylece mutlak iyi mertebesine çıkan hazzın egemen olduğu yaşamda ihtiyaç duyulmayacak olan aklı-başındalık gereksizliğe çıkacaktır. Ne ki durum hiç de böyle değildir; çünkü haz, bilişsellik varsayar. "...Bir insan akla, hafızaya, bilgiye, doğru sanıya ya da doğru akıl yürütme gücüne sahip değilse, kendi hazlarından hoşnutluk duyup duyamayacağını bilemez..."[32] Bilişsellik

32 *Philebos* 21 b.

olmaksızın hazzın sadece değeri değil, aynı zamanda anlamı da olmaz. Zira aklı-başındalıktan yoksun kişi, aynı zamanda bilgelikten de yoksun olacağından, hazlardan hoşnut olup olmadığının *farkında olamaz*; hafızaya sahip değilse, hazdan hoşnutluk duyup duymadığını *hatırlayamaz*; doğru bir sanıya sahip değilse, hazdan hoşnutluk duyup duymadığını *düşünemez* ve son olarak hesaplama ya da doğru akıl yürütme gücünden yoksunsa, gelecek hazlardan hoşnut olup olmadığını *hesaplayamaz*. Hatırlanmayan, düşünülemeyen, hesaplanamayan, bilincinde olunmayan bir şeyle hiçbir şekilde münasebet kurulamaz. Bu ise haz yokluğundan başka bir şey değildir. Bir şey başka bir şeye ihtiyaç duyuyorsa, kendine yeter değildir; kendine yetmeyen şey ise nihai iyi değildir. Öyleyse hazzın egemen olduğu bir yaşam, mutlak iyi olan erdem yaşamı olarak seçilemez.

Durum bu, bu olmasına, ancak bundan erdem yaşamının aklı-başındalık, akıl veya bilgi yaşamı olduğu vargısını çıkarmak acelecilik olur. Zira varılan sonuç, sadece haz yaşamının kendine yeter olmadığı, dolayısıyla aklı-başındalık yaşamına gereksinim duyduğudur. Bundan, haz yaşamının insanın ereği olmadığı sonucu çıkar, fakat aklı-başındalık yaşamına dair olumlayıcı bir yargı çıkmaz. Bu yüzden akıl ve aklı-başındalık yaşamının kendine yeter olup olmadığına da bakmak gerekir. Şimdi, eğer aklı-başındalık yaşamı kendine yeterse, hazza gereksinim duymuyordur. Bu durumda aklı-başındalık yaşamı ve kapsadığı muhtelif bilişsel güçler olarak akıl, düşünme, hafıza, doğru sanı, doğru akıl yürütme ve bunlardan doğan edim ve etkinlikler haz barındırmaz. Fakat böyle bir şey mümkün değildir; çünkü insan sadece kendi insanî potansiyellerini bir makine gibi kullanmakla yetinmez, aynı zamanda onları kullanmaktan, üstelik daha iyi kullanmaktan memnuniyet duyar. Hakikatin peşinde koşan akılla, yaşama nüfuz eden düşünmeyle, akıl ve düşünmenin verilerini toplayıp saklayan hafızayla, düşünme ve

eylemlerinde yol bulmak maksadıyla yardımına koşan doğru sanı ve akıl yürütmeyle yaşamda daha iyi bir bağ kurar. Ve daha iyi bir yaşam olanağını sunan bu bağ vesilesiyle hem söz konusu yeti ve etkinliklerinden hem de onlar aracılığıyla kavuştuğu yaşam olanaklarından haz duyar. Bu nedenle Platon'a göre, "...bir insanın herhangi bir haz olmaksızın, saf aklı-başındalık yaşamını istemesi olanaksız bir şeydir."[33] Hiç haz barındırmayan bir şeyin kendi başına insanları etkinlikte bulunmaya sevk edecek gücü taşımamasının nedeni de hazdan yoksun bir yaşamın insana yaraşır olmadığındandır. En saf düşünsel etkinliğin bile gerisinde bir miktar haz gizlidir. Bu, bilgelik yaşamının, düşünsel etkinliklerin nedeninin haz olduğu anlamına gelmez, hazzın bunlara eşlik ettiği anlamına gelir.

Akıl yürütmelerinin ikna edici gücü, bu türden bir yargıya varmak için yeterlidir. Ancak görünen o ki, Platon bu konuda, aynı zamanda olgusal tespitleri de göz önünde bulundurur. Zira iki yaşam için yaptığı akıl yürütmeler biçimsel olarak önemli ölçüde benzerlik taşısa da, her bir yaşam için yaptığı akıl yürütme için kullandığı argümanlar ve örnekler ile onları desteklemek için yaptığı tartışmalarda benimsediği dil, haz yaşamdan vazgeçilemeyeceğine yönelik bir tavır takındığını sezdirir. *Philebos* diyalogunda Sokrates'in bütün gelgitlerinin altında haz yaşamından elini eteğini çekmemesi gerektiğini salık veren mantık yatar. Fakat aynı zamanda, her insanın hazların peşinde koştuğu olgusunu güçlü bir biçimde destekleyen gündelik yaşam deneyimlerine ve kişisel yaşantılara yüz çevirmeyeceğine dair bir kabulü vardır. Ancak ne mantık ne de olgular haz yaşamının kusurlarını gizleyebilir. Mantık böyle bir yaşamın kendine yetmediğini haykırır, olgular ise koşulsuz ve sınırsız bir haz yaşamının, insanları birçok sıkıntıyla yüz yüze getirdiğini ayan beyan eder. Öyleyse hazdan yoksun bir yaşam istenir bir yaşam olmadığı

33 *A.g.y.*, 60e.

gibi, tamamen hazların denetiminde olan bir yaşam da arzulanabilir değildir. Aynı şekilde, aklı-başındalıktan tamamen bağımsız bir yaşamın istenir olmadığını, en iyi nitelik ve yeteneklerin bile aklı-başındalık olmaksızın kötü olabildiğini gösteren sayısız deneyimden çıkarmak için bilge olmak gerekmez. Ancak insanların hazların peşinde gittiği olgusu da, eğer peşinen bir eksiklik olarak görülmeyecekse, hazlardan yoksun saf aklı-başındalığın denetiminde olan bir yaşamın da insana yetmediğine işaret eder. O halde sadece mantık değil, aynı zamanda olgular da söz konusu iki yaşamdan hiç birinin tek başına her şeye muktedir olmadığı iddiasını destekler.

Demek ki aranmakta olan kendine yeten iyi yaşam, erdem yaşamı hala ele geçirilmiş değildir. Arayış sürmektedir sürmesine, ama buraya kadar yapılan akıl yürütmeler, zaman zaman bilgelik yaşamı da denilen aklı-başındalık yaşamı ile haz yaşamından farklı üçüncü bir yaşam tarzının aranmakta olduğunu imler. Artık sorulması gereken soru şudur: bu üçüncü yaşam nasıl bir yaşamdır, ne tür kurucu öğeler barındırır? Diyalogda Philebos ve Sokrates aracılığıyla ilk elden tartışma konusu yapılan haz ve aklı-başındalık yaşamıdır. Bu iki yaşamdan *bağımsız* üçüncü bir yaşamdan söz edilmez. Ne ki yine de Sokrates ikna etmiş olduğu Philebos'u da yanına alarak bir üçüncü seçeneğin arayışına çıkar. Sokrates aradıkları yaşamın söz konusu iki yaşamla bir ilgisi olduğu kabulünden hareket eder. Beklenti şudur: bu iki yaşamın niteliklerinden kurulmuş, ama her birinin eksikliklerini tamamlayan bir yaşamın mümkün olduğunu göstermek... Böyle bir yaşam, olsa olsa aklı-başındalık ile haz yaşamından oluşan *birleşik* ya da *karma* yaşam olabilir. Başka bir ifadeyle, bu yaşam, akılla birlikte giden haz yaşamıdır. Kuşkusuz ne o ne de bu olan, ama her ikisinin birleşiminden de meydana gelmeyen üçüncü bir seçenek mantıksal olarak olanaksız değildir. Fakat Platon, mantıksal olanaklılığına rağmen böyle bir seçenek üzerinde

durma gereği duymaz. Zira insanın olası yaşantı olanakları başka bir yaşamın olgusal olarak mümkün olmadığını gösterir.

Karma ya da birleşik yaşam, haz ve aklı-başındalık yaşamından pay alan bir yaşamdır, fakat bu iki yaşamın rastgele bir toplamı değildir. Aklı-başındalık ile haz yaşamlarının özsel niteliklerini eksiksiz bir biçimde barındırsa dahi, onların düzensiz bir şekilde bir araya gelmesinden müteşekkil bir yaşam eksiksiz olmaz; çünkü düzensizlik, uyumsuzluk nedeni olarak eksikliktir. Gerilim içinde, çatışma halinde olan unsurların elinde yaşam olsa olsa çekilmez olur. Ve uyum, düzen demektir; ölçüt ya da ilke(ler) gerektirir. Pekâlâ ama haz ve aklı-başındalık yaşamından kurulu birleşik yaşam olarak erdemli yaşamın bu birliği kuran öğelerinin uyumunun ölçütü nedir? Bütün mesele aklı-başındalık ve hazla ilgili... Öyleyse bunlarla ne kastedilir, acaba?

Platon için aklı-başındalık, şeylerin –potansiyellerin, yeteneklerin, bedensel olanakların, dışsal imkânların– doğru kullanımını sağlayan güçtür. Bu Aristoteles'in tanımını hatırlatır; çünkü ister yaşantılar olsun, ister yaşantılar esnasında kullanılan insani güçler olsun, bir şeyi doğru kullanmak, onu, amacı, zamanı ve ölçüsü bakımından uygun kullanmaktır. Başka bir deyişle neyi, ne için, ne zaman, ne kadar kullandığını bilmek... İşte Platon'un aklıbaşındalığı, aklı, düşünme, hafıza, doğru sanı ve doğru akıl yürütmeyi kapsayan bir güç olarak betimlemesinin temelinde, onun bu işlevi yatar; çünkü bir şeyi amacı, zamanı ve ölçüsü bakımından doğru kullanmak bu türden güç ve edimlerle mümkündür. Bu anlamda aklı-başındalık pratik bir yetidir; teorik bilgiyle uğraşmaz, teorik bilginin rehberliğinde eylemleri düzenler.

Ne ki haz için bu kadar yalın ve kısa konuşmak olası değildir; çünkü ahlaka etkilerini fazlasıyla kuşkuyla karşılayan felsefi görüşler ve yaygın kanılar nedeniyle erdemli yaşam için gerekliliğinin onanması

ve bu gerekliliği olanaklı kılan gerekçenin tespit edilmesi daha fazla ayırım yapmayı gerektirir. Genel olarak ifade edilirse, haz ile acı, eksikliklerin varlığı ve yokluğuyla ilgilidir. Herhangi bir konuda ihtiyaç duyulan ya da ihtiyaç olarak görülen bir şeyin eksikliğinin hissedilmesi acı yaratır; buna karşılık söz konusu eksikliğin giderilmesi haz verir. Bu durumda "...haz, eksikliğin giderilmesidir..."[34] Ama neyin eksikliği? İhtiyaçların... Ve ihtiyaçlar, ya ruhun ya da bedenin ihtiyaçları olduğundan, eksiklikler de ruha yahut bedene dair olabilir. Bu nedenle iki tür haz vardır; ruhun hazları ve bedensel hazlar. Bu basit tespit bile Platon'un hazlara karşı katı bir felsefenin temsilcisi olmadığını göstermeye yeter de artar. Ne ki hazlara kayıtsız şartsız bir önem de atfetmez. Sayıca çok olan bedensel hazlar kaynak bakımından aynı nitelikte değildir. Doğru sanılardan doğan bedensel hazlar iyi, yanlış sanılardan doğanlar kötüdür. Bedensel hazları iyi ve kötü kılan kaynaklarıdır, çünkü onları takip eden yaşantıların niteliği bunlara bağlıdır. Hazları iyiliği ve kötülüğü, geride bıraktıkları sağlığın, dinginliğin ve acının büyüklüğüdür. Büyük acıların takip ettiği hazlar kötü, ardında bıraktığı acıdan daha büyük dinginlik getiren hazlar ise iyidir. Bu anlamda bedensel hazların niteliğinin ölçütü, başlangıçtaki güç ve şiddeti değil, yarattığı sonuçların niteliğinin güç ve şiddetidir. İlkin verdiği güçlü hazların etkisinden kalarak kendini yeme-içmeye, eğlenceye, şehvete veren biri, daha sonra bunların yol açtığı hastalıkların, neden oldukları yoksulluğun verdiği acılarla boğuşmak zorunda kalır. Buna karşılık, bedeni sağlığına kavuşturmak için hekimlerin uyguladıkları çeşitli tedavi yöntemleri ile önerdikleri perhizler başta acı verse de, daha büyük acılardan uzak ve dengeli bir yaşamın önünü açar.

Ruhun hazları ise, tahmin edileceği gibi, bedeni değil, doğrudan ruha tesir eden etkilenimlerden doğan hazlardır. Aklı-başındalık,

34 *A,g.y.*, 31e.

bilgi, kendine egemen olma gibi ruhun akılsal yanını besleyen yeti ve edimler, ruhta hoşnutluk yaratır. Ruhun gereksinimlerini gideren, geliştiren bu yeti ve edimler sayesinde gerçekleşen eylemler ve etkinlikler ruhsal hazların nesnesidir. Ruhun akılsal yanının yetilerden doğan, ruhun akılsal yanının eylem ve etkinliklerine yönelen ruhsal hazlar, insanın sadece insan olarak yapmaya muktedir olduğu ve kendisine değer katan yapıp-etmelerinin ürünüdür. Nelerden kaçınıp, neleri yapması gerektiği bilinci sayesinde erdemli eylemler gerçekleştirebilme, hayatın derinliklerine nüfuz edip anlamını bulmasına yardımcı olan düşünme gücünü taşıma gibi potansiyellerini keşfeden insan, yaptıklarından ve yaşama kattıklarından memnuniyet duyar. Bu nedenle ruhsal hazlar, ruhun sadece insanda bulunan akılsal yanın başarılarından doğan ve yine bu yanın duyduğu hazlardır.

Modern felsefeyi fazlaca meşgul eden ve Kant'ın, geleneksel anlamıyla reddettiği yüksek ve aşağı arzulama yetisi varsayımı üzerinde iş gören haz görüşüne yakın dursa da, Platon'un bedensel ve ruhsal hazlar arasında yaptığı ayırım çok daha farklıdır. Modern felsefi geleneğin ayırımının temelinde hazzın nesnesi bulunur. Platon, nesnelerin farklılığının etkisini göz ardı etmemesine rağmen, hazları özsel olarak kaynakları bakımından ayırır. Bu çok daha makul bir ayırımdır; çünkü hazzın nesnesinin gerisinde kaynağı yer alır. Bedensel hazlar sanılara dayalıyken, ruhsal hazların sırtı *episteme*nin sağlam dünyasına dayalıdır. Bu önemlidir, çünkü her ne kadar doğru sanılara dayanan bedensel hazları doğru hazlar olarak nitelendirip onaylasa da, onların nitelikçe ruhsal hazların altında yer aldığını düşünür.

Aklı-başındalık ve hazlar... Birleşik ya da karma yaşam neyi, ne kadar içerir? Soru temelde aklı-başındalık ile hazların karma yaşamdaki uyumlu birlikteliğinin ölçütüne dairdir. Bu ölçüt, Platon'a

göre, *ölçü, güzellik ve doğruluk*tur. Uyum ve düzen, ancak aynı zamanda en yüksek iyinin özünü teşkil eden bu üç unsur sayesinde teminat altına alınabilir. Pekâlâ, ama en yüksek iyi nereden çıktı? Bu kavramı meseleye dâhil etmek de neyin nesidir? En yüksek iyi işin kolayına kaçmak için gökten zembille indirilmedi. En yüksek iyi, kendine yeten bir yaşama içkindir. Dışsal hiçbir şeye gereksinim duyamayan bir yaşam zaten olası en yüksek iyiyi barındırır. Ölçü, güzellik ve doğruluk... Karma ya da birleşik yaşamın, böylece, özsel olarak aklı-başındalık ve hazdan ne ölçüde pay aldığı sorunu, daha genelleşerek bu yaşamın nasıl bir yaşam olduğu sorununa dönüşür. Zira aklı-başındalık ve hazzın en yüksek iyiye kucak açan karma yaşamı kuracak ölçüde bir araya getiren ölçü, güzellik ve doğruluk bizzat bu yaşamın birer niteliği olur. Böylece karma ya da birleşik yaşamın özsel olarak aklı-başındalık ve hazı ne ölçüde pay aldığı sorunu, daha genelleşerek bu yaşamın nasıl bir yaşam olduğu sorununa dönüşür. Üstelik aklı-başındalığa ve hazza etik bir yaşamı olanaklı kılacak şekilde düzen vermelerini sağlayan birer ölçüt olarak iş gördüklerinden, onlardan önce gelir. Böylece karma ya da birleşik yaşamın kurucu öğeleri arasında ilk sırayı ölçü ile ona bağlı olan oran, uyum ve ılımlılık; ikinci sırada, ilk sıradaki niteliklerin de gerektirdiği güzellik ve ona bağlı olan yeterlilik ve kusursuzluk; üçüncü sırada, ilk iki sıradaki öğeleri doğalarına uygun bir biçimde ve gerektiği şekilde belirleyen doğruluk ile onun taşıyıcıları olan akıl ve aklı-başındalık; dördüncü sırada, hem ruhun akılsal yanına ait nitelikler olarak bilinen hem de aklın ilk iki sıradaki öğeleri doğru bir biçimde belirlemek için kullandığı etkinlikleri olan bilim, sanat ve doğru sanı; nihayet beşinci ve son sırada, peşinde acı getirmeyen ve ruhun saf hazları olarak adlandırılan bilgiye eşlik eden hazlar gelir.

Karma ya da birleşik yaşamın kurucu öğeleri konusunda yeterli bilgiye ulaştık ulaşmasına, ama asıl mesele aklı-başındalık ile

hazzın bu yaşamdaki etkisinin önemini tespit etmektir. İlk iki ile dördüncü sırada gelen öğeler olan ölçü, oran, güzellik, kusursuzluk, bilim, sanat, aklı-başındalık ve hazzın karma yaşamdaki karışımının biçimi ya da niteliğini belirleyen, onlar arasında uyum ve dengeyi sağlayan unsurlardır. Şimdi, karışımdaki sıralama dikkate alındığında, herhangi bir akıl yürütme yapmaksızın, daha baştan itibaren, aklın ve aklı-başındalığın hazdan daha önemli olacağını söylemek zor olmasa gerek; çünkü karma yaşamın öğeleri, rastgele değil, önem derecesine göre sıralanmıştır. En azından Platon'un sıralamayı belirlerken izlediği metot ve öne sürdüğü gerekçeler böyle bir iddiada bulunmanın aykırı olmadığını gösterir. Ne var ki tespitin ilk elden sıralamadan hareketle yapılmış olması, aklı-başındalığın önem derecesinin sıralamaya bağlı olduğunu göstermez. Aklın ve aklı-başındalığın karma yaşamdaki öneminin derecesini, dolayısıyla zaten sıralamadaki yerini belirleyen şey, bunların hakikatle olan ilgisidir. Zira akıl hakikati bilir, aklı-başındalık ise onu yaşam içinde nesnelleştirir. Doğru bir yaşamın asli özelliği iyi idesine uygunluk olduğuna ve en yüksek iyi ölçü, güzellik ve doğruluk barındırdığına göre, akıl ve aklı-başındalık hazdan daha önemlidir. Akıl ve aklı-başındalık hem iyi idesine ilişkin bilginin olanağının koşuludur hem de ölçü, güzellik ve doğruluk kaynağıdır. Neden bizzat akıl ve aklı-başındalığın kendisinden gelir: *Phaidon* diyalogunda tartışıldığı şekliyle, akıl, yönetici ilke olarak her şeyin nedenidir; kontrol eder, düzenler, denge, uyum ve ölçü sağlar; aklı-başındalık ise, bunları uygular, yaşama aktarır. Öyleyse Platon'un perspektifinden bakıldığında, istenebilir olan yaşam, aklı-başındalığın hazdan daha ağır bastığı karma yaşamdır.

Platon'un aklın önemine yaptığı aşırı vurguya rağmen, hazları tamamen dışlamamış olması, ruhun yapısına ilişkin görüşlerinin sonucudur. İnsan ruhu, yapısı gereği, bu türden bir yaşamı hem gerektirir

hem de olanaklı kılar. Ama bu yapı, aynı zamanda söz konusu yaşamın elden uçup gitmesinin de nedenidir. Ruhun her bir yanı, kendine özgü edim ve etkinlikleri, takip edilmesi gereken yaşantıları belirler. Tek isteği bedensel ya da duyusal hazlara ulaşmak olan iştah duyan yan, bilgeliğe, zafere, üne boş çabalardan öte bir anlam yüklemezken, zaferi, ünü ve iktidarı mutlak değer olarak gören öfke duyan yan, bilgiyi ve duyusal hazları kayda değer bulmaz. Akılsal yan ise, tam tersine, bedensel hazlar ile zafer ve ünü anlamsız bulur; onun istediği, elde etmeye değer bulduğu şey bilgeliktir. Bir ve aynı ruhun, istekleri özce çok farklı yanlardan müteşekkil olunca, savaş kaçınılmaz olur. Ne var ki savaşı, her yanın isteklerinin farklılığına bağlamak mantığa uygun değildir. Farklılık kendi başına çatışma doğurmaz; çünkü tamamlayıcı da olabilir, eksiklikleri de giderebilir. Burada farklılığın çatışma nedeni olarak resmedilmesi, her bir yanın isteklerinin birbirlerini dışlayıcı nitelikte taban tabana zıt olmasıdır. Her yanın istek ve arzularının gitmek istediği yön, diğerlerinkine karşıt olunca, savaş hem zorunlu hem de sürekli olur. Zira her bir yan, isteklerini kendi istekleri önünde engel olarak gördüğü diğer iki yanı denetim altına alma eğilimi taşır.

Böylece Platon felsefesi içinde etik bağlamda çatışmanın, ruhun yanları arasında geçtiğini öğreniyoruz. Her yanın istekleri birbirine karşı olduğuna göre, ruh, iştah duyan yan ile akılsal yan, iştah duyan yan ile öfke duyan yan ve öfke duyan yan ile akılsal yan arasında yaşanan üç tür çatışmaya maruz kalır. Demek ki insanın taşıdığı yeti ve güçler arasında bir gerilim vardır. Akıl, arzular –yani dürtü ile güdüler– ve duygular arasında... Ama en keskin ve asıl çatışma, akıl ile arzular arasındadır. Platon'un erdemi ağırlıklı olarak akılsal yan ile iştah duyan yan arasındaki ilişki bağlamında tartışmasının nedeni, tam manasıyla bunlar arasındaki çatışmanın keskin karakteridir. Arzular; yani her türden bedensel istek... Yemeye,

içmeye ve cinselliğe yönelik düşkünlük derecesindeki taleplerle beliren arzular, her türden değerlendirmeden ve en basit hesaptan dahi yoksundur. Kişiyi, niteliğine, şiddetine ve doyurulma tarzına bakmaksızın kendi taleplerine cevap vermeye zorlar. Taleplerinin kayıtsız şartsız karşılanmasından başka beklentileri, isteklerinin gerçekleşmesinden başka hedefleri yoktur. Kendilerini dizginleme ya da geri çekmeleri olası değildir. Zaten ismini de burada alır. *Kratylos* diyalogunda Sokrates, *epithumia* sözcüğünün "taşkınlık", "galeyana gelme" anlamlarını içerdiğini bildirir. Gelin görün ki, tam da bu nedenle, bu istekler, ne kayıtsız şartsız giderilebilir şeylerdir ne de giderilebilir niteliktedir. Bunlar, ancak aklın ve duyguların toptan reddi pahasına karşılanabilir. Yanlış anlaşılmasın! Bu isteklerin karşılanabilir olmamasının nedeni, sırf arzulardan gelen talepler olması değildir, kayıtsız şartsız karşılanması halinde, insanın sayısız sorunla yüz yüze gelecek olmasıdır. Bütün gücü, kısa vadede kendini hissettiren aşırı şiddetinden gelen arzuların –yani bedenin isteklerinin ve dürtülerin– her hamlesi, kendi sınırlarının dışında kalan diğer bütün insani güç ve potansiyellerin sesini soluğunu kesmeye yöneliktir. Öyle ki *Yasalar*[35], arzuları canlandıran her şeyin, aklı, akıl yürütmeyi, bilgiyi zayıflatmadığı, bütünüyle ortadan kaldırarak hükümsüzleştirdiği şeklinde çok sayıda sert iddia taşır. Bu hamle başarılı olduğunda, insanın bilişsel faaliyetleri ve duygusal yaşantıları ya tamamen işlevsizleşir ya da önemli ölçüde aksar. İnsan, bedene indirgenmiş bir varlık olarak, Aristoteles'in deyimiyle, insansal işini yapma imkânını kaybeder. Ve elbette insani faaliyetlerin asıl taşıyıcısı olan insani yeti ve güçler bu egemenliğe kolay kolay izin vermez. Karşı bir hamle ilkin, bedensel arzuların ve dürtülerin niteliğini, şiddetini, hedeflerine ulaşmak için başvurdukları araçları değerlendiren, ölçen-biçen akıldan gelir. Akıl, arzuları bu hevesten

35 645d-e.

el çekmeye zorlar; arzuların karşısına dikilir, onları dizginlemeye çalışır. Ne ki arzular hemen boyun eğmez, dahası gücü ölçüsünde direnir. Böylece akıl ile arzular arasında özsel bir savaş baş gösterir. Beden ile düşünme gücü, bedensel istekler ile akıl yürütme arasında başlayan yıkıcı bir gerilim... Ama hiçbir gerilim sonsuza dek sürmez. Arzular er ya da geç, ya akla boyun eğer yahut aklın buyruklarının sesini soluğunu keser. Akla boyun eğdiğinde, yaşama erdem hâkim olur, başına buyruk hareket edip aklın iktidarını sarstığında ise tamamen erdemden yoksun bir yaşama kapıyı açar. Zira *Phaidros* diyalogunda dile getirildiği kadarıyla, arzular üstün geldiğinde ölçüsüzlük, akıl üstün geldiğinde ise ölçülülük kazanır. Neden açıktır; akıl bilgiyle yönetir, arzular ise kör dürtüler olarak olsa olsa bedeni harekete geçirir. Demek ki bu çatışmadan erdemin kazançlı çıkması, arzuların gücünün veya şiddetinin aklın sözü aracılığıyla kontrol altına alınmasıyla mümkündür. Bu nedenle *Yasalar*'ın "Birinci Kitabı"nda Platon, bedensel istekleri şiddetli, ama akıl yürütme gücü nispetten daha zayıf olan gençlerin bu konuda ölçüyü kendi kişisel olanaklarıyla yakalamalarının güç, eğitimin ise bir süreç olduğu gerekçesiyle, bedensel arzulardan alınan hazların yasalar aracılığıyla denetlenmesini önerir.

Akıl ile arzular arasında çatışma yaşanıyor yaşanmasına, ama arzular karşısında sadece aklın durduğunu söylemek için hiçbir haklı neden yoktur. Arzular egemenlik savaşını, sadece akla değil, aynı zamanda duygulara karşı da verir. Zira arzular, sadece akılsal onay ya da reddin nesnesi değildir, aynı zamanda duyguların mahkemesinden de geçer. Bu nedenle insanların arzulara karşı tutumlarının gerisinde duygular da bulunur. Duygular bağlamında arzular, hoşnutluk ve hoşnutsuzluk kaynağıdır. Hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk, ya bizzat arzulardan, ya arzuların şiddetinden ya da arzuların nesnesinden gelir. İşte bu hoşnutluk ya da hoşnutsuzluk halleri bir

başka çatışmanın kaynağı olarak iş görür. Öfke duyan yan ile iştah duyan yan arasında... Başka bir deyişle duygular ile dürtü veya içgüdüler arasında... Demek ki Platoncu felsefe duygular ile dürtüler arasında keskin bir ayırım yapar. Beden tarafından taşınan ve nedenleri bedenden gelen dürtülerin bütün etkileri kendini bedende gösterir. Buna karşın duygular bedensel yaşantılar değildir; ne nedenleri bedenden gelir ne de hedeflerinde beden vardır. Tam aksine, bedenin arzu ve isteklerinin insanda bir etki uyandırması duygular sayesindedir. Bu bağlamda duygular, aklın sözüne kayıtsız kalmayan, dahası ondan etkilenme potansiyeli taşıyan, ama yine de kaynağı akıl olmayan bir tür duyuştur. Arzular, bedenin talepleri olarak duyguların karşısına çıkarken, duygular, saplantı derecesindeki bedensel taleplerin karşısına korku ve güven beklentisiyle çıkar. Yeme ve içme arzusunun giderilmesi, cinselliğin doyumu karşısına, tümü de korku ve güvenden doğan sevme ve sevilme, beğeni, onay görme, nefret, reddetme gibi duygular çıkar. İştah duyan yan, sadece bedenin varlığının devamı, hazlarının karşılanması için uğraşırken, öfke duyan yan, sevgisiz kalmış, başkasının gözünde onay almamış, nefret duyulası olanı reddetmekten yoksun bir varoluşun devamından bir selamet görmez. Dolayısıyla arzular ile duygular arasındaki kavga çetindir; biri durmadan elde etmek ister, diğeri kabul görmek... Arzuların dayatmaları önünde sürüklenen insanların kendilerini hakir gördüklerini, kendilerine öfke duydukları, hatta kendilerinden nefret ettikleri hallerle çok sık karşılaşırız. Ama birileri tarafından kabul görmek uğruna arzularını bastırma sürecinde sert gerilimlere teslim olmak da bir insanlık halidir. Dahası hemen her insan, hayatının bir döneminde bu çatışmaya, az ya da çok, maruz kalır. Böylece duygular, arzuların isteklerine karşı çıkarken, arzular, duyguları etkisiz kılmak için didinir. İkisi arasındaki didişme sürer gider. Ama elbette sonsuza dek değil. Fakat çatışmanın sona ermesi için,

ya arzular şiddet bakımından ağır basacak ya da duygular baskın çıkacak. Arzular zafer kazandığında, faili, dolayısıyla da onun eylemlerine maruz kalan insanları, diğer çatışmada olduğu gibi, erdemden yoksun ya da erdeme aykırı bir yaşam bekler. Duygular kazançlı çıktığından ise, failin maruz kalacağı yaşam tamamen erdemli, yani akıllı yanın hâkim olduğu durumdaki gibi erdemli bir yaşam olmasa da, arzu duyan yanın egemen olduğu durumdaki kadar erdemden yoksun da değildir. Bu konumda kişi, hiç olmazsa aklın sözünün geçtiği alanın sınırlarına ayak basmıştır. Burada artık aklın devreye girme, buyruklarını dinletme olanağı doğar. Dolayısıyla bu çatışma, temelde arzular ile duygular arasında geçmesine rağmen, sadece arzu duyan ile öfke duyan yanların müdahalesine göndermede bulunmaz. Burada akılsal yanın kayıtsız kalmadığı, dahası müdahil olduğu, karıştığı bir çatışma söz konusudur. Özsel olarak iştah duyan yana karşı olan akılsal yan olduğundan, bu çatışmada duygular ile akıl el ele yürür. Dolayısıyla akıl, duygularla, deyim yerindeyse, tam güvene dayalı olmayan bir ortaklık kurar. Kuşkulu bir ortaklık, temkine dayalı bir ortaklık, geçici bir ortaklık, ama bir ortaklık... Arzular ile duygular arasındaki çatışmada aklın arzulardan yana olması için hiçbir makul gerekçe yoktur. Aynı şekilde, arzular ile akıl arasındaki herhangi bir çatışmada, duyguların arzulardan yana olma ihtimali da yoktur. Neden açıktır: duygular akla yakınlık gösteren, aklın sesini dinlemeye yatkın yaşantılardır. Böylece akıl, arzuların taleplerinin erdeme aykırılığını göstererek, hem arzuların şiddetini zayıflatır ya da onları tamamen ortadan kaldırır hem de duyguların taleplerinin makul olduğunu, en azından arzuların taleplerine göre daha makul olduğunu göstererek, arzulara karşı olan duyguların şiddetini artırıp arzuları dolaylı olarak engellerken, duyguları da desteklemiş olur.

Akıl ve duyguların ortaklığı stratejiktir ve geçicidir. Zira akıl ile duygular arasında da derin ve uzun gerilimler yaşanır. Zaten istekleri birbirine karşı üç yana sahip bir ruh için aksi bir durum mümkün değildir. Ruhun üç yanı varsa, bunların tümünün istek ve beklentileri farklıysa, dahası birbirini dışlayan nitelikteyse, her bir yan arasında bir gerilimin olması ancak doğal olabilir. Demek ki, ruhta üçüncü çatışma, akıl ile duygular arasındadır. Bilgeliğin peşinde koşan aklın nihai hedefi hakikate ulaşmaktır. Ne genelin yargılarıyla oyalanır ne de genel tarafından onaylanmayı bekler. Duyusal dünyanın sallantılı bir zeminde duran bütün düzmece "değerlerine" sırt çevirir, derin tefekkürler içinde münzevileşmeye uğraşır. Duyguların diğer insanların, genelin onayını almaya çıkmış sonuçsuz ve beyhude isteklerine yenik düşmemek için güç edinmeye çalışır. Bu nedenle duygular, kişiselliğin egemenlik alanını genişletirken, akıl, bilgi ve bilgeliğin iktidarını kurmak ve sağlamlaştırmak için debelenir durur. Duygular, kişisel yaşantılar olarak, evrensel olan her türden yasa ve ilkenin yerine kişisel beklentileri geçirirken akıl, yaşamı, dünya ve insana dair evrensel ilkelerin rehberliğinde kurmanın gayretindedir. Bu yüzden duyguların canlılığı ve şiddeti artıkça, aklın etkinliği zayıflar. *Devlet*'te sanata dair çekincelerin en önemli nedeni, sadece arzuları değil, aynı zamanda duyguları uyarması, harekete geçirmesidir. Akıl, bilgiyi hayatın ve eylemlerin rehberi olarak atarken duygular, tüketilmesi gereken nesnelere ulaşmayı, kimliğine, kişiliğine, değerine bakmaksızın başka kişilerin onayından geçerek doyurulmayı bekler. Fakat bilgi, Platon felsefesinde, duyguların önünde zorunlu bir engel değildir, sadece onları, erdemli yaşama aykırı olduklarında engelleyen ve şiddetini erdemli yaşama uygun bir seviyeye çeken bir dizgindir. Ne ki aklın duruşu, her halükarda duygular açısında katı bir duruştur. Aklın, arzular ve duygularla çatışması her zaman arzular ile duygular arasındaki çatışmadan daha serttir. Başka

bir deyişle, duygular ile arzular arasındaki çatışma şiddet bakımında her birinin akılla yaşadığı çatışmanın gerisindedir. Bu nedenle yapı itibariyle duygusal olan ve duyguları uğruna aklın tüm isteklerine karşı duran çok sayıda insan bulunduğu gibi, nasıl bir yapıya sahip olursa olsun, her insanın duygularının aklı bir şekilde hükümsüz kıldığı insani durumların sayısı da az değildir. Her şey böyle olup biter, ama akıl hiçbir durumda köşesine çekilmez. Duyguların dizginlerini ele geçirmek için uğraşıp durur. Çok zor koşullarda başarılı olduğu da olur, hiç beklenmedik durumlarda yenilgiye uğradığı da... Bu çatışmada duygular, aklın egemenliğini zayıflatmaya ya da yok etmeye çalışırken, akıl, duyguları denetlemenin peşindedir. Bu nedenle akıl ile duygular arasında çok sık büyük gerilimler yaşanır. Fakat bu çatışma, diğer iki çatışmadan çok farklıdır; çünkü duygular ile akıl arasındaki ilişki, ne arzular ile akıl ne de arzular ile duygular arasındaki ilişkiye benzer. Duygular akılsal yana daha yakın olduğundan, ruhun öfke duyan yanı, hem arzu duyan yan ile akılsal yan arasındaki çatışmada hemen her zaman akılsal yanın tarafını tutar hem de akılsal yanla arasındaki çatışma her daim süre giden bir çatışma değildir.

Akıl, arzular ve duygular arasındaki çatışma belirli bir sırayı ve düzeni takip etmez. İnsan ruhu söz konusu üç çatışmayı eş zamanlı da yaşayabilir. Ruhun maruz kaldığı bu çok boyutlu iç çatışma, *Phaidros* diyalogunda aşk ve arzu konusuna açıklık getirmek maksadıyla kullanılan ünlü araba eğretilemesiyle betimlenir. Ruhun akılsal yanı bir arabacıyla, öfke duyan ve arzu duyan yanları ise beyaz ve siyah bir çift atla temsil edilir. Beyaz at, güzelliği, iyiliği ve soyluluğu, siyah at, çirkinliği, kötülüğü ve asaletten yoksunluğu temsil eder. Arabacı hakikatin peşine takılan, onu ele geçiren akla; beyaz at, akla yakın duran, onun buyruklarını yerine getirmeye, sözünü dinlemeye yatkın olan duygulara; siyah at ise, akıldan ısrarla kaçan,

uzaklaşmaya çalışan, aklın buyruklarına başkaldıran arzulara karşılık gelir. Haliyle her at, arabayı, kendi hedeflerine, isteklerinin bulunduğu yöne çekmek ister. Ancak iki at arasındaki bu bitimsiz mücadele, her halükarda, arabayı kontrol etmekle yükümlü arabacıyı güç duruma sokar. Araba bir o yana bir bu yana savrularak, sağa sola yalpalayarak ilerler. Yolculuk pek güvenli değildir; uçurumlar, dehlizler arasında sayısız tehlikeye maruz kalır. Üstelik kötüyü temsil eden atla giriştiği mücadeleye rağmen, iyiyi temsil eden at da akılla tamamen barışık değildir. Sürücünün işi gerçekten fazlasıyla ağırdır. Nereden bakarsanız bakın, her yönüyle farklı isteklerin peşinde koşan iki vahşi hayvanın gerilimini dizginleyip makul bir yolda ve makul bir hızda yol almalarını sağlamak öyle hafife alınacak bir görev değildir. Arabayı her an gelmesi muhtemel sayısız kazadan korumakla görevli sürücü, hem iki at arasındaki gerilimi iyi idare etmekle yükümlüdür hem de her bir atın, aynı zamanda kendisinin buyruklarına karşı olan isteklerini denetlemek zorundadır. İnsanın işi fazlasıyla zordur. Kendisiyle farklı bağlamlardan yaşadığı sayısız çatışmanın arasında yol alan, benlik kuran bir özne olarak insan... Algılar, kanılar diyarında hata yapmak kronikleşmişken insan, hakikatli bir dünya kurmanın peşindedir.

Benzetme, yalnızca insanın kendisiyle yaşadığı çatışmaların varlığını, niteliğini ve nedenlerini betimlemez, aynı zamanda insan yapısının ontik özellikleri vasıtasıyla nitelik bakımından hiyerarşik bir görünüm arz ettiğini gösterir. İster çatışmadan çıkartılmış olsun, ister çatışma için ön koşul olarak alınmış olsun, bu hiyerarşinin Platon felsefesi içinde oldukça önemli bir yeri vardır. Hiyerarşide ilk sırada gelen, dolayısıyla en değerli olan yan, insana ayırıcı özelliğini kazandıran, onu diğer canlılardan ayıran akıldır. Platon'un ruhun bu kısmına bir ayrıcalık tanıması doğaldır; çünkü bilgi, bilgelik ve aklıbaşındalık asıl insani zenginliklerdir. İnsana değer kazandıran, onu

herhangi bir varlık olmaktan çıkaran, sahip olduğu bedensel özellikler ve bedensel hazlar ile maddi imkânlar değil, dünyanın özünü, yaşamın anlam ve değerini, insani değerleri ve insanın değerini, nihayet yaşamın amacını görmesini sağlayan bilgi ve aklı-başındalıktır. Yaşamı tanzim etmek, ona değer yüklemek hep bu yeti ve kapasiteler sayesindedir. İkinci sırada duygular gelir; çünkü bu yanın, daha önce çeşitli vesilelerle dile getirildiği gibi, akılla uzlaşma eğilimi vardır. Aklın sözünü dinleme, onun buyruklarına uyma anlamında erdemlerin gerçekleşmesine katkıda bulunmaya yatkındır. Hiç olmazsa, erdemlerin gerçekleşmesi konusunda arzular kadar engelleyici değildir. Dahası dört temel erdemden biri olan cesaretin, bir duygu olarak ruhun öfke duyan yanının erdemi olduğu düşünüldüğünde, Platon'un bu yanı ahlak alanından çok uzak bir yere yerleştireceğini beklemek zaten çocuksu bir hata olur. Üçüncü sırada arzular gelir; çünkü onlar, tüm ahlaki eylemlerin önündeki yegâne engel olarak durur.

Demek ki ruhun yanları arasındaki hiyerarşinin, sıradüzenin temelinde ruhun her bir yanının isteklerinin yol açtığı eylemlerin insana getirdiği kazanımlar yatar. Platon'un değerlilik bakımında ölçüt aldığı kazanım, beklenebileceği gibi, yarar ve mutluluktur. Ruhun, kendisine bağlı eylemlerin insana daha çok yarar ve mutluluk getirdiği yanı değer bakımından en üstte yer alır. Yarar ve mutluluk, açıktır ki değerlendirme gerektirir. Yararın ve mutluluğun *ne*liğine, sınırlarına, nasıl elde edileceğine dair bir değerlendirme... İnsanın nihai amaçlarının adını koyan, *ne*liğini tespit eden, onlara nasıl ulaşılacağı konusunda yol gösteren bir etkinlik olarak değerlendirme... Değerlendirmeyi, deneyim (*empeiria*), akıl ve aklı-başındalık mümkün hale getirdiğinden, ruhun değer bakımından hiyerarşik yapısında en üstte bulunma onurunu akılsal yan hak eder. Zira deneyim, akıl ve aklı-başındalık ruhun akılsal yanının yeti ve etkinlikleridir.

Bu sonuç ile *Philebos* diyalogunda yapılan tartışma arasında süreklilik vardır. Daha önce çeşitli vesilelerle ifade edildiği gibi, Platon'un erdemin kaynağı bağlamında asıl tartıştığı şey, ruhun akılsal ve iştah duyan yanlarının erdem yaşamıyla ilişkisidir. Ruhun bu iki yanından ilkine aklı-başındalık ya da bilgelik, ikincisine ise haz yaşamı karşılık geldiğinden, söz konusu yaşamların erdeme uygunluğu ya da aykırılığı her bir yanın değerini ortaya koyar. Aklıbaşında insan, bilgi ve bilgelik yaşamını seçmiş insan, diğer insanlara nazaran daha fazla avantaja sahiptir; çünkü bilgelik yaşamını seçen, bilgelik yaşamına dair bilgisinin yanı sıra zaten çocukluğundan itibaren bir şekilde tatmış olduğu bedensel hazlara dair deneyimler vasıtasıyla haz yaşamını da tanımış olur. Buna karşılık haz yaşamını seçmiş kişi, ne kadar isterse istesin, bilgelik yaşamının verdiği hazları deneyimleyemez. Bedensel hazlar, her insanın çaba sarf etmeksizin doğal bir biçimde, yani aklın, dahası duyguların müdahil olmasına gerek olmadan yaşanan hazlardır. Bu hazların reddi tercihe bağlı olmasına rağmen, yaşanmaları tercih gerektirmez. Oysa aklın edim ve etkinliklerine, dahası bu edim ve etkinliklerinin fiiliyatının en görkemli seviyede olmasına dayanan tinsel hazlar seçim veya tercih olmaksızın deneyimlenmez. Gerçekten ne akıl ve aklıbaşındalık herkeste eşit bulunur ne de herkesin yaşamı aynı ölçüde akıl ve aklı-başındalıktan pay alır, fakat bedensel hazlar belli bir döneme kadar, tercih yoluyla reddedildikleri döneme kadar, bütün insanların ortak deneyimidir. Tam da bu nedenledir ki, aklıbaşında insanın, yaşamın değeri konusundaki değerlendirmeleri daha geniş, yargıları daha güvenilirdir. Dolayısıyla bilgi-sever insanın yaşamı, bilgelik yaşamı haz yaşamından daha yeğlenebilirdir. İkinci sırada, bilgelik yaşamına yakın durduğundan, akıldan pay alma olanağı bulunan, yarar ve mutluluk getirme olasılığı nispeten daha yüksek olan ün-sever insanın yaşamı yer alır. Ve nihayet üçüncü sırada, yarar ve

mutluluktan pay almayan kazanç-sever insanın yaşamı, haz yaşamı gelir. Bu nedenle ruhun iç uyumu olarak ölçülülük, ruhun yanları arasında eşitlik anlamına değil, ruhun iyi yanının kötü yanına egemen olması anlamına gelir.

Peki, neden? Neden haz ile bilgelik yaşamları arasında bu denli uzak bir mesafe var? Cevap pekâlâ, yarar ve mutluluk getirmediğinden şeklinde olabilir, ama bu yeterli değildir. Zira buna rağmen, soru yeniden sorulabilir: neden haz, yarar ve mutluluk getirmez? Böylece tartışma, cevabın barınma imkânı olmayan bir mecraya kayar. Hâlbuki cevap zaruridir. Bu nedenle doğru yere bakmak lazım; yani haz ile acı kavramlarının anlamı arasındaki ilişkiye... Platon'dan sonra koca bir felsefe tarihi, hala devam etmekte olan çok uzun zaman boyunca, haz ile acı arasında negatif bir nedensellik kurmuştur. Hazzı, acının yokluğu, acıyı da hazdan yoksunluk olarak gören gelenek hala kabul görmektedir. Oysa Platon meseleye kökten farklı bakar. Ve söz konusu gelenekten çok önce, onun haz anlayışını, görünüşlerin aldatıcılığına, aceleyle yapılmış yanlış akıl yürütmelere dayanan düzmece bir anlayış olarak görür. Ona göre haz, acının yokluğu değildir. Hastalıklara yakalanmadıkları sürece sağlık üzerinde düşünmeyi gerekli görmeyenler, hastalığın acılarıyla yüz yüze geldiklerinde, bu acıdan kurtulmaktan daha büyük bir hazzın olmadığını düşünürler. Böylece, hazzı, hastalıkların yokluğu olarak görme eğilimini taşırlar. Fakat burada sözü edilen haz, pozitif değil, acının yokluğu anlamında negatiftir. Ve negatif haz, daha çok bir dinginlik durumudur. Bu nedenle hastalıkların verdiği acıların elinden kurtulup bu dinginliği yaşamaya başlar başlamaz, aynı insanlar, acının yokluğunu haz olarak görmemeye başlarlar. Oysa bu hastalık durumu bağlamında haz veren şey, acının yokluğu değildir, bizzat sağlıktır. Pozitif anlamda haz bir şeyin eksikliği değildir, bir durumun bizzat içinde olmaktır. Demek ki haz da, acı da birer

*şey*dir; ruhta olan, ruhta *var olan* birer harekettir, birer yaşantıdır. Kokudan duyulan hazlar ya da müziğin yarattığı hazlar düşünüldüğünde konu daha rahat anlaşılabilir. Koku ve ses birer var olandır ve ikisi de bıraktıkları etki yoluyla haz verir. Bundan koku ve sesin eksikliğinin acı verdiği sonucuna varmak çok basit bir hata olur. Koku ve ses bağlamında bir acıdan söz etmek yine bir koku ve ses gerektirir. Ama bu ikinci koku ve sesin ilkinden nitelik bakımında esaslı bir farkı vardır. Gerçek hazzın, acının yokluğu değil, ruhta olan bir tür hareket olduğunu bilmeyenler, bedenin acıdan kurtulmasının haz olduğu sanısına kapılırlar. Tam da bu nedenledir ki *Phaidon* diyalogunda betimlendiği gibi, haz ve acı aynı anda ruhta barınmayan, ama birbirinin varlığını gerektiren ardışık yaşantılardır.

Öyleyse genel olarak ifade edilirse, haz bir tür doygunluk, acı ise yoksunluktur. Ve doygunluk ile yoksunluktan iki bağlamdan söz edilebilir; beden ile ruh bağlamından... Haliyle varlığı, ruhu ve bedeni doyurarak haz veren, yokluğu, ruhu ve bedeni yoksun bırakıp acı veren şeyler de farklıdır. Açlık, susuzluk, cinsel arzulardan mahrumiyet ve buna benzer doğrudan insanın doğaya ait yanını besleyen şeylerin yokluğu bedenin, bilgisizlik ise ruhun yoksunluğudur. Gerekli besinler ile bedensel arzuların yönelimleri ve bilgelik, bedenin ve ruhun yoksunluğunu gideren, dolayısıyla insana haz veren temel nesnelerdir. Açıktır ki, bunlardan daha gerçek olanın yaratacağı tatmin daha sağlam ve doyurucu olur. Bilgi, doğru sanı, akıl ve erdem, yiyecek, içecek ve cinsellikle karşılaştırıldığından, saf varlıktan daha fazla pay alır. Başka bir deyişle, değişmeyen, kalıcı bir doğaya sahip olan veya bu tür bir doğadan pay alan şeyler, değişebilen, geçici şeylerde bulunan ve kendisi de değişebilir ve geçici olan şeylerden daha çok gerçeklik taşır. Daha gerçek olan, bilgiden daha fazla pay alır; bilgiden daha fazla pay alanın özü daha saftır. Öyleyse, ruh daha gerçektir ve daha saftır; çünkü hem duyusal ve geçici değildir

hem de duyusal ile geçici şeylerden tatmin bulmaz. Oysa beden de, bedenin hizmetinde olan şeyler de geçicidir. Bu yüzden bilginin yaratacağı doygunluk, besinlerin yaratacağı doygunluktan daha önemlidir. Bilgelik yaşamını bilmeyenlerin hazlarının her daim acılarla karışık olmasının özsel nedeni de budur. Gerçek varlıktan ve doğru yaşamdan hiçbir şekilde pay almayan kişilerin hazları olsa olsa gerçek hazların kopyalardır. Haz almak için ısrarla peşinde koştukları şeyler, aynı zamanda, hatta daha çok çektikleri acıların da nedenidir; çünkü kısa bir süre için verdikleri şiddetli hazların hemen ardından daha kalıcı acılar bırakır.

Ruhun aşırı öfkeli ya da heyecanlı, dolayısıyla duygulu kısmından doğan hazlar için de aynı şey söz konusudur. Ruhun bu yanını doyurmaya yönelik edimlerde bulunan kişi, elde etme hırsı nedeniyle kıskançlıkla, yenme ve "üstün" gelme arzusu nedeniyle zorbalıkla ya da kötü mizaç nedeniyle kızgınlıkla akıl ve düşünceden yoksun her türden ün ve zafere yönelik eğilimlerini doyurmaya çalışıp, gerçeklikten ve kalıcılıktan uzaklaşır, bilgelik ve erdem yaşamından kaçar. Nedenleri duyusal dünyanın nesneleri olan duygular, bilgelikten yoksunluğun eksikliğini duymaz. Platon felsefesinde akıl ile duygular arasında var olma bağlamında bir neden-sonuç ilişkisi yoktur; duyguların gerisinde rasyonel bir neden bulunmaz. Aklın, duygulara, sadece şiddet ve nitelik bakımında bir etkisi bulunur. Başka bir deyişle akıl, zaten var olan duygulara, ancak bir yere kadar söz geçirebilir; onların yönünü ve şiddetini değiştirme imkânına sahiptir. Ama bu, yalnızca bir imkândır, bir etkinlik değil. Akıl böyle bir şey yapabilir, hep yapıyor değildir.

Öyleyse genel olarak dile getirilirse, "biri gerçek, diğer ikisi sahte üç tür haz vardır."[36] Akıldan en çok uzaklaşan, yasa ve düzenden en çok uzaklaşan haz olduğundan, duyulardan kaynaklanan şehvet ve

36 *Republic* 587c.

diğer şiddetli bedensel haz ve arzuların peşine takılan, akıl, yasa ve düzenden uzaklaşarak bayağı bir yaşam seçer. Bu yaşam bir tür köle yaşamıdır; çünkü kişi, bedeninin denetimine girer. Ona düşünme yetisi aracılığıyla, bilginin gücüyle söz geçireceğine, ona boyun eğer. Böylece kendisine değer katan yönlerini yok sayarak bedenin isteklerinin kölesi olur. Aynı şekilde, ruhun öfke duyan yanından doğan hazların peşinde koşan, duyguların, eğilimlerin zorlamasıyla akıldan, bilgiden uzak durur. Söz konusu iki haz türü de insanın, özsel olanaklarını kullanmasına mani olarak, onu akıldan ve bilgelikten doğan gerçek hazlardan mahrum bırakır. Çok sayıda sert çatışmayı daimi bir biçimde barındıran insan ruhu, her yöne ve her şeye uzanabilen kimi uysal, kimi yırtıcı çok başlı bir canavar, bir aslan ve bir insandan oluşan insan biçimli bir yaratığa benzer. *Devlet* diyalogundaki bu benzetmeyle insan, bir yanı saldırgan ve yırtıcı, bir yanı güçlü ve atılgan, bir yanı ise ölçülü ve bilge bir varlık olarak betimlenir. Demek ki bir insanın karakterinin, kişiliğinin rengi hâkim olan yandan gelir. Saldırgan ve yırtıcı ile ateşli ve atılgan yanları besleyen insanlar, güdülerin, dürtülerin ve duyguların himayesinde bir yaşamı seçmiş olurlar. Böylece insani yanı ihmal ederek, bilginin ve bilgeliğin yaşama etkisinin yitip gitmesinin önünü açmakla kalmazlar, aynı zamanda onları dürtü ve duyguların hizmetkârı haline getirirler. Böylece insan, asli insani yönünü ihmal ederek kendini yırtıcı ve denetimsiz bir hayvana indirger. Ama saldırganlık ve denetlenemezlik, sadece başkaları için değil, aynı zamanda bizzat yırtıcı ve saldırgan kişiler için de tehlike arz eder. Bilgi ve bilgelikten yoksunluk, uyum ve ölçülülüğü olanaksız kıldığında, dürtüler ve duygular arasında bitimsiz bir savaş baş gösterir. Zira canavar ile aslan dizginleri ele almışlarsa, aralarında bir barış imzalamış olmazlar, en küçük isteklerinden dahi vazgeçmeyen bir başıboşluğa kapıyı aralarlar. Oysa insanî yanını besleyen, düşüncenin yollarından

yürüyüp doğruluktan şaşmayarak bilimi ve bilgeliğin himayesinde bir yaşamı seçer. Bilim ve bilgelik, hakikatin, erdemin avcıları olarak her şeyi ölçüye vurarak insandaki gelgitlere, çatışmalara son verir. Ehlileştirdiği, dizgine vurduğu canavar ve aslanı hâkimiyeti altına alır. Böylece hem onların kendi aralarındaki didişmelerine son verir hem de kendi hizmetinde kalmalarını sağlar.

Öyleyse akıllı insan, ruhunu besleyecek ve geliştirecek olan bilimlere değer verir, diğerlerini önemsemez. Kendini hayvani ve akıl dışı hazlara teslim etmez ve yüzünü bu yöne çevirmez, hatta bedensel sağlığı dahi hayatının temel amacı haline getirmez. Ruhun ölçülülüğüyle uyum halinde olmadıkça, sağlığı, gücü ya da güzelliği ilk başta gelen değerler olarak görmez, bedeninin uyumunu ruhtaki uyuma göre düzenler. Aynı şekilde mal mülk edinmede de bu uyumu arar. Sıradan insanın övgüleriyle mal biriktirmeye çalışarak başına ölçüsüz hastalıklar getirmez. Gözlerini ruhundaki yasaya çevirerek, servetinin ruhun ölçülülüğüyle uyumlu bir şekilde artmasına ve azalmasına ihtimam gösterir. Dahası onur konusunda da ruhun uyumunu göz ardı etmez. Daha iyi bir insan olmasını sağlayacak şeylerden hoşlanır ve onları kazanmaya çalışır. Bu nedenle erdemli kişi, akıllı kişi, gerek devlet içinde, gerekse özel yaşamında ruhundaki düzeni bozacak her şeyden kaçınır. İnsanın asıl işi, dünyanın bin türlü aldatıcı haline karşı uyanık olmaktır. İnsan, aldatıcı olaylara, eylemlere, durumlara karşı savaşacak silahlardan yoksun değildir. Ruhu aldanmalar konusunda kontrol eden ve onlardan esir düşmekten kurtaran, insanın ölçen ve tartan yanıdır. Bunlar aklın işlevleridir. Ölçüye, hesaba güvenen akıl; ölçü ve hesaba karşı direnç gösteren dürtü ve duygular... Bunlar, insanın değerli ve iyi ile değersiz ve kötü yanlarıdır. Bu nedenle insan, ruhun aşırıya kaçan yanlarına karşı her daim tetikte olmak zorundadır. İnsan, ruhunda uyum yakalamakla yükümlüdür. İnsanın bu zorunluluğu

keşfetmesi ve yakalaması, ruhuna dair sağlam bir bilinç sayesinde mümkündür. İnsan, canavar ve aslandan, açıktır ki, fiziksel güç, isteklerinin şiddeti, onları elde etme konusunda gösterdiği tepkilerin sertliği, kullandığı araçlar bakımından daha zayıftır. Platon, adeta "tin zayıftır" diyen Max Scheler'i "akıl zayıftır" diyerek önceler. Bunun, aklın imkânlarının ve etkisinin zayıflığı anlamına gelmediği açıktır. Aklın zayıflığı, doğaya ait olanaklar bakımındadır; çünkü canavarca saldırganlıktan, aslana özgü atılganlıktan yoksundur. Ne ki bu zayıflığı, zaman ve mekâna hâkim olan görme gücü sayesinde aşar. Olup-biten her şeye bakar, görür, anlar ve hiçbirini şiddet uygulamadan hâkimiyeti altına alır. Her şeyi bilgiyle yönetir, her şeye bilgiyle hâkim olur. Fakat uyumu yakalasın ya da yakalamasın, insan, akıl ile dürtüler ve duygular arasındaki mücadeleye maruz kalan bir yapıya sahiptir.

Platon için erdemli eylemlerin kaynağı nedir? Ahlaki eylemlerin varlık nedeni akıl mıdır, yoksa genel olarak akıl dışı bir güç ve özel olarak duygular mıdır? Her şey, bu soruların yüzü suyu hürmetine yapıldı. Bütün malzemesi hazırlanmış olan cevap için beklemenin lüzumu yoktur. Platon'un, erdemin *ne*liği ile ruhun yapısı konusundaki görüşleri, birbirlerini tamamlayan görüşler olarak erdemin gerisinde aklın olduğunu gösterir. Neden ayan beyan ortadadır: erdem, kaynağı akıl olan bilgiyle tanımlanır. Demek ki erdeme yönelik en küçük hareket bile akla gereksinim duyar. Zira insanın, ne olduğu bilinmeyen bir şeyi gerçekleştirmeyi bir yana bırakın, gerçekleştirmeye yönelik bir teşebbüssü dahi mümkün değildir. Akıl, her şeyden önce, insanın yolunu erdeme çıkarır, onu erdemle tanıştırır. İnsan eylemleri ve etkinlikleriyle nesnellik kazanan, gerçekleşen erdem, bilgiyle özdeşleştiğine göre, sadece ondan haberdar olmak anlamında ona dair bilinç değil, aynı zamanda onun ne demeye geldiğine dair bilgi olmadan, ona uygun bir dünya kurmak olanaksızdır.

Bu nedenle akıl, ilk cümlesi, "böyle bir şey var; erdem denilen bir şey var"; ikinci cümlesi ise "erdem bilgidir" olan bir diyalog kurar. Bu, öyle sıradan bir söz değildir. İnsana, daha insani bir dünyanın kapısını aralar. Platon'un erdemin *ne*liğine dair bütün araştırmaları, bu adımın gereklerini yerine getirir. Ancak bu sadece bir ilk adım. İkinci adımda kapıyı sonuna kadar açar; çünkü erdem konusunda akla bağlı şeylerin devamı var. Akıl, insanı erdemden haberdar ettikten hemen sonra, erdemli yaşamın vazgeçilmezliğini bildirir. Bu dünyanın, ancak erdemlerle katlanabilir bir hal alabileceğini ısrarla anlatır durur. Sarsılmaz bir sabırla, diğer bütün olası dünyaların düzmece olduğu inancını yaratır. Böylece yalnızca erdemin *ne*liğini değil, aynı zamanda gerekliliğini, hatta zorunluluğunu gösterir. Erdemden uzak bir yaşamın faili olduğu sürece, insanın, acze düşmekten kurtulamayacağını bütün gerekçeleriyle terennüm eder. Platon'un erdemler üzerinde kurulmuş iyi bir yaşamın gerekliliğine dair bütün araştırmaları bunun birer örneğidir. Fakat bu, aynı zamanda, aklın bizzat kendisine duyulan gereksinimin bir başka gerekçesidir. Akıl, aklın gerekliliğinin de teminatıdır. Erdeme uygun bir yaşam, buyurgan bir tonla, her adımda incelikli düşünmeyi, hesap-kitap yapmayı, uygun araçlar belirlemeyi ister. Bütün yollar değerlendirmeye çıkar. Değerlendirme olmaksızın hiçbir adım atamaz insan. Bu nedenle erdemli bir yaşam, ancak doğru bir değerlendirmenin ürünü olabilir. Ve değerlendirme bilişsel bir etkinliktir; akıl ve aklıbaşındalık vasıtasıyla yapılır. Platon'un felsefeye yönelik methiyelerinin şiddetinin temelinde akla duyulan gereksinim yatar. Platon'un, felsefesiz iyi bir dünyanın kurulamayacağına dair inancının temelinde ise bu gereksinimi açık-seçik bir biçimde görmesi yatar. Felsefeye düzdüğü methiyeler, bir etkinlik, salt bir disiplin olarak felsefenin gücüne duyduğu hayranlığın değil, felsefeyi felsefe yapan akıl yürütmenin gücüne yönelik takdirin belirtisidir.

Bütün bunlar, aklın gerekliliğine dair bu akılsal argümanlar, insanın, sadece erdemli eylemlerin ve erdemli bir yaşamın öznesi olmadığının itirafıdır. Erdemden, erdemli bir yaşamdan, bu yaşamın akıl aracılığıyla olanaklı olduğundan haber vermek, aklın işlevlerine dair nutuklar atmak, insanın, başka türlü bir yaşam, erdeme uygun olmayan, hatta aykırı olan bir yaşam da kurabileceğini, dolayısıyla aklın buyruklarına itaat etmeyebileceğini gösterir. Tek seçenek, doğal zorunluluk, derin düşünmeyi beyhudeye çıkarır. Her şey zaten nasıl olacaksa öyle olur. Her şey varacağına varır. Daha değerli, daha iyi, daha uygun... Bunlardan söz dahi edilemez. Böylece akıl, erdemli bir yaşamın gerekliliği vesilesiyle bizzat insanı nesne edinir. Bundan böyle insana, insanı tanıtır. Erdemli bir yaşamın gerekliliğini, insanın yapısından hareketle insana aktarır. Erdemin, erdemli yaşamın, insan yapısının gereği olduğunu söyler. Bu yaşamın, insan ruhunun akılsal yanının olanaklarının gerçekleşmesine imkân tanıdığını, ama aynı zamanda, söz konusu yaşamın da akılsal yanın olanaklarıyla mümkün olduğunu kanıtlar. Üstelik akıl da değerini, bu yanın bir parçası olması sayesinde kazanır. Platon'un insanın varlık yapısına dair bütün araştırmaları bu yaklaşımın gereğidir. Demek ki akıl, hem erdem bilinci yaratır hem de erdemi olanaklı kılar; yani hem erdemin ne olduğunu gösterir, hem erdemin insan yapısının gereği olduğunu gösterir hem de kendisi bizzat bu yapının bir parçasıdır.

Artık şu kesin: akıl, erdem için zorunludur. Evet, ama bütün bunlar hiç itirazsız kabul edilse bile, her şey bitmiş değildir. Platon bizi, insan yapısının başka yanları olduğundan da haberdar eder. Peki, ruhun diğer yanlarının taşıdığı nitelikler için ne söylenebilir? İnsan yapısının akılsal olmayan, hatta Platoncu felsefe açısında akıldışı olan güçleri, -arzular (*epitumos*), dürtüler (*orme*), duygular (*pathos*)-, erdem yaşamı için ne ifade eder? Platon etiğine yönelik yapılan

bütün tartışma ve çözümlemelerden hareketle şunu söylemek artık filozofça bir keşif olmasa gerek: aklın karşısında yer aldıklarından, bütün bu güçler bilgelik ya da erdem yaşamı önünde birer engeldir. Genelde haz ve acının, özellikle bedensel haz ve acıların taşıyıcısı olan dürtülerin etikte hiçbir yerinin olmadığı konusunda bir tereddüt yoktur. Buna karşın, belirli bir ölçüde bedensel hazların kaynağı ve taşıyıcısı olmak bakımından –çünkü en nihayetinden haz ve acı duyma güçleri olarak bedenin haz ve acılarını olanaklı kılar– dürtülerle aynı özelliği taşımalarına rağmen, duygular, bedenden bağımsız, akılsal olmayan, fakat aklın yolunda gidebilen ruhsal etkilenimlerdir. Genel olarak haz ve acıyı olanaklı kılan duyguların etkisi de haz ve acı uyandırır. Başka bir deyişle, bedensel olsun olmasın, her haz ve acı, duygular sayesinde mümkündür, ama aynı zamanda her belirli duygunun bizzat kendisi de haz ve acı verir. Bedensel haz ve acı bakımından, duygular bir tür olanak koşuludur, ama etkilenim olarak her biri, bedensel haz ve acılardan nesnesi ve nedeni bakımından tamamen farklı olan birer haz ve acı kaynağıdır. Ancak duygular, bilişsel olmayan karakterleri dolayısıyla iyi bir yaşam için her zaman tehlike arz eder. Platon, her ne kadar bu meseleyi, doğrudan duygu bağlamında tartışmasa da, böyle bir yargıda bulunmak için birçok neden vardır. İlkin, duygular ruhun akılsal kısmının öğeleri değildir; ikinci olarak duygular, ne birer bilme yetisidir ne de doğru sanıların kaynağıdır; üçüncü olarak duygular, taşkın doğaları nedeniyle, insanı hakikat ve doğruluktan uzaklaştırır. Dördüncü olarak duygular, özellikle de *Philebos* diyalogunda adı anılan öfke, korku, kıskançlık, haset gibi duygular, yöneldikleri nesne ve nedenleri bakımından tüm ahlak dışı eylem ve edimlerden sorumludur. Yalnızca *Simposyom*'da sevgiye ayrı bir yer verilir ki, burada da sevgi, tinsel niteliklere duyulduğu zaman değerli bulunur. Buna rağmen sevgi

tamamen temize çıkmış değildir. O da, herhangi bir duygu gibi, hem değer taşımayan bir nesneye yönelebilir hem de aşırı taşkınlaşıp her türden bilişsel etkinliğin önüne geçebilir. Beşinci olarak, erdem için haz ve acı, aynı zamanda birer duygu olarak görülür; çünkü insan, duygu sahibi olduğu için haz ve acı duyar. Platon'un ifadesiyle, "beden duygulardan dolayı haz ve acılardan etkilenir."[37]

Bu gerekçeler, duyguların erdem yaşamının kaynağı olmadığını göstermek için yeter de artar; çünkü erdem, bilgi gerektirir. Ve bilgi, akıl aracılığıyla elde edilir. Akıl ise, ruhun akılsal yanının yetisidir. Öyleyse duygular, aklın bir fonksiyonu olmadığı ya da bilginin elde edilmesinde bir şekilde rol almadığı yahut ruhun akılsal yanı içinde yer almadığı sürece, erdem yaşamına bir katkıda bulunamaz. Peki, erdem yaşamının kaynağı olmaması, duyguların, söz konusu yaşamın önünde birer engel olduklarını iddia etmek için yeterli bir neden midir? Platon'un felsefesi içinde bu soruya "evet" anlamına gelebilecek bir cevap vermek için yeterli delil vardır. İlkin, ruhun, akılsal yana bağlı olmayan diğer bütün yanları, az ya da çok, akılsal yanla çatışma içindedir ve duygular akılsal yanın öğeleri değildir. İkinci olarak, duygular, taşkın doğaları gereği, insanı metanet ve sakinlikten uzaklaştırır. Üçüncü olarak, duygular, haz ve acının kaynağıdır ve gösterilmeye çalışıldığı gibi, haz yaşamı –sadece bedensel hazlar değil, aynı zamanda tinsel olanlar da- erdem yaşamının taşıyıcısı değildir. Tinsel hazların değer bakımından bedensel hazların üstünde bir yerde konumlandırılmasına rağmen, onlar da olsa olsa erdem yaşamının sonucu olabilir, nedeni değil. Tinsel hazların bedensel hazlardan tek farkı, aklın ölçü ve düzen terbiyesinden geçebilmesidir.

37 *Philebos* 41c.

Fakat sonucun pek esenlikli görünmediğine; dahası fazlasıyla kafa kurcaladığına dair itirazların gelme ihtimali hiç de düşük değildir. Denilebilir ki, Platon, bir yandan, aklı-başındalık ya da bilgelik yaşamının kendine yetmediği, dolayısıyla iyi bir yaşamın hazza da gereksinim duyduğunu düşünüyor, diğer yandan, özellikle ruhun yapısına ilişkin görüşlerine bakıldığında, hazları, akıl ve bilgelikle çatışıyor olarak betimliyor. Başka bir deyişle, hazzı, bilgeliğe eşlik etmesi gerektiği söylemesine rağmen, haz yaşamını bilgelik yaşamının tam karşısına koyuyor. Bu, en alenisinden bir çelişki değil midir?

Durum, ilk bakışta böyle görünüyor görünmesine, ancak Platon'un fazlasıyla detaylı bu sorun hakkında söylediklerini layıkıyla anlamak için, "erdemin kaynağı nedir?" ile "erdemli bir yaşamda, neler, ne tür etkinlikler ne kadar bulunur?" soruları arasındaki ayırımın farkında olmak gerekir. İlk soru, erdeme yol açan, erdemin varlık nedeni olan yeti ya da potansiyele, buna karşın ikinci soru, erdemli bir yaşamın ne tür bir yaşam olduğuna yöneliktir. Dolayısıyla iki sorunun cevabının aynı olmaması gayet doğal... Fakat farklılık ile çelişki arasında hiçbir zorunlu bağ bulunmaz. Platon, erdemin kaynağı akıldır ya da erdemli bir yaşama akıl aracılığıyla ulaşılır derken, aklın, erdemin nedeni ve taşıyıcısı olduğunu söylemek ister. Bunun dışında erdem için bir neden, bir taşıyıcı arayışı beyhudedir. Fakat bu tespit, dürtü, arzu, duygu, haz gibi diğer tüm insani kapasitelerin, yapısal olanakların yaşama müdahil olmaları halinde, erdeme halel geleceğine dair hiçbir imada bulunmaz. Bu yüzden, insan dünyasının arzulardan, duygulardan temizlenmesi gerekliliğini bildirmez. İnsan, duygu, dürtü, arzu ve haz sahibi bir varlık olduğu için değil, akıl sahibi bir varlık olduğu için erdemli olabiliyor, ancak bütün bu güç ve olanaklardan her birinin yaşam açısında bir işlevi var. Bunlar, erdemli bir yaşama götürmez, dahası herhangi biri hâkimiyeti

ele geçirdiğinde, erdemsizliğe kapıyı aralar. Ancak bu, onların insan yaşamında hiçbir işlevinin olmadığını da göstermez. İnsan yapısı gereği, dürtülerini, duygularını ve hazlarını doyurmak zorundadır. Ancak özsel insani gücü olan akıl aracılığıyla belirli bir ölçü ve düzen içinde doyurursa, kendini gerçekleştirir, zenginleştirir. Bunun yanı sıra, Platon'un, erdem yaşamı olan karma yaşamda yer verdiği hazlar ile erdem yaşamından dışladığı hazlar aynı türden değildir. Erdem yaşamında bulunan hazlar, ruhsal ya da tinsel hazlardır. Bu hazlar, akıldan doğmaz, ama akılsal etkinliklerden doğar. Başka bir deyişle, tinsel hazların nesnesi, bedensel arzuların nesnesi değil, tinsel etkinlikler ile onların ürünleridir. Bu, önemli bir özelliktir; çünkü hem bizzat hazların şiddetini hem de yaşama kattıkları zenginliklerin niteliğini belirler. Her tinsel hazzın gerisinde aklın olduğu bir varlık nedeni bulunur. Bu yüzden, akılsal ölçü ve düzene riayet etmek konusunda hiçbir zorluk çıkarmaz. Ancak bu iddialar, söz konusu hazların erdem yaşamının asli öğesi olduğunu değil, sadece gerekli öğesi olduğunu bildirir. Buna karşılık, varlık nedeni sadece arzu nesnesi olan duyusal hazlar kendi haline bırakıldıklarında, erdem yaşamının gelişmesi, güçlenmesi önünde tehdittir. Fakat bu, onların tamamen bastırılmaları, yok edilmeleri gerekliliğini bildiren bir yargı değildir. Bunlar erdem yaşamının öğeleri değildir, ama insan yapısının gerekleridir. İnsan, yapısı gereği, bu türden hazlara da mecburdur. Fakat taşkın doğaları dolayısıyla onları başıboş bırakmaz, sürekli kontrol altında tutmak, ılımlılaştırmak, ehlileştirmek zorundadır. Devamlı bir şekilde akılla çatışma eğilimi taşıdıklarından, akla üstün çıkarlarsa, erdem yaşamından eser kalmaz. Onlar vardır diye erdem mümkün olmuyor, onların denetlenmesiyle erdem mümkün oluyor. Ve ancak akıl aracılığıyla denetlenen duygular sayesinde karma bir yaşamın kendine yeterliliğinden

söz edilebilir. Bunun dışında bir karma yaşam, olsa olsa düzensizliğe teslim olabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

⊠⊠⊠

ARİSTOTELES: AKIL VE DUYGULARIN SOYKÜTÜĞÜ YA DA ATHENA İLE SENTİNUS'UN DANSI

Platon Sokrates'e borcunu zamanında öder, ama asil ve yüce gönüllü öğrencisinden çok daha cömert bir karşılık görür. Bunu en iyi yine Aristoteles dile getirir: "Platon'u seviyorum, ama hakikati daha çok seviyorum." Soylu yüreklerin sessizliğe katlanmaya gücü yetmez. En gür sesin dahi, karşı bir ses olsa bile, Platon'un değerine değer katmaktan başka bir amaca hizmet etmediğini Aristoteles'ten daha iyi kim bilebilir? Platon felsefesinin karşısında acze düştüğünü düşündüğü hemen her soruna bir şekilde müdahale eder. Bu asil tutum etik sorunlarda da boy gösterir. Platon'un ahlaki eylemlerin kaynağına dair başlattığı tartışmayı sonuçlandırmak için yeni ufuklar keşfetmek üzere harcadığı emek baş döndürür. *Nikomakhos'a Etik*, bu muadili olmayan eserin görkemi, sadece etikte akıl ve duygu çatışması sorununu ayrıntılı, derinlikli ve çok boyutlu incelemesinden değil, ama aynı zamanda çağdaş etikte tartışılan hemen her müşkül soruna bir şekilde değinmesinden gelir.

Platon'un çağdaşı olarak etiği erdemli eylemler alanı olarak gören Aristoteles, onun felsefi tutumunun izinden yürüyerek tartışmaya erdemli eylemin kaynağı bağlamında katılır. Ve *Akademia*'nın

eğitiminden geçmiş biri olarak, bu kaynağı tespit etmenin ilk adımının erdemin *ne*liğini belirlemek olduğu konusunda hiç mi hiç tereddüt etmez. Açıktır ki erdem *iyi* ile ilgilidir; çünkü "her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi, 'her şeyin amaçladığı şey' diye yerinde dile getirdiler."[38] Amaçların öznelliği görüşünü bir çırpıda bertaraf eden dâhiyane bir tespit... Amaçlar, kişilere değil, eylemlere, tercihlere, etkinliklere yüklüdür. Bu, kişilerin amaç belirlediklerinin, belirleyebildiklerinin; dolayısıyla öznel amaçların inkârı değildir, eylem ve etkinliklerin kişilerden bağımsız amaç taşıdıklarının sağduyulu ilanıdır. Sanatın amacı bizzat sanata içkindir, sanatla ilgilenen kişinin beklentilerinde değil... Sanatçının beklentileri sanatın amacını belirlemez, tam aksine sanatın amacı iyi sanatçının beklentilerini belirler. Kişilerin öznel beklentileri insanlığın evrensel amaçlarını şekillendirmez, insanlığın amaçları "iyi" kişilerin beklentilerini şekillendirir.

İyi, her insansal eylem, edim ve etkinliğin amacıysa, bunların niteliğini belirleyen erdemin de iyiyle ilgili olması zorunludur. Ancak çok sayıda etkinlik, eylem ve edim olduğundan, çok sayıda amaç vardır. Bu durumda çok sayıda da iyi… Ne ki amaçların, dolayısıyla iyilerin sayısı bir yerde son buluyor olmalı, yoksa Kierkegard gibi bir umut dünyasına yaslanmak, yoksa Kant gibi bir Tanrı varsaymak gerekir. Ve fakat! Konuşan Aristoteles'tir; Hıristiyanlıkla veya semavi bir dinle, ne Kierkegard gibi ne de Kant gibi bir bağ kurmaya yeltenen bir filozof… Hıristiyanlıktan da, adı geçen filozoflardan da haberdar olmaması, onların yaklaşımlarından da habersiz olduğu anlamına gelmez. Aklın gittiği yere kadar gider ve orada hiçbir koşul öne sürmeksizin durur. Umutlardan, varsayımlardan hiç, ama hiç medet ummaz. Aklın gerçeklik üzerinde sahip olduğu egemenliğe

38 *Nikhomakhos'a Etik*, 1094a.

kelimesi kelimesine sadık kalmaktan başka bir arzusu yoktur. Birçok eylem, edim ve etkinliğin, beklentilere uygun bir biçimde, amaçlarına ulaştığını gösteren sayısız kanıt barındıran olgular dünyasının bizzat kendisi, aynı zamanda amaçlar dizisinin sonsuz olmadığına, en nihayetinde bu diziyi kesintiye uğratan bir amacın bulunduğuna dair bir kanıttır. Ve bu, nihai bir sınır olarak, bütün fiiliyatın amaçladığı, diğer her şeyin onun uğruna hayata geçirildiği en yüksek yahut en iyi amaçtır. Zira her şey bir başka şey için tercih edilse, bu sonsuza dek gidecek ve böylece hiçbir eylem, edim ve etkinlik amacına ulaşma imkânına sahip olmayacaktır. Dokunulamaz, değiştirilemez, öznelleştirilemez bir amaç yoksa uğruna çaba sarf edilmesi gerektiği söylenebilecek, üzerinde konuşulabilecek amaçlar da yoktur. Evet, ama bütün kafa karışıklıklarının, bütün öznel taleplerin gerisinde dimdik ayakta duran bir amaç bulunmuyorsa erdemlerden söz edilemez. Bu, öznel amaçların amaç olmaklığına burun kıvırmak değildir, sadece beklentilerin, pratik taleplerin, sözlerin mantığının zaten etik amaçları doğruladığına dair bir akıl yürütmedir. Nesnel sorunların tespiti, çözülmeleri gerektiğine dair beklenti, çözümleri için her hamle nihai bir amacın birer görünümüdür. Kişiselliğin külfetinin altından ne kişiler ne de insanlık kalkabilir. Buna en öznel yaklaşım bile dayanamaz. Kişinin kişiselliğinin, öznenin öznelliğinin mutlak kabul görmesine yönelik en küçük bir talep dahi bir evrenselliğe, bir genelliğe, bir değiştirilemezliğe sırtını dayar. Üstelik bu, sadece bir belirsizlik göstergesi değildir, bir ölçütten, bir iyilik yahut değer ölçütünden yoksun olmaktır. Sonsuz bir amaçlar dizisinde, nihai bir hedefe varmak olanaksızdır.

Pekâlâ, ama bu nihai amaç, bu en yüksek iyi nedir? Fakat dikkat! En yüksek iyinin *ne*liği değil, ne olduğu... Doğruluktan şaşmayan her zihin şunu bilir: adı konulmamış şeyin *ne*liği araştırılmaz. Her eylem, edim ve etkinliğin amaçladığı bir iyi olduğuna ve bu amaçlar

sonsuz sayıda olmadığına göre, en yüksek iyi olsa olsa bunlardan biri olabilir. Amaçları çepeçevre saran bir sınır... Ne de olsa başka bir amacın bulunma olasılığı yoktur. Ama hangisinin? Gerçekten çok çetrefilli bir iş... Edim ve eylemler söz konusu olduğunda, bir tespit yapmak olanaksızdır. Sonsuz sayıda edim ve eylem ihtiva eden bir dünyaya mahkûm olmak, her birine bir ad koyma gücünden dahi yoksun olmaktır. Sonsuzluk; yani kontrol edilemeyen, ele-avuca gelemeyen... Her insan her gün envai çeşit edim ve eylem gerçekleştirir. Dahası her insanın yaşamı her daim tamamen yeni, daha önce hiç deneyimlenmemiş sayısız edim ve eyleme gebedir. Bu konuda bir adım atmak, buradan hareketle nihai iyiyi belirlemek olanaksızdır. Öyleyse etkinliklerden hareket etmek lazım; çünkü bunlar sayıca – en azından eylemlerle karşılaştırıldığında– daha azdır. Üstelik her birinin bir adı, bir de sınırı vardır. Dahası her etkinlik hem sayısız edim ve eylem aracılığıyla gerçekleşir hem de sayısız edim ve eyleme yol açar. Etkinlikler, edim ve eylemlerden doğar, ama aynı zamanda edim ve eylemler barındırır. Fakat bu tespit, her şeyin bittiğini değil, sadece çözüm için ipin ucunun ele geçirildiğini gösterir. Eylem ve edimlere nazaran çok daha az olmalarına rağmen, insan dünyası etkinlikler bakımından yoksul sayılmaz. Bu nedenle nihai iyiyi tespit etmenin yolu, etkinliklerin amaçladığı iyileri karşılaştırmaktan geçemez. İnsan, böyle zengin bir bilişsel güce sahip değildir; duyuların ise menzili çok kısadır. Etkinliklerin niceliği bu türden bir karşılaştırmanın olanağını ortadan kaldırır. O halde başka bir yol olmalı. Görüldüğü kadarıyla en uygun yol, bizzat her birinin belirli bir iyiyi amaçlayan etkinliklere dönüp bakmaktır; çünkü en kapsamlı etkinliğin amacı, en yüksek amaçtır. İşte bir engel daha! Amacı en genel etkinliği doğrudan bulmanın bir yolu yoktur. Zira bilim yapmak da bir etkinliktir, oyun oynamak da... Öyleyse bu zorlu iş, bütün etkinlikleri göz önünde bulundurmakla değil, ilgi

alanı bakımından en geniş olanı dolaysız olarak tespit etmekle başarılabilir. Bir tür sınır çizme girişimi... Öyleyse aranan etkinlik, oyun türünden zaman ve mekân bakımından sınırlı amaçlara sahip olanlardan biri olamaz, olsa olsa sanatlar ve bilimler gibi mutlak amaçlar taşıyanlardan biri olabilir. Zira en genel etkinlikler, ancak zaman ve mekânı ele geçirme imkânına sahip olan bilimler ve sanatlardır.

Artık çerçeve çok daraldı, artık yol oldukça kısaldı! Genellik bakımından en üstte duran etkinlik bir sanat olamaz; çünkü sanatlar, şeylerden ve insanlardan yola çıkar ve ilkelerle uğraşmaz. Sanatın yaptığı şey, insanların şeylerle, durumlarla belirli türden ilişkiler kurmalarının önünü açmaktır. Kendilerinden yola çıktığı şeyler de, varmak istediği yer de en genel olana müsait değildir. Şimdi her şey çok daha derli toplu; demek ki aradığımız etkinlik bir bilimdir. Evet, ama hangisi? Doğayı nesne edinen bilimlerden biri mi, insanı ve toplumu nesne edinenlerden biri mi? İlkinden ya da berikinden biri olacağı açıktır, ama hangisi? Fizik mi, astronomi mi, ruha dair inceleme yapan bilim mi, yoksa siyaset bilimi mi? Doğa bilimlerinin, ne kendine özgü nesne alanının dışında hareket etme gücü vardır ne de başka bilimlerin nesnesine, amacına, yöntemine, sınırlarına dair söz söyleme yetkesi... Her doğa bilimi, doğası gereği, araştırma sürecinde diğer alanları paranteze alır. Aksi takdirde aynı zamanda diğer bilimlerin yaptığı işleri de yapmak zorunda kalır ki bu, onun, kendi sorunlarına odaklanmasının önüne geçer, araştırma teknik ve yöntemlerine bağlılığını, tamamen ihlal etmese bile, esnekleştirmesine yol açar. Kendini yalanlayan bir bilim... Hiçbir akıl yürütme dizisi, kendine sadakati karşılıksız bırakmaz. Buraya kadar yapılan akıl yürütme, gür tondan bir sesle, aranan bilimin insan veya toplum bilimlerinden biri olduğunu bildirir. Öyleyse sorduğumuz soruyu, menzilini biraz kısaltarak bir kez daha soralım; amacı en genel olan sosyal bilim hangisidir? Aranan bilimin politika olduğunu

görmek için bir ilk bakış yeter de artar. Ama elbette akıl yürütmelere alışkın zihinler için… İşin sırrı politikanın nesnesindedir. Politika, devletle, kentle, siteyle; yani bütünle ilgilenir. Devletin, bilimlerin veya felsefenin nesne edindiği en genel var olan olması bakımından değil, devletin ilgi alanının genelliği bakımından… Devletin ne olduğunu, nelerden müteşekkil olduğunu, neyi amaçladığını, nelere gereksinim duyduğunu araştıran bilim… Bu yüzden politika, devlet içinde bilimlerin ve sanatların işlevlerini, konumlarını, sınırlarını çizer. Bilimlerin ve sanatların araştırma konularını belirlemez, ama onların gereklilik değerini belirler. Araştırmaların, çalışmaların içeriğine müdahale etmez, devletin gereksinimleri doğrultusunda onların yapılmasını teşvik eder. Demek ki politika, sadece devletin inşasına yönelik teorik ve pratik gereklilikleri arayan bir bilim değildir, aynı zamanda devlet içinde hangi bilimlerin ve sanatların neden, ne kadar, kimler tarafından öğrenileceğini ve öğretileceğini araştıran, toplumsal ilişkiler bağlamında bilimsel ve sanatsal olarak yapılması ve kaçınılması gerekenleri tespit eden, araştırmaların sonuçlarının bilimlerin ve sanatların amaçları doğrultusunda kullanılmaları için gerekli ortamı betimleyen ve bu ortamın hazırlanması için politik aktörlere tembihlerde bulunan üst ya da meta bilimdir. Disiplinler arası anlamda değil, disiplinlerin amaçları doğrultusunda icra edilip kullanıma sunulmaları bakımından. Dolayısıyla politika, hem kendine özgü alan içinde araştırma yapar hem de diğer bilimler ve sanatlar için uygun bir ortam hazırlar. Tekil ve bireysel olanı değil, geneli hesaba katar. Bu, politikanın genellik kimliği için çok önemlidir; çünkü bireyin ve toplumun iyileri arasına konulan yapay sınırı yıkar. Bireylerin öznel bakış açılarıyla kendileri için iyi olarak gördükleri iyilikler toplum için iyi olmayabilir, ama toplum için iyi olan her şey aynı zamanda birey için de iyidir. Toplumun iyiliği bireyin iyiliğiyse, toplumun başına gelen her kötülüğün de bireylerin

başını ağrıtacağından kuşku duymak körlük alametidir. Genel kanılar tarafında "kişisel iyiler" olarak ilan edilen şeyler, en nihayetinde kişisel dünyalarımıza yavaş yavaş sirayet eden kötülüklerdir. Öyleyse toplumsal olanla ilgilenen politikanın amaçladığı iyi, diğer bütün etkinliklerin amacı olan iyilerden daha iyidir. Elbette bu, Aristoteles'in, etiği politikaya güdümlü kıldığı, ona indirgediği anlamına gelmez. Bu, çok ilginç bir iddia olur. Üstelik Aristoteles felsefesine de çok aykırı... İnsanı ve eylemlerini değer boyutuyla inceleme gibi son derece soylu bir görev üstlenen etik, insani bir dünyayı olanaklı kılacak uzun, zor ve yorucu yolculuğu tek başına tamama erdirme gücünde olmadığından, politikanın yardımına gereksinim duyar. "Etik" ile "politika" birbirlerini tamamlayan disiplinlerdir; etik, genel ve ana bilim olan politikaya giriş niteliğindeyken; politika, bu giriş üzerine inşa edilecek yaşam tarzını mümkün kılan koşulların düzenlenmesiyle ilgilenir. Etik, insana yaraşır bir dünya için ne tür bir yaşamın gerekli olduğunu araştırırken; politika, bu yaşamın gerçekleşmesi için gerekli düzenlemeleri yapar. Etik, bir dayanak arar, politika bu dayanak üzerinde yaşam kurar. Etik, erdemin ne olduğunu, varlık yapısını araştırır, politika erdemli bir yaşama için ortam hazırlar. Erdemler, adil bir politik yaşamının olanağının koşuludur, uygun bir politik yaşam ise erdemlerin gerçekleşmesinin...

Artık biliyoruz: politikanın amacı olan bu en kapsamlı iyi, aradığımız en yüksek iyidir. Demek ki politikanın iyisini bulduğumuzda, aradığımız iyiyi ele geçirmiş olacağız. Aristoteles'e bakılırsa, insanlar elbirliği etmişçesine, politikanın amaç edindiği en yüksek iyinin mutluluk[39] olduğu konusunda uzlaşmışlar. Ama bunu, yalnızca

39 Kimi Aristoteles uzmanlarınca (David Ross, Alasdair McIntyre) İngilizce'deki *happiness* teriminin Yunanca'daki *eudaimonia* terimini karşılayamayacağı dile getirilmektedir. Onlara göre, *happiness* öznel bir duygu durumuna işaret ederken, *eudaimonia*nın daha çok etkinliklerin sonucu olan bir "iyi durumda olma hali" anlamına gelir. *Happiness*in Türkçe'de mutlulukla karşılandığı göz önünde bulun-

genel bir kanının tespiti olarak değil, aynı zamanda bir iddia olarak dile getirir; çünkü hiç tereddüt etmeden söz konusu kabulden yana tavır takınır. Aristoteles yaygın görüşe katılıyor olabilir, ama şu soru pekâlâ sorulabilir: neden mutluluk? Cevap, amaç-araç arasındaki çok boyutlu ilişkide gizlidir. Neden açıktır; bazı şeyler sırf kendilerinden, bazıları da başka şeylerden dolayı tercih edilir. Kendisinden dolayı tercih edilenler amaç, başka bir şey için tercih edilenler ise araçtır. Ne var ki amaçlar ile araçlar sabit ve durağan değildir. Her amaç her zaman amaç, her araç her zaman araç olarak iş görmez. Bir zaman amaç olan başka bir zaman araç, bir zaman araç olan başka bir zaman amaç olabilir; çünkü belirli bir durumda sırf kendisinden dolayı istenen, başka bir durumda başka bir şey için istenebilir. Şeyler, şu uçsuz bucaksız yaşam dünyasında sürekli konum değiştirerek bazen amaç, bazen araç olarak yaşama katılır. Her amele değer katan amaçların hiyerarşik düzenidir. Kendisi için tercih edilen, başka bir şey için tercih edilenden ya da kendisi dışında başka bir şey için tercih edilmeyen, başka bir şey için tercih edilenden daha çok amaçtır. Ve hep kendisi için tercih edilen ya da sırf kendisinden dolayı istenen kendinde amaçtır. Öyleyse herhangi bir şeye ulaşmak için gerekli olan araç, nihai anlamda değil, bir basamak, bir adım olarak tercih edilir. Bu bakımdan tercih edilen şey, yalnızca varılmak istenen hedefe ulaştıracak bir yardımcı unsur olarak iyidir. Buna karşın, diğer her şeyin kendisi için istendiği, başka bir şey için istenmeyen şey ise, kendi başına ya da kendinde amaçtır. İşte yalnızca bu, kendinde iyi ya da en yüksek iyidir. Hiçbir şey için değil, kendisinden dolayı istenen tek şey ise mutluluktur. Zira tercih edilen şeylere ilişkin her "neden" sorusuna verilecek cevabın,

durulduğunda, Grekçe terimin Türkçe'ye mutluluk olarak çevrilmesi pek yerinde görünmese de, hem Aristoteles'in eserlerinin Türkçe çevirilerinde hem de genel olarak Aristoteles için kullanılan terminolojide mutluluk terimi kullanıldığından, bu terim kullanılmaya devam edilecektir.

ne kadar uzun ve çetrefilli bir akıl yürütmenin ürünü olursa olsun, sonuçta varacağı yer mutluluktur. Spor yapmanın iyi olduğundan pek kuşku duyulmaz. Pekâlâ, ama spor neden iyidir? Cevap, "çünkü spor sağlıklı kılar" veya "çünkü spor insan sağlığını korur" şeklinde olabilir. Fakat yine sorulabilir; neden sağlık iyi olsun? Bu kez cevap olsa olsa "çünkü sağlık acısız bir yaşamın garantisidir" şeklinde olabilir. Mantık yeterince tatmin olmamış olabilir; acısız bir yaşam neden iyi olsun? Verilebilecek karşılık şundan başka ne olabilir: "çünkü acısız bir yaşam mutlu bir yaşamdır." Mantık hala ısrar edebilir: neden mutluluk iyi olsun? Mantığın sınırsızca ileri gitme isteği olabilir, ama sorunun cevabı yoktur. Neden mutlu olmak istiyoruz? İşte verilebilecek tek karşılık: "çünkü mutlu olmak istiyoruz." Bir açıklama değil, bir tekrardır, ama başka da çaremiz yoktur.

Pekâlâ, kendinden amaç, nihai iyi mutluluktur. Nihayet aranan şeyin adı konuldu. Artık sormanın tam yeri ve zamandır: mutluluk nedir? Ne yazık ki, en yüksek iyi olduğuna dair genel uzlaşı havası, *ne*liği söz konusu olduğunda dağılır. Bu konuda özce farklı, dahası birbirini çelen çok sayıda görüş iktidarını kurmuş, eksiklikler sayesinde güçlü görünen egemenliğini sürmektedir. Herkes mutluluğu kendi deneyimleri çerçevesinde tanımlar: kimisi hazda, kimisi onurda, kimisi sağlıkta, kimisi zenginlikte bulur. Dahası aynı kişi, onu, farklı koşullarda, farklı şeylerde arayabiliyor. Yoksul olduğunda mutluluğu zenginlikle özdeşleştiren, sıhhatsiz olduğunda hiç tereddüt etmeden sağlığı ön plana çıkarır. Gelgelelim mutluluğu bu kavramlardan biriyle tarif etme girişimi, araç-amaç ilişkisine dair yapılan o sağlam akıl yürütmeyi tersyüz etmekten başka hiçbir amaca hizmet etmez. Dahası mutluluğun bütün görkemini yerle bir eder. Haz, onur, zenginlik, sağlık... Bunlardan hiçbiri haşmetini kendi içinde taşımaz. Hepsinin de başka bir şey uğruna istendiği apaçık ortadadır. Hazzı, her şeyi bedenle değerlendiren, her şeyi bedenden

bilen kişi, kaba saba bedensel zevkler için ister; zenginlik, olsa olsa sağlıklı, onurlu ya da haz temelli bir yaşamın aracı olabilir; sağlık, sadece acısız bir yaşamın ön koşuludur; onur ise, kişinin taşıdığı bir nitelik değil, ona atfedilen bir çeşit lütuftur. Demek ki başka bir yerden hareket etmek lazım!

Şimdiye kadar elde edilen bilgiler ışığında bakılırsa, mutluluk, en genel ifadeyle, insanın peşinde koştuğu, ulaşmak arzusunda olduğu, diğer her şeyin uğruna istendiği, yaşamı tercih edilir kılan ve nihayet kendine yeten şeydir. Ancak bu, biçimsel bir tespittir. Mutluluğun nitelikleri, özellikleri hakkında hemen hiçbir bildirimde bulunmaz. İhtiyaç duyulan şey, mutluluğa ilişkin içerikli önermelerdir. Aristoteles'in yolundan giderek, en bilindik şeyden başlamak en uygun yol gibi görünüyor. Bütün insansal etkinliklerin amacı olan mutluluğun istendik bir şey olduğuna kuşku yok. Bu nedenle tanımı, insanların ona duyduğu bu derin ilgiye referansla yapılabilir. İnsan, neden hesapsız bir biçimde onun peşinden gider? Onu, insan için vazgeçilmez kılan şey nedir? Şimdiye dek dile getirilenlere bakılırsa, cevap, onun kendinde amaç olması şeklinde olabilir. Evet, ama kendinden amaç olan mutlak iyi mertebesine çıkmasının insanla nasıl bir ilgisi vardır? İnsanın hangi yönü, onu, kendinden amaç olanın cengâveri kılar? Demek ki bütün mesele insandadır, demek ki bütün iş insanda biter. Bu nedenle ilk yapılması gereken şey, *insanın işi*ni bulmaktır; çünkü her şeyin iyisi, ancak ondan doğası gereği beklenenle ilintilidir. Sözgelimi bir gitarist için iyi, gitarı iyi çalmaktır; bir bıçak için iyi, iyi kesmektir; bir at için iyi, iyi koşmaktır... İnsanın işi belirlenebilirse, peşinde koştuğu nihai iyi olarak mutluluğun ne olduğuna dair sağlam mı sağlam bir veriye ulaşmış olacağız. Aradığımız şey, yalnızca insana ait bir şey... İnsana özgü olan, diğer canlılarda olmayan bir edim, bir etkinlik ya da bir olanak... İnsanı, insan yapan şey...

İnsanın işi, yaşamak olamaz; çünkü bitkiler de, hayvanlar da yaşar. Başka bir varlıkla ortak bir biçimde paylaşılan şey, salt o varlığa özgü olmadığından, o varlık türünün işinin tespit edilmesi için kullanılamaz. Peki, ama bundan kuşku duyan mı var? Neden Aristoteles böyle bir tespit yapma gereği duyar? Çünkü genel kanıların egemenliği sarsılmadan, felsefi hakikatin yerleşmeyeceğine kanidir. Sadece bu dünyaya gelmiş bulunmayı, bütün istek, beklenti ve emellerinin makullüğünün teminatı olarak gösteren insan, hayatın bütün büyüsünü bozmuştur. Varlığını sürdürmeyi tek ve nihai amaç ilan eden insan, bütün olanaklarını katleder. Salt canlılığı, bütün yaşadıklarının nedeni ilan eden insan, kendine yabancılaşmıştır. Bu, öyle basit bir sorun değildir; insana dair her bir şeye sirayet ederek, cılız, son derece zayıf, değerden yoksun bir hayatı inşa eden sıradan, ama güçlü bir nedendir. Canlı yaşamın bir derece üstünde gelen beslenme ve büyümeyle ilgili yaşam da insanın işi olamaz. Sadece duyulara dayalı bu yaşam hayvanlara da özgüdür. Duyulara sahip her varlık, duyuların bütün getirilerine maruz kalır. Bu vurgu, sadece felsefi araştırma usulüne bağlılığın borcu değildir, aynı zamanda içeriksel bir zorunluluktur. Hazzı, yaşamın nihai amacı veya ereği ilan eden insanların kabullerinin gerisinde bütün çıplaklığıyla bu varsayım durur. Kendini duyularla betimleyerek hayvana indirgeyen insanın, mimarı olacağı yaşam erdemlerden hiçbir nüve barındırmaz. Etiğin, politikanın olanağını bile bir çırpıda ortadan kaldıran bir varsayım... Sadece gündelik yaşamın telaşına esir düşmüş, bütün didinmelere rağmen hayata anlam vermek konusunda başarısızlığa mahkûm olmuş, çaresizlik içinde kendi kanını emen şaşkın insanların değil, aynı zamanda çok sayıda modern etik kuramının da gidip gelip sırtını hazza dayadığı hesaba katıldığında, insanlığın, Aristoteles'in bu değinilerine hala ne kadar muhtaç olduğu görülür. Ne şekilde olursa olsun, yeter ki canlılığım bitmesin, varlığım

sürsün... Haz almak için yaşarım; zevk-ü sefa içinde gönül eğlendirmektir bütün emelim... Bu acayip emelleri Aristoteles'ten bu yana hep daha gür bir sesle duymuyor muyuz? Yaşam kötürümlüğünün kronikleşmesi, insanın, hayatın derinliklerine demir atmaktan kaçınıp kendini sığlaştırmasının kefaretidir. Aristoteles şunun peşindedir: insan, nasıl daha fazla şey, insani nitelikler bakımından daha zengin olabilir.

Peki, insana ait olan, diğer canlılarla uzakta yakında ilgisi olmayan yaşam hangisidir? Bu yaşam, insanı insan kılan bir özellik; kendisine bakarak belirli bir türe insan demeyi mümkün kılan bir nitelik yahut olanak ya da bu olanağa bağlı etkinliklere dayalı bir yaşam olabilir. Salt yaşama ile beslenme ve büyümeden geriye, "akıl (*logos*) sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak– bir tür eylem yaşamı kalıyor."[40] İnsan, akıl varlığıysa, insan özsel niteliğini akıldan alıyorsa, insansal yaşamın gerisinde akıl yatar. Ama etkinlik halindeki bir yaşam... Akılsallığın insanın özü olduğu söylemi, yalnızca insanın nasıl bir varlık olduğunu betimler, sahip olduğu yaşamı resmetmeye yetmez. İnsana özgü olan, insanca olan yaşam... Bu, yalnızca bir yetiye sahip olmakla değil, o yetinin yaşama katılmasıyla, işlerlik kazanmasıyla mümkün olabilir. Ve aklın işler halde olması, yaşama katılması eylemler ve etkinlikler aracılığıyla mümkün olduğundan, akıl sahibi olmak yetmez, akla uygun *eylemek*, ona uygun *etkinlikler gerçekleştirmek* gerekir.

Zaten doğası *etkin halde* olmayı gerektirmeyen iş yoktur. *İş* meşguliyetten ziyade edimselliktir. Bu, bütün işlerin özüdür, ama her *iş* kendi doğasına özgü bir etkinlik tarzıyla varlık kazanır. İnsana ait olan işin mahiyeti, akıl ile etkinlik arasındaki ilişki tarafından tayin edilir. Buna göre, "insanın işi, ruhun akla uygun ya da akıldan

40 *A.g.y.*, 1098a.

yoksun olmayan etkinliğidir."[41] Bu önemli bir tespittir, zira bin yıllardır vazgeçilmeyen arayışın akıbeti aslında daha felsefe tarihinin hemen başında bildirir; insanın olmanın ne demeye geldiğini beyan eder. İşte insan olmak, tam da böyle bir yaşama mecbur olmaktır. Evet, durum bu, ama henüz her şey bitmiş değildir. Bir işe sahip olmak, zorunlu olarak o işi iyi yapmak anlamına gelmez. Üstelik iş, taşıyıcısının iyiliği ya da kötülüğü hakkında açık ya da örtük hiçbir veri sunmaz. Sadece bir işe sahiptir diye birini iyi ya da kötü ilan etmek, yalnızca ezberlenmiş kalıp yargılara göre hareket etmektir. İyi ya da kötü, her icra zaten sahiplik gerektirir. Dahası bir işe kötü bir insan da sahip olabilir. Hatta hem işi yapan kötü olabilir hem de işi kötü bir biçimde yapabilir. İnsanız, ama hepimiz iyi insanlar değiliz. Böylece Aristoteles, yine felsefenin başlangıç zamanlarında, akıl ile insanın iyiliği arasında kurulan zorunlu ilişkiyi bertaraf eder. İnsan olmak, aklın taşıyıcısı olmaktır, ama bu iyi olmak için yeterli değildir.

Demek ki insanın işini bulmak, insanın nihai amacını ya da insansal iyiyi tespit etmek için yetmez. Ne ki insansal iyinin adını koymak için insanın işinin adını koymak gerekir. Atılan adım gerekliydi, ama yeterli değil. Bir hamle daha yapılmalı! Kuramsal çalışmalar için uygun bir sorudan daha iyi bir adım ne olabilir ki: insanın işi ruhun akla uygun etkinliği ise, insansal iyi nedir? Artık şundan kuşkulanmanın ne yeri ne de zamanıdır: işin taşıyıcısı, ya işinin erbabıdır ya da değildir. Hekimin işi hastalıklarla mücadele etmektir, ancak her hekim aynı mahareti göstermeyebilir, dahası göstermez; kimisi iyi hekimlik yapar, kimisi kötü... Hastayı sağlığına kavuşturan hekim ile kavuşturmayan hekim arasındaki farkın terazisi erdemdir. O halde hekimin işi hastalıklarla mücadeledir, ama erdemli hekimin işi hastayı sağlığına kavuşturmaktır. Bir

41 *A.g.y.*, 1098a.

benzetme... Ama bu engebeli, üstelik de karanlık yolu fazlasıyla aydınlatan bir benzetme... İnsanın işi ile erdemli insanın işi arasındaki ayırımın üstündeki sis bulutlarını dağıtan bir benzetme... İnsanın işi ruhun akla uygun etkinliğiyse, iyi insanın işi, insansal işin erdeme uygunluğudur. İnsan, kayıtsız şartsız akılsal etkinlikler gerçekleştirir, ama her insan kayıtsız şartsız iyi akılsal etkinlikler gerçekleştirmez. Buna göre, "insansal iyi, ruhun erdeme göre etkinliği olur –üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği."[42] Demek ki iyi insan, insansal işi erdeme uygun yapan ya da gerçekleştiren insandır. Bu ayırım, salt insan olmanın erdemli olmak için yeterli olmadığı haklı kabulüne dayanır. Akılsal bir varlık olmak, erdemli olmak için gereklidir, ama yeterli değildir. Akıl sahibi olmak, insan olduğumuzu gösterir, ama erdemli olduğumuzu değil. Salt insan olmak, salt akıl taşımak yetseydi, ne insansal herhangi bir eylem veya etkinlik erdeme aykırı olurdu ne de herhangi bir insan erdeme aykırı bir eylem ya da etkinlik gerçekleştirirdi. İnsana dair her şey erdemin yolunda kendiliğinden ilerlerdi. Failin de, fiilin de erdeme tamı tamına uygun olduğu bir dünya... İnsan türünün her bir üyesinin yaptığı her şeyin tercihsiz, seçeneksiz, seçimsiz erdemli olması... Erdem doğa yasası gibi zorunlulukla işlerdi. Haliyle erdeme aykırılıklar olsa olsa insana ait olmayan bir dünya için söz konusu olurdu. Hâlbuki bütün erdemsizlik, insanların dünyasında boy gösterir. Aklın mutlak iyiliğine konulan bu şerh, etikte akıl ve duygu çatışması için hazırlanmış kusursuz bir reçetedir, ama yazık ki ilacı kullanma konusunda bin yıllardır makul bir kılavuz hazırlanmış değildir. Öyleyse artık şunu söylemenin zamanıdır: sadece *etkinlikte bulunmak* değil, *belirli türden etkinliklerde bulunmak* mutluluğa götürür. Aklın rehberliğinde yaşamak *insani*dir, aklın erdem doğrultusunda kullanılması

42 *A.g.y.*, 1098a.

ise *insanca*dır. İnsanca olmayan birçok insani durumun varlığını zihni miyop olmayan kimse inkâr edemez.

Aradığımız şey mutluluğun *ne*liğiydi, hareket ettiğimiz yer insanın işiydi, nihayet vardığımız yer insansal iyinin ne olduğu oldu. Evet, ama hala mutluluğun *ne*liğiyle bir irtibat kurulmadı. Öyle, ama bütün bu adımlarla, söz konusu irtibatı kurmak, mutluluğun ne olduğunu ele geçirmek için gerekli ön hazırlık eksiksiz bir biçimde tamamlanmış oldu. Artık yapılacak tek şey, orada burada dağınık halde bulunan verileri bir araya getirmektir. Mutluluk, nihai amaç; nihai amaç kendinde iyi; insansal iyi ise, ruhun erdeme göre etkinliği olduğuna göre, insansal iyiye ilişkin tanım, aynı zamanda mutluluğun tanımıdır. Mutluluk ile nihai amaç olarak insansal iş bir ve aynı şeydir. Bu durumda "mutluluk, ruhun, kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği..."[43] olur. Ruhun erdeme göre etkinliği... Tamam, pekâlâ! Ruhun erdeme uygun etkinliği... Evet, ama ne demektir, acaba?

İnsan, akla uygun eylem ve etkinlikler gerçekleştiren bir varlıktır. Aristoteles konuşuluyorsa bu iddiayı kabul etmekten imtina etmemek lazım! Fakat akılsallık iyilik için katıksız bir koşul değildir. Sırf rasyoneldir diye eylem ve etkinliklerin mutlak iyi oldukları iddiasını bizzat akıl kabul etmez. Etik, her durumda, bir şeye iyilik sıfatını yüklemek için insani bir amaç şart koşar. Ve ancak insansal iyiye ya da *insan* için iyi olana biat eden bir amaç bu şartı karşılayabilir. Öznel istekler tarafından belirlenmemiş, her türden ilineksel niteliğin etkisini sıfıra indiren, tür olarak insanın kadrini bilen bir amaç... İşte bu minvalde bir amaç taşıyan eylem ve etkinlikler gerekli. Bu düşünceden beslenen bir mutluluk söylemi, kişisel arzular dünyasına kapıları kapatır. Burada mutluluğun çok sağlam nesnel bir temeli vardır. İnsanın işi, bir tür insansal etkinlik, iyi insanın işi

43 *A.g.y.*, 1102a.

de bu etkinliğin erdeme uygunluğu olduğuna göre, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak mutluluk, kişilerin tatmin bekleyen öznel arzularının, beklenti ve özlemlerinin sonucu olamaz. Bu durumda, örneğin bir insanın, ne şekilde olursa olsun, istediği bir şeye ulaşmasının mutluluk yarattığı iddia edilemez. Bu yaklaşımın altında çok derin bir ayırım yatar. Birinin bir *kişi* olarak belirli bir anda kendisi için iyi bulduğu şey ile bir *insan* olarak onun için *gerçekten* iyi olan şey arasında esaslı bir fark vardır. Mutluluk, ikinci anlamdaki iyinin sonucudur. Gerekçe gerçekten çok sağlamdır: Aristotelesçi mutluluk ya da "*Eudaimonia*, iyi durumda olma ve iyi durumda iken iyi şeyler yapma hali veya bir insanın kendi içinde ve tanrısal olanla ilişkisinde kendini beğenmesi hali denilebilir."[44] İyi durumda olma haline birtakım koşul sayesinde ulaşılabilir. Koşullar; yani araç olarak iyiler, yani mutluluk için gerekli iyiler... Bunların üç türü vardır; ruhla ilgili iyiler, bedenle ilgili iyiler ve dış iyiler. Ruhun iyileri erdemlerdir; karakter ve düşünce erdemleri. Bedensel iyiler, bedenin görünüş cazipliği ve sıhhati olarak bedensel erinçliktir. Dış iyiler ise, zenginlik, siyasal güç, iyi ve nüfuzlu bir aile veya dostlar gibi yaşama önemli ölçüde etkisi olan kişiye ait olmayan imkânlardır. Bunlar arasında en makbulü elbette ruhun iyileridir. Fakat onlar da, bütün görkemlerine rağmen, tek başına ayakta durmakta zorlanır; bir desteğe, bir dayanağa gereksinim duyar. Bedeni çepeçevre saran acılar, ruhun kendiyle barışını her daim tehdit eden görünüş eksiklikleri, asgari yaşam koşullarından yoksunluğun yarattığı kaygılar... Bunlar ya karakter erdemlerinin olanağının koşulu olan düşünce erdemlerini geliştirmek için gerekli huzur ve güven ortamının mahvına sebep olur ya da karakter erdemlerinin yolundan sapma konusunda eşi bulunmaz birer neden olan kişisel beklentileri alevlendirir. Her halükarda erdemli bir dünya yaratma istenci bertaraf

44 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 223.

olur. Olan erdeme olur; çünkü her türden eksiklik bir şekilde ruhun direncini zayıflatır. Bu üç iyi olmaksızın mutluluktan, sadece kuramsal bir olanak olarak söz edilebilir. Fakat bütün bu söylenenlerden, bedensel ile dış iyilerin, ruhsal iyilerin yeterli koşulu olduğu sonucu çıkmaz. Gürbüzlükte sırtı yere gelmez, güzellikte nam salan, bir eli yağda bir eli balda olan, herkesin sofralarına buyur etmekte onur duyduğu insanların karakter ve düşünce erdemleri bakımından etiğin bütün beklentilerini karşıladıklarına inanmak, bu dünyanın halinden, ahvalinden bihaber olmaktır. Bedensel ve dış iyilere sahip olduğu halde, ruhsal iyilerden eser barındırmayan insanların sayısal çokluğunu göz ardı etmek bir derde deva değildir. Fakat bedensel ve dış iyilere sahip olan birinin, olanaklı ruhsal iyilere uygun yaşama olasılığının yüksekliğini inkâr etmek de hakikatin yolundan sapmaktır. Söz konusu üç iyi birbirinin nedeni değildir; her birinin arasında aşağıdan yukarıya ya da yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik düzene tâbi bir neden-sonuç ilişkisi yoktur. Eksiksiz bir mutluluk bu üç iyiye bağlıdır bağlı olmasına, ama bedensel ve dış iyiler, ruhun iyi durumda olmasına olanak tanıdıkları için iyidir. Ruhsal iyiler kendi başına iyiyken, bedensel ve dış iyiler birer araç olarak iyidir. Fakat ruhsal iyilerin kendinden iyiliği, mutluluğun kendinde iyiliği türünden bir iyilik değildir, koşulsuz iyi olan mutluluğun araçları olan söz konusu diğer iki gurup iyiye kıyasla böyle adlandırılır. Evet, ruhsal, bedensel ve dış iyiler mutluluğun araçlarıdır, ama bedensel ve dış iyiler aynı zamanda ruhsal iyilerin de araçlarıdır. Bu iyiler arasında katiyen bir eşitlik, bir denklik söz konusu değildir. Araç-amaç temelli bu betimleme, Aristotelesçi mutluluk için elzemdir; çünkü arzulanan nesnenin elde edilmesi olarak görülen yaygın mutluluk anlayışıyla uzaktan yakından ilgisinin olmadığının teminatıdır. Ruhsal iyiler, mutluluğun birincil ya da özsel koşullu, bedensel ve dış iyiler ise ikincil ya da ilineksel koşullarıdır. İlineksel

iyilerin istenilirliği, özsel iyilerin elde edilmesine bağlı olduğunda, Aristotelesçi mutluluk, öznel arzuların ve isteklerin tatminine indirgenemez. Ruhsallığın öznellik ve bireysellikle arasında aşılmaz bir mesafe vardır; çünkü ruhla ilgili iyiler bizzat erdemlerdir. Etik söz konusu olduğunda, öznellik ve arzu gibi kavramlar, şu ya da bu şekilde, ciddi sorunlara mahal verir. Fakat Aristoteles gerçekten fazlasıyla temkinlidir. O, haz dâhil, hiçbir öznel arzunun bastırılması gerekliliğini savunmaz; tam aksine insan yapısının bütün olanaklarını, iyi bir yaşam için, mutluluğun yoluna adanmış araçlar olarak vazgeçilmez bulur. Ama gelişigüzel değil, ama rastgele değil, bir ölçü dâhilinde… Zengin bir yaşam, insanın zengin yaşamsal olanaklarının kullanılmasını gerektirir, yasaklanmasını değil. Ama aynı zenginlik ölçülülük varsayar, dağınıklılık, aşırılık değil.

Şimdi artık durup bir şoluk alma zamanı geldi! İlk cümleden buraya dek anlatılan bütün meselenin özüne baktığımızda şunlarla karşılaşırız: a) mutluluk, ruhun etkinliğidir; b) bu etkinlik, erdeme, özellikle en iyi erdeme uygun bir etkinliktir; c) ve nihayet yaşam boyun süren bir etkinliktir. Ruhun yaşam boyu süren esenliği olarak mutluluk, kayıtsız şartsız erdeme bağlılık gerektirir. O halde, erdem nedir?

Soruna cevap bulmaya çalışacağız çalışmasına, fakat Aristoteles'in konuştuğunu unutmamak gerek. Kavramlarla, tarihte eşi görülmemiş bir titizlikle iş gören bir deha… Hiçbir *ne*lik araştırmasına doğrudan cevap vermez. Net olmayan kavramlarla sadece ezbere konuşulacağını en iyi o bilir. Ve her kavramın *ne*liğinin köklerinin, ilgili olduğu alanın doğasına uygun bir toprağa ekili olduğunu bildirir. Bu nedenle erdemin *ne*liğini tespit etmek için uygun zeminini bulmak gerek. Erdemin dayandığı temel… Erdemi erdem yapan temel… Bu temelin ruh olduğu açıktır; çünkü belirli türden

eylem, etkilenim ve etkinlikler olarak erdemler, bedenin değil, ruhun etkinliğinin ürünüdür.

Genel olarak "ruh, doğal bir cismin biçimi anlamında tözdür (*ousia*)."[45] Töz, bir anlamda madde, bir anlamda biçim, bir anlamda da madde ve biçim demektir. Biçim olarak töz, *ne*lik anlamında töz olduğundan, "ruh, *ne*lik anlamında tözdür."[46] Demek ki ruh, yaşama sahip varlıkların biçimidir. Ama biçim ya da *ne*lik olarak ruh *entelekheia*dır. Öyleyse "ruh, yaşama potansiyeline sahip doğal varlıkların ilk *entelekhiea*sı olarak tanımlanabilir."[47] Ruh, sadece olanaklı olanın etkinleşmesi değildir, etkin halde olanın tamamlanmaya, mükemmelleşmeye doğru yönelimi, dahası tamamlanması, mükemmelleşmesidir. Canlı varlıkların olanaklarının mükemmele doğru etkinliği... Ruh, taşıyıcıdır, dayanaktır. Böylece ruhun zindanı, hapishanesi olarak beden ile ruh arasındaki karşıtlık küçük bir hamleyle bertaraf edilir. Bedenin, ruhsallık içermeyen, kendine özgü, salt bedensel bir etkinliği yoktur. Ruh, bedensel olsun olmasın, her türden etkinlik ve etkilenimin taşıyıcısıdır. İnsan, ruhtan dolayı yaşar, algılar –veya duyumsar–, eylemde bulunur ve düşünür. Pekâlâ, Aristoteles bunu nasıl gerekçelendirir?

Canlı varlıkların özünün nihai ilkesi olarak ruh, yapı itibariyle iki yana sahiptir[48]; "ruhun bir yanı [...] akıldan yoksun (*alogon*), bir yanı [...] da akıl sahibidir (*logon ekhon*)."[49] Ancak her bir yan

45 *On teh Soul*, 412a.

46 *A.g.y.*, 412a.

47 *A.g.y.*, 412b

48 *Nikomakhos'a Etik*'te ruh, genel olarak iki yana ve her bir yan da iki kısma ayrılır. Ancak *Ruh Üzerine* adlı eserde Aristoteles, ruhun yanlarına ruhun yetileri demeyi tercih eder. Burada üç yetiden söz edilir; besleyici yeti, duyumlama yetisi ve akıl yürütme ya da bilme yetisi. Böylece burada, bitkisel ile iştah duyan yanlar, bağımsız birer yeti olarak geçer ve akıl sahibi yandan da yalnızca akıl yürütme yetisi olarak söz edilir.

49 *Nikhomakhos'a Etik*, 1102a.

da kendine özgü işlevleri olan iki kısımdan oluşur. Akıldan yoksun yanın bir kısmı, insanlar ve diğer canlıların yanı sıra bitkilerde de bulunur ve beslenme ile büyüme nedenidir. Bu yüzden ruhun akıldan yoksun yanının bu kısmına bitkisel (*thutikon*) kısım denir. Yalnızca beslenme ve büyüme ile ilgili işlevlere sahip olduğundan, bu kısım, "...akıldan hiçbir şekilde pay almaz;"[50] çünkü bu işlevlerin yerine getirilmesi için akılsallık, akılsal eylem ve edimler gerekli değildir. Canlı olan her varlık gibi insan da doğal ya da içgüdüsel olarak canlılığın devamını gerektiren her türden etkinliği taşır. Ancak "ruhun akıl sahibi olmayan, ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka doğal yanı [kısmı] var görünüyor."[51] Bu kısma arzulayan ya da iştah duyan (*epithumetikon*) kısım denir. Akıldan yoksun yanın bu kısmı, aklın sözünü dinleme ya da ona boyun eğme anlamında akıldan pay alır. Aristoteles'in kullandığı ifadelerle, babamızın ya da dostlarımızın bize akıl vermesinden söz edilirken böyle bir şey kastedilir. Akıldan yoksun yanın bu kısmı, bitkilerde değil, hayvan ve insanlarda bulunur. Ruhun bu yanı duyumsama gücüne sahip olduğundan, duyularımız ruhun bu yanı sayesinde mümkün olur. "Duyuma sahip olmak, aynı zamanda tasarım ve iştaha sahip olmak anlamına da gelir; çünkü duyumun olduğu her yerde haz ile acı vardır ve bunların olduğu yerde arzu da vardır."[52] Öyleyse insan, ruhun bu kısmı sayesinde arzu duyar. Ruhun bu kısmının aklın sözünü dinlemesi vurgusu önemlidir; çünkü iştahların aklın süzgecinden, denetiminden geçme olanağına işaret eder. Arzuların mutlak bağımsızlığından söz edilemez. Ruhun bu kısmı sayesinde arzu duyarız duymasına, ama arzuların niteliği, yeğinliği için söylenecek nihai söz konusunda her zaman başına buyruk davranamaz. Arzulara çekidüzen vermek, ölçüye vurmak bağlamında akla kulak da

50 *A.g.y.*, 1102b.

51 *A.g.y.*, 1102b.

52 *On the Soul*, 413b.

verebilir. Bu, elbette bir zorunluluk değildir, ama ruhun bu kısmı böyle bir imkân taşır.

Ruhun akla sahip yanı, "biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, ötekisi ise babanın sözünü dinleyen [akıl alan] anlamda[53]" iki kısma ayrılır. Bu bölümleme ayrıca, "biri, ilkeleri başka türlü olmayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız.[54]" kısım olarak da geçer. Yine ruhun akla sahip yanının "bu parçalarından birine tartan yan ötekine bilimsel[55]" kısım da denir. Ruhun akla sahip yanı, bilme ve akıl yürütme gücüne sahiptir ve yalnızca insanda bulunur.

Bu tespit ve tutum, sadece kuramsal bir gerekliliği karşılamakla kalmaz, aynı zamanda erdemin evrenselliğinin en aleni ve sağlam delili olarak iş görür. Erdem yaşamının gerekçesi, erdemin, erdemli eylemlerin yönelimsel nesnesinde bulunur. Erdem, dönüp-dolaşıp sonunda insana varır, insanı hedefler. İnsan, tür olarak insan, belirli türden bir yapı taşır. İşte bu varlığın yapısına, *ne*liğine dair bütün veriler, onun ruhunda barınır. Fakat bu, ne mistik anlayışta bir ruh betimidir ne de modern psikolojinin tasarladığı anlamda... Ruh, bütün canlılığı, bütün insani eylem, edim ve etkinlikleri barındıran bir tözdür (*ousia*). İnsanın her hareketinin, bütün insani yapıp-etmelerinin köklerinin ekili olduğu bir toprak, bir kaynak... Metafizik temelli sağlam bir ontolojik yaklaşım etiği önceler. Bu, etik göreliliği felsefeden kapı dışarı eden bir yaklaşımdır. Aksi durumda, görelilik her zaman etiğin dünyasına sızma olanağını yakalar. Erdemin olanağı da, nedeni de, ereği de insanın varlık yapısındadır. Hiçbir gelenek, hiçbir toplumsal kural, hiçbir mistik inanç, bu temel olmaksızın, ne kendi başına erdem için bir gerekçe olabilir ne

53 *Nikhomakhos'a Etik*, 1103a.

54 *A.g.y.*, 1139a.

55 *A.g.y.*, 1139a.

de böyle bir gerekçe bulabilir. İnsanın belirli türden gereksinimlerinin olması, belirli türden bir yaşama tarzını hak etmesi, bunun belli eylem, etkilenim ve etkinlikler aracılığıyla gerçekleşme imkânı bulması... Bütün bunların olanağının koşulu insanın varlık yapısıdır. Erdemleri gerektiren de, erdemleri olanaklı kılan da bu yapıdır. Olanak, neden ve sonuç aynı yerden gelir. Her birey, her kişi, her kültürün insanı, her geleneğin insanı aynı yapının taşıyıcısıdır. Kültür ya da gelenek, olsa olsa bu yapıya ait güçlerin kullanımına dolaylı etkisi olan tali bir neden olarak iş görür. Oysa erdemler, bu yapıda gerekçesini bulan, ona uygun olan, ama aynı zamanda onu zenginleştiren olanaklardır. Bunun dışında erdem adına dile getirilen her şey, öznel isteklerin, kişisel beklentilerin, politik çıkarların, ideolojik gereklerin dayatmasıdır. Erdemler insana dairse, insanın insanlığından, insanın yapısından bağımsız erdem yoktur.

Artık erdemin *ne*liğini etraflıca betimlemek için en elverişli ortama kavuştuk. Üstelik tamamen ontolojiye yaslanan bir ortam... Zira ruhun yapısına paralel olarak erdemler de, karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak ayrılır. Ancak ruhun genel ikili yapısına göre ayrılsa da, erdemlerin özsel özelliklerini belirleyen şey, detaylı dörtlü ayırımdır. Erdem, ruhun akıldan yoksun yanının iştah duyan kısmı ile akla sahip yanın her iki kısmıyla ilişkilidir. Daha sonra detaylı olarak gösterileceği gibi, akıldan yoksun yanın bitkisel kısmının erdemle hiçbir ilgisi yoktur. Zaten durum böyle olmasaydı, erdemler, kısmen de olsa, diğer canlılar için de söz konusu olurdu. Onların da erdemli olabildikleri anlamda...

Erdemlerin, ruhun bir kısmıyla, köklü ya da yüzeysel, hiçbir münasebeti yoktur, ama diğer üç kısıma en emsalsiz gücün bile kıramayacağı bir zincirle bağlıdır. Erdem ruhta barınır, ruhta olup-biter, ruhta varlığa gelir, ruhtan etkilenir, ruhu etkiler. Pekâlâ ama ne türden şeylerdir? Ruhta neler olup-biter? Etkilenimler (*pathos*),

olanaklar (*dynamis*) ve huylar (*hekseis*)... Demek ki erdem, ya olanaktır, ya etkilenimdir ya da huy... Ama hangisi? Fakat iki bilinmeyenli bir denklemin çözümü, ilkin bir bilinmeyeni bilinir kılmaya bağlıdır. Acaba, etkilenimle, olanak ve huyla ne kast edilir? "Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak haz ya da acının izlediği şeylere 'etkilenim' diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözgelişi öfkelenebilmemizi sağlayanlara 'olanak' adını veriyorum. 'Huylar' diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum..."[56]

Erdem, etkilenim değildir; çünkü etkilenimlere göre değil, erdeme göre insanlara iyi ya da kötü denir. Bu, etkilenimlerin iyi ya da kötü olmadıklarının ilanı değildir, sadece doğrudan iyinin ve kötünün nedenleri arasında yer almadıklarının tespitidir. İyinin ve kötünün referansları etkilenimler değil, erdemlerdir. Bir şeye iyilik ve kötülük etkilenimlerden dolayı değil, erdemlerden dolayı isnat edilir. Erdemli olan iyidir, erdemsiz olan kötü; erdeme uygun olan iyidir, erdeme aykırı olan kötü... Aksi bir düşünce, etkilenimleri doğrudan erdem ilan etme yanlışına düşer. Oysa etkilenimler, ya erdemlere uygun olur ya da olmaz. Zaten etkilenimlerin iyiliği ve kötülüğü de buradan gelir. Bu yüzden insanlar, etkilenimler bakımından değil, erdem bakımından övülür ya da kınanırlar. Dahası, etkilenimler tercihe tabi değildir. Öfkelenmek, korkmak, sevmek, saygı duymak, nefret etmek istem ve tercih dışıdır. Bunlar, ne talep edilebilir ne de armağan olarak sunulabilir. Nedenleri, koşulları hazır olduğunda kendiliğinden uyanır, sürer ve her şey normal seyrini izlediğinde nihayete erer. Yeterli nedenler, gerekçeler ve koşullar bir araya geldiğinde, kimse bunlardan kaçamaz. Etkilenimler, 'harekete geçirici' yapısal olanaklarken; erdem, belirli bir yapı vesilesiyle taşınan bir "yatkınlıktır." Erdem olanaklar da değildir; çünkü insan,

56 *A.g.y.*, 1105b.

sırf *etkilenme olanağına* sahip olduğu için değil, eylem ve etkinliklerini belirli nitelikte yapmaya muktedir olduğu için iyi ya da kötü olur. Her insanın elbette dürüst olma olanağı vardır, fakat sadece dürüstçe eyleyen kişi dürüsttür. Dürüst olmadığı halde, sırf dürüst olma olanağını taşıyor diye birini iyi görmek en sıradan sağduyudan bile yoksunluktur. Dahası insan, olanaklara doğal olarak sahipken, doğal olarak iyi ya da kötü değildir. İnsansal olanaklar, insan yapısının gereği olarak, insan türünün her üyesi tarafından taşınır. Bu türün her bir üyesi bunlara, sadece o türün üyesi olduğu için sahiptir. Oysa ne her insan erdemlidir ne de erdemli insanın her zaman erdemli kalma garantisi vardır. Geride tek seçenek kaldıysa, sonuç bellidir: erdem huydur. Fakat bu, erdemin *ne*liği değil, cinsidir. Erdem huy türünden bir şeydir. Bir var olan olarak erdemin varlık tarzı... Belirli eylem ve etkilenimlerle ilgili kazanılan bir tür yapısal özellik... Karakter... Güzel, çok güzel! Zira her vargı, bir sonraki adımın sağlamlığı için elzemdir. Evet, erdem huydur, ama nasıl bir huy? Soru gereklidir; çünkü çok sayıda huy vardır ve her huyun iyi olduğunu söylemek için hiçbir neden yoktur. Erdem, övülen huylardır. Demek ki erdem, nitelediği kişinin; yani taşıyıcısının iyi durumda olmasına işaret eder. Buna göre "insanın erdemi, insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı."[57]

Tamam, ifade tarzı bakımından bir sorun yok, gelgelelim her şey istenen düzeyde değil. İnsanın iyi olmasını sağlayan bu huy nedir? Ya da kişi ne yapınca insansal işini iyi yapar? Methiye alabilecek bir huy. Ya da övülen huylara uygun yaşadığı zaman... Tartışmanın gelmiş olduğu nokta bakımından en kestirme yoldan verilebilecek cevaplar bunlardır, ama pekâlâ hala sorulabilir; ne tür huylar övülür? Aristotelesçi etiğin anayasasının silueti yumuşak bir biçimde beliriverdi: orta olan huylar övülür. Pes etmeyelim; düşüncenin yolundan

57 *A.g.y.*, 1106a.

yürümeye devam edelim. Bir huyun ortası ne demek olabilir? Evet, ama öncelikle orta ne demeye gelir?

Genel olarak, "bir şeyin ortası, iki ucundan eşit uzaklıkta olana"[58] denir. Tanım budur, bu olmasına ama ortanın nesnelerle ve insanlarla münasebeti sabit değildir. Nesneler ya da şeyler söz konusu olduğunda orta bir ve aynı şeydir. Ancak insan söz konusu olduğunda, orta eksiklik ve fazlalık taşımayan demektir. Bu önemli bir tespittir; çünkü ortanın hem her insan için hem de aynı insan için her zaman aynı olmadığını bildirir. İnsan, tür olarak insan kendine özdeştir. Ne ki türün üyeleri olarak kişiler arasında hiçbir özdeşlikten, hatta tam bir benzerlikten bile söz edilemez. Her kişi farklıdır, tektir, biricik; hiçbiri bir diğerine benzemez, hiçbiri bir diğerinin yerini tutamaz. Bu nedenle orta herkes için aynı değildir; her kişi ve her bir durum için değişir. Bir kişi için bir öğünde yarım ekmek orta, yarımdan az eksiklik, yarımdan çok fazlalık olabilirken, bir beden eğitimcisi için orta bir ekmek olabilir. Kişinin kişiselliği önemlidir, ama tek neden değildir. Dünyaya ait olan her şeyin değişiyor olması, sadece bizzat kişinin kendisinin değil, aynı zamanda içinde eylem ve etkilenimlerinin vuku bulduğu koşulların değişkenliği anlamına gelir. Dolayısıyla aynı insan için belirli bir döneminde yarım ekmek orta olabilirken, başka bir dönemde bir ekmek olabilir.

İnsanın, yapıp ettikleri arasında iki şeyin eksikliği ve aşırılığı söz konusu olduğundan, orta ancak onlarla ilgisinde düşünülebilir: eylemler ile etkilenimler. İşte bu nedenle, etiğin nihai nesnesi eylem ve etkilenimlerdir. *Nikhomakhos'a Etik* bu konuda örnek açısında çok zengin bir eserdir. Sözgelimi yiğitlik... Eylemlerle ilgili bir erdem olarak, korku ile cesaret konusunda ortadır. Yiğitlik, ne her şeye rastgele atılmaktır ne de her şeyden çekinmek... Pısırıklık ile gözü karalık eşit ölçüde eksikliktir. Yiğit, gerektiği yerde,

58 *A.g.y.*, 1106a.

gerektiği kadar korkan; gerektiği yerde, gerektiği kadar atılganlık yapan kişidir. Her şeye gözü kara atılan aşırıya kaçtığı, her şeyden korkan ise eksiklik taşıdığı için erdemsizlik yapmış olur. Aynı şekilde eylemlerle ilgili bir erdem olarak cömertlik mal-mülk konusunda orta olmadır. Aşırılığı savurganlık, eksikliği eli-sıkılıktır. Gerektiğinden fazla harcama aşırılık bakımından, gereğinden az eksiklik bakımından erdemsizliktir. Etkilenimlerle ilgili erdem örneklerin en bilineni öfkedir. Gerekenden az ya da çok öfkelenmemenin adı sakinliktir ve erdemdir. Aşırılığına öfkelilik denir ve fazlalık bakımından erdemsizliktir. Eksikliğinin bir adı olmamakla birlikte, gerekenden az öfkelenme olarak erdemsizliktir. Öyleyse, eylemler ve etkilenimlerle ilgili olarak orta olana yöneldiği zaman insan iyi olur. İnsan olmanın değeri, insanın iyiliği ölçüyü yakalamaktır. Böylece Aristoteles basit bir hamleyle, insana dair hiçbir yapısal olanağın etik adına yaşamdan men edilemeyeceğini bildirir. Böyle bir tutumun etik bir tutum olmasını bir yana bırakın, açık seçik bir biçimde etik dışıdır. Dahası bu bir olanaksızlıktır. Etiği olanaksız bir ontoloji üstüne kurma girişiminin insanı zayıflatmaktan başka bir işe yaradığı görülmemiştir.

O halde "erdem [...] ortayı hedef edinme olsa gerek" ya da "erdem bir tür orta olmadır."[59] Ancak bu tanım, yalnızca varlığı ve *ne*liği bakımında erdeme göndermede bulunur. Olumlu ya da "en iyi ile iyi bakımından [erdem] uçta olmadır,"[60] orta olma değil. Peki ama bu ne demek? Aristoteles ilkin aşırılığı bir tür erdemsizlik, daha sonra erdem olarak mı görür? Eğer durum buysa, bu bir çelişki değil midir? Bu denli basit bir çelişkiyi Aristoteles'in dehasına yüklemek aşırı acelecilik olur. Aristoteles bu ifadeyle erdemin farklı iki boyutuna dikkat çeker. Bu nedenle ifade, genel olarak orta olma iyidir, ancak

59 *A.g.y.*, 1106b.
60 *A.g.y.*, 1107a.

iyi söz konusu olduğunda, uç olanın tercih edilebilir bir şey olması nedeniyle, uç olan iyidir anlamına gelir. Başka bir deyişle, iyi olanın ortası değil, en iyisi iyidir. Hartmann'ın dediği gibi bu, "erdemin, daima farklı bağlamlarda aynı anda hem bir orta hem de bir uç"[61] olması demektir. Kısacası, erdemin daima biri varlık, diğeri de değer bakımından olmak üzere iki boyutu vardır. Erdem, değer bakımında uç, varlık bakımında orta olmadır. Bütün bu söylenenler göz önünde bulundurularak dile getirilirse; "erdem, tercihlere ilişkin bir huy: akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur."[62] Eylem ve etkilenimlerle ilgisi bağlamında bu şekilde betimlenen erdem, bilgi bakımından "yalnızca sağ akla (*ortos logos*) uygun değil, aynı zamanda sağ akılla birlikte giden bir huy"[63] olarak tanımlanır. İşte Aristotelesçi etiğin ahlak yasası: ne ifrat, ne tefrit... Görüldüğü gibi erdeme dair her belirleme, bir şekilde bilgi ve akıl gerektiren tercihle ilişkilidir. Bu, önemlidir; çünkü kavramın özünü açığa çıkarır. Platon'un *Kratylos* diyalogunda anlattığına göre, erdem (*arete*) anlamını "tercihe değer" demek olan *hairete*den alır.

Ancak erdeme dair bütün bu tespitler, yalnızca karakter erdemlerine ilişkindir, düşünce erdemlerine değil; çünkü etiği, en nihayetinde, eylem ve etkilenimlerle ilgili gördüğünden, Aristoteles'in dikkati karakter erdemleri üzerinde yoğunlaşır. *Nikomakhos'a Etik*'te, Aristoteles düşünce erdemlerine karakter erdemleri kadar yer ayırmaz, ama bu demek değildir ki, onlar hakkında yeterince konuşmaz. Doğrudan fiiliyatla ilgili olan etiğin, karakter erdemleri hakkında söyleyecek sözlerinin çok olmasından daha doğal ne olabilir? Evet, düşünce erdemleri hakkında söylenen sözler çok değildir, ama

61 Nicolai Hartmann, *Moral Values*, çev. Andreas A.M. Kinneging, New Brunswick (U.S.A) and London (U.K): Transaction Publishers, 2003), s. 255.

62 *Nikhomakhos'a Etik*, 1106b.

63 *A.g.y.*, 1144b.

yeterlidir. Bunlara bakılırsa, düşünce erdemleri de karakter erdemleri gibi hem huy hem de övülen huylardır. Fakat elbette, iki tür erdem özdeş değildir. Huy olmalarına huydur, ama düşünce erdemleri karakter erdemlerinin aksine ortayı hedefleyen huylar değildir. Dahası orta, düşünce erdemleri için değer eksikliğidir. Düşünce erdemlerinin ortası değil, en uç sınırı övgüyü hak eder. Ne kadar aklıbaşındalık, o kadar iyi; ne kadar akıl, o kadar iyi, ne kadar bilgelik, o kadar iyi. Zira düşünce erdemleri, sanat (*tekhne*), bilim (*episteme*), aklı-başındalık (*phronesis*), bilgelik (*sophia*) ve akıl ya da us (*nous*) gibi insani olanaklardır. Ve doğal olarak kabul edilir ki, bunlar insanda ne kadar gelişkin olursa, eylem ve etkinlikler o denli amaçlarına uygun gerçekleşir. Zira düşünce erdemleri, karakter erdemlerinin olanağının koşuludur. Daha fazla düşünce erdemi, daha kolay ve daha güçlü karakter erdemleri… Bir tarafın fazlalığı, diğer tarafın dengede olması demektir. Bu belirleme, Aristoteles'in *ne*lik ve olumluluk bağlamında erdemler arasında yaptığı orta ve uç olma ayırımının mantıksal sonucudur. Düşünce erdemlerinin bizzat varlığı değer taşır. Dahası karakter erdemleri alışkanlıkla kazanılırken, düşünce erdemleri eğitimle kazanılan huylardır.

Madem artık erdemin ne olduğuna vakıfız, madem artık erdem elimizde avucumuzda, yeniden soralım: *erdemin kaynağı nedir?* Fakat yolumuzu şaşırmamak için bir de sınır çizelim. Çeşitli vesilelerle ifade edildi ki, etiğin asıl ilgisi eylem ve etkilenimlerdir. Bu nedenle soru, özsel olarak karakter erdemlerine ilişkindir. Karakter erdemleri üzerinden meseleyle cebelleşeceksek, soruyu şu şekilde formüle etmemiz kaçınılmazdır: orta olan nasıl tespit ve takip edilir? Orta olanı bulup takip etmek için başvurulacak rehber akıl mıdır, yoksa duygular mı? Yalın, ama Aristoteles felsefesi içinde uzun bir yolculuğa, sancılı çabalar gerektiren uzun bir yolculuğa çıkmayı gerektiren bir soru. Erdem ile ruhun yapısı arasındaki bağ, erdemin *ne*liği

ve karakter ile düşünce erdemleri arasındaki ilişki... Bu üç uğraktan geçmeyi, aralarındaki münasebeti açık ve sistematik bir biçimde belirlemeyi gerektiren bir yolculuk... Bu üç kavşağı birbirine bağlayan bir yolculuk...

Gerek erdemin *ne*liğine, gerekse de karakter ve düşünce erdemleri arasındaki bağa dair bütün muhtevayı barındırdığından, erdem ile ruhun yapısı arasındaki ilişkiden başlamak en makul yol olsa gerek. Ruhun belirli kısımları olduğuna, her bir kısmının farklı özellikleri bulunduğuna ve ruhun bütününün değil, yalnızca akıl taşıyan yahut şu ya da bu şekilde aklın sözünü dinleyen kısımlarının erdemleri olduğuna göre, erdem ile akıl arasında özsel bir bağ olduğu açıktır. Tartışmanın sistematik gidişi gereği, *şimdilik* bütün bildiklerimiz şu kadarla sınırlıdır: akıl, ruhun bir unsurudur ve erdemlerin varlık nedenidir. En azından, akıldan yoksun bir varlık için erdemlerden söz etmenin akla aykırılığından kuşku duymamak gerek. Fakat bu tespit, akıl sahibi olmanın, insansal işi iyi yapmak, yani iyi insan olmakla eşdeğer olmadığına dair daha önce yapılan tespitle çelişmez. Akıl olmaksızın erdemlerden söz edilemez, ama akıl sahibi olmakla erdemli olmak arasında bir zorunluluk bulunmaz. Akılsallık erdemin varlığının gerekli nedenidir, ama yeterli nedeni değildir. Anlatılmak istenen her şey kelimesi kelimesine şudur: akıl olmazsa erdem olmaz, ama sırf akıl taşıyor diye bir varlığın salih amelliğine de inanç beslenmez. Öyleyse *akıl, erdemin olanağının koşuludur.* Bu, aklın erdem bakımından dile getirilebilecek en genel ve ilk anlamıdır. İşte bu nedenle akıldan pay almayan ya da akla katılmayan bitkisel kısmın erdemleri de yoktur, erdemlerle ilişkisi de... Yine tam da bu nedenle iştah duyan, ilkeleri başka türlü olmayanları bilen, ilkeleri başka türlü olanları bilen kısımların erdemleri vardır.

Ruhun bitkisel kısmının ne erdemleri vardır ne de erdemlerle bir bağı... İlginç olabilir, ama gerekçesiz değildir. Fakat gerekçe dışarıdan

gelmez, ruhun bu kısmına içkindir. Bitkisel kısım, yalnızca beslenme ve büyüme nedenidir, bunun dışında hayatı tanzim etmeye yönelik hiçbir yetkesi bulunmaz. Bu, sadece beslenme ve büyümenin erdem boyutunun olmadığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda birer eylem ya da etkilenim olmadığını da gösterir. Bunlar, organik varlığının doğal yapısının sonucu olan kendiliğindelikler, canlı varlıkların yapısının ontik gerekleridir. Canlılığın devamı, varlığın kalıcılığı için gerekli olan bu iki koşul insanı doğrudan doğaya bağlar. Salt doğa içinde olan şeylerin ise, etik değerinden değil, olsa olsa doğaya bağlılığından söz edilebilir. Bu yüzden bunların ne varlıkları tercihe tabidir ne de varoluş süreçleri... Akla gerek duymaksızın, her canlı varlık türünün doğasına uygun bir şekilde kendiliğinden olup-biter. Bitkisel kısım eylem ve etkilenimlerin değil, hareketin nedenidir. Fakat bu, dikkat gerektiren bir yargıdır. Ruhun bu kısmı olmadan, eylem ve etkilenimlerin olanaklı olduğunu bildirmez. Canlılık için bu kısım sadece gerekli değildir, aynı zamanda zorunludur. Eylem ve etkilenimler, bu kısmın varlığını şart koşar. Fakat yargı, bitkisel kısmın ötesinde bir başka şeyin olmadığı durumda, eylem ve etkilenimlerin olanaksız olduğunu bildirir. Eylem ve etkilenimler elbette canlılık gerektirir, ama canlılık yetmez. Bu kısmın aklın sözünü dinlemeye ya da akıldan pay almaya gereksinim duymamasının nedeni, yerine getirdiği işlevin niteliğidir. Bu, fazlasıyla verimli bir sonuçtur. Belki çok şey kanıtlamaz, ama çok önemli imalarda bulunur. Ruhun bitkisel kısmının akla hiçbir şekilde katılmaması ya da aklın sözünü dinlememesi, eylem ve etkilenimlerle ilgisi olmadığı, dolayısıyla erdemlerinin bulunmadığı anlamına geliyorsa, eylemler, etkilenimler ve erdemler akıldan bağımsız olamaz. Bu sadece yalın bir sonuçtur. Durum böyle olmasaydı; yani eylem ve etkilenimler, dolayısıyla erdem akıldan bağımsız olsaydı, ruhun bitkisel kısmının, ya sırf akıldan pay almadığı için eylem, etkilenim ve

erdemlerle ilgisinin olmadığı iddia edilemezdi ya da diğer kısımların erdemlerinden farklı bazı erdemleri olacaktı. En azından erdemlere kayıtsızlığı bu denli keskin dile getirilemezdi.

Bitkisel kısmın özsel niteliklerine ve bu kısmın erdemlerle bir münasebetinin olmadığına dair bu basit belirlemeler dahi, nasıl olduğuna ilişkin bir bilgi vermese de, erdem ile akıl arasında bir ilişkinin olduğunu gösterir. Ama pozitif anlamda değil, negatif anlamda... Doğrudan erdem-akıl ilişkisinin varlığının niteliğini ve biçimini göstermez, bu ilişkinin koşullarına ilişkin bir imada bulunur. Eğer ruhun bitkisel kısmının erdemlerinin olmamasının özsel nedeni akıldan pay almamasıysa, erdemlerin akılla bir ilişkisinin olması kaçınılmazdır. Erdemlere kayıtsızlığın nedenine dair bu tespit, aklın erdemin gerekli koşulu olduğunun ilanıdır. Bundan böyle gerekli olan şey, bu sıkı bağa dair bildirimin gerekçeleridir.

Erdem ile akıl arasında var olduğu söylenen söz konusu ilişkinin niteliğinin sırrına ermenin yolu, ruhun diğer kısımlarının erdemlerle ilişkisinin doğasını anlamaktan geçer. Ruhun diğer üç kısmının muhtelif nitelikleri ve erdemlerin bu kısımlarla olan ilgisi, erdem ile akıl arasındaki içkin bağın pozitif mahiyetine görünüm kazandırır. Aklın, ruhun akıldan yoksun yanının iştah duyan kısmı ile akla dayanan yanın ilkeleri başka türlü olabilenleri bilen ile ilkeleri başka türlü olmayanları bilen kısımlarıyla münasebeti... Aklın, her bir kısmın nitelikleri, işlevleri üzerindeki gücü veya güçsüzlüğü... Tarih boyunca filozofların uykusunu kaçıran bir münasebet... Akıl ve duyguların çatışması veya uyumu, aklın, ruhun her bir kısmıyla münasebetinin üstündeki örtü kaldırıldığında görünüm kazanır. İştah duyan kısımla başlayalım... Evet, akıldan yoksun yanın kısmıdır, ama aklın sözünü dinleme, akla katılma imkânı taşır. Akılcı geleneğin daha hoşnut olacağı ifadeyle, aklın buyruklarına itaat etme olanağına sahiptir. Erdemlerle ilintili olmasının gerisinde de

bu olanak yatar. Pekâlâ, ama iştah duyan kısım olarak adlandırıldığına göre, ruhun bu kısmının akılla değil, etkilenim ve eğilimlerle ilgisinde ele alınması gerekmez mi? Erdemlerle olan ilişkisinin, akla vurgu yapılarak açıklanması bir hata değil midir? Eğer etkilenimler ve eğilimler doğrudan erdem olarak nitelendirilseydi ya da bazı etkilenim ve eğilimlerin, etkilenim ve eğilim olmakla zaten erdem olduğu iddia edilseydi, bu yol elbette hatalı olurdu. Gelgelelim sadece etkilenim ve eğilimler değil, aynı zamanda eylemler de erdem değildir. Aristoteles'in tartıştığı şey, bunların erdeme uygun olup olmadıklarıdır, bizzat erdem olup olmadıkları değil. Üstelik ne eylemler ne de etkilenimler ve eğilimler salt var olmakla, nesnelleşmekle zorunlu olarak erdeme uygun olabilir. Erdem, orta olma ve ortası söz konusu olan etkilenimler ve eylemler olduğuna göre, eylem ve etkilenimler belirli bir tarzda olmak zorundadır. Zaten "orta", doğası gereği bir tarza işaret eder; "öyle" değil de, "böyle" olmaya göndermede bulunur. Bu nedenle, "bir erdem, belli bir tür duygu sınıfını denetim altına alma ve belli bir durumda doğru bir biçimde eylemde bulunma eğilimidir."[64] Etkilenimler ve eylemler söz konusu olduğu için, burada *denetim altına alma* ve *doğru bir biçimde eylemde bulunma* ifadeleri oldukça önemlidir; çünkü herhangi bir etkilenim ya da eylemin ne zaman ya da hangi koşullarda erdemli olacağını bildirir. Bir etkilenim ya da eylem, yalnızca var olmakla erdemli olmadığına göre, erdeme uygun olması için etkilenimlerin bir ayarı, eylemlerin ise belirli bir tarzda olmaları gerekir. Sefahat âleminin emrine amade etkilenimler, ölçüsüzlüğün hükümranlığını sağlamlaştıran eylemler, sadece insanı her an biraz daha erdemin nazarından uzaklaştırır. Açıktır ki bu işe etkilenimler ve eylemler dışında başka bir güç el atar. Etkilenimler, kendilerini denetleyebilecek, eylem tarzını belirleyebilecek güçte olsaydı yahut eylemler etkilenimleri

64 David Ross, *Aristoteles*, s. 237.

denetleyebilecek ve kendileri için uygun tarzı belirleyebilecek doğada olsaydı, zaten kendileri bizzat erdem olacaklardı. Bu durumda da erdeme aykırı olmaları söz konusu bile olmazdı.

Eğilimleri denetleme ve eylem tarzını belirleme görevini yerine getiren bir güç... Aristoteles bunun akıl olduğunu söylemekten tereddüt etmez. Öyleyse aklın ikinci ve daha belirgin anlamı şudur: *eğilimleri denetleyen ve eylem tarzını belirleyen yeti...* Akıl bu bağlamda, etkilenim ve eylemlerde farklı aşamalarda ve farklı boyutlarda değil, ikisi arasındaki ilişkinin tarzına göre iş görür. Eğilimleri denetlerken aynı zamanda eylem tarzını da şekillendirir. Zira eylemlerin tarzı, eğilimlerin nitelik ve şiddetine bağlıdır. Denetleyici ve belirleyici güç olarak akıl... Aklın bu bağlamda etikte iki işlevi vardır. İlki, iştaha sahip olan insanın aynı zamanda haz ve acı duyan bir varlık olmasıyla; ikincisi ise, her eylem ve etkilenimin zorunlu olarak erdemli olmamasıyla ilintilidir. İştah duyan bir varlığın eylemlerinin gerisinde haz ve acı yatar. Zira bir tür istek veya arzu olarak iştah, ya duyumları ya da ruhu uyarır. Bu uyarının bıraktığı etki, bedensel veya tinsel haz ya da acı adını alır. Aristoteles'te, Kant'ın arzulama yetisinin bir nesnesi aracılığıyla uyanan her duyguyu etiğin yurdundan sürgüne gönderme konusunda gösterdiği deruni hevesten hiçbir nüve bulunmaz. Bedenle her türden irtibatı kesen, başkasının dünya içindeki yeri nedeniyle her türden içsel beklentiyi baskı altına alan bir faile etik adına beslenen hayalî umutta hiçbir ihtiyat karinesi yoktur. Damarlarındaki kan çekilmiş olan gayrişahsî bir öznenin hareket edecek takati yoktur ki eylemde bulunsun. Etiğin insan yapısına koymaya yeltendiği, ama asla başarılı olamayacağı bu acayip etik sansürden erdeme bir hayır gelmez. Haz ve acı, erdemin olmazsa olmaz koşulu olan tercihin önündeki lokomotiftir. Aristoteles bunu çok açık belirtir; "bir tercihe götüren üç şey, kaçınmaya götüren de üç şey vardır:

güzel, yararlı ve haz veren ve bunların karşıtı çirkin, zararlı ve acı veren..."[65] Aşırı yorumlar sadece hakikati çarpıtır. Aristoteles, erdemin eksiksiz bir haz talebi ile acıyı tasfiye etme isteğinden zuhur ettiğini söylemez. Söylediği şey, erdemin bir tercih ve haz ile acının tercihte bulunmanın en önemli nedeni olduğudur. Fakat bu noktada çok dikkatli olmak gerekir. Aristoteles haz ve acının birer erdem olduğunu ya da erdemin acıdan kaçınmak ve hazza ulaşmak için harcanan çaba olduğunu söylemez. Haz duymak da erdem değildir, acıdan kaçınmak da... Ama ikisi de erdemli ve erdemsiz eylem ve etkilenimleri bir şekilde belirler. Burada ne mantığa aykırı bir şey ne de bir aşırılık vardır. Önümüze konulan şey, çok net ontik bir tespittir. Erdem bir tercihse, haz ve acı tercihin belirleyicileriyse, erdem şu ya da bu şekilde haz ve acılarla ilintilidir. İnsan, tercih ettiği eylem ve etkinlikleri gerçekleştirdiğinde haz duyar; haz vereceğini bildiği şeyleri yapmak ister. İnsan, tercih etmediği eylem ve etkinlikleri gerçekleştirmek zorunda kaldığında acı duyar; acı vereceğini bildiği ya da inandığı şeyleri yapmaktan kaçınır. Durum budur bu olmasına, ama haz ve acı, sadece insanlarda değil, duyum sahibi bütün canlılarda birer motif olarak iş görür. Kamil insan bilir; bir küçük ayırım çok makbul sonuçlara götürür. Haz, eylem ve eğilimleri belirleyen bir nedendir, ama aynı zamanda da bütün canlılarda ortak bulunur... Öyleyse haz ve acının insanla münasebeti oluruna bırakılamaz. Evet, ama şahısların veya kurumların keyfi sansürüne de teslim edilmez. Burada tek yetki sahibi insansal iştir. Bu yüzden gelecekse eğer, herhangi bir itidal çağrısı ancak ondan gelebilir. Haz ve acının kokusu duyulur duyulmaz, insansal iş, bilinçten aldığı davetle olup bitenlere bir çehre kazandırmak için devreye girer. Erdem yolunda yürüyen failin ayağı aksamasın diye her şeye ölçü ve düzen verir. Bundan böyle ne her

65 *Nikhomakhos'a Etik*, 1104b.

türden hazza bir değer isnat edilebilir ne de istenir nitelikte olan hazlar dizginsiz bırakılır. Madem erdem, insanın işiyle ilgilidir ve madem insanın işi yalnızca insana özgüdür, insanın hazlarla ilişkisi diğer canlıların ilişkisinden farklı olmalıdır.

Erdem için hazlar insansal işe uygun olmalı... Pekâlâ, ama bunun imkânı nedir? Fakat ilkin haz nedir? Haz, "ruhun doğaya uygun ve engellenmemiş etkinliği"[66] ya da " bedenin belirli bir hareketi, onun doğasında bulunan ani ve algılanabilir bir hareket"[67] olarak betimlenir. Haz ruhun bir etkinliği, bir hareketidir, fakat bizzat kendisi bir hareket ya da devinim içinde değildir. Neden açıktır; hareket, kusursuzluğa, tamlığa, eksiksizliğe doğru bir yönelimdir. Hâlbuki haz, haz olmak bakımından biçimsel olarak neyse odur. Bu yargı, Aristoteles'in orta olarak erdem görüşüne halel getirmez. Aristoteles'in yargısı, hazların aşırılık, eksiklik ve orta düzeyde olabileceğine karşı bir söylem değildir. Bu yargıyla söylenmek istenen şey, hazzın, hissedilen bir yaşantı olarak, nasıl hissediliyorsa o kadar olduğudur. Haz almanın zamansal bakımdan eksiksizleşmesinden, yetkinleşmesinden söz edilemez. Haz, ruhun hareketidir, ancak ruhun kendine içkin nedenlerden doğan hareketi değildir. Haz, her zaman bir etkinliği izler. Haz bir etkinlikten doğar doğmasına, fakat doğduğu etkinliğin, istenirliğini, niteliğini artırır. Ekinlikler hazların varlık nedenidir, hazlar ise etkinliklerin eksiksizleşmesinin nedenidir. Hazlara kapalı bir dünyanın etkinlik ve eylemlerinin yeterliliğinden söz edilmez. Etkinlikler nitelikçe aynı değildir, etkinlikler arasında değerlilik bakımından bir eşitlik yoktur. Zira iyi ve kötü etkinlikler vardır. Bu nedenle, hazların bir bütün olarak iyiliğinin veya kötülüğünün ilanı, ancak hazzın *ne*liğine, doğasına dair yanlış düşüncenin sonucu olabilir. Demek ki iyi bir etkinlik doğan

66 *A.g.y.*, 1153a.

67 *Art of Rhetoric*, 1370a.

hazlar iyi, kötü bir etkinlik doğan hazlar ise kötü olur. Bu nedenle hazların bir kısmı mutlak anlamda iyidir, bir kısmı ise belirli ölçüde kullanıldıklarında iyi, bunun dışında da kötüdür. Bu keskin bir yargı olabilir, ama Aristoteles mutlak iyi etkinliklerin olduğuna inanır.

Pekâlâ, bunun gerekçesi nedir? Etkinliklerin bağlı olduğu kaynak... Etkinliklerin ya bedenin ya da ruhun etkinlikleri olabilir. Bu nedenle hazlar da kaynak bakımdan, bedensel ve ruhsal olarak ayrılır. Aristoteles bu ayırımı fazlasıyla önemsiyor; çünkü her insanın tatma imkânına sahip olduğu, etkilerini hem kısa sürede hissettirdiği hem de şiddetli hissettirdiği, bedensel bakımdan fazlasıyla hırpalayıcı olan aşırı bedensel acıları kısa vadede dindirdiklerinden dolayı bir tür tedavi aracı olduğuna inanıldığı için bedensel hazların yegâne haz türü olarak alınmış olmasının ya da genel olarak bütün hazların bedensel hazların mülkiyetine girmiş olmasının, etikte hazların yerine dair çözümlemeler konusunda büyük sorunlara yol açtığını düşünüyor. Bu ayırım, hazların iyiliğine ve kötülüğüne bambaşka bir perspektifle bakmanın olanağını yaratır; çünkü her bir haz türünün insansal işe uygunluğundan aynı şeyin anlaşılmayacağını bildirir. Bedenin hazlardan etkilenmesi ile düşünme yetisinin etkilenmesi arasında önemli ölçüde fark vardır. Bedenin ve düşünme yetisinin etkilenimi olarak tecessüm eden hazlar, ne aynı nesnelerden doğar, ne aynı şiddetle olur ne de aynı nitelikte... Bedensel hazlar, insanın diğer canlılarla ortak sahip olduğu, acıdan bağımsız olmayan, dolayısıyla yokluğu acı veren, varlığı acıyı dindiren, bu nedenle gerekli, ama belirli bir ölçüye uygun olmaları elzem olan hazlardır. Bu, nereden bakarsanız bakın, bedenin hem etik fiiliyat, etik amel için bir şekilde bir iktidar taşıdığının hem de bizzat erdemlere uygun bir yaşam talep ettiğinin ilanıdır. Normatif kaygılar uğruna bedeni etiğin mecrasından sürgüne göndermek, yapay ve beyhude bir müdahaleye maruz kalmış bir varlığı etik özne olarak

atamaktır. Bedensel hazların tümden kötü olduğuna ve yaşamdan kapı dışarı edilmeleri gerektiğine yönelik Ortaçağ düşüncesi ile bunun Modern felsefeye sirayet etmiş olan biçimi Aristoteles felsefesine yabancıdır. İnsan her neyse, öyle bir varlık olarak etik öznedir. Yapısının ontik özellikleri tümden baskı altına alınmış bir varlık olsa olsa bir kurgu olabilir. Etik, elbette, insan yapısının kendiliğindenliğinin mutlak egemenliğini varsaymaz, fakat insan yapısının bazı yönlerinin de mutlak suskunluğunu talep etmez. Erdemi orta olarak gören bir filozofun bedensel hazları dizginsiz bırakmayacağı açıktır. Pervasızlık bir gereklilik değildir. İnsan ve haz ilişkisinin tam manasıyla nitelik değişimine uğramaması için bir ölçünün varlığı kaçınılmazdır. Hazlar insanı denetim altına alacağına, insan onlara hükmetmeye vakıf olmalı. İnsan, hazların kölesi olacağına, efendisi olmalı. İnsanın kanını emmemeleri için bedensel hazlarda orta yakalanmalı. Eksiklikleri de aşırılıkları da insanın yaşamsal olanakları zayıflatır. Bu konuda aşırıya kaçma, haz düşkünlüğü olarak, eksiklik ise duyarsızlık ya da duygusuzluk olarak erdemsizliktir. Haz düşkünlüğü, bedensel hazlar bakımından aşırıya kaçmak, dolayısıyla hazların denetimine girmektir. Haz düşkünü kişi, bilmeden bedensel hazların denetimine girmez, aksine onların peşinden gitmesi gerektiğine inandığı için, dolayısıyla tercih ederek yapar yapacağını. Bu nedenle haz düşkünü, aklı başında olmayan kişidir. Duyarsızlık da haz düşkünlüğü gibi bir tercihtir. Duyarsız kişi, bedensel hazları gereksiz görerek, bedensel etkinliklerin tamamlanmasını, eksiksizleşmesini, yetkinleşmesini engeller. Yaşamın mükemmelleşmesinin önüne geçmek, insanca bir yaşamın önüne geçmekten başka bir anlam taşımaz. Bedeni durmadan hırpalamak, acılara kucak açmak insanın bedensel etkinliğinin gücünü zayıflatır. Bu nedenle duyarsızlık da en az haz düşkünlüğü kadar aklı-başındalığa aykırı bir tavırdır. Bedensel hazlar konusunda erdem ihtiyatlılıktır, ılımlıktır,

ölçülülüktür. Demek ki sadece Ortaçağ felsefesinde değil, aynı zamanda klasik modern felsefenin önemli kuramlarının hazza karşı aldığı tutum, biraz geriye gidildiğinde çok ama çok farklı bir renge bürünür. Hazlar, ne erdemin nedenidir ne de kendi başına erdemin hasmıdır. Hazlar, etik olanak ya da olanaksızlık için başvurulacak referans değildir. Tam aksine hazların önünde bulunan, onlara sınır koyan, onlara çekidüzen veren erdemlerdir. Ontik olarak hazlar erdemlerden önce gelse de, etik olarak öncelik erdemlerindir. Hazlar zorunlu olarak erdemsiz değilse, ama nedeni oldukları her eylem ve etkilenim de erdeme uygun olmuyorsa, onları etiğin gerekliliklerinin sınırları içine çeken bir güç ya da yeti olmalı. Etik ölçütü orta, ortası ölçülülük olan hazlar... Bu iş için akıldan daha müstakim bir güç bulunmaz; çünkü hem erdem bakımından orta olan neyin, ne zaman, ne kadar, ne için, kimin için yapılacağını belirleme –yani hesaplama, ölçme, tartma– hem de söz konusu olan ortanın tercih edilmesi –yani ortanın makul olduğuna karar verme edimi– aklın yapabileceği işlerdir. *Eudemos'a Etik*'te bu sınır ve ölçüt "aklın buyurduğu gibi"[68] olarak ifade edilir. Öyleyse, üçüncü olarak, *akıl, hoş ve nahoş olan nesneleri belirler, onları elde etmeyi ya da onlardan kaçınmayı sağlar*. Kant'tan ödünç alınan bir kavramla ifade edilirse, "arzulama yetisinin" hangi nesnesinin, ne kadarının, hangi bakımlardan beden açısında aşırılık ya da eksiklik taşıyacağı genel kanılarla belirlenmez. Burada insanın ihtiyaç duyduğu şey doğru bilgidir. Tespit edilmiş hâkim koşullar, belirlenmiş gereklilikler, hesaplanmış imkânlar, konulmuş amaçlar, iyice düşünülmüş-taşınılmış hedefler... Her biri derin tefekküre, enine boyuna düşünmeye bağlı bu aşamalara sağlıklı bir biçimde varmak, ancak aklın sayesinde mümkündür. Bilgi olmadan erdemin izinden yol alınmaz; akıl olmadan bilgiye ulaşılmaz. Bedensel hazlar konusunda ortanın ne

68 *Eudemos'a Etik*, 1249b.

olduğuna, ona ulaşmak için belirli bir durumda hangi amaçlara gereksinim duyulduğuna, bu amaçlara hangi araçlarla ulaşılabileceğine, her bir fiiliyatın hayata nasıl bir görünüm kazandıracağına dair bilgi... Akıl yürütme, gerekçe bulma, nedenler tespit etme, hesap-kitap yapma, olası etkileri kestirme yetisi olarak akıl, sadece fiiliyatların nedenleri ve oluş biçimini değil, aynı zamanda etkilerini de tespit eder. Sadece "Şimdi" ile değil, aynı zamanda "Gelecek" ile alakalıdır. Şimdiyi betimler, geleceğe yön verir.

Ruhsal hazlar, bedensel hazların aksine, arzulama yetisinin nesnelerinden değil, etkinliklerden doğan, acılardan bağımsız, dolayısıyla yokluğu acı vermeyen, varlığı ise herhangi bir acıyı dindirmeyen hazlardır. Ancak sırf ruhsaldır diye bu hazların topyekûn istenir nitelikte olduğunu varsaymak, insan, ruh ve etik adına hiçbir selamet getirmez. Ruhsal etkinliklere mutlak iyilik atfetmeye yönelik o sarsılmaz geleneksel yaklaşım kronikleşmiş bir etik yanılgıdır. Hakikatin yolundan gitmemekte ısrar eden normatif tutumun ruh ile beden konusundaki peşin hükmü, normatif olmaktan sakınmaya gayret eden yaklaşımlara da bulaşmıştır. Ruh mutlak iyilikse, hiçbir ruhsal etkinliğin kötü olmaması gerekir. Bilim, sanat, felsefe, her türden eylem ve etkilenim... Böyle bir hezeyanın sonucu slogan-satıcılıktır. Erdemli ile erdeme aykırı etkinlikler ayırımına kapalı gözler, en sıradan hakikati bile görmekten başarısız olur. Ruhsal hazlar etkinliklerden doğuyorsa, bütün ruhsal etkinliklerin mutlak iyi olduğu kanıtlanmalı ki, ruhsal hazların iyiliğinin zorunluluğu iddia edilebilsin. Oysa bu, ancak bir istek olabilir, bir gerçeklik değil. Amaçları kendinde iyi olsa bile, insanın elinin altından geçmek zorunda olan etkinliklerin zorunlulukla iyi olduğu iddia edilemez. İnsan, rahatlıkla kişisel amaçlarını, etkinliklerin amaçları yerine tayin edebilir. Demek ki ruhsal hazların olası iki türünden söz edilebilir. Erdemli bir etkinlikten doğan ruhsal hazlar doğru, kötü etkinliklerden doğan

ruhsal hazlar ise eğri hazlardır. İkinci türden olanların, insansal iyiye karşıt olduğundan, istenebilecek hazlardan olmadığı açıktır. Bunları, insanca bir etkinliği sağlam temeller üzerinde inşa etme girişiminde detaylı tartışmanın yeri yoktur. Yapılması gereken, iyi etkinliklerden doğan hazları incelemektir. Çok sayıda olan iyi etkinlikler bağlamında hazları tartışmak çok meşakkatli olabilir, ama gereklidir. Meşakkatlidir, çünkü iyi olmalarına rağmen, her birine özgü hazlar aynı ölçüde istenir değildir. Her etkinliğe tek tek bakmak, her birinin insan ruhunda yarattığı değişimleri incelmek, her birinin olası etkilerini tespit etmek zordur zor olmasına, ama bu işin çok kolay bir yolu var. En çok istenen ruhsal hazlar, mutlak anlamda iyi olan hazlar erdemli kişinin etkinliklerinden doğanlardır; çünkü "...her bir şeyin ölçüsü erdemdir. Erdemli biri olduğu için kişi iyi olur, iyi kişiye öyle görünenler haz, onun hoşlandığı şeyler hoş şeylerdir."[69] Erdemli kişinin gerçekleştirdiği etkinlikler insana özgü, insansal işe özgüdür. İnsana özgü olan şey ise mutluluktur. Öyleyse kayıtsız şartsız mutluluk getiren etkinlikten doğan hazlar, en çok istenen hazlardır. Bu türden bir etkinlik olsa olsa aklın bir tür etkinliği olan *theoria* olabilir. Zira söz konusu etkinlik, kendine yeten, dingin, süreklilik taşıyan, kendinden başka hiçbir hedefe yönelmeyen, dolayısıyla bir şeyden dolayı değil, kendinde iyi olan yegâne etkinliktir. *Theoria,* pratik, dolayısıyla pragmatik bir etkinlik değildir; çünkü kendi dışında hiçbir hedefe yönelmez. Saf seyre dalma, temaşa etme, bilme etkinliğidir. Her türden kişisel, toplumsal, siyasal beklentiyi askıya alır. Bütün kişisel beklentilerden, bütün toplumsal hesaplardan azade bir etkinlik... Yalnızca olanı her yönüyle bilince getirme işidir. İşte bu nedenle mutluluğa yaraşır tüm nitelikleri taşır. *Protreptikos*'da dile getirildiği kadarıyla varolmayı bütün yoğunluğuyla olanaklı kılan bu yaşama, kelimenin olağan anlamıyla yalnızca filozof ulaşır.

69 *Nikhomakhos'a Etik,* 1176a.

Theoria, kötü olması olası olmayan bir haz kaynağıdır. İnsan, bilme ediminin bizzat kendisinden haz alır. Ve *theoria*nın kaynağı akıldır. Evrenin, dünyanın, insanın saf hayret dolayısıyla bilinmesinin, bu bilgiyi olanaklı kılan bütün ilk ilkelerin tespitinin ve onlardan çıkan diğer nedenlere ulaşılmasının gerisinde hep bilgi yetisi olarak akıl bulunur. İnsan, pratik ihtiyaçları sayesinde değil, dünyasını ve kendisini anlama konusunda gerçekleştirdiği etkinliklerle yaratır. *Theoria* etkinliği, dolayısıyla akıl insanın tanrısal yanıdır. Bu nedenle aklın bizzat kendi edimi/edimleri mutluluk verir. En yüksek haz, bizzat aklın bir tür etkinliği olan *theoria*dan doğduğundan, bu etkinlikten doğan haz etkilenimi ile bu hazzın neden olduğu eylemler aklın ürünüdür. Dolayısıyla, gerek bedensel haz konusunda erdemli olmak, gerek doğrudan mutluluğa yol açan erdeme uygun tinsel (ya da ruhsal) hazlara sahip olmak akıl sayesinde olanaklıdır. Bu nedenle, Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*'in onuncu kitabında[70] "akla göre yaşamın" –dolayısıyla düşünce erdemlerine uygun yaşamın– insan için birincil olduğunu, karakter erdemlerine uygun yaşamın ancak bundan sonra geldiğini söyler.

Şimdiye değin yapılan tartışma, ruhun akıldan yoksun yanın, özellikle iştah duyan kısmı bağlamında, akıl ve erdemle ilişkisine odaklandı. Ve görüldü ki, aklın etikte birçok bakımdan yadsınamaz, reddedilemez bir işlevi vardır. Fakat işin tamama ermiş olduğunu bir yana bırakın, yapılması gerekenin henüz çok küçük bir kısmı yapıldı. Aklın etikteki yerinin, ruhun yapısı bağlamında incelenmesi dahi henüz bitmiş değildir. Geride ruhun akıllı yanının erdemle ilişkisi el değmemiş halde bekliyor. Bu konuda yapılabilecek ilk tespit, ruhun akıllı yanının her bir kısmının erdemleri olduğu ve bunların akıldan kaynaklandığıdır. Buna göre, ruhun akıllı yanı bağlamında erdemin akılsallığı ya da aklın erdeme olan zorunlu etkisi iki

70 *Nikhomakhos'a Etik*, 1178a.

anlama gelir. İlkin, ruhun akıllı yanının kısımlarından doğan her eylem ve etkinlik, ancak akıl sayesinde erdemli olabilir; ikinci olarak, aklın bizzat kendisi bir erdemdir. Artık bütün mesele, bunlarla neyin kastedildiğini bulmaktır.

Bu konuda, erdem ile akıl arasındaki ilişkinin tespit edilmesi için daha önce bakılması gerektiği söylenen diğer iki noktadan; yani erdemin *ne*liği ile karakter ve düşünce erdemleri arasındaki ilişkiden hareketle kayda değer adımlar atılabilir. Bununla aynı zamanda, Aristoteles etiğinde akıl ve erdem ilişkisinin ilgili olduğu üç nokta arasındaki süreklilik de sağlanmış olur. Zira "herhangi bir etkilenim ve eylemin akıl sayesinde, aklın buyruklarını takip etmekle erdemli olduğu" savı erdemin *ne*liğiyle; "aklın kendisinin bizzat erdem olduğu" savı ise, düşünce ve karakter erdemleri arasındaki ilişkiyle ilintilidir.

"Herhangi bir eylem ya da etkilenimin aklın sözünü dinlemek sayesinde erdemli olabildiği" iddiası ne anlama gelir? Aristotelesçi erdem için en hassas, ama aynı zamanda en berrak sözcüğün "orta" olduğu kuşku götürmeyecek ölçüde açıktır. Evet, ama orta için de aynı bilinç açıklığına sahip olmak gerekir. Burada orta, "şeyler" ile değil, eylem ve etkilenimlerle ilgilidir. Peki, bütün eylem ve etkilenimler nitelik ya da şiddet bakımından aynı mıdır? Eğer değilse, hepsi için bir ve aynı ortadan söz edilebilir mi? Nesneler söz konusu olduğunda, aritmetik bir ortadan söz edilebilir, ama eylem ve etkilenimler için böyle bir şey mümkün değildir. Etik bakımdan orta, nesnel; yani önceden belirlenmiş, sınırları çizilmiş ve herkes için her durumda geçerli olan sabit bir orta değildir. Bu, kişilere göre durumdan duruma değişen bir ortadır. Kişiler ile maruz kaldıkları durumlar her daim özce farklı olduğundan, orta, herkes ve her bir durum için farklıdır. Bu nedenle orta, sadece eylemin gerçekleştiği ve etkilenimin doğduğu esnada tespit edilebilir. Ve bu işi, ancak eylemin faili ve etkilenimin taşıyıcısı yapabilir. Fakat bu, etik göreliliğe kucak

açmak değildir. Ortanın değişken olması, orta olarak erdemin genel-geçerliğine halel getirmez. Göreliliğin hiçbir sağlam epistemik temeli yoktur, oysa ortanın değişkenliğinin sağlam mantıksal temelleri vardır. Görelilik, bilginin ya da ilkelerin temellerinin kişilerarası farklılıklarının dayanakları üzerinde iş görmez, kişisel farklılığı ve bilginin ya da ilkelerin tarihsel yahut olgusal farklılığını kendisinin delili olarak sunar. Bu gerçekten çok acayip bir durumdur. Burada süreç ters işler. "Bilgi" adına ortaya konulan bütün kuramsal yapıları ve ilkeleri doğru kabul ederek görelilik için delil olarak sunar. Oysa bilgi doğrulanabilirlik varsayar; önce, ortada var olan "anlatıların" ya da ilkelerin doğru olup olmadığının tespit edilmesi lazım. Bir önermenin var olması, onun geçerli ya da doğru olduğunu göstermez, geçerlilik ve doğruluk mantıksal ve olgusal deliller gerektirir. Var olmak, bir hakikat ölçütü değildir, tam aksine hakikat, var olanın meşruluğunun gerekçesidir. Bütün eserleri bunları zaten apaçık birer hakikat olarak aldığından, Aristoteles bu meseleyi detaylı tartışma gereği duymaz, ama Aristotelesçi ortanın nesnelliğinin ve genel-geçerliğinin dayanakları vardır: *aşırılık ve eksiklik taşımamak*. Bunun kendisi evrenseldir, genel-geçerdir. Aşırılık ve eksiklik, kişi ve durumların değişkenliğini, farklılığını göz ardı etmez. Erdem koşul gerektirmez, fakat hiçbir eylem ve etkilenim koşullardan bağımsız vuku bulmaz. Aynı koşullar aynı şeyler için geçerlidir, aynı şeyler aynı koşulları gerektirir. Demek ki ne kişilerin biricikliği ve durumların farklılığı etik evrensellik için tehdittir ne de etik evrensellik biricikliği, farklılığı bastırır.

Orta değiştiği halde, erdem evrenselse, ortayı tespit etmenin evrensel bir yolu olmalı. Aksi durumda etik evrensellik iddiası tüm nesnel dayanaklarını yitirir. Bu nedenle şu soruya cevap aramak gerekir: kişi, -eylemin faili, etkilenimin taşıyıcısı-, belirli bir durumda ortayı neye dayanarak tespit eder? Erdemli kişi, her şeyden önce,

ortayı takip etmeye *istekli* kişidir. Zira bir şeyin ortası varsa, aynı zamanda, daha azı ve daha çoğu da vardır. Aynı konuda birden çok durum söz konusuysa, kişi, bir seçim meselesiyle karşı karşıyadır. Ve seçim gerektiren her durum, en nihayetinde seçeneklerden birinin gerçeklik kazanmasıyla sonuçlanır. Bu açıktır; çünkü seçilsin ya da seçilmesin, seçenek seçilebilir olan demektir. Seçilmesi olanaklı şeyler arasından birinin seçilmesi her zaman gönüllülük gerektirmez. Seçim zorunluluktan, zorlamadan da kaynaklanabilir. Trajik bir hayata zorunluluktan maruz kalan insanın, iki istenmedik seçenek arasında seçim yapmak mecburiyetinde kaldığı durumların sayısı hiç de az değildir. Fakat etik sorunlar, etik meseleler hakkında konuşuyorsak, zorunluluktan değil, ancak tercihten söz edebiliriz. İnsan, yaşayan bir varlık olarak hayat karşısında seçimler yapar, ama etik bir özne olarak yalnızca tercihte bulunur. İradenin, özgürlüğün olmadığı yerde değerlerden, erdemlerden söz edilemez. Ve tercih, ister doğru ister yanlış değerlendirmeye dayansın, var olan seçenekler arasında amaca en uygun olana işaret eder. Tercih edilen, nesnel anlamda en uygun amaç olmayabilir, ama en uygun amaç olduğu düşünülür, varsayılır. Bu bağlamda tercih, istemenin, isteğin ifadesidir. Dolayısıyla tercih etmek, isteyerek yapmak demektir. İsteyerek yapmak, "başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır."[71] Burada artık ne zorlama vardır ne de bilgisizlik. Failin iradesi ve bilgisinden gayri her şey devre dışıdır. Öyleyse tercih bilgi gerektirir; yapılan ya da gerçekleştirilen şeyin ne olduğuna, ne hakkında olduğuna, ne amaçla ve kimin için yapıldığına dair bir bilgi...

Ne ki tercih edilen şeyin aynı zamanda istenen şey olması, "tercih" ile "isteyerek yapma"nın özdeş olduğu, aynı şey olduğu anlamına gelmez. "İsteyerek yapma", "tercih"ten daha geniştir. Sözgelimi

71 *A.g.y.*, 1111a.

çocuklar tercih yapmazlar, ama yaptıklarını isteyerek yaparlar; çünkü akla uygun davranma kapasitesinde veya "akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur..."[72] Tercih, "isteme" de değildir; çünkü olanaksızların tercih edilmesi mümkün değildir, ama istenmesi mümkündür. Sözgelimi ölümsüzlük istenebilir, ama tercih edilmez. Bu, isteme ile tercihin sınırlarından kaynaklanır. İsteme sınırsızdır; insan, yapma kapasitesinde olmadığı şeyleri de isteyebilir. Oysa tercihin, insani olanaklar tarafından belirlenen bir sınırı vardır; insan, ancak yapabileceği şeyleri tercih eder. Sporcu olmayan bir kimse, bir sporcuyu yenmeyi isteyebilir, ama tercih edemez. Bunların dışında "isteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili[dir]."[73] Sağlıklı olmak istenir, ama sağlıklı kılan şeyler tercih edilir. Dolayısıyla isteme ile tercih arasında bir ardışıklık ilişkisi vardır. Önce isteme gelir, ardında tercih. Ama bu, sadece basit bir art ardalık ilişkisi değildir; isteme aynı zamanda önceliğini tercihin biçimini ve tercih edilecek şeyleri de belirler. Öyleyse genel olarak ifade edilirse tercih, insanın gücünün sınırları içinde olan şeylere ilişkindir; insan, elinde olmayan şeyleri tercih edemez. Bu anlamda tercih, bir tür olanaktır. Olanaktır; çünkü her zaman kullanılmaz. Dış unsurların, eğilimlerden gelen beklentilerin engelleyebildiği, çoğunlukla da engellediği bir olanak... Ama iyi ve kötü olana ilişkin bir olanak... Zira "iyi ya da kötü şeyleri edinmeyi ya da onlardan uzak durmayı tercih ederiz."[74]

Bütün bunlara göre tercih, hem iyi ve kötüye ilişkindir hem de bilgi gerektirir. Öyleyse tercihi olanaklı kılan şey, iyi ve kötüye dair bilgidir. İyiyi gerçekleştirmek, kötüden kaçınmak bir tercihse, tercih ancak, neyin, ne zaman, ne kadar, ne için iyi ve kötü olduğuna

72 *A.g.y.*, 1111b.
73 *A.g.y.*, 1111b.
74 *A.g.y.*, 1112a.

dair asgari düzeyde bir bilgi gerektirir. Bu yüzden tercih ancak akılla ve düşünmeyle yapılabilir. Buna göre, dördüncü olarak *akıl, yargıda bulunma ve düşünme yetisidir ya da ruhun, bilme, düşünme veya anlamayı mümkün kılan yetisidir.* Ancak bu anlamda bir tür alma kapasitesi olarak akıl olanak halindedir. Düşünülür olandan önce etkin olarak var değildir. Dahası kavramlar ve idealar da sadece onda olanak olarak bulunur. Bu akla "edilgin akıl" (*nous pathetikos*) denir. "...Ama aklın, her şeyin nedeni olan bir başka görünümü daha vardır, bu ışık gibi bir tür pozitif durumdur; çünkü ışık, olanak halinde olanı etkin renklere dönüştürür."[75] Hâlihazırda bir şeyi düşünmekle ya da bizzat düşünme edimini gerçekleştirmekle var olur. İşlevi ile kendisinin aynı anda olduğu, varlığı işlevine bağlı olan bir akıl. Aristoteles uzmanlarınca "etkin akıl" (*nous poietikos*) olarak adlandırılan bu akıl olmaksızın ruh hiçbir şeyi düşünemez, kavramlar arasındaki bağlantıyı kuramaz ve teklerden soyutlama yaparak tümel olanlara varamaz. Başka bir deyişle akıl etkinleşmedikçe, bilgi mümkün olmaz.

Tercih, akılla ve düşünmeyle yapılır, fakat her akıl ve düşünmeyle yapılan, tercih değildir. Tercih, ifade edildiği gibi, insanın elinde olan şeylerle ilgilidir. Öyleyse yalnızca, insanın elinde olan şeylerle ilgili düşünme tercihtir. Bu nedenle tercih, insanın elinde olan şeylere ilişkin "enine-boyuna düşünülendir."[76] Öyleyse her konuda enine boyuna düşünülmez. İnsan, kendi elinde olmayan şeyler konusunda enine-boyuna düşünemez: çünkü insanın gücünün ve olanaklarının menzilinin dışında kalan her şey doğal zorunlulukla olup biter. Burada olan, meydana gelen her nasıl oluyorsa, kendi doğasının zorunluluğu gereği öyle olur. Bunların iç işleyişleri zaten mutlak bir egemenlik kurar. Her türden müdahaleye kapalı bir egemenlik... İnsan,

75 *On the Soul,* 430a.

76 *Nikhomakhos'a Etik*, 1112a.

kendi müdahale alanının dışında olduğundan, onlara ilişkin detaylı düşünme gereği duymaz. Zamanla sınırlı olmayan öncesiz sonrasız, yani varlığa gelişi ve kalıcılığı hakkında düşünme yoluyla bir şey söylenemeyen şeyler –sözgelimi evren– enine-boyuna düşünme konusu olmaz. Hep hareket halinde olan ve hep aynı şekilde hareket eden şeyler de enine-boyuna düşünme nesnesi değildir. Kimse güneşin doğuşu ve hareketleri konusunda enine-boyuna düşünme gereği duymaz, herkes güneşin hareket ettiğini ve bu hareketin belirli bir tarzda olduğunu kabul etmekle yetinir. Güneşin hareket nedenleri konusunda değil, neden hareket ettiği konusunda... Aristoteles bilimsel çalışmaların gerekçelerinin beyhude olduğunu söylemiyor, sadece zaten apaçık olan, üstelik araştırmaya gelemeyen şeyler konusunda derin-düşünmenin olmadığını, dahası bunun gerekli de olmadığını söylüyor. Aynı şekilde rastlantı eseri şeyler –sözgelimi bir definenin tesadüfen bulunuşu– konusunda da enine-boyuna düşünme söz konusu değildir. Planlanmamış, kontrol altında olmayan, amacı bilinmeyen, yönü belirlenemeyen, zamanı tespit edilemeyen, doğanın nedensel işleyişi içinde nedenli olup olmadığı konusunda dahi akıl yürütülemeyen şeyler hakkında hiçbir tasarrufumuz olamaz. Ne ki sadece belirsizlik hakkında değil, aynı zamanda bunun zıttı olan bilimlerin verdiği kesin bilgiler hakkında da enine-boyuna düşünülmez. Mantığın temel ilkeleri, harflerin dil içindeki yeri ve işlevi gibi nedenleri, sonuçları, gidişatı belli olan bilgiler konusunda...

Nelere ilişkin olmadığına yönelik bu tespitler, enine-boyuna düşünmenin nelere ilişkin olabileceğinin ipuçlarını barındırır. Öyleyse "enine-boyuna düşünme çoğu zaman belirli bir şekilde olanlarda, ama [bir durumda] nasıl olacakları belirsiz olanlarda ve belirlenemeyenlerde söz konusudur."[77] Ancak belirli bir biçimde olmuş olsa da, olduğundan başka türlü olabilecek olanlar enine-boyuna düşünmenin

77 *A.g.y.*, 1112b.

nesnesi olur. Başka türlü olamayacak olanlar, zaten her nasılsa öyle olacaklarından, bunlar hakkında derin düşünmenin bir anlamı yoktur. Enine-boyuna düşünme, bir dert, bir sıkıntı, bir sorun varsayar. Ama bununla yetinmez; çözümün olanaklı olduğu kabulüne yaslanır. Enine-boyuna düşünme, bir sorunu tedavülden kaldırma girişimidir. Bu nedenle hükmü bilginin müdahalesine açık alanlarda kendini gösterir. Olduğundan başka türlü olabilecek olanların, hâlihazırda tespit edilmiş en doğru, en uygun, en iyi şekilde olup-bitse dahi, en iyi ne şekilde olabileceği, ancak kapsamlı bir düşünmeden sonra belirlenebilir; çünkü yalnızca alternatifi olan şeyler karşısında en iyi hakkında bir araştırma yapılabilir. O halde genel olarak ifade edilirse, tercih, insanın elinde olan iyi ve kötüye dair enine-boyuna düşünmedir. Tam da bu nedenle Aristoteles, tercihin amaçlarla değil, araçlarla ilgili olduğunu, dolayısıyla "amaçlar üzerinde değil, amaçlara ulaştıran şeyler konusunda enine-boyuna düşünüldüğünü"[78] iddia eder. Kafa kurcalayıcı olabilir, fakat Aristoteles'in bir gerekçesi vardır. Amaçlar konusunda enine-boyuna düşünmenin olmadığı savı, her etkinliğin bir iyiyi amaçladığı şeklindeki argümandan gelir. Bir etkinliğin bir amacı varsa ve her etkinliğin amacı onun iyisi ise, o etkinliği gerçekleştirmeye yönelik her girişim, zaten o amacı gerçekleştirme girişimidir. Bu nedenle her insan, hiçbir kuşku taşımaksızın zaten amacının ne olduğunu bildiği ya da bildiğine inandığı bir etkinliği gerçekleştirmek ister. Bir filozof, bir eğitimci, bir sporcu, bir müzisyen, bir doktor işini yapmaya başlarken, amacını belirleme çabası içine girmez. Her biri, işinin gereği doğrultusunda, amacının doğruyu bulma, doğruyu öğretme, yarışmaları kazanma, iyi gitar çalma, hastaları iyileştirme olduğunu zaten bilir. Dolayısıyla her bir etkinliğin öznesi, hakkında derin düşüncelere dalacağı şey, olsa olsa bu amaca en rahat ve verimli ulaşmanın yolu olabilir. Bir

78 *A.g.y.*, 1112b.

hekimin, hekimliğin amacı üzerinde enine-boyuna düşünmesi olsa olsa abes kaçar. Her hekim, amacının hastaları tedavi etmek olduğunu bilir. Ancak belirli bir durumda bir hasta için olası en uygun tedavinin ne olabileceği konusunda enine-boyuna düşünmesi akıl gereğidir. Hekimlik, kendi içinde amacını taşır, ama her hastanın nasıl tedavi edileceğine dair araçları taşımaz. Hekim, ameliyatla mı, yoksa ilaçla mı tedavi etmesi gerektiğine karar verir. İlaçla tedaviye karar verirse, en iyi ilacın hangisi olduğu konusunda düşünür. En iyi ilacı seçince, onu ne kadar sürede ve ne sıklıkta kullandıracağını tespit eder. Her biri derin tefekkürler gerektiren adımlar... Üstelik araçlara dair enine-boyuna düşünme, amacın bilinmesini varsayar. Amaç, uygun aracın ölçütüdür. Hekim, ne yapıp, ne yapmaması gerektiği konusunda enine-boyuna düşünüyorsa, bu konuda dayanağı olan bir amacı olmalı. Amaç bilinmiyorsa, en uygun aracı bulmaya dair bir yönelimi de olamaz. Dolayısıyla Aristoteles için düşünme ve akıl yürütme bir tür araç belirleme edimidir. Durumu böyle tasvir eder Aristoteles, ancak bu, amaçların derin düşünmeyi gerektirmediğinin ilanıdır, amaçlar üzerinde şu ya da bu şekilde yapılan düşünmenin olgusal gerçekliğinin inkârı değildir. Belirli durumlarda amaçlaması gerekene dair kafası karışık olan, neyi amaçlayacağından emin olmayan insanların belirli bir anda düşünme edimlerinin yönü elbette amaçlara yöneliktir. Ne ki burada söz götürür olan etkinliklerin ve eylemlerin doğasına uygun amaçlar değildir, failin, erdemlere uygun yaşamanın gerekliliği konusunda kafasının net olmamasıdır. Bu tutum, erdemlerin gerekleri ile kişisel hesapları arasında vuku bulan çatışmaya maruz kalan failin çıkmazının sonucudur. Kişi bir amaca bağlılığın gerekliliğinden emin değildir. Etkinliklerin ve eylemlerin nesnel amacı ile kişisel amaçlar arasında kalan fail, etkinliklerin ve eylemlerin nesnel amacını kendi kişisel amacıyla değiştirip değiştirmeme konusunda tereddüt yaşar.

Söz konusu durum bilinç gerektirir, bilinçsizlikten doğmaz. Ancak kendisinden haberdar olunan nesnel amaçlar ile bilişsel bir etkinlik gerektiren –konulan– öznel amaçlar arasında bir çatışmadan söz edilebilir. Bu nedenle burada olup-biten şey, enine-boyuna düşünmeden ziyade, bir tür kararsızlıktır. Önünde duran seçenekler konusunda karar veremeyen failin, kendini ikna etmeye yönelik bir tür akıl yürütmesi... Amaçlar hakkında değil, hangi amacı seçmesi gerektiği konusunda kendini ikna etme süreci... Hiçbir hekim, hekimliğin amacının insanları sağlığına kavuşturmak olduğu konusunda tereddüt taşımaz, ama hastalarını para kazanma aracı olarak gören çok sayıda hekim vardır. Böyle olan her hekim amaçlar konusunda çatışma yaşamaz, ama amaç çatışmasına ancak bu konumdaki bir hekim maruz kalabilir.

Bütün bu söylenenlerden hareketle genel olarak söylenirse, " 'tercih edilmiş şey', elimizde olan şeyleri düşündükten sonra arzu edilen şey olduğuna göre, 'tercih' de kendi elimizde olan şeylerin enine-boyuna düşünülmüş arzusu olur".[79]

Erdem için, herhangi bir eylem ya da etkinliğin erdemli olması için, aklın asıl belirleyici ya da etkin unsur olduğunu gösteren bir sonuç... Zira bu vargı üç kavram üzerine kuruludur: huy, tercih ve akıl. Erdem bir huydur; huy tercihlere ilişkindir; tercih akıl sayesinde, aklı başında insan tarafından yapılır. Bu üç kavramın göndermede bulunduğu şeyler arasında ontik bakımdan bir düzen vardır. Huy tercihe, tercih akla bağlıdır. Elbette tercih olmasa da huy olur, ama tercih olmazsa, orta olma olarak betimlenen bir huy olmaz. Erdeme işaret eden huy tercihi gerektirir. Ve tercih, derin tefekküre, enine-boyuna düşünmeye bağlıdır. Akılsal bir edim olarak enine-boyuna düşünme, böylece, erdemi akla bağlar. Aklın burada belirgin ve spesifik bir işlevi vardır; araç belirlemek... Genel amaçlara

79 *A.g.y.*, 1113a.

varmak maksadıyla ulaşılması gereken hedefleri ve bu hedeflere nasıl bir yol izlenerek varılacağını tespit eden akıl, sadece amaca ulaştıracak uygun araçları tespit etmekle kalmaz, aynı zamanda onları verimli kullanmanın yolunu ve yordamını gösterir. Tercih amaçlı, amaç taşıyan bir edim olduğundan, akıl olmaksızın tercihte bulunulmaz. Akla dayanmayan bir seçim en fazla iştahlı bir seçimdir, yani nesnelerin duyumlar üzerinde bıraktığı olumlu etkinin sonucudur. Burada sağlam bir akıl yürütmeye, kavramlar arasındaki sıkı bağdan çıkmış bir sonuç vardır. Erdem tercihse, tercih enine-boyuna düşünme gerektiriyorsa, enine-boyuna düşünme araçlara dair bir tefekkürse ve nihayet araçları belirleyen akılsa, akıl olmaksızın tercih mümkün olmayacağından, akıl, erdemin olanağının koşuludur. Bu, aklın araçsallığının ilanı değildir, sadece aynı zamanda araçsal olduğunun da göstergesidir. Araç, ölçüp-biçme, hesaplayıp tartma, uygunluk ve yeterlilik gibi bilişsel etkinlikler gerektirir. Aksi durumda amaca uygunluğunun, erdeme hizmet etmesinin hiçbir garantisi olmaz. Ve her bilişsel edim, akıl ya da akla dayalı bir etkinlik aracılığıyla gerçekleşir. Bu nedenle araçsallık aklın bir işlevidir. Ancak yegâne işlevi değildir. Erdem tercihe bağlı olmasaydı ya da tercih enine-boyuna düşünme gerektirmeseydi, belki o zaman akla gereksinim duymayan bir erdemin olanağından söz edilebilirdi. Erdem, bir şekilde aklın belirlediği, yönünü çizdiği eylem ve etkilenimlerin özelliğidir, niteliğidir. Öyleyse beşinci olarak *akıl, uygun araçlar belirleyen yetidir.*

Tercih ile akıl arasındaki ilişkinin bu denli elzem bulunmasının nedeni, eylemin, duyum, akıl ve iştah gibi özce çok farklı kaynaklarından besleniyor olmasıdır. Akıl ve iştah zorunlu birer eylem ilkesidir; çünkü eylem, tanım gereği istek ve amaçlılık taşır. İstek iştahtan, amaçlılık ise akıldan gelir. Buna karşılık duyum (*aisthese*) bir eylem ilkesi olarak iş görmez görmemesine, ama eylem için gereklidir.

Zira duyum, bir eylem ilkesi olarak pratik alanda her daim bir şekilde hüküm süren iştahın olanağının koşuludur. İştah, duyum sayesinde mümkün olur; her eylem iştah –veya istek– barındırır. Bu yüzden iştahı eylemden uzaklaştırma talebinin hiçbir ontik gerekçesi yoktur. İştahın gerisinde duyum bulunur; çünkü duyum haz ve acının taşıyıcısıdır. İnsan en küçük hareketinde bile acıdan –her türden bedensel ve psişik acıdan– kaçınır, hazza –bedensel ve tinsel hazlara– ulaşmak ister. Fakat akla katılmayan haz ve acı eylem nedeni değildir, davranış nedenidir. Haz ve acı duyabilen her varlık davranışta bulunur, ama rasyonel olarak belirlenmiş amaçlar taşımaz. Ne ki her amaçlı eylem de erdemli değildir. Doğru eylem, erdemin yolundaki eylem iştahın denetiminde olan eylem değildir. Akıl ya da iştah birer ilke olarak tek başına değil, uyumlu bir şekilde birlikte iş görürse, erdemli eylemleri varlığa getirir; çünkü "karakter erdemi tercih edilen bir huy ve tercih, düşünülüp taşınılan bir iştah, tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığıyla aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir. İmdi bu, düşüncedir; eylemle ilgili doğruluktur."[80] Erdem tercih gerektirdiğinden, fakat tercih de sonunda seçenekler arasında bir seçim yapmak demek olduğundan, her tercih doğru değildir. Her tercih önünde sonunda iştahla ilişkili olduğuna göre, tercihin erdeme uygun olması için, iştahın aklı takip etmesi gerekir; çünkü doğru iştah, doğru düşünmeyi takip eden iştahtır. Öyleyse "eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden), tercihin ilkesi ise iştahtır ve bir şey için olan akıl yürütmedir."[81] İştah ya da onun bir çeşidi olan istek olmadan akıl harekete geçmez, fakat iştah veya istek harekete geçmek için akla gereksinim duymaz. Bu yüzden düşünmeye dayalı bir seçim olarak tercihe, iştahlı akıl ya da düşünce

80 *A.g.y.*, 1139a.
81 *A.g.y.*, 1139a.

ile ilgili iştah denir. Aristoteles'in akıl sahibi olmayanlarda tercih olmadığını düşünmesinin nedeni de budur. Öyleyse tercih, bir akıl yürütme[82] sürecinin sonucudur. Bu nedenle Robert Audi, Aristoteles etiğinde tercihin, daha dar kapsamlı "pratik akıl yürütmeyi" ya da "pratik düşünmeyi[83]" temsil ettiğini söyler. Audi'nin tespiti, tercihte aklın önemli bir rol oynadığını bildirmesi bakımından doğru olmakla birlikte, özünde sorunludur. Zira tercih, akıl yürütmenin kendisini temsil eden ya da onun yerine geçen edim değildir, akıl yürütme sürecini takip eden, onun sonucu olan bir edimdir. Başka bir deyişle, tercih ile akıl yürütme arasında özdeşlik ilişkisi değil, neden-sonuç ilişkisi vardır. Erdem, ortayı tercih etme huyu olduğundan, pratik akıl yürütme ya da pratik düşünme, ortanın belirlenmesini ve tercih edilmesini sağlar.

Öyleyse bundan böyle ortanın bulunmasında ve tercih edilmesinde akıl yürütmenin işlevinin ne olduğunun bulunması gerekir. Pratik alanda yapılan akıl yürütme, eylemde bulunacak kişinin, ne türden bir eylemde bulunacağını belirleyen akıl yürütmedir. Burada amaç, hedefe ulaştıracak en uygun eylemin ve aracın bulunmasıdır. Belirli öncüller ile sonuçlar arasında bir tür bağ kurmak olarak akıl yürütme pratik alanla ilgili olduğunda, eylemin koşullarına, eğilimi

82 Pratik tasım Aristoteles uzmanlarınca –pratik tasım (Rosse), pratik akıl yürütme (MacIntyre), pratik syllogism (Anscombe, Audi ve Jancar)– sıkça kullanılan bir kavram olmasına rağmen, yalnızca *Ruh Üzerine* adlı eserde görünüyor. Ancak eserin Yunanca aslında değil, Fransızca çeviride geçiyor. Zira Tricot tarafından metnin akışını tamamlamak için Fransızca çeviriye eklenmiştir. Türkçe'ye de Zeki Özcan'nın Fransızca'dan yaptığı çeviriyle geçmiş. Yorumcuların tasım kavramını kullandıkları yerlerde Aristoteles'in eserlerine göndermede bulundukları noktalara bakılırsa, bu tasım türüyle pratik alanda; yani etik alanında yapılan akıl yürütme kastediliyor. Aristoteles'in etik görüşleri üzerine yapılmış olan çalışmalarda sık sık karşımıza çıktığından, pratik akıl yürütme kavramı çalışmada eylemler için yapılan akıl yürütme anlamında kullanılacaktır.

83 Robert Audi, *Practical Reasoning*, (London and New York, Routledge: Chapman and Hall, Inc, 1989), s. 13.

harekete geçiren duruma uygun öncüller ve sonuçtan oluşacaktır. Burada öncüller eylemin belirleyicileri, sonuç ise, bir şeyi gerçekleştirme veya yapmadır. Bu nokta, en iyi, daha sonra farklı bir bağlam için başvurulan bir örnekle açıklanabilir: "<Eylemi belirleyen şeyle ilgili olarak> bir genel sanı vardır, bir de duyumun egemenliğindeki teklerle ilgili sanı vardır, bunlar birleştirilince zihnin buradan sonuç çıkarması ve eylem söz konusu ise hemen eyleme geçilmesi gerekir. Örneğin her tatlıdan tatmak gerekiyorsa ve tek olarak şu nesne tatlıysa, kişi kendisine engel olunmadıkça, onun elinde olduğu sürece onu tadacaktır."[84]

Örnekte öncüllerden biri genel –her tatlıdan yemek insan sağlığı için yararlıdır–, diğeri de belirli bir durumla ilgili –hâlihazırda şu tatlı, örneğin şeker yemek yararlıdır– olmak üzere iki öncül vardır ve sonuç –eylem– şekerin yenilmesidir. Öncüllerden biri, ilk öncül bir tür kabuldür, ikinci öncül kabule uygun bir olgunun seçimidir. Yapma ya da gerçekleştirme ise sonuçtur. Bu çerçevede bakıldığında; "Aristoteles'e göre, pratik akıl yürütmenin dört temel öğeye sahip olduğu söylenebilir. Her şeyden önce, failin, kendi akıl yürütmesinde önkabullenilmiş ama henüz ifade edilmemiş birtakım istek ve hedefleri vardır. Bunlar olmaksızın, akıl yürütmenin bir bağlamı olamayacak ve ana ve yan öncüller failin ne yapacağını gerektiği gibi belirleyemeyecektir. İkinci öğe, ana öncüldür; (failin tasımda bulunmasının bir sonraki tanımlamaya uyması durumunda) şunları, şunları yapmak, sahip olmak, ya da gözetmek, falan filan için iyi olan veya onun gereksinim duyduğu türden bir şeydir, sonucuna yönelik bir iddiada bulunmaktır. Üçüncü öğe, failin, bir algısal yargıya güvenerek, bir şeyin istenen türden bir hal veya durum olduğunu iddia ettiği yan önermedir. Sonuç ise, belirtmiş olduğumuz gibi, eylemdir."[85]

84 *Nikhomakhos'a Etik*, 1147a.

85 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 241-242.

Aristoteles'in örneği de, MacIntyre'ın açıklaması da eylemin çok unsurlu olduğunu gösterir. Aristoteles için eylem, "gerçekleştirme" ya da "yapma" değildir, bütün bu sürecin bizzat kendisidir. Böylece eylemin yapısına dair nüveler ilkin Aristoteles'in felsefesinde karşımıza çıkar. Buna göre, her failin hâlihazırda doğru varsaydığı bir düşüncesi, inancı, kanısı ya da bilgisi vardır. Bunun üzerine kurduğu bir amacı vardır. Bu amacı belirli bir durumda gerçekleştirmek ister. Ve nihayet bir şey yapar ya da gerçekleştirir. Buna göre, pratik akıl yürütme enine-boyuna düşünmeye karşılık gelir; çünkü daha önce ifade edildiği gibi, enine-boyuna düşünme, olduğundan başka türlü olabilecek olanlara dair uygun araçların seçimine yöneliktir. Bu akıl yürütme, hâlihazırda var olan belirli bir amaca ulaşmak için takip edilecek uygun adımları tespit ettiğinden, amacı belirleyen bir akıl yürütme değildir; çünkü zaten belirlenmiş bir amaç yoksa herhangi bir akıl yürütmenin yapılması için bir neden olmaz. Dolayısıyla gerçekleştirdiği iki temel işlev – eylemi şekillendirmedeki ve araç belirlemedeki işlev– bakımında pratik akıl yürütme, enine-boyuna düşünme demektir.

Erdemin tercihe bağlı orta yollu eylem ve etkilenimler olduğuna dair bütün bu tespitler gösteriyor ki, ortaya ancak akıl yürütmeyle ulaşılabilir. Orta ve tercih akıl yürütme sonucu olduğundan, pratik alanda yapılan her akıl yürütme, "ne yapmam gerekiyor?"[86] sorusunun olası cevaplarını bulmaya yöneliktir. Ve enine-boyuna düşünme ya da pratik akıl yürütme araçlara ilişkinse, soru, amaçların değil, uygun araçların arayışına çıkma davetidir. "Ne yapmam gerekir?" sorusu, "ne amaçladım?" ya da "amacım nedir?" sorularından farklı cevaplar bekler. Son iki soru

86 Robert Audi, *Practical Reasoning*, London and New York, Routledge: Chapman and Hall, Inc, 1989, s. 18.

gerçekleştirilmek istenenin belirlenmesini, ilk soru belirli bir durumda yapılması gerekene ulaşmak için nasıl bir yolun izlenmesi gerektiğini belirlemeyi bekler. "Ne yapmam gerekir?" sorusuna amaçlarla ilgili bir soru muamelesi yapıldığı an, enine-boyuna düşünme ve pratik alanda yapılan akıl yürütmelerin araçlarla değil, amaçlara ilişkili olduğu varsayılmış olur ki bu, Aristoteles felsefesine tamamen aykırı kaçar. "Ne yapmam gerekir?" sorusuna verilecek yanıt bağlamında eylem ve eğilimleri belirleyen düşünme –pratik akıl yürütme–, erdemin akıl olmaksızın gerçekleşmeyeceğinin en aleni kanıtıdır. Erdemli eylemler ve etkinlikler bir rastlantı, bir kendiliğindelik değildir. Erdemli olmanın olmazsa olmaz koşulu bilişselliktir. İnsan böyle insan olur, insan böyle bir özne olur, insan böyle değer kazanır. Fail, belirli bir akıl yürütme sonucu tercihe ulaşıyorsa, tercih ettiği şeyin ne olduğuna ve ona nasıl ulaşılacağına yönelik doğru ya da yanlış bir bilgisi, bir fikri ya da kanısı vardır. Aksi takdirde ne erdem tercih olur, ne de tercih enine-boyuna düşünmenin ya da pratik akıl yürütmenin sonucu olur.

Her etik seçimin amacı mutluluk olduğuna göre, fail, mutluluğa ulaşmak için gerekli uygun araçların tespiti ve seçimiyle ilgilenmek zorundadır. Ve biliyoruz ki, mutluluğa eylem ve etkilenimler konusunda ortayı bulmakla ulaşılır. Bu süreç, şimdiye değin yapılan tartışmadan da anlaşılacağı gibi, karmaşık akılsal bir süreçtir. Fail, mutluluğun, insanın ilksel amacı olduğunu bilir. Bu, bir felsefi bilgi de olabilir, en nihayetinde bilişsel bir ürün olan genel bir kanı da… Bütün amaçlar içinde en genel olanının mutluluk olduğunu tespit etmek dahi başlı başına bir akılsal değerlendirme gerektirir. Üstelik bu, sadece bir ilk adımdır. Aklı başında her insan, mutluluğa yalnızca insansal işin gereklerini

yerine getirmekle ulaşılmadığını, insanın işinin erdeme uygunluğuyla olanaklı olduğunu bilir. İşte bu ikinci adım çok fazla bilinç gerektirir. Sadece insanın işine değil, aynı zamanda iyi insanın işine; yani insan olmanın anlamına dair bir bilinç... Bu, kişinin hem genel olarak insanı hem de kendisini bilmesinin gerekliliğine delalet eder. Fakat henüz her şey bitmiş değildir. Zira erdemin yolu, erdemli kişiye kısa görünebilir, ama aslında uzun bir yoldur. İnsansal işi iyi yapmanın yolu ve yordamı gereklidir. Bundan böyle yeni bir değerlendirme, yeni bir akıl yürütme süreci başlar. Ve bunun, eylem ve etkilenimler konusunda ortayı bulmak olduğunu görür. Fakat bu sadece sonuçtur. Ortanın uygun yol olduğunu bulmak, ortanın kendisini bulmak demek değildir. Burada çok daha çetrefilli, uzun bir akılsal hamle başlar. Ortaya, enine-boyuna düşünme, incelikli akıl yürütme aracılığıyla ulaşılabilir. Fail, ilkin eylem ve etkilenimlerle ilgili ortanın mutluluğa ulaştıran en önemli adım olduğuna karar verir, sonra ortaya ulaşmanın uygun araçlarını bulur. Bütün süreç, değerlendirme, hesaplar yapma, akıl yürütme gerektirdiğinden, akıl olmaksızın erdeme uygun bir eylemin ya da etkilenimin gerçekleşmesi olanaksızdır. Bu nedenle, "Aristoteles, insanların karakteristik olarak akılsal bir şekilde eylediklerini ileri sürmek durumundadır ve bu da şu demeye gelir ki, insani eylem kavramı, temel bir akılsallık kriterini gerçekleştirmedikçe bir davranış örneğinin bir eylem sayılmayacağı türdendir. Yani davranışta tanınabilir derecede insani türden bir amaç örtük olmadıkça, fail ne yapmakta olduğunu bir tanım altında bilmedikçe ve biz de onun davranışında bir eylem ilkesi bulup çıkarmadıkça, sahip olduğumuz şey, bir eylem değil, sadece bedensel bir harekettir..."[87]

87 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt

MacIntyre'ın bu tespiti, aklın etikte rolünün daha bitmediğine dair en açık kanıttır. Ortayı bulmak gerek, fakat orta eylem ve etkilenimler için sabit değildir, herkese ve her duruma göre değişir. İşin fail açısında en zor kısmı daha yeni başlar. Her kişinin, erdemli olmak isteyen her kişinin, her durumda ortayı yeniden keşfetmesi, belirlemesi gerekir. Yaşamak, tavır almak, eylemde bulunmak, kâşif sorumluluğu almak demektir. Kendi başına bir amaç olan mutluluk için genel olarak eylem ve etkilenimlerde ortanın bulunmasının gerekliliği bilinse de, her tek durumda ortanın ne olduğu bilinmez. Kimsenin bilinci, hayatın kurucu öğelerinin önünde koşar adım gidemez. Kimse hayatı bütünüyle peşine takamaz. Eylem alanı her zaman ilkin hayatla yüze yüze gelmeyi, yaşamın halleriyle tanışmayı gerektirir. Eylemler ve etkilenimler deneyim gerektirir. Bunu görünüşe çıkarmak, bilinir kılmak, pratik alanın zorunlu koşuludur. Koşullardan bağımsız, doğru ya da değerli bir eylem ya da etkilenimin olmadığı yeterince açıktır. Aristoteles, eylemler için genel ilkeler, eylem ilkeleri sıralamanın felsefi bir iş olmadığını çok erkenden keşfeder. Bu, bilgisel bir iş değildir, olsa olsa vaaz vermektir. Bu, ezbere konuşma alışkanlığının insana reva gördüğü sefilce bir tutumdur. Belirli bir durumda, ortanın ne olduğunu bulacak olan, eylemde bulunmak zorunda olan, belirli bir tavır almak zorunda olan kişidir. Ve kişi, eylemin faili, etkilenimin taşıyıcısı bile yapılması gerekeni ancak koşullar karşısında tespit edebilir. Fail bile kendi eylemi hakkında önceden konuşma hakkına sahip değildir.

Bu, kişiye erdem adına filozof tarafından sorumluluk yüklemek değildir, zaten sorumlu olduğunu bildirmektir. Fakat sorumluluğu almak öyle kolay bir iş değil. Belirli türden bir kişi, belirli niteliklerle donatılı bir kişi olmayı gerektirir. Herhangi biri olmak, bazı niteliklere sahip olmak, elbette insan türünün bir üyesi olmak anlamına gelir, ama

Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001, s. 84.

bir türün iyi bir üyesi olmak anlamına gelmez. Kişi olmak bir seçimin sonucu değildir, ama iyi kişi olmak bir seçimdir. Bu nedenle erdemli bir kişi olmak ne sıradan ne de basit bir edimdir. Erdemlerin yolunda yürümeye karar vermekle zaten sağlam akılsal argümanlarla kendine sınır çizmiş olan şahıs, sağ akıl sayesinde mahlûklaşmaya karşı önlem alır. Bu bir tavırdır, insan varlığı adına alınmış bir tutumdur. Bu tavır, bu tutum erdemli eylem ve etkilenimlerle pratik alanda nesnelleşir. Evet, ama her eylem ve etkilenim koşullara göre değişiyor. Demek ki eylem ve etkilenimler ile koşullar arasında bir uyum kurmak gerekir. İşte bu uyumu yakalamak bir meziyet gerektirir. Ve deneyim dünyası, olgular, her insanın bunu rastgele, kendiliğinden başaramadığını gösteren kanıtlarla doludur. Belirli bir durumda orta olanın tespit edilmesine dair her hamle, karakter bakımından erdemli olmanın koşullarına ya da karakter erdemlerine sahip olmanın olanaklarına yönelik bir hamledir. Dolayısıyla bundan böyle yapılması gereken şey, karakter erdemlerinin olanağının koşullarını bulmaktır. Bu gereklilik, tartışmanın rotasını düşünce erdemlerinin mecrasına çevirir, çünkü karakter erdemleri, ancak düşünce erdemleri sayesinde olanaklı olur. Etik-kişi olmanın gerekli niteliklerini arama çabası, böylece, hem Aristoteles etiğinde akıl ile erdem arasındaki ilişki vesilesiyle daha önce bakılacağı vaat edilen diğer bir nokta olan karakter ile düşünce erdemleri arasındaki ilişkinin mahiyetini gösterecek hem de yukarıda cevaplandırılması gereken ikinci sorunun, yani aklın bizzat kendisinin erdem olduğu iddiasının ne anlama geldiği sorusuna cevap olacaktır. Zira aklın bizzat kendisinin bir erdem olduğu yargısı, düşünce ve karakter erdemleri arasındaki ilişkiden elde edilmiş bir yargıdır.

İşte bütün bu etraflıca düşünmenin sonucu: karakter erdemlerine uygun eylem ve etkilenimler ikinci türden erdemlere –düşünce erdemlerine– bağlıdır; çünkü insanın, her etik eylemi, her erdemli tavrı ve tutumu, belirli niteliklere ya da kapasitelere bağlıdır. Erdemli eylem ve

tavırların varlık nedeni olan belirli niteliklere... Aristoteles'in diliyle ifade edilirse, "ruhun evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı..."[88] bazı şeylerin olması gerekir. Belirli nitelikler taşımayan bir ruh –bir insan–, neyin doğru neyin yanlış olduğuna vakıf olamaz, erdeme evet, erdeme aykırılığa hayır diyemez. Erdem, hem hakikati seçebilecek gözler hem de ona evet diyecek arzuyu gerektirir. Bilişsel kapasitelerden yoksun, iyiye yönelik istek konusunda kuraklık çeken bir ruh erdem bakımından liyakatli değildir. Bilgiyle aydınlanmamış, bilgiden destek almayan bir istek, sadece erdemin yolundan sapar. Böyle bir iştah, her şeyi zorunluluğa bağlayarak tercihi olanaksız kılar. Bu nedenle bilişselliği olanaklı kılan güç ve etkinlik olarak düşünce erdemleri doğruluğun, hakikatin kaynağı olarak eylem ve etkilenimlerin erdeme uygunluğunun nesnel koşulları olarak iş görür. İnsan, her eylemiyle, her etkinliğiyle iyi olduğunu bildiği ya da varsaydığı çeşitli amaçlara ulaşma çabası içindedir. Ve onlara ulaşmak için sürekli etkinlik halinde olmak zorundadır. Her amaç, kendisine ulaştıracak belirli türden etkinlikleri varsayar. Ve bu işe uygun her etkinlik, çeşitli yeti ve kapasiteler aracılığıyla varlık kazanır. Öyleyse bu yeti ve kapasitelerin gücü ve etkinliği arttıkça, söz konusu amaçların gerçekleşme imkânı artar. Aynı zamanda birer düşünce erdemi olan ve ruhun kendisine dayanarak "evet" ya da "hayır" dediği, bu yeti ve kapasitelerin, karakter erdemlerinin varlık koşulu ya da varlık nedeni olmasının gerekçesini göstermek, temel sorunun aydınlatılması ve tartışmanın sistematik gidişatı için elzemdir.

Sayısı beş olan düşünce erdemlerinden *bilim*, nesnesi zorunlu, dolayısıyla doğmamış, ebedi, dolayısıyla yok edilemez olan bir etkinliktir. Bu nedenle olduğundan başka türlü olmayan şeylerle ilgili bir huydur. Bilim, aklın dolaysız olarak kavradığı ve zaten mutlak olarak doğru olduğu için kanıtlanmaya gereksinim duymayan, dolayısıyla hiçbir ilkeye dayanmayan çeşitli ilk ilkelerden hareketle

88 *Nikhomakhos'a Etik*, 1139b.

tümevarım (*epagoge*) ya da tümdengelim (*syllogismos*) yoluyla kanıtlanabilir önermeler ya da yargılar bildirir. Her bilim disiplininin nesnesi farklıdır farklı olmasına, ama her biri bilim olmak bakımından bu türden bir iş görür. Böylece evren, dünya ve insan hakkında kanıtlara dayalı yargıları, insana, bilimsel etkinlik sunar. *Sanat*, doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir huy olarak başka türlü olabilecek olan ve yaratılan şeylerle ilgilidir. Sanatın nesnesi, bilimin nesnesinin aksine, ne zorunludur ne de ebedi. Sanat, olası olan, ama doğal olarak olası olanlar değil, yaratılmaları olası olan nesnelerle ilgili olduğunda, her sanat kendi nesnesini yaratmakla kendisini var kılar. Sanatsal yaratım, bir nesneye tekliğini kazandırma edimidir, ama yine de sanatçının bilgisi tek tek şeylere ilişkin deney bilgisi değildir, "neden" ve "niçin" bilgisidir. Bu yüzden sanatın ilkesi, sanatı icra eden sanatçıdadır. Ne ki sanatçı ilkeleri rastgele değil, sağ akılla birlikte yaratır. İnsan, sanat sayesinde sadece kendi eliyle dünyasını zenginleştirmekle kalmaz, aynı zamanda doğaya katabileceği şeyler aracılığıyla kendi yaratıcı kapasitesini keşfeder. Böylece hem doğanın kendisine ne sunduğuyla, hem doğanın insani bir yaşam açısında ne tür eksiklikler taşıdığıyla hem de bu eksiklikleri tamamlamakla kendini doğanın üstüne taşıyan yönleriyle karşılaşır. *Aklı-başındalık*, insana dair iyilerle ilgili akıl aracılığıyla iş gören uygulayıcı bir huydur. İyi bir yaşamın gerekleri konusunda doğru düşünmek olarak aklı-başındalık, ne bilim gibi olduğundan başka türlü olmayanlarla ilgilenir ne de sanat gibi bir şey yaratır. O, doğrudan eylemle ilgili bir güçtür, ama doğru eylemle... Bu nedenle sadece genel ya da tümel bilgilerle iş görmez, aynı zamanda ayrıntıları da bilir; çünkü her durumda kendine özgü koşullar içinde gerçekleşen eylemler ayrıntılar barındırır. Dolayısıyla aklı-başındalık, neleri yapıp, nelerden kaçınılması gerektiği konusunda yaptırım gücü olan bir tür düşünme-taşınmadır. *Bilgelik*, *Metafizik*'in hemen başlarında anlatıldığı kadarıyla, bir bilimi pratik sonuçlarından dolayı

değil, sırf bilgi uğruna arzulamaktır. Bilimle ilgili olduğundan, bilgelik bilimsel bir tavırla, zorunlu ve kalıcı nesneleri konu edinir. Ve bu tür nesneleri konu edinmek demek, hem söz konusu nesnelerin tabi olduğu ilkeleri –yasaları– bilmek hem de ilkelerle onlara bakmayı bilmek demektir. İlk ilkeleri bilmekle kalmayan, aynı zamanda onlarla nesnelere bakan bilgelik, böylece, sadece tümeli değil, tümelde kapsanmış olan tekleri de bilir. Bildiği şey gereği duyulardan uzak düşen bilgelik, deneyden bağımsız bir şekilde nesnelere saf akılla bakar. *Akıl* (*nous*), imgelem aracılığıyla kendi özünü kuran düşünme edimini gerçekleştirmekle etkinleşen potansiyel bir güç ya da yetidir. Ve nedeni olmayan ya da doğası gereği nedeni aranmayan şeylerle ilgilidir, dolayısıyla şeylerin özü, tanımı veya *ne*liği olan ilk ilkelerle... Akıl, doğru yargılama ve anlayışın dayandığı en son şeylerle ilgili... Başka türlü olmayan, dolayısıyla zorunlu olan nesneler konusunda düşünme gücü ya da yetisi olarak akıl, doğruluğun kaynağı veya ilkesidir.

*Ne*liklerine ve nelerle ilgili olduklarına ilişkin bu bilgiler ışığında bakıldığında, bilim, sanat, bilgelik ve akıl ya teorik –sözgelimi ilkelerle, yasalarla ilgili– keşifler yapan ya da teorik bilgiler ışığında çeşitli türden şeyleri meydana getiren yetiler ya da huylardır. Buna karşın aklı-başındalık, iyilerle ilgili uygulayıcı bir huydur. Fakat bu yargıdan, sadece aklı-başındalığın karakter erdemleriyle ilgili olduğu sonucuna varmak tevekkeli bir iş yapmaktır. Düşünce erdemlerinin, karakter erdemlerinin olanağının koşulu olduğuna dair iddia, her bir düşünce erdeminin, karakter erdemlerinin gerçekleşmesi için elzem olduğunu bildirmektir. Zaten ya doğrudan ya da dolayı olarak teorik işlerle uğraşan bu güç veya potansiyellerin –ya da huyların– erdem olarak görülmesinin gerisinde eylem ve etkilenimlere müdahil olmaları yatar. Bu, Aristoteles'in sadece fazlasıyla sağduyulu olduğunu değil, aynı zamanda çok derin düşündüğünü gösterir. Etik,

insanlar arası ilişkilerden biriyle ilgilenir, fakat insan koca bir evrenin içinde envai çeşit ilişki yaşar. Hiçbir eylem ve edimi diğer var olanlardan, diğer ilişkilerden tamamen yalıtık değildir. Bulanık bir bilinçle, erdemli bir yaşamı bırakan, bir yaşam bile kurulmaz. Her şeyin rastlantılara teslim olması, insanı değerden düşürür. Bu nedenle ontoloji ve epistemoloji olmadan etik olmaz. Zira insana, dünyaya, evrene dair bilgi olmadan, ne erdemin bilgisi olur ne de erdemli bir eylem yahut etkilenim mümkün olur. İnsana, evreni ve dünyayı, bilim, sanat, bilgelik ve akıl tanıtır. Ve bütün bu bilgiler, insana, neyi, neden, niçin, nasıl yapacağına dair berrak bir bilinç kazandırır. Sadece kendini bilmek değil, insana, dünyaya, yaşama, insanın dünya içindeki yerine dair derin bir bilginin ışığında yürüyen kişi erdemli eyleyebilir. Dahası kendini bilmek, her şeyden yalıtık bir ben bilinci değildir; kendi yapısal olanakları ile kendini saran şeyler ve ilişkilerin münasebetini kurmaktır. İnsanın kendini bilmesi, bütün özsel ve ilineksel nitelikleriyle kozmos içindeki yerini bilmesidir. Bu, olgusal dünyaya, insanın pratik siciline korkunç derecede aykırı bir yargı gibi gelebilir, ama hızlı bağlantı kurma meziyetini hızlı sonuç çıkarmak olarak anlamanın erdemlere bir getirisi yoktur. Kısacası bütün bu tartışma, teorik bilgisi geniş insanların zorunlu olarak erdemli olduklarını ima etmez, sadece ve sadece erdemli olmayı isteyen kişinin erdemliliğinin tesadüfîliğinin barındırdığı tehlikeye vurgu yapar. İyilik, mutlaka iyi istemeden başlar, ama kötülük her zaman kötü istemeye delalet etmez. Bilgisiz iyi istemenin sonucu kötü eylem de olabilir, ama bilgili iyi isteme iyi eylemle sonuçlanır. Dolayısıyla bilimin, sanatın, bilgeliğin ve aklın pratik alan için doğrudan ya da dolaylı her zaman söyleyecek sözü vardır. Buna karşılık pratik bir yeti ya da huy olarak aklı-başındalık *doğrudan* pratik olanı belirler. Aklı-başındalığın bulaşmadığı bir erdemli eylem ve etkilenim yoktur. Neden, aklı-başındalığın işlevi ile erdemin beklentilerinden gelir.

Aklı-başındalık, söylendiği gibi, insansal iyilerle ilgili uygulayıcı bir huydur. Öyleyse aklı-başındalık, her şeyden önce, iyiyi teorik alandan alıp hayata katar. "Aklı başında kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşamla ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir."[89] Bu tespit oldukça önemlidir; çünkü iyinin uygulanması, hayata katılması, yaşama hâkim kılınması, eylem ve etkilenimlerin iyi olmasıyla mümkündür. Eylemlerden, tavırlardan bağımsız bir iyilikten, ancak bilgisel düzeyde söz edilebilir. İyi bir dünya, iyi eylemler, iyi etkilenimler aracılığıyla kurulabilir. Bu ise, belirli ve tek durumlar gerektirir. Her eylem, her tavır, her tutum "şimdi" içinde varlığa gelir. Aklı-başındalık, iyiyi yaşama katan bir huy olduğuna göre, *belirli bir durumda* neyin iyi olduğunu belirleme işi ona düşer. Belirli bir durumda iyi; yani neyin, ne zaman, nerede, ne kadar, ne için ve kimin için yapılacağı... İşte aklı-başındalığın yükümlülüğü! Zira orta, her kişi ve durum için değiştiğinden, belirli bir durumda orta, ancak bu sorulara, her bir kişi ve durum için doğru cevap verilirse bulunabilir. Dolayısıyla aklı başında kişinin en önemli görevi, iyi düşünüp taşınmaktır; çünkü eylem ve etkilenimler, olduklarından başka türlü olabileceklerinden, bunların tek bir ilkesi yoktur. Her bir eylem, her bir etkilenim farklı bir ilkeyle gerçekleşir. Her bir durumda en uygun olanını bulmak için failin olası seçenekleri, alternatifleri iyi tartması gerekir. Bu nedenle aklı-başındalık, bir tür doğru akıl yürütmedir. Zira sadece doğru akıl yürütmeler aracılığıyla genel ilkeler ayrıntılara, tek durumlara, uygun bir şekilde uygulanabilir. Aklı-başındalıktan bağımsız olarak iyi olmak olanaksızdır. Erdem tanımında *sağ akla* vurgu yapılmasının gerekçesi de burada gizlidir; çünkü Aristoteles haklı bir biçimde, akla dayalı her tercihin ve bunun sonucu olan her eylemin erdemli olmadığına hesaba katar. Salt akla dayanıyor olması, tercih ve eylemlerin erdemli olması için sağlam bir teminat olsaydı, erdem dışı tercih ve eylem zaten

89 *A.g.y.*, 1140a.

olmazdı; çünkü akıl sahibi bir varlık olan insanın her tercih ve eylemi şu ya da bu şekilde akılla bağlantılıdır, aklın müdahale alanının sınırları içindedir. Oysa akla dayandığı halde erdemli olmayan eylemlerin varlığını inkâr etmek, sadece sağduyudan yoksunluk belirtisi değildir, aynı zamanda enine-boyuna düşünme gücü bakımından yoksul olmanın da göstergesidir. O halde akla dayanıyor olsa da, eylem ve etkilenimlerin erdemli olması için tercihin bir ölçütü olmalı. Tercih için akılsallık gereklidir, ama yeterli değildir. Erdemli bir yaşam için belirli türden bir akılsallık barındıran tercihlere gereksinim vardır. Bu ölçüt, sağ akıldır. Erdeme götüren tercih, dolayısıyla erdemli eylem ve etkilenimler, yalnızca akılsal değil, aynı zamanda sağ akılla birlikte giden eylem ve etkilenimlerdir. "Sağ akıl [...], aklı-başındalığa uygun olan" ya da "sağ akıl ise bu tür şeyler [eylem ve etkilenimler] konusunda aklı-başındalıktır."[90] Aklı-başındalık, insansal iyiyle ilgili bir tür doğru akıl yürütme olduğuna göre, erdemin sağ akılla giden bir etkinlik olarak betimlenmesi şunu gösterir: ancak doğru bir akıl yürütmenin sonucu olan, insansal iyiyle bağlantısı doğru akıl yürütme aracılığıyla kurulmuş bir tercihin sonucu olan eylem ve etkilenimler erdemlidir. Zira "sağ, hakikate özgü"[91] demektir. Aklı-başındalıktan bağımsız sağ tercih olmayacaksa, sırf tercih ediliyor olması, eylem ve etkilenimlerin doğru veya erdemli olmasına yetmez.

Aklı-başındalığın karakter erdemleri açısında oynadığı cazip rol tek yönlü bir inayet değildir. Aklı-başındalık, karakter erdemlerinin gerçekleşmesinin olmazsa olmaz koşuludur, fakat karakter erdemleri de olmadıkça aklı-başındalığın rehberlik rolünü yerine getirmesi olanaklı değildir. Aklı-başındalığın etkili olması, tek tek durumları şekillendirmesi, onun potansiyel gücünü etkin kılacak bir ortamla mümkündür. Aristoteles'in diliyle ifade edilirse, "aklı-başındalıktan bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız

90 *A.g.y.*, 1144b.

91 *A.g.y.*, 1143a.

aklı-başında olmak olanaksızdır."[92] Zira aklı-başındalığın uygulamayla ilgili bir yeti olduğuna dair söylem, onun, zorunlu olarak iyiyi uygulamaya geçirdiğini savlamaz. İlkenin hayata geçmesine yönelik bir eğilim, bir yatkınlık olmazsa, aklı-başındalık harekete geçmez. Dolayısıyla iki tür erdem karşılıklı olarak birbirinin varlığına gerektirir. Aklı-başındalık olmaksızın karakter bakımından erdemli olmak mümkün değildir mümkün olmamasına, ama karakter erdemleri olmaksızın da aklı-başında olmak olanaklı değildir. Bu bir kısır döngü değildir, bir karşılıklı koşul ilişkisidir. Aristoteles'in akıl yürütmesi aslında oldukça yalındır: insan, erdemli olma potansiyeli taşır; bu potansiyelin karakter erdemleri olarak yaşama sirayet etmesi için aklı-başındalığa gereksinim vardır; fakat aklı-başındalığın söz konusu potansiyeli karakter erdemine dönüştürmesi için de zaten karakter erdemlerine yönelik bir yatkınlık şarttır. Bu, en aleni tabirle şu demektir: iyi eğilim, iyi isteme, iyi niyet gereklidir, ama yeterli değildir. Bunların iyi eylem ve etkilenimlere dönüşmesi için düşünme ve bilgi gereklidir. Fakat düşünme ve bilginin de iyiye hizmet etmesi için iyi bir eğilimin, iyi bir isteme ya da niyetin olması lazımdır. Bu, ufuk açıcı bir tespittir. Genel ilkeleri tekil durumlara uygulama bir akıl yürütme süreci gerektirir. Ve akıl yürütmenin kendi başında, kendinde-iyi olduğunu söyleyebilmek için hiçbir neden yoktur

Karakter ile düşünce erdemleri arasındaki ilişkiye dair Aristotelesçi argümanlar, aslında tarih boyunca güncelliğini yitirmemiş bir sorunun gözden kaçmış çözümüdür. Hala canımızı yakan bir sorunun... İnsan, en genel kategorilerle ifade edilirse, iki nedenle kötülük yapar: bilgi eksikliği ve kötü isteme ya da istemenin belirli bir andaki görünümü olan art niyet... İkinci durum için söylenecek fazla söz bulunmaz. Dışsal nedenlerin insanları isteme bakımından değiştirmesi

92 *A.g.y.*, 1144b.

olanaklı değildir. Ne ki bu tespit, kişinin yapısal değişiminin olanaksızlığına göndermede bulunmaz, sadece böyle bir değişimin olanağının kuram olmadığı olgusuna işaret eder. Schopenhauer'in belirtmiş olduğu gibi, yapısal değişim olsa olsa kişisel deneyimlerin eseri olabilir. Fakat ilk durum için yapılabilecek çok şey vardır. Bilgi eksikliğini tamamlamak, sahte kanıların egemenliğini sarsmak, boş inançlar üzerinde hayat inşa etmenin beyhudeliğine dikkat çekmek... İstemesi iyi olduğu halde, yanlış kanılar sayesinde erdem olmayan ilkeler uğruna, genel kanıların erdem mertebesine çıkarttığı toplumsal beklentiler adına nice insanın harcandığına tanıklık etmiş insanlık tarihi. Karakter erdemleri bakımından eksiklik taşımayıp, düşünce erdemleri konusunda yetersiz olduklarından, çok can yakan insanların bilançosunu çıkarmaya kalktığımızda, listenin uzunluğu çok az kişiyi şaşırtır. İstemediği halde, bilgi, düşünme, derin düşünme, ölçüp-biçme bakımından taşıdığı eksiklikler vesilesiyle kötülük yapan, erdeme aykırı eyleyen insanların sayısının azalması tarihin akışına bağlı değildir. İnsanlık bu konuda her devir aynı dertlerden mustarip olmuştur. Ama bilgi, düşünme, hesaplayıp-tartma konusunda eksiklik taşımadığı halde, karakter erdemlerine aykırı davranan insanların sayısı da az değildir. Bilimsel devrimler yapıp, felsefi sistemler geliştirip, şaheserler yaratıp samimiyeti, dürüstlüğü, özgürlüğü heba eden, dahası bütün erdemleri paraya kurban eden bilim insanlarını, felsefecileri ve sanatçıları en iyi bizim çağımız bilir. İnsanlar, eğer istekliyseler, ancak karakter ve düşünce erdemleri arasındaki bu dairesel ilişkinin bilincine vardıklarında, maruz kaldıkları çelişkinin üstesinden gelebilirler. Ve bu bilinç için *Nikhomakhos'a Etik*'ten daha verimli bir toprak bulunmaz.

Artık şunu biliyoruz: bir düşünce erdemi olarak aklı-başındalık, genel ilkeleri tek tek durumlara uygular. Bu şu anlama gelir: aklı-başındalık, genel iyiden tek tek durumlar için uygun olan iyiyi

çıkarır. Her tek durumda neyin iyi olduğunu belirlemek, genel olarak iyiyi bilmeyi gerektirir. Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik*'te izlediği araştırma yolunun bizzat kendisi bu hakikate dayanır. Tek durumlara dair her iyilik arayışı, iyiye dair genel ilkelerden hareketle yapılır. Kant'ın yasa ile maksimler arasında kurduğu ilişki, Aristoteles'in bu çözümlemesiyle fazlasıyla benzerlik taşır. Burada bir tür pratik tümdengelim süreci işler. Pekâlâ, bu ilkelerin kaynağı da aklı-başındalık mıdır? Aklı-başındalık söz konusu ilkeleri bulan ya da keşfeden bir yeti değildir, o yalnızca var olan genel ilkeler ışığında tek tek eylemlere biçim verir. Eğer ilkeler yetisi olsaydı, aklı-başındalık aynı zamanda eylem ve etkilenimlerin nedenlerini belirleyen yeti de olurdu; çünkü "ilke, onun aracılığıyla olan ya da oluşan nesnelerin nedenidir."[93] Oysa aklı-başındalık eylem ve etkilenimlerin nedenlerini belirlemez, zaten nedenli olarak belirmiş olan eylem ve etkilenimlerin gerçekleşmesini sağlar. Aklı-başındalığın nedensel değil, düzenleyici bir işlevi vardır. Ross'un, aklı-başındalık, "insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak, bir kural yardımıyla eylemde bulunma eğilimidir."[94] şeklindeki tespiti ile MacIntyre'ın "Φρόνεσις [*phronesis*], pratik akıl erdemidir, genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir"[95] şeklindeki açıklaması çok yerindedir. Bu nedenle nihai olarak şunu söylemek gerekir: aklı-başındalık, ilkeler ile olgusal durumlar arasındaki ilişkiyi düzenleyerek karakter erdemlerini olanaklı kılan bir düşünce erdemdir. Bu tespit çok önemlidir; çünkü ilkeleri bulmak ya da formüle etmek ile ilkeleri belirli durumlara uygulamak özsel olarak farklı etkinliklerdir ve her biri farklı bir düşünce erdeminin işidir. Olmayan bir ilkenin uygulamasından söz edilemeyeceği gibi,

93 *Eudemos'a Etik*, 1222b.

94 David Ross, *Aristoteles*, s. 253.

95 Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001, s. 85.

olgusal durumlara uygulanmayan bir ilke de pratik bir anlam ifade etmez. Aklı-başındalığın etik açısından taşıdığı eşsiz rolün önemi burada gizlidir. Aklı-başındalık olmazsa, mutlak ilkeler dahi hiçbir işe yaramaz. Öyleyse aklı-başındalık genel ilkeleri hazır bulur. Ve yaptığı iş, kendisine sunulan bu ilkeler ışığında doğru eylem ve etkilenimleri bulmak, onlara gerçeklik kazandırmaktır. Demek ki, sadece karakter erdemleri ile düşünce erdemleri arasında değil, aynı zamanda düşünce erdemleri arasında da sıkı bir bağ vardır. Bilim zorunlu ve edebi nesnelerle ilgili ilkeler, sanat zorunlu olmayan nesnelerle ilgili ilkeler, bilgelik her şeyin kendisine dayandığı ilk ilkelerle ilgili birer düşünce erdemi olarak, zaten bir şekilde ilkeler arasında kurduğu bağla iş gören aklı-başındalığın temelinde yer alır. Aklı-başındalık, genel ilkeleri tek tek durumlara uygular uygulamasına, ama tek tek durumlar bağlamında neyin uygun, dolayısıyla iyi olduğuna karar vermek için, insanın karşısında eylemde bulunduğu var olanların insani bir dünya açısından taşıdıkları anlamdan hareket eder. Aklı-başındalık belirli bir durumda neyin iyi olduğunu, insanın, dünyanın, dahası evrenin yapısının, hareketlerinin, birbirleriyle olan ilgilerinden hareket ederek bulur. İnsansal iyi, insanın diğer var olanlar karşısındaki konumuyla ilgilidir. Bilim, sanat, bilgelik birer etkinlik olarak ilkelerle iş görür, aklı-başındalık bu etkinlikler sayesinde bilince taşınmış ilkelerden tek durumları şekillendiren özel ilkeler türeterek tek tek eylem ve etkilenimleri şekillendirir. Evet, ama hiçbir etkinliğin ilkeleri ona içkin değildir. Her etkinlik, dayandığı ilkeleri keşfeder. Ve keşfetme etkinliklerin değil, yetilerin işidir. Bu nedenle etkinliklerin varlık nedeni, dayandıkları ilkeleri keşfetmeye muktedir yetidir.

İlkeler yetisi... İlkelerin kaynağı... Pekâlâ, aklı-başındalığa bu teorik hizmeti sunan yeti nedir? Aranan ilkeler yetisi olduğundan, karşımızda duran sorun teoriktir. Zira pratik ya da teorik, her ilke

arayışı, ilkelerin kaynağına yönelik her arayış teorik bir iştir. Öyleyse kaynak, teorik iş gören bir yetidir. Bu tespit, sonuca bir hamlede götürecek ölçüde verimli bir tespittir. İlk ilkeleri bilen yetinin akıl olduğu daha önce dile getirilmişti. Öyleyse, aklı-başındalığın kendisinden hareket ettiği ilkelerin kaynağı akıldır. Aristoteles'in bu konuda sağlam bir gerekçesi vardır. İlke (*arkhe*), *Metafizik*'te temelde altı anlamda kullanılsa da, asıl ve özsel olarak, var olanların, oluşun ve bilginin kendisinden çıktığı ilk kaynak ya da nedendir. Dolayısıyla bilgi söz konusu olduğunda ilkeler, ilk ya da en başta gelen tanımlarla ilgilidir. İlk tanımlarla ilgili olduklarından dolayı da tümeldir. Ve tümel olan teklerden çıkar. "Öyleyse teklerden tümel olanı çıkaran bir sezgi olmalı: İşte bu ustur [akıldır]."[96] Aristoteles'in aklı, ilkelerle ilgili bir tür sezgi olarak görmesi, her ne kadar tümeller teklerden çıkıyor olsa da, aklın söz konusu ilkeleri doğrudan kavradığına dair inancından kaynaklanır. *İkinci Çözümlemeler*'[97]de gösterildiği gibi, ilkelerin, kendilerinden hareketle tanıtlamanın yapıldığı ve tanıtlamanın ilgili olduğu ilkeler olmak üzere iki türü vardır. Zira bazı ilkeler tanıtlamayı, dolayısıyla tümdengelimi mümkün kılar, bazıları ise tanıtlama, dolayısıyla tümevarım aracılığıyla elde edilir. Akıl, imgesiz düşünmez, ama duyum da olmadan imge olmaz. İmgelem, duyumdan gelen tekleri tasarlama, birleştirme gücüdür. İmgelem, duyumun belirli bir anda verdiği tekleri, tasarlayarak geleceğe taşıma gücüdür. Ve akıl düşünmekle "şimdi"yi aşar. Tümel, duyumun nesnesi olmadığından, tümeli algılamak olanaksızdır[98]. Bu nedenle her bilim ve sanatın kendisinden hareket ettiği tümel ilk ilkeleri akıl, tanıtlamaya başvurmaksızın dolaysız olarak kavrar[99]. Demek ki akıl,

96 *Nikhomakhos'a Etik*, 1143b.

97 *Posterior Analytics*, 88b.

98 *A.g.y.*, 87b-88a.

99 *İkinci Çözümlemeler* 76a'da ilk ilkelerle her cinste ortak bulunan, ama varlığı tanıtlanamayan ilkelerin kastedildiği söylenir.

hem ilkelerin kaynağıdır hem de bilginin ilkesidir. Akıl, bilginin ilkesidir; çünkü bilgiyi olanaklı kılan yetidir. Akıl, ilkelerin kaynağıdır; çünkü bilmek, nedenleri bilmektir, nedenler ise ilkelerdir.

Ne var ki ilkeler, sadece pratik alanın nesnelerinin değil, aynı zamanda teorik alanın nesnelerinin de nedenidir. Dolayısıyla ilkelerin yalnızca eylem ve etkilenimlerle ilgili olduğunu söylemek için hiçbir delil yoktur. İlkelerin, ilgili oldukları nesne alanına göre de iki türü vardır: teorik ve pratik ilkeler. *Ruh Üzerine* adlı yapıtının üçüncü kitabında bu konuyu işleyen Aristoteles, aklı, ortaya koyduğu ilkelere paralel olarak teorik akıl (*theoretikos nous*) ve pratik akıl (*praktikos nous*) olarak ayırır. Bu ayırım, *Nikhomakhos'a Etik*'teki ruh incelemesinin devamı niteliğinde olup, akıllı yanının iki kısmına denk düşer. Teorik akıl, ruhun, akıllı yanın ilkeleri başka türlü olmayanları bilen kısmına; pratik akıl ise, ilkeleri başka türlü olabilecek olanları bilen kısma karşılık gelir.

Pratikle ilgili hiçbir mesele üzerinde durmayan teorik aklın amacı, bilimin konusu olan doğruluğa ulaşmaktır. Bu tespit, teorik aklın pratik konularda düşünmeye yatkın olmadığını imlemez, sadece ona yönelik bir eylemin gerçekleştirilmesinin gerekip gerekmediğine dair bir etkide bulunmadığına işaret eder. Teorik akıl, karşısına aldığı her düşünülür nesneyi, sadece düşünülür bir nesne olarak aldığından, pratik konularda karar verme yetisi değildir. Teorik aklın amacı sonuç değil, sadece bilmedir. Sonuçlara varmamak anlamında değil, bilginin ne getireceğiyle ilgilenmemek anlamında... *Metafizik*'te dile getirildiği biçimiyle, teorik akıl pratik kaygılarla değil, sırf bilgi için harekete geçer. Pratik aklın amacı ise, iştaha karşılık gelen, yani doğru iştahı tatmin etmeye yönelen araçlarla ilgili doğruluktur. Arkasına bir iştahın (*epithumia*) ya da isteğin (*oreksis*) desteğini alarak beliren amaçlar, pratik aklı harekete geçiren neden olarak iş görür. Pratik alanda her şeyin başlangıcı iştah veya istektir.

Bu nedenle pratik aklın nihai amacı, pratik amaçlara gerçeklik kazandırmak için gerekli ilkelere ulaşmaktır. Ancak bu ilkeler, teorik aklın ulaştığı türden değildir, araçsal ilkelerdir. Bu nedenle bütün bilginin son dayanağı olan her türden akıl yürütmenin başlangıcı, dolayısıyla tümdengelimi mümkün kılmaya uygun değildir. Belirli bir durumda, zaten teorik genel önerme aracılığıyla konulmuş bir amaca nasıl ulaşılacağını gösteren ilkelerdir. Bu nedenle pratik ilkeler, *Metafizik*'in yedinci kitabında[100] ele alındığı haliyle, "yapma" ya da "gerçekleştirme" denilen hareketi başlatır. Zira her üretme, her yapma veya gerçekleştirme hem bir düşüncenin ürünüdür –dolayısıyla teorik bir ilke gerektirir– hem de belirli bir tarzda, kendi amacının gereklerine uygun araçlar –dolayısıyla pratik bir ilke– vasıtasıyla gerçeklik kazanır. Genel olarak karşılaştırmalı bir şekilde dile getirilirse, teorik aklın ilkeleri, S her zaman M ve M her zaman P olduğu için, S her zaman P'dir biçiminde kesin ilkeler iken; pratik aklın ilkeleri, A ve B'nin her ikisinin varlığa gelmesinin de olumsal olduğu yerde A, B için bir araç ve B, amaç olduğundan, A'nın yapılması gerekir şeklinde koşullara ve duruma göre değişebilen ilkelerdir.[101] Teorik akıl, sadece kendi nesnesine yönelir, oysa pratik akıl, kendi nesnesine bir bağlılık yaratır; teorik akıl nesnesini temaşa eder, pratik akıl nesnesini ele geçirir, yaşamın hizmetine sokar.

Böylece şimdiye değin yapılan tartışma sayesinde, aklın bizzat kendisinin bir erdem olduğuna dair söylemin nedenleri ve bunun ne demeye geldiği tüm çıplaklığıyla ortaya çıkmış bulunuyor. Hem genel olarak erdemin *ne*liğini bulan, hem erdemlerin gerçekleşmesi için gerekli her türden bilişsel müdahaleyi yapan ve hem de kendisi de bir erdem olan ve belirli bir durumda orta olanı bulma kapasitesi

100 *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 1032a-b.

101 David Ross, *Arsitoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002, s. 251-252.

olarak iş gören aklı-başındalığa ilkeler sunan, dolayısıyla onu harekete geçirerek karakter erdemlerinin gerçeklik kazanmasına katkıda bulunan aklın bir erdem olması etiğin gereğidir. Akıl bir yetidir yeti olmasına, ama cinsi huy olan bir yeti... Ve bu yüzden de doğası gereği yapıp ettikleri dolayısıyla övülen bir huydur.

Öyleyse artık şu yargıyı dile getirme konusunda temkinli olmak için hiçbir neden yoktur: erdemin kaynağı akıldır. Aristoteles etiğine dair yapılan bütün bu tartışma, baştan sona bu yargıya yönelik bir gerekçe olarak okunabilir. Ve tartışma boyunca karşımıza çıkan argümanlar gösterdi ki, aklın erdemin kaynağı olmasıyla üç şey kastedilir: a) erdemler, ruhun akılsal yanının ya da akla katılan kısımlarının huylarıdır; ruhun akılsal kısımları –dolayısıyla bir eylemin ve etkilenimin akıldan pay alması söz konusu– olmasaydı erdemler olmazdı, b) erdemin gerekliliğinin farkına varılıp seçilmesi –tercih edilmesi– de, seçildikten sonra gerçekleştirilmesi de akla bağlıdır; akıl olmaksızın erdem ne tercih edilebilir ne de yaşama taşınabilir, c) Sahip olduğu işlevlerden dolayı, aklın kendisi bizzat bir erdemdir; her türden erdeme hayat veren yeti de ancak bir erdem olabilir.

Fakat iş henüz bitmedi! Daha cevap bekleyen önemli bir soru var. Erdemin, dolayısıyla etik ilişkinin kaynağı akılsa, duyguların etikte yeri konusunda ne söylenebilir? Duygular etikten kapı dışarı mı ediliyor, yoksa bir işlevleri var mıdır? Önemli bir soru! Fakat ne olduğu bilinmeyen bir şeyin etikteki yeri konusunda hiçbir bildirimde bulunulamaz. Öyleyse ilkin duygu nedir? Duygular, her şeyden önce, cins bakımında etkilenimdir. Zira Aristoteles etkilenimleri, "arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acıma..."[102] gibi duygulara göndermede bulunarak tarif eder. Buna göre "duygular, insanların, kendi yargılarına göre kanılarını değiştirmelerine neden olan ve haz ile acının eşlik ettiği, öfke, acıma, korku

102 *Nikhomakhos'a Etik*, 1105b.

ile bunların karşıtı etkilenimlerdir."[103] Bu tespit, duyguların iki asli özelliğini görünüşe çıkarır: duygular ruhta olup biter ve haz ile acı getirir. Fakat bu ifade, duyguların bedenden tamamen bağımsız olduklarını imlemez. Duygular, ruhta olup-biten, ama bedene bağlı, bedenle ilişkili etkilenimlerdir. Duygular bedensel olanaklar değildir, ama beden-dışı da değildir. Hatta beden olmasaydı, bedensel bir hareket olarak görünüm kazanan duygular olmazdı. Etkilenimlerin, dolayısıyla duyguların yeri ve kaynağı, ilkesi ruh, ama taşıyıcısı beden olan duyumdur (*aisthese*). Neden açıktır; duyumlama iştahı harekete geçiren haz ve acının kaynağıdır. Bu, çok önemli bir tespittir, çünkü isteğin (*orekhsis*) de duyuma bağlı olduğunun kanıtıdır. Öyleyse iştah, istek, haz ve acı, dolayısıyla bütün etkilenimler duyum gerektirir. Duygular duyuma bağlıysa, isteğe bağlı değildir. İnsan, ne isteğe bağlı olarak duygulanır ne de istek vasıtasıyla duygularını engelleyebilir. Duyumu etkin kılan bir etki ve bu etkinin bilişsel yetilerdeki anlamı birer nesne ve neden olarak duyguları kaçınılmaz kılar. İster pasif olsun, ister aktif, cesaret, merhamet, yüreklilik, sevinç, sevgi, korku, öfke, kin gibi duygular bedenle birlikte ortaya çıkar; çünkü her duygu, uyanır uyanmaz, aynı zamanda, bedeni de etkiler. Her duyguyla birlikte bedende bir değişim meydana gelir; yüzde, gözlerde, dudaklarda, bedenin bütünsel duruşunda renk, konum ya da niceliksel bir değişim... Bu nedenle duygulara dair her tarif, bedeni bir şekilde hesaba katmak zorundadır. "Eğer durum buysa, açıktır ki, ruhun etkilenimleri [dolayısıyla duygular] maddede [bedende] ifade bulan ilkelerdir."[104]

Bu dâhiyane tespitler, duygulara dair bütün modern kuramların önündedir. Aristoteles'in duygu kuramı, modern duygucu kuramlara taş çıkartan bir sav içerir: duyguların ötesinde akıl vardır.

103 *Art of Rhetorics*, 1378a.
104 *On the Soul*. 403a.

Kimse, hakkında fikir sahibi olmadığı bir şeye karşı bir hassasiyet –olumlu ya da olumsuz– hissetmez. Bu nedenle "duygular kör hayvani güçler değildir, aksine kişiliğin, belirli türden inançlara bağlı olan akla dayalı ve ayırım gözeten (*discriminating*), dolayısıyla bilişsel değişikliklere karşılık gelen kısımlarıdır."[105] Aristoteles, Nussbaum'un bu tespitine karşılık gelen teorik tutumu, duyguları incelediği *Retorik*'in ikinci kitabında tek tek duygu bağlamında en açık biçimiyle gösterir. *Retorik*'in ikinci kitabı, sadece bir duygu kuramı kitabı değildir, aynı zamanda duygulara dair felsefi bir araştırma yönteminin uygulanmasıdır. Bu kitap, duyguların bilişsel karakterini, her bir duygu bağlamında bütün ayırıcı nitelikleriyle ele alır. Sözgelimi öfke belirli kişilere ya da durumlara yönelir ve onların olumsuzluk ya da tehlike taşıdığını içeren bir fikirden doğar. "Öfke, ölçüyü aştığına ilişkin bir düşünce ya da inanç yaratan kişilere yönelir."[106] Öfke duyduğumuz kişinin bize, bir yakınımıza ya da masum bir insana haksızlık veya saygısızlık yaptığına dair bilişsel bir gerekçemiz vardır. Fakat durum ne olursa olsun, öfke yaratan şeyler, haller ve durumlar, öfkenin taşıyıcısına acı verir. Bu nedenle öfke acıdan doğar. Öfkenin nesnesinin bizzat kendisinden gelen bir acı... Fakat acıdan doğan her duygu, aynı zamanda acı da verir. Acıdan doğan bu duygu hissedildiği sürece acı verir; çünkü acı verici nedene dair bilinç onunla birlikte etkinliğini korur. Acı verici neden ortadan kalkar kalkmaz kalpten silinip giden öfkeyle birlikte söz konusu acının bilinci de varlık nedenini yitirir. Belirli bir acının nedeni mutlaka duyum ve duygu gerektirir, ama genel olarak acının bilinci değil. Aynı şekilde korku, ne kendiliğinden doğan bir duygudur ne de basit bir bedensel tepkidir. "Korku, yıkıma ya da acıya neden olan yakın bir kötülüğün izleniminden doğan

105 Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, s. 78.

106 W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London: Gerald Duckworth& Co. Ltd, 2002. S.14.

acı ya da sıkıntı verici bir duygu olarak tanımlanabilir."[107] Öfkeye ya da korkuya acının eşlik etmesinin nedeni, öfke yaratıcı, korkutucu bir şeyin varlığıdır. Duygulara eşlik eden acı, duygunun nesnesinden gelir. Öfke yaratıcı, korkutucu olmayan bir dünya daha istendik olabilirdi. Buna karşılık güven, kendisine hazzın eşlik ettiği bir duygudur. Zira "güven korkunun, güven veren şey de korkuya neden olan şeyin zıddıdır; öyle ki esenlik verici şeye dair beklentiye, korku veren şeyin yokluğuna ya da uzaklığına, buna karşın güven veren şeyin yakınlığına ilişkin izlenim eşlik eder."[108] Korkutucu bir şeylerin olmaması ya da bizden yahut sevdiklerimizden ya da masum insanlardan uzak olması haz verir.

Bütün bu genel tespitler, duyguların herkeste aynı biçimde doğmadığı hakikatinin kuşku götürmezliğine halel getirmez. Her insan aynı şeyden, aynı gerekçeyle aynı ölçüde etkilenmez. Herkes aynı şeyden korkmaz, herkes aynı şeyden aynı gerekçeyle korkmaz, herkes aynı şeyden aynı derecede korkmaz. Neden, niçin, ne ölçüde korkacağımızı yaşantılarımızdan, içinde bulunduğumuz durumlardan doğan ruh halimiz belirler. Bu anlamda duyguların nesnesine dair bilişsel gerekçelere, duyguların taşıyıcısından gelen kişisel yapısal gerekçeler ya da kişinin karakterinin baskın unsurları eklenir. Öyleyse her duygu ruhta olup biter, ruhun bir şeyden etkilenmesinin sonucudur, bilişsel bir gerekçe gerektirir ve taşıyıcının ruh haline bağlıdır.

Özsel niteliklerine dair bütün bu tespitlerden hareketle duyguların dürtülerden ayırımını dolaylı yoldan çıkarmak mümkündür mümkün olmasına, fakat *Retorik*[109] zaten söz konusu ayırıma doğrudan değinilen kimi bölümler içerir. Duygular akılsal etkilenimlerdir, ancak dürtüler –veya güdüler ya da itilimler– rasyonel nedeni olma-

107 *Art of Rhetorics*, 1382a.
108 *A.g.y.*, 1138a.
109 1370a

yan yahut bir düşünceden ya da inançtan doğmayan[110] arzulardır. Yeme, içme gibi beslenmeye karşılık gelen, dokunma, tatma ve cinsel duyulara bağlı ve nihayet koklama, işitme ve görme duyularına bağlı arzular... Bunlar bedene içkin olan arzulardır. Bu nedenle dürtüler, duyguların aksine, tercihe bağlı olmayan bedensel güçlerdir. Bedenle bir ilişkileri olan değil, tamamen bedensel arzular... Oysa duygular, bedende bir karşılığı, ancak gerisinde bilişsel bir nedeni olan etkilenimlerdir. Dürtüleri de olanaklı kılan, tıpkı duygular gibi duyumlardır, ama duyum, duygular için gerekliyken, dürtüler için yeterlidir. Duyuma sahip her varlığın dürtüleri olur, ancak duyuma sahip bir varlıktan duygularının olması için ayrıca mantıksal bir argüman, bir inanç ya da kanı da olmalıdır.

Erdemlerin ve duyguların *ne*liğine dair tartışmanın vermiş olduğu bilginin ışığında bakıldığında şu iki sonuçla karşılaşıyoruz: erdemler duygu değildir, duygular da erdem… Ancak bu, duyguların erdemden bağımsız, erdem bakımından nötr bir dünyanın "şeyleri" ya da "nesneleri" olduğu anlamına gelmez. Duygular, erdem dünyasının sınırları içinde yer alır; çünkü erdeme uygunlukları ve aykırılıkları söz konusudur. Gerekçe bellidir; erdem etkilenim değil, huydur. Bu nedenle erdemlerle ilgili övgü ve yergi söz konusu olduğu

110 Aristoteles, *Retorik*'in bahsi geçen kısmında, sırf gördüğümüz için etkilenerek ikna olduğumuz ya da başkaları tarafından anlatıldığı için arzu duyduğumuz, dolayısıyla doğrudan bedenin içsel devinimine ya da hareketine değil, inanca veya iknaya bağlı bazı güdülerimiz olduğunu söyleyerek, dürtülerin bir kısmının akla dayalı olduğu söyler. Bu ikinci tür dürtüler hakkında fazla konuşmamakla birlikte, bunlarla adı sanı belli olan bazı dürtüleri değil, arkasında bir kanı ya da inancın yer aldığı dürtüleri kastediyor. Bu anlamda akla dayalı olmayan dürtüler ile akla dayalı dürtüler arasında bir geçiş söz konusudur. Bedenin içsel devinimden doğan açlık ya da cinsel istek, belirli bir nesneye, sözgelimi bir yemeğe ya da bir karşı cinse dair başkasından duyulan olumlu bir fikir, o nesneye karşı bir eğilim yaratır. Durum bu, bu olmasına ancak duygular ile dürtüler arasındaki temel ayırım ana hatlarıyla yukarıda anlatılan gibidir. *Retorik*'in ve *Ruh Üzerine*'nin söz konusu ayırıma dair göndermelerinin temelinde bu argümanlar bulunur.

halde, sırf etkilenimlerin taşıyıcısıdır diye kimse övülmez ya da yerilmezken, etkilenme tarzı bakımından herkes yerilir ya da övülür. Sözgelimi insanlar öfkelendikleri için değil, çok öfkelendikleri, gereksiz yere öfkelendikleri ya da hiç öfkelenmedikleri zaman yerilirler. Dahası erdemler tercih edilirken, etkilenme tercihe bağlı değildir. Birer etkilenim olan duyguların erdeme uygun olup olmamaları yahut erdeme uygun yaşanıp yaşanmamalarından söz edilebilir, ama bizzat kendilerinin erdem olmaklığından söz edilemez. Öyleyse, yalnızca eylemler bakımından değil, aynı zamanda duygular bakımından da insanlara erdemli ya da erdemsiz denir.

Erdem, eylem ve etkilenimler konusunda orta olduğuna göre, etkilenimlerin de uçları –aşırılığı ve eksikliği– ile ortası vardır. Bu nedenle, "erdemler belirli bir tarzda eylemde bulunma değil, aynı zamanda belirli bir tarzda da hissetme eğilimleridir."[111] Açıktır ki söz konusu hissetme tarzını erdem belirler. Karakter bakımından erdem orta olduğundan, kişinin yapısal özelliklerinden olan duyguların da erdemliliğinden orta anlaşılır. Pekâlâ, ama duygu bakımından orta ne demektir? Bu konuda orta, tıpkı eylemlerde olduğu gibi, aşırılık ve eksiklik taşımayan demektir. Ve duygular konusunda ortayı belirleyen ölçütler eylem için ortayı belirleyenlerle hemen hemen aynıdır. Hangi duygunun, kimin, hangi ruh hali içinde, kime –veya neye–, ne için, ne zaman duyulacağı... Bu türden ölçütsel sorular, ortayı gözeten eylemlerin belirlenmesi için sorulan soruların duygu bakımından sorulmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda tıpkı eylemler konusunda olduğu gibi, her bir duygunun ortası kişiye ve duruma göre değişir. Kime ya da neye, hangi gerekçeyle duyulduğunun, duygunun niteliği ve şiddeti açısından önemi açıktır; çünkü duygunun niteliğinin özsel belirleyicisi nesnesine bağlı

111 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s.224.

olan nedenidir. Kimin duyduğunun bu bağlamda önemi belki aynı ölçüde açık değil, ama en az onlar kadar belirleyicidir. Zira hiçbir duygunun niteliği taşıyıcısının içinde bulunduğu ruh halinden bağımsız değildir. Birçok gereksiz soruna maruz kalmış kişinin, daha önce yaşadığı sorunlara benzer küçük bir sorundan daha şiddetli etkileneceği açıktır. Böyle biri öfkesini her seferinde gizlemeyi becerebilir, ama öfkelenir. Birkaç kere haksız yere suçlanmış birinin, yeni bir haksız suçlanma karşısında, ilk kez haksız yere suçlanmış birinden daha fazla öfkelenme ihtimali çok daha yüksektir. Aynı şekilde kişisel yapısal olanaklar bakımından eksiklikler taşıyan –sözgelimi sağlık sorunları yaşayan –, iyi yaşam koşullarından yoksun olan – sözgelimi yoksulluk çeken–, sevdiği kişilerden beklemediği tavırlarla karşılaşan –sözgelimi âşık olduğu kişi tarafından rakipleri karşısında küçük düşürülen– biri daha kolay etkilenir. Dahası insanların ruh hali ve karakteri ne tür duygular taşıyıp, ne tür duygular taşımayacağını da gösterir. Haset biri, iyi bir insanın kazanımlarına gıptayla yaklaşmaz, sadece öfkelenir. Bu yüzden duygular açısında orta, kimin duygusu olduğu, kime duyulduğu ve hangi nedenle duyulduğundan hareketle belirlenebilir. Öyleyse tıpkı eylemlerde olduğu gibi, bir duyguyu aşırı ya da eksik yaşamak erdemsizliktir, orta düzeyde yaşamak ise erdemdir. Her duygunun ortası kişiye, yöneldiği nesneye ve duruma göre değişir değişmesine, fakat bu, her duygunun orta ile uç olma bakımından bir adının olmadığını imlemez. Duyguların kişiye ve duruma göre değişkenliği, onları göreli kılmadığından, onlara ilişkin genel ve evrensel tespitler yapmaya engel değildir. *Eudemos'a Etik*[112] bu konuda doyurucu bir liste sunar. Sözgelimi öfkenin aşırılığı öfkelilik, eksikliği vurdumduymazlık, ortası ise sakinliktir. Öfkelilik aşırılık, vurdumduymazlık ise eksiklik bakımından erdemsizliktir. Sakinlik, öfke duygusu bağlamında erdemdir.

112 1221a.

Haz duygusuna bakıldığında, haz düşkünlüğü aşırılık, duyarsızlık eksiklik bakımından erdemsizliktir. Ölçülülük haz bakımından orta olarak erdemdir. Aynı şekilde ben-sevgisi denilebilecek kişinin kendine karşı duygusuna bakıldığında, kendini beğenme aşırılık, pısırıklık eksiklik bakımından erdemsizlikken, yüce gönüllülük bu duygunun ortası olarak erdemdir. Buna göre gereken şeye veya kişiye, gerekli nedenlerle, gerektiği zaman, gerektiği kadar ve gerektiği süre öfkelenen kişi erdemlidir. Aynı şekilde duygusal bir durum olarak haz konusunda aşırıya kaçmanın adı haz düşkünlüğü ya da kendine egemen olmama, eksiklik taşımanın adı ise duyarsızlıktır. Ben-sevgisi olarak adlandırılabilecek olan kişinin kendine karşı duygusunun aşırılığı kendini beğenmedir, eksikliği pısırıklıktır, ortası ise yüce-gönüllülüktür. Kendini beğenme aşırılık bakımından, pısırıklık eksiklik bakımından erdemsizliktir. Yüce-gönüllülük ise bu duygu bakımında ortanın adıdır.

Bütün bunlar, Aristoteles'in sadece geniş bir duygu kuramı geliştirmekle kalmadığını, fakat aynı zamanda felsefe tarihinin hemen başında yer almasına rağmen, duygulara, bu tarihin pek alışkın olmadığı kadar temkinli ve sağduyulu yaklaştığını gösterir. Aristotelesçi duygu kuramı, duyguların kendisine değil, şiddetine ve derecesine kuşkuyla yaklaşır. Bu oldukça açık... Aşırılığını ve eksikliğini erdeme aykırı bularak ortasına onay veren bir yaklaşımın duyguları, genel olarak iyilik ve kötülük bakımında kategorik bir ayırıma tabi tutmaması; her duygunun niteliğini, şiddetine ve derecesine bırakması ancak doğal karşılanacak bir tavırdır. Ve duyguları, aşırılık, eksiklik ve orta olmak bakımından ziyade, taşıyıcısı, nesnesi ve nedeni bakımından incelediği *Retorik*'te Aristoteles'in duygulara bakışının temelinde *Nikhomakhos'a Etik*'in duygulara yaklaşımı bulunur. *Retorik* bu bağlamda etkilenimler olarak duyguların orta olduğuna dair iddiaya karşı ya da onunla çelişen bazı argümanlar

barındıran ya da argümanlar dizisinden kurulu bir duygu kuramı içermez. Aristotelesçi duygu kuramı konusunda genel hatlarıyla bunları söylemek için yeterli veri bulunmasına rağmen, *Retorik*'te bu tutuma aykırı gibi görünen kimi tespitlerle karşılaşmak mümkün. Zira Aristoteles burada, zalimlik, kin, haset gibi duyguları kötücül, buna karşılık gıpta, dostluk, yardımseverlik gibi duyguları da iyicil duygular olarak sınıflandırıyormuş gibi konuşur. Çözümleme bu biçimiyle alınırsa, *Retorik*, felsefe tarihinde neredeyse gelenekselleşmiş sınıflandırıcı yaklaşımın; duyguları mutlak iyi ve mutlak kötü olarak ele alan yaklaşımın kıskacına yakalanmaktan kurtulmadığını söylemekten bir sakınca yoktur. Fakat acaba durum gerçekten böyle mi? *Nikhomakhos'a Etik*'in duyguların erdemliliğine yönelik yaklaşımı ile *Retorik*'in duyguların iyi ve kötü bakımından tabi tuttuğu yaklaşım arasında bir çelişki mi var?

Retorik, daha önce de söylendiği gibi, duyguları, *Nikhomakhos'a Etik* ile *Eudemos'a Etik*'ten farklı bir bağlamda inceler. Buradaki inceleme, söz konusu iki etik kitabında, dahası bunlara ek olarak *Ruh Üzerine*'de ele alınan duygucu kuramı tamamlayıcı niteliktedir. Etik kitaplarında erdem bakımından, *Ruh Üzerine*'de antropolojik denilebilecek bir bağlamda incelenen duyguların eksik kalmış epistemolojik temelleri *Retorik*'te atılır. *Retorik*'e perspektifi bağlamında bakıldığında, duyguların iyicil ve kötücül olarak sınıflandırılmasının dayanağı, ilk bakışta duyguların doğasından çok, o duygunun taşıyıcısının karakterinin niteliğidir. Bazı duyguları, ancak ona uygun bir karaktere sahip kişiler hisseder. İyi kişinin duygusu olarak gıpta, başkasının değerli yönlerini, sahip olduğu zenginlikleri görebilen, ama onu bu değerlerden, kazanımlardan mahrum bırakmaya çalışan kişinin değil, söz konusu değer ve zenginliklere sahip olmayı arzulayan kişini duygusudur. Kendine değer katmaya değil, başkasını değerden düşürmeye eğilimli bir karakter gıpta duymaz. Buna

karşılık haset, kötü karakterli kişinin duygusudur; çünkü başkasının sahip olduğu üstün niteliklere sahip olmaya sevk etmez, onu o niteliklerden alıkoymaya yöneltir. Durum bu yönüyle açık görünüyor, ancak *Retorik*'in duygulara dair sınıflandırmasının gerisinde bizzat duygulara ilişkin nitelikler de yatar. En azından kötü olarak nitelendirilen duygular açısında durum böyle görünüyor. *Retorik*'te bazı duyguları kötü olarak addetmesi, ortalarının olmamasına bağlanır. Aristoteles'in duygu kuramı, duyguları genel olarak iyi ve kötü ayırımına tabi tutmamak için güçlü veriler ve savlar taşır. Fakat duyguların erdeme uygunluklarının olanaklılığı iddiası, bütün duyguların ortası olduğu sonucuna götürmez. Aristoteles bütün duyguların erdeme uygunluğunun değil, ortası mümkün olan duyguların erdeme uygunluğunun olanaklı olduğundan söz eder. Kısacası aşırılık ve eksiklik taşımayan duyguların erdeme uygunluğu savı, bütün duyguların aynı ölçüye tabi tutulabileceği anlamına gelmez. Ortası, aşırılığı ve eksikliği olmayan, doğrudan kötü olan duygular vardır. Bizzat varlıkları kötü olan, özü kötülüğü kuşatan duygular... Hasedin ya da kinin gerekli olan bir derecesi yoktur. Bu tür duygularda isabetli olmak, uygun oranı yakalamak söz konusu değildir. Bu duygularda her daim erdeme aykırılık söz konusudur. Bu duygulardan birine kapılmak, zaten kötü olmak, kötülük yapma eğiliminde olmak demektir. Bu nedenle bu duygular, *Nikhomakhos'a Etik*'te, *Eudemos'a Etik*'te ve *Retorik*'te duyguların aşırılık, eksiklik ve orta bakımında incelendiği yerlerde anılmaz.

Buna rağmen Aristoteles'in kuramı, duyguları kategorik olarak sınıflandıran yaygın yaklaşımdan önemli ölçüde farklıdır. Aristotelesçi kuramda mutlak kötü duygular olsa da, mutlak iyi duygu yoktur. Mutlak kötü olmayan duygular dışındaki diğer bütün duyguların mutlak iyi olduğu sonucunu çıkarmak, Aristotelesçi erdeme aykırıdır. *Retorik*'te iyicil olarak nitelendirilen duyguların aşırılığı

ve eksikliği söz konusudur. Gıpta konusunda eksiklik, değerleri, üstünlükleri görme konusunda bir eksikliğe, aşırılık ise kendine güvensizliğe yol açar. Başkasının sahip olduğu üstün niteliklere karşı kayıtsızlık değerlilik bilincinden yoksunluk belirtisiyken, o niteliklere fazlaca takılıp kalmak ise kendini hor görmekle sonuçlanır. Erdeme uygun olma olanağı olan hiçbir duygu, yalnızca bir duygu olarak iyi değildir. Her bir duyguyu iyi yapan şey, erdeme uygun ölçüyü yakalamasıdır. Başka bir deyişle mutlak kötü olmayan duyguların eksiklikleri ve aşırılıkları değil, yalnızca orta hali iyidir. Sevgi kendinde, kendi başına iyi değildir; gerekli kişiye, gerekli zamanda, gerekli *ölçüde* duyulduğunda iyidir. Hak edilmeyen birine; sevgiye layık nitelikler taşımayan birine duyulan sevgi –ki böyle bir sevgi, ancak yanlış değerlendirmenin, yargılamanın sonucudur– erdeme aykırıdır. Demek ki Aristoteles'in duygu kuramı, duyguları bütüncül bir yaklaşımla iyi olarak sınıflandırmaz, fakat bazı duyguları mutlak kötü ilan eder.

Pekâlâ, bütün bu tartışmalar erdemin kaynağı ile duygular arasındaki ilişki konusunda neler söyler? Artık elimizde duygulara ilişkin çok net bir bilgi var: duygular erdeme uygun olabilir ya da olmayabilir. Fakat soru, duyguların erdemin varlık koşulu olup olmadığına yöneliktir. Böylece duygular ile erdem arasındaki ilişki konusunda, "duyguların erdemliliği" ile "erdemin kaynağı olarak duygular" şeklinde iki farklı etik olgu söz konusu. Ve yapılması gereken şey, ilk olguya dair tartışmanın ikinci olgu açısında ne anlama geldiğini tespit etmektir. Duyguların erdemliliğiyle, duyguların erdemlice yaşanmasından söz edildiği açıktır açık olmasına, ama erdemin kaynağı olarak duygulardan ne anlaşılabileceği açıklama gerektirir. Erdemin kaynağıyla, çeşitli vesilelerle değinildiği gibi, en genel biçimiyle erdem bilinci ve bu bilince uygun eylem ve etkinliklerin var olma nedeni anlaşılır. Kavramın sınırları içinde

bakıldığında, duyguların erdeme uygunluğunun, erdeme kaynaklık etmeleri önünde bir engel olmayacağı, aklın kendisinin de bir erdem olmasına rağmen, erdemin kaynağı olması olgusundan çıkarılabilir bir sonuçtur. Böyle bir durumun olanaklı olması bir sorundan ziyade, bir hakikat belirtisidir. Değerlerin varlık nedeninin de bir değer olmasından daha doğal bir şey yoktur. Demek ki duyguların, erdeme uygun olma imkânı olan etkilenimler olarak tanımlanması, onların aynı zamanda erdemin kaynağı olabileceği iddiasını geçersizleştirmez. Fakat aynı tanım, duyguların erdemin kaynağı olduğunu da göstermez. Kısacası duyguların ortayı hedef edinen erdem anlayışına uygun olmaya yatkın yaşantılar olduğu yollu söylem, onların, erdemin kaynağı olup olmadığına dair bir yargıya varmak için hiç veri sunmaz. Ancak açıktır ki, erdemler ile erdemlerin kaynağı arasında bir karşılıklılık ilişkisi olmalıdır. Erdemlerden nasiplenmeyen bir şeyin, erdemlerin bilinmesine, varlığa gelmesine, gerçekleşmesine bir katkısının olması beklenemez. Erdemin kaynağı, ancak aynı zamanda erdem olan ya da erdem olma olanağı olan bir yeti ya da güç olabilir. Bu, Aristotelesçi erdemin temel hareket noktalarından biridir. Aksi durumda bu etik yaklaşımının özsel niteliğini, karakter ile düşünce erdemleri ayırımı ile onlar arasındaki ilişki şekillendirmezdi. Bu açıklama, aklın yanısıra duyguların erdemin bir başka kaynağı olduğuna dair herhangi bir sav içermez. Dahası bu açıklama, bu türden bir sonucu zorunlu da kılmaz. Söz konusu açıklama, duyguların erdemlere uygun olup olmadıklarından hareketle erdemin kaynağı olamayacağına dair olası bir çıkarımı bertaraf eder. Zira bir şeyin, kendi iyiliğinin yahut kötülüğünün ölçütü olan başka bir şeyin kaynağı olma olanağı yoktur. Demek ki Aristoteles etiğinde, duygular, erdemler için kaynak değildir; yani erdemlerin gerçekleşmesinin, varlık kazanmasının, nesnelleşmesinin ne varlık nedenidir ne de

yeterli koşuludur. Bu etik yaklaşımı için sadece ve sadece duyguların erdeme uygunluğundan ya da aykırılığından söz edilebilir. Duyguların her zaman doğru ya da uygun yaşanan yaşantılar olduğunu söylemek için hiçbir gerekçe yoktur. Nussbaum'un dediği gibi "onlar, eğitilmeye ve iyi bir yaşama ilişkin görüşlerle uyum içinde olmaya gereksinim duyar."[113] İnsanların etkilenimlerinden, duygularından sorumlu tutulmasının gerisinde bu kabul yatar. İnsanların duygularından sorumlu olmadığına yönelik bir sav, onların insani kontrol mekanizmalarına bağlı olmadığını varsayar. Bu ise, bir kimsenin duygulanımlarından dolayı göstereceği aşırı tepkilerin ya doğal karşılanması ya da etik bir karşılığının olmadığı sonucuna varır. Hâlbuki hiçbir etik argüman, sözgelimi, ne denli öfkeli olursa olsunlar, birinin, öfkeden dolayı bir başkasını öldürmesine onay vermez. Erdeme uygunluğu ya da aykırılığı söz konusu olan bir şey yahut kendisi belirli bir koşul altında erdemli ya da erdemsiz olan bir şey, erdeme kaynaklık etmez; aksine onun erdeme uygunluğunun bir gerekçesi, dayanağı vardır. Bu yüzden nasıl ki eylemlerin erdemliliğinin bir kaynağı varsa, aynı şekilde duyguların erdeme uygun yaşanmalarının da bir kaynağı olmalı. Duyguları erdemli kılan bir temel... Duyguların erdeme uygunluğu... Böyle bir kaynak, ya eylemleri erdemli kılan kaynak olabilir ya da duygulara özgü bir başka kaynak. Bir karar vermek gerekir, ama doğru kararı vermek için nereye bakılacak? Burada söz konusu olan bir tercih değildir, epistemolojik zorunluluktur. Bu konuda karar vermenin nihai epistemik ölçütü, erdeme uygunluğundan söz edilen şeyin ontik yapısı değil, erdemlerin bizzat kendileridir. Duygular bağlamında bir tartışma yapılıyor olsa da, kaynağı aranan şey duygular değil, erdemdir. Öyleyse eylemlerin

113 Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, New Jersey: Princeton Unversity Pres, 1994, s.96.

erdemli olmasını olanaklı kılan şey, duyguların da erdeme uygunluğunu olanaklı kılar. Başka bir deyişle, eylemler ile duyguların erdem bakımından kaynağı ortaktır. Zira değerlilik söz konusu olduğunda, erdem, eylemlerin ve duyguların ortak özüdür. Erdem tercih edilen orta, ortanın belirlenip tercih edilmesi akıl aracılığıyla mümkün olduğuna göre, tıpkı eylemlerde olduğu gibi, duyguların erdeme uygunluğunun kaynağı akıldır. Aklın burada kaynaklık rolü, duyguların düzenlenmesi ve dizginlenip denetlenmesi ve bunun tercih edilmesinde üstlendiği iş bakımındandır. Duyguların erdem bakımında aklın denetiminden geçmesi son derece önemlidir; çünkü duygular, sadece edilgin birer yaşantı değildir, aynı zamanda kendilerine eylemlerin eşlik ettiği etkin yaşantılardır. Hiçbir duygu, sadece bir kararın sonucu değildir, her duygu aynı zamanda etkinliğe geçiren bir nedendir. Dolayısıyla duygular, erdeme uygun olmadıkları durumlarda, yani aşırılık ya da eksiklik taşıdıklarında, erdeme uygun olmayan faaliyetlere neden olur. Öyleyse genel olarak ifade edilirse, erdeme uygun ve aykırı olabilen ve denetlenip kontrol altında tutulmakla erdeme yaraşır olan duygular, erdemin kaynağı değildir, aksine erdemin kaynağı aynı zamanda bizzat duyguların da erdeme uygunluklarının kaynağıdır.

Duyguların erdemin kaynağı olmadıkları sonucunun, biri eylemler, diğeri de bizzat duygular bakımından erdemlerden gelen iki nedeni vardır. Eylemler bakımından ortayı yakalamak, duyguların değil, akıl ve aklı-başındalığın işidir. Bu bağlamda, tartışma boyunca yapılan çözümlemelerde de görüleceği gibi, duyguların eylem ile erdem ilişkisi bakımından hiçbir yaptırım gücü yoktur. Duygular bakımından ortanın yakalanması, bizzat kendilerini denetleme olanağına sahip olma kapasitesinden yoksun olduklarından, duygularla gerçekleşen bir edim değildir. Söz konusu iki nedenin gerisinde, duyguların, ne aracılığıyla doğruluğa ulaşılan ne de teorik

bilgiyi pratik durumlara uygulayan yeti veya güçlerden biri olması yatar. Duygular, birer iştah göstergesi olarak aklı harekete geçirseler de, düşüncenin taşıyıcı yeti ya da gücü değildir. Bu yargı, aklın ve iştahın eylem ilkesi olduğun dair Aristotelesçi tespite aykırı değildir. Duyum, iştah, haz ve acı, imgelem ile düşünme arasında ontik bir sıradüzen vardır. Sadece haz ve acının, dolayısıyla duyguların taşıyıcısı iştah değil, aynı zamanda imgelem de (*phantasia*) duyum sayesinde mümkündür. Duygu taşıyan, duyguları olanaklı kılan bir güç olarak iştahın eylem ilkesi olması, duyguların da eylem için bir ilke olabileceği anlamına gelir. İştah dolayısıyla duygular, haz ve acı taşıyan yaşantılar olarak, bir şeyi arzulama ya da ondan kaçınma nedenidir. İlkeyle, nedenin kastedildiği düşünülürse, duygular nihai neden değildir, ancak itici neden olabilir. En nihayetinde akıl, her türden bilişsel edimin taşıyıcısı olarak zaten hem duyguların varlık nedenidir hem de duyguların erdem bağlamında makullüğü bakımından denetleyen bir güçtür. Akla katılmayan, aklın sözünü dinlemeyen haz ve acı, dolayısıyla duygu, eylem nedeni değildir, sadece davranış nedenidir. İştah dolayısıyla duyguların eylem ilkesi olarak anılması, eylemlerin duygulardan doğduğu anlamına değil, duyguların, eylemlerin taşıyıcısı olan davranışların nedeni olduğu anlamına gelir. Haz ve acı duyabilen her varlık davranışta bulunur, ama rasyonel olarak belirlenmiş amaçlarla varlık kazanan eylemler gerçekleştiremez. Bu bağlamda söylenebilecek nihai şey, eylem, gerisinde duyguların olduğu, ama duygusal olmayan bir tür faaliyettir. *Poetika*'da korku ve acımanın trajik unsurlardan doğan, trajik olanı keşfetmeyi sağlayan trajik duygular olarak alınması, elbette duyguların etik önemine bir vurgudur. Zira kötü duygulardan arınmış bir ruh iyi bir karakter, iyi bir karakter ise iyi eylem ve etkilenimler taşır. Durum bütün çıplaklığıyla böyle, ama söz konusu iki duygu,

sadece erdemlere dair bilinçten değil, aynı zamanda trajik hayatlarla karşılaşan kişinin içinde bulunduğu durumu erdemler bağlamında doğru değerlendirme, doğru yargılama gücünden doğar. İyi kişinin kötücül yaşantılara maruz kaldığını göremeyen kişi, trajik korkuyu veya acımayı duymaz. Kuşkusuz bir korku ve acıma duyabilir, ama trajediden doğan korku ve acıma değildir.

Amaç eylem için elzemdir, ama bir eylemi erdemli kılan şey amaçlılığı değildir, erdem uğruna bir amaç taşıması ve onu gerçekleştirmesidir. Bu yüzden etik bağlamda doğru eylem, iştahın denetiminde olan eylem değil, aklın sözünden çıkmayan, tarzı aklı-başındalık tarafından belirlenen eylemdir. Zira her erdemli eylem ve etkilenim, doğru değerlendirmeler, doğru tespitler, yargılar, kararlar, araçlar gerektirir. Bu nedenle erdemin kaynağı, ancak ve ancak düşünce erdemleri olabilir; çünkü her doğru bilgisel edim veya etkinlik düşüncenin taşıyıcı yetilerine bağlıdır. Zaten isimlerinden de anlaşılacağı gibi düşünce erdemlerini erdem yapan şey, düşünmenin ve bilginin kaynağı olmalarıdır. Bütün düşünce erdemlerinin erdemlerin gerçeklik kazanmaları bakımından bir etkileri olmasına rağmen, asıl iş, bütün bu tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, aklı-başındalığa ve akla aittir. Zira diğer düşünce erdemleri olan bilim, sanat ve bilgelik de özsel olarak akıl ve aklı-başındalık gerektirir. Akıl ve aklı-başındalık olmadığı sürece, bilim, sanat ve bilgelik olmaz. Fakat söz konusu üç erdem de aklı-başındalık ile aklın etkinlik gücünün artırır. Erdemlerin varlık nedenlerinin taşıdıkları yüksek değer, aynı zamanda onların erdem olmalarının da gerekçesidir. Fakat bu erdemler, farklı türdendir; doğruyu yanlıştan ayıran erdemlerdir.

Duygu bakımından erdem, duyguların orta olmaları anlamına geldiğine göre, onları denetlenmek olsa olsa aşırılık ve eksiklik taşıyıp taşımadıklarını belirlemek, taşıyorlarsa bunun önüne geçmek anlamına gelir. Aklın, duygu bakımında erdemin kaynağı olması,

duyguların aklın sözünü dinleme olanağı taşımasıdır. Dolayısıyla duyguların erdemliliğinden, duyguların, aklın buyruklarına itaat etmesi anlaşılabilir. Duygu bağlamında aklın buyruklarına tabi olmak, neye ya da kime karşı, ne zaman, ne için, ne kadar, ne hissedileceği ve bundan ne tür sonuçların çıkacağı anlamına gelir. Duyguların erdeme uygunluğu sürecinde, akıl, erdeme ilişkin genel ilkeler verme, aklı-başındalık ise bu ilkeler ışığında duygulara müdahale etme işiyle meşgul olur. Bu, Aristoteles etiği için oldukça önemli bir sonuçtur; çünkü duygular, ruhta olup biten şeyler olarak ruhun iştah duyan kısmıyla ilgilidir. İştah duyan kısmın en önemli özelliği ise, akla katılabilmesidir. Zaten duygular da, ruhun bu kısmının yaşantıları olduğu için, aklın sözünü dinleme kapasitesine sahiptir. Aksi takdirde tıpkı bitkisel kısmın özellikleri gibi, yalnızca beslenme ve büyüme nedeni olarak erdeme kayıtsız olacaklardı. Bu nedenle Aristotelesçi etik, duyguların ve dolayısıyla hazzın yaşamdan tamamen dışlanması veya bastırılması gerektiğine ilişkin bir yargı içermez. Dahası Aristoteles için iyi bir yaşam, erdemin sınırları içinde yaşanan duyguları da içeren bir yaşamdır. Ancak bundan her duygunun aklın sözünü dinlemeye uygun olduğu sonucu çıkmaz. Hasetlik, kin gibi eksikliği, aşırılığı ve ortası söz konusu olmayan duyguların bizzat kendileri kötüdür ve dolayısıyla hiç yaşanmamaları erdeme uygundur.

Duyguların erdeme uygunluğu temelde aklın işiyse, duygular ile akıl arasında herhangi bir çatışmadan söz etmek mümkün değilmiş gibi görünür. Ancak şimdiye kadar yapılmış olan tartışma böyle bir yargıda bulunmayı henüz mümkün kılmıyor. Her şeyden önce Aristoteles'in, Platon gibi akıl ile duygular ya da eğilimler arasında zorunlu bir çatışmadan söz etmediğini ya da buna benzer bir iddiada bulunmadığının belirtilmesi elzemdir. Onun akıl ve duygulara dair etik bağlamdaki iddialarından çıkan nihai sonuç, duyguların

ya da genel olarak eğilimlerin aklın sözünü dinlemekle erdemli olduğudur. Fakat bu sonuç, akıl ile eğilimler arasında hiçbir çatışmanın olmadığını ne zımnen içerir ne de böyle bir imada bulunur. Aristoteles'in sağduyulu tutumu, böyle çatışmaların yaygınlığına dair olguları yadsımaktan hiçbir yarar görmez. Üstelik bu çatışmanın süreklilik taşıma ihtimali de oldukça yüksektir; çünkü eğilimler ve duygular, ruhun iştah duyan kısmının işlevleridir. Ve iştah, uyanır uyanmaz, her türden engele meydana okuyarak doyurulmayı beklerken, akıl, insanın işini ve erdemi hesaba katarak uygun zamanın beklenmesini ve uygun oranın takip edilmesini buyurur. Aklın ve iştahın, aynı şeyle ilgili kararlara müdahil olma isteği eş zamanlı belirdiğinde, çatışma için gerekli bütün koşullar hazır demektir. Duygular, akıl engeline takılmaksızın hemen doyuma ulaşmak için diretince, akıl buyurgan bir tepki verir. Bu kavganın bütün yükünü kişi taşır; "evet" ile "hayır" arasında gidip gelir. Ancak bu çatışma kaçınılmaz değildir; akıl ile duyguların varlığının zorunlu sonucu olduğuna dair hiçbir belirti ya da kanıt yoktur. Sadece belirli şartlar yerine gelmediğinde ortaya çıkan bir aksaklıktır, bir gediktir.

Akıl ve duygu çatışması en belirgin biçimde *kendine egemen olmama* (*akrasia*) durumunda karşımıza çıkar. Kendine egemen olmama, bedensel hazlara veya bedensel arzulara dair bir tür tutumdur. Burada tam anlamıyla bir çatışma söz konusudur. Zira kişi, hem peşisıra haz getireceği tasarlanan kimi tutkuların etkisindedir hem de aynı tutkularının taleplerine karşı duran, onlara hayır diyen bir sanıya ya da bilgiye sahiptir. Ancak olmaması gerektiğini düşündüğü tutkular taşıyan kişi kendine egemen olma sorunuyla karşı karşıya kalır. Bu, bir yandan fazlasıyla ağır bir mücadele gerektiren, diğer yandan da önemli sonuçlar yaratan bir gerilimdir. Yaşama isteği ile yaşamama gerekliliği arasında kalmak, basit hamlelerle üstesinden gelinebilecek kadar basit bir durum değildir. Evet, bir çatışma var,

fakat kendine egemen olmama, kişiye egemen olduğunda, çatışma son bulur. Kişi kararsızlığını yenmiştir, ama kötü olanda karar kılmıştır. Kendine egemen olmayan kişinin bütün eylem ve etkilenimleri, ruhun iştah duyan kısmı tarafından şekillenir. Bu durum, ruhun iştah duyan kısmının mutlak hâkimiyetini ilan ederek, akıllı yanının bütün talep ve işlevlerini bastırır. Bu nedenle Aristoteles, kendine egemen olmayan kişinin asli özelliği olarak akıl yürütmede tutarsızlığı görür. Pekâlâ, ama bu tespit, söz konusu çatışmayı şaibeli kılmaz mı? Kendine egemen olmama durumunda kişi akıl yürütmelerde tutarsızlığa düşüyorsa, akıl ile duygu çatışmasından söz etmek kuşkulu hale gelmez mi? Zira yanlış akıl yürütmenin sonucu yanlış bilgidir ve yanlış bilgiyle uyuşmayan herhangi bir duygunun, kelimenin olağan anlamıyla aklın sözünü dinlemediği söylenemez. Dolayısıyla kendine egemen olmamak tutarsızlığın ürünüyse, kişi bilmeden eylemde bulunuyordur. Ve bu, bir çatışmadan ziyade bir eksikliğin göstergesidir. Fail, doğru olduğunu sandığı şeyi, en azından yanlış olmadığını sandığı şeyi yapar. Akıl, yanlış yargıyı doğru kabul ettiğinde, sonuç akla uygun bir görüntü verir. Eylem sürecinin ve sonucunun mutlak anlamda akla uygunluğundan söz edilemeyeceği açıktır, fakat kişi, akla uygun bulduğu, akla uygun olduğuna inandığı bir gerekçeyle hareket ediyorsa, akıldan kelimenin olağan anlamıyla mutlak bir şekilde onay almasa da, onun tarafından ret de edilmiyordur. Bilgisizliğin, yanlış bilginin yahut yanlış akıl yürütmenin vesile olduğu duygu durumunda, akıl ile duygu arasında özsel bir gerilimden söz edilemez. Akıl ve duygu gerilimi, duygunun akla uygun olmadığına dair bir bilinç gerektirir. Bilgisizliğin ya da yanlış akıl yürütmenin, en nihayetinde failin suçu olduğuna yönelik Aristotelesçi argüman da böyle bir ortamda çatışmanın varlığını kanıtlamaya yetmez. Eylemin başlangıcının failin elinde olması, elbette, bütün sorumluluğun failde olduğunu gösterir. Bilgisizliğini

gidermek, doğru akıl yürütmek için gerekli emeği harcamak kişisel meselelerdir. Ve fakat! Kişisel tutumlar, ne akıl ve duygular arasındaki çatışmanın nedenidir ne de böyle bir çatışmanın varlığının kanıtıdır. Akıl ile duygular arasında yaşanan çatışmalar, failin sorumluluk taşıyıp taşımadığıyla değil, belirli bir durumda duyguyu onaylamayan bir gerekçenin bilincinde olup olmadığıyla ilgilidir. Sorun aslında oldukça ciddidir, fakat yine de Aristoteles'in söyleyecek çok sözü vardır. *Nikhomakhos'a Etik*'te söz konusu sorun hakkındaki argümanlara bakılırsa, bu karşı çıkış, Sokrates'in, erdem ile bilgi arasında yanlış bir şekilde kurduğu zorunlu bağa olan inançtan doğar. Zira durum bu olsaydı, kendine egemen olmayan kişi, yaptıklarının kötü olduğunu bilmediği için yapacaktı. Bu varsayım, kendine egemen olmayan kişinin, iyi olduğunu sandığı, ama kötü olan şeyi yaptığı kabulüyle sonuçlanır. Oysa Aristoteles, kendine egemen olmayan kişinin, bile bile kötü olanı yaptığını iddia eder. Evet, ama durum gerçekten hiç açık değil. Kendine egemen olamama tutarsız bir akıl yürütmenin sonucuysa, kendine egemen olmayan kişinin bile bile kötülük yaptığı iddiası geçerliliğini yitirmez mi? Zira her yanlış akıl yürütme, hem genellikle yanlış bilgiden kaynaklanır hem de yanlış bir bilgiyle sonuçlanır. Ve yanlış bilgi, "bile bile..." ibaresini geçersiz kılar.

Durum Aristoteles etiği açısında iç açıcı bir görüntü vermese de, Aristoteles'e isnat edilen bu sorunun, akıl yürütme ile duygular arasında kurulan geleneksel nedensel ilişkinin kabulünden doğduğunu gözden kaçırmamak lazım. Duyguların aklı takip ettiğine dair yaklaşımı... Aristoteles, elbette, bu yaklaşıma karşı duran bir filozof değildir, dahası felsefe tarihinde duyguların bilişsel niteliğine vurgu yapan ilk filozoftur. *Nikhomakhos'a Etik*'teki çözümlemelerine bakılırsa, kendine egemen olmayan kişinin tutarsızlığı, duygular ya da eğilimler ile bilişsel gerekçeleri arasındaki uyumsuzluk

anlamına gelmez, düşündükleri ile yaptıkları arasındaki uyumsuzluk anlamına gelir. Kişi, yapılmaması gerektiğini düşündüğü şeyi yapmaya karar verir. Dolayısıyla kendine egemen olmayan, en genel anlamıyla, inandığı şeyleri yapmayan ya da takip edilmemesi gerektiğini düşündüğü şeyleri takip eden kişidir. Hiç kuşku yok ki bu, akıl yürütmede tutarsızlıktan ziyade, düşünce ile eylem arasında bir tutarsızlık olduğunu gösterir. Ne ki Aristoteles'in kendine egemen olmayan kişinin durumunu akıl yürütmede tutarsızlık olarak görmesinin nedeni, failin akıl yürütme yaptığı halde tercih yapmamasıdır. Kişi, elbette en nihayetinde bir karar verir, ama karar ile tercih arasında hiçbir zorunlu bağlantı yoktur. Karar vermiş olmak, tercihte bulunmuş olmak anlamına gelmez. Başka bir deyişle, her karar bir tercih değildir. Karar, zorunluluktan, zorlamadan da gelebilir. Ve kendine egemen olmayan kişi, duyguların, tutkuların ya da daha geniş bir ifadeyle eğilimlerin zorlamasıyla karar verir. Eylem akıl yürütmeyle başlar, ama akıl yürütmeye bağlı olmayan bir kararla devam eder. Bu nedenle burada bilginin eyleme etkide bulunmaması, bilginin eylemi belirlememesi söz konusudur. Demek ki sorun, bilgiye sahip olmak ile bilgiyi uygulamaya sokmak, bilmek ile bilgiye uygun davranmak, bilgi ile eylem arasındaki keskin çatlaktır, derin uçurumdur.

Bu anlamda bilgili olmak ibaresi, sadece bir sahiplik belirtir, bir ilişki biçimini değil. Bilgisi olup onu uygulayan kişiye de, bildiği halde bilgisini uygulamayan kişiye de bilgili denir. Fakat ikisinin bilgiyle ilişkisi konusunda aynı eşitlikten söz edilemez. Bilginin eylemle bağı, eyleme katılıp katılmadığı, ona sahip kişiye nitelik olarak geri döner. İlki durumda kişi aynı zamanda uygulayıcıdır. Ve sırf bilgiye sahip olan, kelimenin olağan anlamıyla bilgili sayılmaz; çünkü önemli olan bağlantılar kurmak, çıkarımlar yapmak değil, bu bağlantılar aracılığıyla söylenmek istenen anlamı kavramak, ona

yaşantılarla ulaşmaktır. Bilgisini uygulamayan kişi, sarhoş, yarı uyanık ya da kendini kaybeden biri gibi bilgi ile bilgisizlik arasında gidip gelir. Gerçekten bilgi olduğunda, ne tutkular rastgele belirir ne de eylemlerde belirleyici olur. Aristoteles bu tür insanları, aptal olmayan, ama aptalların yaptığı şeyleri yapan kişiler olarak betimler. Demek ki, "bilgiye sahip olmanın ve onu kullanmanın farklı bir huy olduğu..."[114] açıktır. Teorik bilgi uygulayıcı güce gereksinim duyar. Teorik bilginin, eylemlerine sirayet etmediği insanlar karşısında yaşanan mahut şaşkınlık bir bilgisizlik belirtisidir.

O halde kendine egemen olmama, genel olarak, bilginin kullanımıyla ilgilidir. Ve kendine egemen olmama durumunda kişi, bilginin gereklerini yerine getirmeyerek aklın sözünü dinlememiş olur. Aklın sözünü dinlememek, bir başka şeyin izinde gitmek demektir. Bilgiye uygun eylememek, bir tercih olmasa da bir karardır, fakat saf bir biçimde bilginin elenmesi ya da inkârı değildir. Bilgi, bilgiye karşı olan bir öğenin, öznel bir amaç ya da beklenti dolayısıyla uygulanmamasıdır. Aristoteles'in "her kendine egemen olmayan kişi pişmanlık duyar[115]" ifadesi, bunun en belirgin kanıtıdır. Pişmanlık, iki seçenek arasında gidip geldikten sonra, seçilmesi vicdan azabına yol açan seçenekte karar kılmaktır. Vicdan azabı, yapılanın kötülüğüne dair bilinçten doğar. Bu nedenle, kendine egemen olmayan kişi, akıl ile duygular arasında kalır, ama sonunda duyguların peşinden gider. Akıl ile duygu çatışması, özsel olarak bilgi ile duygu çatışmasıdır. Pekâlâ, ama eylemler söz konusu olduğunda, bilgiyle ne kastedilir? Zira bilgi önermelerle dile gelir ve önermeler ya tümel ya da tikel olur. Bu önermelerden hangisi eylemleri belirler? Ya da tümel ve tikel önermelerin eylemlerle nasıl bir ilgisi vardır? Eylemleri

114 *Nikhomakhos'a Etik*, 1147a.
115 *A.g.y.*, 1150b.

belirleyen önermeler, teklere ilişkin önermelerdir. Tümel önermelerin eylemlerle, pratik yaşamla elbette bağı vardır, ama doğrudan eylem belirleyicisi olarak değil. Tikel önermeler genel önermelerden çıkar çıkmasına, fakat her tikel önerme tümel bir önermenin sonucu değildir. Pratik alan söz konusu olduğunda, bilgiye aykırı eylemek çoğunlukla tikel önermelere aykırı davranmaktır. Dolayısıyla tikel önermelerle kastedilen şey, aslında eylem ilkeleridir. Aristoteles, Kant'tan binlerce yıl önce, insanları, genel ve evrensel *eylem ilkelerinin* değil, sadece genel ve evrensel amaçların olduğundan haberdar eder. Dahası felsefe tarihinin hemen başında, genel ilkelere eylem ilkeleri muamelesi yapıldığında, erdeme aykırı eylemler gerçekleştirme ihtimalinin artacağı konusunda insanlığı uyarır. Bu bağlamda genellikle bir erdem belirtisi olarak görülüp övgü mahiyetinde kullanılan "ilkeli insan" tabiri, aslında erdeme aykırı davranma ihtimali yüksek ya da zaten sıklıkla erdemlere halel getiren eylemler gerçekleştiren insan anlamına gelir. Toparlanılırsa, tümel önermeler ya da genel ilkeler eylem ilkleri değildir, ama amaç belirleyici ilkeler olarak iş görür; buna karşılık tikel önermeler, eylem ilkeleri olarak belirli bir durumdaki eylemi belirler. Bu nedenle Aristoteles'e göre, "<eylemi belirleyen şeyle ilgili olarak> bir genel sanı vardır, bir de duyumun egemenliğindeki teklerle ilgili sanı vardır, bunlar birleştirilince zihnin buradan sonuç çıkarması ve eylem söz konusu ise hemen eyleme geçilmesi gerekir. Örneğin her tatlıdan tatmak gerekiyorsa ve tek olarak şu nesne tatlıysa, kişi kendisine engel olunmadıkça, onun elinde olduğu sürece onu tadacaktır. İmdi tatmayı yasaklayan genel bir sanı varsa, bir de her tatlının hoş olduğu ve şu belli şeyin tatlı olduğu sanısı varsa (bu sanı etkinlik halinde), ama bir de tutku söz

konusuysa, ilk sanı bundan kaçınmayı salık verecek, tutku ise ona itecektir (çünkü o ruhun her yanını devindirebilir)."[116]

Eylemlerin genel ve teklere ilişkin önermelerle ilgisini gösteren bu örnekte iki farklı durum söz konusudur. İlk durumda her tatlının tadılmasının gerekliliğini bildiren tümel bir önermenin talebi olan bir etkinliğin gerçekleştirilmesinde bir aykırılık yoktur. Kişi, hiçbir çatışma yaşamaksızın duyusal tekil önermesinin gösterdiği tatlı besini tadar. Buna karşılık ikinci durumda kişi, tam manasıyla bir akıl ve duygu çatışması yaşar. Tatmayı yasaklayan tümel önerme ile her tatlının hoş olduğunu ve hâlihazırda bir tatlının bulunduğunu gösteren teklere ilişkin duyusal önerme arasında elbette giderilemez bir çelişki vardır, fakat akıl duygu çatışması, bu çelişkinin bizzat kendisi değildir. Bu iki önerme karşısında bulunan kişinin aynı zamanda bir de tatlıya yönelik tutkusu varsa akıl ile duygu çatışması yaşar. Genel önerme tatlıyı yasaklar, tikel önerme ise, sadece tatlının hoşluk uyandırdığı ve hâlihazırda tatlı bir besinin varlığı konusunda haberdar eder. Dolayısıyla tümel önerme ile tikel önerme arasında bir nitelik farkı vardır. Tümel önerme, onay ya da ret içerir, oysa tikel önerme sadece tespitte bulunur. Tatlıya yönelik tutku, tikel önermenin emrinde değildir, ama genel önermenin yasağını delmeye yeltenir. Böylece bu duruma maruz kalan kişi, genel önerme ya da sanı ile tutku arasında gidip gelir. Ne ki en nihayetinde sağ akla karşıt olan bir tutkunun denetiminde olduğundan, aklın sözünü ihlal eder. Fail, hiç kuşkusuz, hem genel sanı hem de teklere ilişkinin sanı konusunda bilinç sahibidir. Genel sanının bilincinde olmamak yahut genel sanının bilincinde olup da teke ilişkin sanıya sahip olmamak bilgiden yoksunluktur. Her iki durumda da kendine egemen olmamaktan değil, olsa olsa bilmeden yapmaktan söz edilebilir. Zira bilgi eksikliği

116 *A.g.y.*, 1147a.

giderildiğinde, fikri değiştiğinde ya da ikna olduğunda, kişi, yapma eğilimi taşıdığı şeyden vazgeçebilir. Hem genel sanının hem de teke ilişkin sanının bilincinde olunup da, genel sanıya aykırı bir şey yapıldığı durumunda, kendine egemen olmamaktan söz edilebilir. Kişi, yapmaması gerektiğini bildiği halde yapar. Bu nedenle kendine egemen olmayan kişiyi tanımlayan şey, bilgi eksikliği değil, irade zayıflığıdır. Kant'ın terminolojisiyle ifade edilirse, kendine egemen olmayan kişinin istemesini doğa yasası belirler. Aristoteles'in örnekte bilgiden değil, sanıdan söz etmiş olması, bilgi ile sanıyı özdeşleştirdiğini göstermez. Fakat bu ayırım üzerinde iş görmemesi, çözümlemesinin değerini düşürmez. Bu konuda bilgi ile sanı ayırımını göz önünde bulundurmamasının nedeni, hem genel olarak insanların –filozof olmayanların– daha çok sanılara dayanarak eyledikleri olgusunu görmezlikten gelmemesidir, hem de sanıya bir doğruluk inancının eşlik ettiğini görmesidir. Her insan bilge değildir, her insanı bilge yapmak da olanaklı değildir. Fakat yine de her insan yaşama bir şekilde yön verir. Bu demektir ki insanlar, sanılarının doğru olduğunu varsayarak yaşıyorlar. Sanıya doğruluk atfetmek, onu, nesnel ve bilgi kuramsal bağlamda değil, fakat pratik bakımdan fail için bilgi düzeyine çıkarır. Zira fail, bu tutumla hem inanarak hem de kararlı bir biçimde eyleme olanağını elde eder. Aristoteles, Platoncu felsefenin bilgi ile sanı –söz konusu iki kavramın anlamı konusunda farklı düşünse de– arasında yaptığı ayırımı benimsemesine rağmen, akıl ile duygu çatışması söz konusu olduğunda, bu ayrımı fazla önemli bulmaz. Zira akıl ve duygu çatışmasına maruz kalmak, özsel olarak karar vermekte zorlanmaktır. Burada önemli olan bu zorluğun bizzat kendisidir, kişinin yaşadığı zorluğun gerisinde yatan şeyin sanı ya da bilgi olması değildir. Nitekim sanı sahibi insanlar sanılarına, bilgi sahibi insanların bilgilerine olan bağlılıklarında

daha güçlü bir bağla bağlı olabilirler. Dahası sanı sahibi insanların, bilgi sahibi olanlardan daha kolay karar vermelerinde de akla aykırı bir şey yoktur. Kendine egemen olmayan kişi, ne bilgi sahibi olmadığı ne de sanı sahibi olduğu için kendine egemen olmakta zorlanır. Kendine egemen olmayan, sanı ya da bilgi temelli olsun, yargılarına uygun eylemeyendir.

Ancak bundan, her arzunun aklın sözüne aykırı bir yol izlediği sonucu çıkmaz. Kendine egemen olmama, her türden arzu ya da hazlarla ilgili değildir, ama ilgili olduğu arzu ya da hazların inkârı da değildir. Kendine egemen olmama, sadece bedensel hazlarla ilgilidir. Ve bu hazlarda orta yakalandığında, akılla çatışma olasılığı ortadan kalkar. Bedensel arzular ya da hazlar konusunda aşırıya kaçıldığında, arzu bilgiye riayet etmediğinden, aklın izinden gitmez. Nitekim kendine egemen olmayan kişinin akla bağlı kalmamasının nedeni, ya arzularının niteliği, ya şiddeti ya da hem sayısı hem de şiddetidir. *Ruh Üzerine*'nin[117] sonlarına doğru, bu konuda söylenmesi gereken şey, en net biçimiyle ifade edilir. Akıl ve iştah, dolayısıyla istekler ve duygular arasındaki çatışmanın özsel nedeni, iştahın, gelecekte çıkabilecek olası olumsuz etkileri görmemesinden dolayı, belirir belirmez doyurulmayı beklemesi, buna karşılık aklın, geleceği görme gücü sayesinde sabırlı olmayı salık vermesidir. Kötü arzulara, şiddetli arzulara ve çok sayıda şiddetli arzuya direnmek önemlidir. Aristoteles'in terminolojisiyle ifade edilirse, sağ akıl bakımından bir eksiklik taşımayan, ama aklı başında olmayan kişide duygu ve akıl çatışması yaşanır; çünkü genel ya da teklere ilişkin ilkelere ulaştıran yeti ile onları uygulamaya koyan yeti farklıdır. İlkelere ulaşma konusunda eksiklik taşımayan, ama uygulamada eksiklik yaşayan kişi, aklı-başındalık konusunda yetersizlik yaşıyordur. Teorik ile pratik

117 433b.

uyumsuzluk, olsa olsa kişisel bir eksikliktir. Ama neden ve düzey ne olursa olsun, bu çatışma zorunlu bir çatışma değildir. Zira kendine egemen olmayan kişi tercihte bulunmasa da, tercihte bulunmak için yeterli teorik bilgiye sahiptir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

⊠⊠⊠

KANT: DUYGULARA VEDA YA DA ATHENA'NIN ZAFERİ

Platon'un temellerini attığı, Aristoteles'in görkemli bir yapıya dönüştürdüğü akılcı gelenek, kapağı kapatılmış kitaplar içinde kurtlanma riskini atlatıp canlanmak için Kant'ın etikle ilgileneceği günü bekleme mecburiyetinde kaldı. Belki çok bekledi, fakat bereket versin ki tevekkeli bir bekleyiş olmadı. Etiğin kaynağı sorununun, akıl ile etik arasındaki ilişki bağlamında, başlı başına bir eserde incelemeyi hak ettiği sezgisine yaslanan Kantçı hamle fazlasıyla devrimcidir. Modern felsefede, Kant'a gelinceye dek doğrudan aklı nesne edinen çok sayıda kapsamlı inceleme yapıldı yapılmasına, ama onlar arasında aklın etikteki yerine yönelik kayda değer bir çalışma çıkmadı felsefe tarihi sahnesine. Zira Kartezyen felsefeyle başlayan akıl incelemeleri, *Pratik Aklın Eleştirisi* yayımlanıncaya kadar, genel olarak aklın bilgideki rolünü, işlevini ve sınırlarını sorgulamaya hasredilmiştir. Oysa söz konusu kitabın yayınlanmasından önce etik-duygu meselesine ayrılan çok sayıda inceleme felsefe kütüphanelerinin raflarında yer alır. Bir anlamda duygucu gelenek, akılcı geleneğin kurmuş olduğu hâkimiyet nedeniyle felsefede etkin tartışmalara yol açmasa da, etkin ve verimlidir. Kendi içine kapanmış olabilir, ama iş

yapmaktan vazgeçmez. Ancak bu, Kant'tan önce modern felsefede etikte aklın yerini tespit etmeye yönelik belirgin bir tartışmanın olmadığını imlemez. Böyle bir kuşkuya kapılma yanılgısından kurtulmak için İngiliz Duyguculari'nın veya Hume'un çalışmalarını anımsamak yeterlidir. Ne var ki bu çalışmalar, sorunun yeterli ölçüde tartışıldığını göstermeye de yetmez. Söz konusu çalışmalar, adı geçen sorun için sadece tali niteliktedir. Burada akıl, genelde etik-duygu konusuna dair tartışmaların sınırlarını çizmek maksadı için bir araç konumundadır. Akıl, elbette etikte tartışılır, ama duyguların etikteki yerini ve önemini belirlemek amacıyla. Akıl, ya duyguların etikteki rolünün anlaşılması ya da etiğin yurdundan bir an önce sürülmesi için ele alınır. Kant'ın soruna verdiği önem, dahası Kant felsefesinin önemi, gücünü bu geleneğin dışına çıkmakla gösterir. Kant, akıl-bilgi ilişkisini inceleyen bir eser dışında, aklın etikteki rolünü, akıl ile ahlaklılık arasındaki ilişkiyi belirlemek maksadıyla adını "akıl" ile "pratik" kavramlarından türettiği ilk kitabı da etik tarihine armağan eder. *Pratik Aklın Eleştirisi*, bir devrim yaratmış olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin üstüne tuz-biber eker. Bu nedenle akıl-etik ilişkisi en açık, üstelik en derli toplu Kant felsefesinde sahne alır. Öyleyse cevabı aranması gereken sorular şunlardır: akıl, ahlaklılık için ne ifade eder? Akıl ile etik arasında nasıl bir ilişki vardır? Ya da tartışılan sorun bağlamında, çalışmanın amaçları açısında ve genel bir biçimde formüle edilirse, etikte aklın rolü nedir?

Üç temel eserinin isimlerinin ortak terimi olan "eleştiri", felsefeye biraz aşina olan herkesin malumu olduğu gibi, Kant felsefesinin tüm ayırıcı özelliğini barındırır. Artık felsefenin yeni ve nihai görevi eleştiridir. Fakat söz konusu görev, eserlerin isimlerinin diğer önemli iki terimi olan "akıl" ve "yargı-gücü" aracılığıyla içerik kazanır ve sınırlanır. Böylece felsefeyi olanaklı kılan bilişsel yetiler felsefenin bizzat konusu olur. Felsefenin öznesi de nesnesi de bir ve aynı

şeydir. İşte bu nedenle Kantçı felsefeyi niteleyen "eleştirel" sıfatı, akla yönelik o hummalı araştırmaların gerisindeki ilksel amaca göndermede bulunur. Eleştiri, "aklın, görevlerin en zorunu, yani kendini öğrenmeyi yeniden üstlenmeye yönelik (...) bir çağrıdır."[118] Demek ki akıl kendini nesne edinecek, refleksiyon yapıp *ne*liğini, kapsamını ve sınırlarını araştıracaktır. Fakat akıl eleştirisinin özsel niteliği, aklın edindiği bilginin niteliğince belirlenir. Eleştiriyle "kitapların ya da sistemlerin eleştirisini değil, genel olarak aklın, her tür deneyden bağımsız tüm bilgiler bakımından eleştirisi"[119] kastedilir.

Durum şimdi biraz daha açık, ama yeterli değil. Zira Kant'ın yukarıdaki ifadesinin çok şey anlatmadığı pekâlâ iddia edilebilir. Bu yüzden bir adım daha atmak gerekir. Aklın deneyden bağımsız bilgiler bakımından eleştirisini yapmak, aklın *a priori* bilgisinin koşulları ve sınırlarını belirlemektir. Aklın, *a priori* bir bilgisinin olduğunu tespit etmek, bu bilginin olanağının koşullarını, sınırlarını göstermek elzemdir; çünkü bu bilgi, *a posteriori* bilginin aksine, zorunlu ve evrenseldir. Deney, yalnızca bir şeyin belirli bir şekilde olduğunu gösterir, onun başka türlü olamayacağını göstermeye muktedir değildir. Bu çok şey demektir: "deney hiçbir zaman yargılarına doğru ve kesin bir evrensellik vermez, yalnızca tümevarım aracılığıyla varsayımlı ve göreli bir evrensellik verir."[120]

Bilgi, kaynağı bakımında *a priori* ve *a posteriori* olarak ayrılır ayrılmasına, ama her bilgi, kaynağı ve sınırları ne olursa olsun, bir yargı olarak dile gelir. Yargı ise, kavramlar vasıtasıyla tasarımları birleştirme işlemidir. Bu nedenle, "anlama yetisinin tüm işlemleri yargıya indirgenebilir ve böylece *anlama yetisi yargı yetisi* olarak

118 Imannuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York: St Martin Press, 1965, s. 9.

119 *A.g.y.*, s. 9.

120 *A.g.y.*, s. 43.

sunulabilir."[121] Ve her yargı, özne ile yüklem arasında bir tür ilişkiyi ifade eder. Bu ilişkinin mümkün iki türü olduğundan, yargılar da iki türe ayrılır; analitik yargılar ve sintetik yargılar. Analitik yargılar, yüklemin özne hakkında yeni bir bilgi vermediği ya da yüklemin zaten öznede zımnen bulunduğu yargılarken; sintetik yargılar, yüklemin özne hakkında yeni bilgi verdiği yargılardır. Dolayısıyla yargılar analitik yargılarda olduğu gibi "...ya sırf açıklayıcıdırlar ve bilginin içeriğine hiçbir şey eklemezler" ya da sintetik yargılarda olduğu gibi "genişleticidirler ve eldeki bilgiyi artırırlar."[122]

Analitik yargıların tümü *a priori* nitelikte bilgiler olmasına karşın, sintetik yargılar hem *a priori* hem de *a posteriori* olabilir. Sintetik *a posteriori* yargılar, deney nesnelerine ilişkin zorunlu ve evrensel olmayan yargılar olmalarına karşın, sintetik *a priori* yargılar, deney kaynaklı olmayan, ama yine de açıklayıcı değil, genişletici olan evrensel ve zorunlu yargılardır. Haliyle sintetik *a priori* yargılar üzerinde kurulmayan hiçbir disiplin bilim olmaya muvaffak olamaz. Zaten bilim, nesnesine ilişkin her daim yeni bilgi veren, üstelik evrensel ve zorunlu yargılardan kurulu sistematik bir bütünden başka ne olabilir?

Bilgilerimiz, kaynağı, yani ebesi; yargı biçimleri, yani kavramlar arasında var olan ilişki sayesinde kazandığı görünüm bakımından farklıdır farklı olmasına, fakat bu ayırım, henüz bilginin mahiyetini bütün çıplaklığıyla ortaya koyma bakımında her şeye vakıf değildir. Çıktığı kaynak ve büründüğü hüküm biçimi... Evet, ama ilgilendiği nesneye yahut nesne alanına göre de muhtelif adlar alır: teorik bilgi ve pratik bilgi. Zira akıl bilgisi kendi nesnesiyle iki şekilde ilişkiye girer; "ya nesneyi ve onun kavramını (ki başka bir yerden verilmiş olması gerekir) *belirler*, ya da onu *meydana getirir* (*actual*).

121 *A.g.y., s.*106.
122 *A.g.y., s.*14.

İlkine aklın teorik, ikincisine de pratik bilgisi denir."[123] Tam da bu nedenledir ki akıl, bir yandan teorik, diğer yandan pratik kullanım bakımdan eleştiriye tabi tutulur. *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı iki eserin yazılma gerekçesi tam da budur. Ancak bu, iki aklın eleştirisi değildir, aklın iki açıdan eleştirilmesidir. Farklı işler gören, her biri diğerinden bağımsız iki akıldan değil, yalnızca bir ve aynı yetinin farklı –teorik ve pratik- kullanımlarından söz edilir. Bu eleştirel felsefenin amacının gereğidir; madem aklın sınırları çizilecek, iki nesne alanıyla ilgili bilgi verdiğine göre, iki bakımından eleştirisi yapılmadıkça, eleştiri amaçlarına ulaşmaz.

O halde akıl eleştirisiyle, aklın, teorik ve pratik alanlarda deneyden topyekûn bağımsız bilgisinin sınırları çizilir. Bir yandan, aklın teorik alandaki *a priori* bilgisi, diğer yandan pratik alandaki *a priori* bilgisi belirlenip sistemli bir şekilde gösterilmek istenir. Teorik kullanımındaki akıl eleştirisiyle, görüde verilen nesnelere uygulanan sintetik *a priori* yargıların olanağı araştırılırken; pratik kullanımındaki akıl eleştirisiyle, pratik alandaki sintetik *a priori* önermeler ya da yargıların olanağı araştırılır. Bir disiplin ancak sintetik *a priori* yargılardan kurulduğunda bilim olduğuna göre, bu araştırmayla; "...insanın ruhsal yapısındaki iki yetinin, bilgi ve arzulama yetilerinin *a priori* ilkeleri keşfedilecek ve kullanışlarının koşulları, kapsamı ve sınırları bakımından belirlenecek, bununla da, teorik olduğu kadar pratik de olan sistematik bir felsefenin bir bilim olarak sağlam temeli atılacaktır."[124]

Fakat her iki eleştiri farklı bağlamlarda yapılır; teorik akıl eleştirisiyle amaç ve biçim bakımından benzerlik taşısa da, pratik aklın eleştirisinin niteliği farklıdır. Neden, teorik ve pratik aklın nesneleriyle

123 *A.g.y., s.*18.

124 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: TFK Yayınları, 1999, s.12.

kurdukları ilişkidedir. Akıl, teorik kullanışında bilme yetisinin nesneleriyle uğraşır, fakat pratik kullanılışında, "tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini (doğal yeti buna yeterli olsa da olmasa da) bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen –yani kendi nedenselliğini belirleyen– bir yeti olan istemenin belirleme nedenleriyle uğraşır."[125] Demek ki burada aklın eylem alanında nasıl iş gördüğü tespit edilir. Fakat sadece aklın *nasıl iş* gördüğü değil, aynı zamanda *nasıl bir iş* gördüğü de... Bu nedenle *Pratik Aklın Eleştirisi* şu meşhur soruya cevap arar: "saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin ancak deneysel koşulu olarak mı belirleme nedeni olabilir?"[126] "Pratik aklın sintetik *a priori* yargılarının olanağı" ile "saf aklın istemeyi kendi başına belirlemeye yetip yetmediği..." Aynı kapıya varan iki koridor... Pratik aklın sintetik *a priori* yargıları varsa, pratik akıl hem tam manasıyla saftır hem de istemeyi kendi başına belirlemeye yetiyor demektir. Zira pratik aklın sintetik *a priori* yargıları ancak ilke mahiyetinde olabilir ve istemeyi belirler. Dolayısıyla pratik aklın sintetik *a priori* yargılarının olup olmadığını ve istemeyi kendi başına belirleyip belirlemediğini sorgulamak, ahlaki yargılar ve kararlarda rehber alınacak ilke yahut ilkelerin kaynağının akıl olup olmadığı yahut aklın böyle ilke veya ilkeleri belirlemeye muktedir olup olmadığını sorgulamak demektir. Bu tür bir ilkenin ya da ilkelerin olduğu ve taşıdığı nitelikler gösterilebilirse, pratik aklın olanağı, dolayısıyla akıl ile etik arasındaki ilişkinin imkânı ve boyutu da bütün çıplaklığıyla gün yüzüne çıkmış olur. İçinde hareket ettiğimiz alan pratik alan olduğuna göre, pratik ilkelerle ilgileniyoruz. O halde bu ilkeyle yahut ilkelerle ne kastedilir? "Pratik ilkeler, altında birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan

125 *A.g.y.*, s.16.
126 *A.g.y.*, s.16.

önermelerdir. Taşıdıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, özneldirler ya da maksimdirler; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesneldirler ya da pratik yasalardır."[127]

Demek ki pratik ilkelerin iki türü vardır. Birbiriyle ilişkili, ama birbirinden farklı ilkeler... Birbiriyle ilişkili, ama kapsam ve işlev bakımından farklı ilkeler... Fakat henüz yolun başındayız. Bir şeye ad vermek, onun var olduğu göstermez. Her bilgi kuramı bir varlık kuramı gerektiriyor olabilir, ama her bilgi kuramının her kavramı bir varlığın olgusal gerçekliğini gerektirmez. Ne ki her bilgi kuramı bir varlığın olanağı üzerinde iş görür. Varlıkların olma olanağı üzerinde... İki tür ilkenin adı anıldı, fakat iki tür ilkenin gerçekliği gösterilmedi. Zira eğer aklın istemeyi belirlemeye yeterli bir neden taşıdığı gösterilebilirse, pratik yasalar vardır, ama aklın bu tür bir gücü yoksa, tüm pratik ilkeler yalnızca maksim niteliğinde olacak ve hiçbir pratik yasadan söz edilemeyecektir. Bu oldukça önemli bir meseledir; çünkü pratik yasa ya da yasalar yoksa pratik aklın sintetik *a priori* yargıları da yok demektir. Öyleyse bağlayıcı soru şudur: pratik bir yasa ya da pratik yasalar mümkün müdür?

Peki, ama neden yalnızca saf akıl tarafından belirlenen ilkeler pratik yasalar olarak iş görsün? Etiğin olanağının koşulunu arayan bir soru... Bu soruya cevap vermeden, pratik yasaların olup olmadığını aramak beyhude bir arayış olur. Zahmetli bir iş, fakat gerekli... Sorunun cevabı deney kaynaklı ilkelerin, pratik yasalar olarak iş görmemelerinin nedenlerini tespit etmeye bağlıdır. Bu tespitin bizzat kendisi aşırılık barındırıyor olabilir, ama yanlış değildir. Zira soru, deney kaynaklı ilkelerin yasa olmadıklarını varsayar. Pratik yasalarla, her şeyin kendilerine göre olması gereken ilkeler kastedilir. Bu nedenle bu tür yasalar, her zaman "olması gerekeni" bildirir.

127 *A.g.y.*, 21.

Ancak "gereklilik" bildirseler de, bu yasalar doğa yasaları gibi şeyleri zorunlu olarak belirlemez, yalnızca ilgili oldukları şeyleri belirleme olanağı taşır; çünkü söz konusu yasalar, doğa yasaları gibi olanın ya da olup bitenin ilkeleri değil, istemenin belirleme nedenleriyle ilgili, yani insanın edindiği ilkelerdir. Başka bir deyişle, doğa yasaları doğada olup bitenleri betimleyen ilkelerken, pratik yasalar belirli türden şeylerin olmasını bekleyen ilkelerdir. Doğadaki ilkeler betimleyiciyken, pratik ilkeler belirleyicidir. Doğaya "yapmalısın" buyruğu verilmez. Tam aksine doğa, "her şey böyle olur", "başka bir imkân yok", "her şey olduğu gibi" şeklinde işaret edici bir dille konuşur. Doğa, en sert hareketinde bile metanetli tavrını korur. Doğa yasaları, denilebilirse eğer, doğanın yazgısıdır. Ve doğa da tıpkı insan gibi yazgısından kaçamaz. "Şaşırtıcılık", "şaşkınlık", "beklenmedik" gibi belirsizlik imleyen her kavram doğaya yabancıdır. Doğa her şeye hazırdır; çünkü doğal olan her şey doğal seyrini izler. Oysa insan dünyasında her şeyin birden fazla yolu vardır. Burada şeyler için "ancak böyle olur", "başka bir yol yok", "her şey zaten olduğu gibi" denilemez. İnsan sadece pratik dünyasının sayısız seçeneği içinde eylemde bulunmaz, aynı zamanda her dem doğanın üstesinden de gelmeye çalışır. Bazen, dahası çoğunlukla, kendi istemesinin yasalarının egemenliğini kurmak için uğraş verir. İstemenin yasaları doğanın yasalarıyla girişilen mücadele sonucunda hâkimiyet kurar. Dolayısıyla doğada olup biten her şey, zaten doğa yasalarının ifade ettiği biçimde olurken, pratik alanda olup biten en küçük şey bile, pratik alanın yasalarına uygun olmayabilir, hatta onları ihlal edebilir. Pratik yasalar, uyulması kaçınılmaz nitelikte değildir; çünkü insan istemesi böyle bir yapı taşımaz. Demek ki pratik alanda tek belirleyici aklın yasası değildir. Fakat her şeyi zorunlu olarak belirlemiyor olmaları, pratik yasaların genel geçer, yani evrensel olmadıkları anlamına gelmez; bu yasalar her şeyin kendilerine göre olması gereken

yasalar olacaksa, genel geçer olmak zorundadır. Ama genel geçerlilik doğruluğu varsaydığından, bu türden her ilke, aynı zamanda zorunlu olarak doğru olacaktır. Demek ki yasanın kapsamı ve niteliği, yasanın uygulanmasından ayırt edilmelidir. Yasaya uygun eylememe, yasanın genel geçerliliğini zedelemediği gibi, yasanın genel geçerliliği de eylemleri, doğa yasalarının belirleyiciliği anlamında zorunlu bir biçimde belirlemez.

Pratik yasaların doğa yasaları olmadığını biliyoruz, pratik yasaların deney kaynaklı olmadığına yönelik bir iddianın olduğunu da biliyoruz. Fakat pratik yasaların deney kaynaklı olmamasının gerekçelerini henüz bilmiyoruz. Neden, deneyin, pratik yasaların "gereklilik" koşulunu; "her şeyin her zaman kendilerine göre olması gerekliliği" koşulunu yerine getiremiyor olmasıdır. Deney zorunluluk ve evrensellik taşımadığından, deney yargıları da zorunlu ve evrensel değildir. Etik bağlamda düşünüldüğünde, aynı zamanda birer ilke işlevi gören deney yargılarının bu eksikliği taşımalarının nedeni içerikli olmalarıdır. İçerikli her ilke, zorunlu olarak bir nesneye göndermede bulunur. İstemeyi belirleyen, arzulama yetisini harekete geçiren bir nesne... Pratik ilkelerin içeriğini oluşturan bu nesneye arzulama yetisinin nesnesi denir. Zira bu nesnenin kendisi, gerçekliği arzu edilir. Bu nedenle arzulama yetisinin nesnesi, arzulanan nesne ne olursa olsun, yalnızca kişisel tercihi belirleyen bir nedendir ve özneyle öznel bir ilişkiye sahiptir. Herkes onu farklı gerekçelerle arzular, farklı şekillerde elde eder, ondan farklı şekillerde etkilenir, ona farklı tepkiler gösterir ve onu farklı bir yaşamın malzemesi olarak kullanır. Kısacası arzulama yetisinin nesnesinin özneyle ilişkisi "özel"dir. "Özneyle böyle bir ilişkiye, bir nesnenin gerçekliğinden haz duyma denir."[128]

128 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.24.

Ve haz, acıyı dışlar. Öyleyse arzulama yetisinin nesneleri ya özneye haz verir yahut öznenin hâlihazırda maruz kaldığı acıyı bertaraf eder. Fakat herhangi bir nesnenin ya da o nesnenin tasarımının haz veya acı verip vermeyeceği *a priori* olarak belirlenemez, yalnızca onlarla kurulan öznel bağ aracılığıyla bilinebilir. Bu nedenle haz ve acı, duyulama yetisinin öznel koşulunu dayanır. Haz, anlama yetisine değil, duyuya aittir. Bir nesnenin haz vermesinin nedeni, anlam yetisinin kavramlar aracılığıyla onunla bağ kurması değildir, onun doğrudan duyuları ya da duyguları etkilemesidir. Haz, nesnenin anlama yetisinde olup biten bilgisel anlam değildir, nesnenin eğilimler üzerinde bıraktığı hoşluk duygusunun bizzat kendisidir. Bu demektir ki, haz ve acı, birer deneyimdir; kişinin, şeylerle ya da durumlarla ilgisinde yaşadığı birer öznel yaşantıdır.

Özneyle özel bir ilişkisi olan nesnelere ya da onların tasarımına dayanan her ilke, öznenin kişisel arzularına hitap ettiğinden, en nihayetinde belirlediği şey, kişinin kişisel arzularıdır. Dolayısıyla bu tür ilkeler belirli bir durumda kişisel bir eylemi belirleyebilir, ama yasa olmaz. Üstelik bu belirlemenin etik mahiyette olması için hiçbir zorunlu neden yoktur. İşte bu yüzden Kant çok net konuşur: "arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini) istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldir ve pratik yasalar sağlayamaz."[129] Her arzulama nesnesi pratik kuraldan önce gelip, onun nedeni olarak iş görebilir, ama pratik yasalar tarafından belirlenmez. Bu yasalar bir arzulama nesnesinin ele geçirilmesini öneren ya da buyuran yasalar değildir. Bu tespit Kantçı etik açısından çok, ama çok önemlidir; çünkü Kant'ın mutluluk konusundaki genel tutumunun mümkün tüm nedenlerini barındırır. Bütün içerikli ilkeler, arzulama yetisinin bir nesnesini istemenin belirleme nedeni olarak gördüklerinden önünde sonunda gelip mutluluğa

129 *A.g.y.*, 23.

dayanır. Bu nedenle, "bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer."[130] Ve bu ilkeler pratik yasalar niteliği taşımadıklarından, Kant, bu düşüncelerle etik tarihi boyunca mutluluğa verilen kayıtsız şartsız önemi ve önceliği hükümsüzleştirir; çünkü mutluluğu kişisel tercihi belirleyen koşul haline getiren ben-sevgisi ilkesidir. İlk ve nihai koşulu ben-sevgisi olan mutluluk, kişinin, ama fail olan kişinin kendini yegâne amaç olarak kutsamasına neden olarak amaçlar krallığı hanedanlığının temellerini bir çırpıda yerle bir eder.

Mutluluk ilkesinin evrenselleşebilirliğinin önündeki engel, arzulama nesnelerinin herkes tarafından istenebilir nitelikte olmamasından ziyade, söz konusu nesnelerin özneyle genel-geçerliliğe elverişsiz bir ilişkiye sahip olmasıdır. Arzulama nesneleri ile evrensel düzeyde istenebilir nitelikler arasında zorunlu bir ilişkinin mevcudiyetine yönelik iddianın mantık-dışılığı bütün çıplaklığıyla ortadadır. Fakat nesneler herkes tarafından istenseler de, hatta herkes tarafından istenebilir nitelikte olsalar da, herkesin dünyasını farklı biçimde etkiler. Bu hakikat, herkesin farklı şeylerden, hatta aynı kişilerin farklı zamanlarda farklı şeylerden mutlu olduğu açık olgusundan görülebilir. Neden yeterince açıktır; her kişinin mutluluğu, kendine özel haz ve acı duygusuyla ilgilidir. Ancak haz ve acı sadece deneysel olarak bilinebildiğinden, sözü edilen etkinin belirleme nedeni bir yasa olamaz. "Böylece (bir doğa yasası olarak) öznel bakımdan zorunlu olan bir yasa, nesnel bakımdan çok rastlantısal bir pratik ilkedir."[131] Bütün insanlar aynı şeylerden haz alsalar ve aynı şeylerden acı duysalar, hatta hazza ulaşmak ve acıdan kaçınmak için hangi araçları kullanacakları konusunda her bakımdan anlaşıyor olsalar dahi, ben-sevgisi ilkesi yine de pratik bir yasa olarak

130 *A.g.y.*, 24.

131 *A.g.y.*, 29.

iş görmez; çünkü bu türden bir uzlaşı yalnızca rastlantısal olabilir. Kişiye ve duruma göre değişen haz ve acı, dolayısıyla öznel geçerlilik taşıyan haz ve acı, yasa zorunluluğu taşıyan pratik bir ilke sağlamaya elverişli değildir. Belirli bir durumda neyin haz ya da acı vereceği yalnızca deneyim bilgisine bağlı olduğundan, haz ve acıya dayanan bir ilke, ancak bu yaşantıdan sonra elde edilebilir ve yalnızca o yaşantı için geçerli olabilir. Mutluluk kavramı, elbette nesneler ile arzulama yetisi arasındaki ilişkinin temelinde bulunur, ama yalnızca öznel belirleyici nedenin genel adıdır. Genel bir addır, ama genel bir ilke değildir. Bu nedenle, erdemli bir dünya adına, reddedilmesi gereken ilkelerin başında mutluluk ilkesi gelir. Mutluluk, ahlaklılığın temeline, ahlaklılığı sarsan ve bütün yüceliğini yok eden, dolayısıyla erdemin ve kötülüğün nedenlerini aynı sınıfa sokan öznel güdüler koyar. Öyle ki hesap yapma eğilimi artmış olan fail, artık erdem ile kötülük arasındaki ayırıma kayıtsız bir şekilde eylemde bulunan bir varlığa dönüşür.

Ancak bu görüşlerin ahlaklı bir yaşamın zorunlu olarak mutluluğu dışladığı anlamına gelmediğini söylemek için Kant'ın eserlerini enikonu incelemek gerekmez. Mutluluk, her akıl sahibi *sonlu* varlığın arzuladığı bir şey olduğundan, arzulama yetisini belirleyen bir nedendir; çünkü varoluşundan memnun olması, insan yapısının gereğidir. Tam da bu nedenledir ki, kişinin kendi mutluluğunu güvence altına alması bir ödevdir. Bu, bir ben-sevgisi olabilir, ama sadece gereklidir, zorunlu değildir. Amaç değildir, araçtır. Ahlak yasasının nedeni, ereği, koşulu ya da sonucu değildir, ama ahlaki bir yaşamı kolaylaştırdığı iddiası da inkâr edilebilir türden değildir. Kendi insani durumundan, kendi insanlık halinden, yaşam koşullarından memnun olmayan kişiden yasanın gereklerine zaman ayırmasının zorunluluğuna dair beklenti içinde olmak insana aykırı olmayabilir, ama aşırı iyimser ve zorlayıcıdır. Yaşama dair kaygıların,

doyurulmamış gereksinimlerin insanlar ile yasa arasına girme ihtimali her daim yüksektir. Kendinden memnun olmayan insan, yasayı yüzüstü bırakabilir, gereklerini ihlal edebilir. Fakat tek neden bu değildir. Ahlaklı olma isteği, en nihayetinde bir ödevdir, ama ödevin gerçekleşmesi için bazı araçlara; sağlık, becerilerini verimli kullanma, maddi imkânlara sahip olma gibi mutlulukta kapsanan araçlara gereksinim vardır. Ne ki bunlar ödevimizi gerçekleştirmenin zorunlu koşulları değildir, sadece araçlarıdır. Ödevimizi ifa etmeyi kolaylaştıran araçlar... Bu nedenle, arzulama yetisinin içeriğiyle ilgili sayısız gereksinimleri olan bir varlık olarak insanın kendi durumundan memnun olması için neye gereksinim duyduğunu belirleyen öznel bir haz ve acı duygusuna ihtiyacı vardır.

Mutluluk gereklidir, ama zorunlu değildir. Aristotelesçi bir dille ifade edilirse, mutluluk, etik açısında kendinde amaç olarak değil, yalnızca araç olarak, üstelik zorunlu olmayan bir araç olarak anlam taşır. Aristoteles'in mutluluk anlayışına kökten karşı bir yaklaşım... Kant'ın bu düşüncesinin gerisinde çok genel bir felsefi duruş vardır: doğanın asıl amacı insanın mutluluğu değildir. Öyleyse insanı mutlu olmak için yaşayan bir varlık olarak resmetmek için hiçbir neden yoktur. Pekâlâ, ama bunu nereden biliyoruz? Doğanın insana bağışladığı güçler ile doğanın amacı arasındaki uyumdan... Tarih boyunca yalnızca felsefenin değil, aynı zamanda genel olarak kültürün, aklı, hem mutluluğun *ne*liğini araştıran, hem mutluluğa sınır çizen hem de ona ulaşmak için gerekli tüm olası yolları ve araçları tespit eden bir yeti olarak betimlemesinin gerisinde mutluluğun bir ilk veri olarak alınması yatar. Aklın eseri olan bütün pratik ve teorik bilginin insanın mutluluğunun hizmetine koşturulmasının gerekliliği neredeyse bir inanç gibi karşılanmıştır. Oysa doğanın asıl amacı insanın mutluluğu olsaydı, insanı akılla donatması hiç gerekli olmazdı. Böyle bir yaşamın gerçeklik kazanması

açısında gerekli olan tüm eylem ve davranışlar için içgüdüler akıldan çok daha sağlam birer rehber değil midir? Üstelik eğilimlerin neden olduğu davranışlar ile aklın eseri olan edim ve etkinlikler karşılaştırıldığından, aklın insana mutluluk getirmekten çok, insanın sırtına, altından kalkması zor yükler bindirdiği gün gibi ortadadır. Böylece, bir yandan insanın amacını mutluluk olarak ilan eden, diğer yandan insanı akıllı bir varlık olarak betimleyen felsefe, kendini derin bir çelişkinin kucağında bulur. Dahası, eğer doğanın amacı insanın mutluluğu olsaydı, insana etik adına bir buyruk vermek de akla aykırı olurdu; çünkü mutluluğu zaten doğal bir eğilim olarak elde etmek isteyen insanın ahlak-dışı bir edimde bulunması beklenemezdi bile. Her eylem, doğal olayların doğa yasasını takip etmesi gibi, zorunlulukla mutluluğa doğru yol alırdı. Bu durumda da ahlakın kendisi tartışma konusu olmazdı. İnsanın bütün yapıp ettikleri doğal bir şekilde ahlaklı olurdu. Durumun böyle olmadığını, dünyanın haline rağmen reddetmek olsa olsa bir inadın göstergesi olabilir. Vicdan azabının salt varlığı bile ahlakın buyruk niteliği taşıdığını göstermeye yeter de artar.

Kant'ın yaklaşımı, akıl ile iyilik arasında kurulan geleneksel bağın kendisine değil, niteliğine yönelik bir reddiyedir. Kantçı etik en nihayetinde şu anlama gelir: iyilik mutlulukla özdeşse, akıl hiç de iyi değildir. Fakat ne iyilik kişisel arzuların elde edilişine eşdeğerdir ne de akıl kişisel arzuların hizmetindedir. Bu, elbette, aklın kötülüğünün ilanı değildir, aklın iyiliğinin mutlulukla gerekçelendirilemeyeceğine dair sağlam mı sağlam bir gerekçedir. Ahlaklılığın bizden istediği mutluluktan vazgeçmek değildir, ödev söz konusu olduğunda mutluluğu hesaba katmamaktır, dahası mutsuz olmayı göze almaktır. Tek koşulla bağlı olmadığından, her daim dış desteğe, talihin cilvelerine, rastlantılara gereksinim duyan mutluluğa hiç kimsenin salt kendi güç ve imkânlarıyla erişmeye muktedir olmadığı açıktır. Oysa

ahlaklı olmak isteyen kişinin tek dayanağı kendi istemesini belirleyen aklın yasasıdır. Dış koşulların zorluklarının üstesinde gelerek, ya da bu koşullara rağmen eylemde bulunarak... Kişi, mutluluğu pahasına ahlaklı olabilir.

Artık şunu biliyoruz: mutluluk, ne ahlaklılığın nedenidir ne de onu tahtından indirmek isteyen hasmıdır... Dahası ne mutlu olmak amacıyla ahlaklı olmaya çabalarız, ne de ahlaklılığın zorunlu sonucu mutluluktur. Evet, ahlak mutluluk için değildir, fakat mutluluğu da zorunlu olarak dışlamaz.

Bütün bu tartışmalardan sonra şunu söylemeye tereddüt etmek için hiçbir neden yoktur: kaynağı deney olduğundan, içerikli hiçbir pratik ilke, pratik yasa olmaya müsait değildir. Deney kaynaklı her ilke, istemeyi, ancak ve ancak öznel bir ilke olarak belirler; çünkü "herkesin istemesinin nesnesi bir ve aynı değildir, herkesin kendine özgü isteme nesnesi (kendine özgü hoşnut olma durumu) vardır..."[132] Birçok kişisel özellik nedeniyle, her biri biricik olan kişilerin hoşnut oldukları şeylerin –durumların, nesnelerin, eylemlerin– farklı olacağı açıktır. Belirli durumlarda kişilerin isteme nesneleri arasında bir uyum söz konusu olsa da, bu ancak rastlantısal olabilir ve genel bir ilkede kapsanmaz.

Önemli bir sonuç; sadece doğrudan evrensel bir ahlak ilkesinin nasıl olmayacağını göstermek bakımından değil, aynı zamanda dolaylı olarak ne tür bir ilkenin evrensel bir ahlak ilkesi olabileceğini göstermek bakımında da. Artık sadece ahlaklılığın öznel ilkelerden meydana gelmediğini değil, aynı zamanda pratik alanın yalnızca öznel pratik ilkelerin nesnel ilke düzeyine çıkartılmasıyla kurulmadığını da biliyoruz. Eğer etik, yalnızca öznel ilkelerin geçerli olduğu bir alan olsaydı, evrensel ve zorunlu hiçbir ilkenin gerekliliğinden söz edilmeyecekti. Böyle bir durumda da, bir ahlaklılıktan bile söz

132 *A.g.y.*, s. 32.

edilemezdi; çünkü öznel kanılar, beklentiler ya da istekler üzerinde varlık kazanan hiçbir etik, ahlaklılığın amaçlarını taşımaz. Ve ahlaklılık, yalnızca öznel ilkelerin nesnel ilke mertebesine yükseltilme koşuluna da dayanamaz; çünkü bu türden bir çaba özünde çelişki barındırır. Neden açıktır; içerikli pratik ilke olarak deney kaynaklı her ilke, her akıl sahibi varlığın istemesinin değil, yalnızca öznel bir istemenin belirleyici nedenidir. Böyle bir durumda genel ilke ile öznel ilke arasındaki ilişkinin doğası tahribata uğrardı; yasa, öznel ilkeyi belirlemezdi, tam aksine öznel ilke yasa ilan edilirdi. Demek ki ancak nesnel ilke ya da ilkeler varsa, bir ahlak veya ahlaklılıktan söz edilebilir. Öyleyse bu tür ilke/ilkeler var mıdır?

Ahlaklılığın ancak nesnel ilkeler sayesinde olanaklı olduğu savı, bu türden ilkelerin varlığının yeterli gerekçesidir. İçerikli ilkeler, yalnızca öznel isteme ilkeleri ve dolayısıyla bir ahlakın imkânının ne yeterli ne de gerekli koşulu olduğuna göre, nesnel ilke ya da ilkeler olmalıdır; çünkü hiçbir nesnel ilkenin olmadığı savı, ahlakın olanaklı olmadığına yönelik savdır. Bu sonuç, çok radikal ve çok fazla şeye mal olur. Sadece etik açısında değil, aynı zamanda epistemoloji, insan felsefesi ve kozmoloji açısında da. Fenomen ve *noumen* ayırımının, insanın çok boyutlu bir varlık olarak iki farklı yurttaşlık kimliği taşıdığına dair görüşlerin ve bilgiyi olanaklı kılan anlama yetisi kategorilerinin temellerini kökten sarsar. Ahlakın olanağına dair kuşku barındıran bir sav, insanı doğadaki herhangi bir varlığa indirger. Oysa insanın, doğanın bir parçası olarak kendi doğasının gerektirdiği şeyleri doğal bir zorunlulukla yapmaktan öte bir şey olmadığına yönelik bir kabulün geçerliliğini gösteren bir insan dünyası yoktur. İnsan, her yapıp-ettiğiyle, her eylemiyle ahlaklılığın –insanın değerini korumaya yönelik eylem ve tutumların– olanağın gösterir. Bu, insanın ahlaklı olması gerektiğine yönelik beklentinin gereğini yerine getiren bir varsayım değildir. Bir varsayımın,

üstelik bu türden bir varsayımın, söz konusu sonucun temeli olarak iş görmeyeceği açıktır. Ahlakın olanaklı olduğu, bir ahlakın gerekliliği düşüncesinden değil, insanların ahlaklı olarak nitelendirilen eylemler gerçekleştirmelerinden, böyle tavırlar almalarından çıkar. İnsan, değerler yaratır, yarattığı değerlere bağlı kalır, o değerlerle bezediği eylemler gerçekleştirir. Bu nedenle insanın kendisi; yaşıyor olması, soluk alışı bile bizzat bir değerdir. Fakat bu söylem, insana ve ahlaka dair bu argümanlar dizisi deneysel değildir. Deney, sadece belirli kişilerin; hâlihazırda ahlaki eylemlerde bulunan kişilerin ahlaklı olduğunu gösterir, bir tür olarak insanın ahlaki niteliği hakkında sağlam bir yargının dayanağı değildir. Fakat belirli kişilerin ahlaki eylemlerde bulunmaları, insanın ahlaki; ahlaki eylemler gerçekleştirebilme olanağına sahip bir varlık olduğunu gösteren en sağlam delildir. Bu argümanlar, insanın ahlaki bir varlık olması gerektiği beklentisinden doğmuyor, insanın ahlaki olduğu gerçeğinden doğuyor. Öyleyse artık şu yargıyı dile getirmenin zamanı geldi: ahlaklılığın koşulu olan nesnel ilkeler deneyden başka bir kaynaktan gelir. Bize yine yol göründü! Sadece ahlakı olanaklı kılan ilkelerin kaynağına doğru değil, aynı zamanda ahlakın olanağının mantıksal temellerine giden bir yol...

Yolculuğa çıkacağız çıkmasına, ama seyrimiz tersten olacak. Varacağımız yere iz süre süre varmayacağız; önce varacağımız yeri tespit edeceğiz, sonra oraya giden yolun izini süreceğiz. O halde hemen söyleyelim: ahlaki ilkelerin kaynağına doğru yapılacak yolculuğun izini sürdüğü kaynak akıldır, ama pratik akıl... Dolayısıyla nesnel pratik ilkelerin kaynağının akıl olduğunu kanıtlama girişimi, *saf* pratik aklın var olduğunu kanıtlama girişimidir; aklın deneyden hiç beslenmeden pratik alanda geçerli ilkelere kaynaklık ettiğini gösterme teşebbüsüdür. İşte bu nedenle sürüleceği vaat edilen iz, şu sorunun cevabına gider: pratik aklın varlığının ya da aklın pratik kullanımının

olanağının felsefi temelleri nedir? Aynı zamanda pratik alanda sintetik *a priori* önermelerin ya da yargıların nasıl olanaklı olduğunu, nesnel pratik ilkelerin akıldan nasıl çıktığını gösteren bir soru. Pratik alanda *a priori* bilgilerin *olanaklı olup olmadığını* sormaksızın doğrudan *nasıl olanaklı olduğu* sorusuna yanıt arama hamlesi bir sıçrama değildir; çünkü akıl kendi gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtladığından, bu tür bir bilginin olanağından kuşku duymak için hiçbir neden yoktur. Şayet akıl eylem alanında iş gören bir yetiyse, zaten bu alanda *a priori* bilgilere sahip demektir; çünkü pratik akıl, ahlak alanında etkin olan akıldır. Ahlak alanındaki bilgi, "*ne yapmalıyız?*" sorusuna cevap olan bir bilgi türü olduğundan, gereklilik bildirmektedir. Gereklilik bildirmesi, kesin olarak buyurması demektir. Kesin buyruklar ise, evrensel ve zorunlu olduğundan, deneyin değil, ancak ve ancak aklın ürünü olabilir. Bu yüzden pratik alanda *a priori* bilginin olmadığını söylemek "aklın olmadığını akıl yoluyla kanıtlamayı istemek gibi bir şey olurdu."[133] Deney kaynaklı dahi olsa, insan bir şeyi bilebileceğinin bilincindeyse, bunu deneye dayanmaksızın akılla bildiğinden, akıl bilgisi ile *a priori* bilgi özdeştir. Öyleyse pratik alanın *a priori* bilgisinin akıldaki temellerine doğru tersten yol almanın tam yeri ve zamanıdır.

Bir kez daha tekrarlamaktan maraz doğmaz: pratik akıl, istemenin belirlenme nedenleriyle ilgilenen akıldır. Ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin kritik sorusu şuydu: akıl tek başına istemeyi belirlemeye yeter mi? Fakat dikkat! Aklın "tek başına istemeyi belirleyip belirlemediğinden" söz edilir, "istemenin tek belirleyici nedeninin akıl olup olmadığından" değil. Fonetik benzerlik taşıyor olabilir, ama özce çok farklı iki mesele... İlk ifade, aklın başka herhangi bir kapasiteden ya da kaynaktan yardım almaksızın istemeyi belirleme imkânına sahip olup olmadığı anlamına gelirken, ikinci ifade, istemenin yegâne

133 *A.g.y.*, s.12.

nedeninin akıl olup olmadığını imler. Ve asıl soru, ilk ifadenin içeriğine ilişkindir, fakat cevap için ikinci ifadenin içeriğinden hareket etmek kaçınılmazdır. Zira aklın tek başına istemeyi belirleyip belirlemediğini tespit etmenin yolu, istemenin tek belirleyicisinin akıl olup olmadığını tespit etmekten geçer. Şu kesin: istemenin tek belirleyici nedeni akıl olsaydı, aklın tek başına istemeyi belirleyip belirlemediğini sormak dahi gereksiz olurdu. Öyleyse aklın, istemenin tek belirleyici nedeni olmadığına dair bir kabul, en azından aklın tek belirleyici olduğu yargısına dair bir kuşku var.

Ama eserlerine gelişigüzel bir bakış bile, Kant'ın bu konuda bir kabulden ya da bir kuşkudan daha fazla şeye sahip olduğunu görmeye yeter. Yukarıdaki sorunun cevabı pratik felsefesini içeren eserlerinde çok net verilir. İstemenin iki tür belirleyicisi vardır: akıl ve eğilimler. İşte istemenin niteliğinin temelinde; ahlaki olan ile olmayan, erdeme uygunluğun ya da aykırılığın temelinde bunlar yer alır: "Bir isteme, duyusal itkilerden başka bir şey tarafından belirlenemiyorsa, yani *patolojikse*, salt *hayvani*dir (*arbitrium brutum*). Duyusal itkilerden bağımsız ve yalnızca aklın tasarımladığı motifler tarafından belirlenebilen bir isteme, *özgür isteme* olarak adlandırılır (*arbitrium liberum*) ve bu istemeyle neden ya da sonuç olarak bağlantılı olan her şey *pratik* olarak adlandırılır."[134]

Görüldüğü gibi Kant'ın çok sağlam bir gerekçesi var: doğal belirlenimcilik ile özgürlük. İnsanın doğadaki herhangi bir varlık gibi doğa nedenselliğine tabi olduğu varsayılmadan istemenin *sadece* itkiler tarafından belirlendiği iddia edilemez. Ve insanın *tamamen* doğa nedenselliğinin dışında olduğu varsayılmadan istemenin sadece akıl tarafından belirlendiği... Oysa özgürlük antinomisinden biliyoruz ki, bu konuda felsefenin de filozofun da söyleyecek sözü yoktur. Bilgece öneriler barındıran bir tespit: "hakkında konuşulmayan şey

134 Imannuel Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 633.

konusunda susmak gerekir." Ve fenomen ile *noumen* ayırımından biliyoruz ki, insanın çifte vatandaşlığı söz konusudur. İşte pratik ilkelerin iki tür belirleyicisi olduğunun en açık beyanı...

Ve istemenin belirleyici nedenleri, pratik ilkelerin, içerikli ilkeler ile evrensel yasa olarak ayrılmasının sağlam zemini olarak iş görür. Yasa ve maksimler... Olası yanlış anlaşılmaların önüne geçmek gerekir: bu tespitlerden, yasanın kaynağı akıl, bütün maksimlerin de eğilimler olduğu sonucu çıkmaz. Bir noktaya özellikle dikkat edilmezse, Kant felsefesinin ilkeler bağlamında yanlış anlaşılmasının önüne geçmek neredeyse imkânsızlaşır. İçerikli pratik ilkeler olan maksimler birörnek değildir. Arzulama yetisinin bir nesnesi tarafından belirlenen maksimler de vardır, yasanın biçimi tarafından belirlenen maksimler de... İlk durumda maksim ahlaki değeri olmayan *eylemlere,* ikinci durumda ise ahlaki değeri olan *eylemlere* yol açar. Ya da şu: ilk durumda, ya maksim yasa olarak alınır yahut yasasız bir ahlakın olanaklı olduğu varsayımından hareket edilir. Bu son ifadeler, istemeye odaklanan Kantçı etiği sonuççu etiğe indirgemek, dolayısıyla baş aşağı çevirmek demek değildir. Burada bir tür sonuç olarak eylemlerin iyiliği ve kötülüğüne vurgu yapılmasının gerekçesi, hakkında konuşulan şeyin maksimler olmasıdır. Yasa bağlamında eylemlerin sonuçlarıyla değerlendirilmez olan ahlaklık, maksimler söz konusu olduğunda eylem merkezli olmak zorundadır. İstenmedik sonuçlara yol açan bir eylemin ahlaki değeri olabileceği halde istendik sonuçlara yol açan bir eylemin hiçbir ahlaki değerinin olamayabileceği şeklindeki Kantçı sav, eylemi değerlendirme dışı bırakmaz, tam aksine eylemi yasa bağlamında değerlendirmenin gerekliliğine vurgu yapar. Olgusal koşullar, öznel eksiklikler her zaman eylemlerin rotasını değiştirebilir, varmak istediklerinden çok farklı bir mecraya taşıyabilir. Evet, bunlar olabilir. Dahası bunlar oluyor. Bu nedenle önemli olan istemedir. Evet,

ama yine de eylem değerlendirme dışı değildir. Eylem değerlendirilir, ama sonuç bakımından değil, kendisini belirleyen isteme bakımından. Elbette ahlaki değeri olmayan sonuçlar vardır, elbette ahlaki değeri olan sonuçlar da vardır, fakat sonuç bir ölçüt değildir. Kısacası Kant etiğinin nihai anlamı şudur: isteme iyi, eylem kötü olabilir. Bu eylemlerin kötülüğünün inkârı değildir, iyi istemenin iyiliğinin mutlaklığının ifadesidir.

Bu tutumun nedeni, arzulama yetisinin bir nesnesi tarafından belirlenen hiçbir maksimin yasa olmaya elverişli olmamasıdır. Deneysel bir koşul gerektiren bir ilkeden bir yasa çıkmaz. Ne türden olursa olsun, *öznel eylem ilkeleri* olarak bütün maksimler içerik taşır. Eylem ilkeleri olarak maksimler tabiri Kant'ın, "maksimler, öznel isteme ilkeleridir" şeklindeki betimlemesine aykırı değildir. Zira hiçbir öznel isteme ilkesi, akıl sahibi her varlığın istemesi için ilke işlevi görmediğinden, aynı zamanda "belirli bir durumda ne yapılacağını" bildiren ilkeleridir. Ve ne yapılacağını bildiren bir ilke, eylemi belirleyen bir ilkedir. Ve şayet içerikli pratik ilkeler istemenin tek belirleyicisi olsaydı; dolayısıyla isteme, itkilere, tutkulara ya da genel olarak eğilimlere hitap eden ilkelerce belirlenseydi, insan mutlak olarak doğa yasalarının denetiminde eylemde bulunurdu. Bu durumda insanın kendi eylemleri üzerinde bir güç sahibi olma imkânı olmazdı. Yapıp-ettikleri üzerinde herhangi bir güç sahibi olmayan; her hareketinde dış nedenler tarafından belirlenen bir varlığa dair *pratik bir şey*den, dolayısıyla *eylem*lerden söz bile edilemezdi. Zira pratik alan; Kantçı anlamda pratik alan, doğa nedenselliğine göre belirlenmeme olanağına sahip eylemler *de* barındıran alandır ve ancak istemenin doğadan gelmeyen bir belirleyicisinin de olmasıyla varlık kazanır. Özerklik ahlak için gerekli koşul değildir, zorunlu koşuldur.

Artık pratik ilkelerin içerikli ilkeler ve yasalar olarak ayrıldığını, içerikli ilkelerin yasa olmadıklarını biliyoruz. Dahası artık

pratik yasaların var olduğunu ve bu yasaların kaynağının deney olmadığını biliyoruz. Ahlakın imkânı, istemenin aynı zamanda akıl tarafından belirlenebilir mahiyette olmasıdır; çünkü ancak akıl tarafından belirlenen isteme pratik bir değere sahiptir, yani ahlakidir. Pratik ise, "özgürlük aracılığıyla olanaklı olan her şey"[135] olarak tanımlanır. Buna göre ahlaklılığı hüsnükuruntu olmaktan kurtarıp, yaşamın derinliklerine demir atan bir olgu haline getiren şey, doğa nedenselliğinin vesayeti altında ağır aksak yürümek zorunda olmayan aklın isteme için bir neden olmasıdır.

Madem bütün bu biteviye arayış, bir ilke olarak yasa ile akıl arasındaki ilişkiyle ilgilidir, artık sıra pratik yasanın, ahlaklılığın bu en yüksek ilkesinin aranıp bulunmasına geldi. Pratik yasanın, ahlak yasasının rasyonel temellerini, akılsal köklerini göstermenin yolunu yordamını serimlemeye... Acaba ahlak yasasının izi rasyonel olarak nasıl sürülebilir? Artık şunu kesin olarak biliyoruz: yasa işlevi gören bir ilke, ancak isteme ilkesi olabilir. İşte bu yüzden sistematik bir felsefi yürüyüş, sağlam bir temellendirme için isteme ile yasa ilişkisinden başlamalı. İster filozof, ister halktan insanlar olsun, etikten veya ahlaklılıktan söz eden herkes, aslında kendince bir "iyiden" ya da "iyi olan şeylerden" söz eder. Bu yüzden doğal bir biçimde etik, "iyi"nin alanı olarak görülür. Pekâlâ, ama *iyi olan* nedir? Ya da neye iyi denilebilir? "*İyi nedir*?" değil, "*iyi olan nedir*?" Zira ahlak yasası belirlenmeden iyinin *ne*liğini belirleme çabası havanda su dövmeye benzer. Kant böyle düşünür! Etiğin Kopernik devrimi... Kant etiğinin asıl devrimci yanı, ödeve yapmış olduğu vurgudan ziyade, iyinin yasadan önce tanımlayamayacağına yönelik tespitidir. "Şeylere" göndermede bulunan bir kavram değil, şeyleri niteleyen bir sıfat olduğundan, yakın cins ile türsel ayırımı olmayan iyi kavramını kendi başına tarif etmek imkânsızdır. Etik göreliliğin amentüsü olarak iş

135 *A.g.y.*, s. 632.

gören iyinin göreliliği fikrini besleyen neden de budur; varlıksal özelliklerinin ontik temelleri olmayınca, herkesin içeriğini, benimsediği perspektif yahut öznel beklentileri doğrultusunda doldurması kaçınılmazdır. Tarih boyunca erdemlerin, değerlerin göreliliği fikrini beslemiş olan bu hareket noktası, nereden bakarsanız bakın, etiği hiçbir sağlam zemini olmayan bir mecraya yerleştirir. Kant, bu basit, fakat zengin hamleyle iyinin göreliliğinin, etiğin göreliliği için bir zemin olduğu yaklaşımını ıskartaya çıkartmakla kalmaz, aynı zamanda evrensel bir iyiye ulaşmanın reçetesini yazar. İyi, etiğin temeli değildir, tam aksine, evrensel bir iyi, sağlam bir etik temel üzerinde yükselebilir. Ahlak yasasının izi kaynağına doğru sürülmeden, iyinin ne olduğunu belirleme girişimi, binayı çatıdan temele doğru inşa etmek gibi bir şeydir. Ancak ahlak yasası belirlenmeden, iyinin ne olduğu söylenemese de, neyin iyi olduğu söylenebilir. İşte bu yüzden "iyi nedir?" sorusu değil, "iyi olan nedir?" ya da "nelere iyi denilebilir?" soruları... Fakat bir kez daha dikkat çekmek lazım! Sorular, genel olarak nelerin iyi görüldüğünü tespit etmeye yönelik değildir. Sosyolojik ya da istatistiksel bir iş, felsefenin emellerine karşılık vermeye yetmez. Sorular, cengâver bir biçimde, kayıtsız şartsız iyi olan, bütün koşullardan bağımsız mutlak iyi olan şeyin peşindedir. Ahlaklı olan, iyi olan demekse, etikçinin yapması gereken şey, şu ya da bu öznel amaçla ilgisinde değil, herkes için her zaman zorunlu olarak iyi olan belirlemektir. Bu, Kant'ın ütopik ümidi değildir, felsefenin muntazam gücünün görünüm kazanmasıdır. Etik tarihinde önemli bir eksikliğin varlığının bilincinden doğan ve bu nedenle dikkatle sorulmuş bir soru. Felsefenin iktidarının sihrine teslim olmayan filozofların, iyiyi, felsefeden beklenmeyecek bir şekilde, hayli yüzeysel ve özensiz bir şekilde tespit etme tarzları alışkanlık haline gelmiştir: "*herkes farklı şeylere iyi demektedir.*" Evet, ama bunu söylemek, sadece olgusal bir tespit yapmaktır, hakikate

dair bir sorgulama yapmak değildir. Bu tespitle iyiye değer atfetmek, felsefeyi istatistiğe indirgemektir. Dahası bu, felsefe adına felsefe yapmamak demektir. Elbette bütün mesele, sadece felsefe yapmak değildir, felsefeyle sorun çözmektir. Buna gereksinim var; çünkü çözüm felsefi bakıştadır. Felsefe, kimin, neye, nasıl baktığıyla değil, hakikatin ne olduğuyla ilgilenir. Tarih boyunca iyi olarak addedilen şeylerin büyük çoğunluğunun, biraz titiz bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, iyi olmadıklarını görmek için Nietzsche olmaya gerek yoktur. Yazık ki Nietzsche bu yüzden yediği nihilist damgasından hala tam manasıyla kurtulabilmiş değildir. Filozofların, yaygın kanıların etkisiyle, genelde iyi şeyler mertebesine çıkardıkları anlama yetisi, zekâ, yargıgücü gibi yetenekler; yüreklilik, kararlılık gibi karakter özellikleri; güçlülük, zenginlik, onur, sağlık gibi talihin bağışladığı imkânlar kendi başına iyi değildir. Sözü edilen bu olanakların güç ve niteliklerinin iyi olduğuna dair söylem, sadece genel kanılarının ne kadar kolay egemenlik kurduğunu gösterir. Hiç tereddütsüz övgüler düzülen bütün bu şeylerin kötü olma olasılığı her zaman vardır. İnsanın pratik dünyası, zekânın, yürekliliğin ya da zenginliğin kötü bir niyetin elinde dehşetengiz emeller için çok iyi birer silaha dönüştüğünü gösteren sayısız deneyim barındırır. Ve bazen iyi, bazen kötü olabilen bir şeye iyi demenin hatası düzeltilebilir nitelikte değildir. Platon bu durumu fark etmişti. Bu nedenle bunlar için bir iyilik ölçütü aradı, fakat yarar gibi nesnel temeli olmayan bir gerekçede karar kılarak hiçbir ilerleme kaydetmedi. Dolayısıyla sözü edilen bütün bu yeteneklerin, özelliklerin ve imkânların iyi olması için bir kaynağa gereksinim vardır. Hem iyi ve hem de kötü olabilen şeylerin iyi olmalarını sağlayan bir kaynağa… Nedir bu kaynak? Kendi başına iyi olmayan, ama doğaları gereği iyi olma kapasitesi taşıyan şeylerin "iyiliği", onların kullanımlarının yönünü belirleyecek

olan istemede bulunur; yani bu türden yeteneklerin, özelliklerin ve imkânların iyi kullanılmalarının *istenmesi* gerekir. Bunlar, dünyayı iyi eylem ve edimlerin alanı kılan "iyi isteme" tarafından yönlendirilirlerse iyi olur. Bu durumda da "dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez."[136]

Neden çok basit olabilir, ama tespit dâhiyane. Yoksa insanlık bu kadar zaman beklemezdi. İyi isteme dışında kendisine şu ya da bu şekilde iyi denilen her şey, belirli bir durumda ve belirli amaçlar vesilesiyle iyi olmasına rağmen, isteme iyi olduğunda, zorunlu ve mutlak olarak iyidir. Onun, herhangi bir şekilde, kötü olması söz konusu değildir; çünkü yalnızca isteme olarak iyidir. Başka bir deyişle, herhangi bir amaçtan dolayı iyi olmadığı gibi, yarattığı sonuçlardan, nedeni olduğu eylemlerden dolayı da iyi değildir. Eğilimlerden dolayı, getirdiği yararlardan dolayı iyi olmadığı gibi, etkilerinden, başardıklarından, belirli amaçlara ulaşmaya vesile olduğu için de iyi değildir. İyi istemenin tetiklediği, ama koşullar nedeniyle gerçekleştirilemeyen eylemler, ulaşılamayan amaçlar, varılamayan sonuçlar olabilir, ama bu, istemenin iyiliğinden bir şey eksiltmez. Dahası etkilerinin, getirdiklerinin kötü olması da değerini düşürmez. O kendi başına iyidir, kendinde iyidir, kayıtsız-şartsız iyidir, mutlak olarak iyidir. İyi isteme, yalnızca iyi isteme olarak iyidir. Ancak bu, *istemenin* zorunlu olarak iyi olduğu anlamına gelmez. Kant, *isteme,* doğası gereği iyidir demiyor. Böyle bir iddia, kötü bir istemenin olmadığı demeye gelir. Kant, bu konuda Platon'un takipçisi değildir. O, istemenin kötü olabildiği gerçeğini yadsımaz, yalnızca *iyi istemen*in, kötü olması olası olmadığından, zorunlu olarak iyi olduğunu söyler. Tam da bu

136 Imannuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları, 2002, s.8.

nedenle çok dikkatli konuşur: *İsteme* değil, *iyi isteme* iyidir. Kayıtsız şartsız iyi olan *İsteme* değildir, *iyi istemedir*. Ama elbette Kant'ın doğal insani yeteneklerin, kapasitelerin ve talihin insana bağışladığı imkânların kötülüğünü ilan ettiğini söylemek de çok tuhaf bir iddia olur. Kant bunların mutlak kötülüğünden değil, kötü *de* olabildiklerinden söz ediyor. Bütün bunlar iyi olabilir, ama gerekli koşul veya koşullar sayesinde... Kant'ın aslında yaptığı şey, *koşulsuz iyi* ile *koşullu iyiler* arasında ayırım yapmaktır. Fakat bu ayırım, Aristotelesçi felsefenin farklı bir dille tekrarı değildir. Aristoteles'in en yüksek iyisi, Kant'ın kayıtsız şartsız iyisinden önemli ölçüde farklıdır. En yüksek iyi, iyiliğini kendi başına amaç olmaktan alır, oysa kayıtsız şartsız iyinin iyiliği mutlak içkin bir iyiliktir. Bu, her türden ilişkinin, dolayısıyla amaç-araç ilişkisinin de ötesinde bir iyiliktir. Kantçı perspektifle bakıldığında, en yüksek iyi, en az iki tür koşul gerektirir; pozitif anlamda amaç olma, negatif anlamda ise araç olmama koşullarını... Hâlbuki iyi istemenin iyiliğinin ne öncesinde ne de sonrasında bir şey yer alır; ne bir amaçtan dolayıdır ne de kendi başına amaçtır. İyi istemenin iyiliği kendine menkuldür. Üstelik Kant felsefesinde kayıtsız şartsız iyi olarak iyi isteme, yeri geldiğinde ele alınacak olan en yüksek iyi değildir.

Şimdi etik, iyinin alanı, kayıtsız şartsız iyi olan iyi isteme olduğuna göre, ahlaki iyilik, ancak iyi istemeyle ilgili olabilir. Bu tespit çok önemlidir; çünkü pratik alanı kişisel beklentilerden, keyfi politik ve kültürel bağlantılardan kurtarır. Etik alanında, rastlantısal ya da belirli durumlara ve belirli nedenlerle iyi olandan, mutlak iyi olana geçiş, ancak kayıtsız şartsız yegâne iyi olan iyi isteme aracılığıyla olanaklıdır. İşte yasa olabilecek herhangi bir pratik ilkenin, eylem ilkesi değil, ancak isteme ilkesi olabileceğine dair Kantçı felsefenin gerekçesi de budur; çünkü yalnızca isteme ilkeleri zorunlu ve genel geçer mahiyette olabilir. Bir eylem ilkesi, eylemin nasıl olması

gerektiğini belirlediğine göre, ahlak yasası eylem ilkesi olsaydı, içerik taşıyacaktı. İçerikli hiçbir ilke genel geçer olmadığından, böyle bir durumda yasa olarak iş görebilecek bir ilkenin olanağından söz edilemezdi. Tam da bu nedenledir ki, bu ilke pratik felsefenin sintetik *a priori* bir önermesi olarak ilan edilecektir; çünkü *a priori* bilginin temel özelliği olan zorunluluk ve genel geçerlilik niteliklerini karşılamaya muktedir başka bir ilke yoktur.

İyi isteme kayıtsız şartsız iyiyse, onu belirleyen ilkeler de kayıtsız şartsız geçerli olmak zorundadır. Her şey gayet yerli yerinde ilerliyor, ama bu tespitler henüz çok şey gösterebilmiş değildir. Şimdilik şunu biliyoruz: iyi isteme kendi başına iyidir. Fakat şu da çok açıktır: iyi istemenin kendi başına iyi olduğu, yani yalnızca isteme olarak iyi olduğu söylemi, ne onun taşıdığı özelliklere dair önemli bir bilgi verir ne de kayda değer bir ipucu sunar. Bu nedenle daha atılması gereken adımlar var. Ve en önemli adım, "iyi" sıfatının bir anlam taşıması için, iyi istemenin nasıl bir isteme olduğunun aydınlatılmasıdır. Aksi takdirde elimizde "iyi isteme iyidir" gibi totolojik bir tanımdan başka bir şey kalmaz. Kısacası bakılması gereken şey, iyi istemenin iyi olmasının ne demeye geldiğidir.

Artık etik tarihini ikiye bölen kavramın sahneye çıkma zamanı geldi: ödev... Öznel beklentileri, gündelik ihtiyaçları, benlik kaygılarını, dünyevi hesapları elinin tersiyle bir kenara iten nadide kavram... İnsanı, saf bir varlık olmaya çağıran değer yüklü kavram... İyi istemenin kendi başına iyi olması, ödevden dolayı iyi olması demektir. İyi, ilk kez burada bütün öznel arzulardan, bütün deneysel koşullardan arınır. İstemeyi nitelendiren "iyi" sıfatı, rastlantısal ve bireysel eğilimlere ve onlardan doğan eylemlere değil, genel isteme belirleyicisine dairdir. Durum şimdi biraz daha açık olabilir, fakat ödevden dolayı iyi olmanın ne demek olduğu konusunda kafamız pekâlâ karışık olabilir. Ve bu karışıklık, ödevin röntgeninin

çekilmesiyle giderilebilir. Ödevin içerdiği, sakladığı ahlaki anlamı deşifre etmeye yönelik gür tondan yapılmış bir çağrı... Artık Kantçı etiğin üç temel durağına uğramayı hiç erteleyemeyeceğimiz bir aşamadayız.

İlk sırada "ödeve uygun" ile "ödevden dolayı" kavramları arasındaki ayırım var. Bu türden bir ayırımın gerekliliğine yapılan vurgu, sadece etik için değil, her tür edim ve etkinlik için ufuk açıcıdır. Fakat etik söz konusu olduğunda, görünüşe gelmeyen ve ahlakın saflığına gölge düşüren bütün iç hesapları devre dışı bırakır. Zira ayırımın zorunluluğu, yani doğrudan ödev olan ile ödeve uygun görülen ayırımı yapılmadıkça, hiçbir eylemin *saf* ahlaki değerinin tespit edilemeyeceği varsayımından doğar. Bu çok önemlidir; çünkü hem eylemlerin gerçek değerini görmemizi sağlar hem de aldanmayı engeller. Bir eylemin ahlaksal değeri, onun görünüşünde değil, ardındaki nedende, onu yaptıran istemededir. Bu anlamda söz konusu ayırım, *ahlaklı olan* ile *ahlaklıymış gibi görünen* arasındaki sınırı çizer. Bir eylem görünüşte ödeve uygun olduğu halde ahlaki olmayabilir. Kant'ın hayli açık örneğine başvuralım. Bir bakkal, deneyimli ya da deneyimsiz, hiçbir müşteri ayırımı yapmaksızın, bütün malları için değişmez bir fiyat belirleyebilir. Öyle ki, hiç kimse kuşkuya düşmeksizin ondan rahatlıkla alış-veriş yapar. Ancak bu eylemin ahlaksal değeri, bakkalın bunu, daha çok müşteri çekme isteğiyle mi, yoksa insanlara dürüstçe hizmet etme isteğiyle mi yaptığına bağlı olarak değişir. İlk durumda, eylem ödeve uygundur, ama ödevden dolayı değildir, tam aksine çıkardan dolayıdır ve ahlaksal hiçbir değeri yoktur. İnsanlara herhangi bir zarar vermemiş -bir tüccar olarak insanlara karşı nasıl davranılması gerekiyorsa öyle davranmış- olduğu halde, eylemi ahlaksal bir nitelik taşımaz. Zira eylemin gerisinde, iyi isteme değil, para kazanma eğilimi yatar. Bu eğilim tarafından belirlenen bir istemenin, insanın değerini harcama riskini her zaman

taşıdığını görmek bir bilgelik belirtisi değildir. Kişinin o andaki çıkarı insanlara zarar vermemeyi gerektiriyor olabilir, hatta bir tüccar olarak aynı işi yaptığı sürece zarar vermesini de engelleyebilir, ama tam da aynı nedenle değerleri harcar. İnsanı amaç olarak değil, araç olarak görür. Aynı insan, aynı eğilimle başka durumlarda gözünü kırpmadan bolca değer harcar. Oysa ikinci durumda eylem ödevden dolayıdır ve saf ahlaksal bir değere sahiptir; çünkü daha fazla çıkar sağlamak isteğiyle değil, yalnızca insan olmanın değerinin bilinciyle hareket eder. İnsanı araç değil, amaç olarak görür, bir fiyatı değil, bir değeri olduğunu düşünür. Ödevden dolayı ile ödeve uygunluk arasında özsel bir gerilim vardır: biri öznel koşullar üzerinde yükselir, diğeri evrensel değerler üzerinde... Bu nedenle biri olumsaldır, diğeri kesin ve mutlak.

Aristoteles'i fazlasıyla hatırlatan bir tutum: her ahlaki eylem bir tercihin ürünüdür. Gerekçe ahlakın derin anlamına içkindir. Bir eğilimin nedeni olduğu ya da belirlediği her eylem, ya doğrudan içgüdüseldir, ki bu durumda yapılanın insana özgü olduğunu söylemek için ortada bir neden yoktur, zira akıl sahibi olmayan varlıklarda da bu tür yapıp-etmeler söz konusudur, ya da yalnızca kişisel çıkar ve beklentilerle ilişkilidir, ki bu durumda da eylemin hiçbir ahlaksal değeri yoktur, zira kişisel beklenti ve çıkarların belirlediği hiçbir isteme kayıtsız şartsız iyi olmayı hak etmez. Hâlbuki ahlaki fail, erdemlerden ya da değerlerden yana tavır takınır. Burada bütün kişisel hesapları elimine eden sağlam bir değer bilinci iş başındadır. Demek ki, "eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı..." yapılan eylemlerin, "...hakiki ahlaksal değeri vardır."[137] Öyleyse şunu söyleyebiliriz: bir eylem, her türden yarar ya da çıkar hesabını, haz beklentisini dışlıyorsa, yani her tür rastlantısal ve öznel eğilimden bağımsız bir biçimde insan olmanın gereğini yerine getiriyorsa, ahlaki bir eylem

137 *A.g.y.*, s. 14.

adını almaya hak kazanır. Bütün bunların ne demeye geldiğini anlamak için ikinci durakta biraz beklememiz gerekir.

"Ödevden dolayı yapılan her eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılacak amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır."[138] Bu amaç ne olursa olsun, –ister insanı araç olarak görmeyen, dolayısıyla insanın değerini korumaya yönelik bir amaç olsun, isterse içgüdüler veya dürtüler tarafından yönlendirilen bir amaç olsun– hiçbir biçimde eylemlerin ahlaksal değerini belirlemez. Ancak bütün bunlar, pratik alanın, ahlak alanının amaçsızlık üzerinde yükseldiğini imlemez. Dahası bütün bunlar, ne ahlaki eylemlerin amacı olmayan eylemler olduğunu ne de amaçsız herhangi bir eylemin olduğunu belirtir. Kant'ın felsefesi hiçbir postmodern felsefe nüvesi barındırmaz. Kant'ın söyleminin bildirdiği şey, eylemlerin ahlaksal değerinin, onların amaçlarında olmadığıdır. Bunun üç nedeni vardır. İlkin, kayıtsız şartsız iyi olan iyi isteme, bu niteliğini barındırdığı amaçlardan kazanmayıp, sırf kendinde taşıdığından, iyi istemeye dayalı herhangi bir eylem de saf ahlaksal değerini, yalnızca iyi istemeden kazanır. İkinci olarak, hiçbir amaç zorunlu olarak iyi olmadığı gibi, iyi olan amaçların gerçekleşmesi de belirli koşullar gerektirdiğinden, amaçların gerçekleşmeme olanağı da vardır. Ve amaçların gerçeklememesi, değerleri değerden düşürmez. Her değer, gün ışığında görünmese de ışığını kendinde her daim taşıyan bir yıldız gibi parlar. Kant, Aristotelesçi amaç felsefesi için reddi mirasta bulunmakta hiç tereddüt etmez. Eylemlerin ahlaksal değeri yöneldikleri amacın gerçekleşmesi koşuluna dayansaydı, amacı gerçekleşmeyen her eylem tüm ahlaki anlamını yitirirdi. Dahası, ahlaka kayıtsız, belki de ahlak dışı eylem

138 *A.g.y.*, s. 15.

kategorisine girerdi. Üçüncü olarak, iyi bir amaç kötü sonuçlara yol açabildiği gibi, kötü bir amaç da iyi eylemlerle sonuçlanabilir. Zira eylemlerin sonuçları failin gücünün menzilinin ulaşabildiği sınırların dışındadır. Eylemlerin iyi sonuçlanması biraz şansa, biraz dünyadaki mutlu rastlantılara bağlıdır. İyi bir istemeyi sonucu iyi olan eylemlerin takip etmesi için belirlemeye gücümüzün asla yetmediği sayısız başka koşul devreye girer. Yasa koyucu bir varlık olarak insan güçlüdür, ama eylemlerinin sonucu üzerinde öyle fazla bir gücü yoktur. Öyleyse ancak her türden arzulama nesnesinin belirleme koşullarından bağımsız, yalnızca insan olmanın değerinin gereği üzerinde istemeye dayanan eylemler saf ahlaki eylemler olabilir. Şimdi durum biraz daha açık! Fakat ödevin bu sarsılmaz gücünün, bu kırılmaz etkisinin kaynağı nedir? İyi istemeyi mutlak iyi kılan ödev, bu vasfı nereden kazanır? Artık son duraktayız.

Öyleyse bu iki noktadan hareketle, "ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur."[139] Görüldüğü gibi ilk iki nokta, ödev kavramının tanımından çıkan sonuçlardır; çünkü bir eylem her tür arzulama nesnesinden bağımsız bir istemeye dayanıyorsa, o eylem, bütün yapıp-etmelerin kendisine dayandığı yasaya duyulan saygı üzerine temellenir. Ödev temelli etikte ahlaki eylemlerin gerekçesi yalnızca saygı, yasaya saygı olabilir; insan olmanın değerine duyulan saygı. Buna göre ödevden dolayı iyi, akıl sahibi varlıklarda bulunan yasa tasarımının belirlediği iyidir. O halde ahlaklılık, ödev uğruna harekete geçen istemenin bir özelliğidir ve her türden eğilimden bağımsız ya da eğilimlere rağmen uyanan bir isteme ile bu istemeden doğan eylemler aracılığıyla varlık kazanır.

Yolculuğun sonuna vardık; ulaşmak istediğimiz yerdeyiz. Ve şimdi artık zaman, her daim gerekli olan elzem işlerle uğraşma zamanıdır. Madem ödev yasaya saygıda temelleniyor, yasayla ilgilenmek

139 *A.g.y.*, s. 15.

gerekir. Bundan böyle yasanın ne olduğu, neyle ilgili olduğu, kapsam ve sınırları, kollarının nereye kadar uzandığı, neler buyurduğu üzerinde durmanın gerekliliği gün gibi ortadadır.

En genel biçimiyle ifade edildiğinde, yasanın pratik bir ilke olduğu çeşitli vesilelerle söze döküldü. Ancak yine defaten dile getirildiği üzere, her pratik ilke yasa değildir; nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olan pratik ilkeler yasadır. Bu demektir ki, istemeyi belirleyen "yasalar 'arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır' diye bile sormaksızın, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidir, dolayısıyla kesin olmalıdır."[140] Yasa, kesin olma zorunluluğunu taşıdığına ve hiçbir içerikli pratik ilke genel-geçer olmadığına göre, içerikli olmayan bir pratik ilkedir. Bu, yasanın, bir eylem ilkesi olmadığını bildiren bir tespittir. Ve Kant etiğinin çok eleştiriye maruz kalmış, ama dâhiyane yüzünü temsil eder.

Peki, ama isteme ilkesi ile eylem ilkeleri arasındaki fark nedir? Dahası bir ilkenin isteme ilkesi olması ile eylem ilkesi olmasının gerisinde nasıl bir etik anlam yatar? Eylem ile isteme konusunda konuşmayı gerektiren sorular... Eylem, zaman ve mekân belirlenimi altında olan, belirli koşullar gerektiren, belirli bir kişinin belirli somut durumlar ve haller karşısında gerçekleştirdiği bir tür etkinliktir. Zaman ve mekân eylemi kuşatır, sınırlar. Bu nedenle her eylemin kendine özgüllüğü söz konusudur. Hiçbir eylem bir diğerine benzemez; her eylem biricik, eşsiz, tekerrürü mümkün olmayan bazı gerçeklik koşullar içinde veya karşısında varlık kazanır. Dahası her eylem, failinin kişisel dünyasının rengine bürünür. Zira aynı gerçeklik koşulları içinde hareket eden her fail farklı eylem tarzı geliştirir. Eylemin şimdiye-aitliği, ona yalnızca failin hükmedebileceğini gösterir. Bu nedenle hiçbir eylemin yönü

140 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 22.

önceden belirlenemez, hiçbir eylemin tarzı genel geçer kurallarla formüle edilemez. Her eylem, belirli bir zamanda, belirli bir durumda, belirli bir kişi ya da durum karşısında, belirli gerçeklik koşulları içinde vuku bulduğundan, ahlaki anlamda uygun eylemin gerçekleşmesi, söz konusu durumun gereklerine, eyleme maruz kalan kişinin neye gereksinim duyduğuna, failin karşısına çıkan gerçeklik koşullarının ahlaki gereklerine dair bilgiyi varsayar. Ve açıktır ki, bu bilgi deneyseldir; sadece ve sadece eylemin gerçekleşeceği esnada edinilebilir. Tek ve biricik olan eylemlere ilişkin bilginin deneyselliği öznelliktir. Sözü edilen türden bir bilgi, ilk elden ancak failin erişimine açıktır. Ahlaki eylem bilgi aracılığıyla gerçekleştiğine, bu bilgiye ulaşma imkânı doğrudan ve yalnızca eylemde bulunacak kişinin elinde olduğuna göre, eyleme yön verecek olan kişi de yalnızca faildir. Eylem için bir ilke gerekiyorsa, onu ancak fail formüle edebilir. Gözlemcilerin, vaizlerin, öğretmenlerin, filozofların, bilgelerin, hiç, ama hiç kimsenin bu konuda söz söyleme yetkesi bulunmaz. Bütün ezbere söylemler, nesnesiz konuşmanın sonucudur. Eylemleri, zaten bir süreç gerektiren eylemleri nesne edinme imkânı olmayanların, onların nasıl olması gerektiğine dair attıkları nutukların eylemi yaşamdan koparmaktan başka bir işe yaradığı görülmemiştir. Eylemleri ilkeler aracılığıyla belirleme çabası, yanlış bir eylem ontolojisine dayandırılmış bir varsayımın devamıdır. Bütün eylemler, aynı gerçeklik koşulları altında, aynı gerekçelerle, aynı nedenlerle, aynı kişilere veya durumlara karşı gerçekleşseydi, ancak o zaman evrensel, her zaman hüküm süren bir eylem ilkesi mümkün olabilirdi. Bu bir ontik olanaksızlık olduğuna göre, evrensel eylem ilkeleri arayışı içinde olmak, hatalı bir şekilde, bütün gerçeklik koşullarının, bütün yaşam gerekçelerinin, bütün kişilerin ve durumların aynı, en azından benzer olduğu varsayımına yaslanır. Hâlbuki eylemler

ilkelerin peşine takılmaz. Her eylem, yaşam koşullarına, hayatın havasına, kendisine maruz kalan kişinin veya durumun ihtiyaçlarına göre biçimlenir. Eylemler varlığa gelir, sonuçlar yaratır, silinip gider. Dünyada bu, hep aynı şekilde olur. *Sağlam formüle edilmiş* her eylem kuralı zorunludur, ama hiçbir eylem kuralı genel-geçer değildir. Bu ne demektir? Bu, eğer eylem erdemlere ya da değerlere riayet edecekse, eğer genel kural temelinde varlık kazanacaksa, aynı koşullar altında gerçeklemesi gerekli bir eylemin de aynı şekilde olması gerekir demektir. İlke, her eylem için değil, hâlihazırda gerçekleştirilen eylem için, aynı eylemin başka bir zamandaki tekrarı için, ya da söz konusu eylemle kelimesi kelimesine benzer gerçeklik koşulları karşısında ve onun failine her yönüyle benzer bir fail tarafından gerçekleştirilen veya gerçekleştirilecek başka bir eylem için zorunlu olabilir. Bu durum pratik olanaksızlık içerebilir, fakat mantık buna izin verir. Bu sav, söz konusu durumun olgusal gerçekliğine değil, mantıksal olabilirliğine dayanır. Söylenmek istenen şey şudur: böyle bir durum hiçbir zaman olmayabilir, ne ki olurda vuku bulursa, ancak böyle olabilir.

Şimdi artık soru şudur: ahlaki eylem, ama neye göre? Bir eylemin bir hedefi varsa, bir amacı varsa, bunun önceden bilinmesi gerekmez mi? Ahlaki bir eylemden söz ediliyorsa, o eylemin niteliğinin gerisindeki emelin, dayanağının biliniyor olması gerekmez mi? Erdemler, değerler ahlaklılığın ölçütüyse, eylemin, zaten gerçekleşmesinin gerekliliği kabul edilen bu erdemler veya değerlerin izinde gitmesi gerekmez mi? Ve eğer durum buysa, erdem veya değerleri hesaba katan eylem ilkelerinin varlığı şart olmaz mı? Elzem sorular; çünkü eylemlerin bir gerekene dayanmak zorunluluğunu varsayıyor. Ahlaki eylemlerin belirli bir durumda gerekeni yerine getirdiği iddia edilebilir pekala, ama neye göre gereken? Bir eylemde gereken nasıl belirlenecek? Ya da ahlaklı olmayı seçmiş kişi, ahlaklı

olmaya karar vermiş kişi, neyi gözeterek karşıdaki kişi veya durum için ne yapması gerektiğini belirleyecek?

"Belirli bir durumda ne yapılması gerektiği" ile "o durumda gerekenin neye göre belirleneceği" meseleleri özce çok farklıdır. Eylemin "gerekeni, eylem tarzıyla; genel olarak "gereken" ise ahlaklılığın "*ne*liği" ile ilgilidir. Ve açıktır ki eylem için gerekli olan şey, ahlakın ne olduğunun bilinmesini varsayar. Neyin ahlaki olduğu bilinmedikçe, ahlaki bir eylem için neyin gerekli olduğu bilinemez. Fakat ahlakın veya ahlaklılığın *ne*liği bilinse bile, eylemler için önceden kural ya da ilke formüle edilemez. Buna göre, belirli bir eylemden önce ne yapılması gerektiği bilinmese de, ahlaklılığın neliğinden hareketle "gereken" belirlenebilir. İnsanın *sırf* araç değil, aynı zamanda kendi başına bir amaç olduğunu ilan eden pratik buyruk, insanı değer sahibi, değerli bir varlık olarak betimler. Kant'ın görüşü, insana yönelen her eylemin insanın değeriyle bir anlam kazandığını bildirir. Bu nedenle bütün eylemlerin "gereken"inin belirleyicisi *İnsanın değeri*dir. Fakat sayısız eylem olanağı barındıran bir yaşamda insanın değerinin korumanın tek ve sabit bir yolu yoktur. Her bir eylem, zaten ya bir değeri nesnelleştirme yahut hayata geçirme ya da harcama yoludur. Her eylem biricik olduğuna göre, insanın değerini korumanın sayısız yolu vardır. Eylem tarzlarına paralel olarak... Bu nedenle, belli bir durumda insanın değerinin nasıl korunacağı, dolayısıyla belirli bir durumda neyin iyi olduğu, yalnızca o durumda tespit edilebilir. Fakat ahlaklılığın *ne*liği, genel, evrensel bir "gerekenin" mevcudiyetini gösterir. Ve bu gereklilik, eylemlerden önce gelir. Kişi gerekeni ifa etmeyi, değer korumayı, erdemlere riayet etmeyi *istemedikçe*, ahlaki bir eylem zaten gerçekleştirmez. İsteme, bir eylem tarzı değil, bir güçtür. Fakat bilinç içeren bir güç... Evrene, dünyaya, insana ve yaşama dair bir bilinç üzerinde yükselen bir güç... Yaderkliğin egemenliğini ele geçiren öz-belirlenim gücü...

Bu, olgular dünyasının karşısında gereklilikler dünyasının olanağıdır. İnsanın öz-belirlenim gücü olmasaydı "gerekliliklerin" izinden gitmeyi bir yana bırakın, onlardan söz bile edemezdi. Zira olgular kendilerini her halükarda dayatırdı. Bu yüzden isteme, bütün doğal belirlenimlerden bağımsız ödev ve yükümlülüklerin kaynağıdır. Şu halde istemeye – iradeye– niyet denilemez. Niyet bir güçten ziyade bir yatkınlık, bir maksattır. Bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya yönelik içsel bir tutumdur. Niyet olsa olsa belirli bir andaki istemedir. İsteme genel ve içeriksizdir, buna karşı niyet spesifiktir ve içeriklidir. Adil bir dünya arzulamak istemedir, bu arzuyu nesneleştiren belirli bir durumda adil davranma, adaletsizlik yapmama yahut adaletsizliğe karşı tavır alma arzusu ise niyettir. Demek ki isteme, eylem ve edimlere yön verir, onları belirler. İsteme, her bir eylemin ve eylem tarzının nedenidir, eylemler ve eylem tarzları ise, Schopenhauer'in diliyle ifade edilirse, istemenin belirli bir andaki nesnelleşmesidir. İşte Kant'ın, ahlakın veya ahlaklılığın kayıtsız şartsız iyi bir isteme gerektirdiğine dair iddiasının gerisindeki temel gerekçe budur.

Herkeste ortak olan, evrensel eylemleri ve tutumları belirleyen bir isteme, eğer bir ilke gerektiriyorsa, bu ilke ancak genel ve içeriksiz olabilir. İçeriksizlik genelliğin koşuludur; çünkü içerikten soyutlanmanın derecesi arttıkça genellik de artar. En genel ilke, hiçbir içerik taşımayan ilkedir. Bir ilkenin içeriği ne denli belirsizleşirse, o ilke o denli genişler, o denli fazla şeyi kollarının arasına alır. İsteme ilkelerinin eylem ilkelerinden özsel farkı da budur. İşte eylem ilkelerinin isteme ilkeleri olmayacağına dair çok güçlü bir neden daha. Bu, artık çok net! Her şey yerli yerinde, her şey iyi gidiyor! Pekâlâ, ama isteme neden bir ilkeye gereksinim duysun? Ahlaklılığın teminatı olan iyi istemenin bir ilke üzerinde hareket etmesi zorunlu mudur? Bir ilke, bir yasa olmadan da iyi isteme ahlaklılığı belirleyemez mi? Şu tespitin hemen yapılması kaçınılmazdır: iyi isteme iyiliğini

bir ilkeden almaz. Başka bir deyişle, bir yasa vardır diye isteme iyi değildir. Tam tersine iyi isteme olduğu için bir yasanın mümkünlüğünden söz edilebilir. Yasanın istemeyi belirlemesiyle kastedilen şey, bir ilke olarak yasanın istemeyi iyi yaptığı değildir, istemenin, yasanın içerdiği türden, yasanın göndermede bulunduğu türden bir ahlaklılık tarafından belirlendiğinde iyi olacağıdır. Bu ifadeler pratik buyruğun içeriğiyle doldurulursa şu söylenebilir: insanı sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda kendi başına bir amaç olarak gören bir isteme... İyi isteme için, ahlaki değer taşıyan bir isteme için bu amacın ilkeleştirilmiş olmasına gerek yoktur. Ya da şu: söz konusu amaç yasa kabilinde bir ilkeyle formüle edildiği için isteme iyi olmaz, isteme bu ilkenin göndermede bulunduğu amaç dolayısıyla iyi olur. Fakat yine de yasa sadece gerekli değildir, aynı zamanda zorunludur. Neden? İyi isteme, sadece isteme olarak kalmakla değer kaybına uğramaz, ama eylemlerle arasındaki bağ kesildiğinden nesnelleşme imkânını kaybeder. Bu mantıksal eksiklik, olgularla da desteklenebilir nitelikte değildir. Eylemleri belirlemeyen bir isteme olmayan bir istemedir. Eylemlere doğru bir biçimde sirayet eden isteme değil, eylemleri belirlemeye hiç muktedir olmayan bir isteme... Her eylemin gerisinde iyi ya da kötü bir isteme zaten vardır. İyi istemenin pratikte karşılık bulmasının yolu eylemlerden geçer. Ancak bu sayede iyi istemenin evrensel iyiliği karşılık bulmuş olur. İşte bir isteme ilkesinin elzemliğinin gerekçesi budur. Kaygan, ele avuca gelmez, sayısız deneyim, gerçeklik koşulu, dolayısıyla eylem tarzı barındıran pratik dünya tesadüflere bırakıldığında, sadece muğlâklaşır. Nesnel koşullar, ahlaki gereklilikler birebir aynı eylem tarzlarını gerektirmez, ama ahlaklılığın aynı istikametten giden eylemler gerektirdiği açık olgusunu inkâr etmek, olsa olsa etiği olanaksız kılar. İşte isteme ilkesi, bu olanaksızlığı ortadan kaldırır. Yasadan dayanak bulmayan iyinin göreliliği, eğilimlerin ahlakın önüne

çıkardığı zorluklar, kişisel yanılgılar, menzili kısa fikirler, iyi istemenin nesnelleşmesini engeller. Fakat bununla bütün eylemlerin aynılığından söz edilmiyor, eylemlerin amaç ve biçim ortaklığından söz ediliyor. Bu nedenle isteme ilkesi, eylemi içerik bakımından değil, biçim bakımından belirler. Üstelik nesnel, evrensel olarak... Yine bu nedenle maksimler normatif karakterdedir, ama ahlak yasası değil.

Hem nesnel hem de hiçbir içerik taşımayan bir yasa neyi, nasıl belirleyebilir? Kant'ın terminolojisiyle soralım; "ama bu ne biçim bir yasa olabilir ki, istemenin mutlak olarak, kayıtsız şartsız iyi denilebilmesi için, tasarımı, ondan beklenen etkiyi dikkate bile almadan, istemeyi belirleyecek?"[141] Hiç kuşku yok ki, yasanın istemeyi belirlemesi, ona yön vermesi, yol çizmesidir. Bu anlamda yasa, ahlaki bir dünyanın olanaklı olması ve gerçeklik kazanması için *neyin istenebileceğini* gösterir. İsteme iyi olacaksa, kendisi için ilke işini görecek olan yasaya uygun olmalıdır; "yani maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım."[142] *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bu şekilde formüle edilen bu ilke, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde " öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin"[143] şeklinde ifade edilen ahlak yasasıdır. Buna göre isteme için ilke işini gören ve ödevi bir kuruntu ya da hayal ürünü olmaktan kurtaran, ilke işini görmesi gereken yasaya uygunluk -maksimin yasa olmaya uygunluğu- olacaktır. Bu durumda, yalnızca öznenin istemesi için geçerli pratik ilkeler olan maksimlerin, pratik yasalar olarak geçerli olmaları belirli koşullar sayesinde olanaklıdır. "Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin,

141 Imannuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 17.
142 *A.g.y.*, 18.
143 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 35.

içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir."[144] Kant'ın ısrarla biçime vurgu yapmasının etik nedeni gerçekten çok önemlidir. Hiç birinin içeriğine bir şey katmadan, evrensel iyiye dayanan eylemler, bundan daha sağlam gerekçelendirilemez. Aynı amacın, aynı nihai değerin izinden giden sayısız eylem biçimi çok, ama çok sağlam bir zemine oturur. İsteme ilkesi, yasa, eylemlerin içeriğini belirleyen bir ilke olsaydı, her tek eylemden önce "ne yapılması gerektiğini" bildirmiş olacaktı ki bu, bilgisel olmayan bir müdahaledir. Böyle bir belirleme ancak inanç üzerinde iş görebilir, böyle bir işi ancak bir vaiz yapabilir. Bu felsefenin ve filozofun işi değildir. Fakat isteme ilkesi olarak yasa, eylem ilkeleri olarak maksimleri, gözetmeleri gereken şey bakımından belirler. Bunun kayda değer bilgisel imlemleri vardır. Burada felsefi bilginin etik sınırları, felsefi bilginin kişinin ahlaki dünyasına ne kadar ve nasıl müdahil olduğuna dair tespitler var. Açıktır ki ahlak yasasına dair bir felsefi bilgisinin mümkün olduğunu söylemek için yeniden derin araştırmalar yapmaya gerek yok. Kant felsefesi zaten özce bunun bir kanıtıdır. Ve yine açıktır ki, eylemin yapısına ve *ne*liğine dair felsefi bilgi mümkün olmasına rağmen, eylemlerin belirli bir durumda nasıl olması gerektiğine dair felsefi bir bilgi yoktur. Genel ve kavramsal anlamda... Eylemlerden önce gelip önerme düzeyinde bildirilebilir anlamda... Bu nedenle kişinin elinde yasanın *ne*liğine ve temellerine dair bir etik bilgisi olabilir. Ve bu bilgiyle yaşanacaksa, bu bilgi rehberliğinde eylemde bulunmak gerekir. Fakat biliyoruz ki, yasa eylemlerin içeriğini belirlemeye yeltenmez. Bu durumda bilgi temelli yasanın pratik dünyadaki bilgisel karşılığı, eylem ilkelerinin biçimine dairdir. Yasa, eylem ilkeleri olan maksimleri biçimsel olarak belirleyebiliyorsa, yasanın kendisinden devşirildiği felsefi bilgi eylemlere sirayet ediyordur. Yasanın,

144 *A.g.y.*, s. 30.

bunun dışında hiçbir gücü yoktur. Çok fazla ya da çok az şey demek olabilir, ama bu kadardır. En nihayetinde bir şeyin gücü, sadece olduğu kadardır. Bundan fazlasını yasaya yüklemek, yasadan bundan fazlasını beklemek, gücüne güç katmaz, sadece aşırı, üstelik de yerinde olmayan bir beklenti olarak kalır. Eylemin gerekleri bakımından bilgisi ise; yani belirli bir anda, bir eylem için ahlaki anlamda gerekenin ne olduğuna dair bilgi, bir eylemin ahlaki olması için o anda gerçekleştirmesi gereken şeye dair bilgi, ancak eylem esnasında belirleneceğinden, bu konuda felsefenin söz söyleme yetkisi yoktur. Burada bütün söz hakkı failindir. Denilebilirse eğer, burada tek yetkili "filozof" eylemde bulunan şahıstır. Fakat failin, nihai ahlaki merciden habersiz bir failin söyleyebileceği sözü yoktur. Fail nesnel, genel, evrensel bir referansa dayanmak zorundadır. Diyelim ki erdemlere, değerlere... İşte Kant felsefesi için bu merci, bu referans ahlak yasasıdır. Fail, eylemin gerekenini yahut eylemin ahlaki içeriğini yasadan çıkarır. Bir kez daha tekrarlamaktan fayda vardır: yasa faile *ne yapması gerektiğini* söylemez, *neyi gözetmesi gerektiğini* söyler. Burada Aristoteles felsefesinin kokusu daha baştan duyulur. Aristoteles için pratik akıl genel ilkeler yetisidir. Pratik aklın işi, pratik ilkeler bulmaktır. Fakat eylem alanında geçerli olan ilkeler formüle etmekle meşgul olmasına rağmen, pratik akıl bu ilkelerin uygulanmasıyla ilgilenmez. Söz konusu ilkeleri uygulamakla işi aklı-başındalığın görevinin sınırları dâhilindedir. Aristoteles pratik ilkeleri içeriksiz ilkeler olarak betimlemiyor, ancak belirli bir durumda "neyi", "neden", "ne kadar", "nasıl", ve eğer gerekliyse "kimin için" yapılacağına dair somut öneriler içermeyen ilkeler olarak betimler. Aksi durumda ilkenin genelliğini yitireceğini bilir. Belirli bir durumla ilgili bütün olgusal tespit ve belirlemeleri, pratik ilke rehberliğinde, aklı-başındalık yapar. Kant felsefesi elbette Aristoteles felsefesinin bir tekrarı değildir, ama ondan çok şey alan bir felsefedir.

İşte bu nedenle ahlak yasası içeriksizdir. Kant'ın isteme ile eylemlerin birbirinden farkına, ama aynı zamanda birbirleriyle olan bağına dair sofistike öngörüsü, ahlak yasasını formüle etmesi için gerekli olan bütün temkinli tutumları barındır. Kant bir vaiz değil, bir filozof olarak iş yapar. Evet, ahlak yasası içeriksizdir, ama Kant ahlakı içeriksiz değildir. Bu nedenle Kant sadece maksim yasa ayırımı değil, aynı zamanda ahlaklılığın temel ilkesini farklı adlarla tekrar tekrar formüle eder. Ahlak yasası, ödev buyruğu ve pratik buyruk... Ahlak yasası içeriksizdir, ama sırtını içerikli bir ilke olarak pratik buyruğa yaslanır. Bu nedenle koca bir etik kuramını, temel yasasından hareketle içeriksiz ilan edenler, sadece Kant'ın yasanın içeriksiz formüle etmiş olmasının gerisindeki dâhiyane düşünceyi görmekten uzak olduklarını göstermiş olmuyorlar, aynı zamanda hem yasa, ödev buyruğu ile pratik buyruk arasındaki ilişkiyi gözden kaçırıyorlar hem de yasayı kuramın yerine ikame etme gibi fazlasıyla çocuksu bir hata yapıyorlar.

Artık şu konuda bütün kuşkuların ortadan kalkması için yeterli neden var: pratik yasa, evrensel ve zorunludur; herkes için her durumda geçerli olan ve maksimleri biçimsel olarak belirleyen bir *isteme ilkesi*dir. Yasa, faile ahlaki bir eylem için kendisine şu soruyu sormasının elzem olduğunu bildirir: "şimdi ya da biraz sonra gerçekleştirmeyi düşündüğüm eylemi, aynı koşullarda başkaları da gerçekleştirsin mi; böyle eylemlerden kurulu bir dünya istiyor muyum?" Yüce gönüllü bir davet... Failin kendisini değil, başkasını eylemin merkezine koymasına yönelik bir davet... Bu nedenle soru, "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesinin soru kalıbında dile getirilişi değildir. İkinci ilke için ölçüt küçük harflerle yazılması gereken "ben"dir. Ahlaklılık, öznenin arzularına indirgenerek, arzulama yetisine bağlanır. Bir kez daha "ben sevgisi" etiğin merkezine yerleşir. Ve failin belirli bir andaki öznel

isteği her şeyin nihai koşulu olur. Burada ampirik istemenin her türden eğilimsel, hatta marazi biçimi söz sahibidir. Burada değerlere, erdemlere saygı daveti yoktur, kişisel beklentiler arasında mutlak bir eşitlik kurma talebi vardır. Dolayısıyla bu ilke, ahlak yasasının evrenselliği koşulunu yerine getiremez. Bu ilkeye bağlı olan fail, ilkesinin herkes için değil, ancak kendisiyle aynı öznel isteklere sahip kişiler için geçerli olduğunu iddia edebilir. Bu, Kant etiğinin kabul edebileceği bir şey değildir. Dahası bu, Kant etiğinin kökten reddettiği bir şeydir. Ahlaklılık belirli bir durumda bana yapılmasını istemeyeceğim şeylerin yapılmasını da gerektirebilir. Üstelik arzulama yetisinin iş başında olduğu her durumda, fail zaten böyle bir çatışma karşısında kalır. Ahlak yasasının sordurttuğu soru, failin bütün öznel arzularını devre dışı bırakır, onun krallığında tek ve saf karar verici merci değerlerdir. Fakat "evet" ya da "hayır" şeklinde iki cevap gerektirmesine rağmen, yukarıdaki sorunun ucu hesapsız açıktır. "Evet" için de "hayır" için de sayısız gerekçe vardır. Bu nedenle her ahlaki fail, her eylemden önce kendisine bu soruyu sormasına rağmen, yine de her biri aynı eyleme sığınmaz. Soruda eylemin nasıl olması gerektiğine değil, neyi takip etmesi gerektiğine dair bir belirleme gizlidir. Cevabın sıkı bir mantık gerektirdiğini hatırlatmak, felsefe açısından bir kazanım değildir, ama yine de gerekli olabilir. Herkes başkalarını kandırabilir, ama kimse mantığı kandırmaya muktedir değildir. Ahlaki olmayan bir eylem tarzı için "evet" denilemeyeceğini tahmin etmenin dâhiyane bir iş olmadığı gün gibi ortadadır. Yasanın gereklerine uygun olmayan bir eylem tarzı için "evet herkes yapsın" demek mantıksal bir çelişki barındırır. Kant'ın emanet örneğini hatırlamak yeterlidir. Kimsenin tanıklık etmediği bir emaneti geri vermemek düşüncesinde olan kişi, "evet, verildiği kanıtlanmayan bir emaneti hiç kimse sahibine geri vermesin" dediğinde, emanet

denilen şeyin bizzat kendisini ortadan kaldıracağından, kendi ilkesini hükümsüzleştirir. Böylece seçilen eylem dolayısıyla ortadan kaldırdığı bir şey için bir evrensellik iddiasında bulunma gibi fena bir çelişkinin kucağına düşer. Hâlbuki "kendisine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesinde, kişi, pekâlâ belirli bir durumda gerçekten kendisine yapılmasını istemeyeceği şeyi başkasına yapmak isteyebilir ve yine pekâlâ "bana da yapılmasını isterim" ya da en azından "bana yapılmasını istemiyorum gibi bir yargım yoktur" dediğinde, ortada bir olgusal sorun olabilir, ama mantıksal çelişki yoktur. Bu durumda bir yalandan söz edilebilir, ama mantıksal bir çelişkiden söz edilemez. Öyleyse artık şunu biliyoruz: yasa bir eylem ilkesi değildir, isteme ilkesidir, ama maksimler aracılığıyla eylem alanında karşılık bulur.

Buraya kadar resmedilen tablo bağlamında bakıldığında, etik açısından her şey güllük-gülistanlık görünür, ama iş henüz bitmiş değildir. Zira istemenin yalnızca bir belirleyici nedeni yoktur. İnsan, istemesi sadece akıl tarafından belirlenen bir varlık olsaydı hiçbir *insani sorun* kalmazdı. Yalnızca akıl tarafından belirlenen bir istemeye dayanan eylemler kaçınılmaz bir şekilde bir tek kurala –yasaya– uygun olacaktı. İşte o zaman erdem hayatın yegâne kralı olarak atanırdı. İşte o zaman yeryüzünün diğer adı "cennet" olurdu. İşte o zaman yaşam çok tekin ve güvenilir olurdu. Ne yazık ki durum böyle değil. İsteme, aynı zamanda öznel koşullara da bağlıdır; çünkü eğilimler tarafında da belirlenebiliyor, belirleniyor. Ve öznel koşulların her zaman nesnel koşullarla uyuşmadığı tereddüde yer vermeyecek şekilde açık bir olgu durumudur. İstemenin yasaya tamamen uygun olup olmaması eylemlerin rengini tamamen değiştirir. Yasaya uygun istemeden doğan eylemler nesnel ve zorunluyken, yasaya tam uygun olmayan bir istemeyi izleyen eylemler rastlantısal olur. İkinci durumda eylemin ahlaki niteliğini belirleyen şey, etik gerekçeler değil, tesadüflerdir. İşte bu türden

farklı niteliklere bürünen bir istemenin nesnel yasalara uygun belirlenmesi zorlamadır. Bu nedenle istemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir varlık için bu kural bir buyruktur; yani nesnel zorlayıcılık dile getiren bir gerek belirtir. "Buyruklar da etki ve yalnızca bu etkiyi elde etme yolu bakımından etkileyen neden olarak, akıl sahibi bir varlığın nedenselliğinin koşullarını belirler; ya da etki için yeterli olsun ya da olmasın, yalnızca istemeyi belirler."[145] İlk durumda buyruklar koşulludur ve beceri buyurtuları taşır, ikincisinde ise kesindir ve pratik yasalar olur. Demek ki yasa mahiyetindeki her ilke, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidir; yani kesin olmalıdır, yoksa yasa olamaz. Zira pratik olabilmek için, tutkulardan gelen, dolayısıyla istemeyle rastlantısal bir ilgisi olan koşullardan bağımsız olması gereken zorunluluktan yoksun olur. "İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de **buyruk** denir."[146]

"Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk"[147] olduğundan, aklın etik için yegâne kaynak olduğunu inkâr etmenin hiçbir makul gerekçesi yoktur. Zira her şeyden önce, bu türden bir buyruğun olanaklı olup olmadığı örneklerle gösterilemez. Örnekle kanıtlama hamlesi, deneyin, yasanın mevcudiyetinin gerekli kanıtı olduğuna dair inancın ürünüdür. Oysa hiçbir örnek aracılığıyla istemenin, başka herhangi bir güdü olmaksızın, sırf yasa aracılığıyla belirlendiği kesin bir şekilde gösterilemez. Bu nedenledir ki, genel ilkenin geçerliliği, insan yapısının özelliklerinden de türetilemez; çünkü bu onu koşullu hale getirir. Oysa ödev, eylemin pratik-koşulsuz zorunluluğu olmalıdır; bu yüzden, her akıl sahibi varlık için

145 *A.g.y.*, s. 22.
146 Imannuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 29.
147 *A.g.y.*, s. 30.

geçerli ve bunun için her insan istemesi için bir yasa olmalıdır. Buna karşılık, insanlığa özgü doğal özelliklerden, belirli duygulardan ve düşkünlüklerden türetilen şey ne olursa olsun, bir maksim sağlayabilir, ama yasa sağlayamaz. Demek ki deneysel olan her şey ahlaklılık ilkesi konusunda işe yaramamakla kalmaz, aynı zamanda ona zarar verir; çünkü ahlakta iyi bir istemenin değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerin her türlü etkilemesinden uzak olması oluşturur.

Öyleyse bu buyruğun olanaklılığı yalnızca *a priori* olarak araştırılabilir. Neden yeterince açıktır: genel olarak koşullu bir buyruk düşünüldüğünde, koşulu verilmediği sürece neyi içereceğini önceden bilmek olanaksızdır. Oysa koşulsuz bir buyruğun ne içerdiği hemen bilinebilir; çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin bu yasaya uygun olma zorunluluğunu içerir. Yasa ise, kendisini sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmaz; eylemin maksimi buna uygun olmalı. İşte buyruğu zorunlu olarak sunan yalnızca bu uygunluktur. Dolayısıyla bu yasa her akıl sahibi varlık için zorunluysa, akıl sahibi varlığın kavramına zaten bağlı olmalıdır. İsteme, bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olduğunda, böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. İsteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey ise *amaç*tır. Söz konusu amaç akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olmalıdır. Buna karşılık, etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şey araçtır. Arzulamanın öznel nedeni güdü, istemenin nesnel nedeni ise hareket nedenidir. Bu anlamda yasa, istemenin hareket nedenidir; çünkü kendinde nesnel bir amaç taşır. Yasanın sırf biçimsel bir ilke olmasının nedeni de budur. Her türden öznel amaçlardan soyutlanmış bir ilke ancak biçimsel olabilir; çünkü temellerinde bazı içgüdülerin yahut dürtülerin

bulunduğunda her ilke içeriklidir. Akıl sahibi bir varlığın, eylemlerine etkiler olarak rastgele koyduğu amaçların hepsi görelidir. Bu yüzden bu göreli amaçlar ancak koşullu buyrukların nedenidir. Ama her akıl sahibi varlık her türden araçtan bağımsız kendi başına bir amaç olarak vardır; çünkü kendi varoluşu mutlak bir değere sahiptir. İşte pratik yasanın nedeni de bu mutlak değerdir. Bunlara şeyler değil, kişiler denir. Bunlar öznel amaçlar değil, nesnel amaçlardır. Bu nedenle yalnızca insan mutlak değer olabilir. İnsan biçimsel olmayan bir değer var mıdır? Gelip insana dayanmayan bir değer? Bu nedenle insan, etiğin mutlak koşuludur. Zira mutlak bir değerin yokluğu, etiğin olanaksızlığıdır. Her edim, tavır, tutum ve eylemin değerini belirleyen şey insanın kendisidir. Mutlak bir değer olarak insan, diğer bütün değerlerin hem gerekçesidir hem de varlık nedenidir. Bu nedenle pratik buyruk şu şekilde formüle edilir: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun."[148]

İnsanlığın ve genel olarak akıl sahibi doğanın kendisinin amaç olduğu ilkesinin deneysel olmamasının iki nedeni vardır. İlki, ilkenin genelliğidir; çünkü söz konusu ilke özsel olarak akıl sahibi varlıklarla ilgilidir ve hiçbir deney bu türden bir varlığın genel değerini belirlemeye yetmez. Sadece insan değil, eğer varsa, akıl sahibi her varlık... Daha olup olmadığına dair hiçbir veriye bile sahip olmadığımız bir varlığın amaçlılığını deneysel olarak gösterme çabası çocuksu bir beklentinin ürünü olabilir. Fakat önerme, akıl sahibi her varlık değil, sadece akıl sahibi bir varlık olarak insan şeklinde olsa da durum değişmez. İnsan türünün amaç olduğu yargısının deneysel temeli yoktur. Ne ki deney, kişilerin de kendi başına amaç olduğunu kanıtlamaz. Deney, olsa olsa belirli bir kişinin, belirli zamanlarda iyi

148 *A.g.y.*, s. 46.

amaçlar edindiğini gösterir. Kişinin amaç olduğunu değil, amaçlar edindiğini... Durum bu, bu olmasına ama deney, kişinin kendi başına amaç olduğunu göstermeye muktedir olsa bile, insanın kendi başına amaç olduğunu gösteremez. Ve bunun devamı mahiyetinde ikinci neden, idenin olgulara aşkın olmasıdır. Burada kendi başına amaç ilkesinde insanlık ideali çıkar. Ve deneyde insanlık, insanların amacı olarak tasarımlanamaz. Nesnel amacımız ne olursa olsun, bütün öznel amaçları sınırlandıran en yüksek koşulu oluşturur. Dolayısıyla bu nesnel amaç, ancak saf akıldan çıkabilir. Bütün pratik yasa koymanın temeli, nesnel olarak kuralda ve ona bir yasa olabilme niteliğini sağlayan genelliğinin biçiminde, öznel olarak ise amaçta bulunur. Bütün amaçların öznesi, kendisi de bir amaç olarak her akıl sahibi varlıktır.

Kendini ve eylemlerini yargılayabilecek bir akıl sahibi varlığın, kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, bir amaçlar krallığının temellerini atar. "Krallık derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum."[149] Akıl sahibi varlık bu yasalara bağlı olduğu ölçüde, bu krallığın bir üyesidir; ama yasa koyucu olduğu ve başkasının istemesine bağlı olmadığı sürece başıdır. Herkesin hem kral hem de uyruk olduğu mutlak bir eşitler krallığı... Mutlak insani eşitlik, ancak ahlak yasasının mutlak hükümranlığı aracılığıyla olanaklıdır. Fakat yalnızca etik bir eşitlik... Kişilerin her bakımdan eşit olduğu anlamına gelmez. Bu idealin olgusal geçerliliğini iddia etmek, zihinsel körlüğün alametidir. Kantçı etiğin bildirdiği şey, sadece bütün insanların eşitliğinin tek sağlam dayanağının yasa karşısındaki konumları olduğudur. Kişiler, ne olanaklar ne de kişisel nitelikler bakımından eşittir. Eşitlik, yasayı yapmak, yasaya uymak ve yasanın emrettiği muameleyi hak etmek anlamına

149 *A.g.y.*, s. 51.

gelir. Bu nedenle yasaya uygun eylemin zorunluluğu herkesin ödevidir. Ödev hiçbir krala ayrıcalık tanımaz, ama aynı zamanda özgeciliği de temel etik bir tutum olarak görmez. Herkes hem kral hem de uyruk olduğuna göre, herkes kendi krallığını da hesaba katar. Başkasının değerini korumak, kendi değerinden feragat etmeyi gerektirmez. Demek ki akıl, genel yasa koyucu olarak istemenin her maksimini her başka istemeyle, ayrıca da kişinin kendine yönelik her eylemiyle ilgi içine sokar. Böylece, akıl sahibi bir varlığın amaç olmasını sağlayabilen tek koşul ahlaklılıktır; çünkü ancak onunla akıl sahibi bir varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir. İşte insanın mutlak değer, *Nikhomakhos'a Etik*'in diliyle kendinden amaç olarak alınmasının nedeni, onun hem kral olarak yasa koyabilmesi hem de uyruk olarak yasaya itaat etmesidir. İnsanın değeri, insanın ahlakiliğinden gelir.

Her yasa koyucu, akıl sahibi her varlığın değerinin, sırf yasanın onlara buyurduğu eylemlere göre hayatı yargılayabilme kapasitesinde olmalarında bulur. Bu çok fazla anlam ifade eder. İnsan, bu gücü sayesinden doğanın dışına çıkar. İnsan, bu gücü sayesinde salt bir fenomen olmaktan kurtulur. İnsan doğanın içinde yaşar, ama sırf bir doğa nesnesi değildir. Ahlaklılık, istemenin özerkliğini gerektirir. Krallığın her bir üyesi, maksimler aracılığıyla olanaklı bir genel yasayla ilişkisini belirleyebilir. Ve ahlaklılık, bu imkânın sonucudur. İstemenin özerkliğiyle bağdaşabilen her eyleme ahlaki anlamda izin vardır. "İstemenin özerkliği, istemenin kendi kendine (istenen nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir."[150] İsteme, kendisini belirleyecek yasayı, maksimlerin kendisi için genel yasa olma niteliğinden başka yerde ararsa, dolayısıyla kendi dışına çıkıp nesnelerinin herhangi birinde ararsa, özerklik değil, yaderklik ortaya çıkar. Bu

150 *A.g.y.*, s. 58.

durumda yasayı istemeye akıl değil, nesne verir. Bu ise, aslında yasa değil, koşullu bir buyruk olabilir.

Bu, koşulsuz bir buyruk olarak iş gören bir yasanın olanağının koşuluna göndermede bulunur. Nedir bu koşul? Özgürlük. Evet, ama bu ne anlama gelir? Şimdi "isteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız etkili olabilme özelliği..."[151] olarak iş görür. Buna göre, özgürlük, istemenin doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağını taşımasıdır. Ancak bu yalnızca negatif bir belirlemedir; yani istemenin ne tarafından belirlenemeyeceğini gösterir. Bu yüzden özgürlüğün bu türüne negatif özgürlük denir. Ne ki belirli bir şey tarafından belirlenmemek, hiçbir şey tarafından belirlenmemek demek değildir. Demek ki negatif özgürlük, örtük de olsa, başka bir belirleyicinin olanağına işaret eder. İstemenin doğadan gelmeyen belirleyici bir nedeni de vardır. Nedir bu neden? Yasadır. Fakat doğanın yasası olmayan bir yasa... Pekâlâ, ama ne yasası? Ahlak yasası... Öyleyse özgürlük, istemenin ahlak yasası tarafından belirlenmesidir. İşte bu, pozitif anlamda özgürlüktür. Kant'ın terimleriyle ifade edilirse, pozitif anlamda özgürlük "...istemenin kendi kendine yasa olma özelliği..." olarak tanımlanabilir. Böylece ahlaklılığın ilkesi, sonunda özgürlük idesine bağlanır ya da "özgürlük idesine indirgenir." Ancak Kant'ın genel felsefesi içinde bakıldığında, özgürlük yalnızca aklın bir idesidir, bir fenomen değildir. Ahlak yasasının felsefi bakımından temellendirilmesi bu şekildedir.

Burası, ahlak yasasının metafizik bağlamda temellendirilmesinin uzun ve ağır sürecinin sonudur. Burası ahlakın nesnel geçerliliğinin, bir ahlak yasasının nesnel geçerliliğinin felsefe aracılığıyla gösterildiği yerdir. Pekâlâ, ama bu kadarı yeter mi? Bir ahlakın nesnel

151 *A.g.y.*, s. 64.

geçerliliğini temellendirme, ahlaki edim ve etkinliklerin olup-bittiğini gösterir mi? Hiç kuşku yok ki bunu göstermeye yetmez. Bu nesnellik bilgisi, ahlak yasasının uygulanabilirliğine dair bir gerekçe değildir. Peki, ama ahlaklı olmak için ahlak metafiziğinden haberdar mı olmak gerekir? Ahlaklı bir dünyanın, ahlak yasası rehberliğinde gerçekleşen eylemlerden kurulu bir dünyanın ancak bu metafizik sayesinde tecessüm ettiğini iddia etmek, iki ayağı birden aksayan bir söyleme sarılmaktır. Erdem, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin doğum gününü mü bekledi? Hiç gelmeyecekmiş gibi görünen erdemli bir dünya, herkesin Kantçı olacağı günü mü bekliyor? Ahlaki failin, özgürlükten gelen bir neden olarak yasaya bağlanmasının gerisinde nasıl bir gerekçe vardır? Bizi bu ilkeye bağlayan şeyin, etik duyguculuğun iddia ettiği şekilde duygular olamayacağı açıktır; bu, ister genel olarak ahlak duygusu olsun, isterse sevgi, özgecilik, haz ya da buna benzer daha spesifik bir duygu olsun... Bizi ahlak yasasına bağlayan şey ampirik bir ilgi değildir; çünkü bu türden bir ilgi, kesin bir buyruk vermez. Ahlak yasasına bağlayan bir ilgi, saf akılsal bir ilgi olabilir. Söylendiği gibi, ahlak yasası sonunda özgürlük idesine indirgenir. Bu ide, insanı bir nesne olmaktan kurtararak ona bir anlam yükler. Özgürlük, insanın yalnızca fenomenal alanın değil, *aynı zamanda noumen*al alanın da üyesi olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, akıl sahibi varlık kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sırf buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğini isteme olarak adlandırır. Ama o aynı zamanda, bu nedenselliğin sırf görünüşleri olarak eylemlerinin olup bittiği duyular dünyasının bir parçası olarak kendisinin bilincindedir. Bu nedenle, sırf anlama yetisinin dünyasının bir üyesi olarak insanın bütün eylemleri, saf istemenin özerkliği ilkesine; saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise, eylemleri arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın

yaderkliğine tamamen uygun olabiliyor. Ancak anlama yetisi dünyası, duyular dünyasının temelini, dolayısıyla yasalarını da içerdiğinden, böylece isteme bakımından yasa koyucu olduğundan, düşünce varlığı olarak insan, anlama yetisi dünyasının yasasına, yani aklın yasasına, yani istemenin özerkliğine bağlıdır. O halde özgürlük, yasanın olanağının koşuludur. Kant, ahlak yasasının olanağını özgürlüğe şu şekilde bağlar: "İşte böylece, özgürlük idesi beni düşünülür bir dünyanın üyesi yaptığından, kesin buyruklar olanaklıdır; ben yalnızca bunun üyesi olsaydım, bütün eylemlerim hep istemenin özerkliğine uygun olurdu, ama ben kendimi aynı zamanda duyular dünyasının üyesi olarak gördüğümden, eylemlerimin ona uyması gerekir; bu kesin gereklilik ise, aynı istemenin, ama duyusal arzularca uyarılan istemenin üstünde, ayrıca düşünülür dünyaya ait, saf kendi kendine pratik ve akla göre ilkinin en yüksek koşulu olan bir isteme idesinin eklenmesiyle, sintetik *a priori* bir önerme olarak karşımıza çıkar, nasıl ki duyular dünyasında görülere, anlama yetisinin kendileri yasallık biçiminden başka bir şey olmayan kavramları eklenirler ve böylece doğanın bütün bilgisinin dayandığı *sintetik a priori* önermeleri olanaklı kılarlar."[152]

Böylece pratik alanın sintetik *a priori* önermesinin ya da ahlak yasasının ya da kesin buyruğun olanağı özgürlük varsayımına dayandırılır. Başka bir deyişle, insanın kendi istemesinin, eğilimler ya da doğadaki herhangi bir yasa –bir doğa yasası- tarafından değil, aklın belirlediği yasa tarafından belirleme imkânı taşıması, insanı, kendini özgür bir varlık olarak kabul etmeye zorlar. Özgürlük aracılığıyla olanaklı olan, ama aynı zamanda bir ödev olan ahlak yasası, ancak aklın bir ilkesi olabilir; çünkü hem özgürlük doğa nedenselliğini ve dolayısıyla bütün içgüdü, dürtü ve eğilimleri dışlar, hem de ödev eğilimlerden kaynaklanan tüm eylemleri

152 *A.g.y.*, s. 72-73.

bir tarafa bırakmayı gerekli kılar. Ahlaki eylemler, her türden öznel amacı ve kişisel arzuyu dışlayan eylemlerdir. Bu nedenle Kant'a göre pratik kural her zaman aklın bir ürünüdür; çünkü pratik kural etkinin bir aracı olarak eylemi amaç olarak görür. O halde, "bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen *a priori* olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da; bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgiden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam bu saflığında bulunur; her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz; bu kavramları ve yasaları sırf akıldan türetmek, saf ve katıksız sergilemek, hatta bütün bu pratik ya da saf akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini bütünlüğünde belirlemek, yalnız teorik bakımdan –sırf kurgulama söz konusu olduğunda– gerekli değil, pratik bakımdan da çok büyük önem taşır."[153]

Öyleyse bu türden bir yasadan herhangi bir kuşku duymak için hiçbir neden yoktur. Saf bir kaynaktan çıkan hiçbir ahlaki eylemle olgusal olarak karşılaşmamış olsak dahi, ödeve duyulan inanç bundan hiçbir zarar görmez; çünkü ahlak alanında söz konusu olan bir şeyin olup olmaması değildir, aklın bütün görünüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurmasıdır. Örneğin bugüne dek hiç kimse sağlam bir dost olmamış olsa da, hiç kimsenin sağlam bir dostu olmamış olsa da, dostluğun içtenliği her insandan aynı derecede eksiksiz isteniyor; "çünkü bu ödev, ödev olarak, her deneyden önce, istemeyi *a priori* nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur."[154]

153 *A.g.y.*, s. 27-28.
154 *A.g.y.*, s. 23-24.

Yasaya bağlılığa dair bütün bu sözlerin gerisinde Kant'ın "aklın olgusu[155]" dediği ve felsefede uzun ve çetrefilli tartışmalara mahal vermiş olan şey yatar. Ahlak yasasının temellendirilmesine dair felsefi bilgi filozof için elbette çok şey demektir, dahası pratik alanın teorisi için elzemdir. Ne ki yasanın peşinde gitmek için icazet alınacak bir makam değildir. Ahlak yasasına dair felsefi bilgiyi ahlaklılığın koşulu saymak, ya felsefi bilgiden bihaber çoğunluğu, ahlaksız olmasa bile, ahlaklı olma olanağı olmayan bir kesim ilan edip ahlakın insana dairliğini inkâr etmektir ya da ahlakı, felsefi etkinliğin gölgesi, epifenomeni ilan etmektir. Bu konuda felsefi bilgiye azametli bir imtiyaz bahşeden Platon bile ihtiyatı elden bırakmaz. Bütün karşıt çabalarına rağmen, doğru kanıları da ahlaki rehber olarak atamak zorunluluğunu hisseder. Kant, hiç kuşku yoktur ki, bu durumun bilincindeydi. Yoksa ahlaklılık ile felsefe arasındaki öncelik sonralık ilişkisini ters çevirirdi. Ahlaklılığın varlık nedeni felsefe değildir, tam aksine felsefenin –etiğin– varlık nedeni ahlaktır. Felsefe olmadan da ahlak ve ahlaklılık olur, ama ahlak olmadan ahlaka dair bir felsefe olmaz. Aklın olgusu, ahlak yasasının felsefi temeline değil, ahlaki failin ahlaki bakımdan harekete geçme dirayetine açıklık getirir. Kant, tam olarak şu sorunun cevabını arar: ahlak yasası rehberliğinde eylemde bulunmak için ahlak metafiziğinden yararlanmak mecburiyetinde olmadığına göre, ahlaki failin ahlaklılığının gerisindeki gerekçe nedir? Açıktır ki yasaya uymak için yasanın farkında olmak gerekir. Yalın ve gündelik bir dille ifade edilirse, ahlaki davranmak için neyin ahlak olduğuna dair şu ya da bu şekilde bir bilinç zorunlu koşuldur. Zorunludur; çünkü pratik alan eylem alanı

155 Bu konuda bazı farklı yorumlar için Rawls'un *Lectures on the History of Moral Philosophy* adlı çalışmasının, özellikle "The Fact of Reason" başlıklı VII. bölümüne, Pauline Kleingeld'in, *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide* isimli kitabının içindeki "Moral Consciousness and the 'Fact of Reason'" adlı makalesine ve Simon Critchley'in *Sonsuz Talep* edli eserine bakılabilir.

olduğundan, belirli türden eylemleri seçmek için onların gerisindeki ahlaki saiki bilmek gerekir. Bu nedenle aranan gerekçe, ancak yasanın bilinci olabilir. Pekâlâ, ama bu bilinç nereden gelir? Yasanın varlık nedeni özgürlük olduğundan, ilk elden söz konusu bilginin özgürlükten geldiği iddia edilebilir, fakat *Saf Aklın Eleştirisi*'ne rağmen böyle bir iddia, sadece çok acemi bir Kant okurundan gelebilir. Kantçı felsefe için özgürlüğe dair saf akılsal ya da deneysel bir bilginin olanaksızlığını, ünvanı ne olursa olsun, felsefeyle ilgilenen herkes bilir. Üstelik özgürlük varsayımı sırtını ahlak yasasına dair bilgiye dayar. Aklın bir *olgusu*... Pekâlâ, ama olgu, deneye göndermede bulunan bir kavram değil midir? Acaba Kant, öznel bir pratik deneyimden mi söz ediyor? Zira pratik aklın bir olgusuyla, ya pratik bir durum ya bir eylem ya da pratik bir deneyim kastedilebilir. Durum ya da eylem işimizi görmez; çünkü söz konusu olan duruma veya eyleme işaret etmeyen, onlardan çok daha fazlasını içeren yasadır. Dolayısıyla ilk akla gelebilecek şey, Kant'ın bir iç deneyimden söz etmiş olabileceğidir. Ne ki soruya verilecek olumlu bir cevap muvaffak olmaz. Ahlak yasasının bilinci ancak, ya akılsal bir görünün kabulü halinde ya da yasanın saf *a priori* niteliği, dolayısıyla evrenselliği pahasına öznel bir deneyime dayanabilirdi. Oysa duyusal olmayan bir görü yoktur, yasa ise deneyden hiçbir şey almadan buyurur. Bu olgu, deneysel değil, saf akılsal bir olgudur. Saf akılsal bir olgu, yani yasanın deneyden gelmeyen bilinci... Kant meseleyi şöyle ele alır: "Saf pratik yasaların bilincine, tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğuna dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Nasıl saf teorik ilkelerden saf bir anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar."[156]

156 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 34.

En nihayetinde söylenebilecek şey, akıl olgusunun, istemenin yasa tarafından belirlendiğinin *a priori* bilincidir. Yasa, saf *a priori* bir önerme olarak kendini kabul ettirir; yasa, koşulsuz bir biçimde buyurur. Yasa, vardır, oradadır, verilidir, aklın dolaysız bilgisidir. Aklın, dışarıda karşısında hazır bulduğu bir olgu değil, kendi işleyişinde karşılaştığı bir olgudur. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin, Birinci Kitabının, "Saf Pratik Aklın İlkeleri Üzerine" adlı bölümünde tartışıldığı kadarıyla mesele aslında çok da karmaşık görünmüyor. Kişi, ahlaki fail, belirli bir eylemle karşı karşıya kaldığında, ahlaki bir karar verme sorunuyla yüz yüze geldiğinde, aklın hiçbir verisinden akıl yürütme yoluyla bir çıkarımda bulunmaksızın, daha önce yaşadığı ahlaki açmazlar konusundaki deneyimlerinden yararlanmaksızın, teorik aklın bilgileri konusunda bir çatışma yaşamaksızın ahlak yasasının bilincine varır. Bir maksim seçme anı geldiği andan itibaren, akıl, onu dolaysız bir biçimde yasayla karşı karşıya getirir. Araya hiçbir akılsal ön veri, olgusal dayanak girmeksizin dolaysız bir biçimde yasanın bilincine varır. Zira o andan itibaren, isterse yasaya uyabileceğini fark eder. Böylece özgür olduğunun berrak bilincine varır. Bu nedenle Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin soruna hasredilen bölümlerinde aklın olgusundan hem yasanın hem de özgürlüğün bilinci olarak söz eder. Fakat yasanın bilinci olarak aklın olgusu, maksimin yasa tarafından belirlenmesini koşul koymaz. Maksimi ister yasanın biçimi, ister eğilimler belirlesin, fail artık yasanın bilincindedir. Yapmasa bile, bir şey yapması gerektiğini bilir. Karar ve eylem anında yasadan "mutlaka yapmalısın!" buyruğunu alır.

İşte Kant tam bu nedenle, en sıradan anlama yetisinin bile ahlak yasasının bilincinde olduğunu iddia eder. Bu yaklaşım, Platon'un ve Aristoteles'in yaklaşımından topyekûn farklıdır. Platon için erdemli bir dünyanın yolu sıkı bir felsefi bilgiden ve mümkün mertebe bu bilgi aracılığıyla inşa edilmiş bir toplumsal düzenlemeden

geçer. Aristoteles için her biri bir şekilde bilgiyle ilgili olan düşünce erdemlerine sahip olmayan kişinin karakter erdemlerine vakıf olması mümkün değildir. Hem bilgiye ulaşma yeti ve faaliyetlerinin bizzat kendilerini hem de elde edilen bilgi aracılığıyla eylemde bulunmayı veya yaşamayı erdem olarak görür. Dolayısıyla her iki filozofun da tutumu, nereden bakarsanız bakın, ahlaklı bir dünya için evrene, dünyaya ve insana dair geniş yelpazeli bir bilgiye kişisel sahipliği ve politik takipliği koşul sayar. Kişi bilgi sahibi olacak, politika söz konusu bilginin yaşamı biçimlendirmesine yönelik önlemler alacaktır. Hâlbuki şu çok ağır ama görkemli teorik uğraşlarına rağmen, Kant, ahlaklılığı, aklın, hiçbir özel veya teknik eğitimden geçmeye gereksinim duymayan saf aklın her halükarda bilincine vardığı yasaya, pratik buyruğa bağlar. Aklın varlığı, derin metafizik tefekkürlere, meşakkatli bilimsel araştırmalara, kılı kırk yaran felsefi akıl yürütmelere, uzun mektep tedrisatından geçmeye hiç de ihtiyacı olmayan aklın saf varlığı erdem için yeter. Gereksinim duyduğumuz şey sadece bu kadardır. Kant, insan olmanın zorluğunun bilincinde olduğu halde, bu bakımdan gönül açıcı, umut dağıtıcı bir etik yaklaşıma sahiptir.

Mesele *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tartışıldığı haliyle işte bu kadar yalın görünüyor. Ne ki Kant konuyu, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde yeniden tartışır. Ve buradaki tartışma göründüğü kadarıyla *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin okurunun kafasını karıştırır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne bağlı kalındığında, her şey en açık biçimiyle şöyle ifade edilebilir: filozof ya da felsefe, bir ahlakın varlığını ve doğasını nesnel olarak gösterebilir; ve ahlaki fail bu bilgiye gereksinim duymaksızın, ahlakın ne türden bir şey olduğuna dair bir bilinç taşır. Hepsi bu kadar! Ancak *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin, "Her Pratik Felsefenin En Dış Sınırları Üzerine" adlı son başlığında Kant, saf aklın nasıl pratik

olabileceğini açıklamağa teşebbüssünün aklın sınırlarını aşmış teşebbüsü olarak niteler. İlkin, bu yargının ne demeye geldiğine, daha sonra da aklın olgusu kavramı bağlamında etik açıdan neler imlediğine bakmazsak, Kantçı etiği akıl ile duygu sorunu açısında incelemek gibi o çok külfetli işin tüm yükünü boşuna yüklenmiş oluruz. Aklın nasıl pratik olabildiğinin akılsal bir yolunun olmaması özsel olarak ahlak yasasına duyulan ilginin kavranılamazlığı demektir. Ahlak yasasına duyulan, ama kavranılamayan bir ilgi... Başka bir deyişle insanda, nedeni ahlak yasası olan bir ahlaki ilgi bulunur. Bu ilgi, eylemin maksiminin genel geçer biçiminin istemeyi belirleyen neden olması sayesinde uyanan saf bir ilgidir. Arzulama yetisinin bir nesnesine yönelik deneysel bir ilgi olmadığından, akıl, ona dolaylı değil, doğrudan ilgi duyar. Fakat bu ilgi ile yasa arasındaki münasebeti yanlış anlamamak lazım; yasaya duyulan ilgi değildir yasayı geçerli kılan, tam aksine yasa insanlar için geçerli olduğundan ona ilgi duyulur. Ama asıl mesele şudur: bu ilgi neden kavranamaz? İşin bütün sırrı, eylemleri fenomenal alanda varlık kazanan, üstelik de duyular tarafından uyarılan insanın ahlaklı olabilmesindedir. Zira bu demektir ki insan, bütün bu gerçekliklere rağmen, aklın buyurduğu şeyi isteyebilir. Bir varlığın bu türden bir istemeyle, dolayısıyla ödev bilinciyle hareket edebilmesi, aklın kendi ilkeleriyle duyusallığı belirlemesiyle, böylece ödevin yerine getirilmesinden haz duymaya neden olmasıyla mümkündür. Buradaki gariplik tüm çıplaklığıyla gözler önündedir; duyusal olmayan akılsal bir düşünce, haz ya da acı duygusunu yaratabiliyor. Duyusal olmayan düşüncenin duyuları uyarmasını a *priori* kavramak olanaksızdır; çünkü Kant'ın deyimiyle bu, "özel türden bir nedenselliktir." Geriye, onu kavramak için deneye başvurmak kalır. Fakat deney, nedenselliği, ancak nesneleri arasındaki ilişki olarak verebilir, saf aklın nasıl bu ilginin

nedeni olduğunu veremez. İşte bu yüzden Kant, ahlaklılığın neden ve nasıl biz insanlar için bir ilgi haline geldiğinin açıklanamaz olduğunu düşünür. Bu olanaksızlığın gerisinde yasaya duyulan ilginin doğrudan özgürlüğe dair bir mesele olması yatar. Yasaya duyulan ilgi deneysel bir ilgi olmadığından, doğa nedenselliğinde yeri olmayan özgür bir nedensellik gerektirir. Bu yüzden "saf aklın nasıl pratik olabildiği" sorusu, aslında "özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu" sorusunun ta kendisidir. Özgürlük, hakkında teorik bilgimizin genişleme ihtimali olmayan, ama aklın onu düşünmesinde de hiçbir çelişki doğmayan bir akıl idesi olarak aklın sınırlarının ötesindedir. Öyleyse yasaya duyulan bir insani ilgi varsa, insan özgür olmalıdır. Bu varsayım, özgürlük varsayımı, ahlak yasasının geçerliliğine –varlığına değil, zira yasanın varlığının bilgisel dayanağı özgürlük değildir – inanmak için yeterlidir. Buna rağmen akıl, bu varsayımın, özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu kavramaya muktedir değildir. Demek ki, ahlak yasasına duyulan ilginin kavranılamazlığı, özgürlüğün olanağının kavranılamazlığıdır. Ahlak yasasına dair bir bilincimiz var, ama ahlak yasasına neden bağlandığımıza dair bilişsel bir verimiz yoktur. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin "Sonsöz"ündeki şu çarpıcı cümle her şeyi açıklar: "Ve böylece biz, gerçi ahlak buyruğunun pratik koşulsuz zorunluluğunu kavrayamıyoruz, ama yine de bunun kavranamazlığını kavrıyoruz; ilkeler konusunda insan aklının sınırlarına ulaşmağa çaba gösteren bir felsefeden, akla uygun ölçüler içinde, bütün beklenebilecek olan da budur."[157]

Bütün mesele buysa, her şey böyle olup-bitiyorsa, aklın olgusuna dair zikredilenlerin yanlış anlaşılmaması için bazı tedbirlerin alınması gerekir. Zira *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki yaklaşım ile *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne istinaden yapılan muayyen yorum

157 Imannuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 83.

arasında bir çatlak varmış gibi görünüyor. Yukarıda iddia edildi ki, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki Kantçı argümanlara bakılırsa, aklın olgusu, ahlak yasasının nesnel geçerliliğinin felsefi temellerine yönelik bir dayanak değildir, ahlaki öznenin, ahlak yasasına dair bilinci için başvurulan bir söylemdir. Oysa *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki tutum, pratik buyruğun zorunluluğunun akıl tarafından kavranılmazlığına yöneliktir. Aklın bu konuda gücü yoksa, filozofun da, felsefenin de böyle bir gücü yoktur. Öyleyse nasıl olur da Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* gibi koca iki eserde ahlak yasasının nesnel geçerliliğinin felsefi kavrayışını sunar? Ortada hiçbir çelişkili durum yoktur, yeter ki Kant'ın amacı veya yaptığı şey iyi anlaşılsın. Kant'ın, etiğinde, genel olarak etik çalışmalarında yaptığı şey, pratik aklın olanaklılığını felsefe aracılığıyla göstermektir. Fakat aklın olgusu kavramıyla, bu olanağın bilincini mümkün kılan şeyin peşindedir. Bu yüzden aslında bütünüyle farklı şu iki sorunun cevabını arar: pratik aklın varlığının felsefi temelleri, dolayısıyla bir ahlakın olanağının nesnel temelleri nedir? Ve akıl nasıl pratik olabilir? Aklın pratik olduğu ile aklın nasıl pratik olduğu meseleleri arasında uzaktan yakından bir benzerlik yoktur. İlk soru, bir durumun ya da olgunun betimlenmesine yöneliktir, oysa ikinci soru, söz konusu olgunun nasıl öyle olduğunun metafizik açıklanmasına dairdir. Kant'ın akıl aracılığıyla cevabının mümkün olmadığını söylediği soru ikinci sorudur; ilki soru için felsefenin söyleyeceği çok söz vardır. Akıl pratik midir? Bu, felsefi olarak bilinebilir bir sorudur. Nitekim Kant'ın etikle ilgili adları sık sık anılan iki eseri bizzat bunun kanıtıdır. Akıl nasıl pratik olabilir? İşte bu, aklın gücünü aşan bir sorudur. Ahlaki failin aklının da, felsefenin aklının da... Bu aklın düşkünlüğünün belirtisi değildir. Gizemli olanın nüfuz edilemezliği hakkı her daim saklıdır. Öyleyse bir kez daha tekrarlayıp sonuca bağlayalım. Ahlak

yasasının var olduğu, ne olduğu ve ne içerdiği felsefi olarak gösterilebilir, ama ahlak yasasının, nasıl olur da faili bağladığına yönelik failin de, felsefenin de söyleyebilecek sözü yoktur. Kant; bu düşünce mimarı, bu akıl yürütme ustası, felsefenin üstadı şaşkındır, hayretler içindedir. Kötülük anlaşılabilir bir şeydir, anlaşılmayan, mucizevî olan, eğilimlerin bu muazzam gücüne rağmen, iyiliktir. İnsana davet üstüne davet gönderen kötülüğün izinden giden insan sayısının bolluğundan dehşete düşülebilir, ama hayrete düşmek için bir neden yoktur, fakat her şey aksi yönde gelişirken, iyiliğin o saygın hayranlarının, o uslanmaz âşıklarının gözü karalığı karşısında aklın nutku nasıl tutulmasın? *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in diliyle ifade edilirse, varlığını sürdürme güdüsüne, neslin devamını sağlama güdüsüne, diğer insanlarla kişisel gereksinimlerinden dolayı ilişkiler kurma güdüsüne, aradığı mutluluğa sahip olup olmadığını kendini başkasıyla karşılaştırma yoluyla anlama çabasıyla ilkin başkalarıyla eşitlenme, sonra onlardan üstün olma arzusunun temelinde yer alan ben-sevgisi güdüsüne rağmen ahlak yasasının kendini kabul ettirmesi mucizevîdir. İnsanın akıl gerektirmeyen güdüsü, bu güdülere hizmet eden pratik –pragmatik– akla dayanan güdüsü karşısında yasa koyucu saf aklın üstün çıkması… Nazik iyinin, sert kötülüğe üstün çıkmasını anlayıp açıklamanın deneysel ve akılsal bir yolu yoktur. Pekâlâ, ama ahlak teorisinin, ahlak metafiziğinin ahlaka getirisi yok mudur? Bunlar, sadece filozofun *theoria* yaşamından almak istediği haz arayışının araçları mıdır? *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin yazarının bu sorulara "evet" karşılığını vereceği beklentisine giren, sadece iyi bir Kant okur olmadığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda fazlasıyla saflık yapar. Ahlak metafiziği ve pratik felsefe… Bunlar ahlaklılık açısında olmazsa olmaz etkinliklerdir. Ahlaki iyi, ahlak yasasına uygun olan değildir, aynı zamanda onun uğruna yapılandır. Peki,

neden? En sıradan anlama yetisi bile ahlak yasasının bilincinde olmasına ve ahlak yasasına bağlılığın kavranamazlığına rağmen, neden teoriye gereksinim duyalım? Yapıp-etmelerle varlık kazanan bilgelik, doğrudan insanın değerini korumakla ilgili olduğundan, filozofluktan daha önemlidir. Bu Kant felsefesi için çok açık. Fakat yine de teorisiz, bilimsiz edemez. İlginçtir ki bu gereksinim, yapıp-etmelerle ilgili bilgi eksikliğinin değil, pratik alanın zeminin çok kaygan olmasının gereğidir. İnsan ahlak yasasının bilincine sahiptir sahip olmasına, ama aynı zamanda yasanın emirlerine karşı gelen çok sayıda şiddetli ve güçlü eğilim de taşır. İnsanın doğal yapısı, insanın yasanın izinde gitmesinin önünde dehşetengiz bir güç olarak durur. Buna rağmen akıl, eğilimlerden korkmaz, onların önünde saygıyla eğilmez; o, kendini, kendinden emin bir şekilde dayatır. Ne ki eğilimler bunu kendi gücüne yedirmez, hileli yollarla karşı hamleler geliştirir. Aklın yasalarını kendi isteklerine uygun hale getirmek maksadıyla aklı yolundan sapmaya iter. Aklın bu hileli hamleyi yenmesi için kendi sınırlarını belirlemesi, o sınırların içine gerisingeri çekilmesi gerekir. Akla sınırlarını gösterecek olan şey aklın felsefi eleştirisidir. Böylelikle felsefe, akıl eleştirisiyle aklın yasalarının neden saf akılsal olduğunu göstererek, onları formüle ederek, karşı karşıya kaldığı tehlikeleri tespit ederek, aklın emirlerinin kabul edilmesine ve kalıcı olmasına yardım eder. Sıradan insan aklının zaten bilincinde olduğu yasanın karşısında yer alan güçleri ve hilelerini tanıtarak, baştan çıkmasının önüne geçer. Teori, güçlerinden hiç kuşku duyulmayan eğilimlerin ayartılarına karşı ahlaki failin dirayetini artırır.

O halde Kant'ın, ahlak yasasının olanağını göstermek için takip ettiği yol ve vardığı sonuç, sadece bu yasanın aklın ürünü olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda ahlak alanında – özel konumundan dolayı "saygı" bir tarafa bırakılırsa– duyguların yerinin olmadığını da gösterir. Zorunlu ve evrensel bir ilke

olarak ahlak yasası sayesinde olanaklı olan ahlaklılığın kapısını duygulara açmayacağı açıktır. Zira ampirik birer yaşantı olarak her duygu bir içerik taşır. Her birinin bir nesnesi vardır; göndermede bulunduğu ya da yöneldiği bir nesnesi... Bu nedenle duygular, dürtülerle birlikte insanın doğa yasasına tabi yanının kurucu öğeleridir. İnsanı fenomenal alanın üyesi yapan öğeleri… Bu öğelerden kurulmuş yapının adı, insanın doğal yapısıdır. İşte, Kant'ın ahlak yasasının ve dolayısıyla ahlaklılığın hiçbir şekilde insanın doğal yapısından, ya da insan yapısının kendine özgü özelliklerinden türetilemeyeceğine ilişkin o ünlü iddiasının gerisinde bu düşünce yatar. İnsanın doğal yapısının özsel öğeleri olan duygular ve dürtüler evrensel ve zorunlu bir ilke, ya da genel-geçer ve nihai bir ahlaki amaç belirleme imkânı taşımaz. Zira bütün fiziksel duygular, dürtüler, dahası ahlak duygusu gibi fiziksellik imlemeyen bir duygu bile, şu ya da bu şekilde deneyle ilgilidir. Tam da bu nedenledir ki, duyguları ve dürtüleri ihtiva eden eğilimler "arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığı"[158] anlamına gelir. Fakat dikkat etmek gerekir; Kantçı felsefe, insanın belirli türden bir yapısının, evrensel niteliklerden kurulu bir yapısının olanaklılığını reddetmez, insanın doğal yapısının bütün kurucu öğelerinin doğa yasalarına tabi, dolayısıyla şu ya da bu şekilde deney nesneleriyle ilişkide olduğu olgusuna vurgu yapar. İnsanın doğal yapısı doğa yasalarına tabi olmasına tabidir, ama her bir kişinin doğal yapısının özsel özellikleri deney nesnelerinden farklı bir şekilde etkilenme gibi değişkenlik taşıyan bir özellik daha taşır. Bu yüzden insanın doğal yapısı, kişiler aracılığıyla deney dünyasında sürekli rastlantısal koşullara maruz kalır. Aynı yasalara tabi insanın doğal yapısı, aynı yasalara tabi deney nesnelerinden farklı şekilde etkilenebiliyor, dahası etkileniyor. Deneyin sınırları

158 Imannuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 30.

içinde hareket eden insanların aynı koşullarda çok farklı eylemlerde bulunmalarının gerisinde bir olgu yatar.

Fakat insanın *doğal yapı*sını *insan doğası*ndan ayırmadan Kantçı etiğin inceliklerini anlamak mümkün değildir. Ve bu ayırımın temeli "yapı" ile "doğa" kavramlarının anlamında gizlidir. Yapı, bir tür bütünlüğe göndermede bulunur; şeylerin, kurucu öğeleri arasındaki uyumlu ilişki aracılığıyla nesneleşen bütünlüğü... Bu nedenle yapı, en genel biçimiyle şeylerin kurucu öğelerinin organizasyonu olarak tanımlanabilir. Buna karşılık doğa, şeylerin varoluş biçimini imler. Şeylerin belirli bir işleyiş aracılığıyla var olma durumu, onların doğasıyla tarif edilir. Bu nedenle doğa, Kant'ın diliyle ifade edilirse, şeylerin yasalarca belirlenen, ya da yasalara bağlı varoluşudur. Öyleyse doğa, rastlantısallığı, rastgeleliği dışlar. Bu tespit, Kantçı felsefe açısında çok önemlidir; çünkü bu felsefe, doğa yasaları ile aklın yasaları arasındaki ayırım üzerinde iş görür. Şimdi eğer insan, sadece doğa yasalarına tabiyse, ya da insanın varoluşu sadece doğa yasalarınca belirleniyorsa, insan doğası kavramı, insanı fenomenal bir varlığa indirgeyerek doğadaki diğer var-olanlarla özdeşleştirir. Durum buysa, "insan doğasını", akla vurgu yaparak betimlemenin hiçbir makul gerekçesi yoktur. Zira salt bir fenomen varlığı olarak insanı, en iyi eğilimler tanımlar. Bu argümanın pratik felsefe açısında çok vahim bir sonucu vardır. Eylemin olanağını ortadan kaldıran bir sonuç... Sadece doğa yasalarına bağlı bir varlıktan doğaya bağlı olmayan bir etkinlik beklenemez. Ve doğa yasalarınca belirlenen etkin olma hali harekettir. Oysa insan sadece hareket etmez, eylemde de bulunur. Eylem, hareketin aksine, istemenin ve aklın belirlediği etkin olma halidir. Tam da bu nedenledir ki, Kantçı pratik felsefe tartışmaları, insanın doğa yasasına tabi olmayan, ama yine de yasalara tabi bir yanı daha olduğunu veri olarak alır. İnsanın varoluşunun ikinci bir yanı vardır: aklın yasasına tabi olan noumenal yanı... Nitelikçe

çok farklı türden yasalarca belirlenen iki farklı yan... Öyleyse insanın bir "duyulur doğası" bir de duyular-üstü doğasından mı bahsedeceğiz? Evet, doğa kavramı üzerinde iş gören bir etik, elindeki verilerle yetinecekse, insanın iki tür doğasının varlığını, en azından sadece duyusal bir doğasıyla yetinmemesi gerektiğini hesaba katmalıdır. Zira "genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için yaderkliktir. Öte yandan, aynı varlıkların duyular-üstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasalara uygun varoluşudur."[159] Doğa yasaları ile ahlak yasasınca belirlenen iki doğa...

Pekâlâ, ama bu nasıl bir varlıktır ki, birbirinden çok farklı iki doğası olsun? Ayırıcı nitelikleri açısında bakıldığında, iki doğası olan bir varlık için bir bütünlükten söz edilebilir mi? Yarılmış, aralarındaki bağlantı kesilmiş iki parçadan bir bütün çıkar mı? Bu, bir varlıktan söz etmeyi bile olanaksız kılmaz mı? Bu soruları haklı kılan gerekçe, doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında derin bir uçurumun olması olgusudur. Ne ki bu olguya rağmen, özgürlük, insanın eylemlerini doğal zorunluluk yasasının dışına çıkarmaz. İnsanın özgürlük yasasınca belirlenen eylemleri, insanın doğal zorunluluk alanına aşkın olmasını gerektirseydi, insanın fenomenal alandaki varoluşunun olanağı kalmazdı. İlk bakışta durum, ya doğal zorunluluk ya da özgürlük gibi bir ikilemle karşı karşıyaymışız gibi duruyor, fakat Kantçı felsefe içinde bu ikilemin üstesinden gelmenin bir yolu vardır. Kavramsal bir ayırım yapmayı gerektiren bir yol... Görünüşü kendi başına şeyden ayırmakla... İnsan söz konusu olduğunda, görünüş, onun zaman içinde belirlenebilir olan varoluşudur. Ve bu doğa nedenselliğine bağlıdır. Buna karşın kendinde şey olarak insan, zaman belirlenimi altında değildir. Ve bu

159 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 49.

yönüyle insan özgürlük yasasına tabidir. Böylece bir ve aynı varlık hem görünüş hem de kendi başına şey olarak bir yandan doğa nedenselliğine tabidir, diğer yandan özgürlük yasalarının belirlenimi altındadır. Bu, özce şu anlama gelir: insan doğanın işleyişini bozmadan özgürce eyleme olanağına sahiptir. Özgürlük ile doğal zorunluluk kavramını bir ve aynı varlıkta bir araya getiren bu ayırım, uygulamada, eylemlerle birleştirildiğinde kimi zorluklar çıkarabilir, ancak iki doğanın birbiri üzerinde etkilerinin olduğu olgusunu da gözler önüne serer. Doğa yasaları, sadece doğaya ait varlıkların hareket tarzlarını değil, aynı zamanda insanın istemesini, dolayısıyla bütün "eylemlerini" de belirleyebilir, ama aklın yasası da kendini doğa yasasına dayatabilir; çünkü düşünülür dünya, duyulur dünyanın yasalarını da içerir. Pratik aklın teorik akıl karşısında üstünlüğünün nedeni budur. İnsan eylemleri açısında bakıldığında, özgürlükten gelen nedenin, doğa nedenselliğine karşı bir üstünlüğü...

Bu açıklamalar, özgürlük ile zorunluluğu bir araya getirmeye pekâlâ yeterli olabilir, ama insan doğası konusunda hala karanlıkta kalan yanlar vardır. İnsanın özsel olarak çok farklı yasalarca belirlenen iki doğasının olduğuna dair bir iddia ya da varsayım, insanın *genel bir yapısı* olduğu kabulünü kuşkulu kılar. Genel bir yapı... Pekâlâ, ama yapı, zaten tanım gereği bir genellik bildirmiyor mu? Evet, fakat Kant söz konusu olduğunda, daha fazla ayırım yapma gereğini görmezden gelmek, işleri titiz yapma imkânını ortadan kaldırmaktan başka hiçbir amaca hizmet etmez. Yapı bir bütünlüğe göndermede bulunur bulunmasına, ama ontik nitelikler bağlamında şeylerin farklı yönlerinin bütünlüğüne de işaret edebilir. Bu türden bir imkân taşıması, bir çelişki değildir; çünkü bir şeyin belirli bir yönünün kurucu öğeleri arasında bütünsel bir ilişkinin olanağı, aynı şeyin başka bir yönünün kurucu öğeleri arasında bütünsel bir

ilişkinin olanağını ortadan kaldırmaz. Ne ki, genel yapı, eğer varsa, şeylerin farklı yönleri arasındaki uyumlu ilişkiyi varsayar. Hal böyleyken, hem insanın farklı yönlerinin yapısından hem de genel olarak insanın yapısından söz etmek mümkündür. Bu nedenle *genel olarak* insanın-yapısı kavramı, *genel olarak* bir insan doğası kavramının zorunluluğunu, dolayısıyla insanın duyulur ve duyular-üstü doğasının bütünlüğünü imler. Kelimenin olağan anlamıyla yapısal olarak insanın bir doğasından söz edilecekse eğer, bu, sadece insanın fenomenal dünyaya ait özelliklerini değil, aynı zamanda *noumen*al dünyaya ait özelliklerini de kapsar. Bu mesele aynı zamanda Kant antropolojisinin giriş kapısıdır. *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'de, antropolojinin nesnesi olarak insan, fizyolojik ile pragmatik yanları olan bütünlüklü bir varlık olarak sunulur. İnsan, bir yandan doğanın nesnesidir, diğer yandan özgür eylemler varlığıdır. Tanım gereği sistematikleştirilmiş insana dair bilginin öğretisi olarak antropoloji de bu yanların birlikteliği üzerinde iş görür. Bu tespit önemli olmasına önemlidir, ama çok ilerlemeden henüz eserin girişinde fizyolojik ve pragmatik antropoloji arasında bir ayırım olduğunu öğreniyoruz. Böylece insanın, antropolojik bakımdan da *yalnızca* farklı yönleri bağlamında ele alınabileceğine dair bir iddiayla karşılaşmasak bile, bütünlüklü olarak ele alınmayacağını, en azından farklı yönler bağlamında ele alınacağını görüyoruz. Doğal bir fenomen olarak insanı antropolojik yönde incelemek, sözgelimi en önemli yapısal parçası olan beynin sinirsel inceliklerine dair yeterli bilgimiz mümkün olmadığından, sadece zaman kaybıdır. Fakat belleği engelleyen ve sınırlayan unsurların tespiti için algılarını kullanma, belleği genişletip güçlendirme bakımdan insanı antropolojik olarak incelemek mümkündür. İlki fizyolojik antropolojinin, ikincisi ise pragmatik antropolojinin konusudur. Ve Kant, boş bir iş yapmayacağına göre, pragmatik antropoloji bağlamında insanı ele alacağını

ilan ederek, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki tartışmaları hatırlatırcasına, insanın, etik açıdan önemli olan yönüyle ilgilenir. Pragmatik antropoloji dünyada olan bir *şey* olarak insanı değil, dünya *vatandaşı* olarak insanı ele alır. *Kritik*lerin diliyle ifade edilirse, doğa nedenselliğine tabi bir varlık olarak insan değil, özgür eylemlerin taşıyıcısı bir varlık olarak insan nesne edinilir. *Antropoloji*'nin girişinde dile getirilen bu çözümlemelere bakıldığında insan, bu eserin, *Kritikler*in sınırlarını aşacağına dair bir kuşkuya kapılır, ancak bu kuşkuyu dağıtacak bir tespitle karşılaşmak için fazla zaman harcamaya gereksinim yoktur. Zira Kant bu türden bir antropolojik bilginin önünde –zaman ve mekân koşuluna tabi olmak, kendini olduğundan farklı göstermek, etkin olduğu esnada kendini gözlemleyememek– gibi önemli zorlukların bulunduğunu ve bunların bizzat insanın doğasından kaynaklandığını söyleyerek, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki argümanlarla örtüşen bir bildirimde bulunur. Bu açıklamaların *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'nin *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin sınırları içinde insana dair söylenenlerin bir tekrarı anlamına gelmediğini hatırlatmak çok önemli olmayabilir, ama gereklidir. Üstelik eser, kimi bakımlardan Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserini hatırlatırcasına, bilme yetilerini, duyumları, duyguları ve bunların işlevlerini ele alır. Bu, Kant için etiğin antropolojiden hiçbir şey almamasının gerekliliği için yeterli bir nedendir. Elbette bu, etiğin antropolojiyi her halükarda askıya aldığı anlamına gelmez. Bu, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin hemen başında reddedilen bir iddiadır. Zira orada etiğin bir deneysel bir de akılsal kısmından söz edilir. Ve etiğin deneysel kısmı, akılsal kısmı olan ahlaktan farklı olarak pratik antropoloji olarak adlandırılır. Demek ki ahlak, pratik antropoloji üzerinde iş görmez, ya da pratik antropoloji ahlaklılık için bir zemin olmaz. Kant'ın hakkında konuştuğu şey, deneysel hiçbir öğe barındırmayan, dolayısıyla antropolojiden tamamen arınmış bir dünya

bilgeliği olarak ahlaktır. Dahası antropoloji, bir insan doğası felsefesi de değildir, olsa olsa elde ettiği verileri cömertçe sunmak koşuluyla insan doğası felsefesine hizmet etme imkânı taşıyan bir disiplindir. Fakat Kant antropolojisine dair bu tartışmadan da öğreniyoruz ki, insan doğasına dair bilgi konusunda antropolojinin de önemli sıkıntıları vardır. Böylece felsefe bir kez daha saf felsefe olarak kendi olanaklarıyla yetinmek zorunda kalır. Ne ki, teorik bilginin sınırları içinde hareket edildiğinde, aklın bu birlik –birlikli bir insan doğası– için söyleyebilecek pek sözü yoktur. Genel bilme yetisi olarak aklın cilveli durumu, duyular-üstü doğanın varlığının teorik olanağını ortadan kaldırır. Bu yüzden insanın duygular-üstü doğası, sadece teorik bir varsayımdır. Elbette ahlak yasası tarafından belirlenen bir varoluş anlamında değil, söz konusu yasanın dayanakları olarak insanın ontik yapısının duyular-üstü özellikleri anlamında. *Noumen*al alanın bir yurttaşı olarak insanın yapısal özellikleri olarak iki şeyden söz edilebilir: özgürlük ve ölümsüzlük. Fakat bunlar aklın, düşünülmesi mümkün olan, ama nesnel gerçekliği teorik olarak gösterilmeyen iki idesidir. İnsanın yapısı söz konusu olduğundan, yapı kavramının özgürlük merkezli değil, akıl merkezli bir düşünce yolu izlemeyi gerektirdiği şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Ancak şu noktayı atlamamak çok önemlidir: akıl, insanın düşünebildiğinin teminatıdır, düşünülür bir dünyanın varlığının değil. Aklın kendisi varsayılmış bir yeti değildir, ama aklın anlama yetisinden farklı olarak ideler üretmesi, ideler alanı, dolayısıyla özgürlük alanı olan düşünülür dünyanın varlığının teorik gerekçesi olarak söz konusu dünyayı varsayım olmaktan kurtarmaz. Aklın ideler konusunda düşünmesi; ideler hakkında sorular sorup, onlara –bulamasa dahi– cevaplar araması, düşünülür bir dünyanın varlığının kanıtı değildir, sadece aklın böyle bir yönünün olduğunun kanıtıdır. Ne ki düşünebilirliğine rağmen, akıl sadece doğa

nedenselliği içinde iş görür; bunun ötesine uzandığı her anda kuruntuya düşer. Evet, ama akıl, her yönüyle doğa nedenselliğine tabi değildir. Aklın bundan daha fazla bir şey olduğunu gösteren delil, ahlak yasasının varlığıdır. Ve bu yasa, bilindiği gibi, özgürlük gerektirir. Bu yüzden duyular-üstü doğa, ne ahlak yasasının teorik olarak tespit edilebilir kaynağıdır ne de teorik olanağıdır. Aksine yasa, teorik düzeyde böyle bir doğadan söz etmenin olanağının koşuludur. Yasa, duyular-üstü doğadan çıkartılmıyor, tam aksine böyle bir doğadan söz etmenin mümkün olabileceğini gösteriyor. Neden açıktır; yasanın bilgisine sahibiz, ama söz konusu idelerin –dolayısıyla özgürlüğün–bilgisine değil. Bu iddianın, özgürlüğün ahlak yasasının varlık nedeni olduğu şeklindeki Kantçı argümanlara rağmen dile getirilmiş olması bir çelişki olarak yorumlanmamalı; çünkü özgürlük olmadan ahlak yasasının olabileceğini imlemiyor, sadece ahlak yasasının teorik bilgisinin özgürlüğün bilgisini gerektirmediğini bildiriyor. Var olduğunu ve ne olduğunu bildiğimiz ahlak yasası en sağlan teorik bilgi olarak kayıt altındadır, fakat özgürlük hala ilkin bir beklenti, bir gereklilik, sonra da bir varsayım olarak kitaplarımızda yer alıyor.

Ne ki insanın *noumenal* yanının özelliklerine dair bilgiye ulaşmaya muktedir olmayan aklın bilme imkânları veya sınırları, insanın fenomenal yanının özelliklerine dair bilgiye ulaşacak güçtedir. Bu nedenle, genel olarak insan doğası hakkında değil, sadece insanın duyulur doğası hakkında; dolayısıyla insanın genel yapısı hakkında değil, doğal yapısı hakkında bilgimiz olabilir. Öyleyse insan doğasından hareketle temellendirilecek bir etik, dolayısıyla bir bilgi disiplini olarak etik, ancak insanın duyulur doğası üzerinde iş görebilir. Dolayısıyla etiği, insan doğası üzerinde temellendirme girişimlerinin aslında yaptığı şey, insan doğası adı altında insanın doğal yapısını zemin olarak almaktadır. Bu türden bir iş

yapmak, deneyin sınırları içinde hareket etmektir. Bu ise, bir etik olanaksızlıktır. Değerler adına olgulardan söz etmek, yasalar adına kişisel beklentileri, politik tavırlar dayatan keyfi kurallar koymak, özgürlük adına kararlar hakkında konuşmak... İşte "insan doğası" perspektifli etiklerin çıkmazlarıdır bunlar. Zira insanın doğal yapısı, temel olarak eğilimlerden; yani duygu ve dürtülerden kuruludur. Ne ki eğer insan doğasıyla, sadece insanın doğal yapısının özellikleri değil, aynı zamanda duyular-üstü yapısının özellikleri de kastedildiği iddia edilecekse, yalnızca imkânsızlık bildiren bir iddia söze dökülmüş olunacaktır. Dolayısıyla insan doğası perspektifini benimseyen filozofların yaptıkları şey, yapmayı umdukları şey değildir. Bu, felsefe adına, felsefi olmayan bir iş yapmaktır. Bu, etik adına etiği olanaksızlaştırmaktır.

Fakat *noumen*al alana ilişkin bilgi mümkün olsaydı, dolayısıyla sadece insanın duyulur doğasının özellikleri değil, genel olarak insan doğasının özellikleri bilinseydi bile, etiği insan doğasına dayandırmak yine sakıncalı kaçardı. Zira bu durumda, insan doğası hem insanın doğal hem de doğa-üstü yapısının özelliklerini kapsayacağından, söz konusu tavır, sadece insanın duyular-üstü özelliklerini değil, aynı zamanda duyulur özelliklerini de etiğin temelindeki harç için göz ardı edilemez birer malzeme olarak kullanmak zorunda kalacağından, etik ilkelerin saf *a priori* doğasına halel getirecektir. Bu sorundan kurtulmak için ahlakı, insanın doğasının duyular-üstü yanının duyulur yanına baskın gelmesi olarak betimlemek de bir derde deva olmaz; çünkü bu, Kant etiğinin, eleştirel felsefenin pek de izin vermediği Platoncu felsefeye ya da Sartreci varoluşçuluğa yakın bir yorumu olur. Zira bu yorum, ya insan yapısının iki yanının ontik çatışmasını ya da ontik bakımdan özsel olarak farklı, ama en nihayetinde edimsel olarak aynı karakteri gösterebilen yanlar arasındaki giderilemez yarılmanın mücadelesini –ki

bu, mümkün değildir– varsayar. Bu tartışmadan Kant'ın akıl ile eğilimler arasında mutlak bir uyum ya da çatışmasızlık hali gördüğü sonucu çıkmaz. Burada vurgu yapılan şey, yapısal bir bütün olarak insan doğasının yanlarının mücadelesi, yapısal bir çatışmayı varsaydığıdır. Hâlbuki Kant'ın sözünü ettiği çatışma, bu türden bir çatışma değildir. İnsanın duyulur yanı ile duyular-üstü yanı, farklı yasalarca yönetilir, ama yine de birlik halindedir. Neden açıktır: insanın duyulur-üstü yanı, duyulur yanın işleyişini bozma eğilimi taşımaz. Başka bir deyişle özgürlük, doğa nedenselliğini yıkma gayretinde değildir, sadece doğal nedenselliğin nesnel alanında kendi yasasının da işlerlik kazanmasının peşindedir. Doğal zorunluluk ile özgürlük arasındaki çatışma gerçek olmayan bir çatışmadır. İnsan, kendisi ile doğal işleyiş hakkındaki teorik bilgisinin sınırları dâhilinde hareket ettiğinde, doğal zorunluluk ile özgürlüğün çatışma halinde olmadığını görür. Böyle bir çatışmanın var sanılması, görünüşlerin kendi aralarındaki ilişkilerinin biçiminin, kendi başına şeylerin görünüşlerle ilişkisinin biçimi olarak görülmesinden kaynaklanır. Hâlbuki insanın söz konusu iki yanı arasındaki çatışma, ilkesel bir çatışma, onların yasaları arasındaki çatışma değildir, daha sonra söz edileceği gibi, istemesinin belirleyicileri olmaya yönelik taleplerinden doğan bir çatışmadır.

İnsanın yapısının duyulur yanının deneysel, duyular-üstü yanının bilgiye gelmez karakteri, insan doğasını etiğin temeli olarak almayı olanaksızlaştırır. Bu nedenle etik, kelimenin olağan anlamıyla, yani varlık veya var-olanların teorisi olarak değil, ama onların yapısal niteliklerinin teorisi olarak ontolojiden muaftır. Kant'ın insan felsefesi, Platoncu ya da Aristotelesçi anlamda katı bir "yapısal" çözümleme olan ruhun niteliklerinin tespiti üzerine inşa edilmiş bir felsefe değildir. İnsan felsefesinin gerisinde yatan bir ontoloji, edim ve etkinliklerle değil, yapısal niteliklerle beslenir. Kant etiği, ruhun

yapısının veya insanın antropolojik yapısını değil, edim, etkinlik ve eylemleri zemin olarak alır. Kant, yapısal niteliklerinden dolayı değil, ahlak yasasınca belirlenebilir bir istemenin taşıyıcısı olma, ahlak yasasına uygun eylemde bulunabilme imkânından dolayı insanı değerli sayar. Burada ontoloji değil, değer felsefesi vardır. Ahlak yasasının bilincinde olmaktan, bu yasaya riayet etmekten gelen bir değer... Bu durumun bizzat kendisinin bir ontoloji olduğu iddia edilemez, zira insan felsefesi bağlamında ontoloji, insanın etkinlik, edim ve eylemleri bağlamında "...e bildiklerini" tespit etmekle değil, onların, Platoncu ve Aristotelesçi anlamda ruhun yapısının, Nietzscheci anlamda insan psikolojinin, Schelerci anlamda insanın antropolojik belli başlı özelliklerine bağlı olduğu kabulüyle ontoloji olur. Kant'ın, bu konuda ontolojinin alanına girebilecek ender tespitlerinden biri, akıl sahibi bir varlık olması vesilesiyle insanın özgür olduğuna yönelik iddiasıdır. Ne ki bu da teorik olarak temellendirilmiş bir bilgi değildir, bir varsayımdır. Elbette bunlar, eleştirel felsefenin genel olarak insan felsefesi bağlamında ontolojinin imkânını ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Böyle bir yargı haddini aşar. Zira Kant felsefesi, insanın duyulur yanı bağlamında, bir ontolojinin mümkün olduğunun delilidir. Fakat Kant felsefesinin sınırları içinde aynı şey, etiğe dayanak olabilecek bir ontoloji için söylenemez. Zira özgürlük, olmazsa olmaz koşulu olduğu ahlak yasası gibi nesnel teorik temellere sahip değildir. Bu konuda öyle bir bilgisizliğe mahkûmdur ki, "kendi hakkında bile insan, hatta iç duyuşla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. Neden açıktır; insan, kendisini ancak iç duyuyla, dolayısıyla da kendi doğal yapısının görünüşüyle ilgili bilgi sahibi olabilir. Bu görünüşün ötesinde, onun temeli olabileceği şeyi, yani "beni" ise sadece kabul eder. Bu nedenle burada, deyim yerindeyse, karşımızda temelinden daha sağlam bir bina durmaktadır. Ahlakın, ahlaklılığın ne olduğuna, ne

gerektirdiğine dair sağlam bir bilgi mümkündür, ama insanın, ahlakın temelinde olmasının gerekli olduğu varsayılan niteliklerine dair bilgi mümkün değildir. Dolayısıyla Kant felsefesi içinde, ontoloji ve etik bağlamında söylenebilecek şey, ontolojinin etiği değil, etiğin ontolojiyi olanaklı kıldığıdır. Bu bağlamda, ama yalnızca bu bağlamda, etiğin ontolojiden önce geldiği şeklindeki Levinasçı iddianın Kant felsefesine aykırı kaçmadığını söylemek aşırı bir yargı olmaz. İkisinin etik bağlamda ontolojiden aynı şeyi anladıkları anlamında değil, geleneklerinin formel benzerliği bağlamında...

Bu nedenle Kant, felsefe tarihinde duygulara yer açmaya yönelik öteden beri yapıla gelen hamlelerin kayda değer bir başarısının olmadığı fikrindedir. İnsanın doğal yapısının özsel özellikleri olarak duyguları kurtarma girişimleri, temelde hazzı kurtarma girişimleridir. Zira ister akılcı, ister duygucu olsun, hazza yer açmaya uğraşan her yaklaşım, en nihayetinde hazları nesneleri bakımından bir dereceye tabi tutmak zorunda kalır. Hazzın çekiciliğinin karşısında başı dönen, ama kötü hazların olduğu olgusunu da inkâr edecek kadar sağduyudan yoksun olmayan filozoflar, yöneldiği nesnenin niteliğine atfedilen geleneksel önemden hareketle hazların bir kısmını etiğin temeline yerleştirmiş, bir kısmını ise etikten kapı dışarı etmişlerdir. Kant'ın terminolojisiyle dile getirilirse, duygucu filozoflar aşağı ve yüksek arzulama yetileri arasında ayırım yaparak, aşağı arzulama yetisinden kaynaklanan hazların etik-dışı, buna karşın yüksek arzulama yetisinden kaynaklanan hazları ise etik-değeri-olan hazlar olarak sınıflandırmayı bir veri olarak almışlardır. Hâlbuki aşağı ve yüksek arzulama yetileri arasındaki ayırımın, haz duygusuna bağlı olan tasarımların kaynaklarına, yani duyguya veya anlama yetisine bağlamak temelsiz ve boştur. Kant, hazzı, öteden beri, tinsel/ruhsal ya da bedensel olarak ayıran ve bunlardan tinsel/ruhsal olanların daha soylu ve ahlaki, bedensel olanları ise hayvani ve

ahlak-dışı gören görüşleri yanlış bulur; çünkü önemli olan bu hazların nedeni olan nesnelerin nereden geldiği değil, ne kadar hoşa gittiğidir. Nesnenin tasarımı anlama yetisinde bile olsa, kişi tercihlerini sadece öznede bir haz duygusunu varsayarak belirliyorsa, bu tasarımın kişisel tercihi belirleyen bir neden olması, iç duyumun bu tasarım tarafından hoşa giden bir şekilde uyarılmasına bağlıdır. Nesnelerin tasarımları ne olursa olsun, –anlama yetisi ya da duyu tasarımı– bunların istemeyi belirleyen nedeni oluşturmalarına yol açan haz duygusu, sadece her zaman deneysel olarak bilinmekle kalmaz, aynı zamanda kendisini arzulama yetisinde gösteren aynı yaşam gücünü uyarması bakımında da tek ve aynıdır. Bir tasarımı çekici kılan, onun yeri ya da kaynağı değil, etkileme gücüdür. Kant'ın örnekleri oldukça aydınlatıcıdır; bir insan bir av partisini kaçırmamak için öğretici bir kitabı okumaktan vazgeçebilir, beklediği güzel bir yemeğe geç kalmamak için önemli bir konuşmanın yapıldığı salonu terk edebilir, bir oyun masasına oturmayı normalde önem verdiği konuların tartışıldığı bir söyleşiye yeğleyebilir. Bütün bunlar anlaşılabilir şeylerdir; çünkü haz, özsel özelliğini yöneldiği nesneden değil, taşıdığı şiddetten alır. Hazcı kişiyi harekete geçiren şey, hazzın yöneldiği nesnenin niteliği değil, hazzın şiddetidir. Bir felsefe klasiğini okumanın vereceği hazzı çok eğlenceli bir partinin vereceği hazdan daha çekici bulan kişi, eğlenceli bir partinin vereceği hazzı en değerli felsefe kitabının vereceği hazdan daha çekici bulan kişiden özsel olarak farklı bir şey yapmış değildir. Zira bir tür şeylerden ve nesnelerden hoşlanma olarak haz duyma en nihayetinde bir eğilimdir. Eğer herhangi bir şeyden duyulan hoşlanma-hoşlanmama duygusu istemeyi belirleyen neden olsaydı, duygunun hangi tasarım tarafından uyarıldığı önemli olmaksızın, seçimde bulunmaya yol açan şey, hoşlanmanın yoğunluğu, kalıcılığı ve elde edilmesinin kolaylığı olacaktır. Böylece hazzın şiddeti, seçimin yegâne

makul ölçütü haline gelir. Bu durumda da öznel beklentiler etiğin merkezine oturur. Ve bundan böyle etik evrenselliğin hiçbir kayda değer gerekçesi kalmaz. Elbette hem eğlendirip, hem de hayattan zevk alma duygumuzu geliştiren; hem eğlendirip, hem de öğretici olan, bu anlamda daha az kaba, daha ince hazlar vardır. Ancak bu türden hazlar da diğer hazlar gibi istemeyi birer duygu olarak belirler. Bu nedenle hazzın kaynağı olarak arzulama yetisini, hazların nesnelerinden hareketle yüksek arzulama yetisi ve aşağı arzulama yetisi olarak ayırmak olsa olsa bir tutarsızlığın göstergesidir. Nesnesi ne olursa olsun bütün hazlar aynı kaynaktan çıkarlar.

Pekâlâ, ama Kant ne demek istiyor? Acaba, bütün arzulama yetisi aşağı arzulama yetisinden mi ibarettir? Yüksek arzulama yetisi denilen bir yeti yok mudur? Açıktır ki Kant'ın tartışması iki olası sonuç varsayıyor: ya yüksek arzulama yetisi diye bir şey yoktur, ya da saf aklın kendisi pratik olmak zorundadır ve hiçbir duygu varsaymaksızın istemeyi belirler. Bu mesele bir varsayımlar dizisiyle, başka bir deyişle koşullu bazı argümanlarla açıklanabilir. Eğer arzulama yetisi, yalnızca hazzın kaynağıysa, o zaman bütün arzulama yetisi, geleneksel felsefenin aşağı arzulama yetisi olarak adlandırdığı yetiden ibarettir. Fakat eğer yüksek arzulama yetisi geleneksel iddianın varsaydığı işlevi taşıyorsa, yani erdemin ve değerlerin yegâne belirleyicisiyse, akıl, ya istemeyi belirlemiyor ya da arzulama yetisi aracılığıyla veya onun emri altında belirliyordur. Zira hedefi haz olan bir etiğin arzulama yetisinden başka bir kaynağa gereksinimi yoktur. Bu da, hem aklın yalnızca araçsal olduğu hem de genel-geçer bir yasanın olmadığı anlamına gelir. Ne ki eğer yüksek arzulama yetisi denilen bir yeti varsa, geleneksel felsefenin nitelendirdiği türden olamaz. Fakat işlev bakımından değil, nitelik bakımından... Yüksek arzulama yetisi varsa bu yeti, belirli türden hazların kaynağı olarak değil, ancak bir tür isteme belirleyicisi olarak düşünülebilir.

Bu durumda aklın bizzat kendisi hoşlanma ya da hoşlanmama tasarımlarına gereksinim duymaksızın istemeyi ahlak yasasının sırf biçimi aracılığıyla belirleyerek yüksek arzulama yetisi olur. Zira geride hazlarla ilgi kurmaksızın istemeyi belirlemeye muktedir yegâne kaynak olarak akıl kalıyor. Yüksek arzulama yetisi, artık ne hazların kaynağıdır ne de takipçisi, yalnızca isteme belirleyicisidir. Peki, ama Kant neden buna arzulama yetisi deme gereği duyuyor? Bir arzulama yetisi en nihayetinden *arzu duymaya* göndermede bulunmuyor mu? Ve arzu duyma, şu ya da bu şekilde düşünmeden ve düşünceden farklı bir tür içsel yaşantıya denk gelmiyor mu? Pratik aklın yüksek arzulama yetisi olarak ifade edilmiş olması, aklın *ilgisi*dir. Fakat bu kavram dikkat gerektirir. Eğer "ilgi"den bir tür içsel eğilim ya da yönelim anlaşılırsa, Kant'ın, arzulama yetisini nesnesine göre aşağı ve yukarı arzulama yetisi olarak ayırdığımızda sürüklendiğimiz türden bir hataya yol açar. Zira aklın bir ilgisi, ilgi neye yönelik olursa olsun, olduğunu söylemek, aklın eğilim taşıdığını söylemekle eş anlamlıdır. Dolayısıyla böyle bir yorum, Kant etiğini, dönüp dolaşıp sonunda eğilimlere yaslanmak zorunda kalan bir etik olarak etiketlendirir. Söz konusu ilginin ampirik bir ilgi olmadığını söylemek de çözüm değildir; çünkü bu durumda, ilgileri nesnelerine göre ayırıma tabi tutmuş oluruz. Oysa bu, Kant'ın ne yaptığı ne de ima ettiği, dahası açık bir biçimde reddettiği bir ayırımdır. Kant'ın eğilimler ya da duygular konusunda yaptığı ayırım, saygıyı diğer duygulardan ayırmaktan ibarettir. Bu yüzden ilgiyle, saf aklın pratik olduğu, dolayısıyla istemeyi belirleyen bir neden olduğu anlaşılabilir. Bu anlamda ilgi, akılla özdeşleşerek saf bir ilgidir.

Fakat bütün bunlardan Kant'ın bir arzulama yetisinin zorunluluğuna, dahası gerekliliğine vurgu yaptığı sonucu çıkmaz. Kant'ın yaptığı şey, geleneksel tartışmayı geleneksel dille farklı bir zemine taşımaktır. Yüksek arzulama yetisi diye bir yetinin ontik varlığını

elbette onaylar, fakat geleneksel felsefenin diliyle erdemin, değerlerin, kendi diliyle de istemenin belirleyicisine arzulama yetisi denilecekse, bu ancak akıl olabilir diyor. Zira akıl, aşağı arzulama yetisi olarak adlandırılan yetiden türce farklıdır. Sadece işlev bakımından değil, aynı zamanda ontik yapı itibariyle de... Kısacası Kant için bu bağlamda sadece iki yetiden söz edilebilir: arzulama yetisi –elbette aşağı ya da yukarı olarak nitelendirilmeden– ve akıl. Fakat devamı var! İstemenin belirleyicisine, erdemin belirleyicisi olarak yüksek arzulama yetisi denilecekse, bunun karşılığı pratik akıldır. Ve bu anlama gelen akıl, haz ya da acıyla ilgi kurmaksızın istemeyi belirler. Akıl, istemeyi kendi başına; yani yalnızca akıl olarak belirleyecektir.

Demek ahlakın temelinde haz, hoşlanma gibi fiziksel duygu ya da duyumlar bulunmaz. Fakat etiği, "ahlak duygusu" gibi özel bir duygu üzerinde temellendirmek de aynı ölçüde yanlıştır. Her ne kadar ad bakımından daha tatmin edici bir görüntü arz etse de, etik bağlamda ahlak duygusunun fiziksel herhangi bir duygudan hiçbir farkı yoktur. Fiziksel duygu ile ahlak duygusu nitelik bakımından farklı olsalar da, birer öznel iç neden olmak bakımından tamamen benzerdir. Böylece, niteliği ve türü ne olursa olsun, duyguları temele alan bir etik, eylemlerin değerini failin yaşantılarına, iç dünyasına bağlar. Zira fiziksel duygu kuramı gibi ahlak duygusu kabulü üzerinde iş gören kuram da, söz konusu duygunun bütün ahlaki edim ve eylemlerden önce geldiğini varsayar. Bu ise, erdemin bilincini hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilincini ise ruh tedirginliğine ve acıya bağlamak demektir. Dolayısıyla ahlak duygusu üzerinde hareket eden her yaklaşım, sonuçta her şeyi kişinin mutluluğuna indirgeyerek, ahlaki olmayı mutlu olmakla özdeşleştirir. Hâlbuki ahlaklılık bütün hoşnutluk ve duygulardan önce gelir. Zira işlenen kusurlardan dolayı çekilen vicdan azabı da erdemli eylemlerin bilincinden alınan keyif de karakterin ahlaksal iyiliğini gerektirir. Kişi, sözgelimi,

duyacağı hoşnutluktan dolayı ahlaklı olmaya çalışmaz, tam aksine ahlak yasasının saygınlığını ve bu yasaya uymanın ona kazandırdığı değeri bildiği zaman yasaya uyma bilincinin verdiği hoşnutluğu duyar. Aynı şekilde yasayı çiğnemenin suçluluğundan da acı çeker. Eylemlerin ahlaki değerinden kaynaklanan "olumlu" ya da "olumsuz" herhangi bir duygunun doğması için bile insanın ahlak yasasının bilincinde olması gerekir. Kısacası ahlaklılık ya da ahlak yasası hoşnutluğa yahut mutluluğa dayanmaz, tam aksine hoşnutluk veya mutluluk ahlaklılıktan ya da ahlak yasasından çıkar. Dolayısıyla hazzı temele alan Epikurosçu fiziksel duygu kuramı ile ahlak duygusunu temele alan Hutchesonci duygu kuramı ahlaklılık ile duygular arasındaki ilişkiyi ters çevirerek, nedeni sonuç, sonucu neden olarak görme hatasına düşer. Bu nedenle bu kuramlar, genel bir ilkeye zemin olmaya uygun hiçbir nitelik taşımıyor. Bu kuramların formüle edeceği olası ilkelerin kökleri insanın doğal yapısının özel kuruluşuna ya da onun içinde bulunduğu rastlantısal koşullara dayanır. Bu ise onları, pratik yasaların bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli kılan genellikten, bu genelliğin onlara yüklediği koşulsuz pratik zorunluluktan yoksun birer deneysel ilke yapar.

Ne ki mutluluktan doğan ilke veya mutluluk ilkesi, en nihayetinde duygu temelli bir ilke olmasına rağmen, ahlak duygusu olarak adlandırılan duyguyla özdeş değildir. Bu nedenle olur da ikisinin de hiçbir *a priori* öğe barındırmayan birer duygu durumuna göndermede bulunan "mutluluk ilkesi" ile "ahlak duygusu" arasında bir seçim yapmak gerekirse, ahlak duygusu daha yeğlenebilirdir; çünkü her türden yanlış kullanıma rağmen, erdeme duyulan memnunluğu imler. Oysa mutluluk ilkesi, kişinin kendi kişisel durumundan memnun olma haline vurgu yapar. Bunun yanı sıra, ahlaklılık ilkesine yönelik ontolojik bir yetkinlik kavramı -ki burada her türden pratik amaç için insanın yetenek ve beceri bakımından

tamlığı kastedilir- ahlaklılığı en yetkin tanrısal istemeden çıkaran teolojik kavramdan daha iyidir. Ama ahlak duygusu ile yetkinlik kavramı arasında bir seçim yapmak gerekse, yetkinlik kavramının seçilmesi daha makuldür; çünkü o hiç olmazsa, ahlaki meselelere ilişkin karar vermeyi duyusallığın elinden alarak saf aklın yetkesine bırakır. Kısacası felsefe tarihinde ahlaklılık ilkesini temellendirmek için başvurulan önemli üç kaynak da Kant tarafından reddedilir. Fakat olur da bunlardan birini seçme gerekliliği doğarsa, ilkin ontolojik yetkinliği daha sonra da ahlak duygusunu seçmek akla uygundur. Mutluluğun etiğin diyarına giriş izni ise hiç yoktur. Öyleyse genel olarak şunlar söylenebilir: ilkin, yasa aklın ürünüdür; ikinci olarak, akıl yasayı keşfetme konusunda duygulardan yardım almaz; üçüncü olarak, akıl, duygulara başvurmaksızın ahlaksal ilkeyi keşfetmekle aynı zamanda duyguların etikte hükümsüz olduğunu bildirmiş olur; ve nihayet dördüncü olarak akıl, duyguların, sürekli değişkenlik gösteren, talepleri karşılandıkça daha fazlasını isteyen birer eğilim olma bakımından insanı duyuların kölesi haline getiren bir tür yük olduğunu gösterir.

Artık şunu kesin olarak biliyoruz: ahlak yasası aklın yasasıdır; akıl, yasayı keşfeder, formüle eder, ne demeye geldiğini açıklar, sınırlarını belirler, yaşamla ve eylemlerle bağını çözümler. Demek ki akıl, yasaya dair bütün teorik işleri gören bir yetidir. Evet, ama bu iş, ahlakın vuku bulması için yeterli midir? Yasayı bilmek yahut formüle etmek ile ona uymak aynı şey midir? Kant'ın felsefesinin bu soruya vereceği cevap olumsuzdur. Zira doğruyu bilmek, doğru eylemek anlamına gelmez. Bu nedenle ahlak yasasının aklın yasası olduğu söylemi, yasanın nedeni olarak aklın ahlaki eylemlerin teminatı olduğunu imlemez. Ahlaklı olmak, sadece yasanın bilincinde olmak değildir, yasaya riayet etmektir. Bu nedenle aklın etikteki yerinin Kantçı sınırlarının keşfi için çıktığımız yolculuğun

sonuna gelmiş değiliz. Belki önümüzde yürümemiz gereken çok yol kalmadı, fakat hedefe varmak için oldukça önemli bir kavşakta bulunuyoruz. Öyleyse artık cevap bekleyen soru şudur: akıl, yasayı hayatın içine taşıma işini de üstleniyor mu? Sorunun cevabı olumluysa, aklın etikte ikinci işlevinin arayışına çıkmak gerekecektir; yasanın uygulanma nedeni olarak aklın güç ve imkânlarını bulma arayışı... Fakat cevap olumsuzsa, bu, yasayı uygulama işinin başka bir yetiye ya da güce aitliği anlamına gelecektir. Aydınlatılması elzem bir nokta, zira sözgelimi Marksist terminolojiyle ifade edilirse, teori ile pratik arasındaki bağlantı gibi son derece mühim bir meselenin mahiyetini incelemeye açar. Sorular geleneksel bir konuyla ilgili, fakat cevap konusunda Kant alışılmadık bir konum alır. Teori ile pratik arasında hiçbir zorunlu birlikteliğin olmadığını düşünmesiyle gelenekçi olmasına gelenekçidir, ama muhtemel birlikteliğin kaynağı konusunda bir devrimcidir. Yasayı keşfetmek ya da formüle etmek teorik bir iş olarak aklın işidir. Bu bakımdan pratik akıl, pratik alanda teorik iş yapan bir yetidir. Ne ki akıl, yasayı keşfetmekle yasanın hayata geçme olanağının koşullarını keşfetmiş olmaz. Yasaya uymak, yasanın keşfine içkin değildir; kişi, bilincinde olduğu yasanın gereklerini yerine getirmeyebilir, hatta bu gereklere zıt şeyler isteyebilir, yasanın reddedeceği eylemlerde bulunabilir. Yasanın koşulsuz bir buyruk, yasanın gereklerini yerine getirmenin ödev olduğu yollu Kantçı iddianın da temelinde bu hakikat yatar. Kant felsefesi bu bağlamda tam anlamıyla Platoncu felsefenin reddidir.

İşte, yasanın şekillendirdiği bir pratik dünyanın olanağının koşulu olan yetiyi ya da gücü bulmanın yolu tam da buradan, yani ödevden geçer. Şuna dikkat etmek lazım: ödev olan şey, yasanın kendisi değildir, ona karşı alınması gereken tutumdur. Yasa bir ilke olarak vardır, mekânsal olmayan bir-tür-oradalık taşır. Bu açık! Eğer yasanın kendisi ödev olsaydı, bu, sadece yasayı

onamak, onun varlığını kabul etmek anlamına *da* gelebilirdi. Hâlbuki çeşitli vesilelerle ifade edildiği gibi, ahlaki bir dünyayı olanaklı kılan şey yasanın bilinci değildir, yasanın istemeyi belirlemesi, dolayısıyla yaşama sirayet etmesidir. Zira yasa eyleme *öncüllük* etmediği sürece –fakat eyleme *dönüşmediği* sürece değil– ahlaklılık sadece kafamızın sınırlarının içine hapsolur. İnsanların dünyasının fersah fersah uzağında, bir mağarada fazla aydınlanan Zerdüşt, bilgeliğin münzevilik içinde kuram inşa etmek değil, insanlar arasında, hatalar diyarında, karar verme riski karşısında yol bulmak olduğunu anlayınca hemen hayata karşı tutumunu değiştirir. Ve edimsel halden –düşünme halinden– eylem haline geçer. Eylemlerin taşıyıcısı *kişi* olduğuna göre, yasanın uygulanmasının *kişi*ye aitliği gün gibi ortadadır. Bu nedenle yasayı uygulamaya geçiren kaynağın veya gücün köklerini kişinin dünyasında aramak gerekir. Artık burada genellikleri keşfeden bir yetiye değil, genel olanı durumlara, hallere taşıyan bir güce gereksinim var. Bir daha bakalım: ödev, yasaya *saygıdan dolayı* yapılan *eylemin zorunluluğu*dur. Demek ki yasanın talep ettiği bir eylem söz konusudur. Yasa saygı nedenidir. Bu yüzden söz konusu eylem zorunludur. Öyleyse yasaya riayet etme konusunda itici güç olarak iş görme yetkisi saygının elindedir. Çok incelikli bir düşünce; çünkü bir tutum almaya zorlayan, dolayısıyla eylemde bulunmaya iten saygı *kişi*sellikten, öznellikten başka bir şey imlemeyen kalpte barınır. *Pratik Aklın Eleştirisi* büyük kalabalıklara hitap eden okulların kütüphanelerinde, sıralarının üstünde, çok kişinin başucunda olabilir, ama saygı duygusu hepimizin içindedir. Yasaya dair teorik bilgi, onun takip edilmesi için yeterli koşul değildir. Doğruyu bilmenin zorunlu olarak doğru eylemek anlamına geldiği yollu Platoncu iddia, sadece olguların inkarı üzerinde değil, aynı zamanda mantığın ihlali üzerinde de

yükselen "iyi niyetli" bir kabulün sonucudur. Yasanın bilgisinin felsefi sistemini kurmanın bir zekâ belirtisi olduğu aşikârdır, ama erdemli bir eylem değildir. Yasaya uygun bir istemenin taşınması, yasanın bilgisine sahip olmanın sonucu değildir, onun taşıdığı değere duyulan saygıdır. Değerlere saygı duymayan bir kalp, aklın değere ilişkin önermelerini sadece sloganlara indirger. En sıradan anlama yetisi bile ahlak yasasının bilincini taşır, ama en üstün anlama yetisi de dehşetler yaratabilir. Düşünen bir insan olmak, erdemli bir insan olmanın karşısında çok hafif kalır. En sıradan anlama yetisi bile yasanın bilincinde olmasına rağmen, insanlığın pratik dünyasının tarihi, yasaya uyan insan sayısının haddinden fazla az olduğunu gösterir. Bilme yetisinin yasanın farkına varma konusundaki cömertliğine minnetle karşılık vermekte aşırı cimri davranan bir kalp olmasaydı, amaçlar krallığı kusursuz işlerdi. Ne zaman ki kalp biraz cömert davranır, işte o zaman yasa, kafanın veya kitapların içinden dışarı çıkma olanağını elde eder. Zira "...eyleme ahlaksal değer veren, ne korku, ne de eğilimdir; yalnızca yasaya saygı güdüsüdür."[160]

Pekâlâ, ama etiği duygu ve dürtülerden temizleyen, yasanın halis rasyonelliğinden hiç taviz vermeyen bir filozof, nasıl olur da yasaya riayet etmeyi güdü işlevi yüklediği saygı duygusuna teslim eder? Bu soruyu kaçınılmaz kılan, sadece Kant'ın yasanın akılsallığına yaptığı vurgu değildir, aynı zamanda duygulara yaklaşımıdır. "Eylemlerin bütün ahlaksal değeri için esas olan, ahlak yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir. İstemenin belirlenmesi, ahlak yasasına uygun olmakla birlikte, ne türden olursa olsun, yalnızca bir duygu –ahlak yasası istemenin yeterli bir belirlenme nedeni olabilsin diye, varsayılması zorunlu olan bir duygu– aracılığıyla oluyorsa, yani yasa uğruna olmuyorsa, o zaman eylem gerçi

160 Imannuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 58.

yasallık içerecek, ama ahlaklılık içermeyecektir."[161] İki temel kavram: güdü ve saygı... Güdü sözcüğüne akla kayıtsız-şartsız vurgu yapan bir metinde kaçınılmaz bir işlev yüklenmesinin kafa kurcalaması doğal karşılanabilir, ancak geleneksel bir dil hatasının sonucudur. Zira Türkçe'de gündelik dilde yaygın olarak dürtü, içtepi, içgüdü veya istek anlamlarında kullanılan güdü ilkin ve asıl olarak, Almanca *triebfedern*, İngilizce *motive* sözcükleriyle benzer biçimde neden, saik anlamlarına gelir. Bu yüzden güdü, bir dürtüye de, akılsal bir ilkeye de göndermede bulunabilir. Buna karşılık duygu, bir yaşantı olarak ruhsal bir etkinliktir. Dolayısıyla duygular, gördükleri işlev bakımında, güdü olabilir; bunda hiçbir sıkıntı yoktur. İşte Kant, saygıyı, kelimenin birinci anlamıyla güdü olarak nitelendirir. Saygı, bir dürtü ya da fiziksel bir itki değildir, bir saiktır. Zaten aksi durumda, saf *a priori* nitelikteki ahlak yasası, deneysel bir nedenin yarattığı kaygan zemini üstünde muğlâklaşıp bütün ehemmiyetini kaybederdi; çünkü itkiler ya da dürtüler, birer bedensel etkilenim olarak, doğaları gereği deneyseldir; yani arzulama yetisinin bir nesnesini takip eder.

Bu açıklamalar güdü bağlamında pekâlâ kabul edilebilir, ama Kantçı felsefe içinde hareket edildiğinde, gelebilecek itirazların sesini kesmek için yeterli değildir. Bir dürtü olmasa bile, bir duygu olarak saygının, etiğin dünyasının kapısının duyguların üstüne ebediyen kapatılmasının gerekliliği gür tondan bir sesle dile getirilmesine rağmen, yasanın gerçeklik kazanmasının nihai nedeni olarak ilan edilmiş olması nasıl aklanabilir? Güdü konusunda gelebilecek bütün itirazların sesinin-soluğunun kesilmesinden hiçbir sakınca yoktur, ama neden bir duygu? Hiç kuşku yoktur ki Kant durumun farkındadır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bir dipnotta, tutumunun, konuyu aklın bir kavramıyla değil, bir duygunun gölgesine

161 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 79-80.

sığınarak açıklama girişimi olarak eleştirileceğinin muhtemel olduğunu belirterek duruma müdahil olur. Ne ki bu girişimin bir çelişki olmadığını göstermeye yetecek ölçüde kanıtının olduğuna kanidir. Saygının, yani bir duygunun, güdü olarak alınmasının nedeni, eylemin taşıyıcısının kişi olmasıdır. Eylemin itici gücünün kökleri ancak eylemin taşıyıcısında olduğundan, aranan güdünün *kişi*ye aitliği zorunludur. Güdü, en nihayetinde aklı ahlak yasasına zorunlu olarak uygun olmayan varlığın istemesinin öznel belirleme nedenidir. İnsan istemesi yalnızca ahlak yasasınca belirlenmediğinden, belirleyici neden olması için yasanın sözüne bağlı öznel bir belirleme nedenine gereksinim vardır. Ne ki söz konusu öznel belirleme nedeni, sadece öznenin gereksinimlerinden değil, nesnel gereksinimlerden doğan ve özneyi harekete geçiren bir nedendir. Bu yüzden saygı, yasayı; yani eylemin nesnel belirleme nedenini, aynı zamanda eylemin yeterli öznel belirleme nedeni haline getirir. Burada sözü edilen güdü, zaten nesnel neden olan yasayı öznenin eylemlerinin *de* nedeni olarak atar. Bütün bunlar kabul edilebilir açıklamalar, fakat yukarıdaki itirazı engellemeye yetmediği pekâlâ söylenebilir. Zira bu iddialar her yönüyle yeterli sağlamlıkta olsa bile, bir güdünün gerekliliğini gösterir, o güdünün neden bir duygu olduğunu değil. Şimdi burada gerekli olan şey, nesnel nedeni öznel neden yapması gereken bir güdüdür. Dolayısıyla gerekli olan öznelliğe atıfta bulunan bir güdüdür. Kökleri kişide olan bir güdü… Genel ilkeler yetisi olarak aklın istemeyi zorunlu olarak belirlememesi, aranan güdünün akıl olmadığını göstermeye yetiyor. Eğer akıl bu iş için yeterli olsaydı, zaten yasanın bilgisine ulaşmakla güdü işlevi de görmüş olacaktı. Ne ki akla dair bütün güzellemelere rağmen bu meselenin tartışmaya açılmasının nedeni tam da aklın bu işi görmemesidir. Aranan şey, aklın ardında gidecek bir güç; zaten akla ait olan yasayı yegâne neden mertebesine çıkaracak saiktır. Artık akıl için

ısrarcı olmaya gerek yok. Geriye eğilimler; yani içgüdüler veya dürtüler ile duygular kalıyor. Bu güdünün, tamamen deneysel olan bir içgüdü yahut dürtü olmayacağı açıktır; çünkü hiçbiri nesnelleşebilecek nitelikte olmayan bu güçlerin, genel-geçerlik taşıyan yasa için güdü olma ihtimali yoktur. Öyleyse aranan güdü, ancak bir duygu olabilir; hem eylemlerin öznel koşullarını karşılayan, hem de eylemin genel-geçerliğini teminat altına alan bir güdü... Öznel olan, özneye ait olan, ama yine de eylemleri özneye göre belirlemeyen bir neden... Bütün öznel koşulları karşılanan nesnel ya da zorunlu eylemler ancak böyle bir güdü sayesinde mümkün olur. Fakat söz konusu güdü herhangi bir duygu olamaz; çünkü birer eğilim olarak duygular da deneysel karakterdedir. Onlar da içgüdüler ile dürtülerin taşıdığı ahlaki eksiklikleri taşır. Dolayısıyla asıl mesele, bu duygunun hangi duygu olduğunu tespit etmektir. Demek ki Kantçı felsefe duygular arasında bir ayırım üzerinde iş görür. Kant, tam da bu nedenle, bir duygunun güdü olarak alınmasına gelen itirazların, tüm duyguları kategorik olarak aynı sınıf altında toplama gibi son derece kaba bir tespitin sonucu olan hatalı bir hareket noktası üzerinde iş gördüğünü düşünür. Hâlbuki biraz titiz yol alan her zihin, duyguların kaynak bakımında ikiye ayrıldığını görebilir; deneysel kaynaklı *duygular* ve düşünsel yahut bilişsel bir nedenden doğan *duygu.* Kant'ın terminolojisiyle ifade edilirse, bu duygu sınıfından ilkine ampirik duygular, ikincisine de *a priori* duygu denir. İkinci sınıfın çoğul olmadığı dikkatlerden kaçmaz. Kant, her ne kadar iki sınıfa ayırsa da, duyguların bir sınıfına yalnızca saygıyı, diğer sınıfına da diğer tüm duyguları yerleştirir. Saygının, duygular dünyasında bir eşi-benzeri daha yoktur. Pekâlâ, ama onu bu denli farklı ve dolayısıyla etik bakımdan ayrıcalıklı kılan nedir?

Sorunun cevabı, en açık sözü geçen dipnotta verilir. Buraya bakılırsa saygı, istemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve buna

dair *bilincin* adıdır. Böylece daha ilk hamlede saygının farkının, bilişsel niteliğinden geldiğini öğreniyoruz. Saygı, sırtını aklın güvenilir dünyasına dayar. "Saygı bir duygu olsa bile, etkilenmekle [edilgin olarak] duyulan bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine yaşanan, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce ayrılan bir duygudur."[162] Evet, ama diğer duyguların rasyonel yahut bilişsel olmadıklarını nereden biliyoruz? Alıntıya dikkatle bakıldığında, saygı dışındaki diğer tüm duygular, gerisinde eğilimin ve korkunun olduğu "etkilenmekle duyulan duygular" olarak adlandırılır. Sevgi, hoşlanma, neşe, keder, hüzün, hırs, nefret, kin, intikam, gurur... Bütün bu duygular, aralarındaki nitelik farkına rağmen, ampiriktir; yani arzulama yetisinin bir nesnesini varsaymak bakımından içerik taşır. Bu nedenle, şu ya da bu şekilde, ben-sevgisi ya da mutluluk ilkesiyle ilişkileri var. Oysa saygı, arzulama yetisinin herhangi bir nesnesine gereksinim duymaksızın, istemenin bir yasa tarafından belirlenebileceğine ilişkin bir farkındalıktır. Saygı, yasanın istemeyi arzulama yetisinin bütün nesnelerinden bağımsız belirleme gücünde olduğuna dair *bilinç,* herhangi bir korku ya da eğilim nesnesi olmayan, dolayısıyla ben-sevgisini yıkan bir değer tasarımıdır. Bu nedenle saygının nedeni yalnızca yasadır. Zira insanın değeri üzerinde yükselen ve bu değeri korumayı yükümlülük haline getiren yasadan doğan bir duygudur.

Saygının aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine yaşayan bir duygu olarak betimlenmesinden, onun yalnızca aklın ürünü olan yasa aracılığıyla uyanan bir duygu olduğu anlaşılır. "Demek ki ahlak yasasına duyulan saygı, düşünsel bir nedenin uyandırdığı bir duygudur ve bu duygu tamamen *a priori* bildiğimiz ve zorunluluğunu

162 Imannuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 16.

doğrudan doğruya kavradığımız tek duygudur."[163] O halde saygı ile yasa arasındaki ilişki bir tür art ardalık ilişkisidir. Saygı yasadan önce gelen ve yalnızca onun karşısında etkinlik kazanan bir duygu değildir, yasadan sonra gelen ve ona duyulan bir duygudur. Ahlaklılık uyandırabilecek bir duygu önceden öznede bulunsaydı, ahlaklılığın nihai temeli yasa değil, bu duygu olurdu. Bu durumda saygı, diğer herhangi bir duygu gibi duyusal olurdu; saygının nedeni yasa değil, başka herhangi bir şey –arzulama yetisinin bir nesnesi– de olabilirdi. Bu ise ahlaklılığın *a priori* niteliğini, dolayısıyla da kendisini ortadan kaldırırdı. Evet, saygının nedeni yasadır, ama nesnesi kişilerdir. Yasadan dolayı uyanır, kişilere yönelir. İşte onu eğilimlerin, duyusal duyguların dünyasından farklı bir mecraya yerleştiren de bu özelliğidir. Peki, kişi, diğer duyguların da nesnesi olamaz mı? Kişileri sevip, kişilere nefret duymuyor muyuz? Evet, kişiler bu anlamda diğer duyguların da nesnesi olabilir. Ancak bu duygulara varlık kazandıran kişilerin duyusal özellikleridir. Bedensel güzellik, güçlülük, şakacı mizaç, asabi bir ruh durumu gibi bir duygu uyandırabilen, ama yine de ahlaklılıkla uzaktan yakından ilgisi olmayan belirli öznel yapısal nitelikler... Hâlbuki saygı, kişilere bu türden niteliklerden dolayı değil, ahlak yasasının taşıyıcıları ve uygulayıcıları olmak bakımından duyulur. Diğer bütün duyguların nedenlerinin duygunun taşıyıcısıyla öznel bir bağı vardır; kişisel beklentileri karşılamak veya karşılamamak... Oysa saygı, bütün öznel beklentilerine aykırı tutumlarına rağmen varlık kazanır. Burada saygının taşıyıcısına tesir eden tek şey yasanın gerekleridir. Bu yüzden saygı, diğer bütün duyguların temelinde bir şekilde yer alan hazdan hiçbir nüve barındırmaz. Hatta soylu, yüce ruhlar karşısında gözlere canlılık kazandırarak, kişiyi kendi eksikleriyle yüz yüze getirip, onu kendi gözünde küçük düşürür. Ahlaklılığın gerekleri konusunda eksiklik taşıyan

163 Imannuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 82.

kişilerin, ahlaklı kişiler karşısında hissettikleri küçüklük duygusu nasıl bir hazzın kaynağı olabilir? Tereddüt etmeden hazların peşinde koştuğumuz halde, seve seve saygıya kapılmadığımız durumlar çoktur. Saygının, büyük çabalar gerektiren bu yükünü hafifletmek için ahlaki eksiklik taşıyan kişinin elinde bahaneden başka bir şey bulunmaz. Kendi gözünde küçük düşen eksik kişi, eksikliğini tamamlamaya çalışmaz, saygı duyduğu kişide bir eksiklik aramaya çalışır. Burada elbette haz değil, acı söz konusudur. Bütün fiziksel üstünlüklerine, bütün maddi imkânlarına, bütün yeteneklerine rağmen, ahlaken soylu kişiler karşısında kendini hor görmek, yalnızca saygının aynasında görünüşe gelen eksikliğin kefaretidir. Herkes iyi bir biçimde ifade edemese de, herkes şunun az-çok bilincindedir: saygı, ruhun değer karşısında eğilmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle bedenin eğilmesi saygı göstergesi değildir; bu nedenle bedenin eğilmemesi ruhun eğilmesine engel değildir. Zaten eğilen ruhu bedenle gizleme çabası, sadece yücelmeye direnmenin işareti olan sıradan bir inattır.

Artık şunu biliyoruz: ahlaklılığın güdüsü, ahlak yasasını hayata katan saik, duyusal olmamak bakımından diğer bütün duygulardan özce farklı olan saygıdır. Pekâlâ, ama saygı bu işi nasıl başarır? Yasanın hayatı yönetmesine nasıl aracılık eder? Açıktır ki yasanın mutlak hâkimiyeti istemenin bütün eğilimlerden bağımsız olarak yasaya boyun eğmesiyle kurulur. Saygı, ayırıcı özelliği dolayısıyla bu hâkimiyetin gerçekleşmesinin koşuludur. Zira "eğilimlerin hepsi (bunlar da oldukça iyi bir sistem içinde toplanabilirler ve bu durumda, doyurulmaları kişisel mutluluk adını alır) birlikte bencilliği (*soplipsismus*'u) oluştururlar. Bu, ya ben sevgisinin, kişinin kendisi için her şeyin üstünde gelen bir iyi olmayı dilemesinin (*philautia*) ya da kendi kendisinden hoşlanmasının (*arrogantia*)

bencilliğidir. İlkine özellikle öz-sevgisi, sonuncusuna kendini beğenmişlik denir."[164]" Dolayısıyla en nihayetinde öz sevgisi ve kendini beğenmişlik şeklinde etkide bulunarak bencilliğe geri giden ben-sevgisinden doğduklarından, bütün duygular, faili, kendini her şeyin üstüne koyarak öznel beklentilerini nihai "iyi" olarak görmesine yol açarak ahlaklılığı ortadan kaldırır. Zira nedeni yasa olmayan her duygu, yasanın üstünlüğünün yerine kendi nedeni olan kişisel beklentileri koyar. Değerler karşısında kör olan eğilimler olsa olsa kölelik yaratır. "Bu yüzden eğilimler, akıl sahibi bir varlık için her zaman yüktürler; ve her ne kadar o bu eğilimlerden kurtulamıyorsa da, onlar bu varlığı, onlardan kurtulma isteğinden zorla kurtarırlar."[165] İşte yasaya duyulan saygı bu kurtuluş için yegâne silahtır. Saygı, önce duyguların ahlakın alanına sızmalarına engel olur, sonra aklın bu alanda kendi başına etkin olmasına vesile olur. Saygı, bir yandan, ahlaklılığın gereklerini yerine getirmemiş olan kişinin kendi gözünde değerini düşürerek ben-sevgisi ve mutluluğun yasa koymada söz sahibi olmasının önüne geçme gibi negatif etkide, diğer yandan, pratik aklın yasa koymadaki mutlak belirleyici konumuna taşıyarak pozitif etkide bulunur.

Saygının bundan başka bir yaptırımı yoktur; ne ahlak yasası için bir temel işlevi görür ne de eylemler konusunda yargıda bulunur. Saygı, yasaya uymanın; yasaya uygun maksimler temelinde eylemde bulunmanın gerekliliğinin bilincidir. Fakat bu bilinç, yasaya uygun maksimler formüle etme yetisi, gücü ya da kapasitesi değildir. Dolayısıyla Aristoteles'in aklı-başındalığının işini gören bir güç; genel ilkeyi öznel durumlara uygulayan bir neden değildir, genel ilkeye riayet edilmesinin gerekliliğinin zeminidir. Bir yeti olmamak bakımında aklı-başındalığa benzer, ama aklı-başındalığın öznel ya da

164 *A.g.y.*, 81.
165 *A.g.y.*, s. 128.

belirli durumlara yaptığı türden bir müdahalede bulunmaz, sadece söz konusu durumların yasaya uygunluğunun gerekliliğini dayatır. Yasanın belirli bir durumda eyleme öncüllük etmesinin zorunluluğunun bilinci olarak uygun maksim arayışını başlatır. Saygı bununla görevini tamamlar tamamlamasına, ama bütün iş tamamlanmış değildir. Arayış, formüle etmek değildir, formüle etmek için başlangıçtır. Dolayısıyla saygının gerekliliğini zorunlu kıldığı maksimleri formüle etmek gibi yeni bir yükümlülük doğar. Ve söz konusu işi için yine akıl devreye girer. Gerisinde yasanın yattığı her maksim, zaten belirli bir durumda ahlaklılık yaratan, ama yine de evrensel olabilen ilkelerdir. Deney hiçbir zaman evrensellik vermediğine göre, evrensel olabilecek nitelikte olan maksimleri akla borçluyuz. Fakat bütün maksimleri değil, yasanın biçimi tarafından belirlenen maksimleri... İstemeyi yalnızca yasa değil, eğilimler de belirleyebildiğinden, eylemlerin doğrudan deneysel maksimlerce şekillenme ihtimali de vardır. Bu durumda pratik alanda yegâne güç sahibi maksimler olur ve yasanın hiçbir hükmü kalmaz. Zira maksimlerin evrensel karakteri yasadan gelir. Akıl, yasanın biçiminden yasa karakteri taşıyan maksimler üretir. Maksim, belirli bir durumda neyin ahlaki olacağına yönelik akılcı bir hamledir. Deneyden tamamen bağımsız olarak yasaya ulaşan akıl, maksim yapmakla aslında yasayı deneye uygular. Yasanın rehberliğinde maksimler formülle etmekle akıl, kaynağı deney-üstü alanda olan yasayı, deney-dışılığına zeval vermeden, deneysel alana taşır. Ne ki doğasına içkin olmayan bu işi yapması için aklın saygı tarafından uyarılması, etiğin meramı doğrultusunda harekete geçirilmesi gerekir. Demek ki yasa koymak ile maksim belirlemek eşzamanlı değil, ardışık *akılsal* edimlerdir. Bütün süreç kısaca şöyle işler: akıl yasayı formüle ederek teorik sınırlarına çekilir, yasa saygı duygusunu uyandırır, saygı, aklı yasanın pratikle ilişkisini kurmak için tetikler. Bütün bu sürecin gerisinde

yatan neden olarak "...saygı, ahlaklılığın güdüsü değil, öznel açıdan güdü olarak görülen ahlaklılığın kendisidir."[166] Zira hem yasadan doğar, hem de yasanın uygulama zeminidir. Bu anlamda yasa, saygının varlık nedeniyken, saygı, yasanın özneyi etkilemesinin nedendir.

Kant etiğine yönelik bütün bu tartışmanın nihai sonucu şudur: ahlak yasası aklın ürünüdür, fakat yasanın etkinleşmesinin temeli saygı duygusudur. O halde, etikte akıl-duygu tartışması, "ahlakın kaynağı akıl mıdır, yoksa duygular mıdır?" sorusu çerçevesinde şekilleniyorsa, Kant'ın konumu için ne söylenebilir? Kant akılcı mıdır, yoksa duygucu mudur? Sadece bilgi teorisinde değil, aynı zamanda etikte de aklın gücüne sarsılmaz bir bağla bağlı olduğu genel kabul görmüş Kant için böyle bir soru sormak garip karşılanabilir, fakat incelemenin gelmiş bulunduğu nokta, hem bu soruyu zorunlu kılıyor, hem de doğru cevap arayışının elzem olduğunu gösteriyor.

Ahlak yasasına yaptığı vurgunun şiddetinin etiği şekillendirdiğini söylemek için bir Kant uzmanı olmaya gerek yoktur. Gerisinde ahlak yasasınca belirlenen bir istemenin yattığı eylemler ahlaki olduğundan, denilebilir ki, Kant etiği ahlak yasasından ibarettir. Dolayısıyla etikte akıl ve duyguların yeri ya da konumu konusunda Kant felsefesi için belirleyici olan şey de yasadır. Yasanın akıl ve duyguyla münasebeti... Artık şunları biliyoruz: yasanın zemini akıldır, fakat *yasal* eylemlerin itici gücü saygı duygusudur. Öyleyse Kant etiğinde aklın ve nihayetinde bir duygunun sarsılmaz yeri vardır. Bu durumda eğer, etikte akıl ve duyguların yeri konusundaki tartışma, nihai bir ahlak ilkesinin kaynağına yönelikse, Kant akılcı bir filozoftur; çünkü sintetik *a priori* bir ilke olarak yasa aklın ürünüdür. Zaten aklın pratikliğiyle kastedilen şey, pratik alanın sintetik *a priori* ilkesinin saf akılsallığıdır. Fakat bu bağlamda etiğin akılsallığının bilginin rasyonelliğiyle ilişkili olduğu açıktır. Hangi alanla ilgisi

166 *A.g.y.*, s. 84.

olursa olsun bilgi ortaya koymak teorik bir iş olduğunda, pratik alanın bilgisine dair her sorgulama teorik bir iştir. Ama pratik alanda geçerli olan teorik bir iş... Bu bakımdan akıl, pratik alanın teorik bilgisine ulaşan bir yetidir. Doğrudan Aristoteles'e kadar geri giden bu ayırım, özsel olarak epistemolojiktir. Aklı genel olarak ilkeler yetisi olarak tanımlayan Aristoteles, teorik aklı teorik ilkeler, pratik aklı ise pratik ilkeler belirleyen yeti olarak sınırlar. İlke belirleme işi her halükarda teoriktir, ama ilkelerin ilgili oldukları alan teorik olmak zorunda değildir. İşte Kant felsefesinde de akıl genel olarak sintetik *a priori* ilkeler yetisi olarak görülürken, teorik akıl teorik alanın sintetik *a priori ilkelerini*, pratik akıl ise pratik alanın sintetik *a priori ilkesini* belirler. Fakat cevap arayışını bu tartışmayla sınırlamak sorunu çok basite indirgemek olacaktır. Zira felsefenin bir disiplini olarak etiğin bir bilgi disiplini olduğunu, dolayısıyla bilginin kaynağı olan yetinin aynı zamanda etik bilginin de kaynağı olacağı açıktır. Tabi eğer etik bilginin bilgi olarak mahiyet itibariyle diğer disiplinlerin –sözgelimi ontolojinin, epistemolojinin, estetiğin, fiziğin ya da sosyolojinin– bilgisinden farklı olduğu iddia edilmeyecekse... Bu anlamda etiğin akıl ve duyguyla ilişkisi, sadece etik meselelere dair bilginin kaynağı sorunu bağlamında anlaşılırsa, sorun özsel olarak epistemolojiye kayacak ve gerisingeri rotası rasyonalizm ile ampirizm tarafından çizilen klasik epistemolojik tartışmanın içine düşeceğiz. Elbette kimi küçük farklılıklarla... Sözgelimi böyle bir tartışmada ampirizm geleneksel anlamıyla değil, ağırlıklı olarak duygular tarafından sınırları çizilen bir anlamla rasyonalizmin karşısında yer alacaktır. Bu ikilem çerçevesinde yapılan klasik epistemolojik tartışma karşısındaki konumu çok açık olan Kant'ın –*Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki tüm epistemolojik tespitler aynı zamanda etik için de geçerlidir– etik akılcılığı bu bağlamla sınırlı değildir. Asıl mesele etik akılcılığın etik özne için ne anlama geldiğidir. Acaba etik öznenin

yasayla ilişkisinin gerisinde akıl mı yatar? Ahlakın bilişselliği meselesiyle ilgili olan bu soru aslında şu soruyu içerir: ahlaki faili kuran şey ahlaki bilgi midir? Cevap Kant için açıktır; ahlak yasasının bilinci olmadan hiçbir failin ahlaki olması mümkün değildir. Zira her ahlaki edim, etkinlik ve eylemin gerisinde ahlak yasası bilinci yatar; ancak yasanın farkında olan kişinin istemesinin yasa tarafından belirlenme imkânı vardır. Ahlaka dair felsefi bilginin varlığından bile haberdar olmayan en sıradan anlama yetisine sahip kişi bile yasanın gereklerini yerine getirebildiğine göre, ahlaki öznenin yasaya ilişkin bilincinin kaynağı akıldır. Zira yasa hiçbir *a posteriori* nitelik taşımaz. Dolayısıyla akıl sadece etiğe dair felsefi bilginin değil, aynı zamanda sıradan anlama yetisinin yasaya dair bilincinin de kaynağıdır.

Bu, meselenin sadece bir yönü, tümü değil. Zira eğer etik akılcılıkla, yalnızca yasanın bilinci değil, aynı zamanda yasadan belirli eylem ilkeleri türetmek anlamında yasanın uygulanması kastediliyorsa, Kant etiği bu anlamda da akılcıdır; çünkü eylem ilkeleri olarak maksimleri yasanın biçiminden türeten yeti veya güç akıldır. Her belirli ahlaki edim, etkinlik veya eylem elbette deneyle ilgilidir, ama belirli bir durumda neyin ahlaki olduğunu belirlemek, saf akılla temellendirilmiş bir dayanak gerektirir. Bu temellendirme, belirli olgusal durumların genel amaçlarla ilişkisini kurmak, dolayısıyla genel amacı pratikte nesnelleştirecek uygun araçları seçmeye yöneliktir.

Ne ki maksimler yasanın zorunlu sonucu değildir; çünkü yasa ile maksimler arasında dolaysız bir geçiş yoktur. Aklın kendi yasasından maksimler türetmesi için yasanın istemeyi belirlemesi gerekir. Bu ise bir aracı gerektirir. İşte bu aracılık işini saygı üstlenir. Bu durumda ahlakın kaynağı konusunda belirleyici olan şey, bir ilkenin keşfedilip formüle edilmesi değil, o ilkeye riayet edilmesiyse, Kant bir duygucudur; çünkü yasaya uygun eylemlerin başlangıcı, dolayısıyla

özsel dayanağı saygıdır. Başka bir deyişle, ancak yasaya duyulan saygı, kişiyi, yasanın uygulanması olan yasaya uygun maksimler rehberliğinde eylemlerde bulunma konusunda harekete geçirir. Kant bu bağlamda duygucu olmasına duygucudur, ama duyguculuk burada geleneksel anlamda duyguculuk değildir. Klasik anlamıyla etik duyguculuk, ahlaklılığı, kaynağı akıl olan bir ilkeden değil, her türden akılsal etkinlikten önce gelen bir duyguya dayandırır. Hâlbuki Kant saygıyı ahlakın nihai zemini olarak değil, ahlaklılığın nihai zemini olan yasanın rehber alınması için bir saik olarak görür.

Eğer belirleyici olan şey, hem ilkenin keşfedilmesi, hem de ona riayet edilmesi ise, Kant etiğinde hem aklın hem de duyguların –tek bir duygu olsa da– yeri olduğunu kabul etmek zorundayız. Kant'ın duruşu bu savı yeterli ölçüde destekleyecek mahiyettedir; çünkü ahlaklılığı olanaklı kılan akıl ile saygının el ele yürüyüşüdür. Bu sonuç makul olmasına makuldür, fakat söz konusu olan Kant etiği olunca çok daha dikkatli olmak gerekir. Zira Kant, ne herhangi bir duygucu filozof gibi ahlaklılığı kelimenin olağan anlamıyla duyguya dayandırır, ne de etikte genel olarak duygulara yer verir. O, yalnızca saygının etikte bir işlevi olduğunu düşünür ki bu duygu, diğer tüm duygulardan kaynağı bakımından özce farklıdır. Kant'ı kelimenin olağan anlamıyla bir duygucu filozof olarak adlandırmaya engel olan önemli nedenlerden biri elbette yasanın akılsal mahiyetidir, ama saygının kaynağının akıl olduğuna yönelik söylemi de bir diğer önemli nedendir. Ahlaklılığı saf *a priori* yasayla temellendiren Kant, saygı duygusunu ne denli önemsemiş olursa olsun, en nihayetinde onu da akla bağlayarak etiğin kayıtsız şartsız akılsallığını pekiştirir. Kant için diğer tüm duyguların akıldan bağımsızlığı söz konusu olmasına rağmen saygının varlık nedeni akıldır. Saygı her halükarda etik için ikincil bir güçtür. Öyleyse saygı duygusuna önemli bir yer vermiş olmakla birlikte, Kant'ın tam anlamıyla akılcı

olduğunu söylemek için hiçbir engel görünmüyor. Saygı duygusuna olan etkisi nedeniyle akıl, hem yasayı hem saygı duygusu aracılığıyla yasaya riayet etmeyi ve hem de yasaya uygun eylemleri belirler. Ancak yasayı doğrudan ya da aracısız belirlerken, yasaya uymayı saygı aracılığıyla dolaylı olarak belirler. Bu bağlamda akıl, hem yasa koyucudur –ya da bilgi vericidir– hem de güdüdür.

Alınan referans noktasına göre hem akılcı, hem duygucu, hem de akılcı-duygucu olarak nitelendirilebilecek unsurlar barındırmasına rağmen, Kant etiği en nihayetinde kelimenin olağan anlamıyla akılcı bir yaklaşımdır. Ancak bu akılcılık, Kant'ın duyguları etikte hükümsüzleştirme arzusunu gerçekleştirmez. Kant, duyguları etikten kapı dışarı etmeye yönelik tüm çabasını, yalnızca düşünsel bir nedenden doğan saygının etikte yeri olduğuna yönelik inanca dayandırır, fakat duyguların kaynağı konusunda yapmış olduğu ayırım bu çabayı emellerine ulaştıracak güçte değildir. Zira duyguların etikteki yeri konusunda öteden beri yapıla gelen tartışma genel olarak duygularla ilgilidir, duyguların kaynağıyla değil. Başka bir deyişle, kaynağı ve sayısı ne olursa olsun, etikte duyguların ya da bir duygunun, şu ya da bu şekilde, herhangi bir etkisi varsa, onu göz ardı eden ya da ona vurgu yapmayan herhangi bir yargı sorunlu olur. Kant'ın saygının etikte yerini göz ardı etmediği, dahası bu etkiye fazlasıyla vurgu yaptığı açıktır. Fakat saygıyı, bilişsel niteliği olan yegâne duygu olarak aklın epifenomenine indirgeyip etik sürece etkisini ona içkin olmasına değil, akıldan gelmesine bağlar. Bu nedenle Kant felsefesi, Kant'ın arzusu olmayan şu sonucun ilandır: sadece bir tek duygu olsa da, bu duygu ontik mahiyet itibariyle çok cılız olsa da, duyguların etikte bir yeri vardır. Kant'ın arzusu ile felsefesinin sonucu arasındaki gerilim; yani saygıyı kaynak bakımından diğer bütün duygulardan ayırıp ahlak yasası ile maksimler arasına bir aracı olarak görmesi, etikte döngüsel bir ilişkinin felsefi resmiyet

yahut meşruiyet kazanmasıdır. Bilgi yetisi olarak akıl ilkin ahlak yasasını keşfeder, sonra saygı duygusunu yaratarak yasaya dair arzuyu tetikler, nihayet bu arzu sayesinde harekete geçerek maksimler belirleyip yasayı fenomenal alanda hâkim kılar. Bu dolambaçlı yolun nedeni genel ilkeler ile özel durumlar arasında var olan ve felsefeyi öteden beri meşgul eden uçurumdur. Kant bu uçurumun doğrudan akılla aşılmayacağını biliyordu; çünkü genel ilkeler ile özel durumlar arasında dolaysız bir geçiş olsaydı, akıl zaten yasayı formüle etmekle özel durumları da belirlemiş olurdu. Ne ki yaşam deneyimlerimiz bilmenin eylemek için yeterli olmadığını bütün çıplaklığıyla gösterir. Bu yüzden eylem için bilgi yetisiyle yetinilemez. Kant, saygıyı bu yetersizliği giderecek tek uğrak olarak görür. Saygı, bilgi yetisinin bulduğu doğru bilginin yaşama sirayet etmesi için bilgi üretmekle ilgisi olmayan nedensel bir uğraktır. Görüldüğü gibi Kant, bu işi doğrudan akla yüklemez, fakat yine de dolaylı bir yolla asıl etkiyi akla bağlar. Söz konusu meselenin bilincinde olan Aristoteles'in etiğinde sorun farklı bir yolla çözülür. Ortası mümkün olmayan bazı duygular dışındaki bütün duyguların bilişsel niteliğine yaptığı vurguya rağmen, genel ilkeler ile öznel durumlar arasındaki uçurumun duygularla aşılmayacağını düşünerek aklı-başındalığa başvurur Aristoteles. Bunun nedeni, bilişsel nitelikte olsalar da, duyguların, bilginin elde edilmesiyle hiçbir ilgilerinin olmaması, ama genel ilkeleri özel durumlara uygulama işinin, hedef, amaç ve araç belirleme gibi doğrudan düşünüp-taşınma gerektirmesidir. Kısacası Aristoteles'in duyguları uygulayıcı bir kapasite olarak görmemiş olmasının nedeni, uygulamanın bilgi gerektirdiğini düşünmesidir. Dolayısıyla Kant'ın konumu, Aristoteles'le karşılaştırıldığında daha muğlâk duruyor. Sadece saygıyla sınırlanmamış veya saygının neden olduğu bütün hareketlerin arkasına etkin bir akıl yerleştirilmemiş olsaydı, Kant

felsefesi etikte akıl ve duyguların yeri konusundaki sorun bakımından çok daha verimli sonuçlara ulaşabilirdi.

Aklın ahlâksallığının mutlak egemenliği tarih boyunca ilk kez Kantçı felsefede bu kadar net ve sert ifade edilir. Bilginin rehberliğinde yapılan eylemlerin kayıtsız şartsız erdemli olacağını bildiren Platon bile aklın hükümranlığını bu denli mutlaklaştırmaz. Akıla yönelik tüm sempatisine rağmen, erdemli yaşamı haz ve bilgelikten kurulu karma bir yaşam olarak betimler. Akılcı geleneğin büyük dehası Aristoteles, insan olmanın nihai vasfının akla dayalı etkinlikler olduğunu beyan ettiği halde, aklın ahlak için yeterli merci olmadığı düşüncesiyle, Kant'ın taşıdığı türden bir iyimserliğin hatalı olacağı konusunda insanlığı binlerce yıl önceden uyarır. Akıl, insan olduğumuzu gösterir, erdemli olduğumuzu değil. Akla dayalı eylem ve etkinliklerin değil, erdemin gerekleri doğrultusunda işleyen akılsal eylem ve etkinliklerin ahlaksallığına vurgu yapar. Aklın erdem için yeterli bir kaynak olduğu söylemi, aklın mutlak iyiliği inancından doğar. Oysa aklın bütün güç ve imkânlarına rağmen, erdeme aykırılıklarla dolup taşan bu dünyanın olgusal gerçekliği akla beslenen o iyimser inanç karşısında göz kırpıyor. Kant'ın kötülüğün olgusal gerçekliğini inkâr etmediği gün gibi ortadadır, fakat söz konusu gerçekliği aklın yetersizliğine değil, istemeyi belirleyen tek güç olmamasına bağlar. İnsan akıl sahibi bir varlık, akıl ise mutlak iyi bir yeti olduğu halde erdeme aykırılıklar var. Ne ki olur da bu durumun varlığından suçu akla yükleyen olursa, onu, aklın egemenlik alanına burnunu sokan itkilerin ve duyguların görevini ihlal ettiğini görecek kadar titiz düşünmemekle itham edebiliriz. Bu ifadeler, aklın belirlediği istemenin iyi, bunun dışındaki diğer bütün kaynaklar –içgüdü, itki, duygu– tarafından belirlenen istemenin ise kötü olduğunun en aleni belirtileri olarak Kant etiği açısından oldukça önemlidir. Bu tespit Aristoteles'in yaklaşımından kökten farklı bir imada

bulunur. Kötülüğü, insanın insaniliğinin teminatı olan akıldan tamamen soyutlayıp, hayvani yönünü temsil eden itkilere, içgüdülere, duygulara yükler. Kant'ın bu tespitinin, elbette Kant etiği perspektifinde, sağlam bir gerekçesi vardır. Eğer istemenin bir tek belirleyicisi olsaydı, iyinin ve kötünün varlıklarını bir arada sürdürmeleri mümkün olmazdı. Bu durum, ya yalnızca iyinin ya da yalnızca kötünün mevcudiyetinden vücut bulmuş bir dünyaya delalet eder. Bugün kullandığımız etik kavramları topyekûn hükümsüzleştiren bir dünyaya... Elbette tek belirleyicinin tek taraflı eylemlere yol açma zorunluluğu yoktur, ancak Kant'ın istemenin belirleyicilerine yaklaşımı, Kantçı felsefe için bu sonucu zorunlu kılar. İyi ve kötü eylemler, iyi ve kötü tavırlar, iyi ve kötü tutumlar, dahası iyi ve kötü insanlar, iyi ve kötü nitelikli belirleyicilerin istemeyi belirlemesinin sonucudur. Başka bir ifadeyle, istemenin birer niteliği olarak "iyi" ve "kötü" istemenin motiflerinden doğar.

Hiçbir mutlak egemenlik talebi dingin bir dünyayla sonuçlanmaz. Rakipsiz bir egemenlik talep eden her güç, ayrıksı en cılız kıpırdamayı dahi bastırmayı içkin bir gereklilik olarak taşır. Kendisine yönelik ehemmiyetsiz bir sesin bile suskunluğa bürünmesini arzular. Akla dair bu katı beklentinin, bu taviz vermez egemenlik talebinin gerisinde, akıl ile duygular arasında keskin ahlaki nitelik farkının zımnen kabulü yatar. Aklın ahlaksallığı ile duyguların ahlakdışılığı etik üzerinde sessiz sedasız hâkimiyet kurar. Şiddetli bir gerilimin nedeni olan bu nitelik farkı vasıtasıyla akıl-duygu çatışması felsefe tarihinde bir kez daha sahneye çıkar. Kant felsefesinde akıl-duygu çatışması, akıl-eğilim çatışması olarak belirir. İşte bu yüzden bu felsefe de, akıl ile duygular arasında olduğu söylenen çatışma konusundaki tarihsel sürekliliğin devamını getirir. Bu beklenmedik bir sonuç değildir; insanın çifte dünyanın vatandaşlığı kabulünün devamıdır. Doğal nedenselliğin ile özgürlüğün, insanın

duyulur yanı ile duyular-üstü yanının, mutluluğun koşulluluğu ile ahlak yasasının koşulsuzluğunun işleyişinin çok farklı, dahası karşıt olacağı açıktır. Fakat dikkat! Bu söylemi, söz konusu ikilikler arasında ontik bir çatışmanın, yapısal bir kavganın olduğunun beyanına yormak sadece ek bir sorun yaratır. Bu ikiliklerin devamı olan akıl ile eğilim ayırımının bir çatışmaya delalet ettiği sonucuna varılmasının gerisinde, ikisinin de istemeyi belirleme imkânı taşıması yatar. Bu, veri olarak alınan olgusal bir tespittir. Adı geçen tespit gerekli bir koşuldur, ama elbette yeterli değildir. Çatışmanın başlaması için her belirleyiciden, talebinin karşılanmasına yönelik bir hamlenin gelmesi elzemdir. İkisi de aynı konuda talepte bulunur, ama ikisinin talepleri ve yarattıkları sonuçlar arasında derin bir uçurum vardır. Aynı şeyi etkilemek isteyen, ama taban tabana zıt neden ya da gerekçelerle... Aynı şeyi etkilemek isteyen, ama taban tabana zıt sonuçlar yaratarak. Akıl da, eğilimler de istemeyi belirlemek ister, ama belirleme gerekçeleri karşıttır. Bu iki koşul bir araya geldiğinde çatışma kaçınılmazdır, zira iki şey arasında çatışma, ya taraflar aynı şey üzerinde hak iddia ettiğinde, ya bir taraf diğerinin egemenlik kurmak istediği alana müdahale etmeye yeltendiğinde, ya da iki tarafın karşılıklı olarak birbirlerinin işlerine burunlarını sokmaya kalkıştıklarında başlar. Tarafların, doğaları gereği aynı işin ya da işlevin taşıyıcıları olmaları zorunlu değildir, ama birinin, diğerinin yaptığı yahut yapacağı şeyi yapmaya yönelik hamlesi zorunludur. Şaşmaz buyrukları veren akıl ile yüzergezer eğilimlerin söz sahibi olmak istediği bir alanın sonu gelmez savaşlara sahne olacağı açıktır. Eğilimler, insan yapısının doğal yanının arzularına yönelirken, akıl, insanın doğaya ait olmayan yönlerinin nesnelleşmesini hedefler; eğilimler, bedenin arzuları için cengâverlik yaparken, akıl, değerlerin yorulmak bilmez koruyuculuğunu yapar; eğilimler, bensevgisi aracılığıyla kişisel mutluluktan taviz vermezken, akıl, akıl

sahibi hiçbir varlığın kişisel beklentinin aracı olmadığını kabul ettirmeye çalışır; eğilimler, gayrişahsî olan hiçbir şeyi onaylamazken, akıl, her bir insanın kendi başına amaç olmasından gelen değerini korumayı yegâne ödev olarak görür. Kant etiği içinde eylemlerin gerekçesinin ödev mi, yoksa eğilim mi olduğuna yönelik o tavizsiz sorgulama, söz konusu iki belirleyicinin hiçbir zaman nitelik bakımından aynı eylemlere mahal vermemeleridir. İşte bu nedenle Kant, çok keskin yargıları bile çok net ifade etmekten imtina etmez: ödeve uygun olsalar bile, eğilimlerden dolayı olan hiçbir eylemin ahlaksal bir değeri yoktur. Dahası işin aslı bundan daha fazladır; yarattığı sonuçlar itibariyle ödevden dolayı olan eylemlerle birebir örtüşse de, eğilimlerden doğan eylemler baştan aşağı ahlaka aykırıdır. Ahlak için iyi istemeye sahip olma dışında hiçbir çıkış yoktur. Ödeve uygun olan eylemlerin *ahlaki olmayan eylemler* olarak nitelendirilmesi bile Kant etiği için tatmin edici olmayacak ölçüde yumuşaktır. Halis bir ahlaki bakış açısıyla bu tür eylemler için en uygun adlandırma ahlaka aykırılıktır. Yasadan dolayı olmayan yasaya uygunluk bir kayıtsızlık bile değildir, bir kötülüktür. Eyleme kötü denilmeyebilir, ama kötü değil de denilemez, zira ardındaki niyet kötüdür. Neden çok nettir: ahlaklılık, yasaya *uygunluktur*; yasaya uygunluk, ödevden *dolayı* olmaktır. Yasa, aklın yasası olduğundan, yalnızca yasa vasıtasıyla akıl tarafından belirlenen bir istemeden doğan eylemler ahlakidir. Dolayısıyla ödev ile eğilim çatışması olarak da adlandırılabilecek olan akıl duygu çatışması, ödevin eğilimleri susturma, eğilimlerin ise, ödevi askıya alma savaşıdır. Evet, ama bu, tahmin edilenden daha fazla şey demektir. Ödevin askıya alınması, yasanın askıya alınması demektir; çünkü aklın sesi ve soluğu kesilmeden eğilimler gücü ele geçiremez. Bu nedenle akıl-eğilim çatışması, en nihayetinde yasa ile maksim çatışmasıdır. Yasanın biçiminden türetilen maksimler ile eğilimlerden çıkan maksimler ayırımı göz

önünde bulundurulmadan, yasanın bir ehemmiyeti kalmaz. Zira yasanın ahlaki muvaffakiyeti ortadan kalkar. Yasanın tüm ahlaki azameti, yasa olmaya muktedir maksimler belirleme potansiyelinden gelir. Böylece yasa, maksim aracılığıyla eylemlere ahlaki bir değer kazandırır. Ne ki eğilimlerin izinden giden maksimler, sefahat yaratır. Eğilimleri zemin alan maksimler bütün güçleriyle pratik alana egemen olsalar dahi, yasanın varlığına bir zeval veremez. Elbette bu, yasanın pratik iktidar alanını daraltır, ama gücünü zayıflatmaz. Yasa, yasa olarak dar bir alanda etkilidir belki, fakat bütün haşmetiyle orada durur. Mevcudiyeti olan bir şey ile egemen olan şeyin aynı konuda farklı bakımlardan belirleyici olma talepleri... Yasanın biçiminden türetilmediğinden, zaten yasa olmaya elverişli olmayan maksimler, yasa gibi iş görmek istedikleri zaman aslında yasaya rakip olur. Haliyle savaş sürer. Akıl ile eğilimler: hiçbir biçimde ahlaklılık yaratmayan ile her zaman ahlaklılık yaratan iki belirleyici... İşte bu nedenle eğilimler ile akıl arasında hiçbir zaman bir uyumdan söz edilemez. Zira eğilimden kaynaklanan eylemler, en fazla ödeve uygun olabilirler, ödevden dolayı değil. Öyle ki, bir eylemin arkasındaki eğilim azaldıkça, ahlaki değeri artar. Bu nedenle yaşama karşı temel tutumumuzun bile ahlaki bir referansı vardır. Herkeste yaşamı sürdürmeye yönelik bir eğilim olmasına rağmen, her yaşamı sürdürme çabası ahlaki değildir. İnsanların ezici çoğunluğunun yaşamlarına gösterdikleri endişe dolu özenin hiçbir ahlaki değeri olmayabilir. Yaşamı sürdürme çabası genel olarak ödeve uygundur, ama eğilimden kaynaklandığı sürece ödevden dolayı değildir. Bu yüzden eğilimlere yaslanan yaşamı sürdürmeye yönelik çaba, intiharı olumsuzlayan yasayla, dolayısıyla akılla çatışır. Kendi değerinin bilinciyle değil, sadece var olduğu için varlığını sürdüren bir kişi ahlaksızlığa boğulmuştur. İntihar etmek ahlaksızlıktır, ama değer bilinciyle değil, varolma eğilimiyle sürdürülen bir yaşamda...

Bütün bunlar gösteriyor ki, Kant, akıl-eğilim çatışması konusunda Aristoteles'ten çok Platon'a yakınlık duyuyor. Platon'un izinden giderek, akıl ile eğilimler arasındaki çatışmanın zorunlu olduğunu düşünüyor. Ödevden dolayı yaşamını sürdürmek ile eğilimlerden dolayı sürdürmek, ödevden dolayı mutluluğu güvence altına almak ile eğilimlerden dolayı mutluluğun peşinde koşmak, ödevden dolayı adaleti gözetmek ile eğilimlerden dolayı gözetmek, ödevden dolayı insanın değerini korumak ile eğilimlerden dolayı korumak arasında nitelik bakımından özsel bir fark vardır. Akıl-eğilim çatışmanın kaçınılmazlığı, onların hedeflerinin karşıtlığında da görülebilir. Özsel özellikleri deneysellik olan eğilimlerden doğan eylemler bir nesneye yöneldiklerinden, bunların "değeri" ulaşmak istedikleri amaçtadır. Ne ki burada "değer" ahlaki değer anlamına değil, eğilimlerin beklentileri açısında ulaşılmış olan başarı anlamına gelir. Buna karşın ahlaki anlamı olan ödevden dolayı yapılan eylemlerin ahlaksal değeri, dayandıkları ilkeden gelir. Haliyle, aklın her isteği eğilimler için, eğilimlerin her talebi akıl için birer engeldir. Aklın, saygıya değer olarak sunduğu ödev buyruklarına karşı, insanda mutluluk adı altında toplanan gereksinim ve eğilimlerinden oluşan güçlü bir karşı iç talep vardır. Bütün manzara budur bu olmasına, ama akıl, tüm güçlü taleplerine, tüm şiddetine rağmen, eğilimlere boyun eğmeden, taviz vermeden, nazik davranmadan yasasını dayatır. Akıl ile eğilimler arasındaki mücadele aklın lehine sonuçlanmadığı sürece ahlaki dünyanın inşası büyük engellerle karşılaşacaktır. Gelgelelim aklın ses tonunun gücü her zaman eğilimlerin sesini bastırmaya yetmeyebilir; üstelik tam aksine eğilimlerin şiddetinin, aklın sesini kesme ihtimali çok yüksektir.

Evet, çatışma kaçınılmazdır, ama ebedi değildir. Genel olarak çatışma, taraflardan birinin hâkimiyeti ele geçirmesiyle son bulmasına rağmen, akıl-eğilim çatışmasının nihayete ermesinin seyri bu

şekilde olmaz. Etik anlamda akıl-eğilim çatışmasının bitmesi için aklın üstün gelmesi zorunludur. Akıl sahibi bir varlık olduğu ve en sıradan anlama yetisi bile yasanın bilincini taşıdığı için, savaş eğilimlerin lehine sonuçlansa bile, yasanın bilinci etkisini göstererek çatışmayı sürükleyecektir. Üstelik eğilimlerin etkisinin akla nispeten daha şiddetli olması çatışmanın bitmesine değil, alevlenmesine yol açar. Evet, etikte akıl-eğilim çatışmasının sona ermesi için aklın zaferi zaruridir, zira eğilimin şiddeti aklı veya akılsal yargıları ortadan kaldırmaz, olsa olsa bir an için askıya alır. Buna karşın aklın üstün gelmesi, eğilimleri ortadan kaldırır. Bu nedenle "istemenin ahlak yasasıyla her türlü belirlenmesinde önemli olan: istemenin özgür olarak, böylece de yalnızca duygusal itilimlerin etkisinden uzak olarak değil, aynı zamanda bu türden itilimleri geri çevirerek ve ahlak yasasına aykırı olabildiği taktirde her türden eğilimi engelleyerek, yalnızca yasayla belirlenmesidir."[167]

Eylemlerin ahlaksal değeri söz konusu olduğunda, önemli olan eylemin görülebilir yönü değil, görülmeyen iç ilkeler olduğundan, akıl ile eğilim arasında bir çatışmanın olup olmadığını dışarıdan açık bir biçimde tespit etmenin olanağı yoktur. Gözlemci, ancak failin çelişik tutumlarından, kuşkulu tavırlarından, kararsızlıklarından, söze döktüğü arzu ve emellerinden dolaylı olarak tahmin edebilir, ama yalnızca tahmin edebilir. Çatışma, en açık ve kesin biçimiyle, yalnızca fail tarafından bilinebilir, zira yalnızca o, yaptıklarının eğilimlerden mi, yoksa ödevden mi kaynaklandığının bilebilir. Bir yaşantı olarak eğilimler ve niyetlenen bir durum olarak ödev, öznel deneyimler gerektirir. Akıl-eğilim çatışması kişisel yaşantılardır, kişisel deneyimlerdir ve kişisel çabalarla giderilebilirler giderilmesine, ancak kişisel çabanın arkasında çok daha güçlü bir desteğe gereksinim vardır. İnsan, eğilimler ve akıl sahibi bir varlıktır, dahası eğilimler

167 *A.g.y.*, s. 80-81.

ile akıl derin çatışmalara mahal verecek mahiyettedir. Ne ki bütün bu gerçekliğe rağmen, insanın eğilim ile akıl, dolayısıyla iyi ve kötü arasındaki savaşa maruz kalmasının kendi doğasının kötülüğünden kaynaklandığı söylenemez. İnsanın kötülüğün saldırılarına maruz kalması, insanın kendi hatasındandır. Kişisel bir hata değil, insan türünün yaratmak için çabaladığı, yaratmak istediği sosyal hayatın aksaklıklarından doğan bir hata… İnsan, yasanın gereklerini yerine getirmek için her türlü silahla donatılmıştır; eğilimlerini canlandıracak kişisel ihtiyaçları çok sınırlıdır ve yasayı keşfetmek, yasanın gereklerini kavramak ve ona uygun bir dünya yaratmak için akıl gibi sağlam bir yetiye sahiptir. Bu iki güçlü silaha rağmen insan, haset, güç isteği, açgözlülük gibi habis eğilimler vasıtasıyla gereksiz bir şekilde inşa ettikleri kişisel imgeler, geleceğine dair kişisel beklentilerle insanlar arası bir ilişkiler ağı kurunca, ahlaki iyiliğin egemenliğini kuracak dayanışmayı değil, kötülüğü egemen kılacak karakter yozlaşmasını canlandırır. Bu toplumsal ilişkiler ağı içinde, kişi ya da birey ne kadar çabalarsa çabalasın kötünün egemenliğini kıramaz. "O halde görebildiğimiz kadarıyla iyilik ilkesinin egemenliği, insan onun için çalıştığı sürece, sadece erdem yasalarıyla uyumlu, onlar uğruna var olan ve bu yasaları bütün kapsamlarıyla insanın ırkının tamamı üzerine rasyonel biçimde dayatmayı görev ve ödev edinmiş bir toplumun kuruluşu ve yaygınlaşmasıyla elde edilebilir. Çünkü ancak bu şekilde, iyiliğin kötülük ilkesi karşısında galip gelmesini umabiliriz."[168] İnsanın kendiyle yaşadığı iç çatışmanın, akıl ve eğilim çatışmasının, iyilik ve kötülük arasındaki çatışmanın üstesinden gelmenin yolu, etik bir toplum kurmaktan geçer. Gücünün insanlar üzerinde yarattığı korkudan alan hukuksal sivil bir toplum değil, erdemin sembolü olmasından aldığı güçle herkes için buyurucu olan ahlak yasalarına dayalı etik sivil bir toplum… Etik bir devlet

168 Imannuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s. 118.

ideali siyasi devletin varlığının karşısında değil, içinde konumlanır. Bu toplum ideali, elbette söz konusu çatışmanın nihai çözümü değildir, ama ondan kurtulmanın olmazsa olmaz koşuludur. Bu nedenle "böyle bir devlet idesi, öznel olarak insanın iyi niyetinin, insanoğlunu bu hedefe yönelik toplu bir çalışmaya yönelteceğini asla bekleyemeyecek olmamıza rağmen, (insanın böyle bir devlete katılma ödevi bakımından) insan aklı içinde bütünüyle iyi temellenmiş nesnel bir gerçekliğe sahiptir."[169]

Gelgelelim etikte akıl-eğilim çatışması, pratik alanında karşılaşabileceğimiz yegâne çatışma türü değildir. Egemenlik talebinde bulunan güçler mutlak egemenlik kurduklarında bile durmak bilmeyebilirler. Hiçbir rakibi olmayan bir gücün talepleri bitmeyince kendisiyle rekabet eder. İşte şeylerin, güçlerin ve insanların kendi kendileriyle çatışmaları böyle görünüm kazanır. Aklın kendisiyle çatışması... Kant felsefesinde akıl, sadece teorik kullanışında değil, pratik kullanışında da kendisiyle çatışmaya düşer. Bu çatışma, aklın, sınırlarını aşmaya, yapabildiklerinin, yapmaya muktedir olduklarının ötesine geçmeye yönelik doğal eğiliminden doğar. Pratik aklın yegâne nesneleri iyi ve kötü kavramları ile bunlar aracılığıyla eylemlerdir. Eylemler, bir yandan düşünen varlıkların yapıp-etmeleri olarak özgürlük yasası altındadır, öte yandan duyulur dünyasında olup-biten şeyler olarak görünüşlerdir. Dolayısıyla pratik aklın yaptığı her belirlenim, anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak, yalnızca görünüşlerle ilgili olabilir. Ne ki akıl, etik alanında da verilmiş koşullu şeylerin koşullarının mutlak birliğini, yani koşulsuz olanı arar. Pratik aklın nesneleri iyi ve kötü olduğuna göre, pratik aklın heveslendiği bu koşulsuz mutlak birlik en yüksek iyidir.

169 *A.g.y.*, s. 119.

Ahlak, aklın bu ani hamlesiyle sarsılma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İyinin kendisi bile fazlasıyla muğlâk, sınırları belirsiz, ele avuca gelmez bir kavramken, en yüksek iyiyi arama hamlesi, olsa olsa aklın kendine saldırısı olabilir. Evet, yegâne nesneleri iyi ve kötü kavramları olan aklın, en yüksek iyiyi arama hevesine kapılması, kendi sınırlarını aşmaya yeltenmesidir, yeltenmesine, fakat en yüksek iyi, bizi henüz bu sorunla yüz-yüze getirmeden önce de sorunludur. Ölçünün kaçırılması pratik açıdan çok pahalıya mal olur; ahlaka giden bütün felsefi yolların önüne aşılmaz bir set çekilir. Adı üstüne; en yüksek *iyi*... Ahlaki anlamda sınırları çizilmeden iyi gibi ele avuca gelmeyen, her kılığa giren bir kavrama sığınmak bile ahlakı fazlasıyla muğlâklaştırırken, en yüksek iyinin akıl tarafından koşulsuz olarak en üstün mertebeye konulması, ahlakın ölüm fermanını çıkarmaktır. Bütün ahlaklılığın üzerinde durduğu zemin olarak ahlak yasası hiç içerik taşımadığı, dolayısıyla hiçbir nesneye müracaat etmediği için, yasanın türetilmesine ilişkin atılan her adımda bir kere bile olsa telaffuz edildiğine göre, en yüksek iyinin, koşulsuz birlik olarak isteme için belirleyici bir neden olmadığını söylemek için, onun istemenin bütüncül nesnesi olup olmadığını araştırmaya hiç gerek yoktur. En yüksek iyi etik için bir başlangıç olamaz, zira istemenin bütüncül nesnesi olsa bile, kendisini olanaklı kılan bir ilkenin varlığını gerektirir. Kendisinden önce gelen içeriksiz bir ilkenin gölgesine sığınabilir, orada kendine gerçekleşme nedeni bulabilir, ancak orada saf istemenin nesnesi haline gelebilir. Başka bir deyişle, en yüksek iyi istemenin eksiksiz nesnesiyse, yasadan dolayı öyledir. Fakat bu açıklama bu aşamada akıl için çok şey ifade etmez. Bu, aklın söz konusu arayıştan vazgeçmesi için bir neden değildir. Bu arayışın beyhude olduğunu akla gösteren akılcı bir nedenin olması lazımdır. Bereket versin ki, aklın söz konusu hamlesinin yarattığı, çözümü mümkün

olmayan bir sorun bu gerekçeyi akla beyan eder. Pratik akıl, kendi koşulsuz, bütünlüklü nesnesi olarak tasarladığı en yüksek iyiyi ele geçirme eğilim gösterir göstermesine, ama Kant'ın teorik felsefesinden de biliyoruz ki, buna yeltenir yeltenmez çelişkiye düşer. Zira bu türden bir birlik, görünüşlerde değil, kendi başına şeylerde aranabilir. Bu yüzden söz konusu arayışla akıl, koşulsuz olanı bir ide değil, bir görünüş olarak görme, ya da ideyi, sanki kendi başına şeymiş gibi görünüşlere uygulama vahametine kapılır. Böylece akıl, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendine çizmiş olduğu sınırları aşar. Başka bir deyişle bu teşebbüsle aklın bizzat kendisi, kendisine çizmiş olduğu sınırlara riayet etmeye sadık kalmaz. Böylece akıl, en yüksek iyiyi nesne edinme hamlesiyle kuruntuya düşer. O halde bir adım atıp aklın bu garip kuruntusuna bir son vermek lazımdır. Kuruntu, nesnesi dışarıda olsa bile, nedeni içsel olan bir durumdur, dolayısıyla çözüm dışarıda değil, içte aranmalıdır.

Öyleyse akıl, koşullu olan şeylerin koşulsuz mutlak birliğini aramakla kaçınılmazcasına içine düştüğü çatışmadan nasıl kurtulur? Aklın bu kuruntudan kurtulma imkânının olup olmadığına yönelik bir soru, kuşkusuz ki, gereksiz olacaktır. Böyle bir imkânı olmasaydı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bizzat kendisi bir kuruntudan ibaret olurdu. Hâlbuki söz konusu kitap, sadece bu imkânın varlığını kanıtlamakla kalmaz, aynı zamanda bunun ne olduğunu da gösterir. Demek ki soru, aklı, kendisiyle düştüğü çatışmadan kurtarmak için felsefeye iletilen teorik bir yardım talebidir. Bu yüzden cevap, felsefeden, aklın sınırlarının bilincinde olan felsefi bakıştan gelebilir. Aklın teorik eleştirisi çözümün dayanak noktasıdır, ama yetmez. Bizzat pratik aklın koşulsuz olana ulaşamamasının akıl aracılığıyla gösterilmesi gerekir. Pratik aklın eleştirisinden yola çıkan felsefeden gelen ilk öneri, dikkatleri koşullu şeylerin mutlak birliği olarak *en yüksek iyi* kavramında geçen *en yüksek* kavramına çevirmenin

gerektiği yönündedir. "En yüksek" kavramı olası iki anlama gelebilir: en üstün olan ile yetkin olan... En üstün olan, hiçbir koşula bağlı olmayan koşul; yetkin olan ise, kendi türündeki şeylere gereksinim duymayan, onlar arasında daha büyük bir bütünün parçası olmayan bütün demektir. Böylece üstün olan nitelik, yetkin olan ise nicelik bakımında tam olma durumuna göndermede bulunur. Biri değer, diğeri ontik bakımdan eksiksizlik anlamına gelir. Buna göre, en üstün olan erdemdir; çünkü nitelik bakımında erdemin koşulu olabilecek bir şey yoktur, tam aksine o, iyilik bildiren her şeyin koşuludur. Erdem kendinde iyidir, çünkü ahlaklılığı olanaklı kılan ilkeye eksiksiz uygunluktur. Kant, Aristoteles'in nihai iyiyi bulmak için yaptığı akıl yürütmeye benzer bir akıl yürütür. Aristotelesçi akıl yürütme Kantçı terminolojiyle şu şekilde ifade edilebilir: hiçbir şeyin aracı olmayan, ama her şeyin kendisinin aracı olduğu şey en üstündür. Durum bu, fakat en üstün olan en yüksek iyinin tümü değildir. Aksi durumda en yüksek iyi, en üstün olan kavramıyla özdeş ve bu yüzden de çelişkili bir kavram olurdu. Hiçbir şeyin aracı olmayan şey, kendi türünden daha büyük bir bütünün parçası olmamayı da içerir. Zira yetkin olmayan bir şey, her amaç için yeterli olamaz. Dolayısıyla en yüksek iyi için en yetkin olan da gereklidir. Nedir bu en yetkin olan şey? Mutluluk... Pekâlâ, ama neden? "Şimdi, akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilinci [olan] mutluluk..."[170] dünyada olup-biten her şeyin söz konusu varlığın arzu ve istemesine göre olmasını gerektirir. Aristoteles'in etkisinin çok derinden sezildiği bir nokta daha... Mutluluk, doğanın, insanın nihai amacıyla uygunluğunun kalıcılığını gerektirir. Kendinden, olanaklarından, dünyanın ihtiva ettiği her şeyden topyekûn ve kalıcı bir biçimde memnun olma durumu...

170 İmmanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: TFK Yayınları, 1999.

Öyleyse erdem ile mutluluk aynı kavramın, en yüksek iyi kavramının içinde birer belirlenim olarak yer alır. Üstelik neden ve sonuç olarak... Demek şimdiki sorumuz şudur: hangisine neden, hangisine sonuç olarak bakacağız? Bizi gerisingeri yargılara götüren bir soru... Zira bu bağ ya analitiktir ya da sintetik... Bağın analitik yolda tespit edilemeyeceği açıktır; ne erdem kavramında mutluluk kavramı kapsanır ne de mutluluk kavramında erdem kavramı... Ne kadar etraflıca düşünülürse düşünülsün, erdem ile mutluluk kavramlarının çözümlenmesi, onlar arasında bir bağın varlığına ve niteliğine dair hiçbir emareyi belirtik kılmaz. Bir kimse, erdemli olmasından mutluluğu sonuç olarak çıkaramadığı gibi mutluluğundan da erdemli olduğunu... Erdem ile mutluluk arasında analitik bir bağ söz konusu iki belirlenimin özdeşliğiyle mümkündür. Hâlbuki *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ahlak yasasının varlığı ve kaynağı hakkındaki ilk kitap ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin neredeyse tümü, dolayısıyla ahlak yasasının türetilmesine ya da temellendirilmesine yönelik burada şimdiye değin izlenen yol, aynı zamanda erdem ile mutluluk arasında analitik bir bağın olanaksızlığının kanıtıdır. İki kavram arasında analitik bir bağın varlığı, yani erdeme giden yolun aynı zamanda mutluluğa, mutluluğa giden yolun da aynı zamanda erdeme uğrayacağı anlamına gelen analitik bağın varlığı hakikatten bir nebze pay alsaydı, Kant etiği kökten yanlışlanacaktı. Zira Kant için erdem ile mutluluk olsa olsa birbirlerine köstek olur. Kant'ın kafası, sonucu kendisini tamamen çürüten bir felsefenin izinden gidecek bir kafa değildir. Ahlak yasası, her türden arzulama nesnesine, dolayısıyla mutluluğa yönelik taleplerin askıya alınmasını buyurur. Ahlakın bütün anlamı ve değeri buradan gelir. Öyleyse geriye sintetik yol kalır. Söz konusu iki kavram arasındaki bağın sintetik olmasıyla olası iki şey kastedilebilir: ya mutluluk isteği erdemin nedenidir, ya da erdem mutluluğun nedenidir. İşte sintetik başın cevabını aradığı

soru: acaba insan, mutlu olmak istediği için mi erdemli olur, yoksa erdemli olduğu için mi mutlu olur? Fakat erdem ile mutluluk arasında sintetik türden bir bağ varsa, bunlardan yüklem yerine geçen terim aynı zamanda özne yerine geçen terim hakkında ek bir bilgi de vermeli. Sözgelimi "erdem mutluluk üretir" şeklindeki bir yargıda, mutluluk erdemin nitelikleri konusunda bazı içerikler ihtiva etmeli. Burada mevzu bahis edilen bağ neden-etki bağı olduğundan, yukarıdaki yargı, erdemin, mutluluk üreten olası gerekçeleri taşıdığına yönelik bir beyandır. Fakat Kant, mutluluk arzusunun erdemin nedeni olabileceğine dair olası en sağlam gerekçeyi bile hiç duraksamadan elinin tersiyle bir kenara iter. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin bizzat kendisi arzulama yetisinin bir nesnesinin erdemin zemini olamayacağını temellendiren bir eserdir. Mutluluk istediğinden doğan maksimlerin ahlaki olmadığına yönelik bütün gerekçe ve nedenler, Kant'ın eserlerinin her bölümünde bir şekilde görünür. Geriye erdemin mutluluk için zorunlu bir neden olup olmadığını belirlemek kalıyor. Ne ki aynı eser, bu ilişkinin de olanaksızlığının kanıtıdır. Zira iki kavram arasında olası bir neden-sonuç ilişkisi, onlara dair bilinçten bağımsız bir şekilde ortaya çıkar. Deney dünyasında bir etkiye bilincin eşlik etmesi gerekli değildir. Bu nedenledir ki fenomenal alandaki her neden-sonuç bağlantısı, doğa yasalarının bilgisine göre kurulur. Ve ahlaklılık ilkesinin pratik uygulanmasına dair hiçbir gözlem mutluluğun erdemden zorunlu olarak çıktığını göstermeye yetmez. Dahası deney, erdemi mutluluğun değil, mutsuzluğun takip ettiğini gösteren envai çeşit örnek barındırır.

Demek ki en yüksek iyi, koşulsuz olarak sonsuza dek ahlaki bakımdan ilerleme ve gelişme olarak erdemden ve dünyadaki her şeyin arzulanabilir nitelikte olması olarak mutluluktan oluşur. *Sonsuzluğa* yapılan vurgu önemlidir, çünkü zaman koşuluna takılan eksiksizlikten ya da tam uygunluktan söz edilemez. *Her şeye* yapılan vurgu da aynı ölçüde önemlidir, çünkü mekân koşuluna takılan yetkinlik olmaz.

Kısacası en yüksek iyi, her daim iyi niyet ile her şeyin bu niyetin taşıyıcısının arzularına uygun olup bitmesini gerektirir. Fakat şunu biliyoruz: varoluşu zaman içinde gerçekleşen bir varlık olarak insan, sonsuzluğu ele geçiremez. Ve istemesi olan ve eylemde bulunan bir varlık olarak insan, doğanın ve dünyanın varlık nedeni olmadığından, her şeyi kendi arzu ve istemesine göre belirleyemez. Dünyanın pratik ilkelerle uyumu olarak mutluluk ile insanın varoluşu arasında hiçbir zorunlu bağ yoktur. Öyleyse? Öyleyse akıl koşulsuz olanı arayabilir, ama ele geçirmeye muktedir değildir. Böylece en üstün olan ile yetkin olan kavramlarından vücut bulan en yüksek iyi kavramının peşine düştüğünde, akıl, kaçınılmaz bir biçimde kuruntuya düşer.

Akıl eleştirisinin gösterdiği şey, aklın bizzat kendisinin çok zor bir durumla karşı karşıya kaldığıdır; ya en yüksek iyi kavramının bilgisine yönelme hevesiyle sınırlarını aşacak ya da ondan vazgeçecek. İlk durum için söylenebilecek tek şey şudur: akıl, kuruntuya düşme tehlikesinin neden kaynaklandığını tespit ettiğinde, kendine sınırlar çizerek yanlışa düşmekten sakınacaktır. Bu nedenle akıl eleştirisi, akıl açısından hayırlı bir iştir. *Pratik Aklın Eleştirisi*, aklın pratik bakımdan sınırlarını aşmasının sakıncaları, dolayısıyla sınırlarını aşmamak için makul gerekçeleri tespit ederek, aklın, akıl için tehlikeli hamlelerini önleme girişimidir. Ne ki ikinci durum için söylenecek az, fakat önemli, hem de çok önemli şeyler var. Akıl, en yüksek iyiden vazgeçerse, ahlaklılık ideali hiçbir gelecek vaat etmeyen uydurma amaçların peşine takılan ham bir hayal olacaktır. En yüksek iyiyi hedeflemeyen bir ahlak, koşulların elverdiği ölçüde iyiyle yetinme gibi hiç de ahlaki olmayan bir ufukla sınırlanan bir ahlak olur. Hâlbuki gerçek bir ahlaki ideal için koşullu ve sınırlı bir iyi, deyim yerindeyse en fazla bir tür çeşni işlevi görebilir.

İlginç, gerçekten çok ilginç! Hem hakkında bilgi edinemediğimiz hem de vazgeçemediğimiz bir nesne... Söz konusu nesne hakkında bilgimizin olmamasının gerekçesi açıktır: zaman ve mekân

içinde verilemeyen şeylere dair teorik anlamda söyleyecek sözümüz olamaz. Fakat ondan neden vazgeçemediğimizi henüz bilmiyoruz. Ne ki şimdiye dek söylenenlerde önemli ölçüde ipucu gizlidir. Ahlaklılık idealinin bir kuruntu, bir hayal ya da bir uydurma olmaması için... Pekâlâ, ama neden en yüksek iyi olmadan, ahlak ideali bir kuruntu ya da uydurmaya dönüşsün? Çünkü söz konusu olan, göz yumulmayacak, çiğnenmeyecek, hiçbir koşula bağlı olmaksızın takip edilecek bir idealdir. Bu nedenle ahlaklılık aslında söz konusu idealın öznesi olanın kendi başına amaçlılığından beslenir. Onun kendinde amaç olmaklığından... Bu ise kutsallıktır. İşte asıl mesele bu kutsallığın kaynağıdır. Kutsallık, bu idealin öznesinin bu ideali taşıyıp gerçekleştirebilmesidir. Ve koşulsuz ideal, doğada olan, doğa nedenselliğine tabi bir şey, bir görünüş, bir fenomen değildir. Kendinden amaç olmazsa, ahlaklılık da olmaz. Hâlbuki sadece doğa nedenselliğine bağlı şeyler, ancak doğa içinde bir amaç taşır, bir anlam ifade eder. Demek ki kendinden amaç, doğa nedenselliğine aşkınlığı ima eder. Ahlak, koşulsuzluk –göreli bir değer taşımamayı– ile yetkinlik –kendisinden benzer türden nesneleri aşan, onlardan daha fazla olan bir şeyin varlığını– gerektirir. Bu iki özellik ise en yüksek iyi kavramında bir araya gelip imkân kazanır. İşte bu nedenle bu kavramdan vazgeçemeyiz. Evet, ama en yüksek iyi kavramının iki öğesi olan erdem ile mutluluk arasındaki bağ ne söz konusu iki kavramın anlamından çıkartılabilir ne de deneyden... Dahası, deney böyle bir bağın olanaklı olmadığını gösteren sayısız örnek barındırır. Ne kavramların anlamından ne de deneyden çıkarılabilen, ama yine de zorunlu olan bir bağ... Peki, geldiğimiz yerden tekrar gerisingeri yola mı koyulacağız, yoksa bu sınırda donup kalacak mıyız? İki seçeneğin de sorun açısından hiçbir getirisi yoktur. Geri dönmek, bu konuyu ya pratik aklın alanından ihraç etmektir ya da zaten etiğin sınırları içinde olmadığını iddia etmektir. Hâlbuki arayışın sonu gelmez, hâlbuki insan en yüksek iyiden vazgeçmez. Hayırlı

bir inat! Böyle bir vazgeçişin, insanın kendini salt bir doğa varlığına indirgeyerek ahlakın yegâne olanağını ortadan kaldırmak gibi çok ağır pratik bir sonucu vardır. Sınırda durmak ise, hem eli kolu bağlı kalıp eylem alanını belirsizliğe teslim etmek hem de bilgelik öğretisinden, dolayısıyla felsefeden vazgeçmektir. Pekâlâ, ama nereye bakacağız? Geriye ne kaldı? En yüksek iyiyi türetmenin yolu olarak geriye, sadece aşkın yol kaldı. Kısacası yapılacak şey, en yüksek iyinin zorunluluğuna aşkın bir gerekçe bulmaktır.

Öyleyse nasıl? En yüksek iyinin iki öğesi vardı; erdem ile mutluluk. Bunu artık biliyoruz! Ne ki bunları olanaklı kılan dayanağı bilmiyoruz. Bu öğelerden erdem, istemenin ahlaklılığın temel yasasıyla, özsel ahlaki idealle tam uygunluğudur. Bu uygunluk, *her zaman*, belirli bir süre için değil, her zaman iyiyi en yüksek biçimde gerçekleştirmeye yönelik bir istemenin, bir niyetin varlığına işaret eder. İyinin hep daha yüksek biçimde gerçekleşmesine yönelik bir isteme... Bu kutsallıktır; yani kendi başına bir anlam taşımak, kendi başına bir amaç, kısacası yetkin olmak demektir. Bu türden bir yetkinlik, zaman koşuluna takılamaz. Şu ya da bu zaman zarfında gerçekleştirilebilir bir şey olarak değil, her daim daha ileriye doğru giden bir yetkinlik. Belirli bir süre içinde ele geçirilebilir bir iyi olsa olsa sınırlı bir iyi olabilir. Sınırı olan şey, sınırlı olan şey belirli bir zamanda ele geçirilebilir. Görülüyor ki bu yetkinliğe, istemenin ahlaklılık idealine tam uygunluğa duyulur dünyada ulaşılamaz. Neden oldukça açıktır; duyulur dünyada sonsuzluk taşıyan bir varoluş biçimi yoktur. Ne ki "insan, duyulur dünyanın bir üyesi olarak sonludur, o halde erdem gerçekleştirilebilir değildir" gibi bir önerme kurmaya hakkımız yoktur. Zira bu önerme zaten sonsuzluk imleyen erdemi, dolayısıyla ahlaklılığı yerine getirilmesi mümkün olmayan bir vaat olarak bir kuruntuya indirger. Fakat en yüksek iyinin bir öğesi olarak sonsuzluk gerektiren erdem yine de akıl sahibi varlıklardan dolayı akıl sahibi varlıklar için geçerlidir. Bu nedenle

erdem, akıl sahibi bir varlık olarak insanın sonsuza dek süren varoluşunu *varsayar*. Sonsuz varoluş ise ruhun ölümsüzlüğü anlamına gelir. Evet, durum budur! Ama bu, ruhun ölümsüzlüğünün teorik kanıtı değildir, sadece pratik aklın bir koyutudur.

Erdemin duyular-üstü olanağına dair bir gerekçe, en yüksek iyinin olanağının gerekçesi değildir. Bu yalnızca erdemin olanağının bir gerekçesidir. Geride en yüksek iyinin ikinci öğesi olan mutluluk var. Bunun da duyular-üstü gerekçesi gösterilebilirse, ancak o zaman en yüksek iyinin duyular-üstü dayanağı tamamlanmış olur. Mutluluk... Evet, ama nedir? "Mutluluk, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği, dünyadaki durumudur..."[171] Bu, daha önce mutluluk için dile getirilen insanın kendi varoluşundan hoşnut olması şeklindeki görüşlerin de kaynağıdır. İnsanın, yaşamı boyunca kendi varoluşundan hoşnut olması için her şeyin onun arzu ve istemesine uygun olması gerekir. Demek ki doğa, insanın arzularının ve istemesinin belirleme nedeniyle uyuşmadıkça, insan mutlu olamaz. Bu, çok ilginç bir durumdur, zira insan, doğanın varlık nedeni olmadığından, doğadaki her şeyi kendi arzularına ve istemesine göre belirleyemez. Öyleyse mutluluk boş bir kuruntu mudur? Bu iddiada bulunmaya hakkımız yoktur; çünkü mutluluk kuruntuysa, en yüksek iyi de kuruntudur. En yüksek iyi kuruntuysa, ahlaklılık da kuruntudur. Fakat en yüksek iyinin ilk öğesi olan erdem tartışmasında ahlaklılık idealinin bir kuruntu olmadığı gösterilmişti. Öyleyse mutluluk, doğanın bir nedeninin olduğunu koyutlama koşulunu içerir. Fakat ahlakın olanağı, doğanın bütününün nedeni olarak bu en yüksek ya da en üst nedenin, yalnızca doğanın varlığının değil, aynı zamanda doğanın en yüksek iyiyi isteyen bir varlığın –insanın– istemesiyle uygunluğunun da nedenidir. Bu yüzden, en yüksek iyinin öğesi olarak mutluluk, doğanın ahlaki istemeye uygun kılan bir nedeni varsayar. Ne

171 *A.g.y.*, s. 135.

ki ahlak, doğa yasalarına göre değil, bir yasa işlevi de görebilen bir ideale göre eylemde bulunabilen akıl sahibi bir varlığın etkinliğidir. Öyleyse doğayı akıl sahibi varlığın arzusuyla ve istemesiyle uyumlu kılan neden, bu uyumu, ancak akıl ve isteme aracılığıyla yapabilir. Akıl ve isteme taşıyan en üst neden olsa olsa Tanrı olabilir. Böylece mutluluk Tanrı'nın varlığının bir koyut olarak kabulünü önerir. Tanrı, doğa ile ahlak arasındaki uyumun, doğanın ahlaksal bir istemeye uygunluğunun teminatıdır. Doğanın; yani fenomenlerin evrensel mekânının, ahlaka yabancı, kayıtsız olduğuna yönelik herhangi bir söylemin üstünde Tanrı'nın gölgesi dolanır.

En yüksek iyinin iki öğesi olan erdem ve mutluluk aşkın olarak gerekçelendirildiğinde, en yüksek iyinin aşkın olarak türetimi tamama erer. En yüksek iyi, ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrı'nın varlığına dair varsayımın zorunluluğu üzerinde ayakta durur. Ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın varlığının zorunluluğu değil, bunların varsayılmasının zorunluluğu... Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı kabulü bir ödev değildir, sadece ödevin bir kuruntu olmadığının pratik varsayımsal koşuludur. Ahlak, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı koşuluna bağlıdır. Bu, teorik bir yargı değildir, ahlaki bir buyruktur. Bu nedenle en yüksek iyi, teorik bakımdan değil, pratik bakımdan olanaklıdır.

Ne ki en yüksek iyinin bağrında kendine yer bulan mutluluk, bütün pozitif belirlemelere rağmen, kendi başına bir anlam ifade etmez. Zira en yüksek iyinin iki öğesinden erdem en üstün iyi olarak koşulsuz koşuldur, fakat mutluluk kendi başına değil, bir koşul dolayısıyla iyidir. Bu tespit, erdem ile mutluluk arasında kurulmak istenen, ama aklın sınırları içinde kurulamayan neden-sonuç ilişkisinin olanağının duyular-üstü karakterine göndermede bulunur. Erdemli bir istemenin gerekçesinin mutluluk olduğu iddiası tamamen yanlıştır; çünkü koşulsuz olanın koşulu yoktur. Bu çok açık! Fakat erdemin zorunlu olarak mutluluk getirdiği ya da mutluluğun

kayıtsız şartsız nedeninin erdem olduğu iddiası, insanın yalnızca fenomenal alanın yurttaşı olduğu varsayılırsa yanlış olur; çünkü her şeyin doğa nedenselliğine göre olup-bittiği fenomenal alanda koşulsuz bir koşulun olanağını göstermek mümkün değildir. Kısacası insanın, eğer, fenomenal alanı aşan bir varoluş biçimi varsa, erdemin mutluluğun nedeni olduğu kabulü yanlış değildir.

Pekâlâ, bütün bunların bilincinde olmak ve yasaya derin saygıyla yaşamak, mutluluk amaçlı olmadığı halde, neden insanı mutluluğa layık bir varlık olarak konumlandırsın? Evet, ama bunun için layık olmakla ne kastedildiğini bilmek gerekir. "Bir kimsenin bir şeye sahip olması ya da bir durumda olması en yüksek iyiyle uyuştuğu zaman, bir kimse o şeye sahip olmaya ya da o durumda olmaya layıktır".[172] Mutlu olmak değil, mutluluğu hak etmek... Demek ki layık olmak, ahlaki bir yaşam koşuluna bağlıdır. Bir şeyin bir başka şeyin nedeni veya sonucu olması arasında dağlar kadar fark vardır. Bu, anlaşılır bir şeydir. Ama sonuç bile olsa, dahası sonuç olduğu sadece bir kabul bile olsa, neden işi dönüp dolaştırıp sonunda mutluluğa getirmek bu kadar elzem olsun? Mutluluktan, Kant, üstelik elde kalıcı ve evrensel olmadığına dair yığınla gerekçe varken, neden vazgeçmeyi göze almaz? Fenomanal dünyanın dayattığı kötü ve çirkin koşullar arasında koşulsuz bir buyruk olarak ahlak yasasının yükü için bir ödül mü arıyordu, acaba? Ne de olsa bu kadar kötülük dayatan bir dünyada bu kadar fazla sıkıntıyı göze alarak bir buyruğa itaat etmenin sırrı belirsizlikle açıklanamazdı. Ne ki bundan, ahlakı mutlu olmaya yönelik bir tür talimatlar kümesi olarak düşünmek Kant etiğini tersyüz etmektir. Böyle bir etik, ahlakı, mutluluğun olası araçlarının ne olduğunu, nasıl elde edilebildiğini araştıran bir öğretiye indirger. Hâlbuki ahlak, mutluluğun akılsal koşuluyla; yani aklın yasasını şart koşan yönüyle ilgilenir. Böyle bir ahlak Kierkegaardçı umut felsefesinin dayanaklarına dair bütün nüveleri barındırır. Her daim

172 A.g.y. s. 141.

arzulama yetisinin bir nesnesine gereksinim duyan mutluluk, eğer aşağı arzulamaya yetisinin doyurulmasından doğan geçici bir sevinç olarak görülmeyecekse, en yüksek iyiyi geliştirmeyi hedefleyen ahlak yasasına dayanan ahlaklılığın varsaymak zorunda olduğu ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı aracılığıyla dine doğru atılacak bir adımla mümkün olabilir. Kant bu dünyada mutsuz olduğumuz veya olabildiğimiz açık olgusundan değil, bu dünyada her şeyin herkesin arzu ve isteklerine göre olup-bitmediği açık olgusundan, her şeyin ahlaklı kişinin arzu ve istemesine göre *yaratıldığı* bir dünya varsayımını çıkarır. Ahlak yasası herkesin istemesi üzerinde hâkimiyetini sağlam kurarsa, herkesin arzu ve isteklerine uygun bir dünya gerçekleşir. Evet, bu dünyanın kötü olduğu olgusunun su götürür yanı yok, ama insanların bütün arzu ve isteklerinin bu dünyada gerçekleşmediği olgusunun da... Kurtuluş, bu olgusal dünyanın ötesinde olmasa bile, onun ilerisinde bir dünyadadır. Zamanı belli olmayan bu iyi dünya ideali ahlaki edim ve eylemlerin kalıcı egemenliğini gerektirir. Bu nedenle Kant, olgusal gerçekliğin üstesinden dine dayalı bir umutla gelmeye çalışır. Mutluluk bir ödül olarak tasarlanmalıydı, ama bedel olarak akla bağlılık yemininden taviz verilmeliydi. Ne ki yine de mutluluk, Tanrı'nın sunduğu bir armağan değildir, ahlak bilincinin tetiklediği bir insani beklentidir. Tanrı'nın bize bir armağan vaat ettiğini söyleyemeyiz, fakat bu zorlu yükümlülüğün ardında bizi bir armağanın beklediğini umarız. Ödül olarak mutluluk bir hesap, bir koşul değildir, insanın yaptıklarının veya yapabildiklerinin kıymetinin, insanın haşmetinin getirisine dair bir umut dolu beklentidir. Mutluluğun yasanın nedeni olmadığını *biliyoruz*, ama ahlaklılığın sonucu olduğunu *varsayarız*.

Kant'ın sırf inanca yer açmak maksadıyla bilgiye sınır koymaya eğilimli biri olmadığını biliyoruz, fakat bilginin sınırlarını gösteren resme inancın başladığı yere ilişkin bütün karineleri yerleştirir. Böylece inanca başvurmaksın bilginin sınırlarını çizer, fakat bilginin sınırlarına

vardığında inanca başvurmaktan hiç, ama hiç imtina etmez. Platon'la karşılaştırıldığında, çok daha muğlâk bir konum... Platon için bir tür kanı olan inanç hiçbir şey için bir sığınak değildir. Erdemin öğretilebilirliği karşısında filozof olmayan çoğunluğu erdemsiz ilan etmemek için kanılara yer açtığı halde, kanının güvenilmezliğinden hiçbir zaman kuşkulanmaz. Üstelik kanıların varlığını, erdeme aykırı eylemlerin haddinden fazla bolluğunun olgusal kanıtı olduğunu gönül rahatlığıyla iddia edebilirdi. Platon'a "isteme kötü olmadığı halde, dünyanın bu rezil halinin nedeni ne olabilir?" şeklinde bir soru sorsak, "pratik dünyanın felsefi bilgiden bihaber çoğunluğun egemenliğinde olmasıdır", şeklinde bir cevap vereceğinden emin olmak için gerekli her ipucu diyaloglara bir şekilde serpiştirilmiştir. Oysa Kant inançlar aracılığıyla insanlığa çektirilen acıların üstesinden gelmenin yegâne yolunun bilginin hükümranlığını ebedi kılmaktan geçtiğini düşünmesine rağmen, –çünkü *Saf Aklın Eleştirisi* insan aklının sınırlarını ilkeler aracılığıyla aşma teşebbüsünden doğan dini yobazlığın şiddetini kırma arzusunun ürünüdür– *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin vaadine bağlı kalırsa, ahlakın bir kuruntuya dönüşeceğine *inanır*. Zira ahlaklılık ilkesi Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi ödev olarak gösterir. Bu sonuç, bizi doğrudan dine; yani her bir ödevin Tanrı'nın buyrukları olduğunu kabul etmeye götürür. Din, ödevlerin tanrısal buyruklar olduğunu onamaktan öte bir anlam taşımaz. Aklın sınırları içinde bir dinden daha fazlası beklenemez. *Saf Aklın Eleştirisi*'nden sonra yobazlığa kaçmayan bir Tanrı anlayışının negatif belirlenimleri konusunda fazlasıyla bilgi sahibi oluruz. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden sonra ise Tanrı anlayışına dair pozitif belirlenimleri konusunda felsefi terbiyeden geçeriz. Söz konusu iki eserin temel argümanlarının sentezinden *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in temel vargısına ulaşılır. Aklın sınırları içindeki bir din, etik iş gören bir Tanrı'ya dayalı etik temelli bir dinden başka bir şey değildir. Bu yüzden yaptırımlar uygulayan bir Tanrı değil, ahlaki bir ödev olan en yüksek iyiyi olanaklı kılan,

ahlaki ödevler buyuran bir Tanrı'nın varlığına dayalı bir din... Fakat bu, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin *İkinci Kitabı*'nın peygambervari bir vaazın esintisini taşıdığı gerçeğini görme cesaretimizi kırmamalıdır. Burada, elbette, İsavari bir konuşmayla karşılaşmayız, ancak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin *Birinci Kitabının* yazarı filozof Kant'tan ziyade bir *Aydınlanma* dönemi havarisinin olası konuşmasının kokusunu duyarız. Platon'un ve Aristoteles'in kurmuş oldukları felsefi krallığın iki bin küsur yıldır küçücük bir sarsıntı bile geçirmemesinin nedeni, vahyin devamı olan bir geleneğin, akıl yürütmenin sınırlarından hemen sonra devreye girmeye yeltenmesinin yarattığı telaş tarafından bulandırılmamış bir tinsel dinginlikle yazmalarıdır. Aklın sınırları içinde dinden söz eden birinin vahiy anlayışına bağlılık göstermeyeceği açıktır, ama semavi dinlerin metinlerinin gerisindeki gerekçe olarak vahiy kültürüne maruz kalanların zihinlerinin Kantçı anlamda saflığını koruduğuna inanmanın bizzat kendisi saflıktır. Platoncu ve Aristotelesçi felsefenin zenginliğinin gerisinde vahiy ile ideolojilerden nasiplenmiş gelenek temelli perspektiflere maruz kalmanın eksikliği yatar.

Kant, Aristoteles'in *theoria* yaşamına bağladığı mutluluğun kalıcılığı görüşünü alıp en yüksek iyinin bilgisi olarak bilgelik adı altında Tanrı'ya havale eder. Aristoteles'in avantajı, Hıristiyanlıkla tanışmamasıdır. Aklın teorik sınırlarını koyduktan sonra, o sınırları pratik bakımdan aşmanın, akla da, aklın nesnelerinin anlaşılmasına da, hayata da bir getirisi yoktur. Mutluluk, Tanrı'nın şefkatli kollarına teslim edilince, inanç şeklinde de olsa, bir olgu değil bir umut da olsa, sayısız soruna yol açar. Mutluluk, her şeyin arzularımıza ve istememize göre olup bitmesiyse, ya arzular öznel olmamalı, – istemenin evrensel belirleyici nedeninin çok sağlam temellendirilmiş olmasından dolayı evrensel bir isteme mümkün olduğundan– ya da Tanrı bütün öznel arzulara hitap edecek bir dünya yaratmalı. Öyleyse, ya tanrısal arzu insanların arzularıyla tamamen örtüşmeli

ya da tanrısal arzu insan arzusuna bağımlı olmalı. Bu iki seçenekten hangisinin doğru olduğunu bilemeyiz, ama birini varsaymalıyız. Ne ki iki eşit seçenek ölçülü bir varsayımda bulunmaya izin vermez. Bu durumda Schopenhauer'in aldığı konum gerçeğe daha yakın bir mesafedir. Mutluluğun sürekliliğine, kalıcılığına hiçbir umut beslememek… Mutluluğun daimi bir egemenlik kurmasının olanaksızlığı, istemenin kendisiyle çatışmasının daimiliğidir. Tanrı'ya başvuru, bu bitimsiz derde deva değildir. Her insanın varlığında, her bir insanın amaç koymasında ve eyleminde belirli bir şekilde nesneleşen isteme, bütün bu farklı, yeri doldurulamaz kişilerle, bütün bu farklı amaçlarla, bütün bu farklı eylemlerle her daim kendi kendisini yediğini haykırır. Her daim tekrarlayıp duran bu çatışma, hayatı esir almış mutsuzluk çemberinin yörüngesinden çıkartılamayacağını işaret eder. Zaten bilginin sınırları içinde kalan Kant etiğinde de, kişi, yaşamı boyunca ahlak yasasına göre terbiye edilmiş bir istemenin taşıyıcısı olsa bile mutlu olmayabilir; çünkü şu uçsuz bucaksız dünyanın fenomen bolluğu, hem arzularımıza –sadece aşağı değil, aynı zamanda yüksek arzulama yetisince belirlenen arzularımıza da- ters düşen şeylerin olup– biteceğinin olanaklılığının mantıksal göstergesi hem de olup-bittiğinin olgusal delilidir. Bu nedenle Kant, mutluluğu bir umuda indirgeyerek belki bir öte dünyaya değil, ama belirsiz bir dünyaya öteler. Bilinmeyen sürenin kucağına attığını iddia etmek de makul bir açıklama olabilir. Mutluluk, gelecek dünya inancı üzerinde yeşeren bir umuttur.

Elbette bunlar, Kant'ın, Tanrı ve ölümsüzlük idelerini ahlak yasasının koşulları olarak atadığına yönelik bir iddia ya da ima değildir. Kant, ahlak yasasının varlık nedeni olarak özgürlüğü gördüğüne göre, yasanın yegâne koşulu da özgürlük idesidir. Diğer iki ide ahlak yasasının değil, yasanın belirlediği istemenin zorunlu nesnesinin koşullardır. Bu nedenle hiçbiri doğrudan kavranamasa da, olanaklılığı *a priori* olarak bilinen tek ide özgürlüktür. Evet, Kant inanç uğruna

bilgiye sınır koyma çabası içinde değildir, sadece inancın, bilginin sınırlarının hemen ötesinde başladığının bilincindedir, ama bilginin sınırları içinde kalmamanın sıkıntılarından da bağışık değildir.

Öyleyse aklın kendisiyle çatışması gerçek bir çatışma değil, görünüşte olan bir çatışmadır. Kolaylıkla aşılabilir olan bir çatışma... Akla, en yüksek iyinin, hakkında bilgi ortaya koyabileceği bir nesnesinin olmadığının gösterilmesi yeterlidir. Bunu gören akıl, ahlaklılık için söyleyebileceği şeylerin sınırlarının ahlak yasasının varlığını, *ne*liğini ve işlevini göstermekten ibaret olduğuna ikna olur. Aklın sınırları içinde ahlak hakkında bundan fazlası söylenemez. Ne ki ahlak için bu kadarıyla yetinmemiz gerekmez. Ahlak için bilebileceğimiz şeyler bu kadardır, ama daha fazlasına inanabiliriz. Böylece en yüksek iyi, pratik bir gereklilik olarak ahlak yasası tarafından belirlenmiş bir istemenin nesnesi kabul edilir. İnsan istemesi, erdem ve mutluluğun birliği olarak en yüksek iyiyi ister, amaçlar. Bu nedenle, Kant felsefesinde ahlakın, dinin epistemolojik, dinin ise, ahlakın ontik –ama tamamen inanca dayanan bir varlığın belirsiz ontolojisi; olmayanın değil, askıda olanın ontolojisi; mevcut olanın değil, mevcut olmadığı söylenemeyenin ontolojisi– temeli olduğunu söylemek, hadsiz bir cesaret olmasa gerek. Evet, Kant'ın eserlerinde, dinin ahlaka değil, ahlakın dine götürdüğü argümanı su götürmez ölçüde açıktır. Fakat bunun, yalnızca epistemolojik olarak iş gördüğü olgusu da aynı ölçüde aşikârdır. Oysa yasayı da kapsayan en yüksek iyinin arkasında Tanrı gibi bir varlığa dair inanç bütün haşmetiyle durur. Salt aklın sınırları içinde din olarak bu inanç desteğini en yüksek iyinin arkasından çektiğinde, en yüksek iyiyi gerçekleştirmeyi, geliştirmeyi bir ödev olarak buyuran ahlak yasası da uydurma amaçların peşine takılan yanlış bir ilke olur. Tanrı dil değiştirmiş, lakin gücünden bir şey kaybetmemiştir. Fakat uzun, çok uzun bir zamandır bizimle birlikte sokak sokak, kurum kurum gezintiye çıkan dini yobazlığın yolu kesilmiştir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

–. *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.

Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı (Eichman Kudüs'te)*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Aristoteles. *Posteriori Analytics, Topica*, çev. Hugh Tredennick ve E. S. Forster, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1960.

–. *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

–. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

–. *Felsefe Yapmaya Çağrı (Protreptikos)*, çev. Ali Irgat, İstanbul: AFA Yayıncılık, 1996.

–. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

–. *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY, 1998.

–. *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.

–. *On the Soul, Parva Naturalıa, On Breath*, çev. W.S. Hett, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2000.

–. *Art of Rhetoric*, çev. John Henry Freese, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press Ltd, 2000.

–. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: ALFA Basın Yayım Dağıtım, 2000.

–. *Poetika*, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

–. *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2005.

Audi, Robert. *Practical Reasoning*, London and New York, Routledge: Chapman and Hall, Inc, 1989.

–. "Moral Judgement and Reason for Action", *Ethics and Practical Reason*, (Ed. Garrett Cullity and Berys Gaut), Oxford: Clarendon Press, 1997.

Barret, William. *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Ankara: Hece Yayınları, 2003.

Cottingham, John. *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995.

Deleuze, Gilles. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995.

Descartes, Rene. *Key Philosophical Writings*, çev. Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 1997.

Fortenbaugh, W.W. *Aristotle on Emotion*, London: Gerald Duckworth& Co. Ltd, 2002.

Garrett, Cullity. GAUT, Berys. (ed.), "Introduction", *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

Gaut, Berys. "The Structure of Practical Reason", *Ethics and Practical Reason*, (ed.): Garrett Cullity, Berys Gaut, Oxford: Clarendon Press, 1997.

Gewirth, Alan. *Reason and Morality*, London: The University of Cgicago Press, 1978.

Hardin, Russell. *Morality Within the Limits of Reason*, Chicago and London: The University of Chicago Pres, 1988.

Hartmann, Nicolai. *Moral Phenomena*, çev. Andreas A.M. Kinneging, New Brunswick (U.S.A) and London (U.K): Transaction Publishers, 2002.

–. *Moral Values*, çev. Andreas A.M. Kinneging, New Brunswick (U.S.A) and London (U.K): Transaction Publishers, 2003.

Hollis, Martin. *The Cunning of Reason*, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1987.
–. *Reason in Action,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması,* çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology.* Çev. W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962.
Jancar, Barbara. *The Philosophy of Aristotle*, New York: Monarch Pres, Inc, 1966.
Kant, Imannuel. *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York: St Martin Press, 1965.
–. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: TFK Yayınları, 1995
–. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: TFK Yayınları, 1999.
–. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları, 2002.
–. *Antropology from a Pragmatic Point of View*, çev.Robert B. Louden, New York, Cambridge University Press, 2006.
–. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan, Konya: Literatürk, 2012.
Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*, Ankara: TFK, 2003.
–. *Etik*, Ankara: TFK, 2006.
Liddell, Henry George and SCOTT, Robert. *Grek-Engilish Dictionary*, Oxford: The Clarendon Press, 1968.
Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
Lyoyd, Genevieve. *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

–. *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001.

Nickerson, S. Raymond. *Reflections On Reasoning, Hillsdale,* New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers, 1986.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. çev. Walter Kaufman, New York: Random House Inc., 1974.

–. *İnsanca, Pek İnsanca,* çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire*, Princeton, New Jersey: Princeton Unversity Pres, 1994.

–. *Poetic Justice*, Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1995.

–. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, New York, Oakleigh, Madrid, Cape Town: Cambridge University Press, 2001.

Oakley, Justin. *Morality and the Emotions*, London and New York: Routledge,1992.

Peters, E. Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004.

Platon. *Theaetetus, Sophist*, Cilt VII, çev. Harold North Fowler, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1921.

–. *Charmides, Alcibiades 1&2, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, çev. W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1927.

–. *Cratylus, Parmanides, Greater Hippias, Lesser Hippias,* çev. Harold North Fowler, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1926.

–. *Republic 1-5*, Cilt V, çev. Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1937.

–. *Republic 6-10*, Cilt VI, çev. Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1942.
–. *Laws*, Cilt I, çev. R.G.Bury, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1961.
–. *Laws*, Cilt II, çev. R.G.Bury, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1961.
–. *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, çev. W.R.M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1962.
–. *Gorgias*, çev. Mehmet Rıfat ve Sema Rıfat, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.
–. *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
–. *Lakhes*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
–. *Kharmides*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
–. *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
–. *Yasalar*, Cilt I, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
–. *Yasalar*, Cilt II, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998.
–. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1999.
–. *Timaeus, Critias, Cleitophon; Menexenus, Epistles*, çev. R.G. Bury, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1999.
–. *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
–. *Symposion*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
–. *Kratylos*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
–. *Euthydemos*, çev. Halil Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
–. *Statesman, Philebus, Ion*, çev. Harold N. Fowler, W.R.M.Lamb, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2001.

–. *Lysis, Symposium, Gorgias*, çev. W.R.M.Lamb, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2001.
–. *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
–. *Timaios*, çev. Erol Günay e Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
–. *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
–. *Parmanides*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları, 2001.
–. *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
Ross, David. *Arsitoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
Scheler, Max. *Hınç*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Kanat Kitap, 2004.
Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Represantation*, Cilt I, çev. E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, Inc, 1969.
Sennett, Richard. *Otorite*, çev. Kamil Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
Simpson, D.P. *New Latin-English, English-Latin Dictionary*, London: Cassell&Company Ltd., 1959.
Skorupski, Lohn. "Reasons and Reason", Ethics and Practical Reason, (ed.): Garrett Cullity, Berys Gaut, Oxford: Clarendon Press, 1997.
Toulmin, Stephen. *The Place of Reason in Ethics*, Cgicago & London: The University of Chicago Press, 1986.
Turcke, Christoph. *Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetlerarası Savaşımda Felsefe*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.
Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara: 2005.
Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

İNDEKS

A

Adalet 5, 28, 36, 37, 38, 44, 60, 62, 70, 73, 76, 316

Ahlak duygusu 264, 272, 291, 293

Ahlak yasası 32, 141, 226, 236, 237, 241, 252, 253, 255, 256, 263, 264, 265, 273, 283, 323, 331

Akıl 5, 6, 7, 11, 12, 57, 65, 81, 82, 85, 91, 92, 94, 97, 98, 104, 107, 108, 111, 128, 143, 145, 147, 153, 165, 166, 176, 184, 185, 187, 202, 204, 205, 206, 208, 212, 216, 220, 252, 260, 261, 273, 291, 304, 311, 313, 315, 316, 317, 325, 329, 339, 342

Akılcı gelenek 215

Akıl ve eğilim çatışması 312, 314, 316, 317, 319

Akıl ve duygu çatışması 14, 15, 115, 128, 204, 210, 211, 204, 312

Aklı-başındalık 32, 33, 34, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 101, 112, 142, 175, 178, 179, 180, 182, 183, 202, 212, 254

Aklın olgusu 267, 269, 271, 272, 273

Arendt, Hannah 79

Aristoteles 5, 7, 10, 12, 15, 32, 61, 63, 64, 77, 81, 87, 93, 115, 116, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 133, 134, 140, 141, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 215, 227, 240, 243, 254, 269, 270, 281, 303, 306, 310, 311, 316, 322, 333, 334, 337

Arzu 9, 18, 20, 41, 74, 75, 83, 86, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 110, 112, 113, 116, 117, 124, 129, 131, 132, 137, 147, 164, 187, 191, 195, 212, 223, 224, 225, 224, 245

B

Badiou, Alain 9

Bauman, Zygmunt 19, 67

Bedensel hazlar 77, 88, 89, 92, 100, 101, 110, 111, 112, 150, 151, 152, 204, 212

Bilgelik 32, 37, 45, 73, 84, 85, 86, 101, 102, 103, 104, 112, 142, 175, 176, 177, 183, 202, 243, 275, 311

D

Din 77, 78, 116, 274, 318, 331, 332, 333, 335, 339

Duygu 11, 12, 13, 14, 20, 75, 82, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 111, 112, 113, 142, 145, 147, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 225, 227, 259, 264, 270, 271, 276, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 305, 306, 308, 309
Duygucu gelenek 215
Dürtü 20, 93, 94, 95, 105, 107, 110, 112, 113, 190, 191, 244, 259, 265, 276, 284, 296, 297, 299
Düşünce erdemleri 77, 130, 131, 136, 141, 142, 143, 155, 156, 173, 174, 180, 181, 182, 183, 198, 202, 270

E

Erdem 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 34, 35, 39, 40, 43, 48, 49, 67, 68, 69, 81, 113, 120, 121, 128, 130, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 148, 149, 157, 164, 165, 166, 167, 168, 174, 178, 192, 200, 228, 254, 264, 291, 322, 323, 340
Estetik 10
Epistemoloji 10, 30, 32, 65, 67, 79, 177, 195, 199, 230, 306, 335, 336

G

Güdü 93, 95, 105, 121, 134, 190, 191, 226, 228, 243, 244, 258, 259, 265, 274, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 305, 309, 311,

H

Haz 37, 71, 77, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 101, 102, 104, 123, 126, 134, 147, 148, 149, 151, 153, 166, 194, 201, 203, 204, 224, 225, 287, 289, 291, 302
Hume, David 19, 67, 216
Husserl, Edmund 63, 67
Hartmann, Nicolai 141

İ

İçgüdü 95, 228, 243, 244, 259, 265, 297, 299, 311, 312
İnsan doğası 34, 74, 75, 77, 78, 277, 279, 280, 282, 283, 284, 285
İnsanın doğal yapısı 275, 276, 277, 283, 284, 287, 292
İnsanlık 17, 18, 68, 72, 78, 96, 117, 181, 226, 261
İrade 158, 211, 250
İştah 37, 75, 92, 93, 94, 95, 101, 133, 134, 136, 145, 146, 147, 165, 166, 185, 201, 203, 205
İyi isteme 177, 180, 235, 239, 241, 251, 314, 320

K

Karakter erdemleri 77, 130, 142, 155, 156, 174, 175, 176, 180, 181, 187, 270
Kant, Immanuel 19, 32, 64, 66, 78, 79, 89, 116, 147, 152, 182, 209, 211, 215, 217, 225, 225, 233, 235, 237, 239, 240, 244, 246, 254, 255, 266, 267, 268, 269, 270, 273 276, 277,

181, 289, 291, 305, 307, 309, 311, 313, 315, 322, 323, 331, 333, 335

L

Levinas, Emmanuel 67, 285

M

MacIntyre, Alasdair 169, 172, 182

N

Nietzsche, Friedrich 17, 70, 238, 286
Nussbaum, Martha 189, 199

Ö

Ödev 22, 227, 228, 236, 241, 242, 243, 244, 245, 255, 258, 262, 265, 271, 294, 295, 314, 315, 316, 329, 333
Ölçülülük 28, 31, 37, 45, 70, 76, 94, 132, 152, 194
Ontoloji 10, 65, 135, 136, 140, 177, 247, 285, 286, 287, 306, 335
Özgürlük 233, 236, 263, 264, 265, 268, 272, 278, 279, 283, 285, 319, 335

P

Platon 5, 7, 8, 11, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 100, 101, 102, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 141, 203, 215, 238, 239, 267, 269, 311, 316, 332, 333, 340
Popper, Karl 9
Pratik akıl 167, 168, 169, 182, 185, 186, 220, 231, 232, 254, 266, 291, 294, 306, 321

R

Ruhsal hazlar 89, 153, 154, 155

S

Sartre, Jean Paul 284
Schopenhauer, Arthur 181, 250, 334
Scheler, Max 107, 286
Sokrates 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 42, 43, 45, 49, 51, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 73, 83, 85, 86, 93, 115, 206

T

Tanrı 116, 130, 155, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336
Teorik akıl 185, 186, 219, 279, 306
Theoria 154, 155, 274, 333
Tinsel hazlar 110, 112, 113, 166
Trajik 158, 201, 202

V

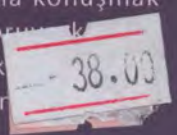
Varlık 25, 53, 64, 65, 66, 76, 128, 129, 133, 144, 151, 221, 227, 233, 235, 260, 261, 278, 279, 311, 312,

Etikte Akıl ve Duygu Çatışması

Akılcı Perspektif

Yavuz Adugit

"Hangisini takip edeyim; aklımın söylediklerini mi, duygularımın taleplerini mi?" Kritik kararlar karşısında bocalayan her insanın kendisine bir kez bile olsa sorduğuna tanık olduğumuz bir soru... Varoluş mecburiyetine maruz kalan kişinin benliğini kıskaca alan pratik çatışmalar ile kafasını fena halde yoran teorik paradokslar... Dünya içinde deneyim depolamak üzere harekete geçen insan yolunun sanıldığı denli açık olmadığını sezince, sorularıyla, çelişkili söylemleriyle, kararsızlıklarıyla kendini aramaya çıkar. Gelgelelim çelişkilerin tetiklediği hiçbir arayışın akıbeti belli değildir. İnsan, bazen tanrısal yüzünü gösterip mucizeler yaratır, bazen de mucizevî bir şekilde, basit mi basit bir sorun karşısında eli kolu bağlı kalır. İnsanlık tarihi, insanın bütün umutsuzlukları beyhude çıkaran büyüleyici başarılarına da, göz kamaştırıcı bir ışığın hiçbir sırrı görünür kılmadan sönüp gittiğine de çok tanık olmuştur. İnsanların dertlerine karşı kulakları aşırı hassas olan felsefe, uzun, çok uzun bir zamandır biraz değiştirdiği bu sorunun cevabının izini sürüyor. "Erdemin yolu nereden geçer; aklın buyruklarından mı, duyguların isteklerinden mi?" Çelişkilere fazlasıyla maruz kalan insanın, çelişkileri dile getiren filozoflarla uğraşmasından daha hayırlı bir iş olamaz. Cevap bulunmalı. En azından aranmalı. Başkasının adına konuşmak olsa bile... Zira ancak böyle bir arayıştan sonra şu so[illegible] verebiliriz: insan, kendi olanaklarının zenginliğinin k[illegible] ödüyor, yoksa kendini bilmemenin sonuçlarına mı katlan[illegible]





ISBN 978-605-5936-95-2





UMUTTEPE
YAYINLARI

www.umuttepeyayinlari.com