BÜTÜN ESERLERİNE DOĞRU - 12

doğan özlem

etik
- ahlâk felsefesi -

İNKILÂP

Etik -Ahlâk Felsefesi-

© *2004,* **Doğan Özlem**

© *2004,* **İnkılâp Kitabevi**
Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Bu kitabın her türlü yayın hakları Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereğince İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.'ye aittir.

Editör **Hasan Öztoprak**
Düzelti **Ufuk Altaş**
Sayfa Tasarımı **Ümit Yavuz**

Baskı
ANKA BASIM
Matbaacılar Sitesi. No:38
Bağcılar-İstanbul

ISBN 975-10-2248-7

04 05 06 07 7 6 5 4 3 2 1

İNKILÂP
Ankara Caddesi, No:95
Sirkeci 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 514 06 10-11 (Pbx)
Fax: (0212) 514 06 12
posta@inkilap.com

www.inkilap.com

Doğan Özlem

Etik

-Ahlâk Felsefesi-

İNKILÂP

Doğan Özlem, 1944'te İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlayamadan kunduracı kalfası ve tezgâhtar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965'te Sivas'a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışarıdan sınavlara girerek bitirdi. Yine askerliği sırasında üniversite giriş sınavını kazandı. 1967'deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yükseköğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'te başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. 1980'de, 36 yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içerisinde Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde akademik hayata yeniden döndü. Halen aynı bölümde bölüm başkanıdır.

Telif Eserleri *(İnkılâp'tan yayımlanış sırasına göre)*:

1. **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri** (2 cilt), 1994, 2. baskı: 1996.
2. **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, 1995, 2. baskı: 2003.
3. **Bilim, Tarih ve Yorum**, 1998.
4. **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, 1999.
5. **Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, 1991, 7. baskı: 2004.
6. **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, 1986, 4. baskı: 2000.
7. **Tarih Felsefesi**, 1984, 8. baskı: 2004.
8. **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, 1990, 3. baskı: 2001.
9. **Felsefe Yazıları**, 1993, 3. baskı: 2002.
10. **Kavramlar ve Tarihleri I**, 2003.
11. **Bilim Felsefesi** (ders notları), teksir: 1981, kitap baskısı: 2003.
12. **Etik -Ahlâk Felsefesi-**, teksir: 1982, kitap baskısı: 2004.
13. **Liseler İçin Mantık**, 1999, 6. baskı: 2004.
14. **Kavramlar ve Tarihleri II** (hazırlanıyor)
15. **Felsefe ve Tin Bilimleri** (hazırlanıyor)

Çevirileri *(İnkılâp'tan yayımlanış sırasına göre)*:

1. **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, E. Cassirer, 1988, 2. baskı: 1997.
2. **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, 15 yazar, 1990, 3. baskı: 2001.
3. **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, 6 yazar, 1995, 2. baskı: 2003.
4. **Tarihselcilik Sorunu**, E. Rothacker, 1990, 2. baskı: 1995.
5. **Bilim Kuramına Giriş**, E. Ströker, 1990, 2. baskı: 1995.
6. **Heidegger Üzerine İki Yazı**, O. Pöggeler / B. Allemann, 1994, 4. basım: 1999.
7. **Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman**, P. Hühnerfeld, 1994, 4. baskı: 2002.
8. **Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi**, W. Jung. 1995, 2. baskı: 2002.
9. **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, M. Heidegger, 1996, 2. baskı: 2002.
10. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, W. Dilthey, 1999.
11. **Aydınlanma Felsefesi**, E. Cassirer (hazırlanıyor.)

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9
Giriş 11
Teksir Metninin "İçindekiler"i 12

BİRİNCİ BÖLÜM
Etiğin Konumu ve Temel Problemleri

1. Etiğin Konumu 13
1.1. Ahlâk Denen Fenomen 13
1.2. "Etik" ve "Ahlâk" Ayrımı 17
1.2.1 Temel Ayrımlar 17
1.2.2 Etik Görecilik (Relativizm) - Etik Mutlakçılık 18
1.2.3 Ahlâktan Etiğe 21

2. Etikte Temellendirme Tarzları 24
2.1. Kozmolojik Temellendirme 24
2.2. Dinsel/Teolojik Temellendirme 25
2.3. Antropolojik Temellendirme 27
2.3.1 Doğalcı Antropolojik Temellendirme 27
2.3.2 Tinselci Antropolojik Temellendirme 28
2.4. Felsefi Etik - Dinsel/Teolojik Etik Ayrımı 29

3. Etikte Temel Problemler 30
3.1. En Yüksek İyi 31
3.2. Doğru Eylem 33
3.3. İrade (İstenç) Özgürlüğü 34

İKİNCİ BÖLÜM
Başat Sayılan Problemlere Göre Etik Tipleri

1. Etik Tiplerini Sınıflandırmada Ölçütler 39
1.1. Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri 39
1.2. Eylem Motivasyonuna Göre Etik Tipleri 40

2. Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri 41

2.1. "En Yüksek İyi"yi Başat Problem Sayan Etik Tipleri 41
2.1.1 Mutlulukçu Etik 41
2.1.1.1 Sokrates'in Mutluluk Etiği 41
2.1.1.2 Platon: İdealist Mutlulukçuluk 43
2.1.1.3 Aristoteles: Mutluluk ve Erdem 49
2.1.1.4 Hazcılık (Hedonizm) 54
2.1.1.5 Epikurosçuluk 56
2.1.1.6 Kinizm: Aldırmazcı Mutlulukçuluk 57
2.1.1.7 Stoacılık 59
2.1.2 Yararcılık 63

2.2. "Doğru Eylem" Problemini Başat Sayan Etik Tipleri 68
2.2.1 Kant'ın Ödev Etiği (Deontolojik Etik) 68
2.2.2 İçerikli Değer Etiği (Aksiyolojik Etik) 78

2.3. "İrade (İstenç) Özgürlüğü"nü Başat Problem Sayan Etik Tipleri 95
2.3.1 Belirlenimci Etik 96
2.3.1.1 Spinoza: Özgürlük ve Zorunluluğun Bağdaşabilirliği 96
2.3.1.2 Schopenhauer: Etik Kötümsercilik 100
2.3.1.3 Doğabilimci ve Sosyolojist Etikler 102
2.3.2 Özgürlük (İrade Özgürlüğü) Etiği 105

2.3.2.1 Nietzsche: Güç İradesi 105
2.3.2.2 Varoluşçu Etik 110
2.3.2.2.1 Kierkegaard: Tanrıcı Varoluşçuluk 113
2.3.2.2.2 Heidegger: Dasein ve Ekzistens 116
2.3.2.2.3 Jaspers: Ekzistens ve Tarih 120
2.3.2.2.4 Sartre: Toplumcu Varoluşçuluk 125

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Eleştirel Etik

1. Etik Teorilere Eleştirel Yaklaşım 127
1.1. "Ahlâklılık" Tanımlarındaki Çeşitlilik 127
1.2 Etik Teorilerde Deneyimci, Sezgici ve Rasyonalist Tavırlar 128
1.3 "Ahlâksal Eylem" Tanımları 129

2. Etik Bilgi 130
2.1 Olan - Olması Gereken Ayrımı 130
2.2 Etik ve Tarih Bilinci 133

3. Normatif Etik - Eleştirel Etik 140
3.1 Meta-Etikler 140
3.2 Etiğin Duygusal Teorisi (Ayer) 143
3.3. Ahlâk Mantıkçılığı (Hare) 148

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Etik Üzerine Birkaç Değerlendirme

1. Ortonomi Etiği 155

2. Felsefi Etiğin Olabilirliği 163

EK-1: ***Felsefe Tarihinde "Değer" Kavramı*** 167

EK-2: ***Ahlâk Hukuku Önceler*** 201

Teksir Kaynakçası 225

Genel Kaynakça 227

Dizin 233

Önsöz

1981-82 ders yılında ahlâk felsefesi dersi için hazırlamış olduğum *Ethik (Ahlâk Felsefesi)* adlı ders teksirini, 1995'e kadar aralıksız verdiğim bu derste temel metin olarak kullandım. Aynı ders döneminde bilim felsefesi dersi için hazırlamış olduğum *Bilim Felsefesi* adlı ders teksirini ise, yirmi beş yıla yakın bir süre derslerimde kullandıktan sonra, en nihayet 2003'te kitap halinde yayımlayabilmiştim (*Bilim Felsefesi -Ders Notları-*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 2003). Şimdi de, ahlâk felsefesi dersleri için 15 yıl boyunca kullanmış olduğum teksiri kitap halinde okura sunuyorum.

Teksir metnini tümüyle gözden geçirdim, ifadede ve terminolojide bazı iyileştirmelere gittim ve metni yeni bir bölüm ekleyerek genişlettim. Böylece teksir bir kitap hacmine ulaşmış oldu. Eldeki kitaba teksir metninde ele alamamış olduğum bazı konuları da ekledim. Ayrıca kitabın sonuna, ele alınan konu ve problemleri tamamlayıcı yönleri bulunan "Felsefe Tarihinde 'Değer' Sorunu" ve "Ahlâk Hukuku Önceler" adlı iki yazımı da koydum.* Teksir metninin sonundaki Türkçe kaynakçayı bu kitaba da aynen alarak korudum. Kitaba ise, konuyla ilgili geniş bir kaynakça ekledim.

Felsefenin temel alanlarının konu ve problemlerinde köklü değişikliklerin olmadığı, bir başka ifadeyle, temel alanların konu ve problemlerinin hep güncel kaldığı, bilinen bir husustur. Bir temel felsefe alanı olarak etiğin temel konu ve problemlerini ve bunlar hakkında geliştirilmiş görüşleri tanıtıp irdeleyen yönüyle eldeki çalışmanın da, bu nedenle, güncelliğini korumakta

* Her iki yazı, *Kavramlar ve Tarihleri I* adlı kitabımda, s. 123-147 ve s. 203-237'de yer almıştır (İnkılâp Yayınevi, İstanbul 2002).

olduğundan şüphe edilemez. Ayrıca çalışma, son yarım yüzyıllık dönemde etik içinde geliştirilmiş olan en son görüşleri de tanıtan ve genel olarak etiğin günümüzdeki durumunu irdeleyen ve eleştiren yönüyle de günceldir. Bununla ilgili olarak, teksir metninde de, eldeki kitapta da, özellikle Dördüncü Bölümde, tanıtıcı/irdeleyici olmakla kalmayan, aynı zamanda eleştirel de olan bir tavırla konu ve problemlere yönelmeyi ve kendi etik görüşümü ortaya koymayı denedim.

Teksir, geçen yirmi beş yıl içinde yine teksir halinde defalarca çoğaltıldı, yüzlerce öğrenciye ulaştı, birçok çalışmanın kaynakçasında yer aldı; fakat bir türlü kitaba dönüştürülemedi. Meslektaşlarımın ve öğrencilerimin teksirin kitaba dönüştürülmesi konusundaki sürekli ısrarlarına rağmen, bunu gerçekleştiremedim. Teksiri kitaba dönüştürmekteki yirmi beş yıllık gecikmeden tabii ki ben sorumluyum. Söyleyebileceğim, araya hep başka çalışmaların girmiş olmasıdır. Genişletilmiş, yeni bir bölüm ve daha önce yayımlanmış iki yazının eklenmiş olmasıyla eldeki kitaba dönüşmüş olan teksiri, büyük bir gecikmeyle de olsa okura sunmakla, bir yükümlülüğü yerine getirdiğime inanıyorum.

Gökova/Akyaka, Ekim 2004

Giriş*

Etik, felsefe disiplinleri içerisinde yeri en az belirli olan disiplin olmasına rağmen, konu ve sorunlarının çeşitliliği, teori bolluğu ve çözüm denemelerinin çokluğu bakımından öbür tüm felsefe disiplinlerinin önünde yer alır. Bir yarıyıllık ders için hazırlanmış olan bu teksirde, kuşkusuz ki, bu konu ve sorunların, teori ve çözüm denemelerinin hepsini ele alma, hepsini ele alma bir yana, hatta pek çoğuna değinme olanağı bile yoktur. Bu yüzden, teksirimizde, bu konu ve sorunların en temellilerini göz önünde tutabildik; teori ve çözüm denemelerine ise ancak belli etik tipleri altında değinebildik. Etik tiplerini de, az çok gelenekleşmiş bir sınıflandırmaya göre anlatmayı denedik. Son olarak da, etiğin konu ve sorunlarına ve etik tiplerine eleştirel bir tutumla yönelip birkaç değerlendirme sunmaya çalıştık.

Teksirimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölümde belli başlı etik konularını ve problemlerini betimledik. İkinci Bölümde, etik tiplerini bu konu ve problemlere tanıdıkları önceliklere göre sınıflandırdık ve bunları kısa ama özlü olmasına gayret edilen bir anlatıcı tavırla işledik. Üçüncü Bölümde etik tiplerine eleştirel açıdan ve karşılaştırmacı bir yöntemle yönelip birkaç çağdaş eleştirel tutuma yer verirken, kendi tutumumuzu da ele alınan konuyla sınırlı olarak belirtmeye çalıştık.

***

Bir yarıyıllık ders süresinin ilk iki ayında teksirde belirtilen konular anlatılıp işlenecektir. Geriye kalan sürede ise, aşağıdaki metinler özetlenecek ve bir seminer çalışmasının konusu kılınıp işlenecektir:

1. "Yararcılık", John Stuart Mill
2. "Pragmacılık", William James
3. "Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi", Immanuel Kant
4. "Varoluşçuluk", Jean Paul Sartre

* 1981/82 tarihli teksir metninin girişidir.

İÇİNDEKİLER*

GİRİŞ

I. BÖLÜM
ETİĞİN KONUMU VE TEMEL SORUNLARI

A- ETİĞİN KONUMU
1. Etik ve Ahlâk
2. Etik Temellendirmeler
3. Felsefi Etik - Teolojik Etik
B- ETİKTE TEMEL SORUNLAR
1. En Yüksek İyi
2. Doğru Eylem
3. İrade (İstenç) Özgürlüğü

II. BÖLÜM
ETİK TİPLERİ

A, MUTLULUKÇU-YARARCI ETİK
B- ÖDEV ETİĞİ
C- İÇERİKLİ DEĞER ETİĞİ
D- DETERMİNİST ETİK
E- VAROLUŞÇU ÖZGÜRLÜK ETİĞİ

III. BÖLÜM
ELEŞTİREL ETİK

A- ETİK TEORİLERE ELEŞTİREL YAKLAŞIM
1. Ahlâklılık Tanımları
2. Etik Teorilerde Empirist, Sezgici ve Rasyonalist Tutumlar
B- ETİK BİLGİ
1. Olan - Olması Gereken
2. Normatif Etik - Eleştirel Etik
3. Ortonomist Etik
C- FELSEFİ ETİĞİN İŞLEVİ

BAŞVURULABİLECEK BAZI TÜRKÇE KAYNAKLAR

* 1981/82 tarihli teksir metninin "İçindekiler"idir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Etiğin Konumu ve Temel Sorunları

1. Etiğin Konumu

1.1 Ahlâk Denen Fenomen

İnsanın sahip olduğu ve özniteliği olarak belirtilen asal nitelikler arasında en önemlilerinden biri olarak, bilindiği üzere, onun *akıllı* olduğu söylenir ve ona *akıllı hayvan* (animal rationale) denir. Bu öznitelik, insanın diğer hayvanlar gibi sadece doğal koşullar içerisinde, doğa yasalarınca belirlenmiş ve yönlendirilmiş düz bir yaşam içerisinde olmadığı; onun, kendisini ilgilendirsin veya ilgilendirmesin, nesneleri ve olguları *seyreden, karşılaştıran,* nesneler ve olgular arasında *bağıntı kuran* ve bu yolla nesne ve olguları belli bağlam, bağıntı ve diziler içinde kavrayan varlık, yani *bilen varlık* olduğunu ifade eder. Gerçi günümüzde "yüksek hayvanlar" olarak adlandırılan fil, yunus vd gibi bazı hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar, "akıllı olma" niteliğini insanın tekelinden çıkarmış gibidir; fakat artık sadece bir derece farkını ifade eder hale gelmiş olsa bile, "akıllı olma", insanı diğer hayvanlardan ayıran "çok yüksek bir derece farkı" olarak, insan için ayırt edici bir fark, bir türsel ayrım (differentia specifica) olarak çekinmesiz kullanılabilir.

Ne var ki, insan, akıl sahibi varlık olarak, gözlemleyen, seyreden, bağıntı kuran ve bunlar temelinde *bilen varlık* olmak yanında ve belki bundan da önce; *tasarlayan, amaçlayan, plan yapan*, amaca uygun *araç yapan, seçim ve tercihlerde bulunan*

ve tüm bu tasarı, amaç, plan, seçim ve tercihlere bağlı olarak *eylemde bulunan* bir varlıktır. İnsanlar da hayvanlar gibi çeşitli *davranışlar* sergilerler. Fakat sadece insana özgü bir davranış şekli vardır ki, buna *eylem* adının verilmesi gerekir. *Eylem,* bir ilke, norm, inanç, değere vd bağlı, istençli (iradi) davranıştır.

Filozoflarımız, yüzyıllardan beri, aklın bilme ve eyleme amaçlı olarak kullanımını göz önünde tutarak, *teorik akıl* ve *pratik akıl* ayrımı yapagelmişlerdir. Teorik akıl, nesne ve olgulara yönelik olarak, bilen, seyreden, bağıntı kuran akıldır; pratik akıl ise, tasarımlar yapan, amaçlar koyan, seçim ve tercihlerde bulunan, koyduğu amaca uygun araçlar yapan ve tüm bunlarla ilişki içerisinde eylemi yönlendiren akıldır.*

Eylemleri belli amaç ve tasarımlara göre ve araç kullanarak yönlendirme yetisi de diyebileceğimiz pratik akıl, insanlara toplumsal işbölümü içerisinde alet yapma ve yeni aletler bulup geliştirme ve bunları bireysel ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesi için üretim amaçlı olarak kullanma, yaşamını daha rahat kılma olanağını vermiştir. İnsan, pratik akıl yardımıyla, ihtiyaçlarının karşılanması için nesnelerin üretiminde ve araçların yapımında başvurulan yöntem, beceri ve el yatkınlıklarının tümünü ifade edecek şekilde, *teknik*'i yaratmıştır. Teknik, doğada varolan nesneleri toplumsal yaşamda kullanım değeri olan araç ve gereçlere dönüştürme faaliyeti ve bu faaliyet sırasında belli bir plana göre yönlendirilmiş beceriler ve başvurulan yöntemler topluluğu olarak da tanımlanabilir. İnsanın en eski tanımlarından birinin *homo faber* olduğunu biliyoruz.** Bunun gibi, *homo technicus* da, *homo faber*'i de içerecek şekilde, pratik akıl yardımıyla çevresini düzenleyerek doğaya egemen olan insanı tanım-

---

* Grekçe *theoria*, bakma, seyretme, geneli görme; *pragma (praxis)* ise, işler hale getirme, yürürlüğe koyma, eyleme geçirme, eylemde bulunma anlamlarına gelir.

** *Homo faber:* Alet yapan, aletle iş gören varlık olarak insan. Latince *fabere* fiili, alet yapmak, işlemek; *fabricum, fabrica* (fabrika) ise, işlik, üretim yeri anlamına gelir.

lamaktadır. Bu kullanımıyla pratik akla *araçsal akıl* da denebilir.

Ne var ki, pratik akıl yetisi, yalnızca teknik ve araçsal yönde kendisinden yararlanılan bir yeti değildir. Başka bir ifadeyle, pratik akıl, insanın sadece alet yapmasını, çevresini düzenlemesini ve doğaya egemen olmasını sağlayan *araçsal akıl* olmakla kalmaz. Aynı pratik akıl, eylemlerimizi yönlendiren yetidir de. Bir arada yaşayan insanlar, sadece araçsal akla bağlı eylemlerde, teknik eylemlerde bulunmazlar. Onlar, eylemlerini, bir de, *başkalarını gözeten* bir ilgi ve kaygıya bağlı olarak, "iyi", "kötü", "doğru", "yanlış" gibi sözcükler aracılığıyla, bir şeyi *değerli bulma* veya *değerli bulmama* yoluyla, yani *değerlendirme* yaparak da yönlendirirler. "İyi", "kötü", "doğru", "yanlış" vd sözcüklerinde ifadesini bu değerlendirmeler, her insan topluluğunda, her toplumda bulabileceğimiz birtakım duygusal kökenli eğilimler, yerleşik düşünceler, inançlar, töreler, alışkanlıklar, gelenekler vd açısından ve bunlara dayanılarak yapılagelir. Bu eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, gelenekler vd insanların ne yapmaları *gerektiği*, ne yapmaya izinli oldukları veya izinli olmadıkları hakkında *buyurucu* nitelikte şeylerdir. Her insan topluluğunda, her toplumda, her tarihsel dönem ve her kültürde insanlar, bu gibi buyurucu nitelikte ve bir *olması gereken*'i ifade eden şeyler altında "iyi" veya "kötü" olarak adlandırılan eylemlerde bulunurlar. Her insan topluluğu (aile, grup, cemaat, ulus vd) bu türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, geleneklerin vd ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasakların meydana getirdiği bir görünmez ağ içinde yaşar. Herkes, daha doğar doğmaz, böyle bir ağ içinde yaşamaya başlar ve daha sonra bunların yönlendirmesi altında eylemlerde bulunur. İşte, tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek vd ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve ya-

saklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimine *ahlâk (moral)* denir. Nasıl ki, pratik akıl varlığı olarak insanın alet yapan, çevresini düzenleyen, doğaya egemen olan yanına *homo faber, homo technicus* gibi adlar veriyorsak, yukarıda betimlemeye çalıştığımız yaşama biçimi içindeki görünümüyle ona *homo moralis* diyebiliriz.

"Ahlâk" dediğimiz ve her insan topluluğunda çok çeşitli duygusal eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, geleneklere vd bağlı eylemler alanı olarak karşımıza çıkan bu fenomen, nasıl bir fenomendir?

Şüphesiz böyle bir soruyu sorabilmenin ilk koşulu, insanın daha çocukluğundan başlayarak kendisini görünmez bir ağ gibi saran ve ailesinin, çevresinin ve gitgide toplumun çoğunlukla benimsediği ve kendisine ikna, telkin ve hatta zora başvurarak benimsettiği bu eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, gelenekleri vd kendince tartıya vurmaya, bunlardan kendine uygun görünmeyenler hakkında belli bir şüpheye düşmeye ve gitgide bunları sorgulamaya ve yargılamaya başlamasıdır. Aslında her insanın kendi bireysel yaşam süreci içinde ve belli bir dönemde (özellikle gençlik döneminde), o ana kadar irdelemeden ve tartmadan benimsemiş olduğu veya kendisine benimsettirilmiş olan eğilim, düşünce, inanç, töre, gelenekleri vd ve bunlarda içerilmiş olan buyruk, norm ve yasakları kendince bir eleştiriden geçirdiği düşünülebilir. Bu eleştiri kısa ve süreksiz olabilir ve kişi kendisini kuşatan mevcut ahlâk ağını olduğu gibi kabullenip yaşamını bu ağ içerisinde sorgulamaksızın sürdürebilir ve hatta onun eleştirilip sorgulanmasına karşı çıkan tutucu bir tavır da takınabilir. Veya: Bu eleştiri uzun soluklu, hatta sürekli olabilir ve hatta "Genellikle ahlâk nedir?" sorusunun sorulmasına ve bu soruya genel, kuşatıcı bir yanıt verme girişimine dönüşebilir.

Bu ikinci durumda, o kişi için artık şu sorular birbirini izlemeye başlar:

Biz bir eylemi değerlendirirken neden dolayı "iyi" ve "kötü" gibi terimlere başvuruyoruz ki? "İyi" ve "kötü" de nedir ki? Bizim "iyi" ve "kötü" hakkında ailemizin, çevremizin, toplumumuzun bize benimsettikleri dışında sağlam bir bilgimiz var mıdır? Varsa böyle bir bilgi nasıl elde edilir veya neye dayanır? Bir kişinin eylemini değerlendirirken "iyi" ve "kötü" terimlerini kullanarak bir yargıda bulunuyoruz; fakat acaba bu yargılarımız somut, nesnel bir olgu bilgisine mi dayanmaktadır; yoksa onlar sadece bizim öznel eğilimlerimizi, duygularımızı, arzularımızı mı yansıtmaktadırlar? "İyi" ve "kötü"nün *değer*lerle ilgili olduğu söyleniyor; fakat acaba *değer* nedir? Tüm insanlar için geçerli, aynı anlama gelmek üzere, *evrensel* olan değerler var mıdır? Yoksa değerler kişiden kişiye, gruptan gruba, toplumdan topluma, kültürden kültüre değişen, aynı anlama gelmek üzere, hep *göreli* kalan öznel ölçütlerden mi ibarettirler?

1.2. Etik - Ahlâk Ayrımı

1.2.1 Temel Ayrımlar

Daha da çoğaltılabilecek olan bu sorular üzerinde düşünmeye başlayan kişi, artık *ahlâk üzerine* düşünmeye başlamış demektir. O kişi, artık adına *etik* veya aynı anlama gelmek üzere *ahlâk felsefesi* denen bir felsefe alanına adımını atmıştır.

Bu noktada hemen, ivedilikle saptanması gereken husus, *etik* ile *ahlâk* arasındaki ayrımdır.

Ahlâk, bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin vd belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan ahlâk (moral), her yanda yaşamımızın içindedir; o tarihsel olarak kişisel ve grupsal/toplumsal düzeyde

yaşanan bir şeydir; ona her tarihsel dönemde, her insan topluluğunda mutlaka rastlarız. Bir "Hıristiyan ahlâkı"ndan, bir "İslâm ahlâkı"ndan, bir "Yahudi ahlâkı"ndan, bir "Konfüçyüsçü ahlâk"tan, bir "Budist ahlâkı"ndan söz edildiğini biliriz. Bunun gibi, bir "hümanist ahlâk", bir "hoşgörü ahlâkı", bir "ödev ahlâkı" olduğu söylenir. Yine bunun gibi, bir "aristokrat ahlâkı", bir "burjuva ahlâkı", bir "köle ahlâkı" olduğunu söyleyenler vardır. Ayrıca "iş ahlâkı", "meslek ahlâkı" (tıp ahlâkı, ticaret ahlâkı, bankacılık ahlâkı vd) ve "bilim ahlâkı" da, yukarıda sayılanlara eklenebilir. Öyle ki, *ahlâk üzerine düşünmeye, ahlâk üzerine felsefe yapmaya* başlayan kişinin, yani *etik* içine adımını atmış olan bir insanın gözlemsel düzeyde ilk saptadığı şey, bir *ahlâklar çokluğu*dur. Etiğe adımını atar atmaz bir ahlâklar çokluğu ile karşılaşan kişinin yapacağı ilk saptamalardan biri, tüm bu çok çeşitli ahlâkların dayandıkları değer, norm, inanç ve düşüncelerin göreli kaldıkları, kısacası *ahlâk ilkelerinin göreliliği* olabilir. O kişi, sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmayacak şekilde, tarihte de ahlâk ilkelerinin hep göreli kaldığı saptamasında bulunabilir. Hemen ardından o kişi, tüm insanları birleştirici nitelikte, temel ve evrensel ahlâk ilkelerinin tarihte ve halihazırda mevcut olmadığı ve bu göreliliğin aşılamayacağı yargısına ulaşabilir. O kişi, bu gözlem ve yargısıyla yetinip kendi öznel eğilimleri ve inançları doğrultusunda kendine göre bir ahlâksal yaşam sürdürmeye karar verebilir. Veya aynı kişi, bu göreliliği hazmedemeyip tüm insanlık için birleştirici olabilecek temel ve evrensel ahlâk ilkeleri konumlamaya ve böylece kaotik nitelikteki mevcut çeşitliliği aşmaya yönelebilir.

1.2.2 Etik Görecilik (Relativizm) - Etik Evrenselcilik (Üniversalizm)

Aslında onun karşılaştığı bu durum, felsefe tarihine bakıl-

dığında, etikle ilgilenen filozofların başlangıçta karşılaştıkları durumdur. Gerçekten de, bu ilk gözlemlerden hareketle bir *göreciliğe (relativizm)* varmak veya tam tersine tek, kuşatıcı ve bağlayıcı bir ahlâk, bir evrensel ahlâk geliştirmeyi denemek, *evrenselciliğe (üniversalizm)* başvurmak, daha ilkçağdan beri rastlanan ve günümüzde de sürüp giden iki temel etik içi yönelim, iki ana doğrultu olmuştur.

Felsefe tarihinin erken dönemlerinden beri her dönemde karşımıza çıkan bu iki ana yönelimi, doğrultuyu, başlıca temsilcilerinin adlarını anarak kısaca şöyle betimleyebiliriz:

Sofistler, "Her şeyin ölçütü insandır" şiarı altında, bir doğa felsefesi olarak başlayan ve her konuda doğayı ölçüt kılan Grek felsefesinde insanı ölçüt kılan (homo mensura) bir felsefe tarzı geliştirirlerken, yani felsefi ilgiyi doğadan insana çekerlerken; aynı zamanda etik tarihinde göreciliğin, *etik göreciliğin (relativizm)* de ilk temsilcileri oluyorlardı. Sofistler için "iyi" veya "kötü" insan eylemlerini değerlendirebileceğimiz, tek ve değişmez anlamlı ve herkes için genelgeçerli ve bu anlamda evrensel ölçütler değil, sadece insana ait, insan-bağımlı, insan kaynaklı, kısacası insana göreli şeylerdir. Gerçi, insana göreli olmaları, yine de, onların insanlar arası bir genelgeçerliliklerinin olabileceğini düşündürebilir. Başka bir deyişle, onların doğa yasaları gibi insandan bağımsız bir genelgeçerlilikleri olmasa da, insan eliyle ve insanlar arasında oluşturulmuş bir genelgeçerlilikleri olduğu veya olabileceği pekâlâ düşünülebilir. Oysa sofistlere göre, "iyi" ve "kötü", insana göreli olmakla kalmazlar; üstelik *insanına göreli* şeyler olurlar. Örneğin, "yarar" ve "haz"ın insana göre, yani tüm insanlar için "iyi" oldukları söylenebilir. Oysa sofistlerin gözünde herkes için genelgeçerli yarar ve hazlar yoktur; yararlar ve hazlar insana göre olmaktan öteye, insanına göredirler. Birinin yararına olan bir başkasının yararına olmayabilir; birinin haz aldığı bir şeyden bir başkası haz almayabilir vd

Protagoras, "Üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir," demişti. Neyin değerli neyin değersiz olduğu da, böylece insanına göre değişebilmektedir. Bu saptama, "evrensel değerler"den söz edilemeyeceğini de örtük olarak içermektedir. Sofistler etik tarihinde *değer göreciliği (relativizmi)* olarak bilinen bir anlayışın da ilk temsilcileri olmuşlardır.

Etik göreciliği ve bağlı olarak değer göreciliğini temsil eden sofistlerin karşısında, insanın ahlâksal yaşamını evrensel ilkelere göre düzenleyen bir rasyonel/evrensel ahlâk geliştirmek konusundaki çabalarıyla, Sokrates ve Platon'un felsefe tarihinde *etik evrenselciliğin (üniversalizm)* temsilcileri oldukları görülür. Sokrates ahlâksal yaşamda "tümel doğrular" olduğunu, bunların diyalektik ve maiotik (akılda zaten mevcut olanı uyarma, hatırlatma yoluyla açığa çıkarma, doğurtma) yollardan ortaya çıkarılabileceğini iddia eder. Ona göre "iyi"nin, "doğru"nun, "erdem"in, "cesaret"in, "adalet"in vd birer "öz"ü vardır. Bu özün her an ve durumda bilincinde değilizdir; o örtük olarak bilincimizin ve belleğimizin derinliklerine saklanmış gibidir. Fakat rasyonel irdeleme, doğruyu ortaya çıkarma amaçlı konuşma (diyalektik) yoluyla, tıpkı bir ebenin bir çocuğu doğurtması gibi (maiotik), bu özler, tümel tanımlarıyla ortaya çıkarılabilir ve insanın ahlâksal yaşamı bu tümel tanımlarda ifade edilen tümel doğrulara göre düzenlenebilir. Dolayısıyla Sokrates, herkesin "iyi"den, "erdem"den vd söz ettiğini, fakat kimsenin bunların tümel tanımlarını yapmadıklarını belirterek, insanların bunların toplumca benimsenmiş töre, görenek ve alışkanlıklara göre yapılagelen ve fakat hiçbir genelgeçerlik taşımayan tanımlarıyla yetindiklerini söyler. Oysa, bir töre veya görenek açısından "iyi" diye bellenmiş olan şey, bir başka töre ve görenek açısından "iyi" sayılmayabilmektedir. Sokrates'e göre sofistler de görecilikleri ile bu durumu onaylar görünmekte ve ahlâksal yaşamdaki kaotik durumu daha da ağırlaştırmaktadırlar. Oysa yapılması

gereken, ahlâksal yaşama yön veren temel kavramların tek, herkesçe kabul edilebilir, bu anlamda evrensel olan tanımlarını ortaya koymak olmalıdır. Ahlâksal yaşam için genelgeçerli olacak tanımlar için ölçüt, *bilgi, doğru bilgi*dir. Doğru eylem doğru bilgiden çıkar. Öyle ki, bilgi yönünden "doğru" olan, ahlâk yönünden "iyi"dir de. Buna göre, doğru bilgiyi izleyen, doğru bilgiye dayalı eylem ahlâk yönünden de doğrudur ve bu eyleme yön veren ilke, hem bilgi hem ahlâk ilkesi olarak, "iyi"dir. Daha sonra Platon, "Her şeyin ölçüsü Tanrı'dır" diyerek, "iyi"yi ideal bir alana taşıyacak ve onu bir idea olarak hatta mutlaklaştıracaktır. "İyi" böylece kendisinden pay alman, eylem sırasında kendisine yönelinen, insan üstü bir konuma da yükseltilmiş olur. Bu, en iyi "Tanrı iyidir" önermesinde ifadesini bulur ve daha sonra Hıristiyanlık ve İslâm gibi tek tanrılı dinlerin geliştirdikleri hemen tüm ahlâk öğretilerine de kaynaklık eder.*

Felsefe tarihinde genişliğine ilk kez sofistlerle Sokrates ve Platon arasında karşımıza çıkan bu karşıtlık, *etik görecilik - etik mutlakçılık (evrenselcilik)* karşıtlığı olarak, tüm felsefe tarihi boyunca devam eden ve örneğin 20. yüzyılda da neopozivist filozoflarla Scheler ve Hartmann gibi filozoflar arasında sürüp gittiğini ileride göreceğimiz bir karşıtlıktır.

1.2.3 Ahlâktan Etiğe

Ne var ki, sofistler de, Sokrates ve Platon da, "ahlâk" denen fenomenin "ne olduğu"nu, onun "nelik"ini, insan yaşamında neden varolduğunu, nereden kaynaklandığını sormuyorlardı. Hemen tüm Grekler gibi onlar da, "ahlâk" fenomenini tıpkı do-

* İkinci Bölümde "2.1.1.2. Platon: İdealist Mutlulukçuluk" başlığı altında, Platon'un hemen tüm Batı felsefesini ve Hıristiyanlık, İslâm gibi dinleri etkilemiş ve bir ölçüde bu dinlerin teorik yapılarının temellerinde yer etmiş olan ontolojik belirlemelerine ve metafiziğine daha geniş olarak yer vereceğiz.

ğal bir fenomenmişçesine, "kendiliğinden mevcut" bir şey olarak görüyorlardı. Oysa Aristoteles'in bu konuda farklı bir yaklaşımı olduğunu görüyoruz. Aristoteles, kendisinden önce ortaya atılmış çeşitli ahlâk görüşlerini sınıflandırarak sistematik bir biçimde irdeleyip eleştiren, bu konudaki araştırmalara ilk kez bir sistematik getiren filozof olmuştur. Örneğin, o, insanın tüm ahlâksal eylemlerinin bir "en yüksek iyi"ye ulaşmaya yönelik olduğunu belirtirken, her türlü ahlâk araştırması için bir temel kalkış noktası ortaya koymuş oluyordu. Onun *Nikhomakhos'a Etik* adlı yapıtı şu cümleyle başlar: "Her sanat, her öğreti, bunun gibi her eylem ve her istençli karar, herhangi bir *iyi*'ye ulaşmaya çabalar görünüyor." Aristoteles, bu temel kalkış noktasından hareketle ve kendisinden önceki denemelere bakarak, bu denemeleri *herhangi bir iyi*'ye ulaşma çabası olarak görüp irdelemiş ve kendisine kadar ahlâkla ilgili olarak ortaya atılmış tüm iddiaları kapsamlı çözümlemeler ve sağlam bir çıkarım zinciri içinde eleştirmiştir. Gerçi biraz ileride göreceğimiz gibi, aslında Aristoteles etiğin başat problemini "en yüksek iyi" olarak belirlemişken, birçok filozof ya "doğru eylem" ya da "istenç özgürlüğü" problemini başat problem olarak göreceklerdir. Bununla birlikte, ilk kez Aristoteles'te gördüğümüz bu irdeleyici, sınıflandırıcı, temellendirici ve eleştirel tavır, kendisini etiğin kurucusu olarak görmemizin nedenidir. Gerçekten de onun bu konudaki kitabında, *Nikhomakhos'a Etik*'te geçen *etik* sözcüğü, o günden beri "ahlâk felsefesi" karşılığı kullanılagelmektedir.

Etik ve *ahlâk (moral)* arasında yaptığımız bu ayrıma rağmen, günlük dilde, hatta felsefede, her iki sözcüğün birbiri yerine kullanılageldiğini de sık sık görmekteyiz. Dedik ki, *ahlâk* fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal, toplumsal düzeyde yaşanan bir şey, bir fenomen olmasına karşılık; *etik,* bu fenomeni ele alan, ahlâk görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları kar-

şılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır. Tam bu nedenle, örneğin ileride "İçerikli Değer Etiği" başlığı altında Scheler'le birlikte kendisinden söz edeceğimiz Nicolai Hartmann, "Ahlâklar çokluğuna karşı etik tektir" der.* Öbür yandan, etimolojik bir irdeleme bize şunu da gösterir: *Etik* sözcüğü Grekçe "ethos", *moral* sözcüğü ise Latince "mos" sözcüklerinden gelir. Ve "ethos" da, "mos" da, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vd anlamlarına gelir. "Moral" karşılığı dilimizde kullandığımız "ahlâk" sözcüğü de, Arapça "hulk" kökünden gelmektedir ki, bu kök de yine töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter vd anlamlarına gelmektedir. Buna göre, "etik", "moral" ve "ahlâk" sözcükleri, nüanslar gözardı edilirse, aynı anlama sahip sözcüklerdir ve onları etimolojilerine göre değil, felsefede kazanmış oldukları anlamlarını dikkate alarak birbirinden ayırıyoruz. Ve bu sözcükleri, bundan sonra, felsefede kazanmış oldukları anlamları dikkate alarak kullanacağız. Burada hemen şunun belirtilmesi uygun olur: Etiğin görevi, herhangi bir ahlâk geliştirmek, ahlâklar çokluğuna bir yenisini eklemek ve insanlara bu ahlâka uyulmasını öğütlemek değildir. Tam tersine, etik, "ahlâk" denen fenomeni inceleme alanıdır. Başka bir deyişle, etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlâkı teorik bir inceleme konusu kılan felsefe disiplinidir. Fakat şimdiden belirtelim ve ileride üzerinde duracağımız gibi, etikçilerin ahlâk fenomenine ve çeşitli ahlâk görüşlerine bakış ve değerlendiriş tarzlarına, kendileri farkında olsun veya olmasın, şu veya bu ölçülerde belli bir ahlâkın, tikel bir ahlâk görüşünün bakış ve değerlendiriş tarzı sızmış, sinmiş olabilir.

* Hegel, etik - ahlâk ayrımını başka terimlere başvurarak yapar. Biz yukarıda "moral" sözcüğünü "ahlâk" karşılığı kullandık. Bunun gibi, "moralite" (Moralität) de tabii "ahlâklılık" anlamına gelir. Almanca "Sittlichkeit" terimi de, esasında "ahlâklılık" demektir. Ne var ki, Hegel, Sittlichkeit'ı ahlâklılık anlamında kullanmakla birlikte, "Moralität"i, büyük ölçüde, bizim yukarıda "etik"ten anladığımız anlama yakın bir anlamda kullanır.

Böyle durumlarda etik ile ahlâk arasındaki sınırların belirsizleştiği, bunların iç içe girdikleri görülür. Ve bu hiç de seyrek rastlanan bir durum değildir. Öyle ki, etik - ahlâk ayrımı, her zaman belli ölçülerde bulanık bir ayrım olarak kalır.*

2. Etikte Temellendirme Tarzları

Felsefe tarihinde (daha geniş olarak: düşünce tarihinde) ahlâk fenomenini temellendirme girişimlerinin, büyük çoğunluğu evrenselci bir tutum doğrultusunda olmak üzere, üç kaynağa dayanılarak gerçekleştirilmiş olduğunu görüyoruz. Başka bir ifadeyle, ahlâk fenomeninin ilksel nedenlerini göstermede ve bunlara dayalı bir açıklamasını yapmakta üç kaynağa başvurulmuştur: *Evren (kozmos), insan* ve *tanrı.*

2.1 Kozmolojik Temellendirme

Sofistler, septikler, agnostikler vd dışında, Grek filozofları ve genellikle Grek halkı, evrendeki düzen ile insan yaşamındaki düzen arasında bir farklılık görmüyorlar, insan yaşamındaki düzeni evren düzeninin (kozmik düzenin) bir devamı sayıyorlardı. Onlar için evrende bir akıl, *logos* vardı ve *logos* 'un hükmettiği bu evren, "akılsal düzene sahip evren" anlamına gelmek üzere, *kozmos* olarak adlandırılıyordu. Pek tabii ki, insanlar bir kez içinde yer aldıkları evrenin bir *kozmos* olduğuna inandılar mı, onlar için "iyi yaşam", "ahlâksal yaşam", kozmosla, kozmik düzenle uyum içindeki bir yaşam anlamına gelir. Evrenle insan arasındaki uyumu ve türdeşliği göstermek için Greklerin kullandıkları iki terim vardır: Evren insana göre *makrokozmos;* insan

* Bu konuda Dördüncü Bölümde "2. Felsefi Etiğin Olabilirliği" başlıklı alt bölüme bkz.

ise evrene göre *mikrokozmos*'tur. Bu demektir ki, insan, kendi içinde büyük evrenin, makrokozmos'un hem formlarını hem öğelerini barındıran bir küçük evrendir. Tabii böyle bir anlayış altında ahlâksal yaşam da bir çeşit doğal yaşam sayılıyor veya doğal yaşamın bir uzantısı olarak görülüyordu. Başka bir ifadeyle, evren ile insan (özellikle ahlâksal yaşamı içindeki insan) arasında öz ve nitelik yönünden bir fark olduğu veya olabileceği fikri, Grek düşüncesine büyük ölçüde yabancı bir şeydi. Bu durumda, *varlık düzeni* ile *ahlâk düzeni*, *olgu* ile *değer, doğa yasası* ile *ahlâk ilkesi* vd birbirlerinden öz ve nitelik bakımından ayrı şeyler olarak görülmek bir yana, hatta tersine birbirinden türetilebilir şeyler olarak görülüyorlardı. Evren düzeni aynı zamanda ahlâk düzeni için de örnek ve modeli oluşturuyor; doğa yasası potansiyel bir ahlâk yasası olarak düşünülüyordu. Örneğin, stoacılar, ileride de göreceğimiz gibi, kendi ahlâk öğretilerinin temel ilkesini "doğa ile uyum içinde yaşamak" olarak belirlemişlerdi. Başka bir deyişle, onlar için "iyi yaşam", "ahlâksal (ahlâklı) yaşam", aklın yol göstericiliğinde gerçekleştirilmesi gereken bir çeşit doğal yaşamdır.

İşte, evren ile insanın ahlâksal yaşamı, olgu ile değer, varlık düzeni ile ahlâk (ve bağlı olarak: toplum, hukuk, siyaset vd) düzeni arasında öz ve nitelik bakımından bir ayrım yapmayan, tam tersine ahlâk fenomenini kozmolojik yönden temellendiren bu temellendirme tarzına *kozmolojik temellendirme* diyoruz.

2.2 Dinsel/Teolojik Temellendirme

Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak kabul eden dinlerde, özellikle semavi dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm), ahlâk fenomenini temellendirme tarzı, artık sadece kozmolojik bir temellendirme tarzı değildir. Burada "iyi", en azından, artık kozmik düzenle uyumlu olmakla sınırlı değildir. "İyi", Tanrı'nın

kutsal iradesi, onun buyruklarıdır. Kozmik düzen de kendi irade ve buyruklarına göre onun kendisinin şekillendirdiği bir şeydir. "Doğru" veya "doğru eylem" de, böylece bu iradeye, bu buyruklara uymak, itaat etmek olur. Tabii buna göre "kötü" de bu iradeye, bu buyruklara aykırılığı ifade eder. Ve bu iradeye, buyruklara aykırı eylemler de "yanlış", "yanlış eylem" olarak adlandırılır. Örneğin, Hıristiyanlıkta Tanrı'nın kendi iradesini ya buyruklarda (Eski Ahit'teki on emir vd) ya da kendini insan kılığında cisimleştirerek (bedenlenme, incarnation) ve yetkin bir kişilik halinde İsa (Christus) olarak ortaya koyarak (kişileşme, personification) açımladığına (relevation, Offenbarung) inanılır. Böylece insanın ahlâksal yaşamı Tanrı'nm irade ve buyruklarına göre yönlendirilmesi ve düzenlenmesi gereken bir yaşam olarak anlaşılır. İslâm (özellikle: ortodoks İslâm) bedenlenme ve kişileşmeyi kabul etmemekle birlikte, ahlâksal yaşamın Tanrı'nın vahiy yoluyla peygamberlere ilettiği irade ve buyruklarını içeren kutsal kitaba (Kuran'a) göre düzenlenmesini talep eder. Başka bir deyişle, semavi dinlerde ahlâksal yaşam, Tanrı'nın irade ve buyruklarına göre yönlendirilen ve düzenlenen yaşamdır. Ve semavi dinler, başka (özellikle din dışı) bir ahlâksal yaşam şeklinin toplumsal meşruluğunu kabul etmez istemezler ve hatta bu çeşit bir ahlâksal yaşam şeklini, kendi akideleri doğrultusunda, yasaklarlar.

İşte, ahlâkı belli bir dinin akidelerine göre temellendirmek isteyen bu temellendirme şekline *dinsel/teolojik temellendirme* adı verilir. Yalnız burada şu hususun altının çizilmesi gerekir: Dinsel/teolojik temelendirme tüm semavi dinler için geçerlidir. Fakat teolojik olup dinsel olmayan temellendirmeler de vardır. Örneğin 20. yüzyılın bazı varoluşçu filozoflarının dinsel akideleri benimsemeyen, fakat Tanrı'yı merkeze alan bir ahlâk önerdiklerine tanık olunur (Blondel, Maritain). Bu türlü temellendirmeye yalnızca *teolojik temellendirme* demek uygun olur.

2.3 Antropolojik Temellendirme

Ahlâksal yaşamı evrenden (kozmos) ya da bir dinin akidelerinden veya sadece Tanrı'dan yola çıkarak temellendirmek istemek, düşünce tarihinde en sık rastlanan durumdur. Bununla birlikte, özellikle "özne merkezli" olarak nitelendirilen yeniçağ felsefesiyle birlikte, ahlâksal yaşamı *insan*dan yola çıkarak temellendirme girişimlerinin, hatta diğer temellendirme şekillerinin bir ölçüde önüne geçtiği bile söylenebilir.

Ahlâksal yaşamı insandan yola çıkarak temellendirme şekline *antropolojik temellendirme* adı verilir. Bu temellendirme şeklinde iki farklı yola rastlanır.

2.3.1 Doğalcı Antropolojik Temellendirme:

Greklerin *kozmos*u, empirik yoldan, araştırma, inceleme yoluyla elde edilmiş bir kavram değil, tamamen rasyonel olarak tasarlanmış, "düşünülmüş", bu anlamda kurgusal bir evrendi. Yeniçağa biçim veren temel düşünce ise, evrenin rasyonel bir düzene, *logos*a sahip olduğu şeklindeki bu Grek inancını korumakla birlikte, evrendeki düzenin ve ondaki rasyonel yapının, olgulara ve nesnelere gidilerek ve araştırma, inceleme yoluyla ortaya konulması gerektiğidir. Bu, modern doğa bilimlerinin ortaya çıkış ve gelişimini de gözümüzde açık kılar. Öyle ki, yeniçağın kullandığı terim "kozmos" değil, "doğa"dır (natura). "Doğa", bilimsel yöntemlerle araştırılıp yasaları ortaya konulan, deneyimlenebilir olan fizik dünyadır. Ve onun aynı zamanda bir "kozmos" olduğu, ancak deneyim yoluyla gösterilebildiği sürece kabul edilebilir. Aynı şey tabii ki insan için de geçerlidir. İnsanın bir "mikrokozmos" olup olmadığı, ancak onun fiziksel, biyolojik, psikolojik bir inceleme ve araştırmanın konusu yapılmasından sonra ve bu inceleme ve araştırmanın sonuçlarına ba-

kılarak söylenebilir. Bununla birlikte, yeniçağa özgü doğabilimci anlayış, insanı ve insanın ahlâksal yaşamını, Grekler gibi, doğal bir yaşam, doğanın bir uzantısı olarak görmeyi sürdürmüştür. Dolayısıyla insanın ahlâksal yaşamı da, ancak, aynı insanın biyolojik, psikolojik, bu demektir ki doğal yapısı ve doğal belirlenimi göz önünde tutularak temellendirilebilir ve açıklanabilir. Bu durumda "iyi", insanın doğal ve toplumsal gereksinimlerini en uygun şekilde gidermesinde ölçüt olan şeydir. Bir toplumsal varlık olarak insan, doğal ve toplumsal gereksinimlerini yine ve ancak toplum içerisinde karşılayabilir. Dolayısıyla "iyi", insana, diğer insanlarla ilişkisi içinde "yarar" getiren şeydir. İleride "yararcı etik" (J.S. Mill vd) başlığı altında göreceğimiz gibi, ahlâksal yaşamın temellendirilmesinde insanın doğal yanını esas alan bu temellendirme şekline *doğalcı antropolojik temellendirme* adını veriyoruz.

2.3.2 Tinselci Antropolojik Temellendirme

İleride Kant'ın ödev etiğini ele alırken göreceğimiz gibi, insanın ahlâksal yaşamını temellendirmede insanın doğal yanından değil de, onun tinsel yanından yola çıkan ve hatta doğalcı antropolojik temellendirmeleri reddeden temellendirme şekline *tinselci antropolojik temellendirme* adını veriyoruz. Kant, insanın doğal yanını esas alan tüm antropolojik temellendirme şekillerini şu gerekçeyle reddeder: Bu temellendirmelerde insanın doğal yanı esas alınmakla kalınmamış, hatta insan doğal varlık olmaya indirgenmiştir. Oysa Kant'a göre, insan aynı zamanda bir tinsel varlıktır. Akıl varlığı olarak insan, doğal belirlenim altında olmasının yanı sıra, kendi belirlenimini kendinden alan, yani kendi kendisini belirleyebilen bir güce sahiptir. Kendi kendisini belirleyebilen, akıl sahibi varlık olarak insan, iradesine başvurup sadece kendisine açık bu olanağı kullanarak, ahlâksal

yaşamını kendi koyduğu bir yasaya, "ahlâk yasası"na göre belirleyip düzenleyebilir. Ve o ancak bu sayede, yani kendi yasasını kendisi koyarak *(otonomi)* ve bu yasanın buyruğunu yerine getirmeyi *ödev* kabul ederek özgür olabilir ve özgür olma olanağı ancak insana açık bir olanaktır. Burada artık insan, ahlâksal yaşamı, doğa ortasında ve fakat doğal yanından az çok bağımsız bir dünya, özgürce kurduğu, kendisine ait bir dünya olarak kurmuş olur. Kant çıkışlı bu antropolojik temellendirme tarzına *tinselci antrpolojik temellendirme* adını veriyoruz.*

2.4 Felsefi Etik - Dinsel/Teolojik Etik Ayrımı

Dinsel/teolojik etikte, ahlâksal ölçütleri koyan, iradesine ve buyruklarına koşulsuz uyulmasını talep eden bir Tanrı, bir tanrısal otorite vardır. Bu ölçütler ve buyruklar, dogmalar halinde karşımıza çıkarlar. Bu demektir ki, bunlar üzerine asla tartışılamaz. Bunlar, üzerinde düşünülmesi, irdelenmesi ve eleştirilmesi gereken değil, mutlak olarak inanılması gereken ölçütler ve itaat edilmesi zorunlu sayılan buyruklardır. Oysa felsefede, özellikle eleştirel felsefede, bizzat ölçütleri koyduğuna inanılan da dahil olmak üzere, bu dinsel/teolojik ölçütlerin ve buyrukların da ele alınıp irdelenmesi ve eleştirilmesi gerekliliği vardır. Çünkü felsefeyi felsefe kılan, onu diğer düşünüş şekillerinden ayıran en önemli yön, onun istisna tanımayan eleştirelliğidir. Bu da, ahlâk fenomenini, ahlâksal yaşamı, dinsel/teolojik dogmalara başvurmadan ele almayı gerektirir. İşte, felsefi etik ile din-

* Etikte burada belirtilen temellendirme tarzlarının bir kısmını da içeren farklı bir sınıflandırmadan, "1.2. Eylem Motivasyonuna Göre Etik Tipleri" başlığı altında ve fakat sadece etik tiplerinin adlarını anarak, yukarıda söz ettik. Aslında bu sınıflandırmada anılan etik tiplerinin hemen hepsi, bizim burada izlediğimiz sınıflandırma içinde de, farklı adlarla da olsa, yer alırlar. Onları sadece adlarıyla anmakla yetinmemizin en önemli nedeni, tekrarlardan kaçınmak olmuştur.

sel/teolojik etik arasındaki temel ayrım burada karşımıza çıkar. Gerçi felsefi etikte ele alınan sayısız konu ve sorun, aynı zamanda dinsel/teolojik etikte de ele alınır. Fakat yinelemek gerekir ki, dinsel/teolojik etik, temel hareket noktasını felsefi etik gibi gözlemci, irdeleyici ve eleştirel bir tavırda değil, tersine tanrısal açımda, vahiyde ve tanrısal buyruklarda bulur. Ve en önemlisi, dinsel/teolojik etik, bu bakımdan bir etikten çok bir ahlâk öğretisine yakındır; hatta dinsel/teolojik etikleri birer ahlâk öğretisi olarak kabul etmek daha uygun olabilir. Örneğin bir "Hıristiyan etiği", bir "İslâm etiği"nden söz edenler vardır. Yüzyılların birikimine sahip bu etikler, hemen tüm etik sorunlara da el atmışlardır. Fakat biraz önce belirttiğimiz gerekçelerle, bunlara "Hıristiyan ahlâkı", "İslâm ahlâkı" denmesi daha uygundur.

Tüm bu belirlemeler, bizim burada işlemeye çalışacağımız etiğin felsefi etik olacağı, dinsel/teolojik etiklerin de, sadece ve ancak, tam da dinsel/teolojik olmaları bakımından, felsefi etik içerisinde eleştirel bir incelemenin konusu olabileceğini gösterir.

3. Etikte Temel Problemler

Felsefe tarihi içinden bakıldığında, antikçağdan bu yana geliştirilmiş olan tüm etik teorilerde başlıca üç ana problem etrafında dolanıp durulduğu görülür: 1. *İyi* veya *en yüksek iyi* problemi, 2. *Doğru eylem* problemi, 3. *İrade (istenç) özgürlüğü* problemi. Bu problemlerin şu üç temel soruya yanıt getirme girişimiyle ilgili oldukları belirtilir: 1. *Neyi seçmeliyim?*, 2. *Ne yapmalıyım?*, 3. *Neyi istemeliyim?*

Etik tarihi boyunca aslında birbirinden bağımsız olmayan, tam tersine birbirinden kopmaz olan bu üç problemden ve üç sorudan birine öncelik veren, fakat öncelik tanınan problem ve so-

ruya göre öbür iki problemi mutlaka çözmeye ve öbür iki soruya da mutlaka yanıt getirmeye çalışan çok çeşitli etik teoriler ile karşılaşırız. Öyle ki, bu çok sayıda etik teorileri tek tek ele almanın güçlüğü, bunları belli tipler altında toplama gereğini ortaya çıkarır. Bu tiplerin sayısı bile hiç de az değildir.

Şimdi, önce üç temel problemle ilgili çözüm denemelerindeki bazı ortak yönlere ve üç temel soruya verilen bellibaşlı yanıtlara değineceğiz. Daha sonra bu çözüm denemeleri ve yanıtlara göre birbirlerinden ayırt edilen etik tiplerine geçeceğiz.

3.1 En Yüksek İyi

Pek çok etikçi için bir "en yüksek iyi" (agathon, summum bonum) sayıltısına dayanmayan herhangi bir ahlâksal yaşam biçimi yoktur. Bu etikçilere göre, özellikle günümüzde eylemlerini ve yaşama biçimlerini "iyi", "kötü" gibi değerlendirme ölçütlerine tâbi tutmadan düzenlemek isteyen, hatta bu gibi değerlendirme ölçütlerini "aşılmış", "geride kalmış" sayarak aşağılayan insanların çoğalmasına rağmen, farkında olsunlar olmasınlar, bu insanlar da dahil olmak üzere, herkesin kendine göre benimsediği veya bir grup (parti, sendika, cemaat, devlet vd) tarafından kendisine benimsettirilmiş bir "iyi"yi gerçekleştirmeye çabaladıkları açıktır. Örneğin, kişisel bakıldığında, sağlık, güvenlik, refah vd gibi şeyler "iyi"dirler ve yine bunlar kişinin "mutluluk"u ile ilgilidirler. Eylemlerimizi şöyle bir sınadığımızda, onları, *değerli* bulduğumuz bazı şeyleri gerçekleştirmek veya *değerli* bulduğumuz bazı amaçlara ulaşmak için yaptığımızı saptarız. Buna göre, en değerli bulduğumuz şey "en yüksek iyi" olarak görünür bize. Böyle görüldüğünde, bazı çağdaş etikçilere göre, insan yaşamının anlam ve değeri, bazıları farkında olmasalar da, herhangi bir "en yüksek iyi"yi gerçekleştirme veya ona ulaşma çabasında belirir. Gerçekten de etik tarihine bakıldığın-

da (özellikle etik ile ahlâk arasında bulanık bile olsa belirgin bir ayrımın yapılmadığı başlangıç dönemlerinde) böyle bir "en yüksek iyi" konumlamaya çalışmak, çok sık rastlanan bir durumdur. Örneğin, bu "en yüksek iyi", ulaşılmak veya gerçekleştirilmek istenen bir şey olarak, çeşitli ahlâk öğretileri tarafından, doğaya uygun yaşama (stoacılar), acıdan kaçıp olabildiğince haz duymak (haz; Aristippos, Kirene Okulu), yarar (sofistler, Mill vd) olarak tanımlanır.

Pek tabii ki bu ahlâk öğretileri kendi "en yüksek iyi"lerinin biricikliğinden, öbür öğretilerin "en yüksek iyi"lerinin hiç de öyle olmadığından şüphe duymazlar. Zaten ahlâk öğretilerinin bu çok sayıdaki "en yüksek iyi"lerini birbirleriyle bağdaştırmak da pek olanaklı değildir. Tabii ki böyle bir saptamayı, bir *ahlâkçı* değil, bir ahlâk öğretisi geliştirme peşinde olmayan, tersine bizzat bu öğretiler çokluğunu irdeleme ve eleştiri konusu kılan bir *etikçi* yapabilir. Etikçi ahlâkçıdan, yani ahlâk öğretisi geliştiren filozoftan ayrı olarak şunu da saptamaları arasına katar: Ahlâk öğretileri geliştirmiş olan tüm filozoflarda ortak olan şey, onların bir "en yüksek iyi" sayıltısına sahip olmaları, bu "en yüksek iyi"yi gerçekleştirmek veya ona ulaşmak *gerektiğine* inanmış bulunmalarıdır. Öyle ki, bu "en yüksek iyi", bir *olması gereken* olarak tasarlanır (*olan - olması gereken* ayrımını Dördüncü Bölümde genişliğine ele alacağız).

"En yüksek iyi"nin, öbür yandan, "Neyi istemeliyim?" sorusuna yanıt olduğu da görülebilir. Ne var ki, "Neyi istemeliyim?" sorusuna verilen yanıt hep "'En yüksek iyi'yi istemelisin" olsa da, bu "en yüksek iyi"nin tanımı konusunda bir birlik olmadığı, tam tersine bu konuda birbiriyle bağdaşmaz bir tanımlar çokluğu ile karşılaşıldığı, etik tiplerini ele aldığımız sayfalarda daha yakından görülebilecektir.

3.2 Doğru Eylem

"Ne yapmalıyım?" sorusuna verilen yanıt hep "Doğru olanı yapmalısın!" olmuştur. "Doğru olanı yapmak", aynı zamanda *doğru eylem*'de bulunmaktır. Doğru eylemde bulunmak için bir insanın sahip olması gereken niteliklere ise *erdem* adı verilir. Ne var ki, *doğru eylem*'in tek bir tanımı olmamış, bu konuda farklı görüşlerin ortaya koydukları farklı tanımlarla karşılaşılmış, ortalığı bir tanımlar çokluğu kaplamıştır. Buna bağlı olarak çok çeşitli *erdem* tanımlarına rastlanacağı da açıktır. Örneğin, bir görüşe göre, eylemlerimizi değerler yönlendirir ve doğru eylemde bulunmamızı sağlayan şey, eylemlerimizi yönlendiren bu değerler hakkındaki *sezgisel bilinç*'tir. İleride "2.2.2 İçerikli Değer Etiği" başlığı altında ele alacağımız bu görüşe göre, maddi değerlerden ahlâksal/tinsel ve mutlak değerlere kadar uzanan bir değerler hiyerarşisi vardır ve özellikle ahlâksal/tinsel ve mutlak değerler, a priori ve ideal özlü şeylerdir ve onların bilinmeye ve gerçekleştirilmeye gereksinimleri vardır. Bu olanaklıdır; çünkü bizde bir *a priori değer bilinci* mevcuttur. Buna karşıt bir görüşe göreyse, böyle bir a priori ve ideal değerler evrenine inanmak, kötüleyici (pejoratif) anlamda bir idealizmdir. Değerler, hiçbir idealiteleri olmayan, olsa olsa insanın doğal eğilim ve gereksinimleri kadar, ahlâksal/tinsel eğilim, dünyagörüşü ve inançları doğrultusunda yine insan tarafından geliştirilip benimsenmiş bu nitelikleriyle insan eylemlerini yönlendiren, bu eylemler için birer direktif olabilen şeylerdir. Öbür yandan Kant ve onu izleyenler, doğru eylemin, insanın kendi akıl ve iradesiyle kendisine koyduğu ilkelerin (otonomi) gerçekleştirilmesine yönelik eylem olduğunu belirtirler. Buna göre doğru eylemde bulunabilme yetisi ve becerisi olarak *erdem* de, otonomi sahibi olmak anlamına gelir. Onlara göre ahlâklılık zaten ancak bu türlü ilkeler ve onların gerçekleştirilmesi sürecinde ortaya çıkabilir.

Başka bir deyişle, ahlâklılığın kökeni insan aklındadır ve eylemi doğru eylem kılan tek şey, otonomidir. Doğal gereksinimlerin veya toplu halde yaşamanın gerekleri arasında birçoğunun yerine getirilmesinde bir otonomi söz konusu olamayacağından, eylemlerimizin büyük bir bölümü, Kantçı etik açısından "ahlâksal" sayılamaz. Ahlâksal (ve aynı anlama gelmek üzere: doğru) eylemler, eylemler çokluğu ve çeşitliliği içinde ancak küçük bir bölümü oluştururlar. Bir üçüncü görüşe göreyse, doğru eylem, insanın doğal ve toplumsal gereksinimlerini gidermeye yönelik, bu anlamda *yarar* getiren eylemdir ve doğru eylemin ölçütü yarardır vd

Doğru eylem probleminin beraberinde getirdiği iki problem daha vardır: *Erdem* problemi ve *vicdan* problemi.

*Erdem*i yukarıda doğru eylemde bulunmak için gerekli nitelik, yetenek ve beceri olarak tanımlamıştık. Bu tanımı biraz daha genişletmek istersek, erdemin, bir ereğin gerçekleştirilmesinde kişinin belirli tarzlarda eylemlerde bulunabilme kapasitesi ve yeterliliği olduğu da söylenebilir. Geniş tanımıyla erdem, sadece ahlâksal eylemlerle sınırlı bir anlam içeriğine sahip değildir. Örneğin bir güreşçi için erdem, öncelikle güçlü, kuvvetli ve çevik olmaktır. Bu türlü erdemler ahlâksal erdem sayılmaz. Bunlara *meziyet* denmesi daha uygundur. Ahlâksal erdemler, bir "iyi"nin gerçekleştirilmesi için kişinin sahip olması gereken yetenek, beceri, kapasite ve yeterlilikler olarak sınırlandırılır ki, bunlara erdem yanında *fazilet* de denir. Örneğin Platon mutlu olmak için gerekli dört erdem (fazilet) sayar: Kendine hâkim olma, cesaret, bilgelik ve adalet. Güreşçinin rakibini yenmesi için bilge olması gerekmez; fakat mutlu olması için bilgelik erdemine yani bir ahlâksal erdeme sahip olması gerekir. Erdemlerin etik tiplerine göre değişiklik gösterdiklerine de değinmiştik. Örneğin kendine aklını kullanarak hâkim olma, stoacı mutluluk öğretisinin temel erdemi iken; yeniçağın kapitalizmle eşzaman-

lı olan yararcı/pragmatist öğretilerinde, temel erdemler, muktesitlik (yatırım amacıyla para biriktirme), girişimcilik vd olur. Ayrıca Aristoteles'ten beri, ahlâksal erdemlerin yanında ve hatta onların üstünde, bir de entelektüel erdemlerden söz edilir. Bunlar ahlâksal bilgelik, *phronesis* yanında, teorik bilgelik olarak hakikate, *sophia*'ya ulaşmak için gerekli olan erdemlerdir.

*Vicdan*ın ne olduğu sorusu da, doğru eylemin ne olduğu sorusuna bağlı olarak, çeşitli şekillerde yanıtlanır. Eylemlerimizi yönlendiren değerlerin sezgisel bilgisine sahip olduğumuzu iddia eden içerikli değer etiği savunucularına göre, vicdan, bu değerler hakkındaki a priori bilincimizin bizzat kendisidir. İleride ele alacağımız Kant'ın ödev etiğinde ise, vicdan, kendi kendimize koyduğumuz ahlâk ilkeleri (ahlâk yasaları) ile eylemlerimiz arasındaki tutarlılığı akılcı ölçütlere göre denetleyen, bir tutarsızlık halinde bu tutarsızlığı bize bir çeşit acı olarak yaşatan bir üst-duygudur. Bir başka deyişle, vicdan, ilkeler ile eylemler arasındaki tutarlılık veya tutarsızlığın yargılanma yeridir; o içimizdeki yargıçtır. Yararcı görüş, doğru eylemi doğal ve toplumsal gereksinimlerin giderilmesine hizmet eden eylem olarak tanımladığı için, yararcılara göre vicdan, doğuştan getirdiğimiz bir yeti olmadığı gibi, a priori değer bilinci de olamaz; tam tersine o, sadece, eğitimle ve sosyal deneyimle insan bilincinde sonradan yer edinmiş bir şey, deneyimle kazanılmış bir çeşit duygudur. Dinsel/teolojik etiklerde, özellikle semavi dinlerde ise, vicdan, Tanrı'nın içimizdeki sesi, eylemlerimizi Tanrı buyruklarına göre yargılayan sestir vd.

3.3 İrade (İstenç) Özgürlüğü

Yukarıda *en yüksek iyi* ve *doğru eylem* problemlerine ilişkin ana tutumlarına birkaç cümleyle değindiğimiz ve ileride tek tek ele alacağımız teorilerin ahlâksal yaşama ilişkin olarak açık-

lamaya çalıştıkları *doğruluk, eğrilik (eylemde yanlışlık), iyi, kötü, vicdan, erdem* vd tüm kavramları veya kendi açılarından temellendirmek istedikleri *ahlâklılık* fenomenini, bir an için, kendi başlarına hiçbir anlam ve değeri olmayan şeyler sayabiliriz. Ve buna bağlı olarak, tüm bunların temelinde şu veya bu türden bir inancın yattığını, inançların ise eleştirilmeden edinilmiş şeyler olmaları bakımından insanın ahlâksal eylemlerini temellendiremeyeceklerini düşünebiliriz. Öyle ki, bu durumda, eylemlerimizi ahlâksal kılacak olan tek şeyin, *özgür kararlarımız* olduğu sonucuna da varabiliriz. Bu durumda, eylemde bulunan kişinin, *isterse,* yani istencini (iradesini) kullanarak, başka biçimde de eyleyebileceğini, bu olanağın ona hep açık olduğunu ileri sürebiliriz. İşte, etik içinde *istenç (irade) özgürlüğü* terimi altında ifade edilmek istenen şey, çok kaba olarak, insanın eylemlerini yöneten ilkeleri, değerleri, normları vd kendisinin seçebileceği ve bunları değiştirebileceğidir.

İstenç (irade) özgürlüğünü savunanlar, savunularını, daima, etik tarihinde *etik belirlenimcilik (determinizm)* denen bir temel ve yaygın görüş ve tavra tepki ve karşıtlık içinde yaparlar. Etik belirlenimcilikte, doğal olguları ayrıcasız belirleyen ve aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu ifade eden *nedensellik yasası*na dayanılarak, insanın kendisi de bir organizma olarak bu yasaya bağlı olduğundan, onun ahlâksal yaşamda vereceği tüm kararların da (insan farkında olmasa da) yine bu yasaya göre verilmiş olacağı, kısacası, onun ahlâksal yaşamının da, doğal yaşamı gibi belirlenmiş olduğu ileri sürülür. İnsanın biyolojik, psikolojik davranışları ve tepkileri gibi, ahlâksal eylemleri de belirlenmiştir. Ahlâksal eylemi doğal davranıştan ayırt etmemizi sağlayacak bir ayrım, örneğin insanın kendi kararlarını kendi verebilen bir varlık olması, bunun onu diğer organizmalardan ayırdığı düşüncesi, otonomi ve özgürlük fikri, birer yanılsamadır, birer kuruntudur. Belirlenimcilere göre, insanın biyolo-

jik, psikolojik davranış ve tepkileri ile ahlâksal davranışları, ne var ki, birbirlerine iyice geçmişlerdir, tam bir karmaşa halindedirler. Ve bu karmaşa doğabilimsel ve psikoanalitik yöntemlerle ele alınıp çözümlenebilir ve insanın ahlâksal davranışları daha uygun istikametlere yönlendirilebilir. Kısacası, etik belirlenimcilik, insanın belli durumlarla sınırlı kalsa bile, özgürce kararlar alıp eylemlerini yönlendirebileceğini, bu eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğunu üstlenebileceğini kabul etmez.

Ne var ki, etik belirlenimcilik de, tam ve ödün vermez bir belirlenimcilik olarak kalamamıştır. Örneğin modern deneysel psikolojide olduğu kadar psikoanalitikte de, insanın psikolojinin ve psikoanalizin sonuçlarını dikkate alarak ahlâksal eylemlerine yön verebileceği, hatta yön vermesi *gerektiği* yolunda telkinci bir tavra hep rastlanır. Kendisini olguyu, olup biteni, kısacası *olan*'ı saptamakla görevlendirmiş olan bilimler ve bilimlere özellikle 19. yüzyılda yol göstermiş olan *pozitivist felsefe, olan*'da kalamamış, açık veya örtük, hep bir *olması gereken*'i öğütlemekten de geri kalmamışlardır. *Olması gereken* ise, ileride de üzerinde duracağımız gibi, insan eylemlerinde, ahlâksal eylemlerde, daima, ancak bir seçim ve tercih konusu olabilen, bu demektir ki şu veya bu oranda otonomi ve özgürlüğün işaretleri olan bir ilke, bir değer, bir norm olarak karşımıza çıkar.

Etik tarihinde etik belirlenimcilik ile istenç (irade) özgürlüğü savunucuları arasında ortaya çıkan tartışma, günümüzde de devam eden bir tartışmadır. İstenç (irade) özgürlüğünü reddeden katı etik belirlenimciler kadar, etik belirlenimciliği tamamen reddeden uç istenç (irade) özgürlüğü taraftarları da vardır. Yine etik tarihinde Kant, insanda ikili (dual) bir yapı olduğunu, insanın bir yanıyla doğa varlığı olarak doğal belirlenim altında yaşadığını, fakat aynı insanda otonom bir yön bulunduğunu ve bu yönüyle insanın özgür olduğunu savunmuştur. Başka bir ifadeyle Kant, belirlenimi doğa ile sınırlarken, insanın ahlâksal yaşa-

mında belirlenimi reddetmiştir. Daha sonra Nicolai Hartmann, *belirlenim (determinasyon)* ile *motivasyon* arasında bir ayrım yapmıştır. Hartmann'a göre, insan doğal yanıyla, Kant'ın da belirttiği gibi, bir belirlenim altındadır; onun tüm davranışları bir doğa varlığı olması dolayısıyla *belirlenmiştir.* Fakat aynı insanın bazı davranışlarını, sadece, kendisine yarar sağlayacağını umduğu bir tasarım veya "iyi" bulduğu bir fikir, bağlandığı bir değer vd *motive edebilir* ve bu türlü davranışlar *eylem* adını alırlar. Eyleme yön veren *motif,* doğa yasalarının belirleyiciliğine sahip değildir. "Belirlenim" sözcüğünü mutlaka kullanacaksak, *motif* olarak adlandırıp kendisini doğal nedenlerden özenle ayırmaya çalıştığımız bu şeyin doğa yasalarının zorunlu belirleyiciliğine sahip olmadığını görmeliyiz. Çünkü burada insan bir *seçim* yapmış, *tercihte* bulunmuş, bir *karar* vermiştir. Bunlar ise *insan özgürlüğü*nün işaretleridir. Fakat öbür yandan bu özgürlük, doğada rastlanmayan türden bir başka belirlenimi getirir. Bu belirlenim, insanın kendi kendisini belirlemesi olarak, Kant'ın sözleriyle "özgürlükle gelen bir belirlenim"dir. İnsan burada doğa yasalarının belirlenimi *dışında,* eylemlerini belli ilke, değer, normlar vd ışığında kendi seçim, tercih ve kararlarıyla tutarlı olacak şekilde düzenlemeye ve yönlendirmeye başlar ki, burada bu ilke, değer, normlar vd doğada bulunmayan türden *belirleyiciler (determinantlar)* olarak karşımıza çıkarlar. "Özgürlükle gelen belirlenim" sadece insana özgü bir belirlenimdir ve onun *tinsel varlık* olmasının dayanağıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

Başat Sayılan Problemlere Göre Etik Tipleri

1. Etik Tiplerini Sınıflandırmada Ölçütler

Felsefe disiplinleri içinde teori bolluğuna en çok rastlanan disiplinin etik olduğuna geçen bölümün başında değinmiştik. Bu çok sayıdaki teoriyi çeşitli ölçütlere göre çeşitli biçimlerde sınıflandırmak olanaklıdır, hatta aşırı çokluk nedeniyle kaçınılmazdır ve felsefede, bu nedenle, özellikle etik tarihçilerinin bu konuda değişik sınıflandırmaları ile karşılaşılır. İlginçtir ki, bu sınıflandırmalar da kendi aralarında bir çokluk gösterirler. Biz, aşağıda az çok yaygınlaşmış iki sınıflandırmadan söz edeceğiz ve bu kitapta bunlardan ancak biri doğrultusunda etik tiplerini ele alabileceğiz.

1.1 Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri

Etik tiplerini etiğin üç temel problemine ("en yüksek iyi", "doğru eylem", "istenç -irade- özgürlüğü") getirilen çözüm denemelerini dikkate alarak sınıflandırmak en uygun sınıflandırmalardan biri olarak karşımıza çıkar. Bu üç temel problemden hangisini başat sayarsa saysın, dğer ikisini dışta bırakan bir etik tipi yoktur. Başka bir ifadeyle, tüm etik tipleri bu üç temel probleme de mutlaka bir çözüm getirme çabası içindedirler. Bununla birlikte, bu etik tiplerinde bu üç temel problem içerisinde önceliğin hangi probleme verileceği konusunda bir anlaşma yok-

tur. Öyle ki, bir etik tipi "en yüksek iyi" problemini etiğin en temel, başat problemi sayıp diğer problemleri bu en temel saydıkları probleme getirdiği çözümler çerçevesinde ele alırken; diğerleri en temel problem olarak "doğru eylem" problemini veya "istenç (irade) özgürlüğü" problemini öne çıkarıp diğer problemleri daha sonra ele alırlar. Yine öyle ki, bu etik tipleri, problemlere tanıdıkları öncelik sırasına göre sınıflandırılabilirler. Buna göre, "en yüksek iyi" problemini etiğin en temel problemi sayan etik tiplerini *mutlulukçu etik* ve *yarar etiği* olarak göreceğiz. Özellikle mutlulukçu etikler, etik tarihinin en yaygın etikleri olarak, kendi aralarında tam bir çokluk gösterirler. "Doğru eylem" problemini başat sayan ve etik tarihinde kendi türünün tek örneği olan Kant etiğini ise *ödev etiği (deontolojik etik)* adı altında ele alacağız. Son olarak, "istenç (irade) özgürlüğü" problemini başat kılan etik tiplerini ise, *belirlenimci (determinist) etik, değer etiği* ve *özgürlük etiği* alt tipleri halinde işleyeceğiz.

1.2 Eylem Motivasyonuna Göre Etik Tipleri

Etiğin temel problemini "doğru eylem" problemi olarak görmek, yeniçağ felsefesinde ve fakat özellikle Kant'ta karşılaştığımız bir durumdur. Hatta şu söylenebilir ki, Kant'la birlikte etiğin temel probleminin "doğru eylem" problemi haline geldiğini belirtmek büyük bir abartı olmaz. Kant'tan bu yana, bu nedenle, etik tiplerini "doğru eylem" problemine getirilen çözümleri (Kant'ın çözümünü çözümlerden ancak biri olarak) dikkate almak suretiyle yapılan geniş bir sınıflandırmaya daha rastlanır. Bu sınıflandırmada, eylemi motive eden üç motivasyon türünden söz edilir:

a) Transandantal motivasyon, b) öznel motivasyon, c) nesnel motivasyon.

a) Transandantal motivasyon adı altında, *1. tinsel motivas-*

yon, 2. ontolojik motivasyon, 3. mutlulukçu motivasyon, 4. aksiyolojik (değere bağlı) motivasyon, 5. deontolojik (ödeve bağlı) motivasyon çeşitleri ele alınır.

b) Öznel motivasyon adı altında, *1. rasyonel motivasyon, 1. istence (iradeye) bağlı motivasyon, 3. emctif (heyecansal) motivasyon, 4. kişisel motivasyon*'dan söz edilir.

c) Nesnel motivasyon adı altında ise, *1. sosyal motivasyon, 2. kurumsal motivasyon, 3. tarihsel motivasyon* alt türleri işlenir.

2. Üç Temel Problem Açısından Etik Tipleri

2.1 "En Yüksek İyi"yi Başat Problem Sayan Etik Tipleri

2.1.1 Mutlulukçu Etik

Felsefe tarihinde "en yüksek iyi" problemini başat problem olarak gören etik teorilerin en eski teoriler olduklarını da görüyoruz. Başka bir deyişle, etik tarihi "en yüksek iyi"nin ne olduğunu tanımlama girişimleriyle başlamıştır. Tüm bu teorilerde "en yüksek iyi", ulaşılması, elde edilmesi gereken bir şey, bir *erek (telos)* olarak *mutluluk (eudaimonia)* diye adlandırılır. Bu nedenle o aynı zamanda bir değer, *en yüksek değer* olarak da görülür. Ne var ki, mutluluğun ne olduğuna değişik yanıtlar verilir ve bu etik tipi bu yanıtlara göre kendi içinde alt tiplere ayrılır.

2.1.1.1 Sokrates'in Mutluluk Etiği

Sokrates, Batı düşünce tarihinde bir ahlâk öğretisi geliştiren ilk filozoftur. Sokrates'i en azından başlangıçta bir sofist olarak gören felsefe tarihçileri vardır. Fakat Sokrates, içinden geldiği sofist geleneğe, özellikle bu geleneğe özgü relativizme daha sonra şiddetle karşı çıkmıştır. Bu bakımdan Sokrates, etik

tarihinde relativizm - mutlakçıhk/evrenselcilik kutuplaşmasında ikinci kutupta yer alan ilk filozoftur da. Sokrates'in ahlâk öğretisi, mutlulukçu, *eudaimonist* bir öğretidir. Buna göre, mutluluk, insan eylemlerinin en son hedefi, "en yüksek iyi"dir. "En yüksek iyi" olarak mutluluk, aynı zamanda en yüksek *değer* olarak anılır. Sokrates, daha önce relativizm -mutlakçılık/evrenselcilik tartışması üzerinde dururken de belirttiğimiz gibi, bilgisel "doğruluk"u ahlâksal "iyi"yi önceleyen, onu temellendiren bir şey sayar. Başka bir deyişle bilgisel doğru ve iyi birbirini tamamlayan, iç içe, hatta özdeş şeylerdir ki, doğru ve iyinin bu özdeşliği dolayısıyla, Sokrates'te bilgi öğretisi aynı zamanda bir ahlâk öğretisini potansiyel olarak barındırır. Öyle ki, bu, Sokrates'in öğretisini tekçi (monist) bir öğreti kılar. Sokrates, *daimon* adını verdiği, insanın yazgısını etkileme gücüne sahip bir çeşit ruhsal ve tanrısal varlık, bir çeşit güç olarak tanımladığı bir şeye inanır. Her insanın bir *daimon*u vardır. İşte insan, kendi daimonuyla ve doğasıyla uyum içinde olduğu sürece mutlu olabilir. Buna göre mutluluk, insanın bedensel ve tinsel olarak kendini düzene sokması ile sağlanabilir. Bunun için de, önce kendini tanıması, bilgi yoluyla olgunlaşması gerekir. "Kendini tanı!" buyruğu, Sokrates'in dilinden düşürmediği bir buyruktur. Tabii ki, bilgi yoluyla mutluluğa ulaşmak, bir *değer* olarak mutluluğu gerçekleştirmek, bazı erdemleri gerektirir. Bu erdemlerin başında da, şüphesiz bilgelik gelecektir. (Daha sonra Sokrates'in öğrencisi Platon mutlu olmak için gereken erdemleri dörde çıkaracak ve bunları, kendine hâkim olma, bilgelik, cesaret ve adalet olarak sıralayacaktır). Sokrates'in ahlâk öğretisi, mutluluğu bir *erek* olarak konumlaması bakımından, yani insan eylemine yol açan şeyi bir erek olarak düşünmüş olması nedeniyle, aşağıda ele alacağımız diğer mutlulukçu öğretiler gibi, bir *teleolojik etik* tipi altına da yerleştirilir.

Sokrates, ahlâksal yaşamı doğal yaşamın bir uzantısı sayar.

Doğaya da bir kozmolojik düzen egemendir. Ve bir rasyonalist olarak Sokrates, *kozmos*'a *logos*un, aklın hükmettiğine inanır ve ahlâksal yaşamın doğal yaşama uyumlu bir yaşam *olması gerektiğini* ileri sürerken, aslında onun tamamen rasyonel yoldan düzenlenmesi gerektiğini kastetmiş olur. Öyle ki, Sokrates'e göre, tıpkı evrensel doğa yasaları gibi ve onların örneğinde, bir evrensel ahlâk yasası da vardır. Bu demektir ki, bireylerin ahlâksal eylemlerini her durumda tartabileceğimiz, yargılayabileceğimiz evrensel ölçütler, nesnel, değişmez, mutlak özler mevcuttur. Zaten Sokrates bu görüşleri dolayısıyla, etik mutlakçılığın olduğu kadar *etik özcülüğün* de ilk temsilcisi olur.

2.1.1.2 Platon: İdealist Mutlulukçuluk

Platon, bilindiği üzere, idealizmin felsefe tarihinde ilk ve bazılarına göre hâlâ en önemli temsilcisidir. O da hocası Sokrates gibi, genel felsefesinde de, ahlâk öğretisinde de sofistlerin relativizmine tepki içerisinde evrenselci/mutlakçı/özcü bir tavır geliştirmiştir. Platon felsefesinin anahtar kavramının *idea* olduğu bilinir. İdealar, algılanan dünyanın gerçek dünya olmayıp bir *fenomen* dünyası olduğunu ileri süren Platon'a göre, algı dünyasının ötesinde olup ancak düşünmenin (ideien) konusu olabilen gerçek dünyayı, *numen* dünyasını oluştururlar. İdealar ancak rasyonel yoldan bilgisine ulaşılabilen şeyler olabilirler. Onlar hakkındaki bilgi, *episteme* olarak, tam ve eksiksiz bilgi, *hakikat*tir. Fakat idealar yalnızca rasyonel yoldan nesne kılınabilen şeyler olarak kalmazlar; onlar aynı zamanda insanın ahlâksal eylemlerini yönelttiği *erekler* de olurlar. Onlar eylemlerimizi kendilerine bakarak denetleyebileceğimiz, yargılayabileceğimiz evrensel ölçütlerdir de. Ona göre de, insanın ahlâksal yaşamının ereği, "en yüksek iyi" olarak, mutluluğa, mutluluk ideasına ulaşmaktır. Bunun için de, insanın çok çeşitli olan bedensel ve psi-

şik edim ve işlevlerinin bir denge ve uyum içinde olması gerekir. Ve ancak sağlıklı bir bedende (soma) ve ruhta (psike, psühe, psyche) bir denge ve uyum ortaya çıkabilir. Organizma bir bütündür ve bütünü oluşturan parçalardan biri, örneğin bir organımız hasta olduğunda, bu hastalık bütün bedenin denge ve uyumunu bozar. Beden için organların birlikli ve tam işlevsel olması nasıl ki denge ve uyum için koşulsalar, ruhun da kendi parçalarının birlikli ve tam işlevsel olması ruhsal denge ve uyum için koşuldur. *Eudaimonia*ya, mutluluğa da ancak bu denge ve uyum ile ulaşılabilir.

Anlaşılabileceği gibi, Platon'un mutlulukçuluğunun ardında, bir varlık öğretisi, bir ontoloji yatmaktadır. Daha önce de gördük ve bundan sonra da göreceğiz ki, "İyi"nin temelini Varlık içinde bulmak, Sokrates'ten Kirene Okulu'na ve nihayet stoacılığa kadar, Grek felsefesinde genellikle karşılaşılan bir durumdur. *Varlık*'tan (Sein) her söz edildiğinde, o *varolan*dan (Seiende) özenle ayırt edilir. Varlık, Batı felsefesinin Platoncu geleneğinde Varolan karşısında "aşkın" (transandant) sayılır. Bu demektir ki, Varlık'ın bilgisi deneyimsel yolla elde edilemez. Deneyim sadece Varolan'ın bilgisini sağlayabilir. Çokluk halindeki varolanların algı yoluyla sağlanan bilgisi aşağı dereceden bir bilgidir; oysa Varlık'ın bilgisi için algı bilgisini "aşan" bir bilme tarzına gereksinim vardır. Varlık'ın aşkınlığı aynı zamanda deneyim dünyasında (algınabilir dünyada) bir şeyin bir başka şeyle, parçanın bütün, bütünün parça ile koşullu olma halinin aşılmış olmasını da ifade eder. Varlık platoncu anlamda kendindelik, yani tözselliktir. "Ontolojik ayrım" denen şey de burada karşımıza çıkar. Bu ayrım Varlık olarak bir ilk temel (arkhe) ile bu temele dayanan ve ondan türeyen, çıkan ve dolayısıyla ilk temele göre ikincil olan ve ikincil kalan bir şey olarak Varolan arasındaki ayrımdır. Fakat Varlık sadece varolanlar için ilk temel veya taşıyıcı (substanz; sub-stare: taşımak, bir şeyin altına girip

onu sırtında taşımak) olmakla kalmaz; o aynı zamanda bunlar için ilk örnek, prototiptir (Urbild). Öyle ki, varolanlar onun kopya, numune veya suretidirler (Abbild). Bu demektir ki, varolanlar kendilerinden ve kendiliklerinden varolmazlar, daima bir niteliğe sahip, o nitelikle belirlenmiş bir konumdadırlar. Örneğin bir at asla "kendinde" (An sich) olamaz, o daima "hızlı", "yavaş", "iri", "zayıf" vd olabilir. Varolanlar bir nitelikle belirlenmiş olarak, sadece kendilerini belirleyenden (Varlık) aldıkları pay (metheksis) oranında bir varoluşa sahip olabilirler. Bu nedenle aynı at örneğin "iyi" olmaklığını da Varlık'tan pay almasına borçludur.

Bu platoncu belirlemeler tamamen mantıksal kılıklıdırlar. Varlık ve İyi sadece düşünme yoluyla tanımlanmışlardır. Çünkü gündelik varoluştan, varolanlar çokluğundan Varlık sferine ancak düşünme, salt düşünme yoluyla geçmek olanaklıdır. Platon'un *Devlet*'te verdiği örnek şudur: Güneş verdiği ışıkla görme yetisine görmeyi ve görülene görülen olmayı sağlar. Fakat güneş ne görme yetisiyle ne de ışıkla özdeştir; tersine her ikisi için temel durumundadır. Bunun gibi, İyi ideası bilinene "hakikat" olmayı bahşeden ve bilene bunu "hakikat" olarak bilmeyi sağlayandır. *Parmenides* diyaloğunda Varlık biriciktir; çok olamaz; zamansal veya uzamsal hiçbir belirlenim taşımaz. Dolayısıyla onu varolanları tanımladığımız gibi tanımlayamayız. "İyi" aynı zamanda Varlık'ın yetkinliği veya Varlık'ın tamlığı olarak tanımlanabilir ki, yetkin olan şey ancak bir idea olarak düşünmenin nesnesi olabilir, gündelik yaşamın somutluğunda Bir-Olma, Bir sayısı ve İyi arasındaki bağıntıda Birlik'in İyi'nin kaynağı olduğunu zaten daha önce sayılar sistemi için Bir'i kaynak göstermek suretiyle Pythagoras söylemişti. Buna karşılık, Kötü'nün kaynağı çokluktur.

Ontolojik temelli İyi kavramının, o halde, öznel içerikli "ahlâksal" değerlerle hiçbir ilgisi yoktur; tersine İyi herhangi bir

şeyin düzene uygunluğunu ifade eden ontolojik içerikli bir kavramdır. *Gorgias* diyaloğunda Sokrates şöyle bir İyi tanımı verir: İyi, tüm eylemlerin nihai ereğidir. İyi'nin doğasında her şey için ortak olmaklık vardır. Bu demektir ki, o öncelikle tüm insanlar için ortak olan bir görünün (Anschauung) nesnesidir. İkinci olarak bu görü insanı ona (İyi'ye) doğru çeken bir çekim gücü yaratır. Tek insan gibi toplum da Varlık tabakalarına göre düzenlenmişlerdir. İnsan ruhunun üç basamaklı yapısı toplumsal yapıya da uyar. Köylüler ve el işçileri en altta, asker sınıfı ortada, devlet yöneticileri olarak düşünürler ve filozoflar en üstte yer alırlar. Ahlâksal eylemin en yüksek ereği olarak mutluluk aynı zamanda Varlık yönünden bir yetkinlik, tamlık halidir de. Mutluluğa ulaşmak İyi ideasını gerçekleştirmek, İyi ideası olarak Tanrı ile bütünleşmektir de.

Platon mutluluğu insanın en yüksek iyiye ahlâksal yoldan ulaşması olarak konumlarken, bu en yüksek iyiyi İyi ideası olarak Tanrı ile de özdeşleştirir ki, onun ontolojik temellendirmesi aynı zamanda bir teolojik temellendirme kimliği de kazanmış olur. Bu, Yahudi etiğinde, özellikle Talmud'da da karşılaşılan bir durumdur. Orada da Tanrı'ya öykünmek insanın ereği olarak konumlanır: "Tanrı ne kadar merhametli ise sen de o kadar merhametli olmalısın; o ne kadar affedici ise sen de o kadar affedici olmalısın."

İyi'nin Varlık'ın olanaklı en büyük yetkinliği olarak anlaşılmış olması, "kötü"nün Varlık'tan yoksunluk olarak anlaşılmasını getirmiştir. Origenes'te, Augustinus'ta, Skolastikte, Giordano Bruno'da ve Spinoza'da bu durum hep tekrarlanır. İşin ilginç yanı, bu filozoflarda ve okullarda "kötü" sözcüğünün değil, "fenâ" sözcüğünün kullanılmış olmasıdır. (Almancada kötü anlamına gelen "schlecht" sözcüğü, üstü örtülü olmak, perdelenmiş olmak, perdelemek, peçelemek anlamlarına gelen "schleichen" fiilinden gelir.) Gerçekten de "fenâ" sözcüğü, yokluk, yoksun-

luk bildirir ki, varolanlar dünyası Varlık dünyası karşısında bir kopya, suret olarak, sınırsızca akıp giden, ele avuca gelmeyen, şekillenemeyen, belirsiz, kısacası Varlık'tan yoksun olması dolayısıyla "fenâ" bir dünya ve tüm bunlardan dolayı yetkin olarak kavranamayan bir dünyadır. İyi, Doğru ve Güzel, ancak şekil almışlıkta, konturlu olmada kendilerini gösterirler. Varolanlar dünyasını bir yokluk dünyası ve bir "fâni" dünya olarak görmek, hepsi de Platon çıkışlı olan panteist ve özellikle mistik/tasavvufî nitelikteki düşünce tarzında zaten belirleyicidir. Bizim için önemli olan şunu saptamaktır: Etik tarihine baktığımızda, bugün "iyi" teriminin karşıtı olarak kullandığımız "kötü" teriminin hiç de bireyin ahlaksal eylemleri kastedilerek kullanılmadığını, "kötü"nün bireye mal edilmediğini görürüz. O, ontolojik ayrım gereği, varolanlar dünyasının bir niteliği olarak ve "fenâ" diye adlandırılır. (Türkçeye Arapçadan geçmiş bir sözcük olan "fenâ"yı, gündelik dilde "kötü" karşılığı kullanmaya devam ediyoruz. Fakat "fenâ"nm asli, birincil anlamı "yokluk"tur ve sözcük tasavvufta bu dünyanın sonlu, gelip geçici, ölümlü dünya, "fâni" dünya sayıldığını göstermekte, bu demektir ki, onun Varlık dünyasının Tanrı'mn silik bir kopyası sayıldığını belirtmekte kullanılır).

İyi ve Varlık arasındaki bağıntı için Platoncu-Aristotelesçi gelenekte *doğa* kavramı da devreye girer. Platon'a göre doğa (physis), güç kullanmak veya gücü yönlendirmektir. Veya Aristoteles'e göre oluş'un çıktığı, neş'et ettiği kaynaktır; aynı zamanda form-madde birliği, hareketi kendi içinde taşıyan ve tüm canlıları kendi nihai hedeflerine, ereklerine yönlendirendir. Erek (telos) ve şekil (morphe) kategorileri, Greklere özgü doğa kavramı için göstergeseldirler. Doğa, erekli ve şekil almış olandır.

Paton'un ahlâk öğretisi, yukarıda genişçe bir şekilde üzerinde durulmuş olan ontolojisine koşut olarak geliştirmiş olduğu ruh öğretisine dayanır. Ruh üç parçalıdır: En aşağı düzeyde gü-

düler, bedensel istekler, arzular, iştahlar yer alır. Burası yaşamın sürdürülmesi için gerekli maddi gereksinimlerin hissedildiği yerdir. Ruhun en üst parçası ise, merak, anlama ve anlamlandırma isteği ile hakikati keşfetme veya kavrama dürtüsünün yeri olarak, akıldır. Akıl, idealar dünyasına yükselecek, bilginin ve eylemin ilk ilkelerini (prothe principiae, Urprinzip) keşfederek, birey olarak insanı ve aynı zamanda toplumu yönetecek olan parça, Tanrı'nın ruha yerleştirdiği kutsal parçadır. Akıl ile en alt parça arasındaki parça ise, *nefs* (pneuma) veya *can* adını alır.

Varlığın bizzat bir erek taşıdığına inanan Platon, kendi teleolojisi doğrultusunda, doğayı da en yüksek idea olarak İyi ideası ("en yüksek iyi") altında her şeyin işlevsel olarak birbirine bağlandığı bir düzen içerisinde görür. Böyle olunca, işlevini yerine getiren insan, erdem sahibi insandır. *Erdem* (arete), bir işlevi yerine getirme yeterliliği, becerisi ve kapasitesidir. Erdem, bir şeyin, bir organizmanın kendi işlevini gerçekleştirmesiyle belirir. Ruhun parçaları arasında denge ve uyum sağlama da erdemle ilgilidir. Ruhun her bir parçasının işlevselliğini sağlayan erdemler vardır. Örneğin istek, arzu ve iştahların bulunduğu parça için temel erdem, *ölçülülük*tür. Bu erdem, istek ve arzularda aşırıya kaçmama, ölçüyü kaçırmama, yapay gereksinimleri bastırıp gerçek gereksinimleri karşılama yeterliliği ve becerisidir. Bu nedenle ölçlülük erdemi, aynı zamanda kendini kontrol erdemi, *özdenetim* olarak adlandırılabilir. Bu erdem anlayışıyla Platon, mutluluğu zevkperestliğe dönüşmüş hazcılıkta bulan bazı Kirene Okulu filozoflarına da, mutluluğu dünyaya sırt çevirmek, her türlü hazdan kaçınmakta bulan kiniklere de karşıdır. Ruhun orta parçasında ise, akıl olarak üst parça ile istek, arzu, iştah olarak alt parça arasında aracılık işlevi yüklenmiş bir erdeme gereksinim vardır. Bu erdem, üst parçanın, aklın sesini dinleyip alt parçanın, istek, arzu ve iştahın aşırılıklarını önleme erdemi olarak *cesaret*'tır. Bu aynı zamanda *istenç* sahibi olmayı kapsar. İnsa-

ının bilerek yanlış da yapabileceğini düşünen Platon, onda doğruyu yapma istencinin bulunduğunu, başka bir deyişle, insanın istenç sahibi bir varlık olduğunu, dolayısıyla bu istenç eşliğinde doğruyu yapma cesaretine sahip olduğu sürece ahlâklı olabileceğini belirtir. Ruhun en üst parçasına uygun düşen erdem ise *bilgelik*'tir.

Aklın iki ayrı işlevi vardır. Akıl hem bir amaç, hem bir araçtır. Düşünme, kendi içinde bir amaçtır. Amaç olarak akıl, bilgiyi arar, hakikatin ve güzelliğin peşine düşer, ideal gerçekliğe ulaşmaya çabalar. Hakikatle tanışan kişi, Tanrı'yla birleşme olanağına da kavuşmuş olur. Akıl, aynı zamanda zamanımızı ve enerjimizi nasıl harcayacağımıza karar veren bir araçtır. İstekler ve arzular sınırsızca doyurulmayı beklerler. Ve bunların aşırı şekilde doyumu peşinde koşmak, ruhu kötürüm eder, ahlaksal yaşamı yanlış bir yola sokar. Bu yüzden aklın, istencin de desteğiyle, istek ve arzuları denetim altında tutması gerekir. Öyle ki, akıl sadece bunları değil, kendisini de denetler. Akıllı varlık olarak insan, düşünmekten, felsefi soruşturmadan zevk alır. Fakat insan kendisini sadece bunlara adarsa, bütünsel gelişmesine zarar vermiş olur. İçkinin kölesi olmak gibi düşüncenin kölesi olmak da olanaklıdır. Öyleyse akla düşen, kendisini de denetlemektir. Akıl bunu yaptığında, ruhun her parçası işlevini yerine getirdiğinde, bu durum, son erdem, *adalet* olarak karşımıza çıkar. Bu demektir ki, adalet, bireysel ve toplumsal düzeyde, bir uyum ve denge halidir. Adil insan, mutlu ve güçlü insandır.

2.1.1.3 Aristoteles: Mutluluk ve Erdem

Aristoteles, daha önce etik - ahlâk ayrımını işlediğimiz sayfalarda değindiğimiz gibi, *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında kendisinden önce ortaya konulmuş hemen tüm ahlâk öğretilerini sistematik ve eleştirel bir tutumla ele almış olmasıyla, siste-

matik bir felsefe disiplini olarak etiğin kurucusu, ilk etikçi sayılır. Fakat aynı Aristoteles, başta bu kitabı olmak üzere, ahlâkla ilgili diğer yazılarında, aynı zamanda kendi ahlâk öğretisini ortaya koyan ahlâkçı bir filozof olarak da karşımıza çıkar.

Kendi ahlâk öğretisinde Aristoteles, büyük ölçüde hocası Platon'u izler. Bu demektir ki, onun öğretisi de erekselci (finalist) ve rasyonalist bir öğretidir. Fakat o hocası gibi bir idealar dünyasının varlığını kabul etmez ve dolayısıyla ahlâk öğretisini de soyut bir insan ideasına göre değil, metafiziksel önkabullere yaslanmış olsa da, somut insana, dünya ve çevresiyle ilişki içindeki insana dayandırır.

Aristoteles'te her varlığın bir form-madde birliği olarak meydana gelen bileşik bir varlık olduğunu biliyoruz. Her varlık, doğasına uygun davrandığı, işlevini gerçekleştirdiği, formunu edimselleştirdiği ölçüde ereğine de ulaşmış olur (entelekia). Bu, Aristoteles'in erekselci felsefesinde canlı veya cansız tüm varlıklar için geçerlidir. Bu durumda, insanla ilgili olarak şunun sorulması gerekir: Bir madde-form bileşimi olarak insan için erek nedir, onu özgül bir varlık kılan eylem tarzı veya işlev hangisidir? Soru, "İnsanın formu ve ereği nedir?" şeklinde de sorulabilir.

İnsan varlığının formu, bedenini oluşturan anorganik ve organik öğelerden onun hisseden, eyleyen ve düşünen varlık haline dönüşmesinde içerilmiş olan şeydir. Bu anlamda insanın formu, bedenin belli türde eylemlerde bulunabilme yetisi olarak "ruh"tur. Ruhun üç ayrı düzeyi ve iki ayrı parçası vardır. Birinci düzey, insan varlığının bitkisel ruh düzeyi olup, doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme işlevlerini yerine getirir. İkinci düzey, insanın hayvanlarla paylaştığı özelliklerden meydana gelen hayvansal ruhtur ve duyum alma, hareket etme, hissetme, belli türde tepkiler verme, isteme, kendi hareketine neden olma türünden eylemlerle karakterize olur. İnsan ruhunun üçüncü düzeyi ise, sadece insana özgü olup, onu tüm diğer varlıklar-

dan ayıran, onu her ne ise o yapan akıldan meydana gelir. Aklın da, pratik ve teorik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik akıl, kendisine değişmez, ezeli-ebedi nesneleri konu alır, varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır, şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını gösterir ve teoriler oluşturur. Aklın bizatihi kendisi için istenen söz konusu etkinlik, *sophia,* teorik ya da felsefi bilgeliktir. Buna karşın, pratik akıl gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dünyevi işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren, istek, arzu ve iştahları denetim altında tutan akıldır. Aklın dünyaya dönük olan bu parçası, insana eylemlerinde yol gösterir ve pratik bir bilgelik sağlar. Pratik bilgelik ise, insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunma yeterliliğidir.

İnsan ruhunun ilk iki düzeyi, Aristoteles'e göre, ruhun irrasyonel; teorik ve pratik akıldan meydana gelen üçüncü düzey de rasyonel parçasını oluşturur. İrrasyonel parçanın rasyonel parçanın yol göstericiliğine gereksinim duyduğu açıktır. Çünkü ruhun irrasyonel parçası benlik dışı şeyler ve kişiler tarafından etkilenir. O söz konusu dışsal etmenler karşısında, bir seçim ilkesinin yokluğunda, aşk veya nefretle, tutku veya sinirle tepki gösterir. Buna göre, seksüel arzular, kişinin başkalarına istekle yönelmesine ve bağlanmasına, sinirliliği ise kişi ve nesnelerden uzaklaşmasına neden olur. Bütün bu arzu ve duygular, aşk ve nefret, tutku ve sinir, bir ölçüden ve yol göstericiden yoksun olduklarında, ya kişiyi bütünüyle baştan çıkararak onu insanlığından uzaklaştırıp özüne yabancılaştırırlar veya yalnızca sınırlı bir doyum sağlarlar. Örneğin, ne bir bitkinin ne de bir hayvanın, seçim ilkesi bir yana, seçim şansı vardır. Bir hayvanın davranışı, nesnesine ve amaca bağlı olarak, haz veya acıyla sonuçlanır. Sadece bu hayvansal düzeyle sınırlı kalındığında, haz iyi, acı da kötüdür. Bununla birlikte, hazla geçen yaşam, hazzın sağladığı gerçekleşme, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de, sade-

ce hayvanlara özgü olmak durumundadır. Dahası haz, hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi olmayıp, insanın sadece kendisine değil de, kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır.

Özetle, haz ancak kısa süreli bir doyum ve mutluluk sağlayabilir. Dolayısıyla sürekli mutluluk, sadece aklın sağladığı, yalnızca insan varlığına özgü, tam, kalıcı mutluluk olabilir. Mutluluğun ilk koşulu etkin olmaktır. Sürekli ve kalıcı mutluluk için ise, aklın yol göstericiliğine gereksinim vardır. İnsan ancak etkinlik halinde mutlu olabileceğine göre, tam ve yetkin mutluluk yetkin bir etkinlikle sağlanan mutluluk olur.

İnsanın kendine ait bir etkinliğinin ve belli bir işlevinin olduğu düşüncesi, Aristoteles'in kendi teleolojik metafiziğinin bir ürünüdür. Aristoteles tüm doğal organizmaları ereğe yönelmiş sistemler olarak görür. Buna göre, insanın işlevi ruhun akla uygun gerçekleşimi veya edimselleşmesi olup, insan için gerçekten iyi olan, tam, kendine yeter bir şey olarak *eudaimonia,* insanın form kazanması, yani ruhunun, onu başka varlıklardan ayıran parçasının, tam bir etkinlik hali içinde, tümüyle gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. İnsanın nihai ereği olarak mutluluğun, en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlaması gerekir. Buna göre, insanın kendini gerçekleştirmesinin sonucu olan mutluluk bütün insanların her şeyden çok peşine düştükleri bir hedef olmak durumundadır. Mutluluk, ikinci olarak, mutlak anlamda tam olmalıdır; yani ona, başka bir şeyin bir aracı olarak değil, bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Üçüncü olarak, o kendi kendisine yeten bir şey olmalıdır; diğer bir ifadeyle, o kendisini daha değerli kılacak başka hiçbir şeyle zenginleştirilmemelidir.

Aristoteles'e göre *erdem,* ruhun akıllı parçasının etkinliğinde insanın işlevlerini en iyi şekillerde yerine getirme halidir. Aklın teorik ve pratik iki boyutu olduğuna göre, teorik akla uygun düşen erdemler olarak *dianoetik erdemler* yanında pratik

akla uygun düşen erdemler olarak *ahlâksal erdemler* veya *eudaimonik erdemler*'den söz etmemiz gerekir.

Dianoetik erdemler teorik bilgelik veya *sophia* ile belirlenen, felsefeyle, bilim ve sanatla uğraşan, kendilerine ezeli-ebedi nesneleri, en yüksek varlıkları, ilk ilkeleri konu edinen ruhun erdemleridir. İnsanı en yüksek düzeyde gerçekleştiren, ona en büyük mutluluğu sağlayan, insan varlığını mutlak bir temaşa veya tefekkür içinde olan Tanrı'ya en fazla yaklaştıran bu erdemler, ahlâksal erdemlerden çok daha üstündürler. Çünkü bu erdemler şu özelliklere sahiptirler: a) Pratik aklın ruhun akıldışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi, duyumsal, fiziksel, maddi, potansiyel hiçbir şeyi içermezler. b) İnsanın en yüksek parçasına karşılık gelen, insanın özünü meydana getiren aklın en yüksek ve önemli etkinlik türü olan etkinliğe, insan varlığını Tanrı'ya yaklaştıran tefekküre dayanırlar. c) Bu erdemler eşliğinde gerçekleştirilen teorik etkinlik, başka hiçbir şeye gereksinim duymayan, tam ve kendine yeten bir etkinliktir. d) İnsana en fazla, en sürekli ve an kalıcı doyumu sağlayıp, nihai erek olarak mutluluğa hizmet ederler. Onlar başka bir şey için değil, fakat bizzat kendileri ve mutluluk için istenirler.

Ahlâksal erdemler pratik aklın ürünü olup, ruhun arzu, istek ve iştahla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvansal düzeyini denetim altına alması ve ona yol göstermesi için gereklidirler. Bu erdemler, insanın kendisini filozof veya bilim insanı olarak gerçekleştirmesini değil de, sorumlu ve karakter sahibi bir varlık olarak geliştirmesini sağlarlar. Başka bir deyişle bu erdemler, insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Çünkü insan diğer varlıklardan sadece rasyonel veya entelektüel etkinlik bakımından değil, fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilebilen *sorumlu varlık* olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulamadığı yerde, kişi,

eylemlerinden, bunlar denetlenebilir oldukları sürece, sorumludur. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık veya ahlâksal bir özne olarak potansiyel güçlerini yaşama geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak, rasyonel ve sorumlu özneler olarak özümüzü ifade ettiği gibi, insanın nihai ve en yüksek ereğine de hizmet eder. İnsan hayvansal doğasını yok sayamaz veya reddedemez; onun yerine onu akıl (pratik akıl) yoluyla denetim altına alabilir ve almalıdır. O arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, bunları eğitip düzene sokmalıdır. Bunu başaramazsa insanlığından uzaklaşır. Bu yüzden ahlâksal erdemler, ifrata ve tefrite düşmeden, iki aşırı uç arasındaki "altın orta"yı bulmakta hizmet eden erdemlerdir. Fakat orta yol herkes için aynı olmadığı gibi, her eylem için de bir orta yol yoktur. "Altın orta", koşullar değiştiği ölçüde, her insana göreli olur. Fakat hep bir "orta" vardır. Buna göre *cesaret* erdemi, korkaklık ile hesapsız atılganlık, *cömertlik* erdemi müsriflik ile cimrilik, *ağırbaşlılık* erdemi utangaçlıkla utanmazlık, *adalet* erdemi haksızlık yapma ile haksızlığa maruz kalma arasındaki doğru ortadır. Bunun dışında, doğaları gereği "kötü" olan eylemler, örneğin kin, hırsızlık, cinayet vd eylemleri için doğru orta hiçbir şekilde söz konusu olamaz; bunlar kendi başına kötüdürler.

2.1.1.4 Hazcılık (Hedonizm)

Mutlulukçu etik tipi içine giren alt tiplerden biri *hazcılık (hedonizm)*'tır. Bu etik tipine göre ahlâksal eylemin yönelmesi, gerçekleştirmesi gereken şey, eylemin yöneldiği "en yüksek iyi", erek ve değer olarak *haz*dır (hedone). Haz, mutluluktur. "Doğru eylem"in ne olduğu da buna göre tanımlanır: Bir insan

eylemi, özellikle ahlâksal eylem, ancak haz getiren veya hazzı amaçlayan bir eylem ise "doğru eylem" olur. Haz ise, büyük ölçüde bedensel haz olarak anlaşılır. İnsan eylemlerinin son ereğinin bedensel haz olması olağandır. Çünkü insanlar yaratılışları gereği, doğallıkla acıdan kaçınıp hazza yönelen, haz peşinde koşan varlıklardır.

Hedonizmin ilkçağda ilk kez Sokrates'in öğrencisi Aristippos ve onun Kirene Okulu tarafından temsil edildiği görülür. Theodoros, Hegesias ve Annikeris, okulun diğer önemli temsilcileridir. Hazzın tek bir türden ibaret olduğunu, olsa olsa, derece, şiddet ve yoğunluk bakımından farklı düzeylerde hissedildiğini, yaşandığını ileri süren Aristippos, onu insan doğasına, özellikle insanın psişik yapısına dayandırır. Hazla ilgili üç psişik yaşantı vardır: Birincisi, yumuşak bir yaşantı olup kişiyi doğayla uyumlu bir konuma getirir. İkincisi, acıya yol açan sert, şiddetli bir yaşantıdır. Üçüncüsü ise, haz ve acının olmadığı, sessizlik, nötralite durumudur. Aristippos için mutluluk açısından önemli olan yaşantı, birincisi, yani hoş ve yumuşak yaşantıda ortaya çıkan hazdır.

Hazzı türlere ayırmayan, onu sadece bedensel hazza indirgeyen Aristippos'un hazcılığı, bu nedenle *niceliksel hazcılık* olarak da adlandırılır. Bununla birlikte, Aristippos'un hazcılığı, hazzı hoş ve yumuşak bir yaşantının ürünü olarak görmesiyle, ılımlı ve dengeli bir hazcılıktır. Buna karşılık Theodoros'ta hazcılık, hiçbir özgeci (altruist, diğerkâm) yön içermeyen, kişiyi zevk düşkünü, zevkperest bir konuma sokan, toplumsal sorumlulukları hiç dikkate almayan *egoist hazcılığa* dönüşmüştür. Hegesias ise, insanların esasında hep acı çektiklerini, hazza ulaşmanın büyük çoğunluk için olanaklı olmadığını ileri süren ve *hazcı kötümsercilik* olarak adlandırılan bir görüşün temsilcisi olmuştur. Hegesias'a göre hazza ulaşmak pek olanaklı olmadığından, yapılabilecek olan şey, acıdan kaçmak olmalıdır.

2.1.1.5 Epikurosçuluk

Antikçağda "iyi"yi, "en yüksek iyi"yi mutluluk saymakla birlikte, mutluluğu bedensel hazza indirgeyen hazcılıktan çok, hazcılığın çok daha incelmiş ve genişletilmiş bir biçimi olan, Epikuros'un temsil ettiği ve *niteliksel hazcılık* olarak da adlandırılan etik anlayışın daha yaygın olarak benimsendiği belirtilir. Bu anlayışta, insanın ahlâksal eylemlerinin ereğinin yalnızca bedensel hazza ulaşmak olmadığı, hatta daha çok tüm yaşam süresi, tüm bir ömür göz önünde tutulduğunda, uzun vadeli yarar ve çıkarlarımızı gözetmemiz gerektiği, bu yüzden bir anlık ve gelip geçici hazların sağlayacağı geçici mutluluklar yanında ve hatta onlardan daha çok, sürekli mutluluk getirecek hazlara yönelmenin esas olduğu öğretilir. Şiddetli hazlar, yokluklarında, kendilerini tutkuyla aramaya ve böylece aynı şiddette acılara yol açarlar. Başka bir ifadeyle, şiddetli hazlara yönelen kişi, aynı yoğunlukta acılara da maruz kalmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla hazcılığı Aristippos'un ılımlı hazcılığıyla sınırlandırmak gerekir. Aristippos insan eylemlerinin ereğini, en yüksek derecede ve şiddette hazlara ulaşmak değil, *en az acıyla yaşamayı sağlayacak en çok hoşnutluk durumu*'na ulaşmak olarak belirlemişti. Mutluluk durumu, bir ılımlılık durumuydu.

Epikuros için de "en yüksek iyi" hazdır; ne var ki, haz Aristippos'un bedensel isteklerin, içgüdülerin, tutkuların doyumu olarak sınırladığı niceliksel hazdan ibaret değildir. Gerçi haz, Aristippos'un belirttiği üzere, bir hoşnutluk ve ılımlılık yaşantısıdır. Ne var ki, haz niceliksel hazla sınırlı değildir. Gerçi bedensel hazları asla ihmal etmemek gerekir; çünkü onlar zaten doğallıkla yöneldiğimiz hazlardır. Ne var ki, onlar Aristippos'un sandığın tersine, tek bir tür değildirler; hazların bir başka türü daha vardır ki, bunlara "tinsel hazlar" veya *niteliksel hazlar* adı verilebilir. Epikuros, Kirene Okulu'nun hazcılığından, niteliksel

hazlara yer vermesi, hatta onları bedensel hazlardan daha önemli ve değerli saymasıyla ayrılır. Niteliksel hazlar, zihinsel hazlar, entelektüel hazlar olarak da adlandırılabilirler. Başlıcaları yeme içmeyle sağlanan hazlar, seksüel hazlar olmak üzere, bedensel hazlar ve salt doğal kaynaklı olmayan, zenginlik ve lüksün sağladığı hazlar bir ömür boyu süremezler; buna karşılık bilgilenmekten, düşünmekten, sanatsal etkinliklerde bulunmaktan vd duyulan hazlar, entelektüel hazlar, niteliksel hazlar olarak, sürekli olmaları bakımından ömür boyu mutluluğun esas kaynağı olurlar. Epikuros, bedensel hazları *kinetik hazlar,* entelektüel hazları ise *statik hazlar* olarak ayırmıştır. Sürekli mutluluk için, kinetik hazlardan çok statik hazlara yönelmek gerekir. Ayrıca Epikuros, kinetik hazlar olarak bedensel hazların bedensel gereksinimlerin doyumu ile sağlandığını, fakat tam bir doyuma ulaşmanın da asla gerçekleşemediğini belirtir. Öyle ki, bedensel hazların peşinde koşanlar, hep doyumsuz kalırlar ve bu da onların acı çekmelerine yol açar. Oysa statik hazlar olarak entelektüel hazların peşinde olanlar, uzun süreli, hatta bir ömür boyu devam eden hazlar yaşarlar. Entelektüel hazlar için de, daha Sokrates'in belirttiği gibi, bazı erdemlere gereksinim vardır ve temel erdem bilgeliktir. Bilge insan kendini tanıyan ve yaşamını dengeli sürdürmeyi bilen insandır. Aynı şekilde, bir diğer erdem, ölçülülük, şiddetli ve geçici hazlardan kaçınmayı, cesaret ise bilgi eşliğinde temelsiz korkulardan kurtulmayı sağlarlar.

2.1.1.6 Kinizm: Aldırmazcı Mutlulukçuluk

Sokrates'in ardılları olan Antisthenes, Diogenes ve Krates tarafından temsil edilen Kinik Okul, Sokrates'in diğer ardıllarınca temsil edilen Kirene Okulu'ndan farklı olarak, mutluluğu insanın dışa dönük eylemlerinde, hazzı arayışlarında değil, tam tersine içe dönük bir mutlak bağımsızlık hali içinde yakalama-

nın olanaklı olacağından hareket etmiştir. Mutluluk, bir kendine yetme ve mutlak bağımsızlık yaşantısıdır. Sokrates'in öğrencileri olarak kinikler de bir kozmolojiden, kozmos-logos özdeşliğinden yola çıkarlar. Bu yüzden ahlâksal yaşamı akla göre kurmak gerektiğini iddia etmeleri bakımından rasyonalisttirler.

Kinik Okulun kurucusu Antisthenes, Sokrates'ten farklı olarak, bilgiyi ve bilimi ahlâkın temeli yapmaz. Bilgi, ahlâklı yaşam için bir temel değil, sadece bir araçtır. Antisthenes, iç bağımsızlığı, dünya nimetlerinden uzak durmayı (acının yanında hazdan da kaçınma), kendi kendine yetmeyi, mutluluk için koşullar olarak sıralamıştır. Tabii ki, bu sıralananlar mutluluğa götürecek insani yetenekler, beceriler olarak erdemlerdir. Bu nedenle kiniklerin ahlâk öğretisi, büyük ölçüde bir erdem öğretisi olarak karşımıza çıkar. Mutluluk, sayılan bu erdemler yardımıyla insanın isteklerinden, arzularından bağımsızlaşması durumudur; arzunun, isteğin, yokluğudur. Mutlu olmak, hiçbir şey karşısında tasa duymamayı, hiçbir şeye aldırış etmemeyi gerektirir. Bir şeye gereksinim duymamak, aynı zamanda bu dünyaya boş vermek, ona sırt dönmektir. Doğaya uygun yaşamak, en temel gereksinimler dışında tüm gereksinimleri yapay ve kışkırtıcı şeyler olarak ortadan kaldırmakla sağlanır. Antisthenes, bunu gerçekleştirmenin bir çeşit inziva ve çilekeşlikle sağlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu dönemi geçiren insan, başkalarının ahlâksal görüş ve iddialarına ancak dudak büker, aldırmaz. Mutlak bağımsızlık, başkalarıyla hiçbir şekilde bağ kurulmamasını gerektirir. Dış etkiler ve bağlar, aldırmazlıkla sağlanmış mutluluğu zedeler, giderek ortadan kaldırır. Bilge kişi, ne başkalarının görüşlerine aldırır, ne de yurttaşlığın getirdiği sorumlulukları yerine getirir. O, köle bile olsa, aldırmazlığının getirdiği mutluluğunu yaşamayı sürdürür.

Antisthenes'in bu görüşlerini yaşamıyla somutlaştıran, hayata geçiren filozof olarak, karşımıza Diogenes çıkar. Diogenes

hakkında anlatılan pek çok öykü vardır. Fıçı içinde yaşadığı, Atina sokaklarında elinde feneriyle "Dürüst adam arıyorum" diye dolaştığı söylenir. Hakkındaki öykülerden en ünlüsü, İskender'in kendisine "Dile benden ne dilersen!" sözlerine "Gölge etme, başka ihsan istemem" diyerek verdiği yanıttır. Gerçekten de bu yanıt, kiniklerin ahlâk öğretilerinin bir özeti gibidir. Diogenes de toplumsal yaşamı, hele onun görenek ve geleneklerini hiç önemsemez; aile kurumunu doğaya aykırı bulur; her iki cins için çokeşliliği savunur. Diogenes herkesin kendisi gibi yaşaması gerekmediğini, amacının, en kısıtlı yaşam koşullarında bile insanın mutlak bağımsızlığından kaynaklanan bir mutluluğa ulaşabileceğini göstermek olduğunu söylemiştir.

2.1.1.7 Stoacılık

Stoacılık bazı bakımlardan Kinik Okulun görüşlerini benimseyen filozofların geliştirdikleri bir ahlâk öğretisini içerir. Grek kozmolojisinde gördüğümüz, evrenin rasyonel ve erekli bir yapıya sahip olduğu görüşü, stoacılığın da benimsediği bir görüştür. Kozmik bütünün bir parçası olarak insan, bu bütüne hâkim olan rasyonel/erekli yapıyı, ahlâksal yaşamında da örnek ve model olarak almalıdır. Tabii ki, stoacılıkta da insan eylemlerinin "en yüksek iyi" olarak mutluluğa yöneldiği belirtilir. Stoacılığın kinizm, hazcılık ve Epikurosçulukla ortaklaşa paylaştığı görüş, onların da mutluluğu "akıl yoluyla doğayla uyum içinde yaşamak"ta bulmalarıdır. Ne var ki, onlar "doğayla uyum içinde yaşama" konusunda Kireneliler ve Epikuros'tan çok kiniklere yakın dururlar. Evrenin akla uygun bir düzeni vardır. Başka bir deyişle, evrene, *kozmos*'a akıl, *logos* hükmeder; ona düzenini ve işleyişini o verir. İnsan da evrenin bir parçası olarak aynı akılsal düzen ve işleyiş altındadır. Başka bir deyişle, *makrokozmos* olarak evren yanında, insan da bir kozmos, bir *mikro-*

kozmos'tur. Ne var ki, bedensel güdü, itki ve etkilenimler, evrendeki akılsallıktan sapmalar olarak, insanın doğal düzenine uymayan davranışlarda bulunmasına yol açarlar. Özellikle aşırı istekler, tutkular, duygulanımlar, insanın ruhsal dengesini bozarlar ve onu mutsuzluğa sürüklerler. Bu nedenle, mutluluk, insanın kendi ruhunu her türlü isteğe, tutkuya, duygulanıma açık tutmasıyla, örneğin şiddetli hazlara yönelmesiyle sağlanmaz; tam tersine bunlar mutsuzluk getirirler. O halde, insan, aklını kullanarak ölçülü yaşamalı, ruhsal dengesini zorlayan istek, tutku ve duygulanımlarını bastırabilmeli, onları denetleyebilmelidir. "Doğru eylem", buna göre, doğa düzenini gözeten akılcı eylemdir. *Erdem,* insanın akıl yoluyla doğa düzenine boyun eğme, kendini denetleyebilme yeteneği ve becerisidir. Doğa yasası (nomos physikos) aynı zamanda potansiyel ahlâk yasasıdır.

Başlıca temsilcileri Kıbrıslı Zenon, Kleanthes, Krissippos ve Marcus Aurelius olan stoacılık, doğayla ancak onun düzenini ve yasalarını bilerek uyum içinde yaşanabileceğini söylemekle, öncelikle Sokrates'i izler. Kıbrıslı Zenon, Kleanthes, Krissippos adlarına bağlanan stoacılık *Grek stoacılığı* olarak anılır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Sokrates doğru eylemde bulunmak için doğru bilgilere sahip olmak, eylemi bu bilgilere dayandırmak gerektiğini belirtmişti. Doğru eylemde bulunan kişiye erdem sahibi dendiğine göre, erdemli olmak bilgi sahibi olmaktan geçer. Buna göre, doğru bilgilere sahip olmayan insan, kendisini doğru tanıyamamaktan kaynaklanan yanlış eylemlerde bulunur. Doğru bilgi onun istek, tutku, duygulanım ve zaaflarını tanıyıp bunlardan arınmasını (ataraxia) sağlar. Duygusal dinginlik, bu türlü istek, tutku, duygulanım ve zaafların en aza indirgenmiş olma durumu olarak *apatheia* diye adlandırılır (a-patheia: istek, tutku ve duygulanımlardan arınmış olma durumu). "Kötü" ("kötülük") insanın aklını ve doğru bilgilerini kullanmama durumu; "yanlış eylem" akılsal irdelemeden ve akılcı yön-

lendirmeden yoksun ve hatalı bilgilere dayalı eylemdir. Bu türlü eylemde bulunan kişi de erdemsiz kişi olur.

Stoacılığın da, esas itibarıyla bir erdem öğretisi olarak karşımıza çıktığını belirtebiliriz. Doğaya uygun yaşamak, diğer mutlulukçu öğretilerin çoğunda belirtildiği gibi, başlıca erdem olarak *bilgeliği* gerektirir. Ayrıca doğanın gidişatını, ondaki düzeni tam bir rıza ile kabul etmek olarak tanımlanan öbür önemli erdem, *tevekkül*dür. Doğanın akışına müdahale etmek boşuna olduğu gibi, aynı zamanda yanlıştır ve insanı mutsuzluğa sürükler. Bilgelik de zaten büyük ölçüde tevekkül sahibi olma anlamına gelir. İnsanda istikrarsızlık ve dengesizliğe yol açan duygu ve tutkular aslında doğanın rasyonel ve erekli yapısına aykırıdırlar ve bunların karşısında bir ruhsal bağımsızlık elde etmek gerekir. Bu yönden kinizme yaklaşan stoacılık, ne var ki, kinizmin toplumdışılığı savunan, münzevi ahlâksal yaşam anlayışını benimsemez. Tam tersine stoacılığa göre, evrendeki rasyonel düzen ve erek, insanı toplum içinde görevler yüklenip bunları yerine getirmeye sevkeder. Bu vurguyla stoacılar felsefe tarihinde *doğal hukuk* düşüncesinin de ilk temsilcileri olmuşlardır.

Gerçekten de stoacılık, esas itibarıyla tüm eskiçağ ahlâk öğretilerinde olduğu gibi bireyci bir öğreti olmakla birlikte; ahlaksal yaşamın toplumsal görevleri yerine getirmeyi gerektirdiğini savunmasıyla bireylerin ahlâksal yaşamları kadar yurttaş olarak hukuk düzenine bağlılıklarını hep ön planda tutmuş olan Roma dünyasında büyük bir yaygınlık kazanmış, yeniçağda, örneğin Kant'ta örneğini göreceğimiz *ödev etiğini* (deontolojik etik) de hazırlayan, özgeci (altruist) yönü de bulunan bir öğreti olmuştur. Roma dünyasında yaygınlık kazanmış şekliyle stoacılığa, Grek stoacılığından ayırmak üzere *Roma sotacılığı* adı da verilir.

Roma stoacılığının başlıca temsilcileri, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'tur.

Seneca, aynı zamanda bir devlet adamı ve sanatçı olarak da ilkçağın önemli adlarındandır. Seneca'nın eserleri, daha çok, zamanının Roma yaşamını stoacı ilkeler ışığında ve bir sanatçı duyarlılığıyla eleştirme çabasının ürünleridir. O bu tutumuyla stoa felsefesine özgün katkılarından çok, stoacılığın Roma'daki öğretmeni, bir ahlâk eğiticisi olarak öne çıkar.

Bir azatlı köle olan Epiktetos, stoa ahlâkının sert bir temsilcisi olarak tanınır. Bir stoacı olarak bağımsız, sade, mazbut bir yaşam sürmüş ve kendisine rehber olarak Sokrates'i, Grek stoacılığının temsilcilerini, özellikle Diogenes'i seçmiştir. Epiktetos, *irade (istenç)* kavramını etiğe genişliğine sokmasıyla da tanınır. Ona göre iradeden bağımsız bir "iyi"den ve "kötü"den söz edilemez. Yine ona göre insanın yapabileceği ve yapamayacağı şeyler vardır. İnsan yapamayacağı şeylerin olmasını da tabii ki önleyemez. O yapamayacaklarının bilincinde olmalı, yapabileceği şeyleri bilmeli, istencini bu yolda kullanma erdemine, bilgeliğe sahip olmalıdır. İnsanın özgürleşmesi, yapabileceklerinin ve yapamayacaklarının bilincinde olması ve duygu ve tutkularını kontrol edebilmesinden geçer. Bilgelik, bir yönüyle, olaylara hiçbir zaman tam hâkim olamayacağımızın bilinciyle, tevekkül sahibi olmaktır. İnsan, dünya denen tiyatro sahnesinde sadece bir oyuncudur. Oyunu o yazmamıştır, rolünü kendi belirlememiştir. Onun rolü Tanrı ya da kozmos'a egemen olan ilke tarafından belirlenmiştir. O sadece kendi arzu ve tutkularını akıl yoluyla denetleyebilir, mutluluğunun kaynağı olan bağımsızlığını da böyle elde edebilir.

Marcus Aurelius, Roma imparatorudur ve *Kendime Bakışlar* adlı eserinin de belli ettiği üzere, eser, kendini tam bir stoacı disiplinle eleştirmeye ve denetlemeye çalışmasının öyküsüdür. Stoa ahlâkı, insanın kendisiyle sürekli hesaplaşmasını, kendisini stoacı ilkelere göre yargılamasını gerektirir. Marcus Aurelius'un en çok eleştirdiği zaaf ve duygular, ölçüsüzlük, kendini

öfkeye kaptırmak, her işi oluruna bırakmak ve kendini beğenmişliktir. Marcus Aurelius'a göre Tanrı insana ödevini yerine getirecek yetenekleri, erdemleri vermiştir. Bunları kullandığı sürece ancak o ahlâklı ve mutlu olabilir. Stoacılık, ona göre aynı zamanda alçakgönüllüğün de öğretisidir. Marcus Aurelius, ayrıca tüm stoacılarda olduğu gibi ruhun ölümsüzlüğüne de inanır.

Stoacılık, yukarıda değindiğimiz yönleriyle, Hıristiyanlığın doğuş ve gelişiminde en az Platon'un idealizmi ve Aristoteles'in erdem öğretisi kadar belirleyici olmuştur. Sadece Hıristiyan kozmolojisinin değil, Hıristiyan ahlâk öğretisinin de stoacılıktan büyük ölçüde esinlenmiş ve etkilenmiş olduğu bilinen bir husustur.

2.1.2 Yararcılık

Hedonizm de, eudaimonizm de, stoacılık da, temel karakteristikleri bakımından *bireyci* öğretilerdir. Bunlarda *tek kişinin* mutluluğu en büyük erek ve eylemin dayandığı ilke olarak "en yüksek iyi"dir. Antikçağda geliştirilmiş ve yaygınlaşmış olan bu öğretiler, yeniçağın etik öğretilerini de etkilemişlerdir. Antikçağın mutlulukçu öğretilerinden etkilenen ve Anglo-Sakson dünyasında yaygınlık kazanmış olan bu modern öğretileri *yararcılık (utilitarizm)* adı altında toplamak olanaklıdır. Gerçi bu öğretilerde antikçağın kozmolojik metafiziğine yer verilmez; hatta bunlarda her türlü metafiziğe karşı bir tepkiye rastlanır; bununla birlikte antikçağ öğretilerinde olduğu gibi, bunlarda da kalkış noktası yine insan doğasıdır, insanın ahlâksal yaşamını doğal yaşamının bir uzantısı olarak kabul etmektir. Yararcı öğretiler, kendi doğalcı tutumları doğrultusunda, tüm ahlâk ilkelerinin, tüm değerlerin temelinde psişik etkenlerin yattığını ileri sürerler. Buna göre, antikçağın mutlulukçu öğretilerinde olduğu gibi, bu öğretilerde de tüm insanların kendi mutluluklarının peşinde koştuk-

ları kabul edilir. Bununla birlikte, yararcı öğretileri antikçağın öğretilerinden ayıran bir yön de vardır. Antikçağın mutlulukçu öğretileri, bireyci olmaktan da öteye, bencil (egoist) öğretilerdir; tek kişinin mutluluğuna odaklanırlar. Buna karşılık yararcı öğretilerin önemli bir kısmında tek kişinin kendi başına mutluluğa erişemeyeceği, tek kişinin mutluluğunun toplum içinde ve *toplumsal yarar* çerçevesinde gerçekleşebileceği düşünülür. Hatta bu yararcı öğretiler, bireyci olma adına antikçağın öğretilerinden daha fazla layık oldukları gibi, *yarar* kavramını toplumsallık zemininde düşünmüş olmaları bakımından, hem bireyci hem toplumcu yönleri birlikte içerirler.

Yararcı öğretiler, çok büyük ölçüde yeniçağ İngiliz felsefesinden çıkmış öğretiler olarak görünürler. 20. yüzyılda İngilizce konuşulan ülkelerde, Anglo-Sakson dünyasında ortaya çıkan *pragmatizm* ve *operasyonalizm* gibi öğretiler de, büyük ölçüde yararcı öğretilerin birer devamıdırlar.

Yararcı öğretileri (hatta pragmatist ve oparasyonalist öğretileri de) hazırlayan filozof olarak, Francis Bacon'ın adı geçer. F. Bacon, yeniçağ felsefesinin başlangıçlarında, dedüksiyon yerine endüksiyonu temel düşünme yöntemi kılmak, metafiziğe ve spekülasyona karşı deneysel araştırmaya dayalı deneysel bilimi geliştirmek, felsefeyi de deneysel bilim modelinde ıslah etmek konusundaki girişimiyle tanınır. Bacon'a göre, nasıl ki felsefede yüzyıllar boyunca metafiziğe ve olgularca denetlenemeyen spekülasyonlara başvurmak hemen hiçbir "yarar" sağlamamışsa, nasıl insan ancak deneysel bilimlerin gelişmesi sayesinde doğaya egemen olup ondan kendi adına daha fazla yarar sağlama yolunu kendisine açmışsa; artık bundan sonra ahlâksal yaşamda da "iyi" veya "en yüksek iyi", toplumsal ortak duyuya (common sense) en uygun ve bireye en yararlı şey olarak görülmelidir.

Bacon'ın kendisi bir ahlâk öğretisi, bir etik teori geliştirmemiştir. O yararcılığa giden yolu hazırlamış, yararcı öğreti ise

Hucheson, Bentham ve özellikle J.S. Mill'in ellerinde geliştirilmiştir. Yararcı öğretiler, insanın doğası gereği bencil ilgi ve eğilimlere sahip bulunduğu ve onun bu bencil istek ve eğilimlerini, bedensel ve psişik ihtiyaçlarını, tutkularını doyurmak, böylece mutluluğa ulaşmak peşinde olduğu noktasından hareket ederler. Öyle ki, yararcı öğretileri kalkış noktaları itibarıyla hazcı öğretiden ayırt etmek ilk bakışta kolay değildir. Yararcı öğretilere göre, insanın başkaları karşısındaki ilk tavrı, doğadan gelen bencilliğine uygun bir tavırdır. İnsan, doğası gereği bencildir ve onun bu bencilliği hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldırılamaz. Ne var ki, aynı insan, zayıf bir doğa varlığıdır da. Onun güçlü pençeleri, keskin dişleri, kalın postu vd yoktur. Zayıf bir hayvan olarak o, yine bencilce bir isteğini, güvenlik içinde yaşama isteğini, ancak sürü halinde yaşayarak sağlayabileceğini anladığı anda, birlikte yaşamanın koşullarını da üretmek, yani toplumsallaşmak zorunda kalmıştır. Böylece onda, ister istemez, doğuştan getirdiği bencil eğilimler yanında, bir de, *başkalarını gözetme* denen bir ilgi oluşmuştur. Gerçi bu başkalarını gözetme ilgisinin sonradan edinilmediğini, doğuştan olduğunu söyleyen yararcı öğretiler de vardır. Örneğin Shaftesbury, bu ilgiye, *özgeci (diğerkâm, altruist)* bir duygu halinde doğuştan sahip olduğumuzu belirtir. (Sonra göreceğimiz gibi, *özgecilik -diğerkâmlık, altruizm-*, aşırı bireyci olmayan tüm öğretilerin kalkış noktasında yer alır). Samuel Butler da Shaftesbury gibi düşünür. Butler'a göre de insanda doğuştan gelen bir *kendini sevme (self-love)* eğilim ve ilgisi yanında, yine doğuştan gelen bir *türdeşlerinin iyiliğini isteme* (benevolence) eğilimi ve ilgisi vardır. Butler'a göre bu iki eğilim ve ilgi, insanın ahlâksal yönünü oluşturan temel dayanaklardır. Çünkü insanın tüm ahlâksal eylemlerini bu iki eğilim ve ilgi aynı anda etkili olmak suretiyle yönlendirirler. Başka bir deyişle, bu iki eğilim ve ilgiden bağımsız bir insan eylemi yoktur. Başkalarına yönelik olmadığını, salt kendimize yö-

nelik olduğunu düşündüğümüz, öyle sandığımız eylemlerde bile bu iki eğilim ve ilgi etkilidir. Bu demektir ki, kendi iyiliğimizi istemek de, başkalarının iyiliğini istemekle, eğilim ve ilgi olarak aynıdır. Ve zaten Butler'a göre bu iki eğilim ve ilgi birbirini hiçbir zaman dışta bırakmazlar. Kendini sevme eğilimi ve ilgisi *tek kişinin mutluluğunu* o kişinin tüm yaşamı için tek erek kılarken; türdeşlerinin iyiliğini isteme eğilimi, ilgisi, aynı ereği tüm topluma yayılmış, tüm toplum için geçerli bir erek, bir "en yüksek iyi" yapmak ister. Öyle ki, eylemlerimiz tüm toplumun iyiliğini *de* gözeten eylemler oldukları sürece tek kişi açısından da *yararlı* olabilirler. Daha sonra Hucheson'ın, Butler'ın bu düşüncelerini, *çok sayıda insanın en büyük oranda mutluluğu* formülü altında topladığı görülür. Ondan sonra Bentham, Hucheson'm bu formülünden hareket ederek bir *toplumsal yarar etiği* geliştirmeye çalışmıştır.

Yararcı etiğin bir toplumsal yarar etiği olarak anlaşılması, esasında Hobbes ve Locke'a kadar uzanır. Hobbes da Locke da, ahlâk fenomenini toplumsal (ve ayrıca siyasal) bir görüş açısı içerisinde ele alırlar. Her ikisi de, toplum düzeninin barış içinde süreklilik kazanmasının insan doğası gözetilerek olanaklı olacağım belirtirler. Hobbes'a göre toplu halde yaşayan insanlar için doğal durum, "herkesin herkese karşı savaşı"dır (bellum omnium contra omnes). Doğası gereği bencil olan ve yine doğası gereği kendini koruma içgüdüsüyle davranan insan, tam da bu nedenlerle başkalarıyla sürekli bir savaş halindedir. Bu sürekli durum, onlarda *barış* ve *güven* isteğini uyandırır ve güçlendirir. Barış ve güveni sağlayacak olan da *devlet* (Leviathan) ve onun yaptırımcı gücüdür. Devlet denen kurumun ortaya çıkması, insanları belli siyasal ve ahlâksal ilkeler altında yaşamaya zorlar. Öyle ki, Hobbes'a göre, siyaset, hukuk ve ahlâk, barış ve güven içinde yaşama gereksiniminin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Locke da bu konuda Hobbes gibi düşünür. O da ahlâk fe-

nomenini doğal durumdan toplumsal duruma geçiş gerekliliğinin bir ürünü olarak değerlendirir. Hobbes ve Locke, daha sonra Shaftesbury ve Butler'm doğuştan sahip olduğumuzu söyledikleri özgeci (diğerkâm, altruist) eğilim ve ilginin, sonradan ve karşılıklı yarar gözetilerek oluştuğunu söylerler ve hatta bir ahlâkın oluşabilmesinin ancak sonradan edinilen böyle bir özgecilikle olanaklı olacağını ileri sürerler. Fakat onların burada ele almakta olduğumuz yararcı öğretiler açısından önem ve değeri, özgeci olmadan yarar, özellikle *karşılıklı yarar* fikrinin ortaya çıkamayacağını vurgulamış, bu suretle ahlâk fenomenini, özellikle ahlâkın kaynağı problemini bir ölçüde sosyolojik diyebileceğimiz bir tutumla ele almış olmalarıdır.

Yararcılığın en etkili adı olarak J.S. Mill, aslında kendisinden önceki yararcı filozofların görüşlerini belli bir sistematik içerisinde toplamış ve bu görüşleri 19. yüzyıla özgü motiflerle ilgi içerisinde geliştirmiş olmasıyla öne çıkar. Ona göre de, insanlar kendi bireysel mutluluklarına ancak toplumsallık durumunda ve karşılıklı yarar düşüncesi doğrultusunda ulaşabilirler. Bu yüzden yine ona göre, etik denen felsefe disiplininin temel problemi, daima, bireysel mutlulukla toplumun genel iyiliğini (mutluluğunu) bağdaştırabilmek olmuştur. Bencilik (egoizm) ve özgecilik (altruizm), birbiriyle bağdaştırılamadıkları sürece, bireysel ve toplumsal mutluluk da söz konusu olamaz. Mill'e göre yararcılık, mutluluğun arzu edilir ve hatta bir erek olarak arzu edilir biricik şey olduğunu öğretir. Bütün diğer şeyler, yalnızca söz konusu ereğe ulaşmak için araçlar olabilirler. Yararcılık, ahlâklı yaşamayı bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak anlar ve bireyin çıkarının kamusal yarar ve toplumun genel mutluluğuyla uyumlu olması gerektiğini belirtir. Bu nedenle bireyin, kendi çıkarını kamusal yararla bağdaştırmasını sağlayacak erdemlere gereksinimi vardır. Ne var ki, Mill'de bireyin çıkarı ile kamusal yararın çatıştığı durumlarda hangisine öncelik verilece-

ği hususu kapalı kalmıştır. O sadece, söz konusu çatışma halinde bireyin kendi çıkarlarından fedakârlık yapması gerektiğini öğütlemekle yetinir.

Yararcı öğretilerde şu temel yönleri ayırt edebiliriz:

1. Bu öğretilerde temel problem "en yüksek iyi" problemidir ve o, ulaşılması gereken *erek* olarak, "mutluluk" diye tanımlanır. Bu bakımdan antikçağın mutlulukçu öğretileri ile aynı kategoride yer alırlar ve onlarla birlikte, etik tarihinde ayrıca *erekçi etik öğretiler* adı altında da toplanırlar.

2. İlkçağın ve yeniçağın mutlulukçu/yararcı öğretilerinin hepsi, "en yüksek iyi"yi (mutluluğu) insanın bedensel, psişik istek ve eğilimlerinin, tutku ve güdülerinin tatminine ve nihayet toplumsal taleplerinin karşılanmasına yönelik olarak bireye yararlı olan şey diye konumlarlar ki, bu konumlayış tarzı, bu öğretileri bir yandan *bireyci öğretiler,* öbür yandan *doğalcı (naturalist) öğretiler* olarak görmemizi getirir. Bununla birlikte yeniçağın yararcı öğretilerinde, ilkçağın bencil öğretilerinden farklı olarak, toplumcu bir eğilim ve ilginin de ağırlıklı olarak ortaya çıktığı görülür.

2.2 "Doğru Eylem" Problemini Başat Sayan Etik Tipleri

*2.2.1 Kant'ın Ödev Etiği (Deontolojik * Etik)*

Etik tarihine bakıldığında, antikçağdan yeniçağda Kant'a kadar etikte başat problemin "en yüksek iyi" problemi olarak kaldığı ve çözüm denemelerinin mutlulukçu bir çizgiyi izledikleri görülür. Hazcılıktan, Epikurosçuluktan, stoacılıktan, yeniça-

* Grekçe *deon* "ödev" anlamına gelir. Grekler *deon*'u, bir yasa veya yükümlülükten çıkan, ona bağlı ve ilişkin olan durum, hareket tarzı olarak tanımlıyorlardı. "Deontoloji" terimi ilk kez J. Bentham'ın 1834 tarihli aynı adlı kitabında kullanılmıştır.

yın yararcı, pragmatist ve operasyonalist öğretilerine kadar, tüm öğretilerde en yüksek iyi "mutluluk" olarak görülür ve bu mutluluk, bedensel haz, sürekli hoşnutluk durumu, doğaya akıl yoluyla uyum göstermek yoluyla ulaşılan dinginlik, bireysel yarar, toplumsal yarar vd olarak değişik şekillerde tanımlanır. Örneğin etiğin kurucusu olarak gördüğümüz Aristoteles de, bir ahlâkçı tavrıyla, insan yaşamının, özellikle ahlâksal yaşamın ereğinin mutluluk olduğunu öğretir; fakat yine de etikçi yanının ağır bastığı bir tavırla, mutluluğun ne olduğu konusunda hiçbir uzlaşım olmadığını da belirtmekten geri kalmaz. Öyle ki, ahlâkçı Aristoteles'i etikçi Aristoteles uyarır ve frenler gibidir.

İşte, Kant, etiğin temelini üzerinde hiçbir uzlaşım olmayan "mutluluk" gibi bir ereğe bağlamanın yanlış olacağından hareket eder. Başka bir deyişle, adı "mutluluk" olarak konulmuş olsa da, herkesin üzerinde uzlaşacağı bir "en yüksek iyi" yoktur. O halde etik için bir temel aranacaksa, bu temel başka bir yerde aranmalıdır. Kant, daha önce *Salt Aklın Eleştirisi* adlı kitabında gerçekleştirdiği teorik akıl analizi ile, bilgimizin oluşumunu sağlayan a priori temeller olarak zihin kategorileri ve duyarlık formlarını ele almıştı. Bunlar bilgimizin oluşumunu sağlayan a priori temeller, bilgi yapıcı yasalar, epistemolojik formlardı. Şimdi Kant, etik alanında gördüğü ve hiçbirinin sağlam ve genelgeçerli temellere dayanmadığını saptadığı öğretiler çokluğu karşısında, etiğin de a priori temelleri olabileceği sayıltısıyla yola çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle, Kant'a göre, bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de, herkes için aynı olan, herkes için geçerliliğe sahip bulunan a priori bir temelin, bir *yasa*nın bulunması gerekir. Kısacası, etik, ancak genelgeçerli bir yasaya dayandığı takdirde biricik ve evrensel bir etik olabilir. Böylece Kant, ilk kez sofistlerle Sokrates ve Platon arasında ortaya çıktığını ve daha sonra hemen tüm etik tarihinde karşılaştığımızı daha önce belirttiğimiz *etik relativizm - etik mutlakçılık (evrenselcilik)* karşıt-

lığında mutlakçıların, evrenselcilerin yanında yer alınış da olur.

Etik için aranan ve mutlak geçerliliğe sahip evrensel yasa, nasıl bir yasa olacaktır? Bu yasa öyle bir yasa olmalıdır ki, bu yasaya uyan tüm insan eylemleri "ahlâksal" olabilsin. Doğa yasası gibi genelgeçerli, evrensel olacak, ama bu kez doğa için değil de ahlâksal yaşam için düşünülmüş böyle bir *ahlâk yasası* nasıl konumlanabilir? Sorunun böyle sorulmuş olması, Kant'm doğa yasası örneğine göre düşündüğü böyle bir ahlâk yasasının doğa yasası gibi *olan* bir şey değil, bir *olması gereken* olarak tasarladığını gösterir. Başka terimlerle ifade edilecek olursa, doğa yasası *verili* bir şey iken; ahlâk yasası *verilenmiş* (gegeben, given), bu demektir ki, doğal belirlenim içindeki insanın sonradan rasyonel yoldan tasarlayıp uygulamaya sokmaya çalıştığı bir yasadır. Kant'a göre böyle bir ahlâk yasası, insanın hem kendisi için istemiş ve kendisine koymuş olduğu, eylemlerini ona göre yönlendirdiği bir *bireysel ilke*, hem de aynı zamanda başkalarının da isteyebileceği ve başkalarının da kendilerine koymuş oldukları, eylemlerini ona göre yönlendirdikleri bir *genel ilke* olarak konumlanabilir. Böyle bir yasayı ise, ancak *özgür* bir insan *isteyebilir*. Özgürlük, zaten, insanın isteyerek, yani istencini (iradesini) harekete geçirerek kendisine yasa koymasından (*otonomi; oto:* kendi, *nomos*: yasa) başka bir şey de değildir. Ahlâk yasası bir "en yüksek iyi" de değildir. "İyi", ancak, böyle bir yasayı isteme ve ona uymada kendini gösterebilir.

Bu belirlemelere göre, ahlâksal yaşam ancak *istenç (irade)* ve *ahlâk yasası* olarak iki temele dayandırılabilir. Bu demektir ki, bu temellerden yoksun bir yaşam ahlâklılık taşımaz. Çünkü herhangi bir ilkeye veya buyruğa isteyerek (iradeyle) bağlanmadan ve sadece bu ilke veya buyruğa sorgusuz sualsiz boyun eğerek yapılan eylemlerle yetinildiğinde veya sadece doğal duygulanım ve güdülere göre hareket edildiğinde, böyle bir durum olsa olsa bir *legalite* durumu olabilir, bir *moralite* (ahlâklılık) du-

rumu olmaz.* Öyle ki, doğal eğilim, güdü ve itkilerle, psişik motiflerle ve toplumsal alışkanlıklarla, irdelenmeksizin benimsenmiş ve içsenmiş, kemikleşmiş törelere uyarak yapılan eylemler hiçbir şekilde *moralite* taşımazlar.

Görülebileceği gibi, Kant, yaptığı bu *moralite* tanımıyla, insanın doğallığını çıkış noktası yapmış olan tüm etik öğretilerini yadsır; onları ahlâklılık alanının dışına atmış olur. "Mutluluk"u "en yüksek iyi" saymak, onu erek haline getirmek, Kant'a göre tamamen yanlıştır. Ahlâklılık "mutluluk" ile ilgili bir şey olamaz. Çünkü insan mutluluğa, zaten doğal eğilimleri, güdüleri, arzularının yönlendirmesi altında ulaşabilmektedir. Mutluluğa ulaşmakta, özellikle mutluluğu bedensel haz, arzuların tatmini olarak anladığımızda, hayvanlardan herhangi bir ayrımımız yoktur; çünkü hayvanlar da doğaları gereği böyle bir mutluluğu kovalarlar. Ahlâklılığı mutluluğa endekslediğimizde, ahlâklılık artık sadece insana ait bir fenomen veya durum olmaktan çıkar, toplu halde yaşayan, özellikle eşeyli yoldan üreyen tüm hayvanlar için de geçerli bir fenomen veya durum olurdu. Bu nedenle Kant, ahlâklılığı sadece insana özgü bir fenomen veya durum olarak kurabilmek, temellendirebilmek için, insanın doğal yanından az çok özerk olduğunu düşündüğü öbür yanından, *akıl sahibi varlık* veya kendisinden sonra genişliğine kullanılan bir terimle, akıl sahibi varlık olmayı sadece bir yön olarak içeren *tinsel varlık* olarak insandan yola çıkmak ister. Biz, doğal yanımızdan belli ölçülerde bağımsız bir yaşam biçimini akıl sahibi varlık olarak gerçekleştirme olanağına sahibizdir. Bu olanağı kullanıp kullanmamak bize kalmıştır. Bu olanağı kullanmadığı-

* Bugün *legalite* terimini daha çok hukuksal boyutuyla, yasalılık veya yasaya uygunluk anlamında kullanıyoruz. Kant'ta ise terimin daha geniş bir anlamı vardır ve bu geniş anlamıyla *legalite,* sıradanlık, mevcuda uyma, özel bir ilgi ve çaba göstermeksizin, alışkanlıkla, töre ve geleneklere bağlı olarak eylemde bulunma, ritüele ayak uydurma vd anlamlarına gelir.

mız sürece, bir doğa varlığı olarak kalırız. Bu olanağı kullanmaya başladıkça yani "Aklını kullanma cesaretini göster!" buyruğuna uyduğumuz sürece, kendimizin yaptığı ve isteyerek uyduğu bir evrensel ahlâk yasasının buyruğu altında yaşamaya geçer, yani *ahlâksal varlık* olabiliriz. Buradan hareketle *tinselliği* de tanımlayabiliriz: *Tinsellik,* insanın kendi aklı, duyguları, istekleri, tutkuları, düşünceleri, ideleri ve idealleri, kurumlaştırmaları vd doğrultusunda, kendi düşüncesi ve emeği ile ortaya koyduğu her şeydir. *Ahlâklılık* da, anlaşılacağı üzere, tinselliğin en önemli bileşenleri arasında yer alır.

Kant felsefesini epistemolojide olduğu gibi etikte de bir dönüm noktası kılan en önemli husus, onun getirmiş olduğu bu yeni *ahlâklılık* tanımı ve etiği bu tanım doğrultusunda yepyeni bir şekilde temellendirmeye girişmiş olmasıdır.

Kant için, evrende uzam ve zaman koordinatları içinde yaşayan bir doğal varoluş olarak insan, tüm gereksinim, güdü, dürtü ve duygulanımlarıyla, doğada hüküm süren nedensellik yasalarına tâbidir. O, bu durumuyla *özgür* değildir. Doğal varoluş olarak insan *heteronom* bir konumdadır; yani kendisi dışındaki bir şeyler (doğa yasaları) tarafından belirlenmiştir. Bu durumda o, ancak kendi koyduğu bir yasa, bir ahlâk yasası altında yani istenç (irade) sahibi bir varoluş olarak eylemde bulunduğunda *özgür* olabilir. Ve insan özgür olabilir; çünkü o, istenç (irade) sahibi varoluş olarak *otonomi* sahibidir. *Heteronomi,* "yasası kendi dışında olmak" iken; *otonomi,* "yasası kendi içinde olmak"tır ki, o, özgür olmak anlamına geldiği gibi, *ahlâklılığın* da koşuludur.

Peki, ahlâk yasasının özgül nitelikleri nelerdir? Ahlâk yasası, öncelikle bir *imperatif,* bir *buyruk* olarak karşımıza çıkar. O bir buyruktur; fakat kendi istencimizle kendimize koyup gereğini yerine getirmeye çalıştığımız, bizi belirlemesine izin verdiğimiz bir buyruktur. Dolayısıyla ona doğada rastlanmaz. Zaten yukarıda yapılan kesin ayrıma göre, doğada ahlâklılığa rastlanmaz.

Demek ki, ahlâk yasası doğa yasası değildir; onun belirleyiciliği doğa yasasınınki gibi zorunlu değildir. Ahlâk yasasına uymak bizim için bir zorunluluk değil, bir *ödev*'dir. *Ödev,* tanımı gereği, yapmayı, yerine getirmeyi kendi istencimizle üstlendiğimiz, sorumluluğunu üzerimize aldığımız bir buyruktur. Onu *görev*'den ayıran da budur. *Görev* de gerçi bir *ödev*dir; o da yapmayı, yerine getirmeyi üstlendiğimiz, yerine getirme sorumluluğunu üzerimize aldığımız bir buyruktur; fakat burada yapmamız gereken, bizim dışımızda, bir otorite (devlet, kurum, aile büyüğü vd) tarafından bize buyrulmuştur. *Ödev*'de tam bir otonomi varken, *görev*'de otonomi ve heteronomi bir aradadır. Yine de *görev*'deki heteronomi, doğa yasalarının dıştan belirleyiciliğindeki heteronomi değil, insan dünyasında ve insanlararasılık zemininde gerçekleşen bir heteronomidir. Dolayısıyla, kendi dışımızdaki bir otoritenin buyruğu olarak *görev,* kendisini tam anlamıyla içseyerek, benimseyerek ve özgürce onaylayarak yerine getirdiğimiz sürece *ödev*'e dönüşür. Aksi halde aynı *görev,* isteksizce katlanılan bir angaryaya dönüşebilir, hatta bir çeşit zulüm olarak hissedilebilir.

Şimdi bu durumu daha da aydınlatacak iki terime yer vermemiz gerekecektir: İnsan doğa yasasının belirleyiciliğini *hipotetik (koşullu)* bir belirleyicilik olarak tanır. Başka bir ifadeyle, tüm doğa yasaları, doğa varlığı insan için kendisini dıştan koşullayan şeylerdir. Buna karşılık ahlâk yasası *kategorik (koşulsuz)* bir yasadır. Ahlâk yasası her türlü doğal belirlenimin dışında, bizim kendimize koyduğumuz bir buyruk olması anlamında, bir *kategorik imperatif (koşulsuz buyruk)* olarak kendisini gösterir. Buyruğu koşulsuz olarak geçerli yani kategorik kılan şey, onun eylemi yönlendiren bir yasa, ama özgürce konulmuş bir yasa olmasıdır. Böyle bir yasa, nedensellik yasalarınca belirlenmiş olan doğada bulunmaz. Bu yasa, aynı zamanda her türlü içerikten yoksun, *salt* ve *formel* bir yasadır ve özgür insan bu yasaya uy-

mayı kendine ödev olarak koyan, bunu kendisine taahhüt eden insandır.

Kant, ahlâk yasasını, birer formül halinde, aşağıdaki cümleleriyle betimler:

"Böylece, bir eylemin dayandığı ilke olması gereken bir yasanın genelliği, bu genelliğin, sadece, bir buyruğa uymakla zorunlu bir şeymişcesine tasarlanmasından başka bir şey değildir. Öyleyse kategorik imperatif biriciktir ve şudur: Öyle bir ilkeye dayanarak eyle ki, bu ilkeye dayanarak isteyebileceğin şey, aynı zamanda bir genel yasa olsun."

"Öyle eyle ki, eyleminin dayandığı ilke, sanki kendi istencinle gerçekleştirmiş olduğun bir doğa yasası olabilsin."

"Öyle eyle ki, eyleminin dayandığı ilke, aynı zamanda öbür insanların eylemleri için de bir ilke ve yasa olabilsin."

Bu yolla elde edilen kategorik imperatif, demiştik ki, fenomenler dünyasında, doğada bulunmaz; o yalnızca insana geçişli, insanın bulduğu ve insana hitap eden bir yasadır; fakat doğa varlığı olarak insana değil, akıl sahibi varlık olarak insana. Kant, ahlâk yasası hakkındaki bu bilincimiz doğrultusunda, doğada olmayan, sadece akıl sahibi varlık olarak bizim sayemizde varoluş kazanabilecek olan bir olgu türünden söz eder ve buna *aklın olgusu* (Faktum der Vernunft) adını verir. Aklın olgusu, insanın kendi özgür istenciyle kendisi için ve kendisine bir yasa koyma olgusudur.

Şimdi, hem kendimiz hem de başkaları için geçerli olabilecek böyle bir yasaya somut ve içerikli örnekler bulup bulamayacağımızı soralım.

Kant için ahlâk yasası şu veya bu somut duruma uygun bir içeriğe sahip değildir. Ahlâk yasası içerikli değil, formel bir yasadır. Böyle bir yasayı, hazza, mutluluğa, yarara vd göndermeler yaparak somutlaştıramayız. Çünkü haz, mutluluk, yarar vd insanın nedensellik yasalarınca belirlenmiş doğal yanına ait şey-

ler olarak, varoluşlarını heteronomiden alırlar. Dolayısıyla bu türlü içerikler, özgür insanın istençli olarak yönlendiği değil, doğal insanın istençsiz olarak yönlendirildiği ve tam da bu yüzden ahlâklılık taşımayan içeriklerdir. Ahlâklılığın biricik göstergesi, yineleyelim, insanın kendi istenci ve aklıyla kendine koymuş olduğu yasanın buyruğuna girmesidir. Bu yasa, bir doğa yasasının *zorunluluğuna* sahip değildir. Fakat bu yasa, onu kendisine koyan insan tarafından tıpkı doğa yasasıymış gibi zorunluymuşçasına konumlanır. Dolayısıyla ondaki zorunluluğun kaynağı doğa değil, biziz. Ahlâk yasası bize kendisine uymamız *gerektiğini* buyurur; ona uymak bize bir *ödev* olarak görünür. Bu yüzden, doğa yasasını *zorunluluk* (müssen) tasarımı altında düşündüğümüz halde, ahlâk yasasını *gereklilik* (sollen) tasarımı altına sokarız. Doğada olup biten her şeyi, tek bir sözcükle *olan* olarak adlandırırsak, ahlâk yasasının bize buyurduğu şey, bir *olması gereken* olarak adlandırılabilir. Zaten *ödev* teriminde de eylemlerimizi bir *olması gerekene* göre yönlendirmemizin vurgulandığı açıktır. Burada bu *olması gereken*, yine de bir *neden* konumundadır. Fakat onu doğal nedenden ayıran, onun özgürce tasarlanmış ve konulmuş olmasıdır. Bu nedenle Kant için ahlâklılık, *özgürlükle gelen bir nedensellik* doğrultusunda varoluş kazanabilir. Eylemlerimizi "doğru eylem" kılan, onların özgürlükle gelen bir nedenselliğe tâbi olmalarıdır. Böyle bir nedensellik türü, yineleyelim, doğada yoktur, ancak ahlâk alanında, tinsel dünyada bulunur.

Tüm bu belirtilenler, Kant'ın ödev etiğinin etikte temel problemin "doğru eylem" problemi olduğu sayıltısını benimseyen bir anlayışın ürünü olduğunu da gösterebilir. Kant etiğinde *doğru eylem,* istençle ve akılla, bu demektir ki, özgürce konan bir ödevin gereğini yerine getirmeye yönelik eylemdir ve sadece insana özgü ve insana aittir. Başka bir ifadeyle, doğru eylem, ödevi gerçekleştirmeye yönelik eylemdir. Şu da anlaşılır ki,

Kant için etik, doğru eylemin ne olduğu sorusunu yanıtlama girişimidir.

Ahlâk yasasının içeriksiz olduğunu belirtmiştik. O, hem bireysel bir ilke, hem de herkesin isteyebileceği ve onaylayabileceği bir genel ilke olarak, formel bir yasadır. Bununla birlikte o, her somut durum için, uygulamada geçerli kılınabilir de. Örneğin bir dükkândan bir ödeme yapmadan mal alınamaz. Çünkü herkes böyle yaparsa, ekonomik, toplumsal, hukuksal ve ahlâksal bir yaşam oluşturulamaz. Böyle bir durumu ise, ne bireyler, ne de genel olarak toplum ister. Bu yüzden salt, formel, içi boş, hiçbir belirli durum için somutlaştırılamayacak olan bu yasa, ancak, kendisine tek tek her bir eylemimiz için bir *ölçüt* olarak başvurulduğunda bir işlev yüklenebilir, uygulamaya ışık tutabilir. Tüm bu nedenlerle Kant etiğine *ödev etiği (deontolojik etik), gereklilik etiği* adları yanında *formalist etik* adı da verilmiştir. Kant, formel bir yasa olarak ahlâk yasasını, nasıl ki zihin kategorileri teorik aklın a priorileri iseler, "pratik aklın a priorisi" olarak konumlamak ister. Özgür istencin ve pratik aklın meyvesi olan bu yasayı a priori kılan bir başka önemli yön de, onun bir "istenemeyen yasa" da olamamasıdır. Ahlâk yasası istenen ve istendiği için kendisine bağlanılan bir yasadır. İstenmeyen bir yasa ahlâk yasası olamaz. Fakat ahlâk yasası aynı zamanda kendisine karşı durmayı "isteyemeyeceğimiz" bir yasadır da. Örneğin bir kimse birisinden borç para aldığında borcunu ileride ödemeyi hiç düşünmediği halde en kısa zamanda ödeyeceğine dair yalan söyleyebilir, hatta ödeyeceğine yalan yere yemin bile edebilir. O bunu birkaç kez tekrarlayabilir ve her seferinde borç para aldığına bakarak, sonunda şöyle bir ilkeye bile ulaşabilir: "Geriye ödemeyeceğini bile bile borç para isteyip alabiliyorsan; geriye ödeyeceğine dair söz vermelisin." Diyelim ki, o kimse böyle bir ilkeyi bir ahlâk yasası olarak benimsemiş olsun. Ne var ki, o bu ilkeye göre eylemde bulunmaya devam ettiğinde, bir

süre sonra ona kimse borç para vermemeye başlayacaktır. Çünkü o kendi istenciyle kendisine bir ilke koymuştur gerçi; fakat bu ilke başkalarının da kendi istençleriyle kendilerine koydukları bir ilke haline gelmediğinden, daha doğrusu gelemediğinden, asla bir ahlâk yasasına dönüşemeyecektir. O kimse de, en nihayet, kimseden borç para alamayacağını anladığında, kendisine koyduğu ve bir ahlâk yasası haline getirmek istediği bu ilkeyi, bizzat kendisi artık "isteyemeyecektir"; başkalarının istemediği bir ilkeye göre yönlendirdiği eyleminin de "doğru eylem" olmadığını görecektir.

Kant etiğinin etik tarihinde bir dönüm noktası olduğunu belirtmiştik. Gerçekten de, Kant'tan sonra Kant'la tartışmak, genel olarak felsefede, özel olarak etikte, başlıca uğraşlardan biri olmuştur. Örneğin hemen aşağıda ele alacağımız *değer etiği* de ve daha sonra üzerinde duracağımız *özgürlük etiği* de, hem Kant'tan hareket eden hem de Kant'la tartışan etikler olmuşlardır. Kant'ın "özgürlük" kavramını tanımlayışı kendisinden sonraki etikler için büyük ölçüde kalkış noktalarından birini oluşturmuşsa da, onun hiçbir doğallığa, özellikle insanın duygu, heyecan, arzu dünyasına yer vermeyen formalizmi, ağır eleştirilere uğramıştır. Örneğin Schiller, Kant'ın ahlâk yasasını konumlayış tarzındaki bu sertliği çok ağır bir biçimde eleştirmiş ve bu yasanın despotluğunun korku verici olduğunu söylemiştir. Schiller'e göre, insanın kendisine özgürce koyduğunu düşündüğü ahlâk yasasına bağlılığı öylesine bir bağımlılığa dönüşebilir ki, ahlâksal özgürlük, insanın kendi kendisini mahkûm ettiği görkemli bir kölelik haline gelebilir. Hegel'e göre, ahlâk yasasının bu formel geçerliliği, her tarihsel dönemde birbirleriyle durmadan çatışan çok çeşitli ahlâk ilkeleri ve ahlâksal değerler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıramaz. Hegel için Kant etiği, tarihselliği ihmal eden, hatta tanımayan bir etiktir. Max Scheler, Hegel'den de etkilenerek, Kantçı formalizmin ahlâksal yaşamın

çok açık bazı fenomenlerini bile açıklamaktan uzak olduğunu belirtir. Tüm bu eleştirilerin haklı yönleri vardır ve biz de ileride bu eleştirilere yer vereceğiz. Yine de Kant etiği, bu eleştirileri yapanları da derinden etkilemiş, hatta onlara belli ölçülerde yön vermiş bir etik olarak, formel düzeyde de olsa etiğin dayanacağı bir temel ilkeye işaret etmiş olması bakımından, etkileri hâlâ sürmekte olan bir etiktir.

2.2.2 İçerikli Değer Etiği (Aksiyolojik Etik)

İçerikli değer etiği, hem Kant'tan etkilenmiş hem de Kant'la sürekli tartışma içinde geliştirilmiş olan bir etiktir. Bu etik, Kant'ın ahlâklılığı konumlayış tarzını ve otonomi düşüncesini korumakla birlikte, Kant etiğinin *formalist* niteliğine karşı çıkar. Lotze, Windelband, Rickert gibi filozofların katkıda bulundukları bu etik, esaslı olarak Max Scheler tarafından geliştirilmiş, daha sonra Nicolai Hartman tarafından sistematize edilmiştir.

Kant'ta ahlâklılık insanın istenç sahibi ve akıl varlığı olarak kendisine koyduğu bir yasaya, ahlâk yasasına göre eylemesinde beliriyor, yani ahlâklılık, aklın bir ürünü, Kant'ın deyimiyle, "aklın olgusu" oluyordu. Ahlâklılığı yapan şey otonomiydi; öyle ki Kant, otonomiden hareketle, ahlâk yasasına bir a priori olarak bakıyor, etiği böyle a priori üstünde kurmaya çalışıyordu.

İşte, Scheler, Kant'ın bu otonomi düşüncesini korumakla birlikte, onun ahlâk yasasını içi boş, formel bir yasa olarak belirlemiş olmasına şiddetle karşı çıkar. Scheler için Kant, ahlâklılığı duygularından, isteklerinden, arzularından, heyecanlarından, sevgilerinden, nefretlerinden vd arınmış bir varlığa, bu anlamda *içeriksiz* (immateryal) bir akıl varlığına, yani bir "X"e bağlıyordu. Örneğin Kant için dostluk, sevgi gibi şeyler ahlâksal bir nitelik taşımazlar; onlar duygusal (emotional) şeyler olarak, insanın doğal eğilimlerinden kaynaklanırlar ve bu yüzden

insanın duygusal yaşamının herhangi bir ahlâksal nitelik taşıdığı asla ileri sürülemez. Kant'ın neden dolayı tüm mutlulukçu/yararcı etikleri yadsıdığını hatırlayalım. Örneğin Kant şöyle demiştir: "Gereksinimlerimizin kaynağı olan eğilimlerin mutlak bir değeri yoktur ki, onlar arzu edilebilsinler. O halde, onlardan tamamen kurtulmak her akıl sahibi varlığın arzusu olmalıdır." İşte, Scheler'in "X" dediği, tam da Kant'ın böyle tanımladığı bir insandır. Akıl sahibi olarak bu insan, sanki, somut bir dünyada yaşamayan, hissetmeyen, acıları, sevinçleri, sevgileri, umutları, özlemleri, nefretleri, aşkları, tutkuları, heyecanları vd olmayan bir formel yaratıktır. Oysa Scheler'e göre, insanın *somut ahlâksal yaşamı*, tam da bunlarla örülüdür. Başka bir ifadeyle, insanın somut ahlâksal yaşamını ele alabilmek için, tam da onun akıl varlığı olmaktan önce bir *duygu varlığı* olduğunu görmek gerekir. Bu demektir ki, Kant'm soyut, içeriksiz, salt bir akıl varlığından ibaret kılınmış insanının yerine, *içerikli* insanı koymak gerekir. Öyle ki, ahlâklılık, akıl sahibi insandan çok, *duygusal insan*dan yola çıkılarak temellendirilebilir.* Scheler için bir şeye sevgi duyduğumuz veya o şeyden nefret ettiğimizde, o şey bizim için bir *değer* taşır. Biz her zaman nesneler ve durumlar karşısında hoş-nahoş, güzel-çirkin, yararlı-yararsız gibi nitelendirmelere başvurarak, o nesne ve durumları *değerlendiririz* de. Öyle ki, bizim nesne ve durumlar karşısındaki biricik tavrımız *bilgisel/kavrayıcı tavır* değildir; nesnelere ve durumlara bu tavrımıza yapışık bir başka tavırla ânında yöneliriz ki, bu ikinci tavra *değerlendirici tavır* diyoruz. İşte bu tavrımız altında, tüm nesneler ve durumlar, bizim için *değerli* veya *değersiz* sayılırlar. Bu nedenle, insan hep bir değerler çokluğu içerisinde yaşar. Nesneleri ve durumları hoş, nahoş, güzel, çirkin, yararlı, yarar-

* Fakat Scheler'in burada Kant'ın duygusallığı da kapsayacak şekilde insanın doğal yanından hareket etmiş olduğu için yadsıdığı mutlulukçu/yararcı etik tipine yönelmediği de, ileride görülecektir.

sız vd olarak değerlendirmemizi sağlayan ise, onların bizde uyandırdıkları duygulardır. İleride Scheler'in değerler çokluğunu nasıl sınıflandırdığını da göreceğiz. Fakat şimdiden söyleyebiliriz ki, tüm değerler duygusal kaynaklı olmasa da, değerlerin büyük bölümü duygusal kaynaklıdır. Ve Kant, bu değerler çokluğunu, insanın zengin değerler dünyasını, neredeyse bir kalemde silip atmıştır. (Gerçekten de Kant'ta "değer" kavramına pek az, o da ancak ayrıntıda yer verilir). Scheler için değerler, hoştan, nahoştan, kutsal ve kutsal olmayana kadar, tam bir çeşitlilik ve zenginlik arz ederler ve onlar, her şeyden önce insan yaşamına "anlam" katan, bu dünyayı "anlamlı" kılan şeylerdir. İşte, ahlâklılığa bir temel aranırken, insanın nesneler ve durumlara anlam katmasını sağlayan duygusal yanı ele alınıp çözümlenmeli, onun eylemlerinin formel bir ahlâk yasasına göre değil, değerlere göre yönlendiği gösterilmelidir. Ancak bu yolla Kant'ın boş, içeriksiz etiği içerikli bir etikle aşılabilir.

Şimdi, ilk saptanması gereken, Scheler'in Kant gibi etiğin başat problemini "doğru eylem" problemi olarak onaylamış olmasıdır. Ne var ki, Kant'ta doğru eylem formel bir ahlâk yasasına göre gerçekleştirilen eylem iken, Scheler'de doğru eylem, büyük bölümü duygu nesnesi şeyler olarak değerler altında gerçekleştirilen eylem olur.

Yukarıda, Kant'ın formalist etiğine ilk karşı çıkanlardan birinin Schiller olduğunu belirtmiştik. Scheler de kendi Kant eleştirisinde, Schiller'in Kant'ı eleştiren şu alaycı dizelerine sık sık başvurur:

> Seve seve yardım ediyorum dostlarıma.
> Fakat ne yazık ki buna eğilimlerim neden oluyor.
> Bu yüzden çok içerliyorum erdemli olamayışıma.

Scheler için Kant, insanın duygusal yanının önemini gereği gibi değerlendirememiştir. Oysa örneğin "sevgi" temel duygusal edimlerimizden biri, duygusallık ise değerlerin taşıyıcısı, kaynağıdır. Ve en önemlisi, ahlâklılık da, duygusal yoldan bilincine varabildiğimiz bazı değerlerin, *ahlâksal değerler*in yaşama geçirilmesi, onların bizden talep ettiklerinin gerçekleştirilmiş olması durumudur.*

Scheler için ahlâklılığın temelini akılda bulmak, etiği mantığa ve epistemolojiye indirgemekten başka bir şey değildir ve Kant'ın yaptığı bu olmuştur. Oysa akıl, ister kavrayan, bilgi üreten, seyreden akıl olarak *teorik akıl* olsun; ister araçlar yapıp çevresini düzenleyen, ahlâksal ilkeler üreten *pratik akıl* olsun; en nihayet, insanın sahip olduğu yetiler içerisinde sadece bir yetidir. İnsan akıl sayesinde neden-sonuç, amaç-araç ilişkisini kavrayabilir; özellikle pratik aklına başvurarak kendine koyduğu amaçlarla (ereklerle) eylemleri arasındaki neden-sonuç bağıntısını görebilir ve amaçları (erekleri) ile eylemleri arasındaki tutarlılığı veya tutarsızlığı denetleyebilir. Zaten Kant da ahlâk yasasını konumlarken, pratik aklın bu niteliğini gözetmişti. Ne var ki, Scheler'e göre, konulan amaç (erek) ile ona göre yönlenen eylem arasındaki neden-sonuç (veya: motif-eylem) bağıntısı *kavranılabilir* (konseptiv) nitelikte olmasına karşılık; örneğin "güzel" veya "yüce"yi alımlama tarzı böyle değildir. "Güzel" ve "yüce" birer değerdirler ve ancak insanın duygu dünyası hareketle geçirilerek *anlaşılabilir* (verstehbar) olma özelliği taşırlar. İnsanın temel edimlerinden biri olan *anlama,* onun sadece neden-sonuç bağıntısı temelinde kavrayamayacağı şeyleri içseme yeti-

Biraz ileride görüleceği üzere, Scheler karşımıza çok zengin bir değerler hiyerarşisi ile çıkacaktır. Dolayısıyla ahlâksal değerler bu hiyerarşi içinde ancak bir bölüm, bir basamak olarak kendilerini gösterirler. Onlar, diğer değer türlerinden gerçekleştirilmelerinin gerekmesi nedeniyle ayrılırlar. Bu demektir ki, bu gereklilik tüm değerler için söz konusu değildir.

si olarak da görülebilir. İşte, insan yaşamına bakıldığında, insan eylemlerini yönlendiren nedenler, akıl yoluyla kavranılabilir olan nedenlerden, örneğin Kant'ın ahlâk yasasında olduğu gibi kavranılabilir *ilkelerden* çok daha fazlasıyla, duygusal-sezgisel yoldan farkına varılabilen, yani *anlama* konusu olan şeyler olarak, *değerler*dir. Scheler şöyle der: "Kant'ın insan kavramını içeriksiz bırakarak formalize etmesi, daraltması, insanı sadece akıl varlığı olarak görmesi, geniş bir alan kaplayan duygusal yaşamı ve duygusal edimleri ihmal etmesi, hatta bunları insanlıkdışı sayması, etiği yanlış sonuçlara götürmüştür." Böyle olunca, bir etik, insanın sadece akılsal buyruklara dayalı eylemlerini değil, tüm eylemlerini gözeten bir zeminde kurulabilir. İnsanın duygusal yanını ihmal eden bir ödev etiği, daha sonra Karl Jaspers'in de dediği gibi, uygulamada bir "soğuk bürokrat ahlâkı"na yol açar ve karşımıza "kalem efendisi" bir insan tipi çıkar.

Scheler'e göre bir etik, insanın iki temel edimi olduğu görülerek kurulabilir: *1. Kavrayıcı edimler, 2. duygusal edimler.* Kavrayıcı edimlerin çözümlemesini Kant, özellikle *Salt Aklın Eleştirisi*'nde yetkin olarak yapmıştır. Bunlar, duyarlık formları (uzam, zaman), zihin kategorileri (nicelik, nitelik, bağıntı vd) olarak, epistemolojinin konusudurlar. Duygusal edimler ise "hissetme" (Fühlung), "isteme", "sevgi", "nefret", "tercih etme", "seçme", "tercihte bulunma" türünden edimler olup, bir akıl eleştirisinin, bir epistemolojik incelemenin konusu olamazlar. *Duygu* (emotio) - *duyum* (sensatio) ayrımı, Scheler için ahlâklılığın temelini görebilmek için bir kalkış noktasıdır. Duyumlar epistemolojinin konusudurlar; duygular ve özellikle duygusal edimler ise, en geniş kapsamıyla bir *değerler felsefesi*nin inceleme alanında yer alırlar. Etik de, ahlâksal değerlerle eylemler arasındaki bağıntının incelenme yeri olarak, böyle bir değerler felsefesinin bir alt dalı olarak konumlanmalıdır. Scheler'e göre mutlulukçu/yararcı etiklerde duygu-duyum ayrımına açıklıkla

rastlanmaz. Veya duygusallık (emotionality) duyumsallığa (sensuality) bağlanır ve duygu duyumun bir türevi sayılır. Bu, kısmen doğru olan bir saptamadır; yani duyguların bir kısmı duyumlardan türevlenirler. Fakat edim niteliğindeki duygularda (isteme, sevgi, nefret, tercih etme vd) durum değişir. Bunlar da duyum kaynaklı olsalar bile, farklılaşmış, edimselleşmiş duygulardır. Böylece Scheler, Kant'ın formalist etiğini insanın duygusal yanını dışladığı için eleştirirken, mutlulukçu/yararcı etiği de duygusal edimlerin niteliğini kavramamakla eleştirir. Scheler'e göre Kant, ahlâklılığı insanın otonomisine bağlamakta gerçi haklıdır; fakat bu otonomiyi duygusal yanından arındırılmış. kupkuru bir akıl varlığına, bir "X"e bağlamakta hatalıdır. Kant, kendi çağının bilgi dağarcığı içinde, insanı hayvandan ayıran temel yönü akılda bulup ahlâksal yaşamı akla dayatmak isterken; Scheler'e göre *bugün* (20. yüzyılın ilk yarısı) akıl'ı insana özgü, onun tekelinde olan bir yeti olarak görmüyoruz. Zoologlar birçok "yüksek hayvan"da (yunus, fil, fare vd) "akıl" olarak adlandırılabilecek bir yetinin mevcudiyetini bize göstermişlerdir. Akıl, insanı hayvandan ayıran öznitelik olmaktan çıkar gibidir.* Buna karşılık Scheler'e göre, insanı hayvandan ayıran bir öznitelik vardır ve bu öznitelik, tam da, Kant'ın dışladığı *duygusallık*, özellikle *duygusal edimler*'dir. Öyle ki, Scheler'e göre örneğin "sevgi", "nefret", "tercih etme", "karar verme" edimleri yalnızca insanda bulunur. İnsanı hayvandan ayıran ve onun hayvanın gerçekleştiremediği bir şeyi, bir *tinsel yaşam* kurmasını sağlayan şey, onun duygusallığı, duygusal donanımıdır. Gerçi Kant da insanı tinsel varlık olarak konumlar. Fakat Kant'ın tinsel var-

* Scheler'in aklı insanın tekelinden çıkarması eleştirilere yol açmıştır. Bazıları, yüksek hayvanlarda "akıl"a benzer bir yönün olduğunu ve hatta insan aklı ile yüksek hayvanların aklı arasında bir derece farkının bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bu derece farkının çok yüksek derecede bir fark olarak, yine de bir nitelik farkı şeklinde görülmesi gerektiğini ileri sürerler.

lığı, esasında kuru bir akıl varlık olmakla sınırlandırılmıştır. Başka bir deyişle, Kant insanın tinselliğini onun akılsallığına indirger. Oysa akıl, insanın sahip olduğu yetiler çokluğu arasında sadece bir yetidir ve onun tinsel donanımı içinde büyük bir yer tutmaz. İnsan, sahip olduğu duygusal edimler sayesinde, hiçbir canlıda bulunmayan bir *değer duygusu*na sahiptir ve duygusal edimlerin nesneleri, yöneldikleri şeyler, sadece insan ürünü ve insana geçişli şeyler olarak, *değerler*dir. Bu edimler değerlere yöneliktirler; tıpkı kavrayıcı edimlerin nesnelere ve olgulara yönelik olmaları gibi. İşte, ahlâksal yaşam da insanın değerler çokluğu içinde bir tür olarak ortaya çıkan ahlâksal değerlere yönelik etkinliğinin bir ürünü olarak varoluş bulur.

Anlaşılacağı üzere, Scheler için değerler, yineleyelim, kavrayıcı edimlerin yöneldiği, algılama konusu olan nesneler değildirler. Örneğin "güzellik", "çirkinlik" gibi değerler nesnelerin bizzat kendilerinde bulunan nitelikler olamazlar; böyle olsaydı onlar doğrudan algı konusu olurlardı. Kendinde güzel, kendinde çirkin bir nesne yoktur; güzellik ve çirkinlik, nesnelerin duygusal edimler aracılığıyla bizde bıraktıkları etkiler, bizim nesnelere yüklediğimiz değerlerdir. Gerçi değerler de kavrayıcı edimlerle, mantıksal yoldan tanımlanabilirler, onların kavramları ortaya konulabilir. Ne var ki, bu yolla elde edebildiğimiz, sadece onlar hakkındaki rasyonel tasarımlar olmaktan öteye geçemez. Oysa değerler, daha önce de değindiğimiz gibi, rasyonel yoldan kavranabilecek şeyler olmaktan çok, "sevgi", "nefret", "isteme", "tercih etme" gibi duygusal edimler aracılığıyla, içsel yaşanmışlık ortamında anlaşılabilir olan şeylerdir. Bizim örneğin "güzel", "hoş" gibi değerler hakkında geliştirdiğimiz kavramlar, bunları duygu dünyamızda, içsel yaşanmışlık zemininde *anlama*mızın yanında, dar ve kuru kalıplar, ad kavramları (nominalar), adlandırmalar olarak kalırlar. Kısacası, değerler kavranılabilirliğin ötesindedirler. Değerler alanı mantık-dışı (alogik) ve

akıl-dışı (irrasyonel) bir alandır. Onların mantıksal yoldan oluşturulmuş kavramlarının birer addan ibaret kalmasının nedeni de budur. Onlardaki irrasyonellik, ancak onlara uygun düşen duygusal edimler aracılığıyla *anlaşılabilmelerini* olanaklı kılar. Scheler'e göre Kant, düşünme yetisini kavranılabilirlikle ve zihinsellikle sınırlandırmış olmakla, onun değerlere bağlı kullanımına yasak da koymuş oluyordu. Böylece etik, Kant'ta, daha önce de belirtiğimiz gibi, insan eylemlerini neden-sonuç bağıntısı temelinde ele alan tuhaf bir epistemolojiye dönüşmüştür. Oysa Scheler için duygusal-sezgisel-heyecansal bir düşünme şekli de vardır ve insanın değerlere bağlı yaşamı ancak böyle bir düşünme şeklinin konusu olabilir ve etik de ancak böyle bir düşünme şekli altında varoluş bulabilir. Scheler'e göre bu konuda, Augustinus'un "duygu mantığı", Pascal'ın "gönül mantığı" dediği bir düşünüş şekli gereklidir. Böyle bir mantık için, değerlerin önemli bir kısmı *a priori özler* olurlar. Değerler (özellikle hemen aşağıda ele alacağımız tinsel değerler ve mutlak değerler) insanın kendisine koyduğu amaçlar, erekler veya Kant'ın ahlâk yasası gibi evrensel geçerliliğe sahip buyruklar değildirler. İnsan değer koymaz; değer zaten vardır; dolayısıyla insan olsa olsa ve ancak, *değerin arkasından gider* ve onu *gerçekleştirmeye* çalışır. Değerler insanın istencinden bağımsızdırlar. İstenç, ancak, değeri gerçekleştirme etkinliğinde belirir. İnsanı doğa varlığı olmanın yanı sıra tinsel varlık kılan yön, tam da budur.

Şimdi, bu değer çözümlemesi ışığında değerler çokluğuna yönelebilir ve hangi değerleri gerçekleştirdiğimizde "ahlâklı" olabileceğimizi sorabiliriz.

Scheler değerleri birkaç açıdan sınıflandırmıştır. O önce, tüm değerleri, "sevgi" ve "nefret" edimlerine bağlı olarak, *olumlu değerler* ve *olumsuz değerler* olmak üzere ayırır. Hoş-hoş olmayan, güzel-çirkin, yararlı-yararsız vd gibi. Her değer de, insanların onu gerçekleştirme derecesine göre en az güzel, en çok

güzel vd gibi kendi içinde çeşitli derecelenmeler gösterir. Fakat ister olumlu, ister olumsuz olsunlar, tüm değerler, kendi aralarında tam bir hiyerarşi içinde sıralanırlar.

Scheler'in değerler hiyerarşisinde dört ana grup değer bulunur:

1. Dirimsel (vital) değerler: İlk basamakta bulunan bu değerler bu nedenle en temel ve olmazsa olmaz değerlerdir de. Örneğin hava, ışık, su, insanlar için sadece birer "fiziksel nesne" değildirler; onlar aynı zamanda "değer taşıyan nesneler"dir ve onlara ilişkin değerlerimiz "nesne değerleri" (Güterwerte) olarak adlandırılırlar. Bunun gibi, soluk almak, duymak, işitmek vd fiziksel edimler olmakla kalmazlar, aynı zamanda değer taşırlar, değerlidirler.

2. Duygusal (emotional) değerler: İnsanların nesneleri hoş, hoş olmayan (nahoş); yararlı, zararlı; soylu, bayağı vd bulmasından kaynaklanan değerlerdir.

3. Tinsel (geistige) değerler: Genellikle toplumsal/kültürel ortamda ortaya çıkan bu değerler, kendi içlerinde üç alt gruba ayrılırlar:

a) Estetik değerler (güzel, çirkin, yüce vd).

b) Adalet değerleri (haklılık, haksızlık, sosyal ve ekonomik eşitlik vd).

c) Salt bilgi değerleri (felsefenin konusu olan ve felsefede gerçekleşen değerler: hakikat).

4. Mutlak değerler: İlk üç gruptaki değerlerin hepsinin doğrudan veya dolaylı olarak nesnelere ilişkin olmalarına karşılık, mutlak değerlerin nesnelerle hiçbir ilişkisi yoktur (kutsal, kutsal olmayan, iman, kendini adama vd).

Scheler'e göre değerlerin bu hiyerarşisi hiç değişmez. Bu hiyerarşi, bizim değerleri *anlamamızdan* bağımsız olarak vardır. Biz bu hiyerarşi içinde bir alttakini bir üsttekine göre daha yüksek buluyorsak, bu bizim kişisel bir "tercih yanılgısı" içinde ol-

mamızdandır. Bu nedenle, değerler bizim tercihlerimiz açısından bize *göreli* görünebilirler; fakat kendi aralarında bir görelilik yoktur. Öbür yandan bir kimsenin güzel bulduğunu diğeri güzel bulmayabilir. Fakat o kişinin güzel bulduğu şeyi bırakıp çirkin bulduğu bir şeyi tercih etmesi olanaksızdır.

Demek ki, güzelin veya çirkinin ne olduğu insana *görelidir;* fakat güzel ve çirkin değerleri ve güzel-çirkin ayrımı *mutlaktır.* Yukarıda dört grupta toplanan değerleri, şimdi bir de bu açıdan iki gruba ayırabiliriz: *1. Göreli değerler, 2. Mutlak değerler.*

Göreli değerler, dirimsel, duyusal ve tinsel değerlerdir. Bunlar nesnelere ilişkin değerlerdir. Nesnelerin kendi başlarına değer taşımadıklarını belirtmiştik. Nesneleri bize değerli veya değersiz gösteren, kendi duygusal edimlerimizdir. İşte, tam da bu nedenle, dirimsel, duyusal ve tinsel değerler *insana göre* olmaları anlamında görelidirler. Bu değerler içinde özellikle tinsel (kültürel) değerler, nesnelerle en az ilişkili değerler olarak görünseler de, bunların da kökenlerinde fiziksel/biyolojik yapımıza ilişkinlik gösteren dirimsel ve duyusal değerler yatar.

Mutlak değerler, dirimsel, duyusal ve tinsel değerlerin nesnelerle ilişkili olmalarına karşılık, nesnelerle hiçbir ilişki içermezler. Bu değerler nesnelliği olmayan şeylere ilişkindirler ve ancak "mutlak sevgisi", "iman" gibi edimlerle kendilerine yönelinebilen kutsal değerlerdir. Bu değerlerin gerçekleştirilmesi, insana sevinç, vecd (kendinden geçme) ve huşû (kutsal güç -Tanrı- karşısında alçakgönüllükle boyun eğme) sağlar.

Scheler'e göre dirimsel ve duyusal değerlerin taşıyıcısı olarak olarak insan, canlı varlıklara özgü değerleri gerçekleştirmeye çalışır; onun bu çabası doğal bir çabadır ve istençli değildir. Bu nedenle bu değerlerin gerçekleştirilmesi istençli bir eylemi gerektirmediğinden, ahlâklılık da taşımaz. Bunun gibi, tinsel ve mutlak değerler de kendi başlarına bir ahlâklılık taşımazlar. Fa-

kat bunların gerçekleştirilmesi istençli eylem gerektirdiğinden, bunlar gerçekleştirilmeye çalışıldıkları ve gerçekleştirildikleri sürece bir ahlâklılık taşırlar. Bu değerler, gerçekleştirilmeleri için insanın istençli eylemini gerektirdiklerinden, insan için bir *otonomi*yi de getirirler. Öyle ki, Scheler'e göre, *değeri isteme* edimi ve *değeri gerçekleştirme* etkinliği, bizzat ahlâklılığı yapan, onu oluşturan edim ve etkinliklerdir. İnsanın otonomisi, onun Kant'ta olduğu gibi formel bir ahlâk yasasının buyurduğunu, bir kategorik imperatifi yerine getirmesinde değil, değeri istemesinde ve onu gerçekleştirmesinde belirir. Otonom bir varlık olarak insan, kendi özgür istenciyle değerlerin gerçekleştiricisi olduğu sürece ve kadarıyla "ahlâklı"dır. Tinsel ve mutlak değerleri *ahlâksal değerler* kılan yön de budur. Bu durumda "iyi" olumlu değerler, "kötü" olumsuz değerler için kullanılan nitelemeler olurlar. Ahlâksal değerleri gerçekleştirmeye yönelen kişi de, artık doğal varlık olarak insan değil, *kişi*dir. Başka bir deyişle, *kişi,* tinsel ve ama özellikle mutlak değerleri gerçekleştirme yolunda çaba sarfeden insandır. "İyi" veya "kötü"nün tanımları da buna bağlıdır. "İyi"nin tek ölçütü, gerçekleştirilmek istenen değerin "tercih edilen değer" olmasıdır. "Kötü", tercih edilmeyen, bu nedenle gerçekleştirilmek de istenmeyen veya bir dış otorite tarafından çeşitli yollarla gerçekleştirilmeye zorlanan değerdir. "En yüksek iyi", kutsal değerleri gerçekleştirmeye yönelmiş olan insanın, *kişi*nin erek olarak önüne koyduğu *ideal öz*dür. Böylece insan, tinsel değerlerden de ötede, kutsal değerleri gerçekleştirdiği ölçüde ahlâklı insan, *kişi* veya *ahlâk varlığı* olur. Scheler'e göre insanın gerçekleştirmeye çalışacağı ideal öz, *tanrısal öz*dür. İnsan ancak bu yolla "tanrısallığın varlık birliği"ne katılabilir; ancak burada tanrısal istenç ile insan istenci bir birliğe girebilirler ve ancak burada *kişi* kendisini tanrısal istenci gerçekleştiren varlık olarak hissedebilir.

Böylece Scheler, çok geniş ve kapsamlı çözümlemelerden

sonra, ahlâklılığı, Kant'ın etik dışında bırakmış olduğu bir alana, teolojik ve dinsel alana çekmiş olur. Kant'ın kuru ve formel akıl varlığından ibaret ahlâksal insanının yerini, Scheler'de tanrısal istenci gerçekleştirmeye çalışan, Tanrı'ya iman etmiş biri alır. Scheler "tanrısal istenç" dediğinde ise, özellikle ilk döneminde, açıkça, Hıristiyanlığın tanrısının istencini kasteder ki, böylece onun etiği, çok üst düzeyde ve çok geniş kapsamda geliştirilmiş olsa da, bir çeşit Hıristiyan etiği niteliği de taşır.

Max Scheler'den sonra Nicolai Hartmann'ın içerikli değer etiğini kendi ontoloji öğretisi, "yeni ontoloji" adını verdiği öğretisi içinde temellendirdiği görülür. Scheler, değerlerin etikteki yerine ve önemine işaret eden ve bu konuda önemli çalışmalar ortaya koymuş olan Windelband, Rickert gibi Yeni Kantçı filozoflardan, çok geniş, çok kapsamlı bir değer analizi ve bu analize koşut bir yaşama felsefesi geliştirmiş olmasıyla ayrılır. Hartmann'a göre de, Scheler, değerlerin etik içindeki yer ve önemine derinliğine işaret eden ilk filozof olmuştur. Fakat Hartmann'a göre, Scheler'in içerikli değer etiğinde, özellikle kutsal değerler ve tanrısal istenç konularında pek çok spekülasyon da vardır. Bir ateist olarak Hartmann Scheler'i iki açıdan eleştirir: 1. Scheler, dirimsel/duyusal varlık olarak *insan* ile özellikle mutlak değerlerin gerçekleştiricisi olarak *kişi*yi birbirinden öylesine ayırır ki, *kişi* sanki bedenden yoksundur. Oysa Hartmann için insanı böyle birbirinden kopuk parçalara ayırmak yanlıştır. Aslında Scheler, Kant'ın bir hatasını, insanı iki parçaya bölme hatasını, bir başka şekilde tekrarlamıştır. 2. Scheler insanı kutsal değerlerin gerçekleştiricisi kılmakla, onun otonomisini aslında Tanrı'nın buyruğuna girmeye dönüştürmüş olmaktadır. Hartmann bu noktada Scheler'in karşısına Kant'ı çıkarır ve Scheler'de Tanrı buyruğuna sokulmuş olan otonomiyi, Kant'ın konumladığı şekliyle, Tanrı dahil hiçbir dış otoriteye dayanmaksızın insanın kendi kendisini kendi istenciyle belirlemesi olarak tanımlar. Gerçekten

de Kant, "İnsan Tanrı için bile araç olamaz" demekle, ahlâk ile teoloji ve dini birbirinden koparırcasına ayırmıştı. Oysa Scheler, insanı, Tanrı buyruğunu kutsal değerler halinde gerçekleştiren bir araç haline sokmuş oluyordu ve otonomi bu Tanrı buyruğuna değer duygusuyla uymak olup çıkıyordu. Fakat Scheler'i Kant'a dayanarak eleştiren Hartmann, Kant'ı da, Scheler gibi, özgürlüğü insanın biyolojik/psişik yanından bağımsız bir salt akıl varlığına mal etmekle eleştirir. Hartmann için doğal yanından tamamen arınmış bir *akıl varlığı*nın (Kant) veya aynı doğal yanından ötede bir varoluş kazanmış olarak *kişi*nin (Scheler) sahip olduğu veya olabileceği bir şey olarak "mutlak özgürlük" anlamında bir özgürlük bulunmadığını belirtir. Böyle bir özgürlük insana verilmemiştir ve o kendi çabasıyla ona asla ulaşamaz. Hartmann'a göre özgürlük, nedensellik yasalarına bağlı olan insanın belli bir aşamada ulaştığı bir durum, "bağımlılıklar içerisindeki bağımsızlık"tır.

Hartmann kendi özgürlük ve buna bağlı etik anlayışını, yine kendi geliştirmiş olduğu "yeni ontoloji"sinin belkemiğini oluşturan tabakalar öğretisi çerçevesinde belirler. Hartmann'a göre, Kant'ın ve Scheler'in ortak hataları, özgürlüğe yer açabilmek için insanı parçalamış olmalarıdır. Oysa Hartmann için insan bir "ontik bütün"dür; bu bütün içinde birbirinden kopuk parçalar değil, birbirine bağlı yönler vardır. Hartmann varlığı dört tabaka halinde ele alır. *Varlık tabakaları* adını verdiği bu tabakalar, *1. anorganik varlık tabakası, 2. organik varlık tabakası, 3. psişik varlık tabakası, 4. tinsel varlık tabakası* olarak sıralanırlar. Bu tabakalar içerisinde taşıyıcı olan tabaka anorganik varlık tabakasıdır; bu demektir ki, bu tabaka diğer tabakaların da varoluş koşuludur. Organik varlık tabakası, kendisinden önce gelen anorganik varlık tabakasının bir devamıdır, varoluşunu ona borçludur. Fakat onu anorganik varlık tabakasından ayıran yönlere de sahiptir ve kendisinden sonra gelen tabakalar için koşul

ve taşıyıcıdır. Psişik varlık tabakası, anorganik ve organik varlık tabakalarının bir devamı, bunun gibi, tinsel varlık tabakası da, ilk üç tabakanın bir devamıdır. Tabakaları birbirinden ayıran yönler ise şunlardır: Bazı tabakalar için geçerli olup da öbür bazı tabakalar için geçerli olmayan yasalar ve kategoriler vardır. Örneğin "zaman" kategorisi tüm tabakalarda geçerlidir. Buna karşılık, "nedensellik yasası" anorganik, organik ve psişik varlık tabakalarında tam geçerliliğe sahip iken, tinsel varlık tabakasında bir dereceden sonra geçerli değildir. Tinsel varlık tabakasında, doğal nedensellik yanında, fakat onun üstünde ve ona benzemeyen bir başka belirlenim şekline, Hartmann'ın *artı belirlenim* (plus determination) adım verdiği bir nedensellik şekli olarak *ereksel nedensellik* bulunur. İnsan burada eylemlerini *değerlere* göre yönlendirir ve böylece kendi istenciyle, yani *özgür* olarak, *değerlerin belirlenimi* altında yaşamaya başlar.

Hartmann için değer konusu metafiziğin bir konusudur; ama doğaüstünü konu edinen bir metafiziğin değil de, Kantçı anlamda, yani insanın kendi kapasitelerinin neliğini ve özelliklerini araştıran bir metafiziğin konusudur. Kant değer konusuyla hemen hiç ilgilenmemiştir. Bununla birlikte, değerler, Kant'ın niteliğini çok iyi belirttiği, fakat içeriğini belirlemediği ahlâk yasasının temel özelliklerine sahiptirler. Örneğin tüm değerler olmasa da ahlâksal değerler bir *olması gereken*i ifade ederler ve *normatif* niteliktedirler. Bu nitelikleriyle, yine Kant'ın belirttiği gibi, deneyim konusu kılınamazlar, birer bilgi nesnesi haline getirilemezler. Birçok değer teorisi vardır; fakat bunlar değerin ne olduğunu, neliğini bir türlü açıklayamazlar; çünkü değerler hakkında epistemolojik ve bilimsel araştırmayla ancak çok dar ve kuru tanımlara ulaşılabilir. Öte yandan, hiçbir insan yaşamının erek ve anlamının ne olduğu sorusunu sormadan edemez; ne var ki bu soruya deneyimsel ve akılcı bir yanıt da bulamaz. Değerleri dışlayan Kant etiği, bu soruya "Ahlâk yasasına uymalısın;

yaşamın o zaman anlamlanır," gibi bir yanıt getirebilir; fakat içeriksiz bir ahlâk yasasına uymak nasıl olanaklı olabilir ki? Öbür yandan Scheler değerler konusunu temelli ve kapsamlı bir şekilde ele almakla etiğin oturması gereken zemini göstermiş olmakla birlikte, en sonunda o, kendi değerler felsefesinden bir din metafiziği çıkarmış olmakla, Kant'ın birbirinden titizlikle ayırmaya çalıştığı etik, teoloji ve din alanlarını yine birbirine karıştırmıştır.

Hartmann için değerler, özellikle tinsel değerler, metafiziğin, ama bir insan metafiziğinin konusu olarak, tinsel varlık alanının bir bölümünü oluşturan *ideal varlık alanı* içinde yer alırlar. Onların ideal varlıklar olmaları, tanrısal nitelikli veya Tanrı kaynaklı olmalarını gerektirmez. Scheler'in hatası, Hıristiyanlıkta sık sık görüldüğü üzere ve Platonizmin bir mirası olarak, idealite ile tanrısallığı yer yer birbirine karıştırmış olmasıdır.

Hartmann da, Scheler gibi, değerleri ele alma tarzının kavrayıcı değil, duygusal bir tarz olduğunu söyler. Scheler'in *değer duygusu* dediği şey, Hartmann için de, bir algı değildir; bunun gibi, değer hakkındaki bilgimiz, *değer bilgisi* de bir nesne bilgisi olmaz. Değer duygusu her çağda değişir; her çağ kendi tarihselliği ve tekilliği içinde farklı bir değer duygusuna sahiptir. Buna karşılık değerlerin kendileri değişmez. Değer duygusu, yeni değerlere her yönelişinde eski değerleri arkada bırakır. Bu yüzden biz olumlu değerlerin özniteliği olarak "iyi"nin ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz; fakat bu bizim yetersizliğimizden değil, değerlerin içeriklerinin durmadan değişmesinden ötürüdür. Bu yüzden "iyi", olsa olsa, değer duygusuna uygun düşen, nefret ediminin değil de sevgi ediminin yöneldiği ve Scheler'in olumlu değerler olarak andığı değerlerin her çağda değişen anlamlarının toplamına verdiğimiz bir ad (nomina) olabilir; asla şu veya bu çağa ait olması nedeniyle tarihsel, bu demektir ki geçici kalan bir anlam, tek başına "iyi"yi tüketemez. Bu durumda,

"iyi", tam anlamının ortaya ancak sonsuzda çıkabileceği bir tüketilemezlik ifade eder.

Değerler bizim onları anlamamıza bağlı olmadıkları gibi, insanın onları şu veya bu sanmasına da bağlı değildirler. Değerler (tinsel değerler) ideal varlıklardır. Onlar, bizim onları gerçekleştirip gerçekleştirmememizden bağımsızdırlar. Fakat insan onları bir *olması gereken* halinde duygusal dünyasında hissetmeye başlar başlamaz, o değerler de insanı belirlemeye başlarlar. Fakat bu belirlenim, doğal belirlenim gibi kesin değildir. İnsan değere uyup uymamakta, değeri gerçekleştirip gerçekleştirmemekte serbesttir. Çünkü değerlerin belirleyiciği, yineleyelim, bir doğa yasasının belirleyiciliği gibi zorunlu ve kaçınılmaz değildir. Değerlerin belirleyiciliği bir *zorunluluk* (mecburiyet) olarak değil, bir *gereklilik* (icap) olarak hissedilir. İnsan değerde bir *olması gereken*i hissettiği sürece, değer gerçekleşebilir. Öyle ki, insan bu yol üzerinde, doğada bulunmayan bir şeyi, *sorumluluk* denen şeyi tanır ve onu değeri gerçekleştirme yükümlülüğü olarak hisseder ki; insanı ahlâk varlığı kılan da budur. O böylece değeri ulaşılması gereken bir *erek* olarak da hissetmiş olur ki; bu, yine, erek denen şeyin mekanik doğada olmayan, ancak insana ait bir şey olduğunu gösterir. Bu aynı zamanda, insanın kendi ürünü olan bir *ereklilik* (finality, Zweckmässigkeit) içinde yaşayan bir varlık olduğunun belirtilmesidir. Başka bir deyişle, ereklilik, ancak tinsel varlık tabakasında ve ahlâksal insanı ahlâksal insan yapan bir hal olarak ortaya çıkabilir. İnsanı ahlâksal varlık kılan, demek ki, daha önce de değindiğimiz gibi, *ereksel nedenselliktir*. İnsan bu sayede doğa düzenine ve ama daha çok toplumsal düzene, sınırlı da olsa bir yön verebilir; doğal nedenselliğin, mekanizmin demir pençelerinden kendisini biraz kurtarabilir. Bu olanağı kullandığı sürece, insan, kendisini *nedensel belirlenim*den (causal determination) *ereksel belirlenim*e (final determination) geçmiş bulur ki; insanı *özgür* kılan tek şey, bu

geçişi gerçekleştirmiş olmasından başka bir şey değildir. Buna göre, özgürlük bir olanaktır; insanın gerçekleştirmesi gereken bir şeydir. Fakat özgürlük, Kant'ta ve Scheler'de olduğu gibi, doğal yanından arındırılmış bir *akıl varlığı*nın veya *kişi*nin gerçekleştirdiği bir şey değildir. Özgürlük, bir *bütün* olarak insanın belli bir alanda, değerler alanında gerçekleştirdiği bir şeydir. İnsan bu alan içinde ve değerler karşısında "seçme" ve "tercihte bulunma" olanağına sahiptir; bu olanağı kullanıp kullanmamakta da serbesttir. Bu olanağı kullanmadığı sürece bir doğal varlık olarak kalır; "karar verme"ye, "seçme"ye, "tercihte bulunma"ya ve böylece değeri gerçekleştirmeye başladığı anda ise, artık özgürdür.

Hartmann'a göre, insanlar, zaten kendilerini çepeçevre kuşatmış olan bir nedensel belirlenimler ağı ortasında yaşarlar. Bu yüzden insanı özgür kılacak tek olanak, değerlerin kendisinden talep ettiği şeye bir *olması gereken* olarak uyma konusunda vereceği karardır.

Özetle, içerikli değer etiği, hem Scheler hem Hartmann'da, Kant'tan yola çıkan ve Kant'ı aşmak isteyen bir tutuma sahiptir. Bu etiğin, değerleri (en azından bir kısmını) ideal varlıklar olarak görmesi ve a priori bir değer bilgisi ve değer duygusundan yola çıkmış olması, büyük eleştirilere yol açmıştır. Bu eleştirilere kitabın son bölümünde yer vereceğiz. Şimdilik şunu belirtmekle yetinebiliriz: İçerikli değer etiği, değerlerle ilgili çok zengin ve kapsamlı çözümlemelerle koşutluk içinde geliştirilmiş bir etiktir. Sadece bu niteliğiyle bile, Scheler ve Hartmann'ın yapıtları, felsefede olduğundan hatta daha da fazlasıyla, sosyal bilimlerde, tin bilimlerinde, örneğin sosyolojide (bilgi sosyolojisinin kuruluşunda Scheler'in yapıtları ilk kaynaklar arasında yer almıştır), sosyal psikolojide, edebiyat sosyolojisinde vd önemli etkiler meydana getirmiştir.

2.3 "İrade (İstenç) Özgürlüğü" Problemini Başat Sayan Etik Tipleri

"İstenç özgürlüğü" problemini etiğin temel problemi sayan etik tipi, kendi içinde karşıt konumlu iki alt tip halinde karşımıza çıkar. Katı, açık vermez bir belirlenimcilikten hareket eden *belirlenimci etik,* istenç özgürlüğünü reddeder, onun olanağını yadsır. Onun karşıtı olan etik tipinde ise, istenç özgürlüğünün varoluşu onaylanmakla kalmaz; o, ahlâklı varlık, hatta insan olmanın, insan varoluşunun vazgeçilmez bir koşulu kılınır.

İstenç (irade, Wille, voluntas, arbitrium), felsefe tarihi boyunca ya belirlenmiş veya belirlenmemiş bir şey olarak görülmüştür. Belirlenmiş istence *özgür olmayan istenç* (servum arbitrium), belirlenmemiş istence ise *özgür istenç* (liberum arbitrium) adları verilmiştir. Bu adlar, istenci reddeden bir etik tipi olmadığını da sezdirebilir. Fakat istencin özgür sayılıp sayılmamasına göre, etik tiplerinin aralarında farklılaşmış oldukları da anlaşılabilir.

İstenç özgürlüğünü etiğin temel problemi olarak ele alan her iki alt etik tipi için iki temel figür vardır.

Grek tragedyasının en ünlü kahramanlarından olan Oidipus, insan varoluşunun trajik bir yapısı olduğunu düşünenlerin en sık göndermede bulundukları figürdür. Oidipus istese de istemese de suçlu olmaktan kurtulamaz. Yani onun istenci olayların akışını değiştiremez. Tam tersine onun istenci kaderin belirlenimi altındadır, özgür olmayan bir istençtir. Çünkü kaderin gücü onu içinden çıkılmaz bir duruma sokmuştur. O, bilmeden babasını öldürmüş, annesiyle evlenmiştir; bu, onun alnına yazılmıştır ve onun bu durumu önleyecek bir gücü de yoktur. Oidipus figürü, *belirlenimci etik*te insanın durumunu belirtmekte uç bir örnek olarak sık sık başvurulan bir figürdür.

Grek mitolojisinin en ünlü adlarından Prometheus ise, tan-

rılardan ateşi çalarak insanlara getiren ve böylece insanlık kültürünü başlatandır. Prometheus figürü, tanrıların buyruğuna karşı başkaldırının olanaklı olduğunu, insanın sadece doğanın belirleniminde bir tür kadere mahkûm olmadığını, onun isterse özgür olabileceğini, onda istenç özgürlüğünün bulunduğunu ifade ve sembolize eder. Prometheus, *özgürlük etiği* söz konusu olduğunda sık sık anılan temel figürdür.

Şunu da belirtelim: Gerçi özellikle Kant'ın, Scheler'in ve Hartmann'ın etikleri de pek tabii ki birer özgürlük etiği sayılabilirler; onlar, olsa olsa, "istenç özgürlüğü" problemini başat problem sayan etik tipinden "doğru eylem" problemini başat problem sayması dolayısıyla ayrılabilir ki, biz de onları bu kitapta bu ayrım doğrultusunda ele aldık.

2.3.1 Belirlenimci Etik

Belirlenimci etiğin ana iddiaları iki grupta toplanabilir: 1. Eylemleri aracılığıyla insanın özgür olabileceğini ileri süren tüm etik görüşler yanılgı içindedirler. 2. Etiğin görevi, esasen belirlenmiş bir alan olan ahlâk alanına giren fenomenlerin nedensel yoldan açıklanmasıdır.

2.3.1.1 Spinoza: Özgürlük ve Zorunluluğun Bağdaşabilirliği

Belirlenimci etiğin ilk önemli temsilcisi olarak Spinoza'yı görüyoruz. Spinoza'da Museviliğe özgü akideler ile antikçağın kozmolojik, ortaçağın teolojik temellendirme tarzlarının ilginç bir bileşimini buluruz. Spinoza için tek töz vardır: Tanrı. Evren (kozmos) Tanrı'nın bir görünümüdür ve bize iki yolla açıktır: 1. Yer kaplama, 2. Düşünce. Tanrı ve Evren (kozmos) bir ve aynı

şeylerdir. Biz mutlak töz olarak Tanrı'ya yer kaplama ve düşünce aracılığıyla açığızdır. Başka bir ifadeyle, biz Tanrı'yı yalnızca bu iki nitelikle tanırız. Bu demektir ki, Evren'i düşünce ile kavrarız ki, bu ikisi aslında aynı tözün iki nitelik halinde görünümünden başka bir şey değildir. Düşüncenin düzeni ile eşyanın (varolanların) düzeni aynıdır. Yer kaplama, değişme yoluyla hareket ve durağanlığı; düşünce, değişme yoluyla zekâ ve istenci oluştururlar. Bu haliyle düşünce *ruh*tur. Düşünce, Evren'i, sonsuz ve mutlak tözün, yani Tanrı'nın bir görünümü halinde, bir sonsuzluk ve zorunluluk olarak kavrar. Evren'de her şey belirlenmiştir. *İstenç,* olsa olsa, düşüncenin bir eğilimi, bir yönlenişi, bir kıpırtısı olabilir ve istencin bu bakımdan düşüncenin öbür yüzünden, yani *zekâ*dan esasen bir farkı yoktur. İstenç de zekâ gibi edilgindir, belirlenmiştir. İstenç ancak ahlâksal yaşamda etkin olabilir; ama bu etkinlik bile bizim yaradılışımızla ilgili bir belirlenimin ürünü olabilir. Bu nedenle, insan ancak Evren'i (bu demektir ki, Tanrı'yı) anladığı sürece bu belirlenimin kölesi olmaktan kurtulur. Ve insan için özgürlük, aslında salt bir zorunluluk halindeki Evren'i ve Tanrı'yı, bir ve aynı şey, yani yine salt zorunluluk olarak kavramaktır. Özgürlük, zorunluluk bilincidir. Dolayısıyla özgürlük ancak ve sadece düşüncede olabilir ve ahlâklılığa bir ölçüt aranacaksa, bu ölçüt, Evren ve Tanrı hakkındaki bu zorunluluk bilincinin bizzat kendisi olabilir.

Spinoza'ya göre, bir özgür varoluş ancak kendi doğasının zorunluluğundan çıkabilir ve kendi eylemini kendisi belirleyebilir. Böyle bir özgür varoluş ise ancak Tanrı olabilir; herhangi bir sonlu ("fâni")* varoluşa böyle bir şey verilmemiştir. İnsanlar özgür hareket ettiklerini sanırlar, fakat bu bir yanılgıdır. İnsan ruhunda bağımsız veya özgür bir istenç yoktur. Şunu veya bunu

* "Fenâ" ve "fâni" sözcüklerinin tüm panteist ve mistik metafiziklere kaynaklık eden Platoncu anlamları için yukarıda "2.1.1.2. Platon: İdealist Mutlulukçuluk" başlıklı alt bölüme bkz.

istemenin daima bir zorunlu nedeni vardır. Her şey bir başka şey tarafından, o başka şey de yine bir başka şey tarafından vd belirlenmiştir. Bu nedenle istenç özgür olamaz; tersine o sadece bir zorunlu neden olarak anlaşılabilir. Bu durumda insan için özgürlük tek bir durumda olanaklıdır: İçinde bulunduğu zorunluluklaın, belirlenimlerin bilincinde olmak. Bunu da akıl ve zekâ sağlar. "İyi" zekâyı geliştiren, "kötü" (fenâ) zekâyı bulandıran, köstekleyen şeydir. İnsan eylemleri belirlenmiştir. Tam da bu nedenle, ahlâklı yaşam, Evren-Tanrı birliğindeki zorunluluğa boyun eğme, ona uymadır. Bununla birlikte bu zorunluluğun bilincine ulaşmış kimse yani ahlâklı kimse için bu boyun eğme sevinçli bir boyun eğmedir. Ne var ki, bu zorunluluk yine de özgürlüğü engellemez. İşte, Spinoza'nm etiğini özgül kılan yön, onun zorunluluk ve özgürlüğün özellikle etikte bağdaşabilirliği hakkındaki görüşleridir ki, bunlar üzerinde özel olarak durmak gerekir.

Spinoza'nm genel felsefesine olduğu kadar etiğine de *mekanist/metafiziksel belirlenimcilik* adı verilir. Ve Spinoza'nm ahlâk öğretisi, onun sisteminin en olgun meyvesi durumundadır; onun başyapıtı da zaten *Ethica* (Etik) adını taşır. Spinoza, başlangıçta, ahlâk alanının da nasıl zorunluluklarla örülü olduğunu açıklar. Önce *erdem* kavramı ile doğamızda bulunduğunu düşündüğü "kendini koruma isteği" arasında bir bağ kuran Spinoza'ya göre, bu isteğin kökeninde kendimizi güçlendirme ve yetkinleştirme itkisi vardır. Öyle ki, "erdem" ile "güçlü olmak" ve "yetkin olmak" eşanlamlıdırlar. Spinoza için ahlâk yasası doğa yasasına aykırı olamaz; hatta onunla aynı şeydir. İnsan, bedenini, doğal olarak geliştirmek ister. Ruhun gelişmesi ise düşünme yoluyla gerçekleşir. Erdemli bir ruh, yetkin olan, yani en açık ve seçik tasarımlara sahip olan ruhtur. Başka bir deyişle, erdemli olmayı sağlayan, açık ve seçik bilgilerdir. Erdemli kimse, bilgili olduğu için güçlü de olan kimsedir. Etkin olma ile erdemli ol-

ma arasında da yakın bir bağ vardır. Ruh ne kadar etkin ise, o kadar yetkin, yani erdemli olur. Tutkular ruhun bulanık ve karışık olan edilgin halleridir. Tutkularda beden de edilgindir; çünkü kendi dışındaki etkenlerin güdümündedir. Bu nedenle tutkulara bağımlı olma, güçsüz olma, yetkin ve erdemli olamama demektir. Buna karşılık açık ve seçik düşünme, ruhun tam etkinlik durumudur. Bu çeşit düşünme sırasında ruh kendi kendisini belirlemekte, hiçbir yabancı etki altında kalmamaktadır. Teorik etkinlik ruh için bir sevinç ve mutluluk halidir. "Açık ve seçik düşünme bir erdemdir" diyen Spinoza'nın, burada Aristoteles'in dianoetik erdemlerini kastettiği açıktır. Teorik etkinlik kendimizi koruma ve olgunlaştırmanın en yüksek formudur. *Özgür* olup olmamamız, ruhumuzun etkin veya edilgin olmasıyla bağıntılıdır. *Ahlâksal özgürlük,* nedensel zorunlulukla çelişik değildir; tersine özgürlük zorunluluğun bir en yüksek gerçekleşmesidir. *Özgürlük,* bir sonlunun ("fâni") eylemlerinde sadece kendi öz belirlenimine (self-determination) uyması demektir. Özgür olmayış ise, aynı sonlunun öbür sonluların etkilerine bağlı olması anlamına gelir. Özgürlük, kendimizi kendimizin belirlemesinden başka bir şey değildir. Özgür bir ruh, kararlarını akıl yoluyla alır. Tutkular insanı köle yapar; insan ancak düşünme halinde iken özgürdür. Gerçek bilgiden başka bir şey olmayan erdem, hem kuvvet hem özgürlüktür. Buna göre ahlâksal yaşamda amaç, düşünce gücüyle tutkuları yenmek olmalıdır. Tutkular da, onları bilmek ve kavramakla yenilebilirler. Ahlâksal yaşam, aklın tutkulara karşı bir savaşıdır ve insanı özgür olmayıştan özgürlüğe yükseltme olanağı, ancak ahlâksal yaşamda bulunur. Spinoza insanı özgürlüğe ulaştıran gerçek bilginin Tanrı bilgisi olduğunu söyleyerek, özgürlüğün Tanrı'yı bilmek ve sevmekle olanaklı olacağı sonucuna da varır. Çünkü Tanrı bilgisi ve sevgisi, en yüksek değer olarak aynı şeydirler. Dolayısıyla bizim kendi içimizde taşıyıp geliştirdiğimiz de, Tanrı'nın kendisinden

başka bir şey değildir. Ve insanın yetkin olması da, ancak, bu özdeşliği yani içimizde taşıyıp geliştirdiğimiz şeyin Tanrı ile aynı olduğunun bilinci ile olanaklıdır. Böylece Spinoza'nın ahlâk öğretisi de, panteizminin bir ürünü olarak karşımıza çıkar.

2.3.1.2 Schopenhauer: Etik Kötümsercilik

Belirlenimci etiğin etik tarihindeki öbür önemli temsilcisi A. Schopenhauer'dir. Schopenhauer de Kant'tan yola çıkar. Ona göre, Kant'ta olduğu gibi, evren benim tasarladığım gibidir, benim tasarımımdan bağımsız haliyle evrenin ne olduğunu bilemem. Evren bana sahip olduğum duyarlık formları, zihin kategorileri aracılığıyla açıktır. Tam da bu yüzden evren, bana duyarlık ve zihin yetileriminin gösterdiği, aktardığı evren olur. Bununla birlikte, ben bu evrende tek başıma değilim. Benimle aynı duyarlık ve zihin yetilerine sahip olsalar ve evreni aynı yetilerin gösterdiği bir evren, benimkisinin aynısı bir evren olarak tanısalar da, benim dışımda *başkaları* da var. İşte bu *başkalarının varoluşu*na dayanarak, evrenin benden (tabii benim dışımdakilerden de) bağımsız bir gerçekliği olduğunu onaylayabilirim. Böylece Kant'ın görünür (anschauliche) evrenin ötesinde ve bilinemez saydığı "kendinde şey"i (Ding an sich), başkalarının da onayladığını gördüğüm, benim algıladığım evrenden başkası olamaz. Böyle olunca ben, bu tek ve biricik gerçekliğin bir parçası olurum ve o gerçekliğin içindeyimdir. Evren bana yine öznel olarak açıktır; fakat ben yukarıda belirtilen gerekçelerle, onun bir parçası olarak onun hakkında yargılar verebilirim. Schopenhauer'e göre, Spinoza düşünce ile evreni özdeş sayarken, buna yakın bir şeyler kastetmekteydi. Descartes'tan Hegel'e kadar tüm rasyonalistler de bu düşünce-evren özdeşliğini, farklı şekillerde de olsa, vurgulamışlardır. Fakat Schopenhauer'e göre, rasyonalistler şurada yanılıyorlardı: Düşünce, insana *sonradan*

gelen bir şeydir. O evrenle birlikte ortaya çıkan bir şey olamaz. Öyleyse, evrenle özdeş olan, fakat düşünce olmayan ve düşünceden önce gelen bir şey olmalıdır. Schopenhauer'e göre bu şey, *istenç*tir. Evrenle özdeş olan bu istenç, *evren olarak istenç* olarak da adlandırılabilir. İstenç, evren istenci, evreni, bu arada beni ve düşüncemi de yapan şeydir. Evren, istencin nesneleşmesidir. Örneğin, bedenim istencin bir ürünüdür. Varolan her şeyin ilkesi olan istenç, doğada bir *zorunluluk* olarak kendisini gösterir. Bu demektir ki, doğada her şey belirlenmiştir. Fakat istenç bazen *bilinçlidir* ve bu görünümüyle insanda *özgürlük* halinde beliren şeye karşılıktır. Fakat ister bilinçli ister bilinçsiz, ister zorunlu ister özgür olsun; evrendeki her şeyin yapıcısı, kendiliğinden ve bağımsız bir şey olarak, istençtir; evren istencidir. İstenç, insanda eğilimler, yönlenişler olarak ortaya çıkar. İnsan bu eğilim ve yönlenişlerin etkisiyle hazza, mutluluğa, yarara dönük eylemlerine hep ahlâksal eylem olarak bakagelmiştir. Oysa bunlar istencin insandaki bencil yansımalarından başka bir şey değildirler. Schopenhauer'e göre bu bencil yansımaların yanı sıra istencin genellikle nasıl edimselleştiğine baktığımızda, aslında evren bize "kötü" görünür. Bu kötülük, ancak, evrene egemen olan şeyin yadsınmasıyla, yani *istencin yadsınması* ile giderilebilir. İstencin belirleyiciliği altında genellikle mutsuz olan insan, ne var ki, bu istenci reddetmekle mutlu da olamaz. Olsa olsa bu kötülüğün verdiği acıdan kurtulabilir ve ancak *olumsuz mutluluk* denen bir çeşit mutluluğa erişebilir. İnsan için özgürlük de ancak burada ortaya çıkabilir. Böyle bir özgürlük için ise, insanın evrene egemen olan istenç, evren istenci yanında, kendisi için bir istenç, bir *kendinde istenç* (Wille an sich) geliştirmesi gerekir ve ancak bu yolla o kendisini evren istencinden "kurtarıp" tam olarak özgür olabilir. Ne var ki, Schopenhauer insanın böyle bir tam özgürlüğe kavuşabileceği konusunda hiç de iyimser değildir. Tam tersine o, insan istencinin evren istencinin çoğu kez kör

bir zorunluluk halindeki belirleyiciliği karşısında insanın yapabileceği fazla bir şey olmadığını düşünür. Bu yüzden Schopenhauer, felsefe tarihinin "kötümser filozof"u olarak anılır. Bununla birlikte, evren istencini yadsımakla, insan, kendisini oradan buraya sürükleyip duran ve onu hep bir tedirginlik içerisine sokan şeyin, evren istencinin kör belirleniminin yerine, bir iç barışa, iç dinginliğe de kavuşur. Burada artık evren istenci ortadan çekilmiştir, geriye yalnız bilgi, zorunluluğun bilgisi kalmıştır. Artık hiçbir şey insanın öznel istencini harekete geçiremez. Böylece Schopenhauer, Budizmin Nirvana öğretisinden esinlenen bir asketizm (münzevilik) önermiş olur. Bu inziva dünya nimetlerinden el etek çekmek için değil, kendimizdeki evren istencini kırmak içindir.

2.3.1.3 Doğabilimci ve Sosyolojist Etikler

Görüldüğü üzere, belirlenimci etiklerde natüralist, daha özel olarak kozmolojik bir temellendirme ile karşılaşıyoruz. Bu bakımdan ilkçağın doğalcı etik öğretilerini, özellikle stoacılığı da bir ölçüde belirlenimci etik tipi içine alma olanağı bile vardır. Ancak stoacılıkta etiğin temel problemi "en yüksek iyi" olarak konumlandığından ve bu "en yüksek iyi" de "mutluluk" olarak belirlendiğinden, bu öğretiyi yukarıda mutlulukçu/yararcı etik tipi altında ele aldık.

Öbür yandan, yeniçağla birlikte gelişen *doğabilimci/olgucu* düşünüş tarzı altında, ahlâk fenomenine bir sosyal olgu olarak yaklaşılmaya başlandığını da görürüz. Yeniçağın doğabilimci/olgucu düşünüş tarzı, çok büyük ölçüde belirlenimci/mekanist bir düşünüş tarzıdır da. Bu düşünüş tarzı altında her şeyin doğal nedenlere dayalı olarak açıklanabileceğine, her şeyin doğabilimsel anlamda yasalarının ortaya konulabileceğine inanılmıştır. Buna bağlı olarak, ahlâk "olgu"sunu biyolojik ve sosyo-

lojik yönlerden ve tam bir belirlenimci anlayışla açıklama girişimlerine rastlanır. Bu düşünüş tarzının 19. yüzyıldaki gelişmiş bir devamı olan *pozitivizm,* ahlâklılığın kaynağını da doğada ve insanın biyolojik/psikolojik yapısında bulur. Örneğin, pozitivist tarihçi ve tarih filozofu H. Taine, toplumsal yaşamı, tabii ahlâksal yaşamı da içerecek şekilde, "tıpkı bir böceğin anatomi ve fizyolojisini incelercesine incelemek" gerektiğini, ahlâksal yaşamın ve özellikle değerlerin; hayvansal güdülerin, tutkuların, hegemonya arzularının vd üstlerine tinsel kılıflar giydirilmiş, cilalar çekilmiş şekilleri olduğunu belirtir. Örneğin, H. Spencer için ahlâksal yaşam, biyolojik yaşamın yüksek ve farklılaşmış bir uzantısından başka bir şey değildir. Ahlâk olgusu, doğa yasalarının belirlenimi altındaki doğada özel türden bir doğal olgudur. Spencer'in bu görüşleri, daha sonra *biyolojist etik* adı altında anılmıştır. 20. yüzyıl başlarında ise, pozitivist sosyolog E. Durkheim, ahlâkı, toplumlaşmayı sağlayan ve yöneten yasalar, toplum yasaları altında açıklanabilecek bir olgu olarak ele alır ki, onun bu konudaki çalışmalarında dile getirdiği düşüncelerine daha sonra topluca *sosyolojist etik* adı verilmiştir. Sosyolojist etiğe yön veren anlayışın *sosyolojik belirlenimcilik* olarak adlandırıldığını da görürüz. Sosyolojist etikte toplum da doğanın bir parçası olarak görülür ve onda da doğa yasalarının geçerli olduğu ileri sürülür. Sosyolojist etiğin bir diğer türü de, bir 19. yüzyıl akımı olan ve günümüzde yeniden canlanan/canlandırılan *sosyal Darwinizim*'dir. Buna göre doğada savaş ve varolma yasaları geçerlidir ve bu yasalar toplumda geçerliliklerini sürdürürler. Örneğin doğanın da kendine özgü bir ekonomisi vardır; bu demektir ki, doğa israftan hoşlanmaz ve dolayısıyla zayıfları ve güçsüzleri eler. Bu doğal eleme toplumda da geçerlidir. Toplum yasaları, "sosyal doğa yasaları"dır ve doğal belirlenim ile sosyal belirlenim arasında öz bakımından hiçbir fark yoktur. Sonuç olarak, insanın ahlâksal yaşamı da tam olarak belirlenmiştir;

orada insan istenci özgür değildir. Ahlâksal yaşam doğal yaşamın bir uzantısıdır.

K. Marx için ahlâk, *altyapı* olarak üretim ilişkilerinin belirlediği toplumsal yaşamda, egemen sınıf veya güçlerin ideolojilerine göre tanımlanan "iyi" ve "kötü" tasarımları altında yönlendirilmek istenen insan eylemlerinde ve bir *üstyapı* oluşumu olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, Marksizmde her türlü insani ilişkinin belirleyicisi olan maddi üretim biçimleri, altyapı, insanın ve toplumun kültürel yaşama tarzını (dinsel, ahlâksal, sanatsal vd tarzları) yani üstyapıyı belirler. Bu nedenle ahlâk, bir üstyapı olgusu olarak, üretim araçlarını ele geçirme savaşı veren sınıfların ideolojilerine göre ele alınması gereken bir olgudur. Bu demektir ki, herhangi bir ahlâk, ancak bir ideolojinin içinde ve onun bir devamı olarak varoluş bulabilir. Marx'a göre sınıflar arasındaki savaş, topluma işlerliğini veren diyalektik yasaların getireceği bir zorunlu sonuç olarak, ezen ve ezilenlerin ortadan kalkacağı bir "sınıfsız toplum" ile sona erecek, bu toplum *özgür* ve *eşit* insanların oluşturduğu bir toplum olacaktır. Görüleceği gibi, Marx da, Spinoza, Schopenhauer ve pozitivistlerden tamamen farklı kaygılarla ve farklı bir kalkış noktasından hareket etmekle birlikte, tıpkı onlar gibi, insanı ve (ahlâksal yaşamı da içerecek şekilde) toplumsal yaşamı bir zorunluluklar alanı olarak görür; tıpkı onlar gibi insanı ve toplumsal yaşamı belirlenimci bir bakış açısı altında ele alır. Fakat o da, yine Spinoza ve Schopenhauer gibi, insanın bu zorunlulukların bilincinde olarak özgür olacağını vurgulamayı ihmal etmez ve zaten Marx'ın öğretisi, genel çizgileri itibarıyla bir toplumsal özgürlük öğretisi olarak karşımıza çıkar. Aslında şurası ilginçtir ki, belirlenimciliği, zorunluluğu en katı biçimde anlayan ve savunan filozoflarımızın hemen hepsinde, istenç özgürlüğüne bir açık kapı bırakıldığı görülür.

2.3.2 Özgürlük (Istenç Özgürlüğü) Etiği

Buraya kadar ele aldığımız ödev etiğinde de, içerikli değer etiğinde de, hatta olumsuz açıdan ele alınmış olsa da, belirlenimci etikte de "istenç özgürlüğü" veya kısaca "özgürlük" probleminin nasıl belirleyici bir rol oynadığını göstermeye gayret ettik. Örneğin, daha önce de değindiğimiz gibi, Kant'ın ödev etiğini, "doğru eylem" problemini başat problem almasından ötürü ayrı bir sınıfa soktuysak da, gördük ki, Kant etiği de aslında bir *özgürlük etiği*dir. Ve onun *otonomi* anlayışının Scheler ve Hartmann'ın içerikli değer etiklerini de belli ölçülerde bir özgürlük etiği kıldığını da belirtmemiz uygun olur. Bunun için sadece Scheler ve Hartmann'da da ahlâklılığın Kantçı otonomi kavramına dayatıldığını hatırlamak yeterlidir. Fakat hem Kant etiğinde, hem içerikli değer etiğinde, insanın hem nedensellik yasalarına tâbi bir doğa varlığı olarak *heteronomi*sinden söz edilir; hem de onun, eylemlerini kendine koyduğu bir yasaya (ahlâk yasası) göre yönlendirebilmesi (Kant) veya bir değeri istençle gerçekleştirebilmesi bakımından *otonomi* sahibi olduğu belirtilir. En katı belirlenimci etikte bile, biraz yukarıda da belirttiğimiz gibi, paradoksal görünse de, özgürlüğe bir açık kapı bırakılır ve bir bakıma bu heteronomi - otonomi ikiliği tekrarlanmış olur.

2.3.2.1 Nietzsche: Güç İstenci

Nietzsche, genel felsefesinde irrasyonalist bir kalkış noktasına sahiptir. O, akılsal yoldan kavranabilir olan bir dünya, bir kozmos fikrini reddeder. Ona göre dünyayı akılsal yoldan kavrama girişimlerin tümü, birer basitleştirmedir. Bu, felsefe sistemleri için de böyledir. Felsefe sistemleri, yaşamanın zenginliğini yoksullaştıran, onu dar kalıplar içine tıkıştıran rasyonel kur-

gulardan ibarettirler. Ona göre felsefe, dünya hakkında bir rasyonel kurgu ortaya koyma işi değil, yaşamadan yola çıkan, yaşamayı aydınlatmaya yönelik bir düşünme çabasıdır. Böyle bir felsefe, filozofun kendi düşüncelerini yaşantılarından çıkardığı bir felsefe olabilir. Bu görünümüyle Nietzsche'nin öznelci bir felsefe içinden konuştuğu izlenimi edinilebilir. Ne var ki, Nietzsche, kendi felsefesini nesnelci bir söylem içerisinde sunar. Çünkü o, özne-nesne ayrımını da reddeder. Onu yine de yeniçağın öznelci felsefesi içinden konuşan, fakat bu felsefe de dahil, öznelci olsun nesnelci olsun, gelmiş geçmiş hemen tüm büyük felsefeleri kurgusal ve kalıpçı sayan bir filozof olarak görmek uygun olabilir.

Nietzsche bir yaşama filozofudur ve o yaşamayı bir karmaşa, bitimsiz, değişken, sürekli etki halinde olan bir şey, *oluş* olarak anlar. O, oluş kavramını, çoğu yerde Sokrates öncesi filozofların *physis*ten anlamış oldukları şeyi belirtmekte kullanır. Nietzsche'ye göre Sokrates'ten sonra felsefede temel eğilim, oluş'un ardında kalıcı bir şey, bir *töz,* değişmeyen bir *varlık* dünyası aramak olmuştur ki, bu, tamamen bir düşünsel yanılsamadır. Sokrates sonrası felsefe, akıl ve düşünme yoluyla, oluş'un ardındaki bu varlığın tam ve upuygun bilgisi anlamında "hakikat"e ulaşılacağını sanmıştır. Oysa töz, hakikat vd gibi kavramlar birer uydurmadır. Sokrates sonrası felsefe, bedenin bir fizyolojik işlevi olan akıl ve düşünmeyi, onların birer işlev olduğunu unutarak, özerkleştirmiştir. Özne-nesne ayrımının temelinde de aklın ve düşünmenin özerkleştirilmesi yatar. Akıl ve düşünme, kendi ürünleri olan "varlık", "nesne", "nedensellik", "erek", "amaç", "Tanrı" vd kavramlara kendini tutsak ettiğinin farkına bile varamamıştır. Oysa birer fizyolojik işlev olan akıl ve düşünmenin yapabileceği tek şey, oluş'u saptamak ve onaylamaktır.

Nietzsche'nin felsefesi, tam da bu anlamda, yani oluş'a gönderme yapma, onaylama anlamında bir oluş felsefesi ve ay-

nı anlama gelmek üzere bir yaşama felsefesidir. Nietzsche, Sokrates öncesi filozoflarda olduğu gibi, dünyayı canlı sayan bir anlayışa, canlımaddeciliğe (hylozoizm) bağlıdır. Ona göre oluş, dünyanın ilk maddesinin (hyle) bir açılımından ibarettir. İlk maddeyi açılıma sokan, getiren ise *yaratma* ve *güç istenci*dir (Wille zur Macht). Aslında yaşama ve oluş, bir varolma ve hâkim olma içgüdüsü olarak güç istencinin bir görünümü, hatta kendisidir. Öyle ki, Nietzsche'de "yaşama", "yaratma", "oluş", "güç istenci" terimleri büyük ölçüde eşanlamlı terimlerdir. Ve yaşama, bir oluş olarak, nedensiz, ereksiz, sonuçsuz bir akıştır; bir organik/fizyolojik süreçtir; bir gerilimdir, azalan ve çoğalan kuvvetlerin birbirleri içine geçmiş bir hareketidir; kuvvetlerin, güçlerin her an yenilenen bir doğuş ve batış sürecidir; bir güçler karmaşası ve güçler savaşıdır; bir yeniden yapılanma ve bozulma (dekadans) ve tüm bunların birlikteliğidir. Ve tam da bu anlamda yaşama bir *sürekli tekrar*dır, karşıtların oyunudur. Dolayısıyla yaşamanın her evresi yeni bir yaratma ve yeni bir perspektif demektir.

Nietzsche'nin kültür ve ahlâk eleştirisi, yaşama felsefesinin dayandığı bu doğa anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır. Kültür, oluş'un bir uzantısıdır. O halde kültürde de aynı yaratıcı ve yıkıcı güçlerin aynı yükseliş ve bozuluş sürecini görmek gerekir. Ve Nietzsche kendi kültürünü, Batı kültürünü de bu açıdan ele alır. Örneğin Batı felsefesi, ona göre, Platon'la birlikte bir bozuluş felsefesi olarak gelişmiştir. Çünkü o, bir *theoria*'ya dönüşmüş, bu dünyaya rasyonel gözlüklerle bakmaya başlamıştır. Böylece felsefe, sahte bir özne-nesne ayrımı temelinde bir ontolojiler, epistemolojiler, teolojiler ve etikler bolluğu içine gömülüp kalmıştır. Hıristiyanlık da aslında Platonizmin birkaç yönden bir devamı olmuş, o da bu sahtelikten payını almıştır.

İşte, Platonizm, Hıristiyanlık ve onlarla şu veya bu yönden ilişkili olan tüm etikler, yaşamanın özünü yani onun esasında

değerlerden bağımsız bir fizyoloik süreç olduğunu gözardı eden sahtekârlık örnekleri olmuştur. Oysa dünya "iyi ve kötünün ötesinde", dinamiğini yaratmada ve güç istencinde bulan bir süreç, bir ırmaktır. Onun bir nedeni ve ereği yoktur. Oluşun bir uzantısı olan kültür alanında, ahlâk dünyasında da "iyi", "kötü", "erdem" vd gibi şeyler yoktur. Yaşamayı dizginlemek, ona bir şekil ve düzen vermek, onu denetlemek için uydurulan tüm teolojiler, dinler ve bu arada etikler, yaşamanın özünde bulunan şekilsizliği, doluluğu, doludizgin akışı hiçbir zaman düzgün, denetimli ve şekillenmiş bir akışa dönüştüremezler. İşte Nietzsche, yaşamanın önündeki yapay setler olarak, çoğu Platoncu idealizmin ürünleri olan felsefeleri, onların içerdikleri etikleri ve bunlardan pek çok şeyi kendisine mal etmiş olan Hıristiyanlığı reddetmek, yaşamanın önünü açmak gerektiğini söyler. Mevcut bozuluştan çıkışın ilk yolu, buna göre, *nihilizm* olarak belirlenir. Felsefi planda nihilizm, pek tabii ki, her türlü ontolojiyi, metafiziği, epistemolojiyi yadsımak anlamına gelir. Hakikatin yadsınması, elbette ki etik alanında da mevcut değerlerin, ahlâk ilkelerinin yadsınmasını getirir. Bu anlamda nihilizm, aynı zamanda yaşamanın katılaştırılmasına karşı bir protestodur da. Nihilizm, dekadant kültürden, özellikle dekadant din ve dekadant ahlâktan (Hıristiyan ahlâkı) bağımsızlaşmanın ilk adımıdır. Birey açısından ise, insanın din ve ahlâk öğretileri tarafından bastırılmış olan içgüdülerine, arzularına yeniden açılım sağlamak, "vücudun sesi"ne kulak vermektir. Ne var ki, bunu her insan başaramaz. Kitleler, bir sürü içgüdüsü ile, hep bir yaygın ahlâk, bir sürü ahlâkı içinde yaşarlar. Sürü ahlâkı ve din, kitlelerin sığmağıdırlar. Dolayısıyla, yaşamanın katılaştırılmasına karşı nihilist bir protestoyu gerçekleştirecek olan insan, sorgulayan, kendindeki güç istencini harekete geçirebilen, bu konuda çile çekmeyi göze alabilen insandır. Bunu başarabilecek olan insan sayısı pek azdır. "Özgür karakterler"e her yerde rastlanmaz. Böyle bir insan

"Diyonizyan bir insan"dır; "iyinin ve kötünün ötesine geçme"yi başarabilmiş insandır. O artık kendini aşmıştır, kendi güç istenciyle yeni değerler, yeni anlamlar yaratabilecek duruma gelmiştir. O artık bir gelecek idealine sahip ve bu ideale göre yasalar koyabilen insandır. O artık insan olarak kendini aşmış, *üst insan* olmuştur. Ve ancak böyle bir insan gerçek anlamda *özgür* olabilir.

Nietzsche, özel anlamda bir etik sunmaz. Fakat kendisinden sonra hemen tüm etikler, onun etiğe ilişkin görüşleri karşısında olumlu veya olumsuz bir tavır alma gereğini duymuşlardır. Bu bakımdan 20. yüzyılda etiği Nietzsche kadar etkilemiş bir başka filozof yoktur. O, özellikle "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ne ilişkin görüşleriyle hep gündemdedir. Onun için, yukarıda belirttiklerimizi bazen yinelemek pahasına, onun bu görüşlerine kısaca değinme gereği vardır.

Nietzsche Aydınlanmacı akılcılığın, hümanizmin ve Hıristiyan tanrıcılığının amansız eleştirmeni, özellikle "Tanrı öldü" sözünün sahibi olarak, öncelikle, modern Batı insanının değerlerinin çöktüğüne dikkati çekmek ister. Nietzsche için değerler insan eylemlerine hükmederler; fakat aynı değerler insan eylemlerinden bağımsızlaştırılıp idealize edildikçe, yaşamdan kopuk, içleri boşalmış şeylere dönüşürler. Özellikle kalıplaşıp katılaşan geleneksel değerler dünyayı gerçek haliyle görmemizi engelleyen perdeler olup çıkarlar. Buna rağmen, anlam ve amaçlarını kaybetmiş olsalar da, geleneksel değerlerin büyük bir kısmının muhafazasına çaba sarfedilir; çünkü bunlar süreç içerisinde kitlelerin sığınağı olurlar. Özellikle Hıristiyanlığa özgü değerler, kalıplaşıp katılaşmış olsalar bile, kitleler için kompensan, yatıştırıcı ve uyuşturucu işlevi gördüklerinden, özenle muhafaza edilirler. Geleneksel değerler, kitle kültürüne aittirler ve kendi ayakları üzerinde durmayı beceremeyen, köle ruhlu insanları rahatlatan şeyler olarak, *köle ahlakını* pekiştirirmeye yararlar.

Mutlak değerler, hele hele kutsal değerler, Nietzsche için Hıristiyan uydurmacılığının ve ikiyüzlülüğünün ürünlerinden başka şeyler değildirler. Buna karşılık Nietzsche, değerlerin *güç istenci* ile yaratılması ve böylece insanın kendini aşması, *üst insan* olması gerektiğini ileri sürer. İnsan, mevcut değerleri olduğu gibi bir yana bırakmalı, yeni değerler yaratmalıdır. Bunun için de mevcut değerleri aşındırmak, onları yıkıcı bir tavırla derinliğine eleştirmek ve yeni değerler ileri sürmek, kasacası *değerleri yeniden değerlendirmek* zorundadır. Böyle bir insan için artık değerler hazır olarak bulunan şeyler değil, hep yeniden yaratılması gereken şeylerdir. Yaşamanın dizginsiz akışı içinde, insan, güç istenci ile, her yaşama aralığında değerler yaratır. Yaşamanın her ânı kendi perspektifini üretir ve tam da bundan ötürü perspektifler çokluğu kadar değer vardır. Ve insan, ancak belli bir perspektif altında değer yaratabildiği ölçüde *üst insan* olarak *özgür*dür. *Üst insan* geleneğe ve muhafazakârlığın rahatlığına ve uyuşturucu kafa lüksüne itibar etmeyen insandır. *Özgürlük,* böylece, *güç istenci* ile değerler yaratmak ve yaratılan bu değerlere göre yaşamaktır. Ahlâklılığın başka bir ölçütü de yoktur.

2.3.2.2 Varoluşçu Etik

Hemen tüm etik öğretilerinde ortak olan bir husus vardır: Etik öğretilerinin büyük bir kısmı, özellikle antikçağmkiler, bir varlık öğretisine, açık veya örtük halde dayanırlar. Zaten ilkçağdan yeniçağa kadar felsefenin temel disiplininin varlık metafiziği, varlık felsefesi, varlık öğretisi olarak ontoloji olduğu bilinen bir şeydir. Başka bir ifadeyle, *Varlık (essentia)* her şeyi önceler, her şeyin taşıyıcısıdır. Bu durumda, insanın ahlâksal yaşamı da, ister kozmolojik, ister teolojik/dinsel, ister antropolojik bir temellendirme tarzından yola çıkılmış olsun; öncelikle Varlık

içindeki yeri ve Varlık'ın bir uzantısı olarak görülür ve öyle ele alınır. Buna göre insan belirlenmiştir, bir zorunluluklar ağı içerisinde yaşar. Özgürlük, bu durumda, ancak bir istisnai durum, hatta zorunlulukların çevrelediği bir alandan bir sapış, o alanın dışına tuhaf bir kaçış, bir çeşit anomali olarak görülür. Ne var ki, birkaç sayfa önce iki kez yinelediğimiz gibi, en katı bir belirlenimcilik taraftarı bile, bu sapış, kaçış ve anomaliye küçük veya büyük bir yer açmaktan kendini alamaz. Yeniçağla birlikte, felsefede en temel disiplinin ontoloji olmaktan çıkmaya başladığı, onun yerini epistemolojinin aldığı görülür. Bu şu anlama da gelir: Felsefe problemlerine ve insana, artık Varlık'tan, "nesne"den hareketle değil de, bizzat insandan, "özne"den hareketle yönelmek. Descartes'tan Kant'a kadar, artık felsefe özne-merkezli hale gelmiştir. "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesi, Descartes'ın ünlü "cogito"su, varolmanın öznenin bir saptamasına ve onayına gereksinim duyduğunun ifadesidir. Artık Descartes'tan sonra felsefede Varlık'tan değil, (büyük harfle) Özne'den yola çıkmak, büyük ölçüde felsefe yapma tarzı olup çıkmıştır. Descartes'tan başlayarak yeniçağın deneyimci (empirist) veya akılcı (rasyonalist) hemen tüm filozoflarını, Locke'tan, Berkeley, Hume, Kant'a vd kadar, özne-merkezli felsefeler geliştirmiş filozoflar olarak görürüz.

Bazılarınca Descartes'a kadar dayandırılan, fakat esaslı olarak 20. yüzyılın ilk yarısında yaygınlık kazanan *varoluşçuluk (ekzistensiyalim)*, birçok bakımdan yeniçağın özne-merkezli felsefelerinin bir uzantısı olarak görülebilir. Bu nedenle sadece bir etik öğreti olmakla sınırlı kalmaz; tersine bir etik öğretiyi de içeren bir genel felsefe olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte, varoluşçuluğun en önemli ve etki bırakmış yanı, içerdiği etik öğreti olmuştur.

20. yüzyılın ilk yarısındaki görünümüyle varoluşçuluk, genel olarak bakıldığında, kitle kültürüne, yığın ahlâkına tepki

gösteren, bireyi kitle ve yığın karşısında öne çıkarmayı hedefleyen, bireyci bir etik geliştirmiştir. Özel olarak bakıldığında ise, varoluşçuluk, Batılı insana Aydınlanma döneminden beri yol göstermiş olan *akılcılık, bilimcilik, ilerleme* yoluyla daha mutlu bir toplum yaratma idealinin derinden sarsıldığı, açlık, yoksulluk, baskı ve zulümün yaygınlaştığı, iki dünya savaşının yaşandığı bir dönemin ürünüdür.

Aydınlanmacı Batılı, örneğin ayrıcalıklara yer vermeyen bir *eşitlik* idealine sahiptir ve kendisini ekonomik bakımdan güvence altında görmek istemektedir. Batılı toplumlar bu insana bu eşitlik ve güvenceyi artan oranlarda, kısmen de olsa sağlamışlardır da. Ne var ki, güvenli ve daha eşitlikçi bir yaşam uğruna, insanlar korkunç bir üretim çarkı içinde mekanikleşmekte, standartlaşmakta ve sıradanlaşmaktadırlar. Refah arttıkça, insan, bireyliğini yitirmekte; kitlenin bir parçası olmaktadır. Gerçi o kendisini kitle içinde güçlü ve güvende hissetmektedir. Fakat öbür yandan, savaşlar, toplumsal baskı, standardizasyon, bir yandan onun kendisini güçlü ve güvende hissetmesini artık sağlayamayacak oranda onu tehdit etmekte; öbür yandan Aydınlanma'dan bu yana beslemekte olduğu *eşitlik* ve *ilerleme* ideallerini sarsmaktadır. Fakat asıl önemlisi, Batılı insan, karnını daha iyi doyurabilmek uğruna kitlelere katılırken, bir yandan herkesle kendini eşit bir konumda görmekte, öbür yandan silikleşmekte ve edilginleşmekte, otonomisini yitirmektedir. Bu demektir ki, Batılı insan, *eşitlik uğruna özgürlüğünü feda etmektedir*. Mekanikleşen üretim ağı ve yaygınlaşan kitle kültürü içinde gerçi daha *eşitlikçi* bir topluma doğru gidilmekteyse de, insan bu ortamda kendini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmakta, robotlaşmaktadır. O artık kendisi olmaktan çıkmaya, özgürlüğünü yitirmeye başlamıştır. Modern toplum insana çok şeyler kazandırmıştır; fakat insan bu kazanımlar uğruna kendini yitirmeye başlamış, *yabancılaşma* sürecine girmiştir.

İşte, varoluşçu öğretilerin çoğunun kalkış noktası buradadır: "Senin çok şeyini aldılar; fakat bir şeyini verme! Kendini, kendi ekzistensini!" Kısacası, varoluşçuluğun (özel olarak 20. yüzyıl varoluşçuluğunun) modern kapitalist Batı toplumlarının olduğu kadar sosyalist toplumlarının da bireyi silikleştiren, edilginleştiren yaşama biçimine, tam anlamıyla *bireyci* (belki daha doğrusu: *kişilikçi*) bir tepkinin ürünü olduğu söylenebilir.

Peki, "ekzistens" terimiyle kastedilen nedir? Onu "varoluş" olarak anlamak, Descartes'tan beri tanımlandığı şekliyle onun modern "özne" olduğunu söylemek olanaklıdır. Fakat varoluşçuların bu terime yükledikleri özel anlam aşağıda daha fazla açığa çıktığında, "varoluş"un veya "ekzistens"in farklı bir "özne" olduğu da görülebilecektir. Önce şunu yanıtlamak gerekir: "Varoluş"u, "ekzistens"i, neden "Varlık"ın, "essentia"nın önüne koyuyoruz? Bunun yeniçağın özne felsefesinin özne-merkezli bir felsefe olmasıyla doğrudan bağıntılı olduğu açıktır ve bu hususu yukarıda irdelemiştik.

2.3.2.2.1 Kierkegaard: Tanrıcı Varoluşçuluk

Erken varoluşçuluğun en önemli adlarından biri, Kierkegaard, rasyonalist tip felsefeye karşı irrasyonalist bir felsefe geliştirir. Onun yaşadığı dönemde rasyonalist tip felsefenin en önemli adı Hegel'dir. O, Hegel'in antikçağ felsefesine doğru bir çeşit geriye dönüşü gerçekleştirmek istediğini, antikçağa özgü nesnelci bir söylem içerisinde, insanı Tanrı'nın projesini bu dünyada gerçekleştirmekle yükümlü bir edilgin konuma yerleştirdiğini belirtir. Kierkegaard'a göre, Hegel bizi bir maddeci belirlenimcilikten kurtarır gibi görünürken, aslında tinselci bir belirlenimciliğin kurbanı kılmıştır. O, insanın en doğal güdülerine bile bir tarihsel/tinsel belirlenim yüklemiş, onu "tanrısal bir mekani-

ğin silik bir parçası" haline getirmiştir. Bu durumdaki insanın kendiliğinden yapacağı bir şey yoktur; o sadece tanrısal mekanik çarkının bir küçük ve önemsiz dişlisinden ibarettir. Kierkegaard, Hegel'in görünüşte insanı yüceltirken, aslında onu nasıl silikleştirdiğini, şu ünlü sözleriyle belirtir: "Bu adam (Hegel) burnunu da mı silmez kendiliğinden?" Kierkegaard'a göre Hegel felsefeyi yeniden ortaçağın Tanrı-merkezciliğine çekmek istemekle, yeniçağın insan-merkezli (özne-merkezli) felsefe yapma tarzının gerisine düşmüştür. Oysa Kierkegaard için felsefe artık insanı merkeze almayan bir konumlama tarzına geri dönemez. Öyle ki, felsefe artık ancak öznel ve öznelci olabilir.

Kierkegaard'ın bu noktaya kadar, yeniçağın özne-merkezli felsefe tarzı içerisinden konuştuğu bellidir. Ancak o, bundan sonra özgül tavrını ortaya koyar. Ona göre felsefe tabii ki özne-merkezli olmak zorundadır; fakat bu da yetmez, felsefenin asli görevi insanın iç varlığına, insanın iç dünyasına yönelmek, bu dünyayı aydınlatmaktır; böyle bir aydınlatma da rasyonel yoldan çok, irrasyonel bir içselllik ve duygululuk ile gerçekleştirilebilir. Toplum içindeki konumuyla insan, toplum yaşamının getirdiği ortak normlar, kurallar, ortak davranış biçimleri vd içerisinde sıradanlaşır. O herkesin herkese benzediği bu yaşam içinde silikleşir, onun birey olma olanakları iyice daralır. İnsan bu siliklikten, toplu halde yaşamaya bu "kişiliksiz katılma"dan, ancak, kendisine, iç dünyasına dönerek sıyrılabilir. Bunun için de insanın toplu yaşam içerisinde kendisini kendi olarak hissetmesini sağlayacak bir *endişe* (tasa, Angst) halini yaşaması gerekir. Endişe, ona, bu dünyada aslında yapayalnız olduğunu, kendisinin bu dünyaya Tanrı tarafından terk edilmiş olduğunu duyumsatır. Gerçi o kitle içinde "eridikçe", kitle içinde kendini güvenli hissettikçe, içindeki bu endişeyi iç dünyasının derinliklerine gömer, onun bir uyarıcı olarak öne çıkmasını bilinçsizce erteler. Onun "kendine gelme"si için içindeki bu endişeyi dürtüp uyan-

dırması gerekir. İnsan bu endişeyle yaşamaya başladığı anda, yani "uyandığında", *varolmaya,* kendisini sarıp sarmalayan kitle yaşamının *dışına çıkmaya* (ex-sistere: dışına çıkmak) başlar. Varoluş haline gelmek, toplu yaşamın ve kitle kültürünün dışına çıkmakla yani *ekzistens* olmakla olanaklıdır. Varoluş veya ekzistens, bir "kendini farkediş"i gerektirir; fakat bu bir "kendini düşünme" de değildir. Varoluş, düşünsel yoldan, hele rasyonel düşünme yoluyla ve nesnel olarak neliği saptanabilecek bir şey değildir. Tam tersine varoluş irrasyonel bir şeydir; sezilen, hissedilen bir haldir. Onu kavramlarla yakalamaya, onun rasyonel yoldan neliğini ortaya koymaya kalkıştıkça; o kaçar, sıvışıp kaybolur. Kiekegaard'a göre, Descartes'ın tersine, varoluşa düşünme yoluyla, "cogito"yla ulaşılamaz; varolmak düşünmek değildir. Varolmak, kendini duymak, kendini sezmektir; "kişi" olmaktır. Kierkegaard, daha önce Scheler'de gördüğümüz "kişi" kavramına bazı yönlerden benzeyen bir "kişi" kavramıyla karşımıza çıkar. Kişi olmak bir süreç gerektirir. Kişi olmak, önce kendini tanımaktan (rasyonel düşünme ve dış deneyime değil de, iç deneyime, sezgiye dayalı bir kendini tanımaktan) geçer. Kendini tanımaya yani ekzistens olmaya başlayan insan, daha sonra kendisini *diğeri* ile, yani Tanrı ile bağlantı içinde görür. Endişe (tasa), iç deneyim ve sezgi sayesinde Tanrı'yla bağlantı içinde olan insan, artık tam anlamıyla ekzistens olmuştur. *Özgürlük* de, ekzistensin Tanrı'yla bağlantı içinde olma halidir.

Kierkegaard'ın varoluşçuluğu *tanrıcı (teist) varoluşçuluk* olarak adlandırılır. Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun *salt bireyci bir ahlâk anlayışını* içerdiği de açıktır. Onun önerdiği ahlâk aynı zamanda bir *inziva ahlâkı* olarak da adlandırılabilir. Ayrıca Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun Hıristiyan teolojisinden beslenen kaynakları olduğu gibi, çağdaş Hıristiyan teolojisine önemli etkilerde bulunduğu da belirtilmelidir.

2.3.2.2.2. Heidegger: Dasein ve Ekzistens

20. yüzyıl varoluşçuluğuna egemen formunu veren filozofun M. Heidegger olduğu söylenir. Gerçi Heidegger "20. yüzyıl varoluşçuluğunun babası" olarak anılmayı hiç de kabul etmemiş, felsefesinin özellikle Fransa'da önemli bir kısmıyla eksik anlaşılıp çarpıtıldığını, kendisinin bir varoluşçu öğreti değil, bir varlık öğretisi geliştirmek için çaba sarfettiğini ısrarla belirtmiştir. Ne var ki, Heidegger'in varlık öğretisi, birçok bakımdan klasik varoluşçu öğeleri içerir. Bu nedenle kendisi amaçlamamış olsa bile, onun varlık öğretisinde varoluşçuluğa mal edilebilecek ve varoluşçuluğa yön vermiş olan birçok düşüncenin yer almış olduğu açıktır.

Heidegger için fikir, ide olarak Varlık, bizim düşüncemizden bağımsız bir şey değildir; Varlık insan bilincindeki Varlık'tır. Varlık bize Kant'ın belirttiği gibi duyarlık formları, zihin kategorileri aracılığıyla açıktır. Fakat bilincimiz akıldan (teorik akıldan) ibaret değildir. Bilincimizin teorik aklın nüfuz edemeyeceği yönleri vardır. Tüm yönleriyle bilincimiz varoluşumuzu oluşturur. Dolayısıyla Varlık bize sadece teorik akıl olanaklarıyla açık olamaz; hatta Varlık bize ancak varoluşumuzun bütünlüğü içinde açık olabilir. Dolayısıyla "Varlık nedir?" sorusuna varoluşumuzun bütünlüğünden hareketle yanıt verilebilir. Böylece Heidegger, Aristoteles'in ve tüm bir ortaçağın benimsemiş olduğu *nesnelci ontoloji*nin yerine bir *öznelci ontoloji*yi geçirmek ister. Örneğin Aristoteles'te insan "nesneler arasında bir nesne", diğer varolanlar arasında bir varolan iken; Heidegger'de Varlık'ın ne olduğunu soran ve bu soruya verdiği yanıta göre Varlık'ı kuran konumundadır.

Heidegger için insan olarak bizim bir kendiliğimiz vardır; hatta varoluşumuzun özü *kendi olmak*tır (Selbstsein). Fakat varoluş tanımlanabilir bir şey de değildir. Tanımlanabilseydi, o te-

orik aklın bir nesnesi olmakla sınırlı kalırdı. Fakat tanımlanamayan bu varoluşu tanıyabilme olanağımız yine de vardır: Varoluşu *Varlık'a gidişinde* yakalayabilir, tanıyabiliriz. Zaten varoluştan Varlık'a giden tek canlı da insandır. Burada Heidegger'in de Kierkegaard gibi yeniçağın özne-merkezli felsefe yapma tarzı içinden konuştuğu, fakat onun da Kierkegaard gibi özneyi yeniçağın, özellikle Aydınlanmanın "rasyonel özne"si ile sınırlandırmadığını, "özne"nin kapasitesini hatta sınırsızca genişlettiğini söyleyebiliriz. Heidegger "özne" teriminden pek hoşlanmaz; onu yeniçağın Aydınlanmacı tininin bir sayıltısı kabul eder. Ve tam da bu nedenle "özne" yerine "Dasein" (sözcük anlamıyla: orada olan) terimini kullanır. Dasein, henüz, Kierkegaard'ın *endişe* (Angst, tasa) sahibi "ekzistens"i gibi, *kaygı* (Sorge) sahibi olarak "soru soran" haline gelememiştir. Soru sormaya başladığında ve soru sorabildiği için, öbür tüm varolanlar (Seiende) arasından kendisini çekip çıkaran, onların dışına çıkan (ex-sistere) yani *kendisi olan* (Selbstsein) haline gelebilir. Öyle ki, bu durumdaki insanın bütün öteki nesneleri, varolanları kavrayabilmesi, kendi kendisini anlayabilmesinden (selbstverstehen, vorstehen) ötürüdür. *Anlama,* yeniçağın modern "özne"sinin "bilme"sinden farklı olarak, varoluşun, artık ekzistense dönüşmüş olan Dasein'ın, rasyonel, irrasyonel, sezgisel vd tüm düşünme kapasitesini harekete geçirerek gerçekleştirdiği bir edim, bir edimler topluluğudur. Dolayısıyla yeniçağın "özne"si "bilir"; buna karşılık, ekzistens, Heidegger'e göre, "anlar".

Heidegger'in öznelci ontolojisinin çıkış noktasının şimdi daha açık hale gelmiş olduğu umulabilir. Bir varlık öğretisi, bir ontoloji, artık eskiden beri yapılageldiği üzere Varlık'tan (Sein, essentia) değil, ancak kendi kendini *anlayabilen* ve kendisi olabilen insan, ekzistensten hareketle kurulabilir. Bu durumda ekzistens olarak insan, "Varlık"ın edilgin bir parçası değil, tam tersine "Varlık'ın çobanı"dır, o Varlık'ı kendine göre güder. O,

kendisi hakkındaki sorularına verdiği yanıtlarla kendi varoluşunu kurarken, Varlık'ı da kurmuş olur.*

Dasein olarak insanın kendisi olma yolundaki ilk iki adımdan biri, kendisini bir dünya içinde bulması, *dünyada-olmaklık* (in-der-Welt-Sein) denen şeyin bilincine varması; ikincisi ise *başkalarıyla bir arada bulunmak* (Mitsein der anderen) durumunu saptamasıdır. Bu durumda yeniçağın "özne"sinin kendisinden ayırdığı, karşısına nesne olarak koyduğu bir "dış dünya" da yoktur; sadece, dünyada-olmaklık diye bir şey vardır. Böyle bir saptama, modern felsefenin özne-nesne ayrımını da geçersiz kılan bir saptama olur. Dünyada-olmaklığı "bilme" yoluyla değil, eylemle, iş yaparak, bu dünyayla kaygı temelli bir ilişki kurarak (besorgen) *anlarız.* Buna bağlı olarak Varlık'ı bilgi kategorileri ile değil, kendi varoluşsal ölçütlerimizle tanımış oluruz. Başkalarıyla bir arada bulunmak, insanın kendisini daima bir *başkaları ortamı*nda bulması anlamına gelir. Bu ortam, anonimleşmiş bir ortam, Heidegger'in *man alanı* dediği bir ortamdır. ("Man", Almancada "yapılır, edilir" diye çevrilebilecek bir yardımcı fiildir. Herkesin yaptığım yapmak, herkes gibi olmak, herkes gibi davranmak anlamına da sahiptir). Man alanı her yeri kaplar, herkesi sıradan insan kılar. Bu alan sorumsuzdur; bu alanda "hiç kimse yoktur" veya herkes vardır; man alanı kitledir, kamuoyudur, halktır. İnsanın ekzistens olabilmesi, bu alan içindeki tutum ve çabasına kalmıştır. İnsan bu alan içinde sıradan bir kişi olarak da kalabilir; kaygı ile kendisine yönelip ekzistens olmaya da geçebilir. Bu alan içinde kendisinden kaçmayan, tam tersine kendi üstüne giden, kendini soruşturan insan

* Heidegger'i anlatırken temkini elden bırakmamak gerekir. Heidegger'in karanlık dili, kullandığı terimlerin çok anlamlılığı; farklı, karşıt ve hatta çelişik Heidegger yorumlarına yol açmıştır. Örneğin Heidegger'in yeniçağın özne-merkezci felsefesine tepki olarak kendi ontolojisini nesne-merkezci bir tavırla kurduğunu belirtenler vardır. Ben, onun ontolojisini öznelci bir ontoloji olarak yorumlayanların görüşlerini paylaşıyorum.

kendisini kurabilme, inşa edebilme olanağına sahiptir. Fakat öbür yandan bu man alanı bizi çepeçevre kuşatmıştır, içimize işlemiştir; ondan sonuna kadar kaçmak olanaksızdır. Bu nedenle varoluşsal yaşam, çift yüzlü bir yaşamdır: 1. Kendi içinde kendini kurarak elde edilmiş yaşam; 2. Kendinin olmayan bir dünyadaki yaşam. Birinci durumda insan, sıradanlıktan çıkıp kendi olmaya yönelmiş demektir. İkinci durum, bizim içine "atılmış" olduğumuz bir durumdur. "Kimse bize bu dünyaya gelmeyi isteyip istemediğimizi sormadı." İçine "atılmış" olduğumuz bu dünyada, kendimiz olmaya çalıştığımız andan itibaren, kendimizi vatansız (heimatlos) hissetmeye başlarız. Başka bir deyişle, ekzistens için man alam kendini vatanında hissetmediği bir alan, içinden çıkmak (ex-sistere) istediği bir alandır. O, soru soran olarak, ekzistens olmaya ve kendini gerçekleştirmeye (Selbstverwirklichung) başladığı anda, *istenç* sahibi, *özgür* insan da olmaya başlamış demektir. Özgür insan, kendini gerçekleştirmiş insandır; man alanının dışına çıkabilmiş olandır. Ekzistens olarak bu insanın Kierkegaard'da olduğu gibi ekzistensini borçlu olacağı bir Tanrı'ya gereksinimi de yoktur. Ayrıca böyle bir Tanrı da zaten yoktur. Özgür insan artık kendisine *erekler* koyup bu erekler doğrultusunda eyleyebilen insan olarak, *kişi*dir de. Ekzistens, man alanından sürekli bir çıkış, onu sürekli bir aşmadır. Ekzistens olabilen insan aynı zamanda kendi *söylem*ini de (Rede) üretebilen insandır. Söylem (Rede), dil (Sprache) demek değildir. Söylem, kendini dilde yansıtan ekzistenstir. Veya söylem, ekzistensin dilidir. Dil, kavramlar kurmamıza, terimler üretmemize, ayrımlar yapmamıza, ad koymamıza olanak sağlayan anonim bir insan ürünü olarak man alanında yer alır. Kendini gerçekleştiren kişiler, ekzistensler ve bunlara kulak veren toplumlar yoksa, dil, bir pratik uzlaşım ve bildirişim aracı olmaktan öteye geçemez. Kendini ve dolayısıyla söylemini gerçekleştiren kişi ve toplumlar varsa, dil artık bir anonim araç olmak yanında,

"anlamların taşıyıcısı" olmaya, tarihselleşmeye başlar. Tarihe yön veren etkenlerin en önemlileri arasında söylemler yer alır; diller değil. Özgür insan, kendini, söylemini gerçekleştiren tarihsel insandır. İnsanın özgür olabileceği tarihten başka bir yer de yoktur.

2.3.2.2.3 Jaspers: Ekzistens ve Tarih

Karl Jaspers, Heidegger'den etkilenmekle birlikte, onun tanrıtanımazcı (ateist) tavrına karşıt olarak, bir inanç etiği geliştirmiştir. Jaspers'in de çıkış noktası Kant'tır. Ona göre, Kant, "evren", "tanrı", "ruh" gibi ideleri "akıl ideleri" saymakta haklıdır. Bu ideleri aklımız kaçınılmaz olarak doğurmakla birlikte, onları kavramakta duyarlığımız yetersiz kaldığı gibi, aklımız (toerik akıl) da bunlarla ilgili olarak antinomilere düşmekten kurtulamaz. Bu durum, bu ideler karşısında aklın sınırlılığını da gösterir. Bu sınırlılığın farkına varıldığı anda ise, bu idelerin artık aklm değil, olsa olsa *inancın* konusu olabilecekleri de anlaşılmış olur. Kant, "İnanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım" derken haklıydı. Jaspers'e göre ideler aklın değil, inancın nesnesi olan "gerçeklik"lerdir. Onlar hatta Platoncu anlamda mutlaklık da taşırlar. İnsan onların mutlaklığını kendi eylemlerini sınarken tanıyabilir. Onların farkına varan insan, kendisinin "nesneler içinde nesne olmayan" bir yönü olduğunu da sezer. İşte, felsefe, insanın bu sezgisini izleyerek gerçekleştirdiği bir düşünme etkinliği olmalıdır. Felsefenin bir düşünme etkinliği olarak yerini de buna göre saptamak gerekir.

Jaspers'e göre, biz Varlık'la nesneler çokluğu içinde karşılaşırız. Bu çokluğu bilimler inceler. Fakat dikkat etmek gerekir ki, bilimin incelediği Varlık değil, işte bu nesneler çokluğudur. Bu yüzden bilgimiz nesnelerin bilgisidir, nesnelerce sınırlanmıştır. Fakat Varlık nasıl kavranacaktır? Jaspers'e göre, felsefe

tek tek bilimlerin bir toplamı veya sentez yeri değildir. Tersine, bilimler *nesnel*, felsefe ise ancak *kişisel* olabilir. Bilimler nesnelere, felsefe ise eylemlerimizin kaynağına eğilir. Bilim zorunlu olanın bilgisi peşindedir; felsefe ise bu zorunluluğu aşıp özgürlüğe götürür. Bilim *yasa*larla ilgilenir; felsefe ise bir defalılığı ve tarihselliğiyle *insan*a yönelir. Bilim bilgiyi "korumak" ister; felsefe ise, her tarihsel dönemde bilimin doğrularını yeni doğrular bulmak üzere, "kırar". Öbür yandan felsefe sanat da değildir. Sanat, insana özgü bir "kuruntu"nun ürünüdür. Sanat, bize duyguların motive ettiği bir dünya sunar; felsefenin sunmaya çalıştığı dünya ise, insanın kendi kararlarını kendisinin verdiği bir dünyadır. Sanat, insan daha rahat katlansın diye, bu dünyaya yeni biçimler verir, onu güzelleştirir; felsefe ise, tam tersine, dünyayı tüm bozukluk ve çirkinlikleriyle insana göstermek peşindedir. Felsefenin bundan amacı da, insanı bir yandan nesnellikten ve bilimden, öbür yandan duygusallıktan ve duygusallığın motive ettiği sanattan sıyırıp, kendi varoluşuna gidecek yolu göstermektir. Felsefe din de değildir. Din (semavi dinler) vahye, kutsal kitaplara ve bunların açımlanmasına dayanır; felsefe ise bir üst merci ve dolayısıyla açım tanımaz. Din bağlılık ister; felsefe ise tam tersine özgürlük peşindedir. Din dogmalara dayanır, insana güven ve garanti vaad eder; felsefe ise, tam tersine, aynı insanı, kendi varoluşuna gidecek yolu göstermek üzere güvensizliğe iter.

Jaspers'e göre bu ayrımları yapan insan, bakışını daha derinlere çevirip görünüşlerden kaynağa inme yolunu kendine açmış olur. Edilginliklerin ve "yapılmış olma"nın dışına çıkıp (exsistere) sorular sormaya; oluşmuş ve oluşturulmuş olmaktan çıkıp kendini oluşturmaya, yani varoluşa geçer.

Varoluş bir nesne değildir, dolayısıyla bilgi konusu olamaz. O ancak açığa çıkarılabilen, aydınlatılabilen bir şeydir. Zaten felsefenin işi de bu açığa çıkarma, aydınlatmadır. Jaspers'e gö-

re, nesnelere yönelik tavrıyla bilincimiz henüz Heidegger'in man alanı adını verdiği alandan kopmuş değildir. İnsan ancak bilincine bir *kendini oluşturma* (Selstwerden) *istenci* katabildiği sürece ekzistens olmaya geçebilir. Man alanı, insanın üzerinde bir çadır gibidir; o bir kabuktur. İnsan bu çadırın dışına çıkabilmeli, bu kabuğu kırabilmelidir ki, ekzistens olabilsin. Bu kabuk hep vardır ve hep kırılmayı bekler. Bu yüzden ekzistens olmak kırıldıkça yeniden oluşan bu kabuğu sürekli kırmayı gerektirir. Örneğin dil, anlamları kalıplaştıran bir kabuğa benzer ve Heidegger'in dediği gibi man alanına aittir. Dil gerçekleri katılaştırır. İnsan dilin bu kabuğunu kırmak, dildeki katılaşmayı yumuşatmak zorundadır. Öyle ki, insan ekzistens olmakla, bildirişim ortamı olan dilden iletişim ortamı olan dile geçer ki, böylece *varoluşsal iletişim* de denebilecek bir iletişim tarzı gerçekleşir. Dili bildirişim ortamı olmaktan çıkaracak olan şey, Heidegger'in belirttiği gibi, söylem geliştirmektir.

Jaspers'in man alanına ilişkin betimlemeleri Heidegger'inkilerden daha somut ve zengindir. Toplum içindeki konumuyla insan, yerine her zaman bir başkasının ikame edilebileceği bir atomdur. Burada "kanaatler, erekler, sevinç ve kaygılar, farkedilmeksizin, bir insandan öbürüne geçer; farkedilmeksizin, başkasının düşüncesi benimseniverir. Böylece herkesin yaptığını yapmaya, herkesin düşündüğü gibi düşünmeye, herkesin inandığı gibi inanmaya başlarım." Kısacası man alanı, "başkalarıyla aynı durumda olma"yı ifade eder. Burada varoluş, ekzistens, toplumun kuşatımı altındadır; içsel yaşantıların kazanımlarının yerini dışsal şeyler, örneğin kurumlar (kilise, ulus, töre, sendika, parti vd) ve dıştan benimsetilmek istenen düşünceler, özellikle ideolojiler almıştır. İnsan burada özgür değildir. Kilise de, parti de, onu *özgür* yapmaya değil, *eşit* yapmaya çalışırlar. Oysa eşit olan ama özgür olamayan insan hiçbir şekilde ekzistens olamaz. Kendileri birer ekzistens olmaya gayret etmemiş olan din adam-

ları, parti politikacıları, kendileri gibi ekzistens haline gelememiş insanları, kitleleri, kendi inanç ve dogmalarına bağlanmaya çağırıp dururlar. Oysa, inançlar, dünya görüşleri, ideolojiler, ekzistens olmayı engellerler.

Jaspers, "çadır"dan çıkmak, "kabuk"u kırmak için üç koşul sayar: 1. Yalnızlık, 2. Cesaret, 3. Savaşma.

1. Kendisini kitlesel duygudaşlığa bırakan, sevgisini orta malı haline getiren insan ekzistens olamaz. İnsan önce başkaları ile arasına bir mesafe koyabilmeli, sevgisini yeni bir biçimde başkalarına açabilmek için bir "sevgi inzivası"na çekilmeli, *yalnız* olmayı başarabilmelidir. Yalnızlık, kendi içimize dönüp ekzistensimizi aramanın ilk koşuludur.

2. Yalnızlık, sonunda bizi yine başkalarına özlem duymaya sürükleyecektir. Fakat *yalnızlık - başkalarını özleme* paradoksunu *cesaretle* yaşayabilmeliyiz.

3. Bu iki koşulu göğüsleyen insanın savaşacağı üç şey vardır: ı- ölüm, ıı- acı çekme, ııı- suç.

Ölüm nesneler dünyasına ait bir olgudur. Başka bir deyişle, nesnel bir olgu olarak "cisimsel ölüm" olağan bir şeydir. Fakat kendimizi gerçekleştirme konusunda hiçbir olanağın kalmadığını gördüğümüzde, bu, "varoluşsal ölüm"den başka bir şey olmaz. Tabii, varoluşsal olarak ölmüş olan biri, cisimsel olarak yaşamaya devam eder, edebilir. Öbür yandan, ekzistens olmaya başlayan insan, *acı çeker.* Oysa, man alanındaki insan, tam tersine, acıdan kaçan ve bu yüzden kitleye sığınan insandır. Ekzistens olmaya başlayan insanın çektiği acı, yaşamına kendisi için bir içerik kazandırma isteğinin doğurduğu bir acıdır. Yine öbür yandan, ekzistens olmaya başlayan insan için, başkalarının ekzistens olmasını önlemek bir *suç*tur. Fakat aynı şekilde, başkalarının ekzistens olması için hiçbir şey yapmamak da suçtur. Öyle ki, ekzistens olmak, *sorumluluk bilinci*ni gerektirir; o başkalarının ekzistens olmasını gözetmekle olanaklıdır.

Acaba tüm bu aşamalardan sonra insan artık ekzistens olabilir mi? Jaspers'e göre kendi başımıza ekzistens olamayız. Çünkü bizi sınırlayan *başkaları* var. Fakat bir "mutlak"a, Tanrı'ya gitmek için, duyusal/deneyimsel olanın üstüne çıkamayan bilimi aşabilir, bu yanıyla ekzistensimizi gerçekleştirebiliriz. Özgür istenciyle kendini gerçekleştirmiş olan insan, *kişi,* ahlâksal bakımdan "doğru"yu da gerçekleştirmiş olur. Ne var ki, bu "doğru" sadece ona aittir, nesnel değildir. Yine bunun gibi, ekzistens, tarihsel olarak oluşan, gerçekleşen bir şeydir; dolayısıyla onun evrensel doğruları değil, "tarihsel an"lara bağlı doğruları olabilir. Ekzistens olmak, tarihsel olmak demektir. Bu konuda Heidegger gibi düşünen Jaspers'e göre, evrensel, kesin ve kalıcı doğrular peşinde koşmak, hatta ekzistens olmayı önler. Çünkü evrensel, kesin, kalıcı doğrular tarihsel bir nelik olarak insana verilmemiştir. Bu çeşit doğrular peşinde koşmak, ekzistensin kendini henüz tanımadığının bir işaretidir. Ekzistensin her tarihsel dönemde değişik doğruları vardır ve ahlâksal yaşam ekzistens olabilen insanlara özgü bir yaşamdır. Böyle olunca özgürlük mutlak ve hele koşulsuz bir şey olamaz. İnsan tarihselliği içinde sınırlanmış olduğundan ve geçmişte yapmış olduğu seçimler onu bağladığından, o yaşamının amacını dilediği gibi belirleyemez. Burada olayların art arda dizilişi olarak *tarih* (Historie) ile insanın tarihte derinlere kök salmış somut durumu, tarihsel süreç içinde belli bir anda doğmuş olması durumu, *tarihsellik* (Geschichtlichkeit) ayrımı yapmak gerekir. İnsan yaşamının anlamı ancak tarihsellik içinde, bir tarihsel bağlam içinde bulunabilir. Ve insan kendi tarihselliğinin bilincinde olarak seçim ve tercihlerde bulunabildiği oranda özgürdür. Bu, tarihsellik içindeki insandan, Dasein'dan, ancak sınırlı bir derecede ekzistens olabilen insana geçiş anlamına da gelir.

2.3.2.2.4 Sartre: Toplumcu Varoluşçuluk

J.P. Sartre, daha çok, tanrıtanımazcı bir çizgide Heidegger'i izler. Onun kendi öğretisine verdiği "ekzistensiyalizm" adı, daha sonraları, Kierkegaard'dan Heidegger'e kadar, bu filozofların felsefelerine verilen ad olmuştur. Sartre, Kierkegaard'ın "endişe" (Angst), Heidegger'in "kaygı" (Sorge), Jaspers'in "acı" (Schmerz) dedikleri ve varoluş olmaya götürdüğünü ileri sürdükleri duyguya "bunaltı" (Angoisse) adını verir. İnsan kendisini yapmaya bu duygu ile başlar; insanı Varlık'a açan da bu duygudur. Bu açılış sırasında dünya insana düzensiz, pis, karşı duran, zalim, saçma bir şey olarak görünür. Bu haliyle dünya insana "sülük gibi yapışmıştır." Bu dünyaya karşı içinde uyanmaya başlayan bunaltıyla insan, gitgide, nesnelerin bir kendiliğindenliği olduğunu kavrar ki, nesnelerin bu kendiliğindenlikleri *kendinde Varlık* (en soi, an sich) olarak adlandırılır. Varlık'm yabancısı *hiçlik*'tir. Varlık-hiçlik ayrımıyla birlikte, Varlık'ta bir delik açılmış olur ki, bu delikten *kendisi için varlık* (pour soi, für sich), yani kendi bilincine erişen varlık, insan çıkar. Öyle ki, insan, kendisini, kendini düşünme yoluyla "bulur". O, kendisini düşünmezden önce bir hiçlikti; kendisi hakkında sorular sormaya başlar başlamaz hiçlikten çıkıp varolmaya, ekzistens olmaya geçiş yapar. Soru sormak, Heidegger'de olduğu gibi, sadece, *kendisi için varlık*a aittir. Onu *kendinde varlık*tan ayıran da budur. O, ancak kendini gerçekleştirebildiği oranda kendinde varlık olmaktan çıkar ki, bu, onun *özgür* olmasından başka bir şey de değildir. Onu hiçbir şey bu özgürlükten ayıramaz. İnsan, ekzistens olacaksa, "özgür olmaya mahkûmdur." Ekzistens olarak o, kendi kendini sürekli yeniden yaratmak zorundadır; yoksa Jaspers'in dediği gibi, kendinde varlık onu bir kabuk gibi sarmaya hep hazırdır.

Ekzistens olarak insan, ilk anda kendisini bu dünyada terk

edilmiş bulur, umutsuzdur; geçmişine dönemez, şimdiki zaman ise onun için boş bir olanaktır, geleceğe de güvenemez. Böylece kendini "saçma" bir dünya içinde hisseder. Doğmak, yaşamak ve ölmek: Tüm bunlar ona saçma gelir. Ama tam da bu anda insan *başkalarını* hisseder ve kendisini bir merkez olmaktan çıkarır. O ana kadar varoluşunu öznel bir tarzda duyuyordu; şimdi ise *başkaları* vardır. Bu noktada Marksizmden etkilenmiş olan Sartre için, başkaları, kısaca *toplum*'dur. Böyle olunca, insan başkalarının da *sorumluluğunu* hissetmeye başlar. Öyle ki, özgürlük, ancak başkalarının sorumluluğunu üstlenmekle olanaklı hale gelir. Tüm eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmiş olan insan, artık ancak özgür insandır ve o ancak bu haliyle ekzistens olabilir. Bu yüzden tek mutlak değer özgürlüktür. Fakat sorumluluğa bağlanan, sorumluluk sayesinde olanaklı olan bu özgürlük, aslında katı bir ahlâk gerektirir. Doğru eylem, sorumluluğu özgürce üstlenilmiş olan eylemdir. Fakat genelgeçerli ve mutlak bir doğruluk da yoktur. Her çağ kendi doğrusunu yaratır. Ahlâklılık, her çağda kendi doğrusunu kuran insanın özgür eyleminde ortaya çıkar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Eleştirel Etik

1. Etik Teorilere Eleştirel Yaklaşım

1.1 "Ahlâklılık" Tanımlarındaki Çeşitlilik

Geçen bölümde ele aldığımız tüm etik tiplerinin, başat problemleri ister "en yüksek iyi", ister "doğru eylem", isterse "istenç özgürlüğü" olsun; kendilerine göre bir *ahlâklılık* (moralite) tanımı yaptıkları görülür. Hedonist, eudaimonist, yararcı, tüm doğalcı etiklerin, ahlâklılığı, insanın doğal (ve -doğal kaynaklı saydıkları- toplumsal) istek, eğilim ve gereksinimlerini gidermeye yönelik eylemlerinde buldukları söylenebilir. Kant'ın ödev etiği (deontolojik etik) ise, tam bir karşıtlıkla, ahlâklılığı insanın duyusal/duygusal yanından bağımsız, otonom bir akıl varlığı olarak kendisine koyduğu ahlâk yasasına bağlı eylemlerinde bulur ve tüm doğalcı etikleri, tam da bu nedenle yani insanın duyusal/duygusal yanından hareket etmekle insanı hayvana indirgedikleri için reddeder. İçerikli değer etiği, dirimsel, duyusal/duygusal, tinsel değerlerden söz ederek, hazcı, eudaimonist, yararcı etikleri kısmen onaylar; fakat Kant'tan etkilenerek, o da, ahlâklılığı, kısmen tinsel değerlerin, fakat özellikle mutlak değerlerin gerçekleştirilmesine yönelik eylemlerle sınırlar. Özgürlük etiğinde Nietzsche doğallık-tinsellik ayrımına adeta meydan okurcasına, ahlâklılığı güç istencine sahip insanın eylemlerine dayandırır. Varoluşçu etik ise, ahlâklılığı özgür eyleme bağlar; ne var ki, artık ahlâklılık, ne Kant'ın belirttiği gibi bir ahlâk ya-

sasına uymakta ne de içerikli değer etiğinde ileri sürüldüğü gibi a priori bir değer bilinci eşliğinde bazı değerlerin gerçekleştirilmesindedir. Belirlenimci etikte ise ahlâklılık, çoğunlukla, doğal zorunlukluklara bilinçli bir boyun eğişten başka bir şey değildir.

1.2 Etik Teorilerde Deneyimci, Sezgici ve Rasyonalist Tavırlar

Doğalcı etikler insanın doğal yanından, özellikle duyumlardan ve duyumların birer türevi olarak görülen duygulardan hareket ederler. İçerikli değer etiği ile varoluşçu etikte ise, duyum ile duygu arasına esaslı bir ayrım konur. Özellikle içerikli değer etiğinde bazı duygular, aynı zamanda değerleri bilen, değerleri gerçekleştiren insanın temel edimleridir ve insanın bu değerler hakkında bir sezgisel bilgisi vardır. Varoluşçu etik de büyük ölçüde bir duygu etiğidir. Çünkü bu etikte Dasein olmaktan çıkıp ekzistens olmaya doğru geçişi bazı duygular (korku, kaygı, endişe, bunaltı vd) sağlar. Öyle ki, bu türlü duygular, varoluş, ekzistens haline gelmenin koşulu durumundadırlar. Kant'ın ödev etiği ise, duyum ve duygu ikilisini ahlâklılığın dışına atar ve ahlâklılığı sadece akla bağlar. Fakat şu da görülür ki, hemen tüm etiklerde, duyum-duygu-akıl üçlüsü hep karşımızdadır. Duyguyu duyumun bir türevi sayıp ahlâklılığı bunlara dayayan tüm doğalcı etiklere, bu bakımdan ve aynı zamanda *duyumcu/deneyimci etikler* de denebilir. Yine duygudan hareket etmekle birlikte, duyguyu (özellikle edim niteliğinde görülen bazı duyguları) duyumdan kategorik olarak ayıran ve sezgisel bir değer bilgisine sahip olduğumuzu söyleyen etikleri *sezgici etikler* olarak adlandırabiliriz. Kant'ın ahlâklılığı akla bağlayan etiği ise *rasyonalist etik* adını alır. Bununla birlikte, yukarıda da değindiğimiz, duyum-duygu-akıl üçlüsünü, hangisini başat alırlarsa almış olsunlar, tüm etiklerde bir arada bulmak olanaklıdır. Ör-

neğin Kant'm duyum ve duyguları dışta bırakır görünen etiğinde, "saygı" duygusu önemli bir yer işgal eder. Duyum-duygu ikilisini başat sayan doğalcı etiklerde, özellikle stocacılıkta, insanın doğaya akıl yoluyla uyması gerektiği belirtilir vd

1.3 "Ahlaksal Eylem" Tanımları

Hemen tüm etiklerde, ahlâklılık tanımlarına bağlı olarak değişik *ahlâksal eylem* tanımlarına rastlanır. Doğalcı etikte ahlâksal eylem, en yüksek iyi olarak "mutluluk" ereğine yönelik olan eylemdir. Sezgici etikte ahlâksal eylem, bir ereğe yönelik olan eylem değildir. O, zaten bir idealite halinde varolan bir değerin gerçekleştirilmesine yönelik olan eylemdir. Ödev etiğinde (deontolojik etik) ahlâksal eylem, insanın kendi özgür istenciyle kendine koyduğu bir ilkeyi, ahlâk yasasını gerçekleştirmeye yönelik olan eylemdir vd

Yönelinen hedefe göre ahlâksal eylem tanımları değişse de, hazcılığın bazı uç örnekleri dışında, hemen tüm etikler, ahlâksal eylemin daima *başkalarına yönelik eylem* olduğunu öğretirler. Hatta buna dayanarak, hemen tüm etikler için geçerli bir ahlâksal eylem tanımı bile yapılabilir: Ahlâksal eylem, *1. istençli, 2. başkalarını gözeten* bir eylemdir. Gerçekten de, doğuştan yalnız bir insanın yapıp ettiklerinde bir ahlâklılık, onun başkalarına yönelik bir eylem geliştirmesi söz konusu olamayacağından, yoktur. Ormanda kaybedilen ve tek başına büyüyen film kahramanı Tarzan'ın bir ahlâksal eylemde bulunması olanaklı değildir. O ancak, yine ormanda kaybolmuş bir başka kişiye, Jane'e rastladıktan sonra başkalarını gözeten bir eylemde, ahlâksal eylemde bulunabilmiştir. Fakat bir toplum içinde doğup büyüdükten sonra yalnız kalmış bir insanın eyleminde, örneğin bir adada yalnız yaşamak zorunda kalan Robinson Crusoe'da, istençli ve başkalarını gözeten bir eylem bilinci önceden oluşmuş

olduğu için, örneğin o bir maymunla birlikte yemek yerken, maymunla yemeğini bir ahlâksal eylemde bulunuyormuşçasına, "paylaştığını" söyler vd.

2. Etik Bilgi

2.1 Olan - Olması Gereken Ayrımı

Felsefe anlayışlarının, kavrayışlarının, felsefe tiplerinin, her çağda temel disiplin olarak kabul edilen bir disipline göre şekillendiği söylenebilir. Örneğin, eskiçağın temel felsefi disiplininin *ontoloji* olduğu ve bu ontolojiye evreni düzenli ve yasalı bir evren yani *kozmos* olarak tasarlayan bir *kozmolojik metafizik* tipinin eşlik ettiği, bilinen bir husustur. Ortaçağ felsefesinin temel disiplini ise bir *teolojik metafizik* olmuştur. Her iki çağda da evreni, toplumu ve insanı bir en yüksek ilkeden, ilkelerin ilkesinden hareketle, bir bütünsellik içinde kavrama kaygısının ağır bastığı görülebilir. Yeniçağla birlikteyse, felsefenin temel disiplininin ağırlıklı olarak *epistemoloji* olduğunu söyleyebiliriz. Epistemolojinin temel disiplin olması ise, öbür felsefe disiplinlerinin de bu temel disipline göre değerlendirilmesi, sınıflandırılması ve hatta bazılarının elenmesine yol açmıştır. (Tabii bu elemenin epistemolojist bakış açısına göre bir eleme olduğu, bu bakış açısını benimsemeyenlerin gözünde bir değer taşımadığı, kendiliğinden anlaşılır). Örneğin yeniçağ felsefesinde epistemolojinin bir disiplin olarak kurucularından sayılan J. Locke, "Tanrı", "ruh", "kozmos" gibi tasarımlara başvurmadan *önce,* onları nasıl olup da bildiğimize ve dolayısıyla bilgimizin kaynaklarına, sınırlarına ve niteliğine (ne ölçüde doğru olduğuna) eğilmemiz gerektiğini bildirirken; felsefenin temel disiplininin neden dolayı epistemoloji olması gerektiğinin gerekçelerini de sıralamış ve

diğer disiplinlere buradan geçilmesi gerektiğini ileri sürmüş oluyordu. Bu yeni temel disiplin çerçevesi içinde, örneğin D. Hume, Locke'la birlikte, bilgimizin kaynağını deneyimde (empiri) bulurken, örneğin I. Kant, bilgimizin duyumların zihnimizin düzenleyici ilkeleri, kategoriler altında biçim alması yoluyla oluştuğunu söylüyordu. Böylece yeniçağ epistemolojisi, deneyimci (empirist) ve akılcı (rasyonalist) çizgilerde olmak üzere, iki temel çizgide gelişimini buluyordu. Bununla birlikte, her iki çizgide yer alan filozoflar da, bilgimizin bize duyumlar yoluyla açık olan nesneler dünyasına, olgulara ilişkinliği konusunda birleşiyorlardı. Kısacası, bilgi *olan* ile ilişkiliydi; ancak *olan*ın bir bilgisinden söz edilebilirdi. Böyle olunca, *olan*ın ötesindeki şeylerin bilgisi peşine düşmüş bulunan ilkçağın ve ortaçağın ontolojileri, metafizikleri, bu türlü bir bilginin olanaksızlığı ileri sürülerek bir elemeye tâbi tutuluyorlardı.

Bu konumlama içinde etiğin yeri ne olacaktı? Yeniçağ epistemolojisinin gözünde etik alanı *olan* ile değil, *olması gereken* ile ilgilenen bir alandır. "İyi", "kötü", "değer", "ödev", "sorumluluk", "norm" vd gibi etiğe özgü kavramlar ile olgu ve nesne kavramları arasında doğrudan ve nedensel bir bağıntı kurulamaz. Etik kavramlar nesne ve olgu kavramlarından çıkarılamayacakları gibi, nesne ve olgu kavramları da etik kavramlardan elde edilemezler. Kısacası, yeniçağ epistemolojisi, *olan - olması gereken karşıtlığı* ile karşımıza çıkar. Epistemolojik kaygılarla ve epistemolojiye öncelik verilerek yapılan bu ayrım ve konulan bu karşıtlık, etiğin yerini belirlemede de temel ölçüt olmuştur. Özellikle Anglo-Sakson ülkelerde yaygınlık kazanan bir anlayış doğrultusunda, *olgu* ile *değer*; *olgu yargısı* ile *değer yargısı; bilgi* ile *inanç*; *bilim* ile *ahlâk; bilim* ile *siyaset* vd arasında yapılan köktenci ayrımların temelinde, hep bu *epistemolojizm* yatmaktadır.

Oysa eskiçağda da, ortaçağda da, bunun tersi bir durum ile karşılaşırız. Bu çağların temel şiarı şu olmuştur: *Olgudan ahlâk ve töre; ahlâk ve töreden olgu çıkar* (ex factis mores et leges; ex moribus et legibus facta). Hatta öyle ki, ilkçağ ve ortaçağ insanı için "Varlık değerle doğmuştur". Demek ki, bu çağların insanı için olan - olması gereken ayrımı söz konusu değildir; hatta bu çağların insanı böyle bir ayrıma tamamen yabancıdır. Yeniçağın epistemolojist tavırlı insanı ise, bu ayrımın bu çağlarca yapılmamış olmasının bir konfüzyona, farklı şeylerin birbirine karışmasına yol açtığını düşünmektedir. *Olgu*dan *değer*e, *olan*dan *olması gerekene*, hiçbir rahatsızlık duymadan geçivermenin sonucu, bu çağların insanları ontolojiler, metafizikler geliştirmekte, spekülasyonlara dalmakta hiçbir sakınca görmezler. Oysa olguya değer yüklemek, bilgiye (deneyimle elde edilen bilgiye) inanç bulaştırmak, evren için bir yaratıcı tasarlamak vd, deneyimle elde edilen bilginin sınırları dışına çıkmak olanaksız sayıldığından, reddedilir. Bilginin kaynağında sadece duyum ve zihin bulunur. Bunlar ise bize ne genelgeçerli bir değer, ne de doğaüstü bir otoritenin varlığını bildirirler. Öyleyse, hiçbir teoloji, hiçbir metafizik ve hiçbir etik, bilgiye temel yapılamazlar.

Fakat insanın bir ahlâksal yaşamı olduğu da kuşkusuzdur. Ahlâksal yaşam bir olgudur. Bu olguyu da kavramak, bir yandan pozitif bilimlerin (sosyal bilimlerin) görevidir; öbür yandan ahlâksal yaşama yön verdiği görülen "iyi", "kötü", "değer", "norm", "erdem" vd gibi kavramların felsefi yönden irdelenmesi ve bunların epistemolojik açıdan ne ifade ettiklerinin ortaya konulması gerekir. Yeniçağın deneyimci filozofları, ahlâksal yaşamı doğal yaşamın bir uzantısı sayarlar ve bu yaşamı insanların çıkar ve yarar düşüncesinin belirlediğini ileri sürerler. Onlar için *olması gereken*, çıkar ve yarar getiren her şeydir. Kant gibi bir rasyonalist ise, çıkar ve yarar düşüncesine göre kurulmuş bir ahlâksal yaşamı reddeder ve ahlâksal yaşamın bir akıl ilkesine

dayanması gerektiğini düşünür. Kant için *olması gereken,* insanın yerine getirmeyi kendi kendisine taahhüt ettiği ahlâk yasasıdır. Fakat her iki tarafta da, ahlâksal yaşamın teolojik ve metafiziksel önkabul ve inançlara göre düzenlenmesi gerektiği düşüncesi reddedilir. *Olması gereken* ya deneyimsel ya da akılsaldır; fakat teolojik ve metafiziksel değildir; kozmolojik ve mistik bir kökene ise hiç sahip değildir.

2.2 Etik ve Tarih Bilinci

Yeniçağ epistemolojisinden çıkan bir ayrım olarak olan - olması gereken ayrımı, 18. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmaya başlayan, fakat esasen bir 19. yüzyıl akımı olan *tarihselcilik* için de belirleyici olmuştur. Başta ahlâksal değerler olmak üzere, birer olması gerekeni ifade eden siyasal, ideolojik, estetik, dinsel vd tüm değerlerin özne kaynaklı ve öznel nitelikli olduklarından hareket eden tarihselcilik, bunların insan eylemlerinin en önemli belirleyicileri olduklarını belirtmiş ve tarih dünyasını, doğal dünya ortasında ve fakat insanın kendisi için kendisine kurduğu bir dünya olarak kabul etmiş, bu dünyaya *tinsel dünya* adını vermiştir. Böyle olunca tinsel dünya, büyük ölçüde, bir olması gerekenler topluluğu ışığında kavranabilir bir dünya, yani olgu ve nesne olmayan, sadece anlam taşıyan şeyler olarak bu olması gerekenler ile insan eylemleri arasındaki bağıntıyı esas alan bir yönelim ve değerlendirme tarzının yani *anlama*nın konusu olur. 19. yüzyılın son çeyreğinde W. Dilthey, tinsel dünyayı konu olarak alan bilimler grubuna *tin bilimleri* adını vermiş ve bu bilimleri olgu ve nesne dünyasını inceleyen ve *doğa bilimleri* adı verilen bilimlerden konu ve yöntem bakımından ayırırken, şu hususlara dikkati çekmiştir: İnsanın başta ahlâksal olmak üzere, siyasal, dinsel vd yaşam tarzlarını herhangi bir evrensel ahlâk ilkesi, bir siyasal/ideolojik temel inanç veya dinsel

akide açısından temellendirme ve açıklama girişimleri bundan önce hep vardı ve herhalde bundan sonra da hep olacaktır. İnsanın içinde bulunduğu doğayı, toplumu, kültürü kavrama ve açıklama isteği, hele bunlar için evrensel yasa ve ilkeler bulma veya koyma çabası hiç bitmeyecek bir çabaymış gibi görünüyor. Çeşitli felsefeler, ahlâklar, dinler vd bu yoldaki çabalarını sürdüregelmektedirler.

Fakat burada gözden kaçan bir şey vardır: Toplumsal yaşam, insanların bu evrensel yasa, ilke bulma veya koyma çabalarının ürünleri olan ve her biri bir olması gereken tasarımına dayalı olarak geliştirilmiş bulunan ekonomi tipleri, etik tipleri, siyasal düzen çeşitleri, siyasal ideolojiler, hukuk anlayışları, estetik görüşlerin yön verdiği, belirlediği bir yaşam olarak varoluş bulabilir. İşte, bunun görülmesi, yeni bir felsefi ve bilimsel görüş tarzı için bir başlangıç olmuştur. Önce şunun altının çizilmesi gerekir: İnsani/toplumsal yaşam, doğa ortasında ve fakat doğanın edilgin bir uzantısı olmayan bir yaşamdır. Bu yaşam, Greklerin, özellikle ontolojik/kozmolojik temellendirmeden hareketle felsefe yapan Grek filozoflarının büyük kısmının sandıklarının tersine, *oluşmuşluk* ifade eden doğa düzeninden farklı olarak, sadece insana ait ve onu ilgilendiren bir *oluşturulmuşluk* gösterir. İnsanda bir *özgür istenç* vardır ve onun oluşturduğu tüm sosyal düzenlerde istençli olarak benimsenip yaşama geçirilmiş veya geçirilmeye çalışılmış olması gerekenler bulunur. Ve şunun da görülmesi gerekir ki, bu olması gerekenler, değer, norm, kural vd olarak, her dönemde, her tarihsel çağda, sürekli değişirler; her dönem, her tarihsel çağ, kendi olması gerekenlerini üretir, bunları kendi yaşamına geçirir veya geçirmeye çalışır. Her dönem, her çağ, kendi inanıp bağlandığı değerler, idealler, normlar, ilkeler, inançlar vd doğrultusunda kendi yaşama biçimi, stili, tarzı olarak kendi *tini*ini, tinsel dünyasını yaratır. Ve bir dönemi, tarihsel çağı, bir ulusu, bir uluslar öbeğinin az çok

ortak hale gelmiş yaşama biçimini, stilini ve en nihayet bir kültürü *anlamak,* onların bir defalık bir yaşanmışlıkları olduğu, yani tarihselliğe sahip bulunduklarının görülmesiyle başlar. Bu, şunu da getirir: İnsan dünyası, tarih dünyası, tinsel dünya adlarıyla anılan bu dünya, olması gerekenlere göre kurulmaya çalışılan, fakat her zaman bu gerekliliklerin tam olarak gerçekleşmediği bir dünyadır da. Örneğin demokrasi, bir siyasal düzen olarak, insanlık tarihine baktığımızda, hiçbir tarihsel dönemde fiilen ve eksiksiz gerçekleşmiş bir şey değildir. Demokrasi, dayandığı idealler bakımından bir olması gerekendir. Fakat insanlık tarihi onun bazı dönemlerde ve ancak kısmen gerçekleştirilebildiğini yeterince gösteriyor. Demek ki, insan dünyası, tinsel dünya, *gereklilik* (olması gereken) tasarımlarına göre oluşturulan bir dünyadır ve fakat bu tasarımların hiçbir zorunlu belirleyiciliği de yoktur. Kısacası, insan dünyasında, tinsel dünyada *zorunluluk* yoktur. Zorunluluk, düzen ve işleyişi nedensellik yasalarına dayandırılan doğa alanı için varsayılır ki, 20. yüzyılın başından bu yana, zorunluluk fikri doğa bilimlerinde bile, hiç de *tam zorunluluk,* tam belirlenim (determinasyon) olarak değil, (çelişkili gibi görünen bir adla) *olasılıklı zorunluluk* olarak anlaşılmaktadır.

İster tam zorunluluk, ister olasılıklı zorunluluk olarak anlaşılsın, zorunluluğu gereklilikten ayıran temel yön şudur: Zorunluluk, insan dışında ve insanı da oluşturan nedenselliklerin toplu adıdır. Buna karşılık gereklilik, özgür istenç sahibi olarak insanın kendi içinde ve kendini (ve toplumu) oluşturmak üzere kendisi için tasarlayıp kurduğu ve yaşama geçirmeye çalıştığı, insana özgü bir nedensellik türüdür. Bu nedenle, istençli insan eylemleri için, doğa için düşünülen bir terim olarak *neden* (causa) terimine değil, *motif* ve *motivasyon* terimlerine başvurmak daha uygundur. İnsanı *tarihsel varlık* yapan en önemli yönlerden biri de, onun, kendisinin kurmuş olduğu ve sürekli değişen bir

motivasyon bağlamı içerisinde yaşıyor olmasıdır. Herhangi bir yaşama biçimini kendisi için kurmuş ve onun kendisi tarafından kurulmuş olduğunun bilincinde olan insan, bu yaşama biçiminin bir başka biçimde kurulabileceğini de düşünebilir durumda olan insandır. Çünkü o, insani/toplumsal yaşama biçiminde zorunlulukların değil, gereklilik tasarımlarının belirleyici olduğunu kavramıştır. Bu bakımdan, toplum düzenleri, ahlâksal normlar, siyasal rejimler vd o insana, yine kendisinin oluşturduğu ve bu demektir ki bir başka biçimde de oluşturulabilecek şeyler olarak görünürler. Örneğin, liberal ekonomi ve liberal siyasal düzen bir kader değildir, çünkü insan tarafından oluşturulmuşluk taşımaktadır; bu demektir ki, onun yerine bir başka ekonomik ve siyasal düzen pekâlâ oluşturulabilir; yeter ki insanlar bunu istesin ve gerçekleştirilmesi yolunda çaba sarfetsinler, mücadeleyi, hatta gerekirse savaşı göze alabilsinler. Çünkü tarihte oluşmuşluk değil oluşturulmuşluk saptayan insan, aynı oluşturulmuşluğun bir başka ifadesi olarak, tarihin büyük ölçüde insani seçim ve kararlara, ahlâksal normlara, siyasal, hukuksal, ideolojik tercih, seçim ve kararlara göre şekillenen bir dünya olduğunu da bilen insandır.

"Tarihi insan yapar" sözü, 19. yüzyıl başından beri sık sık söylenmiş olan bir sözdür. Bu söz, burada "insan"dan hangi insanın kastedildiğini açık hale getirmek koşuluyla doğru bir sözdür. Tarihi yapan insan, pek tabii ki, doğal yanıyla insan değildir; doğal belirlenim altındaki insanın böyle bir olanağa sahip olamayacağı bellidir. Öyleyse tarihi yapan insan, doğal belirleniminin yanı sıra, özgür istenciyle kendisine şekil verebilen, bir tinsel dünya kurabilen insandır. Tarih içindeki insanı da bir doğal belirlenim kuşatır. Fakat tarihi yapan insan, doğal belirlenim altındaki insandan çok, bu belirlenimin yanı sıra kendi belirlenimini kendisi yaratabilen insandır. Tarih, bu yanıyla insanın bir yaratısıdır.

Özetle, yeniçağın yaptığı olan - olması gereken ayrımı olmadan, yine yeniçağla birlikte gelişen tarih bilincini anlama olanağı da yoktur. Greklerin "kozmoloji" adı altında benimsedikleri görkemli kaderciliklerinin ardında, toplumsal düzeni ve ahlâksal yaşamı doğal düzenin bir uzantısı olarak görmelerinin büyük payı vardır. Ortaçağ ise, aynı toplumsal düzen ve ahlâksal yaşamı tanrısal düzenin bir uzantısı yapmış ve böylece Grek kaderciliğini devam ettirmiştir. İlkçağa ve ortaçağa egemen olan düşünme biçiminde yukarıda betimlemeye çalıştığımız gibi bir tarih bilincinin, ahlâksal yaşamın ve toplumsal düzenin insan yapısı olduğunun görülmesini sağlayacak olan bir tarih bilincinin ortaya çıkamayacağı da kendiliğinden anlaşılır.

Ne var ki, yeniçağla birlikte gelen olan - olması gereken ayrımını kabul etmekle birlikte, yukarıda betimlemeye çalıştığımız türde bir tarih bilincinin hemen hiç yönlendirici olamadığı bir başka felsefi ve bilimsel tavır olarak, karşımıza *pozitivizm* çıkar. Yeniçağın bilimselci düşünme tarzı, 19. yüzyılda pozitivizmle birlikte pekiştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. E. Rothacker, yeniçağın bilimsel düşünme tarzının, Galilei ile birlikte, Platonizmin idealar dünyası için değil de, bu dünya, fenomenler dünyası, olgusal dünya için tepetaklak edilmiş bir versiyonu olduğunu belirtmiştir (E. Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu,* çev. Doğan Özlem, 2. baskı: 1995, s.76). Özellikle doğa bilimleri için pozitivist bilim anlayışı örnek ve model oluşturmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısında pozitivizmin kurucusu olan A. Comte'un çabalarıyla geliştirilen "sosyoloji", nasıl ki fizik bilimi doğa bilimleri için temel bilim ise, daha sonra "sosyal bilimler" adı verilen bilimler için de bir temel bilim olarak konumlanmıştır. Pozitivist ilkelere dayanılarak ve doğa bilimleri örneğine göre yapılandırılmak istenen sosyal bilimlerin taşıyıcısı olarak düşünülen sosyoloji, bu nedenle, Comte'un verdiği adla bir "sosyal fizik" olmalıydı. Bu şu anlama gelir ki, insani/toplumlar olaylar

da, doğal olgu ve olaylar ile türdeştirler, aralarında öz bakımından bir ayrım yoktur; doğa yasaları toplum için de geçerli olan yasalardır. Olsa olsa topluma hükmeden yasalar, doğa yasalarından bazı yönlerden farklılıklar gösterse bile, bunlar öze ilişkin farklılıklar değildirler. Bu nedenle, toplumu da özel bir doğal olgu olarak incelemek gerekir. Hatta H. Taine, insanı ve toplumu bir böceği nasıl inceliyorsak tıpkı öyle, herhangi bir "olgu" gibi incelememiz gerektiğini bile ileri sürebilmişti.

Konumuzla ilgili olarak burada anmamız gereken ad ise, E. Durkheim'dır. Durkheim pozitivist gelenek içerisinde ahlâk "olgu"suyla özellikle ilgilenen sosyolog olmuştur. O, pozitivist sosyolojinin bir alt dalı olarak "ahlâk sosyolojisi"nin kurucusu olmuş, hatta pozitivist yöntemlerle çalışacak bir *ahlâk bilimi*nden söz etmiştir. Durkheim'a göre böyle bir bilim, ekonomik ve siyasal etkenlerle bir arada, bir sosyal grup veya genelde toplum içinde yaygın ve geçerli olan ahlâksal değerleri iki açıdan incelemelidir: 1. Değer, ilke, norm vd türünden ahlâksal belirleyicilerin tarihsel kaynakları ve meydana geliş nedenlerini ortaya koymak. 2. Bunların toplum içindeki olgusal işlevlerini görüp göstermek. Durkheim toplumsal olaylarda ahlâksal etkenlerin belirleyiciliğini saptamanın büyük önemine dikkati çekmekle birlikte, ahlâksal etkenleri toplumsal olaylar için az çok bağımsız değişken sayan ve onları işlevsel bir sistem olarak toplumun açıklanmasında başat nedenler arasında gören bir "ahlâk bilimi" peşindeydi. Kuşkusuz ki, pozitivist yönelimli böyle bir bilim içerisinde amaç, "olan"ı açıklamaktır. Pozitivist/pozitif bilim, olması gerekeni incelemek, açıklamak gibi bir görevle yükümlü değildir. O, olması gerekeni olsa olsa olan'ın, konu ahlâk olduğuna göre, ahlâksal eylemlerin açıklanmasında, bu eylemlerin nedenleri olarak görmek durumundadır. Hele pozitivizmin, yeniçağ epistemolojisinde olan - olması gereken ayrımını esas alan bir bilgi görüşüne dayandığı anımsandığında, olması gerekeni

doğrudan ele alamayacağı da bellidir. Pozitivist/pozitif sosyal bilimler, bununla birlikte, bu olması gerekenleri, tıpkı doğal olay ve olguların nedenleri gibi, birer neden olarak görmekten de kaçınamazlardı. Çünkü ahlâksal eylemlerin de, doğabilimsel yoldan, yani neden-sonuç bağıntısı temelinde açıklanması gereği vardı. Bu durumda bu olması gerekenleri (başta değerler olmak üzere) olgu gibi görmek, bu konuda sık sık tekrarlanan bir ifadeyle, "değerleri olgu gibi ele almak" gereği duyulmaktaydı. Ne var ki, değerlerin olgu gibi ele alınamayacağı, onların doğal değil tinsel kaynaklı oldukları burada pek görülemiyordu. Sonuçta Durkheim'ın tasarladığı anlamda bir "ahlâk bilimi"nin olanaksızlığı anlaşıldı. Fakat en önemlisi, pozitivist modele göre kurulan bir "ahlâk bilimi"nin ve genelde "sosyal bilimler"in, kendilerini "olgu" ile, yani gözlemlenebilir olanla, kısacası bugün mevcut olanla sınırlandıran inceleme tarzında tarihin ve tarihselliğin asla söz konusu olamayacağının görülememesiydi. Tarih, pozitivistler için tıpkı doğal olaylar gibi, toplumsal olayların ardışıklığından ibaretti ve bugünü kavramak için kendisine yönelinmesi zorunlu olmayan bir alandı. Tarih, ancak, bugünün olay ve olguları için olumlu veya olumsuz örneklerin seçilebileceği bir olaylar deposundan ibaretti.

19. yüzyılda ahlâk fenomenine tinselci/tarihselci ve pozitivist bilgi anlayışlarından ve bilim modellerinden hareketle ve olan - olması gereken ayrımı doğrultusunda nasıl yaklaşıldığını kısaca göstermeyi denedik. Ahlâk fenomenine özellikle 20. yüzyılın ortalarından bu yana, Anglo-Sakson ülkelerinde, empirist/pozitivist bir açıdan yoğun şekilde eğilen bir filozoflar grubu da vardır. Onların görüşlerine aşağıda ayrıca yer vermek gerekecektir. Fakat bunun için önce normatif etik - eleştirel etik ayrımı üzerinde durmamaz uygun olur.

3. Normatif Etik - Eleştirel Etik

3.1 Meta-Etikler

Daha Hume ve Kant'ta, epistemolojinin felsefenin temel disiplini haline gelmesiyle birlikte, bir "etik bilgi" probleminin ortaya çıktığı görülür. Hume ve kendisini izleyen hemen tüm deneyimciler (empiristler), bir etik bilginin varoluşunu onaylamış ve onun kaynağını deneyimde ve psişik yoldan içimizde oluşmuş olan *ahlâk duygusu*nda (moral sense) bulmuşlardır. Scheler gibi filozoflar ise, etik bilginin kaynağının sezgide, *ahlâk sezgisi* veya *ahlâksal sezgi* adını verdikleri bir sezgi türünde bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Kant gibi etikte rasyonalist olan filozoflar ise, etik bilgiyi bir *akıl bilgisi* olarak konumlamak isterler.

Etik bilginin kaynağını değişik yerlerde bulan filozoflarımız, bu bilgiye götürecek yol ve yöntemleri de elbette değişik şekillerde sunarlar. Örneğin deneyimciler için etik bilgi bir çeşit *iç deneyim* yoluyla elde edilir. Sezgiciler için ise, etik bilgiye özel bir yöntemle değil, sezgiyle, bir a priori değer bilinciyle ulaşılır. Rasyonalistler için etik bilgi, duyusal/deneyimsel yoldan değil, akılsal sınama yoluyla elde edilebilir vd.

Bu çeşitliliğe rağmen, buraya kadar ele almış olduğumuz hemen tüm etik tiplerine baktığımızda, etik ilkelerin *buyurucu* ve *normatif* geçerliliğe sahip oldukları sayıltısının, tüm etikler hakkında geçerli bir "bilgi" olarak kabul edilebileceği açıktır. Fakat etik ilkelerin buyurucu ve normatif niteliği, hiç de her zaman bunların ifade ediliş tarzlarında görülmeyebilir. Tam tersine, etik tiplerinde, bu tiplerin başat ilkelerinin sanki birer olgu saptaması gibi sunulduklarını görürüz. Örneğin, "Tüm insanlar en yüksek derecede hazza ulaşmaya çabalarlar"; "Kendin için isteyeceğin yasa, başkalarının da isteyebileceği bir yasadır";

"Herkes çıkar ve yararını gözetir" vd Oysa bunlar buyurucu ve normatif ifadeler olarak şöyle dile getirilmeliydiler: "Tüm insanların en yüksek derecede hazza ulaşmaları gerekir", "Kendin için isteyeceğin yasa, başkalarının da isteyebileceği bir yasa olmalıdır"; "Herkes kendi çıkar ve yararını gözetmelidir" vd Çünkü tüm bu etik tiplerinde "olan" değil, bir "olması gereken" dile getirilmekte, bu, ifade edilsin edilmesin, bir *norm* niteliği taşımaktadır ki, bu husus, tüm bu etikleri *normatif etik* olarak da anmamızı gerektirir.

Tüm etikleri normatif etik olarak nitelendirmemizi, bu etiklerden hehangi birinin içinden konuşmamız değil, tersine onlara onların dışından, gözlemci bir tavırla bakmamız sağlamaktadır. (Bunun ne kadar olanaklı olduğunu hemen aşağıda tartışacağız). İşte, etik tiplerini betimlemeye, onları birbirleriyle karşılaştırmaya, çözümlemeye, ortak ve farklı yanlarını göstermeye, dayandıkları ilke ve normların çeşidine göre onları sınıflandırmaya yönelik bir etik çalışmasına, *eleştirel etik* diyoruz. Eleştirel etiğin ilk ve anıtsal örneği olarak karşımıza Aristoteles'in *Nikomakhas'a Etik* adlı yapıtının çıktığını daha önce belirtmiştik. Aslında biz de bu kitapta, bu bölüme kadar, betimleyici yanı ağır basan bir eleştirel etik çalışması ortaya koymaya gayret ettik. Gerçekten de bu bölüme kadarki çalışmamız, eleştirel etik içinde *betimleyici etik* adını alabilecek bir alana girer. Bu bölümün bundan sonraki sayfalarında ise, eleştirel etiği, diğer yönlerini de görmemizi sağlayacak bir tutumla ele alacağız.

Yukarıda şunu saptadık: Tüm etikler normatiftirler. Ne var ki, tam da *normatif* olmaları bakımından, kendi ilkelerinin evrensel olduğunu ne kadar iddia ederlerse etsinler, evrensel olamazlar; çünkü her normun ait olduğu etiğe göre ve bu etiği benimsemiş olanlar için bir geçerliliği olabilir. Yararcı etiğin normlarını deontolojik etik, deontolojik etiğin normlarını mutlulukçu etik reddeder vd Bu demektir ki, genelde, herhangi bir etik

kendi normlarının evrenselliğini ne kadar ileri sürmüş olursa olsun, tam da bu nedenle, yani ortada aynı konuda birden fazla evrensellik iddiasının mevcudiyeti nedeniyle, evrensel olamaz. Bunu saptamış olmakla, bir *evrensel etiğin* olamayacağını da saptamış oluruz. Eleştirel etiğin bize sağladığı ilk ve en önemli saptama budur. Bu, geleneksel etik relativizm - etik evrenselcilik/mutlakçılık tartışmasında relativistlerin haklı olduklarını da gösterir.

O zaman şunu da sormak durumunda kalırız: Evrensel oldukları iddiasıyla karşımıza çıkan ve çıkarılan etik ilkelerin, normların kozmolojik/metafiziksel/teolojik kökenli oldukları sayıltısı kabul edilemez bir sayıltı ise, bunların kaynağını arayabileceğimiz yer olarak geriye sadece insanın iç deneyimi, sezgileri ve aklı kalıyor. Daha önce "etik bilgi"nin olanağı konusunda da karşımıza bu üç kaynak çıkmıştı. Anglo-Sakson dünyasında yaygın olan deneyimci epistemolojinin 20. yüzyıldaki bir uzantısı olan neopozitivist bilgi anlayışı, analitik felsefe ve dil çözümlemeci felsefe ve yeniçağın deneyimci epistemolojisi ile koşut bir gelişime sahip olan geleneksel yararcı/pragmatist etik tipinin yandaşları, 20. yüzyılda bir *çözümlemeci etik* geliştirmişlerdir. Onlara göre, kendisi herhangi bir etik önermeyen, fakat etikleri ele alıp çözümlemesi dolayısıyla, tüm etikler karşısında tarafsız kalan ve bu nedenle onların üstünde bulunan böyle bir çözümlemeci etik, aynı zamanda bir *meta etik* olarak da adlandırılmalıdır.*

Meta-Etik terimi özellikle Anglo-Sakson felsefe çevrelerinden çıkmış bir terimdir. 20. yüzyılda birçok Anglo-Sakson kökenli filozofun etik görüşleri bu ad altında anılır. Bu metaetikler arasında, G.E. Moore'un *bilişsel/sezgici,* D. Ross'un *de-*

* Ne var ki, biraz ileride, böyle bir ***meta etik***'in de örtük olarak etikler arasında yer alan bazı etiklere, örneğin (ve en büyük ölçüde) yararcı/pragmatist etiğe ait önkabuller içerdiğine değineceğiz.

ontolojik/sezgici, neopozitivist M. Schlick'in *doğalcı,* J. Dewey'nin *bilimselci* meta-etikleri sayılabilir. Biz bu meta-etikler içinde, A.J. Ayer'in *duygusalcı* meta-etiği ile R.M. Hare'in *ahlâk mantıkçılığı* adıyla anılan meta-etiği üzerinde duracağız.

3.2 Etiğin Duygusal Teorisi" (Ayer)

Başlıca temsilcisinin A.J. Ayer olduğu bu çözümlemeci etik içinde, öncelikle tüm normatif etiklerin reddedildiği görülür ve bu etiklerin yöntemlerinin yanlışlığı üzerinde durulur. Buna göre tüm bu etikler ve başvurdukları yöntemler, bizim ahlâk sözlüğümüze, ahlâk vokabülerimize girmiş olan bazı sözcüklerin (etik içi kavramların) betimlenebilir birer gerçeklikleri olduğu sanısından hareket etmekle yanılgı içindedirler. Oysa, etik alanında karşılaştığımız kavramların hiçbir gerçeklik içeriği, olgusallığı yoktur. Ahlâksal değer yargılarında dile getirilen şeyler, bireyin psişik yapısında kaynağını bulan duygusal içeriklerdir, duygulardır. Kavramlar ve yargılar bunların üzerine geçirilmiş sahte kılıflardan ibarettirler.

Tüm etik alanını, kavramlarını ve problemlerini epistemolojik bir zeminde ele alıp eleştiren bu çözümlemeci etiği önceleyen epistemolojik iddialar şunlardır: Tüm bilgimiz ya analitik ya da sentetiktir. Analitik bilgi, deneyim dünyasına gitmeden, mantıksal yoldan elde edilmiş bir bilgi, bir totoloji bilgisidir. Sentetik bilgi ise, duyum içeriğinin zihinsel işlemlerden geçirilmesi ile oluşan yani bunların sentezi olan bir bilgidir. Ve bu iki tür bilgi dışında bir üçüncü bilgi türü de yoktur. Analitik bilginin yineleyici/totolojik karakterli olduğu anımsandığında, aslında tek bir bilgi türü, *olgu bilgisi* vardır. Şimdi durum bu olunca, bir norm bilgisinden, bir değer bilgisinden, kısacası bir *etik bilgi*den söz edilemez. Değerler deneyimsel yoldan doğrulanabilir olan olgusal içeriklere sahip değildirler. Onlar olguları işaret etmedikleri,

bilgisel içerikleri bulunmadığı için, anlamsızdırlar da. Ayer'e göre, "değersel önerme", "normatif önerme" diye bir önerme türü olamaz. Ne var ki, bilgisel içerikleri olmayan bu değerler, normlar, ahlâk ilkeleri, kurallar vd, duygusal kaynaklı ifadeler olarak insanın bireysel ve sosyal yaşamında büyük rol oynarlar. Bu nedenle bunlarla insan eylemleri arasındaki nedensellik bağını kurmak, toplumsal olguları bu yoldan açıklamaya çalışmak da bilimsel açıdan büyük önem taşır. Ama bu değerler, normlar, bilimlerin, "sosyal bilimler"in gözünde, sadece eylemlerin nedenleri olarak görülürler. Çünkü bilimin amacı, örneğin "iyi"yi tanımlamak değil, bir toplumda insanların "iyi"den ne anladıklarını deneyim yoluyla saptamak ve "iyi"ye yükletilen bu anlam doğrultusunda insan eylemlerinin nasıl belirlendiğini saptamak, eylemleri nedenlerine göre açıklamaktır. Peki ama, değer ve normların kendi başlarına tanımlanması ile bilimler, "sosyal bilimler" ilgilenmiyorsa, bu işi hangi bilgi disiplini üstlenecektir? Analitik felsefecilere, mantıkçı empiristlere göre, aslında bu konuyla "geleneksel felsefe"de hemen her filozof ilgilenmiştir. Analitik felsefeciler, mantıkçı empiristler, "geleneksel felsefe" adı altında, deneyim kaynaklı bilgilerimiz yanında teolojik, ontolojik, metafiziksel ve ahlâksal bilgilerimizin de bulunduğu ve bu alanların bilgisinin deneyimsel kaynaklı bilgiden daha değerli olduğu sayıltısıyla çalışan felsefeyi anlarlar. Onlara göre, bu felsefe "geleneksel"dir ve aşılması gerekir. Çünkü bilgi, yukarıda da değindiğimiz gibi, sadece olgu bilgisi, deneyim kaynaklı bilgidir; "bilgi" adı altında sunulan teolojik, metafiziksel, ontolojik, ahlâksal bilgiler sahte bilgidirler, aslında asla bilgi değildirler. Onlara göre, "geleneksel" felsefede hemen her filozof, her felsefe okulu bir evrensel ahlâkın varolduğuna ve bunun bir bilgisinin ortaya konulabileceğine inanmışlardır. Oysa burada tüm felsefe tarihine yayılmış bir büyük yanılgı vardır. Yanılgı, etik kavramlarının olgulara, nesnelere ilişkin kavramlar gibi ta-

nımlanabileceğinin sanılmış olmasıdır. Oysa, tekrarlayalım, etik kavramlarının olgusal içeriği yoktur. Gerçi Ayer'e göre, yeniçağın başlarından beri etik kavramlarını olgu kavramlarından ayırmaya, olan - olması gereken ayrımı doğrultusunda dikkatle çalışılmıştır. Ne var ki, bu kavramlara yine de bir tür bilgisel geçerlilik yüklemekten tam olarak vazgeçilememiştir. Örneğin doğalcı etikler insanların hep hazza, yarara yöneldikleri gibi bir "olgu"dan, "olan"dan yola çıkarak, hazzı veya yararı aynı zamanda bir "olması gereken", bir "iyi" olarak konumlamak istemişlerdir. Oysa haz verdiği halde "kötü" sayılan şeyler de vardır; uyuşturucu kullanmak gibi. Ayrıca sadist ve mazohist davranışlar da haz sağlar; fakat onlar da "kötü" sayılırlar vd Dolayısıyla hazzı evrensel anlamda bir "iyi" saymak, olgusal olarak olanaklı değildir. Bunun gibi, bir varoluşçunun kendi ekzistensini oluşturmak üzere kendisine özgürce seçtiğini bildirdiği bir norm, başka bir varoluşçu için hiç de uygun bulunmayabilir. Tanrıcı varoluşçular ile tanrıtanımaz varoluşçular aralarında hiç de anlaşamazlar vd. Hele hele "mutlak" değerlerin varlığını kabul etmek, bunların akılsal, duygusal veya sezgisel yoldan bilinebileceğini sanmak, hiçbir şekilde ve en ufak ölçüde doğrulanamaz.

Sonuç şudur: Etik kavramların doğruluğu olgusal yoldan denetlenemeyeceği gibi, onların geçerliliğini kanıtlamak da olanaklı değildir. Bu nedenle, *normatif etiğin kavramları* ile *eleştirel/betimleyici etiğin kavramlarını* birbirinden ayırmak gerekir. "İyi", normatif etiğin bir kavramıdır. Oysa herhangi bir toplumda "iyi"den neyin anlaşılmış olduğunu tarihsel/sosyolojik inceleme yoluyla veya eleştirel etik içinde gerçekleştirilen bir betimleme ile ortaya koymak olanaklıdır ve bu yolla ortaya konulmuş "iyi" kavramı, normatif değil, olgusal bir içeriğe sahiptir. Ve en önemlisi, normatif kavramlar olgu kavramlarına indirgenemezler. Olgu kavramları da normatif kavramlar için dayanak olamazlar.

Çözümlemeci etikçiler veya meta-etikçiler, sezgicileri şöyle eleştirirler: İçerikli değer etiği savunucularının, Scheler ve Hartmann'ın iddia ettiklerinin tersine, normatif kavramların, değer kavramlarının sezgi yoluyla veya bir değer duygusu aracılığıyla kavranması da olanakdışıdır. Çünkü çeşitli kişilerin sezgilerinde bu kavramların değişik şekillerde "bilindikleri" görülür. Oysa tüm bu farklı sezgileri karşılaştırabileceğimiz nesnel bir ölçütümüz de yoktur. Öyle ki, sezgicilerin kendilerine göre "bildiklerini" söyledikleri şey, kendileri dışındakilerin çoğu için anlaşılmaz veya en azından karşı çıkılabilir, reddedilebilir bir şey olarak görünebilir. Oysa, olgular dünyasına ilişkin olarak ortaya böyle farklı "bilgiler" atıldığında, bunları bizzat ve yine olgulara giderek doğrulamak (veya yanlışlamak) olanaklıdır.

Çözümlemeci etikçilerin, meta-etikçilerin Kant'ın rasyonalist etiğine itirazları da şöyledir: Kant etiği, "Öyle eyle ki, eyleminin dayandığı ölçüt başkaları için de kendi istençleriyle geçerliliğini onayladıkları bir ölçüt olabilsin" diye formüle edilen ahlâk yasasını, aslında bir psişik motiften yararlanarak evrensel kılmak istemiştir. İnsanların çoğunda, yasaların karşı konulamazlık etkisi bıraktığı bilinen bir şeydir ve bu, insanları yasalara itaate yöneltir, hatta zorlar. İşte Kant, etiğinin temelini oluşturan ahlâk yasasını, insanların çoğunun psikesindeki bu itaat etme duygusunu, boyun eğme eğilimini gözeterek ortaya koymuştur. Oysa böyle bir itaat duygusunun ve boyun eğme eğiliminin herkeste bulunduğunu, onun evrensel olduğunu kanıtlamak olanaklı değildir.

Böylece, Ayer için, ister doğalcı, ister sezgici, ister rasyonalist olsunlar, tüm etik teorilerin temellendirmeye çalıştıkları kavramlar hiçbir zaman doğrulanmaları olanaklı olmayan *sözde kavramlar* olmaktan kurtulamazlar. Bu durumda, etik kavramların kaynağı olarak geriye tek bir kaynak kalıyor: Duygular. Etik kavramlar, aslında kavram değildirler veya sözde kavramlardır.

Bunun gibi, etik önermeler de, aslında önerme değildirler; çünkü ne doğru ne yanlıştırlar. Esasında etik kavramlar kavram değil, *duygu belirten sözcükler*dir. Bu sözcükler duygu belirttikleri kadar, başkalarının da duygularını uyandıran, etkileyen, yönlendiren bir *buyuruculuk* işlevine de sahiptirler. Onlar duyguları dile getirdikleri, birer duygu anlatımı oldukları için, asla olgusal doğruluk - olgusal yanlışlık kategorileri bağlamında ele alınamazlar. Etik kavramlar, yineleyelim, kavram kılığına girmiş veya sokulmuş duygu sözcükleridir. Onları sözde kavram yapan yön de budur. Fakat bu sözcüklerden örülmüş ve bir mantıksal şema içerisine oturtulmuş bir *değerler sistemi* oluşturmak da pekâlâ olanaklıdır. Fakat onların böyle rasyonel bir kılığa büründürülmüş olmaları, olgusal geçerliliklerini asla sağlamaz. Bu yüzdendir ki, etik içi tartışmalar asla bir sonuca varamayan tartışmalardır. Çünkü burada tartışılan şeyler olgular ve olgu kavramları değil, duygular ve duygu sözcükleridir. Yine bu yüzden etik içi tartışmalar, ancak, tartışan kişilerin aynı duyguları paylaşmaları halinde kesilebilir. Aslında ahlâk filozofları olmasa da, belli bir ahlâkı, bir etik tipini (aynı şekilde bir dini veya ideolojiyi) öğretenler, onun militanlığını yapanlar, rasyonel irdelemelere ve kanıtlamalara başvurmaktan çok, mümin ve müritler arasında bir *duygudaşlık* yaratmayı amaçlarlar. Etik sözcüklerin yol açtığı tepkiler de, bu yüzden filozoftan çok psikolog ve sosyoloğu ilgilendirir, ilgilendirmelidir. Etik dendiğinde bundan "doğru" bir ahlâk sisteminin geliştirilmesi anlaşılıyorsa, bu anlamda etik diye bir şey olamaz. Yapılabilecek olan tek şey, kişilerin ve toplumların olgusal olarak saptanabilir olan ahlâksal alışkanlıklarını ve bunların nedenlerini araştırıp sergilemektir ki, bu da felsefenin değil, bilimlerin, "sosyal bilimler"in işidir. Öyle ki, etik, psikoloji ve sosyolojinin bir kolu, bir alt dalı haline getirilmelidir. (Yukarıda Durkheim'ın "ahlâk bilimi" projesinden söz etmiştik. Durkheim, meta-etikçilerin bu bakımdan

bir öncüsü olarak da görülebilir). Felsefeye bu konuda düşen tek görev, etik teorilerin, etik tiplerinin yapısını mantıksal bir çözümlemeye tâbi tutmak olabilir. Etik teorilerinin başlıca yanılgısı, duygu adlarını kavram, duyguları dile getiren cümleleri önerme saymak olmuştur. Çözümlemeci etiğin araştırmalarından öğrenilebecek en önemli şey, "etik bilgi"nin kendi psişik ve bedensel donanım ve yapımızla ilgili bir bilgi olduğudur.

Mantıkçı empirizm yandaşlarının geliştirmiş oldukları, başlıca temsilcisinin A. J. Ayer olduğunu söylediğimiz ve yukarıda betimlemeye çalıştığımız yönelim, yine bu çevrenin vermiş olduğu adla, *etiğin duygusal teorisi* (emotional theory of ethics) olarak anılır.

Ayer'in etiğin duygusal teorisi adıyla andığı kendi teorisinin bir devamı olarak, C.L. Stevenson'ın görüşlerine de kısaca değinmek gerekir. Stevenson, Ayer'in ahlâk kavramlarının kökeninde duyguların bulunduğu şeklindeki iddiasını onaylar. Bununla birlikte o, ahlâk kavramlarının ve önerme özelliği taşımadığını düşündüğü ahlâksal ifadelerin, bilgisel içerikleri olmadığından tartışılamazlığı görüşünü savunan Ayer'e karşı, bu alanın da bazı rasyonel öğelerle zenginleştirilebileceğini, ahlâksal tartışmaların olanaklı olduğunu ve bu tartışmaların bir çözüme bağlanabileceğini ileri sürmüştür. Stevenson, Ayer'in etiği psikolojiye, bir duygu psikolojisine indirgemesine karşıdır. Ona göre, ahlâksal yargılar, duygulardan çok bir ahlâksal duruşu yansıtırlar; hatta yalnızca bununla da kalmayıp, onları şekillendirmeye ve değiştirmeye de yararlar. Gerçi ahlâksal yargılar bilimsel açıdan temellendirilemezler; onlar olgu önermeleri değildirler. Bununla birlikte, onların duygusal bir anlamı vardır. Onlar bir yandan insanların duruşlarını ifade ederlerken, öbür yandan da bireylerin duruşları arasındaki uyuşmazlıkları yansıtıp, öbür bireylerin duruşlarında değişikliğe yol açarlar. Bu nedenle etiğin temel görevi, ahlâk kavramlarının duygusal anlamlarını,

ahlâksal yargıların duyguları açığa vurmak ve başkalarının duruşlarını etkileme işlevlerini çözümlemektir. Etik, ancak bu görev doğrultusunda bir *meta-etik* olabilir.

3.3 Ahlâk Mantıkçılığı (Hare)

Bu yönelimin yanı sıra, 1960'lı yıllardan sonra ortaya çıkan ve Kant'ın ödev etiği (deontolojik etik) ile Anglo-Sakson kaynaklı yarar etiğini bağdaştırmaya çalışan, R.M. Hare'in öncülük ettiği ve *ahlâk mantıkçılığı* adıyla anılan bir başka yönelim de vardır. Burada, felsefi etiğin bir "ahlâk mantığı" olması gerektiği savunulur. "Ahlâk mantığı" terimiyle de, her biri bir olması gerekeni ifade eden veya ona göre anlam kazanan "iyi", "ödev", "sorumluluk", "erdem", "istenç", "eşitlik", "adalet" vd gibi kavramların ve bunları içeren yargıların çözümlenmesi kastedilir. Buna göre, Ayer gibi bu kavramların kavram olmadıklarının, sadece duygu adları olduğunun belirtilmesi ile yetinilemez. Çünkü kavramları içeren bir *ahlâk dili* vardır. Genel olarak dil iki öbeğe ayrılır: 1. Betimleyici dil, 2. Olması gerekenin dili. Betimleyici dil, durum, olay ve nesneleri, bunların nitelik ve bağıntılarını anlatan dil olarak, "olan"la ilgildir. "Ahlâk" denen olgunun neliği ve niteliği, ne var ki, bu dille anlaşılamaz. Çünkü bu ahlâk, "olması gereken"le ilgili bir alandır. Bu yüzden bu alanı "olması gerekenin dili" içinde ele almak gerekir. "Ahlâk dili" de denen bu dil de kendi içinde ikiye ayrılır: 1. Buyruk dili, 2. Değer yargıları ile ilgili dil. Buyruklar tikel ("Buraya gel!") veya tümel ("Herkesin başkalarına yardım etmesi gerekir!") olabilir.

İşte bazı tümel buyruklar tikel buyrukların dayanağı olan ilkeler durumundadırlar ki, "ahlâk" dediğimiz alan, bu tümel buyruk kipindeki ilkelere göre şekillenen bir alandır. Demek ki, bunların dile getirilmesi, dilimizdeki bir *kipsel olanak* sayesin-

dedir. Aristoteles üç kipsel (modal) önerme türü ayırt etmişti: *1. Apodiktik (zorunlu) önerme* ("A'nın B olması zorunludur"). *2. Assertorik (yalın) önerme* ("A, B'dir"). *3. Problematik (olanaklı) önerme* ("A, B olabilir"). Oysa Aristoteles'in saydığı bu üç kip yanında, bir de, dördüncü kip olarak *gereklilik kipi* vardır. Aristoteles, olan - olması gereken ayrımından habersiz olduğundan, onun bu dördüncü kipi tanıması olanaksızdı. Oysa günlük dilde "Yapmam gerekir", "I must, "I ought", "Ich soll" gibi ifadelerde bu kip her zaman işbaşındadır. Aristoteles böyle bir kipe yer veremezdi. Çünkü Grek teolojisi, kozmolojisi ve ontolojisi, geçen sayfalarda sık sık değindiğimiz gibi, ahlâksal ve en genelinde tinsel dünyayı doğanın bir uzantısı sayıyor, ona insana ait bir özerklik tanımıyordu. Grek dünyası gereklilik kipi yerine yalnızca zorunluluk kipini tanıyordu. Gerçi gereklilik kipi de bir zorunluluk kipi türüdür; fakat bu kipte zorunluluk bir doğal zorunluluk olarak değil, insanın kendisine koyduğu bir ödeve göre kendisini belirlemesi anlamındaki bir zorunluluk, daha önce de birkaç kez değindiğimiz gibi, sadece insana ait ve insan dünyasında rastlanan bir zorunluluk yani *gereklilik* olarak anılır.

İşte, ahlâk mantığı, gereklilik kipiyle ilgilenen bir *ödev mantığı* (deontik mantık) olarak da karşımıza çıkar. Bunun gibi, ahlâk mantığı, birer "olması gereken" olarak tümel buyrukları içeren ahlâk dilinin mantığıdır. Peki, bu tümel buyrukların içeriğinde neler vardır? Bu tümel buyrukların içeriğini *değer yargıları* oluşturur. Bunu, içerikli değer etiğinde Scheler ve Hartmann da belirtmişlerdi. Fakat şüphe yok ki, değerler, içerikli değer etiğinin savunduğu gibi idealiteler olmayıp, duygusal kökenli şeylerdir. Bu yüzden ahlâk mantıkçısını ilgilendiren şey, değerlerin kendileri değil, bu değerlerin ifade edildiği dil kalıbını yani "olması gereken" kalıbını çözümlemektir. Bu açıdan Hume ve Kant'tan bu yana yapılagelmekte olan olan - olması gereken ayrımı, bir ahlâk mantığının kurulabilmesi için de gerekli olan bir

ayrımdır. Çünkü betimleyici dilden (örneğin, bilim dilinden) ahlâk diline geçmek olanaksızdır. Hiçbir betimleyici cümle (bilgisel içerikli cümle) bir değer cümlesine dayanak olamaz ve bunun tersi de doğrudur. Buna göre, hiçbir bilim bize ahlâkın neliğini ve özellikle değerin ne olduğunu öğretemez ve bilimin bizi zorladığı bir ahlâk, bir "bilimsel ahlâk" da olamaz; bilimsel verilerden kalkılarak bir ahlâk görüşü geliştirilemez. Çünkü "olması gereken"in alanı, bir seçme, değerlendirme, karar verme, amaç gütme, tercihte bulunma alanıdır. Bilim, "olan"ı betimleyerek bilgilerimizi ve dünyaya bakış açımızı genişletir; fakat o "olması gereken"i bize öğretemez. Bilimin bildirdiklerinin bilincinde olarak, ne yapılması gerektiğine karar verecek olan, sadece bizleriz. Olan ile olması gereken arasında, demek ki, doğrudan bir ilişki olamaz; ancak dolaylı bir ilişki olabilir. "Olan" hakkındaki bilgimiz arttıkça, "olması gereken" hakkında daha sağlıklı kararlar verebilir, daha sağlıklı seçimler yapabiliriz; fakat bu bilgiler, hiçbir zaman "olması gereken"in doğrudan belirleyicisi olamazlar. Bilim bize ne yapmamız gerektiği hakkında direktifler veremez. Ne yapmamız gerektiğine bilim değil, biz karar veririz. Kararımızı yönlendirecek olan şeyler bencil eğilimlerimiz, ekonomik çıkarlarımız, istek ve tutkularımız vd olabileceği gibi, örneğin "toplumsal eşitlik" gibi bir değer de olabilir. Ve özellikle böyle bir değerin bilgisi bilimde mevcut değildir. Daha önce de değindiğimiz gibi, bilim ("sosyal bilimler") bir değerin bir toplumda bireylerce nasıl anlaşıldığını ve benimsendiğini anket, soruşturma gibi yollarla saptayabilir; fakat kendisi bir değer ortaya koyamaz. Kısacası, ahlâk ilkelerinin, normların, değerlerin kökenlerini ve gerekçelerini bilgide ve bilimde bulamayız. Bu köken ve gerekçeleri, kendi duygusal yaşantılarımızda, toplumsal töre ve geleneklerde, dünya görüşlerinde, ideolojilerde vd ancak bulabiliriz. Fakat bu duygusal zemini, toplumsal töre ve gelenekleri, dünya görüşlerini, ideolojileri vd

aştığını söyleyip, kendi özgür seçimiyle kendisi için ahlâk ilkeleri konumlamayı deneyen insan bile, bu ilkelerini dayandırmak konusunda, nihai olarak, kendi duygusal/pisişik yapısından başka bir yer de bulamayacaktır. Öyleyse ahlâk ilkelerinin, ahlâksal buyrukların hiçbir nesnel geçerliliği olamaz. Böyle olunca da, bir "bilimsel ahlâk", bir "bilimsel toplum" ideali, "olması gereken"i "olan"a indirgeme çabası olarak bir konfüzyon, bir karıştırmadan ibaret kalır ki, bu, böyle bir idealin gerçekleşemez olduğunun yeterli kanıtıdır. Bir "bilimsel toplum"dan değil, olsa olsa, toplum bireylerinin bazı duyguları ortaklaşa paylaştıkları bir "duygudaş toplum"dan söz edilebilir.

Hare'in görüşlerini tamamlamak üzere, biz de şunları belirtme gereği duyuyoruz:

Tüm bireylerin aynı duyguları paylaştıkları bir "duygudaş toplum", aynı zamanda bir totaliter toplum olurdu ve böyle bir şey bir toplum içinde çok farklı duygular ve duygudaşlıklar bulunduğundan, zaten fiilen gerçekleşemez. Dolayısıyla totaliter toplumlar, tüm bireylerin aynı duyguları paylaştıkları duygudaş toplumlar değildirler; onlar ancak, bazı birey ve grupların duygu ve duygudaşlıklarının, öbür birey ve grupların duygu ve duygudaşlıklarının aleyhine bastırılması yoluyla bir varoluş bulabilirler. Bu yüzden totaliter toplumlardan değil, totaliter devletlerden, yönetimlerden söz etmek daha doğru olur. Yine bu yüzden, totaliter devletler ve yönetimler, toplumun öbür birey ve gruplarının duygu ve duygudaşlıklarının bastırılmış olması nedeniyle, bu birey ve grupların kendilerine karşı başkaldırma olasılığını hep göz önünde tutan, tedirgin devlet ve yönetimler olurlar. Daha fazla baskı ise başkaldırma isteğini daha kuvvetli bir şekilde körükler; bu kısırdöngüden ancak devrim yoluyla çıkılabilir.

Şunu söyleyebiliriz: Hiçbir değer, hiçbir ahlâk ilkesi evrensel değildir ve evrenselleştirilemez. Fakat toplum içinde birbirimizle en az sorunlu bir konumda yaşamamızı sağlayacak bazı

duygular ve sezgiler yaygınlaştırılabilir. Bunların başlıcalarından biri, Hare'e göre şu özdeyişte dile getirilmiş olanıdır: "Başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan, sen de başkalarına öyle davran!" Ahlâklılık konusunda en uygun sınama, bir toplumda bireysel ve grupsal düzeyde yukarıdaki özdeyişte dile getirilen duygusallık halinin ne ölçüde yaygınlaştığını saptamaktır. Dolayısıyla Hare'e göre bu özdeyiş, tam bir *etik ölçüt* olmayı da ifade eder. Fakat bu ölçüte yakından bakıldığında, bunun, Kant'ın "Öyle eyle ki, eyleminin dayanacağı ilke, başkalarının da kendi özgür istençleriyle onaylayacağı bir ilke olsun!" ifadesiyle tanımladığı ahlâk yasasına benzerliği de ortadadır. Gerçekten de, ahlâk mantıkçılarında, özellikle yukarıdaki paragraflarda görüşlerini aktardığımız Hare'de, Kant etiği ile yararcı etiği bağdaştırma eğiliminin ağır bastığı görülür. Örneğin, Hare'e göre Kant, "olması gereken"i bir a priori olarak konumlamak istemesinde haklıydı. Fakat yine Hare'e göre, Kant'ın bu içeriksiz, soyut ahlâk yasası somut yaşamda da gerçekleştirilmek zorundadır ki, bu durumda bizim *ahlâksal düşünme tarzımız,* pratik yaşamda, hem birey açısından hem toplum düzeyinde, hep *yarar*'ı izler.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Etik Üzerine Birkaç Değerlendirme

1. Ortonomi Etiği

Geçen bölümde eleştirel etik yaklaşımları olarak, betimleyici, çözümleyici etikler ve son olarak ahlâk mantıkçılığı üzerinde durduk. Özellikle çözümleyici etik ile ahlâk mantıkçılığının Anglo-Sakson felsefe çevrelerinde *meta-etik* adıyla da anıldığını gördük. Çözümleyici yaklaşıma örnek olarak, A. J. Ayer'in görüşlerine yer vererek, "etiğin duygusal teorisi" olarak anılan mantıkçı empirist eleştiriyi işledik. Daha sonra R.M. Hare'in "ahlâk mantıkçılığı" üzerinde durduk. Gördük ki, her iki eleştirel etik yaklaşımında, kalkış noktasını yeniçağın konumladığı biçimiyle olan - olması gereken ayrımı oluşturmaktadır. Fakat yine gördük ki, her iki yaklaşımda da, salt çözümlemeci olma isteğine ve iddiasına rağmen, geleneksel etik tiplerinden birine veya aynı anda birkaçına doğru bir eğilim, bunlara yaslanma gereksinimi karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Ayer, Anglo-Saksonlara özgü tipik bir tavırla, yararcı etiğe eğilimli olduğunu açıkça ifade ederken, Hare, Kantçı ödev etiği ile yararcı etiği bağdaştırmaya gayret etmektedir. Daha kitabımızın başında ahlâk - etik ayrımı yaparken belirttiğimiz gibi, "etik" terimini kendisine borçlu olduğumuz Aristoteles bile, çeşitli ahlâk öğretilerini sistematik olarak çözümlemesi dolayısıyla etikçi olarak anılmayı hak eden ilk filozof olsa da, bu öğretileri kendi ahlâk öğretisi açısından yani yanlı ve taraflı bir bakışla eleştirmekten geri kalmıyor, bu bakımdan bir ahlâkçı olarak da karşımıza çıkıyordu.

Bin yıllar sonra Ayer ve Hare'in de, etik yaparken ahlâksal bir tavır takınmayı sürdürdüklerini görüyoruz. Şunu söyleyebiliriz: Etikçi ile ahlâkçıyı birbirinden ayıracağımız açık ve kesin sınırlar yoktur.

Bu durumun bilincinde olarak, 20. yüzyılın ilk yarısında Dilthey'ın öğrencisi O. F. Bollnow tarafından geliştirilen ve *ortonomi etiği** olarak adlandırılan bir etik üzerinde ayrıca ve özellikle bu son bölümde durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Ortonomist etik olarak da anılan ortonomi etiğinin diğer iki eleştirel etikten farklı bir kalkış noktası vardır. Öyle ki, ortonomi etiği, yeniçağın başında konulmuş ve Hume ve Kant'la birlikte etiğe bir temel karşıtlık olarak sokulmuş bulunan olan - olması gereken karşıtlığına bir tepkiden doğmuştur. Gördük ki, Hume'dan analitikçi Anglo-Sakson filozoflarına, Kant'tan içerikli değer etikçilerine ve varoluşçu etikçilere kadar, yeniçağdan günümüze hemen tüm etikler, bu karşıtlık düzleminde geliştirilmişlerdir. Örneğin, analitikçi filozoflar, mantıkçı empiristler, ahlâklılığın kaynağını *duygu*da bulmaktadırlar. Fakat ilginçtir ki, içerikli değer etikçileri de ahlâklılığın kaynağı olarak, aynı şekilde *duygu*yu gösterirler. Gerçi analitikçi filozoflar, mantıkçı empiristler için değerler duygu sözcüklerinden ibaret iken, içerikli değer etikçileri özellikle özneden bağımsız, aşkın olduklarını düşündükleri değerlerin ancak duygu yoluyla gerçekleştirilebileceğini belirterek, duyguları edimselleştirirler. Fakat *duygu,* her iki etik yönelimde de başat ve belirleyicidir ve her iki yönelimde de duygu, ya değerlerin bizzat kaynağı ya da değerlerin edimselleştirilme araçlarıdır.

Buna karşılık ortonomi etiğine göre, ilkçağda olan ile ol-

---

* *Ortonomi.* Grekçe "orthos" (orta, ortam) ve "nomos" (yasa, kural) sözcüklerinden oluşmuş bir terim olarak, gevşek bir çeviriyle, "her ortama uygun norm" diye çevrilebilir.

ması gereken biribirine içten bağlıydılar. O zamanlar Varlık değeri doğuran kaynak, değer ise doğruca Varlık'a ait, ona yapışık olan bir nitelikti. Örneğin, kristal bardak veya elmas, sadece nesne değildiler, aynı zamanda "güzel nesne" idiler. Nesne ile değerin, olan ile olması gerekenin birbirinden ayrılması, İyi, Güzel ve Doğru'nun birbirinden koparılması ve bunların birbirinden az çok bağımsız felsefe alanlarının konuları haline gelmeleri, yeniçağın *bilimselciliğinin* ve *ölçmeci akılcılığının* bir sonucu olmuştur. Yeniçağa egemen olan bu bilimselci/olgucu akılcılık, niceliksel olarak ölçülebilir, sayılabilir, tartılabilir, hesaplanabilir olana yönelir; yani modern doğa bilimlerini merkeze koyar. Doğa bilimlerine ayrıca *matematiksel doğa bilimi* adının verilmesinin gerekçesi de, bu bilimlere egemen olan bu nicelikçi akılcılıktır. Ne var ki, modern bilimciler, yeni bir akılcılık ve yeni bir bilimcilik benimseyip uygulamaya koyarlarken, yeni bir *ethos* yarattıklarının bilincine pek varamamışlardır. Modern bilimin getirdiği bu yeni *ethos* ile birlikte, tüm bilimler ("sosyal bilimler" de dahil olmak üzere), "olan"ı incelemek ve açıklamak için, her türlü ahlâksal, metafiziksel, teolojik önkabulden sıyrılmak istedi; kısacası *değerleri* bir yana koymaya gayret etti. Gerçekten yeniçağ epistemolojisinin ve biliminin en çok çaba gösterdikleri hususlardan biri, kendilerini etikten ayrı tutmak, hatta koparmak olmuştur. Bu ilk bakışta haklı bir çaba olarak görünebilir. Ne var ki, modern bilimin yarattığı *pozitivist/bilimselci ethos,* yaşamın her katına, toplumun her yanına sinmiştir. Öyle ki, o zamandan beri, olgu ile değer, olan ile olması gereken arasına konan karşıtlık dolayısıyla, uzun bir süredir, Bollnow'un sözleriyle, "ahlâka asla bulaşmak istemeyen bir tuhaf ahlâk" yaşıyoruz.

İşte, ortonomist görüşe göre, bu tuhaf durumu çözümleyebilmek için, olgu ile değer arasına konan *ayrım* kadar, bu ikisini birbirine bağlayan *bağıntıyı* da yeniden ele almak zorundayız.

Mantıkçı empirizm de içinde olmak üzere, tüm neopozitivist yaklaşımlar, *olgu yargısı* ile *değer yargısını* birbirinden ayırmakta haklıdırlar. Özellikle mantıkçı empiristler, etik içi kavramların tanımının etik dışı bir alandan, yani olgular dünyasından kalkılarak yapılamayacağını açıkça göstermişlerdir. Fakat olgu ve değer arasına konan bu ayrım, ikisi arasına konan bir uçuruma da dönüşmemelidir. Bunun için de, şu eski ilkeyi yeniden yorumlamak zorundayız:

"Olgudan ahlâk ve töre; ahlâk ve töreden olgu çıkar" (ex factis mores et leges; ex moribus et legibus facta).

Değerlerin kozmolojik, metafiziksel, ontolojik, teolojik vd bir temeli yoktur. Fakat onların bir temeli yine de vardır ve bu temel olgusal ve deneyimsel bir temeldir. Bizim tüm ahlâksal bilgimizin deneyime bağlı olduğu açıktır. Değeri yaratan şey, bizim sevgimiz, kaygımız, öfkemiz, özlemimiz vd yani duygularımızdır. Biz bir değerin ne olduğunu, onun ne ifade ettiğini, bu değere sevgi ile yönelerek, ondan kuşkulanarak, ona saygı göstererek, ona öfkelenerek veya ona sırtımızı çevirerek vd öğreniriz. Fakat bu duygusallık bize *değer yargısı* sağlayan bir kaynak değildir. Başka bir deyişle ve Kant'ı anımsatırcasına şu söylenebilir ki, değer yargılarımız deneyime dayanır, fakat bundan dolayı onlar deneyimden çıkmaz. Tersine, seçmek, karar vermek, tercihte bulunmak, her durumda bir yargılamayı, bir yargı vermeyi gerektirir ve hiçbir olgu ve deneyim, ne yolda yargı vereceğimizi bize buyuramaz.

Durum bu olduğuna göre, etiğe eleştirel bir ilke ararken, belki yine Kant'tan yola çıkılabilir: "Görüden (Anschauung) yoksun kavram boş, kavramdan yoksun görü kör kalır." Kant'ın salt akıl için yapmış olduğu bu saptamayı, bir eleştirel ilke olarak pratik akıl için de koymamış olması bir eksikliktir ve bu konuda yine Kant'tan kalkarak Kant'ı aşmak gerekir. Çünkü, örneğin Scheler ve Hartmann Kant'ın içerikten yoksun formel yasa-

sının içerikli hale getirilmesi gerektiğini söylerlerken haklıydılar; fakat onlar, bu boş yasayı özler ve idealiteler ile doldurmaya kalkıp spekülatif bir etik geliştirdiler. Neopozitivistler bu noktada Scheler ve Hartmann'a yönelttikleri eleştirilerinde haklıdırlar. Çünkü bu çeşit özler ve idealiteler tasarlamak, hatta onların varlığını kabul etmek anlamsızdır ve bu çeşit öz ve idealitelerin varlığına ilişkin tek bir somut örnek bile bulunamaz. Ne var ki, neopozitivistler de, ahlâksal yaşamımızın büyük ölçüde *iç deneyim*e dayandığını görememektedirler. Onlar "deneyim" denince, ya fiziksel doğaya ilişkin deneyimi ya da insan söz konusu olduğunda dışsal davranışa (behavio) ilişkin gözlemleri kastediyorlar. Buna karşılık, Scheler ve Hartmann (ve bir başka açıdan varoluşçular) ahlâksal yaşantıların kavranmasında *sezgi* ve *anlama*yı öne çıkarırlarken haklıdırlar. Ne var ki, Scheler ve Hartmann sezgi ve anlamayı bazı idealiteleri kavrama, varoluşçular ise son derecede öznel bir tarzda kendilerini dinleme tarzı haline getirmekte hatalıdırlar. Kant'ın eleştirel ilkesinden hareket edildiğinde, Scheler ve Hartmann'ın etiğe yeniden metafiziği bulaştırdıkları hemen söylenmelidir. Hartmann'ın değerleri Platon'un idealarına benzetmesi ve onları bir değer duygusu eşliğinde sezgisel yolla ve a priori bilebileceğimiz hakkındaki sözleri boş sözlerdir. Çünkü, ilkemize göre, deneyim ile doldurulmadıkları sürece, değerlerin içi boştur. Değerleri deneyimden bağımsız idealiteler saymak, düşünme gücümüze gereksiz bir yük yüklemekten başka bir şey değildir. Bu konuda yeniden *Ockhamlı'nın usturası*na gereksinimimiz vardır: "İlkeleri zorunlu olarak gereksinim duyulandan fazla artırmamak gerekir" (principia non sunt multiplicanda practes necessitatem).

Öbür yandan, Kant'ın eleştirel ilkesini yine Kant'ın formel etiğine uygulayıp bu etiği de eleştirmeliyiz. Çünkü etik formalizm, ne deneyime ne toplum yaşamına ne de insan doğasına uygundur. Kant'ın formalizmi, daha Schiller'in belirttiği gibi,

"ödev" kavramına öylesine bir geçerlilik, hatta katı zorunluluk yüklemektedir ki, doğal ve duygusal yanıyla hiçbir insan böyle bir zorunluluk altına girmek istemez ve bundan hep kaçınır. İnsanın doğal ve duygusal yanını ihmal eden bir etiğin, Kant'ın ödev etiği gibi bir etiğin yaşama geçirilme şansı çok azdır. İnsan hiçbir kaçamak bırakmayan bir ahlâk yasası altında yaşamaya yatkın olmadığı gibi, zaten onun her durumda bağlanabileceği böyle bir evrensel yasa da olamaz. Örneğin, "Yalan söylememen gerekir" gibi bir ahlâk ilkesini mutlak bir yasa haline getirmek, hatta tehlikeli de olabilir. Çünkü örneğin savaş sırasında bir annenin evde saklanmakta olan oğlunun yaşamını kurtarmak amacıyla, kapısını çalan düşman askerlerine oğlunun evde olmadığını söylerken yalana başvurmuş olmasını, hiçbir dinsel, metafiziksel ve ahlâksal ilke adına yargılama hakkımız olamaz.

Fakat etikte mutlakçılığın, evrenselciliğin reddedilmesi, ortonomist etik yandaşlarına göre, bizi karşıt noktaya, etik relativizme de sürüklememelidir. İşte tam da bu noktada, relativizm - mutlakçılık/evrenselcilik karşıtlığı bağlamında, bir "orthos", bir orta yol veya bir birleşme ortamı bulunabilir. Orthos, her türlü etik için geçerli olabilecek bazı *düzenleyici ilkeler*dedir. Burada artık sofistlerle Sokrates ve Platon arasında başlayıp sonradan farklı biçimlerde de olsa, Hume ve neopozitivistler ile Kant ve içerikli değer etikçileri arasında sürüp gitmiş olan karşıtlık aşılabilir. Gerçi bu karşıtlık uç bir öznelcilikte veya uç bir mutlakçılıkta direnildiği sürece aşılamaz. Fakat bir *seçim öznelciliği* ile bir *değer nesnelciliği* pekâlâ bir araya getirilebilir. Etiğin temel sorusu, hep, bireyci/öznelci bir kalkış noktasına bağlı olarak, "Neyi seçmeliyim?" olmuştur. Bu bireyci/öznelci soruya verilen yanıt da, hep, "Doğru olanı seçmelisin!"dir. Oysa bu "doğru", kitabımızın ilk sayfalarında da değindiğimiz üzere, hemen her filozofta, her felsefe okulunda başkadır. Felsefe disiplinleri içerisinde etikten başka, bir soruya bu kadar çok ve değ-

şik yanıtın verildiği bir başka disiplin yoktur.

Fakat ortonomistlere göre, bugün bizler, tüm felsefe tarihini kaplayan "etik serüven" hakkında, bizden öncekilerin sahip olamadıkları bir bilgi ve bilince sahibiz. Yeniçağ, Kant'la birlikte, etiğe "otonomi" ilkesini sokmuştur. Yeniçağın bu ilkeye sarılmasının tarihsel nedenleri bellidir: 1. Yeniçağ insanı, teolojiden ve dinsel inançların, bu inançları baskıcı şekilde dayatan Kilise'nin boyunduruğundan kurtulmak, bağımsız olmak istemiştir. 2. Bu insan kendi seçtiği yolda yürümeyi denemiştir. Yeniçağın bireyi silikleştiren bu ortaçağ etiğine tepkisi günümüzün bireyci insanını yaratmıştır. Batı'nın ekonomik düzenine de (kapitalizm), devlet, hukuk ve siyaset anlayışına da (liberalizm), yeniçağın bu bireyci tepkisi kaynaklık etmiştir.

Fakat her sert tepkinin bazı aşırılıkları da beraberinde taşıdığı, tarihten öğrendiğimiz bir husustur. Günümüzün aşırılığı, bireyin, neredeyse toplum karşısında özerkleşmiş, ahlâksal, siyasal, hukuksal bakımdan diğerlerine (devlete ve topluma) karşı en az sorumlu bir konuma yerleştirilmiş olmasıdır. Günümüzün bireyi, "Neyi seçmeliyim?" sorusuna "İşime geleni, bana çıkar ve yarar sağlayanı seçmeliyim" diye yanıt verir hale gelmiş, bireycilikten egoizme kaymıştır. Oysa Herder'den, Hegel'den, Marx'tan vd bu yana, biz insanlar, kendi yaptığımız bir şeyin, *tarih*in ürünleri olduğumuzu yeterince öğrenmiş bulunuyoruz. Bu nedenle, "Neyi seçmeliyim?" sorusuna verilecek yanıt, ancak, birlikte yaşadığımız insanlarla ve totalitarizme dönüşmeyecek bir duygudaşlık zemininde ve bir *ortak sorumluluk duygusu* eşliğinde oluşturulabilir. Bu sorumluluk duygusu, beraberinde *hak* ve *görev* bilincini de getirir. Bu yüzden, doğru yanıt, önce şu soruyu yanıtlamayı gerektirir: Başkalarının aynı durumda sana karşı aynı şeyi yapmasını isteyebilir misin? Bu soru, doğru yanıta götürecek, yönlendirici etik ölçüttür. Ve bir etik, bu nedenle ancak bir ortonomi etiği veya asgari duygudaşlığa daya-

nan bir *toplumsal etik* olabilir.

Buna göre, bir etik, kişisel değerlere, grup, sınıf veya partiyi ilgilendiren özel ideal ve amaçlara bağlı olduğu sürece "doğru" olamaz. Çünkü böyle bir etik, tarihsel olarak boyuna değişen değer, ideal ve amaçları değil, *tüm insanlığın değerli saydığı* şeyleri gözetmek durumdadır. Fakat acaba tüm insanlık için ortak sayılabilecek böyle değerler var mıdır? Bu soruya etik teorilerinden kalkılarak değil, antropolojik/etnografik/tarihsel araştırmalarla yanıt verilebilir. Çünkü bir ortonomi etiği, herhangi bir etikten veya birçok etikten eklektik yolla oluşturulabilecek bir etik değildir. O, ancak tarihsel deneyim zemininde oluşturulabilir. Buna yönelik bir tarihsel araştırma, hemen her toplumda ve her tarihsel dönemde, çağda, çok çeşitli görünümler almasına rağmen, hep süregelen ve sanki bir doğal olguymuşcasına *tekrar eden* bazı etik fenomenler olduğunu bize göstermiştir. Bollnow, örneğin, her toplumda, adeta yapısal denebilecek bir *yalın ahlâklılık* olduğunu belirtmektedir. Bollnow'a göre, bu yalın ahlâklılık, her türlü "yüksek ethos" düşüncesinin önünde sonunda gelip dayandığı bazı yalın değerleri içermektedir. Her birimizin az çok etkisi altında kaldığı bu "yüksek ethos" düşüncesi açısından bakıldığında, ilk işitildiklerinde kulağa bayağı gelebilecek olan bu yalın değerler, Bollnow'a göre şunlardır: *Başkalarını incitmemek, yardımseverlik, dürüstlük, sadakat, başkalarını gözetmek, kan gütmemek, öldürmemek, mala zarar vermemek* vd. Bu yalın değerler, insanlar toplum halinde yaşamaya başladıkları andan beri, bizzat toplumsallığı da olanaklı kılan değerlerdir ve Bollnow'a göre, bunlar hukukun, devletin, siyasetin zemin olarak dayandığı şeylerdir.

Özetle, bir "doğru etik", hiçbir tarihsel dönemde tarihüstü ilkelere, evrensel olduğuna inanılan değerlere dayanmadığı gibi, bir otonomi etiği de olmamış, tersine hep bir ortonomi etiği olagelmiştir. Dolayısıyla, günümüzde etik problemlerine yönelir-

ken felsefe tarihini yeterince işgal etmiş olan teoriler bolluğunun pek tabii bir bilgisine sahip olunmalı; fakat esasen tarih araştırmalarının sonuçlarına daha fazla itibar edilmelidir. Bir ortonomi etiği, günümüzde ancak *tarih bilinci* eşliğinde yaşam bulabilir. Çünkü günümüzün liberal/kapitalist dünyasında yaşanan bireyci, hatta egoist etik, insanlık tarihine bakıldığında, insanlığın olağan gelişimine, ortonomiye aykırı bir etiktir. Ortonomi etiğinden bakıldığında, günümüzde bir anomali yaşandığı açıktır.

2. Felsefi Etiğin Olabilirliği

Kant, etiğin ana görevlerinden birinin, ahlâk alanında "sıradan ahlâk bilgisinden felsefi bilgiye geçişi sağlamak" olduğunu belirtmişti. Kitabın başından beri belirtmeye çalıştığımız üzere, "ahlâk" denen ve hepimizi sarıp sarmalayan bu fenomeni anlamaya, açıklamaya ve temellendirmeye yönelik bir felsefi disiplin hep olagelmiştir. Başka bir deyişle, etiğin konusu, insanın temel yaşama biçimlerinden biri olan "ahlâklılık"tır. Bu anlamda etik, tarihsel olarak yaşanan bir fenomen olarak sayısız ahlâklarda temel olan öğeleri ortaya çıkarmaya yönelik bir felsefe disiplinidir. Fakat gördük ki, "ahlâk" denen fenomeni açıklamaya yönelik pek çok etik tipi vardır ve bizzat "ahlâklılık" bu etik tiplerinde çok değişik şekilerde konumlanmış, tanımlanmıştır. Ayrıca, ahlâk fenomenine eğilirken, bir etikçi de, bilinçli veya bilinçsiz, bazı ahlâksal inanç ve eğilimlerle pekâlâ iş görebilmektedir. Öyle ki, birkaç kez üzerinde durduğumuz gibi, etikçi ile ahlâkçı arasında açık seçik bir ayrım yapma olanağımız yoktur. Fakat etikçi ile ahlâkçı arasındaki bir ayrımı, belki Ayer'in şu sözlerinde bulabiliriz: "Ortaya bir ahlâksal ilkeler kodeksi atan ve bizi bunları izlemeye davet eden bir ahlâk öğreticisinin yaptığı ile, görevi, tam tersine daha çok onların yapısını çözümlemek olan bir etikçinin yaptığı arasında, her durumda hiç de

göze batmayan bir ayrım vardır." Bu ayrım bile eleştiriye açık bir ayrımdır. Çünkü, ahlâk öğretisi geliştirmiş filozoflarımızın bazıları da, başta Aristoteles olmak üzere, ahlâk öğretilerinin kapsamlı bir çözümlemesini gerçekleştirmeyi ihmal etmemişlerdir. Etikçi, ilk bakışta, bize şu veya bu türden bir ahlâk öğretisine uymayı öğütleyen kişi değil, ahlâk denen olguyu çözümlemek isteyen kişidir. Yine de, bu çözümleme işine bir ahlâksal tavrın, bir perspektifin, bir dünya görüşünün vd bilinçli bilinçsiz yön vermiş olmaması olanaklı değildir. Bu durum, ahlâk öğretilerine nötr, yansız bir şekilde, perspektifler üstü bir konumdan bakma olanağını problematik kılmakta ve hatta meta-etik bir yana, genellikle bir etiğin olanağını sallantılı hale getirmektedir.

Bize göre, etik - ahlâk ayrımı hep bulanık kalacak olan ayrımdır ve nötr, yansız bir etik, hele bir meta-etik olanaksızdır. Anglo-Sakson ülkelerinde geliştirilmiş olan meta-etikler, bu ülkelerin felsefe geleneklerine son üç yüz yıldır yön vermiş olan empirist/pozitivist/pragmatist bir epistemoloji ve bilimselciliğin yani her konu ve alanın pozitif, yansız bir biçimde incelenebileceğine duyulan naif bir inancın, bir çeşit ideolojinin ürünleridir. İnsan tarihsel bir varlıktır ve o her çağda ve dönemde içinde bulunduğu çağın, dönemin, kültürün kodları, bilme ve eyleme olanak ve tarzları altında bilir ve eyler. Bu kodların, olanak ve tarzların üstüne veya dışına çıkmak, nesneleri, konuları, alanları pozitive etmek* olanaklı değildir. Tarihsel varlıklar olarak böyle bir olanak bize açık değildir. Dolayısıyla, her konu, nesne ve alan, bize ancak belli bir perspektiften, belli bir tarihsel konumdan hareketle açık olabilir. O halde, kendisine ahlâk öğretilerini

* *Pozitivizm*, Latince *ponere* fiilinden gelir. Bu fiilden türetilmiş olan *positio* sözcüğü karşıya koymak, karşıda durmak (poz vermek, poz almak vd) anlamlarına gelir. Almancada "nesne"ye verilen adlardan biri, "karşıda duran" anlamında "Gegenstand"tır. İşte, konuyu, nesneyi, alanı pozitive etmek, onu özneden bağımsız, onun karşısına koyduğu veya karşısında duran bir şey olarak konumlamak anlamına gelir.

karşılaştırmalı ve çözümlemeci bir tavırla ele alma görevi yüklenmiş olan etik, bir meta-etik olarak karşımıza çıkarılmış olsa da, bunu ancak belli bir perspektiften ve belli bir tarihsel konumdan hareketle yapabilir. Meta-etik ahlâk fenomeninin ve ahlâk öğretilerinin pozitif bir inceleme alanı olma iddiasını terk etmelidir. "Etikçi" diyeceğimiz bir felsefeci, bir felsefi araştırmacı tipi tabii ki olacaktır. Fakat etikçi, etik adı altında yaptığı tüm karşılaştırmalar ve çözümlemelerde, kendi ahlâksal tavrını her vesileyle belirtmeyi, karşılaştırma ve çözümlemelerini bu tavır doğrultusunda gerçekleştirdiğini sürekli vurgulamalıdır. Etikçi olmanın bir ahlâksal sorumluluğu vardır. Bu sorumluluk da, kendi tavrını saklamama, onu açıkça ortaya koyma sorumluluğudur. Tam da bu nedenle, bir ahlâksal sorumluluk bilincine sahip olunmadan bir etik çalışması ortaya konamaz. Ahlâkçı olmadan etikçi olunmaz.

Bu etik çalışmasında bizim ahlâksal tavrımızın geçen sayfalarda görüldüğünü umuyoruz. Yine de bitirirken tavrımızı hatırlatalım: Bizim tavrımız, kısmen Kant'ın otonomi ahlâkını, kısmen de ortonomist etikte dile getirilen ve binyılların birikimini ifade eden, insanlık tarihinin tortulaşmış ahlâksal ilkelerini onaylayan bir tavır olmuştur.

EK-1

Felsefe Tarihinde "Değer" Kavramı*

Mehmet Küçük'ün (1962-2002)
aziz anısına

1. "Değer" Üstüne

"Değer" (Wert, value, valeur, kıymet) kavramı, felsefe tarihinde, *öznelci* ve *nesnelci* açılardan çok değişik şekillerde tanımlanmıştır. Öyle ki, bu tanımlar çokluğundan birlikli bir "değer" tanımı çıkarmak olanaksızdır. Bununla birlikte, değerlerin kaynağını öznede bulan öznelci ve hepsi olmasa da bazı değerlerin nesnel idealiteleri ve hatta mutlaklıkları olduğunu ileri süren nesnelci değer anlayışları açısından yapılmış "değer" tanımlarında ortak olarak dile getirilen bazı yönlere dikkat çekilebilir.

I) *Öznelci Değer Tanımları*

Bu tanımlar, birey veya toplum açısından yapılmalarına göre kendi içlerinde iki grupta toplanabilirler: ı- *Birey açısından*

* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 3-4-5 Mayıs 2002 tarihlerinde Mersin'de düzenlediği "Mersin Felsefe Günleri"nde sunulan bildirinin metnidir. Aynı metnin "Değer Felsefesinin Temel Sorunlarına Toplu Bakış" başlıklı bölümü, bazı eklemelerle, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından 16-17 Mayıs 2002 tarihlerinde Muğla'da düzenlenen "Bilgi ve Değer" konulu sempozyumda da bildiri olarak sunulmuştur.

değer; a) uğrunda uğraşılması, çaba gösterilmesi, gerçekleştirilmesi gereken; b) genellikle benimsenen, özenilen, önemsenen, üstün tutulan; c) nesne, olgu ve olayların kendilerinde bulunmayan, fakat insan tarafından bunlara bireysel ve öznel olarak atfedilen, yükletilen niteliktir. ıı- *Toplum açısından* değer; a) bir sosyal grubun veya toplumun bütününün kendi varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak ve sürdürmek için üyelerinin çoğunluğu tarafından uygun ve gerekli oldukları kabul edilen, aynı üyelerin ortak duygu, düşünce, amaç ve çıkarlarını yansıtan, genelleştirilmiş ilke ve inanç(lar)dır; b) grupların veya toplumların arzu edileni ve edilmeyeni, beğenileni veya beğenilmeyeni, doğru olanı ve doğru olmayanı belirleyen temel standartı veya standartlarıdır.

Bu öznelci değer tanımlarına koşut olarak, değerlerde şu özellikler ayırdedilir: a) Değerler, özneyle, onun arzuları, ilgileri, amaçları, ihtiyaç ve beklentileri ile ilgilidirler ve öznenin şeylere, nesnelere, olgulara yüklediği, atfettiği nitelikler olarak görünürler. b) Değerler, öznenin teorik değil pratik bir yönelimin ürünüdürler; bu demektir ki, onlar, öznenin şeylere, nesnelere, olgulara sonradan eklediği niteliklerdir. c) Değerlerin özneden bağımsız bir varlıkları, bir kendilikleri yoktur. d) Değerler, "olan"ı değil, "olması gereken"i ifade ederler. e) Değerler, öznenin ilgi, amaç, arzu ve beklentilerine uygun olanlar, yani "olumlu değerler" ve uygun olmayanlar yani "olumsuz değerler" olarak ikiye ayrılırlar. f) Değerler, öznelliklerinden ötürü özneler arasında hep tartışma konusu olurlar ve bunun sonucunda ortaya hep bir *değer relativizmi* çıkar.

II- Nesnelci Değer Tanımları

Bu tanımlarda değerlerin bir gerçekliklerinin bulunduğundan hareket edilir. Bu gerçeklik, ideal, mutlak ve kutsal nitelikte olabilir. Bu demektir ki, değerler öznenin kendilerini hisset-

mesinden veya bilmesinden bağımsız olarak vardırlar. Nesnelci değer anlayışı içerisinde metafiziksel, mutlakçı teleolojik ve teolojik anlayışlar ayırt edilebilir ki, ileride bunlara tek tek değineceğim.

III- Değer Sınıflandırmaları

Değerler, öznelci ve nesnelci bakış açılarına göre farklı sınıflandırmalara sokulurlar. Her iki açıdan yapılan sınıflandırmalarda yer alan değer çeşitlerini, bir arada, şöylece gruplandırmak mümkündür: 1. *hazcı (hedonist) değerler* (olumlu: haz, olumsuz: acı), 2. bilgisel değerler veya *bilgi değerleri* (olumlu: doğru, olumsuz: yanlış) 3. *ahlâksal değerler* (olumlu: iyi, olumsuz: kötü), 4. *estetik değerler* (olumlu: güzel, olumsuz: çirkin), 5. *dinsel değerler* (olumlu: sevap, olumsuz: günah).

Değerler üzerine bu genel ve şematik belirlemeler bile, değerler söz konusu olduğunda şu sorunun öncelikle yanıtlanması gerektiğini belli etmeye yeterlidir: Değerlerin bir gerçekliği var mıdır; yoksa onlar öznenin birer yargısından mı ibarettirler?

Aşağıda, felsefe tarihinde değerlere ilişkin olarak ortaya atılan görüşler üstünde tarihsel ve sistematik yönlerden ve sadece değinmeler düzeyinde dururken, amacım, bu görüşleri bu soruya getirdikleri yanıtlar ve ayrıca bizzat bu yanıtların yol açtığı bazı temel sorunlar bakımından irdelemek ve değerlendirmek olacaktır.

2- Felsefe Tarihinde Değerler Sorununa Kısa Bir Toplu Bakış

I- Antikçağda Değerler Sorunu

ı- Sofistlerin Değer Relativizmi

Felsefe tarihinde relativizmin ilk temsilcileri olan sofistler,

en ünlü sofist Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçütüdür" önermesinden anlaşılabileceği gibi, aslında öznelci ve insan-merkezci bir felsefe tipinin de habercileridir. Protagoras'ın ünlü önermesini değerler sorunu açısından irdelediğimizde, sofistlerin değerleri insana ait yüklemeler, öznenin şeylere atfettiği nitelemeler saydıkları açıktır. Kendileri özellikle değerler sorunu üstünde durmamış olmakla birlikte, sofistlerin felsefe tarihi boyunca sık sık karşımıza çıkan öznelci/relativist değer anlayışının ilk habercileri olduklarında şüphe yoktur. Sofistler ilk kez kendilerinin yapmış olduğu, doğal olan, *physei* ile "sonradan insan eliyle konulan", *thesei* ayrımı doğrultusunda, başta eşitlik ve adalet olmak üzere, değerlerin *thesei* alanına (insani ve sosyal alana) aidiyetlerinin altını çizmişlerdir. Değerler doğa yasalarının tümel geçerliliğine sahip olamamaları, tam tersine insan eliyle sonradan konulmuş (thesei) olmaları dolayısıyla, herkes için her zaman geçerli olamazlar. Bu durum, toplumsal yaşamdaki değerler çokluğunu, değerler konusunda fiilen yaşanan relativizmi de açıklar. Bunun gibi, Prodikos, inanç ve değerlerin psişik kaynaklı, yani insanın düşünme ve duygulanımlarının (pathos) eseri olduğunu belirtmekle, değerler sorununa psikolojist yönelimli bir düşünüş ve irdeleyiş şekli getiren ilk filozof olmuştur.

ıı- Sokrates, Platon ve Aristoteles'te Değerlerin Nesnelliği

Grek felsefesinin bu üç adının, sofistlerin relativist, tikelci ve duyumcu tavırlarına karşı, mutlakçı, tümelci ve rasyonalist bir felsefe tipininin en önemli ve etkili temsilcileri oldukları bilinir. Sokrates'in ahlâksal yaşamı tümel doğruların (episteme) buyruğuna, ahlâkı bilginin determinasyonu altına sokma çabası, sofistlerin epistemolojik ve ahlâksal relativizmlerine bir tepkiden de kaynaklanıyordu ve o bu relativizmi tümelci ve rasyonalist bir tavırla aşmak istiyordu. Sokrates tümelin bilgisinin, doğru bilginin, "İyi"nin de kaynağı olması gerektiğini ileri sürüyor-

du. Bilgisel doğruluk ahlâksal doğrulukla eşitleniyor, hatta özdeşleştiriliyordu ki; bu durumda doğru bilgi (episteme), tümel değerleri mümkün kılan koşul oluyordu. Akıl düzeni ile evren düzeni türdeş sayıldıklarından, doğru bilgi (episteme) kozmosun, evren düzeninin özneden bağımsız, nesnel ve tamuygun (adequat) bilgisidir. Sokrates bilgide ve değerde, böylece nesnelciliğin/tümelciliğin/evrenselciliğin de temsilcisi oluyordu.

Platon, Sokrates'in Doğru ve İyi arasında kurduğu özdeşliğe Güzel'i de katıyor ve o da hocası Sokrates gibi, değerlerin nesnelliğinden söz ediyordu. Platon ve hemen tüm rasyonalist Grek filozofları için, "Varlık değerle doğmuştur" (Parmenides); yani varolma, değerli olmayı bizatihi içerir. Dolayısıyla yüzyıllar sonra yeniçağ felsefesinde karşılaştığımız olan - olması gereken, bilgi - değer ayrımları, ilkçağın rasyonalist filozofları için geçerli değildir. Sokrates'ten sonra Platon da, Grek rasyonalizmine özgü olarak, varlık ile değeri, olan ile olması gerekeni birbirlerinden ayırmaz. O, kendi rasyonalist idealizmine uygun olarak, varlıkları yukarıdan aşağıya, tam bir hiyerarşi içine sokar. En üstte Tanrı yer alır. Daha sonra aşağıya doğru tinsel, ruhsal ve maddi varlık alanları sıralanır. Bu varlık hiyerarşisi, "Varlık değerle doğmuştur" inancı doğrultusunda, aynı zamanda bir değer hiyerarşisini de içerir. Varlık hiyerarşisinde en üstte yer alan en değerli, en altta yer alan en değersizdir. Başka bir deyişle, varlık dereceleri, değer derecelerine tekabül eder. Tin alanının mutlaklığın alanı olduğunu söylemekle, Platon, varlık dereceleri ile değer dereceleri arasında kurmuş olduğu denklik (tekabüliyet) nedeniyle, mutlak değerlerden de içkin olarak söz etmiş olur. Ve Platon mutlak değerlerden söz etmiş olmakla, kendisinden sonra felsefe tarihi ve ayrıca teoloji ve dinler tarihi boyunca devam edecek olan ve ileride değerlerin öznenin onları tanımasından, onlara ulaşmaya çabalamasından, onları gerçekleştirmek istemesinden bağımsız olarak varolduklarını ileri süren M. Sc-

heler ve N. Hartmann'da örneklerini göreceğimiz *değer mutlakçılığı*'nın (değer absolutizmi) da ilk önemli temsilci olmuştur.

Aristoteles, "İyi"yi, yine aynı "Varlık değerle doğmuştur" inancı doğrultusunda, doğanın teleolojik düzeninin niteliği sayar ki, Aristoteles'te de değer varlığa içkin, nesnel bir şey sayılmış olur. Aristoteles de, kendi varlık hiyerarşisine (tanrısal, tinsel, canlı, cansız varlık basamakları) koşut olarak, en yüksek değeri "en yüksek iyi" olarak anlar. Doğanın teleolojik düzenine koşut olarak ahlâkta da bir erek, bir telos olarak "en yüksek iyi"ye ulaşmaya çalışmak esastır. En yüksek iyi de, Grek felsefesinde tipik olduğu üzere, mutluluktur (eudaimonia). Aristoteles bu nedenle bizzat mutluluk üstünde değil, insanı mutluluğa götürecek nitelikler, "erdem" adını verdiğimiz nitelikler üstünde durur ve onun ahlâk öğretisi, büyük ölçüde bir erdemler öğretisi olur. Aristoteles'in de mutlakçı olmasa da nesnelci bir değer anlayışına sahip olduğu bellidir (Aristoteles'in erdem öğretisine, bildirimin sonuna doğru yine değineceğim).

II- Ortaçağda Değerler Sorunu

Ortaçağda Hıristiyan ve İslâm felsefeleri, değerler konusunda çok büyük ölçüde Grek felsefesinin ve özellikle Platon ve Aristoteles'in izinde yürümüşlerdir. Bu demektir ki, Hıristiyan ve İslâm felsefelerinde de, değerler konusunda yönlendirici olan, "Varlık değerle doğmuştur" düşüncesidir. Ortaçağ bu düşünceye, onu daha belirgin kılan şu aforizmayı ekler: *ex factis mores et leges, ex moribus et legibus facta* (Olgudan ahlâk ve töre, ahlâk ve töreden olgu çıkar). Örneğin Augustinus, Platon'unkine benzer bir varlık hiyerarşisi geliştirirken, varlıkların asli ve temel değerlere sahip bulunduklarını, yani değerin varlığın bir niteliği olduğunu söyler ve yine Platon gibi, varlık hiyerarşisine koşut bir değerler hiyerarşisi geliştirir. En değerli varlık, Tanrı, en tepede bulunur. Tanrı'nın altında melekler, onların altında

ruh, en altta ise fiziksel nesneler yer alır. Thomas da varlıkta mükemmellik derecelerinden söz ederken, her dereceye denk düşen değerler bulunduğunu ekler. Thomas, ontolojiyi aksiyolojiye (değer teorisi), aksiyolojiyi de ontolojiye dayandırmak konusunda kapsamlı çalışmalar yapmış olmasıyla dikkati çeker ve onun değer konusundaki görüşleri, Katolik Kilisesi'nin aynı konudaki resmi görüşü olarak benimsenir.

III- Yeniçağda Değerler Sorunu

ı- Hümanizm ve Aydınlanmada Değerler Sorunu

Hümanizmi ve özellikle Aydınlanma'yı akla ve bilime (deneysel bilime) duyulan inancın karakterize ettiği bilinir. Bilim sadece olgularla ilgilenir ve değer yönünden nötr ve yansız bir faaliyettir. Bilimsel araştırma ahlâktan, siyasetten, dinden, ideolojiden, dolayısıyla değerlerden bağımsız olarak yürütülür. Bilim ancak ve sadece olguları betimler, açıklar ve öndeyilerde bulunabilir, kendisi asla değer yargısı veremez ve zaten değer yargısı üretemez. Olgu yargısı - değer yargısı ayrımı, olan - olması gereken ayrımı yapılmadan bilimsel faaliyetin özerkliği sağlanamaz. Aydmlanmacı tin, "varlık" kavramını bir metafizik kavramı sayar ve benimsemez. Aynı tin, "varlık"tan değil "nesne" ve "olgu"lardan söz edilebileceğini belirtir ve ilkçağ ve ortaçağ insanının varlıkla (doğrusu: nesne ve olguyla) değeri özdeşleştirmesini kategorik olarak reddeder. Olguya değer yüklemek, bilgiye inanç bulaştırmak, evreni Tanrı'ya bağlamak, olgulara yönelik bilimsel faaliyet için imkânsızdır. Bilgi, duyu verilerinin zihin tarafından işlenmesinin bir ürünüdür. Duyu verileri ise doğaüstü varlıklar, doğaüstü güçler ve bunların bir niteliği olarak evrensel ve mutlak değerler için hiçbir ipucu göstermemektedirler. "Değer" diye bir şey vardır gerçi; fakat o varlığın bir niteliği veya bağlılaşığı (korelat) değil, nesnelere ve şeylere insanın

atfettiği, yüklediği, gerçekliği olmayan, öznel bir nitelemedir. İngiliz empiristleri, özellikle D. Hume, değerlerin kaynağını bazı psişik yeti, duygu ve duygulanımlarda bulur ve bu konuda antikçağda sofist Prodikos'ta gördüğümüz psikolojist tutumun yeniçağa özgü bir versiyonunu geliştirir. Hume için eylemlerimizi sadece eğilim, duygu, haz ve acı gibi psişik faktörler yönlendirir ve bu eylemlerimizi "değerli" veya "değersiz" kılan da, psişik yönden olumlanmaları veya olumsuzlanmalarıdır. Örneğin, "iyi" ve "kötü", haz ve acı duygularının özel biçimlerinden başka şeyler değillerdir. Öyle ki, genellikle etik ve özellikle bir değerler etiği, ancak ve sadece psikolojik bağıntılar zemininde temellendirilebilir. Kısacası, etiğin ve değerlerin kaynağını, ilkçağ ve ortaçağın sandıkları gibi varlığın kendisinde değil, insanın psişik doğasında aramak gerekir. Değerler öznel ve değişkendirler. Bu nedenle de bilimsel faaliyete bulaştırılmamaları gerekir.

Olgu ile değerin, olan ile olması gereken'in birbirlerinden ayrı tutulması, Hume'dan etkilenen Kant'ta teorik akıl - pratik akıl ayrımını da içerecek bir genişlik kazanır. Kant etiği, hatta değerleri dışlamak ister ve insan eylemlerine psişik, özellikle de duygusal kaynaklı olan değerlerin değil, tersine doğa yasalarına benzer türden ahlâk yasalarının yön vermesini talep eder. Kant "değer" terimini, sadece, insanın insan olmak bakımından niteliğini belirtmekte kullanır. Buna göre, insan (Tanrı için bile) bir araç değildir; tersine o kendinde bir amaçtır ve bu amacı gerçekleştirmek, ahlâksal yaşamı bireyin kendisinin olduğu kadar, aynı zamanda tüm diğer insanların da özgürce onayladıkları ahlâk yasaları altında kurmayı ve düzenlemeyi gerektirir. Böylece Kant insanın duygu ve değer dünyasını neredeyse dışlayan, insan yaşamının duygu ve değerlere göre değil, rasyonel kılıklı imperatiflere, buyruklara göre yönlendirilmesini hedefleyen bir etik geliştirmiş olur. Kant, biraz ileride üzerinde duracağım gibi, M. Scheler tarafından etiğin içini boşaltmakla, içeriksiz bir

etik geliştirmekle suçlanacaktır.

Hume ve Kant'la birlikte, Aydınlanmacı tin, değerler sorununu büyük ölçüde felsefenin gündeminden dışlamıştır. 19. yüzyılda pozitivizm, bilimin nesnelliğinin değerlerden bağımsızlık ve yansızlık sayesinde sağlanabileceğini, hatta bunların bilim olmanın ve bilim yapmanın vazgeçilmez koşulları olduğunu belirtmiştir. Olguları konu olan bilim, nesnel, buna karşılık değerler ve değer yargıları özneldir. Olgu yargıları değer yargılarına, değer yargıları olgu yargılarına dayanak olamazlar. Bilimler, sosyal bilimler de dahil olmak üzere, değerden bağımsız olmalıdırlar. Öyle ki, doğa bilimlerinin olgucu yöntemlerini sosyal bilimler de kullanmalıdır. Örneğin sosyoloji, değerlerle ilgisi olmayan bulguları kaydeden, teknik anlamda olgu toplayıcı bir bilimdir, öyle olmalıdır.

IV- Değer Felsefesinin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

ı- Aydınlanma ve Pozitivizm

Aydınlanmacı filozofların, özellikle Kant'ın ve daha sonra pozitivist filozofların değerler sorununu adeta felsefenin, özel olarak etiğin dışında tutma çabaları, "bilim" dendiğinde "doğa bilimi"ni anlamaları ve sonradan A. Comte'un "sosyoloji"si örneğinde ortaya çıkan "sosyal bilimler"i de bu "doğa bilimi" model ve örneğine göre inşa etme istekleri, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tepkilere yol açmış ve bu tepkiler sonucu, hatta yeni bir felsefe alanı olarak bir "değer felsefesi" ortaya çıkmıştır. Buraya kadar aktardıklarımdan, değer sorununun, felsefe tarihinin erken dönemlerinden beri felsefe içinde sürekli ele alınmış olduğu görülebilir. Fakat bu sorunun yeni bir felsefe disiplininin konusu olacak şekilde, geniş kapsamlı bir inceleme ve temellendirme konusu yapılması, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra mümkün olmuştur (Burada şunu belirtmeden geçi-

lemez: Modern bir felsefe disiplini olarak "değer felsefesi", istisnalar dışında, 19. ve 20. yüzyıl Alman filozoflarından bazılarının çabasıyla ortaya çıkmış ve felsefe disiplinleri arasındaki yerini bu filozoflar sayesinde almıştır).

ıı- Lotze'nin Eklektizmi

Değer felsefesinin kuruluş ve gelişiminde ilk anılması gereken filozof R. H. Lotze, ilk felsefe akımı ise 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış olan Yeni Kantçılıktır. Şu sakıncasız söylenebilir ki, "değer" kavramını köklü bir şekilde felsefeye sokan ve "değerler felsefesi" adıyla yeni bir felsefe disiplininin kuruluşuna öncülük eden filozof, Lotze'dir. Lotze, felsefi tavrı bakımından teleolojik idealizm içerisinde değerlendirilen bir filozof olmakla birlikte, faal bir bilim adamı, bir tıp uzmanıdır ve kendi felsefesinde teleolojik idealizm ile doğabilimsel mekanizmi bağdaştırma denemesiyle anılır. Lotze'ye göre evrenin nedenselci/mekanist yoldan gözlemlenmesi ve açıklanması faaliyetine, "aynı evrenin değerlere göre anlamlandırılması" faaliyeti eşlik etmelidir. Başka bir ifadeyle, doğanın doğa bilimleri tarafından olgu ve nesne temelinde kavranılış şekline, Lotze'nin sözleriyle, "doğanın gönül yoluyla kavranılış şekli" eşlik etmelidir. Doğa yalnızca duyumda ve zihinde kavranılmaz; hatta daha fazlasıyla duyguda (sempati-antipati, sevgi-nefret) ve değerde kavranır. O, zamanının pozitivizminin deneyimi bilgide biricik kalkış noktası sayan tavrını reddeder ve doğa biliminden metafiziğe giden bir köprü kurmak ister. Ona göre, tekil nesneler arasındaki karşılıklı etkileşimin nedeni, gözlem konusu olamayan bir tözdür; öyle ki, bu töz, tinsel olsun cisimsel olsun, her şeyin köküdür. Gerçi doğada kesin mekanik yasalar geçerlidir; fakat mekanik belirlenim altındaki bu doğa bile, en nihayet yüksek bir ereğe hizmet eder ve dünyanın mekanist yoldan incelenmesi, aynı doğadaki içkin ereği kavramamızı engellemez. Lotze doğa

biliminden bir teleolojist metafiziğe bu yolla geçmiş olur. Lotze, duygu dünyamızın, "gönül"ün, doğabilimsel mekanizmin demir kafesi içine hapsedilemeyeceğini belirtir. O, bir "gönül mantığı", bir "gönül felsefesi" peşindedir. Gönül filozofu olarak Lotze, açıktır ki, değerleri duygusal kökenli saymakla, değerler sorununda öznelci bir tavra sahiptir. Fakat aynı Lotze, kendi teleolojik idealizmi doğrultusunda, değerlerin, özellikle kutsal değerlerin idealitesinden ve mutlaklığından söz eden nesnel ve teleolojik idealizme bağlı bir tavır içerisinden de seslenir ve tüm çabası bu iki tavrı bağdaştırmaya yöneliktir. Ne var ki, birçok felsefe tarihçisi, Lotze'nin bu bağdaştırma denemesinin, bu eklektizminin başarılı olmadığı kanısındadır.

iii- Yeni Kantçı Baden Okulu'nun Değer Felsefesi

Eklektizmi eleştiriye uğramış olsa da, Lotze'nin "değerler felsefesi"ne giden yolu genişliğine açmış olduğu açıktır. Öyle ki, öğrencisi ve Yeni Kantçı Baden (Heidelberg) Okulu'nun önemli temsilcisi W. Windelband, "Felsefenin tümü bir değerler bilimidir" diyerek, felsefenin tümünü bir "değerler felsefesi" olarak konumlamaya çalışmıştır. Bir Yeni Kantçı olarak Windelband, Kantçı öznel idealizme bağlıdır. O nesneyi "özne için nesne" sayar yani nesne, düşünen özneye, bilince göre bilinebilir, kendindeki haliyle (Ding an sich) bilinemez. Fakat bu bilinç, öznenin bilinci, Kant'ta olduğu gibi, tekil öznelerin tekil bilinçleri değil, "genellikle bilinç"tir, Fichte'deki anlamıyla Ben'dir. Bilgi, dış dünyanın "genellikle bilinç"e ait bir yetinin, mantığın normatif yasaları altında düşünülmesinin bir ürünüdür. Bu yasalar nasıl düşünmemiz gerektiğini dikte ederler. Öyle ki, bilgi, bu gerekliliğe uyduğu sürece "doğru" olabilir. Windelband buraya kadar Kant'ı izlemektedir. Ne var ki, o, Kant'ın ihmal ettiği bir bilinçten, "değer koyan ve değerlendiren bilinç"ten de söz eder. Bu bilinçle biz, öznel/duygusal kaynaklı değerlerimi-

zin olduğu kadar, transandantal değerlerimizin de varoluşlarını tanırız. Windelband, mantıksal, estetik ve etik değerlerin dünyayı kavrayış tarzlarımızı önceledığini, felsefenin tam da bu nedenle bir "değerler bilimi" olması gerektiğini belirtir. Bununla birlikte, Windelband'da da, hocası Lotze'de olduğu gibi, öznel kaynaklı değerler ile nesnel ve hatta mutlak değerlerin bir aradalığının nasıl mümkün olduğu problematik kalır.

Windelband'ın öğrencisi H. Rickert, değerler sorununu felsefenin özüne ilişkin bir sorun sayar. Rickert, insanın sadece bir doğa varlığı olmadığını, hatta daha fazlasıyla bir "kültür" varlığı olduğunu, onun kültürü yarattığını ve yarattığı kültürün içinde yaşadığını belirtir. Kültür yaratmak ve kültür içinde yaşamak ise, insanın tüm eylemlerinin, düşünmesinin ve edimlerinin normlar, yönlendirici ve geçerli değerler altında bulunması anlamına gelir. Değerler kültürün taşıyıcılarıdır. Tarihsel gerçeklik, kültür dünyası, değerlerin motivasyonu altında, insan emeği ve düşüncesi ile kurulan yapay bir gerçekliktir. Felsefenin görevi, kültürel yaşamımıza kurallar veren, onu düzenleyen bu değerlerin sistematik bir betimini ortaya koymaktır. Rickert değerleri zamandışı sayar. Değerler fiziksel veya psişik kaynaklı değildirler; onlar seçim ve tercihlerimizin yöneldikleri idelerdir, fakat zamandışı olmaları nedeniyle ideal varlıklar da sayılamazlar. Onlardaki zamandışılık, ideal varlıklarda kendiliğinden bulunduğu söylenen bir zamandışılık değildir; tersine değerler insan düşüncesinin ürünüdürler, dolayısıyla onlardaki zamandışılık, sadece insan düşüncesinin onlara yüklediği bir niteliktir. Değerler, kendilerine bağlanıldığı sürece etkililiğe ve geçerliliğe sahip olabilirler. Örneğin, "adalet" gibi bir değere inanmayan bir insan için "adalet" idesinin hiçbir etkisi ve geçerliliği olamaz. Biz değerlere, sadece onlara yönelik olan psişik edimlerle ("akt"larla) yöneliriz ve onları içimizde yaşarız. Fakat değerler zamandışı şeyler olarak tasarlansalar da, onlara her tarihsel dö-

nemde, çağda yüklenen anlamlar değişir. Sosyal bilimlerin (Rickert'in verdiği adla: "kültür bilimleri"nin) asli görevi de burada belirir: Sosyal dünya, kültür dünyası, değerlere bağlı, değer-ilişkili (wertbeziehende) bir dünya olduğundan ve fakat değerlere verilen anlamlar boyuna değiştiğinden; kültür bilimlerinin asli görevi, belirli bir çağı, bir toplumu, bir kültürü, kendi bir defalılığı ile ele almak ve belli bir zaman kesiti içerisinde o çağ, toplum ve kültürce değerlere yükletilen anlamlarla o dönemdeki insan eylemleri arasındaki bağıntıları kavramaktır. Bir çağı, toplumu ve kültürü kavramanın en uygun yolu, tekil tarihsel dönemlere özgü değer-eylem ilişkisini *anlama* yöntemi yardımıyla saptamaktan geçer. Değerler geçerliliklerini yaşantılarımızda bulurlar. Onlar bir çokluk gösterirler, fakat geçerlilikleri bakımından aralarında bir derecelenme yoktur. Bu yüzden entelektüel değerleri estetik değerlerin, ahlâksal değerleri estetik değerlerin ve entelektüel değerlerin önüne koymak, tekyanlılıklara yol açar. Rickert, bu görüşleriyle özellikle Max Weber'i etkilemiş, bu görüşler Weber'in bir "anlamacı sosyoloji" kurmasında yol gösterici olmuşlardır.

iv- Scheler ve Hartmann'da Değerlerin İdealitesi

M. Scheler, Kant etiğinin formalizmini eleştirirken, Kant'ın ahlâksal insanı duygularından, isteklerinden, arzularından, sevgi ve nefretlerinden arınmış, içeriksiz bir akıl varlığına indirgediğini söyler. Oysa Scheler'e göre insanın ahlâksal ve genelde sosyal yaşamı, ancak onun duygusal yanından hareketle kavranabilir. Yaşamımıza akılcı ilkelerden çok, sevgi ve nefret edimleri (aktları) sayesinde kendilerinin farkında olduğumuz değerler çokluğu yön verir. Bu nedenle Kant'ın boş ve formel, yani içeriksiz etiği yerine, değerlerden hareket eden bir *içerikli değer etiği* konulmalıdır. Scheler, insanı hayvandan ayıran en önemli yönün, Kant'ın ileri sürdüğü gibi akıl değil, duygu oldu-

ğunu söyler. İnsanın hayvanın gerçekleştiremediği bir şeyi, "tinsel yaşam"ı gerçekleştirmesi de, onun duygululuğunun bir sonucudur. Hiçbir canlıda "sevgi", "nefret", "tercih etme", "seçme" gibi duygular ve edimler yoktur. Sadece insan, bunlar sayesinde bir *değer duygusu*na sahip olur. Ve işte bu değer duygusunun nesnesi, doğada bulunmayan ve sadece insana geçişli olan değerlerdir. Duygusal edimler (emotional acts) değerlere yöneliktirler, tıpkı kavrayıcı edimlerin (conceptional acts) nesnelere yönelik olması gibi. Dolayısıyla duygusal edimlerin konusu olan değerler, örneğin "güzellik", "çirkinlik" vd, deneyimde gözlemlenip akıl yoluyla *açıklanamazlar*; onlar ancak duygusal edimlerle iç yaşantıda *anlaşılabilirler.* Gerçi değerlerin de kavrayıcı edimler yardımıyla tanımları yapılabilir, onlar hakkında da kavramlar üretilebilir. Fakat bu yolla elde edilen bir değer bilgisi, kuru bir bilgi, bir ad (nomina) bilgisi olarak kalır, bir içerik bilgisi olamaz. Çünkü değerler bilgi nesnesi değildirler; onlar değer duygusu aracılığıyla yaşanan, dolayısıyla ancak *anlama* konusu olabilen şeylerdir. Bilgi alanı kavranabilir/inteligibl ve mantıksal/lojik olmakla sınırlanmış bir alandır. Oysa değerler alanı intelektin, kavrama gücünün ötesinde, akıldışı (irrasyonel) ve mantıkdışıdır (alojik). Zaten tam da bu nedenle, onlar kavrayıcı edimlerin değil, duygusal edimlerin konusudurlar. Scheler, duygusal edimlerle anlaşılabilen değerleri dört gruba ayırır: 1. *dirimsel (vital) değerler:* insan açısından değer taşıyan nesneler, örneğin ışık, hava, su ve değer taşıyan fiziksel işlevler, örneğin soluk almak, görmek, işitmek vd değerlerdir (Scheler nesnelerin ve fiziksel işlevlerin değerlerini "eşya değerleri" -Güterwerte- olarak anar); 2. *duygusal değerler*: insanın nesneleri hoş, hoş olmayan, yararlı, yararsız, soylu, bayağı vd bulmasından kaynaklanan değerlerdir; 3) *tinsel değerler:* toplumsal-kültürel alanda ortaya çıkan bu değerler, kendi içlerinde üç alt gruba ayrılırlar: a- estetik değerler (güzel-çirkin), b- adalet değerleri (haklılık-

haksızlık), c- salt bilgi değerleri (felsefenin konusu olan ve felsefede gerçeklenen değerler); 4. *mutlak değerler:* nesnelerle hiçbir bağları olmayan, kutsal, kutsal olmayan, iman, kendini adama, vecd, huşû vd değerlerdir.

Scheler, dört grupta topladığı değerleri, bir de, a- göreli, b- mutlak, olmaları bakımından da ikiye ayırır. İlk üç grupta yer alan değerler, nesnelere ilişkin olmaları bakımından ortaktırlar; oysa mutlak değerlerin kaynağı dirimsel, duygusal veya tinsel bir kaynak olamaz. Mutlak değerler, özellikle kutsal değerler, duygusal edimlerin en yoğunları olan "aşk" ve "iman" edimleriyle yaşanırlar, anlaşılırlar ve bunların yaşantısı insana sevinç, vecd ve huşû verir. Öbür yandan, dirimsel ve duygusal değerler, bir iradi edimi gerektirmediklerinden, bir ahlâklılık, dolayısıyla tinsellik taşımazlar. Bunlara karşılık tinsel ve kutsal değerler insan tarafından iradi edimler ve eylemlerle gerçekleştirilmeleri gereken değerlerdir ve insanın "kişi" olması, bu değerleri gerçekleştirme çabasına bağlıdır ve "kişi", özellikle kutsal değerleri gerçekleştirmeye ve "ideal öz" olarak "Tanrı'nın varlık birliği"ne katılmaya yönelmiş olan insandır.

Scheler, modern felsefenin yeni bir alanı olarak "değerler felsefesi"nin en önemli adlarından birisidir. Onun değerlere ilişkin zengin analizleri, 20. yüzyılda sosyal bilimlere (tin bilimlerine) de yol göstermiştir. Bununla birlikte Scheler'de de, Yeni Kantçılarda gördüğümüz üzere, öznelci ve nesnelci değer anlayışlarının bir karışımı karşımıza çıkmakta, özellikle kendi değer idealizmi doğrultusunda mutlak değerlerden söz etmesi ve hele kutsal değerlere verdiği önem, aynı Scheler'i bir teolojik mutlakçılık içinde değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

İşte, N. Hartmann, Scheler'in zengin değer analizlerinden hareket etmekle birlikte, onun analizlerinde pek çok spekülasyon olduğunu da belirtir. Hartmann'a göre Scheler, dirimsel, duyusal ve tinsel bir varlık olarak "somut insan" ile mutlak ve kut-

sal değerlerin gerçekleştirilmesine kendisini adamış olan "kişi"yi birbirinden öylesine ayırır ki, sanki Scheler'in "kişi"sinin bedeni yoktur. Hartmann'a göre Scheler'in "kişi"yi "somut insan"dan ayırması onaylanamaz. İnsan bir "ontik bütün"dür. O, geliştirmiş olduğu kendi "yeni ontoloji"si içinde, varlığı, anorganik, organik, psişik ve tinsel olmak üzere dört ana tabakaya ayırır. Bu tabakaların hepsinde geçerli olan yasa ve kategoriler olduğu gibi, bazı tabakalar için geçerli olup da öbür bazı tabakalar için geçerli olmayan yasa ve kategoriler vardır. Örneğin "zaman" kategorisi tüm tabakalarda geçerlidir; buna karşılık nedensellik yasası tin tabakasında bir yerden sonra geçerli değildir. Bunun gibi, nedensellik tüm tabakalarda geçerli olsa da, tin tabakasında doğal nedenselliğe benzemeyen bir başka nedensellik tarzı olarak "ereksel nedensellik" vardır. İnsan tin tabakasında değerlere göre eyler ve değerlere dayalı bu eylem tarzı, insanı özgür kılar. Değerler, Hartmann'a göre metafiziksel nesnelerdir ve Scheler'in de belirttiği üzere, onlar bir bilme ediminin nesnesi olamazlar. Değerler, ideal varlık alanına aittirler; fakat herhangi bir tanrısallık ve kutsallık taşımazlar. Scheler, mutlak ve kutsal değerlerden söz etmekle yanılmıştır. Hartmann'a göre değerler, Scheler'in belirttiği üzere, bir değer duygusu eşliğinde hissedilirler. Yine Scheler'in belirttiği gibi, değer duygusu bir algı türü, değer bilgisi de bir nesne bilgisi değildir. Değerler, ideal varlıklar olarak, değişmezler, fakat değer duygusu her çağda, her kültürde değişir. Değer duygusu değerlere her yönelişinde, aynı değere daha önce verilmiş olan anlamı geride bırakır, ona yeni bir anlam yükler. Dolayısıyla değişen, değere farklı zamanlarda verilen anlamlardır; fakat değerin kendisi zaman içerisinde değişime uğramaz. Örneğin her çağın, her kültürün "iyi"den anladığı şey değişik olabilir; fakat bundan dolayı "iyi"nin idealitesi değişmez.

Değerler bizim onları anlamamıza bağlı olmadıkları gibi,

insanın onlara yükledikleri anlamlara da bağlı değildirler. Onlar, bizim onları hissedip kendilerini gerçekleştirmeye çalışmamızdan bağımsızdırlar. Onları değer duygusu aracılığıyla hissetmeye başladığımız anda, onlar da bizi belirlemeye başlarlar. Fakat bu belirlenim, doğal belirlenim gibi kesin ve kaçınılmaz değildir. İnsan değerin kendisinden talep ettiği şeye uyup uymamakta serbesttir. Çünkü değerin belirleyiciliği bir doğa yasasının belirleyiciliği değil, bir buyruğun belirleyiciliğidir. Değerler, uyulması "zorunlu" yasalar değil, uyulması "gerekli" ilke veya buyruklar olarak hissedilirler. Dolayısıyla insan, değerleri, gerçekleştirilmelerinden kendisinin "sorumlu" olduğu şeyler olarak hisseder ki, "sorumluluk", insanı diğer doğa varlıklarından ayıran başlıca nitelik olarak görünür. Değeri gerçekleştirme süreci, doğada olmayan, sadece insana özgü bir ereklilikten söz etmeyi gerektirir. İnsanın özgür olma konusunda tek bir olanağı vardır ki, o da, yaşamını değerlerin belirlenimine sokmasıdır. Özgürlük, bir olanaktır, sadece değerleri gerçekleştirmeye koyulmuş insana açık bir olanak. İnsan bu olanağı kullanmadığı sürece bir doğa varlığı olarak kalır.

Hartmann'da Tanrı'ya ve Scheler'in kutsal değerlerine yer yoktur. Fakat sonuç itibarıyla o, değerleri ideal varlık alanına dahil etmiş olmakla, bir çeşit değer idealizmi ve değer metafiziği içerisinden de konuşmuş olur.

v- Nietzsche: Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Nietzsche, Aydınlanmacı akılcılığın, hümanizmin ve Hıristiyan tanrıcılığının amansız eleştirmeni olarak bilinir. Özellikle Hıristiyan inancının eleştirmeni ve "Tanrı öldü" sözünün sahibi olarak Nietzsche, bu sözüyle, modern Batı insanının benimsemiş olduğu değerlerin çöktüğünü belirtiyordu. Nietzsche için değerler insan eylemlerine hükmederler. Fakat aynı değerler insan eylemlerinden bağımsızlaşıp idealize edildikçe, yaşamdan

koparlar. Böylece özellikle kalıplaşıp katılaşan geleneksel değerler dünyayı gerçek haliyle görmemizi engelleyen perdelere dönüşürler. Buna rağmen, anlam ve amaçlarını kaybetmiş olsalar da, geleneksel değerlerin büyük bir kısmının muhafazasına çaba sarfedilir, çünkü bunlar süreç içerisinde kitlelerin sığınağı olurlar. Özellikle Hıristiyanlığa özgü değerler, kalıplaşıp katılaşmış olsalar bile, kitleler için kompensan, yatıştırıcı ve uyuşturucu işlevi gördüklerinden özenle muhafaza edilirler. Geleneksel değerler, kitle kültürüne aittirler ve kendi ayakları üzerinde durmayı beceremeyen köle ruhlu insanları rahatlatan şeyler olarak, köle ahlâkını pekiştirmeye yararlar. Mutlak değerler, hele hele kutsal değerler, Nietzsche için Hıristiyan uydurmacılığının ve ikiyüzlülüğünün ürünlerinden başka şeyler değildirler. Buna karşılık Nietzsche, değerlerin "güç istenci (iradesi)" zemininde yaratılması ve böylece insanın kendini aşması, "üst insan" olması gerektiğini ileri sürer. İnsan, değerleri oldukları gibi benimsemek yerine, yeni değerler yaratmalıdır. Bunun için de önce mevcut değerleri aşındırmak, onları yıkıcı bir tavırla derinliğine eleştirmek ve yeni değerler ileri sürmek, kısacası değerleri yeniden değerlendirmek zorundadır. Böyle bir insan için artık değerler hazır olarak bulunan şeyler değil, hep yeniden yaratılması gereken şeylerdir. Yaşamın dizginsiz akışı içinde, insan, güç istenci ile, her yaşama aralığında değerler yaratır. Yaşamın her ânı kendi perspektifini üretir ve tam da bundan ötürü perspektifler çokluğu kadar değer vardır. Ve insan, ancak belli bir perspektif altında değer yaratabildiği ölçüde "üst insan" olabilir ve ancak böyle olabildiği ölçüde özgürdür. "Üst insan", geleneğe ve muhafazakârlığın rahatlığına ve uyuşturucu kafa lüksüne itibar etmeyen insandır. Nietzsche'de özgürlük, bir bakıma, kendi güç iradesi ile değerler yaratmak ve bu değerlere göre yaşamaktır. Nietzsche'de değerlerin kaynağının insan olduğu, onun her türlü nesnelci/idealist/mutlakçı değer anlayışına radikal bir şekilde

karşı çıktığı açıktır.

vı- Marksist Değer Anlayışı:

Marksizmin değer çeşitleri içerisinde özellikle ekonomik değerleri ön plana çıkarmasıyla karakterize olduğu bilinir. Marksist terminolojiye göre "üstyapı" kurumları ile koşutluk içerisinde düşünülmesi gereken ahlâksal ve estetik değerler, ekonominin ve ekonomik değerlerin tinsel uzantılarından ibarettirler. Marksizmin değerleri kaynağı itibarıyla öznel saydığı ve onları öznelerarası ilişkilerin bir ürünü olarak gördüğü açıktır. Fakat Marksizmin değerlerle ilgili olarak yaptığı şu saptama önemlidir: İnsan, toplum ve tarih hakkındaki bilgimiz, yaşanılan çağın değerlerinden bağımsız, bu anlamda yansız bir bilgi olamaz. Sosyal bilimlerde araştırmanın her aşamasında ahlâksal ve özellikle politik değerlerin yön vericiliği söz konusudur. Sosyal bilimler ideolojik disiplinlerdir ve böyle olmamaları mümkün değildir.

3. Değer Felsefesinin Temel Sorunlarına Kısa Bir Toplu Bakış

Felsefe tarihinde değerler sorununa ilişkin olarak ortaya atılmış en etkili görüşlerden bazıları, buraya kadar, kısaca ve değinmeler düzeyinde gözden geçirildi. Şimdi, analitik bir tavırla değerler sorununa eğilmek denenebilir. Bu, aynı zamanda, değerlere ilişkin olarak yukarıdaki tarihçede değinilmeyen bazı görüşleri de anma fırsatı sağlayacaktır.

Değerlere ilişkin olarak üç temel sorun ayırt edilebilir: 1. değer relativizmi ve değer çoğulculuğu sorunu, 2. değerlerin insan eylemlerindeki belirleyiciliği sorunu, 3. değer ile bilgi/bilim, değer yargısı ile olgu yargısı arasındaki ilişki sorunu.

1. Değer Relativizmi ve Değer Çoğulculuğu

Zamandışı ve insanüstü, değişmez ve mutlak değerler ve ayrıca değer hiyerarşileri var mıdır; yoksa değerler sadece (bireysel ve toplumsal bazda) öznel kaynaklı, sosyo-kültürel ortamın ürünü, yani tarihsel olarak meydana çıkan ve bu yüzden tarihsel değişime tâbi olan ve çoğulluk gösteren şeyler midir?

Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten Windelband, Rickert, Scheler ve Hartman gibi 19. ve 20. yüzyıl filozoflarına kadar, zamandışı ve insanüstü, değişmez ve mutlak (özellikle: kutsal) değerlerin varlığının savunulduğunu gördük. Bu gruptaki filozoflar ve felsefe anlayışları nesnel/idealist ve bazıları da mutlakçı filozoflar ve felsefe anlayışları olarak anılabilir. Buna karşılık, sofistlerden 19. ve 20. yüzyılın bazı pozitivistlerine ve Marksistlerine, Nietzsche'ye (ve bildirimin sonunda ayrıca değineceğim) hermeneutikçi filozoflara kadar, bazı değerlerin idealitesine, onların zamandışı ve insanüstü olarak kabul edilmelerine karşı çıkıldığı, değerlerin öznel kaynaklı olduğu, tarihsel olarak ortaya çıktıkları ve sürekli değiştikleri, bu nedenle bir değerler çokluğu ve çoğulluğunun hep yaşandığı ileri sürülür.

Değerler sorununa ilişkin olarak hemen tüm felsefe tarihine yayılan bu karşıtlığı, nesnelcilik/mutlakçılık ile öznelcilik/relativizm arasındaki karşıtlığı aşmak üzere bazı denemeler de yapılmıştır. Bunların en ünlülerinden birisi, E. Troeltsch'ün denemesidir.

Troeltsch, değer çeşitliliğinin kültürel oluşumların çeşitliliğinden kaynaklandığı, tarihdışı veya tarihüstü, tüm kültürleri kapsayan global bir değerler topluluğunun, bir evrensel değerler birliğinin olmadığını ve yaratılamayacağını ileri süren relativistleri onaylar. Buna karşılık Troeltsch, tekil ve özgül bir kültür çevresi içerisinde uzun süreli bir "kültür sentezi"nin ve bir "değerler birliği"nin erişilebilir bir şey olduğunu da ekler. Örneğin Troeltsch'e göre Avrupalılar kendi aralarında böyle bir sentezi

ve birliği, Avrupalılara özgü "kişilik" ve "özgürlük" gibi ide ve değerler altında uzun süreli olarak gerçekleştirebilirler. Ve bundan fazlası da beklenemez. Troeltsch için tüm insanlığı birleştirecek, a priori olarak temellendirilmiş hiçbir mutlak (hele kutsal) değer veya değerler yoktur, olmamıştır. Tüm insanlığı birleştirecek mutlak ve kutsal değerler aramak, örtük bir totalitarizm isteğinin ürünüdür ve uygulamada bir kültür emperyalizmine yol açar. Ancak ve sadece, kendi kültür çevremiz için geçerli bir değerler birliğine, Troeltsch'ün bilinçli olarak kullandığı çelişik bir terimle, bir "relatif mutlaklık"a ulaşılabilir.

Mutlakçılık-relativizm karşıtlığını aşma konusundaki bir başka deneme M. Scheler'den gelir. Scheler, değerlerin insana ve bu insanın tarihsel konumuna, situasyonuna, içinde bulunduğu zamanın koşullarına göreli olması anlamında relatif olarak yaşandıklarını, fakat özleri itibariyle insanüstü ve zamanüstü olduklarını belirtmek suretiyle bu karşıtlığı aşmak ister.

Bir başka deneme, 20. yüzyıl varoluşçuluğu içerisinden, K. Jaspers'ten gelir. Jaspers'e göre varoluş olarak insan bizatihi tarihseldir ve değerlerin tarihselliği ve relatifliği, varoluşun tarihselliğiyle bağlılaşıktır (korelatiftir). Değerler kendi tözselliklerini insana insanın tarihsel varoluş koşulları içerisinde hissettirirler. Buna karşılık değer relativizmi, yaşanan bir şey değildir; o bir gözlemcinin bir saptamasıdır. Başka bir ifadeyle, bir gözlemci olarak değerler çokluğundan ve relativizminden söz edebiliriz; fakat kişisel olarak bir değeri kendi yaşantımızda hiç de relatif bir şey olarak hissetmeyiz, tam tersine, onu mutlaklaştırırız. Yine bir başka ifadeyle, insan, hangi tarihsel koşul altında olurlarsa olsun, değerleri kendi yaşantısında mutlak anlama sahip şeyler olarak hisseder. Hatta, insan sonradan aynı yaşantısına bir gözlemci tavrıyla yöneldiğinde kendi değer yaşantısının relatifliğini fark etse bile, bu onun kendi değerini mutlak geçerliliğe sahip bir şey olarak hissetmesini engellemez. Jaspers, bu duru-

mu, Toreltsch'ün "relatif mutlaklık" terimini andıran "varoluşsal mutlaklık" terimiyle adlandırır. Ne var ki, "varoluşsal mutlaklık"ın bazı bireylerde gerçekleşen veya gerçekleştiğine inanılan bir yaşantı olması, başka bireylerin bu yaşantıya sahip olmalarının zorunlu koşulu olamayacağından ve zaten birçok insanın böyle bir şeyi yaşamadıkları deneyimle bilindiğinden, Jaspers'in de farkında olduğu üzere, böyle bir yaşantı evrenselleşemez.

Aynı karşıtlıkla ilgili olarak Nietzsche'nin de adını anmak gerekir. Yukarıda Nietzsche'nin öznelci/relativist/perspektivist bir değer anlayışına sahip olduğu belirtildi. Fakat ilginçtir ki, aynı Nietzsche, yaşama sinmiş olan bu değer relativizminin doğadan, doğanın durmak bilmeyen oluşundan, akışından kaynaklandığını da söyler ki, bazı yorumcular, Nietzsche'deki relativizmin/perspektivizmin kendisini nesnelci ve hatta mutlakçı bir doğalcılığın ürünü olarak değerlendirip, Nietzsche'de bir "mutlakçı relativizm"den söz edilebileceğini belirtirler.

ıı- Değerlerin İnsan Eylemlerindeki Belirleyiciliği Sorunu:

M. Scheler ve N. Hartmann, kendi nesnelci değer anlayışları doğrultusunda, değerlerin insanın istek ve davranışlarından bağımsız bir alan oluşturduğunu düşünürler. Bununla birlikte bu değerler alanı insan eylemlerini belirleyen bir mercidir. Başka bir ifadeyle, değerler insana dışsaldırlar, kendi nesnellikleri içinde insandan bağımsızdırlar. Onlar insana gelmezler, insanın onlara yönelmesi ve onları gerçekleştirmesi gerekir. Bu şu anlama gelir ki, değerlerin belirleyiciliği zorunluluk taşımaz; tam tersine onlar, insanlar onlara yönelip onları gerçekleştirmek istedikleri sürece bir belirleyiciliğe, yani olumsal bir belirleyiciliğe sahiptirler. Bunun gibi, sofistlerden, Hume başta olmak üzere yeniçağ empiristlerine, Sartre gibi 20. yüzyıl varoluşçularına ve günümüzün bazı hermeneutikçilerine kadar, değerleri özne kaynaklı ve öznelerarasılığın ürünü sayan öznelci değer anlayışı ta-

raftarları da, değerlerin belirleyiciliğinin zorunlu olmadığı konusunda nesnelci değer anlayışı taraftarlarıyla uzlaşırlar. Örneğin Sartre, insan eylemlerini önceleyen ve onlara ışık tutan bir değerler alanı olmadığını, tam tersine değerlerin önünde, onları yaratan öznenin yer aldığını belirtir.

Değerlerin insan eylemlerini belirleyiciliğinin zorunlu olmadığı konusunda öznelci ve nesnelci anlayışlar uzlaşmış olsalar da, şu sorunun yanıtında birbirinden ayrılırlar: İster nesnel ister öznel sayılsınlar, değerler değer duygusu aracılığıyla veya bir seçim ve tercih sonucu benimsenip gerçekleştirilecek şeyler iseler de, birey değerlere ilişkin olarak yapacağı seçim ve tercihle aslında tüm insanlığı gözeten bir seçim ve tercih yapmış olmaz mı? Özellikle tinsel değerler için durum bu değil midir? Örneğin "eşitlik" gibi bir değer sadece bireysel bir seçim ve tercih konusu olabilir mi? Birey, değer olarak "eşitlik"i zaten sadece kendisi için isteyemez. Çünkü "eşitlik", birden fazla bireyin varlığını gerektirir. O halde, birey olarak değerlere ilişkin olarak yaptığımız her seçim ve tercih, kendiliğinden ve aynı anda, toplumsal, özellikle de ahlâksal ve siyasal bir niteliğe bürünür. Başka bir ifadeyle, değerlere ilişkin her bireysel seçim ve tercih, ister istemez ve içkin olarak bir genelgeçerlik iddiası taşır (Jaspers'in bu konudaki saptamasını yeniden anmak uygun olur). Öyle ki, değerlerle ilgili her bireysel seçim ve tercih, değerlerin belirleyiciliği altına girmeyi getirir ve değerler, belirleyicilikleri bakımından, otomatikman, Kant'ın "kategorik imperatif"ini hatırlatan bir nitelik kazanırlar. Kendimiz için isteyeceğimiz değerin başkalarının da istemesi gereken değer olmasını bekleriz. Ve değerlerin insan eylemlerini belirleyiciliği sorununda, bu noktada, teorik zeminde aşılması mümkün olmayan bir açmazla karşı karşıya kalırız: Bireysel seçim ve tercihlerimizin başkalarının da bireysel seçim ve tercihleri olmasını arzu etmemiz ve bunu beklememiz, özellikle ahlâksal ve siyasal değerlerimiz başta olmak

üzere, tinsel değerlerimiz söz konusu olduğunda, tam bir çatışmaya yol açarlar. Çünkü bizim öznel (bireysel/grupsal/zümresel/sınıfsal) seçim ve tercihlerimizi benimsemeyen ve hatta reddeden, fakat bizimkilerden farklı olan kendi öznel (bireysel / grupsal/zümresel/sınıfsal) seçim ve tercihlerinin bizim tarafımızdan kabul edilmesini bekleyenler vardır, hep olmuştur. Kendi seçim ve tercihimizin biricik, tek ve genelgeçer olması, bu yüzden fiilen mümkün değildir. Birey, grup, zümre ve sınıf olarak her şeyimizi kendisine dayayacağımız tek bir ahlâksal ilkemiz, tek bir değerimiz olsa bile, bu ilke ve değer tüm insanlığı birleştirecek, tüm insanlık için geçerli tek ve biricik ilke ve değer olamayacak, başka birey, grup, zümre ve sınıfların başka ilkeleri ve değerleri olacaktır, olmuştur. Bu yüzden, bu noktada genelgeçer ve evrensel değerler arayan bir felsefi girişimden artık yardım beklenemez. Bakılacak yer tarihtir. Tarih bize, birey, grup, zümre ve sınıfların değişik ve çok kez karşıt ilke ve değerler çerçevesinde sürekli çatıştıklarını öğretiyor. Öyle ki, değerler, birbirlerine indirgenemez ve birbirleriyle bağdaşmaz bir çokluk göstermektedirler. Değerler çokluğu ve çoğulluğu, bir tarihsel realitedir.

Ben, bu çokluk ve çoğulluğun, değerlerin özne kaynaklı olmalarından meydana geldiğini ileri süren öznelcilerin, özellikle de "özne"yi "tarihsel özne" olarak kavrayanların yanında yer alıyorum.

Değerler doğadan ve herhangi bir metafiziksel kaynaktan değil, kendi varoluşumuzdan, özü itibariyle tarihsel olan, bu demektir ki, sürekli değişen kendi varoluşumuzdan çıkarlar ve eylem ve kararlarımızı sürekli yönlendirirler. Öyle ki, birey, grup, zümre ve sınıf olarak yaşamımızın alacağı yön, bu değerler çokluğu içerisinden yaptığımız seçime bağlıdır. Tam da bu yüzden bu değerler çokluğu, Max Weber'in işaret ettiği gibi, sosyal yaşamda hiç bitmeyecek gibi görünen bir değerler savaşına yol

açar. Bu değerler çokluğunu aşmak, bu değerler savaşını bitirmek için uzlaştırıcı/eklektik bir değerler sistemi veya bir değerler metafiziği pekâlâ ortaya atılabilir. Ve zaten bunun örneklerine insanlık tarihi içerisinde bol bol rastlamak mümkündür. Örneğin, Hıristiyanlık ve İslâm gibi büyük dinler, liberalizm ve sosyalizm gibi büyük ideolojiler, ortaya çıkışlarında olmasa bile, gelişim süreçleri içerisinde bu türden bir genelgeçerlik ve evrensellik peşinde olmuşlardır. Fakat sonuçta, onlar da, ister istemez, tek yanlı değer sistemleri olmaktan kurtulamamışlar, bitmek bilmeyen değerler savaşı içinde kendi yer ve cephelerini almaktan öteye geçememişlerdir. Evrenselci felsefeler, bu savaşın sona erdirilmesini sağlayamamışlar, kendileri, süreç içerisinde savaşın tarafları olmuşlardır.

III- Değer ile Bilgi/Bilim ve Değer Yargısı ile Olgu Yargısı Arasındaki İlişki Sorunu

Aydınlanma'dan bu yana, "bilgi" ve "değer" kavramları birbirinden ayrı tutulmaya, epistemoloji ve modern bilim ahlâktan ve değer felsefesinden yalıtılmaya çalışılmıştır. O zamandan beri, bilgi faaliyetinin sadece nesne ve olgulara yönelik kalması, değer bakımından nötr ve yansız olması gerektiği ileri sürülmüştür. Bir başka ifadeyle, bilgi faaliyeti ve özellikle bilimsel araştırma, sadece olgular hakkında yargılar yani olgu yargıları ortaya koyabilir, betimlemeler ve açıklamalar yapabilir, fakat değer yargısı üretemez. Tabii bunun tersi de doğru sayılmış yani değer yargılarından olgu yargısı üretilemeyeceği söylenmiştir.

Bilgi faaliyetinin ve bilimin değerden bağımsızlığına ilişkin olarak, dört görüşle karşılaşırız:

1- Pozitivizm

Pozitivizmin temel tezi, bilimsel nesnelliğin, ancak değer-

den bağımsızlık ve yansızlıkla sağlanabileceğidir ve zaten değerden bağımsızlık ve yansızlık, bilimi bilim kılan başlıca koşuldur. Pozitivizme göre olguları konu alan bilim nesnel, buna karşılık değerler ve değer yargıları özneldirler. Dolayısıyla bilimde değer yargılarına başvurmak, öznelliğe ve hatta keyfiliğe yol açmak olur. Bilim insanları, bilimsel araştırmanın her evresinde, kişisel eğilim, tavır, kanaat, önyargı, dinsel ve metafiziksel inanç, siyasal seçim ve tercihlerinden bağımsız olmak zorundadırlar. Bu bağımsızlık, sadece doğa bilimleri için değil, hatta özellikle sosyal bilimler için, bilimsel araştırma yapmanın önkoşuludur. Doğa bilimlerinin yöntemlerinin büyük ölçüde sosyal bilimler için de geçerli olduğunu savunan pozitivizm, sosyal bilimleri, sadece sosyal olguları kaydetmekle yetinmesi gereken teknik birer disiplin olarak görür. 20. yüzyılda da, neopozitivist filozoflar ve Albert, Popper, Topitsch gibi kendilerine "eleştirel rasyonalist" adını veren filozoflar, özellikle sosyal bilimlerin değer yargılarından bağımsızlığını savunmuşlardır.

ıı- Marksizm

Marksizm pozitivistlerin yaptıkları olgu yargısı - değer yargısı ayrımını reddeder. Marksistlere göre, pozitivizm sığ bir deneyimciliğe dayanır ve en önemlisi, tarihsel/toplumsal gerçeklik alanının, bireylerin, grupların, zümrelerin, sınıfların bilincinden bağımsız olma anlamında, "nesnel" bir tavırla incelenecğine inanır. Oysa tarihsel/toplumsal gerçeklik sürekli değişen bilinç içeriklerine göre, değişik şekillerde kavranır. Bireylerin, grupların, zümrelerin, sınıfların bilinçleri ise, her zaman taraflıdır ve pozitivistlerin anladığı anlamda "nesnel" olması mümkün değildir. Gruplar, zümreler ve sınıflar, sosyal dünyayı kendi grup, zümre ve sınıf bilinçleri ve en önemlisi kendi değerleri doğrultusunda, yani taraflı olarak inceleyebilirler. İşçi sınıfı, tarihe ve topluma, kendi sınıf bilinciyle, emeğin en yüksek de-

ğer olduğu bilinciyle eğilirken, burjuvazi en yüce değerin kişisel özgürlük, özgür girişim ve refah olduğu bilinciyle eğilir. Pozitivizm de aslında taraflıdır; çünkü o sözde "nesnel" olma iddiası ile, burjuvazinin ve tekelci kapitalizmin sınıflar arası karşıtlıkların üstünü örtmeye yönelik politikalarına hizmet etmektedir. Başka bir ifadeyle, pozitivizm, kapitalist Batı'nın kendi yanlılığını "nesnellik" kılıfı içerisinde saklamasına ve aynı yanlılığı yansızlık olarak lanse etmesine yardım ve yataklık etmektedir.

iii- Weberci Görüş

Weber, sosyal dünyanın değerlerle bezenmiş bir dünya olduğu konusunda Marksizmle uzlaşır. Ona göre de, tarih ve toplum dünyası, ancak değerlerle insan eylemleri arasındaki nedensellik yoluyla kavranabilir, anlaşılabilir. Ayrıca Weber, sosyal bilimcinin değer yargılarından bağımsız olamayacağı konusunda da Marksistlerle uzlaşır. Ne var ki, Weber'e göre, değerler başlangıçta araştırma alanlarının ve konularının seçiminde araştırmacıyı yönlendirse bile, araştırma sürecine geçildikten sonra araştırma tarafsız bir biçimde yürütülmeli ve araştırma sonuçları da yansız bir tutumla sunulmalıdır.

iv- Hermeneutik Geleneğinde Bilgi-Değer İlişkisi Sorunu

Hermeneutik geleneğinde, özellikle Dilthey, Aydmlanma'dan bu yana olan gelişimiyle epistemolojiyi tek yanlılığa tutuklanmış sayar. Ona göre, Locke, Hume ve Kant'tan beri, bilen özne, sadece, dış dünyayı algılayan ve algıladıklarını zihinsel işlemlerden geçirerek bilgiye dönüştüren öznedir. Oysa Dilthey'a göre, insanın totalitesini parçalayarak algılayıp tasarlayan özne anlamında bilen özneyi teorik akla, hisseden, arzulayan ve amaçlayan özne anlamında pratik özneyi pratik akla havale etmek, Kant'tan beri epistemolojinin bir yanılgısı olmuştur. Yeniçağ epistemolojisi, insanın psişik ve tarihsel yönünü budamış,

onu sadece bilen özneye indirgemiştir. Oysa Dilthey'a göre, yaşama içerisinde insan, dünya karşısına sahip olduğu yetilerin bütünlüğüyle, bunların aralarındaki çok yönlü ilişkilerin tümlüğüyle çıkar. Dolayısıyla bilme yetisi, insanın sahip olduğu yetilerin çeşitliği içerisinde, bu yetilere sımsıkı bağlı olan bir yetidir ve hatta insanın isteyen-hisseden-amaçlayan ve en önemlisi değerler koyan yanı bilgi üreten yanından önce gelir. Başka bir ifadeyle, bilgi üreten edimler sayılan algılama, tasarımlama ve düşünmeyi, isteme, hissetme, amaçlama ve bunlar aracılığıyla oluşan bir temel edim olarak değerlendirme, değer yaratma edimleri önceler. Dolayısıyla insanın dış dünyayı ve bizzat kendi dünyası olarak tarih ve toplum dünyasını kavrayışının yapıtaşları, insanın psişik totalitesi, diğer bireylerle girdiği ilişkiler zemininde kazanmış olduğu yaşama deneyimidir ve yaşama deneyiminin içinde en önemli ve geniş alanı değerler kaplar.

Bu, şu anlama gelir: İnsanın tarihsel olarak oluşan yaşama deneyiminden ve değerlerinden bağımsız bir bilme gücü ve yetisi yoktur. Bilgi yargısı ve olgu yargısı, bilgi ve değer arasında yapılagelmiş olan ayrımlar, sahte ayrımlardır. İnsanın dünya karşısındaki tavrı, bilgi edinmeci (epistemist) bir tavır olmaktan çok, sahip olduğu güç ve yetilerin birlikte çalışmasıyla gerçekleşen anlamacı/yorumlamacı bir tavırdır. Sonuç olarak, bilgi ve bilim faaliyeti, pozitivistlerin sandıkları gibi, değerden arınmış olamaz, böyle bir şey mümkün değildir ve ayrıca arzu edilir bir şey de değildir. Örneğin bir tarihçi "geç kapitalizm"den söz ederken ve bu "geç kapitalizm"in "kapitalizmin bozulmuş bir devamı" olduğunu belirtirken bir olgu yargısı mı vermektedir, yoksa bir değer yargısı mı? Bu sorunun hiçbir tam yanıtı yoktur. Buna ancak, olgu yargısı - değer yargısı ayrımının sahte bir ayrım olduğu veya her değer yargısının bir olgu yargısı, her olgu yargısının bir değer yargısı içerdiği şeklinde bir yanıt verilebilir. Tam da bu yüzden, sosyal bilimlerin (veya hermeneutik ge-

lenekteki adlarıyla: "tin bilimleri") amacı *bilmek* değil, *anlamak*tır. İlginçtir ki, pozitivistler, bilgi ve bilim faaliyetinin değer yargılarından bağımsız olması gerektiğini iddia ederlerken, bir *olması gereken*'den söz ettiklerinin, yani ahlâksal ve değersel nitelikte bir yargıda bulunduklarının, bir değer yargısı verdiklerinin farkına varamamışlardır. Hermeneutik açıdan bakıldığında şunları belirtmek kaçınılmaz olur: Onları da *anlamak* gerekir; çünkü onlar *bilirler ama anlamazlar.*

4. Değerler ve Erdemler

ı- Değer -Erdem İlişkisi

Değerlerden söz edildiği her durumda, "erdem"den de söz etmek kaçınılmazdır. Çünkü "erdem", ister öznel ister nesnel sayılsın, değerin öznel bağlılaşığı, korelatıdır. Erdem, ilkçağ ve ortaçağın değerleri varlığın içinde gören rasyonalist ve nesnel idealist öğretilerinde iddia edilenin tersine, özneye ait bir şeydir ve değere yönelik eylem için öznenin gereksindiği liyakat, yararlılık ve yeterlilik olarak anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, erdem (arethe, virtus) bir değerin gerçekleştirilmesinde öznenin belirli tarzda eylemlerde bulunabilme kapasitesi, yetisi ve yeterliliği anlamına gelir. Örneğin bir atın erdemi, güçlü olması ve hızlı koşabilmesidir. (Türkçede "erdem", önceleri "artam" şeklinde söyleniyordu. "Artam"ın "artmak" fiilinden geldiği anımsandığında, "artam" veya "erdem"in, insanda fazladan bulunması gereken bir kapasite olarak anlaşıldığı açıktır. "Erdem" karşılığı olan Arapça "fazilet"in de "fazlalık"la ilgili bir fiilden geldiğini biliyoruz).

Buraya kadar birkaç yerde değindiğimiz değerler çokluğu ve çoğulluğu fenomeni, beraberinde bir erdemler çokluğu ve çoğulluğunu da getirir. Kısa bir tarihsel bakış, bunu görmeye yetebilir.

Antikçağın site devletlerinde "erdem" dendiğinde ilk anlaşılan şey, politik yönden etkili, güçlü, gerektiğinde gözü kara olma ve politik hâkimiyet kurabilme kapasitesidir. "Erdem" karşılığı olarak Grekçede kullanılan "arethe" terimi, "güçlülük, yiğitlik" anlamlarına gelen bir kökten gelir ve aristokratik bir kültürde tek erdemin "güçlülük", "yiğitlik" olması da anlaşılabilir bir husustur. Oysa demokratikleşmenin hızlandığı bir dönemin filozoflarında, örneğin sofistlerde "arethe"nin aristokratik (ve tek) anlamı değişir. Değerler konusunda öznelci olan sofistler için erdem, insanın kendisini çevresine en iyi şekilde kabul ettirebilmesi için gerekli olan kapasitedir. Bir başka ifadeyle, sofistik erdem, sözcüklerin ikna aracı olarak kullanılmasında bir üstün tekniktir. Buna göre erdemli insan ikna gücü yüksek olan, dili ikna aracı olarak kullanma kapasitesine, retorik güce sahip bulunan insandır. Ne var ki, tüm insanların bu ve benzeri tekniklere, kapasitelere, güçlere sahip olmaları beklenemez. Erdemler, hayatı kolaylaştırıcı pratik yeterliliklerdir ve koşullara göre değişiklik gösterirler. Buna karşılık Sokrates ve Platon, bu sofistik erdem anlayışına şiddetle karşı çıkarlar. Onlar, kendi nesnel-idealist ve evrenselci değer anlayışları doğrultusunda, erdemleri de nesnel ve evrensel kılarlar. Çünkü evreni, kozmosu yöneten tanrısal akıl, Logos, insanı kozmik düzene uyum göstermekle yükümlü kılmıştır. İşte, erdemler, bu yükümlülüğü yerine getirebilmek için gereken nesnel yeterlilikler ve kapasitelerdir ve tüm insanlarda mevcutturlar. Olsa olsa, onların doğurulmaları (maiotik), uyandırılmaları, harekete geçirilmeleri, bu yolla alışkanlık yaratacak şekilde edinilmeleri (habitus, esis) gerekir. Grek felsefesinde tipik olduğu üzere, en büyük değer mutluluktur (eudaimonia). Dolayısıyla erdemler, en yüksek değer (en yüksek iyi) olarak mutluluk değerinin gerçekleştirilmesine yönelik tinsel edinimlerdir (habitus, esis). Erdemler, mutlu olmanın koşullarıdır. Platoncu okulda bu konuda dört temel erdem kabul edilir:

kendine hâkim olma, cesaret, bilgelik, adalet. Aristoteles, dört Platonik erdemi muhafaza eder, fakat bunlara başkalarını ekler: cömertlik, ölçülülük, şeref, ağırbaşlılık, edep, dostluk.

Ortaçağda, Hıristiyanlığın ve geç antik dönem stoa felsefesinin etkisi altında, antikçağın kabul ettiği erdemlerin çoğunun korunduğu, fakat bunlara yeni ve hatta antikçağın bazı bireyci erdemlerine karşıt erdemlerin konulduğu görülür: itidal, (stoacı) ataraksiya, diğerkâmlık (altruizm), içtenlik, sadakat, vefa, güven, alçakgönüllülük, fedakârlık vd Bu erdemler aynı zamanda Tanrı'ya giden yolda kesin etkili olan "teolojik erdemler" sayılırlar.

Yeniçağın yükselen burjuvazisi, ilkçağın aristokratik ve ortaçağın teolojik erdemlerinin çoğuna ilgi göstermemiştir ve bunların karşısına yeni erdem kategorileri çıkarmıştır: muktesitlik (para biriktirme), kâr etme amacıyla girişimde bulunma, sebat, iş üretme, çalışkanlık vd

Erdemler üstüne bu kısa bakış, erdemlerin değişim ve dönüşümünde tarihsel koşulların ve hâkim sosyal sınıf veya tabakanın yönlendiriciliğinin etkili olduğunu gösterebilir. Şu da görülür ki, her değer öğretisi, kendi erdem öğretisini de getirmiştir.

5. Sonuç Yerine

Çağlar üstü bir geçerliliğe sahip (mutlak ve kutsal değerler başta olmak üzere) hiçbir değer olmadığı gibi, (her çağ için geçerli olma anlamında) çağlar üstü bir değerler ve erdemler öğretisi de olamaz. Değerler ve erdemler relatiftirler ve değerlerin ve erdemlerin relativitesi felsefi bir seçim ve tercih konusu değil, bir tarihsel realitedir. Ve bu tarihsel realite, evrenselci felsefelerin bıkmaksızın sürdürdükleri çabalarla ortadan kalkmamıştır, kaldırılamaz. Başka bir ifadeyle, felsefede nesnelci, evrenselci ve mutlakçı olmak, değerlerin ve erdemlerin tarihsel ve relatif

oldukları realitesini değiştirememekte, işin ilginç yanı, bu relativiteyi aşmak için girişilen her nesnelci, evrenselci ve mutlakçı felsefi girişim, tarihsel süreç içerisinde, girişimler içerisinde herhangi bir girişim olarak kalmakla, diğer girişimler karşısında kendi relativitesini yaratmaktadır. Değerler ve erdemler tarihsel situasyonlara bağlıdırlar ve anlam ve önemlerini o situasyon içerisinde bulurlar.

Nesnelcilik, evrenselcilik ve mutlakçılığı, değişik çalışmalarımda ve özellikle son yıllarda, günümüzün Anglo-Amerikan güdümlü küreselleşmeciliği örneğinde, sık sık eleştiriyorum. Burada da değerler sorunu ile ilgili olarak şunları söylemek isterim:

Değerler ve erdemler relatiftir, tarihsel koşullara göre sürekli değişirler. Bu nedenle hiçbir sosyal grubun, hiçbir toplumun, hiçbir kültür çevresinin değer ve erdemleri nesnel, evrensel ve hele hele mutlak olamaz. Felsefe, Greklerden beri iddia edildiği üzere, hiç de "mitos"un yerini "logos"un almasının bir meyvesi olmamıştır. Çünkü "evrensellik" fikri bir mitos, hem de yaşayan en güçlü felsefi mitos olmaya hâlâ devam ediyor. *Tarih bilinci*nden yoksun olan Grekler ve onların modern Batı'daki izleyicileri, "evrensellik" ile "tarihsellik"in çeliştiğini hiç de açıkça görememişler, Hegel gibi bunu gören bazı filozoflar ise, "evrensel"e "tarih"in sonunda ulaşılacağı zehabıyla ve Hıristiyanca kaygılarla felsefi ütopyalar üretmişlerdir. Batı'nın ürettiği ve ihraç ettiği bu evrenselci düşünme modelinden ve bu model içerisinde ortaya sürülen evrenselci felsefelerden artık yarar bekleyemeyiz.

Tarih bilinci şunun da bilincidir: "Evrensel"in gerçekleşmesine tarihsel olarak imkân yoktur. İçinde bulunduğumuz sosyal grup, toplum ve kültür çevresinin değer ve erdemlerine ne ölçüde bağlılık gösterirsek gösterelim, bunların tarihsel süreç içerisinde değişeceklerini hatırdan çıkarmamak zorundayız. Ne

var ki, bu değişimin niteliği ve şekli hakkında açık bir bilince ihtiyaç vardır. Önemli olan, bu değişimin; başka sosyal grup, toplum ve kültür çevrelerinin etkilerine elden geldiği kadar açık olmakla birlikte, bağlı olduğumuz sosyal grup, toplum ve kültür çevresinin kendi iç dinamikleriyle gerçekleşmesini sağlamaktır. Aksi halde, değerlerini ve erdemlerini başka sosyal grup, toplum ve kültür çevrelerinin ikna ve güç yoluyla tayin ettiği, bağımlı sosyal grup, toplum ve kültür çevrelerinin bağımlı insanları olmaktan kurtulamayız. Bugün "küreselleşme" terimini bir de değerler ve erdemler açısından irdeleme, yorumlama ve eleştirme görevi, özellikle ve öncelikle bizim ülkemiz gibi ülkelerin filozoflarınca yerine getirilmesi getiren bir görev olarak duruyor.

EK-2

Ahlâk Hukuku Önceler*

Giriş

Etik ve Hukuk Felsefesi: Kavramlar, Sorunlar, Yaklaşımlar konulu bu seminer, adının belli ettiği üzere, hukuk felsefesi ve etik arasındaki bağıntıları, öncelikle "ahlâk", "hukuk", "ahlâk felsefesi (etik)", "hukuk felsefesi" kavramlarının tanımlanıp irdelenmesi ve bağıntıların bu irdeleme zemininde kurulmasını amaçlıyor. Dolayısıyla burada iki felsefe alanının temel kavramlarının tanımlarına ağırlık veren bir seminer çalışmasının gerçekleşeceği, tartışmaların tanımlarda ve her iki alanın kavramları arasındaki bağıntılarda yoğunlaşacağı bellidir. Ben de bildirimin önemli bir kısmını önce bu kavramların tanımlanıp irdelenmesine, daha sonra bunlar arasındaki bağıntıları, tarihsel örneklere başvurarak, ahlâkın hukuku önceledığine ilişkin tezim doğrultusunda kurmaya ayırdım. Öyle ki, bildirimin önemli bölümünü tanımlar ve kavramsal bağıntılar oluşturdu.

Seminerin amacına uygun olacağı inancıyla, bildirimi üç bölüm halinde sunmayı planlıyorum: A- İlk bölümde, "ahlâk" ile "hukuk" ve "ahlâk felsefesi" ile "hukuk felsefesi" terimleri-

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı Başkanlığı ile İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı Başkanlığı'nın 07-08 Ekim 1999 tarihlerinde İstanbul'da düzenlemiş oldukları *Etik ve Hukuk Felsefesi: Kavramlar, Sorunlar, Yaklaşımlar* konulu seminerde bildiri olarak sunulmuştur.

nin anlamlarını, ahlâkın hukuku önceleğine ilişkin tezimi pekiştirmek amacıyla irdelemeye ve buna bağlı olarak ahlâk ilkelerinin hukuk ilkelerine göre teorik önceliğe sahip bulunduklarını göstermeye çalışacağım. B- İkinci bölümde, tezimi, hukuku ahlâk, siyaset ve ekonominin uzantısında bir tarihsel/kültürel ürün olarak görmemizi sağlayacak birkaç tarihsel örnek üzerinde durmak suretiyle, bu kez pratik/tarihsel planda pekiştirmeyi deneyeceğim. C- Sonuç bölümü niteliğindeki üçüncü bölümde, son iki yüz yıldır Batı tarihinde önemli rol oynayan ve bizde de yansımalarını bulan liberal ahlâk, liberal hukuk, liberal ekonomi ve liberal siyaseti, ahlâkın (ve ayrıca ekonomi ve siyasetin de) hukuku önceleğine en son ve en yaygın örnekler olarak, Türkiye'deki ekonomik ve siyasal uygulamalarla da koşutluk kurarak, birkaç yönden eleştirip değerlendirmeye çalışacağım.

A- Tanımlar, Ortaklıklar ve Ayrımlar

1. "Ahlâk", "Hukuk", "Ahlâk felsefesi" ve "Hukuk Felsefesi" Terimleri:

Önce, "ahlâk" ve "hukuk", daha sonra "ahlâk felsefesi (etik)" ve "hukuk felsefesi" terimlerinden ne anladığımı kabaca belirtmeliyim:

1.1. Ahlâk: Ahlâkın, "iyi" olduğuna yaşama deneyimiyle veya refleksiyonla inanılan ya da irdelemeksizin benimsenmiş veya bir otorite tarafından dayatma yoluyla benimsetilmiş bir yaşam anlayışından, bir yaşam tarzından kaynaklanan kurallar ve bu kurallara uygun eylemler bütünü olduğu söylenir. (Bu durumda "kötü"nün, bu kuralların ve bunlara uygun eylemlerin karşıtı kurallar ve eylemler olacağı bellidir.) Bu kuralların birbirleriyle tutarlılığı ve kendi aralarında hiyerarşik bir düzeni her zaman olmayabilir. Buna karşılık felsefeler ve dinler, kendi açılarından, bir ahlâksal tutarlılık ve bir kurallar hiyerarşisi peşin-

de koşmaktan geri kalmazlar. Zaten ahlâksal yaşamın felsefi veya dinsel yönden temellendirilmesindeki amacın, ahlâksal yaşamı belli felsefi ilkeler veya dinsel dogmalarla tutarlı bir kurallar hiyerarşisine göre düzenlemek olduğu bellidir. Ne var ki, bir toplum içerisinde ve belli bir tarihsel dönemde bireylerin veya bir toplumsal kesitin, hatta bütün olarak bir toplumun fiilen yaşadığı ahlâk veya ahlâkların böyle bir tutarlı ve hiyerarşik kurallar bütününe dayandıkları oldukça şüphelidir. Normatif bir kurallar bütünü olarak bir ahlâk öğretisi ile toplumsal/tarihsel bir fenomen, bilfiil yaşanan bir şey olarak ahlâk arasında tam bir örtüşme, ancak bir ideal olarak kalır. Öyle ki, bir normatif kurallar bütünü olarak felsefi yoldan sistematik olarak temellendirilmiş veya dinsel yoldan dogmatik olarak geliştirilmiş bir öğreti halindeki bir *normatif ahlâk* ile tarihsel/toplumsal bir fenomen ve yaşanan bir şey halindeki ahlâk, *ahlâk olgusu* arasında tam bir örtüşme olmadığı, bizzat insanlık tarihinin bize öğrettiği bir hususdur.

Öbür yandan ister *bireysel* ister *toplumsal* bazda anlaşılsın; ahlâksal eylemi ahlâksal olmayan eylemden ayıran bazı ölçütler de tabii ki vardır: Bunların başlıcaları; (ı) bizzat benimsenen veya töre, alışkanlık, dinsel görenek vd yollarla benimsetilmiş bir kurala dayanarak eylemek ("gereklilik", "doğruluk", "erdem"); (ıı) başkalarını gözetmek ("ödev", "eşitlik", "özgecilik"); (ııı) eylem sırasında belli seçenekler arasından birini veya birkaçını bilinçli olarak tercih etmek ("irade", "özgürlük"); (ıv) eylemin doğuracağı sonucun tüm getiri ve götürülerini peşinen kabullenmek, üstlenmek ("sorumluluk"); olarak sıralanabilir.

Anglosakson felsefe geleneğinde, ahlâkı *birey* temelinde tanımlama eğiliminin ağır bastığı bilinir. Bu gelenekte ahlâk, bireyin kendine göre yaşadıklarının, kendisine rehber ettiği ilkelerinin, kurallarının ve bu ilke ve kurallara uygun eylemlerinin bir bütünü sayılır. Ne var ki *birey* bir toplum içerisinde, bir tarihsel

miras temelinde, bir öznelerarasılık ortamında var olabilir. Bu temelden kopuk ve bu ortamdan bağımsız, kendinden menkul (otokton) bir *salt birey,* fiktif bir şeydir; onun bir gerçekliği yoktur. Böyle görüldüğünde, ahlâk, her zaman, tekil insanın diğer insanlarla karşılıklı ilişkilerinde kaynağını bulur. Ahlâksal varoluş olarak insan, öncelikle toplumsal grup oluşturmasıyla ve bu grup içerisinde yaşamını sürdürmesiyle karakterize olur. Onun başkalarıyla birlikteliği zemininde gerçekleştirdiği bu grup yaşamının ürünleri olan ilkeler, kurallar, inançlar, bu grup yaşamının gerçekleştiği andan itibaren, aynı tekil insanı belirlemeye, ahlâksal seçim ve tercihlerinde onu yönlendirmeye başlar. Bununla birlikte bu grup yaşamı içerisinde tekil varoluş olarak insana, eylemleriyle ilgili olarak, dar veya geniş çapta seçimler yapma, tercihlerde bulunma, mevcudun sınırlarını aşma olanağı sağlayan bir alan da hep kalır. Tekil insanı ahlâksal yönden *birey* kılan en önemli yön, bu alanda mümkün olduğu kadar çok seçim ve tercihte bulunabilmesi, eylemlerini bu seçim ve tercihlere göre yönlendirebilmesidir. Fakat bu alan ne kadar geniş olursa olsun, tekil insanı, tüm seçim ve tercihlerini sadece kendisinden hareketle, otokton bir halde gerçekleştiren bir "salt birey" yapmaya yetmez. Böyle bir "salt birey" yoktur, olamaz. Sonuç olarak ahlâk, varoluşunu, daima bir tarihsel/sosyal çevre içerisinde bulunmakta ve aynı zamanda bu çevrenin oluşumunda önemli bir etken olmakta bulur.

1.2. Hukuk: Hukuku, (i) amaçsal/normatif, (ii) işlevsel, olmak üzere iki yönden tanımlamak mümkündür. (i) Amaçsal/normatif yönüyle hukuk; toplumsal düzenin sağlanması amacı doğrultusunda, bireylerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen bir normlar bütünü olarak karşımıza çıkar. Bu normlar bütünü de, çoğunlukla ve özellikle Batı hukuk geleneğinde, kendisine kaynaklık eden bir üst-hukuk olarak "doğal hukuk" zeminine bağlıdır. (ii) İşlevsel yönüyle hukuk; kendilerine uyul-

madığı takdirde devletin koyduğu yasalara (pozitif hukuk yasaları) dayalı olarak yine devletin zorlayıcı eliyle gerçekleştirilen yaptırımlara yol açan, düzenleyici kurallar topluluğu (pozitif hukuk kuralları) olarak da anlaşılabilir.

Yukarıda ahlâkı "birey"e dayalı olarak tanımlamanın sakıncalarına değindim. Bununla ilgili olarak; (ı) ahlâksal yaşamda bireyselliğin ancak sınırlı bir seçim ve tercih alanı için geçerli olabileceğini; (ıı) bu seçim ve tercihlere bağlı eylemin, kişi amaçlamamış olsa bile, en nihayet toplumsal bir etkisi ve sonucu olacağını; (ııı) ahlâkın, oluşumu itibariyle esasen "toplumsal" olduğunu ve kaldığını; belirttim. Şimdi, "kamu hukuku" ve "özel hukuk" ayrımı yapmak gelenek olmakla birlikte, hukuk alanında da, "özel hukuk"un ancak "kamu hukuku" çerçevesi içerisinde bireyin tercih ve seçimine bırakılmış hususlara ilişkin bir hukuk olabileceğini belirtmeliyim. Sonuç olarak hukuk da, varoluşunu, ancak tarihsel/toplumsal bir çevrede, kamusallık alanında bulabilir.

1.3. Ahlâk ve Hukukun Ortak ve Farklı Yönleri: Yukarıdaki genel belirlemeler, ahlâk ve hukuk arasındaki bazı önemli ortaklıkları ve ikisini birbirinden ayıran temel ayrımı da bize gösterebilir.

Bazı ortaklıkları şöyle sıralamak mümkün görünüyor: (ı) bir kez her ikisi de ancak, insanların birlikte yaşamalarındaki zorunluluğun bir sonucu olarak oluşan toplumsal yaşam içerisinde varoluş bulabilirler. Ahlâk ve hukuk, her şeyden önce, herkesin istediğini yaptığı yerde ortaya çıkacak olan kaosu önlemek gibi bir pratik zorunluluğun ürünleridir; (ıı) her ikisi de bir kurallar bütünü olarak karşımıza çıkarlar; (ııı) her ikisi de dayandıkları ilkelerin niteliği bakımından normatiftirler; bu demektir ki bir "olması gereken" tasarımından hareketle oluşur veya oluşturulurlar; (ıv) birer toplumsal fenomen olarak, her ikisi de tarih içerisinde değişebilirlik özelliği taşırlar. Ahlâk ve hukuk, çağ-

dan çağa, kültürden kültüre değişikliğe uğradıkları gibi, aynı çağ veya kültür içerisinde de değişikliğe uğrarlar. Bu nedenle ahlâk ve hukuktan birer toplumsal/tarihsel fenomen olarak söz etmek gerektiğinde, onları çoğul olarak kullanmak, "ahlâklar" ve "hukuklar"dan söz etmek uygun olur.

İki alan arasındaki temel ayrım da şöyle belirtilebilir: Ahlâk kuralları kişilerin ve grupların ortak yaşayışlarında benimsenmiş ve örf, âdet, teâmül, gelenek, görenek yoluyla olduğu kadar, bunlara göre sınırlı kalsa da, bireysel irade, seçim ve tercih yoluyla da kurumlaşmış olan kurallardır. Bu kurallara aykırı davranışlar, ancak ayıplama ve kınama, gruptan dışlama gibi tepkilere yol açabilir. Buna karşılık hukuk kuralları kişilerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini genel olarak düzenlerler ve bu kurallara aykırı davranışlar, devletin yaptırımına ve zor kullanımına yol açar. Hukukun olduğu yerde devlet (veya bazı komünal topluluklarda olduğu gibi, devletin işlevini ikâme eden bir yaptırımcı grup) vardır. Hukuk kurallarını ahlâk kurallarından ayıran en önemli yön, hukuk kurallarının devlet (veya yaptırımcı grup) gücüyle sağlanmış bir yaptırımının bulunmasıdır.

2. "Ahlâk Felsefesi (Etik)" ve "Hukuk Felsefesi" Terimleri:

Yukarıdaki "ahlâk" ve "hukuk" tanım ve betimlerine koşutluk içerisinde, "ahlâk felsefesi (etik)" ve "hukuk felsefesi" kavramlarını tanımlayıp betimlemeye geçebilirim.

2.1. Ahlâk Felsefesi (Etik): Herhangi bir ahlâk, kendi "iyi"sinin ve kendi "kötü"sünün ne olduğunu, normatif ve postüla niteliğindeki temel öncül veya öncüller halinde belirler ve "özgürlük", "eşitlik", "ödev", "sorumluluk", "yükümlülük", "gereklilik", "erdem" vd kavramları, normatif olarak düşünülmüş bu postülalara göre tanımlar. Ve en nihayet "doğruluk" (ahlâksal doğruluk) da, postülatif/normatif olarak benimsenen "iyi" ile bu "iyi" gözetilerek yapılan eylemler (ahlâksal eylemler) ara-

sındaki tutarlılık olarak görülür. Bu, ahlâklar çokluğu kadar "doğruluk" (ahlâksal doğruluk) olması demektir. İşte, ahlâk felsefesi (etik), ahlâklar çokluğu içerisinde karşımıza hep çıkan bu temel kavramlar üzerine bir yeniden irdeleme, çözümleme, eleştirme ve bu kavramların anlamlarını yeniden belirleme, çeşitli ahlâkları, ahlâk tiplerini gösterme, bunların özelliklerini, benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyma girişimidir. Bu yönüyle ahlâk felsefesine *meta-etik* adını verenler de vardır.* Ne var ki, daha çok yüzyılımız Anglo-Sakson felsefesinde karşılaştığımız bu "meta-etik" terimi, çeşitli ahlâkların nötr, tarafsız ve nesnel bir bakışla ele alınabileceği, onların birer olgu halinde incelenebile-

* Burada "ahlâk" ve "etik" kavramlarının birbirine sürekli karıştırılan ve birbiri yerine kullanılan kavramlar olduklarına dikkat etmek gerekir. Her iki terim de etimolojileri bakımından benzer, hatta aynı anlamlara sahiptirler. Bununla birlikte, felsefe tarihinin eski dönemlerinden ve özellikle geçen yüzyıldan beri, onlar birbirinden ayrı tutulmaya da çalışılmıştır. Buna göre, "ahlâk", her topluma, her kültüre, her çağa özgü olarak değişik çeşit ve tipler halinde karşımıza çıkan, çokluk gösteren bir fenomendir. Buna karşılık, "ahlâk felsefesi" karşılığı olarak "etik" terimi, örneğin geçen yüzyıldan bu yana Alman felsefe geleneğinde (ve özellikle N. Hartmann'da), çeşitli ahlâklar üzerine bir irdeleme, çözümleme ve eleştiri geliştirmeyi görev edinmiş olan bir felsefe disiplininin adı olarak kullanılır. Böyle bir etkinlik tarzına Anglosakson geleneğinde 20. yüzyılın ortalarından beri, ayrıca "meta-etik" adının verildiğini görüyoruz. Ne var ki, çeşitli ahlâkları irdeleme, çözümleme ve eleştirme işinin de herhangi bir ahlâkın içerisinden yapılabileceğini, yani bu işin, farkında olunsun veya olunmasın, bir ahlâksal kalkış noktasından bağımsız olarak gerçekleştirilemeyeceğini haklı olarak ileri sürenler (özellikle relativistler ve tarihselciler) için, "ahlâk" ve "etik" (veya: "meta-etik") terimleri arasındaki ayrım çoğunlukla bulanık, zorlama ve yapay bir ayrım olarak kalır. Bu görüş sahiplerine göre, ahlâkları ahlâklar-üstü bir noktadan inceleme imkânı yoktur. Bununla birlikte bu görüş sahipleri bile, bir tarihsel/toplumsal fenomen olarak "ahlâk" (veya "ahlâklar") ile bunları irdeleme, çözümleme ve eleştirme tarzı olarak "etik" arasında ayrım yapılmasının bir gereklilik olduğunu ileri sürmekten geri kalmazlar. Bu ayrımdan hareket edildiğinde, günümüzde yaygın olarak kullanılan "tıp etiği", "bilim etiği" vb. terimlerin uygunsuzluğu görülür. Bunların yerine "tıp ahlâkı", "bilim ahlâkı" vb. terimleri kullanmak gerekir. Fakat tabii ki, tek tek meslek alanlarının ahlâklarını genellikle ve irdeleme, çözümleme ve eleştirme amaçlı olarak ele alan bir "meslek etiği"nden de ayrıca söz etmek gerekir. "Etik"in bir alt dalı olarak "meslek etiği", çeşitli meslekler in "ahlâk"larını konu edinir. (Bkz: D. Özlem, *Ahlâk Felsefesi (Ders Notları)*, Ege Ü. Ed.Fak. yayını, İzmir 1981; D. Özlem (çev./der.), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. baskı, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1997, s.333-389.)

ceği varsayımına, pozitivizmin bu temel sayıltısına itibar edenlerin kullandıkları bir terimdir. Oysa böyle bir "meta-etik"in imkânsızlığını savunanlar, ahlâklar çokluğunun, farkında olunsun veya olunmasın, yine ancak herhangi bir ahlâk içerisinden görülebileceğini ileri sürenler (özellikle relativistler ve tarihselciler) vardır. Bu nedenle bir "ahlâk felsefesi (etik)", hem çeşitli ahlâkları inceleyen hem normatif olması dolayısıyla kendisi bir ahlâk olan veya bir ahlâk öneren, bu demektir ki aynı anda iki zemin üzerinde hareket eden bir disiplindir.

2.2. Hukuk Felsefesi: En yaygın biçimsel tanımıyla hukuk felsefesi, insan ilişkilerini karşılıklı haklar ve yükümlülükler açısından ele alan felsefe disiplinidir. "Hak" ve "adalet" kavramlarını çözümleyen, çeşitli hukuk sistemlerinin irdelemesini, çözümlemesini ve eleştirisini yapan, hukukun özünü, otoritesini, toplumdaki rol ve işlevini görüp göstermeye çalışan tutumuyla olgusal olduğuna inanılan bir zeminde hareket eden "hukuk felsefesi", aynı zamanda tüm tekil hukukların, hukuk düzenlerinin üzerinde "evrensel hukuk normları" arayan tutumuyla normatif kalır. Öyle ki, "hukuk felsefesi" ile "hukuk" (tekil hukuklar, hukuk sistemleri) arasında, tıpkı "ahlâk felsefesi (etik)" ile "ahlâk" arasındaki ayrımda olduğu gibi, giderilemez türden bir bulanıklık vardır. Bu bulanıklık, daha "hukuk felsefesi"nin başlıca sorularında hemen kendisini gösterir: 1. Hukuk nedir?, 2. Hukukla ahlâk arasında nasıl bir ilişki vardır?, 3. Toplumsal ve ekonomik koşullar hukuku nasıl etkiler?, 4. Yasalara "iyi" ve "kötü" diye değer biçme imkânı veren değişmez ilkeler ve normlar (doğal hukuk) var mıdır? İlk üç soru, hukuk felsefesinin olgucu, irdeleyici, çözümleyici tutumunun anlaşılmasına elverirler. Fakat özellikle dördüncü ve son soru, hukuk felsefesinde, incelenen hukuklar çokluğunda zaten içerilmiş olan normatifliğin üzerine en üst düzeyde normlar, "doğal hukuk normları" veya "evrensel hukuk normları" denilen normlar koymak

isteyen bir yön, yani sonuçta kendisini de en üst derecede normatif kılan bir yön olduğunu görmemizi sağlar. Böylece hukuk felsefesi, tıpkı ahlâk felsefesi (etik) gibi, iki zemin üzerinde hareket eder. Bu demektir ki, hukuk felsefesi; (ı) pratikte bir hukuklar çokluğu halinde karşımıza çıkan hukuk fenomenini ve özellikle mevcut ve yürürlükteki hukuk kurallarını yani *pozitif hukuk* kurallarını tanımlayıcı, irdeleyici, çözümleyici bir tutumla ele alırken; (ıı) öbür yandan bu pozitif hukuk kurallarının en üst ve değişmez olduklarına inanılan veya zaten öyle oldukları düşünülen ilkeler, *evrensel hukuk ilkeleri* denilen ilkeler bakımından bir değerlendirmesini yapar ve tekil hukukların sınanmasını ve denetlenmesini sağlayacak evrensel ölçütler bulmaya, tüm insanlar için ortak bir üst-hukuk geliştirmeye çalışır. Özellikle bu ikinci ve en üst derecede normatif yönüyle hukuk felsefesi, evrensel olduğuna inanılan temel kural ve normlara dayalı olarak "eşitlik", "özgürlük" ve özellikle "adalet", "hak" kavramlarını tanımlamaya çalışır. Bu nedenle normatif hukuk felsefesi, çoğunlukla doğal hukuk öğretilerinin alanı olarak da karşımıza çıkar.

Bu betimlemeler, normatif yönüyle hukuk felsefesini herhangi bir hukuktan ayırma güçlüğünü yeniden karşımıza çıkarıyor. Nasıl ki ahlâk felsefesi (özellikle Anglo-Saksonların "meta-etik"i), salt betimleyici ve çözümleyici kalamıyor ve açık veya örtük, normatif olmak gereğini duyuyorsa; hukuk felsefesi de, salt betimleyici ve çözümleyici kalamamakta, kendisi norm arayan ve üreten bir tutumla çalışmak gereği duymaktadır. *

* Anglo-Sakson etikçilerin önemli bir kısmı, 1980'lere kadar, bir "meta-etik"in normatif olmak zorunda olmadığını, onun sadece betimleyici ve çözümleyici kalabileceğini ısrarla belirtmekten vazgeçmemişlerdir. Fakat yaptıkları betimlemeler ve çözümlemelere, ahlâklar çokluğu içerisinden bir ahlâkın, kendi *liberal ahlâk*larının yön verdiğini ya görememişler, ya görmek istememişler veya bunun üstünü örtmeye çalışmışlardır. Hukuk felsefecileri ise, buna karşılık, hukuk felsefesinin sadece betimleyici, çözümleyici kalamayacağını, normatif olmak zorunda olduğunu açıkça

3. Ahlâk Hukuku, Ahlâk Felsefesi (Etik) Hukuk Felsefesini Önceler

3.1. Hukuktan Önce Ahlâk Vardı: İnsan toplulukları, toplumlaşma aşamasına geçtiklerinden bu yana, her dönemde herhangi bir ahlâka sahip olmuşlardır. Buna karşılık devlet ve hukuk, ahlâka göre geç ortaya çıkmış fenomenlerdir. Devletsiz ve hukuksuz toplumlar olmuştur; fakat ahlâksız (bir ahlâka sahip olmayan) toplum olmamıştır. Tarihsel olarak, ahlâk hukuku önceler. Ahlâk felsefesi (etik) de, felsefe tarihinden bildiğimiz üzere, tarihsel olarak hukuk felsefesini öncelemiştir. Bu tarihsel öncelik yanında, bir mantıksal öncelikten de söz etmek gerekir. Hukuk felsefesi, hemen her zaman, en temel öncüllerini ahlâk felsefesinden almıştır, almak zorundadır. Bir hukuk normu, her durumda ve öncelikle bir ahlâklılık taşır. Örneğin Kant'a göre herhangi bir hukuk, en nihayet, ifade edilmiş olsun olmasın, postüla niteliğindeki ahlâksal öncüllere dayanır. Ve üstelik Kant, bilindiği üzere, sadece "hukuk"tan değil, "hukuk etiği"nden söz etmenin doğru olacağını belirtir (I. Kant, *Hukuk Öğretisinin Metafizik İlkeleri,* 1797, b.24, a.26). Felsefe tarihi içindeki yeri bakımından da hukuk felsefesi, geçmişleri binyılları bulan felsefe disiplinleri yanında, ancak geçen yüzyıldan bu yana adından söz edilen, çok yeni bir disiplindir. Gerçi hukuk fenomeni ve hukuk sorunları, hiç şüphesiz felsefe tarihinin erken dönemlerinden beri felsefe içerisinde ele alınmışlardır; fakat buradan hareketle "hukuk felsefesi" adıyla bir felsefe disiplininin oluşumuna an-

söylüyorlar. Meta-etikçilerin kendi normatif tutumlarını örtme çabaları, şüphesiz sonuçta yine herhangi bir "ahlâk" (liberal ahlâk) açısından ve ahlâklar çokluğu içerisindeki hemen her tekil ahlâkta karşılaştığımız "dürüstlük", "içtenlik" gibi ahlâksal değerler ışığında değerlendirilmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkıyor. Meta-etikçilerin bize şunu söyleme yükümlülükleri vardır: Her meta-etik, örtük olarak, yaşayan veya yeni olarak önerilen herhangi bir ahlâkın içerisinden konuşabilir; başka türlüsünü yapamaz. Her meta-etik, ne kadar olgusal ve olgucu bir dille sunulmuş olursa olsun, ancak ve sadece ahlâksal öncüllerle çalışabilir.

cak yeniçağ felsefesinde ve özellikte 19. yüzyılda tanık oluyoruz. Ve bu genç disiplin içerisinde zaman zaman, gençliğe özgü bir ataklığın belirtisi olarak, hukuku etiğin üstüne koyma veya onu hiç olmazsa etikten bağımsız kılma çabalarına bile rastlanmıştır. Oysa yine Kant'a bakacak olursak, bu gibi çabalar bile, açık veya örtük, bilinçli veya bilinçsiz, etik postülalara dayanmaktan başka bir şey yapamamışlardır (I. Kant, yukarıda anılan eser; b.32).

3.2. Hukuk Felsefesinin Diğer Disiplinlerle Bağı: Hukuk fenomenini ve normatif hukuk sistemlerini ele alan yönüyle hukuk felsefesi ahlâk felsefesinden bağımsız olamayacağı gibi, ekonomi öğretilerinden, devlet ve siyaset felsefelerinden de bağımsız olamaz. Çünkü hukuk, her dönemde, ekonomi, devlet ve siyasetle iç içe ortaya çıkan bir fenomendir. Hukuk felsefesi ekonomi öğretilerinin, devlet ve siyaset felsefelerinin katkı ve sonuçlarından yararlandığı ve yararlanmak zorunda olduğu için, örneğin mantık ve ontoloji gibi asal ve bağımsız bir felsefe disiplini değildir, olamaz. Çünkü "hukuksal" olan, aynı zamanda "ahlâksal" ve "siyasal"dır da. Buna bağlı olarak, hiçbir hukuk düzeni, ekonomik ve siyasal düzenden bağımsız bir varlık kazanamaz. Hukuk normları aynı zamanda ekonomik, ahlâksal ve siyasal normlardır ve bir yaşam görüşü ve ideolojiden bağımsız olarak ortaya konulamazlar.*

---

* Hukuk felsefesinin bu bağımlılığı, onun önem, değer ve statüsünü düşürmez. Tam tersine hukuk felsefesi; ahlâk felsefesi, ekonomi öğretisi, devlet felsefesi ve siyaset felsefesi başta olmak üzere, felsefenin birçok alanıyla sürekli ilişkide olmanın, bunların kavram ve tasarımlarını kullanmanın, bunlarda dile getirilmiş görüş, anlayış ve öğretilerin bilgisine sahip olmanın bir gereklilik olması dolayısıyla, hatta bunlardan belli yönlerde daha karmaşık ve daha yoğun bir problematiğe sahiptir. A. Comte, kendi bilimler sistemi içerisinde sosyolojiyi son sıraya koyar. Onun sisteminde en temel bilim fiziktir ve fizik, en temel bilim olması ölçüsünde basittir. Bir üst basamaktaki kimya fiziğe göre daha az temel ve fakat ondan yararlanmak yani ona bağımlı olmak zorunda olduğundan dolayı ondan daha karmaşıktır. Daha sonra sıralanan biyoloji ve astronomi de, aynı şekilde, kendisinden önceki bilime göre daha az

B- Hukuka Ürün Olarak Bakmak

Şimdi, yukarıdaki son belirlemeleri pekiştirecek ve iddiaları destekleyecek tarihsel örnekler üzerinde durmak gerekecektir. Bunun için önce hukuk, ekonomi, ahlâk, devlet ve siyasette ortak kavramlar olarak geçen dört temel kavramın, "eşitlik", "özgürlük", "adalet" ve "hak" kavramlarının, eksik ve yetersiz de olsa kısa tanımlarını vermek, daha sonra bunların ve özellikle bunların içerisinde "eşitlik" ve özgürlük"ün tarihsel düzlemde ne ifade ettiklerine değinmek gerekecektir. Çünkü "hak" ve "adalet" kavramları, ancak "eşitlik" ve "özgürlük" kavramlarıyla ilinti içerisinde tanımlanabilirler.

1. Ekonomi, Ahlâk, Devlet ve Siyaset Öğretilerini Buluşturan Kavramlar:

1.1. Eşitlik: Çok formel ve yaygın bir tanımına göre, eşitlik, ahlâksal ve genellikle toplumsal bir ideal olarak, insanların birbirleriyle, aynı insan doğasına sahip olmak bakımından, aynı konum ve değerde olmaları halidir. İlke olarak eşitlik, insanların birbirleriyle eşdeğer olduklarını, bundan dolayı insanlar arasında ayrım gözetilmemesi gerektiğini dile getirir. Ne var ki, bu eşitlik tanımı genel ve formel bir tanımdır. Buna karşılık özellikle ilke olarak eşitlik, tarih içerisinde değişik dönemlerde değişik anlam içerikleriyle karşımıza çıkar. Örneğin ilkçağın eşitlik tanımına göre, insanlar beden yönünden olmasa da, akıl (Logos) yönünden eşittirler. Akıl, herkese eşit olarak dağıtılmıştır ve aklın yolu birdir. Bu demektir ki, hayvan olarak değil, fakat akıl

---

temel ve fakat daha karmaşıktır. Son sırada yer alan sosyoloji ise, bu bilimler sistematiğinde, kendisinden öncekilere göre en az temel ve fakat hepsinden yararlanmak zorunda olduğundan dolayı en karmaşık bilim olacaktır. Tam bir koşutluk kurulamasa da, benzeri bir durum hukuk felsefesi için de geçerlidir. Hukuk felsefesi, diğer disiplinlere bağımlılığı oranında, karmaşıklığı ve dolayısıyla önem, değer ve statüsü yükselen bir disiplindir. Disiplinler arası bağımlılık, disiplinlerin değerini düşüren değil, tam tersine yükselten bir hususdur.

sahibi varlık yani insan olarak, aklın herkese dağıtılmış olmasından (distributio rationis) dolayı, eşitiz. Ortaçağ bu eşitlik tanımını değiştirir. Ortaçağa göre hayvan olarak da, insan olarak da eşit değilizdir. Fakat Tanrı, insanları tinsel yönden eşit görür. İnsanlar dünyevi yönden değil, fakat Tanrı'nm nezdinde eşittirler; Tanrı Mahkemesi (Eskaton) önünde, herkes aynı konum ve değerdedir. Yeniçağla birlikte yeni ve kapsamlı bir eşitlik tanımı ile karşılaşırız. Yeniçağda eşitliğin dört anlamı üzerinde durulur: (ı) ahlâksal (ve belirleyici) anlam: İnsan (Tanrı için bile) araç değil, amaç olmalıdır; o yalnızca insan olması dolayısıyla değerlidir ve bu değer tüm insanlar için aynıdır; (ıı) siyasal anlam: insanlar yöneticilerini eşit oy ilkesine göre seçerler; (ıı) hukuksal anlam: insanlar yasalar önünde eşittirler yani aynı değerdedirler; (ıv) ekonomik anlam: insanlar maddi refahtan kendi yetenek ve ihtiyaçlarıyla orantılı olarak pay alırlar; varolan yoksulluğu en aza indirmek, ekonomik eşitlik ilkesi gereğidir.

1.2. Özgürlük: Bilindiği üzere bu kavram, özellikle yeniçağın başlarından günümüze, "eşitlik" ile birlikte düşünülen ve dile getirilen bir kavramdır ve onun da ahlâksal, siyasal, hukuksal ve ekonomik anlamları vardır. (ı) Ahlâksal anlam: özgürlük, kişinin kendi kendisini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi halidir. Buna göre ahlâksal yönden özgür olan insan, kendisini dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirebilen insandır. Kişinin başkalarının buyruk ve isteklerine göre değil de, kendi isteklerine göre davranabilmesi, onun özgür olduğunu gösterir. Özgürlük, insanın kendi tercihlerine, akla dayalı kararlarına, iradesinin buyruklarına göre eyleyebilmesidir. Özgür insan, varolan alternatif eylem tarzları arasında bir seçim yapabilme ve yaptığı seçimin gereğini yerine getirebilme gücüne sahip olan insandır. Kant'a göre özgür insan, dış koşullar kadar, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği koşulları da aşa-

bilen, kendi ideallerine, isteklerine ve hedeflerine uygun davranabilen insandır. Aynı insan, kararını özgürce verdiği duygusuna, özgürlük duygusuna sahiptir. (ii) Siyasal anlam: kişinin yaşama ve mülkiyet haklarının devlet karşısında önemi ve önceliği vardır (liberalizm); kişi, bireylerin ortaklaşa sahip olduğu ekonomik refah, sosyal haklar ve güvencelerin varlığı ve bunların daha da artması oranında özgürdür (sosyalizm). (iii) Hukuksal anlam: birey, devletin bireylerin birbirleri ve devlet karşısındaki haklarını yasalarla güvence altına aldığı ortamda hukuksal özgürlüğe sahiptir (liberal hukuk devleti); bireylerin kişisel hakları, onların ortaklaşa sahip oldukları haklardan, toplumsal barışı tehdit edecek, toplumun ortak çıkarlarını bazı bireylerin çıkarları lehine daraltacak şekilde fazla olamaz (sosyal hukuk devleti). (iv) Ekonomik anlam: bireyin ekonomik özgürlüğü, onun özgür girişimciliğiyle eşdeğerdir; ihtiyaçların en iyi şekilde karşılanacağı mekanizma, pazar ekonomisidir (liberal ekonomi); bireyin özgür girişimciliği, toplumun ortak refahı ve gelir dağılımında denge ve eşitliğin sağlanması amacıyla sınırlandırılabilir, devlet bu denge ve eşitliği sağlamak amacıyla kendisi ekonomide faal rol üstlenebilir (karma ekonomi, sosyal planlama).

Görüldüğü üzere, yeniçağdan bu yana özgürlüğün tanımında iki ana ideolojinin, liberalizm ve sosyalizmin etkili olduğu açıktır.

1.3. Adalet: Yukarıdaki tanımlarından da anlaşılacağı üzere, "eşitlik" ve "özgürlük" birer idealdirler, normatif yoldan tanımlanmışlardır. Bunların yaşama geçirilmeleri, uygulamaya konulmaları gerekir. İşte, adalet, bir toplumda başta eşitlik ve özgürlük olmak üzere, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması halidir. Adalet, herkesin, hak ettiği ödül veya cezayla karşılanması gerekliliğidir. Adalet, en yüce, nesnel ve mutlak olduğuna inanılan bir değerin anlatımı olarak, insanın eylemini ahlâksal açıdan de-

ğerlendirmede de en yüksek ölçüttür. Adalete, eşitliğin somut olarak gerçekleşmiş hali olarak bakanlar da vardır. Ve bu görüşte olanlar, ahlâk ile hukuk arasındaki en doğru bağın da burada kurulabileceğini düşünürler. Buna göre hukuk, her şeyden önce bir ahlâksal ideal olan eşitliğin toplumsal yaşama geçirilmesinde dayanılması gereken normlar bütünüdür. Adaletin de dört anlamı vardır: (ı) Ahlâksal anlam: adalet, ahlâksal planda, doğruluk, dürüstlük, tarafsızlık, uygun ve doğru muamele biçimlerinde karşımıza çıkar. (ıı) Siyasal anlam: karşıt görüş ve çıkarları olan insanlar arasında hakka en uygun bir denge oluşturulmuş olması halidir. (ııı) Hukuksal anlam: bir kimsenin haklarıyla başkalarının (toplumun, halkın ve nihayet devletin) hakları arasında bir uyum bulunması halidir (hukuksal adalet). (ıv) Ekonomik anlam: maddi refahın herkese ihtiyacına, değerine göre ve hak ettiği oranda dağıtılması halidir (sosyal adalet).

1.4. Hak: Bireye, varolan yasalarla, evrensel beyannameler (İnsan Hakları Beyannamesi) veya en azından sözlü bir gelenekle tanınan belli şekillerde hareket etme özgürlüğü, yetkisi ya da imkânına "hak" denebilir. Hak, insana Tanrı adına hareket ettiğine inanan ve toplumu buna inandıran kral ya da yasa, toplumsal bilinç veya gelenek gibi bir otorite kaynağı tarafından verilen, desteklenen, kutsanan yetki, özgürlük veya ayrıcalıktır. Böylece o, bireylere toplumsal ilişkiler ve ahlâk bakımından tanınan davranış özgürlüğünü bizatihi içerir. Dolayısıyla "hak" diye bir şeyden, ancak toplumsallık ve ahlâksallık ortamında söz edilebilir. Hakkın da dört anlamı vardır: (ı) Ahlâksal anlam: belli eylem ve faaliyetleri (başkalarına zarar vermeden) gerçekleştirme hakkı. (ıı) Siyasal anlam: vatandaşlık, siyasal parti kurma, seçme, seçilme, partilere girme, siyasal iktidarı eleştirme, sansüre veya kovuşturmaya uğramama hakları. (ııı) Hukuksal anlam: hukuk sistemini ithamlara karşı savunma, başkalarını suçlama, başkaları karşısında korunma, yasaları değiştirme, yasalar önün-

de eşit muamele görme hakları; (iv) ekonomik anlam: iş ve meslek sahibi olma, işsiz kalmama, mülk edinme, ticaret yapma hakları ("insan hakları" başlığı altında toplanan; yaşama, özgürlük, eşitlik, mutlu olma, çalışma, eğitim alma, sağlıklı yaşama, meslek sahibi olma, uygun bir yaşam standardına ulaşma, sansüre ve kovuşturmaya uğramama, mahremiyeti muhafaza, özel yaşamın korunması, konut dokunulmazlığı, haberleşme özgürlüğü, yerleşme ve seyahat özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, bilimsel, felsefi ve sanatsal faaliyette bulunma özgürlüğü vd haklar, bu dört hak türünü de içerirler).

2. Devletin ve Hukukun Tarihsel Gelişimlerine İlişkin Birkaç Not

2.1. Devlet ve Hukukun Kaynağı: Toplumlaşmayla birlikte, tarımsal "artı ürün" veya "ekonomik artık"ın paylaşımı ve topluluğun kendisini koruma ve yönetme gereği, askerlik, rahiplik, zenaatkârlık, tüccarlık, yöneticilik vd mesleklerin ortaya çıkmasını ve böylece yöneten-yönetilen ayrımını yaratmıştır. Bu süreç aynı zamanda ahlâkın, örf ve âdetlerin de ortaya çıkış ve yayılış sürecidir. Fakat bunlar, birlikte yaşamanın gereklerini sağlama ve güvenceye alma konularında yeterli değillerdi. Birlikte yaşama kurallarını belirlemek ve bu kuralları uygulayacak bir yaptırımcı güç tesis etmek gerekiyordu. Devlet ve hukuk böyle ortaya çıktılar. Şunu da görüyoruz ki, diğer işlevleri yanında devletin sürekli kalan bir işlevi, hukuk üretmek olmuştur. Bu devlet, ister bir küçük site, ister bir imparatorluk olsun, kendi varoluşunu, büyük ölçüde, hukuk üreten ve ürettiği hukuku uygulamaya sokan kurum olmasında bulmuştur. Hukuk üretilirken ahlâk (özellikle dinsel ahlâk), örf ve âdetler yanında ekonomik üstünlüğü elinde bulunduranların çıkarları da bu üretim işinde yönlendirici olmuştur. Bu demektir ki, bir yaşam görüşü, bir inanç veya ideolojiden bağımsız, nötr bir hukuk üretimine tarih tanık

olmamıştır. Zaten yazılı hukukun, kodifikasyonun bilinen ilk örneği olan Hammurabi kodeksi, bu belirtilenleri yeterince doğrulamaktadır.

Çağlara göre devlet ve hukukun gelişimlerine bakıldığında, eksik ve kaba değinmeler düzeyinde kalsa bile, şunların altı çizilebilir:

2.2. İlkçağ: İlk site devletlerinde hukuk dinsel ahlâk halinde karşımıza çıkıyor. Ne var ki, hukuk bu devletlerde genellikle din kaynaklı bir görünüme sahip olmakla birlikte, burada dinsel ahlâk yerleşmiş çıkarların yasalarca korunmasının kılıfı olma işlevini de yüklenmiş görünmektedir. Üretimde en üst düzeye ulaşmış olmak, sosyal adaleti sağlamaya yetmemiştir ve gelir paylaşımı hep siyasete egemen olanların iradesine bağlı kalmıştır. Din, gelir paylaşımındaki adaletsizliğin örtülmesinde de sık sık kullanılmıştır. Romalı Patriçiler pek de dindar kimseler değillerdi. Fakat yoksul Pleplerin dindar olmaları ve dindar kalmalarını sağlamak için sürekli gayret sarfetmişlerdir. Ayrıca aynı Patriçiler, milattan sonraki ilk yüzyıllarda, kendi çıkarlarına dokunmayan her dine hoşgörülü davranmışlar, Hıristiyanlığı da din olduğu için değil, ihtilalci bir halk hareketine dönüşme potansiyeli taşıdığı için ezmeye çalışmışlardır. Fakat Patriçi-Plep kavgasının en önemli sonucu, Roma'da tarihin gördüğü en önemli hukuklardan birinin üretilmesine yol açması olmuştur. Hukuk yani Roma Hukuku, dinsel ahlâka yaslanır olmaktan çıkmış, çıkar sahipleri olarak iki grubun, Patriçi ve Pleplerin pazarlıkları sonucu oluşan laik ahlâka dayalı bir nitelik kazanmıştır. Ve yurttaş olarak insanla devlet arasındaki ilişkiler, ilk kez Roma'da yazılı olarak ve net bir biçimde düzenlenmiştir. Roma cumhuriyetten imparatorluğa, yani çok etnisiteli bir yönetim şekline geçince, ister istemez çok hukuklu bir düzeni benimsemiştir. Fakat Roma hukuku, bir çeşit üst-hukuk olarak, imparatorluğun en ücra köşesinde bile geçerliliğini korumuştur.

Batı Roma'nın yıkılışı ve ortaya çıkan boşluğu Kilise'nin doldurmaya girişmesi sonucu, hukuk üretme bir süre devletlerden Kilise'ye geçmiş oldu. Doğu Roma'da, Bizans'ta ise, Justinianus, Hıristiyan ve stoa ahlâklarından izler taşıyan Corpus Juris'i (Justinianus Kodu) gerçekleştirdi. Çok daha sonraları Osmanlılar da, kendi hukuklarını üretirlerken, İslâm'dan olduğu kadar, artık yaklaşık bin yıllık bir geleneği olan Justinianus Kodu'ndan da yararlanmayı ihmal etmediler. Fatih Sultan Mehmet ve Kânunî Sultan Süleyman'ın ünlü kanunnameleri, tıpkı Roma'da olduğu gibi, çok hukukluluğun üstünde bir çeşit üst-hukuk işlevi gördüler.

Batı ortaçağında Kilise-devlet çatışması, hukuk üretiminde kimin söz sahibi olacağı konusundaki çatışmayı da içerir. Dünyevi (secular) hukuku temsil eden kral veya imparator ile dinsel (religional) hukuku savunan papalar arasındaki çekişme, bin yıldan uzun bir süre hukuk üretiminde belirleyici olmuştur. Bu aynı zamanda dinsel ahlâk ve laik ahlâk savunucuları arasındaki çekişmeyi içerir.

2.3. Yeniçağ: Burjuvazinin 15. yüzyıldan itibaren eskiye oranla çok hızlı bir gelişme ve güçlenme gösterdiği bilinir. Güçlenen bu yeni sınıfa artık mahalli pazarlar yetmiyordu. Daha büyük pazarlar ancak bir kralın yönetimindeki bir birlikle yani "ulus" adı verilen bir birlikle mümkündü. Ulus, pazarın genişliği ve güvenliği bakımından şarttı ve bu, beraberinde, bir ortak kültüre, "ulusal kültür"e geçişi de gerekli kılıyordu. Devlet, artık ulusun hukuksal ifadesi ve somutlaşmasıydı ve ulus için hukuk üreten ve bunu güvenceye alan kurumdu; öyle olması gerekiyordu. Bununla birlikte, devletin hukuk üretmesinde burjuvazinin etkin gücünün belirleyici olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Ulus-devlet bir burjuva tasarımı olmayı bugün de sürdürüyor. Sanayileşme ve emperyalizm, Avrupa'nın kendi kurallarını bütün dünyaya kabul ettirmesi ihtiyacını da bu arada doğuruyor.

Bu da artık dinsel kaynaklı olamayacak ve her türlü tekil hukuk düzenleri için bir üstbelirleyici olacak olan yeni bir doğal hukuk anlayışının üretimine yol açmıştır. "Evrensel insan hakları" konseptinin tarihsel arkaplanında yatan motifler bunlardır. "Evrensel insan hakları" konseptini bu Batı-merkezci sosyo-ekonomik ve siyasal motivasyon bağlamından bağımsız olarak ele almak, ya safdillik ya da cehalet göstergesidir. 18. yüzyılda daha da güçlenmiş olan burjuvazi, iktidarı artık kralın da elinden almak istemiştir. Aydınlanma felsefesi ve liberalizm akımı, hukuk üretme işini yine devlete bırakmakla birlikte, artık devlet anlayışında bir değişiklik meydana gelmiş bulunuyordu. Devlete, devlet olmanın en önemli işlevi olarak, artık, insanların özgürlüklerini ve doğuştan olduğu ileri sürülen haklarını göz önünde tutmak ve korumak zorunda olan bir "hukuk devleti" olma işlevi, bir bekçi devlet olma görevi yüklenmiştir (4 Temmuz 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, 1787 Amerikan Anayasası). Yani hukuk, bireyi devlete karşı taraf kabul etmektedir ki, bu, ifadesini sivil toplum-devlet ayrımında bulmuştur. Artık devlet, hukuku yapan, fakat yaptığı hukukla kendisini de sınırlandıran devlet olmalıydı. 1789 Fransız Devrimi'nin etkilerinin günümüze kadar geldiğini biliyoruz. Bu devrimin hukuk-devlet ilişkisi açısından en önemli sonucu şu olmuştur: Hak ve özgürlükler devlet tarafından verilmez, tanınır (hukuk devleti). Ne var ki, devlet, gücü kendinde olan, toplum üstü bir varlık değildir. Devletin arkasında da daima bir egemen güç veya bir egemen güçler koalisyonu, bir siyasal otorite bulunur. Dolayısıyla kâğıt üzerinde tanınan hak ve özgürlüklerin ne ölçüde yaşama geçirilmiş olduğu, egemen güçlere karşı verilen hak ve özgürlük mücadelelerinin başarı oranına bağlıdır. Bu nedenle, "hukuk"tan söz edildiği her durumda, önce "devlet"e bakmak gerekir.

3. Hukuktan Önce Hukuku Yapan Devlete Bakmak: Her zaman egemen güçlerin güdümünde olmuş olan devletin "Şunları

yapmayacağım, kendimi şunlarla sınırlandıracağım, hukuk devleti olacağım" demesi hiç de yeterli olmamıştır. Yasalar önünde eşitlik, yoksula anlamlı gelmemiştir. Mesken dokunulmazlığı ve mülkiyet hakkı, evsiz barksız, mülksüz insanlar için hiçbir önem taşımamıştır. Sanayileşme ve kapitalistleşmeyle birlikte üretimde en üst düzeye ulaşmak, üretmek ve durmadan üretmek, sosyal adaleti sağlamaya yetmemiştir. Kısacası hukuk devleti, yoksulluk ve sosyo-ekonomik eşitsizliklerin giderilmesinde etkili olamamıştır ve olamazdı da. 1830 ve 1848 ihtilâlleri bunun böyle olduğunu açıkça göstermiştir. Bunların etkisiyle "sosyal devlet" fikri doğmuştur. "Sosyal devlet", liberalizmin "hukuk devleti"nin farkında olmadığı, tanımadığı haklardan; eğitim alma, çalışma, sağlıklı yaşama, iş ve meslek sahibi olma, uygun bir yaşam standardına ulaşma vd haklardan söz eder. Yoksulluk ve işsizlik bireyin kendi sorunu değildir, bunlar kişisel sorunlar sayılamazlar, bunlardan devlet sorumludur.

C- Günümüzde Ahlâk-Hukuk İlişkisi: Bir Liberalizm Eleştirisi

Tekrarlamalıyım: Ekonomik çıkarlardan, ahlâksal inançlardan, siyasal tercih ve güç dengelerinden bağımsız ve hele bunları önceleyen bir hukuk düzeni yoktur, olmamıştır. Son iki yüz yıllık Batı tarihi, daha önceki yüzyıllara, hatta binyıllara oranla, bu fenomenin çok daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bugün de "hukuk devleti" ve "sosyal devlet" kavramlarını tartışmaya devam etmemizin tarihsel arkaplanmda, Batı'ya özgü liberal ekonomi, liberal ahlâk ve liberal siyasetin ve bunlar doğrultusunda üretilmiş olan "liberal hukuk devleti" konseptinin yetersizliği yatmaktadır. Bu nedenle, bildirinin sonuç bölümü niteliğindeki bu bölümde, liberalizmin birkaç yönünü vurgulamak ve ahlâk felsefesi (etik) ve hukuk felsefesi arasındaki ilişkiyi bu çerçevede değerlendirmek istiyorum.

1. Liberalizmin İki Yüzü: Özellikle son yıllardaki yazılarımda liberalizmle ilgili olarak altını sürekli çizmeye gayret ettiğim birkaç hususu burada da belirtmem gerekiyor. Liberalizmin iki yüzü vardır ve bu iki yüz birbiriyle bağdaşmaz. Bu yüzlerden birisi "siyasal liberalizm" teriminde ifadesini bulurken, diğeri "ekonomik liberalizm" olarak anılır. Siyasal liberalizmle birlikte düşünülmesi gerektiği ileri sürülen "hukuksal liberalizm"in ise, insan hakları ve demokrasi temelinde "hukuksal eşitlik" fikrine dayandığı belirtilir. Siyasal liberalizm, her ne kadar hukuksal liberalizme dayanır görünse de, uygulamada o, liberalizmin öbür yüzü olan ekonomik liberalizm zemininde yükselir. Ekonomik liberalizm, insanların beden ve yetenek yönünden eşit olmadıklarını, insanlar arasında zekâ ve beceri farklılıkları olduğunu, yetenekli ve beceriklilerin bu yetenek ve becerilerini özgürce sergilemeleri, sarbestçe mülk ve kapital sahibi olup yatırım yapmaları gerektiğini, toplumların da esasen bunların "özgür girişimcilik"leri sayesinde gelişebildiklerini öğretir. Liberalizmin hukuksal planda kalan ve fakat reelleşemeyen, sözde eşitlikçi ve ekonomik planda kalan ve fakat reel olan eşitsizlikçi yüzleri arasındaki gerilim, aslında asla giderilemez, yumuşatılamaz türden bir gerilimdir. Ekonomide sınıfları, aşırı gelir dengesizliğini, bir sosyal sınıfın diğer sosyal sınıf karşısında üstünlüğünü, insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal sonucu olarak gören natüralist tavırlı bu liberalizm, hukuk alanında "hukuksal liberalizm" doğrultusunda bir formel eşitliği gözetmeye (hiç olmazsa görünüşte) ne kadar gayret ederse etsin, kendisinin sebep olduğu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal sorunların ve huzursuzlukların üstesinden gelememiştir, gelemez. O böyle bir gayreti, ancak, bu sorun ve huzursuzlukların kendi egemenliğini tehdit etmesi karşısında ve sınırlı bir şekilde göstermiş, ekonomik ve sosyal iyileştirmelere bu tehdidin büyüklüğü oranında kerhen başvurmuştur. Tarih bize,

bu tehdidin azalması oranında liberalizmin pervasızlaştığını, hatta özellikle ekonomide (kapitalist ekonomi) vahşileştiğini öğretiyor. Zaten tarihsel olarak bakıldığında, liberal demokratik hukuk devleti, üstüne ne kadar "evrensel insan hakları" türünden cilalar çekilmiş olursa olsun, uygulamada, burjuvazinin ekonomik konumunu güçlendirmek, mülkiyeti güvence altına alıp onu süreklileştirmek gibi bir işlev yüklenmiştir. Bu nedenle hukuksal liberalizm, teoride eşitlik fikrine dayansa da, uygulamada ekonomik liberalizmin ürünü olan eşitsizlikçi kapitalist sosyo-ekonomik düzenin bir örtüsü, bir cilası olmaktan kurtulamaz. Çünkü hukuksal liberalizmin, ekonomik liberalizmin "özel mülkiyet" ve "özel girişimcilik" kavramları üzerinde inşa edilmiş eşitsizlikçi yapısını değiştirecek bir gücü yoktur. Dolayısıyla onun eşitlikçiliği, uygulamada, sadece yasalar önünde bir formel eşitlik sağlamaktan öteye geçemez ve o bile pek işlemez. Hukuksal eşitlik ekonomik ve sosyal eşitlikle tamamlanmadığı yani bir sosyal hukuk devleti amaç edinilmediği sürece; liberal hukuk devleti, kurulu kapitalist düzene hizmet etmeye devam eder. Ve bugüne kadar liberal hukuk devletinin bir sosyal hukuk devletine dönüşmemiş olduğu da belirtilmelidir.

Günümüzde evrenselci bir söylem içerisinde sunulan liberal hukuk devleti konsepti, kapitalizmin eşitsizlikçi ruhuna ve hegemonyasına hiç dokunulmadan, bunlara hiç değinilmeden, dünya çapında yaygınlaştırılmak isteniyor. "Globalleşme" sloganı altında, günümüzde, Batı kapitalizminin kendisini hukuksal ve tabii daha da önemlisi, ekonomik anlamda dünyaya tek seçenek olarak kabul ettirme girişimine tanık oluyoruz. Bu nedenle nötralite ve olgusallık izlenimi bırakan "globalleşme" terimini, onun bir öznesinin bulunduğunu, bu öznenin Batı kapitalizmi olduğunu hatırlayarak, "globallleştirme" olarak anlamak ve kullanmak gerekir. Ben liberal demokratik hukuk devleti konseptinin böyle bir yayılmacılık için araçlaştırıldığını, onun,

Batı kapitalizminin kendi varlığını idame ve dünyaya hükmetmek amacına hizmet eden bir işlev yüklendiğini düşünüyorum.

2. Hukuka Ahlâk, Ekonomi ve Siyasetin İzinden Bakmak: Hukuk, ekonomik çıkar, ahlâksal ve siyasal ilke ve tercihler doğrultusunda üretilen ve şekillenen bir şeydir. Günümüzde liberal hukuk bunun en açık kanıtıdır. Çıkar ve tercihler her dönemde çeşitli ve hatta karşıt şekillerde görünürler. Dolayısıyla hukuk üretiminde de her dönemde farklı çıkar ve anlayışlar belirleyicidir. Hukukun, tarih boyunca, bir temel norm veya temel normlar dizisine dayandırılmak istendiği açıktır. Ne var ki, bu temel norm veya temel normlar dizisini, devlete yön veren güçlerin asli eğilimlerinin ve tercihlerinin belirlediği de açıktır. Bu asli eğilim ve tercihler toplamına "ideoloji" denmesinde bir sakınca yoktur. Bu asli eğilim ve tercihlerin, özellikle 18. yüzyıldan bu yana Batı'da "evrensellik" kisvesi altında ifade ediliyor olması, onların belli güçlerin yani toplumların ve uluslararası toplumun egemenlerinin tikel kalan kendi tercih ve eğilimleri olduklarını ve bu yüzden evrenselleşememiş halde kaldıklarını, bu tarihsel realiteyi değiştiremez. Bu, ahlâkta, ekonomide, siyasette olduğu gibi hukukta da bir evrenselliğin olmadığı, başka ve özellikle rakip eğilim ve tercihler olduğu sürece de evrensel bir hukukun olamayacağı anlamına gelir. "Evrensel" adı altında sunulmuş ve yürürlüğe konulmaya çalışılmış olan tüm ahlâklar, hukuklar, ekonomik düzenler ve siyaset anlayışları, tarihselliğe, bu demektir ki geçiciliğe ve tekilliğe yazgılıdırlar. Onlardan herhangi birinin bugün egemen ve yaygın pozisyonda olması, evrensel olduğu ve evrensel kalacağı anlamına asla gelmez. Liberal "hukuk devleti" için de bu böyledir. Günümüzün en önemli sosyal sorunları, bana göre, özgürlüğü eşitliğin önüne koyan özgürlükçü (liberalist) ahlâk ve liberal hukuk devleti konsepti karşısında eşitliği özgürlüğün önüne koyan eşitlikçi ahlâk ve "sos-

yal hukuk devleti" konseptinin zayıflamış veya zayıflatılmış olmasıyla bağıntılıdır.

Bildirimde, ahlâkın hukuku önceleđiğini, "hukuk"tan söz edildiğinde, aynı zamanda ekonomi ve siyasetten de söz etmenin kaçınılmazlığını, hangi hukuku benimseyeceğimizi ahlâksal, ekonomik ve siyasal tercih ve eğilimlerimizin belirlediğini göstermeye gayret ettim. Ben liberalizmin eşitsizlikçi ekonomi ve siyaset anlayışının, globalleştirme dayatmasının, dünyada ve bizde giderek artan olumsuzluklara yol açacağını gözlüyor ve bu görünümüyle liberalizme dünyada ve bizde karşı çıkılmasının önce ahlâksal, daha sonra ekonomik, hukuksal ve siyasal bir gereklilik olduğunu düşünüyorum.

Ahlâk felsefesi (etik) ile hukuk felsefesinin temel kavram ve sorunlarının, herhangi bir ahlâk ve herhangi bir hukuk anlayışından bağımsız olarak tanımlanıp irdelenmesinin ve tartışılmasının mümkün olmadığı, özellikle son 250 yıldır bu kavram ve sorunların liberal ve liberal olmayan anlayışlar ve tabii ki ideolojiler çerçevesinde tartışılmakta olduğu açıkça görülmelidir. Liberalizmin bu konu ve sorunları (üstelik küçümseyici bir tavırla) ideolojiler üstü bir zeminde tartışmak gerektiği hususundaki iddiasını da, liberalizm savunucularının bir ideolojik taktiği olarak değerlendirmek gerektiğini, hatta bunun bir tuzak olduğunu ve bizim ülkemiz gibi ülkelerin düşünen insanlarının bu tuzaktan sakınmak zorunda olduklarını vurgulamak istiyorum.

1981/82 Teksiri İçin Türkçe Kaynakça

Genel

1. Heimsoeth, H., *Ahlâk Denen Bulmaca,* çev. Nermi Uygur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, 1978.
2. Gregoire, F., *Büyük Ahlâk Doktrinleri,* çev. Cemal Süreya, Varlık Yayınları, İstanbul1971.

Mutlulukçu/Yararcı Etik

3. Akarsu, B., *Ahlâk Öğretileri I (Mutluluk Ahlâkı -Eudaimonia),* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, 1967.
4. Descartes, R., *Ahlâk Üzerine Mektuplar,* çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı yayımı, Ankara 1964.
5. Arat, N., *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, İstanbul 1979.
6. Mill, J.S., *Faydacılık,* çev. Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Bakanlığı yayımı, Ankara 1964.
7. Heistermann, W.E., *Pragmatizmde Hakikat Mefhumu,* çev. Hüseyin Batuhan, Felsefe Arkivi, cilt III, sayı: 1, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, İstanbul 1952.

Ödev Etiği (Deontolojik Etik)

8. Akarsu, B., *Ahlâk Öğretileri II (Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi),* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, İstanbul 1968.
9. Kant, I., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu yayımı, Ankara 1981.

Determinist Etik

10. Spinoza, B., *Etika,* çev. Hilmi Ziya Ülken, Milli Eğitim Bakanlığı yayımı, 1974.

İçerikli Değer Etiği

11. Akarsu, B., *Çağdaş Felsefe,* Milli Eğitim Bakanlığı yayımı, Ankara 1979 (özellikle, Scheler ve Hartmann maddeleri, S. 83-107 ile Scheler'in metni S. 220-231).
12. Mengüşoğlu, T., *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, İstanbul 1969.
13. Akarsu, B., *Max Scheler'de Kişilik Problemi,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, İstanbul 1962.
14. Scheler, M., *İnsanın Kosmosdaki Yeri,* çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul Matbaası, İstanbul 1968.

Varoluşçu Etik

15. Akarsu, B., *Çağdaş Felsefe* (yukarıda 11. sıradaki kitap): Kitabın "varoluşçuluk" (s. 108-139), "Sartre'dan metinler-" (s. 236-247) ve "Heidegger'den metin" (s. 232-235) başlıklı bölümleri.
16. Maggee, B., *Yeni Düşün Adamları,* çev. Ülker Gökberk, kitabın "Heidegger ve Çağdaş Varoluşçuluk" bölümü, 1980.
17. Sartre, J.P., *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci, İstanbul 1980.

Eleştirel Etik

18. Maggee, B., *Yeni Düşün Adamları* (yukarıda 16. sıradaki kitap), "Ahlâk Felsefesi" başlığı altında R.M. Hare ile yapılan söyleşi, çev. Rona Aybay.
19. Uygur, N., "Ahlâk Öğretilerinin Eleştirisi", *Felsefe Arkivi,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımı, İstanbul 1965.
20. Reichenbach, H., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu,* çev. Cemal Yıldırım, Bölüm 17: Etiğin Yapı ve Niteliği (s. 185-201), Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
21. Akarsu, B., *Çağdaş Felsefe* (yukarıda 11. sıradaki kitap), A.J. Ayer'in "Ahlâk Felsefesinin Eleştirisi" adlı yazısı, çev. Necla Arat, s. 274-291.

Genel Kaynakça

Adjukiewicz, K., *Felsefeye Giriş,* çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989.

Akarsu, B., *Ahlâk Öğretileri,* 2 cilt, İstanbul 1970.

Akarsu, B., *Çağdaş Felsefe,* İstanbul, 3.baskı, 1994.

Arat, N., *18. Yüzyıl İngiliz Felsefesinde Ethik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu,* İstanbul 1979.

Aristoteles, *Metafizik,* çev. Ahmet Arslan, 2 cilt, İzmir 1985, 1993.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev. Saffet Babür, Ankara 1999.

Aristoteles, *Eudemos'a Etik,* çev. Saffet Babür, Ankara 1999.

Aster, E.v., *Felsefe Tarihi Dersleri,* çev. Macit Gökberk, İstanbul 1943.

Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic,* Middlesex, 1946.

Bochenski, J.M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi,* çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul 1983.

Bollnow, O.F., *Einfache Sittlichkeit,* Göttingen 1947.

Bollnow, O.F., *Konkrete Ethik,* Göttingen 1956.

Bollnow, O.F., *Wesen und Wandel der Tugenden,* 1970.

Brenkert, G.E., *Marx'ın Özgürlük Etiği,* çev. Y. Alogan, İstanbul 1998.

Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory,* London 1930.

Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,* çev. Doğan Özlem, İzmir 1988, 2. baskı: İstanbul 1997.

Cassirer, E., "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", *Bilim, Tarih ve Yorum* içinde, Doğan Özlem, İstanbul 1995

Cevizci, A., *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa, 3. baskı, 2001.

Cevizci, A., *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa, 2. baskı, 2001.

Cevizci, A. *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi,* Bursa 2001.

Ceylan, Y., "Din ve Ahlâk", *Doğu Batı,* 4/1998, s. 107-114.

Çotuksöken, B. - Babür, S. (yayımlayanlar), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe,* İstanbul 1989.

Darwin, C., *İnsanın Türeyişi,* çev. Ö. Ünalan, 4. baskı, Ankara

1978.
Delius, H., "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri,* derleyen / çeviren: Doğan Özlem, 1990, 3. baskı: İstanbul 2001.
Dietrich, O., *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart,* Leipzig 1923-66, 7 cilt, Berlin 1982.
Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* çev. Candan Şentuna, İstanbul 2003
Epikür (Epikuros), *Mektuplar ve Maksimler,* çev. Hayrullah Örs, İstanbul 1962.
Fahrenbach, H., *Existenzphilosophie und Ethik,* 1970.
Fahrenbach, H., *Sprachanalyse und Ethik,* München 1967.
Gadamer, H.-G., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie,* 1931, 1968.
Gökberk, M., *Felsefe Tarihi,* İstanbul 1967.
Gündoğan, A.O., *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi,* İstanbul, 2. baskı: 1997.
Hartmann, N., *Ethik,* Berlin 1949.
Heidegger, M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma,* çev. Doğan Özlem, 1996, 2. baskı: Paradigma Yayınları 1998.
Heidegger, M., *Bilim Üzerine İki Ders,* çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.
Heidegger, M., *Metafizik Nedir?,* çev. Yusuf Örnek, Ankara 1991.
Heinemann, F., "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri,* der. / çev. Doğan Özlem, 1990, 2. baskı İstanbul 2001.
Höffe, O. (hrsg.) *Einführung in die utilitarische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte,* 1975.
Hudson, W.D., *Modern Moral Philosophy,* New York 1970.
Hühnerfeld, P., *Heidegger. Bir Filozof, Bir Alman,* çev. Doğan Özlem, 1994, 2. baskı: İstanbul 2002.
Hünler, S.Z., *İki Adalet Arasında. Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı,* Ankara 1997.
Jodl, F., *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft,* 1906, 1983.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara 1980.
Kant, I., *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çev. İoanna Kuçuradi, Ankara 1982.
Kant, I., *Seçilmiş Yazılar,* çev. Nejat Bozkurt, İstanbul 1984.
Kaufmann, W., *İnsanı Anla(ma)mak,* çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997.
Kierkegaard, S., *Korku ve Titreme,* çev. N. E. Düzen, Ankara 1990.
Kierkegaard, S., *Baştan Çıkarıcının Günlüğü,* çev. S. Sertabiboğlu, İstanbul 1996.
Kierkegaard, S., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk,* çev. M. M. Yakupoğlu, İstanbul 1997.
Kraft, V., *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre,* Wien 1951, 3. baskı: 1976.
Krämer, H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* 1959.
Kron, H., *Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem der ethischen Relativismus,* 1960
Llyod, G., *Spinoza and the Ethics,* London 1996.
Lukes, S., *Marksizm ve Ahlâk,* çev. Osman Akınhay, İstanbul 1998.
MacIntyre, A., *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi,* çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2000.
MacIntyre, A., *Varoluşçuluk,* çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2001.
Maggee, B., *Yeni Düşün Adamları*, haz.: Mete Tuncay, İstanbul 1979.
Maggee, B., *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi Tarihi,* çev. Ahmet Cevizci, İstanbul 2001.
Markoviç, M., *Hümanizm ve Ahlâk Felsefesi,* çev. A. Ünlü, 2. baskı, İstanbul 1998.
Marx, K.- Engels, F., *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri,* çev. Muzaffer Erdost, Ankara 1998.

Mengüşoğlu, T., *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi,* İstanbul 1969.

Megill, A., *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida,* çev. Tuncay Birkan, Ankara 1998.

Murdoch, I., *Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi,* çev. Selahattin Hilav, İstanbul 1981.

Nagel, T., "Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri", *Doğu Batı,* 4/1998, s. 137-145.

Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse,* Leipzig 1886 (Türkçesi: *İyinin ve Kötünün Ötesinde)*

Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral,* Leipzig 1887 (Türkçesi: *Ahlâkın Soykütüğü)*

Nietzsche, F., *Ecce Homo,* çev. Can Alkor, İstanbul 1997.

Onart, A., "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir?", *Felsefe Arkivi,* 20 (1977), s. 79-97.

Özlem, D., *Tarih Felsefesi,* 1984. 8. baskı: İstanbul 2004.

Özlem, D., *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* 1990, 3. baskı: İstanbul 2001.

Özlem, D., *Felsefe Yazıları,* 1993, 3. baskı: 2001.

Özlem, D., *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* 1986, 4.baskı: İstanbul 2000.

Özlem, D., *Bilim, Tarih ve Yorum,* İstanbul 1998.

Özlem, D. *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* İstanbul 1999.

Özlem, D., *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,* 1994, 2. baskı: İstanbul 1996.

Özlem, D., *Kavramlar ve Tarihleri I,* İstanbul 2002.

Patzig, G., *Ethik ohne Metaphysik,* 1971.

Pieper, J., *Die Wirklichkeit und das Gute,* 1939, 1974.

Plamneatz, J., *The English Utilitarians,* 1949, 1958.

Platon, *Diyaloglar,* çev. Tanju Gökçel, İstanbul 1986.

Poole, R., *Ahlâk ve Modernlik,* çev. Mehmet Küçük, İstanbul 1991.

Popper, K.R., *Açık Toplum ve Düşmanları,* çev. Mete Tunçay, Harun Rızatepe, Ankara 1967.

Reiner, H., *Die philosophische Ethik, Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart,* Marburg 1964.
Rossi, J. *Analitik Felsefe,* çev. Atakan Altınörs, İstanbul 2001.
Rousseau, J.J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul 1982.
Ryffel, H., *Der Wertpluralismus unserer Zeit als philosophische Problem,* 1957.
Sartre, J.P., *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci, İstanbul 1980.
Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 4. baskı: 1954.
Scheler, M., *İnsanın Kosmosdaki Yeri,* çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul 1968.
Schopenhauer, A., *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* 1841, yeni baskı: Berlin 1982
Schopenhauer, A. *Aşkın Metafiziği,* çev. Selahattin Hilav, 5. baskı, İstanbul 1997.
Schrey, H.-H., *Einfuhrung in die Ethik,* Darmstadt 1977.
Schwartz, E. *Ethik der Griechen,* 1951, 1989.
Sena, C., *Filozoflar Ansiklopedisi,* 4 cilt, İstanbul 1976.
Spinoza, B., *Etika,* çev. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul 1964.
Stern, A., *Geschichtsphilosophie und Wertproblem,* 1967.
Touraine, A., *Modernliğin Eleştirisi,* çev. Hülya Tufan, İstanbul 1995.
Ülken, H.Z., *Ahlâk,* İstanbul 1946.
Ülken, H.Z., *Genel Felsefe Dersleri,* Ankara 1972.
Ülken, H.Z., *Aşk Ahlâkı,* İstanbul 1999.
Versenyi, L., *Sokrates ve İnsan Sevgisi,* çev. Ahmet Cevizci, Ankara 1989.
Weischedel, W., *Recht und Ethik,* 1956, 1997.
Welte, B., *Determination und Freiheit,* 1969.
Werkmeister, W.H., *Theories of Ethics,* London 1961, 3. baskı: 1987.
Wittmann, M., *Die moderne Wertethik,* 1940, 1981.

Dizin

-A-
adalet 20,34, 42, 49, 54, 149, 170, 178, 196, 206, 207, 210, 212
Adjukiewicz, K. 226
agathon (bkz. en yüksek iyi, summum bonum, iyi)
ahlâk bilimi 138, 139, 147
ahlâk dili 149, 150
ahlâk duygusu 140, 141
ahlâk - etik ayrımı (bkz. etik - ahlâk ayrımı)
ahlâklılık 34, 36, 70, 72, 73, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 88, 89, 105, 119, 126, 127, 128, 129, 152, 156, 163, 181, 208
ahlâk mantıkçılığı 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155
ahlâksal buyruk (bkz. buyruk, imperatif)
ahlâksal erdemler (bkz. erdem)
ahlâk sezgisi 140, 141
ahlâk yasası 29, 35, 43, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 85, 88, 91, 94, 98, 105, 127, 129, 133, 146, 153, 169, 174
Akarsu, B. 223, 226
Akatlı, F. 228
Akınhay, O. 228
aklın olgusu (Faktum der Vernunft) 74, 78
aksiyolojik etik (bkz. değer etiği, içerikli değer etiği)
Albert, H. 191
Alogan, Y. 226
Alkor, C. 229
altın orta 54, 55
Altınörs, A. 230
altruizm (bkz. özgecilik, diğerkâmlık)
Angst (bkz. endişe)
anlama 81, 82, 84, 117, 118, 133, 135, 159, 179, 180, 194
Annikeris 55
Antisthenes 57, 58
antropolojik temellendirme (etikte) 27, 28, 29, 110
apatheia 60, 61
araçsal akıl 15, 49
Arat, N. 223, 225, 226
Aristoteles 22, 35, 47, 49, 50, 51, 52, 63, 69, 99, 116, 141, 149, 150, 155, 163, 170, 171, 172, 185, 226, 228, 229

160, 162, 201, 204, 205
Durkheim, E. 103, 138, 139, 147
duygu, duygulanım, dugusallık 79, 80, 81, 82, 83, 85, 92, 114, 121, 127, 128, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 156, 160, 170, 173, 176
duygudaşlık 147, 148, 150, 151, 152, 161
duygudaş toplum 151, 152
duygusal edim (etikte) 83, 85, 92, 145, 159, 178, 182, 188
Düzen, N. 228

-E-

egoizm 64, 65, 66, 67
ekzistens 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 145
ekzistensiyalizm (bkz. varoluşçuluk)
eleştirel etik 139, 140, 141, 145, 155, 156
endişe (Angst) 114, 115, 117
entelekia 50
en yüksek iyi (bkz. agathon, summum bonum, iyi)
Epiktetos 61, 62
Epikuros 56, 57, 227
Epikurosçuluk 56, 57, 59, 68
erdem 20, 33, 34, 35, 36, 42, 48, 52, 53, 54, 57, 60, 61, 62, 63, 67, 80, 98, 99, 107, 132, 149, 172, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 204, 212
Erdost, M. 229
erek, ereksel, erekselci (etikte) 34, 41, 42, 43, 47, 50, 54, 61, 63, 67, 68, 71, 81, 85, 91, 93, 106, 107, 108, 119, 122, 172, 176, 182
eşitlik (etikte ve hukukta) 104, 112, 122, 135, 149, 151, 170, 196, 188, 189, 201, 204, 207, 210, 211, 213, 214, 218, 219
ethos, etos 23, 157, 162
etiğin duygusal teorisi 143 144, 145, 146, 147, 1487, 149, 155
etik - ahlâk ayrımı 17, 22, 23, 24, 32, 49, 155, 156, 163, 164, 204
etik bilgi 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 147
eudaimonia (bkz. mutluluk)
eudaimonik erdemler 53, 54

eudaimonizm (bkz. mutlulukçuluk)
evrensel, evrensellik, evrenselci 17, 18, 19, 20, 21, 24, 43, 69, 70, 85, 124, 134, 141, 142, 145, 146, 152, 160, 162, 171, 173, 186, 187, 190, 195, 197, 198, 206, 207, 217, 220, 221
evrensel ahlâk 142, 144
evrenselcilik - görecilik tartışması (etikte) 18,19, 20, 21, 42, 69, 142, 160
eylem (ahlâksal) 14, 26, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 58, 60, 68, 81, 87, 88, 129, 133, 138, 200

-F-

Fahrenbach, H. 227
felsefi etik - dinsel/teolojik etik ayrımı 29, 30
Fichte, J. G. 177
Foucault, M. 229
formalist etik 76, 78

-G-

Gadamer, H.- G. 227
Galilei, G. 137
gereklilik 37, 135, 136, 149, 150, 182, 201, 204
gereklilik - zorunluluk ayrımı (.kz. zorunluluk - gereklilik ayrımı)
Gorgias 46
Gökberk, M. 227
Gökberk, Ü. 228
Gökçöl, T. 230
göreli, görelilik, göreci 18, 19, 42, 43, 87
görev 61, 161
görev - ödev ayrımı 61, 161
Gregoire, F. 223
Grek stoacılığı 60, 61
güç istenci 105, 107, 108, 109, 110, 127, 184
Gündoğan, A. O. 227

-H-

Hare, R. M. 142, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 224
Hartmann, N. 21, 23, 38, 78, 89, 91, 93, 94, 96, 105, 150, 158, 159, 171, 179, 181, 182, 185, 188, 205, 224, 227
haz (hedone) 19, 32, 48, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 69, 71, 74, 101, 140, 145, 169, 173, 174
hazcılık (hedonizm) 54, 55, 56, 59, 63, 65, 68, 127, 129

Hegesias 55
hedonizm (bkz. hazcılık)
Hegel, G. W. F. 77, 100, 113, 114, 161, 197
Heidegger, M. 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 224, 227, 229
Heimsoeth, H. 223
Heinemann, F. 227
Heistermann, W. E. 223
Herder, J. G. 161
hermeneutik 185, 188, 193, 194
heteronomi, heteronom 72, 73, 75, 105
Hıristiyanlık 18, 21, 25, 26, 30, 63, 89, 92, 107, 108, 109, 110, 115, 172, 183, 190, 196, 198, 215, 216
Hilav, S. 229, 230
Hobbes, T. 66, 67
homo faber 14, 16
homo technicus 14, 16,
homo moralis 16
Höffe, O. 227
Hudson, W. 227
hukuk 9,199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 221, 222
hukuk devleti 212, 217, 218, 220, 221, 222
hukuk felsefesi 206, 207, 208, 209, 210, 216, 217, 218
Hume, D. 111, 131, 140, 150, 160, 173, 174, 188, 193
Hutcheson, F. 65, 66
Hühnerfeld, P. 227
Hünler, H. 227, 228
Hünler, S. Z. 228

-İ-

imperatif (bkz. buyruk, ahlâksal buyruk
inziva ahlâkı 115
irade (bkz. istenç, isteme)
İslâm 18, 21, 25, 26, 30, 172, 190
istenç, isteme 30, 36, 41, 48, 49, 62, 70, 72, 75, 77, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 95, 97, 101, 102, 104, 119, 127, 129, 130, 149, 201, 211
istenç (isteme) özgürlüğü 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 70, 72, 96, 104, 105
iyi (en yüksek iyi) 15, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 28, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 54, 5,6, 57, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 88, 92, 102, 104, 107, 109, 127, 129, 131, 132, 144, 149,

157, 170, 171, 172, 174, 182, 196, 200, 204, 206
İyi - Doğru - Güzel özdeşliği 47

-J-

Jaspers, K. 82, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 187, 189
Jodl, F. 228

-K-

Kant, I. 11, 28, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 61, 68, 69, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 94, 96, 100, 105, 111, 116, 120, 127, 128. 129, 131, 132, 140, 146, 150, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 174, 175, 177, 179, 189, 193, 208, 209, 211, 223, 228
karar, karar verme 35, 56, 74, 94, 136, 151, 158, 211
Karasan, M. 223
kategorik imperatif (bkz. koşulsuz buyruk)
Kaufmann, W. 228
kaygı (Sorge) 117, 118, 119
Kierkegaard, S. 113, 114, 115, 117, 119, 125, 228
Kinik Okul, kinikler, kinik 48, 57, 58, 59, 61
Kirene Okulu 32, 44, 48, 55, 56, 57, 59
kişi 88, 89, 90, 94, 113, 115, 119, 121, 124, 181, 186, 211
Kleanthes 60
koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) 73, 88, 174, 189
koşulsuz yasa (ahlâk yasası) 73
kozmos 24, 25, 26, 27, 49, 58, 59, 62, 105, 130, 170, 195
kozmolojik temellendirme (etikte) 24, 25, 110, 134, 137, 150
kötü 15, 17, 19, 26, 31, 36, 45, 46, 54, 62, 88, 98, 101, 104, 107, 109, 131, 132, 145, 174, 200, 204, 206
kötümsercilik (etikte) 100, 101, 102
Kraft, V. 228
Krämer, H. J. 228
Krates 57
Krissippos 60
Kuçuradi, İ. 223, 228
Küçük, M. 167, 230

-L-
legalite - moralite ayrımı 70, 71
liberalizm, liberal ahlâk, liberal hukuk 200, 208, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 224
Llyod, G. 228
Locke, J. 66, 67, 111, 130, 131, 193
logos 24, 27, 43, 58, 59, 196, 197, 210
Lotze, R. H. 78, 175, 176, 177
Lucks, S. 228

-M-
Maggee, B. 224, 228
Markoviç. M. 229
Mclntyre, A. 228
makrokosmos 24, 59
Maritaine, J. 26
Marx, K. 104, 126, 160, 184, 192, 226, 228, 229
Marksizm 104, 126, 184, 185, 192, 228
Megill, A. 229
Mengüşoğlu, T. 224, 229, 230
meta-etik 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 1521, 152, 153, 154, 155, 164, 165, 205, 206, 207, 208
mikrokozmos 25, 27, 59
Mill, J. S. 11, 28, 32, 65, 67, 223
Moore, G. E. 142
moral, moralite 16, 19, 21, 22, 23, 70, 127
motivasyon, motif 38, 81, 135, 136
motivasyon - determinasyon ayrımı 38, 81
Murdoch, I. 229
mutlak değerler 33, 86, 87, 88, 110, 127, 145, 168, 171, 173, 180, 181, 185, 197
mutluluk (eudaimonia) 31, 34, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 74, 101, 102, 129, 172, 196
mutlulukçu (eudaimonist) etik 40, 41, 42, 43, 79, 82, 83 127

-N-
Nagel, T. 229
nedensellik (ilkesi, yasası) 36, 72, 73, 75, 85, 90, 91, 94, 96, 105, 106, 135, 144, 176, 182

neden - motif ayrımı 135, 136
nefret (edim olarak) 80, 82, 83, 84, 85, 176, 17
Nietzsche, F. 105, 106, 107, 108, 109, 110, 127, 183, 184, 185, 187, 229
Nirvana 102
neopozitivizm (bkz. pozitivizm)
norm, normatif 14, 15, 16, 17, 36, 37, 38, 91, 11,4, 131, 132, 134, 136, 128, 140, 141, 143, 144, 145, 151, 186, 187, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 212, 221
normatif etik 139, 140, 141, 145, 201

-O-

Oidipus 995
olan - olması gereken ayrımı 32, 70, 75, 93, 94, 105, 112, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 141, 144, 145, 149, 151, 155, 156, 157, 168, 171, 173, 174, 194
olgu yargısı - değer yargısı ayrımı 45, 67, 83, 192, 193, 194
olması gereken 15, 32, 37, 43, 70, 75, 91, 93, 94, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 139, 141, 144, 145, 149, 150, 151, 153, 168, 194, 203
oluşmuşluk - oluşturulmuş ayrımı 134, 135, 136
Onart, A. 229
operasyonalizm 64, 69
Origenes 46
ortak duyu (common sense) 64
ortonomi, ortonomi etiği, ortonomist etik 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161 , 162, 163, 165
otonomi 29, 33, 34, 3,6, 37, 70, 72, 74, 75, 78, 88, 89, 90, 105, 112, 127, 161, 162, 165

-Ö-

ödev 29, 35, 61, 68, 73, 74, 75, 76, 131, 149, 150, 159, 201, 204
ödev etiği (deontolojik etik) 40, 61, 68, 73, 74, 75, 76, 82, 105, 127, 129, 141, 148
ödev mantığı 150, 1512
ölçülülük 48, 57
Örnek, Y. 227
Örs, H. 227

özgecilik (altruizm, diğerkâmlık) 55, 61, 65, 67, 201
özgür istenç 88, 97, 98, 134, 135, 136, 152
özgürlük 29, 36, 37, 38, 62, 70, 72, 73, 74, 77, 88, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 109, 110, 111, 112, 115, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 129, 134, 183, 184, 186, 201, 204, 207, 210, 211, 212, 214, 217
özgürlük etiği 40, 77, 96, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127
özgürlük - zorunluluk ayrımı (bkz. zorunluluk - özgürlük ayrımı)
Özlem, D. 226, 227, 229, 230

-P-

Parmenides 45, 171
Pascal, B. 85
Patzig, G. 230
phronesis 35
Pieper, J. 230
Plamneatz., J. 230
Platon 20, 21, 34, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 63, 69, 92, 97, 107, 108, 120, 137, 159, 160, 170, 172, 185, 195, 196, 228, 229, 230
Poole., R. 230
Popper, K. R. 191, 230
pozitif hukuk 202, 207
pozitivizm, neopozitivzm 21, 37, 103, 104, 137, 138, 139, 142, 143, 157, 159, 160, 164, 174, 175, 176, 185, 191, 192, 194, 206
pragmatizm 11, 35, 64, 69, 142, 164
pratik akıl 14, 15, 51, 52, 53, 81, 158, 174
Prodikos 170, 173
Prometheus 95, 96
Protagoras 20, 169
Pythagoras 45

-R-

Reichenbach, H. 225
Reiner, H. 230
relativizm, relatif (bkz. görecilik, göreli)
Rızatepe., H. 230
Rickert, H. 78, 89, 177, 178, 179, 185
Roma stoacılığı 61
Ross, D. 142
Rossi, J. 230

Rousseau, J. J. 230
Rothacker, E. 137
ruh 97, 98, 99, 120, 130
Ryfell, H. 230

-S-

Sartre, J. P. 11, 125, 126, 188, 224, 229, 230
Scheler, M. 21, 23, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 94, 96, 105, 115, 140, 145, 150, 158, 159, 171, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 224, 230
Schlick, M. 142
Schiller, F. 77, 80, 159
Schopenhauer, A. 100, 101, 102, 104, 230
Schrey, H.- H. 230
Schwartz, H. 230
seçim, seçme 37, 38, 82, 94, 136, 151, 158, 178, 179, 188, 189, 202, 203, 204
Sena, C. 230
Seneca, L. A. 61, 62
Sertabiboğlu, S. 228
sevgi (edim olarak) 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 123, 158, 176, 179
sezgi, sezgici, sezgicilik (etikte) 33, 35, 82, 85, 115, 117, 120, 128, 129, 140, 145, 146, 147, 148, 152, 159
sezgici etik 128, 129
Shastesbury, A. A. C. 65, 67
sofist, sofistler 19, 20, 21, 24, 32, 41, 43, 69, 169, 170, 173, 185, 188, 195
Sokrates 20, 21, 41, 42, 43, 44, ,45, 46, 55, 57, 58, 60, 62, 69, 106, 107, 160, 170, 171,
185, 195, 231
sophia 35, 51, 53
sorumluluk 53, 58, 93, 118, 123, 126, 131, 149, 161, 165, 182, 183, 201, 204
sosyal adalet 212, 215, 218
Spencer, H. 103
Spinoza, B. 46, 96, 97, 98, 100, 104, 224, 228, 230
Stern, A. 230
Stevenson, C. L. 148
stoacılık, stoacı 15, 21, 22, 32, 34, 44, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 102, 129, 196
summum bonum (bkz. en yüksek iyi, agathon)
Süreya, C. 223

-Ş-

Şentuna, C. 227

-T-
Taine, H. 103, 138
tarih bilinci 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 161, 163, 197, 198
tarihsellik, tarinhselcilik, tarihselci 77, 120, 121, 124, 133, 13,5, 137, 139, 162, 164, 165, 187, 190, 197, 205, 206, 221
teknik 14, 15
telos, thelos (bkz. erek)
teolojik temellendirme (etikte) 25, 26, 110
teorik akıl 14, 51, 52, 81, 116, 120, 174
tercih, tercih etme 37, 38, 82, 84, 86, 87, 88, 94, 136, 151, 158, 178, 179, 188, 189, 201, 202, 203, 204, 211, 221, 224
Theodoros 55
Thomas, Aquino'lu 172
tin, tinsel, tinselci 27, 28, 33, 38, 40, 42, 56, 71, 72, 75, 83, 85, 88, 90, 91, 92, 93, 113, 133, 134, 135, 136, 139, 150, 171, 179, 181, 188, 211
tin bilimleri 133, 134, 181, 194
Topitsch, E. 191
toplumsal etik 161, 162
Touraine, A. 230
Troeltsch, E. 186, 187
Tufan, H. 230
Tunçay, M. 228, 230

-U-
utilitarizm (bkz. yararcılık)
Uygur, N. 223, 224

-Ü-
Ülken, H. Z. 224, 231
Ünalan, Ö. 227
Ünlü, A. 229
üst insan 109, 110, 184

-V-
varoluşçuluk (ekzistensiyalizm) 11, 26, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 121, 145, 159, 188, 224
varoluşçu etik 110, 114, 116, 120, 121, 127, 128, 156
Versenyi, I. 231
vicdan 34, 35, 36

-W-
Weber, Max 179, 190, 192
Weischedel, W. 231
Welte, B. 231
Werkmeister, W. H. 231

Windelband, W. 78, 89, 177, 185
Wittgenstein, L. 229
Wittmann, M. 231

-Y-

yabancılaşma 112, 113
Yahudilik 25, 46, 96
Yakuboğlu, M. M. 228
yalın ahlâklılık 162, 163
yalın değerler 162, 163
yarar, yararcılık, yararcı 11, 19, 28, 32, 34, 35, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 74, 80, 82, 101, 102, 127, 132, 141, 142, 145, 149, 153, 155, 161
yarar etiği, yararcı etik 40, 79, 83, 127
Yardımlı, A. 228
Yeni Kantçılık 89, 175, 177, 181
Yıldırım, C. 225

-Z-

Zenon (Kıbrıslı) 60
zorunluluk-gereklilik ayrımı 93, 135, 136, 150
zorunluluk - özgürlük antinomesi 96, 97, 98, 101

Kitabın ilk iki bölümünde, etiğin (ahlâk felsefesi) temel problemleri, bu temel problemler içinden kendilerine başat saydıkları problemlere göre çeşitlere, tiplere ayrılan etikler (ahlâk felsefeleri), betimleyici ve irdeleyici bir tutumla tanıtılmaktadır. "Eleştirel etik" adlı üçüncü bölümde etik tiplerinde temel tavırlar, "ahlâklılık" tanımlarındaki çeşitlilik, olan-olması gereken ayrımı, etiklere tarih bilinci ışığında nasıl yaklaşılabileceği, normatif etik-eleştirel etik ayrımı ve meta-etikler eleştirel bir yaklaşımla ele alınıp işlenmektedir.

Son ve dördüncü bölümde bizzat bir felsefe disiplini olarak etiğin neliği ve olabilirliği irdelenmekte ve eleştirilmektedir.

ISBN 975-10-2248-7