Immanuel Kant

Ethica

Etik Üzerine Dersler

Çeviren: Oğuz Özügül



pencere yayınları

2. Baskı

Immanuel Kant
Ethica
Etik Üzerine Dersler

Bu kitabın Yayın hakları
Pencere Yayınlarına aittir
Eine Vorlesung Über Ethik Herausgegeben Von Gerd Gerhardt Fischer
Taschenbuch Verlag, Frankfurt Am Main 1990
Almanca baskısından dilimize çevrilmiştir
Birinci Baskı: Ağustos 2003
İkinci Baskı: Ekim 2007
Baskı, Cilt: Kilim Matbacılık
Maltepe mah. Litros Yolu Fatih San. Sit. No: 12/204
Zeytinburnu-İstanbul Tel: (0212) 612 95 59

Yayın Yönetmeni: Muzaffer Erdoğdu

ISBN 975-8460-54-4

PENCERE YAYINLARI: 169
pencereyayinlari@hotmail.com



Osmanağa Mah. Pavlonya Sok. No. 10/6 Nuhoğlu İşhanı
Kadıköy / İSTANBUL / TEL: (0216) 414 64 41

Immanuel Kant

Ethica
Etik Üzerine Dersler

Çeviren: Oğuz Özügül

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM A

Philosophia Practica Universalis *(Genel Pratik Felsefe)* 11
I. **Prooemium** *(Önsöz)* 11
II. Geçmişteki Ahlâk Sistemleri 16
III. Ahlâklılık İlkesi Üstüne 22
IV. Yükümlülük Üstüne 32
1. **De Obligatione Activa et Passiva** *(Aktif ve Pasif Yükümlülük Üstüne)* 32
2. Ahlâksal Baskılar Üstüne 41
3. Pratik Zorunluk Üstüne 43
4. Yasalar Üstüne 48
5. En Yüce Ahlâklılık İlkesi 51
6. Yazar Burada Şöyle Diyor: **De Littera Legis** *(Yasanın Dili Hakkında)* 62
7. Yasa Koyucu Üstüne 67
8. Ödüller ve Cezalar Üstüne 68
9. **De Imputatione** *(Sorumluluk Üstüne)* 71
9.1 Eylemlerin Sonuçlarından Doğan Sorumluluklar Üstüne 76
9.2 **Imputatio Moralis** *(Ahlâki Sorumluluk)* 78
9.3 **Imputatio Facti** *(Eylemin Sorumluluğu)* 80
9.4 Sorumluluğun Dereceleri 80

BÖLÜM B

ETHICA *(ETİK)* 91
I. Başlangıç Notları 91
II. Doğal Din 98
1. Dinsel Yanılgılar 105
2. İnançsızlık 110
3. İnanç Kavramı Altında Tanrıya Güveniş 117
4. Dua Üstüne 119
5. **De Cultu Externo** *(Dışsal Tapınma Üzerine)* 126
6. Dinde Örnek ve Model 131
7. Teşvik Üstüne 133
8. İbadet Sırasında Görülmekten Utanç Duymak 137
9. Dini İkrar Ediş 138

III. İNSANIN KENDİNE KARŞI ÖDEVLERİ 140
1. İnsanın Yaraşır Şekilde Kendine Değer Biçmesi 150
2. Vicdan Üstüne 133
3. Bencilik Üstüne 160
4. İnsanın Kendine Hakimiyeti 163
5. Yaşam Açısından Bedene Karşı Ödevler 173
6. İntihar Üstüne 174
7. İnsanın Yaşamına Özen Göstermesi 181
8. Beden Açısından Yerine Getirilmesi Gereken Ödevler 184
9. Durum ve Koşullar Açısından Yaşama Karşı Ödevler 187
10. Cinsel Eğilim Açısından Bedene Karşı Ödevler 190
11. **Criminibus Carnis** *(Bedenin Suçları ile İlgili)* 197
12. Dış Koşullar Açısından İnsanın Kendine Karşı Ödevleri 200
13. Zenginlik Üstüne 206
14. Mizacın Zenginliğe Bağlılığı Ya da Cimrilik 207
15. Tutumluluk ve İçyüzü 213
16. İki Doğal İtki ve Bununla İlgili Ödevler 215
IV. DİĞER İNSANLARA KARŞI ÖDEVLER 221
1. Dostluk Üstüne 231
2. Düşmanlık Üstüne 241
3. İnsan Haklarından Doğan Ödevler 242
4. Hakkaniyet Üstüne 243
5. Masumiyet Üstüne 244
6. Zarar Üstüne 245
7. Öç Üstüne 246
8. Arabozanlar Üstüne 246
9. Kıskançlık ve Buradan Kaynaklanan Fesat ve Haset Üstüne 247
10. Başkalarına Karşı Ahlâksal Ödevler ve Doğruluk Üstüne 256
11. Yoksulluk ve Buradan Kaynaklanan Lütufkar Davranışlar 269
12. Toplumsal Erdemler 270
13. Kibir Üstüne 271
14. Alaycılık Üstüne 273
V. İNSANLAR DIŞINDAKİ VARLIKLARA KARŞI ÖDEVLER 273
1. Hayvanlara ve Ruhlara Karşı Ödevler 273
2. Cansız Nesnelere Karşı Ödevler 276
VI. ÖZEL İNSAN SOYLARI AÇISINDAN ÖDEVLER 276
1. Zümre Farkları Açısından Ödevler 276
2. Erdem ve Kötü Huy Açısından Ödevler 278
3. Yaş Farkı Açısından Ödevler 282
VII. İNSAN SOYUNUN SON BELİRLENİMİ 286

"Dünyada hiçbir şey
başkalarının hakkından
daha kutsal değildir."

Immanuel Kant

KİTAP HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

1925 yılından bu yana bu biçimiyle yayımlanmamış olan Kant'ın *Etik Üzerine Dersler*'i, öğrencileri tarafından tutulmuş notlara dayanmaktadır. Kant araştırmalarıyla tanınan Paul Menzer bu notları ilk kez eleştirel bir gözle karşılaştırmıştır. Notların, Menzer tarafından saptandığı gibi, geniş ölçüde birbirini tutması, okunaklı ve bütünüyle otantik bir metnin hazırlanmasına olanak sağlamıştır. Yayımcı Gerd Gerhardt ise metnin yazımını, noktalama işaretlerini ve bölümlenişini günün kurallarına ve okuma alışkanlığına özenle uyarlayarak daha düzgün, kolay anlaşılan ve kavranan bir yapıt ortaya çıkarmıştır.

Kant bu metni olasılıkla 1775 ile 1785 yılları arasında birkaç kez okumuştur. Akla dayalı etik öğretisini ilk defa burada tüm kapsamıyla betimleyen Kant, gerçi kesin buyruğu henüz açık seçik formüle etmemişse de, bunu somut birçok örnek ve gözlemle zenginleştirmiştir: Kibir, kıskançlık, cinsellik, intihar, insan-hayvan ilişkisini ve diğerlerini ahlâksal düşüncenin nesnesi haline gelmektedir.

BÖLÜM A

PHILOSOPHIA PRACTICA UNIVERSALIS
(GENEL PRATİK FELSEFE)

I. Prooemium: *(Önsöz)**

Felsefe, ya teorik ya da pratiktir. Teorik felsefe idrâk edişin kurallarıdır; pratik felsefe özgür iradeyi hesaba katan davranış kurallarıdır. Teorik ve pratik felsefe arasındaki fark nesnedir. Teorik felsefenin nesnesi teori, pratik felsefenin nesnesi eylemdir. Bundan başka felsefe, spekülatif ve pratik diye de ayrılır. Nesneler nasıl olurlarsa olsunlar bilgiler hep teorik ve pratik diye tanımlanır. Şayet nesne kavramının temeli iseler teorik; yok nesnelere ilişkin bilgilerin gerçekleştirilmesine temel oluşturuyorlarsa pratik bilgidirler. Örneğin teorik ve pratik geometri, teorik ve pratik mekanik, teorik ve pratik tıp, teorik ve pratik hukuk böyledir; nesne ise hep aynıdır. Demek ki, nesne göz önüne alınmadığı halde bilgiler yine de teorik ve pratik iseler, o zaman söz konusu bilginin biçimidir, hem de teorik olanı nesnenin değerlendirilmesine, pratiği ise nesnenin gerçekleştirilmesine ilişkindir. Ancak teorik olanla pratik olanın buradaki farkı nesnenin göz önünde bulundurulmasıdır. Pratik felsefe biçim bakımından değil, nesne bakımından pratiktir ve bu nesne özgür eylemlerle özgür davranışlardır. Teorik olan idrâk ediş, pratik olansa davranıştır. Nesneyi soyutlarsam, o zaman davranış felsefesi, bize öz-

* Latinceden çeviriler, Sema Sandalcı tarafından gözden geçirilmiştir.

gürlüğü iyiye kullanma kurallarını sağlayan bir felsefe haline gelir ve bu da, nesneyi göz önüne almayan pratik felsefenin nesnesidir. Tıpkı nesneleri göz önüne almadan aklın kullanılışından söz eden mantık gibi, pratik felsefe de, nesneleri göz önünde bulundurmayan, tersine nesnelerden bağımsız özgür iradenin uygulanışını konu alır. Mantık bize aklın kullanılışını, pratik felsefe ise iradenin uygulanışını göz önüne alma kurallarını sağlar; bu uygulayış iki ayrı güçten oluşur ve ruh, duygu dünyamızdaki her şey buradan doğar. İdrâk ediş ve arzulayış yetisinin üstteki güçlerini alırsak, birincisi üst idrâk ediş yetisi ya da anlak, ikincisi üst arzulayış yetisi ya da özgür iradedir. Böylece karşımıza, bu güçlerin iki veçhesi çıkar, yani: Anlak için mantık, irade için pratik felsefe. Seçik olmadıkları için alttaki güçleri açıklamak mümkün değildir. Demek ki, burada sırf insan değil, rasyonel düşünen varlıklardan herhangi biri de olabilecek, özgür iradeye sahip bir varlık ele alınmaktadır.

Ayrıca burada özgürlüğü kullanış kurallarını da görüyoruz ve bu, genelinde pratik felsefedir. Demek ki, pratik felsefe özgür davranışın nesnel kurallarını içermektedir. Her nesnel kural, hiçbir zaman gerçekleşmese dahi, neyin gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder. Öznel kural ise hakikaten gerçekleşen şeyi ifade eder; çünkü ahlâk yoksunu kişilerin de uydukları kurallardır bunlar. Antropoloji öznel pratik kurallarla uğraşır, insanın gerçek davranışlarını gözlemler, yalnız ahlâk felsefesi kendi iyi davranışını, yani neyin gerçekleşmesi gerektiğini kurallar arasına katmaya çalışır[1]. Ahlâk felsefesi iradeyi iyiye kullanma kurallarını içerir, tıpkı mantığın aklı doğru kullanma kurallarını içermesi gibi.

İnsanın nasıl davranması gerektiğine ilişkin kuralların bilimi pratik felsefedir ve gerçek davranış kurallarının bilimi de antro-

Menzer'den aktarılan notlar (M:) ile belirtilmiştir.

1. Menzer'de metnin devamı: "Bir şeyler olmalı demek: Olası bir eylem iyi olabilir, demektir." Bu ek belirsizdir, çünkü bu durumda bir sonraki tümcedeki şahıs zamiri ("o"), ("ahlâk felsefesi"nin değil) "eylem" sözcüğünün yerine geçmek zorundadır.

polojidir. Bu iki bilim birbirinden ayrılmaz ve antropoloji olmadan ahlâk var olamaz, çünkü insan özneyi, ancak kendisinden istenen şeyleri yapabilecek durumda olup olmadığına bakarak tanımak zorundadır. Gerçi pratik felsefe antropoloji ya da özne bilgisi olmadan da düşünülebilir, ama o zaman sırf spekülasyondan ve bir fikirden öteye gitmez; bu durumda insanı incelemek hiç olmazsa sonradan mümkün olmalıdır. Hep neyin gerçekleşmesi gerektiği vaaz edilir, ama bunun mümkün olup olmadığı kimsenin aklına gelmez; bu yüzden herkesin çoktan beri bildiği kuralların totolojik tekrarı olan nasihat yollu sözler, bilinenin dışında yeni bir şey söylenmediği için, çok can sıkıcı gelir; bu tür nasihat yollu sözler, şayet konuşmacı bilgeliğe[2] önem vermezse, bir değer taşımazlar; bu bakımdan Spalding[3] diğerlerine yeğ tutulur. Bu nedenle, kendisinden isteneni yapıp yapamayacağını anlamak için, insanı tanımak gerekir.

İnsanlar bu tür kurallara uymaya razı edilemezlerse, o zaman kuralları ele alıp incelemek yarar sağlamaz; bu yüzden adı geçen iki bilim birbirinden ayrılmaz[4]. Teorik fizik deneylerle birleştirildiği zaman da durum aynıdır, çünkü insanlarla da deneyler yapılır, örneğin bir hizmetçinin sadık olup olmadığı denenir. Demek ki, bir vaizi sınava çekerken dogmatik bilgilerinden çok karakterine ve duygularına önem verilmelidir.

Pratik felsefe biçim bakımından değil, nesne bakımından pratiktir. O bir icraat öğretisidir. Nasıl ki, mantık biçim bakımından değil de, nesnesi akıl olduğu için, aklın bilimiyse, ahlâkın nesnesi de pratik, yani eylem olmalıdır. Demek ki, ahlâk özgür iradenin nesnel yasalarına ilişkin bir bilimdir, özgür eylemlerin ya da gerekliliğin, yani olası tüm iyi eylemlerin nesnel zorunluğuna

2. "Bilgelik" yerine Mrongovius "hakikat", Collins "insanlık" yazmaktadır.

3. Johann Joachim Spalding (1714-1804: Liberal Protestan teolog, 1764'ten itibaren Berlin'de vâiz; kendisiyle yazışan Kant, insanları iyi tanıdığı için onu övmüştür. (M:) Kant, Spalding'in *Vâizliğin Yararı ve Teşviki*, 1772 adlı eserini düşünmektedir.

4. Collins: "çok bağlıdır."

ilişkin bir felsefedir, tıpkı antropolojinin, özgür iradenin öznel yasalarına ilişkin bir bilim olması gibi. Pratik felsefe, eylem nesnelerinin özel bir türünü değil, tersine, mantık gibi, özgür eylemlere ilişkin eylem nesnelerinin tümünü içerir.

Neyin gerçekleşmesi gerektiğini ifade eden pratik kurallar üç çeşittir: Beceri kuralları, basiret kuralları ve ahlâk kuralları. Öznel pratik kurallar dışında her nesnel pratik kural buyruk aracılığıyla ifade edilir; örneğin yaşlılar şöyle der: Gerçi bu olmuştur, ama olmaması gerekirdi. İnsan yaşlılıkta gençliğindeki kadar çok tasarruf etmemeli, çünkü yaşlılıkta o kadar çok şeye ihtiyaç duymaz, fazla ömrü de kalmamıştır zaten.

Demek ki, beceri, basiret, ahlâk diye üç çeşit buyruk vardır. Zira her buyruk bir gerekliliği, yani nesnel bir zorunluğu, hem de özgür ve iyi bir iradenin zorunluğunu ifade eder, çünkü bu durum buyruğa aittir ve onu nesnel yönden zorunlu hale getirir. Her buyruk, iyi, özgür bir irade koşulu altında nesnel bir zorlamayı (cebir) içerir. Beceri buyrukları belkilidir (problematik), basiret buyrukları pragmatik, ahlâk buyrukları da ahlâksaldır.

Belkili buyruklar, irade zorunluğunun bir kuralda herhangi bir amaçla gösterildiğini ifade ederler. Araç savlı olarak açıklanmakta, ama amaç belkili olmaktadır. Örneğin pratik geometri bu tür bir buyruk içermektedir: Bir üçgen ya da kare ya da altıgen çizilecekse bazı kurallara uyulmalıdır! Demek ki, gösterilen araçlar vasıtasıyla rastgele bir amaç izlenmektedir. Geometri, mekanik gibi tüm pratik bilimler, beceri buyruğu içerirler. Bunların yararı büyüktür ve diğer buyruklardan daha önemli olmak zorundadırlar, çünkü insan rastgele bir amacı gerçekleştirebilmeli ve vazgeçilmiş amaçların gerçekleştirilebilmesinden önce bu tür amaçlara ulaşmak için gereken araçlara sahip olmalıdır. Beceri buyrukları koşullu (hypothetisch) buyruklardır; çünkü araçları kullanma zorunluğu her zaman koşulludur, yani amacın koşullarına bağlıdır.

Pratik felsefe, beceri kurallarını değil, basiret ve ahlâk kurallarını içerir. Demek ki o, pragmatik ve ahlâksal bir felsefedir:

Basiret kurallarından dolayı pragmatik, ahlâk kurallarından dolayı da ahlâksaldır.

Basiret, insanların genel amaca, yani mutluluğa ulaşmaları için gerek duydukları araçları kullanma maharetidir. Yani beceride belirli olmayan amaç burada belirlenmiştir. Basiret kuralları iki şeyi gerektirir: Amacın kendisini ve sonra da bu amaca ulaşmak için gereken araçların kullanılışını belirlemeyi. Yani burada, mutluluğa ait şeyleri değerlendirme kuralı ve bu mutluluğa ulaşmak için gereken araçları kullanma kuralları bulunmaktadır. Demek ki, basiret, amacı ve araçları belirleme maharetidir. Mutluluğun belirlenişi basirette ilk sırayı alır. Çünkü mutluluğun yetinmekten[5] mi yoksa kazanmaktan mı ileri geldiğini hâlâ tartışanlar vardır. Parası olmayan, ama bu parayla elde edebileceği şeylere de ihtiyaç duymayan bir kimse, çok parası olan, ama çok şeye ihtiyaç duyan bir kişiden görünüşe göre daha mutludur. Mutluluğun amacının ve nereden ileri geldiğinin belirlenişi basiretin ilk kuralı, aracın belirlenişi de ikinci kuralıdır. Basiret buyrukları belkili bir koşul altında değil, herkeste bulunan savlı, genel olarak zorunlu bir koşul altında etkindirler. Mutlu olmak istediğin sürece şöyle şöyle yapmak zorundasın demem; tersine, herkes mutlu olmak istediği için, herkes tarafından öngörülen şeyin gözlemlenmesi zorunludur, derim. Demek ki bu, öznel zorunlu bir koşuldur. Mutlu olmalısın demem, çünkü bu, nesnel zorunlu bir koşul olurdu, oysa derim ki, mutlu olmak istediğin için, şunu ve şunu yapmak zorundasın.

Bunlardan başka amacın öznel değil, nesnel bir koşula bağlı olduğu bir buyruk daha düşünebiliriz, bunun adı ahlâksal buyruktur. Örneğin, yalan söylememelisin, belkili bir buyruk değildir; aksi takdirde, sana bir[6] zarar getiriyorsa, o zaman yalan söylememelisin, demek gerekirdi; oysa bu buyruk kesin ve mutlaktır: Yalan söylememelisin. Demek ki, bu buyruk ya hiçbir koşula ya da nes-

5. Collins: "korumaktan."
6. Collins: "hiçbir."

nel zorunlu bir koşula bağlıdır. Ahlâksal buyrukta amaç aslında belirsizdir, eylem de amaca göre belirlenmemiştir; bu buyruk, amaç ne olursa olsun, özgür iradeye dayanır. Ahlâksal buyruk, demek ki amaca bakmadan, mutlak şekilde buyurur. Özgür edimlerimiz ve vazgeçişlerimiz, amaç ne olursa olsun, içsel bir iyiliğe sahiptir. Ahlâksal iyilik insana araçsız, içsel, mutlak bir ahlâk değeri kazandırır; örneğin sözünü tutan bir kişi, amaç ne olursa olsun, her zaman araçsız içsel bir özgür irade değerine sahiptir. Oysa pragmatik iyilik insana hiçbir içsel değer kazandırmaz.

II. Geçmişteki Ahlâk Sistemleri

Geçmişteki tüm ahlâk sistemlerinin temelinde, aynı sorudan kaynaklanan **summo bono** *(en üstün iyi)* sorunu yatmaktadır. Geçmişteki sistemler, bu soruya verdikleri yanıta göre birbirlerinden ayrılırlar. Bu **summum bonum** *(en üstün iyiye)* ben bir ideal diyorum, bu ideal, insanın düşünebileceği, her şeyi ona göre belirleyeceği ve ölçüp biçeceği şeyin azamisidir. Önce, parçalar halinde, her şeyin kendisiyle karşılaştırılabileceği bir model tasarlanmalıdır. **Summum bonum** *(En üstün iyiye)* ulaşmak pek mümkün değildir, o sadece bir idealdir; yani iyi hakkındaki kavramlarımıza ait bir model, fikir, bir ilk-imgedir.

En üstün iyi nereden ileri gelmektedir? En yetkin evren, yaratılmış olan en üstün iyidir. Ancak en yetkin evren, akıllı, anlayışlı varlıkların mutluluğunu ve böyle bir mutluluğa layık oluşlarını da içerir.

Geçmişte mutluluğun biricik en üstün iyi olamayacağı görülmüştür, çünkü haklı haksız farkı olmadan bütün insanlar bu mutluluğa kavuşsaydılar, gerçi o zaman mutluluk mevcut olurdu, ama layık oluş eksik kalırdı, yani en üstün iyiye ulaşılmazdı.

Demek ki, insanlarda mutluluğu ve bu mutluluğa layık oluşu bulmaya çalışmalıyız; şayet bu ikisi bir arada olursa ancak o zaman en üstün iyi elde edilir. İnsan ancak layık olduğu sürece

mutlu olmayı umut edebilir, çünkü bu, akıl tarafından gösterilen mutluluğun koşuludur.

Yine geçmişte mutluluğun, özgür iradenin iyiliğine, doğanın bol bol sunduğu, armağan ettiği her şeyden yararlanma zihniyetine dayandığı görülmüştür. Zengin ve tüm hazinelere sahip olan kimseye, bunlardan yararlanmak için ne düşündüğü sorulur. Demek ki özgür iradenin, mutluluğa layık oluşun nedenini içeren vasıfları ve yetkinliği ahlâksal yetkinliktir. Sağlık ve refahın da dahil olduğu bedensel iyilik ya da esenlik en üstün iyiyi oluşturmaz, buna ahlâksal iyinin, iyi davranışların, mutluluğa layık oluşun da eklenmesi gerekir ve ancak o zaman en üstün iyiye ulaşılır. Şöyle bir dünya tasarlansın: Bütün insanlar akıllı, anlayışlı ve davranışları iyi, yani mutluluğa layık olsalardı, ama yoksul, her şeye muhtaç durumda ya da üzüntü, keder ve sefalet içinde bulunsalardı o zaman mutlu olamazlardı, bunun sonucunda en üstün iyiye ulaşılmazdı; tersini düşünürsek, şayet insanlar mutlu olsalardı, ama iyi davranmasalardı, yani bu mutluluğa layık olmasalardı, bu durumda da en üstün iyi elde edilmezdi.

En üstün iyi ideali geçmişte üç türlüydü:

1. Kinik ideali; bu, Diogenes'in mezhebidir.
2. Epikur ideali. Epikuros'un mezhebidir.
3. Stoa ideali; bu, Zenon'un mezhebidir.

Bu mezhepler kavramlara göre sınıflandırılmıştır.

Kinik ideali, masumiyet ya da daha doğrusu sadelik idealidir. Diogenes şöyle der: En üstün iyinin kaynağı sadeliktir, mutluluk hazıyla yetinmektir.

Epikur ideali, basiret idealiydi. Epikuros şöyle der: En üstün iyinin kaynağı mutluluktur ve iyi davranışlar mutluluğa ulaşmak için yalnızca bir araçtır.

Stoa ideali ise bilgelik idealiydi ve bir öncekine ters düşmektedir. Zenon şöyle der: En üstün iyinin kaynağı yalnızca ahlâklılık, mutluluğa layık oluş, yani iyi davranışlardır ve bu mutluluk, ahlâklılığın sonuçlarından biridir. Davranışları iyi olan bir kimse mutlu sayılır.

Kinik mezhebine göre, en üstün iyi bir sanat sorunu değil, doğa sorunudur. Diogenes'teki mutluluk araçları olumsuz özellikler taşıyordu: İnsan doğuştan azla yetinir, çünkü hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, böylece araçların eksikliğini hissetmez ve bu eksiklik içinde mutluluğunun tadını çıkarır. Diogenes birçok bakımdan haklıydı, çünkü doğanın bize sağladığı araçlar ve bahşettiği şeyler çoğaldıkça ihtiyaçlarımız da artar. Çünkü ne kadar çok araca sahip olursak, o kadar çok ihtiyaç ortaya çıkar ve insan artık azla tatmin olmamaya başlar;[7] yani gönül gitgide huzursuz olur. Rafine bir Diogenes olan Rousseau, irademizin doğuştan iyi olduğunu, onu sadece bizim bozduğumuzu, doğanın bize her şeyi sağladığını, ihtiyaçlarımızı sadece kendimizin çoğalttığını öne sürer; ayrıca çocuklara eğitimin yalnızca olumsuz yönde verilmesini de talep eder. Rousseau'ya karşılık Hume, en üstün iyinin bir doğa sorunu değil, sanat sorunu olduğunu iddia eder.[8] Diogenes şöyle der: Zenginlik, bolluk olmadan da mutlu olabilirsiniz, erdem olmadan da ahlâklı olabilirsiniz. Diogenes'in felsefesi, mutluluğa giden en kısa yoldu. İnsan azla yetinerek, kendini her şeyden mahrum bırakarak mutlu yaşar. Bu felsefe aynı zamanda ahlâklılığa da giden en kısa yoldu, çünkü insanın ihtiyacı yoksa, hiçbir şeye heves etmez ve böylece eylemlerimiz ahlâklılıkla uyum sağlar, namuslu olmak böyle bir insan için hiçbir şeye malolmaz[9], buna göre de erdem yalnızca bir fikirdir. Demek ki, sadelik de ahlâklılığa giden en kısa yoldur.

Epikurcular en üstün iyinin, Kiniklerin dediği gibi doğa sorunu değil, bir sanat sorunu olduğunu öne sürüyorlardı. Bu iki mezhep arasındaki fark işte bu karşıtlıktan ileri geliyordu. Epikuros şöyle diyordu: Doğuştan kötü huylara sahip değilsek de,

7. Collins: azla tatmin olmama "düşüncesi" ağır basmaya başlar.

8. Akademi basımı Collins'in notlarındaki alıntılardan söz eder: "But as education is an artificial and not a natural cause, and as its maxims are frequently contrary to reason..."
(Hume, *A Treatise of Human Nature*, BI, PIII, Secst. IX).

9. Collins: "(...) namuslu olmaktan başka hiçbir şeye".

buna eğilimimiz vardır, yani masumiyet ve sadelik güven altında değildir, işe sanatın karışması zorunludur; en üstün iyiyi bir sanat sorunu olarak gören Zenon işte bu noktada Epikuros'la anlaşmaktadır; örneğin masum bir köylü kızında alışılagelmiş kötü huyların hiçbirini göremiyorsak, bu durum onun taşkınlık yapacak fırsat bulamamış olmasından kaynaklanır. Aynı şekilde, şayet kırsal bölgeden bir kişi kötü yiyeceklerle yetiniyor ve bundan yakınmıyorsa, bunun nedeni durumun kendisi için pek farketmemesinden değil, onun daha iyi yaşam koşullarına sahip olmamasından ileri gelmektedir; bu kişiye daha iyi bir yaşam sürmek için fırsat tanınsaydı, o da çeşitli isteklerde bulunacak, birçok şeyi arzulayacaktı. Demek ki sadelik yalnızca olumsuzdur. Epikuros ile Zenon sanatı benimseyip, onaylamaktadır, ancak bu onlarda farklı biçimler alır.

En üstün iyinin iki öğesi, bedensel iyilik ve ahlâksal iyiliktir, yani esenlik ve iyi davranışlardır. Her felsefe bilgilerde bir birlik, bütünlük yaratma hedefini güttüğünden, bu iki ilkeyi bir araya getirebilmek için çalışılmıştır. Ne var ki, her sorun araca değil, amaca göre adlandırılır. Epikuros'un düşüncesine göre mutluluk amaçtı ve buna layık oluş sadece bir araçtı, yani ahlâklılık mutluluğun sonuçlarından biri oluyordu. Zenon ise bu iki ilkeyi birleştirmeye çalışıyordu, düşüncesine göre ahlâklılık amaçtı, layık oluş ve erdem aslında en üstün iyiydi, mutluluk da sadece ahlâklılığın sonuçlarından biriydi.

Diogenes'in ideali ve modeli doğal insandır. Epikuros'un modeli ise dünya adamıdır. Zenon'un modeli ya da **idea archetypon** *(ilkörnek düşüncesi)* de mutluluğu içinde hisseden, hiçbir eksiği bulunmayan bilgedir; neşe ve dürüstlüğün kaynağını taşır içinde ve kendine hükmeden bir kraldır, kendi kendine cebrettiği için kimse onu zorlayamaz. Zenoncular böyle bir bilgeyi tanrılara yeğ tutmuştur, çünkü tanrılara pek fazla bir iş düşmüyordu, baştan çıkmaları söz konusu değildi ve önlerinde aşacakları bir engel yoktu; oysa böyle bir bilge, kendi gücüyle engelleri aşarken, bu tür bir yetkinliğe ulaşacaktı.

Ayrıca burada, mistik bir ideal daha düşünebiliriz, bu idealde en üstün iyi, insanın kendini en yüce varlıklardan oluşan bir toplumda görmesinden ileri gelmektedir. Bu ideal, Platon'a özgü hayali bir idealdir.

Hıristiyanların ideali kutsallık idealidir ve modeli de İsa'dır. İsa da, ahlâksal yetkinliğin, tanrı yardımıyla kutsal hale gelmiş bir ilkimgesinden, bir idealinden başka bir şey değildir. Ancak bunu kendilerine Hıristiyan diyen insanların arasına katmamak gerekir, çünkü onlar bu ideale, bu modele yaklaşmaya çalışmaktadırlar.

Epikuros ile Zenon'un yanılgısı, Epikuros'un erdeme bir değer değil, itici güç olma işlevi vermek istemesinden kaynaklanıyordu. İtici güç mutluluktu, buna layık oluş da değer. Zenon, erdemin içsel değerini yüceltmiş ve en üstün iyiyi bu içsel değerde görmüş, erdemi itici güç olma işlevinden yoksun bırakmıştır. Demek ki, Epikuros'un en üstün iyisi mutluluktu, ya da kendi tanımlamasıyla hazdı; bu ise içsel bir hoşnutluk ve şen bir gönüldür. İnsan kendinden ve başkalarından gelen tüm serzenişlere karşı emniyette olmalıdır. Oysa bu bir bedensel haz, şehvet felsefesi değildir, demek ki yanlış anlaşılmıştır. Epikuros bir mektubunda, dostlarından birini davet ederken, kendisine şen bir gönül ve yoksul bir sofradan başka bir şey sunamayacağını belirtmektedir[10]. Bu haz, demek ki bir bilgenin hazıydı. Epikuros ahlâklılığı mutluluğun aracı haline getirerek erdemden değeri kaldırmıştır.

Zenon ise bunun tersini yapmıştır; mutluluğu değerde görmüş ve erdeme itici güç olma işlevini tanımamıştır. İrademizin, duyulardan sağlanan tüm nedenleri itici güçtürler. Mutluluğa layık oluş bilinci insanın arzularını dindirmeye yetmez, şayet insan arzularını karşılamaz ve buna layık olduğunu da hissederse mutlu olmaz. Erdemi beğenmeyen yoktur, ama tek başına erdem kimseye zevk vermez, aksi takdirde herkes erdemli olurdu[11]. Er-

10. (M:) Kant, Menoikeus'a Mektup'u düşünmektedir; krşl. Diogenes Laertius, **De vitis philosophorum X,** *(Filozofların Yaşamları Hakkında)*130 vd.

11. Collins: "(...) tüm erdemli kişiler mutlu olurdu".

demli bir kişinin mutluluğa kavuşma arzusu, bu erdem nedeniyle, çok daha güçlüdür. İnsan ne kadar az mutlu, ama erdemliyse, mutsuzluk duygusunun verdiği acı o kadar derin olur; buna layık olsa da olmasa da o zaman durumundan değil, ama izlediği yoldan memnun kalır.

Epikuros, ancak durumundan memnun olan bir kişinin kendinden hoşnut kalacağını, Zenon ise, kendinden hoşnut olan bir kişinin durumundan memnun kalacağını söylemiştir.

İnsan kendinden pragmatik ya da ahlâksal bakımdan hoşnut olabilir ya da olmayabilir, ama bu ikisi genellikle birbirine karıştırılmaktadır; insan sırf basiret yargısından duyduğu korku nedeniyle sık sık vicdan azabı çektiğine inanır. Şayet bir kimse başka birini topluluk içinde gücendirmiş, onun hatırını kırmışsa, bu yüzden bu kişiye düşman olduğunu düşünerek basiret yargısından kaynaklanan serzenişlerde bulunur kendi kendine. Çünkü basiretin tüm **reproche** *(serzenişleri)* bir zarara yol açarlar. Kişi bunun başkalarınca fark edilmediğini anlarsa memnun olur, bu durumda o basiretten kaynaklanan bir serzeniştir, ama yine de ahlâklılıktan gelen bir serzeniş olduğu sanılır. Epikuros şöyle der: Kendini suçlamayacak ve başkalarından kötü söz duymayacak şekilde davran, işte o zaman mutlu olursun.

Kutsal[12] ideali, felsefî anlamda alınırsa, en yetkin idealdir, çünkü en saf ahlâksal yetkinlik idealdir; ancak insanlar böyle bir ideale ulaşamayacakları için, bu ideal de tanrısal bir muavenete duyulan inançtan destek almaktadır.

Bu idealde azamî ahlâksal yetkinlik yalnızca mutluluğa layık oluşta değildir, üstelik bu ideal en büyük itici güce de sahiptir, bu da mutluluktur, ama bu dünyada değil. Demek ki, Hıristiyanlık ideali en yüce ahlâksal saflığı içerir ve en büyük itici güce sahiptir, bu da mutluluk ya da rahmeti rahmandır.

Geçmişte insanlar ahlâksal bakımdan, insanın doğasından kaynaklanabilecek büyük bir yetkinliğe sahip değillerdi, çünkü

12. Collins: "Basiret".

eksikleri çoktu ve ahlâk yasaları da yetersizdi; yani ahlâk sistemleri saf, katışıksız değildi, erdemi insanın zayıflığına intibak ettiriyorlardı, dolayısıyla eksikleri vardı. Oysa bu idealde her şey tamdır, en yüce saflık ve en büyük mutluluk buradadır. Ahlâklılık ilkeleri tüm kutsallıklarıyla açıklanmıştır ve söylenen şudur: Kutsal olmalısın. Ne var ki, insan yetkin olmadığı için, bu ideal bir **adjument** *(destek)*e, yani tanrısal muavenete sahiptir.

III. Ahlâklılık İlkesi Üstüne

En yüce ahlâksal yetkinlik idealini inceledikten sonra, şimdi de ahlâklılık ilkesinin nereden ileri geldiğini görelim. Bu ilkenin, özgür iradenin iyiliğine dayandığını söyleyeceğiz şimdilik, ama aslında nereden kaynaklandığı mutlaka araştırılmalıdır. Genellikle bilimin ilk ilkesini saptamak çok zordur, hele bilimler bu denli geliştikten sonra. Bu durumda, örneğin hukukun, mekaniğin ilk ilkesini saptamak güçtür.

Ancak neyin iyi olup olmadığına birlikte karar verebilmek için hepimizde ahlâksal bir yargı ilkesinin bulunması gerektiğinden, irademizden kaynaklanan bir ilkenin var oluş zorunluğunu kabul ederiz. Bu durumda söz konusu olan, bu ilkenin araştırılması ve ahlâklılığın yerini, ahlâklı olan ile ahlâk dışı olanı neye göre ayırt edebileceğimizi belirlemektir. İnsan ne kadar yetenekli, becerikli olursa olsun, yine de karakteri bakımından ve iyiliğin her çeşidine sahip olsa bile, ahlâksal iyiliği bakımından soruşturulur. Her şey hakkında yargıya varmamızı sağlayan en yüce ahlâklılık ilkesi nedir öyleyse ve ahlâksal iyilikle diğer iyilikler arasındaki fark nereden kaynaklanır? Bu sorulara cevap vermeden önce, farklı ilkeleri belirleyen değişik görüş açılarını sınıflandırmamız gerekiyor.

Ahlâklılık kavramı (ki burada bir sistemin yapısını değil, kendisinden bir sistem kurulabilecek olan bir kavramı gösteriyor), ahlâklılığın ya ampirik ya da entelektüel nedenlere dayanmasından veya ampirik ya da entelektüel ilkelerden türetilmesin-

den ileri gelmektedir. Ampirik nedenler, duyularımızı tatmin ettiği sürece, duyulardan türetilen nedenlerdir. Entelektüel nedenleri, aklın yasalarıyla edimlerimizin uyumundan türetilen ahlâklılık oluşturur. Demek ki: **Systema morale est vel empiricum vel intellectuale.** *(Ahlâk sistemi ya deneysel ya da zihinseldir)* Ahlâk sistemi ampirik nedenlere dayanıyorsa, o zaman iç ve dış duyunun nesnelerine göre, ya iç ya da dış nedenlere dayanıyor demektir. Ahlâklılık şayet iç nedenlere dayanıyorsa, o zaman bu, ampirik sistemin ilk bölümüdür, yok dış nedenlere dayanıyorsa, o zaman da ampirik sistemin ikinci bölümüdür. Ahlâklılığın, ampirik ilkenin iç nedenlerinden türetilmesi, fiziksel ve ahlâksal olmak üzere, bir duygu biçimini alır.

Fiziksel duygu insanın kendini sevmesinden ileri gelir ve iki çeşittir: Kendini beğenmişlik ve bencilik. Bu yalnızca kendi çıkarını hedef alır ve duyularımızı tatmin eden bencil bir ilkedir, bir basiret ilkesidir. Kendini sevme ilkesinin savunucuları, duyusallık ilkesinden de yana olan Antikçağ düşünürü Epikuros ile Yeniçağ düşünürleri Helvétius ve Mandeville'dir.

Ampirik sistemin iç nedeninin ikinci ilkesi, nedenin ahlâksal duyguya koyulmasıdır; böylece neyin iyi neyin kötü olduğu ayırt edilebilmektedir. Bu ilkenin önde gelen savunucuları Shaftesbury ile Hutcheson'dur.

Ahlâklılık kavramının ampirik sisteminde ayrıca dış nedenler de yer almaktadır. Ahlâklılığı dış nedenlere koyanlar şöyle der: Ahlâklılık iki şeye dayanır; Eğitime ve yönetime. Ahlâklılık sırf bir alışkanlıktır ve bizler, eğitim kurallarına ya da hükümetin yasalarına göre, tüm edimler hakkında alışkanlıktan dolayı yargıya varırız. Demek ki ahlâksal yargı, örnek bir durumdan ya da yasaların hükmünden kaynaklanır. İlkini Montaigne öne sürmektedir: Değişik bölgelerde yaşayan insanlar ahlâklılık bakımından farklılıklar gösterirler. Örneğin Afrika'da hırsızlığa göz yumulur, Çin'de anababanın çocuklarını sokağa atmasına ses çıkarılmaz; Eskimolar çocuklarını boğarlar, Brezilya'da ise onları canlı canlı gömerler. İkincisini Hobbes öne sürmekte ve şöyle demektedir:

Yöneticiler her çeşit eyleme izin verebilir ve de yasak koyabilir. Demek ki, edimler üzerinde akıldan kalkarak ahlâksal bir yargıya varmak mümkün değildir, tersine insanlar alışkanlık örneğine ve yöneticilerin emrine göre davranırlar, bunun sonucunda ahlâksal hiçbir ilke yalnızca deneyime dayandırılmaz.

Ahlâklılık ilkesi yalnız ben-sevgisine dayanıyorsa, o zaman rastlantısal bir nedene dayanıyor demektir, çünkü bana yarar[13] sağlayan ya da sağlamayan edimlerin niteliği rastlantısal durumlara dayanmaktadır. Şayet bu ilke, eylemlerin hoşa gidip gitmemesine, nefrete[14] ya da genel olarak beğeniye göre değerlendirildiği bir ahlâk duygusuna dayanıyorsa, yine rastlantısal bir duruma dayanıyor demektir. Çünkü birinin hoşlandığı şeyden bir diğeri iğrenebilir; örneğin vahşiler, bizim zevkle içtiğimiz şarabı ağızlarına alır almaz tükürürler. Eğitim ve yönetimin dış nedenlerinde de durum aynıdır. Demek ki, ampirik sisteme göre ahlâklılık ilkesi rastlantısal nedenlere dayanmaktadır.

Systema morale *(Ahlâk sisteminin)* ikincisi anlıksal olanıdır. Filozof buna dayanarak, ahlâklılık ilkesinin anlıkta bir nedene sahip olduğu ve tamamen apriori anlaşılabileceği yargısına varır. Örneğin, yalan söylememelisin'i alalım; şayet bu, ben-sevgisi ilkesine dayanacak olsaydı şu anlama gelecekti: Sana zarar verecekse yalan söylememelisin, yok ama yarar sağlayacaksa söyleyebilirsin. Eğer ahlâk duygusuna dayansaydı, yalandan nefret edecek kadar hassas bir ahlâk duygusuna sahip olmayan bir kişi için yalan söylemek mubah olacaktı. Şayet bu, eğitim ve yönetime dayansaydı, o zaman serbestçe yalan söylemeye izin veren bir eğitim görmüş ve böyle yönetilmiş bir kişi için de durum aynı olacaktı. Ama bu, anlıkta bulunan bir ilkeye dayanıyorsa şu anlama gelecektir: Durumlar ve koşullar nasıl olursa olsun yalan söylememelisin. Özgür irademi gözlemlediğim zaman onun özgür iradenin kendisiyle ve diğerleriyle bir uyum içinde olduğunu görürüm. Demek ki bu, özgür iradenin zorunlu yasalarından biri-

13. Collins: "Eğlence".
14. Collins: "Duyumsama".

dir. Ne var ki genel, değişmez ve zorunlu sayılması gereken ilkeler deneyimden değil, saf akıldan türetilebilirler. Ahlâksal her yasa kesin bir zorunluğu ifade eder yoksa deneyimden kazanılmış bir zorunluğu değil. Tüm zorunlu kurallar apriori saptanmış olmalıdırlar, çünkü onlar anlıksal ilkelerdir. Ahlâklılık hakkında hüküm vermek uyarıcı ve ampirik ilkeler aracılığıyla gerçekleşmez, çünkü ahlâklılık duyuların nesnesi değil, sırf anlığın nesnelerinden biridir.

Bu anlıksal ilke iki çeşit olabilir:

1. Anlık aracılığıyla gözlemlediğimiz süreçte eylemin iç yapısına dayanır.

2. Ya da eylemlerimiz yabancı bir varlıkla ilişki içinde olduğu sürece dışsal bir ilke olabilir.

Bu ilke teolojik ahlâk ilkesidir. Demek ki söz konusu olan teolojik bir ahlâk ve ahlâksal bir teolojidir. Ancak bu teolojik ilke yanlıştır da, çünkü ahlâksal iyi ile kötü arasındaki fark, başka bir varlıkla olan ilişkiden değil, **principium morale est intellectuale internum** *(ahlâkın temeli içsel anlamadır)* ileri gelir. Bu **principium intellectuale internum** *(içsel anlamanın temeli)*nin nereden ileri geldiğini belirlemek ahlâktaki amacımız olmalıdır, ama bu zamanla, yavaş yavaş teşhis edilebilir.

Tüm buyruklar pratik bir zorunluğun formülleridir. Pratik zorunluk, özgür bir eylemin zorunlu duruma getirilmesidir. Ancak özgür eylemlerimiz iki yoldan zorunlu duruma getirilebilirler: Ya özgür iradenin yasalarına göre zorunlu olabilirler, ki o zaman pratik olarak zorunludurlar; ya da duyusal düşkünlüğün yasalarına göre zorunlu olabilirler, ki o zaman da patolojik olarak zorunludurlar. Buna göre eylemlerimiz ya pratik olarak, yani özgürlüğün yasalarına göre, ya da patolojik olarak, yani duyusallığın yasalarına göre zorunlu olurlar. Pratik zorunluk, özgür eylemin nesnel bir zorunluğudur, patolojik zorunluk ise öznel bir zorunluktur. Demek ki, eylemlerimizin nesnel yasaları patolojik değil, pratik olarak zorunludurlar.

Tüm buyruklar sadece pratik zorunluğun formülleridirler, iyilik

koşulu altındaki eylemlerimizin zorunluğunu ifade ederler. Pratik zorunluğu ifade eden formül, özgür bir eylemin **causa impulsiva**'sıdır *(içtepkisel nedeni)* ve nesnel bir zorunluk olduğu için **motivum*** *(harekete geçiren, teşvik eden)* diye adlandırılır. Patolojik zorunluğu ifade eden formül **causa impulsiva per stimulos** *(dürtüler aracılığıyla içtepkisel neden)*dir, çünkü öznel bir zorunluktur. Demek ki, tüm öznel **necessitation** *(zorunluk)*lar **necessitationes per stimulos** *(dürtüler aracılığıyla zorunluklar)*dır.

Buyruklar nesnel zorunluğu ifade ederler ve üç çeşit buyruk bulunduğu için, üç çeşit de iyilik vardır:

1. **Imperativus problematicus** *(Problematik buyruk)* şöyle der: Herhangi bir amaç için bir şey araç olarak iyidir ve bu **bonitas problematica** *(problematik iyilik)*tir.

2. Pragmatik buyruk, basiret yargısına göre bir buyruktur ve eylemin, mutluluğa ulaşmak için bir araç olarak zorunlu olduğunu ifade eder. Burada amaç önceden belirlenmiştir, yani bu, eylemlerin tek bir koşul, ama zorunlu ve genelgeçer bir koşul altındaki zorunluğudur; bu da **bonitas pragmatica** *(pragmatik iyilik)*tir.

3. Ahlâksal buyruk eylemin kendinde ve kendi için olan iyiliğini ifade eder, yani ahlâksal zorunluk varsayımsal değil, kesindir; ahlâksal zorunluk özgür eylemin mutlak iyiliğinden kaynaklanır ve bu **bonitas moralis** *(ahlâksal iyilik)*tir.

Bu üç buyruktan şunlar çıkar:

Ahlâksal zorunlukların hepsi bir yükümlülüktür ve basiret kurallarına dayanan eylemin zorunluğu ya da pragmatik zorunluk bir yükümlülük değildir. Demek ki yükümlülük, pratik ve bu da ahlâksal bir yükümlülüktür. Yükümlülükler ya ödevden kaynaklanır ya da baskısal bir yükümlülüktür; ileride bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Yükümlülükler yalnızca eylemin zorunluğu demek değildir,

* **Motivum**= harekete geçiren, itici güç, dürtü, teşvik eden, devinim, motivasyon anlamları içerir. Metinde sıkça geçen bu kelimenin bu anlamlarıyla ele alınmasında yarar vardır.

aynı zamanda eylemin bir icap, bir gerekirlik haline getirilmesidir; yani **necessitas** *(zorunluklar)* değil, **oligatio necessitatio** *(zorunlu yükümlülük)*tür. Tanrısal irade ahlâksallık bakımından zorunludur, ama insan iradesi zorunlu değildir, mecburiyet haline getirilmiştir. Demek ki, pratik zorunluk en yüce öz bakımından bir yükümlülük değildir. En yüce özün davranışları ahlâksal olarak zorunludur, ama bir yükümlülüğü yoktur. Bu yüzden şöyle derim: Tanrı hakiki, kutsal olmakla yükümlüdür. Ahlâksal zorunluk nesnel bir zorunluktur; ama öznel bir zorunluk haline de geldiği zaman artık bir zorunluk değildir. Şayet öznel zorunluk rastlantısalsa o zaman ahlâksal zorunluk nesnel bir gerekirlik ve yükümlülüktür. Buyruklar öznel rastlantısal eylemlerin nesnel gerekirliğini ifade ederler. Örneğin: Acıkırsan ve yiyeceğin varsa, yemek yemelisin; bu hem öznel hem de nesnel bir icaptır, bu nedenle bir zorunluk ya da yükümlülük değildir. Demek ki, ahlâksal zorunluğu yalnız nesnel değil, üstelik öznel zorunlu olan yetkin bir irade göz önüne alınırsa, zorunluğun ve yükümlülüğün gerçekleşmesi söz konusu değildir; ama ahlâksal iyinin nesnel zorunlu olduğu yetkin olmayan bir öz göz önüne alınırsa, o zaman ne gerekirlik ve mecburiyet ne de yükümlülük gerçekleşir. Buna göre, ahlâksal eylemler, şayet bir mecburiyet taşıyacaklarsa sırf rastlantısal olmak zorundadırlar, ahlâksal yönden yetkin olmayan bir iradeye sahip olanlarsa yükümlülük altına girerler, işte bunlar da insanlardır.

Ancak yükümlülükler **pathologica** *(patolojik)* değil, bir **necessitatio practica** *(pratik zorunluk)*tur, öznel değil, nesnel bir icaptır. Patolojik zorunluk, itkilerin duyulardan, hoşlanma ve hoşlanmama duygusundan kaynaklandığı yerde bulunur. Kişi herhangi bir şeyi hoşuna gittiği için yapıyorsa, bu patolojik zorunluktur; yok iyi olduğundan dolayı kendinde ve kendisi için iyi olduğundan dolayı yapıyorsa, motivasyonlara göre davranıyor demektir ve bu da pratik zorunluktur. Demek ki, **causae impulsivae** *(içtepkisel nedenler)* iyi'den sağlandıkları sürece, anlıktan kaynaklanıyor demektir, ve kişi bunlara göre davranı-

yorsa, bu **per motiva** *(motivasyon aracılığıyla)* zorunluktur; ama **causae impulsivae** *(içtepkisel nedenler)* hoşlanma duygusundan sağlanıyorsa, o zaman duyulardan kaynaklanıyor demektir; ve kişi bunlara göre davranıyorsa, bu **per stimulos** *(dürtüler aracılığıyla)* zorunluktur.

Bu durumda yükümlülükler patolojik ya da pragmatik değil, ahlâksal bir zorunluktur. Motifler de ya pragmatik nedenlerden ya da içsel iyiliğin ahlâksal nedenlerinden sağlanmaktadır.

Eylemler mutluluğa ulaşma aracı oldukları sürece pragmatik motiflerin tümü koşula bağlıdır, yani burada eylemlerin kendisinde bir neden yoktur, onlar birer araçtırlar. Demek ki, **imperativi pragmatici hypothetice necessitant et non absolute** *(pragmatik buyruklar varsayımsal zorunluğu gerektirir ve mutlak değildir)*

Ama **imperativi morales necessitant absolute** *(Ahlâk buyrukları mutlak zorunluğu gerektirir)* ve bir **bonitatem absolutam** *(mutlak iyiliği)* ifade ederler, tıpkı **imperativi pragmatici** *(pragmatik buyruklar)*ın bir **bonitatem hypotheticam** *(varsayımsal iyiliği)* ifade etmeleri gibi. Doğruluk, basiret nedenlerine göre dolaylı şekilde[15] iyi olabilir, örneğin ticarette; burada peşin para kadar iyidir, ama mutlak olarak ele alınırsa, o zaman doğru olmak kendinde iyidir ve güdülen her maksatta iyidir; yalansa kendinde çirkindir[16]. Öyleyse ahlâksal zorunluk mutlaktır ve **motivum morale, bonitatem absolutam** *(ahlâksal hareket mutlak iyiliği)* ifade eder.

Bir eylemin nasıl olup da bir **bonitatem absolutam** *(mutlak iyiliği)* içerebildiğini açıklamak henüz mümkün değildir. Ama şimdilik şuna dikkat edilebilir: İrademizin genelgeçer amaçların kurallarına bağımlı oluşu, özgür iradenin içsel iyiliği ve mutlak yetkinliğidir, çünkü amaçların hepsiyle uyum sağlar. Bunu **in casu** *(sonuçta)* göstermek, örneğin doğruluk[17] benim

15. Collins: "dolaysız".
16. Menzer: "zararlı".
17. Menzer: "doğru".

bütün kurallarımla uyum sağlar, demek mümkün olmaz, çünkü bir doğruluk başka bir doğrulukla uyum sağlar, tüm amaçlarla ve de başkalarının iradesiyle uyum sağlar, böylece herkes kendini buna göre yönlendirir. Ama yalanlar çelişirler, benimkilerle ve başkalarının amaçlarıyla uyuşmazlar.

Demek ki ahlâksal iyilik, irademizin kurallar aracılığıyla yönetilmesidir, böylelikle irademe bağlı tüm eylemler genelgeçer şekilde uyum sağlarlar. Tüm özgür iradelerin uyumunun olasılığı ilkesini canlandıran kural ise ahlâksal kuraldır.

Özgür eylemler ne doğa ne de yasalar tarafından belirlenmiştir, yani özgürlük bir parça ürkütücü bir şeydir, çünkü eylemler asla belirlenmemiştir. Bu durumda, özgür eylemlerimizi göz önünde tutarsak, tüm eylemlerle uyum sağlayan bir kuralın gerekli olduğunu görürüz ve bu da ahlâksal kuraldır. Eylemlerim pratik kurallarla uyum sağlarsa, o zaman benim irademle de uyum sağlıyor demektir, ama bu, başkalarının iradesiyle de uyum sağlıyor anlamına gelmez, hatta benimkiyle bile; çünkü bu eylemler esenlikten kaynaklanmaktadır. Oysa biz esenliği apriori kavrayamayacağımız için, bunun sonucunda basiret kurallarını apriori değil, ancak aposteriori ifade edebiliriz. Böylece bu, her eylem için geçerli bir kural olamaz. Şayet her eylem için geçerli olacaksa, o zaman apriori olmak zorundadır. Demek ki, pragmatik kurallar ne başkalarının iradesiyle ne de benimkiyle uyum içindedir. Bu nedenle eylemlerimi genelgeçer kılan kuralların olması gerekir ve bu kurallar insanların ortak amaçlarından türetilir, eylemlerimiz bunlarla uyum sağlamalıdır ve bunlar da ahlâksal kurallardır.

Eylemin ahlâksallığı, tüm pragmatik ve patolojik eylemlerden ayrılan bir parça özel bir şeydir. Bu yüzden ahlâklılık gayet hassas, saf ve özel bir şekilde ele alınmalıdır. Ancak ahlâksal iyilik için, ahlâksal hareketler bir işe yaramasa da, pragmatik, hatta patolojik hareketler dahi **causae impulsivae** *(içtepkisel nedenler)* olarak alınabilirler. Eylemlerin iyiliği sorununda

bile, insanı iyiliğe neyin sevkettiği değil, eylemin kendinde ve kendisi için iyiliğinin nereden ileri geldiği sorulur.

Demek ki, **motivum morale** *(ahlâk hareketi)* tamamen saf bir şekilde kendinde ve kendi için düşünülmeli, diğer basiret motiflerinden ve de duyulardan yalıtlanmalıdır. Bizler mizaç olarak, ahlâksal iyiliği belkili ve ya pragmatik iyilikten tamı tamına ve hassas bir şekilde ayıracak beceriyi gösterirsek, işte o zaman eylem, sanki gökyüzünden iniyormuş gibi saf ve temiz olur. Ayrıca saf ahlâksal bir neden, patolojik ve pragmatik motiflere karışmış olanından çok daha büyük bir itkiyi içerir. Çünkü bu tür motifler duyusallık için yüksek devindirici bir güce sahiptirler, ama anlak genelgeçer devindirici güce[18] önem verir. Ahlâksallık gerçi kötü izlenim bırakır, hoşa gitmez, kimseyi memnun etmez, ama o genelgeçer bir hoşnutluk ilişkisidir; hatta en yüce özün dahi hoşuna gitmelidir ve teşviklerin en güçlüsü de budur.

Basiret sağlam bir zekâyı, ahlâklılık da iyi niyeti gerektirir. Özgür davranışlarımız, şayet ahlâksal iyiliğe sahip olmaları gerekiyorsa, sırf iyi niyete dayanırlar; yani irademiz kendinde iyi olabilir. Basirette söz konusu amaç değildir, çünkü hepsi aynı amacı, mutluluğa ulaşma amacını güderler; buna ulaşmak için amaç ve aracı anladığı sürece söz konusu olan anlaktır; çünkü kişi başkalarından daha basiretli olabilir. Demek ki, basiret sağlam bir zekayı, ahlâklılık mutlaka kendinde iyi niyeti gerektirir. Örneğin zengin olma isteği amaçla ilişkisi içinde iyidir, ama kendinde iyi değildir. Peki ama, ahlâksal iyiliğin söz konusu olduğu mutlak iyi niyet nedir? İşte bunun açıklanması gerekiyor.

Ahlâksal hareketi sadece pragmatik hareketten ayırt etmek şart değildir, hatta onunla çelişmeyebilir de. Bunu daha iyi anlamak için önceden şuna dikkat etmelidir:

18. Menzer: "devindirici" sözcüğünden önce bir virgül koyar. - Collins: "(...) genelgeçer devindirici gücü görmez".

Ahlâksal hareketlerin hepsi ya **obligandi** *(yükümlülük altına girmek)* ya da **obligantia** *(yükümlülük)*tür. **Motiva obligandi** *(Yükümlülük hareketi,* birini yükümlü kılmak için **ad obligandum** *(yükümlü kılma)* nedenlerindendir. Şayet bu nedenler yeterliyse, bunlar o zaman **obligantia** *(yükümlülük),* yani yükümlü kılıcı nedenlerdir. Yükümlüğün bütün nedenleri mutlaka yükümlü kılıcı nedenler değildirler[19]. **Motiva moralia non sufficientia non obligant, sed motiva sufficientia obligant.** *(Yetkili olmayan ahlâksal hareketler yükümlülük sağlamazlar, fakat yeterli hareketler yükümlük sağlarlar).* Demek ki, mutlaka yükümlü kılan, yani yalnız mecburi değil, üstelik bağlayıcı ve eylemlerimi zorunlu kılıcı ahlâksal kurallar vardır, örneğin: Yalan söylememelisin.

Eğer **motiva pragmatica** *(pragmatik hareket)* ile **motiva moralia** *(ahlâksal hareket)*i birleştirirsek, bu **homogenia** *(insan doğasıyla)* bağdaşır mı? Dürüstlüğün parayla yer değiştirmesi ya da çirkin bir kişinin zenginlik sayesinde güzelleşmeye çalışması nasıl mümkün değilse, **motiva pragmatica**'nın **motivorum moralium** saflarına katılması ve onunla karşılaştırılması da aynı şekilde mümkün değildir.

Ancak zorunlu kalıcı güçleri karşılaştırmak mümkündür. Aklın yargısı önünde erdemin yararını yeğ tutmak daha uygunmuş gibi görünüyor. Sırf ahlâksal yetkinlikle yararı karşılaştırmak mümkün değildir, çünkü burada bir fark vardır. Peki ama, biz bunları gerçekten birbirine karıştırırsak ne olacak? Örneğin felâkete uğramış birini alalım; bir başkası sana şöyle demektedir: Gerçi felakete uğramış bu kişiye yardım edebilirsin, ama kendine zarar vermeden. Aklın yargısı söz konusu olunca, burada ahlâksal ve pragmatik hareketler arasında bir fark yoktur, fark ahlâksal ve pragmatik eylemler arasındadır. Çünkü kendi çıkarını gözetmeyi yalnız basiret değil, ahlâklılık da söyler. Felâkete uğramış kişiye en iyi şekilde sadece servetimin fazla

19. Collins bunun için bir örnek verir: "sıkıntıya düşmüş birine yardım etmek".

olan bölümünden vererek yardımcı olabilirim, çünkü kişi geçinme araçlarını başkalarına verirse kendisi sıkıntıya düşer ve sonra başkalarının yardımına muhtaç kalarak ahlâklı olmaktan çıkar. Demek ki, aynı şey olmadıkları için, ahlâksal bir hareketi nesnel olarak pragmatik hareketin karşısına çıkarmak mümkün değildir.

IV. [Yükümlülük Üstüne]

1. De Obligatione Activa Et Passiva *(Aktif ve Pasif Yükümlülük Üzerine)*[20]

Obligatio activa *(Aktif yükümlülük)*[21] bir **obligatio obligantis** *(yükümlü olan yükümlülük)*tür ve **obligatio passiva** *(pasif yükümlülük)* de bir **obligatio obligati** *(yükümlülüğün yükümlülüğü)*dür, ancak fark pek büyük değildir.

Hayırsever davranışlara ilişkin yükümlülüklerin tümü **obligationes activae** *(aktif yükümlülükler)*dir. Ben, bir yararlık olan davranışla yükümlüyüm. Şayet yerine getirirsek başkalarını yükümlü kılabileceğimiz ödevler birer yararlıktır. Bizler başkalarına karşı davranış açısından yükümlülükler taşırız, ama bu, onlara karşı yükümlü olduğumuz anlamına gelmez. **Obligati sumus ad actionem ita, ut illi non obligati simus.** *(Biz başkasına yaptıklarımızdan değil, kendi yaptıklarımızdan sorumluyuz)* Bizler davranış açısından yükümlüyüzdür, ama kişiye karşı değil. Ben felâkete uğramış kişiye yardım etmekle, yani davranış açısından yükümlüyüm, ama kendisine karşı değil. İşte bu **obligatio activa** *(aktif yükümlülük)*'tür. Ancak birine borcum varsa, o zaman ödeme edimi açısından ve de sadece borç veren kişiye karşı yükümlü olurum,

20. Kant bu bölümle birlite A.G. Baumgarten'in **"initia philosophiae practicae primae** *İlk Pratik Felsefenin Temeli*(1760) adlı eseriyle hesaplaşmaya başlar ve metin içinde Baumgarten'den "yazar" diye söz eder; Menzer notlarda **Initia** *(Başlangıç)* ile ilgili kenar notları düşer.

21. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 10.

işte bu da **obligatio passiva** *(pasif yükümlülük)*'tür. Ne var ki, bunların hepsi **obligatio passiva**'miş gibi görünmektedir, çünkü ben yükümlüysem, o zaman mecbur bırakılıyorum demektir. Oysa aklın mecbur bırakılması sadece **obligatio activa** *(aktif yükümlülük)*'de söz konusudur. Ben kendi oylaşımlarım vasıtasıyla mecbur bırakılırım, yani bu dert edilecek bir şey değildir, **obligatio passiva** *(pasif yükümlülük)* ise başkaları aracılığıyla gerçekleşmek zorundadır. Ama insan akıl vasıtasıyla zorunlu duruma getirilirse, o zaman kendine hakim olur. Demek ki, yükümlülükler arasındaki fark önemlidir.

Obligatio passiva est obligatio obligati erga obligantem. Obligatio activa est obligatio erga non obligantem. (Ya da **obligatio activa est obligatio obligantis erga obligatum.)**

Pasif yükümlülük yükümlü olanın karşısında yükümlülüğün yükümlülüğüdür. Aktif yükümlülük ise yükümlü olmayanın karşısında yükümlülüktür. (Ya da aktif yükümlülük yükümlü oldurulmanın karşısında yükümlü olan yükümlülüktür.)

Yazar[22]: Yükümlülükler büyük ya da küçük olabilirler ve birbirleriyle çelişmeyebilirler. Çünkü ahlâksal bakımdan zorunlu olan bir şeyin karşıtını başka bir yükümlülük zorunlu hale getiremez. Örneğin, borç veren kişiye karşı borcu ödeme yükümlülüğü ile babaya karşı müteşekkir olma yükümlülüğü gibi. Şayet biri yükümlülük diye adlandırılırsa, o zaman öteki bir yükümlülük değildir. Babama karşı şartlı olarak yükümlüyüm, ama borç veren kişiye karşı **categorice** *(kesin)* olarak. Demek ki, ilki bir yükümlülüktür, öteki değil. Birincisinde bir zorunluk söz konusudur, ötekinde değil. Yani kastedilen, hareketlerin çelişkisidir, ödevlerin değil.

Zamanla birçok yükümlülük ortaya çıkar, artar ve son bulur. Çocuklar doğduğu zaman bir yükümlülük de doğar ve çocuklar büyüdükçe yükümlülükler de artar, çocukluk çağından çıkıp ergenlik çağına girince çocukken borçlu olduğu yükümlülük de sona erer. Gerçi o hâlâ yükümlüdür, ama çocuk olarak değil, anaba-

22. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 16.

basının yaptığı iyiliklere karşı yükümlüdür artık. Bir işçi ne kadar çok çalışırsa yükümlülük de o kadar artar; ama ücreti ödenince yükümlülük de son bulur. Kimi yükümlülükler asla sona ermezler, örneğin birine karşı iyilikte bulunmuş bir kişi söz konusu olunca; böyle bir kişiye mukabelede bulunmuş olunsa da, o yine bana iyilikte bulunan ilk kişi olarak kalır ve ben her zaman ona karşı yükümlü olurum. Ama bu yükümlülüğü yine de ortadan kaldıran bir durum vardır, o da hayırsever kişinin bana kötü bir oyun oynamasıdır, ancak bu durum çok ender görülür, hele insan yalnız bu hayırsever kişiye müteşekkirse.

Bir yükümlülükle sonuçlanan edimin adı **actus obligatorius** *(eylemsel yükümlülük)*tür[23]. Her sözleşme bir **actus obligatorius** *(eylemsel yükümlülük)*tür. Bir **actum obligatorium** *(yükümlülüğün eyleminden)* benim için bir yükümlülük doğabilir, ama yine bir **actum obligatorium** *(yükümlülüğün eylemi)*nden bir başkası için de bir yükümlülük ortaya çıkabilir; örneğin çocuk döllemek **actus obligatorius** *(eylemsel yükümlülük)*tür, böylece anababa çocuklarına karşı bir yükümlülük üstlenir. Sırf döllenme nedeniyle çocukların anababalarına karşı yükümlü hale geldiklerine inanmıyorum, çünkü varoluş bir yükümlülük değildir (zira varolmak bir kendinde mutluluk değildir henüz; hatta mutsuz olmak için insan var olmak zorundadır), tersine anababalar çocuklarına bakmakla yükümlüdürler. Eylemlerin asla özgür olmadığı, kişiliğin bulunmadığı yerde yükümlülük de yoktur. Örneğin, insanın yutkunmayı bırakma yükümlülüğü yoktur, çünkü bu onun iradesine bağlı değildir. Demek ki, yükümlülük için insanın özgürlüğünü kullanması şarttır.

Yükümlülükler **in positivam et naturalem** *(pozitif ve doğal)* diye ikiye ayrılır. **Obligatio positiva** *(pozitif yükümlülük)*, olumlu ve iradi bir tespitten, **obligatio naturalis** *(doğal yükümlülük)* ise eylemin doğasından ortaya çıkmıştır[24]. Yasaların tümü ya doğaldır ya da keyfi. Şayet yükümlülük **lege naturali** *(doğal ya-*

23. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 22.
24. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 29.

*sa)*dan doğmuşsa ve temelinde eylemin kendisi[25] bulunuyorsa, bu yükümlülük **naturalis** *(doğal)*dır. Ama **lege arbitraria** *(belirsiz yasa)*dan ortaya çıkmışsa ve nedeni bir başka kişinin iradesindeyse, o zaman **obligatio positiva** *(pozitif yükümlülük)*tür.

Crusius'a göre[26] yükümlülükler başkalarının iradesine dayanırlar. Kanısınca yükümlülük **arbitrium alterius** *(başkasının yargısı)* nedeniyle ortaya çıkan bir zorunluktur. Bu gerçi, insanın bir yükümlülükte **arbitrium alterius** *(başkasının yargısı)* nedeniyle zorunlu hale geldiği sanısını uyandırıyor, ama bir **arbitrium externum** *(dışsal yargı)* nedeniyle değil, yani genel bir iradenin zorunlu koşulu nedeniyle değil; bu durumda genel bir yükümlülük de yoktur. Tüm **obligatio positiva** *(pozitif yükümlülük)*ler doğrudan doğruya eyleme dayanmazlar, aslında bizler önem taşımayan bir eylemde bulunmakla yükümlüyüz. Demek ki, tüm **obligatio positiva** *(pozitif yükümlülük)*ler **directa** *(dolaysız)* değil, **indirecta** *(dolaylı)*dırlar, örneğin Tanrı yasakladığı için yalan söylememeliyim; Tanrı bunu yasaklamıştır, çünkü öyle istemiştir; yani isteseydi yasaklamayabilirdi de. **Obligatio naturalis** *(Doğal yükümlülük)* ise **directa** *(dolaysız)*dır. Tanrı yasakladığı için değil, yalanın kendisi kötü olduğu için yalan söylememem gerekir. Ahlâklılık ise eylemin iç yapısından dolayı eylemlerin gerçekleştirilmesine dayanır; yani eylemi eylem yapan ahlâklılık değil, zihniyettir; eylemlerimi buna dayanarak gerçekleştiririm. Bir şeyi emredildiği ya da yarar sağladığı için yapıyorsam ve aynı şekilde yasaklandığı ya da zarar getirdiği için yapmıyorsam, o zaman bu ahlâksal bir zihniyet değildir.

25. "Eylemlerin kendisi" yerine Collins "böyle bir eylem" diye yazar.

26. (M:) Kant, 1742 yılından **De appetitibus insitis voluntatis humanae** *(İnsanın gönüllü doğal isteği hakkında)* başlıklı makaleyi ima ediyor. **(Opuscula philosophicotheologica,** *(Felsefik teolojinin küçük işleri)* Lipsiae 1750, p. 71 vd). Paragraf 49'da şöyle denmektedir: **"Est igitur obligatio illa inter superiorem et inferiorem relatio, qua hic ad voluntati illius parendum ob suam ab illo dependentiam impellitur".** *Bundan dolayı yükümlülük daha üst mantıkla daha alt mantık arasındaki ilişkidir) ki bu onun gönüllülüğünün itaatidir, kendi önünde onun aracılığıyla savunma harekete geçirilir.*

Ama bir şeyi kesinlikle iyi olduğu için yapıyorsam, o zaman bu ahlâksal bir zihniyettir. Demek ki bir eylem, tanrı istiyor diye değil, doğru ya da iyi olduğu için gerçekleşmelidir; durum böyle olunca tanrı da onu ister ve bizden bekler.

Yükümlülükler **affirmativa** *(olumlu)* ve **negativa** *(olumsuz)* olabilirler[27]. Yani **negativa** *(olumsuz)* yükümlülük **positiva** *(pozitif)*in değil, daha önce burada da **in jure** *(doğru olarak)* benimsenmiş **affirmativa** *(olumlu)* yükümlülüğün karşıtıdır. **Obligationem negativam** *(olumsuz yükümlülük)* insanda **ad omittendum** *(ihmal etme nedeniyle)*, **obligationem affirmativam** *(olumlu yükümlülük)* ise **ad commitendum** *(üzerine alma nedeniyle)* bulunur.

Eylemlerin **consectaria** *(mantıksal çıkarım)*ı ya iyidir ya da kötü[28]. Onlar **naturalia** *(doğallık)* ve **arbitraria** *(yargılar)* olabildikleri gibi **physica** *(fizik)* ve **moralia** *(ahlâk)* da olabilirler. Örneğin yapısal etki bir **consectarium physicum** *(fiziksel çıkarım)*dır, yazar **consectaria** *(mantıksal çıkarım)*ı **naturalia** *(doğallık)* ve **arbitraria** *(yargılar)* olarak kabul etmektedir. **Naturalia** *(doğal)* olanlar eylemin kendinden, **arbitraria** *(yargılar)* da başka bir özün iradesinden kaynaklananlardır, örneğin cezalar gibi. Eylemler ya doğrudan doğruya kendinde iyi ya da kötü, ya da dolaylı ya da rastlantısal olarak iyi ya da kötüdürler. Demek ki, eylemin iyiliği **vel interna vel externa** *(ya içsel ya da dışsal)*dır.

Ahlâksal yetkinlik **vel subjectiva vel objectiva** *(ya öznel ya nesnel)*dir[29]. Nesnel yetkinlik eylemin kendisinden ileri gelir. Öznel iyilik, başkasının iradesiyle eylemin birbirini tutmasından ileri gelir. Demek ki, **moralitas objectiva** *(nesnel ahlâk)* eylemin kendisindedir. Tüm ahlâklılıkların nedenini içeren en yüce irade tanrısal iradedir. Bu durumda, eylemlerimizde ya nesnel ya da öznel ahlâklılığı görmemiz mümkündür.

27. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 31.
28. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 31-33.
29. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 36/7.

Eylemlerin nesnel yasaları **praecepta** *(buyruklar)*, öznel yasaları da maksimlerdir. Maksimlerle eylemlerin nesnel yasalarının birbirlerini tutması ender görülür.

Nesnel ahlâklılıkların tümüne tanrısal iradenin öznel ahlâklılığıdır diyebiliriz, ama insan iradesinin öznel ahlâklılığıdır diyemeyiz. Tanrısal zihniyetler ahlâksal olarak iyidirler, ama insanınkiler değil. Demek ki, tanrısal zihniyetle ya da tanrısal öznel ahlâklılıkla nesnel ahlâklılık birbirini tutmaktadır, şayet bizler nesnel ahlâklılığa göre davranıyorsak, tanrısal iradeye göre de davranıyoruz demektir. Bu durumda tüm ahlâksal yasalar **praecepta** *(buyruklar)*dır, çünkü tanrısal iradenin kurallarıdırlar.

Ahlâksal yargı bakımından tüm nedenler nesneldirler ve hiçbiri öznel olmak zorunda değildir. Ama ahlâksal itki bakımından öznel nedenler bulunmaktadır. Yani yargının nedenleri nesneldir; ama icranın nedenleri öznel de olabilir. Ahlâksal olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt etmek için aklın yargısına başvurmak, yani nesnel bir yargıya varmak gerekir, oysa bir eylemde bulunmayı gerektiren nedenler öznel de olabilir. Bir şeyin ahlâksal olup olmadığı sorusu eylemin kendisini ilgilendiren bir sorundur. Demek ki, ahlâksal iyilik bir parça nesnel bir şeydir, çünkü bizim eğilimlerimizle değil, tamamen kendisiyle uyum içindedir. Tüm öznel yasalar herhangi bir öznenin yapısından kaynaklanırlar ve sadece herhangi bir özne bakımından geçerlidirler. Oysa ahlâk yasaları, öznenin çeşitliliğine bakmadan, özgür eylemlere dayanmalı ve genelgeçer olmalıdırlar. tanrısal iradede, tanrısal iradenin öznel yasaları ile genel iyi niyetin nesnel yasaları birdir; ama tanrısal öznel yasa ahlâklılığın nedeni değildir, iradesi bu nesnel yasaya uygun olduğu için tanrı iyi ve kutsaldır. Demek ki, ahlâklılık sorununun öznel nedenlerle ilgisi yoktur, sırf nesnel nedenlere dayanarak anlaşılabilir bu sorun.

Ahlâklılığı nesnel ve öznel diye ayırmaya kalkarsak bu tama-

30. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 39.

men anlamsız bir şey olur. Çünkü ahlâklılıkların hepsi nesneldir, sadece ahlâklılığın uygulanış koşulu öznel olabilir.

Yazarın ilk ahlâksal yasası şu: **Fac bonum et omitte malum** *(İyiyi yap ve kötüyü bırak)*[30].

Tümcenin ayıklanmış anlamı: **Fac bonum** *(İyiyi yap)*.

İyiyi hoşa gidenden ayırt etmek gerekir. Hoşa giden duyusallığa dayanır, iyi ise akla. İyi kavramı herkesçe beğenilen bir nesnedir, bu yüzden akıl aracılığıyla değerlendirilebilir. Hoşa giden yalnızca özel zevke hitap eder. Bu durumda tümce şu anlama gelebilirdi: Duyularına hoş geleni değil, aklının sana iyi diye gösterdiğini yap. Bu böyle de olsa, bizler yine de buyrukların ifade ettiği şeyi biliriz: İnsan hoşa gideni değil, iyi olan şeyi yapmalıdır. Bu ise, hoşa gidenin değil, her zaman iyinin iyiliği anlamına gelecek, yani totolojiden başka bir şey olmayacaktır. Oysa bu tümcede iyiliğin farkı belirtilebilirdi: Ahlâksal yönden iyi olan şeyi yap. Buna rağmen ahlâksal iyiliğin nereden ileri geldiğini belirten başka bir kuralın olması gerekirdi. Demek ki, bu bir çeşit ahlâklılık ilkesi olamaz.

Tüm **imperativi** *(emirler)* yazarın kastettiği **obligationes** *(yükümlülükler)* değildirler; yani **imperativi problematici et pragmatici** *(problematik ve pragmatik buyruklar)* bu durumda **obligationes ut supra** *(en üst yükümlülükler)* değildirler[31].

Ancak yazara göre yükümlülük en yetkin motiflerin eylemlerime bağlanmasıdır, çünkü şöyle demektedir: İyi, davranış için gerekli motifleri kendinde taşır ve yetkin iyi de davranış için yetkin motifleri içerir[32]. Oysa **fac bonum et omitte malum** *(iyiyi yap kötüyü bırak)* tümcesi yükümlülük için ahlâksal bir ilke olamaz, çünkü iyi, değişik amaçlar bakımından çok çeşitli olabilir. O zaman bu tümce bir beceri ve basiret ilkesidir; ama ahlâksal davranışlar için iyi ise, o zaman bir ahlâk ilkesi de olabilirdi. Demek ki bu, bir **principium vagum** *(hareket eden ilke)*dir. Ama aynı zamanda bir **principium tautologicum** *(totolojik kural)*dır. Totolojik kural, bir

31. **ut supra:** *(Üzerinde olması nedeniyle)* "Ahlâklılık İlkesi Üstüne" başlıklı bölüme gönderme.

32. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 40.

sorunu çözmesi gerekirken boş bir yargıya varan kuraldır. Şayet soru, yükümlülüğüm bakımından ne yapmak gerekir? Ve yanıt da, iyi olanı yap kötüyü yapma, ise o zaman bu boş bir yanıttır, çünkü **fac** *(yap)* hemen hemen, bunun yapılması iyidir, anlamına gelir. Yani tümce, iyi şeyler yapmam iyidir, anlamına gelir ve bu da totolojidir. Neyin iyi olduğu anlaşılmamaktadır, tersine yazar, yapmam gereken şeyi yapmalıyım, diyor. Ahlâk kadar totolojiyle dolu başka hiçbir bilim yoktur. Ahlâk, sorunu çözüm olarak ortaya koyar. Soru, sorun hakkında varılan yargı bakımından totolojiktir, çünkü soruda ya da sorunda örtük olan ve yargıda belirtik olarak söylenen şey totolojiktir ve ahlâk bu tür tümcelerle doludur. İnsanlar ahlâk ilkelerini başkalarına bu şekilde açıkladıkları ve gösterdikleri zaman her şeyi yaptıklarını sanırlar. Örneğin biri kabızlık çekiyorsa hekim şöyle diyecektir: Barsaklarını kaygan hale getir, yiyeceklerini iyi pişir ve iyi sindir; işte kabızlık çekenin bilmek istedikleri hekimin bu söyledikleridir. Bunlar yargının totojik kurallarıdır.

Oysa soru şu: Eylemlerimi iyi kılan koşullar hangileridir? Yazar şöyle diyor: **Bonorum sibi oppositorum fac melius** *(İyinin tersi için daha iyiyisini yap)*[33]; böylece bu, önceki totolojik tümceden çıkmaktadır. Vazgeçiş burada, daha büyük bir iyiye ulaşmak üzere küçüğünden vazgeçerek fedakârlık ve kendini yadsıma anlamına gelmektedir. Fedakârlık, daha büyük bir kötülük doğmasın diye, kötülüğe cevaz vermektir. Vazgeçiş pragmatik ya da ahlâksal olabilir. Daha büyüğünü elde etmek için bir fırsatı değerlendirmeyebilirim, o zaman bunun adı **abnegatio pragmatica** *(pragmatik vazgeçiş)*tir. Ama daha büyüğüne girişmek üzere bir eylemi ahlâksal bir nedenden dolayı gerçekleştirmiyorsam, o zaman bu **abnegatio moralis** *(ahlâksal vazgeçiş)*tir.

Yazarın yükümlülüğe temel aldığı **quaere perfectionem, quantum potes** *(yapabildiğin kadar mükemmeli aramak)*[34] tümcesi hiç olmazsa daha belirgindir, burada tam anlamıyla bir totoloji söz konusu değildir; yani ondan bir dereceye kadar yararlanmak

33. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 40.
34. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 43.

mümkündür. Peki, yetkin olan nedir? Eşyanın ve insanın yetkinliği farklılıklar gösterir. Eşyanın yetkinliği, eşyayı oluşturacak tüm **requisitorum** *(zorunlu şeyler'in)* yetkinliğidir. Yani bunun genel anlamı tamlıktır. Ama insanın yetkinliği henüz ahlâklılık anlamına gelmez. Yetkinlik ve ahlâksal iyilik farklı şeylerdir. Yetkinlik, insanın herhangi bir amacı gerçekleştirecek kadar güçlerinin, yetisinin ve becerisinin tam olmasıdır. Yetkinlik çok ya da az olabilir. Bir kimse bir başkasından daha yetkin olabilir. İyilik ise bütün bu yetkinlikleri doğru ve sağlıklı biçimde kullanma özelliğidir. Demek ki, ahlâksal iyilik yetinin değil, iradenin yetkinliğinden ileri gelir. Sırf iyi niyet için, iradenin istediği şeyleri tam olarak yerine getirmek için dahi, tüm güçlerin tamlığına ve yetisine gerek vardır. Bu durumda, yetkinlik sadece dolaylı olarak ahlâklılığa aittir, diyebiliriz. Yani bu tümce dolaylı olarak ahlâksaldır.

Yazarın bir başka ahlâk ilkesi de şu: **Vive convenienter naturae** *(Doğayla uyumlu olarak yaşa)*[35]. Bu, Stoacı bir ilkedir. Nerede birden çok ilke varsa, orada tek bir ilke dahi yoktur; çünkü yalnız bir tek doğru ilke olabilir. Şayet tümce, doğanın sana akıl vasıtasıyla sunduğu yasalara göre yaşa, biçiminde olsaydı bile bu yine bir totoloji olurdu, çünkü doğaya göre yaşamak demek, eylemleri doğal şeylerin fiziksel düzenine uydurmak demektir. Yani bu bir basiret kuralı olurdu, ama ahlâksal bir ilke değil, hatta iyi bir basiret kuralı dahi sayılmazdı. Çünkü, eylemlerini doğayla uyum sağlayacak şekilde düzenle dendiğinde, eylemin doğayla uyumunun iyi bir şey olup olmadığını bilemem. Bu tümce özellikle bir ahlâklılık ilkesi olmaktan çok uzaktır.

Sonuncu ilke de şöyle: **Ama optimum quantum potes** *(Yapabildiğin kadar en iyiyi sev)*[36]. Bu tümce de öncekiler gibi bir işe yaramaz. Yetkinliğimize ait olan ve ona katkıda bulunan her şeyi severiz[37]. Sevmenin iki değişik biçimi vardır: Biri eğilim,

35. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 46.
36. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 48.
37. (Collins'deki) "sevmek" sözcüğünü Menzer "sahip olmak" diye değiştiriyor.

diğeri ilkeler nedeniyle. Bir dolandırıcı da iyiyi ilkeler nedeniyle sever, kötüyü ise eğilim nedeniyle. Demek ki, bütün bu tümceler bir ahlâklılık ilkesi değildirler.

2. Ahlâksal Baskılar Üstüne

Baskıları, ancak zorunluk nesnel ve öznel diye ikiye ayrıldığı zaman fark ederiz. Öznel zorunluk, eylemin gerekirliğinin **stimulos** *(dürtüleri)* vasıtasıyla ya da öznenin **causas impulsivas** *(içtepkisel nedenleri)* aracılığıyla tasarlanmasıdır. Nesnel baskı ise, nesnel motiflerden dolayı eylemin gerekirliğidir. Öznel[38] baskı, bir kişinin, sahip olduğu en büyük zorlayıcı ve devindirci güç nedeniyle eylemde bulunmaya mecbur kalmasıdır. Demek ki, baskı bir gerekirlik değil, eylemde bulunmaya mecbur kalmaktır. Ancak mecbur bırakılan eylemin, mecbur kalmadan yapılacak bir eylem olmaması, hatta karşıt motiflere de sahip olması gerekir. Bu durumda, tanrıyı mecbur bırakmak mümkün değildir. Demek ki baskı, kişinin severek yerine getirmeyeceği bir eyleme mecbur tutulmasıdır. Bu mecburiyet hem nesnel hem de öznel olabilir. İnsan başka nedenlere dayanarak yaptığı bir şeyi bir eğilimden dolayı elinden kaçırmak istemez; örneğin bir açgözlü küçük bir fırsatın, şayet böylelikle daha büyüğünü yakalayacaksa, elinden kaçmasına ses çıkarmaz, ama severek yapmaz bunu, ona kalsa ikisini de elde etmek ister.

Baskılar ya patolojik ya da pratiktir. Patolojik baskı, bir eylemin **stimulos** *(dürtüler)* vasıtasıyla gerekli hale getirilmesidir. Pratik baskı ise, severek yerine getirilmeyecek bir eylemin **motiva** *(hareket)* vasıtasıyla gerekli duruma getirilmesidir. Özgür irade nedeniyle hiç kimse patolojik yönden zorlanamaz. **Stimulos** *(Dürtüleri)* vasıtasıyla zorunlu duruma sokulmayan insan iradesi bir **arbitrium liberum** *(özgür irade)*dir. Hayvani irade **arbitrium liberum** *(özgür irade)* değil, **arbitrium brutum** *(duygusuz irade)*dir; çünkü **stimulos** *(dürtüler)* vasıtasıyla zorunlu hale getirilebilir. Örneğin bir kişi işkenceye tabi tutularak bir eylemde bulun-

38. Collins: "nesnel".

maya zorlansa dahi, bu kişi, şayet istemiyorsa eylemi yerine getirmez, işkenceye dayanabilir. Kişi **comparative** *(kıyaslamalı)* olarak zorlanabilir, ama **stricte** *(zorla)* değil. Duyusal tüm itkileri dikkate almadan eylemi gerçekleştirmek pekâlâ mümkündür. Bu, **liberi arbitrii** *(özgür iradenin)* doğasıdır. Hayvanlar **stimulos** *(dürtüler)* vasıtasıyla zorunlu hale gelirler, örneğin bir köpek acıkmışsa ve önünde bir şeyler varsa yemek zorundadır; ama aynı durumda kalan bir insan kendini tutabilir. Buna göre bir insanı patolojik yönden zorlamak mümkündür, ama yalnız **comparative** *(karşılaştırmalı)* olarak, örneğin işkence vasıtasıyla.

İnsanın karşı koyamayacağı bir eylem gerekli hale gelir. Nedenler zorlayıcıdır, bunlara karşı koymak için insani güçler yetmez. Ancak insan pratik olarak **motiva** *(hareket ettirici)* vasıtasıyla zorlanabilir. Ama zorlanmayıp, tersine sevk, teşvik edildiği zaman baskı nesnel değil, özneldir, aksi takdirde pratik olmazdı ve **stimulos** *(dürtüler)* vasıtasıyla değil, **motiva** *(hareket ettirici)* vasıtasıyla gerçekleşir. Çünkü **stimulos** *(dürtüler)* **motiva subjuective moventia** *(öznel eylem hareket ettirici)*dirler.

Özgür bir özde bir eylem pratik olarak gerekli hale gelebilir, hem de bu aşılamayacak ama özgürlükle de çelişmeyecek kadar büyük bir oranda olabilir. Böylece tanrı, davranışları ahlâk yasalarına uygun olan insanları ödüllendirmek zorundadır ve bunu o zaman hoşa gidişin kurallarına göre yapmış olur, çünkü davranış ahlâk yasalarıyla ve tanrı iradesiyle uyum sağlar. Örneğin dürüst bir insan yalan söyleyemez; ama bunu kendi iradesinden dolayı yapmaz. Demek ki eylemler, özgürlükle çelişkiye düşmeden de gerekli olabilirler. Bu pratik zorunluk tanrıda değil, yalnız insanlarda vuku bulur; örneğin kimse elindekilerini seve seve vermez, ama çocuklarını tüm sahip olduğu şeyleri kaybetmeden kurtaramayacaksa, bundan kaçınmaz ve o zaman pratik olarak zorlanmış demektir. Bu durumda o aklın gerçeklerinden dolayı mecbur kalmıştır ve özgürlükle çelişkiye düşmemiştir. Bizler gerçi eylemleri pek severek gerçekleştirmeyiz, ama iyi oldukları için yine de yerine getiririz.

3. Pratik Zorunluk Üstüne

Zorunluklar patolojik değil, pratiktirler. Pratik zorunluk öznel değil, nesneldir; çünkü öznel olsaydı, o zaman bir **necessitatio pathologica** *(patolojik zorunluk)* olurdu. **Motiva** *(Hareket ettirici)* vasıtasıyla pratik zorunluktan başka hiçbir zorunluk özgürlükle uyum sağlamaz. Bu **motiva** *(hareket ettirici)* hem **pragmatica** *(pragmatik)* hem **moralia** *(ahlâksal)* olabilir. **Pragmatica** *(Pragmatik)* hareketler **bonitate mediata** *(ilimin iyiliği)*nden, **moralia** *(ahlâksal)* olanlar ise özgür iradenin **bonitate absoluta** *(mutlak iyiliği)*nden kaynaklanırlar.

İnsan ahlâksal yönden ne kadar çok zorlanırsa, o kadar özgür olur; patolojik yönden, ama sadece **comparative** *(karşılaştırmalı)* olarak, ne kadar çok zorlanırsa, özgürlüğü de o ölçüde kısıtlanır. İnsan özellikle ahlâksal yönden ne kadar çok zorlanırsa o kadar özgür olur. Ben bir kimseyi ahlâksal olarak **motiva objective moventia** *(hareket ettirici: nesnel eylem)* vasıtasıyla, hiçbir uyarıma ihtiyaç duymadan özgür olan aklın gerekçeleri vasıtasıyla zorlarım. Bu durumda, ahlâksal yönden zorlanmak için büyük ölçüde özgürlüğe ihtiyaç vardır, çünkü **arbitrium liberum** *(özgür irade)* ancak o zaman daha güçlü olur, gerekçeler vasıtasıyla zorlanabilir ve **stimulis** *(dürtüleri)*nden kurtulur; demek ki, bir kimse **stimulis** *(dürtüleri)*nden kurtulduğu ölçüde ahlâksal yönden daha çok zorlanabilir. Özgürlük ahlâklılığın derecesiyle birlikte artar. tanrıda bir **necessitatio practica** *(pratik zorunluk)* vuku bulmaz, çünkü onda nesnel yasalarla öznel yasalar birdir; ama insanda bir **necessitatio practica** *(pratik zorunluk)* vukua gelir, çünkü o bunu isteyerek yapmaz, demek ki zorlanması gerekir; ama ahlâksal gerekçelere boyun eğdikçe özgürlüğü de artar.

Yükümlülüğü az olan daha özgürdür. Kişi yükümlülük altında bulunduğu sürece özgür değildir; ama yükümlülük sona erince özgür olur. Demek ki, özgürlüğümüz yükümlülük tarafından kısıtlanır; ancak tanrıda özgürlük ahlâksal zorunluk nedeniyle kısıtlanmaz, üstelik o bu bakımdan yükümlü değildir; çünkü kusursuz iyi

bir irade yükümlü olamaz, böyle bir irade aslında iyi olan şeyi kendi ister, bu yüzden onu yükümlü kılmak mümkün değildir; ama iradeleri kötü olduğu için insanları yükümlü kılmak mümkündür. Örneğin kendisine bir iyilik yapılmasını kabul eden kişi artık özgür değildir; ama bir edimde **comparative** *(karşılaştırmalı)* olarak başkalarından daha özgür olunabilir. **Obligatione passiva** *(Pasif yükümlülük)* altında bulunan bir kişinin özgürlüğü, **obligatione activa** *(aktif yükümlülük)* altında bulunanınkinden daha kısıtlıdır. Bizler bir iyilikte bulunmaya zorlanamayız, ama yine de bu bakımdan bir yükümlülük taşırız ve bu nedenden dolayı **obligatione activa** *(aktif yükümlülük)* altına gireriz. Öte yandan borçlu duruma düşmeye zorlanabiliriz, o zaman da bu bir **oligatione passiva** *(pasif yükümlülük)*tür. **Obligatione passiva** *(Pasif yükümlülük)* altında bulunan bir kişinin özgürlüğü, onu yükümlü kılabilen kişinin özgürlüğünden daha kısıtlıdır.

Yükümlülüklerimiz, **obligationes internas erga nosmet ipsos** *(yükümlülükler kendilerini kendileri karşısında bağımlı kılar)*. Bunlar göz önüne alınırsa herkes yüzeysel olarak tamamen özgürdür, kendi bedeniyle istediğini yapabilir, bu kimseyi ilgilendirmez; ama manevi yönden kimse özgür değildir, insanlığın gerekli ve önemli amaçları bizleri bağımlı kılar. Her yükümlülük bir çeşit baskıdır; bu baskı ahlâksalsa, o zaman ya dıştan zorlanırız ya da kendimizi zorlarız ve bu da **coactio interna** *(içsel zorlama)*dır. Bir kimse ahlâksal olarak başkalarınca dıştan zorlanabilir, örneğin bir başkası bizi severek yapmadığımız bir eylemi ahlâksal motifler nedeniyle yerine getirmeye mecbur ettiği zamanki gibi. Şayet birine borcum varsa ve bu kişi bana şöyle derse: Dürüst bir insan olmak istiyorsan borcunu ödemelisin, seni mahkemeye vermek istemiyorum, ama borcunu da silemem, çünkü bu paraya benim ihtiyacım var; işte o zaman bu, bir başkasının iradesi vasıtasıyla dıştan gelen ahlâksal bir baskı olur.

İnsan kendini ne kadar çok zorlarsa o kadar özgür olur. Başkası tarafından ne kadar az zorlanırsa manevi yönden o kadar

özgür olur. Ancak burada özgürlük yetisi ile özgürlük durumunu birbirinden ayırmamız gerekiyor. Durumun kötü olmasına karşın özgürlük yetisi büyük olabilir. Özgürlük yetisi ne kadar büyükse, özgürlük kendini **stimulis** *(dürtüler)*den ne kadar çok kurtarırsa, insan o kadar özgür olur. Kişi kendini zorlama ihtiyacını duymasaydı tamamen özgür olurdu, o zaman iradesi de iyi olurdu ve kendini zorlayamayacağı için iyi şeyleri seve seve yapmak isterdi; ancak bu duruma herkes gelemez, çünkü kimilerinde duyusal itkiler, yani **stimuli** *(dürtüler)*, başkalarınınkinden daha güçlüdür. Bazıları da doğuştan hayırsever, bağışlayıcı, dürüsttür, o zaman bu kişiler kendilerini daha kolay zorlayabilirler ve bu yüzden daha özgürdürler. Ancak kendini zorlamaktan kimse kaçınamaz.

Yükümlülükler ya dışsal ya da içseldirler. **Obligatio externa est necessitatio moralis per arbitrium alterius. Obligatio interna est necessitatio moralis per arbitrium proprium.** *(Dışsal yükümlülük başkasının iradesi aracılığıyla ahlâksal zorunluktur. İçsel yükümlülük kendine özgü irade aracılığıyla ahlâksal zorunluktur)* İrade, iktidarım dahilinde olan bir düşkünlüktür. Arzu ise, iktidarım dahilinde olmayan bir düşkünlüktür. Yabancı irade vasıtasıyla zorunlu hale geliş **necessitatio moralis externa** *(dışsal ahlâksal zorunluk)*tur: Çünkü bu yabancı kişi beni zorlamaya muktedir durumdadır ve buradan doğan yükümlülük **obligatio externa** *(dışsal yükümlülük)*tür. Yabancı biri tarafından değil de, insanın kendi iradesinden doğan **necessitatio moralis** *(ahlâksal zorunluk)* ise **necessitatio moralis interna** *(içsel ahlâksal zorunluk)*tur ve buradan ortaya çıkan yükümlülük de **obligatio interna** *(içsel yükümlülük)*tür. Örneğin, ben bir başkasına yardım etmekle yükümlüyümdür, ama bu içseldir. Hakareti iade etmek, yabancı irade dolayısıyla ahlâksal olarak gereklidir ve bu da **obligatio externa** *(dışsal yükümlülük)*tür.

Dış **obligationes** *(yükümlülükler)* içsel olanlardan daha büyüktür; çünkü dış **obligationes** *(yükümlülükler)* aynı zamanda

içseldirler; ama içsel olanlar aynı zamanda dış **obligationes** *(yükümlülükler)* değildir. **Obligatio externa** *(Dışsal yükümlülük)* eylemlerin genel olarak ahlâklılığa bağımlı olduklarını varsayar ve işte bu yüzden **interna** *(içsel)*dir. **Obligatio externa**, *(Dışsal yükümlülük)* eylem **interna** *(içsel)* bir yükümlülük olduğu için **obligatio** *(yükümlülük)*tür. Eylemler birer ödev oldukları için bu içsel bir yükümlülüktür; ama ben bu ödevi yerine getirmesi için onu iradem vasıtasıyla zorlayabileceğimden, aynı zamanda bir **obligatio externa** *(dışsal yükümlülük)*tür. **Obligatio externa** *(Dışsal yükümlülük)*te eylemlerimle başkalarının iradesi uyum sağlamak zorundadır ve bunun için başkaları tarafından da zorlanabilirim. **Obligatio externa** *(Dışsal yükümlülük)* için, şayet kişi ahlâksal olarak zorlanamıyorsa, bir başkası tarafından patolojik olarak da zorlanabilir; bu başkası beni patolojik olarak zorlama iznine sahiptir. Genelinde hukuk patolojik olarak zorlama iznine sahiptir. İçsel **obligationes** *(yükümlülükler)* yetkin değildirler, çünkü bunun için bizleri zorlamak mümkün değildir. Ama **obligationes externa** *(dışsal yükümlülük)*ler **perfectea** *(yetkindirler)*, çünkü burada içsel yükümlülükten başka dış mecburiyet de söz konusu olmaktadır.

Yükümlülüklerimizi yerine getirirken bizi yönlendiren hareket ya içseldir, ki o zaman adı ödevdir, ya da dışsaldır, ki o zaman da adı baskıdır. Şayet yükümlülüğümü bir başkasının iradesinden dolayı yerine getiriyorsam, bunun için mecbur ediliyorum demektir, bu durumda hareket dışsaldır ve eylemi baskıdan dolayı gerçekleştiririm; yani: **Stimulus pro arbitrio alterius necessitans est coactico.** *(Başkasının iradesine bağlı dürtü, zorlamadır)* Ama yükümlülüğümü kendi irademle yerine getiriyorsam, o zaman hareket içseldir ve eylemi ödev olarak gerçekleştiririm; yükümlülüğünü ödev olarak yerine getirenle baskıdan dolayı yerine getiren kişiler gerçi yükümlülüklerini yerine getirmişlerdir, ama birincisi iç hareketlerden, diğeri ise dış hareketlerden dolayı. Hükümdar kendisine karşı yerine getirilen yükümlülüklerin, ister ödev ister baskı olsun, hangi ha-

reketlerden kaynaklandığına bakmaz, onun için hepsi birdir; ama anababalar yükümlülüğü çocuklarından bir ödev olarak isterler.

Ama yazar yükümlülüğü, ödev ya da baskıdan dolayı yerine getirilir, diye ayırdığı zaman yanlışlık yapmaktadır, yükümlülük bu şekilde ayrılmaz[39]. Çünkü baskı bir yükümlülük meydana getirmez, yükümlülüklerin kendinde ayırt edilmeleri gerekir; **ex arbitrio alterius** *(başkasının iradesinden)* kaynaklandıkları sürece **externe** *(dışsal)*dırlar, **ex arbitrio proprio** *(özel iradeden)* kaynaklandıkları sürece de **interne, ut supra** *(birşeylerin üzerinde olduğundan içseldir)*[40]. İster **externae** *(dışsal)* ister **internae** *(içsel)* olsunlar yükümlülüklere ilişkin **motiva satisfaciendi** *(tatmin eden hareketler)* ancak şu şekilde ayırt edilebilirler: Hareketler içselse kendi irademden kaynaklanırlar ve birer ödevdirler; ama dışsal oldukları zaman başkasının iradesinden kaynaklanırlar, o zaman da birer baskıdırlar. Ancak **obligationes** *(yükümlülükler)* istedikleri gibi olabilirler. Nesnel hareketler nesnelere dayanırlar ve yapmamız gereken şeylerin nedenleridirler. Öznel hareketler zihniyetin ve irade belirlenimin, yerine getiriş kurallarının nedenleridirler. Nesnel hareketler bakımından yükümlülükler içsel ve dışsaldırlar; öznel hareketler bakımındansa ödev ya da baskıdırlar.

Hareketleri öznel ya da içsel olan tüm **obligationes** *(yükümlülükler)* etiksel yükümlülüklerdir. Hareketleri nesnel ya da dışsal olan **obligationes** *(yükümlülükler)* ise kesinlikle hukuksal yükümlülüklerdir. Birinciler ödev yükümlülükleri, diğerleri de baskı yükümlülükleridir. Hukukla etik arasındaki fark yükümlülüğün çeşitinden değil, yükümlülüğü yerine getirten hareketlerden kaynaklanır. Etik her çeşit yükümlülükten söz eder,

39. (M:) krşl. **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 50 vd. Kant, Baumgarten'e bir parça haksızlık ediyor.

40. **ut supra**: *(Üzerinde olması nedeniyle)* **"De obligatione activa et passiva"** *(Aktif ve Pasif Yükümlülük Üzerine)* bölümünde Crusius'la ilgili açıklamalara gönderme.

bunlar hayırseverlik, yüce gönüllülük, iyilik yükümlülüğü olduğu gibi, borçluluk yükümlülüğü de olabilir; etik bunların hareketlerini içsel diye kabul eder, bir ödev olarak ve sorunun iç yapısından çıkan yükümlülükler olarak düşünür. Hukuk ise yükümlülüğün yerine getirilişini bir ödev değil, bir baskı diye görür. Ama baskının itici gücünü dikkate alır. Yükümlülükler baskıyla olan ilişkisi bakımından incelenirler.

Tanrıya karşı yükümlülüklerimiz vardır; ama tanrı onların sırf yerine getirilmesini değil, üstelik içsel hareketlerden dolayı seve seve yerine getirilmesini ister. Tanrıya karşı olan **obligationes** *(yükümlülükler)* baskıdan dolayı değil, ödev olarak yerine getirilmelidir. Bir şeyi iyi bir zihniyet dolayısıyla severek yapıyorsam, o zaman bir ödev olarak yapıyorum demektir ve eylem de etikseldir; ama baskı nedeniyle yapıyorsam, o zaman eylem hukuksal olarak meşrudur.

Demek ki, yükümlülükler arasındaki gerçek fark, onların **internas et externas** *(içsel olanlar ve dışsal olanlar)* diye ikiye ayrılmalarıdır; ama etik ile hukuk arasındaki fark bu değildir, onların farkı bu yükümlülüğe ilişkin hareketlerden kaynaklanmaktadır: Çünkü biz **obligationibus externis** *(dışsal yükümlülükleri)* hem ödev olarak hem de baskıdan dolayı yerine getirebiliriz. **Obligatione externa** *(Dışsal yükümlülük için)* beni, zorlamasa da, bir başkasının iradesi mecbur kılabilir ve o zaman bunu bir ödev olarak yaparım; ama beni gerçekten zorlarsa, o zaman da baskıdan dolayı yaparım. **Obligatio externa** *(Dışsal yükümlülük),* beni sırf zorlayabileceği için bir **obligatio externa** *(dışsal yükümlülük)* değildir, yükümlülükten zorlama izni doğar, bu izin yükümlülüğün sonuçlarından biridir.

4. Yasalar Üstüne

Bir eylemin zorunluğunu ifade eden her formül bir yasadır. Böylece eylemleri genel kurallara bağlı kılan doğal yasalar ya da pratik yasalar söz konusu olabilir. Buna göre tüm yasalar fiziksel

ya da pratiktir. Pratik olanları özgür eylemlerin zorunluğunu ifade ederler ve insanlar tarafından gerçekleştirildikleri sürece ya özneldirler ya da gerçekleşmeleri gerektiği sürece nesneldirler. Nesnel yasalar da pragmatik ve ahlâksal diye ikiye ayrılırlar. Burada sözü edilenler bu sonunculardır.

Hak, izin anlamına geldiği sürece irade kurallarına ters düşmeyen eylemin hukuk kurallarıyla uyumudur ya da ahlâk yasalarıyla çelişmeyen eylemin ahlâksal olasılığıdır. Ancak hak bilim olarak alındığında tüm hukuk yasalarının simgesi olmaktadır. **Jus in sensu proprio est complexus legum obligationum externarum, quatenus simul sumuntur. Jus in sensu proprio est vel jus late dictum, vel jus stricte dictum.** *(Anlam bakımından hukuk, dış yükümlülük yasalarının bir bütünüdür. Nereye kadar aynı şekilde kullanılırlar. Hukuk, anlam bakımından ya geniş bir söylem ya da dar bir söylemdir.)* **Jus late dictum** *(Geniş hukuk söylemi)* haklılık hukukudur, **jus stricte dictum** *(dar hukuk söylemi)* ise, başkalarını zorlama iznine sahip olduğu sürece, dar hukuktur. Yani serbest[41] bir hukuk ve baskı hukuku. Etik'in konumu genel olarak **juri** *(hukuka)* değil, **juri stricto** *(dar hukuka)* karşıttır; yerine getirmeye zorlanamayacağımız özgür eylemlerin yasalarına dayanır. **Jus stricte** *(Dar hukuk)* ise, yerine getirmeye zorlanabileceğimiz özgür eylemlerin yasalarına dayanır.

Jus stricte *(Dar hukuk)*a **positivum seu statutarium** *(ya olumlu bir durum)* ya da **jus naturale** *(doğal hukuk)*tur. **Jus positivum** *(Olumlu hukuk)* insan iradesinden kaynaklanır; **jus naturale** *(doğal hukuk)* ise akıl vasıtasıyla eylemin doğasından anlaşılır. **Jus positivum, vel divinum vel humanum** *(Olumlu hukuk ya tanrısal ya da insansal)*dır. **Jus positivum** *(Olumlu hukuk)* emirleri, **jus naturale** *(doğal hukuk)* ise yasaları içerir. Ancak tanrı yasaları aynı zamanda birer emirdirler ya da **jus naturale** *(doğal hukuk)* aynı zamanda tanrı iradesinin **jus positivum** *(olumlu hukuk)*dur, bu sadece tanrı iradesinde değil, insanın doğasında bulu-

41. Menzer: "katı".

nur, ama tersi mümkün değildir[42]: Tanrı yasaları doğal yasalardır, çünkü tanrı pozitif bir yasa da koyabilir.

Hem **jus positivum** *(olumlu hukuk)* hem de **jus naturale** *(doğal hukuk)* bir serbest hukuk ya da bir baskı hukuku olabilirler. Yasaların pek çoğu yalnızca haklılık yasalarıdır; ama **jus aequitatis** *(eşitlik hukuku)* arzu edildiği kadar gelişmemiştir, gerçi bunu arzu etmenin nedeni, mahkemelerin bu hukuka göre karar vermelerini istemek değildir, çünkü onlar sırf **valide** *(kuvvetle)* kararlar vermek zorundadırlar; ama **jus aequitatis** *(eşitlik hukuku)* yüzeysel bir hukuk değildir, yalnız **coram foro conscientiae** *(ahlâk mahkemesi önünde)* geçerlidir. **Jure positivo et naturali** *(Olumlu ve doğal hukukta)* her zaman **jure stricto** *(dar yasa)*dan söz edilir, yoksa **jure aequitatis** *(eşitlik hukuku)*ndan değil, çünkü bu etik'in alanına girer. Tüm ödevler, hatta baskıdan dolayı yerine getirilenler bile, şayet hareketler iç yapıdan kaynaklanıyorsa, aynı şekilde etik'in alanına girerler. Çünkü yasalar içeriklerine göre hukuk ya da etik'e ait olabilirler; ama sırf içeriğe değil, üstelik hareketlere göre de ya hukuka ya da etik'e ait olabilirler. Hükümdar uyruğundan vergilerini seve seve vermelerini talep etmez; ama etik bunu ister; vergisini seve seve yatıranla baskıdan dolayı yatıran arasında fark yoktur, ikisi de aynı uyruktur, çünkü sonuçta her ikisi de vergisini ödemiştir. Hükümdardan duygusallık talep edilemez, çünkü içsel olduğu için zaten farkedilmeyecektir. Ancak etik eylemlerin iyi zihniyetten dolayı yerine getirilmesini emreder. Hukukla etik'in uyum sağladığı tek durum tanrı yasalarının gözetilmesidir ve tanrı indinde her ikisi de baskı yasasıdır: Çünkü tanrı hem etkisel hem de hukuksal eylemlere zorlayabilir, ama eylemin baskıdan dolayı değil, bir ödev olarak yerine getirilmesini ister.

42. Menzer: "(...) insanın doğasında bulunur, ama tersi mümkün değildir. Bütün tanrı yasaları (...)" — Schmucker (S. 346) şöyle önerir: "(...) insanın doğasında bulunur, ama tersi mümkün değildir. Her tanrı yasası değil (...)" Ancak Schmucker'in eksikliğini hissettiği "değil" sözcüğünü bir önceki tümce içermektedir ("ama tersi mümkün değildir"), Schmucker bunu farketmemiştir, çünkü (Collins'e karşılık) Menzer bu tümceyi anlamsız yere bir önceki tümceyle birleştirmektedir.

Demek ki, bir eylem baskı yasalarıyla uyum sağladığı sürece **rectitudinem juridicam** *(doğruluk yasalarını)* içerebilir, ama eylemlerin zihniyet ve ödevden kaynaklanan yasalarla uyumunu sadece ahlâklılık içerir. Yani ahlâklılık iyi niyetli zihniyetten ileri gelir. Bu durumda eylemin ahlâksal iyiliğini **rectitudine juridica** *(doğruluk yasası)*ndan ayırmak gerekir. **Rectituda genus** *(Doğruluk türü)*, sırf hukuksaldır, bu yüzden ahlâksal bir iyiliğe sahip değildir; ancak insan tanrı emirlerini iyi zihniyetten değil, baskıdan dolayı yerine getirirse, o zaman din de **rectitudinem juridicam** *(doğruluk yasalarını)* içerebilir. Oysa tanrı eylemi değil, insanın gönlünü, yüreğini ister. Gönül, yürek ahlâksal zihniyetin ilkesidir; demek ki, tanrı ahlâksal iyiliği ister ve ödüle değer olan da budur. Bu durumda zihniyetin, ödevleri yerine getirirken geliştirilmesi gerekir ve tanrı kelâmını vazeden de bunu söylemektedir: Her şey tanrıya duyulan sevgiden dolayı yapılmalıdır. Ancak tanrıyı sevmek demek, onun emirlerini seve seve yerine getirmek demektir.

Leges, *(Yasalar)* bir şeyi emreden **praeceptivae** *(buyruklar)*, eylemi yasaklayan **prohibitivae** *(yasaklar)* ve eyleme izin veren **permissivae** *(izinler)* biçiminde olabilir. **Complexus legum praeceptivarum, jus mandati** *(Buyrukların bütün yasası, komutun hukuku)*dur, **complexus legum prohibitivarum** *(yasakların bütün hukuku)* ise **jus vetiti** *(yasağın hukuku)*dur; ayrıca **jus permissi** *(iznin hukuku)*da düşünülebilirdi.

5. En Yüce Ahlâklılık İlkesi

Burada önce iki şeye dikkat etmelidir: Yükümlülük yargısı ilkesine ve yükümlülüğü icra etme ya da yerine getirme ilkesine. Normla itici gücü birbirinden ayırmak gerekir. Norm yargı ilkesidir, itici güç yükümlülüğü yerine getirme ilkesi[43]; bunlar birbirine karıştırıldığı zaman ahlâkta her şey hatalıydı, yanlıştı. Eğer

43. Oku: "İlke yükümlülüğün normudur ve (ya da) itici güç yükümlülüğün yerine getirilmesidir."

soru, ahlâksal iyi nedir ya da ne değildirse, o zaman bu, eylemin iyiliği hakkında karar vermemi sağlayan yargı ilkesidir. Ama soru, bu yasalara uygun şekilde yaşamak için beni devindiren nedir ise o zaman da, itici güç ilkesidir. Eylemin haklılığı nesnel nedendir, ama henüz öznel bir neden değildir. Aklın bana, bunu yapmalısın dediği şeyi yapmak için beni teşvik eden nedenler **motiva subjective moventia** *(hareket ettirici öznel eylem)*dir.

Tüm ahlâk yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur ve eylemi yerine getirten ahlâksal itici gücün en yüce ilkesi de yürekte; bu itici güç ahlâksal duygudur. Bu itici güç ilkesini yargı ilkesiyle karıştırmamak gerekir. Yargı ilkesi normdur, teşvik ilkesi de itici güçtür. İtici güç normun yerine geçemez. İtici güç eksik olduğu zaman pratik bir hata, yargı eksik olduğu zaman da teorik bir hata meydana gelir.

Şimdi kısaca bir olumsuzluğu, ahlâklılık ilkesinin nereden ileri gelmediğini göstermek istiyoruz. Ahlâklılık ilkesi patolojik değildir; şayet öznel nedenlerden, eğilimlerimizden, duygularımızdan türeseydi, o zaman patolojik olurdu. Ahlâkta patolojik hiçbir ilke yoktur, çünkü o nesnel yasaları, neyin yapılması gerektiğini içerir, yoksa insanın yapmayı arzu ettiği şeyi değil. Ahlâk eğilimin analizi değil, tüm eğilimlere karşı bir kuraldır. Ahlâklılıkta patolojik ilke, ancak tüm eğilimlerin tatmin edilmesinden ileri gelirdi; bu da kaba Epikurosculuk olurdu, ama gerçek Epikurosculuk değil.

Ahlâklılıkta iki çeşit **principia pathologica** *(patolojik ilke)* düşünebiliriz. Birincisi, tüm eğilimlerin tatmin edilmesi, ki bu fiziksel duygudur. İkincisi, ahlâklılıktan kaynaklanan bir eğilimin tatmin edilmesidir ve entelektüel bir eğilime dayanır, ama entelektüel bir eğilimin bir çelişki olduğunu biraz sonra göstereceğiz; aklın nesnelerine özgü bir duygu kendinde bir anlamsızlıktır; bu durumda entelektüel eğilimden kaynaklanan ahlâksal duygu bir anlamsızlık olur, bu nedenle imkânsızdır. Bir duyguyu ideal bir şey olarak göremem, o hem entelektüel hem duyusal bir şey olamaz; şayet ahlâklılığı duyumsamamız mümkün olsaydı, o

zaman bu ilkeyi temel alan hiçbir kural konamazdı. Çünkü ahlâksal bir yasa, ister beğenilsin ister beğenilmesin, neyin gerçekleşmesi gerektiğini kesin bir şekilde ifade eder. Demek ki o, eğilimlerimizin tatmin edilmesi değildir; öyleyse ahlâksal bir yasa da olmamalıdır, yoksa herkes duygularına göre davranmak isterdi. Duygunun herkeste aynı düzeyde olduğu varsayılırsa, o zaman duyguya göre davranmak bir yükümlülük olmazdı. Çünkü o zaman bu, hoşumuza gideni yapmalıyız anlamına gelmezdi, tersine böyle bir şeyi, hoşuna gittiği için herkes tek başına yapmak isterdi. Oysa ahlâk yasası kesin olarak emretmektedir, demek ki, ahlâklılık ne patolojik bir ilkeye, ne fiziksel ne de ahlâksal bir duyguya dayanır. Pratik bir kuralda bir duyguya dayanma metodu felsefeye de ters düşer. Her duygunun yalnızca özel bir geçerliği vardır ve başkalarınca kavranılmaz. Bu durum ayrıca kendinde bir totolojidir[44]. Şayet bir kimse bir şeyler hissettiğini söylerse, bu, onun ne hissettiğini bilmeyen diğerlerine bir şey ifade etmez; kendine bir duyguyu temel alan bir kimse aklın tüm nedenlerini terkeder.

Demek ki, patolojik ilke asla gerçekleşmez, bu yüzden, akla dayandığı sürece bir ahlâklılık ilkesinin olması gerekir. Bu ilke, aklın bize, eylemlerimizi eğilimlerimizle uyum sağlar şekilde düzenlemek için gereken araçları sunduğu sürece ya aklın kuralından ya da ahlâklılığın nedeni akıl vasıtasıyla araçsız anlaşıldığı zaman ortaya çıkar. Gerçi birincisi, bize gereken araçlar akıl tarafından sunulduğu için, entelektüel bir ilkedir, ama eğilimlere dayandığı da açıktır. Bu görünürde entelektüel ilke pragmatik ilkedir; eğilimleri tatmin etme becerisi kuralına dayanır. Bu basiret ilkesi gerçek bir Epikuroscu ilkedir. Mutluluğunu artırmalısın, dendiğinde bu, zevklerini ve eğilimlerini tatmin etmek üzere araçlar bulmak için aklını kullan, anlamına gelir; mutluluğumuzu arttıracak araçların kullanım kuralını akıl tasarlayacağı için, bu ilke bir yere kadar entelektüeldir. Demek ki, pragmatik ilke

44. Collins: "(...) bir başkası için ve aslında bu da kendinde patolojiktir, eğer bir kimse şöyle derse (...)"

eğilimlere bağımlıdır, mutluluk burada eğilimlerin tatmin edilmesinden ileri gelir. Oysa ahlâklılık, eğilimlerden bağımsız olduğu için, pragmatik hiçbir ilkeye dayanmaz. Şayet eğilimlerden kaynaklansaydı, o zaman insanlar ahlâklılık konusunda söz birliği edemezlerdi, çünkü herkes kendi eğilimlerinin peşine takılmaya çalışırdı. Ama ahlâklılık insan eğilimlerinin öznel yasalarına dayanmaz, yani ahlâklılık ilkesi pragmatik değildir. Bu gerçi entelektüel olmak zorundadır, ama pragmatik ilke gibi detaylı değil, tersine ahlâklılığın nedeni akıl vasıtasıyla araçsız anlaşıldığı sürece dolaysız bir ahlâklılık ilkesi olmalıdır. Demek ki, ahlâk ilkesi saf aklın tamamen katışıksız entelektüel bir ilkesidir.

Ancak bu katışıksız entelektüel ilke tekrar totolojik olamaz ve saf aklın totolojisinden ileri gelemez. Örneğin Wolff'un önerdiği gibi: **Fac bonum et omitte** malum[45]; *(İyiyi yap kötüyü bırak)* bu anlamsız ve felsefe dışıdır, **ut supra** *(üzerinde olması nedeniyle).* İkinci totolojik ilke Cumberland'ın hakikate dayanan ilkesidir: Hepimiz yetkinliğe ulaşmaya çalışırız, ama görünüş tarafından aldatılırız, oysa ahlâk bize hakikati gösterir. Üçüncüsü Aristoteles'in orta yol ilkesidir ve sonuçta o da totolojiktir.

Öte yandan, eylemlerimizle yabancı bir öz arasında bir ilişki bulunduğu sürece bu katışıksız entelektüel ilkenin bir **principium externum** *(dışsal ilke)* olması şart değildir; demek ki, tanrısal iradeye dayanmamaktadır. Yasaklandığı için yalan söylememelisin, denemez; o zaman ahlâklılık ilkesi bir **externum,** *(dışsal)* bu nedenle de bir **tautologicum** *(totolojik)* olamaz. Bunu iddia edenler

45. Krşl. Christian Wolff, *İnsanların Yaptıkları ve Yapmadıkları Şeyler Hakkında Rasyonel Düşünceler* ("Alman Etik"i), parag. 9: "Ve bu şekilde şeylerin doğası ile kendi doğamız bizleri, iyi şeyleri yapmak, kötüleri yapmamak bakımından birbirine bağlar". (M:) Şu ifade, Kant'ın özetlediklerine uymaktadır: **Lex naturae praescribit facienda, quae bona, honesta, licita, recta et decora sunt; atque non facienda, quae mala, inhonesta, illicita, minus recta et indecora sunt.** *(Doğanın yasası iyi, şerefli, yasal, doğru ve güzel şeylerin yapılmasını, kötü, şerefsiz, yasa dışı, doğru olmayan ve çirkin olanların yapılmamasını buyurur.)* Krşl. **Philosophia practica universalis** *(Genel Pratik Felsefe)* 1744 basımı, parag. 205.

şöyle der: İnsanın önce tanrısı, sonra da ilkesi çok **commode** *(uygun)* bir ahlâklılığı olmalıdır. Ahlâk ve teoloji birbirleri için birer ilke teşkil etmezler; gerçi ahlâk olmadan teoloji ve teoloji olmadan da ahlâk varlığını sürdüremez, ama burada sözü edilen, teolojinin ahlâkın itici gücü olması değil, ki hiç kuşkusuz itici gücüdür, tersine ahlâk yargısı ilkesinin teolojik olup olmamasıdır ve bu da mümkün değildir. Şayet olsaydı, o zaman halklar ödev kavramını tanımadan önce tanrıyı idrak etmek zorunda kalacaklardı; yani bunun sonucunda doğru bir tanrı kavramına sahip olmayan halkların ödevleri de olmayacaktı, ne ki, bu yanlıştır. Oysa halklar, doğru bir tanrı kavramına sahip olmadan da ödevlerini doğru anlamışlar, yalanın çirkinliğini görmüşlerdir. Ayrıca kutsal[46] ve sahte tanrı kavramları yaratmalarına karşın, ödev hakkında yine de doğru kavramlara sahip olmuşlardır. Bu durumda ödevlerin başka bir kaynaktan türetilmiş olması gerekir. Ahlâklılığın tanrı iradesinden türetilmesinin nedeni şudur: Ahlâk yasaları, bunu yapmalısın, dedikleri için insan şöyle düşünür: Mutlaka yasak koyan üçüncü bir özün bulunması gerekir. Ahlâk yasasının bir emir olması doğrudur, ayrıca tanrı iradesinin emirleri de olabilir; ama onlar emirlerden kaynaklanmazlar. Bir ahlâk yasası olduğu için tanrı bunu emretmiştir ve iradesi ahlâk yasasıyla uyum içindedir. Bundan başka yükümlülüklerin bir **obligantem** *(yükümlülük)*le ilişkisi varmış gibi görünmektedir. Bir **universaliter obligantem** *(evrensel yükümlülüğü)* nedeniyle ortaya çıkanından başka hiçbir yükümlülüğümüz yoktur. Bu durumda ahlâk yasalarını yükümlülük haline getiren tanrı oluyor. Gerçi icra edişte, ahlâksal yönden iyi olanın yapılmasını mecbur kılan üçüncü bir özün bulunması zorunludur. Ama ahlâklılık hakkında yargıya varırken üçüncü bir öze ihtiyacımız yoktur; ahlâk yasaları üçüncü bir öze ihtiyaç duymadan da doğru olabilirler, ama icra ediş sırasında, şayet üçüncü bir öz bizi buna mecbur kılmazsa, o zaman bir anlam ifade etmezler; insanlar

46. Menzer bu satırların doğruluğundan kuşku duyar, oysa elindeki üç metin (A, B, C - krşl. Menzer'in önsözü) bununla uyum sağlar, aynı şekilde Collins de.

yüce bir yargıç olmazsa ahlâk yasalarının etkisiz kalacağını anlamıştır; yoksa ne itici güç ne ödül ne de ceza olurdu. Ahlâk yasalarının icra edilişi bakımından tanrıyı idrâk etmek zorunludur. Sadece ahlâk yasaları hakkında yargıya varırken üçüncü bir özü varsaymak zorunda değiliz.

Tanrı iradesini nasıl idrâk ederiz? Kimse tanrısal iradeyi yüreğinde hissetmez; ahlâk yasasını da tanrı kelâmının hiçbirinde farkedemeyiz, aksi takdirde tanrı kelâmından haberi olmayanlar bu konuda tamamen cahil kalırdı, üstelik Paulus, böyle insanlar hakkında akıllarına göre yargıya varılacağını söylemiştir[47]. Demek ki, tanrı iradesini akıl vasıtasıyla idrâk ederiz. Tanrıyı en kutsal ve en yetkin iradeye sahip bir öz olarak tasarlarız. Peki ama, en yetkin irade hangisidir? Bunu bize ahlâk yasası gösterir ve böylece ahlâk kavramını bütünüyle karşımızda buluruz. Bunun üzerine şöyle deriz: Tanrı iradesi bu ahlâk yasasına uygundur ve bu yüzden en kutsal ve en yetkin iradedir. Demek ki, tanrı iradesinin yetkinliğini ahlâk yasasından dolayı idrâk ederiz. Tanrı ahlâksal yönden iyi ve uygun olan şeyleri ister, bu nedenle iradesi en kutsal ve en yetkin iradedir. Ahlâksal yönden neyin iyi olduğunu ahlâk gösterir.

Ahlâk kavramları ne kadar yoz olursa, teolojik kavramlar da o kadar yoz olur. Şayet teolojide ve dinde ahlâk kavramları saf ve kutsal olsalardı, o zaman kimse insani ve dürüst olmayan bir tarzda tanrının gözüne girmek için çaba harcamazdı. Kişiler kendilerince en iyi bilinen kavrama göre, örneğin yeryüzünün en nüfuzlu hükümdarından çok daha nüfuzlu, yüce, iktidar sahibi ve güçlü bir hükümdar olarak tanrıyı tasarlar. Bu yüzden kişinin tanrı hakkında kafasında yarattığı kavrama uygun bir ahlâklılık kavramı oluşur. Bu yüzden insanlar iltifatlar ve övgülerle tanrının gözüne girmeye çalışırlar ve O'nu, hiçbir yerde görülmesi mümkün olmayan böyle ulu bir hükümdar gibi yüceltirler; hatalarını anlarlar

47. Collins'deki aynı satırlar için Akademi basımının notu: Krşl. Röm. 2, 12-15. Kant aklında kaldığı şekliyle alıntı yapmakta, metni ve anlamı değiştirmektedir.

ve herkesin bu tür hatalara düştüğünü, iyi şeyler yapmaktan aciz olduğunu düşünürler; bu yüzden tüm günahlarını tanrıya itiraf ederek, ahlayıp oflarlar ve böylece ona saygıda bulunduklarını sanırlar; oysa bu biçarelerce düzülen böylesine değersiz övgülerin tanrı indinde bir kusur olduğunu anlamazlar. Tanrıyı asla övemeyeceklerini farketmezler. Tanrıyı saymak demek, onu övgü dolu sözlerle yüceltmek değil, emirlerini seve seve yerine getirmek demektir. İçsel itkilerden dolayı ahlâklı olan bir kişi şayet eylemin içsel iyiliği nedeniyle ahlâk yasasını icra etmeye ve tanrı emirlerini seve seve yerine getirmeye çalışırsa, ancak o zaman tanrıya karşı saygılı davranmış olur. Şayet onun emirlerini sırf emrettiği ve bizi buna zorlayacak kadar güçlü olduğu için yerine getirirsek, o zaman emri, korku ve dehşetten dolayı gerçekleştirmiş oluruz, emrin haklılığını asla farkedemeyiz ve tanrının emirlerini niçin yerine getirmemiz, ona niçin itaat etmemiz gerektiğini anlamayız; çünkü **vis obligandi** *(yükümlülüğün gücü)* zora başvurmaktan ileri gidemez. Tehdit etmek, yükümlü kılmak değil, zorlamaktır. Demek ki, ahlâk yasasını tanrı ve ceza korkusu yüzünden, tanrının emretmesinden başka bir nedeni olmaması yüzünden icra edersek, o zaman ödev ve yükümlülükten değil, korku ve dehşetten dolayı gerçekleştirmiş oluruz; ne var ki, bunu yapmakla gönlümüz feraha kavuşmaz. Ama eylem içsel ilkelerden kaynaklanırsa, onu iyi olduğu için, yani seve seve yerine getirirsem, o zaman tanrıyı gerçekten hoşnut ederim. Tanrı insanlardan içsel ilkelere dayanan bir zihniyet bekler. Çünkü kişi bir şeyi seve seve yapıyorsa, iyi bir zihniyetten dolayı yapıyor demektir. Tanrı kelâmının daha iyi şekilde yorumlanması gerekir ve bu, ahlâklılığın içsel ilkesine göre gerçekleşmelidir. İtaatkârlık, teolojik ilkeye göre olanı gibi bir dindarlık değildir, tersine ahlâklılık bir erdemdir; ancak ahlâklılık tanrısal, hayırsever iradeye göre gerçekleşirse o zaman dindarlığa dönüşür.

Ahlâklılık ilkesinin nereden ileri gelmediğini gördükten sonra, şimdi de nereden ileri geldiğine bakalım. Ahlâklılık ilkesi **intellectuale internum** *(içsel anlık)*tır, onu katışıksız, saf akıl vasıta-

sıyla eylemin kendisinde aramak gerekir. Ahlâklılık, genelgeçer özgür irade yasasıyla eylemlerin uyumudur. Ahlâklılık, eylemlerin genel kurallarla ilişkisidir. Eylemlerimizdeki ahlâksal dediğimiz şeylerin tümü belli kuralları izler. Eylemlerimizin genel kurallara ilişkin hareketlerden dolayı gerçekleşmesi, ahlâklılığın önemli bir parçasıdır. Her zaman ve herkes için geçerli genel kurallarla eylemlerimin uyum sağlama zorunda oluşunu temel alırsam, o zaman eylemlerim ahlâk ilkesinden kaynaklanmış olur.

Örneğin verilen bir sözü, duyusallığı tatmin nedeniyle tutmamak ahlâksal bir davranış değildir; çünkü kimse verdiği sözü tutmak istemezse, o zaman söz vermek bir işe yaramaz. Ama bunun genel bir kural olup olmadığını aklıma başvurarak değerlendirir ve bu yüzden sözümü tutarsam, başkaları tarafından bana verilen sözlerin de tutulmasını istersem, o zaman davranışım tüm iradelere özgü genel kurallarla uyum sağlar. Ya da örneğin hayırsever bir davranışı alalım: Yoksulluğa düşmüş bir kişiye yardım edecek durumda olduğumu, ama ilgisiz kaldığımı, hatta paramı eğlenceye sarfettiğimi düşünelim ve şimdi de aynı duruma benim düştüğümü ve bir başkasının bana ilgi göstermediğini farzedelim, bu durumda bunun genel bir kural ve iradem gereğince olup olmadığını aklıma başvurarak denerim ve böylece irademle uyum sağlamadığını görürüm; demek ki, bu tür bir davranış da ahlâksal değildir.

Ahlâklılığa karşı olan kişilerin maksimleri vardır. Emir nesnel bir yasadır ve insanlar buna göre davranırlar; maksim ise öznel bir yasadır ve kişi edimsel davranışlarını buna göre düzenler. Herkes ahlâk yasasını kamuya çekinmeden açıklayabileceği bir şey olarak görür, ama maksimlerinin gizli kalması gerektiğini düşünür, çünkü onlar ahlâklılıkla bağdaşmazlar ve genel kurallara hizmet edemezler. Örneğin zengin olmaya yarayan bir maksim kimseye açıklanamaz ve açıklanmaz, aksi takdirde bu amaca ulaşmak mümkün olmaz; şayet bu genel bir kural olsaydı, o zaman herkes zengin olmak isterdi, ama bu maksimi herkes bildiği ve zengin olmak istediği için, sözü geçen hedefe ulaşmak müm-

kün olmazdı. İnsanın kendine karşı olan ödevlerine ilişkin örnekleri anlamak biraz daha güçtür, çünkü bunlar çok belirsizdir. Ancak bu ödevler esenliği arttırmaya ilişkin pragmatik kurallarla birbirine karıştırılır; örneğin bir kimse kazanç elde etmek için kendi bedenine zarar verebilir mi? Dişini satabilir ya da para karşılığında kendisiyle alay edilmesine göz yumabilir mi? Böyle bir durumda ahlâklılık nereden ileri gelir? Eylemin amacının genel bir kural yerine geçebilecek mahiyette olup olmadığını akıl vasıtasıyla araştırırım. Şayet amaç çıkar gözetmekse, o zaman kişinin kendini bir eşya ve hayvani zevklerin bir aracı haline getirdiğini görürüm. Oysa biz bir insan olarak eşya değil, birer kişiliğiz. Böyle olunca, sözü geçen kişi kendi kişiliğinde tüm insanlığın onuruna kara çalmaktadır. İntiharda da durum aynıdır: Basiret kurallarına göre, insanın tüm felaketlerden kurtulmak için intihara başvurduğu durumlar olabilir; ama bu, ahlâklılığa ters düşer; çünkü amaç insanın tüm sıkıntı ve belalardan bir kerede kurtulması için kendini kurban etmesidir; oysa bu, insanlığın hayvanlığa boyun eğmesinden ve aklımın hayvani güdülerce yönetilmesinden başka bir şey değildir; böylece, insan haklarına sahip olmayı istediğim zaman kendimle çelişkiye düşmüş olurum.

Ahlâksal tüm yargılarda şu düşüncelere yer veririz: Eylem tek başına alındığında mahiyeti nedir? Eylemin amacı, genel kural haline getirildiğinde, kendisiyle uyum sağlıyorsa, ahlâksal yönden olasıdır; yok ama genelleştirildiğinde kendisiyle uyum sağlamıyorsa, o zaman ahlâksal yönden olası değildir. Örneğin büyük bir zenginlik elde etmek için yalan söylemeyi ele alırsak, şayet bu genelleştirilirse, amaç herkesçe bilindiği için, böyle bir hedefe ulaşmak mümkün olmaz. Demek ki bu, genel kural haline getirilirse, kendi kendini fesheden ve tahrip eden bir amaca sahip ahlâk dışı bir eylemdir. Şayet eylemin amacı kendisiyle uyum sağlıyorsa, genel kural haline getiriliyorsa, eylem ancak o zaman ahlâksal olur. Aklımız, eylemlerimize ilişkin kuralların yetisidir; şayet eylemlerimiz genel kurallarla uyum sağlıyorsa, akılla da uyum sağlar ve o zaman aklın hareketlerini içerirler. Demek ki,

eylem, aklın genel kurallarıyla uyum içinde olması nedeniyle gerçekleşiyorsa, o zaman **principio moralitatis puro intellectuali interno** *(ahlâklılık ilkesi içsel saf anlıktan)* kaynaklanıyor demektir. Akıl kuralların ve yargıların yetisi olduğu için, ahlâklılık eylemlerin akıl ilkesine tabi olmasından ileri gelir.

Aklın bir eylem ilkesi içermesi gerektiğini anlamak biraz zordur. Akıl asla eylemin amacını içermez, tersine ahlâklılık, şayet eylem kural halinde mevcut olabileceği genel şekliyle alınırsa, aklın (salt entelektüel olan) genel biçiminden ileri gelir. Daha önce de sözü edilen fark burada yargının nesnel ilkesinden ve eylemi icra edişin öznel ilkesinden ortaya çıkıyor. Eylemin nesnel ilkesinden şimdi söz ettik; eylemin itici gücü olan öznel ilke ise, başlangıçta başka bir anlayıştan dolayı reddettiğimiz ahlâk duygusudur. Ahlâk duygusu, bir ahlâk yargısı tarafından uyarılan bir yetidir. Eylemin ahlâksal yönden iyi olduğuna akıl vasıtasıyla karar verdiğim zaman, bu eylemi gerçekleştirmem için gereken pek çok şey hâlâ eksiktir. Ama bu yargı eylemi yerine getirmek üzere beni harekete geçiriyorsa, o zaman bunun adı ahlâk duygusudur; aklın yargıya varma konusunda devindirici bir güce sahip olması gerektiğini kimse anlayamaz ve anlamaz. Akıl kuşkusuz yargıya varabilir, ama bu yargıya, eylemi gerçekleştirmek üzere iradeyi harekete geçirecek bir güdü haline gelmesi için bir güç sağlamak, sorunun düğüm noktasıdır.

Akıl, kurallarının uygulanışıyla uyum sağlayan her nesneyi kapsamına alır, ama kurallara ters düşen her şeye de karşı koyar. Ahlâk dışı eylemler, genel kural haline getirilmemeleri nedeniyle, kurallara ters düştüğünden, akıl da bunlara karşı koyar, çünkü kurallarının uygulanışıyla çelişirler. Demek ki, doğası gereğince akılda devindirici bir güç bulunmaktadır. Buna göre eylemlerin mahiyeti öyle olmalıdır ki, aklın genel biçimiyle uyum sağlasın, her zaman bir kural olabilsin; işte o zaman eylem ahlâksal olur.

Eğer eylem ahlâksal değilse, bu nereden ileri gelir? Akıldan mı, yoksa iradeden mi? Eylem hakkında yargıya varma sırasında akıl, yeterince bilgilendirilmediği için, yanılırsa, o zaman

eylem ahlâksal yönden yetkin değildir; eylemin **pravitate** *(bozulmuşluğu)* ya da kötülüğü sadece yargıdan, yani akıldan değil, iradenin itici gücünden ileri gelir. Eylemler hakkında yargıya varmayı öğrenmiş olsa dahi insanda bunları yerine getirmek için gereken itici güç eksik kalır. Demek ki, eylemin ahlâkdışılığı aklın noksanlığından değil, iradenin ya da yüreğin **pravitate** *(bozulmuşluğu)*ndan ileri gelmektedir. İradenin **pravitate** *(bozulmuşluğu)* ise, aklın devindirici gücü duyusallık tarafından altedildiği zaman ortaya çıkan durumdur. Akıl, her ne kadar duyusallığın **elateres** *(en üstünü)* altetme yetisi olmayan devindirici bir gücü ve **motiva** *(itici hareket)* içerse dahi, yine de bir **elateres animi** *(en üstün ruha)* sahip değildir. Ancak aklın devindirici gücüyle uyum sağlayan bir duyusallık ahlâk duygusu olurdu; biz elbette eylemin iyiliğini hissetmeyiz, ama akıl kötü eylemlere karşı koyar, çünkü bunlar kurallarla çelişirler. Aklın bu direnişine itici hareket denir. Şayet bu itici hareket duyusallığı itici güçle uyum sağlaması için harekete geçirebilseydi, işte o zaman bunun adı ahlâk duygusu olurdu.

İnsanın böyle bir ahlâk duygusuna sahip olması neye bağlıdır? Eylemin kötülüğünü, iticiliğini herkes görüp, anlayabilir, ama yalnız bu iticiliği, bu iğrençliği hisseden kişi bir ahlâk duygusuna sahiptir. Akıl iğrenmez, bu iğrençliği görüp, anlar ve buna karşı koyar; oysa duyusallık sadece iğrenmek, tiksinmek zorundadır; şayet duyusallık aklın iğrenç bulduğu şeyden tiksiniyorsa, buna ahlâk duygusu denir. İnsanları kötülüğün iğrençliğini hissedecek duruma getirmek asla mümkün değildir. Çünkü ben bir kişiye sadece aklımın görüp, anladığı şeyi söyleyebilir ve kendisinin de bunu görüp, anlamasını sağlarım, ama bu kişi böyle bir duyusal uyarıma sahip değilse, onun bu iğrençliği hissetmesi mümkün değildir. Eylemin iğrençliğini görüp, anlayan kişi herkesin böyle olmasını arzu eder, ama böylelikle bu insanlardan sırf kazanç elde etmeyi düşünüyorsa, kesesine de bir şeyler girmişse, bunu daha kolay hisseder. Demek ki, böyle bir duyguyu meydana çıkarmak asla mümkün değildir. İnsan, nesnel nedenler

vasıtasıyla harekete geçirilecek kadar duyarlı bir yapıya sahip değildir, üstelik bu doğal bir zemberek de değildir ki, bu tür bir duyguyu meydana çıkarmak üzere kurulabilsin.

Biz yine de bir **habitum** *(tavır)* yaratabiliriz, bu doğal değildir, ama doğayı temsil eder ve öykünerek, sık sık tekrarlanarak **habitu** *(tavır)* haline getirilir. Ancak, kötülüğü iğrenilecek bir şey haline getirmesi gereken bizdeki tüm yöntemler yanlıştır. Daha gençlik yıllarında kendimize, bu tür eylemlere karşı dolaysız bir nefret ve iğrenme duygusu telkin etmeliyiz, ama sırf pragmatik yararı olan dolaylı bir nefret ve iğrenme duygusu değil. Bir eylemi yasak ya da zararlı diye değil, tersine kendinde iğrenilecek bir eylem olarak tasarlamalıyız. Örneğin yalan söyleyen bir çocuk cezalandırılmamalı, tersine bu durum insanı utandırmalıdır; insan bu yalana karşı, sanki kendisine pislik fırlatılıyormuş gibi, bir nefret, bir tiksinme, bir küçümseme duygusu beslemelidir; bunları sık sık yineleyerek çocukta kötülüğe karşı, **habitu** *(tavıra)* dönüşebilecek bir tiksinme duygusu uyandırabiliriz. Ama o bu yüzden okulda cezalandırılırsa, şöyle düşünür: Okuldan uzaklaşırsan, cezadan da ve bu tür eylemlerden de kurtulursun; bir başka defasında ise Cizvit oyunlarıyla cezadan kurtulmaya çalışır. Yaşlılar da böyle düşünürler, yaşamlarının sonuna doğru akıllarını başlarına toplamaya ve geçmiş günleri telafi etmeye niyet ederler; bunu, sanki tüm yaşamları boyunca ahlâklı davranmışlar gibi, iyi bulurlar; bu nedenle ansızın gelecek bir ölümü talihsizlik sayarlar.

Demek ki, eğitim ve din, kötü eylemlere karşı dolaysız bir nefret ve eylemin ahlâklılığı karşısında da dolaysız bir haz duygusu uyandırmayı hedef almalıdır.

6. Yazar[48] Burada Şöyle Diyor:
De Littera legis *(Yasanın Dili Hakkında)*

Yasa ile bu yasanın dayandığı temellerin, nedenlerin bağlan-

48. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 75.

tısına **littera legis** *(yasanın dili)* denir. Şayet yasanın türetildiği ilkeyi anlarsak, yasanın anlamını daha iyi kavrarız, ancak ilkeyi anlamadan da anlamı belirleyebiliriz.

Yasada söz sahibi olan anlam **anima legis** *(yasanın ruhu)*dur. Gerçi sözcükler bir anlam taşırlar, ama alışılagelmiş olanından ayrılan başka bir anlama da gelebilirler, işte bu **anima legis** *(yasanın ruhu)*dur. Örneğin tanrısal, olumlu Sabat yasasının içerdiği anlam sırf sükûn değil, merasimle, ayinle kutlanan sükûndur.

Ancak **anima legis,** *(yasanın ruhu)* şayet yasanın ruhunu ifade ediyorsa, anlamı değil, hareketi ifade eder. Her yasada **littera legis** *(yasanın dili)*ne uygun olarak gerçekleşenler eylemin kendisidir, eylemi doğuran zihniyet ise yasanın ruhudur. Eylemin kendisi **littera legis pragmaticea** *(pragmatik yasanın dili)*dir, zihniyet ise **anima legis moralis** *(ahlâksal yasanın ruhu)*dur. Pragmatik yasalar, zihniyeti değil, sadece eylemi talep ettikleri için, bir ruha sahip değildirler. Oysa ahlâk yasaları zihniyeti talep ettikleri için bir ruha sahiptirler ve eylemler de sadece zihniyeti açıklamalıdır. Demek ki, eylemi iyi bir zihniyete dayanmadan gerçekleştiren bir kişi yasayı ruhuna göre değil, yalnız **quoad litteram** *(dili gereğince)* yerine getirir.

Tanrısal ve tüm ahlâksal yasalar pragmatik olarak sırf **quoad litteram** *(dili gereğince)* yerine getirilebilir; örneğin ömrünün sonuna yaklaşan bir kişi şöyle düşünür: Eğer bir tanrı varsa, tüm iyi eylemleri ödüllendirmek zorundadır. Bu kişi zengin biriyse, tanrı tarafından ödüllendirilmeyi düşünerek, sanki iyi bir eylemde bulunuyormuşcasına, zenginlikten başka hiçbir şeye ilgi duymaz; tıpkı İncil'de adı geçen insafsız Mammon'un dediği gibi: Karanlığın evlatları aydınlığın evlatlarından daha akıllıdır. Böyle bir insan ahlâk yasalarının gerektirdiği şeyi bir zihniyete dayanmadan gerçekleştirdiği için, yasayı **quoad litteram** *(dili gereğince)* yerine getirmiş olur. Ama **animal legis moralis** *(ahlâksal yasanın ruhu)* yerine getirilmemiştir, bu ise ahlâksal bir zihniyeti gerektirir. Eylemin hangi itici hareketlerden çıkarak gerçekleştirildiği tek ve aynı şey değildir.

Demek ki, ahlâk yasası bir ruha sahip olan yasadır. Genel olarak aklın nesnesi bir ruha sahiptir; ama çıkar gözetiş aklın nesnesi değildir, yani bu amaçla gerçekleştirilen eylemler bir ruha sahip değildirler.

Yazar hukuku yorumlarken öylesine ayrıntılara girmektedir ki, sırf sözcükleri açıklamakta ve etiksel olanla hukuksal olanı bir araya getirmektedir[49]. Şayet yükümlülüğün nedeni eylemin kendi yapısındaysa yükümlülük etikseldir, yok ama yükümlülüğün nedeni bir başkasının iradesindeyse, o zaman da hukuksaldır.

Demek ki, etik'in farkını oluşturan noktalar şunlardır: Birincisi, etik diğer insanlara değil, sadece tanrıya ve kendisine dayanan yasalar bakımından hukuktan ayrılır. İkincisi, şayet etik başka yasalara dayanırsa, eylemde bulunma yükümlülüğü nedenini bir başkasının **arbitrio** *(kararı)*nda değil, eylemin kendisinde taşır. Ve sonuncusu, yükümlülüğü yerine getirmenin itici hareketi baskı değil, bağımsız zihniyet ya da ödevdir.

Dış itici hareket baskıdır ve eylem hukuksaldır; iç itici hareket ise ödevdir ve eylem etikseldir. Hukuksal yükümlülükte eylem gerçekleşirken, hangisi olursa olsun zihniyet sorulmaz. Etiksel yükümlülükte itici hareket içsel olmak zorundadır, eylemi yerinde ve uygun olduğu için gerçekleştirmek gerekir; borcumu, beni başkaları zorlayabileceği için değil, tersine böylesi uygun ve yerinde olduğu için ödemem gerekir.

Yazar burada hâlâ yasaların ihlâlinden ya da yasalara aykırı davranmaktan, yasaların gözetilişinden ve bunlara aykırı davranan kişilerden ya da yasaların zedelenişinden söz ediyor[50]. Oysa yasa zedelenmez, yasaya aykırı davranılır, ama kişiye zarar vermek mümkündür. Etik'te zedelemenin sözü edilmez, çünkü birisine karşı etiksel ödevimi yerine getirmezsem kimseye zarar vermem. Demek ki, **oppositio juris alterius** *(başkasının hukukuna karşı)* bir zarar veriştir.

Eğer yasalar sadece yükümlülüğün nedenini ifade ediyorlar-

49. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 87 vd.
50. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 83.

sa, o zaman yasalarda çatışkı ya da çelişki[51] ortaya çıkabilir; ama yasalar aslında kendileri yükümlü kılıyorlarsa, o zaman çelişkiye düşmeyebilirler.

Yazar, ahlâk beliti diye kabul edilecek üç temel sav öne sürüyor: **Honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue** *(Şerefli yaşa, hiçbir zaman incitme, kendini ve başkalarını olduğu gibi kabul et)*[52]. Birer ahlâk beliti olarak geçerli kalmaları gerektiği sürece bunların hangi anlama geldiklerini göstermek istiyoruz şimdi.

İlk sav **honeste vive** *(şerefli yaşa)*, genel bir etik ilkesi olarak ele alınabilir, çünkü sözü edilen yükümlülüğü yerine getirmenin nedeni baskıdan değil, içsel hareketlerden kaynaklanmaktadır. **Honestas** *(Şereflilik)*, namuslu ve saygın davranışlarda bulunan bir kişinin özelliği anlamına gelir. Bu durumda sav şöyle formüle edilebilirdi: Seni saygı ve itibarın nesnesi durumuna getirecek davranışlarda bulun. Kendimize karşı olan ödevlerimiz bu tür bir ilişkiye sahiptir, kendi gözümüzde saygı, başkalarının gözünde onay. İçsel değeri düşük bir insan hor görülür. Namussuzluk nefreti doğurur, değersizlik de horgörüyü. Namuslu olan bir kişi herkesçe biliniyorsa, saygı ve itibar kazanan kişi bu sava göre davranmalıdır. Örneğin anormal günahlar insanlığın saygınlığını kişinin kendi şahsında gözden düşürür; böyle bir insan saygıya değer değildir ve bu durumu bilen herkes onu horgörür. Sadece eylemleri yararlı olanlar, eylemleri yükümlülükten daha fazlasını içerenler olumlu bir saygıya değerdirler. Öte yandan namus dışı eylemlerde bulunmayan bir kişi sadece saygıya değerdir, ama bu bir yararlık değil, asgari ahlâklılıktır, çünkü bu da eksik olursa insan bir şarlatan haline gelir. Bu bakımdan namusluluğun yüceltildiği ülkelerde durum pek parlak değildir, çünkü namusluluk çok ender görülür; zaten bu yüzden yüceltilmektedir. Oysa yükümlülüğün gerektirdiğinden sadece daha fazlasını içeren eylemler etikseldir. Yükümlü olduğumdan daha fazlasını yapmaya-

51. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 85.
52. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 92 vd.

cak şekilde davranıyorsam, o zaman sırf namuslu yaşıyorum demektir; ama yalnız bu yüzden saygınlık kazanmam. Şayet yükümlü olduğumdan daha fazlasını yaparsam, bu ancak o zaman saygıdeğer bir davranış olur ve **honestate** *(şerefliliğe)* girer. Demek ki, sözü geçen etik ilkesi ancak bu şekilde olasıdır.

Diğer iki sav, **neminem laede** *(hiç kimseyi incitme)* ve **suum cuique tribue** *(kendini ve başkalarını olduğu gibi kabul et),* birer hukuksal yükümlülük ilkesi sayılabilir, çünkü baskı sonucu yerine getirilen ödevlere dayanmaktadırlar. Zira "herkesin payı kendine" demek, birinin senden zorla isteyebileceği şeyi bu kişiye bırakmak zorundasın, demektir. Bu iki sav birbirine bağlanabilir: Çünkü kendisine ait olan bir şeyi birinin elinden alırsam, bu kişiye zarar veririm. Kişiye, ya onun olan şeyi kendisine vermeyerek **omission** *(vazgeçme)* vasıtasıyla ya da elindekileri alarak **commission** *(birleştirme)* vasıtasıyla zarar verilebilir. Demek ki, kişinin sahip olduğu şeyleri olumsuz ve olumlu şekilde elinden alabilirim. Olumsuzu daha önemlidir, çünkü başkasından sahip olduğu şeyi almamak, kendisine vermemekten daha önemlidir. Yani zarar, başkasının yasasına ters düşen eylemden ileri gelmektedir, çünkü birine zarar verirsem, bu kişi iradenin genel yasalarına göre gerekli olan şeyleri benden isteme hakkına sahiptir.

Ahlâkta yasalar başkalarının mutluluğuyla bir ilişki içindedir; hukuksal yükümlülüğe göreyse yasalar bir başkasının iradesiyle ilişki içindedir. **Ethice obligans respectu aliorum est felicitas aliorum, juridice obligans respectu aliorum est arbitrium aliorum.** *(Ahlaki olarak başkalarına saygıyı yükümlü kılan, başkalarının mutluluğudur, hukuki olarak başkalarına saygıyı yükümlü kılan, başkalarının kararıdır).* Ancak tüm etiksel ödevlerin ilk koşulu, önce hukuksal yükümlülüğün yerine getirilmesidir. Bir başkasının hakkından kaynaklanan bu yükümlülüğün öncelikle yerine getirilmesi gerekmektedir. Zira hâlâ hukuksal bir yükümlülük altında bulunuyorsam, özgür sayılmam, çünkü başkasının iradesine bağımlıyımdır. Bu durumda etiksel bir ödevi yerine getirmek istersem, bunu bağımsız, özgür bir ödev olarak

gerçekleştirmek isterim; eğer hukuksal yükümlülükten henüz kurtulmamışsam, önce bunu yerine getirerek kendimi bağımsız kılmalıyım, ancak ondan sonra etiksel bir ödevi gerçekleştirebilirim. Pek çokları yükümlü oldukları ödevleri yerine getirmeyerek çıkar umdukları ödevlere öncelik tanımaktadırlar. Örneğin ömrü boyunca haksızlık yapmış ve birçoklarının malını, mülkünü elinden almış bir kişi sonunda mirasını hastaneye bırakır. Ama insanın bu şekilde borcunu ödeyemeyeceği, bu tür yararlı eylemlerle suçunu örtemeyeceği açıktır; hatta bunlar çok daha büyük bir suç sayılırlar, çünkü böylesi eylemler insanın suçunu affettirmek için en yüce öze sunduğu birer armağan ve rüşvet yerine geçerler. Demek ki, ödevlerin ana itici hareketi mutluluk değildir; bu yüzden beni irademe aykırı bir şekilde kimse mutlu edemez, aksi takdirde bana karşı haksız davranmış olur. Bu yüzden, örneğin soyluların uyruklarına bir bahane olarak öne sürdükleri gibi, kendi tarzında mutlu olmak için başkasını zorlamak bir tür zorbalıktır.

7. Yasa Koyucu Üstüne

Ahlâksal ve pragmatik yasaları birbirinden ayırmak gerekir. Ahlâk yasasında anlam zihniyettedir, pragmatik yasada ise eylemde; bu nedenle resmi makamlar zihniyeti değil, sadece eylemi yükümlü kılarlar. Pragmatik yasaları koymak mümkündür, bu durum kolayca anlaşılır, ama bir kimsenin ahlâk yasası koyup koyamayacağı ve yetkisi altında bulunmayan zihniyetimize hükmedip edemeyeceği araştırma konusudur.

Kendi iradesine uygun bir yasayı beyan eden ve diğerlerini bunun için yükümlü kılan kişi bir yasa koymuş olur. Ama yasa koyucu aynı zamanda yasanın yaratıcısı değildir, bu ancak kazai yasalarda söz konusudur. Yasalar zorunlu olarak pratikse ve bu kişi iradesine uygun olan bu yasaları sadece beyan ederse bir yasa koyucudur. Ahlâk yasalarının yaratıcısı, tanrısal olanı da dahil herhangi bir öz değildir, çünkü bunlar irradeden kaynaklanmazlar,

tersine pratik yönden zorunludurlar. Zorunlu olmasaydılar, o zaman yalan söylemek bir erdem olabilirdi. Ahlâk yasaları da bir yasa koyucuya bağlı olabilirler; bu yasaları icra ve beyan edecek güç ve kudrete sahip, ahlâk yasasının aynı zamanda kendi iradesine bağlı bir yasa olduğunu söyleyebilecek, herkesi buna göre davranması için yükümlü kılabilecek bir öz mevcut olabilir. Ancak bu öz yine de yaratıcı değil, sadece bir yasa koyucudur. Tıpkı üçgenin üç açıya sahip olduğunu yaratanın tanrı olmaması gibi.

Ahlâk yasalarının ruhu zihniyette yer alır ve bunlar tanrı iradesine uygun oldukları için aynı zamanda tanrı emirleri sayılabilir. Öte yandan, yasada emredilen eyleme önem verildiği sürece, tanrının pragmatik yasaları diye de görülebilir; örneğin ahlâk yasaları insanların mutlu olmalarını talep eder ve bunu tanrı da ister. Eğer tanrı tarafından ödüllendirilmek için onun iradesine uygun şekilde davranır ve iyilik yaparsam, o zaman eylemi ahlâksal zihniyetten değil sonradan ödüllendirilmek üzere, tanrı iradesiyle aramdaki mevcut ilişkiden dolayı gerçekleştirmiş olurum. Kişi tanrı yasasını pragmatik olarak, yani tanrının istediklerini kendisi için iyi bir sonuç umarak gerçekleştirirse, her ne kadar temiz bir zihniyete dayanmamış olsa da, yasanın gereğini yine de yerine getirmiş olur. Zihniyeti sadece tanrı talep eder, ahlâklılık sadece onun iradesine uygundur. Eğer bir eylem ahlâklılığa uygun şekilde gerçekleşirse, tanrı iradesiyle uyum o zaman tam olur. Demek ki, tanrıyı pragmatik bir yasa koyucu değil, ahlâksal bir yasa koyucu olarak görmeliyiz.

8. Ödüller ve Cezalar Üstüne

Bir **praemium** *(ödülü)* **mercede** *(ücretten)* ayırt etmek gerekir[53]. **Praemia** *(ödüller)* ya **auctorantia** *(teşvik edici)* ya da **remunerantia** *(mükafat)*. **Auctorantia** *(Teşvik ediciler)*, eylemin

53. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, prag. 106/7. — Eylemlerin yol açtığı ödülleri ve cezaları Baumgarten eylemlerin ahlâksal yükümlülüğünden (doğal yasaya göre) türetmektedir; krşl. Schmucker, S. 355.

kendisi itici hareket olduğu, eylem sırf vaat edilmiş ödül nedeniyle gerçekleştirildiği zaman söz konusu olan ödüllerdir, **remunerantia** *(mükafat oluşturanlar)* ise eylem itici hareket olmadığı, sırf iyi bir zihniyetten, saf bir ahlâklılıktan dolayı gerçekleştirildiği zaman söz konusu olan ödüllerdir. Birinciler teşvik edici, ötekiler de karşılık oluşturan ödüllerdir. Buna göre sadece **praemia remunerantia** *(mükafat oluşturan ödüller)* **moralia** *(ahlâksal)* olabilirler, **praemia auctorantia** *(teşvik eden ödüller)* ise olamazlar, **auctorantia** *(teşvik ediciler)* **pragmatica** *(pragmatik)*tir, **remunerantia** *(mükafat)* da **moralia** *(ahlâksaldır)*.

Bir eylemi sırf maddi refahını, vaat edilmiş ödülü düşünerek gerçekleştiren bir kişinin bu eylemi bir ahlâklılık içermez; bu yüzden o **praemia remunerantia** *(mükafat oluşturan ödüller)* değil, ama bir **praemia auctorantia** *(teşvik edici ödüller)* bekler, umar. İyi zihniyetten ve saf bir ahlâklılıktan dolayı gerçekleşen eylemlerse **praemiorum remunerantium** *(mükafat oluşturan ödüllere)* layıktır. **Praemia auctorantia** *(teşvik edici ödüller)* sırf[54] doğal sonuçlar ve vaatlerdir; örneğin sağlık, ölçülülüğün **praemium auctorans** *(teşvik edici ödülü)*dür; ama ahlâksal nedenlerden dolayı da ölçülü olabilirim. Yarar ve onay gözeten doğruluk da bir **praemium auctorans** *(teşvik edici ödül)*dür. Ahlâksal harekete göre davranan bir kişi **praemii remunerantis** *(mükafat oluşturan ödüle)* layıktır. Bu **praemia** *(ödüller)* **auctorantia** *(teşvik edicilerden)* daha değerlidir, çünkü eylem ahlâklılıkla uyum sağlamaktadır ve bu da mutluluğa layık oluşun en yetkin biçimidir. Bu durumda **praemia moralia** *(ahlâksal ödüllerin)* **pragmatica** *(pragmatiklerden)* daha değerli olmaları gerekir. **Praemia moralia** *(Ahlâksal ödüller)* sınırsız bir manevi değere, **pragmatica** *(pragmatikler)* ise belirli bir değere sahiptirler. Ahlâksal bir zihniyet taşıyan kişi bu yüzden sınırsız bir ödüle ve mutluluğa layıktır, çünkü o bu tür iyi davranışlarda bulunmaya her zaman hazırdır.

54. Collins: "pek çoğu sırf".

Dinde **praemia** *(ödülleri)* **auctorantia** *(teşvik ediciler)* diye tasarlamak ve ileride ödüllendirileceği için insanın ahlâklı olması gerektiğini düşünmek yanlıştır; çünkü kimse tanrıdan kendisini mutlu kılmasını ve ödüllendirmesini isteyemez. Kişi bu tür eylemler nedeniyle kendisini zararsız bulan en yüce özden bir ödül bekleyebilir; ama eylemin hareketi asla ödül olmamalıdır. İnsan mutlu olmayı umut edebilir, ama onu devindiren bu olmamalı, sadece avutmalıdır. Ahlâklı yaşayan bir kişi bu yüzden ödüllendirilmeyi, bu konuda yüreğini ferah tutmayı umut edebilir, ama bunun nedeni ödül olmamalıdır. Çünkü insan gelecekteki mutluluk hakkında henüz doğru bir tasarıma sahip değildir, kaderin bizden özenle gizlediği bu mutluluğun nereden ileri geldiğini kimse bilmemektedir. İnsan mutluluğu tanımış olsaydı vakit geçirmeden buna ulaşmayı arzu ederdi; ama kimse böyle davranmaz, daha uzun süre burada kalmayı ister, hatta kendisine bu sefil yaşama karşılık gelecekteki mutluluğun ne kadar iyi olduğu söylense dahi, yeterince zamanı olduğunu düşünerek yine de orada olmayı hemen arzu etmez; açık seçik idrâk ve hissettiği için kişinin bu dünyadaki yaşamı daha yoğun duyumsaması çok doğaldır. Bu yüzden **praemia** *(ödülleri)* **auctorantia** *(teşvik ediciler)* diye tasarlamak boşunadır, ama **remunerantia** *(mükafat oluşturanlar)* böyle tasarlanabilir ve herkes de bunu umut eder. Doğal ahlâk yasası, ahlâksal yönden iyi zihniyete sahip bir bireyde, kendisine bu **praemia remunerantia** *(mükafat oluşturan ödüllerden)* hiçbiri övülüp tavsiye edilmese de, bu tür vaatlerde bulunulduğu kanısını uyandırır. Her dürüst insan böyle bir inanç besler; bu insanların, maddi dünya ile benzerlik kurarak, bu tür davranışların da ödüllendirilmesi gerektiğini umut etmeden dürüst olmaları mümkün değildir. Kendisini erdeme inandıran aynı nedenden dolayı ödüle de inanır.

Merces *(Ücret)*, insanın haklı olarak başkalarından talep edeceği bir karşılıktır. Demek ki, karşılıkla ödülü birbirine karıştırmamak gerekir. Karşılık bekleyen bir kişi, bunu başkasından yerine getirmesi gereken bir vecibe olarak talep eder. Eylemlerimiz

için tanrıdan bir karşılık talep edemeyiz, çünkü bunlar tanrı için değil, sadece kendi iyiliğimiz için yerine getirmekle yükümlü olduğumuz eylemlerdir.

Tanrıdan kazanç olarak gerçi bir karşılık bekleyemeyiz, ama kendilerine karşı özellikle iyi davranışlarda bulunduğumuz insanların gözünde karşılık yerine geçecek **praemia gratuita** *(gönüllü ödül)*ü yine de bekleyebiliriz. Bu durumda tanrıyı, insanların tüm borçlarını ödeyen, sorumlu olmadığımız halde başkalarına karşı yerine getirdiğimiz yararlı eylemlere mukabelede bulunan bir öz sayabiliriz. Demek ki biz, gerçi tanrı için değil, ama diğer insanlar için gerçekten yararlı davranışlarda bulunmuş oluruz. Ancak bu kişi bana karşı, asla yerine getiremeyeceği, tanrı indinde ise her şeyi telafi eden bir yükümlülük altına girer. İncil'in dediği gibi: En küçük bir iyilikte de bulunsanız, bunu benim için yapmış olursunuz. Demek ki, insan başkalarından haklı olarak bir karşılık bekler, ama bunu tanrı telafi eder.

Burada hayali bir ahlâk temizliğinin bulunduğu zannedilmemeli ve tüm yararlı eylemler bir kalemde silinmemelidir, çünkü tanrı herkesin mutlu olmasını ister, hem de bunu insanların kendisi sağlamalıdır ve herkes mutluluğunu artırmayı oybirliğiyle isterse, o zaman Novaya Zemliya'da dahi bir cennet yaratılabilir. tanrının bizleri çıkardığı bu dünya sahnesinde birbirimizi mutlu kılabiliriz, bu sadece bize bağlıdır. İnsanlar mutsuz ve yoksulsa, bunun suçlusu kendileridir. Tanrı kimsenin sıkıntıya düşmesini istemez, ama bu duruma düşmüş bir kişiye de, birlikte yardım edebilecekleri halde onu sıkıntı içine bırakan diğer insanlara örnek olsun diye, mahrumiyet çektirir. Tanrı tek bir kişinin dahi sıkıntıya düşmesini istemez, o bizleri birbirimize yardım etmekle yükümlü kılmıştır. Bu nedenle yazarın, sana en büyük ödülü getirecek şeyleri yap[55] diyen tümcesi ahlâklılığa ters düşmektedir. Oysa tümcede, en büyük ödüle layık olan şeyleri yap, denseydi daha doğru olurdu.

55. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 111.

Genel olarak ceza, kişinin ahlâksal kötülüğünün payına da düşen fiziksel bir kötülüktür. Cezalar ya uyarıcı ya da misilleyicidir. Uyarıcı olanlar, kötülük yapılmasın diye sonuçla ilgili olarak beyan edilen cezalardır. Misilleyici olanlar ise, kötülük yapıldığı zaman uygulanan cezalardır. Demek ki cezalar, ya kötülüğü önleme ya da cezalandırma araçlarıdırlar. Devletçe uygulanan cezalar, ya suç işleyen kişiyi uyarmak için ya da diğerlerini bu örnekle uyarmak için beyan edilen uyarıcı cezalardır. Misilleyici cezalar, eylemleri sadece ahlâklılığa uygun olarak cezalandırılan bir özün uyguladığı cezalardır[56].

Tüm cezalar ya ceza adaletine ya da yasa koyucunun basiretine bağlıdır, birinciler ahlâksal, ikincilerse pragmatik cezalardır. Ahlâksal cezalar suç işlendiği için verilir, bunlar ahlâk sınırını aşmanın **consectaria** *(mantıksal çıkarımlar);* pragmatik olanlar suç işlenmesin diye uygulanır, bunlar suçu önleme araçlarıdır. Yazar pragmatik cezalara **poenae medicinales** *(iğleştirici cezalar)*[57] diyor, bunlar ya **correctivae** *(doğru yola getirenler)* ya da **exemplares** *(örnekler).* **Correctivae** *(Doğru yola getirenler)* suç işleyen kişiyi ıslah etmek için verilen cezalardır ve **animadversiones** *(dikkati çekme)*dirler. **Exemplares** *(Örnekler)* başkalarına örnek olsun diye uygulanır. Kralların ya da devletin uyguladığı cezalar, ya suç işleyenlerin yola gelmesi ya da diğerlerine örnek olması için verilen pragmatik cezalardır. Devlet, suç işlendiği için değil, işlenmesin diye cezalandırır. Ancak işlenen her suçun yine de bu cezadan başka bir cezaya daha çarptırılması gerekir. Eylemler sonucunda zorunlu olarak uygulanması gereken cezalar ahlâksaldır ve bunlar **poenae vindicativae** *(suçlulara ceza vermedir).* Bir ödül iyi bir eylem gerçekleştirdiği için verilir, yoksa ileride de iyi eylemlerde bulunulsun diye değil.

Cezalarla ödülleri mukayese edecek olursak, o zaman ne cezaların ne de ödüllerin eylemlere itici hareket teşkil etmemeleri gerektiğini görürüz. İyi bir davranışta bulunmak için ödül bir iti-

56. Collins: "Yalnız, cezalar (...)".
57. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 116.

ci hareket olmamalıdır, cezalar da kötü eylemleri gerçekleştirmemek için, düşük bir karakter, yani **indolem abjectam** *(düşük eğilim)* oluşturacak bir neden teşkil etmemelidir. Ödül nedeniyle iyi bir eylemde bulunan kişide bunun adı **indoles mercennaria** *(bedelli eğilim)* ceza nedeniyle kötü bir eylemde bulunması önlenen kişide ise **indoles servilis** *(köleci eğilim)*; ancak bunların ikisi birden **indolem abjectam** *(düşük eğilim)* oluşturur. Hareket ahlâksal olmalıdır. İyi bir davranışta bulunmanın nedeni ödüle konmamalıdır, tersine eylem iyi olduğu için ödüllendirilmelidir. Aynı şekilde, kötü bir eylemi gerçekleştirmemenin nedeni cezaya konmamalı, eylem kötü olduğu için gerçekleştirilmemelidir. Nesnel hareketler artık etkili olmadığı zaman ödüller ve cezalar sadece öznel itici hareketlerdir ve yalnızca ahlâk noksanlığını telafi etmeye yararlar. Özne önce ahlâklılığa alıştırılmalıdır, ceza ve ödüllere geçmeden önce **indoles erecta** *(soylu eğilim)*in dışlanması gerekir. Özneyi ahlâksal hareketler vasıtasıyla harekete geçirmek için önce ahlâk duygusu uyarılmalıdır; bunlar bir işe yaramazsa ancak o zaman ödüllerle cezaların öznel hareketlerine geçilmelidir. İyi bir eylemden dolayı ödüllendirilen kişi yine iyi eylemlerde bulunur, ama bunu iyi olduğu için değil, ödüllendirildiği için gerçekleştirir; kötü bir eylemden dolayı cezalandırılan kişi de kötü eylemden değil, cezadan nefret eder; o yine kötü davranışlarda bulunacak ve Cizvit kurnazlığıyla cezadan kurtulmaya çalışacaktır. Demek ki dinde, kötü eylemlerin ebedi ceza hareketinden dolayı yapılmamasını vaazetmek doğru değildir, aksi takdirde herkes kötü davranışlarda bulunur ve ömrünün sonuna doğru hemen dine dönerek tüm cezalardan kurtulacağını düşünür.

Öte yandan ödüllerle cezalar, ahlâksal terbiye bakımından dolaylı şekilde bir araç yerine geçebilirler. Ödül nedeniyle iyi davranan bir kişinin mizacı, daha sonra ödülü düşünmeden, sırf iyi oldukları için, iyi davranışlarda bulunmaya alışır. Kötü eylemleri ceza nedeniyle gerçekleştirmeyen bir kişi de giderek buna alışır ve bu tür davranışlarda bulunmamanın daha doğru oldu-

ğunu görür. Ayyaş bir kişi, kendisine zarar verdiği için aşırı alkol almayı bırakırsa, sonradan buna alışır ve alkolün verdiği zararı hiç düşünmeden, sadece ölçüyü kaçırmamanın ayyaşlıktan daha iyi olduğunu anlar ve bu davranışını düzeltir. Kötü eylemlerin gerçekleştirilmemesi için verilen cezalarla iyi eylemleri teşvik eden ödüller karşılaştırıldığında, sonuncuların daha etkili bir araç yerine geçtikleri meydana çıkar. Ödüller ahlâklılıkla daha çok uyum sağlarlar; çünkü bir eylemi, sonucu hoş ve hayırlı olduğu için gerçekleştiririm ve bu iyi eylemim için bana ödül vaat eden yasayı sevebilirim; ama beni ceza ile tehdit eden yasayı aynı şekilde sevmem mümkün değildir. Oysa sevgi, eylemleri gerçekleştirmenin en yüce itici hareketlerinden biridir; bu nedenle dinde ceza yerine ödülle işe başlamak daha doğru olur. Öte yandan cezalar **indole erecta** *(soylu eğilim)* ile, soylu düşünme tarzıyla uyum içinde bulunmalı, aşağılayıcı ve onur kırıcı olmamalıdır, aksi takdirde karakterin soysuzlaşmasına yol açarlar.

9. De Imputatione (Sorumluluk Üzerine)[58]

Belirli pratik yasalarla bir ilişki içinde bulunan bireyin özgürlüğünden kaynaklandığı sürece her sorumlu tutma edimi* bir davranış hakkında yargıya varmaktır. Demek ki, sorumlu tutuşta özgür bir eylemle bir yasa söz konusudur. Bir kimseye bir şeyi isnat edebiliriz, ama onu bundan sorumlu tutamayız; örneğin taşkınlık yapan ya da sarhoş bir kişiyi davranışlarından dolayı suçlayabiliriz, ama sorumlu tutamayız. Sorumlu tutuşta eylem mutlaka özgürlükten kaynaklanmalıdır; sarhoşu davranışlarından değil, ama

58. **Imputatio** *(Sorumluluk)* Baumgarten tarafından **Initia** *(Başlangıç)*ın 125-205 paragraflarında ele alınmaktadır. "Yazar için sorumluluk yükümlülüğün önemli bir faktörü haline, sadece eylemlerin cezaya ve ödüle layık oluşu ve böylece ödülle cezanın kendisi de yükümlülüğe bağımlı olduğu zaman gelmektedir, ki bunlar, gördüğümüz gibi, yükümlülüğün başlıca ilkeleridirler." (Schmucker, S. 360). Krşl. Notlar 53.

* Buradaki sorumlu tutma kavramı suçlama, töhmet, itham (imputatione) anlamlarını da içermektedir. (ç.n.)

ayıksa sarhoşluk olgusundan sorumlu tutabiliriz. Demek ki, sorumlulukta özgür eylemle yasanın birbirine bağlı olması gerekir.

Bir edim, yasaya bağlı özgür bir eylemdir. Edime dikkat edersem, bu **imputatio facti** *(eylemin sorumluluğu)*dur; yasaya dikkat edersem, bu da **imputatio legis** *(yasanın sorumluluğu)*dur.

Imputatio facti *(Eylemin sorumluluğu)*nda **momenta in facto** *(fiili süreçler)*[59] yer alır, bunlar sorumlu tutuşun nedeni olan edimdeki çeşitliliktir. **Momenta** *(Süreçler)* nedenin **elementa** *(ögeler)*, nedenlilik ilkesinin bölümleridir, yani sorumlu tutmanın **in facto momenta** *(fiili süreçler)*dir[60]. **Momenta** *(Süreçler)* ya **essentialia** *(temelleri)* ya da **extra essentialia** *(dış temel)*dirler. **Momenta essentialia** *(Temel süreçler)* önce bir araya getirilmeleri gerekir; hepsi **momenta essentialia in facto** *(eylemdeki temel süreçler)* diye ifade edilirse, o zaman bu, kesinlikle **facto** *(eylem)*e ait olan **species facti** *(eylemin biçimi)*dir. **Extra essentialia facti** *(Eylemin dış temelleri)* **momenta facti** *(eylemin süreci)* değildir, demek ki, **species facti** *(eylemin biçimi)* kategorisine girmezler.

Imputatione facti *(Eylemin sorumluluğu)*nda hemen **imputatio legis** *(yasanın sorumluluğu)*nun vuku bulması şart değildir, örneğin insan bir diğerini öldürebilir, ama yine de cinayet işlememiş olabilir. İlk soru şudur: Eylem onun tarafından mı gerçekleştirilmiştir? Şayet **factum** *(eylem)* yasadan dolayı sorumlu tutulacaksa, o zaman iki türlü sorumluluk söz konusudur. **Imputatio legis** *(Yasanın sorumluluğu)*, eylemin herhangi pratik bir yasaya bağlı olup olmadığı sorusudur. Diğer soru da şöyle: Bir kişi yasa gereğince yapmak zorunda olduğu şeyden, örneğin bir general savaşta düşen düşman askerlerinin ölümünden sorumlu tutulabilir mi? Ölümden evet, ama cinayetten değil. Davranışları özgür olmadığı, yasa tarafından buna mecbur edildiği için general sorumlu tutulamaz. Bu özgür bir davranış olsaydı generale is-

59. (M:) **Initia** *(Başlangıç)*, parag. 128.

60. Collins'e karşılık Menzer'de bir tümce eksiktir: **"Momenta in facto** *(Eylemdeki süreçler)* sorumluluk yüklemez, tersine sorumluluğun nedenidir."

nat edilirdi, ama yasal bir davranış olduğu için sorumluluk yasa koyucuya aittir.

Her sorumluluk genel olarak **in meritum** *(değer içinde)* ya da **in demeritum** *(değersiz içinde)* gerçekleşir. Kişi eylemin sonuç ve etkilerinden hem sorumlu tutulabilir hem de tutulamaz.

9.1 Eylemlerin Sonuçlarından Doğan Sorumluluklar Üstüne

Bu konuda şunlara dikkat etmelidir: Yükümlü olduğumdan daha çoğunu ya da azını yerine getirirsem, sonuçları göz önüne alınarak bu davranışımdan sorumlu tutulabilirim. Ama yükümlü olduğumdan ne daha çok ne de az iyilikte bulunursam, o zaman sonuçları bakımından bu davranışımın sorumluluğunu üstlenmem mümkün değildir. Artık yükümlü olduğumdan daha fazla iyilikte bulunmuyorsam, o zaman bunun sonucundan **merito** *(değerli)* ya da yararlılık maksadıyla sorumlu tutulamam. Örneğin, bir diğerinin sevineceği şekilde borcumu ödersem, davranışımın bu iyi sonucundan **merito** *(değerli)* maksadıyla beni sorumlu tutmak mümkün olmaz, çünkü eylemin yükümlülükten dolayı gerçekleşmesi zorunludur; demek ki, burada **merito** *(değerli)* maksadıyla bir fazlalık söz konusu değildir. Ama yükümlü olduğumdan daha az iyilikte bulunmuyorsam, o zaman da eylemin sonucundan, **demerito** *(değersiz)* ya da yükümlülük maksadıyla beni kimse sorumlu tutamaz.

Ancak öte yandan, yükümlü olduğumdan daha fazla ya da az iyilikte bulunursam, beni eylemin tüm sonuçlarından sorumlu tutmak mümkündür. Yükümlü olduğumdan daha fazlasını yerine getiriyorsam, sonuçtan **merito** *(değer)* maksadıyla sorumlu görülürüm; örneğin bir kimseye, kendisini sevindiren, refaha ulaştıran bir miktar parayı avans olarak verirsem, bunun bütün sonuçlarından sorumlu görülebilirim, çünkü yükümlülüğümden daha fazlasını yerine getirmiş olurum. Öte yandan, yükümlü olduğumdan daha azını yaparsam, bu eylemin sonuçlarından da **demerito** *(değersiz)* maksadıyla sorumlu tutulurum. Örneğin,

yükümlü olduğum halde[61] borcumu zamanında ödememiş ve bu yüzden borçlu olduğum kişi iflas etmişse, bu davranışımın sonuçlarından sorumlu tutulabilirim.

Demek ki, sadece yükümlülüğümü yerine getirirsem, hiçbir şeyden ne **merito** *(değer)* ne de **demerito** *(değersiz)* maksadıyla sorumlu görülmem mümkün değildir. Örneğin, bir kimse bana şöyle derse: Bir zamanlar bana şu kadar avans verseydin bu felâket başıma gelmezdi; oysa böyle bir şeye yükümlü olmadığım için felâketin sorumluluğu bana ait değildir. İnsan yükümlülüğünü yerine getirdiği sürece özgür değildir; çünkü kendisini zorunlu kılan yasa nedeniyle eylemlerini gerçekleştirmektedir. Ama yükümlülüğüne ters düşen davranışlarda bulunursa, gerekenden daha azını yerine getirirse, o zaman bundan sorumlu olur, çünkü yine özgür bir şekilde, üstelik kendisini bu eylem için zorunlu kılan yasaya aykırı bir şekilde davranmaktadır; yani özgürlüğü kötüye kullanmaktadır ve bu yüzden davranışının tüm sonuçlarından yasal olarak sorumlu tutulabilir, çünkü yükümlülüğe aykırı davranmak, daha fazla özgürlük demektir. Bir kimseyi, gerçekleştirmek zorunda olduğu eylemin sonuçlarından **indemerito** *(değersiz)* maksadıyla **juridice** *(yasal)* olarak sorumlu tutamam, çünkü bu kişi özgür değildir, gerçi **factum** *(eylem)*in kendisinden dolayı sorumlu görebilirim, ama **facti** *(eylemin)* yasadışılığından dolayı değil.

Ahlâksal eylemlerin yerine getirilmesi bakımından insan özgürdür; bu nedenle buradan doğacak sonuçların sorumluluğu kendisine aittir. Ancak etiksel eylemlerin yerine getirilmemesinden dolayı doğacak sonuçlardan kimse sorumlu tutulamaz, çünkü bunlar, yükümlü olmadığım şeyleri yerine getirmediğim için, birer eylem sayılmazlar; örneğin avans vermediğim bir kişinin başına gelen felâketten, buna yükümlü olmadığım için, sorumlu tutulamam. Ama yerine getirmekle yükümlü olduğum bir eylemi gerçekleştirmediğim zaman, bu bir eylem sayıldığı için, sonuçla-

61. Menzer: "için."

rından sorumlu görülebilirim; örneğin borcumu ödemem gerekirken bundan kaçındığım durumlarda olduğu gibi, çünkü bu bir eylemdir ve sorumluluğu bana aittir. Demek ki, etiksel eylemleri yerine getirmemek sorumluluk bakımından asla yeterli değildir; ama hukuksal eylemlerin yerine getirilmemesi birer eylemdir ve insan bunun sonuçlarından sorumlu tutulabilir, çünkü bu, yasa tarafından zorlanabileceğim eylemlerden bilinçli olarak kaçınmaktır; ama etiksel eylemler için, iyilikte bulunmak için beni kimse zorlayamaz. Demek ki, etiksel eylemleri yerine getimediğim zaman bunun sonuçlarından beni kimse sorumlu tutamaz, ama hukuksal eylemlerde durum tam tersidir. Oysa biz tekrar bunun tersini öne süreceğiz, etiksel eylemlerin yerine getirilmesinden doğacak sonuçların sorumluluğunu bana yüklemek mümkündür, ama hukuksal eylemleri gerçekleştirdiğim zaman bu mümkün olmayabilir, çünkü bunlar yükümlülükten dolayı yerine getirilen eylemlerdir. Demek ki, tüm sorumluluklar özgürlüğün sonuçlarının göz önüne alınmasıdır.

9.2. Imputatio Moralis (Ahlâkın sorumluluğu)

Imputatio moralis *(Ahlâkın sorumluluğu)* hem hukuk hem de etik yasalarında görülebilmekte ve **merito** *(değerli)* ve **demerito** *(değersiz)*i içermektedir.

Hukuk yasalarının gözetilmesinden ve etik yasalarına aykırı davranmaktan kimse ne **merito** *(değerli)* ne de **demerito** *(değersiz)* maksadıyla sorumlu tutulamaz; şöyle ki, birincilerin gözetilmesinden **merito** *(değerli)*, ötekilere aykırı davranmaktan da **demerito** *(değersiz)* maksadıyla kimse sorumlu tutulamaz. Örneğin hukuksal bir yasa nedeniyle borcumu ödersem, bu benim yükümlülüğümdür, yasa vasıtasıyla borcumu ödemeye zorlanabilirdim ve bunu yerine getirdiğim zaman, yükümlü olduğumdan fazlasını yapmış olmam; sonuç olarak tüm **consectariis** *(mantıksal sonuçlarıyla)* hukuk yasasının gözetilmesinden **merito** *(değerli)* maksadıyla beni kimse sorumlu tutamaz. Etiksel bir yasayı

çiğnersem, zorlanmayacağım bir şeyi yerine getirmemiş olurum; yasaların zorlamadığı bir şeyi yerine getirmiyorsam, bir şey yapmıyorum demektir; yani bu bir yükümlülük değildir; sonuç olarak beni etik yasalarına aykırı davranmaktan **demerito** *(değersiz)* maksadıyla kimse sorumlu tutamaz, hele **merito** *(değerli)* maksadıyla bu daha da az söz konusudur. Örneğin, avans vermekten kaçındığım bir kimsenin, bu davranışımdan dolayı daha çok çalışmaya başlaması gibi; yerine getirmekten kaçındığım bu davranışımın iyi sonuçlarından beni **merito** *(değerli)* maksadıyla sorumlu görmük mümkün değildir.

Şimdi de bunun tam tersi bir duruma göz atalım: Kişi hukuk yasalarına aykırı davranmaktan ve etik yasalarının gözetilmesinden her zaman **demerito** *(değersiz)* ve **merito** *(değerli)* maksadıyla sorumlu tutulur; şöyle ki, hukuk yasalarına aykırı davranmaktan **demerito** *(değersiz)*, etik yasalarının gözetilmesinden de **merito** *(değerli)* maksadıyla. Hukuk yasasına aykırı davranırsam, zorlanabileceğim bir şeyi yapmamış, yani yükümlü olduğumdan daha azını yerine getirmiş olurum, bu nedenle davranışım **demerito** *(değersiz)* maksadıyla bana teşmil edilir; demek ki, hukuk yasaları bakımından ne ödül ne de ceza olarak hiçbir eylem bir **meritum** *(değerli)* değildir. Ancak etik yasaları bakımından her eylem bir **meritum** *(değerli)*dir, çünkü etik yasaları bir baskı yasası değildir. Demek ki, etik yasalarının çiğnenmesi bir **demeritum** *(değersiz)* değil, ama bunların gözetilişi ise her zaman bir **meritum** *(değerli)*dir.

Bir **meritum** *(değerli)*, hem ödül hem de ceza olarak, her zaman olumlu sonuçlar doğurur. Hukuk yasalarının gözetilişi ile etik yasalarına aykırı davranış olumlu sonuçlara yol açmaz; birinciler ödüllendirilmez, ötekiler de cezalandırılmaz; çünkü birincisi **meritum** *(değerli)* değildir, ama öteki de **demeritum** *(değersiz)* değildir. Hukuk yasalarının gözetilişi sadece olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına neden olur, örneğin borcumu ödediğim zaman mahkemeye verilmem. Ama hukuk yasalarına aykırı davranmamak ve etik yasalarını gözetmek her zaman olumlu so-

nuçların doğmasına yol açar. Birinciler cezanın olumlu sonuçlarından biridir, ötekiler de ödülün. Demek ki, hukuk yasalarının gözetilişi ödül bakımından ve etik yasalarına aykırı davranış da ceza bakımından olumlu hiçbir sonuca yol açmaz.

Sorumluluk konusunda burada örneklediğimiz her şey tanrı açısından değil, sadece diğer insanlar açısından geçerlidir.

9.3 Imputatio Facti (Eylemin Sorumluluğu)

Facta juridice necessaria *(Hukuksal olarak zorunlu eylemden)* kimse sorumlu tutulamaz, çünkü eylem bağımsız değildir. Hukuk yasasına aykırı **facta** *(eylem)*den sorumlu tutmak mümkündür, çünkü eylem bağımsızdır, üstelik yasaya aykırı davranmak özgürlüğü kötüye kullanmak demektir. Etiksel eylemlerde durum tam tersidir: Etik yasasına uygun **facta** *(eylem)*den kimse sorumlu tutulamaz, çünkü yükümlü olunmayan bir şeyin yerine getirilmemesi bir eylem değildir. Demek ki, hukuk anlayışında kişinin sorumlu tutulduğu her eylem kötü bir eylemdir; etik anlayışında ise kişinin sorumlu tutulduğu her eylem iyi bir eylemdir, çünkü etik yasaları baskı yasaları değildir, ama hukuk yasaları böyledir.

9.4 Sorumluluğun Dereceleri

Sorumluluğun derecelerinde söz konusu olan özgürlüğün aşamalarıdır. Özgürlüğün öznel koşulları, eylemde bulunma yetisi ve insanın bu yetiye ait olan şeyleri bilmesi, eylemin hareketi ile nesnesini tanımasıdır. Bu öznel koşullar bulunmadığı zaman sorumluluk vukua gelmez; bu nedenle yararlı bir şeyi bozan çocukları sorumlu tutmak mümkün değildir, çünkü onlar nesneyi tanımazlar.

Ayrıca insanları eylemlerden sorumlu tutmak bir yere kadar mümkündür. Kişi özgürlüğe ait olan her şeyden sorumlu tutulabilir; bu, özgürlük nedeniyle doğrudan değil, ama dolaylı olarak

özgürlükten meydana çıksa da söz konusudur; örneğin sarhoşluğun verdiği cesaretle gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı bir kimseyi sorumlu görmek mümkün değildir, ama bu insanı ayyaşlığın kendisinden sorumlu tutabiliriz. Bir kimseyi bir eylemden dolayı sorumlu tutma olanağı tanımayan aynı nedenler yine de küçük bir oranda sorumlu görülebilirler. Sorumluluğun engelleri ve koşulları vardır. Bir eylemin önünde ne kadar çok engel varsa, sorumluluk oranı o kadar yüksektir; eylem özgürlüğe ne kadar az bağımlıysa, sorumluluk oranı da o kadar düşüktür.

Eylemlerdeki ahlâklılık derecesi, **facti** *(eylemin)* ilişkin sorumluluk derecesiyle karıştırılmamalıdır. Şayet bir kimse öfke ve hiddetten dolayı bir diğerini öldürürse, bu insan, soğukkanlılıkla ve düşünerek cinayet işleyen bir başkasından, ilkinde **factum** *(eylem)* daha büyük olmasına karşın, daha kötü değildir.

Birçok engeli aşmak için beni zorlaması gereken eylemleri isteyerek yerine getirirsem sorumluluğum o ölçüde artar ve bunlardan kaçınma olanağı da azalır; örneğin aç bir kişi mutfaktan yiyecek çaldığı zaman onu bundan dolayı hemen sorumlu tutamayız, çünkü o bunun için kendisini çok zorlamıştır. **Appetita** *(Tutku)* insanın kendisini zorlamasına neden olur; ama sorumluluğun derecesini azaltması gerekiyorsa, o zaman buradan doğacak şey ne olabilir? Bu yüzden doğal tutkuyu ihtirastan kaynaklanan tutkudan ayırt etmek gerekir; birincinin sorumluluğu ikinciye göre o kadar ağır değildir. İhtirasın kökünü kurutmak mümkündür ve kök salmasına meydan verilmemelidir; açlık tarafından tahrik edilen bir kimseyle ihtiras ve şehvetin tahrik ettiği bir başkasını bu davranışlarından dolayı aynı şekilde sorumlu tutmak mümkün değildir. Ancak doğal eğilimler konusunda şuna dikkat etmeli: İnsan doğal eğilimleriyle ne kadar çok mücadele ederse sorumluluğu o kadar artar, bu yüzden erdem konusundaki sorumluluğumuz, önlerinde o kadar çok engel bulunmayan meleklerden daha fazladır. İnsan bir eylemi gerçekleştirmek üzere dıştan ne kadar çok zorlanırsa bu eylemden sorumlu tutulma ora-

nı da o ölçüde azalır; ancak baskı engelini aşar, ama eylemi yine de yerine getirmezse o zaman sorumluluğu o ölçüde artar.

Merita *(eğilim)* ve **demerita** *(değersiz)* olmak üzere iki çeşit **conatus** *(girişim)* bulunduğu gibi, **merita** *(değerli)* ve **demerita propositi** *(değersiz önermesi)*ni de buraya katmak mümkündür. Bir eylem gerçekleştirme niyetinde olan kişilerden pek çoğu çıkar hesabı yapar. **Propositio** *(Önermede)* bir eylemin sorumluluğu kimseye yüklenemez, çünkü bu henüz bir eylem değildir, ancak **conatus** *(girişim)*de, bu artık bir eylem olduğu için, durum tersinedir, zira öznede her şey yeterince mevcuttur ve güçler sarf edilmiştir, ama bu güçler yeterli olmadığı için etkisi anlaşılmamaktadır. Çünkü güçlerin yararlığını ancak sonuçtan çıkarak anlayabileceğimiz, yani **conatus** *(girişim)*in mevcut, güçlerinse eksik olup olmadığını bilemeyeceğimiz, yani **conatus** *(girişim)*in mevcut, güçlerinse eksik olup olmadığını bilemeyeceğimiz için, hukuksal yargılar **conatum** *(girişim)*in sorumluluğunu, etik yasalarındaki gibi, kimseye yüklemezler. Örneğin bir kimse odada bir başkasını öldürmek üzereyken elinde bıçakla yakalanırsa, **conatus** *(girişim)*in mevcut olmasına karşın, hukuk yasalarına göre katil sayılmaz. Bunun nedenleri, **conatus** *(girişim)*in genellikle **actus** *(fiil)* olarak görülmemesidir. Bir kimsenin **conatum** *(girişimi)* mevcut olabilir ve bu kişi yüreğinde böyle bir kötülüğün bulunduğunu düşünebilir, ancak eylem söz konusu olduğunda eylemin vahşetinden ürkerek geri çekilir, yani niyetinden döner. Demek ki yargıçlar, hiçbir kanıt bulunmadığı zaman, suçsuzluğu korumak için en güvenilir araca başvururlar. Ancak eksiksiz bir **propositum** *(önerme)* edimin kendisi kadar ahlâksaldır. **Propositum** *(Önerme)*, edimin icrası sırasında da değişmeyecek şekilde olmalıdır, çünkü **propositum** *(önerme)* icradan önce sık sık değişmektedir, örneğin bir kimse dostuna öfkelenmeyi, ona kaba davranmayı aklına koyar, ama dostuyla karşılaşır karşılaşmaz bu maksadından vazgeçer.

Alışkanlıktan kaynaklanan eylemi mecburiyet haline getir-

meye başlayan **consuetudinarius** *(alışkanlık)*tır[62]. Alışkanlık eylemde kolaylığı, ama özellikle de mecburiyeti sağlar. Alışkanlıktan gelen bu mecburiyet sorumluluğu azaltır, çünkü o irademize ket vurmuştur; yalnızca alışkanlığı celp eden **actus** *(fiili)* sorumluluğun nedenidir. Demek ki, irade dışı alışkanlık sorumluluğu azaltır; örneğin bir kimse, kötü eylemlerde bulunma alışkanlığının mecburiyet haline geldiği çingeneler arasında yetişmişse, o zaman sorumluluk derecesi azalır. Ama alışkanlık, eylemin sık sık yinelenişine bir kanıt oluşturur ve bu yüzden sorumluluğun derecesi artar. Şayet bir kimse genellikle iyi eylemlerde bulunur ve sık sık yineleyerek bunu bir alışkanlık haline getirirse, sorumluluk derecesi o oranda artar. Bu durum kötü eylemler için de geçerlidir. Bu nedenle doğal heyecanların sorumluluğu o kadar fazla değildir, sadece alışkanlığa dönüşmüş, yinelenen tahrikler nedeniyle mecburiyet haline gelmiş eylemler suçun kanıtı olurlar ve bu yüzden sorumluluk derecesi daha fazladır.

Son olarak, sorumluluğu azaltan nedenler diye görülebilecek iki nokta üzerinde, yani insan doğasının zayıflığı ve kusurları[63] üzerinde duracağız.

İnsan doğasının zayıflığı, bir eylemi ahlâk yasasına upuygun hale getirmek için insanda mevcut olması gereken ahlâksal iyiliğin eksikliğidir. İnsan doğasının kusuru ise, yalnız ahlâksal iyiliğin eksikliği değil, üstelik kötü eylemler için insanda yüce bir **principia** *(ilke)* ile itici gücün bulunmasıdır. Ahlâklılık, bir eylemin içsel iyilik hareketinden kaynaklanmasıdır ve bu, ahlâksal saflık katında yer alır **rectituda moralis** *(ahlâksal doğruluk)*. Demek ki, eylem için en yüce itici hareketi **rectitudo moralis** *(ahlâksal doğruluk)* oluşturur. Akıl her ne kadar bunu kavrasa da, bu hareket yine de itici bir güce sahip değildir. Ahlâksal yetkinlik gerçi yargıya varırken tarafımızdan onay görür, ama ahlâksal yetkinliğin bu hareketi akıldan elde edildiği için, duyusal hareket kadar güçlü bir itici güce

62. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 16[7].
63. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* parag. 16[8],9.

sahip değildir, işte insan doğasının zayıflığı da, insanda ahlâksal iyilikle **rectitudo** *(doğruluğun)* eksik olmasıdır.

Sırf insan doğasının zayıflığı üstüne kafa yormayı ve kişinin ahlâksal saflığa ulaşamayacak kadar aciz olup olmadığını araştırmayı bırakalım, çünkü insanın eylemlerinin saf olmadığını bulma çabası, iyi ve ahlâksal eylemleri icra etme konusunda insanın kendine güvenini yitirmesine, doğasının zayıf ve aciz olduğunu düşünmesine neden olur; biz daha çok, **rectitudo moralis** *(ahlâksal doğruluk)*un eylemlerimize temel teşkil eden yüce bir hareket olabileceği inancını beslemeliyiz. İnsan ruhu, saf ahlâklılık hareketlerinden tamamen arî değildir; örneğin yoksul bir kişi bizden bir şey istediği zaman, kendisine acıdığımız için duygulanırız ve şahsen değil de sadece yazılı olarak rica etseydi yapmayacağımız bir şeyi yerine getirmeye söz veririz. Ya da insan yolculuk sırasında sokaklarda yatan yoksulları görüp kendilerine iyilikte bulunur, ama yine de oradan uzaklaşırsa, buradaki hareket sadece şöhret ya da çıkardır, oysa bu tür yararlı şeyler eylemin içsel iyiliğinden dolayı yapılır. Demek ki, bizler bir parça da olsa ahlâksal saflıktan nasibimizi almışızdır, ancak bu duyusal tahriklerimiz nedeniyle tamamen yeterli bir itici güce sahip değildir. Sırf ahlâklılığın saflığı konusundaki yargı dahi pek çok saflık hareketini çağrıştırır, eylemlerimizi daha çok teşvik eder ve biz de buna alışırız. Demek ki insan, örneğin bir Sokrates'in ve başkalarının yaşamındaki kusurları, zayıflıkları aramaya kalkışmamalı, çünkü bu bize yarar değil, zarar getirir. Zira bunun üzerine ahlâksal yetkinliğe ulaşmamış örnekleri göz önüne alarak kendi ahlâksal eksikliğimizle övünebiliriz. Hata arama, kendinde bulunmayan ahlâklılığın başkalarına ün sağladığını görme iptilası, insanın bir parça kötü niyetli olduğunu, kıskançlık duygusu taşıdığını belli eder.

İnsan doğasının zayıflığından çıkaracağımız ilke şudur: Ahlâk yasaları asla insanın zayıflığına göre düzenlenmemelidir, insanın vasıfları ne olursa olsun, yasa kutsal, saf ve ahlâk yönün-

den yetkin bir şekilde açıklanmalıdır. Bunu dikkate almak çok önemlidir.

Geçmişte filozoflar insanlardan doğalarını aşacak şeyler talep etmiyorlardı, bu yüzden yasaları saf değildi. Yani yasaları insan doğasının yetileriyle uyum içindeydi ve insan doğasının yetilerini aştığı zaman da bunu teşvik eden saf ahlâksal yargı değildi, tersine bu, kendine güven, onur, örneğin olağanüstü cesaret ve gönül yüceliğiydi. Ama Kutsal Kitap'tan bu yana, aklımızın kapsamına ister girsin ister girmesin, ahlâk yasasının tamamen saf ve kutsal olduğu anlaşılmıştır. Yasa hoşgörülü olmak zorunda değildir, tersine yasada en yüce saflığın ve kutsallığın sergilenmesi gerekir ve zayıflığımız nedeniyle tanrısal muavenetten, kutsal yasayı uygulamak için bizi becerikli yapmasını, eylemlerimizin saflığında eksik olan şeyi tamamlamasını beklemek zorundayız. Sadece yasa kendinde saf ve kutsal olabilir. Bunun nedeni: Ahlâk yasası eylemlerimizin ilkimgesi, ölçüsü, modelidir. Ancak model tam ve kesin olmak zorundadır. Aksi takdirde insan neye göre karar verecektir? Demek ki, en önemli ödev, ahlâk yasasını tüm saflığı ve kutsallığıyla açıklamaktır, ahlâk yasasının saflığını bozmak, kaldırmak da en büyük suçtur.

İnsan doğasının kusurunu göz önüne alırsak, bunun insan doğasının kusurlu oluşundan ileri geldiğini, insanın yalnız olumlu iyiye değil, üstelik olumlu kötüye de sahip olduğunu farkederiz. Ancak, tüm ahlâksal kötülükler özgürlükten kaynaklanırlar, aksi takdirde ahlâksal kötülük sayılmazlardı. İnsan doğası buna her ne kadar çok meyilliyse de, kötü eylemler yine de özgürlükten kaynaklanırlar, bu yüzden kötülük hanemize yazılırlar.

İnsan doğasının kusurlu oluşundan çıkan ilke şudur: Eylemler hakkında karar verirken insan doğasının kusurlu oluşunu göz önünde bulundurmak zorunda değilim. Yasa kutsal ve içsel[64] yargımız da bu yasaya göre adil olmalıdır, yani yasal ceza tüm kesinliğiyle insanların eylemlerine uygulanmalıdır.

64. Menzer: "Yasa içimizde kutsal ve yargı bu yasaya göre (...)".

Demek ki **fragilitas humana** *(insanın kırılganlığı)*, sorumluluğu azaltmak için, **coram foro humano interno** *(mahkeme önünde insanın iç doğasına)* bir neden teşkil edemez. İçsel yargı, sadece onun sesini dinler ve bu sesi bastırmayıp duyumsamak istersek, adildir, insanın kusurlu oluşunu dikkate almadan eylemi kendinde ve kendi için diye telakki eder; örneğin insan, bir kimseyi düşünmeden sarf edilmiş bir söz nedeniyle tahkir ettiği zaman, evine döndüğünde bu olay kafasını kurcalar durur ve hatasını düzeltmek için bir fırsat çıkmasını arzu eder, kuşkusuz tüm dünyevi yargılar için geçerli olması gereken, bu tür mazeretler ileri sürmeye devam etse de, insanın serzenişlerden bu tarzda kurtulması mümkün değildir. Kişi elbette yanılır, kim ağzından istemeyerek bir söz kaçırmaz ki; ancak bu içsel yargı için geçerli değildir, o asla insan doğasının kusurlarına bakmaz, onu ilgilendiren nasılsa öyle olan eylemin kendisidir. Bu durum, insan doğasında saf ahlâklılık hareketlerinin de bulunduğunu ve insan doğasının zayıflığından yola çıkmaya hiç de ihtiyaç duymadığımızı açıklar. **Fragilitas** ile **infirmitas humana** *(İnsanın kırılganlığı ve zayıflığı)* sadece başkalarının eylemleri hakkında karar verirken göz önüne alınabilir. Ama kendi eylemlerim söz konusu olunca **fragilitas** *(kırılğanlığı)* ve **infirmitas** *(zayıflık)* hesaba katmam ve eylemi böylelikle mazur gösteremem. Pragmatik bir yasa koyucu ve yargıç olarak insan başkalarının maksadı söz konusu olunca **infirmitatem** *(zayıflığı)* ile **fragilitatem** *(kırılganlığı)* göz önünde bulundurmak zorundadır, onların sadece birer insan olduklarını düşünmelidir. Ancak, eylemi kendisi gerçekleştiren bir kişi kendi **frigilitatem** *(kırılganlığı)* ile **infirmitatem** *(zayıflığını)* hesaba katmaz.

Imputatio valida *(Etkin sorumluluk)*[65] kesinlik kazanmış bir sorumluluktur, **effectus a lege determinata** *(yasa tarafından sınırlı etki)* bunun vasıtasıyla **Iudicium imputans** *(sorumlu kılan*

65. (M:) **Initia** *(Başlangıç)* prag. 180. Bu ve bunu izleyen paragraflarda da *Forum* tartışılmaktadır.

yargı) tarafından birlikte zorlanır. İnsanlar hakkında yargıya varabiliriz ve herkes yargıya varabilir, ama mahkûm edemez, çünkü **imputatio** *(sorumluluğumuz)* **valida** *(etkin)* değildir, yani yargım, sonucu **a lege determinata** *(yasa tarafından sınırlandırılmış)* olarak zorlama hakkına sahip değildir. Yasanın belirlediği **consectarium** *(mantıksal sonuç)*u gerçekleştirme hakkına sahip olan yargı kesinlik kazanmış bir sorumluluktur; ancak yargının, yasa tarafından belirlenmiş sonuçları infaz edebilmesi için bir yetkiye sahip olması gerekir. Demek ki, yetki olmadan kesinleşmiş yargı da olmaz; yani yasanın belirlediği sonuçları infaz etmek için yetkinin mevcut olması şarttır.

Yasal yönden kesin yargıya varma hakkına ve bunu infaz etme yetkisine sahip olan kişi yargıçtır. Demek ki, yargıçlık makamı iki edim içermektedir: Yasalara göre kesin yargıya varma hakkı ile bunları infaz etme yetkisi. Yani bir yargıç, bir **factum certum casus datae legis** *(yasa yapmanın sonucu mutlak eylem)* mevcut olsa da olmasa da, yargıya varma hakkına sahiptir, ama o bir yasayı **valide** *(etkin)* olarak da **factum** *(eylem)* uygulayabilmelidir, yani yasayı uygulama yetkisine sahip olmalıdır.

Forum *(Mahkeme)*[66], eylemler hakkında kesin yargıya varma hak ve yetkisine sahip olan kişidir (bu, şayet tek bir kişiyse **vel physica** *(ya fiziksel)*, yok değişik kişilerin bulunduğu, ama bunların sadece tek bir kişi sayıldığı yerdeyse **vel moralis** *(ya ahlâksaldır)*.

Forum competens *(Kabul gören mahkeme)*, belirli kişiler ve belirli **factis** *(eylemlerin)* türleri ile, bunlar hakkında kesin yargıya varılması bakımından, mahkemenin hak ve yetkisi arasında var olan ilişkidir. Değişik kişiler değişik **fora** *(mahkemelere)* aittirler ve bu kişilerin değişik eylemleri de değişik **fora** *(mahkemeler)* arasına girer. **Iudex non competens** *(Kabul görmeyen yargıç)* ya yargılamasını bilmeyen ya da azledildiği için yargılama hakkından mahrum bırakılan kişidir; ya da gerçek bir yargıç-

66. Collins: "Judex'.

tır, ama yargılaması gereken edim yasaya bağlı değildir; ya da insanlara hakkını vermeyen **non competens** *(kabul görmeyendir).*

Forum iki çeşittir: **Forum humanum** *(İnsan mahkemesi)* olan **forum externum** *(dış mahkeme)* ile **forum conscientiae** *(ahlâk mahkemesi)* olan **forum internum** *(iç mahkeme).* Biz aynı zamanda bu **foro interno** *(içsel mahkeme)* ile **forum divinum** *(tanrısal mahkemeyi)* birbirine bağlarız; çünkü edimlerimiz bu dünyada tanrısal **foro** *(mahkeme)* tarafından **per conscientiam** *(vicdan aracılığından)* başka bir şey olarak sorumlu tutulamaz, bu nedenle **forum internum** *(içsel mahkeme)* bu dünyada bir **forum divinum** *(tanrısal mahkeme)*dir. Bir mahkeme baskı uygulayabilmelidir, yargısı kesin olmalıdır, yasanın **consectaria** *(mantıksal çıkarım)*ını infaz etmek için baskıda bulunabilmelidir.

Bir şeyin haklı ya da haksız olup olmadığına karar verme kabiliyeti hepimizde vardır ve bu hem kendi eylemlerimiz hem de başkalarının eylemleri için geçerlidir. Bu kabiliyet anlaktadır. Ayrıca kendimizin ve de başkalarının hoşa giden ve gitmeyen yanları hakkında yargıya varmamızı sağlayan bir istek ve isteksizlik kabiliyeti de mevcuttur bizde ve bunun adı ahlâk duygusudur. Ahlâksal yargı ile ahlâk yasasını varsaydıktan sonra, doğamızda üçüncü bir itki, irade dışı ve karşı konulmaz bir itki daha buluruz, bu içgüdüdür ve bizi eylemlerimiz hakkında kesin bir yargıya varmaya zorlar, eylemle yasa arasındaki ilişki gereğince kötü eylemlerde manevi bir acı ve iyi eylemlerde de manevi bir sevinç duymamızı sağlar. Eylemlerimizi yargılayan ve mahkûm eden vicdan duygusu içgüdüdür. Bu bir kabiliyet[67] değil, içgüdüdür. Şayet iradi bir kabiliyet olsaydı, o zaman bizi zorlayamayacak bir mahkeme olmazdı. İçsel bir mahkeme olması gerekirse, o zaman bizi zorlamak, eylemlerimizi irade dışı yargılamak ve mahkûm etmek, manevi yönden aklamak ya da lanetlemek için bir yetkiye sahip olmak zorundadır. Herkes teorik olarak yargıla-

67. Collins: "özgür bir kabiliyet değil".

ma kabiliyetine sahiptir, ama bu irademiz dahilindedir; ancak bizi zorlayan, eylemlerimizi yargılayan bir şey vardır içimizde, bu şey yasayı önümüze koyar, bizi yargıcın karşısına çıkmaya zorlar, irademiz hilafına mahkûm eder, demek ki bu, gerçek bir yargıçtır.

Bu **forum internum** *(içsel mahkeme)*, zihniyetimize göre hakkımızda kendisi karar veren bir **forum divinum** *(tanrısal mahkeme)*dir; biz **foro divino** *(tanrısal mahkeme ile)* hakkında, kendimizi zihniyetimize göre mahkûm etmekten başka hiçbir kavram oluşturamayız. Demek ki, dışa yansıtılamayacak zihniyetler ve eylemler **forum internum** *(içsel mahkeme)* alanına girerler. Çünkü **forum externum humanum** *(insana özgü dışsal mahkeme)* zihniyetlere göre yargıya varamaz. Demek ki o, **fori divini** *(tanrısal mahkeme)*yi temsil edenin vicdanıdır.

Etiksel hiçbir eylem **coram foro externo humano** *(insana özgü dışsal mahkeme yetkisine)* ait değildir, çünkü dıştan baskı yapma hakları yoktur, bu hakka sadece dıştakı bir yargıç sahiptir. Ancak dıştan zorlanabilecek her şey, yani dış baskı sonucu gerçekleştirilen tüm ödevler **coram foro externo** *(dışsal mahkeme yetkisine)* aittir. **Facti** *(Eylem)*in hakları ve kanıtları dışta da geçerli olmak zorundadır. Ama sorumluluğun dış nedenleri, dışsal genel yasalara göre geçerli olan nedenlerdir. Dışsal geçerli nedenlere sahip olmayan **imputationes** *(sorumluluk)*lar **forum externum** *(dışsal mahkeme)* değil, **internum** *(içsel)* alanına girerler.

Bunun üzerine **forum externo** *(dış mahkeme)*de, dışsal geçerli bir nedenin bulunmadığı durumlarda **forum internum** *(içsel mahkeme)*den **in foro externo** *(dışsal mahkeme)* olarak yararlanıp yararlanmayacağı denenir. Böyle bir kişiye, **forum divinum** *(tanrısal mahkeme)*nin karşısına çıkması için baskı yapılır (sanki bu onun iç dünyasında gerçekten vuku bulmuş gibi) ve suçlu olduğunu itiraf etme mecburiyetinde bırakılır, şayet haksızsa bunu herkesin önünde açıklaması için kendisine baskı yapılır ve buna da yemin denir. **Forum internum** *(İçsel mahkeme)* zaten mevcuttur, bu kişi, daha açıklama yapmadan önce kendini suçlu bulacaktır, açıklama sadece üzerinde büyük bir etki yaratır.

İnsan, şayet açıklamada bulunmazsa **in foro divino** *(tanrısal mahkemede)* cezalandırılmayacağını da düşünür; cezaya katlanmak istediğini açıklasa bile, ister haksız ister haklı olsun[68], yine de cezalandırılır. Bu nedenle ant içmek ve şöyle demek çok abestir: Gerçek olmaması koşuluyla, bizi ilgilendirmeyecek herhangi bir olayın vuku bulmasını istiyorum, örneğin kambur ve kötürüm olmak istiyorum diyen, ama böyle olmayan birinin kambur ve kötürüm olması asla iradesine bağlı değildir. Bu yüzden Kutsal Kitap bu konuda çok duyarlı sözler söyler: Cenneti kimseye vaat etmemelisin, çünkü o senin değildir, ya da başının üstüne yemin etmemelisin, çünkü saçının tek bir telini dahi feda edemezsin. Bu böyle olabilir ya da olmayabilir, ama bu şekliyle insan doğasına intibak ettirilmiştir, insan, tanrı yargısının vehametini tasarlar.

Yazar burada, insanın sadece bir kanıya varmak için okuyabileceği değişik şeylerden, örneğin dava, özdeyiş vb.'den söz ediyor.

Dava, **foro externo** *(dışsal mahkeme)*de hakkını **per actionem civilem** *(medeni haklar aracılığı ile)* almaya çalıştığım sistemli bir **imputatio legis** *(yasanın sorumluluğudur)*. Tüm sorumlulukların toplamı edimlerdir.

Özdeyiş yargıdır.

Finis philosophiae practicae universalis.
(Genel pratik felsefenin sonu)

68. Oku: ... o bu şekilde açıklayabilir ya da açıklayamaz...

BÖLÜM B

ETHICA *(ETİK)*

I. Başlangıç Notları

Her eylem gerçi karar alındıktan sonra zorunludur, ama bu eylemi gerçekleştirmek için bir de hareket gerekir. Hareket baskıdan kaynaklanıyorsa eylemin zorunluğu hukuksaldır; ancak bu hareket eylemin manevi iyiliğinden çıkıyorsa o zaman eylemin zorunluğu etikseldir.

Demek ki etikte eylemin manevi iyiliği söz konusudur. Hukuk bilimi hakkın ne olduğundan söz eder, zihniyete değil, insanın neye yetkili olduğuna ve zorlanabileceğine bakar. Etik ise sırf zihniyete bakar, gerçi hukuk yasalarını da kapsar, ama baskıdan değil, zihniyetin manevi iyiliğinden dolayı insanın, yerine getirmeye zorlanabileceği eylemleri gerçekleştirmesini ister; demek ki hukuk alanına giren eylemler de etikin kapsamındadır, ama hareket etiksel olduğu sürece. Bu durumda eylemin zorunluğunu hukuk ya da etik açısından tartmak çok farklıdır. Etik, baskı yasalarını ve eylemlerini kapsamayan bir bilim değildir; baskıdan doğan eylemleri de kapsar, ama hareket baskı değil, manevi niteliktir.

Demek ki etik bir zihniyet felsefesidir ve bu yüzden pratik bir felsefedir, çünkü zihniyet eylemlerimizin ilkelerini oluşturur; zihniyetler eylemlerimizin hareketlerle birleşmesidir. Zihniyetten ne anlaşılması gerektiğini açıklamak zordur. Örneğin, borcunu ödeyen bir kimse sırf bu yüzden hemen namuslu sayılmaz; bunu cezalandırılma korkusu nedeniyle yapıyorsa, gerçi iyi bir yurttaştır, ama ey-

lemi **ethicam** *(etiği)* değil, **rectitudinem iuridicam** *(yasal doğruluğu)* içerir yalnızca; yok bunu eylemin manevi iyiliği nedeniyle ya da yüzünden yapıyorsa, o zaman zihniyeti ahlâksaldır ve **rectitudinem ethicam** *(etik doğruluğu)* içerir. Bu ikisi çok farklıdır, örneğin dinde. İnsanlar tanrıyı, yasalarına uyulmasını isteyen ve eylemin hareketine bakmayan en yüce yasa koyucu ve hükümdar olarak görürlerse, o zaman sadece yüzeysel eylemleri daha iyi farkeden ve kolayca aldatılamayan tanrı ile dünyevi bir yargıç arasında fark kalmaz. Bir kimse tanrı yasalarına uyuyorsa o zaman eylem iyidir, ama bunu cezalandırma korkusundan dolayı yerine getiriyorsa eylemi sadece **rectitudinem iuridicam** *(yasal doğruluğunu)* içerir. Oysa bir kimse kötü bir eylemi cezalandırılma korkusundan dolayı değil de sırf eylemin manevi çirkinliği yüzünden ve tanrının insanlardan iyi bir zihniyet istediğini bildiği için yerine getirmiyorsa, cezalandırılmayacağını bilse bile gerçekleştiremiyorsa, o zaman bu kimsenin eylemi etikseldir. Bu, İsa'nın özellikle yerine getirilmesini istediği şeydir. O etiksel eylemlerde bulunulmasını talep etmiş ve şöyle demiştir: İnsan her şeyi tanrı sevgisi nedeniyle yapmalıdır. Tanrıyı sevmek demek, emirlerini iyi bir zihniyetle seve seve yerine getirmek demektir. Demek ki etik sırf iyi eylemlerin değil, iyi zihniyetin de felsefesidir.

Etik'e aynı zamanda erdem öğretisi de denir, çünkü erdem **rectitudine actionum ex principiis internis** *(içsel ilkelerden çıkan eylemin doğruluğundan)* ileri gelir. Baskı yasalarını uygulayan bir kimse henüz erdemli değildir. Gerçi erdem insan haklarının saygı görmesini ve özenle gözetilmesini öngörür, ama harekete, **rectitudinem juridicam** *(yasal doğruluğu)* içeren eylemin çıktığı zihniyete de bakar. Demek ki erdem **rectitudine juridica** *(yasal doğruluğu)*ndan değil, zihniyetten ileri gelir. Eylemleri **rectitudinem juridicam** *(yasal doğruluğunu)* içeren bir kimse iyi bir yurttaş olabilir, ama erdemli biri olmayabilir. Bu nedenle **rectitudinem juridicam** *(yasal doğruluğunu)* içeren yüzeysel eylemlere bakarak zihniyet hakkında hüküm vermemelidir. Örneğin bir kimse cezalandırılma ya da zarara uğrama korkusundan dolayı ya da çıkar

yüzünden sözünü tutuyor ve sözü peşin para gibi sağlam olduğu için herkes cüzdanını ona emanet ediyorsa eylem aslında iyidir, ama etiksel değildir[1]. Hukuksal bir eylemin ahlâksal yönden de zorunlu olduğunu anlarsam, o zaman bunu hem hukuksal hem de ahlâksal anlamda yerine getiririm. İlk durumda eylem zihniyete değil, yasaya uygundur; ve hukuk yasalarında ahlâklılığın eksik olduğu söylenir. Ama ahlâklılık sadece etik yasaları tarafından istenir, çünkü hukuk yasaları da ahlâksal zorunluğu içerirse, o zaman bunun itici gücü zihniyet değil, baskı olur.

Ancak erdem ahlâksal iyiliği tam olarak ifade etmez. Erdem insanın ahlâksal zihniyet bakımından kendine hakim olma ve kendini aşma gücünü gösterir. Ama ben burada zihniyetin ilk kaynağını görüyorum. Bu, sonradan açıklanacak olan pek algılanmamış bir şeydir, çünkü etik hareket olarak sadece zihniyeti içerir. Ahlâklılığı ifade etmek için adap ve töre sözcükleri kullanılmıştır, adap namusun, terbiyenin simgesidir. Ancak erdem belli ölçüde törel iyiliği, insanın bir yere kadar kendini zorlamasını ve kendine hakim olmasını gerektirir. Uluslar töre sahibi olabilirler, ama erdem değil, örneğin Fransızlar gibi; başka uluslar da erdemli olabilirler, ama töreleri yoktur (insanın bilinçli davranışları törel bir tarzdır). Törebilim bir erdem öğretisi değildir ve erdem de ahlâklılık değildir. Ancak ahlâklılık için başka bir sözcük olmadığından ve yerine erdemi alamayacağımızdan dolayı ahlâklılık için adap sözcüğünü kullanıyoruz.

Ahlâk yasası, yasanın ruhuna göre zihniyeti, yazılı şekline göre de eylemi gerektirir. Demek ki biz etik'te ahlâk yasasının, yasanın ruhuna göre nasıl uygulandığını göreceğiz ve eylemlere asla aldırış etmeyeceğiz.

Etik, hoşgörülü olan, insan doğasının zayıflığını göz önüne alan ahlâk yasalarını öne sürebilir, insanlardan sadece yerine ge-

1. Menzer: "Eylem burada aslında iyidir, onun bu yasayı yerine getirerek uygulayıp uygulamaması ayrı şeylerdir, ama etkisel değildir." Mrongovius ile Collins'in verdiği örnekler mevcut olmadığı için bu yarım kalmış cümleyi tamamlamak mümkün olmamaktadır.

tirilebilecekleri şeyleri isteyebilir. Ama etik diğer yandan hoşgörüsüz de olabilir ve en üstün ahlâksal yetkinliği talep edebilir. Ahlâk yasası hoşgörüsüz de olmak zorundadır ve meşruiyetin[2] koşullarını ifade etmelidir. İnsan bir şeyi yerine getirebilir ya da getirmeyebilir, ama yasa hoşgörülü olmak ve kendini insan zayıflığa uydurmak zorundadır, çünkü yasa ahlâksal yetkinliğin kurallarını içerir. Ama kural tam ve kesin olmalıdır. Örneğin geometri kesin kurallar koyar ortaya, uygulama sırasında insanın bunları gözetip gözetemeyeceğine aldırış etmez; örneğin pergelin yarattığı nokta matematiksel noktadan çok daha büyüktür. Etik de eylemlerimize örnek olması gereken kurallar ortaya koyduğu için, bunlar insanın takat ve gücünü göz önüne almak zorunda değildirler, tersine ahlâk açısından neyin zorunlu olduğunu göstermelidir. Hoşgörülü etik insandaki ahlâksal yetkinliğin bozulmasına neden olur.

Ahlâk yasası arı olmalıdır. Ama biri teolojik, diğeri ahlâksal olmak üzere iki çeşit arılık vardır; ancak ahlâksal olanı insanın rastgele bir şey üzerinde kafa yorarak onu safsatayla ahlâk yönünden etkilemeye çalıştığı bir hayalcilikten başka bir şey değildir; etik bu tür bir arılık içermez. İlkeler bakımından arılık başka bir şeydir. Ahlâk yasası arı olmak zorundadır. Kutsal Kitap'ın içerdiği ahlâk yasaları, eski filozoflardan hiçbirinde bulunmayan böyle bir arılığa sahiptir ve İsa'nın yaşadığı dönemde bile **cultum externum** *(dışsal tapınma)*ya titizlikle bağlı kalanlar yalnızca mürailerdi; Kutsal Kitap **cultu externo** *(dışsal tapınmanın)* bir hiç olduğunu, sorunun bu değil, ahlâksal arılık olduğunu sık sık belirtmiştir. Kutsal Kitap en ufak bir noksanlığa göz yummaz, o çok titiz, arı ve yasanın uygulanması[3] konusunda hoşgörüsüzdür. Bu tür bir yasa kutsaldır, insandan aşırı şeyler de istemez, ama uygularken sadece yarısının gözetilmesiyle de yetinmez, herkes bunun kendi anlayışına bağlı olduğunu farkeder, kanıtını da yine kendi anlayışında görebilir. **Rectitudo** *(Doğru-*

2. Menzer: "Koşul ya da yasaya uygunluk".
3. Collins: "Arılığı".

luk) denen ahlâk yasasının bu titizliği, inceliği, kesinliği ve arılığı kendini her durumda belli eder. Örneğin insan yabancı bir toplulukta farkında olmadan bir kimseyi incitebilir, ama hiçbir şeyden çekinmeden oradan uzaklaşır ve bütün bunları yine kendini ayıplama nedeni olarak görmezse, o zaman yasanın biçim değiştirmesini hiçbir şekilde önleyemez. Bu kişi bir **latitudinarius** *(ikiyüzlü)*dür, ahlâk yasasının elinden kusurlu davranışlarıyla kaçabileceğini düşünen, kendine hoşgörülü yasalar uyduran bir kimsedir. Etik açık seçik ve kutsal olmalıdır; bu kutsallık, bize vahyedildiği için değil, akıl nedeniyle de ona yaraştığı, tanrı vahyi hakkında hüküm vermemizi sağlayan ilke olduğu için ahlâk yasasına yaraşır; çünkü kutsallık en yüce, en yetkin ahlâksal iyiliktir, bunu hem kendi aklımızdan hem de kendimizden çıkararak anlarız.

Yazar etik'i güleryüzlü ve asıkyüzlü etik diye ikiye ayırıyor[4]. Adap ve terbiyenin itici güçleri ahlâklılığa yaraşır şekilde olmalıdır ve ahlâklılığın itici gücü de, ikisi birbirine yakışacak şekilde, yani itici güçlere layık olacak şekilde birbirine bağlanmalıdır. Söz konusu eylemin gerçekleşmesi değil, hangi kaynaktan çıkarak gerçekleşmiş olmasıdır.

Erdemli davranışları refah sayan bir kimse etik'e güleryüz gösterir. Erdemin bir basiret kuralı olduğu da doğrudur, insan bu kurala uyunca kendini mutlu hisseder; örneğin pek çok kimse yoksullara ihsanda bulunur, çünkü onlar yoksulların sevindiğini görünce zevk duyarlar. İnsan zevk ya da çıkar yüzünden iyi bir eylemde bulunduğu zaman hareket ahlâksal değildir. Yanlış itici güçlerden kaynaklansa da iyilik yaptım diye övünenler vardır. Ancak bir iyilik yanlış itici güçlerle desteklenmemelidir. Erdem iyi bir şeydir, ama onu yanlış itici güçlerle desteklememek gerekir. Örneğin erdemin bu dünyada pek çok refah aracı sağladığı doğru değildir; çünkü erdeme yaraşan zihniyet, erdemli olduğunu, ama

4. (M:) Baumgarten, **Ethica philosophica** *(Felsefe Etiği)*, parag. 5/6. —Kant bu bölümden başlayıp kitabın sonuna kadar Baumgarten'in *Ethica* adlı eserini eleştirel şekilde ele aldığı için Menzer her defasında bu esere gönderme yapıyor.

durumunun yine de kötüye gittiğini düşünen bir kimsenin yaşamındaki acıları arttırır; bu kimse şayet erdemli olmasaydı, o zaman hak ettiği için durumuna daha kolay katlanabilirdi; o yalnız erdemliyse ve açlık çekiyorsa erdemlilik[5] açlığını asla dindirmez. Demek ki etik bu tür yaltaklanmalarla göklere çıkarılmamalıdır; tüm arılığıyla açıklandığı zaman herkesçe saygı görür, tasvip ve arzu edilir, ayrıca yaltaklanmalar itici gücü arttıracaklarına azaltırlar. Ahlâklılık kendini küçültmemelidir, kendisi nedeniyle tavsiye edilmelidir; hiçbir şey, hatta tanrı ödülü bile ona karşı değildir, çünkü ben sırf ahlâklılık vasıtasıyla mutluluğa layık olurum. Ahlâksal itici güçleri açıklarken özel bir ilgi gösterilmelidir, bunun dışında kalanlar, hatta iyi niyetli itici güçler bile ayrı tutulmalıdır. Ahlâklılığın etkilerinin az olması, onun tüm arılığıyla açıklanmamasından ileri gelir. Bugüne kadar tüm ahlâkçılar ve ruhaniler ahlâklılığı arı şekilde tavsiye edememişlerdir. Duyusal uyarımları ve çekiciliği yerine manevi değeri nedeniyle tavsiye edilirse etkisi artar. Güleryüzlü etik ise, her yüzegülücülükte olduğu gibi, bu durumu bozar, berbat eder. Mutevazı güzellik yüzegülücü her çeşit sanattan ve çekicilikten çok daha fazlasını kendine bağlar. Aynı durum kendinde ve kendi için, ne ödül ne de ceza gibi uyarımlar olmadan, tamamen arı şekilde açıklandığı zaman erdem için de söz konusudur. Ahlâk öğretilerinde her çeşit çekiciliği ve duyusal itkiyi belirtmek gerekmez, ancak ahlâklılık kuralları tamamen arı şekilde anlaşıldıktan, bunlara saygı göstermeyi ve değer vermeyi öğrendikten sonra bu tür itici güçler gündeme getirilebilir, ama eylem sırf bu yüzden gerçekleşsin diye değil, aksi takdirde eylem artık ahlâksal olmaz, bu güçler sadece **subsidiaria motiva** *(yardımcı itici güçler*e hizmet etmelidirler, çünkü anlık için olan bu tür entelektüel kavramlar bakımından doğamız itici güce karşı **inertiam** *(becere eksikliği)* içerir. Duyusal itici güçler etkilerini gösterdikten sonra hakiki ve doğuştan ahlâksal itici güçler tekrar yerlerini almalıdırlar. Demek ki akıl tekrar hükmedebilsin diye

5. Bu biçimiyle anlaşılmıyor. Düzeltmek için öneri: "Erdemlilik" yerine "erdem".

bunlar sadece büyük duyusal engelleri ortadan kaldırmaya yararlar. Ancak hepsini birbirine katmak, karıştırmak büyük bir hatadır, buna daha uzun süre karşı çıkılacaktır. Bu arı ahlâksal kavram kendine bağladığı, olağandışı bir kimse üzerinde etkili olur, bu kavram onu tüm duyusal itkilerden daha güçlü bir biçimde kendine çeker. İşte burada ahlâklılığı insanlara tavsiye etmeye yarayan, daha eğitim sırasında gözetilmesi gereken bir vasıta gizlidir; bununla insanlar ahlâklılıkta katışıksız bir tat bulmaya ve hakkında seçik bir karar vermeye muktedir olurlar. Bir kimse başka içeceklerle karıştırılmış şarabın katışıksız tadını nasıl anlamıyorsa, aynı şekilde arılığı anlaşılmak istenen ahlâkta da tüm engellerin ortadan kaldırılması gerekir.

Güleryüzlü etik asıkyüzlü etiğe karşıtlık oluşturur; ikincisine insan düşmanı etik de denir. Bu insan düşmanı etik ahlâklılığı tüm zevklerin karşısına çıkarır, zevkleri güleryüzlü etiğe katar, karıştırır. Asıkyüzlü etik tüm zevklerin ve duyusal hazların karşısına ahlâklılığı çıkarır. Bu asıkyüzlü etik'in güleryüzlü etik'ten daha büyük bir hata içeriyormuş gibi görünmesi, insanların gururuna dayandığı için soylu eylemler ortaya koyabilmesinden ileri gelmemektedir. Bununla insanlardan yaşamın tüm hazlarını bir tek soylu eyleme feda etmeleri istenir.

Güleryüzlü etik yaşamın tüm hazlarını ahlâklılıkla birleştirir; asıkyüzlü etik ise ahlâklılığın karşısına çıkarır, gerçi hazları ahlâklılığın karşısına çıkarması bir hatadır, ama böylelikle ahlâklılığı yaşamın zevklerinden ayırmak mümkün olur ve bu da büyük bir hizmettir. Eğer etik'te bir hataya göz yummak gerekirse, asıkyüzlü etik'in hatasına göz yummak daha doğru olur. Hazların ve çekiciliklerden pek çoğunun asıkyüzlü etik'e feda edildiği doğrudur, ama bu hazlar ince bir beğeniye hiç de yakışmazlar ve kendiliğinden yok olurlar. Bu insan düşmanı etik'in saygıya değer bir yanı da vardır; zevklere karşı oluşu bir hata sayılsa bile ahlâklılığa tam ve kesin şekilde uyulmasına önem verir.

Asıkyüzlü etik'i düzeltmek için şunlara dikkat etmelidir: Ahlâklılık ve mutluluk en üstün iyinin birbirinden farklı, yani fark

gözetilmesi gereken iki öğesidir. Ama bunlar zorunlu bir ilişki içindedirler. Ahlâklılık mutlulukla zorunlu bir ilişki içindedir, çünkü ahlâk yasası doğal bir vaat içerir; mutluluğa layık olacak şekilde davrandıysam buna nail olmayı umut edebilirim ve bunlar ahlâklılığın itici gücüdürler. Mutluluk da ahlâklılıkla zorunlu bir ilişki içindedir, ahlâklılık olmadan mutluluğa ulaşacağıma dair kimseye söz vermem. Mutluluk ahlâklılığın nedeni, ilkesi değildir, ama **corollarium** *(ödülü)*dür. Güleryüzlü etik ahlâklılığın doğal sonucu olan mutluluğu ahlâklılıkla birleştirme önceliğine sahiptir. Asıkyüzlü etik ise tüm mutluluklardan vazgeçme onuruna sahiptir. Mutluluklardan vazgeçiş ahlâklılığı mutluluktan ayırır, ama bu diğer yandan doğal değildir, çünkü aşkındır[6].

Yazar burada **ethica deceptrix** *(aldatıcı etik)*ten ya da aldatan etik'ten de söz ediyor[7]. Bu etik bir ideali gerçekleştirmekten ileri geliyor. Hakikatin karşıtı olan görünüşleri içeren her şey aldatıcıdır. Ama aldatıcı etikte, insanın gerçi yetkin, ama hiç ulaşamayacağımız doğasına asla uymayan aldatanın aslında ahlâksal, ama yine de aldatıcı olması gerekir; örneğin tüm insanların mutluluk ilkesi olarak insanın kendi bilincine varması büyük bir sevinç yaratır, ne var ki buna kimse ulaşamaz. Ahlâksal yetkinliğin en yüksek aşaması doğal olarak insanlarda değil, en yüce özde gerçekleşir, demek ki en yüce özle birlikte olmak en üstün ahlâksal yetkinliktir; böyle bir öze doğrudan bağlanabilseydik, bu, ulaşabileceğimiz en yüce ahlâksal yetkinlik olurdu. Ancak bu, kimsenin ulaşamayacağı bir idealdir. Platon bu ideali gerçekleştirmiştir. Bu etiğe hayali ya da ütopyacı etik denebilir.

II. Doğal Din

Doğal dinin ahlâkta basmakalıplıklara bir son vermesi gerekiyordu, o ahlâklılıkta bir mühür yerine geçecekti. Ahlâksal yetkinlik düşüncesinin doğal dinde yetkili ve gerçek duruma getiril-

6. Collins ile Mrongovius: "transcendental".
7. (M:) *Ethica*, parag. 7.

mesi gerekiyordu. Ahlâklılığımız dinde nesnesi bakımından yetkin hale gelecekti. Bu konuyu önceden ele almak yazarımızın keyfine kalmıştı ve doğal dinde gerekli olduğu sürece etik kavramından söz edilmiş olsa bile pek çok şey buna bağlı olmadığından biz de bu konuyu olduğu gibi bırakıyoruz.

Doğal din ahlâklılık kuralı değildir. Din tanrıya uygulanmış ahlâklılıktır. Teolojiye uygulanmış ahlâk da dindir. Doğal dinin temelini hangi tanrı bilgisi, yani hangi teoloji oluşturacaktır? Doğal din pratiktir ve en yüce öz bakımından üzerimize düşen ödevlerin doğal olarak idrak edilişini içerir; demek ki ahlâklılık ve teoloji birleşince dini oluşturuyor. Ahlâklılık olmadan din olmaz. Ancak ahlâklılık içermeyen dinler de vardır ve insanlar ahlâklılık içermediği halde bir dine sahip olduklarını sanırlar; bu tür dinler dış **cultu** *(tapınma)*dan ve göreneklerden ileri gelirler. Bu ise bir ahlâklılık değil, insanın bu tür görenekler vasıtasıyla gözüne girmeye çalıştığı tanrıya karşı ödevlerini yerine getirmek için dikkat ve gayret göstererek akıllı davranmasıdır. Üstelik yurttaşların değeri krala karşı yasaları ve görenekleri gözetmesinden daha azdır.

Dinin teolojiyi şart koşması ve ahlâklılığı içermesi gerektiği için, dine temel teşkil edecek teolojiye nelerin gerekli olduğu sorusu çıkıyor ortaya. Tanrının bir ruh olup olmaması ile her yerde hazır ve nazır olması gibi, tüm mekanı doldurup doldurmaması da doğal dine temel teşkil etmesi gerektiği sürece teolojinin değil, spekülatif teolojinin kapsamına girer. Örneğin Mısırlı bir rahip kendine tanrının bir tasvirini yapmışsa, sonra onu elinden almışlarsa, o zaman şöyle der: İşte tanrımı elimden aldılar. Önce bir dereceye kadar tanrıyı tasarlayabiliyordu; şimdi ise hiç tasarlayamamaktadır. Ödevlerin gözetilmesi ve yerine getirilmesi sırasında bütün bunların bir önemi yoktur, Tanrı tasarımları nasıl isterlerse öyle olsunlar, yeter ki ahlâklılığa kâfi gelen bir temel oluştursunlar.

Doğal dine temel teşkil eden bu tür bir ideolojinin ahlâksal yetkinlik koşullarını içermesi gerekir. Demek ki biz yasaları ba-

kımından kutsal, yönetimi bakımından müşfik, ceza ve ödülleri bakımından adil olan yüce bir öz tasarlamak zorundayız. Doğal dinde, kendimize kutsal bir yasa koyucu, müşfik bir yönetici ve adil bir yargıç tasarlamaktan başka bir dine (teolojiye) ihtiyacımız yoktur; bu, tek bir özde düşünülmüş, doğal dinin temeli olduğu sürece teolojiye gereken bir tanrı kavramıdır. Bunlar tanrının ahlâksal özellikleridir; tanrının doğal özellikleri, şayet ahlâksal özelliklerinden daha büyük bir etki yaratabileceklerse gereklidirler. Demek ki ahlâksal özellikler en yüce özün mutlak kudretine, her yerde hazır ve nazır, her şeyden haberdar oluşuna ve birliğine ilişkin koşullar altında gerçekleşirler. Bu özellikler yalnız ahlâksal özelliklere dayanırlar. En kutsal ve en müşfik özün, zihniyette yatan iç ahlâklılığımı algılayabilmesi için her şeyden haberdar ve bu yüzden her yerde hazır ve nazır olması gerekir; ama en bilge irade sadece bir tane, yani sadece tek bir öz olabilir, çünkü bu koşul olmadan ahlâklılık ilkesini düşünmek mümkün olmazdı. Ve bu, doğal din teolojisinin mahiyetini teşkil eder.

Kaynaklar spekülasyon değil, sağduyu olmalıdır. Spekülatif bilgi sadece tecessüsü tatmin için gereklidir, ama dinde ve bir eylemi gerçekleştirme ile gerçekleştirmeme sırasında gerekli şeyler söz konusu olunca, o zaman sağduyunun anlayabileceği ve algılayabileceği şeylerden fazlasına artık ihtiyaç kalmaz.

Bu teoloji meydana nasıl çıkmaktadır? Şayet ahlâklılık arı şekilde açıklanırsa, o zaman ahlâklılık kavramı insanı kendiliğinden tanrı inancına götürür. Burada inanç vasıtasıyla felsefi açıdan bir tanrı vahyine hasredilmiş güven değil, aklın kullanılmasından doğan bir güven anlaşılmaktadır. Ahlâklılığın pratik ilkesinden meydana çıkan bu tanrı inancı öylesine güçlüdür ki, hiçbir spekülatif karşıt neden bu inancı ahlâk duygusundan çıkarak belirtecek durumda değildir. Bunun nedeni şudur: Ahlâklılıkta özellikle söz konusu olan en arı zihniyetlerdir, ama bunu algılayabilecek bir öz bulunmasaydı, o zaman bu zihniyetler gereksiz olurlardı. Bunların bir öz tarafından algılanabileceğine inanmadan bir insanın bu tür bir ahlâksal değere sahip olabilmesi ve hisse-

debilmesi mümkün değildir; böyle bir durumda insanın tanrıdan başka kimsenin algılayamayacağı arı ahlâksal zihniyetler beslemesine gerek kalmaz. O zaman insan aynı eylemleri gerçekleştirebilir, ama bunu arı bir zihniyetten çıkarak değil, doğru dürüst bir amaç izlemeden yerine getirir; bir kimse şöhret, zevk amacıyla iyilikte bulunabilir, o zaman eylem farklı olmaz, hep aynı kalır, ahlâklılık benzeri duygular da aynı etkiyi bırakır. Demek ki ahlâksal yönden arı zihniyetler beslemek, bunların başkası tarafından algılanamayacak bir en yüce öze bağlı olduklarını tasarlamadan mümkün değildir.

Tanrıya inanmayan bir kimsenin ahlâklılığa yönelmesi de mümkün değildir. Bunlara önem veren bir öz tasarımı, yani ahlâksal kavramlardan çıkan bir tanrı tasarımı olmasaydı tüm ahlâksal hükümler geçersiz kalırdı. Demek ki, emin olmadan da tanrının mevcudiyetine inanmak mümkündür. Doğal dinin başlıca özelliği yalınlıktır, yani teolojide en sıradan bir kişi bile, düşünen biri gibi, doğal dine layık olacak kadar değerlidir. Teolojide bunun dışında kalanlar tecessüsümüzü tatminden başka bir işe yaramazlar.

Ahlâklılık dine bağlı olmak zorundadır, bunu eski filozoflar görememiştir. Din ahlâkın kaynağı değildir, tersine ahlâk yasalarının tanrı bilgisine uygulanmasından ileri gelir. Ahlâklılıktan önce insan dini tasarlar, o zaman din tanrıyla bir ilişki içinde bulunmak zorunda olurdu ve bu durumda tanrıyı dalkavukluk edilmesi gereken güçlü bir efendi olarak görmemden ileri gelirdi. Her din ahlâkı şart koşar, bu nedenle ahlâk dinden türetilemez. Ahlâkı şart koşmayan dinler **cultu externo** *(dışsal tapınma)*dan, hizmet etmekten ve övgüden ileri gelirler; pagan dinler böyleydiler, tanrıyı korkulacak ve de kurbanları yeterli bulmayan fesat bir varlık olarak tasarlamaktaydılar. Bu yüzden her din ahlâklılığı bir temel olarak şart koşar.

Din ahlâklılığa güç, güzellik ve gerçeklik kazandırır, çünkü kendinde ahlâklılık bir parça ideal bir şeydir. Tüm insanların dürüst ve ahlâklı olmalarının ne kadar güzel bir şey olacağını tasar-

ladığım zaman, böyle bir durumun beni ahlâklı olmak için teşvik etmesini isterim. Ahlâk şöyle der: Kendinde ve kendin için[8] ahlâklı olmalısın, başkaları nasıl isterlerse öyle olsunlar, o zaman ahlâk yasaları bende bir ideal olmaya başlarlar. Mümkün olmayan bir mutluluğu herhangi bir şekilde umut etmeden ahlâklılık fikrini izlemeliyim; demek ki bu fikri icra eden bir öz olmazsa ahlâk bir ideal olarak kalırdı. Bu nedenle ahlâk yasalarına güç ve gerçeklik kazandıran bir özün mevcut olması gerekir; ama bu öz kutsal, müşfik ve adil bir öz olmak zorundadır. Böyle bir tasarım olmazsa ahlâk bir fikirden öteye gitmez.

Din ahlâklılığa ağırlık ve önem de kazandırır; o ahlâkın itici gücü olmalıdır. Burada mutluluğa layıkmış gibi davranan bir kimsenin bu mutluluğa ulaşma umuduna kapıldığını da görürüz, çünkü insanı mutlu kılabilecek böyle bir özdür. Ayrıca bu, teolojisiz de mümkün olan dinin ilk kaynağıdır, ahlâktan dine doğal bir geçiştir. Din tanrı hakkında spekülatif bir bilgiyi gerektirmez. Demek ki ahlâk doğal vaatleri içerir, aksi takdirde beni yükümlü kılamazdı. Zira beni koruyamayan[9] bir kimseye boyun eğmek zorunda olmam; ancak ahlâk bizi din olmadan koruyamaz. Biz mutlulukla yükümlüyüz, tümcesi bununla özdeştir[10], çünkü ahlâksal eylemlerimiz din vasıtasıyla **completudinem** *(yetkinlik)* kazanırlar. Din olmazsa tüm yükümlülükler itici güçten yoksun kalırlar. Din, yasaları birleştiren gücün düşünülmesi için bir koşuldur.

Ama din olmadan da iyilikte bulunan insanlar vardır, bu nasıl gerçekleşmektedir? Gerçeği söylemek ve dürüst olmak çok **commode** *(uygun)*dur, çünkü üzerinde düşünmek gerekmez, durumu olduğu gibi söylemek yeter. Demek ki bu şekilde davranan insanlar bir iyilikte bulundukları zaman bunu ilkelere göre değil, duyusal amaçlardan dolayı gerçekleştirirler. Daha sonra ahlâkın zayıflığından dolayı sıkıntılar, kötülükler baş gösterince, ki kötü-

8. Collins'te böyle. Menzer (ve Mrongovius'ta): "Sende ve senin için"

9. Collins ile Mrongovius'ta böyle. Menzer'de: "bana değer vermeyen". İzleyen cümlede de aynı şekilde.

10. Collins: "ülküsel".

lük işleyenin iyi bir insan olması mümkündür, o zaman din mevcut değilse durum çok kötüdür. Ahlâksal ihtiyaçlar nedeniyle edinilen tanrı bilgisi en iyisidir.

Yazar içsel dinden söz ediyor[11]. Dini içsel ve dışsal diye ayırmak çok yanlıştır. Dış eylemler içsel dinin ya araçları ya da sonuçlarıdır, ama dışsal din bir saçmalıktır. Din, bir parça içsel bir şeydir, sadece zihniyetten ileri gelir. Demek ki iki çeşit din olabilir: Zihniyet dini ve görenekler dini. Ama gerçek din zihniyet dinidir. Dış eylemler dinsel eylem değil, dinin araçları ya da sonuçlarıdır. Dinsel eylemler benim kendi içimdedir. İnsanların bütün eylemleri dinsel olabilir, bunun için dinin eylemlere eşlik etmesi gerekir; demek ki içsel din dinin tamamını oluşturur.

Dinibütünlük, tanrısal irade itici gücünden dolayı insanın iyi davranışlarda bulunmasıdır. Dinsel eylemler bu itici güçten dolayı gerçekleştirilen eylemlerdir. Ama itici güç eylemin içsel iyiliğinden kaynaklanıyorsa, o zaman bu, ahlâklılık ya da erdemdir. Demek ki; dinibütünlük ve erdem eylemlerde değil, itici güçlerde ayırt edilir. Dinibütünlük erdeme yaraşan itici güçleri dışlamaz, tersine daha çok gerektirir, talep eder. Ancak eylemin asıl itici gücü erdem olmalıdır, çünkü bu itici gücü içsel yönden[12] kendinde iyi olduğu için, tanrı bizi bu yüzden birleştirir. Demek ki itici güç ahlâklılıktır, yoksa tanrı iradesi değil, zira tanrı iradesi zaten içsel iyiliğe ve zihniyete bakar. Eylemde itici güç ve amaç ne olursa olsun, bu, dinin sorunu değildir, din için söz konusu olan eylemin zihniyetten dolayı gerçekleşmesidir. Tanrı iradesi itici güçtür, ama eylem değildir.

Dinibütün bir kimse görenekleri, dinin araçlarını iyi gözeten biri olabilir. Ama tanrıdan korkan bir insan dinin araçlarını gözetirken belli bir özen gösterir. tanrısal bir yargıç tasarlayan kişi titiz, özenli bir insandır. Nedeni din olan erdemli eylemler dinsel eylemlerdir. Ama nedeni din olan kötü eylemler tanrıtanımaz eylemlerdir.

Doğaüstü dini doğaüstü teolojiden ayırmak mümkündür. Teoloji

11. (M:) *Ethica*, parag. 11 vd.
12. Collins: "gerçek yönden".

doğaüstü ya da vahyedilmiş olabilir, ama din, eğer en yüce öz bakımından akıl vasıtasıyla anladığım ödevleri içeriyorsa, yine de doğal olabilir. Demek ki doğaüstü bir teolojiye karşın doğal bir dinin mevcut olması mümkündür. Çevreye bakıldığında doğaüstü teolojiye karşın doğal dine sahip insanlar görülecektir; eğer doğaüstü bir dinleri olsaydı, o zaman doğaüstü bir muavenetle de karşılaşacaklardı. Oysa insanların doğal olarak akıl vasıtasıyla anlayabildikleri ödevleri yerine getirdiklerini görürüz. Doğal dini doğaüstü dinden ayırmak gerekir, ama birbirlerine karşıt olacak şekilde değil; doğal din tanrı bilgisinin (akıl vasıtasıyla mümkün olduğu yere kadar) kullanılmasıdır ve ahlâklılığa bağlıdır.

Doğaüstü din daha yüce bir tanrısal muavenet vasıtasıyla doğal dinin[13] tamamlanmasıdır. Doğaüstü dinde insanın eksiklerini tamamlayabilecek çok şey bulunsa bile, insanların nelerden sorumlu tutulabileceği sorusu çıkar ortaya yine de. İnsan doğal şekilde kendi gücüyle yarattığı her şeyden sorumlu tutulabilir. Bu şekilde davranarak ve doğal güçlerini iyiye kullanarak kendini eksiklerinin tamamlanmasına layık duruma getirebilir. Demek ki doğal din doğaüstü dinin karşıtı değildir, tersine doğaüstü din doğal dini tamamlamaktadır. Doğal din hakiki dindir, yalnız eksiktir; bizler onun vasıtasıyla neleri kendi gücümüzle yapabileceğimizi ve nelerden sorumlu tutulabileceğimizi idrak etmek zorundayız; eğer böyle davranırsak eksiğimizin giderilmesine layık oluruz. Dinin doğaüstü araçlarıyla eksiğimizi gidermek ve tamamlamak için bizi muktadir kılan nedir? Doğal dini iyiye kullanmaktan başka bir şey değil. Demek ki doğaüstü din doğal dini şart koşar. İnsan doğal olması gereken şekilde davranmadığı zaman doğaüstü bir muavenet bekleyemez. Doğaüstü dini hemen benimsemek ve daha büyük bir muavenet tarafından desteklenmek ve doğal dinden vazgeçmek mümkün değildir. Doğal teolojiden kolaylıkla mahrum kalınabilir. Hemen doğaüstü ve vahyedilmiş teolojiye geçilebilir. Ama doğal din bizi eksiğimizin tamamlanmasına layık kılan zorunlu koşuludur, çünkü

13. Menzer: "doğal olanın".

doğaüstü din doğal dinin tamamlayıcısıdır. Sadece iyi davranışlarımız bizi daha büyük bir muavenete layık kılar, çünkü doğal din tüm ahlâksal eylemlerin tecessümüdür. Doğal dini bir yana bıraksaydık, o zaman doğaüstü din edilgin duruma gelirdi, insanlar da tanrının istediği şeyleri kendi kendilerine yapmak zorunda kalırlardı; yani yapacak bir şey kalmazdı, çünkü her şey doğaüstü bir biçimde vuku bulurdu. Ama eylemlerde ahlâklılığın bulunması gerekirse, o zaman doğal din her şeyden önce gelmek zorundadır; demek ki herkeste doğal bir dinin bulunması zorunludur ki, insan onun vasıtasıyla eksiğinin tamamlanmasına layık bir duruma gelsin ve kendisini bu doğal dinden sorumlu tutmak mümkün olsun.

1. Dinsel Yanılgılar

Dinsel yanılgıları teolojik yanılgılardan ayırmak gerekir[14]. Teolojik yanılgılar tanrı bilgisiyle ilgili, dinsel yanılgılarsa ahlâklılığın bozulabilirliğiyle ilgili yanılgılardır. Ahlâklılıkla ilgili yanılgılar sapkınlıktır. Teori ya da teolojiyle ilgili yanılgılar sadece yolundan sapmış öğretilerdir. Demek ki yanılgılar teolojiyle ilgili ve ahlâkla ya da dinle ilgili yanılgılar diye ayrılmaktadır.

Dinle ilgili olmayan teolojik yanılgılar bulunabilir; tanrı bilgisi insanbiçimci olsa bile din çok iyi olabilir. Bir din eksik kalmış olsa bile iyi olabilir ve doğal din her zaman iyi olabilir. Ama doğal güçten tamamen vazgeçmek ve kendini doğaüstü güçlere terketmek tembellerin dinidir[15].

Bilgisizlik kısmen teolojiye kısmen de dine aittir. Teolojide bilgisizliğimiz çok fazladır. Bunun nedeni, tanrı kavramının aklın sınır kavramı olarak, türetilmiş tüm kavramların tecessümü olarak görülmesi gereken bir fikir olmasıdır; ben uygun düşse de düşmese de tüm özellikleri bu kavrama uygulamaya çalışırım. Bu özelliklerin uygun olup olmadığını belirlemekten hâlâ çok uzağız.

Teolojide bilgisizlik büyük olabilir, ama bu, din ve ahlâklılık

14. (M:) *Ethica*, parag. 33 vd.
15. Collins: "yardakçıların dini".

bakımından bir önem taşımaz. Teolojik bakımdan yanılgılara gelince, insanlar spekülasyonda bulundukları sürece yanılırlar ve o zaman yanılgı asla dinle ilgili olmaz, tersine dinden tamamen yalıtlanır; davranışlarımız üzerinde etkisi büyük olan bir tanrı bilgisinde bu tür bir yanılgının dinle de ilgisi olup olmadığını görmek mümkündür. Bu nedenle teolojik[16] yanılgılar bakımından insan çok hassastır, çünkü bunlar dinle ilgili olabilirler; elden geldiğince teolojik yanılgılardan kaçınmak gerekir. Bunun başlıca çaresi dogmatik yargılara varmamaktır, o zaman yanılgıya düşülmez; örneğin tanrının her yerde hazır ve nazır olduğunu araştırmaya asla yanaşmam. O'nun sadece ahlâksal yetkinliğin ilkimgesi olduğunu ve buna önem verdiğini bilmek bana yeter; ayrıca o müşfik ve adil olduğu için insanın kaderini davranışlarına uygun şekilde çizecektir. Böylece yanılgıya düşülmez ve dogmatik yargılara varma gereği kalmaz.

Teolojik yanılgılar arasında önce ateizm yer alır ve bu iki çeşittir: Tanrısızlık ve tanrıyı inkâr. tanrısızlık tanrı hakkında bir şey bilmemektir, tanrıyı inkâr ise insanın dogmatik şekilde tanrının var olmadığını iddia etmesidir. tanrı hakkında bilgisi olmayan bir kimsenin ahlâksal eylemlerde de bulunamayacağını söylemek mümkün değildir, o sadece tanrının var olduğunu bilmemektedir, eğer bilseydi hemen bir dine sahip olmak isterdi; demek ki tanrısızlığa hâlâ bir çare bulunabilir. Ancak öte yandan tanrının var olduğunu bildiği halde sanki yokmuş gibi yaşayan bir insan kötüdür ve bu durumda tanrının var olduğunu bilmeseydi onun için daha iyi olurdu, kendisi mazur görülürdü. Bu kimsenin eylemleri dinsiz değil, dine karşıdır.

Ateist, teoride ateist ama pratikte bir tanrıcı ya da tanrıyı sayan bir kimse olabilir; yanılgısı teoloji alanında kalır, yoksa dinde değil. Spekülasyondan dolayı ateizme saplanan bu tür insanlar, her zaman yapılageldiği gibi, kötü insan diye hemen silinip atılmamalıdır; onun iradesi değil, sadece aklı karışmıştır. Örne-

16. Menzer: "ahlâksal"

ğin Spinoza dindar bir insanın yapması gerekenleri yapmıştır, o iyi yürekli biriydi, hemen doğru yola çevrilebilirdi, spekülatif nedenlere fazlasıyla güvenmişti. Ateizm ahlâklılık ve din üzerinde etkisi olan teolojik bir yanılgıdır. Zira iyi davranış kuralları itici bir güce sahip değildir.

Teolojide daha birçok yanılgı çeşidi vardır, ama onlar etikten çok **theologia rationalis** *(aklın teolojisi)*ne ait oldukları için üzerinde durmuyoruz. Yalnız teori bakımından iki çeşit sapmayı ele alacağız, biri bilgi bakımından: Akılcılık ve boş inanç, diğeri duygu bakımından: Dinle alay ve taassup; bunlar sapmanın sınırlarıdırlar.

Akılcılık insanın akıl vasıtasıyla dinin ilkesi olan tanrı bilgisini zorunlu diye türetmek ve bunu zorunlu görüp kanıtlamak istemesinden ileri gelir. Ne var ki bu gerekli değildir, dinde tanrı bilgisi inanca dayanmalıdır, bunlar sadece tanrıyı ahlâklılık ilkesi olarak gördüğümüz, kutsal bir yasa koyucu, müşfik bir yönetici, adil bir yargıç diye idrak ettiğimiz ve dinin temelinde bulunması gerektiğini mantıksal yönden kanıtlayamadığımız sürece tanrıya inanmak için yeterli olurlar. Demek ki akılcılık insanın akıl vasıtasıyla anlaşılabilecek bir teolojiye dayalı dinden başkasını kabul etmemesinden kaynaklanan bir yanılgıdır. Ne var ki din için sadece teolojiye ihtiyaç duyan bir kimsenin bunu anlaması ve kanıtlaması gerekli değildir, çünkü ateizm, Spinozacılık, Nedentanrıcılık ve Tanrıcılık da aynı şekilde kanıtlanamaz. Demek ki sadece rasyonel bir varsayım gereklidir ki, ben buna göre aklın kurallarına dayanarak her şeyi yeterince belirleyebileyim. Bu zorunlu bir varsayımdır; eğer onu bir yana atarsak ne doğa düzenini ne yasal olanı ne de ahlâk yasasına uyma gereğinin nedenini kavrayabiliriz. Bu zorunlu varsayımı şart koşarsam, kutsal bir yasa koyucu vb. benimsersem o zaman spekülatif tartışmalara girmem ve bana bir yardımı dokunmayacak, beni bu inancımdan çeviremeyecek karşıt savları öne sürmeye çalışan kitapları da okumam. Zira bu konuda kuşkuya kapılsaydım o zaman sağlam bir ilkem olmazdı; sonra böyle bir

durumda ne yapmak gerekecektir? Oysa bu, ahlâk yasasının tüm ilkelerini ortadan kaldırmaya ve kötü bir insan olmaya karar vermek istediğim anlamına gelir. Ama ahlâk yasası, bu yasaya uymayı emreder ve ben de bunun iyi olduğunu anlarım, ancak bu yasa yüce bir yönetici olmadan hiçbir değer ve geçerliğe sahip değildir. Demek ki spekülatif nedenlere değil, ihtiyacım neyse ona başvuracağım ve ben bunu böylece kabul etmekten başka bir şekilde kendimi tatmin edemem. Buna göre akılcılık dinle ilgili konularda bir tehlike teşkil eder. Dinimiz spekülatif nedenlere dayansaydı, herkesten kanıt göstermesi istenseydi o zaman pek güven altında olmazdı, çünkü akıl sık sık yanılgıya düşebilir. Din böylelikle güven altında olunca akılcılık ortadan kalkmak zorunda kalır.

Ama öte yandan da boş inanç akla karşı bir şeydir; ilkelerden değil, yöntemlerden ileri gelir. İnsan dinsel yanılgıların ilkesi için kişilerden duyulan korkuya ya da onların ifadelerine[17] ya da dış görünüşlerine dayalı şeyleri kabul ederse, bunlar boş inancın kaynakları haline gelir ve dine sağlam, güvenilir bir temel oluşturmaz. Boş inanç her zaman gizlice dine karışır, çünkü insanlar entelektüel bir ilkeden çıkarmak zorunda oldukları şeyleri duyusallıktan çıkardıkları zaman aklın kurallarını izleme eğilimi göstermezler; örneğin din için sadece araç yerine geçen görenekler ilke olarak benimsendiğinde din bir boş inanca dönüşür. Oysa din akla dayalı bir şeydir, ama akılcılığa değil. Demek ki aklın kurallarını terkeder ve kendimi duyuların idaresine bırakırsam bu boş inançtır. Öte yandan dinde bilginin sırf spekülasyon tarafından sevk ve idare edilmesi de akılcılıktır. Her ikisi de din için zararlıdır. Din mantıksal kanıta ihtiyaç duymayan inanca dayanır sadece, bunun için inancı zorunlu bir varsayım olarak şart koşmak yeterlidir.

Zihniyetler dinine karşı iki çeşit sapma vardır: Alaycılık ve taassup.

Alaycılık dini ciddiye almamakla kalmaz, üstelik değersiz

17. Collins: "eskilerin anlattıklarına".

görülmeyi hak eden abes bir şey sayar. Oysa din önemli bir şey olduğu için alay konusu değildir. Örneğin bir yargıç, karşısına çıkarılan sanıkla alay etmez, çünkü sanığın yaşamına malolacak kadar önemli bir durumdur bu. Demek ki hâlâ abeslikler içerse bile dinler alay konusu değildirler, çünkü dini alay konusu yapan insanlar bununla ilgiyi üzerlerine çekerler, gelecekteki çıkarları buna dayanır, bu yüzden onlara gülmek yerine esef etmek gerekir. Genel olarak dinle alay etmek çirkin bir davranıştır, çünkü din önemli bir şeydir. Ama din üstüne nükteler yapan bir kimseyi de hemen dinle alay eden biri saymamalıdır. Bu tür insanlar dini içlerinde taşırlar, nükte ve şakaları dini değil, belirli kişileri hedef alır, gerçi bu yüzden hoşgörülmeleri gerekmez, ama dinle alay eden biri de sayılmamalıdır. Bu durum ihtiyatsızlıktan ve sözlerini yeterince tartıp biçmemekten ileri gelir.

Taassup ise akıl kurallarının dışına ve üstüne çıkmaktır. Boş inanç akıl kurallarının altında kalır, taassup ise üstüne çıkar. Boş inanç duyusal ilkelere, taassup da mistik ve metafizik ilkelere dayanır. Alaycılık kısmen boş inançları kısmen de taassupu hedef alır; alaycılık gerçi yakışık almaz, ama bu tür insanları evhamlarından kurtarmaya ve baş döndürücü ilahi görüşlerinden şaşırtmaya yarayan bir araçtır yine de.

Akılcılık ya da rasyonalizm boş inancın karşıtıdır; dinin pratiğinde iki şeyi karşı karşıya getirmemiz gerekirse bunlar dinibütünlük ve ibadetçiliktir. İbadetçilik ya da hem sofuluk akılcılık gibi bir oyundur ve ibadetten ayırt etmek gerekir. Dinibütünlüğün pratik bir yanı vardır ve tanrısal irade itici gücü nedeniyle tanrı yasalarının gözetilmesinden ileri gelir. İbadetçilik insanların saygı gösterileri ve övgülerle tanrının teveccühünü kazanmak için tevekkül ve itaatlerini gösteren sözler, ifadeler sarfederek tanrıya tapma gayretkeşliğidir. Tanrıya tapmayı bu biçime sokmak çirkin ve iğrenç bir şeydir, böyle bir durumda ahlâklılığa ihtiyaç duymadan yaltaklanarak tanrıyı ikna edeceğimizi sanırız ve onu, köle gibi hizmet ederek, övgüler düzerek, yaltaklanarak gözüne girilebilecek dünyevi bir efendi diye

tasarlarız. İbadet insanla tanrı arasında dolaysız bir ilişkidir, bu ilişki ibadette bulunmamızı ve tanrı bilgisini irademiz üzerinde etkili kılmamızı sağlar. Demek ki, ibadet bir eylem değil, eylemlerde meleke edinmek için bir yöntemdir. Oysa hakiki din eylemlerden, ahlâk yasasını uygulamaktan, tanrının isteklerini yerine getirmekten ileri gelir. Ama insanın bu konuda maharetli olabilmesi için tatbikata ihtiyacı vardır ve bu da ibadettir; ibadet vasıtasıyla, bizi pratik olmaya ve ahlâk yasasını uygulamaya teşvik edecek kadar etkileyen tanrı bilgisine ulaşmaya çalışırız. Demek ki, bir kimse vecde gelmiş ve böylelikle iyi niyetli eylemler hazırlamaya ve de yerine getirmeye çalışmışsa bu durumu hoşgörmek gerekir; ama bir kimse tanrı bilgisini yararlı hale getirmek için kendi başına tatbikatta bulunurken biçarenin biri gelip kendisinden yardım dilerse ve o da bu yüzden ibadetini bozmak istemezse bu çok abes bir şey olur, çünkü ibadet iyi eylemlerde bulunmak için bir tatbikattır; böyle bir durum, insanın ibadet vasıtasıyla kendini hazırladığı iyi bir eylemi yerine getirmesi için bir fırsattır, bir araç olarak ibadet vasıtasıyla alışmaya çalıştığı şeyi şimdi yerine getirmesi gerekir. Sırf bir uğraş, başlıbaşına bir meşguliyet olarak ibadet asla gerekli değildir, zira iyi eylemlerde bulunarak tanrı bilgisinin bizi daha fazla iyi eylem gerçekleştirmek için etkileyecek kadar içimizde güç kazandığına inanabilir hale geldiysek o zaman ibadete gerek kalmaz, çünkü etkinin her zaman eylemlerde görülmesi sadece gerçek tanrı korkusudur. Demek ki, Tanrı korkusu ibadetle değil, sırf eylem vasıtasıyla izhar edilebilir.

2. İnançsızlık

Yazar henüz inanç hakkında bir söz söylemeden inançsızlığı[18] ele alıyor. Biz bu kavramı etikte gerekli olduğu kadarıyla açıklamak istiyoruz.

18. (M:) *Ethica*, parag. 65.

İnanç iki anlamda ele alınabilir. Birincisi bir belgeyi kabul ve tasvip etme alışkanlığıdır ki, buna tarihsel inanç denir. Pek çok kişi belgeleri inceleyemediği zaman anlayış yetersizliği yüzünden tarihsel bir inanca sahip olamazlar. Tarihsel bir yargıya varmak, veriler aynı da olsa herkeste farklıdır ve buna inanmayan bir kimseyi ikna etmek olanaksızdır, örneğin gazete haberlerinde olduğu gibi. Demek ki, tarihsel inanç konusunda ayrılıklar vardır, buna tıpkı beğeni farklarında olduğu gibi bir neden göstermek mümkün değildir. Örneğin Bulanger 7 Roma imparatorunun 7 gezegeni imlediğine inanmaktadır[19]. Demek ki, tarihsel inançta da bir inançsızlık eğilimi bulunmaktadır. İnsanlar kabul ve tasvipten çok kuşku ve araştırma eğilimindedirler, yargılarını ertelemeyi daha güvenli bulurlar. Bu durum hem anlayıştan hem de insanların haberler vasıtasıyla sık sık aldatılmasından ileri gelir, bunu kötü niyetten değil, yanılgıya düşmekten korunmak için yaparlar; ama bütün yollar kapatıldığı zaman bilgisizlik yolu açılacaktır.

Burada bizi iradede değil, anlayışta yer alan tarihsel inanç ilgilendirmiyor, tersine söz konusu yalnızca ahlâklılıkta bulunan şeylerdir. Erdemin gerçekliğine inanmak başka anlamda inançtır. Erdemin gerçekliğine inanmamak da ahlâksal inançsızlıktır. Bu, insan düşmanı bir duruma inanmaktır, bir fikir olduğu söylenir, oysa bir kendini beğenmişlik maskesidir, zevkleri tatmindir. Bu konuda daha da ileri gidilebilir ve insanlarda erdem benzeri şeylerin bulunmadığı öne sürülebilir. Bu tür insanları en azından dürüst bir kimse sayılmaya razı etmek mümkün değildir ve onlar da böyle biri olmak için gayret göstermezler. İnsanlardaki erdemi ve iyilik nüvelerini kuşkulu hale getirmek iyi bir şey değildir; bilgelerden pek çoğu insanlara kötüleşen durumlarını daha seçik göstermek ve erdemli kişilere yaraşır şekilde düşünebilmelerini sağlamak için bu yola başvurmuştur. Ama bu tür davranışlar hiç

19. (M:) J. C. Bulanger (1558-1628) Cizvit. Eseri **opusculorum systema,** *(küçük işlerin sistemi)* Lugduni 1621.

sevilmez, insanın yetkin olmayışı ahlâk yasasının arılığından da belli olur. İnsanda kötülük nüvelerini arayan bir kimse neredeyse şeytanın avukatlığını yapıyor demektir. Örneğin Hofstede[20] adında biri Bélisaire'in aksine erdem konusunda kuşkular yaratmaya çalışmıştır; bunun dine ne yararı vardır ki? Oysa ben, örneğin ister uydurma ister gerçek olsun Sokrates'ten erdemli biri diye söz edildiğini duyarsam ve burada hata aramak ve teşhir etmektense bu imgeyi daha yetkin bir hale getirmeye çalışırsam bunun çok daha büyük yararı dokunur; bu durum erdem konusunda öykünmek için ruhumu yüceltir, benim için itici bir güç olur. Bu tür inançsızlığa karşılık insanlardaki erdemi ve iyilik nüvelerini öven bir kimse şunları demek ister: Biz hepimiz doğuştan dolandırıcıyız, tanrının inayet ve muavenetiyle tenvir olmamış bir kimseye güvenilmez. Bunlar sırf kötü insanlardan oluşmuş bir toplumun tanrı muavenetine asla layık olmadığını akıllarına bile getirmezler, çünkü şeytani kötülük fikri kendi türünde tamamen arı bir şeydir, burada tek bir iyilik nüvesi, hatta iyi niyet bile bulunmaz; tıpkı meleklere ve tanrıya özgü iyiliğin tüm kötülüklerden arınmış olması gibi. Ne var ki bu tür insanların tekrar muavenet görmeleri asla mümkün değildir, çünkü tanrının onları yeniden yaratması, ama muavenet göstermemesi gerekirdi. Demek ki insan erdemliyse, erdemden gelen gurur ve kibir ahlâk yasasının arılığı tarafından bastırılır. Bu nedenle erdeme inanmak gerekir. Durum böyle olmasaydı o zaman en namlı hırsız bile hırsızlık nüvesini yine de içlerinde taşıyan diğerleri gibi iyi olurdu, ne var ki, koşullar diğerlerini değil, onu hırsız yapmıştır. İnsanda iyilik değil, kötülük nüveleri bulunduğunu iddia edenlerin sayısı pek çoktur ve buna ahlâksal inançsızlık denir; bu yüzden sadece Rousseau bunun karşıtını savunmaya başlamıştır.

İkincisi ise dinsel inançsızlıktır; bu, hem iyi zihniyetlerin tanrısal hoşnutluk için yeterli olduğuna karar veren hem de iyi davra-

20. (M:) J. P. Hofstede (1716-1803), eseri *de Belizarius van Marmontel beoordeld* 1769 yılında yayımlanmıştır. Marmontel'in felsefi romanı *Bélisaire* 1766'da yayımlanmıştır.

nışlarımızın gerektiği şekilde sonuçlanmasına izin veren bir özün varlığına inanmamaktır. Eylemlerimizin ilkesi olarak iyi zihniyetlere kendimizi bir ahlâk yasası nedeniyle bağımlı buluruz ve bu yasanın makul, adil oluşu[21] nedeniyle yasaya belirli bir kesinlik, açıklık kazandırmak için kapsamını daraltırız, böylece kutsal bir yasa elde ederiz; ama bu yasayı saf bir biçimde uygulayamayız, eylemlerimiz yasa açısından pek yetkin değildir, bu yasaya göre karar veren içimizdeki yargıcı susturamadığımız ve kendimizden uzaklaştıramadığımız zaman bu eylemler bize bile kusurlu görünürler. Bu durumu görüp anlayan bir kimse bu tür bir yasayı gözetmekten artık vazgeçmelidir, çünkü o böylesine kutsal ve adil bir yargıç karşısında tutunamayacaktır. Demek ki, ahlâk yasasına göre insanlar çok hatalı ve kusurludurlar, ahlâksal eksikliğimizi sadece tanrının tamamlayacağına inanmak hata ve kusurlarımızı telafi eder. Eğer sırf iyi zihniyetler besler ve ahlâk yasasını tüm gücümüzle gerçekleştirmeye çalışırsak ancak o zaman tanrının bu tür eksikliklere bir çare bulacağını umut edebiliriz. Demek ki, ahlâk yasasını tüm gücümüzle gerçekleştirmeye uğraştığımız zaman tanrısal muavenete layık oluruz. Bu inanç davranışlarımız bakımından dinsel inançtır ve inancın ilk bölümünü oluşturur. Diğeri ise sadece bir sonuç olarak görülmelidir, yani ancak bu şekilde davrandığımız zaman bir ödül bekleyebiliriz.

Demek ki doğal dinde bir inançsızlık bulunmaktadır ve dindeki törenlerin nedeni inançsızlıktır, çünkü insanlar böylelikle ahlâklılığı telafi edeceklerini sanırlar, tanrıyı ahlâk dışı eylemlerle kazanmaya çalışırlar. Gerçek dinsel inanç eksik olduğu zaman, insan da eksikliğini gördüğü için, bunu tanrının tamamlayacağına inanmaktansa törenlere, hac yolculuklarına, dünyadan el etek çekmeye, perhizlere başvurur, böylelikle eksikliğini tamamlamak ister ve bizleri tanrı muavenetine layık kılacak şeyleri yerine getirmeye başlar.

İrşad, ibadetten kaynaklandığı sürece aktif, pratik bir zihniye-

21. Collins: "kutsallığı".

tin sonuna kadar gerçekleştirilmesidir[22]. İnsanlar irşad olmadan da ibadet edebilirler. İrşad bir şeyler kurmak demektir, demek ki biz ahlâklılık zihniyetine ilişkin özel bir bina kurmak zorundayız. Bunun temeli ahlâk yasalarına güç, hayat ve hareket sağlayan tanrı bilgisidir. Demek ki irşad ibadetin sonucudur, gerçekten aktif bir zihniyetin gerçekleştirilmesidir, tanrı iradesine uygun biçimde davranmaktır. Vaizin irşad edercesine vaaz verdiği söylendiğinde, bu onun bir şey kurduğu anlamına değil, aktif, pratik bir zihniyetler sistemi kurmanın mümkün olduğu anlamına gelir; henüz bir şey kurulmamıştır, çünkü daha ortada bir şey yoktur. İnsan irşadının hakikatini ancak daha sonraki yaşamından, vaiz ise irşadının doğurduğu sonuçlardan çıkarabilir. Demek ki vaizin irşadı[23] sözlerden, ifadelerden, sesinden değil, konuşmalarının dinleyicilerde tanrı korkusu binasını kuracak kadar güçlü olmasından ileri gelir. İrşad çok şey söylemek ister ve irşad olmak demek, insanın içinde tanrısal bir rahmet binasının[24] kurulması demektir.

Yazar bizim yukarıda kısaca hatırlattığımız teorik ve pratik tanrı bilgisinden[25] de söz ediyor. tanrıya ilişkin spekülasyonlarda çok şey yer alır, ama bunlar dine ait değildir; din bilgisi pratik olmak zorundadır. Teoloji, dine ait olmadıkları sürece, spekülatif bilgiler de içerebilir. Demek ki, dürüst eğitmenler spekülatif bilgileri dinden uzak tutacaktır, ki böylelikle insanlar dikkatlerini pratik olan üzerinde toplasınlar. Din üzerinde kafa yormak, kılı kırk yarmak dinde insanı pratik olandan vazgeçiren engeller diye görülebilir. Neyin dine neyin de spekülasyona ait olduğunu bilmek için şunu araştırmak gerekir: Cevabı nasıl olursa olsun eylemlerimde bir fark yaratmayan şeyler dine değil, spekülasyona aittir; yani davranış kuralları aynı kaldığı takdirde bunlar dine değil, spekülasyona aittir.

Yazar tanrı iradesinden hoşnut kalmayı söz konusu ediyor[26].

22. (M:) *Ethica*, parag. 69.
23. Menzer: "farkı".
24. Collins: "bir kimsenin içinde bir tanrı korkusu binası".
25. (M:) *Ethica*, parag. 70.

İnsan durumunu değiştiremeyeceği, yakınmak boşuna olduğu için mecburiyetten dolayı sabırlı olabilir. Bu görünüşte hoşnutluğun ahlâksal iyilikle, tanrısal iradeyle ilgisi yoktur; tanrısal iradeden hoşnut kalmak demek, tanrı yönetiminden hoşlanmak, zevk duymak demektir. Bu hoşnutluk genel olduğu için, ister iyi ister kötü olsun insanın her zaman karşılaşabileceği durum ve koşullarda tanrı iradesinden hoşnut kalması gerekir. Böyle bir hoşnutluk mümkün müdür? İnsanları ikiyüzlülük konumuna düşürmek istemiyoruz; sıkıntı ve acı çekip bunun için tanrıya şükretmek insan doğasına aykırıdır; çünkü durumumdan memnun olduğum için tanrıya şükrederim ve o zaman ne bir derdim ne de tasam vardır. İnsan arzu ettiği halde gerçekleşmeyen bir şey için tanrıya nasıl şükredecektir? Ancak tüm acılara ve eziyetlere karşın sükun bulmak ve hoşnut olmak mümkündür. Biz hem üzüntülü hem de tanrıya şükretme gereği duymadan hoşnut olabiliriz, üstelik bu hoşnutluk duyulardan kaynaklanmasa bile[27]. Evreni yönetenin amaçsız bir şey yapmadığına inanmak için bize bir neden sağlayan şeyi akıl vasıtasıyla da görüp anlayabiliriz. Bu yüzden yaşamdaki kötülüklerden dolayı değil, yaşamdaki kötülüklere karşın bir tesellimiz olur. Bu dürüstlüktür ve yaşamın genel gidişinden hoşnut kalmaktır.

Tanrıya iki şekilde müteşekkir olabiliriz: Ya olağandışı yönetiminden ya da genel ihtimamından dolayı. Birincisinin anlamı, tanrısal yönetim ve amaç hakkında vardığımız yargının bir saygısızlık olmasıdır. Buna karşılık tanrının genel ihtimamına bir parça önem veren yargımız, tanrı hidayeti hakkında hüküm verirken gözettiğimiz ve boynumuza borç olan alçakgönüllülüğe denk düşer. Tanrı hidayeti, evrenin yönetimini belirleyen ilâhi maksatlardır; bunları özellikle belirlemek zorunda değiliz, tersine bu maksatlarda kutsallığın ve adaletin egemen olduğu yargısına varmalıyız. Tanrı hidayetini idrak etmeyi ve maksadı-

26. (M:) *Ethica*, parag. 75.

27. Collins anlaşılır şekilde kısaltıyor: "[...] duyular vasıtasıyla değilse bile, hoşnut oluruz".

nı belirlemeyi talep etmek saygısızlıktır. Ve özellikle nail olduğumuz iyiliği kendi açımızdan belirlemeye kalkışmak da aynı şekilde saygısızlıktır. Örneğin piyangoda kazanan bir kimse bunu takdiri ilahiye bağlamak ister; gerçi bu, tanrısal inayetin ve kudretin genelliğinden ileri gelir, ama tanrı tarafından talihli biri olarak seçildiğime hükmetmeyi istemek saygısızlıktır. tanrının maksat ve amaçları geneldir; büyük bir maksattan bir yan sonuç doğabilir, ama bu, tanrının özel değil, daha genel bir maksadını gerçekleştirmesinden ileri gelir. Özel olayları tanrının ihtimamına bağlayan ve tanrı bizi ihsan ve refaha boğdu diyen, böylece tanrıdan korktuklarını sanan bu tür insanlar böyle şeylerin dine ait olduğu ve her şeyi doğrudan doğruya tanrının özel yönetimine bağladıkları için tanrıya saygı duyulması gerektiği kanısını taşırlar. Oysa her şey genel ihtimamın kapsamına girer; bu yüzden tanrının maksatlarını açıkladığı sözlerde özellikle bir şeyleri belirlemeye kalkışmamak daha doğru olur. Bütünüyle alındığında evrende her şey ihtimam gösteren tanrıya dayanır ve bizler genelde her şeyin tanrı ihtimamına göre gerçekleşmesini umut edebiliriz. Minnettarlığımız doğanın genelliğine yönelik olmalıdır, yoksa işimize daha çok gelen özel durum ve koşullara değil, bu şekilde hareket etmek soylu bir davranış olmaz.

Tanrı iradesi bakımından feragat etmek, tevekkül göstermek bizlerin görevidir. Eğer başkasının daha iyi anladığını ve iyiliğimizi istediğini farkedersek irademizden feragat eder, bunu kendisine bırakırız. Demek ki biz her şeyi tanrıya bırakmak ve tanrı iradesini harekete geçirmek için bir nedene sahibiz; ama bu, hiçbir şey yapmamak ve her şeyi tanrıya yaptırmak demek değildir, tersine sadece gücümüzün yetmediği şeyleri tanrıya bırakmalıyız ve gereken her şeyi, gücümüzün yettiği şeyleri kendimiz yapmalıyız; işte tevekkül budur.

3. İnanç Kavramı Altında Tanrıya Güveniş

Burada inancı, tanrının kendi lütuf ve bilgeliğine göre davranışlarımızdaki eksikliği telafi edeceğini umut ederek elimizden gelenin en iyisini yapmamız gerektiği anlamında alıyoruz. Demek ki inanç gücümüzün yettiği her şeyi yaptıktan sonra gücümüz dışında kalanları tanrının telafi edeceğine güvenmek, inanmak anlamına geliyor. Bu, boyun eğmeye, alçakgönüllülüğe ilişkin ve tevekküle bağlı olan inançtır. Bu inanç bir şey emretmez, gücüne göre ödevi neyse onu yapar ve belirlenmemiş şekilde tamamlanmayı umar; böyleleri hakkında mutlak inanca sahip biri denebilir. Bu, pratik inançtır. Demek ki pratik inanç, eğer güvenimiz tam olursa tanrının isteklerimizi yerine getireceğine inanmak değildir, tersine tanrıdan istekte bulunmamak, bunu onun iradesine bırakmaktır; sadece gücümüzün yettiği şeyleri yapacak olursak, o da kendi bildiği gibi eksiğimizi ve aczimizi telafi edecektir.

Bedensel, duyusal hazlar nedeniyle güven duymak, bu hazlara olan eğilimimizi tatmin etmek için tanrıyı harekete geçirebileceğimize kesin olarak inanmaktan ileri gelir. Bedensel istekler duyusal olana yönelik eğilimlerimizin tatminiyle ilgilidir. Bedensel güven eğilimlerimizin dünyevi amaçlarını kendimizin belirlemesidir. Eğilimlerimizin tatminini hedef alan güvenimizin bu yüzden tanrıyı da bu yönde harekete geçirecek bir hareket olabileceğine inanmamız mümkün değildir. Tanrısal amaçlar tanrı tarafından belirlenmelidir; biz dünyevi amaçları belirleyemeyiz. Manevi güvenin biricik nesnesi insanın arı ahlâklılığı, kutsallığıdır ve daha sonra ahlâklılık koşulu altındaki ebedi mutluluğudur. Buna kesinkes güvenebiliriz ve bu bakımdan mutlak bir güven duygusu besleyebiliriz. Tanrıya duyduğumuz bedensel hazdan kaynaklanan güvene yazar **tentatio Dei** *(Tanrı'nın sınaması)* diyor[28]. Bedensel isteklerimizi tatmin etmeye yarayan bir itici güç olarak tanrıya duyduğumuz güven, tanrıyı denemeye

28. (M:) *Ethica*, parag. 83/A. Ancak Baumgarten **fiducia carnalis** *(bedenin güveni)* ile **tentatio dei** *(tanrının sınaması)* arasında ayrım yapıyor.

kalkışmaktır. Tanrıya güven duymadan tanrısal öğütleri kendi irademize göre belirlemeye kalkışmak da bir denemedir. tanrının kendi bilgeliğinin maksatları arasında kararlaştırdığı şeyleri yapacağına aklımla güvenemem; bunu bilemeyeceğime göre, tanrısal yönetimin amaçlarını belirlemek ve tanrısal bilgeliğin maksatları arasında budalaca isteklerimin de yer aldığına inanmak saygısızca bir güven olur. Geçici isteklerle tanrıyı bilgeliğin yüce maksatlarından caydırmak ve herkesin isteklerini yerine getirmek için harekete geçirmeye çalışan bir kimse tanrıyı denemeye kalkışıyor demektir. Bu, tanrıyı tahkir etmektir. Bunun gerçek inanç olduğunu sananlara ne demeli? Oysa tanrısal bilgeliğin maksadıyla uyumlu olması için güvenimizin bilgece bir güven olması gerekir; tanrının kendi bilgeliğiyle uyumlu olan şeyleri yaptığına inanırsak, bunu bilemeyeceğimiz için, belirlememiz de mümkün değildir; bu yüzden müşfikliğine ve kutsallığına göre tanrının hem ahlâk bakımından bize muavenette bulunacağına hem de bizi mutlu kılacağına duyduğumuz güven mutlak olmalıdır.

Tanrıya karşı tutumumuz üç çeşittir: tanrıya hürmet edebiliriz, tanrıyı sevebiliriz ve tanrıdan korkabiliriz. Kutsal bir yasa koyucu diye tanrıya hürmet ederiz, müşfik bir yönetici olarak tanrıyı severiz ve adil bir yargıç diye tanrıdan korkarız.

Tanrıya hürmet etmek, yasasını kutsal ve adil diye kabul ederek saymaktır ve de bu yasayı onun istediği anlamda yerine getirmeye çalışmaktır. Biz bir kimseyi onurlandırabiliriz, ama saygı insanın içinden, yüreğinden gelir. Ahlâk yasası gözümüzde çok önemli, çok değerli ve çok saygıdeğerdir. Tanrıyı da bu yasanın koyucusu olarak görürsek, o zaman kendisini en yüce ahlâksal payeye göre saymak zorundayız. tanrıya hürmet etmek için başka durumlar var mıdır? Gerçi biz tanrıyı takdir edebiliriz, yüceliği ve büyüklüğü karşısında hayret içinde kalırız, kendi küçüklüğümüzü idrak ederiz, ama tanrıya sadece ahlâklılığa göre hürmet edebiliriz. Bir kimseye de sadece ahlâklılığına göre hür-

met edebiliriz, becerisine ve çalışkanlığına hayran kalabiliriz, ama hürmet etmeyiz.

Tanrıyı yetkinlikleri nedeniyle değil, sadece müşfik bir yönetici olarak sevebiliriz; çünkü bu yetkinlikler kendisine aittir ve sevmeyi değil, hayranlığı gerektirirler; bize yalnızca iyiyi gösterebilecek durumda olan birini sevebiliriz? Demek ki, biz tanrıdaki müşfik iradeyi severiz.

Tanrı korkusu, onun kutsallığından ya da müşfikliğinden değil, yargısının adilliğinden ileri gelir. Tanrıdan adil bir yargıç olarak korkulmalıdır. Tanrı korkusu ile tanrıdan korkmayı ayırt etmek gerekir. Bir kimse kendini bir cürümden dolayı suçlu bulursa, bu, tanrıdan korkmaktır. Oysa tanrı korkusu insanın tanrı karşısında değerini kanıtlayabilecek şekilde davranmasını sağlayan bir zihniyete sahip olmasıdır. Tanrı korkusu taşıyan bir kimse tanrıdan korkmaya gerek kalmayacak şekilde davranır. Demek ki tanrı korkusu tanrıdan korkmaya karşı bir çaredir. Tanrı korkusu tanrı sevgisine bağlı olursa, tanrının emirleri seve seve ve iyi zihniyetten dolayı yerine getirilirse buna çocuksu korku denir; tanrıdan korkmaksa kölece bir korkudur ve tanrının emirlerine isteksiz, gönülsüz uyulduğu zaman meydana çıkar ya da insan tanrı yasalarını çiğnediği veya isteyerek çiğneyecek kadar kötü olduğu zaman tanrıdan korkar. Ayrıca bir kimse tanrı yasalarını çiğneme eğilimine sahip olduğunu anladığı zaman da tanrıdan peşin peşin korkar.

Tanrıya öykünmek iyi bir seçim değildir. Tanrı, kutsal olun, dediği zaman bu, ona öykünmemiz değil, hiç ulaşamayacağımız kutsallık idealinin ardından gitmemiz gerektiği anlamına gelir. Türlere göre farklı olan şeye öykünmek mümkün değildir; ama emirlere uyabilir ve itaatli olabiliriz. Bu ilkimgeye öykünmemeli, tersine ona uygun bir kişi olmaya çalışmalıdır.

4. Dua Üstüne

En yüce öz bakımından duanın gereksiz olduğu düşüncesine

hemen herkes katılır gibi görünmektedir, çünkü en yüce öz ihtiyaçlarımızı bizden iyi bilmektedir. İster sözlerle ifade edilsin ister edilmesin insanların istekleri tanrı tarafından bilinmektedir. İhtiyaçlarımız bakımından yaptığımız tüm açıklamalar gereksiz gibi görünür, çünkü tanrı zihniyetimizin yetersizliğini ve yapısını açık açık görür, anlar. Zihniyetimizi sözlerle açıklamak da aynı şekilde gereksizdir, çünkü tanrı içimizi bilir ve bu yüzden sözlü açıklamalarda bulunmaya ihtiyacımız yoktur. Demek ki, nesnel açıdan dualar tamamen gereksizdirler. Açıklama sadece istenenleri bilmeyen kişiler için gereklidir.

Ancak dua öznel açıdan gereklidir, ama dualarımızın nesnesi olarak yöneldiğimiz tanrı isteklerimizi öğrensin ve yerine getirmek için harekete geçsin diye değil, tersine sırf kendi öznemiz istediği için. Biz insanlar kavramları söz biçimine sokmadan anlaşılır hale getiremeyiz. Demek ki yerine gelmez isteklerimizi ve güvenimizi, daha somut tasarlayabilmek için, söz biçimine sokarız.

Buna karşılık duada, bize dua vasıtasıyla ahlâksal zihniyet kazandırma niyetinde olmayan, tersine sırf ihtiyaçlarımızı hedef alan itici güçler vardır, ki o zaman dua tamamen gereksiz olur. Örneğin insan dara düşmüşse dua nesnel olarak gereksizdir; çünkü tanrı benim dara düştüğümü bilir; ayrıca burada kavramı somut olarak tasarlama gereğini duymadığım zaman dua öznel açıdan da gereksiz olur. Bu durumda dualar ihtiyaçlarımızı karşılama aracı olarak hiçbir zaman pragmatik amaçlar için değil, bize ahlâksal bir zihniyet kazandıracaklarsa sırf ahlâksal amaçlar için gereklidirler. Dualar ahlâklılığı içimizde, yüreğimizde ateşlemeye yararlar, ibadetin araçlarıdırlar. Ancak ibadet, yerine getirdiğimiz ve getirmediğimiz eylemler açısından tanrı bilgisinin bir izlenim yaratması için alıştırma yapmaktan ileri gelir. Dualar sadece ibadet alıştırmalarıdır. tanrıyla konuşmayı istemek çok saçma bir şeydir; biz yalnız görebildiklerimizle konuşabiliriz; tanrıyı göremeyeceğimize göre, göremediğimiz, sadece inandığımız biriyle konuşmaya kalkışmak saçmalıktır.

Demek ki, duanın yalnız öznel bir yararı vardır. İnsanın düşüncelerini sözlerle ifade etmek zorunda olması onun zayıflıklarından biridir; insan dua ettiği zaman kendisiyle konuşur ve yanılmaması için düşüncelerini sözlerle ifade eder, bu yüzden de bu davranış bir saçmalıktır; ama bu durum bir yana bırakılırsa davranışı yine de ruhuna güç katmak için öznel yönden gerekli bir araçtır. Sıradan insanlar genellikle yüksek sesle dua etmekten başka türlü davranamazlar, sükunet içinde düşünüp taşınacak durumda değildirler, ama yüksek sesle dua etmek onları azimli kılar; düşüncelerini sükunet içinde açıklamak üzere alıştırma yapan bir kimsenin yüksek sesle dua etmeye ihtiyacı yoktur.

Ahlâksal, tanrıya bağlı zihniyetleri yeterince güçlü olan kimseler duanın sözle ifade edilişine değil, ruhuna ihtiyaç duyarlar. Düşünce ve zihniyet sahibi olmak için alıştırma yapanlara sözler ve açıklamalar gereksizdir. Bunları duadan kaldırdığım zaman geriye duanın ruhu kalır ki, bu da tanrıya bağlı zihniyettir, ruhumuzla tanrı arasındaki bağdır; inancımız güven duygusunu da kapsadığı sürece tanrı ahlâksal eksikliğimizi tamamlayacak ve mutlu olmamızı sağlayacaktır. Duanın ruhu sözlerle ifade edilmeden gerçekleşir. Tanrı zihniyetimizi doğrudan doğruya gördüğü için sözle ifade edilen duanın tanrı katında bir değeri yoktur.

Ancak duanın sözle ifade edilişi bu yüzden bir kusur değildir, tersine örneğin kilisede merasimle okunduğu zaman herkesin üzerinde büyük bir etki yaratır; aslına bakılırsa sözcükler cansızdır. Nasıl oluyor da insanlar toplum yaşamında sahip oldukları konumlarını dua ederken değiştiriyorlar ve dua sırasında görüldükleri zaman utanıyorlar? Çünkü insanın isteklerini tanrıya açıklaması saçmalıktır, tanrı insanın zihniyetini ses ve söz biçimine sokmasının bir zayıflık olduğunu bilir. Ama bu araçtan yararlanmak insanın zayıflığına uygun düşer, yakışır.

Asıl önemli olan duanın ruhudur. Yüksek sesle ve aleni olarak sokaklarda dua edilmesine Kutsal Kitap'ta şiddetle karşı çıkılır. *Paternoster* biçimine sokulmuş dua ihtiyaçlarımızın ancak bize

yetecek kadarını içerir ve duaların uzun söze hacet kalmadan kısa kesilmesi ve de sırf zihniyete bakması gerektiğini öğretir.

Ahlâksal zihniyetlere bakan duaların belirleyici bir dua olmaması gerekir ve ben bu yüzden kesin, mutlak şekilde dua edebilirim, bunun dışında kalanlar için koşula bağlı şekilde dua etmem gerekir. Ama, bana ricalarımın budalaca olduğunu ve zarar verebileceğini itiraf ettiren bir koşul öne sürmek niçin gereklidir? Demek ki aklımız bize duaların belirleyici hiçbir şey içermemesi gerektiğini, tersine ihtiyaçlarımız bakımından bunu tanrının bilgeliğine bırakmamızı ve bağışladıklarıyla yetinmemizi söyler. Ama insanlar zayıf oldukları için Kutsal Kitap dünyevi sorunlarda koşula bağlı olarak dua edilmesine izin verir. Belirleyici[29] duaları bir saygısızlık diye görmek gerekir, çünkü kibir yanlış bir şeydir; tanrı özel ricalarımı yerine getirmek isterse o zaman korkmam gerekir, çünkü bu ricam nedeniyle başıma büyük bir felâketin gelip gelmeyeceğini bilemem. Belirleyici dualar dindışıdırlar[30], çünkü bir koşula bağlı olarak ricada bulunurum ve bunun kesinkes yerine getirileceğine inanmam; aksi takdirde koşul öne sürmeden dua ederdim. İnanç sahibi kişilerin duaları asla belirleyici değildir, geneldir. Tanrıya ne yapması gerektiğini söyleyen ve bunun da bir kez olsun kendi tarzına göre gerçekleşmesini isteyen bir kimse tanrıya hiç güven duymamaktadır.

Duanın, bize iyi eylemlerde bulunma becerisi kazandıran ruhu aradığımız yetkinliğin ta kendisidir, sözle ifadesi ise bu ruha ulaşmak için başvurulan bir araçtır. Bu durumda dualar tanrıya hizmetin özel bir türü değil, tanrıya bağlı zihniyeti harekete geçirmeye yarayan bir araç olarak görülmelidir. Biz tanrıya sözlerle, törenlerle, mimiklerle değil, tanrıya bağlı zihniyeti eylemlerimizde dışavurmakla hizmet ederiz. Bir kimse dua etmekle henüz bir iyilikte bulunmuş sayılmaz, sadece eylemlerindeki iyiliği dışavurmak için alıştırma yapmıştır. İyi olanın dışındaki her şeyi terketmek ve en arı kavramı aramak zorundayız. Sonuç olarak

29. Mrongovius ile Collins: "koşullu".
30. Mrongovius ile Collins'te böyle. Menzer'de: "inanç dışı".

dua bir aracın iyiliğini içermektedir. Dualar tanrıya hizmet etmek için sadece özel türden bir araç değeri taşıyorsa ve iyiliğin ta kendisi olarak görülüyorsa, bu dinsel bir evhamdır. Dinde bir yanılgı evhamdan daha kolay affedilir, çünkü yanılgıya düşen dini düzeltmek mümkündür, ama evham hiçbir şey içermediği gibi, üstelik dinin realitesine de karşı koyar.

Dua, sanki tanrı bizim için neyin yararlı olduğunu bilmiyormuş gibi, tanrıya karşı bir saygısızlık ve güvensizlik duygusu uyandırma amacına yönelik görünüyor. Diğer yandan sürekli dualar ya da ısrarla sürdürülen ricalar, tanrıyı isteklerimizi karşılamak üzere harekete geçirmek için kandırmaya kalkışmak gibi görünüyor. Böyle sürekli dua etmenin bir etkisi var mıdır? İnanarak ve sözle ifadesi değil de ruhu göz önünde tutularak dua edilmişse o zaman tanrıya duyulan güven ricaların yerine getirilmesi için bir itici güç olur. Ama duanın nesnesini belirlemek bir hareket değildir, tanrısal bilgeliğin en uygun şekilde kendini gösterebileceği duanın nesnesi genel ve belirlenmemiş olmalıdır. Ancak dua, tanrının bize bahşetmeyi uygun bulduğu iyiliklere layık olmayı kendisinden dilediğimiz zaman genel olur ve sadece bu tür dualar tanrı tarafından işitilir, zira ahlâksaldır, yani tanrının bilgeliğine uygundur. Ancak yaşamda belirlenmiş dilekler gereksizdirler, aksi takdirde her zaman, eğer tanrı makul bulursa, diye eklemek gerekir. Ama bu koşul bile belirlemeyi kaldırır. Belirlenmiş dilekler gereksiz olmalarına karşın, çaresiz, güçsüz, gelecekteki mutluluğu belirsiz bir yaratık olduğu için insanın belirlenmiş dileklerde bulunması bir kusur sayılmamalı, örneğin açık denizde boğulma tehlikesiyle karşı karşıya kalan biri gibi. Böyle bir dilek, büyük bir tehlikeyle karşılaşan çaresiz bir yaratığın ihtiyacını belirtmesinden başka bir şey değildir. Bu dilek, tanrıya duyulan güven bir itici güç olabildiği sürece işitilir, yani tanrı onun bu dileğini ya yerine getirir ya da başka şekilde yardım eder, hem de tanrının doğrudan doğruya bu dileği yerine getireceğine kesinkes inanmak mümkün olmasa bile.

İnanarak dua etmek demek, tanrı tarafından yerine getirilece-

ğini makul bir şekilde umabileceğimiz bir şeyi ondan dilemek demektir; demek ki ben sadece kesinlikle umut edebileceğim ve tanrı tarafından bana bahşedilen bir nesne olduğuna inanabileceğim şeyleri dilemeliyim. Ama bunların hepsi sadece manevi şeylerdir. Arı zihniyetten çıkarak dilekte bulunduğum zaman duam inançtan ileri gelir ve ben de ahlâksal eksikliğimin tamamlanmasına layık bir kimse olurum. Ama mal mülk dilediğim zaman tanrının bana bunları bahşedeceğini makul bir şekilde umut edemem, demek ki bu yüzden inanç duyarak dua etmem mümkün değildir. Genel olarak şöyle denir: İnanç duyarak edilen her dua tanrı tarafından işitilir; bu doğrudur, ama şu tümceyle aynı anlama gelir: Tanrıdan, işiteceğini umabileceğimiz şeylerden başkasını dilememeliyiz; yani ömrü uzatmak için örneğin inanç duyarak dua edilemez, çünkü tanrının bunu bahşedeceğini makul bir şekilde ummak mümkün değildir. Buna göre insanlar tanrıya duydukları ateşli güvenden dolayı mal mülk dilemek için dua ettikleri ve böylelikle dileklerini yapay hale getirmeye çalıştıkları zaman bu duaların hiçbiri inançtan ileri gelmez. Ben inanç duyarak sadece tanrı inayetine layık olmak için dua ederim ve ancak bu durumda tanrının beni işiteceğine kesinkes inanabilirim. Demek ki duanın ruhunu sözle ifade edilişinden ayırmak gerekir. Duanın ruhu tanrıya bağlı zihniyettir. Sözle ifade edilişi ise bizim açımızdan yalnız duanın ruhunu içimizde uyandırdığı sürece gereklidir. Demek ki, dua etmek ibadete ilişkin bir tatbikattır. Dualar, eylemlerde ifadesini bulan aktif ve pratik zihniyetleri içimizde uyandıracak şekilde gerçekleştirildikleri zaman ibadet sayılırlar.

Yazar dinin arılığından söz ediyor[31]. Arı, karışık ya da kirlinin karşıtıdır. Karışığın karşıtı olduğu sürece arı din, tanrıya yönelik ve ahlâklılık içeren zihniyetler dini anlamına gelir. Karışık din, ahlâklılığa sadece araç teşkil eden duyusallıkla karışmış dindir. Bu durumda insanların arı bir dine sahip olamaya-

31. (M:) *Ethica*, parag. 100.

caklarını söyleyebiliriz, çünkü insan duyusal bir varlıktır; bu yüzden dindeki duyusal araçları yermemek gerekir; dine ilişkin arı fikir bir ilkimge olmalı ve temel yerine geçmelidir, zira hedef budur; bu nedenle ahlâkta önemi çok büyüktür.

Yazar ayrıca dinsel şevkten, çabadan söz ediyor. Şevk, çaba değişmez bir zihniyetle birlikte amaca ulaşmaya yarayan sabit, kararlı bir iradedir. Böyle bir şevk, çaba her durumda iyidir; ama dindeki her şeyi kolaylaştırmaya, teşvik etmeye yönelik heyecan anlamına gelirse, o zaman kördür; oysa insanın dünyada gözünü açması gerektiği tek yer dindir. Buna göre dinde şevk, çaba değil, ama değişmeyen, ölçülü bir ciddiyet gereklidir.

Yapayına karşıt olduğu sürece dinibütün sadelik[32] vasıta olduğu eylemin büyüklüğüne göre özellikle amaca uygun düşen araçların kullanımında kesinlik, açıklık anlamına gelir. Dinde sadece neyin amaçlandığına bakılmalıdır. Teoloji bilginliği, din ise sadeliği gerektirir.

Pratik bir ateist, tanrının varlığını kabul etmediğine herkesin inanmasını gerektirecek şekilde yaşayan kişidir; böyle yaşayan pratik ateistlere tanrıyı düşünmeyen kişiler de denir; ama bu abartılmıştır. Pratik ateist, hakkında herkesin tanrısız dediği kişidir. Çünkü tanrısızlık, bize tanrı tasarımını telkin eden ceza korkusuna direnen bir çeşit küstahlıktır.

Akılcılık, ibadetçilik ve boş inanç, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, dinden sapmanın üç çeşitidir. İbadetçilik dine harfi harfine uymayı dinin ruhu saymaktadır. Boş inanç, aklımızı temel almak üzere, aklın kurallarına büyük ölçüde ters düşen şeyleri tasarlamaktan ileri gelir. Dinsel boş inanç büyük bölümüyle dinsel hezeyandır. Dinsel taassup insanı tanrıyla ve diğer ruhlarla bir arada bulunduğuna inandıran manevi duygunun aldatılmasıdır.

32. (M:) *Ethica*, parag. 102.

5. De Cultu Externo *(Dışsal Tapınma Hakkında)*

Tanrı korkusu ile ibadeti birbirinden ayırdıktan sonra, dinsel eylemleri de, tanrı korkusundan dolayı yerine getirilen eylemler ve ibadet eylemleri diye ayırıyoruz.

Tanrıya karşı ödevleri insanların ödevlerine benzer şekilde tasarlamanın nedeni insanbiçimciliktir. İnsan tanrıya tevekkülünü ve onun karşısındaki acizliğini, ululayarak, övgüler düzerek, tarziyelerde bulunarak açıkladığı zaman ibadet eylemlerini yerine getirdiğini sanır. Gerçi biz herkese, ne kadar büyük olursa olsun, bir hizmette bulunabiliriz; buna göre her köle efendisine bir hizmette bulunabilir. Sadece başkasına herhangi bir hizmette bulunma istekliliğini tasdik etmekten ileri gelen birkaç tanesi de hizmetler arasında sayılmıştır; bunlardan biri kur yapmaktır, insan burada başkasının hoşlandığı hizmetleri yerine getirmeye hazır olduğunu belli ederek sadece kendini gösterir. Bir kral zaten ululanmaya düşkündür ve bu yüzden kendisine hizmet edilir. Ama insanlar bu tür eylemleri tanrıya da uygulamak, hizmet etmek, kur yapmak ya da hoşuna giden bütün hizmetleri tevekkül ve bağlılığını göstererek yerine getirmeye hazır olduğunu açıklamak eğilimindedir; ve bu tür saygı gösterileriyle tanrıya hizmet ettiğini sanmaktadır. Buradan tanrının insanlara, alışkanlıklarını unutmamaları için aslında bir anlamı olmayan emirler verdiği kanısı uyanmıştır ki, bununla insanlar sadece emirlere dikkat etmeye alışık, her zaman hizmette bulunmaya hazır olacaklardı. Bu yüzden bazı dinlerde, insanların emirlere uymaya hazır olduklarını kanıtlayan perhiz, hac, inziva gibi uygulamalar vardır. Bunlar hiçbir iyiliği olmayan, kimseye bir yardımı dokunmayan kurallardır. Her din bunlarla doludur.

Tanrının emirlerini yerine getirmek için hizmet gayretkeşliğinden başka hiçbir anlamı olmayan eylemlerin toplamına ibadet adı veriliyor. Oysa gerçek ibadet katı kurallardan ve yüzeysel alışkanlıklardan değil, yaşamda eylemler vasıtasıyla etkin olan tanrı indindeki kutsal zihniyetlerden ileri gelir. İnsan tanrıdan

korkar, onun en kutsal yasalarına hürmet duyar ve tanrı korkusu bütün eylemlerine eşlik eder. Bu, tanrıya hizmet etmenin bir çeşididir. Demek ki ibadetle ilgili eylemler özel bir eylem değildir, ben her eylemde tanrıya hizmet edebilirim ve bu, ömür boyu devam eden, ama belirli vakitlerde görüldüğü gibi özel eylemlerden ileri gelmeyen sürekli bir ibadettir.

Tanrı korkusu ve ibadet özel bir eylem değil, eylemlerin biçimidir.

İnsan araçsız olarak tanrıya hizmet ettiğine inandığı dinsel eylemlerde de bulunur; ama biz etkisi sadece bu dünyayı kapsayanlar dışında başka hiçbir eylem gerçekleştiremeyiz, hele tanrıyı asla etkileyemeyiz, ona sadece itaatimizi belli eden zihniyetler vakfederiz. Bu durumda tanrıya hizmette bulunmayı sağlayabilecek dinsel hiçbir eylem yoktur ve ibadet tatbikatları asla tanrının hoşuna gitme ve ona hizmet etme amacını gütmez, sadece zihniyetlerimizi güçlendirmeye, böylece yaşamımız boyunca yerine getirdiğimiz eylemlerden dolayı tanrının bu zihniyetlerden hoşnut kalmasına yarar; bunlar arasında örneğin zihniyetlerimizi pratik hale getirme hazırlığı ve tatbikatı olan tüm duyusal araçlar ve dua yer alır. Gerçek ibadet gerçek tanrı korkusunca ıslah edilmiş yaşam tarzından ileri gelir. İnsan kiliseye gittiği zaman tanrıya hizmet etmeye değil, yaşamda tanrıya hizmette bulunmak için tatbikat yapmaya gider. Kiliseden çıkıldığında burada tatbikatı yapılanlar yerine getirilmeli ve ancak ondan sonra yaşamda tanrıya hizmet edilmelidir.

Cultus *(Tapınma)*nın kapsamına iki eylem girer: Biri ahlâksal tatbikat arasında sayılanı ya da katı bir kural olarak buna ait olanı. Ahlâksal tatbikatlar şunlardır: Örneğin dua, dinsel öğütler ve inancımızı artırmaya, ahlâksal eylemlerimize kesinlik kazandırmaya yarayan bazı bedensel eylemler. Ancak cultus ne kadar çok katı kuralla dolu olursa ahlâksal tatbikatlardan o kadar çok uzaklaşır. Cultus sadece bir araç değeri taşır, bununla tanrıya doğrudan hizmet edilmez, o sadece insanın hissiyatını, her bakımdan en yüce iradeye uygun olarak davranma zihniyeti içinde alıştırmaya yarar.

İnsanlar araç değerine sahip şeyleri sorunun kendisi gibi görme eğilimindedir. Bu ise, yapısından dolayı değil, insanların eğilimi yüzünden her dinde ortaya çıkan en büyük hata ve kötülüktür. Bu dinsel bir evhamdır ya da tanrı korkusunun ve ibadetin aracı olan bir şey ibadetin ve tanrı korkusunun kendisi sayıldığı zaman araç değerine sahip şeyi tanrıya hizmetin kendisi gibi görme yanılgısıdır.

Tanrıya gerçekten hizmet etmek ve itaatkar zihniyetler beslemek çok zordur, zira bu zihniyetler vasıtasıyla insanlar eğilimlerini baskı altına almak ve zihniyetlerini korumak zorundadırlar; belirli sayıda emirler, perhizler, hac yolculukları bizi sürekli olarak yükümlü kılmayan şeylerdir, tersine bunlar bir süre devam ederler ve vakti geçince insan tekrar özgür olur, o zaman istediğini yapabilir, hatta biraz aldatır, sonra bunu düzeltmek ve tevekkül göstererek pişmanlığını açıklamak için katı kuralları tekrar gözetir. İnsanlar ahlâksal zihniyetler yerine **cultus** *(tapınma)*ya başvurmayı tercih ederler, çünkü ahlâksal zihniyetler çok zor ve sıkıcıdır, her an gözetilmeleri gerekir; bu yüzden insan kendine bir **cultus** *(tapınma)* sistemi yaratır. Bu sistem insanların dini bir vicdan sorunu saymalarına, bunun vasıtasıyla tanrıya karşı işledikleri suçları düzelteceklerini sanmalarına olanak tanımıştır.

Demek ki **cultus** *(tapınma)* insanların icadıdır. tanrının hoşuna gitmek için önlerinde iki yol, yani ahlâklılık ve **cultus** *(tapınma)* bulunduğundan birinciyi telafi etmek üzere ikinci yolu seçerler; çünkü insanlar ahlâklılık bakımından titiz olmadıkları zaman **cultus** *(tapınma)* ve kurallar bakımından o kadar daha titizdirler, zira böylece ahlâklılığı telafi etmeye çalışırlar. Bu yüzden böyle değersiz şeyleri öğretenlerin hevesini kırmaya ve kökünü kurutmaya çalışmalıdır. Bu durumda **cultus** *(tapınma)* ile tüm katı kuralların tanrı indinde hiçbir değeri yoktur, sadece tanrı sevgisinden dolayı eylemlerde ifade edilmesi gereken zihniyetleri güçlendirmek ve uyandırmak için bir araç olarak bizim açımızdan bir değer taşırlar. Peki ama insan **cultus** *(tapınma)*ya sırf bir araç olarak ihtiyaç duyduğunu ne zaman anlar? Yaşamı bo-

yunca eylemlerine ve bu eylemlerde ahlâksal zihniyetlerin, tanrı korkusunun yer alıp almadığına dikkat ettiği zaman.

Dışsal din çelişkidir. Her din içseldir. Dinin kendisini teşkil etmeyen ve tanrıya hizmet etmemize yaramayan dışsal eylemler olabilir; ama tanrıya yönelik bütün bu eylemler itaatkar zihniyeti güçlendirmek için sadece birer araçtır, böylece bizler tanrının kutsal yasasına uyma konusunda daha tecrübeli olur, yaşamda ve ahlâksal eylemlerde onu hoşnut kılarız.

Yaşamda eylemler vasıtasıyla kendini belli edecek iyi zihniyetler için ruhu canlandırması gereken dış araçlar **cultu externo** *(dışsal tapınma)*ya aittirler. Demek ki, içsel zihniyetleri, tasarımları, idrakleri güçlendiren, canlılık ve kesinlik kazandıran dış araçlar gerçekten mevcuttur, örneğin herkesin bulunduğu bir toplantıda oybirliğiyle tanrıya kutsal zihniyetler vakfetmek gibi. Ama bununla tanrıya bir hizmette bulunduğunu düşünen kişi hiç de hoş olmayan dinsel bir evhama kapılmaktadır.

Bu konudaki yanlış anlamalar dinde büyük zararlara yol açmıştır. İnsanlar ahlâksal eylemlerde zayıflıklar gösterdikleri ve iyi bir eylem diye yerine getirdikleri şeyler yalnız çok yetersiz ve lekeli olduğu için değil, üstelik bilinçli şekilde ve isteyerek tanrı yasasını da çiğnediklerinden, kötülüğü kolayca bağışlayamayan kutsal ve adil bir yargıç karşısında yararlıklarını kanıtlamayı umut edemezler. Bu durumda ateşli ricalarımız ve yakarışlarımızla tanrı inayetinden tüm kötülükleri bağışlamasını bekleyebilir miyiz? Hayır, inayetli bir yargıç tasarlamak mümkün değildir, bu bir çelişkidir. Bir yargıç adil olmalıdır, o ancak yönetici olarak inayetli olabilir. Zira tanrı tüm kötülükleri bağışlayabilseydi, o zaman mubah da kılabilirdi, sonra da onların cezasız kalacağını açıklayabilirdi; kötülükleri mubah kılmak onun iradesine de dayanır, ama o zaman ahlâk yasaları keyfi hale gelirdi; oysa bu yasalar keyfi değil, tanrı gibi zorunlu ve ebedidir. tanrının adaleti, iyi ve kötü davranışlara göre cezaları ve ödülleri özenle dağıtmaktır. tanrı iradesinin değişmesi mümkün değildir, buna göre ricalarımız ve yakarışlarımız yüzünden tanrının bize her şe-

yi bahşedeceğini umut edemeyiz, çünkü o zaman iyi davranışlar değil, ricalar ve yakarışlar hüsnükabul görür. Demek ki biz inayetli bir yargıç düşünemeyiz, bu saçma bir şeydir; bunu talep etmek, yargıcın bu defalık göz yummasını ve dalkavukluklara, ricalara aldanmasını istemektir, ama böyle bir şey sadece birkaç kişinin başına gelebilir ve başka kimseye duyurulmamalıdır, çünkü herkesin haberi olursa onlar da aynı şeyi talep edecek, sonra da yasalarla alay edilecektir. Demek ki ricada bulunmak cezanın affedilmesine neden olmaz. Kutsal yasa cezaların eylemlere uygun düşmesini zorunlu olarak beraberinde getirir.

İnsan ahlâk bakımından zayıf olduğu için yardım görmemeli midir? Evet o bunu inayetli bir yöneticiden bekleyebilir, ama işlediği kötülükler bakımından cezaların bağışlanmasını değil, çünkü o zaman tanrısal irade kutsal olmaz, oysa o kutsal ahlâk yasasına upuygun olduğu sürece kutsaldır; ama biz inayetli bir yöneticiden, iyi eylemlerin zaten inayet olan iyi sonuçlara yol açtığı sırf fiziksel bakımdan değil, ahlâksal bakımdan da bir inayet bekleyebiliriz, ne var ki ahlâklılıktan ve bunun çiğnenmesiyle ortaya çıkan sonuçlardan kurtulmayı değil; tersine inayet doğal zayıflıklarımızdan doğan eksiklerin tanrı tarafından tamamlanmasına yarayan yardımcı araçlardan ileri gelir; tanrı burada inayetini gösterebilir. Elimizden gelen her şeyi yaptığımız zaman eksiğimizin tamamlanacağını umarız, tanrının adaletinden çekinmeyiz ve kutsal yasaya uyabiliriz. tanrının eksiğimizi nasıl tamamlayacağını ve bunun için hangi yardımcı araçlara ihtiyaç duyacağını bilmeyiz ve bilmemize de gerek yoktur, ama bunu bekleyebiliriz. O zaman karşımızda hoşgörülü bir adalet yerine adaletin tamamlanışını buluruz.

Ama insanlar bir dereceye kadar iyilikte bulunsalar da tanrının gözünde yine de yetersiz kaldıklarına inandıkları için tanrının her şeyi yerine getirmek ya da günahları bağışlamak zorunda olduğunu sanıyorlardı; bu yüzden bunları tanrıdan yakararak istemek ve onun teveccühünü kazanmak için dışsal araçlara başvurdular ve böylece kendilerini ricalara hasrettiler. Demek ki on-

ların dini teveccüh talebinde bulunma diniydi. Bu durumda teveccüh talep etme dini ve ahlâk bakımından iyi bir yaşam dini mevcuttur ki, bu sonuncusu saf bir zihniyetten dolayı kutsal yasayı titizlikle gözetmeye çalışmaktan ve zayıflıkların tamamlanacağını ummaktan ileri gelir. Bu ise teveccüh talep etme dininde değil, ahlâk bakımından iyi bir yaşam dininde vardır. Teveccüh talep etme dini zararlı ve tanrı kavramına tamamen aykırıdır, bir dinsel gösteriş ve tasarım sistemidir, burada insan din ve dışsal ibadet görünüşü altında önceki hatalarını düzeltmeyi düşünür, sonra tekrar dışsal araçlara başvurarak düzeltme umuduyla yeni günahlar işler. Örneğin bir tüccar sabah ayininden döndükten sonra safdil bir müşterisini aldatır ve bahşettiği lütfundan dolayı tanrıya kilisenin önünden geçerken ayaküstü dua ederek teşekkürünü bildirirse sabah ve akşam ibadetlerinin kendisine ne yararı olur; bu durum Cizvit oyunlarıyla tanrıyı aldatmaya çalışmaktır. Akıl bu konuda Kutsal Kitap'la söz birliği eder, bunu iki kardeşin öyküsü kanıtlar, biri **complimentarius** *(iltifat)* talep eder ve babasının iradesine uyacağına söz verir, ama yerine getirmez; diğeri ise zorluk çıkarır, ama babasına karşı ödevlerini yine de gözetir. Bu tür iltifat talep eden dinler dinsizlikten daha zararlıdır, zira buna bir çare yoktur. Tanrısız bir kimseyi genellikle birkaç sözle doğru yola sokmak mümkündür, ama ikiyüzlüleri değil.

Bütün bu gözlemler dışsal dinin, **cultus** *(tapınma)*nın bizim açımızdan sadece bir dışsal araç değeri taşıdığını anlamaya yarar, ama dolaysız olarak tanrı indinde hiçbir geçerliği yoktur ve ahlâksal eksikliğimizin **cultum externum** *(dışsal tapınma)* vasıtasıyla tamamlanacağı sanılmamalıdır, tersine bu eksiklikler tanrının bildiği araçlarla kutsal yasaya upuygun hale getirilir.

6. Dinde Örnek ve Model

Düşünülmüş genel bir önerme verili durumda **concreto** *(somut)* olarak gerçekleştiği zaman bu bir örnektir. Önermelerin

yalnız düşünüldüğüne dair değil, üstelik concreto *(somut)* olarak da gerçekleştiğine dair apriori kanıtlarının olması gerekir, yoksa **fictiones** *(hayaller)* arasında sayılırlar, örneğin akıl vasıtasıyla düşünülmüş bir hükümet planının concreto *(somut)* olarak da mümkün olduğu bir örnekle açıklanabilmelidir. Bu durumda ahlâk ve dinde de örneklere izin verilip verilmeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Zorunlu apriori olan şey örneğe ihtiyaç duymaz, çünkü ben burada zorunluluğu apriori olarak anlarım, örneğin matematik önermelerinin örneğe ihtiyacı yoktur, zira örnek kanıtlamaya değil, açıklamaya yarar. Buna karşılık mevcut durumda bir örnek somut olarak görülmedikçe deneyimden çıkan kavramların mümkün olup olmadıklarını bilemeyiz.

Töre ve dine ilişkin tüm bilgiler akıl vasıtasıyla zorunlu olarak apriori açıklanabilirler; başka şekilde değil de bu şekilde davranma zorunluğunu apriori diye anlarız; bu yüzden din ve ahlâk sorunlarında örnek gerekli değildir. Demek ki, dinde model yoktur, çünkü davranış nedeni, ilkesi akılda bulunmak zorundadır ve aposteriori türetilemez; deneyim bana doğruluğa, namusluluğa, erdeme ilişkin bir tek örnek dahi göstermese bile akıl böyle olmam gerektiğini söyler. Hatta örneklerin iyi olup olmadıklarını dinde bile genel ilkelerden çıkarak değerlendirmek gerekir, ama töreyi ve dini örneklerden çıkarak değil. İlkimge akılda, anlakta bulunmaktadır. Demek ki, kutsal kişiler bize dinde model diye gösterilse bile, bu kişiler istedikleri kadar kutsal olsunlar, onlara yine de öykünmek zorunda değilim, tersine onları ahlâkın genel kurallarına göre değerlendiririm. Gerçi namusluluk ve erdem, hatta kutsallık konusunda Kutsal Kitap'ın bize sunduğu şekliyle örnekler mevcuttur, ama sırf bu kutsallık örneğini kendime temel almam, tersine onu kutsal yasaya göre değerlendiririm; bu örnek kutsal yasayla uyum içindeyse o zaman onun bir kutsallık örneği olduğunu anlarım. Örnekler teşvik ve öykünmeye yararlar, ama model olarak kullanılmamalıdır. Bir şeyi concreto görürsem onu daha seçik idrak ederim.

İnsanların din konusunda sık sık öykünmelerinin nedeni şu-

dur: Aralarından büyük bir bölümü bu şekilde davrandığı zaman böylelikle tanrıyı zorlamak istediğini, tanrının herkesi cezalandıramayacağını, eğer bağışlarsa kendisini de bağışlayacağını sanır. Ayrıca insanlar atalarının inandığı şeyi koruyup devam ettirmek isterler: Haksızlık yaptıkları zaman suçun kendilerinde değil, kendilerini buna teşvik eden atalarında olduğunu iddia ederler ve insan suçu başkasına atabildiği zaman rahatlar. Böylelikle insanın sorumluluktan kaçacağı sanılır. Bu yüzden anababasının ve atalarının dinini değiştirerek başka dine geçenler, tüm suçu üstüne aldığı için, kendini tehlikeye atan birer gözüpek kişi sayılırlar. Eğer biz her dinde vuku bulması gereken genel şeyleri, yani manevi zihniyet vasıtasıyla tanrıyı hoşnut etmeyi ve kutsal yasalarını uygulamayı, eksikliğimizi inayet göstererek tamamlayacağını ummayı alırsak, o zaman herkes atalarının dinini izleyebilir, şayet bir başkasının cultus'uyla değil de kendi dininin cultus'u vasıtasıyla tanrıyı daha çok hoşnut edeceğine inanmasa bile bu ona halel getirmez. Eğer tanrıya bağlı zihniyeti uyandırmak için gerekli birer araç diye görülürse kurallar nasıl olursa olsun farketmez, ama tanrıya dolaysız ibadet aracı sayılırsa o zaman böyle bir dine büyük zararlar verir ve bir din bu bakımdan diğer dinlerden çok daha zararlıdır.

7. Teşvik Üstüne

Örnek öykünmek değil, peşinden gitmek içindir. Eylemin nedeni başkalarını örnek alarak değil, kurallardan türetilmelidir; ama başkaları bunun mümkün olduğunu kanıtlamışsa o zaman onların örneklerini izlemek ve bu tür ahlâksal eylemleri yerine getirmek için de uğraşmak, bu bakımdan başka eylemlerin vuku bulmasına izin vermemek zorundayız. İnsanlar genel olarak örnekten hoşlanırlar ve örnek olmadığı zaman, ama herkes böyle yaşıyor, diyerek konu dışına çıkarlar. Ama örnekler varsa ve insan bunlara dayanarak, şu adama bakın nasıl yaşıyor, diyebiliyorsa o zaman da insan bu örnekleri izlemeye teşvik edilir.

Ancak teşvik kötü bir örnektir ve iki çeşit kötülüğe yol açar: Bir model olarak öykünmeye ve mazeret göstermeye. Seçkinler ya da ruhbanlar arasından bazı kişiler örnek olmalarıyla öykünmek için fırsat yaratırlar, oysa dinde kimse öykünmemelidir, ama bu yine de vuku bulur. Eğer bir örnek mazeret göstermek için bir neden oluşturursa bu bir **scandalum** *(suçlama)*dır. Kimse kötü olmak ve de tek başına bir ödevi yerine getirmek istemez, her zaman başkalarını tanık gösterir. Bu tür örnekler çoğaldıkça daha çok tanık göstermeye uğraşılır.

Scandala *(Suçlama)*lar ya **data** *(atfedilenler)*dir ya da **accepta** *(kabul edilenler)*dir[33]. **Scandalum datum** *(Atfedilen suçlama)* başkalarının ahlâklılığı üzerinde zorunlu olarak kötü sonuçlara yol açan bir nedendir; **scandalum acceptum** *(kabul edilen suçlama)* ise sadece rastlantısal bir neden olan şeydir[34].

Bir kimse, benim ahlâklılığım bakımından değil ama kendi ahlâklılığı bakımından kötü sonuçlar doğurabilecek şekilde eylemlerimi kötüye kullanırsa bunun suçu bana yüklenemez, çünkü ben bu eylemleri kendi ahlâklılığımla uyum sağlayacak şekilde görmüş olabilirim, hem de bir başkasının eylemlerimden ters yönde yararlanmasını önlemek için elimden bir şey gelmemesine karşın; bu durumda insanın bu tür bir **scandalo** *(suçlama)*ya meydan vermemesi için kendini zorlaması gerekir. Bu tür bir **scandalo accepto** *(kabul edilmiş suçlama)*ya eylemlerimde yapmacıklığa bavşurmak ve vicdanımın sesine ters düşer şekilde davranmak zorunda kalarak meydan vermesem bile, eğer bu durumu başka şekilde önleyebilirsem, böyle davranarak önlememe gerek yoktur. Çünkü eylemlerim dürüst ve yapmacıklıktan uzak olmak zorundadır. Eğer bir şeyin vicdanen tam tersine inanmışsam, o zaman içimden öyle gelmesine karşın başkasını tahrik etmekten kaçınmak için vicdanımın sesine kulak tıkamak zorunda kalırım; örneğin birtakım heykeller karşısında diz çökmenin pu-

33. (M:) *Ethica*, parag 134.

34. **Scandalum acceptum** *(Kabul edilen suçlama)*nın bu açıklaması Collins'te yer alıyor, Menzer'de eksiktir.

tataparlık olduğuna vicdanen inanmış ve böyle davranılan bir yerde tahriki önlemek üzere bu şekilde hareket etmiş olsaydım, başkalarını tahrik etmemek için vicdanıma ters düşer bir biçimde davranırdım. Başkasının bundan dolayı tahrik olması beni üzer, ama buna karşı elimden bir şey gelmez. Zayıfları teşvik konusunda insan özenli ve ihtiyatlı olmalıdır, çünkü onlar öykünmeyi severler. Sadece dolaylı şekilde ahlâklılığa ters düşen din kurallarıyla da alay etmemek gerekir, tersine onlara değer vermelidir, nasıl olursa olsunlar yine din olarak saygıya değerdirler, insani birer disiplindirler. Dini ayırmaktansa birleştirecek şekilde hareket etmeliyiz.

Dine ait iki şey vardır: Tanrıyı saymak ve tanrıyı sevmek. Ben bir kimseye saygımı iki şekilde gösterebilirim: Biri, isteğini yerine getirerek pratik şekilde, diğeri yüzeysel hürmet belirtileri, saygı gösterileri ve övmeleri vasıtasıyla dalkavukça. Tanrıya, hürmetimi teyit ederek vs. dalkavukça değil, eylemlerim vasıtasıyla pratik şekilde saygıda bulunabilirim. Demek ki ben kutsal, tanrısal yasayı, yasa koyucu olarak tanrıya karşı idrak edilmiş yükümlülükten ve hürmetten dolayı uygular ve saygıdeğer emirlerini istekle yerine getirirsem, o zaman tanrıyı sayarım.

Tanrıyı pratik şekilde sevmek, emirlerini sevgiye değer oldukları için istekle yerine getirmektir. Tanrıyı severim, çünkü yasasına sevgi duyar ve onu sevgiden dolayı yerine getiririm. Tanrı saygısının yanlış yorumu boş inancı, tanrı sevgisinin yanlış yorumu da taasubu yaratmıştır.

Tanrıyı övmek ne demektir? Tanrısal, kutsal iradeye uygun yaşamak için irademizin devindirici nedenlerinden biri olarak tanrının yüceliğini canlı şekilde tasarlamaktır. Tanrının yetkinliklerini anlama çabası, tanrının kutsal iradesine uygun yaşamak için zihniyetlerimize güç ve azim kazandırması gereken dine aittir. Ne var ki, öte yandan şu soru ortaya çıkmaktadır: Tanrıyı övmenin buna katkısı nedir? Söz ve ilahi biçimine girmiş, kavramlarımıza araç olan tanrı övgüsü, sırf tanrıya olan içimizdeki derin hürmeti daha da arttırmaya yarar; demek ki bu nesnel değil, bi-

zim açımızdan sadece öznel bir yarar taşır, çünkü tanrıyı övmekle doğrudan doğruya tanrıyı hoşnut edemeyiz. Tanrı sadece, içimizde yalnız pratik şekilde iyi zihniyetler uyandırmak için onun yetkinliklerine ve yüceliğine bir hareket olarak ihtiyaç duyduğumuz zaman överiz. Tarafımızdan övülmek için tanrıda bir temayül yaratmamız mümkün değildir. Tanrı hakkındaki bilgilerimiz tanrının yüceliğine hiç uymaz ve tanrıyı övdüğümüzü sandığımız kavramlar da çok yanıltıcıdır. Demek ki, övmek tanrının yetkinliklerine asla uymazlar. Bu durumda yarar sadece özneldir ve dolaylı yarar bu yüzden nesneldir. İnsanları, içlerinde hissetmedikleri övmeleri onlara sözler ve formüllerle ifade ettirmek yerine, tanrıya gerçek derin hürmeti yüreklerinde hissettirmeye alıştırmak daha iyi olurdu.

Ancak içimizde bu tür derin bir hürmet yaratan tanrı kavramını nasıl kazanabiliriz? Bu, ifadelerle ve tanrısal yetkinlik konusunda taklit edilen övmeleri formülleriyle olmaz. tanrı inayetini ve gücünü yücelten formülleri bir tanrı övgüsü sayanlar çok yanılmaktadırlar. Ama içimizde hissettiğimiz tanrının yüceliğini görebilmemiz de gerekir; bu yüzden cemaate, tanrının gücüne duyulan hürmetle ilgili genel kavramları öğretmekten çok, buna muktedir olanlara idrak etmeleri için tanrının eserleri gösterilseydi daha iyi olurdu, örneğin akıllı yaratıklarla dolu içinde birçok gök cismi bulunan sonsuz evrenin yapısı gibi. Tanrının yüceliği konusunda bu tür tasarımlar ruhumuzda tüm ilahilerden çok daha derin bir etki yaratır. Ama insanlar tanrının bu övgülerden hoşlandığını sanırlar. Teveccüh kazanma amacını güden her çeşit kural reddedilmelidir; bunlar gerçi insanları aldatan yöntemlerdir, ama tanrıyı değil. Bütün kurallar ruhları iyi zihniyetlerle doldurma ve canlandırma amacını gütmelidir. Kurallar dini teşkil eden bölümler değil, sadece onun araçlarıdır. Gerçek din, tanrı korkusu ve iyi yaşam tarzı dinidir. Bir kimsenin eylemlerinde gözle görülen bir şey yoksa, ne derse desin onun dini de yoktur.

Dinin belirtisi iki çeşittir: Öze ilişkin ve çift anlamlı. Öze ilişkinler arasında örneğin yaşam tarzının vicdani olması vardır.

Çift anlamlı belirtilerden biri **cultus**'un *(tapınmanın)* gözetilmesidir, ama cultus çift anlamlı bir belirtidir diye tamamen bir yana atılmamalıdır. O, insanların **cultus** *(tapınma)* vasıtasıyla tanrıya bağlı zihniyetler kazanma çabasının belirtilerinden biridir. **Cultus** *(Tapınma)*, insan kendini değerlendirirken değil başkasının değerlendirişinde çift anlamlı bir belirtidir. Aslında insanın cultus'a gerçek din için bir araç olarak ihtiyaç duyup duymadığını ya da onu dolaysız bir ibadet sayıp saymadığını bilmesi gerekir. Böyle bir durumda cultus ona göre çift anlamlı bir belirti olmaz, ama başkaları bunu o kişide göremez. Tanrıya bağlı zihniyetler uyandırmak için **cultus'u** *(tapınmayı)* içinde hissedebilir; ama böyle davrandığını yaşamda sadece eylemleriyle kanıtlayabilir.

8. İbadet Sırasında Görülmekten Utanç Duymak

Hiç kimse dinibütünlükten ve tanrı korkusundan dolayı utanç duymaz. Eğer ki kötü niyetli ve her şeye karşı çıkan bir toplulukta bulunursa, o zaman insan vicdan sahibi olduğu için utanır; tıpkı madrabazlar arasına düşmüş namuslu bir kişi gibi. Ahlâk sahibi insanlar arasında kimse tanrı korkusundan dolayı utanmayacaktır, ama ibadet etmekten yine utanç duymaktadırlar. Biz bunu dine ait bir şey diye değil, sırf bir gözlem olarak söylüyoruz. Kişi ne kadar dürüst olursa, ibadet sırasında yakalandığı zaman o kadar çok utanır; ikiyüzlünün biri ise utanmayacak, tersine başkalarının kendisini görmelerini isteyecektir. Kutsal Kitap, dua edersen odana gelirim, dediği zaman bunun nedeni, insanın bir ikiyüzlü gibi görünmemesi gerektiği içindir, zira ikiyüzlü olmasa bile bir başkası onun hakkında böyle düşündüğü zaman o kişi utanç duyar. Örneğin toplulukta bir şey kaybolduğu, yokluğu anlaşılıp da soruşturulduğu ve birine gözler dikildiği zaman o kişinin yüzü kızarır.

Demek ki, insanın ikiyüzlü sayılmaması utancın ilk nedenidir. İkincisi de şudur: Biz tanrıyı somut olarak değil, inanç vasıtasıyla idrak ederiz. Buna göre tanrıdan inancın nesnesi diye, ya-

ni şöyle söz edebiliriz: Eğer tanrının dikkatini inayetinden dolayı çocukların eğitimi konusuna çevirmek istenseydi, bu istekten dolayı kimse utanç duymazdı ve biz de bu konuda topluluk içinde konuşabiliriz; ama diyelim ki topluluktan bir kişi ellerini açıp fazla bir şey değil, aynı şeyleri söyleyip dua etseydi, o zaman bu durum şaşkınlık yaratırdı. Bu nereden kaynaklanmaktadır? İnanç nesnesinin somut görüş nesnesi haline getirilmesinden ve benim de sanki karşımdaymış gibi tanrıyla konuşmamdan. Gerçi inanç somut görüş kadar güçlüdür, ama ne var ki tanrı somut görüşün değil, inancın nesnesidir, demek ki ben tanrıya inanç nesnesi olarak seslenmek zorundayım. Ama bir dua biçiminde seslenirsem, o zaman ona karşı somut bir görüşün nesnesiymiş gibi davranmış olurum ve bu da bağnazca bir görüştür. Ama ben sadece istekte bulunursam, onu bir inanç nesnesi diye kabul ederim.

İnsan niçin yalnız başına dua eder? Yalnız başıma dua ettiğim zaman bir görüşe öykünebilir ve nefsimi toparlayabilirim. Kilisede tek başına dua etmenin patetik bir yanı vardır, inancın nesnesi somut görüşün nesnesi haline gelir. Ama bir vaiz tanrıya inanç nesnesi olarak da dua edebilir; yalnız patetik yan bile bu tür bir cemaati kolayca heyecana getirir, başka bir toplulukta ise çok fantastik olurdu.

9. Dini İkrar Ediş

ve bir şey ne dereceye kadar bir ***status confessionis*** *(kabul durumu)dur*
ve ***status confessionis*** *(kabul durumu)nun vuku bulduğu koşullar hangisidir*

Bunu en iyi şekilde örneklerle anlamak mümkün olur. Boş inançlara dayalı bir dinin hüküm sürdüğü yabancı ülkelerde insanın kendi dinini açıklamasına gerek yoktur. Ayinlerin ve kutsal şeyler karşısında secdeye gelmenin din için bir engel olduğu kanısına varmışsam, bulunduğum yerde böyle bir olay geçiyor ve

herkes kutsal bir şeyin karşısında secdeye geliyorsa, o zaman ben de secdeye gelebilirim; bu bana bir zarar getirmez, çünkü dinimi açıklamama gerek yoktur, zira tanrı secdeye varan bedenleri değil, secdeye varan yürekleri görür. Yaşamım tehdit edilerek bir dine ya da bir geleneğe uymak için zorlandığım zaman bile bu bir **status confessionis** *(kabul durumu)* değildir. (Niebuhr'un[35] Mekke'ye Müslümanların ayinlerini görmeye gidenlerin öldürülmelerini ya da bir Fransızın başına geldiği gibi sünnet edilmelerini anlatmasına benzer şekilde); ben her zaman sünnet olabilirim, bu bana bir zarar getirmez, hele böylelikle canımı kurtarabiliyorsam; bu sonra sözü geçen dinin gerçek olduğunu da kanıtlamaya yetmez, çünkü kişi onu kabul etmeye zorlanmıştır. Bir kimse zihniyetlerini açıklamaya, yanlış bir şeyi, yanlış saydığı bir şeyi komplolar ve yeminlerle kabul etmeye, çok değer vererek bağlı olduğu şeyi reddetmeye zorlanırsa, işte bu bir **status confessionis** *(kabul durumu)*dur ve ben o zaman şöyle diyebilirim: Efendiler yeni zihniyetleri bir an için de olsa anlamak üzere sizin geleneklerinizi kabul etmeye her zaman hazırım, ama fikrimi değiştirmediğim sürece bu mümkün olmaz; bu durumda zihniyet bakımından bir şey açıklamak zorunda değilim.

Dinini yadsıyan kişi ya bir dönektir ya da mürtet. İnsan dönek olmadan da bir mürtet olabilir, yani kendi isteğiyle bir dinden dönebilir, örneğin Spinoza'nın Museviliği bırakması gibi, ama kişi bu yüzden dönek sayılmaz.

Tanrının adını ikiyüzlülük ve şerirlik için kötüye kullanmak mümkündür. Bir kimseyi lanet okurken duyunca onu hemen bir şerir saymamak gerekir; bunlar genellikle en uysal kişilerdir, ama bu durum onlarda bir alışkanlık haline gelimiştir. Örneğin komuta mevkiinde bir subayda olduğu gibi: O bunu sırf verdiği emirlerin önemini vurgulamak için yapar, hem de askerlerini çarpması gereken tanrının şimşeklerini bu şekilde yönlendiremeyeceğini bilmesine karşın.

35. (M:) Carsten Niebuhr'la ilgili pek doğru olmayan anılar, *Arabistan'ın Tasviri*, 1772, S. 24.

Doğal din bölümü burada sona eriyor, şimdi asıl ahlâklılığa geliyoruz.

III. İnsanın Kendine Karşı Ödevleri

Doğal dine ait her şeyi tartıştıktan sonra şimdi de asıl ahlâklılığa ve dünyada mevcut her şeye karşı üzerimize düşen asıl ödevlere geçiyoruz.

Ancak ilk konu insanın kendine karşı ödevleridir. Bunu hukuk açısından ele almayacağız, çünkü hukuk sadece başka insanlarla ilişkiyi ilgilendirir. Hukukun kendime karşı gözetilmesi mümkün değildir, zira ben kendime yaptıklarımı rızamla yaparım. Kendime ters düşer şekilde davrandığım zaman adalete aykırı davranmam. Biz burada insanın kendisi bakımından özgürlüğün kullanılışını söz konusu edeceğiz.

Başlangıç olarak şuna dikkat edilsin: Ahlâkta insanın kendine karşı ödevleri konusundan daha yetersiz ele alınmış başka hiçbir konu yoktur. Kimse insanın kendine karşı ödevlerini doğru bir şekilde kavrayamamıştır, onu bir ayrıntı olarak görmüş, onun ahlâkı tamamlayan bir öğe olduğu düşüncesini sona bırakmıştır ve insanın, eğer tüm ödevlerini yerine getirirse, sonunda kendini düşünebileceğine inanılmıştır. Bu bakımdan bütün ahlâk felsefeleri yanlıştır. Burada adının anılmasını hak etmeyen Gellert[36] insanın kendine karşı ödevlerinden söz etmeyi bir kez bile aklına getirmez, edebi bir merak konusu olan iyilik ve hayırseverlikten söz eder sadece, ama sonunda insan unutmamak için kendini de düşünür; tıpkı müşterilerini doyurduktan sonra kendini düşünen bir aşçı gibi. Felsefi birçok alanda kalem oynatmasına karşın Hutcheson da farklı değildir. Bütün bunlar, insanın kendine karşı ödevlerini temel alan doğru bir kavramın bulunmamasından kaynaklanır. İnsanın kendine karşı ödevlerinin, Wolff'un tanımladığı gibi, kendi mutluluğumuzu geliştirmekten ileri geldiği düşünülmüştür. Bu du-

36. (M:) Kastedilen C. F. Gellert'in *Ahlâk Dersleri*'dir, 2 cilt, 1770.

rumda herkesin kendi mutluluğunu nasıl belirleyeceği söz konusu olmaktadır, o zaman insanın kendine karşı ödevleri, mutluluğunu geliştirmek için tüm eğilimlerini tatmin etmek gibi genel bir kuraldan ileri gelecekti. Yalnız bu bile başkalarına karşı ödevler bakımından büyük bir engel olacaktır. Ama bu hiçbir şekilde insanın kendine karşı ödevlerinin ilkesi değildir, bu ödevler asla esenliğe ve geçici mutluluğumuza dayanmazlar.

İnsanın kendine karşı ödevleri en alt sırada yer alır demek çok yanlıştır, tersine onlar en üst sırada yer alır ve diğerleri arasında en önemlisidir, zira bu ödevleri açıklamadan önce şöyle denebilir: Bir kimse kendi kişiliğine leke getirirse ondan daha ne beklenebilir? Kendine karşı ödevlerini ihlal eden bir kimse başkalarına karşı ödevlerini de artık yerine getirecek durumda değildir. Başkalarına karşı ödevlerini doğru dürüst yerine getirmeyen, yüce gönüllü, iyiliksever, merhametli olmayan, ama kendine karış ödevlerini gözeten, kendine yaraşır şekilde yaşayan bir kimse yine de belirli manevi bir değere sahiptir. Oysa kendine karşı ödevlerini ihlal eden bir kimse ise hiçbir manevi değere sahip değildir. Demek ki, kendine karşı olan ödevlere aykırı hareket etmek insanı tüm değerlerden, başkalarına karşı ödevleri ihlal etmek de saygınlıktan yoksun bırakır. Buna göre insanın kendine karşı ödevleri, başkalarına karşı ödevlerin gözetilmesini mümkün kılan koşulları oluşturur.

Önce insanın kendine karşı ödevlerini nasıl ihlal ettiğini birkaç örnekle göstermek istiyoruz. Sarhoşun biri kimseye, hatta doğası güçlüyse kendine de zarar vermez, ama hor görülür. Bizler dalkavukça bir boyun eğiş karşısında lakayt kalamayız, böyle bir insan kişiliğine leke getirir. Dalkavukluk yapmamalıdır, bu şekilde davranışlar insanlığın ortadan kalkmasına yol açar. Ya da bir kimse bir şeyler elde etmek için başkaları tarafından bir top gibi tekmelenmeye, kendisine her şeyin yapılmasına göz yumarsa insanlık değerini ayaklar altına alır. Yalancılık insanın başkalarına karşı ödevlerinden çok kendine karşı ödevlerini ihlal etmesidir. Bir yalancı kimseye zarar vermese bile böyle hareket

etmekle hor görülmeye neden olur, kişiliğini bir yana atar, aşağılık bir şekilde davranır, kendine karşı ödevlerini ihlal eder. Hatta daha da ileri gidersek, insan kendine yapılan iyilikleri kabul ettiği zaman, kendine karşı ödevlerini yerine getirmekten hoşlanmaz; zira iyilik kabul eden hiçbir zaman ödeyemeyeceği bir minnet altına girer; kendisine iyilikte bulunan kişiden önce davranamaz, çünkü bu kişi kendi isteğiyle ondan önce davranarak iyilikte bulunmuştur; karşılık olarak o da bu kişiye iyilik yaparsa, bunu sırf diğeri kendinden önce davranarak iyilikte bulunduğu için yapmış olur; yani ona karşı her zaman minnet altında kalır; ama kim minnet altında kalmak ister ki? Zira kim minnet altına girerse o her zaman baskı altındadır, minnet duyduğu kişiye nazik ve gönül okşar şekilde davranmak zorundadır; böyle hareket etmezse iyilikte bulunan kişi bunu kendisine hissettirecektir, o da sık sık yolunu değiştirerek bu kişiden kaçacak ve kendini çok zorlayacaktır. Ama gönül borucunu hemen ödeyen bir kimsenin kendini zorlamasına gerek kalmaz, o özgürce davranabilir, bu bakımdan kimse kendisine engel olmayacaktır. Yazgısından ya da talihsizliğinden şikayet ederek ahlayıp oflayan ve ağlayan pısırık bir kişinin de gözümüzde hiçbir değeri yoktur, merhamet duymamız gerekirken kendisinden uzak durmaya çalışırız. Başına bir felâket gelse bile bundan acı duymasına karşın dalkavukça sızlanmayan, tersine kendini toplamasını bilen bir kişi sabırla cesaret gösterirse ona karşı biz de merhamet gösteririz. Ayrıca özgürlüğünden vazgeçerek onu para karşılığında satan biri de insanlığa aykırı davranır. Yaşama saygı göstermek bu şekilde değil, ömrü boyunca bir insan gibi, yani refah içinde değil, insanlığa leke getirmeden yaşamakla mümkündür; kişi bir insana yaraşır şekilde yaşamak zorundadır, onu bundan yoksun bırakan her şey kendisini her bakımdan aciz kılar ve insan olmaktan çıkarır. Ayrıca bir şeyler kazanmak için bedenini bilerek başkasına teslim eden, örneğin birkaç bardak bira için dayak yemeye katlanan bir kişi de aynı şekilde kendisine bunun için para verenler de kötü davranmış olurlar, bu tür insanlar kendilerini alçaltırlar. Ana-

babasını ya da dostlarını ölümden kurtaracağını bilse bile bir başkasının eğilimini tatmin etmek için kimse kişiliğinden vazgeçemez, aksi takdirde kendini alçaltır. Para için bu şekilde davranmaktan kaçınmalıdır; bir kimse kendi eğilimini tatmin etmek üzere böyle davranırsa bu, erdemliliğe ve ahlâklılığa aykırı olmasına karşın, çok daha doğaldır, sırf para için ya da başka bir niyetle bu şekilde hareket ederse, bir kişilik olmasına karşın kendisinin bir nesne gibi kullanılmasına göz yumarsa insanlık değerini ayaklar altına alır. İnsanın kendine reva gördüğü kötülükler de bu yüzden tanımlanmayan **crimina carnis** *(tensel suçlar)*dır[37]; bundan dolayı kimse zarar görmez, ama kendi kişiliğinde insana leke getirir, bu durum insanın kendi kişiliğinde insanlık onuruna zarar vermesidir.

İnsanın kendine karşı ödevlerini ihlal etmesinin en üst aşaması intihardır. Peki ama bu davranışın iğrençliği nereden ileri gelmektedir? Bu tür ödevlerde nedeni tanrının koyduğu yasalarda aramamalıdır, çünkü intihar tanrı yasakladığı için iğrenç değildir, tersine iğrenç olduğu için tanrı onu yasaklamıştır; ilk durum söz konusu olsaydı, tanrı intiharı yasaklamadığı için iğrenç olmazdı ve sonra intihar kendinde iğrenç olmadığı için tanrının onu niçin yasakladığını bilmezdim. Demek ki intiharı ve ödevlerin ihlal edilişini iğrenç saymanın, mazur görmemenin nedeni tanrı iradesinden değil, manevi kötülükten çıkarılmalıdır ve bu da insanın kendini telef etmek için özgürlüğünü kullanmasından ileri gelir. Ancak o özgürlüğünü sadece insan gibi yaşamak için kullanmalıdır. Kişiliğine ait her şey üzerinde tasarruf hakkına sahiptir, ama kişiliği üzerinde değil ve özgürlüğü kendi aleyhine kullanamaz. Bu durumda insanın kendine karşı ödevlerini görüp anlaması çok zordur. Gerçi insan intihardan doğal olarak nefret eder, ama üzerinde düşünüp taşınmaya başlarsa, o zaman tüm talihsizliklerden kurtulmak için dünyadan ayrılmak üzere gayret göstermenin mümkün olduğuna inanır. Bu durum çok aldatıcıdır,

37. "**Crimina corporis**" *(Bedensel suçlar)*da (Collins'te olduğu gibi).

basiret kuralına göre en güvenli ve en iyi çare intiharın kendinde iğrenç olmasıdır. Tüm basiret ve düşünme kurallarını kapsayan ahlâklılık kuralı buradadır, insanın kendine karşı ödevlerini gözetmeyi zorunlu ve kesin şekilde emreder. Çünkü insan intihar konusunda gücünü ve özgürlüğünü kendi aleyhine kullanır, kendini bir leş vs. durumuna getirir.

Gerçi bir kimse kendi durumu üzerinde tasarruf hakkına sahiptir, ama kişiliği üzerinde değil, çünkü o bir araç değil amaçtır. Dünyada her şey bir araç değeri taşır, insan bir nesne, yani bir araç değil, bir kişiliktir. Bir amaç olan rasyonel bir varlığın her şey araç olduğu halde kendini bir araç gibi kullanması çok anlamsızdır. Gerçi bir kişi araç olarak başkasına hizmet edebilir, örneğin çalışmasıyla, ama böylelikle kişi ve amaç olmaktan çıkmaz; amaç olamayacak şekilde davranan biri kendini bir araç gibi kullanır ve kişiliğini nesne haline getirir. Kişiliğini araç gibi kullanma tasarrufu bakımından serbest değildir ki, ileride bu konuya birçok yerde değineceğiz.

İnsanın kendine karşı ödevleri, mutluluğu amaçlayan davranışların ilişkisine dayanmaz. Aksi takdirde eğilimlere dayanırlardı ve bir basiret kuralı olurlardı. Oysa eğilimlerin tatmininde araçların zorunluğunu gösteren bu tür kurallar ahlâksal değildir ve insanı yükümlü kılmazlar. Ne var ki, insanın kendine karşı ödevleri her çeşit önyargıdan bağımsızdır ve sadece insanlık onurunu gözetir. Bu ödevler, kişi olarak sınırsız bir özgürlüğe sahip olmamamıza dayanır, kendi kişiliğimizde insanlığın değerini yüceltmemiz gerekir, çünkü bu olmazsa hor görülürüz ve bu da insanın sadece başkalarının değil, kendi gözünde de bir değer taşımadığını gösteren mutlak bir kusurdur. İnsanın kendine karşı ödevleri birinci koşuldur ve ahlâklılık ilkesidir, çünkü kişinin değeri ahlâksal değeri oluşturur, maharetin değeri ise insanın durumuyla ilgilidir. Sokrates hiçbir değeri olmayan çok kötü bir durumdaydı, ama bu durumda bile kişiliğinin değeri çok yüksekti. Yaşamın tüm hazları feda edilse bile insanlık onurunu korumak bütün bu hazların kaybını karşılar ve onay görür. Zira her

şey kaybedilmiş olsa dahi, yine de manevi bir değer kalır geriye. Diğer ödevleri sırf bu insanlık onuruyla yerine getirebiliriz, bu üm diğer ödevlerin temelidir. Manevi değer taşımayan biri kişiiğini alçaltmıştır ve artık ödevlerini yerine getiremez.

İnsanın kendine karşı ödevlerine ilişkin ilke nereden kaynakanmaktadır? Özgürlük bir yandan diğer yetenekleri sınırsızca kullanma olanağını sağlayan yetenektir, yaşamın en yüksek aşamasıdır, tüm yetkinliklerin temelinde yatan zorunlu bir koşul olma özelliğini taşır. Hayvanlar güçlerini keyfi kullanma yeteneğine sahiptir. Ancak bu keyfilik bağımsız değildir, tersine uyarımlar ve **stimulos** *(dürtüler)* nedeniyle zorunlu hale gelir, davranışlarında **bruta necessitas** *(duygusuz zorunluk)*lar. Tüm varlıklar böylesine duyusal itkilere bağlı bir keyfiliğe sahip olsaydılar, o zaman dünyanın manevi hiçbir değeri olmazdı. Dünyanın manevi değeri, yani **summum bonum** *(en üstün iyi)* ise davranmayı zorunlu kılmayan bir keyfilik özgürlüğüdür. Demek ki, özgürlük dünyanın manevi değeridir. Ancak öte yandan özgürlük koşula bağlı kullanımın belirli kuralları altında kısıtlanmazsa o zaman akla gelen en dehşet verici şeydir. Hayvanların davranışları kurala uygundur, çünkü öznel zorunlu kurallara göre vuku bulur. Doğanın bağımsız olanında değil bütününde manevi, öznel yönden zorunlu bir ilke buluruz ve tüm eylemler, davranışlar bu ilkeye göre vuku bulur. Şimdi insanların özgürlüğünü alırsak, burada davranışların kurala uygunluğu konusunda öznel zorunlu hiçbir ilkenin olmadığını görürüz. Eğer böyle bir ilke olsaydı özgürlük olmazdı, o zaman buradan hangi sonuç çıkardı? Özgürlük nesnel kurallarla kısıtlanmazsa ortaya uygarlık dışı, sınırsız bir kargaşa çıkar. Böyle bir durumda insanın diğerlerini ve doğayı yok etmek için güçlerini kullanıp kullanmayacağı bilinmezdi. Özgürlükte, nesnel zorunlu değilse bütün kuralsızlıkları düşünebilirim. Bu nesnel zorunlu nedenler, özgürlüğü kısıtlayan akılda yer almalıdır; yani özgürlüğü iyiye kullanmak en başta gelen kuraldır.

Özgürlüğü kısıtlayan koşul halgisidir? Bu koşul yasadır. Demek ki genel yasa şudur: Tüm davranışlarında kurala uygunluk

egemen olacak şekilde hareket et! O zaman kendi açımdan özgürlüğü kısıtlaması gereken şey ne olmalıdır? Bu, eğilimlerin peşinden gitmemek olmalıdır. Özgürlüğü kısıtlamamı gerektiren asıl kural, özgür davranışları insanlığın aslî amaçlarıyla uyumlu hale getirmektir. Demek ki eğilimlerin peşine takılmayacak, onları bir kural altında toplayacağım. Eğilimlere boyun eğen bir kimse insanlığın aslî amaçlarına aykırı hareket eder, çünkü o özgür davranan bir varlık olarak eğilimlere boyun eğmemek zorundadır, tersine eğilimleri özgürlük vasıtasıyla belirlemelidir, çünkü özgür olduğu için bir kural sahibi olmak zorundadır, ama bu kural insanlığın aslî amacıdır.

Hayvanlarda eğilimler öznel zorunlu nedenler tarafından belirlenir; bu yüzden onlarda kuralsızlık söz konusu değildir. Ama insan eğilimlerinin peşinden giderse hâlâ hayvanlar arasında sayılır, çünkü o zaman onda hayvanlarda bulunmayan bir kuralsızlık ortaya çıkar. İnsanlığın aslî amacıyla kişiliğinde çelişkiye düşer ve kendi aleyhine hareket eder. Dünyadaki tüm kötülükler özgürlükten doğar. Hayvanlar özgür olmadıkları için kurallara göre davranırlar. Oysa özgür varlıklar sadece özgürlüklerini kurallarla kısıtladıkları sürece kurala uygun davranabilirler.

Şimdi insanların kendi kişilikleriyle ilgili davranışlarını ve buradaki özgürlüğü ele almak istiyoruz. Bu davranışlar itkilerden ve eğilimlerden ya da özdeyişlerden ve ilkelerden kaynaklanır. Demek ki, özdeyişleri göz önünde bulundurmak, kendi kişiliğiyle ilgili özgür davranışları kurallar vasıtasıyla kısıtlamak gerekli olmaktadır ve bunlar insanın kendine yönelik kuralları ve ödevleridir. Zira insanları eğilim ve içgüdüleri bakımından ele alırsak bunlara bağlı olmadıklarını ve her ikisi tarafından bir zorunluluk altına sokulmadıklarını görürüz. Doğada insana eğilimlerini tatmin sırasında zarar verecek bir şey yoktur. Zararlı şeylerin tümü kendi buluşlarından ve özgürlüğünü kullanışından çıkmıştır, örneğin alkollü içkiler ve çeşit çeşit yiyecekler gibi; kendi icat ettiği eğilimlerinin peşinden hiçbir kurala uymadan giderse, eğilimlerini tatmin etmek için özgürlüğünden yararlanarak doğa-

nın biçimini bozabilecek iğrenç bir nesne haline gelir. İtiraf etmek gerekir ki, insan eğilimlerini tatmin etmek için pek çok şey bulmuştur; ama mutlaka bir kurala ihtiyacı vardır; bir kurala sahip değilse özgürlüğü büyük bir felâkete dönüşür; demek ki özgürlüğün kısıtlanması gerekmektedir, ama başka özellikler ve yetenekler vasıtasıyla değil, tersine kendisi tarafından. Başta gelen kural şudur: İnsan kendisi açısından tüm eylemlerinde güçlerini kullanırken onların azamisini kullanabilecek şekilde hareket etmelidir. Örneğin bugün içkiyi fazla kaçırmışsam o zaman özgürlüğümü, güçlerimi kullanmaktan aciz olurum; ya da intihar edersem aynı şekilde özgürlüğümü, güçlerimi kullanma yeteneğinden yoksun kalırım. Demek ki bu durum, kendini ve tüm kullanış biçimlerini en yüce yaşam ilkesi[38] olarak koruyan özgürlüğün azami şekilde kullanışıyla çelişmektedir.

Özgürlük sadece belirli koşullarda kendisiyle uyum sağlar, aksi takdirde çatışır. Doğada bir düzenin bulunmadığı varsayılırsa o zaman her şey sona erer, sınırsız özgürlük için de durum aynıdır. Kötülük gerçi doğada gizlidir, ama gerçek şer, ahlâksızlık ise özgürlükte. Başına felâket gelen bir kişiye üzülürüz, ama ahlâksız birinden nefret ederiz ve ceza görmesini sevinçle karşılarız. Özgürlüğü azami şekilde kullanma olanağını sağlayan ve kendisiyle uyumlu hale getiren koşullar insanlığın aslî amaçlarıdır, özgürlük bu amaçlarla uyumlu olmak zorundadır.

Demek ki ödevlerin ilkesi, özgürlüğün kullanılışıyla insanlığın aslî amaçlarının uyumudur. Bunu örneklerle açıklamak istiyoruz, örneğin insan organlarını para karşılığında satmaya yetkili değildir, hatta bir parmağı için 10.000 Taler alsa bile; aksi takdirde insanın tüm organlarını satın almak mümkün olurdu. Özgürlüğü olmayan nesneler üzerinde tasarrufta bulunmak mümkündür, ama bağımsız iradeye sahip bir varlık üzerinde değil; bir kimse böyle davranırsa kendini bir nesne haline sokar ve önüne gelen ona istediği gibi davranabilir, çünkü o kişiliğini bir yana

38. Collins: "yaşamın en yüce ilkesi".

atmıştır. Örneğin insanın kendini haz nesnesi, yani bir şey haline getirdiği cinsel eğilimlerde de durum böyledir; bu yüzden burada da insanlık onurunun çiğnenmesi söz konusu olur ve bundan dolayı utanç duyulur. Demek ki dehşet verici ahlâksızlıkların nedeni, eğilimlerini tatmin etmek için, örneğin bir **crimen carnis contra naturam** *(doğal olana karşı tensel suç)* gibi, kendine pek çok şeyi yapay şekilde icat edebilen özgürlüktür, öte yandan da bu özgürlük insanlığa saygınlık kazandıran erdemin nedenlerinden biridir. Özgürlükten kaynaklanan bazı suçlar ve ahlâksızlıklar intihardan çok daha dehşet verici, hatta sırf adları sayılsa bile tiksinti uyandırıcı durumlar yaratır; biz bunlardan dolayı utanç duyarız, bu yüzden hayvan düzeyine ineriz, bütün bunlar intihardan çok daha kötüdür, çünkü intiharın adını yine de sırf dehşet duymadan, ötekileri ise tiksinti duymadan anmak mümkün değildir. İntihar dehşet verici ve nefret uyandırıcı ahlâksızlıkların en iğrencidir, ama tiksinti ve horgörü yaratan durumlar çok daha iğrençtir.

İnsanın kendine karşı ödevlerine ilişkin ilke kendi çıkarlarından değil, kendine değer biçmesinden ileri gelir, yani davranışlarımızın insanlık onuruyla uyum içinde olması gerekir. Hukukta yer aldığı gibi şunu da söylemek mümkündür: **Neminem laede,** *(Hiç kimseyi incitme)* yani **noli naturam humanam in te ipso laedere.** *(hiçbir insan doğasını kendi içinde incitmemek).*

Davranışlarımızın iki nedeninden ilki hayvani eğilimler, ikincisi de bu eğilimlere boyun eğdiren insanlıktır. Kendimize karşı ödevler olumsuzdur ve esenliğimize yönelik eğilimler bakımından özgürlüğümüzü kısıtlar. Hukuk bilimi diğer insanlara karşı davranışlarımız bakımından özgürlüğümüzü nasıl kısıtlıyorsa, kendimize karşı ödevler de özgürlüğümüzü kendimiz açısından kısıtlar. Kendimize karşı ödevlerin temelinde, insanın kendine değer vermesinden ve kendi gözünde onurunu kaybetmemesinden, davranışlarının insanlıkla uyum içinde olmasından ileri gelen belirli bir özsaygı yatar; kendi gözünde özsaygıya layık ol-

mak, takdire değer vermek kendine karşı ödevlerin en önemli bölümünü oluşturur[39].

Kendine karşı ödevleri daha iyi anlamak için bunların ihlal edilişinden doğan kötü sonuçlar tasarlanmalıdır; o zaman bu durumun insan için ne kadar zararlı olduğu görülecektir. Gerçi sonuçlar ödevlerin ilkesi değildir, tersine manevi çirkinliktir, ama bu yüzden ilkenin daha iyi anlaşılmasına yararlar. Eğilimlerimizi çeşitli buluşlarla tatmin etme özgürlük ve yeteneğine sahip olduğumuz için, bunların kısıtlanmaması halinde insanlar kendi elleriyle sonlarını hazırlayacaktır; gerçi bunu bir basiret kuralı saymak mümkün olurdu, ne var ki basiretimizi ancak sözü geçen sonuçlardan kazanabiliriz; bu yüzden insan özgürlüğünü kısıtlayan bir ilkenin mevcut olması gerekir ki, böylelikle kendisiyle çelişmesin; ve bu ilke ahlâksaldır.

Şimdi, kendimizi düşünen bir varlık olarak gördüğümüz sürece durumumuz bakımından kendimize karşı özel ödevler konusuna geçiyoruz.

İnsanın tüm ahlâksal ödevleri gözetmeye muktedir olacak, yani ahlâksal arılığın ve ilkelerin içinde yer etmesini sağlayacak ve bunlara göre davranmaya çalışacak şekilde kendi üzerinde tasarruf etmek gibi kendine karşı genel bir ödevi vardır. Demek ki bu, insanın kendine karşı genel bir ödevi vardır. Demek ki bu, insanın kendine karşı ilk ödevidir. Zihniyetlerin ahlâksal yönden arı olup olmadıklarını anlamak için kendini gözden geçirmesi, araştırması da buna dahildir. Zihniyetlerin kaynaklarını da araştırmak gerekir ki, bu kaynakların namus mu, kuruntu mu ya da boş inanç mı, arı ahlâklılık mı oldukları anlaşılsın. Bunun ihmal edilmesi ahlâklılığa büyük zarar getirir. Bazıları dinlerinin ve davranışlarının temelinde neyin yattığını araştırsaydı, aralarından pek çoğu burada ahlâklılıktan çok namusun, merhametin, basiretin ya da alışkanlığın bulunduğunu görürdü. İnsanın bu şekilde kendini araştırması istikrarlı olmalıdır; gerçi bu devamlı

39. Menzer: "[...] manevi saygıya kendi gözünde layık olmak için insanlığın kendisiyle uyum sağlamak; onaya değer vermek [...]".

olamayacak özel bir davranıştır, ama hiç durmadan kendimize dikkat etmemiz gerekir, davranışlarımız bakımından böyle bir dikkat kaçınılmaz olmaktadır ve bu da **vigilantia moralis** *(ahlâksal tetikler)*dir[40]. Bu dikkat, zihniyetlerimizin arılığına ve davranışlarımızın güvenilirliğine yönelik olmalıdır.

Ahlâksal düşler ya ahlâk yasasının kendisiyle ya da kendi ahlâksal davranışlarımızla ilgili olabilir. Bunların ilki, bizim açımızdan hoşgörülü bir ahlâk yasası evhamına kapılmaktır. Diğeri ise, ahlâk yasasıyla uyumlu bir ahlâksal yetkinliğe sahip olduğumuzu sanmamızdır. Birincisi diğerinden daha zararlıdır, çünkü bir kimse yetkinliklerinin ahlâk yasasına uygun olduğunu sanırsa, ahlâk yasasının arılığını göstererek kendisini bu sanısından uzaklaştırmak kolay olur. Ama hoşgörülü bir ahlâk yasası tasarlanırsa bu yanlış bir yasa olur ve buna dayanarak yanlış özdeyişler, ilkeler edinilir, sonra da davranışların ahlâksal iyilik içermesi mümkün olmaz.

1. İnsanın Yaraşır Şekilde Kendine Değer Biçmesi

Bu kendine değer biçişin bileşenleri bir yandan alçakgönüllülük, öte yandan da gerçek soylu gururdur. Bunların tam karşıtı ise habasettir.

Kişiliğimiz hakkında önemsiz bir fikir beslemek için nedenler vardır; ama insanlığımız bakımından önemli bir fikre sahip olmamız gerekir. Çünkü kendimizi kutsal ahlâk yasasıyla karşılaştırırsak onunla uyum sağlamaktan ne kadar uzak olduğumuzu görürüz. Kişiliğimize ilişkin bu önemsiz fikir, demek ki ahlâk yasasıyla yapılan karşılaştırmadan çıkmaktadır ve bu yüzden kendimizi küçük görmek için yeterli neden vardır; ama kendimizi başkalarıyla karşılaştırdığımızda hakkımızda önemsiz bir fikir beslemek için hiçbir neden yoktur, çünkü ben kendimi aynı şekilde bir başkası gibi değerli sayarım. Başkalarıyla karşılaştırma sırasındaki bu

40. (M:) *Ethica*, parag. 159.

değer biçiş soylu gururdur. Başkaları bakımından insanın kişiliği hakkında beslediği önemsiz fikir alçakgönüllülük değildir, tersine değersiz bir ruhu ele verir ve dalkavukça bir mizaçtır. Gerçek erdemin sadece bir benzeri olan bu tür hayali bir erdem keşişlere özgü bir erdemdir ve hiç doğal değildir, çünkü diğerleri karşısında kendini küçük gören bir kimse sırf kendine değer vermesiyle gurur duyar. Kendimize değer biçmemiz makuldür, çünkü başkasıyla aynı değere sahip olduğumuza ilişkin gerçek kimseye zarar vermez. Ama hakkımızda bir yargıya varmak istiyorsak o zaman kendimizi arı ahlâk yasasıyla karşılaştırmak zorundayız ve alçakgönüllülük için gereken nedenleri orada buluruz. Kendimizi diğer namuslu kişilerle karşılaştırmak zorunda değiliz, çünkü onlar ahlâk yasasının sadece suretleridir. Kutsal Kitap bize alçakgönüllülüğü öğretmez, tersine bizi alçakgönüllü yapar.

Bencillikten dolayı kendimize bir değer biçebiliriz ve bu kişiliğimize yönelik bir iltifat ve teveccüh olur. Basiret kurallarına göre bu pragmatik değer biçiş makuldür ve esenliği gözetmeye çalıştığı sürece mümkündür. Kimse benden alçalmamı ve kendimi başkalarından değersiz görmemi isteyemez, ama herkes başkalarından, kendilerini yüksek görmemelerini talep etme hakkına sahiptir. İnsanlık onuruna dayalı ahlâksal değer biçişin temeli hiçbir zaman kendini başkalarıyla değil, sadece ahlâk yasasıyla karşılaştırmak olmalıdır.

İnsanlar kendi ahlâk değerlerine başkalarını ölçü almaya çok yatkındır ve sonra bazılarından önce davrandıklarını sanırlar, o zaman bunun ahlâksal hodpesentlik olduğuna inanılır; oysa bu, insanın kendini ahlâk yasasıyla karşılaştırırken yetkin olduğuna inanmasından çok daha fazlasına tekabül eder. Hiç de iyi olmadığım halde başkalarından daha iyi olduğuma her zaman inanabilirim, hem de sadece en kötüsünden daha iyi olsam bile; demek ki bu asıl ahlâksal kendini beğenmişlik değildir. Eğer ahlâksal alçakgönüllülük ahlâk yasası bakımından hodpesentliğin kısıtlanmasıysa, o zaman bu asla başkalarıyla değil, ahlâk yasasıyla karşılaştırmaya dayanır. Demek ki alçakgönüllülük, ahlâksal değerimiz

hakkında beslediğimiz önemlilik fikrini davranışlarımızı ahlâk yasasıyla karşılaştırarak kısıtlamaktan ileri gelmektedir. Davranışların ahlâk yasasıyla karşılaştırılması insanı alçakgönüllü yapar.

İnsanın kendisi hakkında önemsiz bir fikre sahip olmasının nedeni vardır, çünkü davranışları ahlâk yasasına ters düşer ve arı olmaktan uzaktır. Kusurlu olmasından dolayı yasayı ihlal eder ve ona aykırı davranır, zayıflığı yüzünden iyi davranışları yasanın arılığına yaklaşamaz. Ahlâk yasasını hoşgörülü diye tasarlayan bir kimse kendini büyük görebilir ve hodpesent olabilir, çünkü davranışlarına seçtiği ölçü doğru değildir.

Eskilerin alçakgönüllülüğe ve ahlâksal erdemlere ilişkin kavramları arı değildi ve ahlâk yasasıyla uyum sağlamıyordu; bize ahlâklılığı ilk defa arı biçimiyle gösteren Kutsal Kitap'tır ve tarihin de kanıtladığı gibi[41] hiçbir şey ona yaklaşamaz.

Ancak yanlış anlaşıldığı zaman bu alçakgönüllülük zararlı sonuçlara yol açabilir; yani bir cesaretsizliğin ortaya çıkmasına neden olur, insan davranışlarının yetkin olmamasından dolayı ahlâk yasasıyla asla uyum sağlayamayacağına inanır, bir şey yapma cesaretini göstermeyerek atıl kalır.

Hodpesentlik ve cesaretsizlik insanın ahlâk yasasından uzaklaştığı zaman içine düştüğü iki tehlikeli durumdur. İnsan bir yandan umutsuzluğa kapılmayıp her ne kadar uyum sağlamasa da ahlâk yasasına uymak için gücü olduğuna inanmalıdır. Ama öte yandan hodpesentliğe düşebilir ve gücüne fazlasıyla güvenebilir. Bu hodpesentlik sadece yasanın arılığı tarafından engellenebilir, zira yasa tüm arılığıyla açıklanırsa o zaman kimse yasayı kendi gücüyle tamamen arı şekilde yerine getirebileceğini sanan bir budala durumuna düşmeyecektir; bu yüzden bundan korkmamalıdır, tek tehlike insanın inanarak bir şey yapma cesaretini göstermemesidir. Bu sonuncusu, bir şey yapmak istemeyip her şeyi tanrıya bırakan tembellerin dinidir. Cesaretsizliğe çare bulmak için şuna dikkat etmeli: Yeteneğimizin bilincine vararak elimiz-

41. Menzer: "anlatılanların da kanıtladığı gibi".

den gelen her şeyi yaptığımız zaman, zayıflığımızın ve kusurlarımızın tanrı muavenetiyle tamamlanacağını umut edebiliriz; yalnız bu koşulda umut edebiliriz, çünkü sırf böylelikle tanrının muavenetine layık oluruz.

Yazarlardan bazılarının insanları iyi zihniyetten yoksun bırakmaya çalışmaları ve böylelikle zayıflıklarına inandırdıklarını sanmaları, bu şekilde alçakgönüllülüğe ve tanrıdan muavenet niyaz etmeye teşvik edileceklerini ileri sürmeleri hiç de doğru bir davranış değildir. Gerçi insanın kendi zayıflığını görüp anlaması uygun ve iyidir, ama iyi bir zihniyet kazanması için değil; çünkü tanrı ona muavenet edecekse onun da en azından bu muavenete layık olması gerekir. Erdemlerdeki değerin düşürülmesi kaçınılmaz olarak zarara yol açar ki, bu yüzden insan her ikisini de, yani hem hayırseveri hem de ahlâksız kişiyi bir tutar, çünkü o zaman hayırsever de iyi bir zihniyete sahip değildir. Bu nedenle herkes en azından bir defa iyi zihniyetlerden dolayı iyi bir davranışta bulunduğunu ve daha fazlasını yapmaya ehil olduğunu hissedecektir; bu eylemler her zaman arı ve ahlâk yasasıyla uyum içinde olmasa bile her defasında giderek arılığa ve yasaya yaklaşırlar.

2. Vicdan Üstüne

Vicdan insanın kendini ahlâk yasalarına uydurmasını sağlayan bir içgüdüdür. Kendi hakkında hüküm vermek değil, tersine kendini uydurmak içgüdüdür, bir yetenek değildir.

Biz hakkımızda ahlâk yasalarına göre hüküm vermek için bir yeteneğe sahibiz; bu yetenekten istediğimiz gibi yararlanabiliriz. Vicdan ise, bizi davranışlarımızın yasaya uygun olup olmaması yüzünden irademiz dışında yargıç önüne çıkarmak için itici bir güce sahiptir. Demek ki, bu bir içgüdüdür, hüküm verme yeteneği değildir; hüküm vermek değil, uymak bir içgüdüdür. Hüküm veren bir yargıcın bundan farkı, onun **valide** *(geçerli)* hüküm verebilmesi ve kararı yasaya göre edimsel uygulayabilmesidir; var-

dığı hüküm kesindir ve bir özdeyiştir; bir yargıç yalnız hüküm vermez, üstelik ya mahkûm eder ya da serbest bırakır.

Eğer vicdan bir hüküm verme itkisi olsaydı, o zaman diğer yetenekler gibi, yani kendini başkalarıyla karşılaştırma, övme itkileri gibi, bir idrak etme yeteneği olurdu; bunlar[42] hüküm verme itkisi değildir. Herkes basiret kurallarına[43] göre yerine getirdiği iyi davranışlarından dolayı kendini övme itkisine sahiptir. Buna karşılık basiretsiz davrandığı için kendi kendine serzenişte de bulunur. Demek ki, herkes basiret kuralına göre kendini övmek ve yermek için bir itkiye sahiptir. Ne var ki, bu henüz vicdan değildir, sadece vicdanın bir benzeridir, buna göre insan kendini över ve yerer. İnsanlar bu benzerlerle vicdanı sık bık birbirine karıştırma alışkanlığındadır. İdamını bekleyen bir suçlu kendine kızar, ağır serzenişlerde bulunur, telaşa düşer, ama en çok da eylemlerinde basiretsiz davranarak yakalandığına kızar. Ne ki o bu serzenişleri ahlâklılığa aykırı vicdani serzenişlerle birbirine karıştırır; ama bu durumu kazasız belasız atlatsaydı kendine serzenişte bulunmayacaktı, öte yandan da bir vicdan sahibi olsaydı durumu atlatsa bile yine de kendine serzenişte bulunurdu. Demek ki basiret kurallarına göre hükme varmayı vicdani hükümden ayırmak gerekir.

Pek çok kişi vicdan saydığı bir vicdan benzerine sahiptir ve genellikle hastalanıp yatağa düşünce gelen pişmanlık, ahlâklılık bakımından davranışlarından duydukları pişmanlık değildir, tersine bu pişmanlık basiretsizliklerinden ve şimdi de yargıç karşısına çıkmaları gerektiği için buna dayanamamalarından dolayı duydukları pişmanlıktır. Sonuçları her zaman cezayı gerektiren, bu yüzden yasalara aykırı hareket etmenin hangi cezaları gerektirdiğini sezdiren kötülükler işlemiş bir kimse bunlardan tiksiniyorsa, işlediği kötülüklerden ceza yüzünden mi yoksa yasalara aykırı hareket etmek yüzünden mi tiksindiğini bilmez. Ahlâk duygusu olmayan, yani ahlâksal kötülükten doğrudan doğruya

42. Menzer: "onlar".
43. Menzer: "kurallar ve basiret".

tiksinti duymayan ve ahlâksal iyilikten hoşlanmayan bir kimse vicdan sahibi değildir. Kötü bir davranış yüzünden dava edilmekten korkan bir kimse eylemin iğrençliğinden değil, başına gelen kötü sonuçlardan dolayı kendine serzenişte bulunur ve böyle biri vicdan sahibi değildir, sadece bir vicdan benzeri taşır. Ama sonuçları ne olursa olsun eylemin iğrençliğini hisseden biri vicdan sahibidir. Bu ikisi kesinlikle birbirine karıştırılmamalıdır. Basiretsizliğin sonuçlarından dolayı yapılan serzenişler, ahlâklılığın çiğnenmesinden dolayı yapılan serzenişler diye görülmemelidir. İnsanın tiksindiği için mi davranışından pişmanlık duyduğu yoksa bu davranışından dolayı kendisini haksız göreceğini bildiği bir yargıç karşısına çıkacağı için mi kendine serzenişte bulunduğu konusu yaşamda örneğin bir eğitmen tarafından çok dikkatle gözetilmelidir. Eğer pişmanlık ilk defa ölüm döşeğinde duyulursa bu ahlâklılık değildir, zira nedeni sadece yaklaşan ölümdür; ölümden korkulmasaydı kişinin davranışlarından dolayı pişmanlık duyması zor olurdu. O zaman insan talihsiz bir kumarbaza benzer, basiretsiz davrandığı için kendine öfkelenip kızar ve dövünüp durur. Bu durumda kötülükten değil, bundan doğan sonuçlardan tiksinti duyulur. Bu vicdan benzeri duygu yüzünden bu tür insanları teselli etmekten sakınmalıdır.

Basiret bize sadece serzenişte bulunur, oysa vicdan bizi suçlar. Bir defa basirete aykırı davranıldığı zaman kimse uzun süre serzenişlerle kendine işkence etmez, tersine sadece bundan bir ders çıkarılana kadar üzerinde durulur, böylece bunun kendisi bir basiret kuralı haline gelir ve güçlü bir kişiliği açığa vurarak özsaygıya yeterli olur. Oysa vicdani suçlamayı reddetmek mümkün değildir ve bunun vuku bulma mecburiyeti de yoktur, o bu noktada iradeye dayanmaz. Suçlamanın reddedilişinde ve vicdan azabında güçlü bir kişilik değil, daha çok habaset ve teolojik dikkafalılık aranmalıdır. Vicdanın suçlamalarını keyfine göre reddedebilen bir kimse, tıpkı üzerinde hüküm ve nüfuzu olmayan yargıcın suçlamalarını reddedebilen bir asi gibidir.

Vicdan ahlâk yasalarına göre kesin yargıya varmak için bir

içgüdüdür, bir yargıç kararıdır ve bir yargıcın sadece cezalandırması ve serbest bırakılması ama ödüllendirmemesi gibi, vicdan da ya aklar ya da suçlu ilan eder.

Vicdani yargı hissedilip uygulandığı zaman kesindir. Buradan iki sonuç çıkar: Yargıç tarafından verilen kesin kararın ilk sonucu ahlâksal pişmanlıktır; kararı etkili kılan ikinci sonuç eylemin yargıç kararına uygun vuku bulmasıdır. Ahlâk yasasını hoşnut kılmak üzere gerekenleri yerine getirmek için hiçbir çaba yaratmadığı zaman vicdan atıl olur ve insan ne kadar pişmanlık duyarsa duysun ahlâk yasasına göre yerine getirmesi gerekenleri yapmazsa bu pişmanlık da bir işe yaramaz. Çünkü **foro humano** *(insansal mahkeme)*de bile vecibeler pişmanlık göstererek değil, karşılığı ödenerek yerine getirilir. Bu yüzden vaizler hasta yatağındakileri artık telafisi imkansız olan kendine karşı ödevlerini ihlal ettikleri için pişmanlık duymaya, ama başkalarına haksızlıkta bulunmuşlarsa bunu gerçekten telafi etmek için uğraşmaya ikna etmelidirler, zira ağlayıp sızlamak **foro divino** *(tanrısal mahkeme)*de **foro humano** *(insansal mahkeme)*den daha az işe yarar. Ne var ki, ölüm döşeğinde böyle etkin bir pişmanlık örneği görülmemiştir, bu durum aynı zamanda büyük önem taşıyan böyle bir davranışın ihmal edilişine bir kanıt oluşturur.

Vicdanımızın manevi mahkemesini gereği gibi dışımızdaki mahkemeyle karşılaştırabiliriz. Demek ki, içimizde bir davacı buluruz, ama bu davacı, duyguya[44] ait olmayıp akılda yer alan ve asla bozamayacağımız, doğruluğunu ve arılığını yadsıyamayacağımız bir yasa bulunmasaydı mevcut olmayabilirdi. Bu ahlâk yasası, kutsal ve dokunulmaz bir yasa olarak insanın temelinde yatar. Ayrıca insanın içinde bir avukat da vardır, yani davacı tekrar itirazları önlemeye çalışacağı için kendine mazeret bulan ve suçlamaya karşı birçok bahane çıkaran bencilik. Son olarak içimizde, bizi aklayan ya da mahkûm eden bir yargıç da buluruz. Bu yargıcın gözünü bağlamak asla mümkün değildir, daha çok insa-

44. Collins: "medeni olumlu yasaya değil".

nın vicdanını hiç araştırmaması söz konusudur; ama araştırırsa o zaman yargıç tarafsız yargıya varır, kararını özenle gerçekten yana yer alarak verir, meğer ki yanlış ahlâklılık ilkelerine sahip olsun. Gerçi insanlar hiç kuşkusuz avukatın sesine kulak verirler, ama ölüm döşeğinde daha çok davacıyı dinlerler. Yasanın arılığı temiz bir vicdan gerektirir; çünkü davacı tüm davranışlarımızda müteyakkız olmak zorundadır, davranışlarımızı değerlendirirken doğruluktan şaşmamalıyız ve sonuçta yasaya göre varılan yargıya uymak bakımından ahlâklılığa ve vicdani güce sahip olmalıyız. Vicdanın spekülatif olmaması, etkinlik ilkesi içermesi gerekir, bundan dolayı bir saygınlığa ve yargısını uygulamak için güce de sahip olmalıdır. Hangi yargıç sadece ihtar vermekle ve kararının dinlenmesiyle yetinebilir ki? Yargıç kararının yerine getirilmesi zorunludur.

Doğru vicdanla yanılan vicdan arasındaki fark[45] şuna dayanır: Vicdani yanılgı iki çeşit olabilir: **error facti** *(eylem hatası)* ve **error legis** *(yasanın hatası)*. Yanılan vicdana göre hareket eden bir kimse vicdanına göre hareket eder; böyle davrandığı zaman gerçi davranışı yanlıştır, ama bu onun suçlu sayılmasını gerektirmez. Bir **errores culpabiles** *(suçlanabilen hatalar)* bir de **errores inculpabiles** *(suçlanamayan hatalar)* vardır. Doğal yükümlülüğü bakımından kimse yanlışlık yapamaz, çünkü doğal ahlâk yasalarını bilmeyen yoktur, bu yasalar herkesin aklında yer alır, bu yüzden böyle bir yanlışlıkta bulunan biri suçsuz değildir; sırf olumlu bir yasa bakımından **errores** *(hatalar)* **inculpabiles** *(suçlanamayan)*dır, çünkü insan bir **conscientiae erroneae** *(aklın yanlışları)* mucibince suçlu duruma düşmeden davranabilir. Ama doğal yasa bakımından **errores inculpabiles** *(suçlanamayan hatalar)* yoktur.

Ancak olumlu bir yasa doğal yasaya muhalefet ederse, örneğin bazı dinlere göre başka dinden insanlara karşı hiddetlenmek ve kıyameti koparmak için olduğu gibi, o zaman insan hangi yasaya göre davranmalıdır? Diyelim ki, bir kişiye iyi bir davranışın

45. (M:) *Ethica*, parag. 177.

Cizvitlerde olduğu gibi şakacılıkla yerine getirilebileceği söylenmiş olsun, o zaman bu kişi vicdanına göre davranmaz, çünkü niyeti ne olursa olsun haksızlık yapmasını önleyen doğal yasadan haberi vardır; bu noktada doğal vicdanın kararı haberdar vicdan yasasının karşıtı olduğu için bu kişi birincisine kulak vermek zorundadır. Olumlu yasa doğal olanına ters düşen hiçbir şey içermez, çünkü doğal olanı tüm olumlu yasaların koşuludur.

İnsanın yanılan vicdanla kendini mazur göstermesi kötüdür, pek çok şeyin suçunu buna yüklemek mümkündür, yanılgıların da mutlaka hesabı verilmelidir.

Yazar[46] vicdanı doğal vicdan diye tanımlıyor; belki onu vahyedilmiş olanından ayırmak istiyor. Her vicdan doğaldır, ama bunun temelinde doğaüstü ya da vahyedilmiş bir yasa yatabilir. Vicdan tanrısal mahkemeyi içimizde tasarlar: Birincisi, o zihniyetlerimizi ve davranışlarımızı yasanın arılığına ve kutsallığına göre değerlendirir; ikincisi, biz onu aldatamayız; son olarak üçüncüsü, ondan kaçamayız, çünkü o tanrı gibi her yerde hazır ve nazırdır. Demek ki vicdan tanrısal mahkemenin içimizdeki temsilcisidir, bu yüzden ona asla aykırı hareket edilemez.

Conscientiae naturali *(Doğal vicdan)* karşısına **artificialem** *(yeteneği)* çıkarmak mümkün olabilirdi. Pek çok kişi vicdanın, yetenekle eğitimin eseri olduğunu, alışkanlığa göre mahkûm ettiğini ve akladığını iddia etmiştir. Böyle olsaydı bile o zaman bu tür bir eğitim görmemiş ve vicdani alışkanlığı olmayan bir kimse vicdan azabı çekmekten vazgeçebilirdi, ama durum böyle değildir. Gerçi yetenek ve eğitim doğuştan sahip olduğumuz şeyler konusunda bize beceri kazandırmalıdır; vicdanın yönlendirmesi gerekiyorsa bizim önceden iyilik ve şer hakkında bilgimiz olmalıdır; aklımız eğitilmiş olsa bile vicdanın eğitilmiş olması gerekmez.

Demek vicdan sadece doğal bir vicdandır. Vicdanı edimden önce, edim sırasında ve edimden sonra diye ayırmak mümkündü. Edimden önce vicdan insanı bu edimden uzak tutacak kadar

46. (M:) *Ethica*, parag. 180.

güçlüdür; edim sırasında daha güçlüdür ve en güçlü hali ise edimden sonradır. Edimden önce vicdan henüz o kadar güçlü olmayabilir, çünkü edim daha gerçekleşmemiştir ve eğilim henüz tatmin edilmediği için insan kendini pek güçlü hissetmez, yani vicdana karşı duracak kadar güçlüdür. Edim sırasında vicdan artık daha güçlüdür ve eğilim de tatmin edildiği için vicdana karşı koyamayacak kadar güçsüzleşir, bundan dolayı daha sonra vicdan en güçlü duruma gelir. Tutkudan doğan en güçlü eğilimin tatmininden sonra insan bir iğrenme bile duyar, çünkü tatmin edilen güçlü duygulanım tamamen söner ve direnemez, sonra vicdan en güçlü duruma gelir ve bunu pişmanlık izler; ne ki vicdan henüz eksiklikler gösterir, sadece bununla kalması için yasayı yerine getirmek gerekir.

Conscientia concomitans *(Eşlik eden vicdan)*[47] alışkanlık nedeniyle sonuçta zayıf düşer ve insan böylece tütün içer gibi kötülüğe alışır. Ardından vicdan tüm saygınlığını kaybeder ve mahkemede artık karar verilmediği ve yerine getirilmediği için gereksiz hale gelen suçlamalar da son bulur. Önemsiz şeylerden **adiaphoris** *(önemsiz şeylerden)* dolayı vicdana ufak tefek serzenişler yapılırsa, o zaman bu mikrolojik bir vicdan ve bunun önüne konan sorular da vicdanbilim olur, örneğin birini alaya almak için ona yalan söylemek gerekir mi, gerekmez mi? Bazı göreneklerde ne türlü davranmalıdır? Bu tür ayrıntılarda vicdan ne kadar mikrolojik ve kılı kırk yarar olursa pratikte o kadar işe yaramaz duruma düşer; özellikle bu tür şeyler olumlu yasalarda spekülasyon konusu olmakta ve ayrıca bunlara kapı açılmaktadır. Canlı bir vicdan, insanın kusurlarından dolayı kendine serzenişte bulunabilmesidir. Ama bir de hüzünlü, içe kapanık vicdan vardır, bunda insan hiçbir neden olmadığı halde davranışlarında kötülük aramaya uğraşır, oysa bu hiç gerekli değildir. Vicdan içimizde yer alan bir despot olmamalıdır. Vicdanımızı zedelemeden davranışlarımızda her zaman neşeli olabiliriz. Eziyet verici

47. (M:) **Ethica**, parag. 181.

bir vicdana sahip olanlar daha sonra tamamen usanırlar ve sonuçta ona başvurmaktan vazgeçerler.

3. Bencilik Üstüne

Başkalarına sempati duymak onların yetkinlikleri hakkında varılan sempati yargısıdır. Ama kendine sempati duymak ya da bencilik, yetkinlik yargısından dolayı insanın kendinden hoşnut olmasıdır. Philotia* (hubbu nefis) ya da ahlâksal bencilik, kibrin ya da ahlâksal hodpesentliğin tam karşıtıdır. Philotia'nın kibirden farkı, birincisi insanın kendi yetkinliklerinden hoşnut olmasına ilişkin bir eğilimdir sadece, diğeri insanın kendine kazanç çıkardığı makul olmayan bir hodbinliktir; bu ise ahlâksal yetkinliklerin payına düşmekten çok onlara yarar sağlar; philotia hiçbir talep öne sürmez, tersine kendinden hoşnuttur ve kendine serzenişte bulunmaz, ahlâksal yetkinliklerinden gurur duyar, diğeri ise duymaz, kusursuz ve suçsuz olduğunu sanır. Demek ki kibir zararlı bir kusurdur. Philotia kendini bir model olarak ahlâk yasasıyla değil örneklerle karşılaştırır, böylece insan kendinden hoşnut olmasının nedenini bulur. Ahlâklı insan örnekleri deneyimden çıkan ölçütlerdir, ahlâk yasası ise akıldan çıkan bir ölçüttür. Birinci ölçüt kullanıldığı zaman buradan philotia ya da kibir doğar. Kibir, insan ahlâk yasasını dar anlamda ve hoşgörülü diye tasarladığı ya da içimizdeki ahlâki yargıç taraf tuttuğu zaman ortaya çıkar. Ahlâk yasası hoşgörülü diye düşünüldüğü, içimizdeki yargıç hoşgörüyle yargıya vardığı zaman insan daha kibirli olabilir.

Değer biçmeyi bencilikten ayırmalıdır. Değer biçme manevi değere dayanır, sevgi ise esenlik bakımından değerimle olan ilişkiye dayanır. Manevi değer taşıyan şeylere değer verir, ilişki bakımından bir değeri olan şeyleri severiz; örneğin akıl nerede kullanıldığı düşünülmeden manevi bir değer taşır. Ödevlerini gözeten, kişiliğine leke getirmeyen bir kimse değerlidir, hoşsohbet

* Philotia: İnsanın kendine olan sevgisi (-çn).

bir kimse de sevimlidir. Hakkımızdaki yargı bizi sevimli ya da saygıya değer diye tasarlayabilir. Eğer zengin olsaydı severek herkese yardım etmek istediğini, temiz bir yürek taşıdığını sanan bir kimse gerçekten zengin olduğu zaman, bu defa da bir başkası gibi daha çok zengin olsaydım, diye düşünür, çünkü o bu temiz yüreğe geçici ihtiyaç duyar. Her cimrinin inandığı gibi kendini sevimli bulur. Kendi açısından insanlığın aslî amaçlarına hizmet ettiğine inanan bir kimse ise saygıya değer olduğunu sanır. İyi yürekli olduğuna inanan ve insanların refahına anlamsız dileklerle destek veren bir kimse de philotia'ya kapılır. İnsanın kendini iyi şeylerden esirgememesi çok doğaldır, ama kendisi hakkında iyi düşünceler beslemesi doğal değildir. İnsanlar mizaçlarının farklılığına göre philotia'ya ya da kibre kapılırlar. Gellert'in ahlâkı sevgi ve hayırseverlikle doludur, ahlâkçıların merakı olan dostluktan bol bol söz eder ve bu tür bir ahlâk benciliğe fırsat tanır. Ancak insan hem sevimli ve değerli hem de saygın olmak zorunda değildir. Taraf tutmayan, işine bağlı ve namuslu, rüşvet kabul etmeyen bir kimse sevginin nesnesi değildir, geliri bakımından vicdanının sesini dinlediği için eliaçıklığa ve sevgiye ilişkin davranışları kısıtlı kalacak, bundan dolayı da başkalarının gözünde sevimli olmayacaktır. Bu kişinin mutluluğu, başkalarının kendisini sadece saygıya değer bulmasından ileri gelir, erdem onun gerçek manevi değeridir. Demek ki, bir kimse sevimli olmadığı için sevginin değil, ama saygının nesnesi olabilir. Biz kötü bir insanı da sevebiliriz, ancak ona saygı duymayız.

Ahlâkta benciliği artıran her şey reddedilmeli ve sadece insanı değerli kılan şeyler tavsiye edilmelidir; örneğin kendine karşı ödevleri gözetmek, namuslu ve vicdanlı olmak gibi; insan sevginin nesnesi olmasa bile, inatla değil ama çekinmeden herkesin yüzüne bakabilir, zira o zaman da bir değer taşır. Ama bu kibir değildir, çünkü burada yasal ölçüt etkisini gösterir. Kendimi ahlâk yasasıyla karşılaştırırsam yasa bakımından alçakgönüllü olurum, ama başkalarıyla karşılaştırdığım zaman değerli sayabilirim. Ahlâksal yetkinlikleri bakımından insanın kendisi hakkında

yüce fikirler beslediği philotia saygının nesnesi değildir. Bu, insanın zihniyetlerini iyi zihniyetler diye görmesinden, anlamsız dilekler ve romantik düşüncelerle dünyanın mutluluğuna destek verdiğini sanmasından ileri gelir. Böyle biri Tatarları sever ve onlara hayırseverlik göstermeyi ister, ama en yakınını düşünmez, çünkü o çok yakınındadır. Philotia faal değildir ve sadece insanın yüreğini kurutan dileklerden oluşur. Benciler cesur ve faal olmayan sevimli kişilerdir, kibir ise en azından hâlâ faaldir. İnsanî ahlâksal mahkemede benciliğe neden olan safsatalar mevcuttur. Bu avukat yasaları kendi çıkarı doğrultusunda sofistçe açıkladığı zaman bir safsatacıdır, ama öte yandan olguları yadsımak için bir dolandırıcı da olur. İnsan her ne kadar safsatacı da olsa avukatının kendi gözünde itibarının olmadığını yine kendi bulur, onu daha çok bir tezvirci olarak görür. Bunu düşünmeyen ve görmeyen bir kimse zayıf bir kişidir. Bu safsatacı yasayı istediği gibi yorumlar, yasa metninden kendi çıkarı doğrutusunda yararlanır ve facto'da zihniyete değil dış koşullara bakar, olasılığa göre hareket eder. Bu ahlâksal olasıcılık, insanın kendini aldatmasına ve ilkelere göre doğru davranmak konusunda kandırmasına yarayan bir araçtır. İnsanın, gerçek yasaya sığınarak kötülük yapabilmek için kendine sahte bir yasa uydurmasından daha vahim ve iğrenç bir şey yoktur. Bir kimse ahlâk yasasını ihlal etse de bu yasayı arılığı içinde idrak ettiği sürece kendisini doğru yola sokmak mümkündür, çünkü önünde hâlâ arı bir yasa bulunmaktadır; ama kendine elverişli ve sahte bir yasa uyduran bir kimse kötülüklerine bir ilke bulmuş olur ve onun düzelmesini umut etmek boşunadır.

İnsanın sadece başkalarıyla olan ilişkisinde kendine yüksek değer biçmesi ahlâksal benciliktir. Oysa kişi değerini başkalarıyla ilişkisine göre değil, ahlâk yasasının kurallarına göre biçmelidir, çünkü başkalarını ölçüt almak rastlantıya kalmıştır, sonra tamamen farklı bir değer ortaya çıkar; buna karşılık başkalarından daha az bir değere sahip olduğumuzu görürsek o zaman yüksek değerlerden nefret ederiz, sonuçta haset ve kıskançlık doğar. Ço-

cuklarını ahlâklı yetiştirmeye çalışmayan anababalar bu duyguları onlara aşılar ve hep başka çocukları örnek gösterirler, bunun üzerine onlar da diğer çocuklara öfke duyarlar; zira bu çocuklar olmasaydı kendilerinden iyisi olmayacaktı.

Kendimizi sadece başkalarıyla olan ilişkimizde sevmek ahlâksal tekbenciliktir. Ancak bu insanın kendine değil, başkalarına karşı ödevleri arasına girer.

4. İnsanın Kendine Hakimiyeti

Kendine hakimiyetin genel ilkesi, insanlığın ya da insan doğasının aslî amaçları bakımından kişiliğe değer biçmektir; başkalarına karşı ödevlerin yerine getirilebilmesi için gereken koşullar da insanın kendine karşı ödevleridir. İşte bu, insanın kendine karşı ödevlerine ilişkin ilkedir ve ahlâklılığın nesnel koşuludur.

Kendine karşı ödevleri yerine getirmenin öznel koşulu hangisidir? Kural şudur: Kendine hakim olmaya çalış, zira kendine karşı ödevlerini yerine getirmeye bu koşulda muktedir olursun.

İnsanda hükmedilmesi ve nöbetçi gözetiminde kurala bağlanması gereken bayağı bir yan vardır, zora başvurulması gerektiği zaman da bu bayağı yanı yönetimin talimatına uygun şekilde kuralları kabul etmeye zorlamalıdır. İnsandaki bu bayağı yan duyusal davranışlardır. Bunlar aklın kurallarıyla uyuşmazlar, ama uyuştukları zaman iyidirler.

İnsan mutlaka disiplinli olmalı ve kendini basiret kurallarına göre disiplin altına almalıdır, örneğin genellikle uykudan geç kalkmak ister, ama gerekli olduğunu gördüğü için kendini yataktan kalkmaya zorlar; aynı şekilde fazla yemek ya da içmek isteği duyar, ama bunun zararlı olduğunu görür. Bu disiplin akıl tarafından verilen talimatların duyusallıktan kaynaklanan davranışlar üzerindeki yürütme gücüdür. Bu, basirete ilişkin ya da pragmatik disiplindir. Ne var ki, başka bir disipline daha, yani ahlâksal disipline de sahip olmamız gerekir; bu disiplin uyarınca duyusal davranışlarımıza basirete göre değil, ahlâk yasalarına uy-

gun şekilde hakim olmaya ve onları bastırmaya çalışmak zorundayız. Ahlâksal disiplin bu güçten ileri gelir ve bu da kendimize karşı ödevlerimizi yerine getirebilmemizi sağlayan koşuldur. Bu durumda şöyle diyebiliriz: Kendine hakimiyet, insanın kendine karşı olan ödevlerinin en başta gelenidir. İnsanın kendine hakimiyeti, özgür irademizin tüm ilkelerine ve iktidarına[48] boyun eğdirebilmemizden ileri gelir. Bunu iki kurala göre düşünmek mümkündür: Basiret kuralına ve ahlâklılık kuralına göre. Gerçi basiret kuralları aklın kurallarına dayanır, ama basiret kuralında akıl duyusallığa hizmet eder, ona eğilimleri tatmin etmeye yarayan araçları sağlar, çünkü amaçlar bakımından duyusallığa bağımlıdır. Gerçek hakimiyet ise ahlâktır. Bu hükümrandır ve yasaları duyusallık üzerinde, pragmatik olanları gibi değil, kesinkes hükmeder, çünkü pragmatik olanlarda akıl diğerlerine aykırı bir duyusallığa ihtiyaç duyar. Üzerimizde hükümran bir güç bulunması için ahlâklılığa duyusallığımızı bastıracak en geniş yetkiyi vermek zorundayız.

İnsan istediği zaman kendine hakim olabilir mi? Bu, insanın kendisine kalıyor gibi görünmesinden dolayı öyle gelmektedir. Ve başkalarına hakim olmanın kendine hakim olmaktan daha zor olduğu sanılmaktadır. Oysa bu, kendi üzerimizde hakimiyet olduğu için çok daha zordur, çünkü gücümüz bölünmektedir, duyusallık akılla çatışmaya girmektedir; başkalarına hakim olmak istediğimiz zaman bütün gücümüzü toplarız. Kendimize hakimiyet, yönetmelikleri bulunmasına karşın ahlâk yasasının itici güce sahip olmaması yüzünden de zordur; onda yürütme gücü eksiktir ve bu ahlâk duygusudur. Ahlâk duygusu hayır ve şer arasındaki fark değil, duyusallığımızın akılla uyumlu olmasını sağlayan bir itici güçtür. İnsanlar ahlâk alanında iyi bir yargı gücüne sahip olabilirler, ama duyguya değil. Bir davranışın iyi olmayıp cezayı gerektirdiğini anlarlar; ama yine de böyle davranmaktan geri kalmazlar. Oysa kendine hakimiyet ahlâk duygusunun gücüne

48. Collins: "bütün ilkeleri gücümüze"; bundan sonraki üçüncü paragrafın başlangıcıyla karşılaştırınız.

dayanır. Eğer direnen gücü zayıf düşürürsek kendimize kolayca hakim olabiliriz. Bunu ancak bu gücü bölersek yaparız; dolayısıyla önce kendimizi disiplin altına almak zorundayız, yani kendi açımızdan davranışlarımızı yineleyerek duyusal itkiden kaynaklanan eğilimin kökünü kurutmalıyız. Ahlâki disipline girmek isteyen bir kimse kendine çok dikkat etmelidir, içindeki yargıca sık sık davranışlarının hesabını vermelidir; uzun alıştırmalarla ahlâksal hareketlere güç verildiği ve kültür vasıtasıyla bir alışkanlık kazanıldığı için ahlâki iyilik ya da şer konusunda istek ya da isteksizlik açığa vurulur. Böylelikle ahlâk duygusuna yön verilir, sonra da ahlâklılık güç ve itici güçler kazanır, bu itici güçlerden dolayı duyusallık zayıflar ve yenilgiye uğrar, bu şekilde insan kendi üzerinde hakimiyet kurar.

Eğilimlerini disiplin altına almadan insan hiçbir şey elde edemez; bu nedenle kendine hakimiyette dolaysız bir onur vardır, zira kendine hakimiyet insanın her şeyden bağımsız olduğunu gösterir. Bu tür bir kendine hakimiyetin olmadığı yerde anarşi vardır. İnsanın içinde ahlâksal bir anarşi varsa ahlâklılığın yerine basiret geçer ve güya tam bir anarşi olmasın diye yönetimi ele alır. İnsanın basiret kuralına göre kendi üzerinde hakimiyet kurması kendine hakimiyetin bir benzeridir. Yapabilirlik ve durumlar üzerinde söz sahibi gücün özgür iradesine, zorlamadığı halde baş eğmek bir otokrasidir[49]. İnsan bu otokrasiye dikkatini vermezse iradesi dışında diğer güçlerin ve izlenimlerin oyuncağı haline gelir; sonra rastlantıya, durum ve koşulların keyfi akışına bağımlı olur. Kendine hakim değilse imgelemi başıboş kalır, kendini disiplin altına alamaz, çağrışım yasaları uyarınca imgelemi tarafından sürüklenir, çünkü duyularına teslim olmayı sever, böylece kendini kısıtlayamadığı zaman duyuların oyuncağı olur ve yargısı duyular tarafından belirlenir. Eğilimlere ve tutkulara değinmeden biz onun yalnız düşünen durumunu göz önüne alırız ve bu durum hakimiyet altına alınmazsa çok keyfi olur. Bu

49. Collins: "monarşi". İzleyen cümlede de aynı şekilde.

yüzden herkes güçlerini ve durumunu özgür iradenin hakimiyetine terketmeye özen göstermelidir.

Kendimize karşı iki çeşit güç kullanırız. Disiplin altına alan ve yaratan güç. Yürütme gücü engellere aldırmadan bizi belirli sonuçlar yaratmaya zorlayabilir, o zaman hakimiyeti ele geçirir. Yöneten güç ise sadece mizaç güçlerine yön verir. Biz örneğin içimizde tembelliğe ilişkin bir itici güç taşırız, bunu baskı altına almak yönetici güçle değil, cebir gücüyle mümkündür. Önyargılarım varsa sırf mizacımı yönetmekle kalmayıp, bunlara kapılmamak için zor kullanmalıyım. İnsanlar mizaçlarını yönetecek güce sahiptir, ama hakim olacak güce henüz değil. Mizaçta, direnecek başka şeyler yerine yalnız kurallar mevcut değilse o zaman mizaç sadece yönetilir. Duyusallığımız yasa ve kuralı olmayan bayağı bir yandır; bu bayağı yan muhalefet etmese bile yine de yönetilmek zorundadır. Düşünen özneler olduğumuz için güçlerimizin iktidara ve özgür iradeye muhalefet eden, örneğin duyusal şehvet, tembellik gibi, alışkanlık yanı vardır; bunları yalnız yönetmekle kalmayıp, üzerlerinde hakimiyet kurmalıyız. Demek ki otokrasi, tüm engellere karşın mizacı buna zorlayan güçtür. Otokrasiye ait olan şey sırf yönetici güç değil, insanın kendine hakimiyetidir.

Yazar[50] insanın kendine karşı ödevlerini sayarken bir yanlışlığa düşüyor, bu yüzden burada onlara değinmek zorundayız. Kendine karşı ödevler derken insanın tüm yetkinliklerini, hatta yeteneğiyle ilgili yetkinliklerini de buraya katıyor. Ruhun tüm güçlerinin yetkinliğinden söz ediyor. O zaman mantık ve aklı daha yetkin hale getiren ve merakımızı tatmin eden bilimler de buraya ait olabilirdi; ama burada ahlâki hiçbir şey yoktur. Ahlâk bize yetkin olmak için güçlerimizi beceriyle kullanma bakımından ne yapmamız gerektiğini söylemez; bu tür hükümler sadece pragmatiktir ve esenliğimize katkıda bulunması için güçlerimizi geliştirmeye yarayan basiret kurallarıdır. Oysa ahlâklılıktan söz edildiği zaman buraya başka hiçbir şey değil, sadece şunlar gi-

50. (M:) **Ethica**, parag. 201 vd.

rer: Manevi değerimiz bakımından kendimizi nasıl daha yetkin hale getiririz ve kişiliğimiz bakımından insanlık onurunu nasıl koruyabiliriz, irademiz vasıtasıyla davranışlarımızı insanlığın aslî amaçlarına uygun şekilde düzenlersek her şeyi irademize nasıl bağımlı kılarız. İnsanın kendine karşı ödevlerini anlatan yazarın tüm önermeleri ve kuralları ve tüm tanımlamaları totolojik önermelerdir. Pratik önermeler totolojiktir, talep edilenlerin yerine getirilme olanağını sağlamaktan uzak araçları açıklayan, taleplerle koşulların tek ve aynı olduğu koşulları içeren bir yürütmenin bunlardan çıkması mümkün değildir[51]. Eğer karar talebi içeren koşulları içeriyorsa o zaman bu, sorun hakkında verilen totolojik bir karardır. Matematik dışında tüm pratik bilimler a priori totolojik önermeler içerirler, örneğin pratik mantık bunlarla doludur, teorik mantığın sözünü ettiği koşullardan söz eder; talep edilen koşulu yerine getirmek için herhangi bir aracın açıklanmadığı ahlâkta da durum aynıdır. Bu, yalnız yazarımıza yükleyemeyeceğimiz genel bir yanlışlıktır ve bunu eksiksiz şekilde tamamlayamasak bile en azından nereden ileri geldiğini göstermek istiyoruz, ki böylece bilimlerdeki hâlâ doldurulması mümkün, ama bunlarda her şeyin eksiksiz olduğuna inandığımız zaman doldurulamayan boşlukları farkedelim.

Demek ki, yetenekleri yetkinleştirmeye çalışmak, yazarın felsefe ders kitabına[52] göre sözünü ettiği insanın kendine karşı ödevleri arasına girmez. Biz anlayışımız biraz kıt da olsa spekülasyona başvurmadan kendimize karşı ödevlerimizi yerine getirebiliriz. Ruhu süsleyen şeyler gerçi ruh ve **melius esse** *(daha iyi*

51. Anlaşılması güç bu cümle için Akademi-nüshası Collins'teki aynı satırları açıklarken şu okuma tarzını öneriyor: "Pratik önermeler totolojiktir, bunlardan bir yürütmenin çıkması mümkün değildir, yani talep edilenlerin yerine getirilebilmesi için gerekli araçları sağlamayan, sadece koşullarla taleplerin tek ve aynı olduğu koşulları içeren önermelerdir" (AA cilt 27.2, 2, S. 1118).

52. Menzer'in elyazmaları A ve B'de böyle. Akademi-nüshasında (aynı şekilde Collins'le ilgili açıklamalarda) tahmin edilen: "Psikoloji Ders Kitabı"; Menzer'in elyazmaları C ve D'de de böyle; Baumgarten'in -Menzer'in de- bölümlemesine uygun.

olmak) ile ilgili lükse aittir, ama mizacın **esse** *(olması)* değil. Sağlıklı bedendeki ruh sağlığı bile kendimize karşı ödevlerdendir. Ruhsal güçlerimizin yetkinlikleri insanlığın aslî amaçlarına bağlı oldukları sürece onları geliştirmek kendimize karşı olan ödevler arasına girer. Mizacımız ve ruhsal güçlerimiz ahlâklılıkla ilişkili olabilir.

Mizacın ve tüm ruhsal güçlerin otokrasisi ahlâklılıkla ilgili olduğu sürece kendimize karşı ödevlerin ve bu yüzden diğer ödevlerin ilkesidir. Şimdi ahlâklılıkla ilişkili olmaları bakımından ruhsal güçleri ele alalım ve otokrasinin ya da yapabilirliğin bu güçler açısından özgür irade altında nasıl tutulacağını görelim[53] ve bu nedenle önce imgelemi alalım. En kapsamlı hayaller ve imgeler nesnelerin çekiciliğinden değil, imgelemimizden çıkar; bize hayal kurdurmaması ve keyfi imgeler uydurmaması için onu hakimiyetimiz altına almamız gerekir. İçimizde imgeler yaratan nesneler her zaman karşımızda bulunmazlar, sadece hayaller daima mevcut olabilirler, onları hep yanımızda taşırız. Buradan, kendimize karşı ödevler konusunda ihlaller ve büyük çöküşler doğar; örneğin insan şehvet bakımından imgelemini başıboş bıraktığı, hatta böylece imgelemine gerçeklik kazandırdığı zaman ortaya doğayla çelişen kötülükler ve kendine karşı ödevlerde en büyük ihlaller çıkar; yani hayaller nesnenin çekiciliğini arttırmış olur. Demek ki, otokrasi insanın hayallerini mizacından tamamen uzaklaştırmasından ileri gelmelidir ki, böylelikle imgelem hiç elde edilemeyecek nesneleri tasarlamak için sihirbazlık yapmasın. İnsanın imgelem bakımından kendine karşı ödevi işte bu olurdu.

Duyulara gelince, bunlar aklı çeldiği için mizaca duyuların sunduğu haz yerine başka bir haz bulmaya ve onu tüm güzel sanatların ait olduğu düşüncel hazlarla meşgul etmeye çalıştığımız zaman kendisini[54] tekrar aldatmaktan başka bir şey yapamayız. Hazla ahlâklılığın ilişkisi bakımından yetkinlikleri geliştirmek

53. Collins: "[...] ya da aynı şeyi özgür irade altında tutmak ve gözlemlemek için yapabilirliği..."

54. Menzer: "onu".

insanın kendine karşı ödevleri arasına girmez; mizacı oyuna sokarak ödevlerin gücünden değil, kendimizden kaynaklanan bir haz yaratmaya çalışmalıyız.

Yazar insanın kendine karşı ödevleri arasında kendini gözlemlemeyi de sayıyor[55], ancak bu sırf kendine kulak vermekten ileri gelmemelidir, tersine insan davranışları vasıtasıyla kendini gözlemlemeli ve davranışlarına dikkat etmelidir. İyi mi yoksa kötü mü olduğumuzu bilmek için kendimizi tanıma çabasını yaşamda göstermeli ve davranışlarımızın iyi ya da kötü olup olmadıklarını düşünmeliyiz. Bu konuda yapılacak ilk iş şudur: Yaşamda davranışlarınla iyi ve faal olduğunu kanıtlamaya çalış, hem de dua ve yakarışlarla değil, tersine iyi davranışlarla, düzenlilik ve çalışmayla, özellikle en yakınına karşı namuslu ve etkin şekilde iyi muamele ederek; o zaman insanın iyi olup olmadığı anlaşılır. Nasıl ki bir kimsenin dost olup olmadığı sohbet ederek değil de birlikte bir iş yapıldığı zaman anlaşılırsa, aynı şekilde insanın kendisi hakkında sahip olduğu fikirden çıkarak kendini tanıması kolay değildir, üstelik genel olarak kendini tanımak hiç kolay değildir. Pek çok kimse cesur olduğunu ta ki bir fırsat çıkıp eylemde bulunana kadar bilmez. İnsan genellikle bu yönde bir zihniyet taşır, ama bunu gerçekten uygulayıp uygulayamayacağını bilmez. Örneğin şöyle düşünür: Piyangoda büyük ikramiyeyi kazanırsam hayırsever bir davranışta bulunmak isterim; ne var ki, ikramiyeyi kazansa bile bundan bir şey çıkmaz. Kötü bir kimse için de durum aynıdır, ölümle yüz yüze geldiği zaman dünyanın en namuslu ve samimi zihniyetine sahip biri olur çıkar; zihniyeti ne kadar samimi olursa olsun bu kişi kendini tanımaz ve ölümden kurtulsaydı bu zihniyeti uygulamak isteyip istemediğini bilmez, böyle bir durumda bunu tasarlayamaz. Sonra ölümden kurtulmuş olsaydı bile yine böyle bir dolandırıcı kalırdı; gerçi bu insan kendini değiştirebilir, ama bir defada değil, demek ki insan kendini her zaman adım adım tanımalıdır.

55. (M:) **Ethica,** parag. 202.

Şimdi de otokrasiye git gide yakınlaşan şeylere geçmek istiyoruz; bunlara dahil olanlardan biri de **suspensio judicii** *(yüksek mahkeme)*dir[56]. Yargıya varırken o denli bir otokrasiye sahip olmalıyız ki, istediğimiz zaman bu yargıyı erteleyebilelim ve yargımızı açıklamak için kanımıza dayanarak hareket etmeyelim. Yargı nasıl olursa olsun onu ertelemek insanın ruhsal gücünü gösterir. Örneğin bir şey seçerken, hakkında karar verirken yargısını ikna olana kadar ertelemek insanın ruhsal gücünü gösterir. Örneğin beni öfkelendiren bir mektup aldığım zaman buna hemen cevap verirsem öfkemin anlaşılmasına neden olurum, ama cevabı ertesi güne bırakırsam o zaman mektubu başka bir görüş açısından değerlendiririm. Demek ki **suspensio judicii** *(yüksek mahkeme)* otokrasinin önemli bir bölümüdür.

Faaliyet bakımından otokrasi, insan mizacını zor işlerde bile faal ve etkili tuttuğu, her çeşit çalışma sırasında yine de hoşnut kaldığı, kendinden memnun olduğu, bıkmadan bu tür işleri yapmaya yeterli güce sahip olduğunun bilincine vardığı ve çalışmanın meşakkatini alt edecek kadar kendini güçlü hisettiği zaman kanıtlanır. Demek ki insan aklına koyduğu şeyden vazgeçmemek ve erteleme kararını kaldırmak için sebat etmek niyetinde olmalıdır.

Çabuk, ama temkinli davranma yeteneği otokrasiye aittir. Bu yetenek bir işi bitirirken kendini gösteren mizaç güçlerinin birliği ve uyumudur. Ne ki bu herkesin harcı değildir, yeteneğe dayanır. Ama bunu alıştırmalarla güçlendirmek mümkündür.

Şimdi insanın kendisi bakımından ve de eğlence, istek, isteksizlik, hoşnutluk, hoşnutsuzluk bakımından ödevlerini ele almak istiyoruz.

Kötülük (kötü durumda olmak -ç.) esenliğin karşıtıdır, şer ise iyi davranışın. Şer özgürlükten kaynaklanır ve tamamen bizim tavrımızdan ileri gelir, kötülük ise doğadan da meydana çıkar. Yeryüzündeki tüm kötülükler bakımından insan temkinli, soğukkanlı ve sebatlı bir ruha sahip olduğunu kanıtlamalıdır. Ama şer

56. (M:) **Ethica**, parag. 220.

bakımından durum değişiktir, burada insanın temkinli, soğukkanlı bir ruh taşıması değildir söz konusu olan, çünkü bu onun şerirliğini daha da arttırır. Bu, habis bir ruhla şerir bir mizacın haleti ruhiyesidir. Davranışların şerrine daha çok ruhsal acıların bilinci eşlik etmek zorundadır. Kötülük ve felâketlerde sadece temkinli ve şen bir ruh insanın değerini arttırır. Fiziksel kötülüğün zorbalığına yenik düşmek ve rastlantısal durumların oyununa bağımlı olmak insan onuruna ters düşer. Oysa insanın kötülüklere bağımlı olması gerekli değildir, o tüm kötülüklere direnmek için içinde bir kaynak, bir mizaç yeteneği taşır. Bu sebatlı ruhu geliştirmenin temelleri, yaşamın sözümona zenginliklerinde ve sözümona mutluluklarda yatan sahte görünüşten insanın kendini yoksun bırakmaya çalışmasıdır. Mutluluk ya da mutsuzluğun, esenlik ya da keyifsizliğin, hoşnutluk ya da hoşnutsuzluğun ana nedeni diğer insanlarla ilişkide yatar. Çünkü şehirde herkes bozuk peynir yediği zaman onu ben de keyif ve neşeyle yerim; eğer herkes refah içinde ve sadece ben kötü durumda olsaydım bunu bir mutsuzluk sayardım. Demek ki, mutluluk ve mutsuzluk bize ve mizacımızın bunu nasıl algıladığına bağlıdır. Genellikle kapıdaki dilencinin tahtındaki kraldan daha mutlu olduğu bu dünyada mutluluğu incelersek, ömrümüzün kısalığından çıkarak bu mutluluğun önemsizliğini düşünürsek, herkesin tüylerini ürperten büyük bir felâkete düştüğümüz zaman bunun nasıl da katlanılır olduğunu görürsek, mutluluk konusunda hiçbir hak iddia edemeyeceğimizi ve daha önceleri hep mutlu, bu yüzden de rahatımıza düşkün olduğumuz, şimdi ise mutluluğun her çeşit azalışını yeni bir felâket diye gördüğümüz için kendimizi mutsuz saydığımızı anlarsak, o zaman pek çok şeyden gönül yüceliğiyle yoksun kalabileceğimizi ve tüm kötülüklere karşın yine de erdemli ve şen bir ruh taşıyabileceğimizi görürüz. Tanrının bizi sahnesine bıraktığı, esenliğimiz için bize her çeşit malzemeyi bahşettiği, canımızın istediği gibi kullanmak üzere bizi özgürlükle donattığı, gerçi birbirlerini telef etmelerine karşın insanların mutluluk metalarını aralarında nasıl paylaşacaklarının söz

konusu olduğu bu dünyada bırakın dünya nimetlerini oldukları gibi kabul edelim, tanrının genel bilgeliğinden ve muavenetinden memnun olalım, sefalet ve felâketlerin üstümüze çökmesine izin vermeyelim. Mahrumiyet içinde olan, ama mahrumiyetine temkinli ve şen bir ruhla katlanan, bu bir kez başına geldiği ve onu değiştiremeyeceği için aldırış etmeyen bir kimse acınacak durumda değildir; ama acınacak durumda olduğuna inanan biri ise zavallıdır. Kendini mutsuz sayan biri aynı zamanda şerirdir, başkalarının mutluluğunu kıskanır. Şerir bir derebey şöyle der: Tanrı mutsuzluklardan nefret eder, aksi takdirde onların mutsuz kalmalarına izin vermezdi, biz mutsuz birini daha da mutsuz kılmaya çalışarak tanrının amacına ulaşmasına yardımcı oluruz. Bu şerirce düşünceyi başka yöne çevirirsek şöyle diyebiliriz: Kendini mutsuz sayan bir kimse nefret edilmeyi hak eder; mutsuzluğuna karşın hâlâ şen ve sebatlı bir ruh taşıyan, her şeyini kaybettiği halde temkinli bir cesaret gösteren kimse değerli bir şeyler taşır içinde ve böyle biri merhameti hak eder. Ruhu kıskançlık şerrinden uzak tutmak için her felâkete katlanmaya ve zaten başımıza geldiği için bu felâketten bir yarar sağlamaya çalışmalıyız. Dünya ve yazgısı üstünde düşünüp taşınmamızı, dünya ve yazgısı hakkında yargıya varmamızı sağlayan isteyerek benimsenmiş bir temayül olan belirli bir haleti ruhiyeye girmemiz bize bağlıdır.

Duygulanımlar ve tutkular bakımından mizacın yönlendirilmesinde hissiyatı ve eğilimleri duygulanımlarla tutkulardan ayırırız. Bir kimse duygulanmadan ve tutkuya kapılmadan bir şeyler hissedebilir, bunlara eğilim duyabilir. Hissiyat ve tutkular, insanın ruhunu[57] akılla uyum sağlayacak şekilde akla bağlı oldukları zaman, kendimize karşı ödevlerle de uyum sağlayabilirler. Kendimize karşı ödevler ve insanlık onuru için insanın duygulanım ve tutkularının olmaması gerektiği söylenir. Kural budur, hem de insanın gerçekten bu duruma gelip gelmeyeceği de başka bir konu olmasına karşın. İnsan görevini yerine getirirken dü-

57. Menzer'in elyazmaları A ve B'de böyle. Buna karşılık C ve D'de: "ruh" yerine "duyular".

rüst, düzenli ve sebatlı olmalı, tutkuların çekiciliğine kapılmaktan kendini korumalıdır, zira tutkuya kapılan bir kimsenin durumu her zaman bir çılgının durumudur; sonra eğilimleri körleşir ve bu da insanlık onuruyla uyuşmaz. Bu yüzden tutkuya kapılacak hale gelmemeliyiz. Stoacıların bu konudaki talepleri haklıydı. En kötüsü inançsızlık tutkusudur, çünkü tanrının merhametine sığınarak insan her şeyi yapabileceğini düşünür. Buradan çıkan sonuç şudur: Kendimize karşı ödevleri gözetmede mizacın ruhsal güçler ve yetenekler üzerindeki otokrasisini en başta gelen koşul olarak görmeliyiz. Düsturlarımızı iyice düşünmemiz gerekir, eğilimden değil, düsturlardan çıkarak şer işlemek daha kötüdür. Ama düsturlardan çıkarak iyilik yapmalıdırlar.

Yazar insanın kendi üzerindeki zaferinden söz ediyor[58]. İnsan, ruhundaki bayağı yanın başkaldırılarını önleyecek şekilde kendine hakim olursa ve ruhsal barışını korursa (ancak buradaki ruhsal barış her şeyden memnun olmak değildir, tersine ruhtaki birlik ve hakimiyettir), içinde bu tür iyi bir yönetim sağlarsa, o zaman onda herhangi bir savaş ortaya çıkmaz ve savaşın olmadığı yerde zafere de gerek yoktur. Demek ki, insan kendi üzerinde bir zafer kazanma ihtiyacı duymayacak şekilde kendini yönetirse çok daha iyi olur.

5. Yaşam Açısından Bedene Karşı Ödevler

Burada karşımıza bir yandan yaşamımız üzerinde tasarrufta bulunma hakkı ve bu hakka sahip olup olmadığımız sorusu, öte yandan da yaşamımızı sürdürmeye çalışma hakkı çıkmaktadır. Şimdilik şuna dikkati çekelim: Şayet beden rastlantı sonucu yaşama, bir koşul olarak değil de yaşamsal duruma ait olsaydı kendisini istediğimiz zaman üzerimizden çıkarabilirdik, bedenimizi bu şekilde terkedebilseydik ve bir ülkeye girer gibi başka bir bedene girebilseydik, beden üzerinde tasarrufta bulunabilir, onu

58. (M:) **Ethica,** parag. 248.

özgür irademize bağımlı kılabilirdik; oysa biz yaşamımız üzerinde değil, sadece durumumuz ve yaşama ait olan menkul metalar üzerinde tasarrufta bulunabiliriz. Ne var ki, beden tamamen yaşamın koşuludur, bu yüzden bedenimiz vasıtasıyla olanı dışında başka bir yaşam kavramı bize yabancıdır ve özgürlüğümüzü kullanmak da sadece beden vasıtasıyla mümkündür; bu şekilde bedenin bizden bir parça olduğunu görürüz. Demek ki, bir kimse bedenini yok eder ve böylece yaşamdan ayrılırsa iradesini kullanmış demektir. Ama insanın iradesini yok etme yetkisi özgür iradeyle çelişir; özgürlük yaşamın koşuluysa o zaman bu özgürlük yaşamı korumaya hizmet etmez, çünkü kendi kendini yok ederek ortadan kaldırmaktadır; insanın yaşamı korumak için yaşaması gerekir. Aksi takdirde yaşam cansızlığı yaratmak için kullanılmaktadır, ne var ki, bu durum çelişkilidir. Şimdilik insanın kendisi ve yaşamı üzerinde değil, durumu üzerinde tasarrufta bulunabileceğini anlıyoruz. İnsan bedeni vasıtasıyla yaşamına hakimdir; eğer bir hayalet olsaydı yaşamını yok edemezdi, çünkü doğa mutlak yaşama bir yokedilmezlik öğesi yerleştirmiştir, böylece buradan insanın yaşam üzerinde, yaşamın amacı üzerindeki kadar tasarrufta bulunamayacağı sonucu çıkmaktadır.

6. İntihar Üstüne

İntihar konusu çeşitli yönlerden ele alınabilir: Kınama, caiz olma, hatta kahramanlık yönünden. Görünüşe göre intihar önce bir kabul edilebilirlik ve caizlik yanına sahiptir. İntiharın savunucuları şöyle der: İnsan başkalarının haklarını ihlal etmeden dünya nimetleri üzerinde özgürce tasarrufta bulunur. Bedeni söz konusu olunca, onun üzerinde parçalar halinde tasarrufta bulunabilir, örneğin bir çıbanı yardırabilir, bir yara izine aldırış etmeyebilir, bir organını aldırabilir, demek ki bedeni bakımından yararlı ve uygun olan şeyleri yapmakta serbesttir; kendisi için en yararlı ve en uygun şeyin intihar olduğunu gördüğü zaman bunu yapmaya hak ve yetkisi olmasın mı? Hele artık hiçbir şekilde yaşa-

yamayacağını, böylelikle pek çok acıyı, felâketi ve utancı geride bırakacağını anlarsa? Bu, zorla yaşamdan yoksun bırakılmak olmasına karşın, böylelikle bir defada tüm belalardan kurtulmaktır; bu görüş çok çekici gelmektedir. Ancak biz bu davranışı dinsel yönden değil, davranışın kendisi açısından ele almak istiyoruz. Sadece kendimizi koruma niyeti koşulunda bedenimiz üzerinde tasarrufta bulunabiliriz. Örneğin bir kimse, kendisine engel çıkarıyorsa, ayağını feda edebilir. Demek ki, bedenimiz üzerinde kişiliğimizi korumak için tasarrufta bulunuruz; ama kendini yaşamdan yoksun bırakan biri böylelikle kişiliğini korumaz, durumu üzerinde değil, kişiliği üzerinde tasarrufta bulunur, böylece kendini bundan yoksun bırakır. Bu durum insanın kendine karşı en başta gelen ödevine ters düşer, zira böylelikle diğer ödevlerin koşulu ortadan kaldırılmış olur. Bu tür bir davranış özgür iradenin kullanım sınırlarını aşar, çünkü özgür iradeyi kullanmak öznenin varolmasıyla mümkündür.

Ayrıca yaşam süresini uzatmak yaşamın değerini ortadan kaldırabilecek durum ve koşullara dayandığı zaman, yani insan artık erdem ve basirete göre yaşayamadığı, yaşamına soylu hareketlerden dolayı son vermek zorunda kaldığı zaman intihar bir başka sahte görünüş daha kazanmaktadır. İntiharı bu yönden savunanlar Cato'yu örnek gösterirler; halkın desteğini alan Sezar'ın elinden kurtulamayacağını anlayınca intihar eden Cato özgürlüğü savunan bir kişi olarak boyun eğseydi diğerleri şöyle düşünecekti: Cato bile boyun eğdikten sonra biz ne yapalım ki? Ama o intihar ederse, o zaman Romalılar son güçlerini özgürlüğü savunmak için harcayabilirdi. Bu durumda Cato ne yapmalıydı? Görünüşe göre ölümü kaçınılmazdı ve o şöyle düşündü: Artık Cato olarak yaşayamayacağım için hayatta kalmam hiç mümkün değil. İntiharın bir erdem olduğu bu örnekte, itiraf edilmelidir ki, intihar büyük bir çekiciliğe sahiptir. Dünyaya intiharı savunma fırsatı tanıyan tek örnek budur ve kendi türünde de tek örnek olma özelliğini taşır; buna benzer bir olayla asla karşılaşılmamıştır. Lükresya da intihar etmiştir, ama utanç ve öç almanın

verdiği hırs yüzünden. Cato'nun, onurunu korumak için bunu yapması ödeviydi, özellikle kadınlarda bu bir meziyettir, ama insan onurunu, bencil, şehvani niyetlerden dolayı teslim olmayacak şekilde, kurtarmaya çalışmalıdır, yoksa Lükresya'da olduğu gibi değil, zira bu onun elinde değildi, oysa o onurunu savunmak için ta ki öldürülene kadar direnmeliydi; o zaman haklı ve intihar etmemiş olurdu. Çünkü insanın, kendine olan ödevlerini gözetmek ve hatta yaşamını feda etmek için, düşman karşısında canını tehlikeye atması intihar değildir.

Hiç kimse, hiçbir derebey beni intihar etmekle yükümlü kılamaz. Gerçi bir derebey tebasını, vatan için düşman karşısında canını tehlikeye atmakla yükümlü kılabilir ve insan bu şekilde ölürse bu intihar değildir, kadere kalmıştır. Tam karşıtı durumda, yani insan kaderin zorunlu gördüğü ölümden çekinen bir korkaksa, bunun adı yaşamı korumak değildir. Düşmandan canını kurtarmak için kaçan ve arkadaşlarını yarı yolda bırakan bir kimse korkaktır. Ama kendisini ve arkadaşlarını ölene kadar savunan bir müntehir değildir, tersine soylu ve alicenap şekilde düşünmüştür, zira yaşama aşırı bir değer vermemelidir; eğer yaşamaya değersem o zaman yaşamımı korumaya çalışmalıyım.

Bir müntehirle yaşamını alınyazısından dolayı kaybeden biri arasında ayrım yapmak gerekir. İfrata kaçarak ömrünü kısaltan bir kimse gerçi bu konuda ihtiyatsız davrandığı için suçludur, yani ölümünden dolaylı olarak sorumlu tutulabilir, ama doğrudan doğruya değil; o kendini öldürmeyi tasarlamıyordu, bu kasıtlı bir ölüm değildir. Zira işlediğimiz suçlar ya **culpa** *(kusur)* ya da **dolus** *(hile)*dir. Burada **dolus** *(hile)* değilse bile **culpa** *(kusur)* söz konusudur. Bundan başka, ölümünden sen suçlusun, ama bir müntehir değilsin, denebilir. İntiharı oluşturan kendini yok etme niyetidir. Demek ki, ömrü kısaltmanın nedeni olan ifratı intihar haline getirmemeliyim, çünkü ifratı intihar düzeyine çıkarırsam bu yüzden intihar tekrar alçalır ve ifrat haline gelir. Demek ki, geride hâlâ yaşama arzusu bırakan ihtiyatsızlığı kendini öldürme niyetinden ayırmak gerekir.

Kendimize karşı ödevlerin azami şekilde ihlali, ki intihar bu türdendir, ya dehşetle karışık bir nefret ya da iğrenmeyle karışık bir nefret yaratır, ki **crimina carnis** *(tensel suçlar)* bu sonuncu türdendir. İntihar dehşetle karışık bir nefrete yol açar, zira her doğal varlık, örneğin yaralı bir ağaç, canlı bir beden, bir hayvan kendini korumaya çalışır, bu durumda yaşamın en yüksek aşaması olan ve yaşamın değerini oluşturan özgürlük insanda kendini yok etmek için bir ilke mi olmalıdır? Ancak bu, akla gelebileceklerin en ürkütücüsüdür, zira her defasında kendi canı üzerinde söz sahibi olacak duruma gelmiş bir kimse başkalarının canı üzerinde de söz sahibi olur, ona tüm kötülüklerin yolu açıktır, çünkü daha yakalamaya fırsat kalmadan o bu dünyadan kaçmaya çoktan hazırdır. Demek ki, intihar insanda dehşet uyandırır, böyle davranmakla insan kendini hayvan düzeyine indirir. Biz müntehiri bir leş gibi görürüz; alınyazısından dolayı ölmüş birine ise merhamet duyarız.

İntiharı savunanlar insanın özgürlüğünü, istedikleri zaman intihar edecek durumdaki kişilere gönül okşayıcı gelecek şekilde yüceltmeye uğraşıyorlar. Bu yüzden iyi niyetli kişiler de buna riayet ederek intiharı savunuyorlar. Yaşam bir yandan pek çok koşulda feda edilir (eğer ben yaşamımı, kendime karşı ödevlerimi ihlal etmekten başka şekilde koruyamıyorsam, o zaman ödevlerimi ihlal etmek yerine yaşamımı feda etmekle yükümlü olurum), ne var ki, öte yandan intihar hiçbir koşulda caiz değildir. İnsanların kişiliğinde bir dokunulmazlık vardır, o bize emanet edilmiş kutsal bir şeydir; her şey insana tabi kılınmıştır, ama insan kesinlikle kendine saldırmamalıdır. Zorunluğu nedeniyle mevcut bir varlığın kendi kendini yok etmesi mümkün değildir, zorunlu olmadan mevcut bir varlık yaşamı her şeyin koşulu olarak görür. Yaşamın ona emanet edilmiş olduğunu anlar, bunu hisseder; ama kendi aleyhine dönerse ve ona emanet edilmiş bu kutsallığa halel getirirse sanki bundan çekiniyor gibi görünür. İnsan şeyler üzerinde tasarrufta bulunabilir. Burada hayvanlar da şey sayılmaktadır, oysa insan bir şey değildir, şey olan hayvandır. İnsan kendi üzerinde tasarrufta bulunursa bir hayvan düzeyi-

ne iner. İnsanlığa saygı duymayan, kendini şey haline getiren bir kimse herkesin özgür iradesinin nesnesi durumuna düşer, herkes ona istediğini yapabilir, başkaları tarafından bir hayvan, bir şey muamelesi görür. Üzerinde bir beygir ya da köpek gibi deney yapılır, çünkü o artık bir insan değildir, kendini bir şey haline sokmuştur, bu nedenle başkalarından içindeki insani yana saygı duymalarını talep edemez, zira bu insani yanı kendisi bir yana atmıştır. Oysa insani yan saygıya değerdir ve bir kimse kötü bir insan da olsa kişiliğindeki insani yan yine de saygıya değerdir.

İntiharın iğrençliği ve caiz olmayışı, insanın mülkiyetindeki en değerli şeyin yaşam olması gereğinden ileri gelmez, aksi takdirde bu durum, herkesin yaşamı en değerli şey sayıp saymamasına bakardı. Basiret kuralına göre insanın kendini ortadan kaldırması genellikle en iyi çare olurdu, ama ahlâklılık yasasına göre bu hiçbir koşulda caiz değildir, çünkü insanın bir hayvan düzeyine indirilmesi insanlığın yok edilmesi demektir, oysa dünyada yaşamdan daha değerli şeyler vardır. Ahlâklılığın gözetilmesi çok daha önemlidir. Ahlâklılığı kaybetmektense yaşamı feda etmek daha iyidir. Yaşamak zorunlu değildir, ama ömür boyu saygıya değer şekilde yaşamak zorunludur. Artık saygıya değer şekilde yaşayamayan bir kimsenin genel olarak yaşamının da bir değeri yoktur. Ancak yaşamak, insanın kendisi üzerinde zor kullanmadan ödevlerini gözetebildiği sürece mümkündür. İntihar etmeye hazır bir kişinin ise yaşamının hiçbir değeri yoktur. Yaşamanın pragmatik hareketi mutluluktur. Mutlu yaşayamadığım için intihar etmem mümkün müdür? Hayır! Ömrüm boyunca mutlu yaşamam zorunlu değildir; ama saygıya değer şekilde yaşamam zorunludur. Sefalet insana intihar etme hakkını vermez, aksi takdirde eğlenceden yoksun kalmamızdan dolayı intihar etme hak ve yetkisine sahip olurduk; böyle bir durumda kendimize karşı ödevlerin tümü yaşamın eğlenceli yanını hedef almayı isterdi, oysa bu ödevlerin yerine getirilmesi yaşamın feda edilmesini bile gerektirir.

İntiharın kahramanlık ya da korkaklık yanı var mıdır? İyi ni-

yetle bile olsa insanın safsata yapması doğru değildir, erdemi ya da kötülükleri safsata yaparak savunması doğru değildir. İyi niyetli kişiler de intiharı yererler[59], ama neden göstererek değil. Onun korkaklıktan ileri geldiğini söylerler, öte yandan Cato ve Atticus'ta olduğu gibi büyük bir kahramanlık sayılan intiharlar da vardır; bu tür intiharları korkaklık diye tanımlayamam. İntihar etme nedeninin büyük bölümü öfke, ani duygulanım ve çılgınlıktır, bu yüzden intihar sırasında kurtarılan kişiler kendilerinden dehşet duyarlar ve bir daha intihara cesaret etmezler. Romalılar ve Greklerde intiharın saygınlık kazandırdığı bir dönem yaşanmıştır, bu yüzden Romalılar kölelerinin intihar etmesini yasaklamıştır, çünkü onlar kendilerine değil efendilerine aittiler, yani hayvan gibi birer şey sayılıyorlardı. Stoacı[60] şöyle diyordu: İntihar bilge kişinin sükunet içinde ölmesidir, o bu dünyadan tıpkı duman dolu bir odadan bir başkasına geçer gibi ayrılır, çünkü orada kalmaktan artık hoşlanmaz; bu dünyadan mutlu olmadığı için değil, her şeyi hor gördüğü için ayrılır. İstendiği zaman dünyadan ayrılma özgürlüğünün gönül okşayıcı geldiğine daha önce de değinilmişti ve bunu hemen olmasa bile istediği zaman yapabilme özgürlüğü insanın hoşuna gitmektedir. Hatta bunda ahlâksal bir yan da bulunur gibi görünmektedir, zira istediği zaman dünyadan ayrılma yetkisine sahip biri kimseye boyun eğme gereğini duymaz, hiçbir şeye bağımlı olmaz, en güçlü despotun yüzüne karşı onun kendisine işkenceyle bile söyletemeyeceği en katı gerçeği söyleyebilir, çünkü özgür bir insanın istediği zaman ülkeyi terkedebilmesi gibi bu dünyadan çabucak ayrılabilir. Özgürlük, hiçbir durumda kendini değiştiremeyen sabit bir koşul tarafından liyakatini kanıtlayamazsa bu görünüş ortadan kalkar. Bu koşul, kendimi yok etmek için özgürlüğümü kendi aleyhime

59. Collins'te böyle. Elyazmaları A ve B'ye göre Menzer'de: "küçümserler"; elyazması C'de ise: "pohpohlarlar".

60. Epiktetos, *Diss.* I 25; Kant'ın doğrudan aldığı kaynak (A. Smith, *Theory of moral sentiments)*, Collins'le ilgili açıklamalarda iktibas edilir (AA cilt 27.2, 2, S. 1119).

kullanmamaktan ileri gelir, tersine onun herhangi bir görünüş tarafından kısıtlanmasına izin vermemeliyim; bu soylu özgürlüktür. Kaderden ya da felâketten korkarak yaşamaktan vazgeçmeliyim, ömrümü bir insan olarak ve saygıya değer şekilde geçirebilmeliyim. Kaderden ve felâketten şikayet etmek bile insanlara leke getirir. Sezar'ın, kendisine uygulayabileceği tüm işkencelere karşın Cato sebatlı davranarak kararından dönmeseydi, bu soylu bir davranış olurdu, ama intihar ettiği zaman değil. İntihar hak ve yetkisini savunanlar ve bu düşünceyi yayanlar ülkeye kaçınılmaz olarak çok zarar verirler. Bunun herkes tarafından benimsenen genel bir zihniyet olduğu, intihar etmenin bir hak, hatta bir liyakat ya da onur olduğu düşünülür, böyle bir durumda bu tür insanlar herkesi korkuturdu, zira yaşamına ilkelere göre de önem vermeyen bir kimseyi hiçbir şey en dehşet verici kötülükten bile alıkoyamaz, bu insan ne kraldan ne işkenceden çekinir. Ne var ki, intihar din bakımından ele alındığında tüm zevahir kaybolur gider.

Biz bu dünyaya belirli amaçlar ve belirlenimler için getirildik. Ama bir müntehir yaratıcısının amacına ters düşer; o öte dünyaya görevini terketmiş biri olarak gider; demek ki onu tanrıya baş kaldıran biri diye görmek gerekir. Yaşamı korumanın tanrısal amaçlar arasında yer aldığı gerçeğini kabul ettiğimiz[61] sürece özgür davranışlarımızı bu amaçlara uygun şekilde düzenlemekle yükümlü oluruz. Doğamızı koruyan güçlere zor uygulama ve görevindeki bilgeliği yok etme hak ve yetkisine sahip değiliz. Tanrı bize yaşamı terketmek için kesin ve açık bir emir verene kadar bu yükümlülüğü üzerimizde taşırız. Biz insanlar bu dünyada birer nöbetçi gibiyiz ve yerimizi başka bir hayırsever kişi almadan önce burayı terketmemek zorundayız. Tanrı efendimiz, biz de onun mülkiyetiyiz, tanrının inayeti bize en iyi şeyleri sağlar. Müşfik bir efendinin ihtimamına mazhar olan bir köle onun amaçlarına karşı çıktığı zaman suç işler.

61. Collins'te böyle. Menzer'de: "sezdirdiğimiz".

İntihar caiz değildir ve iğrençtir, ama tanrı yasakladı diye değil, tersine tanrı onu iğrenç olduğu ve insanın manevi onurunu hayvanlık düzeyine indirdiği için yasaklamıştır; demek ki intiharın manevi iğrençliği tüm ahlâkçılar tarafından gösterilmelidir. İntihar edenler genellikle mutluluğu daha değerli göstermeye kalkışanlardır; zira bir kimse eğlencedeki yapay değerin tadına varır ve onu her zaman elde edemezse keder ve hüzne kapılarak kendine dert eder.

7. İnsanın Yaşamına Özen Göstermesi

Yaşamımıza özen göstermek bakımından üzerimize düşen ödevler konusunda şuna dikkat etmeliyiz: Aslında yaşam, bize emanet edilen ve özen göstermemiz gereken en değerli şey değildir. Yaşamdan çok daha değerli olan ve genellikle yaşamı feda ederek yerine getirilmesi gereken ödevler vardır. Gözlem ve deneyimlerimize dayanarak hiçbir şeye layık olmayan bir kimsenin yaşamına kişiliğinden daha çok değer verdiğini görürüz. Demek ki manevi değere sahip olmayan bir kimse yaşamına büyük bir değer biçer, ama manevi değere sahip bir kişi yaşamına daha az değer verir. Manevi değeri olan bir insan aşağılık davranışlarda bulunmaktansa yaşamını feda etmeyi tercih eder, yani kişiliğinin değerini yaşamına yeğ tutar; manevi değeri olmayan biri ise yaşamını feda etmektense aşağılık davranışlarda bulunmayı tercih eder. Gerçi böylelikle yaşamını korur, ama artık yaşamaya layık değildir, çünkü kişiliğinde insanlığa ve insanlık onuruna leke getirmiştir.

Peki ama bir kimsenin yaşamına az değer vermesiyle kişiliğinde bir değer taşıması arasında nasıl bir bağlantı vardır? Bunun böyle olması gerektiği yeterince açıksa da burada yine de bir şeyler gizlidir. İnsan ruhun bedenle birleşmesinden ileri gelen yaşamı rastlantı sayar ki, bu gerçekten de öyledir. Ondaki özgür davranan ilke ruhun bedenle birleşmesinden ileri gelen yaşama fazla önem vermeyen türdendir. Örneğin birkaç kişi bir ihanet

yüzünden suçsuz yere yargı önüne çıksaydı, ama aralarında gerçekten onurlu insanlar bulunsaydı, diğerleri de manevi değer taşımayan, bu defalık suçsuz, ama kötü kişiler olsaydı, hepsine birden idam ya da ömür boyu hakarete maruz kalma cezaları verilseydi ve bu cezalardan herkes istediğini seçmekte serbest bırakılsaydı, o zaman onurlu kişilerin ölümü, hiçbir şeye layık olmayanların da hakareti seçecekleri kesindir. Manevi değere sahip bir kimse ölümden çekinmez, rezil olup öteki madrabazlarla birlikte hakarete maruz kalmaktansa ölmeyi tercih eder. Hiçbir şeye layık olmayanlar, neredeyse çoktan beri oraya aitlermiş gibi hakareti tercih ederler.

Demek ki, bazı ödevler vardır ki, yaşam onlar arasında alt sıralarda yer alır; bunları yerine getirmek için yaşamımızda korkaklığa yer vermemeliyiz. Korkaklık insanlığa leke getirir. Fiziki yaşama aşırı değer vermek yüreksizliktir. Her fırsatta ufak bir şey yüzünden yaşamın üstüne titreyen bir kimse herkesin gözünde gülünç duruma düşer. İnsan ölümünü metanetle beklemelidir. Bunun pek değeri yoktur, ama ölümü küçümsemenin değeri büyüktür.

Ne var ki, öte yandan da canımızı tehlikeye atmamalı, sırf çıkar ve özel amaçlar yüzünden rizikoya sokmamalıyız. O zaman yalnız basiretsiz değil, üstelik şerirce davranılmış olur, örneğin uzun bir mesafeyi yüzerek geçmek için büyük paralar karşılığında bahse girilmesi gibi. Hiçbir dünya nimeti yüzünden yaşamımızı tehlikeye atmakla yükümlü değiliz, bunu özgürlükten değil, ödevlerden dolayı yaparız. Ama insanın çıkar yüzünden yaşamını yine de tehlikeye attığı durumlar vardır, örneğin savaştaki askerler gibi; ama bu özel bir sorun (amaç) değil, genelin iyiliği içindir. İnsan mizacı savaşmaya müsait olduğu için kendini buna adayan kişiler de vardır. Kural çok naziktir: Yaşamımıza ne dereceye kadar değer veririz ve onu ne dereceye kadar tehlikeye atarız. Ana sorun şudur: Kişiliğimizdeki insani yan en çok saygı gösterilmesi gereken yandır ve kutsaldır. İnsana leke getiren durumlarda birey kişiliğindeki insani yana leke getirmektense yaşamını feda etmekle yükümlüdür; başkaları tarafından kişiliğindeki insani

yana leke getirileceği zaman böyle davranarak insani yanına onur kazandırır. Yaşamını insani yanına leke getirmekten başka bir şekilde koruyamıyorsa o zaman feda etmelidir, gerçi bu durumda hayvani yaşamını tehlikeye atar, ama ömrü boyunca onurlu yaşadığını hisseder. Önemli olan insanın uzun yaşaması değildir. (Zira insan rastlantı sonucu yaşamını değil, sadece yaşamındaki yılların uzunluğunu kaybeder, doğa onun günün birinde öleceğine dair yargısını vermiştir). Tersine ömrü boyunca onurlu yaşaması ve insanlık onuruna leke getirmemesidir; artık bu şekilde yaşayamıyorsa hiç yaşayamaz, çünkü ahlâksal yaşamı son bulmuştur. Ahlâksal yaşam, insanlık onuruyla artık uyum sağlamadığı zaman sona ermiş demektir. Bu ahlâksal yaşam, yaşamdaki kötülükler ve işkenceler tarafından belirlenmiştir. Ancak ben işkence altında bile ahlâklı yaşayabilirim; aşağılık bir davranışta bulunmaktansa tüm işkencelere katlanmalı, hatta ölümü bile göze almalıyım. Onurumla yaşayamayacak, böyle bir davranıştan dolayı yaşamaya layık olmayacak bir noktaya geldiğim zaman artık hiç yaşayamam. Demek ki, onurlu ve yüz akıyla ölmek, ömrümü aşağılık bir davranışla birkaç yıl uzatmaktan ve bir maskara gibi yaşamaya devam etmekten çok daha iyidir. Örneğin bir kimse, kişiliğini bir başkasının iradesine teslim etmekten başka bir şekilde yaşamını koruyamıyorsa, o zaman kendini bir şey gibi başkasının iradesine terkederek insanlık onuruna kişiliğinde leke getirmektense yaşamını feda etmekle yükümlüdür.

Demek ki, yaşamı korumak başta gelen bir ödev değildir, onurlu bir şekilde yaşamış olmak için insanın genellikle yaşamını feda etmesi zorunludur. Bu tür olaylar sık sık görülmüştür ve hukukçular her ne kadar, yaşamı korumak en başta gelen ödevdir ve insan yaşamı güven altına almak için **in casu necessitatis** *(gereklilik durumunda)* yükümlüdür, diyorlarsa da, bu konu hiç de hukuk bilimin kapsamına girmez. Hukuk sadece insanın başkalarına karşı yükümlü olduğu ödevleri, hak ve haksızlığı kararlaştırmalıdır, yoksa insanın kendine karşı ödevlerini değil ve hukukçular böyle bir durumda hiç kimseyi yaşamını feda etmeye

zorlayamazlar, hem nasıl zorlayabilirler ki? Canını alarak mı? Hukukçular yaşamın korunmasını da başta gelen bir ödev olarak görmek zorundadırlar, çünkü bir kimseyi en iyi şekilde sadece can alma tehditiyle deneyebilirler. Ayrıca ahlâklılığın, beni yaşamıma özen gösterme yükümlülüğünden kurtardığı başka bir **casus necessitatis** *(gereklilik durumu)* yoktur. Zaruret, tehlike ve işkence yaşamımı korumak için bir **casus necessitatis** *(gereklilik durumu)* değildir, çünkü zaruret ahlâklılığı ortadan kaldıramaz. Demek ki, ben yaşamımı sadece aşağılık davranışlarda bulunarak koruyabiliyorsam o zaman erdem beni, yaşamımı koruma yükümlülüğünden kurtarır, çünkü burada daha önemli bir yükümlülüğün yerine getirilmesi emredilir ve yaşamımı feda etme kararı verilir.

8. Beden Açısından Yerine Getirilmesi Gereken Ödevler

Bedenimiz hem kendimize hem de ödevleri bize tevdi eden genel özgürlük yasalarına aittir. Beden bize emanet edilmiştir ve beden açısından üzerimize düşen ödevler de, insan mizacının bedeni önce disiplin altına alması, sonra ona özen göstermesidir.

Beden önce disiplin altına alınmalıdır; zira bedende mizacı tahrik eden ilkeler vardır ve mizacın durumu beden tarafından değiştirilir. Mizaç beden üzerinde bir otokrasi kurmaya özen göstermelidir ki, böylelikle beden mizacın durumunu değiştirmesin. Demek ki, mizaç, ahlâksal ve pragmatik ilkelere ve de düsturlara göre yönetebilmesi için beden üzerinde hakimiyetini, sultasını korumalıdır. Bunun için bir disiplin gereklidir. Ama bu disiplin olumsuzdur, mizaç beden tarafından herhangi bir şeye zorlanmayı önlemelidir; bedenin mizacı tahrik etmesini önlemek elbette mümkün değildir. Bilgilenme yetimiz, istek ve isteksizlik yetimiz, arzularımız bakımından pek çok şey bedenimize bağlıdır. Mizaç beden üzerinde gereken hakimiyeti kuramazsa bedene tanınan alışkanlıklar birer zorunluluk haline gelir ve mizaç bedenin eğilimlerini bastırmazsa buradan ortaya bedenin mizaca üs-

tünlüğü çıkar. Mizacın beden üzerindeki bu hakimiyetini ya da anlığın duyusallık üzerindeki hakimiyetini, iyi ya da kötü yönetime sahip bir ülkeyle karşılaştırabiliriz.

Bedenin güçlendirilmesi ya da zayıf düşürülmesi gerektiği sürece disiplin iki çeşit olabilir. Hayalperest birçok ahlâkçı bedeni duyusallıktan yoksun bırakarak ve zayıf düşürerek her şeyin korunabileceğini sanıyordu. İnsan duyusal hazları teşvik eden her şeyden yoksun kalmalıymış, böylece bedendeki hayvani yan bastırılmış ve bir zamanlar elde etmeyi umdukları manevi yaşam artık öncelenecekmiş ve beden tüm duyusallıkları yavaş yavaş terkederek manevi yaşama gitgide yaklaşırmış. Bu tür alıştırmaları gerçi paganlara yabancı olan tenin öldürülmesi ifadesiyle tanımlamak mümkündür, oysa onlar bu tür alıştırmalara **exercitia coelestica** *(ilahi alıştırmalar)* diyorlardı, kendilerini bedenin bağlarından kurtarmaya uğraşıyorlardı. Örneğin perhizin, iğdiş edilmenin dahil olduğu bu tür alıştırmalar birer ham hayaldir ve sadece bedeni güçten düşüren keşiş erdemleridir. Beden disiplininin yetkinliği insanın belirlenimine göre yaşayabilmesinden ileri gelir. Gerçi beden disipline boyun eğmek zorundadır, ama insanlar tarafından tahrip edilmemesi ve güçlerine halel getirilmemesi gerekir. Demek ki disiplinin kapsamına bedenin akla gelen her çeşit yararlı alıştırmayla güçlendirilmesi girer, bunu yaparken bedeni bakımsız bırakmamalı, ama öte yandan da şımartmamalıdır. Demek ki, biz bedensel hazların kök salmasına izin vermeyip bedeni o şekilde idare etmeliyiz ki, ihtiyaçları dışında her şeyden vazgeçecek, kötü yiyeceklerle yetinecek, bütün zahmet ve felâketlere neşeyle katlanacak duruma gelsin. İnsan yaşam gücünü korumaya ne kadar az ihtiyaç duyarsa yaşamını daha çok hisseder. Bedenimizi tıpkı Diogenes gibi alıştırmalıyız, o bir köle olarak tevekkül göstermekten[62] başka bir şey öğrenmemişti, efendisinin çocuklarını yaşamın tüm sıkıntılarına alıştıracak şekilde eğitilmişti, ama onların ruhu zinde ve şendi, içlerin-

62. Menzer ile Collins'te böyle. Menzer'in elyazmalarında ise "tevekkül göstermek" yerine "yönetmek".

de dürüstlük ilkesini taşıyorlardı. Başta dediğimiz gibi Diogenes'in mutluluğu da bolluktan değil, yokluktan, dünya nimetlerini terketmekten ileri geliyordu.

Bir yandan bedenimizi disiplin altına almamız gerekirken, öte yandan da ona özen göstermekle yükümlüyüz, bunun için canlılığı, zindeliği, faaliyeti, güç ve cesareti teşvik etmeye çalışmalıyız.

Beden disiplini bakımından yerine getirilmesi gereken şu iki ödev gözetilmelidir: Bedenin gerçek ihtiyaçları bakımından itidal ve bedenin hazları bakımından kanaatkârlık[63]. Beden ihtiyaçlarından yoksun bırakılamaz, ama insanın bu sınırlar içinde kalması onları aşmasından, bedeni bir parça ihtiyaçlarından yoksun bırakması aşırıya kaçmasından çok daha iyidir, çünkü gevşeklik bir çeşit acizlik yaratır.

İtidal bakımından iki hatalı davranış vardır: Yemekte oburluk ve içkide ayyaşlık. İçkide aşırılık nicelikle değil (kimse fazla su içme isteği duymaz), içkinin niteliği ve nefasetiyle ilgilidir, ama yemekte insan kötü yiyeceklerle de fazla yemeye teşvik edilebilir. İtidalden ayrılmanın bu iki çeşidi de insanın kendine karşı ödevlerini ihlal etmesidir, bunlardan dolayı insan kendine leke getirir, çünkü her ikisi de hayvanidir, insan doğasıyla uyum sağlayan bazı düşkünlükler, örneğin yalan söylemek gibi, her ne kadar düşkünlük de olsalar insanidirler; ancak bazıları da insanlık dışıdır, insanın doğası ve karakteriyle asla uyum sağlamazlar. Bu tür düşkünlükler iki çeşittir: Hayvani ve şeytani. Hayvani düşkünlükler insanı hayvanlar arasına katar, şeytani düşkünlükler insan şerrini kat kat aşan bir şer aşamasıdır, bunlar üç tanedir: Haset, nankörlük ve başkalarının zararına sevinmek. Hayvani düşkünlükler de şunlardır: Oburluk, ayyaşlık ve **crimina contra naturam** *(doğa karşıtı suçlar)*. Hayvani düşkünlükler horgörünün, şeytaniler ise nefretin nesnesidirler. Bu iki hayvani düşkünlükten, yani oburluk ve ayyaşlıktan hangisi daha aşağılıktır ve daha çok horgörülür? İçkiye düşkünlük oburluk kadar aşağılık değil-

63. Collins: "Bedenin hazları bakımından itidal ve bedenin gerçek ihtiyaçları bakımından kanaatkarlık".

dir, çünkü içki bir dostluk ve sohbet aracıdır, insanları heyecana getirmeye yarar ve bu yüzden mazur görülür, ama bu sınırı aşarsa o zaman ayyaşlık haline gelir. Demek ki, ayyaşlık eğlence amacıyla içmeye dayandığı sürece, hayvani bir düşkünlük olarak kalmasına karşın, çok daha aşağılık olan oburluk kadar hor görülmez, çünkü oburlukla ne dostluk, eğlence ne de bedenin gelişmesi teşvik edilir, tersine insandaki hayvani yan ortaya çıkar. Yalnız başına içmek ve sarhoş olmak da ayıptır, çünkü onu oburluktan bir parça daha üstün kılan neden ortadan kalkar.

9. Durum ve Koşullar Açısından Yaşama Karşı Ödevler

İnsan yaşamını haz vasıtasıyla değil, eylemleriyle hisseder. Kendimize ne kadar çok meşguliyet bulursak, yaşamı o kadar çok hisseder ve yaşamımızın bilincine varırız. Zamanı boşa geçirirken yaşamın yalnız yanımızdan geçip gittiğini değil, üstelik miskinliğe düştüğümüzü de hissederiz. Demek ki, faaliyet yaşamımızı sürdürme ve koruma kapsamına da girer. Boşa geçen zamandan hoşlanmayız, peki ama zamandan nasıl hoşlanacağız? Yaşamın zevkleri zamanı doldurmaz, tersine boş bırakır, oysa insan mizacı boş zamandan tiksinir, sıkılır, nefret eder. Şimdiki zaman gerçi bize dolu gibi gelir, ama anılarda kalınca yine de boş görünür, çünkü oyun vs. ile doldurulduğunda insan onu yaşadığı sürece dolu görür, ama anımsanınca boşa geçtiği anlaşılır; zira yaşamda hiçbir şey yapmadan zaman çarçur edilirse, geriye bakıldığında ömrün nasıl bu kadar çabuk geçtiği anlaşılmaz, çünkü ömür boyunca bir şey yapılmamıştır. Oysa zaman sadece eylemlerle doldurulur. Yaşamımızı sadece meşguliyetlerde hissederiz, zevk ve hazlarda ise yeterince hissetmeyiz, çünkü yaşam insani güçlerin harekete geçme yetisi ve duygusudur; meşguliyet bizi güçlerimizin bilincine vardırır; güçlerimizi hissettiğimiz sürece yaşamımızı da hissederiz. Duyumsama sadece izlenimleri algılama gücüdür, çünkü insan yalnız edilgin ve sırf buna dikkat ettiği zaman etkin olur. Ama ne kadar çok eylemde bulunursa yaşamı-

nı o kadar çok hisseder, ömrü boyunca çok şey yaptığı için günlerini anımsar ve yaşamına doymuş olarak ölür. Ancak yaşamına doymuş olmak yaşamdan bıkmak demek değildir. Sırf zevk, haz için yaşamak insanı yaşamdan bıktırır, ama yaşama doymuş olarak ölmek, yaşamı sadece eylem ve meşguliyetle doldurarak, ondan doğru yararlanarak mümkün olur, böylece insan yaşadığı için üzüntü duymaz. Bir kimse ömrü boyunca çok eylem ve icrada bulunursa ve yaşamından doğru yararlanırsa yaşama doymuş olarak ölür. Hiçbir şey yapmayan biri yaşamdan bıkkınlık duyar, kendini sanki hiç yaşamamış gibi hisseder, yaşamaya yeniden başlamak ister. Bu yüzden yaşamımızı eylemlerle doldurmalıyız, o zaman ömrümüzün her bölümünün uzunluğundan ve bütünüyle ele alındığında zamanın kısalığından şikayetçi olmayız, geçmiş günlere bakıldığında hiçbir şey yapmamış olanlar sadece yakınırlar. Hiçbir şey yapmadıkları için vakit bir türlü geçmek bilmez ve o günleri anımsadıklarında vakitlerini nasıl geçirdiklerini anlamazlar. Meşguliyeti olan bir kişide durum tam tersinedir, ömrünün her saniyesi ona çok kısa gelir, çalışırken vaktin nasıl geçtiğini bilmez, saatler hızla akıp gider, ama şöyle durup bir baktığında o süre içinde ne kadar çok iş yaptığını görür.

Demek ki, insan yaşam gücünü, yani faaliyeti alıştırma yaparak korumalıdır. İnsanın değeri yaptıklarıyla ölçülür. Bu yüzden her çeşit ihmalkârlık yaşam niteliğinde bir düşüş demektir[64]. İçimizdeki faaliyet itkisini korumaya çalışmak ödevlerin koşuludur, aksi takdirde tüm ahlâk kuralları boşunadır. İçinde faaliyet itkisi bulunmayan bir kimse faaliyete geçmek için kılını bile kıpırdatmaz. Demek ki, insan faal ve cesur olmalıdır, yani ağır işlerin bile altından kalkmaya kararlı ve zinde olmalıdır, hem de hiç ertelemeden. "Zinde" kavramı "tembel"in tam karşıtıdır.

Meşguliyetler ya oyundur ya da iş. İnsanın hiçbir meşguliyeti olmaması bir düşkünlüktür; hiç meşguliyeti olmamaktansa oyunlarla uğraşmak daha iyidir, böylelikle en azından faal kalı-

64. Collins: "Bu yüzden her çeşit tembellik yaşam niteliğinde bir değişme demektir".

nır; ancak insanın hiçbir meşguliyeti yoksa o zaman yaşam gücünü kaybeder ve git gide tembelleşir; bundan sonra mizacı faal duruma getirmek zor olur.

İnsan bir şeyle meşgul olmadan mutlu yaşayamaz ve ekmeğini kendi kazanırsa önüne hazır getirildiği zamankinden çok daha büyük bir zevkle yer onu. Örneğin bir tüccar gün sona erdikten sonra zevkle bir konsere ya da eğlenceye gider, kimseyle karşılaşmasa bile yine de hoşnut kalır. Çok iş yapan bir kimse işinden sonra sanki hiçbir şey yapmamış gibi keyif duyar, çünkü çalışarak güçlerini harekete geçirmiştir, bu yüzden kendini daha iyi hisseder ve eğlencenin tadını çıkarmak üzere mizacı da teşvik ve tahrik olmuştur. Oysa hiçbir şey yapmayan bir kimse yaşamını ve güçlerini hissetmez, eğlenmeye de gönlü razı olmaz.

Sükunla zamanı boş geçirmeyi birbirinden ayırmalıdır. Ömrünü sükun içinde geçirmek faal bir yaşamın sonucuysa mazur görülür. İnsan dünyadaki ya da toplumdaki genel faaliyetlerden konumunu terkederek gerçi elini çekebilir, ama özel yaşamında yine de faal olabilir. O zaman bir bilge gibi sükun içinde yaşanır. Yaşlılık dönemindeki bu sükun tembellik değil, meşguliyetten sonra istirahattir.

Sükun içinde olmak mutlaka meşgul olmak demektir, zira hiçbir şey yapmayan bir kimse dinlenemez. Dinlenmenin tadı meşguliyetten sonra çıkar. Çok şey yapanlar gece rahat uyuyabilirler; ama hiçbir şey yapmayanlara dinlenmek pek hoş gelmez.

Şimdi biraz da zamanı kısaltma konusuna dikkati çekiyoruz[65].

İnsanın içinde bulunduğu zamanı kısaltması için pek çok ifade ve çare vardır. Bir kimse zamanı ne kadar çok algılarsa onun boş geçtiğini o kadar çok hisseder, örneğin durmadan saate bakan birine zaman uzun gelir. Ama meşgul olan bir kimse zamanın farkına varmaz ve vaktin nasıl geçtiğini anlamaz. Dikkatimizi nesnelere verirsek zamanın farkına varmayız ve vakit çabucak

65. (M:) **Ethica,** parag. 270.

geçer, ama ölçmeyi düşünür ve gözlersek zaman bize boş görünür. Demek ki ömrümüz, onu doldurduğumuz ölçüde uzar.

Gözlem. Şehirdeki kilometre taşları küçük ve aralarındaki mesafe uzak gibi görünür, zira yolculukta hiçbir şey görmeyen birine kilometreler uzun gelir; ancak yolculuktan sonra anımsadığı zaman da bu defa kısa gelir, çünkü yolculuk esnasında hiçbir şey algılamadığı için anımsayacak bir şey bulamaz. Demek ki, başkent yakınlarında, ondan uzak olan yerlerden çok daha fazla görülecek ve anımsanacak şey vardır.

10. Cinsel Eğilim Açısından Bedene Karşı Ödevler

İnsan hemcinslerine yönelik bir eğilime sahiptir, başkalarının hizmet ve emeğinden yararlanmadığı sürece bu eğilim zevklerinin nesnesi olarak doğrudan doğruya diğer insanları hedef alır. Gerçi insanda başkalarının etinden zevk alma eğilimi yoktur, ama böyle bir durum söz konusu olduğu zaman bu bir eğilimden çok savaştan dolayı alınan bir öç olur, ne var ki, bu yine de iştah diye tanımlanabilecek ve başkasından zevk duymaya dayanan bir eğilim olarak kalır. Bunun adı cinsel eğilimdir. İnsan başkalarını hizmetinde bir araç olarak kullanabilir, onların el ve ayaklarını, hatta tüm güçlerini hizmetinde kullanabilir. Demek ki ben bir başkasını kendi amaçlarım doğrultusunda kullanabilirim, ama onun özgür iradesi dahilinde. Ancak cinsel eğilim nedeniyle olanı dışında insan bir başkasının zevkinin nesnesi haline gelmez. Burada temeli oluşturan, altıncı duyu diye tanımlanabilecek bir çeşit duyudur, bu duyu yüzünden insan başkasının iştahına bir haz oluşturur.

Şöyle denir: İnsan bir kimseye eğilim duyuyorsa onu sevmektedir. Bu sevgiyi insan sevgisi diye görürsek ve o bu kişiyi gerçek insan sevgisinden dolayı seviyorsa, o zaman insan bakımından onun için bir fark olmaması gerekir. Bu kişi yaşlı ya da genç olabilir, o bu kişiyi gerçek insan sevgisinden dolayı sevebilir. Ama sırf cinsel eğiliminden dolayı seviyorsa bu sevgi değil, iştah olur.

İnsan sevgisi olarak sevgi teveccüh ve iltifat sevgisidir, başkalarının mutluluğunu teşviktir, sevinçle karşılamaktır. Bu durumda yalnız cinsel eğilim sahibi kişilerin başkalarını bu saydığımız maksatlardan dolayı gerçek insan sevgisiyle sevmeyecekleri bellidir, hele onların mutluluklarını hiç düşünmezler, tersine sırf kendi eğilim ve iştahlarını gidermek ya da tatmin etmek için onların başına en büyük belaları bile açarlar. Cinsel eğilimlerinden dolayı sevdikleri zaman o kişiyi iştahlarının nesnesi haline getirirler; sahip olup da iştahlarını giderir gidermez tıpkı sıkılmış limon gibi bir yana atarlar. Cinsel eğilimle insan sevgisini birleştirmek mümkündür, o zaman bu eğilim insanı sevme niyetini de içerir, eğer tek başına ele alınırsa artık iştah değildir. Ancak bu eğilim insanın bu şekilde aşağılanmasını içinde barındırmaktadır. Zira insan başkasının iştahının nesnesi olduğu zaman ahlâksal ilişkilerin tüm itici güçleri ortadan kalkar, çünkü o böyle bir nesne olarak bir şey haline gelir, böylece başkasının iştahını giderir ve herkes tarafından böyle bir şey olarak kullanılabilir.

Nedeni cinsel eğilim olanı dışında insanın doğa tarafından bir başkasının zevki için nesne diye belirlendiği başka bir durumla karşılaşılmaz. Böyle bir eğilime sahip olmaktan çekinmenin ve katı ahlâkçılarla birer aziz sayılmayı isteyenlerin bu eğilimi bastırmaya ve ondan yoksun kalmaya çalışmış olmalarının nedeni budur. Gerçi bu eğilimden yoksun bir kimse eksik insan sayılırdı, bunun için onda gerekli araçların eksik olduğuna inanılacaktı, yani bir insan olarak yetkin olmayacaktı, ama yapmacıklığa başvurarak bu tür eğilimlerden kaçınılmaktadır, çünkü bu eğilimler insanı alçaltmaktadır.

Cinsel eğilim bir kimsenin insan olarak başkasına değil, karşı cinse eğilimidir, bu eğilim insanlığı alçaltan bir ilkedir, bir cinsiyeti diğerine yeğ tutmanın ve eğilimi tatmin etmekten dolayı o cinsiyete leke getirmenin kaynağıdır. Kadına, bir insan değil sırf kadın olduğu için eğilim duyulur, buna göre bir erkek için kadındaki insanlık önemsizdir ve eğilimlerinin nesnesi sadece cinsiyettir. Demek ki burada insanlık arka sıraya atılmaktadır. Bura-

dan şu sonuç çıkar: Her erkek ve her kadın insanlığa değil, cinsiyetine bir çekicilik kazandırmaya, tüm davranışlarını ve isteklerini sadece cinsiyete yöneltmeye çalışacaktır. Böyle olduğu zaman insanlık cinsiyete feda edilir. Demek ki, erkek de kadın da eğilimlerini tatmin etmek istediği zaman diğerinin eğilimini üzerine çeker ve her iki eğilim birbirini bulur, insanlığı değil cinsiyeti hedef alırlar ve biri diğerinin insanlığına leke getirir. Buna göre insanlık, istek ve eğilimleri tatmin etmeye yarayan bir araç olur. Ama bu yüzden insanlık aşağılanır ve hayvanlıkla bir tutulur. Demek ki, cinsel eğilim insanları, hayvanlarla eşit duruma düşme tehlikesiyle karşı karşıya getirir.

Ne var ki, insan bir kez doğuştan bu eğilime sahip olduğu için ortaya şu sorular çıkmaktadır: Bir kimse insanlığa halel getirmeden cinsel eğilimden nereye kadar yararlanma hakkına sahiptir? Karşı cinsten bir kişiye eğilimini kendi üzerinde tatmin etmesi için nereye kadar izin verebilir? Bu kişinin **facultatibus sexualibus** *(cinsel yetenekler)*inden yararlanmak için kendini satabilir, kiralayabilir ya da herhangi bir antlaşma yapabilir mi? Filozoflar bu eğilimin karşısına kısmen bedenin kısmen de toplumun sadece zarar görmesini ve sarsılmasını çıkarırlar, eylemin kendinde hor görülecek bir şeyin bulunmadığına inanırlar; böyle olsaydı, yani eğilimden yararlanırken manevi bir tiksinti duyulmasaydı ve ahlâklılık ihlal edilmeseydi, o zaman bütün bu zararlardan masun kalabilen bir kimse eğiliminden akla gelen her tarzda yararlanabilirdi. Zira sadece basiret kuralına göre yasak olan şey sırf koşullu olarak yasaktır. O zaman eylem aslında iyi, yalnız bazı koşullarda zararlı olur. Oysa burada eylemin kendisi hor görülecek bir şeyi, ahlâklılığa aykırı bir şeyi içermektedir. Bu nedenle sırf **facultatum sexualium** *(cinsel yeteneği)*nden yararlanmayı ahlâklılıkla uyumlu kılan koşulların var olması zorunludur. Özgürlüğümüzü eğilimlerimizden yararlanma bakımından kısıtlayan, onu ahlâklılıkla uyumlu kılan bir nedenin var olması gerekmektedir. Şimdi bu koşulları ve nedeni aramak istiyoruz.

İnsan kendi üzerinde tasarrufta bulunamaz, çünkü bir şey de-

ğildir, kendine ait bir mülk değildir. Bu bir çelişki olur. Zira o bir kişi ise başka şeyler üzerinde mülkiyet sahibi olabilecek bir öznedir. Ama kendine ait bir mülk olsaydı o zaman da üzerinde mülkiyet sahibi olabileceği bir şey haline gelirdi. Oysa o mülk değildir, bir kişidir, buna göre üzerinde mülkiyet sahibi olabileceği bir şey olamaz, zira hem şey hem kişi, hem mülkiyet sahibi hem mülk olmak mümkün değildir.

Bu yüzden insan kendi üzerinde tasarrufta bulunamaz. Bir dişini ya da başka bir organını satma hakkına sahip değildir. Ama bir kimse çıkar gözeterek kendini başkasının cinsel eğilimini tatmin etmek için bir şey olarak kullandırırsa, başkasının arzularının nesnesi durumuna getirirse, o zaman bir şey olarak kendi üzerinde tasarrufta bulunur ve böylece bir şey haline gelerek başkasının iştahını dindirir, tıpkı açlığını pirzolayla gidermesi gibi. Bu durumda başkasının eğilimi insanlığı değil cinsiyeti hedef aldığı için, kişinin insanlığını kısmen feda ettiği ve böylece ahlâksal amaçlar bakımından tehlikeye girdiği açıktır. Demek ki, ‚insan çıkar gözeterek cinsel eğilimin tatmini için kendini bir şey olarak başkasına teslim etme hakkına sahip değildir, aksi takdirde kişiliği, insanlığı herkes tarafından bir şey olarak, başkasının eğilimini tatmin aracı olarak kullanılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Cinsel eğilimin bu şekilde tatminine **vaga libido** *(değişken arzu)* denir, burada çıkardan dolayı başkasının eğilimi tatmin edilir ve bu durum her iki cinsiyet için de söz konusudur. Kendini para karşılığında, eğilimini tatmin etsin diye başkasına teslim etmek ve kişiliğini kiralamak en utanç verici şeydir. Demek ki ahlâksal neden, insanın kendi mülkü olması ve bedeniyle istediğini yapamamasıdır. Zira beden kendine ait olduğu için o bedeniyle birlikte bir kişilik oluşturur. Kişiliğini **vaga libido** *(değişken arzu)*da olduğu gibi bir şey haline getiremez. Bu yüzden cinsel eğilimin bu şekilde tatmini ahlâklılığa göre caiz değildir.

Bu iki eğilim ikinci tarzda, yani concubinatum (yasal olmayan cinsel birliktelik) vasıtasıyla tatmin edilebilir mi? Kişilerin eğilimlerini karşılıklı tatmin ettiği ve herhangi bir amaç gütme-

yi aklına getirmeyerek birinin bir başka kişinin eğilimlerini tatminine hizmet ettiği yerde amaca aykırı bir şey yok gibi görünmektedir, ne var ki, bir koşul bu durumu da caiz kılmamaktadır. Concubinat bir kişinin kendini bir başkasına sırf eğilimini tatmin etsin diye teslim olmasıdır, ama kişiliğiyle ilgili diğer durum ve koşullar, mutluluğu ve yazgısına özen göstermesi bakımından kendine bir özgürlük ve hak tanır. Ne var ki, kendini başka bir kişiye sırf eğilimini tatmin için teslim eden bir kimse kişiliğinin her zaman bir şey olarak kullanılmasına göz yumar. Eğilim insanlığı değil, sadece cinsiyeti hedef alır. Açık olan şudur ki, insan kendinden bir bölümü başkasına terk ettiği zaman kendini bütünüyle terk eder, çünkü o bir bütündür, bir birliktir. Bir bölümünü başkasına vakfettiği zaman kendini bütünüyle vakfeder. Bir kimsenin bütünü üzerinde tasarrufta bulunma hakkına sahip olmadan bir bölümü üzerinde tasarrufta bulunmak mümkün değildir, çünkü bu bir bölüm insanın bütününe aittir. Ama concubinat vasıtasıyla kişinin bütünü üzerinde değil, sadece bir bölümü, yani **organa sexualia** *(cinsel organ)* üzerinde hak sahibi olurum. Concubinat bir **pactum** *(uzlaşmayı)* şart koşar. Bu pactum'un hedefi kişinin bir bölümünden zevk almaktır, ama bütününden değil. Concubinat gerçi bir antlaşmadır, ancak burada iki tarafın hakları eşit değildir. Concubinat'ta insanın bir bölümünden zevk aldığım zaman onun bütününden zevk alırım; oysa concubinat sayesinde insanın bütünü üzerinde değil, sadece bir bölümü üzerinde hak sahibi olurum, sonuç olarak o kişinin bütününü şey haline getiririm. Bu yüzden eğilimleri tatmin edişin bu tarzı da ahlâklılığa göre caiz değildir.

İnsanın, cinsel eğiliminden yararlanma özgürlüğünü sağlayan tek koşul kişinin bütünü üzerinde tasarrufta bulunma hakkına dayanır. Başkasının tüm kişiliği üzerinde tasarrufta bulunma hakkı, onun bütün kişiliğini ilgilendiren durum ve koşulları, tüm mutluluğunu kapsar. Ancak kişinin bütünü üzerinde tasarrufta bulunma hakkım bana kişinin bir bölümü üzerinde de

tasarrufta bulunma, yani cinsel eğilimimi tatmin etmek için **organa sexualia** *(cinsel organ)*ı da kullanma hakkını verir. Peki ama kişinin bütünü üzerindeki bu hakkı nasıl kazanırım? Ben de bu kişiye kişiliğimin bütünü üzerinde böyle bir hak tanıyarak. Bu ise sadece evlilikte vuku bulur. Evlilik iki kişi arasında bir antlaşmadır, eşler birbirlerine eşit haklar tanır ve her biri kişiliğini bütünüyle diğerine teslim etme koşulunu kabul eder, böylece her biri diğerinin tüm kişiliği üzerinde eksiksiz hak sahibi olur. Bu durumda insanlığı alçaltmadan ve ahlâklılığı ihlal etmeden bir **commercium sexuale** *(cinsel ilişki)*nin nasıl mümkün olduğu akıl yoluyla anlaşılmaktadır. Demek ki, cinsel eğilimden yararlanmanın tek koşulu evliliktir. Bir kimse kendini bu şekilde başkasına vakfettiği zaman yalnız cinsiyetini değil tüm kişiliğini vakfeder, bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu durumda bir kimse üzerinde hak sahibi olduğu kişiliğini, mutluluğunu ve mutsuzluğunu tüm yönleriyle başka birine teslim ederse ve onun üzerinde aynı haklara sahip olmazsa o zaman burada bir eşitsizlik vardır. Ama ben kişiliğimin bütününü başkasına vererek yerine bu başkasının kişiliğini kazanırsam tekrar kendimi kazanmış ve böylece kendimi yine ele geçirmiş olurum, zira ben kendimi başkasının mülkiyetine vermiştim, ama bu başkasını tekrar mülkiyetime alır, böylece yine kendimi kazanırım, çünkü kendimi mülkiyetine verdiğim kişiyi kazanırım. Bu durumda iki kişi iradeye dayalı bir birlik oluşturmaktadır. Demek ki, diğerinin katılmadığı bir mutluluk ya da felâkete, bir sevinç ya da hoşnutsuzluğa kimse katlanmaz. Cinsel eğilim insanlar arasında bir birlik oluşturur ve cinsel eğilimden yararlanmak sadece bu birlikte mümkün olur. Cinsel eğilimden yararlanmayı yalnız evlilikte mümkün kılan bu koşul ahlâksaldır. Bu daha da geliştirilir ve sistematikleştirilirse evlilikte de kimsenin iki kadın alamayacağı sonucu çıkar, aksi takdirde kadınların her biri, kendini erkeğe bütünüyle teslim ettiği ve onun kişiliği üzerinde eşit hakları bulunduğu için, yarım erkeğe sahip olurdu. **Vagae libidini** *(Değişken arzu)* ile

çelişen ahlâksal nedenler vardır, sonra geriye hâlâ concubinat kalmaktadır, ahlâksal nedenler bununla da çelişir, sonra geriye hâlâ evlilik kalır, ama evlilikte çok eşlilikle çelişen ahlâksal nedenler vardır, sonuçta evlilikte sadece tek eşlilik vuku bulur. Ben **facultate sexuali** *(cinsel yetenek)*ten yalnız bu koşulda yararlanabilirim. Bundan daha ileri gidemeyiz.

Şimdi şunu sorabiliriz: **Commercii sexualis** *(Cinsel ilişki)*nin her çeşidinde **incestui** *(yakın akraba ile cinsel ilişki)* ile çelişen - **incestus** *(yakın akraba ile cinsel ilişki)* kan bağı yüzünden toplumsal sınırları aşan cinsel birlikteliktir- ahlâksal nedenler var mıdır? **İncestus** *(Yakın akraba ile cinsel ilişki)*nin değerlendirilmesinde ahlâksal nedenler sadece tek bir durumda mutlaktır, öteki durumlarda ise koşula bağlıdır, örneğin devlette buna izin verilmez, ama doğaya göre bu bir insest değildir, çünkü ilk insanlar kardeşleri arasından eşlerini seçmek zorundaydılar. Ama doğa burada kendiliğinden doğal bir isteksizlik yaratmıştır, çünkü doğa bizim başka ırklarla birleşmemizi istiyordu ki, böylelikle bir toplumda aşırı geniş bir bağ oluşmasın; zira böyle bir bağlılık ve tanışıklıkta eğilim lakayt kalır ve iğrenç olur. Ama insanlar bu eğilimi alçak gönüllülük vasıtasıyla sınırlamalıdır ki, eğilimleri ya da eğilimlerin nesnesini aşırı derecede ortak kılmasınlar ve böylelikle aşırı geniş topluluk yüzünden ortaya bir ilgisizlik çıkmasın. Zira bu eğilim çok sakıncalıdır. Doğa bu eğilime güç vermiştir, ama onu mahcubiyet vasıtasıyla sınırlamak gerekir. Bu nedenle tamamen çıplak dolaşan vahşiler birbirlerine karşı ilgisiz kalırlar. Demek ki, insan gençlik günlerinden beri tanıdığı bir kimseye de eğilim duymaz, ama yabancı bir kişiye daha güçlü ve aşırı derecede eğilim gösterir. Yani doğa kendiliğinden kardeşler arası eğilimi sınırlamıştır. Ama ahlâksal nedenlerin insest bakımından mutlak olduğu tek durum anababanın çocuklarla birlikteliğidir, zira anababa ve çocuklar açısından ömür boyu sürmesi gereken bir saygı zorunludur, ama saygı eşitliği dışlar. İnsest'in doğa tarafından izin verilmeyen, mutlak yasak olduğu tek durum budur. Diğer **incestus** *(yakın akraba ile cinsel ilişki)*ler kendi kendilerini

yasaklar, ama doğa düzenine göre birer **incestus** *(yakın akraba ile cinsel ilişki)* değildirler. Bunun güya bir **incestus** *(yakın akraba ile cinsel ilişki)* olmasının başka bir nedeni de şudur: Cinsel birliktelikte her iki kişinin de itaat etmesi söz konusudur, anababa ile çocuklar arasında ise itaat tek yanlıdır, çocuklar anababalarına itaat ederler, yani bu bir ortaklık değildir.

11. Criminibus Carnis *(Tensel Suçlar)*

Crimina carnis *(Tensel suçlar)* insanın kendine karşı ödevlerine ters düşer, çünkü insanlığın amaçlarına aykırıdır. **Crimen carnis** *(Tensel suçlar)* cinsel eğilimin kötüye kullanılmasıdır. Cinsel eğilimden evlilik koşulu dışında her çeşit yararlanış bu eğilimin kötüye kullanılmasıdır, yani bir **crimen carnis** *(tensel suçları)*dır. Bütün **crimina carnis** *(tensel suçları)* ya **secundum naturam** *(doğasına uygun)* ya da **contra naturam** *(doğasına aykırı)*dır. **Crimina carnis secundum naturam** *(karakterinin ardındaki tensel suçlar)* sağduyuya ters düşer, **crimina carnis contra naturam** *(doğaya aykırı tensel suçlar)* ise hayvanlığa.

Criminibus carnis secundum naturam *(Doğaya aykırı tensel suçlar)* evliliğe karşıt olan **vaga libido** *(değişken arzu)*yu da içerir. Bu **vaga libido** *(değişken arzu)* iki çeşittir: Ya **scortatio** *(zina)* ya da **concubinatus** *(nikahsız birlikte yaşama)*. Gerçi **concubinatus** *(nikahsız birlikte yaşama)* bir **pactum** *(uzlaşma)*dır, ama **inaequale** *(eşitsizlik)*tir, haklar karşılıklı değildir. Bu **pacto** *(antlaşmaya)* göre cinsiyet bakımından kişi bütünüyle erkeğe itaat eder, erkek ise cinsiyet bakımından kadına bütünüyle itaat etmez. Demek ki concubinat **vega libidine** *(değişen arzu)*nun kapsamına girer.

Crimen carnis secundum naturam *(Doğasına uygun tensel suçlar)*ın ikinci çeşiti **adulterium** *(zina)*dır[66]. Bu sadece evlilikte vuku bulur, yani zina yapıldığı zaman. Evlilik-antlaşması iki kişi

66. (M:) *Ethica*, parag. 275.

arasında ömür boyu devam eden en büyük yükümlülük, yani bozulması mümkün olmayan bir antlaşma olduğu için **adulterum** *(zina)* yükümlülüklere sadakatsizliğin ve onları ihlal edişin en kötüsüdür, çünkü bundan daha önemli bir antlaşma yoktur. Bu yüzden adulterium boşanmaların da nedenidir. Bir başka neden de kişilerin birlik ve beraberliğini olanaksız kılan anlaşmazlık ve geçimsizliktir.

Kendinde insest bir insest midir ya da medeni yasalardan dolayı bir **crimen carnis secundum naturam** *(doğasına uygun tensel suç)* ya da **contra naturam** *(doğaya aykırı)* değil midir? Burada şu ayrım yapılmalıdır: Soruya doğal içgüdüye göre mi, yoksa akla dayanarak mı cevap verilecektir. Doğal içgüdüye göre insest sadece bir **crimen carnis secundum naturam** *(doğaya uygun tensel suç)*tur, zira yine de iki cinsiyetten oluşan bir birlikteliktir. **Contra naturam animalium** *(Hayvan doğasına karşı)* değildir, çünkü hayvanlar bu konuda bir ayrım yapmazlar. Ama aklın yargısına göre **contra naturam** *(doğaya aykırı)*dır.

Cinsel eğilimden doğal içgüdüye ve hayvanlığa aykırı şekilde yararlanmak **criminibus carnis contra naturam** *(Doğaya aykırı tensel suç)*lar arasında yer alır; buna istimna da dahildir. İstimna cinsel yetiyi hiçbir nesne olmadan kötüye kullanmaktır, yani cinsel eğilimimizin nesnesinin tamamen mevcut olmamasıdır ve cinsel yetimizi hiçbir nesne bulunmamasına karşın yine de kullanmamızdır. Bu durum açıkça insanlığın amaçlarına, hatta hayvanlığa bile ters düşer. Bu şekilde davranmakla insan kişiliğini bir yana atar ve kendisini hayvanlar arasına katar.

Criminibus carnis contra naturam *(Doğaya aykırı tensel suçlar)* kapsamına giren ikinci şey, cinsel eğilimin nesnesi insan olmasına karşın bu nesnenin değiştiği ve **sexus** *(cinsel)* birlikteliğinin heterojen değil homojen olduğu, yani kadın eğilimini kadında erkek de erkekte tatmin ettiği zaman, **sexus homogenii** *(hemcinsin cinselliği [homoseksüel])* denen birlikteliktir. Ancak bu da insanlığın amaçlarına ters düşer. Zira eğilim bakımından insanlığın amacı kişiliği bir yana atmadan cinslerin korunmasıdır;

ama böyle bir durumda cinsi asla koruyamam, kişiliğimi tekrar bir yana atmam bir **crimen carnis secundum naturam** *(doğaya uygun tensel suçlar)* vasıtasıyla vuku bulabilir; yani bu şekilde kendimi hayvanlar arasına katar ve insanlığa leke getiririm.

Üçüncü **crimen carnis contra naturam** *(doğaya aykırı tensel suç)* şudur: Cinsel eğilimin nesnesi gerçi farklı cinsiyetler kalmakta, ama bu nesne insan olmamaktadır. Bunlar arasında örneğin sodomizm, hayvanlarla birliktelik bulunmaktadır. Bu durum insanlığın amaçlarına ters düşer ve doğal içgüdüye aykırıdır. Böyle davranmakla insan bir hayvan düzeyine iner, ama hiçbir hayvan kendi türünden ayrı düşmez.

Crimina carnis contra naturam *(Doğaya aykırı tensel suçlar)* insanı bir hayvan düzeyine alçaltır, insanlık onurundan yoksun bırakır. Böyle bir kimse bir kişilik olmayı hak etmez. Bu davranış insanın kendine karşı ödevleri bakımından işleyebileceği suçların en soysuzu ve en aşağılığıdır. Gerçi intihar bir insanın kendine karşı işleyebileceği suçların en dehşet vericisidir, ama **crimina carnis contra naturam** *(doğaya aykırı tensel suçlar)* kadar soysuz ve aşağılık değildir. Bu bir insanın işleyebileceği suçların en hor görülenidir. Bu yüzden **crimina carnis contra naturam** *(doğaya aykırı tensel suçlar)* adıyla anmak bile mümkün değildir, çünkü daha adı geçer geçmez bir iğrenmeye yol açar, ama intihardan iğrenilmez. Herkes bu kötülüğün adını ağzına almaktan kaçınır, her eğitmen öğrencilerini uyarmak için iyi niyetle bile olsa bunun adını anmaktan çekinir. Ancak bu kötülük o kadar sık vuku bulur ki, onu teşhis edebilmek ve böylelikle bu kadar sık vuku bulmasını önlemek için adını anmak mı, yoksa teşhis edilmesine ve böylece suçun daha sık işlenmesine fırsat vermemek için anmamak mı gerektiği konusunda insan sıkıntıya düşüp utanç duymaktadır. Bu utangaçlığın nedeni şudur: Kötülüğün adını sık sık anmakla insan onunla yüz göz olmakta, duyduğu tiksintiyi kaybetmektedir ve adı anıldıkça kendisine katlanmak daha da kolaylaşmaktadır. Ama insan onun adını anma konusunda temkinliyse ve anmaya istekli değilse, sanki ondan tiksinir gibi görünür. Bu

utangaçlığın bir başka nedeni de şudur: Her cinsiyet cinsinin muktedir olduğu kötülüklerden utanır. Demek ki insan, insanların muktedir olduğu ve utanması gerektiği şeyin adını ağzına almaktan utanır. İnsan olup da böyle bir şeye muktedir olmaktan utanmalıdır, çünkü bir hayvan bu tür **criminum carnis contra naturam** *(doğaya aykırı tensel suçlar)*ın hiçbirine muktedir değildir.

12. Dış Koşullar Açısından İnsanın Kendine Karşı Ödevleri

Daha önce, insan mutluluğun kaynağını içinde taşır, demiştik. Bu gerçi onun tüm ihtiyaçlardan ve dış nedenlerden tamamen bağımsız olmasından ileri gelmez, ama azla yetinerek bu bağımsızlığı kazanabilir. Ne var ki, buna ulaşmak için eğilimleri üzerinde bir otokrasi kurması gerekir, elde edemeyeceği ya da büyük çabalarla elde edebileceği şeylere olan eğilimini zaptetmelidir, o zaman bu şeyler bakımından bağımsız olur. Ayrıca yaşamda hükmü altına alabileceği zevkleri sağlamak için bir ilke sahibi olmalıdır, bunlar manevi zevklerdir. Demek ki yetinmek ve manevi zevkleri arttırmaktır söz konusu olan.

Dış nedenlere gelince, bunlar esenliğin koşulu ve araçları olduğu sürece iki çeşittir, ya ihtiyacın[67] ve zaruri ihtiyacın araçları ya da zevklerin. Zaruri ihtiyacın araçları insanın sadece yaşamını sürdürmesine yarar; ama zevk araçları insanın yaşamını sürdürmesine değil, rahat yaşamasına yarar. Hoşnutluğun doğal derecesi ihtiyaca bağlıdır; eğer ben sadece ihtiyaç araçlarından hoşnutsam henüz zevklerden uzağım demektir. Hoşnutluk olumsuz, ama zevk olumlu bir şeydir. Yaşama isteği duyduğum sürece hoşnutumdur, yaşama isteği duymadığım zaman hoşnut değilimdir. Sadece zaruri ihtiyaçlarımı karşılayarak yaşayabilsem bile yine de yaşama isteği duyarım; o zaman zevklerden henüz uzağımdır. Zevkler insanın vazgeçebileceği esenlik araçlarıdır; ama

67. Menzer ile Collins'e göre burada ve daha sonra: "İhtiyacın"; Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde de aynı şekilde, yayımlayan Karl Vorländer, Hamburg 1965, S. 51.

hiçbir şeyden vazgeçmenin mümkün olmadığı yerde bunlar artık birer ihtiyaç aracı olurlar. Söz konusu, bizim neyi zevk aracı neyi ihtiyaç aracı olarak görmemiz, ne kadarını zevk ne kadarını ihtiyaç saymamız ve nelerden vazgeçip geçemeyeceğimizdir. Tüm zevk ve eğlencelerden gereğinde vazgeçebilecek şekilde yararlanmalıyız, onları asla ihtiyaç haline getirmemeliyiz. Öte yandan -henüz bir felâket olmayan- bütün rahatsızlıklara sebatla katlanmaya alışmalıyız. Demek ki, zevkler bakımından vazgeçmeye, rahatsızlıklar bakımından tahammül göstermeye alışmamız gerekmektedir.

Geçmişte bu durum şöyle ifade ediliyordu: **Sustine et abstine** *(Katlan ve vazgeç)*. Zevk ve eğlencelerden hiç yararlanmayıp vazgeçmemize gerek yoktur; böyle bir durum, insan yaşamına uygun her şeyden vazgeçmek anlamına gelen bir keşiş erdemi olurdu; ama onlardan her zaman vazgeçebilecek ve ihtiyaç haline getirmeyecek şekilde yararlanmalıyız, ancak o zaman aşırılığa kapılmamış oluruz. Öte yandan yaşamın tüm rahatsızlıklarına katlanmaya alışmalıyız ve bunlara katlanırken gücümüzü, hoşnutluğumuzu kaybetmemeye çalışmalıyız, işte o zaman ruhsal gücümüzü kazanırız, değiştirilmesi mümkün olmayan kötülüğe geniş bir yürek ve şen bir mizaçla katlanırız. Geçmişteki "sustine" işte budur. Kendimize rahatsızlıklar yaratmamıza, kötülükte bulunmamıza ve perhizlerle kendimizi terbiye etmemize gerek yoktur, bu bir keşiş erdemidir ve gelen tüm kötülüklere neşeyle karşı koyan felsefi erdemden farklıdır; sonuç olarak her şeye katlanmak mümkündür. Demek ki **"sustíne et abstíne"** *(katlan ve vazgeç)* burada da bir disiplin olarak değil, zevk ve eğlenceler bakımından bir vazgeçiş, tüm rahatsızlıklara neşeyle katlanış olarak alınmıştır.

Yaşamda gerçek ihtiyaçlar vardır, bunların elimizden alınması bizi tamamen hoşnutsuz kılar, örneğin giysiden ve yiyecekten yoksun kalmak gibi. Elimizden alınması gerçi bizi hoşnutsuz kılan, ama her zaman vazgeçebileceğimiz ihtiyaçlar da vardır. İnsan bu sözümona ihtiyaçlara ne kadar bağımlı olursa, hoşnutluk

bakımından bu ihtiyaçların o kadar da oyuncağı olur. Demek ki, yaşamsal ihtiyaçlar bakımından ruh disiplin altına alınmalıdır.

İhtiyaçları ayırmak istersek, eğlence bakımından hazda aşırılık olarak bolluğu ve rahatlıkta aşırılık olarak tembelliği sayabiliriz. Bolluk bizi bir yığın haz nesnesine bağımlı kılar. İnsan tedarik edemeyeceği bir yığın sözümona ihtiyaca bağımlı olur, bunları tedarik edemeyince de elem ve kedere garkolur, hatta intihara bile kalkışır, çünkü bolluğun aşırı arttığı yerde intihar hüküm sürmeye başlar. Bolluk aşırı arttığı zaman esenliği azaltır ve tembelliğin aşırı artması da erkekteki gücün tamamen yok olması demektir.

Bolluk, bolluktan gelen lükstür, tembellik de tembellikten gelen lüks. Bolluktan gelen lüks faaldir, tembellikten gelense uyuşuk. Faal bolluk insani güçler için yararlıdır, zira yaşama gücünü arttırır. Örneğin ata binmek bolluktan gelen lükstür. Uyuşuk tembelliğin her çeşiti çok zararlıdır, yaşama gücünü azaltır, örneğin ayyaşlık, tahtırevan ve paytona binmek tembelliktir. Bolluktan gelen lükse eğilimli bir kimse kendisinin ve başkalarının faal kalmasını sağlar. Bu durumda insanın gücünü, tembellik yerine zevkleri inceltmeye hasretmesi daha doğru olur, çünkü bolluktan gelen lüks güçlerimizi süzer, başkalarının faal olmasını sağlar.

"Sustine et abstine" *(Katlan ve vazgeç)* kuralını hem bolluk hem tembellik bakımından gözetmek zorundayız. Her ikisine de bağımlı olmamalıyız, çünkü bolluk ve tembelliğe bağımlılık özgürlüğü azaltır, insanı kötülüğe yaklaştırır. Ancak bir köle gibi kendimizi eğlenceden yoksun bırakmamalıyız, her zaman vazgeçebilecek şekilde tadını çıkarmalıyız. Kendine ve başkalarına karşı ödevlerini ihlal etmeyen bir kimse elinden geldiği ve istediği gibi eğlenebilir; bunu yaparken daima iyi bir insan olarak kalır, yaratılışın amacına uyar. Öte yandan kötülükte bulunmamalı ve onlara göz yummamalıyız; zira insanın kendine reva gördüğü ve uzak kalabileceği kötülüklere göz yummasında hiçbir yarar yoktur. Ama alnımızın yazısı olan ve değiştirilemeyen kötülüklere sebatla katlanmalıyız. Çünkü devrilen bir duvar gibi

kaderin de önüne geçemeyiz. Bütün bunlar aslında birer erdem değildir, karşıtının da kötü huy olmaması gibi, tersine sadece ödevlerin koşuludur. İnsan her şeyden vazgeçemezse ödevlerini yerine getiremez, aksi takdirde duyusal tuzaklar onu uyuşturur. Felakete sebatla karşı koymazsa erdemli olamaz. Demek ki, erdemli olması için katlanmasını da bilmelidir. Diogenes'in, felsefesine, mutluluğa giden en kısa yol, demesinin nedeni budur. Gerçi insanın bu aşamada da hoşnut kalabileceğini söyleyerek bunu bir ödev saymakla hata işlemiştir Epikuros'un felsefesi bolluk değil, güçlülük felsefesidir. Ona göre insan mısır lapasından hoşnut kalmalı, üstelik geniş yürekli ve şen olmalı, toplumdaki tüm eğlencelerden, yaşamın hoşluklarından pay alabilmelidir; demek ki onlar mutluluğu her iki ucundan da yakalamışlardı. Stoacılar ise böyle bir şeye izin vermemekle kalmamış, üstelik onu yasaklamışlardır.

Katlanmaya ve dayanmaya alışmak zorunda olduğumuz güçlükler arasında belli bir amaca yönelik bir meşguliyet olan çalışma da yer alır. Ama çalışma değil de eğlenmeye yarayan ve hiçbir zorluk içermeyen meşguliyetler de vardır; oyun böyle bir meşguliyettir. Amaçlar ne kadar yüce olursa çalışma da o kadar çok engel ve zorluk içerir. Ancak ne kadar çok zorluk içerirse içersin çalışmaya alışmak zorundayız ki, böylece o bir oyun biçimine girsin ve bize hiç zor gelmesin, tersine bizi eğlendirip şenlendirsin. Demek ki, insan faal ve çalışkan olmalı, zor işleri severek, neşeyle üstlenmelidir, aksi takdirde çalışma kolaylık değil, mecburiyet belirtileri taşır.

Kimi bir amaç güderek, kimi de amaçsız, yani ciddi hiçbir amaç gütmeden meşgul olan insanlar vardır, bu sonuncular saçma işlerle uğraşan işgüzar avarelerdir. Gerçi bizim de, örneğin oyun gibi, amaçsız meşguliyetlerimiz vardır, ama bu sadece zahmetli bir çalışmadan sonra yorgunluk atmaktır. İnsanın amaç gütmeden hep boş şeylerle uğraşması, hiçbir şeyle meşgul olmamasından daha kötüdür. Zira bu durum, meşguliyeti bir kez daha gözboyamacılık haline getirir. İnsanın önündeki en büyük

fırsat mutluluğunu kendi elleriyle yaratmasıdır, hele kazandıklarından yararlandığını hissederse. Kişi hiç çalışmadan durumundan asla hoşnut olamaz. Artık çalışmak istemeyen bir kimse her çeşit işten kurtulur, ne yaşamını hisseder ne de ondan tat alır, sırf faal olduğu sürece yaşadığını hisseder ve sadece çalıştığı sürece durumundan hoşnut olabilir. Erkek çalışkan olmak zorundadır, kadınsa sadece meşguliyet sahibi olabilir. Meşgul olma amacı gütmeyen meşguliyet insanın boş zamanındaki bir meşguliyettir, burada sadece eğlenmek için bir şeylerle meşgul olunur. Meşgul olma amacını güden meşguliyet bir iştir. Zorlukları olan bir iş çalışmadır. Çalışma ya kendi kendimizi zorladığımız ya da başkası tarafından zorlandığımız zaruri iştir. Çalışmanın zorluklarından daha ağır basan bir harekete sahip olduğumuz zaman kendimizi zorlarız. Öte yandan, örneğin ödev gibi, bizi pek çok şey çalışmaya zorlar. Ödev yüzünden çalışmaya zorlanmayıp rastgele çalışabilen bir kimse sanki işini ödevden dolayı yapıyormuş gibi vaktini rastgele bir işle dolduramaz, o zaman şöyle düşünülür: Bunu yapmamalısın, seni kimse zorlamıyor. Demek ki zaruri işlerimiz ihtiyaçlarımızın arasındadır. İş bittikten sonra insan bir rahatlık hisseder, çalışmış kişiden başkası buna muktedir değildir. Öte yandan zorluklara aldırmadan işini tamamlayan bir kimsenin kendini övmesi, takdir etmesi de gerekmektedir.

Kişi kendini disiplin altına almak zorundadır; ama en önemli disiplin çalışmaya alışmaktır. Bu, erdemlilik için bir itkidir; çalışma sırasında insan kötülük düşünmeye vakit bulamaz, üstelik çalışmak pek çok avantaj sağlar, başkaları bu avantajları yalan dolanla elde etmek için şerirlik düşünmek zorunda kalır.

Lüks uzun süre felsefi görüşün nesnesi olmuştur. Lüksü onaylama ya da onaylamama ve onun ahlâklılığa uygun olup olmadığı konusu uzun uzun araştırılmıştır. Dolaylı engel çıkaran bir şeyin ahlâklılığa uygun olması mümkündür. Lüks önce ihtiyaçları, eğilimlerin uyarıcılığını ve çekiciliğini artırır, bu yüzden ahlâklılığı gözetmek zorlaşır; zira eğilimlerimiz ne kadar yalın

ve sade olursa, onları tatmin etmek için tahriklere daha az kapılırız. Demek ki, lüks ahlâklılıkta dolaylı bir çöküntü yaratmaktadır. Ancak öte yandan sanatları ve bilimleri teşvik eder, insandaki yetenekleri geliştirir, yani bu durum insanların belirlenimi gibi görünür. Lüks ahlâklılığı inceltir. Zira ahlâklılık bakımından ya dürüstlük ya da incelik gözetilebilir. Dürüstlük ahlâklılığa direnmemekten ileri gelir; ahlâksal incelikte ise insan zevkleri ahlâklılıkla birleştirebilmelidir, örneğin başkalarına karşı konuksever olmak gibi. Demek ki lüks insanları güzelliğin en yüksek aşamasına kadar geliştirir.

Ancak lüksü israftan ayırmalıdır. Lüks çeşitlilikten, israf ise nicelikten ileri gelir. Ölçüsüzlük zevksiz insanlarda görülür, örneğin zengin ama cimri bir kimse bir kez konuk ağırlayacak olsa yiyecekleri masaya tepeleme yığar, çeşitliliklerine bakmaz. Oysa lüks zevk sahibi kişilerde görülür. Böyle biri çeşitlilik vasıtasıyla yargı gücümüzü süzgeçten geçirir ve pek çok kişiye meşguliyet bulur, tüm toplumu canlandırır. Demek ki bu yönden lüks ahlâklılığa aykırı değildir, onu yönlendirmek gerekir. İnsan lüks konusunda aşırıya gitmemeli, dayanabildiği ve masrafını karşılayabildiği kadarıyla yetinmelidir.

Nazenliliğe özgü lüksü kısıtlamak gerekir, bunlar arasına örneğin erkeklerin kadınsı giysileri, yemek konusunda ihmalkârlık ve her çeşit iradesizlik girer. Kadınlar da şirin, süslü bir beyefendiden çok kudretli ve çalışkan bir erkeğe önem verirler, erkek giyim konusunda bilgisizliğini ve ilgisizliğini ele verir şekilde giysilerini abartmadan seçerse, toplumdaki konumuna ve zamanına uygun giyinirse o zaman görgülü kişi sayılır; davranışlarında ve giysilerinde kadınsı, çıtkırıldım olan bir kimse ise daha çok kendisiyle meşgul olur, kendine kadınlardan daha çok önem verir. Bu yüzden erkek erkeksi, kadın da kadınsı olmalıdır. Erkekteki kadınsı yan kadındaki erkeksi yandan daha az beğenilir. Kadına özgü bu tür lüks erkeği kadınsı yapar. Örneğin av erkeğe özgü bir lükstür.

13. Zenginlik Üstüne

Bir kimsenin mülkiyetindeki metalar ihtiyaçlarını eksiksiz karşılıyorsa hali vakti yerindedir. Yalnız ihtiyaçları için değil, başka amaçlar için de servet sahibiyse ona varlıklı kişi denir. Hem ihtiyaçlarını karşılamak hem de herhangi bir amacını gerçekleştirmek için fazlasıyla malı mülkü olan kişi müreffeh sayılır, malı mülkü başkalarını da hali vakti yerinde kişiler yapmak için yetiyorsa o zaman zengin denir ona. Zenginlik lüks için yeterli servettir. Öte yandan herhangi bir masrafını karşılamak için yeterli varlığı olmayan kişi yoksul, zaruri masraflarını karşılayamayan kişiyse muhtaçtır.

Mal mülk yalnız onlara sahip kişi tarafından değil, başkalarınca da takdir edilir. Müreffeh bir kişi başkaları tarafından müreffeh olduğu için takdir edilir ve muhtaç bir kimse ise muhtaç olduğu için daha az saygı görür. Nedenlerini biraz sonra göreceğiz.

Zenginlik metaları ihtiyaçları karşılamaya, herhangi bir amaca ulaşmaya ve eğilimleri tatmin etmeye yaradıkları sürece araç diye adlandırılır. İhtiyaçları ve herhangi bir amaca ulaşmayı aşan zenginlik metalarındaki fazlalığa da servet denir; bu durum varlıklı olmaktan daha fazlasıdır.

Servetin iki avantajı vardır: Birincisi, bizi başkalarına bağımlı olmaktan kurtarır. Servetimiz varsa başkalarına ve başkalarının yardımına ihtiyaç duymayız. İkincisi, servet insanı iktidar sahibi de kılar. Böylece pek çok şey satın alınabilir. İnsani güçlerin yarattığı her şeye servet vasıtasıyla sahip olmak mümkündür. Bu yüzden para ve mal asıl anlamda servettir. Servetimden dolayı bağımsız olurum; başkalarına hizmet etmeme, başkasından bir şey istememe gerek yoktur, çünkü parayla her şeyi elde edebilirim. Param varsa başkasını kişisel çıkarı yüzünden bana hizmet edecek, emeğiyle hizmet etmek isteyecek şekilde hükmüm altına alabilirim. Başkalarından bağımsız, servet sahibi bir kimse saygı görür, insan başkalarına bağımlı olmakla değerini kaybeder. Bağımlı bir kimsenin daha az saygı görmesi doğaldır; ama o da

başkalarına emrediyorsa bunu telafi eder, örneğin bir subay gibi. Bu yüzden sıradan bir nefere ve hizmet eden birine daha az saygı gösterilir.

Demek ki, para bağımsız kıldığı için insan daha çok saygı görmekte, bir değer taşımaktadır, kimseye ihtiyaç duymamakta ve bağlı olmamaktadır. Ne var ki, para bizi bağımsız kıldığı için sonuçta biz paraya bağımlı oluruz ve yine para başkalarından kurtardığı için bizi kendi kölesi durumuna getirir.

Bağımsızlıktan kaynaklanan bu değer sadece olumsuzdur; servetin sağladığı olumlu değer servetin sağladığı iktidardan kaynaklanır. Para vasıtasıyla başkalarının güçlerini hizmetimde kullanma iktidarına sahip olurum. Gerçi eskiler şöyle demiştir: Yücelik zenginlik değil, aslında zenginliği hor görmektir. Doğrudur: Akla göre zenginliği hor görmek yüceliktir, ama görünüşe göre zenginlik yüceliktir. Zengin bir kimse toplumu ve toplumun refahını etkiler, pek çok kişiye meşguliyet bulur. Ancak bu, kişinin yüceliği değildir, zenginliği hor görmek kişiyi yüce kılar. Zenginlik kişinin kendisini değil, sadece durumunu yüceltir.

14. Mizacın Zenginliğe Bağlılığı Ya da Cimrilik

Herhangi bir amaca ulaşmak için servet sahibi olmak insana keyif verir. Buna göre kendinde zenginlik keyif verir, çünkü amaçlarla ilintisi vardır, ama kendime amaç bulmasam, bütün amaçlardan vazgeçsem ve amaçlarıma ulaşmak için sadece servet sahibi olduğumu hissetsem bile bu bana yine de keyif verir. Zira insanın servet sahibi olup da ondan istediği zaman yararlanabilmesi hoş bir şeydir. Bu sadece isteğime bağlıdır. Çünkü para çoktan cebimdedir. Demek ki, bu durumda insan servetin tadını düşüncesinde çıkarır, zira ondan istediği zaman yararlanabilir.

İnsanlar canlarının çektiği şeylerden yoksun kaldıkları ve onlara sahip olamadıkları zaman bu durum ağırlarına gider; öte yandan bu şeylere sahip olduklarında canları çekse bile onlardan vazgeçmek kendilerine kolay gelir. Örneğin evli bir erkeğin sa-

hip olduğu zevklerden yoksun kalmak bekar bir delikanlıya acı verir, hem bu evli erkek, canı çekse bile, sen nasıl olsa her zaman bu zevklerden yararlanabilirsin, diye düşünerek onlardan kolaylıkla yoksun kalabilir. Bu durumda insanın bir şeyi canı çektiği ve tatmin etmek için serveti olmadığı zaman duyduğu acı, serveti olup da arzu ettiği şeyden vazgeçtiği zaman duyduğu acıdan daha fazladır. Demek ki, sırf istediği her şeyi elde edebilmesinden dolayı insanın servet sahibi olması keyif vericidir. Bu yüzden zengin ama cimri kişiler kötü giyinirler, çünkü kıyafete önem vermezler, paraları olduğu için bu tür giysilere her zaman sahip olabileceklerini düşünürler, isterlerse yatak çarşafını bile biçtirip bu tür giysiler diktirebilirler. Paytonları, atları gördükleri zaman bunların hepsini satın alabileceklerini düşünürler, yeter ki istesinler. Demek ki, bu insanlar hükmettikleri haz düşüncesiyle beslenirler. Şatafatlı giysilerle gezinirler, altı atlı paytonlarla dolaşırlar, günde on iki çeşit yemek yerler, ama hepsi düşüncede, zira isteselerdi bunlara bir defada sahip olabilirlerdi. Ellerindeki servet onlara tüm zevklerin gerçekten tadını çıkarma olanağını tanır. Sırf servet sahibi olmaları nedeniyle tüm zevklerin tadını çıkarabilir ve onlardan yoksun kalabilirler.

Tek bir zevkin tadını çıkarmış bir kimse, tüm zevklerden yararlanma olanağına sahip biri gibi, durumundan hoşnut olmaz. Zevkin tadını çıkarmış ve bunun için para harcamışsa böylece zevklerden hâlâ yararlanabileceği umudu ortadan kalkmıştır. Artık görünürde hiçbir zevk yoktur. Duyguları incelmemiş kişiler zevkleri gerçekten hissetmek ve para harcamak yerine kendilerini zevklerden tat alma umuduyla aldatmayı ve paralarını kendilerine saklamayı tercih ederler. Cebinde parası olan cimri bir kişi şöyle düşünür: Eğer paranı zevk için harcarsan kendini nasıl hissedeceksin? Şimdi nasılsan sonra da aynı şekilde tedbirli olacaksın, o halde paranı kendine sakla. Demek ki, o tadını çıkarcağı zevki değil, sonradan kendisini nasıl hissedeceğini düşünür. Müsrif biri ise tadını çıkaracağı zevki düşünür. Sonradan kendi-

sini nasıl hissedeceğini düşünemez, zevkin tadını çıkardıktan sonra onu aklına getirmez.

Maceraperestliğe bağlılıkta erdeme benzer bir şeyler vardır. Bunlar erdemin bir benzeridir. Böyle bir kimse eğilimlerine hakim olur, zevklerden uzaklaşır, böylelikle sağlığını korur, her bakımdan özenli davranır. Bu yüzden cimri yaşlı kişiler sanki hiç yaşlı değillermiş gibi uzun yaşarlar. Çünkü tasarruf ettikleri için ölçülü yaşarlar. Ne var ki, masrafta bulunmak zorunda kalmasaydılar ölçülü yaşamazlardı; bu yüzden mideleri sağlamsa başkalarının kesesinden iyi yer ve içebilirler.

Cimri insanlar başkaları tarafından hor görülür ve sevilmezler, onlar da bunu anlamazlar, niçin? Kendilerinden bir şey istemeyen kişiler bile onları hor görür ve cimriler kendilerini ne kadar çok şeyden yoksun bırakırlarsa o kadar çok hor görülürler. Diğer kötü huylarda insan kendini eleştirerek bunların birer kötü huy olduğunu bulur ve onlardan uzaklaşmak için ölçülü davranmasa bile bunu anlar ve kötü bir huy olduğunu bilir, kendini eleştirir. Ama cimrilerin kötü huylarını eleştirmedikleri görülmektedir. O bunun kötü bir huy olduğunu bilmez ve bunun nasıl kötü bir huy olduğunu asla kavrayamaz. Bunun nedeni: Cimri insan kendine karşı katı ve eli sıkıdır, başkalarına karşı ise her zaman adil olabilir. Kimseden bir şey almaz, ama kimseye de bir şey vermez. Başkasının kendisini niçin hor görmesi gerektiğini asla kavrayamaz, çünkü kimseye bir şey yapmaz; kendine yaptıklarından dolayı başkası bir zarar görmez, az ya da çok yemek yemeyi, şatafatlı ya da kötü giysilerle gezinmeyi isteyip istememesi de kimseyi ilgilendirmez. Bu nedenle ona kimse karışmamalıdır. Gerçi bu bakımdan haklıdır ve bu yüzden bunun kötü bir huy olduğunu da anlamaz. O, cimrilerde ender görülen bir şekilde sadece haksız değilse, kendisine saygısızca cevap vermek mümkün değildir. Kendilerini tamamen suçsuz bulurlar. Masrafı kısmalarına bazı bahaneler de gösterirler; örneğin ileride başlarına gelebilecek bir felâkete karşı ya da akrabaları için tasarruf ettiklerini söylerler; oysa bu kendi kendilerine yarattıkları bir aldatmacadır.

Cimrinin niyeti akrabaları için tasarruf etmek olsaydı, esenliklerine sevinmek üzere daha kendisi hayattayken onları desteklerdi.

Cimriler genellikle ibadete de çok düşkündür. Masrafa yol açtığı için herhangi bir eğlencesinin olmaması, toplum içine girmemesi yüzünden mizacına kaygılı huzursuzluklar egemendir. Bu kaygılı huzursuzluklardan dolayı kendine bir teselli ve destek bulmak ister; bunu masraf gerektirmeyen ibadet ve dualar vasıtasıyla tanrıdan bekler. Özellikle tanrıyı yanına çekebilirse bunun ne kadar yararlı ve kârlı olacağını düşünür, hiçbir zararı olmadığı gibi üstelik yılda yüzde 12'den çok daha iyi olurdu. Cimri tüm davranışlarından nasıl zelilse dinde de aynı şekilde zelildir. Her şeyi elde etmek istemesi gibi cenneti de ele geçirmek ister. Davranışlarının ahlâksal değerine bakmaz, nasıl olsa başına masraf açmadığı için durmadan niyaz ederse cennete gideceğini düşünür. Cimrinin aynı zamanda boş inançları da vardır. Her olaydan bir tehlikenin doğacağına inanır, bu yüzden herkesi tehlikeden koruması için tanrıya niyaz eder, ama özellikle kendini kasteder; birçok kişiyi mutsuz kılan bir felâket meydana gelirse, kesesine göz dikeceklerini düşünerek bu insanlara çok acır.

Demek ki, cimri kendine yabancıdır, kendini tanımaz, bu yüzden kötü huylu olduğuna inandırılamayacağı için ıslah edilmesi mümkün değildir. Herkesin kötü huylu biri olabilmesi mümkünken cimri huyundan vazgeçirilemez. Cimrilik akla aykırıdır, bu nedenle makul hiçbir düşüncenin cimriye yardımı olmaz. Zira bu düşünceyi anlamaya muktedir olsaydı cimri olmazdı. Para dolaysız hoşnutluk nesnesi olmayıp bir araç değeri taşıdığı için de cimrilik akla aykırıdır. Ama cimri, sırf bir araçtan başka bir şey olmamasına karşın paradan dolaysız bir haz alır. Oysa bu, paradan yararlanma olanağına ilişkin bir hamhayaldir; paradan yararlanma niyeti hiçbir zaman gerçekleşmez. Bu hamhayal akıl vasıtasıyla doğru yola getirilemez, çünkü deliyle anlayışlı ve makul şekilde konuşmak isteyen kişinin kendisi deli olurdu. Bu kötü huy deneyimle temellendirilmeseydi bunun mümkün olduğunu asla anlayamazdık, çünkü bu huy akılla aşırı

ölçüde çelişir. Cimrilik gerçi bütün kötü huyları yutar, ama buna karşılık ıslah edilmesi mümkün değildir.

Ne var ki, cimrilik aklın yine de bir temel oluşturmasıyla meydana çıkar. İnsan yaşamın zevklerini ve sayısız nesnelerini gördüğü zaman onlara sahip olmayı ve onlardan yararlanmayı arzu eder; ama bunları elde etmeye yarayan servet, koşul ve araçlar mevcut olmadığı için gereken araçları kazanmayı ve bir bütçe oluşturmayı aklına koyar ki, bu zevklerin tadını çıkarabilsin. Ama bu araçları kazanmak için zamanla bazı şeylerden birer birer yoksun kalmaya alışırız. Bu süreç uzadığında tüm zevk ve eğlencelerden vazgeçeriz, onların mevcudiyetine, verdikleri hazlara aldırmayız. Araçları kazanma umuduyla bütün bunlardan yoksun kalmaya alışınca, araçları kazandıktan ve onlara sahip olduktan sonra bile zevk ve eğlenceden vazgeçeriz. Öte yandan biriktirmeye alışmış olduğumuz için, gerek duymasak bile, biriktirmeye devam eder ve bunları bir yana koyarız.

Cimriliğin kaynaklarından biri de paranın icadıdır, zira paranın icadından önce cimriliğin bu şekilde hükmetmesi mümkün değildi. Örneğin yiyecek ya da eski giysi gibi dolaysız yararlanılabilen ve kullanılabilen şeylerden kısarak tasarruf etmek cimriliğin en aşırı biçimidir. Ancak para cimriliğe yol açar, zira o dolaysız bir haz nesnesi değil, akla gelecek her şeyi elde etmeye yarayan bir araçtır. Elimde birikmiş param varsa sırf paranın sağlayacağı zevk ve nesneleri temin etmek üzere sınırsızca planlar yapabilirim. Demek ki, ben paramı istediğim yere harcayabilirim. Hoşuma giden nesneleri ve zevkleri halâ elde edebileceğim şeyler olarak görürüm. Ama bunlardan biri için para harcadıysam elimdeki para bakımından artık eskisi gibi serbest hareket edemem, başka şeyler satın alamam, böylece nesneler ve zevklere ilişkin planlar sona ermiştir. Ne var ki, burada bir yanılsama ortaya çıkmaktadır, hâlâ paramız varsa herhangi bir şekilde kullanabileceğimizi düşünerek onu ayrık (munfasıl) diye görebiliriz, oysa kolektif diye ele alarak her şeye sahip olacağımızı sanırız. İnsanın hâlâ parası varsa tüm zevkleri elde edeceğini düşü-

nerek tatlı düşler kurar. Sonra bu tatlı yanılgıyı terketmek istemez, bu yüzden aklını kullanarak ondan kurtulamaz. Kişi tüm zevklerden yararlanmak için bir araç saydığı ve istediği zaman tadını çıkarabileceği zevkleri barındıran parayı en büyük eğlence diye görür. Demek ki, parası olduğu sürece tüm zevklerden yararlanma umuduyla yaşar. Ancak parayı bir eğlence nesnesi için kullanmak istediği zaman diğer bütün eğlencelerin sınırsızlığı bir anda son bulur. Buna göre insan içinde diğer nesneleri ve zevkleri barındıran parayı en büyük eğlence nesnesi olarak görür. Bir yanılsama olan bu oyun cimrinin kafasında her gün vuku bulur. Demek ki cimri, yaşamın zevklerinden yararlanan diğerlerini gördüğü zaman, istersen sen de bunlara sahip olabilirsin diye düşünür, gerçi bu durum ona acı verir ve diğerlerini kıskanır, ama onlar eğlendikten ve paralarını harcadıktan sonra sevinme sırası kendisindedir, zira parası hâlâ cebindedir, şimdi akılları başlarına gelen bu insanlarla alay eder.

Cimriliği zümre, cinsiyet ve yaş bakımından ele alırsak, zümre bakımından ruhbanların cimrilikle suçlandığını görürüz. Ne var ki, bu suçlama tüm bilge kişilere, yani bilgeler arasında saydıkları sürece ruhbanlara da yöneltilebilirdi, meğer ki gelirleri az ve cimri olmalarına özellikle yol açar şekilde en ufak şeye bile değer verme alışkanlığında olsunlar. Bütün bilgelere bu suçlamayı yöneltebilmenin nedeni şudur: Bilgelik doğrudan doğruya değil, sadece değer verildiği zaman servet kazandırır. Bu yüzden her bilge mesleğini, insana diğerleri gibi dolaysız para kazandıran verimli bir iş diye görmez; demek ki geliri bakımından bilge kişi, sanatı ve zanaatıyla her zaman ekmeğini kazanabilecek bir başkası kadar güvenilir değildir. Bu durum bilge kişide cimrilik ve paraya değer verme eğiliminin doğmasına neden olabilir. Ayrıca evde oturarak çalışan kişiler cimriliğe alışırlar. Zira evden dışarı çıkmadıkları için dışarıda yapmaları gereken harcamalardan kurtulurlar. Tüm zevk ve eğlencelerden uzak kaldıkları zaman bunun için gereken harcamalardan da kurtulurlar; evde oturarak çalışmalarından dolayı mizaçlarına uygun eğlencelerle vakit geçi-

rirler ve böylece her şeyden el çekmeye de alışırlar. Bir tüccar cimrilikten çok tamahkârlık eğilimi gösterirdi. Oysa asker zümresi cimrilik eğiliminde değildir, zira servetlerinden ne kadar ve ne zaman yararlanabileceğini bilmez, büyük bir topluluktan oluşan bu zümre üstelik tehlike karşısında güvenli de değildir, bu yüzden onlarda cimriliği yaratan kaynakların hiçbiri görülmez.

Cinsiyet bakımından kadının erkekten daha çok cimrilik eğilimi taşıdığını görürüz ki, bu onların doğasına da uyar. Zira kazananlar onlar olmadığı için daha çok tasarruf etmek zorundadırlar; buna karşılık kazanan bir kimse eliaçık olabilir.

Yaş bakımından yaşlıların gençlerden daha çok cimrilik eğiliminde olduklarını fark ederiz. Zira gençler her şeyi elde edecek güce sahiptir, oysa yaşlılar bu güçten yoksundur. İnsanın eksik kalan amaçlarına ulaşmaya yaradığı söylenen para ise nüfuz sahibidir. Paranın bir gücü vardır. Nihayet soyguncular da fazlasıyla çalıp çırptıktan sonra kendilerini para vasıtasıyla güven altına almaya, cezadan kurtulmaya çalışırlar, örneğin kolayca ipe çekilmemek için kendilerine soyluluk unvanları alırlar. Yaşlılar da yapay bir iktidar vasıtasıyla güç ve iktidarlarındaki eksiği tamamlamaya çalışırlar. Bir başka neden de yaşlılıkta gelecek bir mahrumiyet ve yoksulluktan duyulan korkudur, zira yaşlılar ellerindeki her şeyi kaybettikleri zaman tekrar bir şeyler kazanmak için artık yeterli güce sahip değildirler; ama gençler çok şey kazanabilir, başka bir işe başlayabilir, başarılı olmazlarsa yeni planlar yapabilirler, ama yaşlılar buna muktedir değildir. Bu yüzden yaşlılıktaki her çeşit mahrumiyeti güvence altına alan bir bütçe yapılmalıdır. Aşırı cimrilerin büyük bölümünde cimriliğin nedeni korkudur, bazılarında ise en iyi şekilde parayla elde edebilecekleri iktidar ve güç kazanma isteğidir.

15. Tutumluluk ve İçyüzü

Tutumluluk, harcamalar bakımından gösterilen özen ve dikkattir. Tutumluluk bir erdem değildir. Zira tutumlu olmak ya da tasar-

ruf etmek için ne beceri ne de yetenek gereklidir. Tutumluluğu müsriflikle karşılaştırırsak, zevk sahibi bir müsrif olmak için insanın tasarruf etmekten çok daha fazla yetenek ve beceriye ihtiyacı vardır, çünkü en aptal insan bile para harcamamasını bilir. Parayı rafine eğlencelere sarf etmek için bilgi ve beceri gereklidir; ama tasarrufta bulunarak para kazanmak için beceriye ihtiyaç yoktur. Bu yüzden tasarruf ederek para kazananlar değersiz kişilerdir. Oysa müsrifler arasında açıkgöz ve zeki insanlara rastlanır.

İnsana zararlı olan cimrilik mi yoksa müsriflik mi, diye sorduğumuz zaman, daha başlangıçta diğerlerinin haklarına halel getirebilecek şeyleri bu ikisinden, yani cimrilikten tamahkârlığı ve müsriflikten sarfiyatı mutlaka ayırmalıyız; o zaman müsrifin yaşamın tadını çıkardığını, cimrinin de her zaman bunu umut ederek kendini aldattığını görürüz. Demek ki cimri kişi, yaşadığını farketmeyen bir budala gibi dünyayı terkeder. Öte yandan sorunu tedbirsizlik açısından ele alırsak, müsrifin basiretsiz davrandığını görürüz, çünkü o daha ne kadar yaşayacağını bilmediği için evvelce saçıp savurduğu şeylerden yoksun kalmak zorundadır, oysa cimri kişi buna gerek duymaz. Ne var ki, cimri de aslında aynı durumdadır. Müsrif gelecekteki yaşamından, cimri ise şimdiki yaşamından yoksun bırakır kendini. Önce refahın tadını çıkarıp sonra da yoksulluk çekmek, önce bazı şeylerden vazgeçip sonra eğlenmekten daha zordur, eğer cimri kişi sonunda yaşamın tadını çıkarmak isteseydi buna diyecek yoktu, ama o bunu asla yapmaz ve her zaman erteler, hep ileride yaparım der ve eğlence umuduyla kendini besler. Demek ki müsrif sevimli bir akılsız, cimri ise nefret edilecek bir budaladır. Müsrifin karakteri de bozulmamıştır, o cesaretini toplayarak sıkıntılı günlerine katlanabilir. Oysa cimrinin karakteri her zaman kötüdür.

Ancak başkaları açısından kimin, müsrifin mi yoksa cimrinin mi daha yararlı olduğunu sorarsak, o zaman her ikisi de hayattayken müsrifin cimriden daha yararlı olduğu ortaya çıkar; ama öldükten sonra cimrinin başkalarına daha çok yararı dokunur. Cimrileri amaçlarına ulaşmaları için teşvik eden tedbirliliğin

araçları bile vardır. Bunlar, şeylerin düzeninde genel amaçlarla uyum sağlayan mekanizmalardır, bu mekanizmalar, cimrilere servetlerini tamamen ellerinde tutabilme olanağını tanıyacak genç kuşakların devamını temin ederler ve kazanılan paralar da bir elde toplandığı için daha büyük işlere girişebilirler, bu girişimler vasıtasıyla para tekrar dolaşıma girer.

Tutumluluk bir erdem değil, basirettir, ama kanaatkârlık bir erdemdir. Kanaatkârlık ya itidaldir ya da feragattir, bütünüyle vazgeçiştir. Bir şeyden tamamen vazgeçmek itidal göstermekten daha kolaydır. İnsan bir şeyden feragat ederse henüz bir şey hissetmemiştir, ama itidal göstermesi gerekirse, o zaman bir şeylerin tadını almış demektir. Yani iştahı uyarılmıştır, bu yüzden kısmen tadını aldığı şeyden imtina etmek, bir şeyden tamamen feragat etmekten daha zordur. Erdem feragatin kapsamına girer, ama itidal için çok daha fazlası gereklidir. Bu erdemler insanın kendine hakimiyetinden çıkan sonuçlardır.

16. İki Doğal İtki ve Bununla İlgili Ödevler

Bizde iki doğal itki vardır, bu itkilere göre başkalarından saygı görmeyi ve sevilmeyi talep ederiz. Demek ki bu itkiler başkalarının zihniyetiyle ilgilidir.

Bu eğilimlerden hangisi daha güçlüdür? Saygı eğilimi. Bunun iki nedeni vardır. Saygı bizim manevi değerimize dayanır, sevgi ise sadece başkasının görece değerine. İnsan manevi bir değere sahip olduğu için saygı görür, ama başkaları tarafından sevilmesinin nedeni onlara çeşitli şekillerde eğlence ve yarar sağlamasıdır. Bize yarar sağlayan bir şeyi severiz ve kendinde değeri olan bir şeye saygı gösteririz. Öteki neden de şudur: Sevgiye karşılık saygı başkalarının karşısında daha büyük bir güvence altında olmamızı temin eder. Saygıdan dolayı hakaretlere karşı daha masun ve güvenli oluruz. Oysa sevgi horgörüde de vuku bulabilir. Sevgi başkalarının sevmesine dayanır, beni sevip sevmemeleri ya da dışlamaları ve benden nefret etmek isteyip is-

tememeleri kendilerine bağlıdır. Ama ben manevi bir değere sahipsem o zaman herkesten saygı görürüm. Burada söz konusu bir kimsenin isteği değildir, tersine manevi değerimi anlayan herkes bana saygı da gösterecektir.

Bunun karşıtını alırsak, horgörünün nefretten daha ıstırap verici olduğunu görürüz. Her ikisi de cansıkıcıdır. Ben nefretin nesnesiysem yalnız bir kişinin nefretine maruz kalırım ve nefretten dolayı başıma pek çok felâketin gelmesini beklediğim zaman, başkaları benim değerimi biliyorsa, nefrete katlanmak ve karşı koymak için yine de yeterli cesareti ve çareleri bulurum. Ne var ki horgörüye katlanmak mümkün değildir. Horgörünün nesnesi, horgörünün genel nesnesidir. Horgörü başkalarının gözündeki değerimizi ve kendi değerimizin bilincini ortadan kaldırır.

Saygı görmek istiyorsak biz de başkalarına ve genel olarak insanlara saygı göstermek zorundayız. Öte yandan sevilmek istiyorsak insanları sevdiğimizi kanıtlama ödevi de üzerimize düşmektedir. Demek ki, başkalarından talep ettiğimiz şeyleri kendimiz de yerine getirmek zorundayız.

Başkalarından sevinerek gördüğümüz saygıyı biraz daha incelersek, tedbirliliğin, başkaları tarafından hakkımızda varılan yargıya lakayt kalmamayı, tersine bu yargıya büyük bir önem vermeyi gerektirdiğini görürüz. Ama bunu yarar, çıkar ve başka amaçlar gözeterek talep etmeyiz, aksi takdirde haysiyetli değil, saygı düşkünü, muhteris olurduk. Bir tüccar bu amaçla zengin sayılmak ister, çünkü bundan çıkarı vardır. Ne var ki, şeyleri niteleyen araçlar değil, amaçlar olmalıdır. Bu durumda sonradan saçıp savurarak israf etmek için para biriktiren bir kimse cimri değil, ikbalperesttir. Demek ki, başkalarının hakkımızda daha uygun bir yargıya varmalarını bekleme eğilimi de bir çıkar sonucu değil, sırf özsaygıya yönelik ve nesne için çıkarı olmayan dolaysız bir eğilimdir ve insan bu yüzden muhteris değil, haysiyetli diye tanımlanabilir.

Demek ki, tedbirlilikten dolayı bu eğilimi içimizde taşırız, bu yüzden hiç kimse, hatta bir hükümdar bile başkasının yargısına

lakayt kalamaz. Gerçi kimileri buna başkalarından daha çok önem verir. Örneğin soylu bir kişi köylülerin, hatta yurttaşların, bir hükümdar da tebaasının yargısını umursamaz gibi görünür, oysa herkes emsallerinin, hiç de lakayt kalmadığı yargısına kulak verir. Böylece bir hükümdar başka bir hükümdarın yargısını umursamazlık etmeyecektir, tebaasının saygısı o kadar önemli değilmiş gibi görünecektir, çünkü onlara hükmetmektedir, demek ki onların saygısı hükmetmediği kişilerin saygısı kadar değerli değildir. Bu durumda haysiyet kişinin kendi emsalleriyle ilgili gibi görünmektedir. Örneğin alt katmanlardan bir kadın soylu bir kadından çok kendi emsallerinden utanır, emsallerininki yerine onların horgörüsüne katlanmayı tercih eder. Alt katmanlarınkinden çok, önemli kişilerin saygısı gururumuzu okşar. Ne var ki, insanlara değer veren bir kimse alt katmanların saygısına da lakayt kalmaz. Böyle biri, soylu kişinin yargısına olduğu gibi, en kötü insanın yargısına da lakayt kalmaz.

Başkalarından saygı görme eğiliminin tedbirlilikteki amacı şudur: Davranışlarımızı başkalarının yargısıyla tartmak isteriz ki, böylelikle onları sırf bencil amaçlar yönlendirmesin, çünkü sadece kendi yargımız davranışımızı doğru yoldan çıkarır, oysa başkaları da davranışlarımız hakkında hüküm vermelidir.

Saygı düşkünlüğünü haysiyetten ayırmak zorundayız. Bu ikisi karşılaştırıldığında haysiyet olumsuz bir şeydir, insan sadece horgörünün nesnesi olmamayı düşünmüştür; saygı düşkünlüğü ise başkalarının saygısının nesnesi olmaya can atmaktır. Haysiyete **honestatem** *(şerefiilik)* diyebiliriz, ama onu namuskârlıktan ayırmak gerekir. Saygı düşkünlüğü çabadır, hırstır. İnsan başkalarının arasında olmadığı zaman da haysiyetli olabilir, haysiyetten dolayı horgörünün nesnesi durumuna düşmemek için yalnızlığı tercih edebilir. Ama saygı düşkünü kişi yalnız kalamaz, çünkü başkaları tarafından saygı görmek ister. Demek ki, saygı düşkünlüğü başkalarının beni gözlemelerini gerekli kılmaktadır, bir hodpesentliktir. Biz herkeste ve her yerde haysiyeti tasvip ederiz, ama saygı düşkünlüğünü kimsede görmek istemeyiz. Haysiyetin saygı düşkün-

lüğüne dönüşmemesi tevazudur. Haysiyet bakımından herkesten saygı görmek isteriz ki, böylelikle horgörülmeyelim, ama saygı düşkünlüğü söz konusu olunca genellikle gördüğümüz saygıdan daha fazlasını talep ederiz. Bu durumda insan özellikle kendisine saygı gösterilmesini ister, başkalarının yargısını kendi fikrine göre zorla değiştirme talebinde bulunur. Ancak diğerleri hakkımızda serbestçe yargıya varacağı için saygımızın nedenleri, hakkımızda varılacak yargıyı zorlamayacak şekilde olmalıdır; ama saygı düşkünü bir kimse saygı görmek için başkalarının yargısını zorlamaya çalışır, kendisine saygı gösterilmesini talep eder ve böylece gülünç duruma düşer. Bu yüzden saygı düşkünü insanlara hemen direnç gösteririz; oysa horgörülmemek için saygısına önem veren ve haysiyetli bir kimseyi biz de sayarız, bu kimse ne kadar saygıya değer olur ve bunu hodpesentlik haline getirmezse, biz de kendisine o kadar saygı gösteririz.

Saygı düşkünlüğünde iki şeyi birbirinden ayırmalıyız. Kendini beğenmişliği ve gerçek saygı düşkünlüğünü. Kendini beğenmişlik kişiliğimize ait olmayan bir şey bakımından saygı talebinde bulunmaktır, örneğin unvan ya da giysi ile saygı görmeye çalışan biri gibi. Gerçek saygı düşkünlüğü ise kişiliğimizin değerine ait bir şey bakımından saygı talebinde bulunmaktır. Ne kadar doğal olursa olsun her çeşit saygı düşkünlüğü gemlenmelidir. Saygı düşkünü olmayan yoktur, ama bunun öne çıkarılmaması gerekir, aksi takdirde saygı düşkünlüğü hedefini bulmaz, insanlar uygun yargıya varma talebini reddederler, yargılarında özgür olmayı arzu eder ve zorlanmayı istemezler.

Biz kendinde değeri olan bir şeye itibar ederiz, ama sadece liyakat değeri olan şeye hürmet edebilir ve saygı gösterebiliriz. Hiç fark gözetmeden herkesten talep edilebilen bir değere sahip kişiler sıradan insanlardır. Bu insanlar saygı görmeye layık değildir ve liyakat göstermemişlerdir, sadece takdire ve itibar görmeye layıktırlar, ama hürmet ve saygıya değil. Yükümlülüğün gözetilmesinde herkesten talep edilebilecek şeyler namusluluk, doğruluk ve özendir, bu yüzden insan takdir edilir ve itibar gö-

rür, ama hürmet edilmeyi ve saygı görmeyi hak etmez. Bir kimse dürüst olduğu için onurlandırılmayı talep edemez, sadece takdir edilir, zira o yetkin ve seçkin bir değere sahip değildir. Dürüstlüğün saygı gördüğü, bir saygı düşkünlüğü konusu olduğu, böylelikle sırf dürüst olduğu için insanın liyakat değeri kazandığı bütün dönemlerde ahlâkın bozulduğu ve dürüstlüğün giderek azaldığı görülmüştür. Dürüstlük bir liyakat sayılmaktadır, oysa herkeste olması gereken bir özelliktir; dürüstlüğünün çok küçük bir bölümünü terkeden bir kimseye hemen muzip bir kişi gözüyle bakılır. Türk kadıları rüşvet yemedikleri için liyakatlı kişiler diye övülmüştür ve Aristides'e adil insan denildiği zaman bu gerçi onun için bir övgüydü, ama çağına yapılmış bir hakaretti, çünkü övülmesine neden olan bu özellik çok az kimsede vardı. Liyakatli davranışlar, örneğin gönül yüceliğidir, iyiliktir, zira bunları kimseden talep edemem; böyle insanlar yalnız takdir edilmez, üstelik hürmet ve saygı da görürler. İnsan iyi davranışları yüzünden takdir edilir, liyakatli davranışlarından dolayı da sayılır. Yükümlülüklerini yerine getirmeyen kişiler takdir edilmezler.

Doğanın, cinsel eğilimi gizlemeyi ve bir sır haline getirmeyi talep etmesi gibi (sanki bu eğilim her şeyde doğalmış, ama bu gizleyiş sözü geçen düşkünlüğü ve eğilimi kısıtlamaya, daha iyi korunması için açığa vurmamaya yarıyormuş gibi), yine doğa, insanın saygı düşkünlüğüne olan eğilimini de gizlemeye çalışmasını talep etmektedir, zira bu eğilim dışa vurulur vurulmaz hemen onay görmeyen bir hodpesentliğe dönüşmektedir.

İnsan saygı konusunda çıkar gözetmeyen bir itkiye sahiptir. Ancak saygı düşkünleri konumlarını düzeltmek, böylelikle bir koltuk kapmak ya da iyi bir evlilik yapmak için saygı görmeye uğraştıkları zaman genellikle bencil olurlar. Hiçbir amaç gütmeden başkaları tarafından sadece takdir edilen, saygı gören bir kimse haysiyetli bir insandır.

İnsanların öldükten sonra da takdir kazanmak istediklerini kanıtlayan saygı itkisini alırsak, o zaman burada bencilikle ilgili hiçbir şey göremeyiz. Bu saygı itkisi olmasaydı kimse bilimlerle

ilgilenmeye kalkışmazdı. Böyle biri çorak bir adada bulunsaydı kitapları bir yana atar, beslenmek için bitki kökleri arardı.

Bu saygı itkisi acaba bilimler için elverişli bir itki midir, yoksa değil midir? Tanrı inayeti bize, davranışlarımız ve hareket tarzımız herkesin genel yargısıyla uyum sağlasın diye, saygı itkisini bahşetmiştir. Zira bizde bu itki olmasaydı davranışlarımız genelin çıkarına uymazdı, yargımızda yanılabilirdik; buna göre sırf kendi yargımıza dayansaydılar bilgilerimiz çok yanlış olurdu; bu yüzden bu itki, bilgilerimize ilişkin yargımızı başkalarının yargısıyla karşılaştırma konusunda bağımsızdır. Bu, bilgilerimizi diğerlerinin yargısına bağımlı kılmanın denektaşıdır. Sağduyu, diğerlerinin yargısı, bilgilerimizi karşısına çıkarmak zorunda olduğumuz yargıç koltuğudur, aksi takdirde pek çok nedenden dolayı yanılıp yanılmayacağımı bilemezdim. Bir başkası pekâlâ yanılabilirdi, ama tam da benim yanıldığım noktada değil. Demek ki, bizde bilgilerimizi başkalarının yargısına bağlayan bir saygı itkisi vardır. Diğerlerinin onayını almak ve saygı görmek için yanlış şeyler ve bilgiler yapmacık nedenlerle süslenmeye çalışıldığı zaman bu itkinin saygı düşkünlüğü şeklinde yozlaştığı doğrudur; ama bu itki ilk kaynağında arı ve gerçek bir itkidir. Ancak yozlaşınca tanrı inayetinin amacı da ortadan kalkar. Saygı düşkünlüğü doğal değildir, sadece koşullara bağlıdır; haysiyet ise doğaldır. Haysiyet olmasaydı bilimler teşvik görmezdi.

Ölümden sonra da önemini kaybetmeyen, aslında her çeşit bencilikten uzak, üstelik öldükten sonra insanın artık kendinden bir şey silmesi mümkün olmadığı için daha büyük bir güç kazanan bu haysiyet acaba insanın kendine karşı ödevleriyle uyum sağlamakta mıdır ya da hatta bu ödevlerin nesnesi midir? Hiç kuşkusuz bu itki yalnız ödevlerle uyum sağlamakla kalmaz, üstelik ödevlerimizin nesnelerinden biridir de. İnsan haysiyetli olmak zorundadır. Saygı bakımından lakayt kalan bir kimse kötü insandır. Saygı, davranışların görünen iyiliğidir (Bonität). İnsanların davranışları yalnız iyi olmak zorunda değildir, üstelik başkalarına da iyi görünmelidir. Zira ahlâklılık, iyi niyet ve zihniyet insan

cinsine değer kazandırır. Bu aynı zamanda ahlâksal bağ olduğu için herkes davranışlarının kötü bir örnek teşkil etmemesine, şer içermemesine, tersine iyi örnek olmasına ve iyi şeyler içermesine dikkat etmek zorundadır. Davranışlarımız yalnız iyi olmamalı, üstelik bir örnek olarak başkalarının gözüne çarpmalıdır.

Davranışlarımızın kaynağı haysiyet olmalıdır. Peki ama insan, başkalarının tasvip etmek ya da etmemekten dolayı edindikleri kanıya göre mi, yoksa kendi ilkesine göre mi yönünü tayin etmelidir? Başkalarının kanısı iki çeşittir: Deneysel nedenlere dayalı ve yetki sahibi oldukları kanılar, akla dayalı ve yetkileri bulunmayan kanılar. Aklım vasıtasıyla kavradığım dürüstlük bakımından herhangi bir kanıya göre değil, aklımdan dolayı anladığım kendi ilkeme göre davranabilirim. Ama bu bir alışkanlık konusuysa, o zaman kendimi başkalarının kanısına göre yönlendirmeliyim.

İnsanların bir kimse hakkında söylediği ve düşündüğü şey saygının nesnesi sayıldığı zaman saygı düşkünlüğü bu kanıların üçüncü çeşidi olabilir. Herkes bir kimse hakkında insanların düşündüğü şeyi bir saygı nesnesi olarak görmelidir. Sadece söylenenlere kulak asmak doğru değildir.

Namuskârlık saygı görmek, yani horgörünün nesnesi olmamak için davranışlardaki liyakattir, ağır başlılıktır.

IV. Diğer İnsanlara Karşı Ödevler

Yazar burada cansız, canlı ya da akıllı ve akılsız varlıklara karşı ödevlerden söz ederek konu dışına çıkıyor[68]. Oysa bizim sadece diğer insanlara karşı ödevlerimiz vardır. Cansız varlıklar tamamen irademize bağımlıdır ve hayvanlara karşı ödevler de kendi açımızdan söz konusu oldukları sürece birer ödevdir. Bu yüzden ödevleri diğer insanlara karşı ödevler diye azaltacağız. Bu ödevlerde başlıca iki türü belirtmeliyiz:

68. (M:) **Ethica,** parag. 301-303

1. Hayırseverlik, lütufkârlık ödevleri;
2. Yükümlülük, adalet ödevleri.

Birinci durumda davranışlarımız lütufkâr, ikincide ise adil ve sorumludur.

Önce hayırseverlik ödevlerini alırsak, başkalarını sevmekle ve onlara iyilik yapmakla yükümlü olduğumuzu söyleyemeyiz, zira başkasını seven bir kimse ona iyi davranmak ister, ama yükümlü olduğu için değil, kendi isteğiyle, seve seve ve itkilerinden dolayı. Sevgi eğilimden doğan hayırseverliktir. Ama lütufkârlığın ilkelerden dolayı da vuku bulması mümkündür. Başkalarına iyilik yapmaktan duyduğumuz haz ve memnuniyet ya dolaysız ya da dolaylı bir hazdır. Başkasına iyilik yapmaktan duyulan dolaysız haz sevgidir, dolaylı haz ise ödevlerimizi yerine gtirmenin bilinci içinde yükümlülükten dolayı yapılan iyiliktir[69]. Sevgiden dolayı iyilik yapmak gönülden, yükümlülük nedeniyle yapılan iyilik ise daha çok aklın ilkelerinden kaynaklanır. Örneğin insan karısına sevgiden dolayı iyilik yapar; ama bu eğilim kaybolduğu zaman bunu yükümlülükten dolayı yapmalıdır.

Bir ahlâkçı, başkalarını sevmek bizim için bir ödevdir, diyebilir mi? Sevgi eğilimden doğan bir hayırseverliktir; irademe değil de, eğilimime dayanan bir şey bana ödev olarak kabul ettirilemez. Zira ben istediğim zaman değil, içimden geldiği zaman sevebilirim. Oysa ödev her zaman bir mecrubiyettir, ya ben kendi kendimi zorlarım ya da başkası tarafından zorlanırım.

Peki ama ilkelerden dolayı başkalarına iyilikte bulunma yükümlülüğünün kaynağı nedir?[70] Bu noktada, doğa tarafından konuk olarak getirildiğimiz ve geçici mutluluğumuz için gereken her şeyi bulduğumuz dünya sahnesine bakmak zorundayız. Bu

69. Collins'te böyle. Menzer'de cümle anlamı değiştirilerek kısaltılmış: "bilinçli olduğumuz zaman iyilik yapmanın verdiği dolaysız haz [...]".

70. Menzer: "Peki ama başkalarına iyilikte bulunma yükümlülüğünün kaynağı nereden ileri gelmektedir? İlkelerden." Cümlenin bu şekilde de gerçi anlamlıdır, ama Kant burada ilkelerden dolayı iyilikte bulunmanın karşıtını (hayırseverliği, lütufkarlığı) ve eğilimden dolayı iyilikte bulunmayı kastediyor (izleyen paragrafın son cümlesiyle karşılaştırınız).

dünya nimetlerinden yararlanmak herkesin hakkıdır. Bunda herkesin eşit payı olduğu, ama tanrı kimseye payını ayırmadığı, tersine paylaşmayı insanlara bıraktığı için herkes, eşit pay sahibi olan ve hiçbir şeyden yoksun bırakılmaması gereken diğerlerinin mutluluğunu da düşünecek şekilde bu dünya nimetlerinden yararlanmalıdır. tanrının ihtimamı genel olduğu için başkalarının mutluluğuna lakayt kalamam. Örneğin ormanda üstü yiyecek dolu bir masa bulduğum zaman bunun yalnız benim için olduğunu düşünmemeliyim; yiyeceklerin tadına bakabilirim, ama başkalarına da bırakmaya dikkat etmeliyim; yiyeceklerden hiçbirini yalnız başıma yiyip bitirmemeliyim, zira bir başkasının da canı çekebilir. Demek ki, ihtimamın genel olduğunu gördüğüm zaman ihtiyaçlarımı kısıtlama ve doğanın herkes için tedbir aldığını düşünme yükümlülüğüm vardır. Yükümlülükten dolayı iyilik yapmanın kaynağı işte budur.

Öte yandan sevgiden dolayı iyilikte bulunmayı ve eğilimden dolayı seven bir insanı alırsak böyle bir kişinin lütufkârlığını kanıtlayabileceği başka insanlara ihtiyacı olduğunu görürüz; eğer o iyilik yapabileceği insanlar bulmazsa tatmin olmaz. Sevgi dolu bir yürek iyilik yapmaktan dolaysız bir haz alır ve memnuniyet duyar; sanki kendi yararlanıyormuş gibi büyük bir haz alır. Bu eğilim mutlaka tatmin edilmelidir, çünkü bir ihtiyaçtır. Bu, mizaç ve yürekten gelen bir iyi huyluluktur, ama hiçbir ahlâkçı bu huya özen göstermeye çalışmamalıdır, tersine ilkelerden dolayı yapılan hayırseverliği göz önünde bulundurmalıdır. Zira birincisi, insanın arkası gelmeyen bir davranışa kaynak olan eğilim ve ihtiyacına dayanır. Böyle bir kimse eğilimden dolayı herkese iyilik edecektir. Ama bazıları onu aldatınca pişmanlık duyacak, sonra kararını değiştirip kimseye iyilik yapmamayı kural edinecektir. Demek ki, bu insanın davranışı ilkelerle asla bağdaşmamaktadır. Bu nedenle ahlâkçılar ilkeleri tespit etmek, yükümlülükten dolayı hayırseverliği salık vermek ve ona özen göstermek zorundadır; eğer bütün yükümlülükler doğa ve din tarafından sunulursa, o zaman yalnız ilkeler arasına girdiği sürece eğilime de

özen gösterilebilir; sonra bu yükümlülükler eğilimden kaynaklanan lütufkar davranışların itici güçleri[71] olarak sunulabilir.

Şimdi başkalarına karşı ödevlerin ikinci türüne, yani yükümlülük ve adalet ödevlerine geçiyoruz. Bu ödevler eğilimden değil, diğer insanların haklarından kaynaklanır. Burada, öncekinde gördüğümüz gibi insanların ihtiyaçları değil, hakları dikkate alınacaktır. Bir kimse muhtaç, sefalet içinde olabilir ya da olmayabilir, ama hakları söz konusuysa onu hoşnut etmekle yükümlüyüm. Bu ödevler genel hak kurallarına dayanır.

Bu ödevler arasında en önemlisi başkalarının haklarına saygı göstermektir. Başkalarının haklarına değer vermek ve kutsal sayarak saygı göstermek bizim için bir ödevdir. Bu haklara halel getirilemez ve tecavüz edilemez. Başkalarının haklarını rencide edenin ve ayaklar altına alanın vay haline! Bu haklar onu her bakımdan güven altında tutmalıdır, zira her çeşit savunma tesisinden ve surlarından daha dayanıklıdır. Bizi yaratan kutsal yöneticinin insanlara bahşettiği en kutsal şey işte bu insan haklarıdır.

Lütufkâr değil de sadece hak gözeterek davranan bir insan düşünelim. Bu kişi yüreğini kimseye açmayabilir, insanların sefaletine ve acınacak kaderine lakayıt kalabilir, ama başkalarına karşı yükümlü olduğu ödevlerini gözetme bakımından özenliyse, herkesin evreni yöneten tarafından bahşedilmiş haklarını kutsal ve saygıya değer diye görürse, kimseye karşılıksız bir şey vermez, ama kimseyi hiçbir şeyden yoksun bırakmamaya dikkat ederse adil davranmış olur ve herkes böyle davransaydı, herkes sevgi ve lütufkârlıktan dolayı eylemde bulunmayıp sadece insan haklarına halel getirmeseydi, o zaman hastalık, felâket gibi insan haklarının çiğnenmesinden kaynaklanmayanlar dışında, dünyada hiçbir dert kalmazdı. İnsanların en büyük ve en ağır derdi uğradıkları felâketten çok başlarına gelen haksızlıktır.

Haklara saygı ilkelerin sonucu olduğu, ama insanların ilkeler bakımından noksanları bulunduğu için, tedbirlilik bize başka bir

71. Collins'te böyle. Menzer'de: "[...] sonra itici güçleri [...]".

kaynak, yani lütufkârlık içgüdüsü vermiştir, biz bununla haksız yere kazandıklarımızı telafi ederiz. Bu yüzden bizde adalet değil, lütufkârlık içgüdüsü vardır. İnsanlar bu itkiye göre başkalarına acırlar ve daha önce haksızlıkta bulunduklarının bilincine varmadan kaçındıkları iyilikleri yaparlar. Bu durum, iyice araştırmadıkları için böyledir.

Bir kimse medeni yasalara ve kurumlara göre haksızlık yapmasa bile genel haksızlığa katılmış olabilir. Yoksulun birine bir iyilik yapıldığı zaman ona karşılıksız bir şey değil, genel haksızlık yüzünden yoksun bırakıldığı şey verilmiş demektir. Dünya nimetlerini kimse başkasına oranla fazlasıyla kendi servetine katmasaydı o zaman zenginlik gibi yoksulluk da olmazdı. Buna göre lütufkâr davranışlar başkalarının haklarından kaynaklanan ödevlere ve yükümlülüğe ilişkin davranışlardır.

Öte yandan başkalarının haklarını gözetmeyen, yükümlü olduğu davranışları lütufkârlıktan dolayı yerine getirmeye alışmış birini alırsak, ona hak ve yükümlülükten söz etmek boşunadır, o davranışlarının çoğunu lütufkârlıktan dolayı yerine getirecektir, ama büyük sıkıntıya düşmüş ve kendi borcunu ödemesi gereken biri gelip de ondan borcunu talep ettiği, adam gibi yükümlülükten söz ettiği zaman kaba ve her şeyi zorbalıkla elde etmek isteyen biri kendisini tersleyecektir, hem de bu kişi talebini zorla kabul ettirmekte haklı olmasına karşın. Bu kişi diğerine borcunu ödemez ve diğeri de bu yüzden bedbaht olursa, o zaman ömrü boyunca bulunduğu lütufkâr ve hayırsever davranışlar bu insana yaptığı haksızlık kadar yekûn tutmaz. Zira bu, sözü geçen davranışların asla değer taşımadığı tamamen başka türden bir hesaptır. O elinde kalanlara göre lütufta bulunabilir, ama kimseyi payından yoksun bırakamaz.

Herkes sırf lütufta bulunmak isteseydi, o zaman benim, senin diye bir şey olmazdı, dünya aklın değil, eğilimin sahnesi haline gelirdi, kimse bir şeyler kazanmaya çalışmazdı, kendini başkasının lütufkârlığına terkederdi. Ancak böyle olursa, çocukların birlikte yararlanması gibi, herkesin birbirine ikramda bulunmasını sağlayacak kadar bir bolluğun hüküm sürmesi gerekirdi. Bu du-

rumda insanların çalışarak mutluluklarını sağlaması ve başkalarının haklarına saygı göstermesi yerinde olur. Bu yüzden ahlâkçılar ve eğitmenler lütufkâr davranışları mümkün olduğunca yükümlü davranışlar diye göstermeye dikkat etmelidir. Bir kimse lütufkâr davrandı diye kendisine tatlı dil dökmemeli, zira alicenaplıktan koltukları kabarır ve tüm davranışlarının lütufkâr davranışlar olmasını ister.

Şimdi de bir parça hayırseverlik ve lütufkârlık ödevlerine değinmek istiyoruz. Sevgiden dolayı hayırseverlik[72] göstermek mümkün değildir, ama yükümlülükten dolayı gösterilebilir. Ama ödev nedeniyle birine iyilik yaptığımız zaman buna alışırız, sonra bu iyiliği sevgi ve eğilimden dolayı da yaparız. Hak ettiğini gördüğümüz için biri hakkında iyi sözler söylersek buna alışırız ve sonra eğilimden dolayı arkasından hep iyi konuşuruz. Demek ki, eğilimden dolayı sevgi de ahlâksal bir erdemdir ve insan bunu, yükümlülükten dolayı iyilik yapmak için kendini alıştırmak istediği, sonra da eğilimden dolayı iyilik yapmayı arzu ettiği sürece gösterebilir.

Her sevgi ya hayırseverlik ya da hoşnutluk sevgisidir. Hayırseverlik sevgisi başkalarının mutluluğunu teşvik arzusu ve eğiliminden ileri gelir. Hoşnutluk sevgisi, başkasının yetkinliklerini tasvip ettiğimizi kanıtlamaktan aldığımız hazdır. Bu hoşnutluk duyusal ve entelektüel olabilir. Duyusal hoşnutluk sevgisi, duyusal eğilimden dolayı duyusal seyrütemaşadan alınan bir hazdır, örneğin cinsel eğilim duyusal bir hoşnutluktur, burada kişilerin ne mutluluğu ne de birlikteliği söz konusudur. Entelektüel hoşnutluk sevgisini tasarlamak daha zordur. Entelektüel hoşnutluğu tasarlamak kolaydır, ama entelektüel hoşnutluk sevgisini değil. Eğilimi hangi entelektüel hoşnutluk meydana getirir? Lütufkârlığın iyi zihniyetleri.

En yakınını sevmelisin, dendiğinde bundan ne anlaşılacaktır? Onu hoşnutluk sevgisiyle sevmemem gerekir, böyle bir sevgiyle

72. Menzer: "Hoşnutluk".

en kötü insanı bile sevebilirim, demek ki, hayırseverlik sevgisiyle sevmeliyim. Ancak ahlâksal hayırseverlik birinin iyiliğini istemekten değil, onun buna layık olmasını arzu etmekten ileri gelir; bu tür hayırseverlik sevgisini düşmanımıza bile gösterebiliriz. Bu hayırseverlik her zaman içten olabilir; onun kendine gelmesini, böylelikle mutluluğa layık olmasını ve buna gerçekten ulaşmasını arzu ederim. Böyle bir hayırseverliği bir kral kendine ihanet etmiş bir kişiye de gösterebilir; gerçi onu cezalandırabilir ve astırabilir, ama yasalara göre bu cezayı uygulamak zorunda kaldığı için üzülerek ona acıyabilir; tanrının rahmetine layık olmasını ve bu rahmete kavuşmasını içtenlikle dileyebilir. Buna göre herkes en yakınına hayırseverlik sevgisi gösterebilir. Ne var ki, hoşnutluk sevgisi genel olarak gösterilemez, ortada tasvip edilecek bir nesne bulunmadığı için bundan kimsenin hoşnut kalması mümkün değildir; insanların birer insan olarak kendisiyle insanlık arasında bir ayrım yapması gerekir. Buna göre örneğin insanlardan hoşnut olmasam bile insanlıktan hoşnutluk duyabilirim. Eğer şerirle insanlığı birbirinden ayırırsam, böyle bir hoşnutluğu bir şerirden de duyabilirim, zira en azgın şerirde bile hâlâ iyi niyet belirtileri vardır. Hayırla şeri anlamayan, birbirinden ayıramayan ve erdemli olmayı istemeyen bir kimse hemen şerir sayılmaz. Demek ki, bir ahlâk duygusu ve iyi niyet mevcuttur. Sadece enerji ve itici güç eksiktir. Bu kimse böyle bir şerir olsa bile yine de, kimbilir onu bu yola ne itmiştir, diye düşünülebilirim. Belki işlediği suç onun mizacına göre benim işlediğim küçük bir suçtan daha önemsiz gelmiştir kendisine. Kendimi onun yerine koyarsam onda bir erdemlilik duygusu bulabilirim. Demek ki, insanlığı onun kişiliğinde sevmek gerekir. O zaman haklı olarak, en yakınımızı sevmeliyiz, denebilir. Yükümlülüğüm yalnız iyilik yapmak değil, üstelik insanlara hayırseverlik ve hoşnutlukla sevgi göstermektir.

İnsanlar sevginin, hoşnutluğun[73] nesnesi olduğu, onların kişiliğinde insanlığı sevmemiz gerektiği için, yargıçlar da suçluları

73. Menzer: "sevginin, hoşnutluğun".

cezalandırırken insanlığı küçük düşürmemelidir, gerçi şeriri cezalandırırlar, ama onur kırıcı cezalarla insanlığı değil. Zira bir kimse başkasının insanlığını küçük düşürürse kendi insanlığına da değer vermez, meğer ki insanlığını artık insan olma değeri taşımayacak kadar alçaltsın; o zaman bu kişiye genel horgörünün nesnesi olarak muamele edilmelidir.

Demek ki, başkalarına karşı sevgi gösterme yasası hem yükümlülükten hem de eğilimden doğan sevgiyle sınırlanmıştır. Zira bir kimseyi yükümlülükten dolayı seversem böylelikle sevgiden tat almaya başlarım ve yükümlülük sevgisi alıştırmalar vasıtasıyla eğilime dönüşür. Ödevden dolayı sevgi üzerinde ve genel olarak zoraki her ödev üzerinde insan, acaba buna da yükümlü müyüm, diye düşünür. Ama eğilim kendi yolunda dümdüz ilerler; yalnız o kendi yolunda böyle dümdüz ilerlemek zorundadır, zira hiçbir kurala bağlı değildir.

Mültefitlik başkalarına karşı yüzeysel bir davranış tarzıdır, herkese reva görülebilecek her çeşit hakaretten tiksinti duymaktır. İnsan sevgisinden kaynaklanan iltifat başkalarına öfkelenmeyi ve hak düşkünlüğünü yatıştırır. Bunun aslında olumlu yanı vardır, zira mültefik kişi başkalarının iyiliğini engelleyecek şeyler yapmaz, ama teşvik edecek kadar da alicenap değildir. Kuşkusuz ikisinin birbirine bağlı olması gerekirdi; ama dürüstlüğe ve ruh gücüne bağlı alicenaplık, sadece uysallık ve yumuşak huyluluktan ileri gelen mültefitlikle bağdaşmamaktadır.

İnsaniyet başkalarının yazgısına katılmak, insanlık bilmezlik ise katılmamaktır. Bilimlerden bazılarına niçin **humaniora** *(daha insancıl)* denmektedir? Zira bunlar insanı yetkinleştirmektedir. Her ne kadar bilgelikten fazlasıyla pay almamışsa da, bu tür bir yetkinlik ve yumuşak huyluluk her öğrencinin kendisine kalmıştır. Çünkü bilimler mizacı gaspederek ona, sonradan herkeste kendine özgü şekilde yer edecek bir yumuşak huyluluk kazandırır. Buna göre bir tüccar başkalarının değerini servetlerine göre ölçecektir; ama bir öğrenci başka bir değer ölçüsü kullanacaktır.

Açık yüreklilikle iltifatta bulunmak herkesçe rağbet gören

açıksözlülüktür. Güleryüzlülük, nezaket, terbiye, sevimlilik her zaman erdemliliktir, ne var ki bunlar azar azar icra edilmektedir. Erdemin büyük bir enerjiyle gayret sarfettiği durumlar ise ender görülür. Erdemin kapsamına, tüm gücüyle dostlarına yardımcı olmak ve kendi mutluluğundan fedakârlıkta bulunmak girer, ama bu çok enderdir. Bu yüzden, sıkıntıya düştüğü zaman insanın yardım konusunda bir takım taleplerle dostunu rahatsız etmesi doğru değildir; bu şekilde insan dostuna yük olur. Zira o başkalarının da kendine böyle taleplerle geleceğini düşünür. Başkalarını rahatsız etmektense sıkıntılara yalnız başına katlanmak daha doğru olur. Dostlarının olmadığından şikayet edenler bencil kişilerdir, bunlar her zaman dostlarından yararlanmak ister. Ben kendisinden bir şeyler koparabileceğim değil, ilişkisinden zevk alabileceğim ve kendisine içimi açabileceğim bir dost isterim; ama nezaketi herkesten talep ederim. Her ilişki bir erdem kültürüdür ve erdemliliğe alışmak için bir hazırlıktır. Nezaket bir çeşit hatırşinaslık anlamına gelir, buna göre biz başkasına karşı hatırşinas olduğumuzu göstermek için en küçük ayrıntıya kadar yeterince nazik oluruz. Terbiye de kabalıkların törpülenmesidir. İnsanlar birbirlerini uyum sağlayana[74] kadar karşılıklı törpüler ve pürüzlerini giderirler. Bu beceri, başkalarının hoşlandığı ya da hoşlanmadığı şeyi anlamak için gereken yargı gücündeki inceliği kanıtlar.

Duygusal soğukkanlılık, başkalarına karşı hiçbir sevgi eğilimi, hiçbir heyecan göstermemektir. Hayırseverlikle dolu bir heyecan duymayan bir kimseye soğuk insan denir. Soğukkanlılığı kınamamak gerekir. Ozanlar sıcak duygular ve heyecanlarla dolu olabilir, soğukkanlılığı kınayabilir. Ama ilkeli ve iyi zihniyetlerin eşlik ettiği bir soğukkanlılığa sahip insanlar her zaman güvenilebilecek kişilerdir. İyilik düşünen soğukkanlı bir vasi, bir avukat, bir yurtsever istikrarlı kişilerdir ve kuşkusuz her şeyi benim iyiliğim için kullanacaklardır. Öte yandan soğukkanlı bir şerir elbette kötüdür; ama iyi bir insanın, her ne kadar kulağa hoş gel-

74. Collins: "nefret edene".

mese de, soğukkanlı olması, heyecanların yarattığı sıcak bir duygudan çok daha iyidir, çünkü soğukkanlılık daha istikrarlıdır.

Duygusal soğukluk sevgi eksikliğidir, soğukkanlılık ise sevgiden doğan heyecanın noksan olmasıdır. Soğukkanlılık sevgiye bir kararlılık ve düzen kazandırır, duygusal soğukluk ise başkasının durumu tarafından uyarılma sonucunda meydana çıkan duygunun eksik olmasıdır.

İyi olduğu ve böylelikle karakterimiz de iyi hale geldiği için başkalarını sevmemiz gerekir. Peki ama bu başkası sevgiye layık değilse onu nasıl sevebiliriz? Buradaki sevgi bir eğilim değil, başkasının, kendisinden duyduğumuz hoşnutluğa layık olmasını dilemektir. Başkalarını sevgiye layık bulmayı dilediğimizi göstermeliyiz. İnsanda sevgiye layık bir şey olup olmadığını arayan bir kimse onda hiç kuşkusuz sevgisine layık bir şeyler bulacaktır; örneğin kendisini sevgiye layık kılmayan şeyi başkasında arayan sevgi yoksunu bir kişi de aradığını mutlaka onda bulur. İnsan başkasına mutluluk dilemelidir, ama onu sevgiye layık bulmayı da arzu etmelidir.

Burada şu kuralı belirtelim: Başkasını sevme ve mutluluğunu dileme eğilimimizin yararsız özlemler, semeresiz istekler değil, tersine pratik istekler olmasına çalışmalıyız. Pratik bir istek nesneyi değil, daha çok bu nesnenin icrasına neden olan eylemi göz önünde bulunduran istektir. Biz yalnız başkalarının refah ve mutluluğundan değil, üstelik bu refaha katkıda bulunan etkin eylemlerden de memnuniyet duymalıyız. Aynı şekilde sefalete düşen birine bundan kurtulmasını dilemekle kalmayıp, onu bu sefaletten kurtarmaya çalışmalıyız. Başa gelen felâket ve kötülüklerden hoşlanmayışımızın nedeni, bunların sırf kötülük olması değil, üstelik bunlara insanların yol açmasıdır. Bir kimse sağlığından ya da servetinden kaybettiği zaman, eğer bu durum yaşamda sık sık karşılaşılan genel bir yazgıdan dolayı meydana gelmişse pek bir şey denemez, ama bu kötülüğü başka biri yapmışsa o zaman bu tarafımızdan büyük bir hoşnutsuzlukla karşılanır. Hiçbir şekilde değiştiremeyeceğim, herhangi bir yardımda bulunamaya-

cağım böyle bir duruma düşmüş birini gördüğüm zaman ona sırtımı dönebilir ve Stoacılar gibi şöyle diyebilirim: Beni ilgilendirmez, dileklerim ona yardımcı olmaz. Oysa yardım etmek için elimi uzatabildiğim zaman ben onun mutluluğuna destek ve felâketine ortak olabilirim. Bu durumdan kurtulması için sadece gönülden dilekte bulunursam felâketine hiç de ortak olmam[75]. Demek ki, iyi bir insan başkalarına sırf mutluluk dilemekle kalmayıp bu mutluluğa katkıda bulunabilirse iyi bir insandır. Kimileri sadece herkesin mutlu olmasını diledikleri zaman, iyi yürekliyim, diye övünürler. Oysa bu mutluluğa katkısı olan bir kimse iyi yüreklidir.

Demek ki, ahlâk derslerinin temelinde şu yatmalıdır: Başkalarının mutluluğundan gerçekten hoşnut olmak sadece bu mutluluğa destek olmaktan bir haz aldığımız zaman mümkündür. Bu yüzden başkasının mutluluğu aslında hoşnutluğun nesnesi değildir, bu durum yalnız bizim katkımız olursa söz konusudur. Ancak insanlar başkasının yazgısına ortak olmanın ve iyi yüreklilliğin duygudan ve de dilekten ileri geldiğini sanmaktadır. Böyle bir insan başkasının yardım edemediği sefaletine önem vermez, değişmesi mümkün olmayan her çeşit felâkete lakayıt kalır, oysa bir şeyleri düzeltip yoluna koyabileceği ve yardımcı olabileceği zaman yakın ilgisini esirgemeyen biri faal olduğu için pratik ve iyi yürekli bir insandır, üstelik sırf dilekleriyle katılan ve bunu dostluk sayan diğerleri gibi yardımlarını bir gösteriye çevirmez.

1. Dostluk Üstüne

Bu konu tüm şair ruhlu ahlâkçıların merakıdır ve onlar bu konuyu bal alacak bir çiçek gibi görürler. İnsanları devindiren iki itki vardır: Biri kendilerinden kaynaklanan bencilik itkisi, diğeri

75. Collins'te böyle. Menzer kısaltır: "Beni ilgilendirmez, dileklerim ona yardımcı olmaz, bu durumdan kurtulması için gönülden dilekte bulunursam o zaman mutluluğuna destek ve felaketine ortak olabilirim."

de başkalarından kaynaklanan genel insan sevgisi itkisidir. Bu iki itki insanlarda çatışma halindedir.

İnsanların gerçekleştirecekleri bencil amaçları olmasaydı başkalarını sever ve onların mutluluklarını sağlardı. Öte yandan insanlar bencil davranışların ahlâk yönünden hiçbir yararı dokunmadığını, sırf ahlâk yasasından dolayı kendinde caiz olduğunu da görmektedirler; buna karşılık bir kimse başkasının mutluluğuna destek olmak için genel insan sevgisi tarafından harekete geçirilirse bunun büyük yararı dokunur. Ama insan, kişiliğine değer kazandıran şeyin ne olduğuna özellikle dikkat eder. İşte dostluk bu fikirden meydana çıkar. İyi ama başlangıcı nasıl yapacağım? Önce bencilikten dolayı kendi mutluluğumu sonra da başkasınınkini mi sağlamaya çalışmalıyım? Ama o zaman başkasının mutluluğu arka sıraya atılmış olacak ve kendi mutluluğumu sağlama eğilimim giderek artacaktır, böylece hiçbir zaman bunun sonuna gelemeyeceğim ve bu şekilde başkasının mutluluğunu sağlamaya asla çalışamayacağım. Öte yandan başkasının mutluluğunu sağlamayı öne alırsam o zaman da kendi mutluluğumu ihmal etmiş olurum. Ancak insanlar başkasının mutluluğunu sağlamaya taraftar olursa o zaman herkesin refahı başkası tarafından sağlanır. Başkasının mutluluğunu sağladığım gibi başkasının da benim mutluluğumu sağlayacağını bilseydim o zaman bu bakımdan mağdur olmazdım, zira başkalarının mutluluğunu sağlamam benimkini telafi ederdi. Demek ki, refahımızı karşılıklı değiştirmiş olsaydık bundan kimse zarar görmezdi; çünkü kim başkasının mutluluğunu doğru dürüst sağlarsa başkası da onun mutluluğuna aynı şekilde özen gösterir. İnsan başkasının mutluluğunu sağladığı zaman bu ona bir şeyler kaybediyor gibi gelir; ama diğeri tekrar onu gözetince hiçbir kaybı olmaz. Aksi takdirde herkes mutluluğunu başkasının alicenaplığıyla sağlardı. Benciliğin, alicenaplığa özgü karşılıklı sevgi düşüncesine karışarak bağlanması dostluk fikridir. Herkesin kendi mutluluğunu sağlamasını ve başkalarınınkine lakayt kalmasını ele alırsak, diyebiliriz ki, herkes kendi mutluluğunu sağlama hak ve

yetisine sahiptir. Bu sadece ahlâk kuralının verdiği bir yetkidir, ama bir liyakat değildir; bir kimse kendi mutluluğunu sağlarken başkasınınkine sadece engel olmuyorsa bu bir ahlâksal liyakat değildir, ama ahlâksal bir suç da değildir. Bir seçim yapmamız gerekseydi neyi seçerdik? Dostluğu mu yoksa benciliği mi? Ahlâksal nedenlerden dolayı dostluğu, ama pratik nedenlerden dolyı benciliği seçerdik, çünkü mutluluğumu benden iyi kimse sağlayamaz. Ancak ikisinden birini seçtiğim zaman bu seçim her zaman yanlış olur. Dostluğu seçersem bu yüzden kendi mutluluğum zarar görür, benciliği seçersem o zaman da bunun ahlâksal bir liyakati ve değeri olmaz.

Dostluk bir fikirdir, çünkü deneyimden çıkarılmaz, o burada çok eksik ve hatalıdır, onun yeri akıldadır, ama ahlâkta çok gereklidir. Yeri gelmişken bir fikrin ve bir idealin ne olduğuna bakalım. Aşamaları tahmin edebilmemize yarayan bir ölçüye ihtiyaç duyarız. Bu ölçü, şayet nicelik kavramlara göre apriori belirlenmemişse keyfidir ya da apriori belirlenmişse doğal bir ölçüdür. Apriori belirlendikleri sürece nicelikler bakımından tahminde bulunabilmemize yarayan belirli ölçü hangisidir? Bu niceliklerin ölçüsü her zaman en büyük olanıdır. Bu en büyük ölçü daha küçük nicelikler bakımından bir ölçü olduğu sürece bir fikirdir; ama diğerlerine bir örnek olduğu sürece bir idealdir. Şimdi insanların birbirlerine olan sevgi dolu eğilimlerini alırsak, o zaman sevgilerini kendi aralarında ve başkalarıyla paylaşan insanlar bakımından birçok aşamanın ve orantının bulunduğunu görürüz. Karşılıklı sevginin azamisi dostluktur ve bu bir fikirdir, çünkü karşılıklı sevgiyi belirleme ölçüsüne hizmet eder. Başkasını kendimden daha çok seversem bu, sevginin azamisi olur. Başkasını kendimden daha çok sevmem; ama onu kendimden daha çok sevmek istersem, onun da beni kendisinden daha çok seveceğine emin olmalıyım, ancak bu şekilde kaybettiğim şey telafi edilir, böylelikle kendimi tekrar kazanmış olurum. Bu dostluk fikri, dostluğun belirlenebilmesine ve onda daha ne gibi eksiklikler bulunduğunun anlaşılmasına yarar. Sokrates, "aziz

dostlarım, dost yoktur"[76], dediği zaman bunun anlamı şudur: Hiçbir dostluk, dostluk fikrine tam anlamıyla uymaz. O bu bakımdan haklıdır. Çünkü bu mümkün değildir. Ama bu fikrin doğru bir yanı vardır. Dostluğu seçer ve başkasının mutluluğunu sağlarsam, başkasının da benim mutluluğumu sağlayacağını umut ederim. Bu beni tekrar telafi eden bir karşılıklı sevgidir (burada herkes başkasının mutluluğunu alicenaplıktan dolayı sağlayabilir, ben mutluluğumu israf etmem, o sadece başkasının eline teslim edilmiştir, bu başkası da kendi mutluluğunu benim elime bırakmıştır), ancak bu fikir sırf düşünce olarak doğrudur, ama insanlar arasında böyle bir şey görülmez.

Ne var ki, herkes başkasına aldırış etmeyerek yalnız kendine baksaydı, o zaman dostluk diye bir şey asla vuku bulmazdı. Demek ki, her ikisinin de birbirine karışmış olması gerekir. İnsan hem kendi mutluluğunu hem de başkasınınkini sağlar. Ama burada sınırlar belli olmadığı ve aşama tanımlanmadığı için dostluk zihniyetinin ölçüsü yasa ve kuralla belirlenemez. Ben ihtiyaçlarımı sağlamakla ve yaşamdan memnuniyet duymakla yükümlüyüm; başkasının mutluluğunu ancak kendi ihtiyaçlarımdan ve yaşamdan duyduğum memnuniyetten feragat ederek sağlayabiliyorsam, o zaman kimse beni başkasının mutluluğunu sağlamakla ve ona dostluk göstermekle yükümlü kılamaz. Ama herkes ihtiyaçlarını çoğaltabileceği ve kendine istediği kadar ihtiyaç yaratabileceği için, dostluk kurulabilmesi bakımından ihtiyaçlardan ne dereceye kadar feragat edilmesi gerektiğini belirlemek mümkün değildir. Zira yarattığımız ihtiyaçlardan pek çoğu dostumuz için feda edebileceğimiz bir niteliktedir.

Dostluk, ihtiyaçlara, beğeniye ve zihniyete dayalı dostluk diye üçe ayrılır.

İhtiyaçlara dayalı dostluğa göre, kişiler yaşamsal ihtiyaçları bakımından geçimlerinin sağlanmasını birbirlerine emanet ede-

76. *Ahlâk Metafiziği*nin erdem öğretisi bölümünde Kant Aristoteles'ten yazar diye sözeder. Bkz. Diogenes Laertius, Kitap V, Bölüm 1, 21. —(M:) Bu söz Aristoteles'e atfedilir; bkz. Akademi-nüshası VII 152 ve 358, XI 332.

bilirler. İnsanlar arasında dostluğun başlaması ilk defa bu şekilde olmuştur. Ama bu genellikle insanlığın ilkellik aşamasında vuku bulmuştur. Birbiriyle dost olan vahşiler ava çıktıkları zaman biri diğerinin ihtiyaçlarını sağlamaya çalışmakta ve güven altına almaktaydı. İhtiyaçlar azaldıkça bu tür dostluklar artar, ama ihtiyaçlar çoğaldıkça dostluklar da azalır. İhtiyaçların fazlasıyla çoğaldığı lüks aşamasına gelindiği zaman insanın sorunları da artar ve başkasının sorunlarına ilgi göstermez, çünkü kendi işleri başından aşar. Demek ki, lüks aşamasında bu tür dostluklar görülmez, hatta bu aşamada böyle dostlukların kurulması bile istenmez. Zira bir kimse, ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir başkasının kendisiyle dostluk kurmak istediğini anlarsa, o zaman dostluk ilginç[77] hale gelir ve feshedilir. Bu dostluk aktifse, yani biri gerçekten diğerinin ihtiyaçlarını karşılıyorsa, alicenaptır, ama ihtiyaçlarını ötekinden sağlamaya çalışmaktan kaynaklanan pasif yan ise hiç de alicenap değildir. Bu yüzden kimse kendi sorunlarıyla dostlarına sıkıntı vermeyecek, herkes dostunu rahatsız etmektense felâketine kendi başına katlanmayı tercih edecektir. Demek ki, iki kişi arasındaki dostluk her iki yandan da soylu olduğu zaman taraflar bundan çekinecek ve kimse kendi sorunlarıyla diğerine sıkıntı vermeyecektir. Ne var ki, her çeşit dostlukta ihtiyaçlara dayalı dostluğun bulunduğunu varsaymak zorundayız, ama yararlanmak değil, güvenmek için, yani ben gerçek dostlarımın her birine, sorunlarıma ilgi gösterecek ve ihtiyaçlarımı karşılayacak durumda olmaları açısından güvenmeliyim, ama bunu onlardan sırf yararlanmak için talep etmemeliyim. Sıkıntıya düştüğüm zaman bana gerçekten yardım edeceğini bildiğim ve bunu kendisinden bekleyebileceğim kişi gerçek bir dosttur. Öte yandan ben de onun gerçek dostu olduğum için kendisinden böyle bir şey beklememeliyim ve onu sıkıntıya sokarak mahçup etmemeliyim. Yardım konusunda ona güvenmeliyim, ama bunu ondan talep etmemeliyim, başkasını rahatsız etmektense duru-

77. Collins: "yavan, sıkıcı".

muma tek başıma katlanmalıyım. O da bu bakımdan bana güvenmelidir, ama talepte bulunmamalıdır. Demek ki, başkasının lütufkar zihniyetine ve yardımsever dostluğuna güvenmeyi ihtiyaçlarımız bakımından bekleriz, hem de bu güveni kötüye kullanmamızı engelleyen ilkenin başka bir ilke olmasına karşın. Dostum benim iyiliğimi isteyecek ve sıkıntılı günlerimde yardımcı olacak kadar iyi bir zihniyete sahip ve bana karşı alicenap olduğu için, ben de alicenap olmak ve kendisinden yardım talep etmemek zorundayım. Kötü günlerde başkasına yardım edecek kadar geniş kapsamlı bir dostluk çok ender görülür ve bu çok müşkül, nazik bir konudur. Bunun nedeni kimsenin böyle bir şeyi başkasından beklememesidir. Dostluğun en tatlı ve en nazik yanı hayırsever zihniyetlerdir, ancak dostluk bu zihniyetleri azaltmaya çalışmamalıdır, çünkü dostluğun nazik yanı, başkasından maddi çıkar sağlayacağımı görmemden ileri gelmez. Öteki neden de ilişkinin değişmesidir. Dostluk ilişkisi eşitlik ilişkisidir. Bir dost bana kötü günlerimde yardımcı olursa velinimetim sayılır ve ben de ona karşı borçlu duruma düşerim. Böyle olunca kendisinden utanır ve eskisi gibi çekinmeden yüzüne bakamam. Demek ki, doğru ilişki ortadan kalkmıştır ve bu artık bir dostluk değildir.

Beğeniye dayalı dostluk, dostluğun bir andırımıdır (analog) ve herhangi bir kimsenin mutluluğundan değil, birlikte ve ilişkide olmanın yarattığı memnuniyetten ileri gelir. Aynı zümre ya da meslekten kişiler arasındaki beğeniye dayalı dostluk, değişik meslekten kişiler arasındaki dostluk gibi olmaz. Örneğin bilge bir kişi diğer bilgelerle beğeniye dayalı bir dostluk kuramaz, zira diğerlerinin elinden gelen onun da gelir; birbirlerini hoşnut edemezler ve konuşacak bir şey bulamazlar; birinin bildiğini ötekiler de bilir. Ama bir bilge bir tüccarla ya da bir askerle beğeniye dayalı bir dostluk kurabilir. Bilge kişi bir müşkülpesent, tüccar da anlayışsız biri değilse, her biri kendi konusunda olmak üzere, birbirleriyle sohbet edebilirler. Çünkü insanları birbirine bağlayan şey başkasının ihtiyaç duyduklarına diğerinin katkıda bulunabilmesidir, yoksa bu başkasının zaten sahip olduğu şey değil-

dir, tersine o kişideki eksikliğin diğeri tarafından telafi edilmesidir, yani tekdüzelik değil farklılıktır.

Zihniyete ya da duyguya dayalı dostluk, birinin diğerinden bir hizmet vs. talep etmesinden değil, sadece dürüst, arı bir zihniyete dayanmasından ileri gelir. Bu genel, belirsiz bir dostluktur. Duyguya dayalı dostluk Almancada doğru dürüst ifade edilemez. Bu gerçek hizmet değil, duygulara ilişkin zihniyetlerdir. Duygu dostluğu şuna dayanır: Bir ilişki ve topluluk içine girsek bile topluluğa henüz tam anlamıyla katılmış sayılmayız. İnsan her toplulukta zihniyetlerinin büyük bölümü bakımından çekingen davranır, duygularını, zihniyetlerini ve yargılarını hemen açığa vurmaz. Herkes durum ve koşulların gerektirdiği şekilde karar verir, bir baskı altındadır, çekingen kalmasına neden olacak şekilde diğerlerine güven duymaz, bu yüzden küçümsenmemek için ya zayıflığını gizler ya da yargılarını açığa vurmaz. Ama bu baskıdan kurtulur ve duygularını diğerleriyle paylaşırsa tam anlamıyla topluluğa katılır. Bu baskıdan kurtulabilen herkes içini dökebileceği, zihniyetlerini ve yargılarını tamamen açabileceği, kendisinden bir şey gizleme gereğini duymayacağı, her bakımdan anlaşabileceği bir dost özlemi duyar. Demek ki, zihniyetlere ve ahbaplığa dayalı dostluk buradan çıkmaktadır. İçimizi dökmek ve tam anlamıyla topluluğa katılmak için bizde güçlü bir itki vardır. Ama bu durum bir ya da iki dostun bulunduğu bir toplulukta mümkün olur. Ayrıca insanlar içlerini dökme ihtiyacını da duyarlar, zira yargılarını ancak bu şekilde düzeltebilirler. Dürüst bir zihniyete sahip, sevecen, kötü niyetlilikten ve ikiyüzlülükten uzak olduğunu bildiğim bir dost yanıldığım zaman yargılarımı düzeltmeme yardımcı olacaktır. İşte insanın amacı budur ve varoluşunun tadını çıkarmasına yarar. Bu tür bir dostlukta çekingenlik gerekli midir? Evet, ama kendisi ve başkası istediği için değil; zira insanların zayıf yanları vardır, bunlar bir dosttan da gizlenmelidir. Teklifsizlik sadece zihniyet ve duyguyla ilgilidir, ama adabımuaşeretle değil, onu gözetmek ve bu konudaki zayıflıkları açığa vurmamak gerekir ki, bu yüzden insanlık zede-

lenmesin. Kişi kendini en iyi dostuna olduğundan ve tanındığından başka türlü göstermemelidir, aksi takdirde böyle bir durum nefret uyandırır.

Kurulan dostluklar insanları ne ölçüde düzeltir? İnsanlar hayırseverlik konusunda hemen geneli düşünmezler, kendilerini dar bir çevreyle sınırlamayı tercih ederler. Bir tarikata, partiye, bir topluluğa katılma isteği duyarlar. İlk topluluklar aileden meydana gelenlerdir. Bu yüzden kimileri yalnız aile ilişkileri içinde kalırlar. Diğer topluluklar ise mezhepler, tarikatlar tarafından kurulur, insanlar bunların aracılığıyla ilişkiye geçerler. Bunun takdir edilmeye değer bir yanı vardır, görünüşe göre insanlar kurdukları ilişkilerde duygularını, yargılarını düzeltip geliştirmeye çalışır gibidirler; ama bu durum onların topluluk dışındakilere karşı duyarsız kalmaları sonucunu doğurur; örneğin mezheplerde olduğu gibi. Ama hayırseverliğin genelliğini azaltan ve insanı birkaç kişi dışında diğerlerine karşı duyarsız bırakan şey, hayırseverliğin genelliğiyle sonuçlanan ruhsal iyiliği (Bonität) zayıf düşürür. Demek ki, dostluk, insanın ilişkide bulunduğu kişilere güvensizliğinden doğan baskıyı üzerinden atmasına ve hiç çekinmeden içini dökmesine yarayan bir yardımcıdır. Böyle bir dostluk kurduğumuz zaman topluluğumuz dışındakilere karşı duyarsız kalmaktan sakınmalıyız. Dostluk cennette kurulmaz, zira cennet ahlâksal yönden en büyük yetkinliktir ve bu yetkinlik geneldir; dostluksa belirli kişilerin özel bir birliğidir, yani insanın güven duymadığı bir kimseye bu dünyada zihniyetini açmasını ve onunla anlaşmasını sağlayan bir vasıtadır sadece.

İnsanlar dost bulamadıklarından yakınıyorsa bunun nedeni dostluk zihniyetinden ve samimiyetten yoksun olmalarıdır, sonra da, kimse dost değil ki, derler. Bu tür insanlar dostlarından hep bir şeyler ister ve onları rahatsız eder. Buna gerek görmeyen bir başkası ise bu tür kişilerin dostluğundan kaçınır. Dost bulamama konusundaki genel yakınma tıpkı parasızlıkla ilgili genel yakınma gibidir. İnsanlar uygar ve ahlâklı duruma

geldikçe geneli daha çok düşünürler ve özel dostluklar da giderek azalır. Ahlâklı kişi özel bir bağ kurmadan genel bir dostluk ve zevk arar. Ahlâkta ilkellik egemen olduğu sürece insanın kendi zihniyetine ve beğenisine göre seçtiği bu tür bağlar gerekli olur. Böyle bir dostluk tarafların birbirine bir serzenişte bulunmasına imkan vermeyen zayıflıkları şart koşar, ama kimse kendini suçlu bulmadığı zaman biri diğerinde mazur görülecek bir şey bulur, o zaman ikisi arasında eşitlik vardır ve kimse kendini diğerinden üstün göremez.

Dostluk bağı ve aradaki uyum neye dayanır? Bunun için düşünce birliği gerekmez; tam tersine bu dostluk farklılıklar üstüne kurulur, zira birinde eksik olan şeyi diğeri telafi eder. Ama bir noktada uyuşmak zorundadırlar: Her ikisi de aynı akıl ve ahlâklılık ilkesine sahip olmalıdır, o zaman tam anlamıyla anlaşırlar; bu bakımdan eşit değillerse anlaşmaları mümkün değildir, çünkü yargıları birbirinden çok farklı olur. Herkes dostluğa layık olmaya çalışır. Bu ise dürüst zihniyet, açık yüreklilik, samimiyet vasıtasıyla, şer ve iki yüzlülükten uzak, ama hatırsever, zinde, şen bir mizaca bağlı bir tutum vasıtasıyla sağlanır. Bizi dostluğa layık kılan budur. Kendimizi dostluğa layık duruma getirirsek bizi beğenen ve dost seçen biri bulunacaktır ve bu dostluk, kurulan sıkı bir bağla giderek pekişecektir.

Dostluk da sona erebilir, çünkü insanlar birbirlerinin içyüzünü anlayamazlar, tahmin ettikleri ve aradıkları şeyi başkasında genellikle bulamazlar. Beğeniye dayalı dostlukta, beğeni zamanla kaybolduğu ve yeni şeylere yöneldiği için dostluk ortadan kalkar ve biri diğerini aklından çıkarır, dışlar. Zihniyete dayalı dostluk ender görülür, çünkü insanların genellikle ilkeleri yoktur. Zihniyete dayanmadığı için bu dostluk son bulur. Geçmiş dostluklar bakımından bazı şeylere dikkat etmeliyiz. Dostluğa değer verip hürmet etmek gerekir, hem de dostumuz herhangi bir nedenle düşmanımız haline gelmiş olsa bile yine de geçmişteki dostluğa saygı göstermek ve nefret duymadığımızı belli etmek zorundayız. İnsanın dostu aleyhinde konuşma-

sı ve bunu dostluğa saygı duymadığını, dost seçerken yanlış davrandığını, şimdi de ona nankörlük ettiğini göstererek yapması yalnız kötü değil, üstelik basiret kuralına da aykırıdır, zira bu şekilde konuşurken muhatabı olan kişiler, kendisiyle dostluk kurarlarsa başlarına aynı şeyin geleceğini düşünürler ve öfkelenerek dost olmaktan kaçınırlar. İnsan dostuna karşı o şekilde davranmalıdır ki, sonradan bu dost düşman haline gelirse, kendisine bir zarar vermesin; demek ki aleyhimize olabilecek hiçbir şeyi onun eline teslim etmemeliyiz. Gerçi onun düşman olabileceği beklenmemelidir, aksi takdirde samimiyet kurulmaz. Ama kendimi tamamen dostuma teslim eder ve mutluluğumu kısıtlayacak şekilde tüm sırlarımı açarsam, dostum düşmanım haline geldiği ve sırlarımı herkese duyurmayı istediği zaman, kendisine sırlarımı açmakla dikkatsiz davranmış olduğum meydana çıkar, zira o sırlarımı bazen dikkatsizlikten dolayı açığa vurabilir, düşmanım haline geldiği zaman da bana zarar verebilir. Öfkelendiğinde insanı ipe götürecek kadar canıtez, ama yatışır yatışmaz af dileyen bir dostu olan bir kimse aleyhine olabilecek hiçbir şeyi onun eline teslim etmemelidir.

Acaba herkes bir dost olabilir mi? Genel dostluk, kişinin bir insan dostu olmasıdır, herkese karşı hayırseverce davranmasıdır; ama herkesin dostu olmak mümkün değildir; zira kim herkesin dostuysa onun özel bir dostu yoktur. Oysa dostluk özel bir bağdır. Sadece herkesle dostluk kurmaya muktedir birkaç kişiye herkesin dostu denebilmektedir. Ama bu tür kozmopolit kişilerin sayısı çok azdır, bunlar iyi zihniyetli ve her şeyi iyiye yorma eğiliminde olan insanlardır. İnsanı genel bir dost yapan, akla ve zevk sahibi olmaya bağlı bu iyi yürekliliktir. Bu ise yetkinliğin yüksek bir aşamasıdır. Ne var ki, insanlar özel bağlar kurma eğilimindedir. Bunun nedeni insanın özelden başlayıp genele doğru gitmesidir, üstelik bu doğal bir itkidir. Dostu olmayan bir kimse tamamen yalıtlanır, erdem dostluk vasıtasıyla adım adım geliştirilerek yüceltilir.

2. Düşmanlık Üstüne

Düşmanlık, insanın bir dostunun olmamasından çok daha fazlasıdır. Ancak bir kimsenin dostu yoksa buradan onun herkese düşman olduğu sonucu çıkmaz. O her zaman iyi yürekli biri olabilir, ama onda insanı kendine bağlama ve kendini beğendirme yeteneği yoktur. Dürüst bir zihniyete de sahip olabilir, yalnız kendini sevdirmesini, hatalardan ders çıkarmasını bilmez. Böyle bir kimsenin dostu olmayabilir; ama buradan onun kötü mizaçlı biri olduğu sonucu çıkmaz. Dostluğun karşılıklı hayırseverlik ve hoşnutluktan ileri gelmesi gibi düşmanlık da karşılıklı muhalefet ve hoşnutsuzluktan ileri gelir.

Biz bir kimseden hoşlanmayabiliriz, ama aleyhinde olmayız. Bu kişide iyi bir yan bulamazsak ondan hoşlanmayız, onunla ilişki kuramayız, o bizim dostumuz olmaz; ama henüz onun aleyhinde değiliz, kedisine iyilik dileriz, hatta bizden uzak kalırsa bir şeyler de verebiliriz. Öte yandan bir kimseye iyilik dilemediğimiz zaman onun aleyhinde oluruz. Düşmanlık muhalefet ve hoşnutsuzluktan ileri geldiği, başkasının kötü duruma düşmesinden zevk alındığı için kimseye karşı düşmanlık beslememeliyiz. Zira bu, başkasından nefret ettiği ve onun kötülüğünü istediği zaman insandaki çirkin yanı dışavurur. İnsan ancak kendini müşfik bulduğu zaman başkasının gözünde sevilmeye değer olur. Kişi, kendisine düşmanlık duymadığı bir düşman edinebilir, ondan sakınıp kaçabilir, onun da başkasının itidalini aşan şeyleri hissetmesini arzu edebilir, düşman olmadan kendisine kızıp öfkelenebilir, ama bu yüzden onu mutsuz kılmaya çalışmaz. Demek ki, kimseye karşı düşmanlık beslememeliyiz. Gerçi sırlarımızı bize zarar verecek şekilde açığa vuran birinden nefret edebiliriz. O zaman bu kişi nefret edilecek biri durumuna gelir, ama bu yüzden bir düşman haline gelmez. Bu nedenden dolayı ona kötülük yapmamalıyız. Çünkü düşmanlık başkasına kötülük yapmak üzere açığa vurulmuş bir zihniyettir.

Barışsever insan her çeşit düşmanlıktan nefret eder. İki şekil-

de barışsever olunur. Biri insanın kendi kişiliğiyle barışık olmayı istemesi, diğeri başkalarıyla barışık olmasıdır. Sonuncusu daha alicenap bir davranıştır. Bu barışsever zihniyeti lakaytlıktan ayırmak gerekir, lakayt kişi her çeşit çatışma ve dertten kaçar, çünkü bunlar tatsızlıklara yol açar, ama bu yumuşak başlılıktan değil, iyi bir mizaçtan ve iyi yüreklilikten kaynaklanır. İlkelerden dolayı barışsever bir zihniyete sahip olmak, yumuşak mizaçlılığa gerek görmeden ilkelerden dolayı barışsever olmak demektir.

İnsandan kaçmak[78] insandan nefret etmektir ve bu iki çeşittir: İnsandan çekinmek ve insana düşman olmak. İnsandan çekinenler, herkesi kendine düşman sayarak insanlardan korkar; insan düşmanı ise başkalarına düşman olan kişidir. İnsanlardan çekinenler mizaçlarından dolayı başkalarından çekinirler, kendilerini diğer insanlara uygun görmeyip değersiz sayarlar, ancak bir parça onur sahibi oldukları için onlardan gizlenir ve kaçarlar. İnsanlardan kaçmak kısmen hoşnutsuzluktan kısmen de muhalefetten ileri gelir. Hoşnutsuzluktan dolayı insanlardan kaçanlar herkesi kötü insan sayar, aradığını onlarda bulamaz. Nefret etmezler, herkese iyilik dilerler, ama onlardan hoşlanmazlar. Bu tür kişiler insan cinsi hakkında bir fikir edinemeyen melankoliklerdir. Muhalefetten dolayı insanlardan kaçanlar ise herkese iyilik yerine kötülük diler.

3. İnsan Haklarından Doğan Ödevler

Hukukta neyin hak olduğu belirlenir. Hukukbilim yetki ya da mecburiyetten doğan davranışların zorunluluğunu açıklar. Etik ise, mecbur olunmadığı sürece başkalarının haklarından doğan yükümlülüğe ilişkin davranışların zorunluluğunu açıklar.

Önce ödevlerin hangi ilkelerden çıktıklarına özellikle dikkat etmek zorundayız. Bir kimseye hakkı olan bir şeyi borçluysak bunu bir lütufkarlık ve alicenaplık diye görmemeliyiz, yükümlü-

78. (M:) *Ethica*, parag. 313.

lükten doğan bu davranışı bir sevgi davranışı olarak göstermemeliyiz. Ödevlerin adı değiştirilmemelidir. Bazı şeylerden yoksun bırakılan sıkıntıya düşmüş bir kimseye iyilik yapıldığı zaman bu bir alicenaplık değildir, tersine yoksun bırakıldığı şeylerden birazının telafi edilmesidir. Anayasa bile bizim kamusal ve genel baskıya[79] katılmamızı sağlayacak şekilde hazırlanmıştır. Bu yüzden başkalarına yönelik davranışlarımızı bir lütufkarlık ve alicenaplık değil, kamu kuruluşları vasıtasıyla kendilerini yoksun bıraktığımız şeylerden birazının iadesi diye görmeliyiz.

İkincisi, başkalarının haklarından doğan tüm davranışlar ve ödevler, diğer insanlara karşı ödevler arasında en önemli yeri tutarlar. Lütufkarlıkla ilgili tüm davranışlar bir kimsenin haklarına ters düşmediği sürece caizdir; ama ters düşüyorsa bu davranış ahlâk yönünden caiz değildir. Ben bir aileyi geriye borç bırakarak sefaletten kurtaramam. Demek ki, dünyada başkalarının hakkından daha kutsal bir şey yoktur. Lütufkarlık gereksizdir. Lütufkar davranışlarda bulunmayan, ama başkalarının haklarını da çiğnemeyen bir kimse her zaman dürüst olabilir ve herkes böyle olsaydı yeryüzünde yoksulluk kalmazdı. Ama ömrü boyunca lütufkar davranan ve sadece bir kişinin haklarını çiğneyen bir kimse bu davranışını lütufkarlıkla düzeltemez. Ne var ki, haklardan ve lütufkarlıktan doğan ödevler, insanın kendine karşı ödevleri kadar yüce değildir.

Başkalarının haklarından doğan ödevler mecburiyeti itici güç haline getirmemelidir, aksi takdirde cezadan korkarak hakları gözetenler sadece biçare kişilerdir. Tanrı cezasından korkmak da itici güç olmamalıdır, yoksa durum değişmez.

4. Hakkaniyet Üstüne

Hakkaniyet insana başkasını mecbur tutma yetkisi vermeyen bir haktır. O bir haktır, ama mecbur tutma hakkı değildir. Bir

79. Menzer'in kaynakları A ve B'de ve de Collins'te: "baskılara"; Menzer bunun yerine kendi kaynağı C'deki biçimi seçer: "görüşmelere".

kimse anlaştığımız ücret karşılığında benim için çalıştığı, ama istediğimden fazlasını yaptığı zaman, gerçi fazladan yaptığı işlerin ücretini talep etme hakkına sahiptir, ama beni buna mecbur tutamaz. Fazladan yaptığı işleri tekrar eski durumuna getirmek isterse, eğer ben razı olmuyorsam, onu da yapamaz, çünkü bu iş üzerinde artık kimsenin hakkı yoktur. Demek ki, onun beni mecbur tutma yetkisi yoktur, çünkü böyle bir anlaşma yapılmamıştır. Bu bir açıklama değildir. Bir kimsenin beni mecbur tutmaya yetkili olması için önce eylemin başkasının haklarından doğmuş olması gerekir; sonra da bu eylem hakla ilgili görünürde yeterince sorumlu tutma koşullarına dayanmalıdır; bunlar görünürde yeterli kanıtlar vasıtasıyla açıklanır. Hakkaniyet **coram foro interno** *(içsel mahkeme huzurunda)* kesin bir haktır, ama **coram foro externo** *(dışsal mahkeme huzurunda)* değil. Demek ki, hakkaniyet, görünürde sorumlu tutma nedenleri **coram foro externo** *(dışsal mahkeme huzurunda)* geçerli sayılmadığı, ama vicdan karşısında geçerliğini koruduğu zaman bir haktır.

5. Masumiyet Üstüne

Başkasının haklarına aykırı bir davranışta bulunan bir kimse hukuk açısından suçludur. Ama böyle bir davranışta bulunmayı sadece aklından geçiren bir kimse ise etik bakımından suçludur. İsa, bir kadına baktığın zaman vs., dediğinde bunu açıkça belirtmiştir. Demek ki, insan zihniyetlerini düzeltmediği zaman işlemediği suçlar için de etik açısından her zaman suçlu sayılır; zira bunun için fırsat olmamıştır, yoksa eylem gerçekleştirilirdi, çünkü karar çoktan verilmiştir; sadece durum ve koşullar engel çıkarmıştır. Zihniyetlerin arılığı bizi etiksel ödevlerle ilgili suçlardan kurtarır. Zihniyet arı olmadığı zaman insan ahlâk mahkemesi nezdinde eylemi gerçekleştirmiş sayılır; zira dünyevi mahkemede kişi yalnız durum ve koşulların, fırsatların tahrik ettiği eylemler için de suçlu görülür. Kimileri aynı koşullarla karşılaşmadığı için suçlu duruma düşmez; ama onlar da aynı şekilde şeyta-

na uysaydı suçlu duruma düşerdi. Demek ki, nedenler sadece dış koşullardır. Bu yüzden hiçbir erdem şeytana uymayı önleyecek kadar güçlü değildir. İfade edebileceğimiz duruma gelene kadar zihniyetlerimizi doğru dürüst tanımayız. Çünkü "iyi olma" ve "kendini iyi sayma" arzusunu şerir kişiler de gösterir. Ancak bir kimsenin bir başkasını aldatmak için şeytana uyduğunu ve bunu yapmadığını kim söyleyebilir ki? Zihniyetin arılığını pratik olarak her fırsatta göstermek ahlâksal masumiyettir. İnsan sık sık masum olduğunu söyleyerek övünür, ama şeytana uymaktan kendini alamamıştır. Oysa şeytana uymamak için nedenler vardır, bu yüzden İsa da -tamamen ahlâksal bir dua olan, hatta günlük geçimimiz için niyaz ederken yiyecek sıkıntısından çok kanaatkarlığı açıklayan- **Paternoster** *(Göklerdeki babamız)* duasında şeytana uymamak için niyaz etmeyi uygun görmüştür. Zira ahlâksal zihniyetlerimizin nereye kadar uzandığını kim bilir ve deneylere kim dayanmıştır? Suçumuzu en iyi şekilde tanrı bilir. Ahlâksal açıdan masum olduğunu kim söyleyebilir? Gerçi **foro externo** *(dışsal mahkeme)* karşısında masum olabiliriz, ama tanrı katında değil.

6. Zarar Üstüne

Başkalarının haklarıyla ilgili olduğu için bu konuda bir şey söylenemez. Beni aldatan ya da bana yalan söyleyen bir kimseye, eğer ben de onu aldatır ya da ona yalan söylersem, haksızlıkta bulunmam; ama insanlığın genel haklarına göre haksızlık yapmış sayılırım. Bu kişi gerçi benden yakınamaz, ama böyle davrandığım için yine de haksızlık yapmış sayılırım. Demek ki, insanlara haksızlık yapmadığımızı söyleyerek övünmemiz mümkün değildir, çünkü yine de bir haksızlıkta bulunmuş olabiliriz. Hakaret söz konusu olduğunda bir tazminat ya da tarziye gereklidir. Eğer bunlar yerine getirilemiyorsa af dilenmelidir. İnsan hakaret ettiği kişiden özür diler ve başkasına hakaret ettiği için bundan üzüntü duyarsa, ama diğeri bununla yetinmezse, o za-

man hakaret eden kişinin ondan af dilemesi kendisine şeref bahşeder. Demek ki, af dilemek alçalmak değildir.

7. Öç Üstüne

Hak, hukuk düşkünlüğünü öç arzusundan ayırmak gerekir. Herkes haklarını korumakla ve onların başkaları tarafından çiğnenmesini önlemekle yükümlüdür. İnsanlar hak sahibi olma ayrıcalığından feragat etmeyip onu ellerinden geldiği kadar savunmalıdır; aksi takdirde haklarından vazgeçerse insanlığından da vazgeçer. Demek ki, herkes haklarını koruyan bir hak, hukuk düşkünüdür, hatta bu yüzden, hakarete uğrayan başka birinin hakkını savunmak için zora da başvurur. Bir kimseye haksızlık yapıldığını duyduğumuz zaman öfkeleniriz, başkasının hakkını çiğnemenin ne demek olduğunu haksızlık yapan kişiye hissettirmek için yanıp tutuşuruz. Diyelim ki, biri için çalışıp bir şeyler yaptık, ama bu kişi ücretimizi ödemek niyetinde değil, kalkıp binbir dereden su getiriyor, işte bu, el uzatılmasına izin vermemek zorunda olduğumuz hakkımızı ilgilendiren bir sorundur. Burada bizim için söz konusu birkaç Taler değil, 100 ya da 1000 Taler'den çok daha değerli olan hakkımızdır. Ancak bu hak, hukuk düşkünlüğü, hakkımızı savunmak için gerekenden daha ileri giderse o zaman bir öç haline gelir. Bu durum, eğer kendisini hakkımıza saygı göstermeye sevk edemezsek, uzlaşmazlığa ve hakkımızı çiğneyen kişinin ıstırap çekmesini, başına kötülük gelmesini dilemeye kadar uzanır. Bu hırs artık bir kötülük haline gelmiştir ve gerçek öç arzusudur.

8. Arabozanlar Üstüne

Gerçek düşmanla ikiyüzlü düşman arasında bir ayrım yapılmalıdır. Yüze gülen, sinsi ve ikiyüzlü düşman, zorbalığa başvurulsa bile açıkça işlenen kötülükten çok daha aşağılıktır. Zira insan açık kötülükten kendini koruyabilir, ama sinsice yapılandan

koruyamaz. Bu durum insanlara duyulan güveni kaldırır, açık düşmanlıksa kaldırmaz. Düşman olduğunu açıklayan bir kimseye güvenmek mümkündür, ama ikiyüzlü sinsi kötülük genel olsaydı dünyada güven diye bir şey kalmazdı. Bu kötülüğü zorbalıktan daha fazla horgörürüz. Çünkü ikiyüzlü olanı hiçbir değer taşımaz, aşağılıktır, onda en ufak bir iyilik belirtisi bile yoktur. Açıkça kötülük işleyen bir kimseyi disiplin altına almak hâlâ mümkündür, yabaniliğinin kökü kurutulabilir, oysa iyilikten nasibini almamış bir kimseyi düzeltmek mümkün olmaz.

9. Kıskançlık ve Buradan Kaynaklanan Fesat ve Haset Üstüne

İnsan kendine iki şekilde değer biçebilir. Kendini yetkinlik idealiyle karşılaştırarak ve başkalarıyla karşılaştırarak. Yetkinlik idealine göre kendine değer biçen bir kimse iyi bir ölçüt seçmiş olur, ama kendini başkalarıyla karşılaştırdığı zaman genellikle yetkinlik idealine göre olanından tamamen farklı bir sonuç ortaya çıkar. Zira burada, kendini karşılaştırdığı kişilerin nasıl bir mizaca sahip oldukları söz konusudur. Yetkinlik idealiyle karşılaştırdığı zaman onun çok gerisinde kalır ve ona benzemek için gayret göstermek zorundadır; oysa başkalarıyla karşılaştırdığı zaman, eğer bunlar sefil, biçare kişilerse kendisi daha değerli biri gibi görünebilir. İnsanlar başkalarını ölçüt alarak kendilerine değer biçmeyi severler, çünkü bundan hep kazançlı çıkarlar. Karşılaştırmak için seçtikleri kişiler en iyileri değil her zaman en kötüleridir; çünkü en çok onlar arasında göze çarpabilirler. Kendilerinden değerli kişileri ölçüt alırlarsa sonuç zararlarına olur.

Başkalarının yetkinlikleriyle eşit duruma gelmek için geriye iki yol kalmaktadır: Ya başkalarındaki yetkinlikleri ben de kazanmaya ya da azaltmaya çalışırım. Demek ki, ya kendi yetkinliklerini artırırım ya da başkalarınkileri azaltırım, o zaman ben hep üstün durumda olurum. Bu sonuncusu daha rahat olduğu için insanlar kendi yetkinliklerini arttırmaktansa başkalarınınki-

leri azaltmayı tercih ederler. İşte bu durum kıskançlığın kaynağıdır. İnsanlar kendilerini başkalarıyla karşılaştırır ve onlarda değişik yetkinlikler bulurlarsa, başkalarında gördükleri bu yetkinlikleri kıskanırlar ve kendilerininkiler göze çarpsın diye onları azaltmaya çalışırlar. Bu ise fesat bir kıskançlıktır. Ama yetkinliklerimi, başkalarınınkilerle eşit hale getirmek için, arttırmaya çalışırsam, bu bir örnek alıştır. Demek ki, kıskançlık bir davranış biçimidir, ya fesat ya da örnek alan bir tarzda meydana çıkar. Ne var ki, örnek alan kıskançlık zor olduğu için insanlar fesat olanına kapılırlar.

Bu yüzden anababalar çocukların eğitiminde, onları iyi davranışlarda bulunmaya yönlendirirken başkalarını örnek göstermemelidir, zira bu nedenle çocuklarda fesat bir kıskançlık doğar ve kendilerine örnek gösterilen kişiye lanet okurlar, ona tuzak kurmaya çalışırlar. Annesi çocuğuna, bak komşunun oğlu ne kadar çalışkan ve terbiyeli, derse o zaman çocuk komşunun oğluna öfke duyar ve annesi hakkında, eğer o olmasaydı beni kimseyle karşılaştırmazdın ve benden iyisi olmazdı, diye düşünür. Gerçi çocuk komşunun oğlundaki yetkinlikleri kazanmak için gayrete gelebilir, ama bu zor olduğu için fesatlığa kapılır. Demek ki, çocuklara aslında iyiliğin kendisi övülmelidir, başkaları daha iyi ya da kötü olabilir. Zira başkası daha iyi olmasaydı ortada daha iyi olmak için bir neden bulunmazdı. Anneleri, görüyor musun o senden daha iyi, diyebildiği zaman çocuklar şöyle cevap verebilirdi: Evet, o benden gerçi daha iyi, ama diğerlerini görüyor musun? Benden kötü olanlar çoğunlukta. Bu karşılaştırma benim işime bir yandan nasıl geliyorsa diğer yandan da gelebilir. Bunlar sonradan alışkanlık haline gelen eğitim hatalarıdır. Anababalar yine de çocuklarından bekledikleri kıskançlığı, başkalarını örnek göstererek alışkanlık haline getirmektedir, aksi takdirde çocuklar başkalarına karşı tamamen lakayt kalabilirlerdi. Kendi yetkinliklerini yüceltmektense başkalarınınkileri tahrip etmek daha kolay olduğu için çocuklar sonuncu yolu seçmekte ve buradan da fesatlık ortaya çıkmaktadır. Gerçi kıskançlık çok doğaldır; ama bu durum onu bir alışkanlık haline getirmeyi

mazur göstermez; tersine o sadece bir yardımcıdır, akla dayalı düsturların bulunmadığı yerde itici bir güçtür; oysa bizim akla dayalı düsturlarımız olduğu için kıskançlığı akıl vasıtasıyla sınırlamalıyız[80]. Zira faal kişiler olmamız yüzünden bizde örneğin saygı düşkünlüğü vs. gibi birçok itici güç vardır ve kıskançlık da bunlardan biridir. Ama akıl egemen olur olmaz, başkası bize öyle göründüğü için değil, kendinde ve kendi için yetkin duruma gelmeye çalışmalıyız. Sonra itici güçler ortadan kalkmalı ve yerine akıl geçmelidir. Kıskançlık özellikle aynı zümre ve meslekten kişiler arasında görülür, örneğin tüccarlar, ama özellikle de bir mesleğin bilgeleri arasında, çünkü kimse onlardan önce davranamaz. Kadınlar da kendi aralarında erkek cinsi bakımından kıskanç olurlar.

Fesatlık, başkasının meziyetlerinden hoşnut olmamaktır. Başkasının mutluluğu bizi çok alçalttığı için ona bu mutluluğu çok görürüz. Başkasının mutluluktan pay alması bizi hoşnutsuz kılarsa o zaman da buna haset denir. Demek ki, sırf başkalarının yetkin ve mutlu olmamasını arzu etmeye değil, üstelik bizim yetkin ve mutlu olmamızı istemeye haset denir. İnsan çevresindekiler mutsuz olsun diye kendisi mutlu olmaya uğraşır ve mutluluğun tadını, bu mutluluktan tek başına yararlanmakla ve başkalarının mutsuz olmasıyla çıkarmaya çalışır. İşte bu biraz sonra ele alacağımız ve şeytani denen hasettir.

Fesat onaylanacak bir şey olmamasına karşın yine de daha doğaldır. İyi yürekli kişiler de fesat olurlar, örneğin bir kimse hoşnut değilse ve diğerleri neşeliyse o zaman bu kişi neşeyi onlara çok görür. Zira çevresinde herkes neşe içindeyken tek başına hoşnutsuz olmak insana zor gelir. Yalnız benim önümde tatsız tuzsuz yemekler varsa ve başkaları lezzetli yemekler yiyorsa bu benim ağırıma gider, bunu onlara çok görürüm. Ancak şehirde kimse benden iyi durumda değilse o zaman memnun olurum. Ölüme katlanmak mümkündür, çünkü günün birinde herkes ölecektir, ama herkes hayatta kalır, yalnız ben ölürsem bu durum

80. Collins'te böyle. Menzer kısaltır: "[...] bir yardımcı, bir itici güçtür. Akla dayalı düsturlarımız olmadığı için, onu akıl vasıtasıyla sınırlamalıyız."

çok ağırıma gider. Kendimizi şeylerin değil, şeyler arasındaki ilişkilerin yerine koyarız. Başkaları bizden daha mutlu olduğu için fesatlık düşünürüz. Ama iyi mizaçlı bir kimse mutlu ve neşeliyse dünyada herkesin aynı şekilde mutlu ve neşeli olmasını diler, bunu kimseye çok görmez.

Fesat, bir kimsenin elde etmeyi arzulamadığı bir şeyi bile başkasına çok görmesidir. Bu bir kötü niyetliliktir, ama henüz haset değildir. Zira mülkiyetimde bulunan ve işime yaramayan bir şeyi başkasına çok görmekle, başkasının değil de yalnız benim sahip olabileceğim bir şeyi henüz istiyor sayılmam, ona kendi malını çok görmem.

İnsanın doğasında hasete dönüşebilecek, ama henüz haset olmayan, fesatla ilgili pek çok şey vardır. Bir toplulukta, başkasının başına gelen ama hâlâ katlanması mümkün bir felâketi ya da zengin birinin yoksul düşmesini anlatan öyküleri dinlemekten çok zevk alırız ve zevk aldığımızı hemen belli etmesek bile bu yine de hoşumuza gider. Fırtınalı ya da kötü bir havada sıcak sobanın başında çayımızı yudumlarken böyle bir havada yolda ya da açık denizde bulunan bir kimseyi sohbet konusu eder ve böylece mutluluğumuzun tadını daha iyi çıkarırız, bu durum hoşnutluğumuzu artırır. Demek ki, henüz haset haline gelmemiş fesat doğamızda yatmaktadır.

Burada bir araya getirebileceğimiz ve en aşağılık, en şerirce kötülüklerin semgesi olan üç kötülük şunlardır: Nankörlük, haset ve başkalarının zararına sevinmek[81]. Bunlar en yüksek aşamalarına ulaşırlarsa şeytani birer kötülük haline gelirler.

İnsanlar kendilerini bağımlı ve başkalarına karşı yükümlü kılan, bu başkalarının kendilerinden hak talebinde bulunmasına yol açan hayırsever davranışlardan utanç duyarlar. Bağımlı olmak herkesi utandırır. Demek ki, alicenap bir kimse, bağımlı olmamak için, hayırsever davranışları reddedecektir. Bu bir nankörlük eğilimidir. Hayırseverlikten yararlanmış biri gururlu ve

81. (M:) **Ethica,** parag. 331, 328, 333.

bencilse nankörlük edecektir, çünkü gururuna dokunduğu için başkasına bağımlı olmaktan utanacak ve bencillikten dolayı başkasına böyle bir imkân tanımak istemeyecektir; bu yüzden gururlu ve nankör olacaktır. Bu nankörlük, iyilik eden kişiden hoşlanmayıp ona düşman olacak kadar artarsa, şeytani bir kötülük düzeyine çıkar, hayırsever kişiden nefret edecek ve ona huzur vermeyecek bir biçime giren bu kötü huy insan doğasıyla asla uyuşmaz, üstelik bu durum, eğer insanları iyilik yapmaktan vazgeçirseydi ve bu yüzden kendilerine kötü davranıldığını gördükleri için insanlardan kaçar hale getirseydi büyük zararlara da yol açabilirdi.

İkinci kötülüğün adı hasettir. Bu hiç sevilmez, çünkü burada insan yalnız mutlu olmayı değil, üstelik sırf kendisinin mutlu olmasını diler. Mutluluğunun tadını çıkarmak için çevresinde herkesin mutsuz olmasını ve sonra da kendi mutluluğundan zevk alabilmeyi arzu eder. Böyle bir insan dünyada mutluluğun kökünü bu şekilde kurutmak ister ve bu yüzden kendisine katlanmak mümkün değildir.

Şeytani kötülüklerin üçüncüsü başkalarının zararına sevinmektir, bu kötülük, başkalarının zarara uğramasından insanın dolaysız bir zevk duymasıdır, örneğin evlilikte ve başka yerlerde düşmanlık yaratmak, sonra da zarar görenlerin haline sevinmek gibi. Burada bir kurala dikkat etmelidir, bir kimsenin başkası aleyhinde söylediklerini ben bu başkasına tekrarlamalıyım, meğer ki susmakla bu kişi zarar görmüş olsun. Aksi takdirde düşmanlık yaratırım, bu yüzden onu tedirgin ederim, susmuş olsaydım böyle bir durum ortaya çıkmayacaktı, ayrıca bana bunları söyleyen kişiye de sadakatsizlik etmiş olurum. Bu konuda dikkat etmemiz gereken şey dürüst davranmaktır, o zaman dünya alem ne derse desin, hakkımda söylenenleri sözlerimle değil, yaşam tarzımla çürütmeliyim, Sokrates'in dediği gibi: Davranışlarımız, aleyhimizde söylenenlere kimsenin inanmayacağı şekilde olmalıdır.

Nankörlük, yani **ingratitudo qualificata** *(iyilik bilmeme du-*

rumu), haset ve başkasının zararına sevinmek, bu üçü de şeytani kötülüklerdir, çünkü şer için dolaysız bir eğilime delâlet ederler. Bir kimsenin şer için dolaylı bir eğilim taşıması insani ve doğaldır, örneğin cimri biri her şeye sahip olmak ister, ama başkalarının yoksulluğundan zevk almaz. Demek ki dolaylı ve dolaysız şer olan kötü huylar vardır. Bu üç kötü huy dolaysız şerdir.

Acaba insanın içinde şer için dolaysız bir eğilim, yani şeytani kötülük eğilimi var mıdır? Şeytani dediğimiz şey, kötülüğün insan doğasını aşacak hale gelmesidir, tıpkı insan doğasını aşan iyiliğe meleklere özgü dediğimiz gibi. Mutluluğu cennete, şeri cehenneme ve araçları da yeryüzüne yakıştırırız. Ancak insan ruhunun doğasında şer için dolaysız değil, sadece dolaylı bir eğilimin bulunduğuna inanmak zorundayız. Bir kimse başkasından nefret edecek kadar nankör olamaz; sadece minnettar olamayacak kadar gururludur, ayrıca ona mutluluk diler, ne var ki, ondan uzak kalmayı tercih eder. Başkasının zararına doğrudan doğruya da sevinilmez; örneğin felâkete uğrayan bir kimsenin durumuna, bu kişi daha önce hodpesent, zengin ve bencil biri olduğu için sevinilir, çünkü insanlar eşitliği koruma eğilimindedir. Demek ki, insan şer için dolaysız değil, sadece dolaylı bir eğilim taşır. Başkasının zararına sevinmek genellikle gençler arasında görülür. Örneğin çocuklar bir iğne ile ani muziplikler yapma alışkanlığındadır. Bunu şaka olsun diye yaparlar ve diğerinin canının yanacağını düşünmezler, başka muzipliklerde de durum aynıdır, örneğin köpeğin ya da kedinin kuyruğunu sıkıştırarak hayanları korkutmak gibi. Bunun nelere yol açacağı burada görülmektedir ve hemen önünün alınması gerekmektedir. Ancak bu, insana vahşi hayvanlardan kalan ve üstesinden gelinemeyen bir çeşit hayvani özelliktir. Bunun kaynağını bilmiyoruz. Bazı özelliklerin nedenini açıklamak mümkün değildir. Örneğin ihtiyacı olmadığı halde her şeyi kapıp alma eğilimine sahip hayvanlar vardır ve insan da bu eğilimi sanki hayvanlardan almış gibidir.

Nankörlük konusunda özellikle dikkat edilmesi gerekenler şunlardır: Sıkıntıya düşmüş bir kimseye destek vermek hayırse-

verliktir, ihtiyaç karşılamak lütufkarlıktır ve incelik göstermek de nezakettir. Biz bir kimsenin, kendisine pek pahalıya mal olmasa da, yaptığı iyiliği kabul edebiliriz. Yapılan bu iyilikten dolayı hayırseverliğin büyüklüğüne göre kendisine minnettar oluruz; minnettarlığımızı gösterirken bu kişinin bize iyilikte bulunmak için aştığı engelleri göz önüne alırız; sırf yapılan iyilik için değil, bize gösterilen iyi zihniyet için de minnettar kalırız.

Minnettarlık iki çeşittir: Ödevden dolayı ve eğilimden dolayı. Başkasının yaptığı iyilik bizi etkilemediği, tersine minnettar olmanın yakışık alacağını gördüğümüz zaman ödevden dolayı minnettar kalırız. Bu durumda bizde minnettar bir yürek değil, minnettarlık ilkeleri vardır. Karşı tarafın bizi sevdiğini hissedersek eğilimden dolayı minnettar oluruz. Aklımızın, sık sık farkına vardığımız zayıf bir yanı vardır, örneğin koşulu nesnelerin yerine koyarız, oysa bu aklımızın koşullarından biridir. Biz harcanan gücü engellere göre değerlendiririz, yani başkasının yaptığı iyiliğin derecesini engellerin büyüklüğüne göre değerlendirmekten başka bir şey yapamayız. Bu durumda önünde engel bulunmayan bir kimsenin hayırseverliğini ve sevgisini asla anlayamayız. Tanrı birine iyilikte bulunursa, bunun tanrıyı zahmete sokmadığı düşünülür ve bu kimse minnettar olursa tanrıya dalkavukluk eder. İnsan doğal olarak böyle düşünür. Tanrıdan korkmaya çok yatkındır, ama onu eğilimden dolayı sevmeye pek muktedir değildir, çünkü o burada, lütufkarlığına sınır olmayan ve bize iyilik yapmak için önünde engel bulunmayan bir özün varlığını idrak eder. Bu durum insanların böyle bir şey yapmasını gerektirmez, tersine araştırıldığı zaman yürekten böyle düşündükleri anlaşılır. Bu yüzden geçmişte halklar tanrıları fesat diye tasarlamışlar ve iyiliklerini insanlardan esirgediklerini söylemişlerdir, tanrılar kendilerine sadece çok dua edilmesini istiyorlardı ve sunaklar kurbanla doldurulmalıydı, çünkü halklar, tanrının kendilerine fazlasıyla bağışta bulunduğu zaman zahmete girmediğini görmüşlerdi. Bu tür şeyler insanın içinde vardır. Ama aklı yardıma çağırdığımız zaman, bu kadar büyük bir lütufkarlığın, hiç de la-

yık olmayan bir varlığa lütufkar davranan bir öze ait olduğunu anlarız. Bu şekilde kendimize yardımcı olabiliriz. Biz tanrıya eğilimden değil, ödevden dolayı müteşekkir oluruz, çünkü tanrı bambaşka bir özdür ve eğilimlerimizin nesnesi haline gelemez.

İnsan şu iki koşul dışında hayırsever davranışları kabul etmekten kaçınmalıdır: Biri büyük bir felâket, diğeri velinimete - hayırsever kişi artık dost değil bir velinimettir- duyulan büyük bir güven koşulunda, velinimet yaptığı iyiliği onun hesabına yükümlülük olarak yazmayacaktır. Ancak fark gözetmeden her iyiliği kabul etmek ve hep bunu beklemek soylu ve alicenap bir davranış değildir, çünkü insan bu yüzden kendini yükümlü kılar. Ama büyük bir felâkete uğranmışsa gururu bir yana bırakarak çekilen sıkıntıdan dolayı yapılan iyilik kabul edilmelidir; ya da insan velinimetinin bu iyiliği bir yükümlülük saymayacağından emin olmalıdır. Ayrıca her iyiliği kabul etmektense bazı şeylerden feragat etmek daha doğrudur, zira yapılan her iyilik silinmesi asla mümkün olmayan bir borçtur. İyilikte bulunan kişiye bana verdiklerinin on katını versem bile yine de ödeşmeyiz, çünkü o bana yükümlü olmadığı bir iyilikte bulunmuştur. Önce o bana iyilik yapmıştır, on katını geri verdiğim zaman bunu sırf yapılan iyiliğe mukabelede bulunmak ve borcumu ödemek için yaparım. Bu konuda artık ondan önce davranamam, o her zaman benden önce iyilikte bulunmuş kişi olarak kalır.

İyilikte bulunan kişi yaptığı iyilikleri diğerinin hesabına bir yükümlülük ya da yerine getirilen bir ödev olarak yazılabilir. Bir yükümlülük diye yazarsa diğerinin gururunu incitir ve bu yüzden minnettarlığını azaltır. Ama kendisine karşı nankörce davranılmasını istemiyorsa bunu insani bir ödevin yerine getirilmesi diye düşünmelidir ve diğerinin hesabına yükümlülük olarak yazmamalıdır ki, o da karşılığını vermek için aklından çıkarmasın. Ancak öte yandan diğeri de bu iyiliği bir yükümlülük olarak kabul etmeli ve bu kişiye müteşekkir olmalıdır. O zaman iyilik yapmak mümkün olur. İnceden inceye düşünen bir kimse iyilik kabul etmediği gibi lütufkar davranışları hiç etmez. Müteşekkir

zihniyetler çok sevimlidir, bu tür özellikler komedide bile göz yaşı dökülmesine neden olur, ama alicenap zihniyetler çok daha hoştur. Hayrete düşerek nankörlükten nefret ederiz; bu bize yönelik olmasa bile öfkelenir ve araya girmek isteriz. Bunun nedeni, alicenaplığın bu yüzden azalmasıdır.

Haset, insanın eksiksiz mutlu olmayı istemesinden ileri gelmez, o zaman bu sadece fesat olurdu, oysa haset insanın tek başına mutlu olmayı istemesidir ve bundan kötüsü yoktur. Ben mutluysam diğerleri de niçin mutlu olmasın? Haset, ender görülen bazı şeylerde de ortaya çıkar; örneğin genellikle haset bir ulus olan Hollandalılarda lalelerin fiyatı bir zamanlar birkaç 100 Florin'di. Zengin bir tüccarda çok güzel ve ender bulunan lale çeşitlerinden biri vardı; ama bunun başka birinde de olduğunu duyunca laleyi o kişiden 2000 Florin'e satın aldı ve ayağının altında çiğneyerek şöyle dedi: Bunu ne yapayım? Bende bir tane var ya. Bunun benden başka kimsede olmamasını istiyordum sadece. İşte mutluluk konusunda da durum böyledir.

Başkasının zararına sevinme konusunda ise durum değişiktir. Böyle insanlar diğerleri ağlarken gülebilir, acı çekerken eğlenirler. Bir kimseyi mutsuz kılmak acımasızlıktır; eğer buradan fiziksel bir acı doğuyorsa bu kana susamışlıktır. Bütün bunlar insanlık dışı davranışlardır, merhamet ve duygudaşlık ise insaniyettir, insanı hayvandan ayırır. Acımasız bir zihniyetin nasıl meydana geldiğini açıklamak zordur; bu herhalde başkalarının kötü niyetli olduklarını düşünmekten ileri gelmeli ki, insan diğerlerinden bu kadar nefret edebilsin. Başkalarının kendisinden nefret ettiğine inanan kişiler bu yüzden onlara nefretle karşılık verirler, üstelik diğerleri ondan haklı nedenlerden dolayı nefret etmiş olsalar bile. Zira bir kimse bencillik ve başka kötü huylar yüzünden nefretin nesnesi haline geldiği, diğerlerinin bu yüzden kendisinden nefret ettiklerini anladıkları zaman, kendisine herhangi bir haksızlıkta bulunmayan bu kişilere nefretle karşılık verir. Örneğin tebaası tarafından nefret edildiğini bilen hükümdarlar daha da acımasız olurlar. İnsan başkasına iyilik yaptığı za-

man da durum aynıdır; onu sever, çünkü onun da kendisini sevdiğini bilir; bu yüzden ona sevgiyle karşılık verir. Sevgiye sevgiyle karşılık verilmesi gibi nefrete de nefretle karşılık verilir. İnsan kişiliği yüzünden başkalarının nefretine maruz kalmaktan kaçınmalıdır, aksi takdirde o da başkalarına karşı nefret duymaktan kendini alamaz. Bu durum nefret eden kişiyi nefret edilenden daha çok huzursuz eder.

10. Başkalarına Karşı Ahlâksal Ödevler ve Doğruluk Üstüne

Toplumda esas olan insanların zihniyetlerini açıklamasıdır. Öteki ana sorun da herkesin düşünceleri bakımından samimi olmasıdır. Zira bu olmadan ilişkilerin hiçbir değeri kalmaz. Bir kişinin ne düşündüğüne başkaları sadece bu kişinin düşüncelerini nasıl ifade ettiğine[82] bakarak karar verebilir ve bu kişi düşüncelerini belirtmek istediğini açıklarsa bunu mutlaka yapmalıdır, aksi takdirde insanların bir toplum meydana getirmesi mümkün değildir. Birliktelik toplumun sadece ikinci koşuludur. Yalancılar birlikteliği ortadan kaldırırlar. Bu yüzden hor görülürler, çünkü yalan söylemek, insanı başkalarının sözlerinden iyi şeyler çıkarma yeteneğinden yoksun bırakır.

İnsan çekingen davranma ve olduğundan başka görünme eğilimindedir. Çekingenlik **dissimulatio,** *(olduğu gibi görünmek)* olduğundan başka görünmek **simulatio** *(ikiyüzlülük)*tür. Kişi zayıflıkları yüzünden ve suç işlememek için çekingen davranır ve olduğundan başka görünebilir. Çekingen davranma ve gizlenme eğilimi, insanın eksiklikleri çok olduğu için, kendini tamamen açığa vurmasını gerektiren ihtiyatlılığa dayanır. Diğerlerince kınanan birçok özelliğimiz ve arzularımız olduğu için insanların dikkatini akılsızlık ve nefret yönünden çekmek isteriz; ama sonra insanlar kötü özelliklere alışmaya başlar, çünkü aynı şeyleri

82. Collins'te böyle. Menzer'de: "ilişkisine".

herkeste görmek isterler. Davranışlarımıza buna göre yön vererek kısmen suçlarımızı gizlemeye kısmen de başka türlü görünmeye başlarız ve olduğumuzdan başka görünme sanâtını ediniriz. Sonuçta işlediğimiz suçlar ve zayıflıklarımız insanların dikkatini birer refah belirtisi olarak çekmez, böylece iyi davranışları meydana getiren zihniyetlere alışırız. Bu yüzden gerçek anlamda kimse açık yürekli değildir. Momus'un[83] talep ettiği gibi olsaydı, Jüpiter'in herkesin yüreğine bir pencere açması gerekirdi ki, insanlar zihniyetlerini bilsin, böylece iyi vasıflara ve ilkelere sahip olsun. Zira herkes iyi olsaydı kimsenin çekingen davranmasına gerek kalmazdı; ama durum böyle olmadığı için panjurlarımızı kapatmak zorundayız. Evimizdeki pek temiz olmayan özel bölümlerde de durum aynıdır, örneğin gece kullandığımız lazımlık vs.'nin bulunduğu yatak odasına girsin diye kimseyi zorlamayız, hem de onun bu tür şeylerin kendisinde de olduğunu bilmesine karşın, ama bunu yine de yapmayız, çünkü böylelikle bunlara alışmaya başlar ve de zevksiz biri haline gelirdik. Hatalarımızı da aynı şekilde gizler ve başka türlü görünmeye çalışırız, genelde vesveseli olmamıza karşın yapay bir şekilde nazik davranırız; böylelikle nazik davranmaya alışırız ve sonuçta bunu benimseyerek görünüşte iyi bir örnek teşkil ederiz. Durum böyle olmasaydı kimse kendinden daha iyisini bulamazdı ve kendine özen göstermezdi. Demek ki, bir görünüşe girme çabası insanı gerçekten o hale getirir. Bütün insanlar iyi olsaydı, o zaman açık yürekli olabilirlerdi, oysa bugün durum böyle değildir.

Çekingenlik, insanın zihniyetlerini açığa vurmamasından ileri gelir. Bu durum, insan tamamen sustuğu zaman en iyi şekilde belli edilebilir. Böyle davranmak çekingen olmak için kısa ömürlü bir çaredir, ama toplumsal ilişkilerde bir eksikliktir; bu tür sessiz bir kişi toplumda yalnız gereksiz olmakla kalmaz, üstelik kuşkuları da üstüne çeker ve herkes onun dikkatli davrandığını sanır. Zira kararının ne olduğu sorulur ve o da "ben bu ko-

83. (M:) O. Kern **Babrii fabulae Aesopeae** *(Aesopeus'un hikayesi)*ne dikkati çeker, ed. O. Crusius, Lipsiae 1897, fab. 59, p. 54.

nuda bir şey söylemiyorum" derse, o zaman aleyhteki kararı olumlamak demektir, yoksa lehte karar verseydi "evet" derdi. Suskunluk insanı her zaman ele verdiği için bu durum çekingen davranma bakımından basirete bile uygun değildir. Oysa insan basiretten dolayı da susmaya gerek kalmadan çekingen olabilir. Susmaya gerek kalmadan ve basiretten dolayı çekingen davranmak için insan karar vermeli ve sadece fikrini açıklamak istemedikleri dışında her konuda konuşmalıdır.

Ketumiyet[84] çekingenlikten tamamen farklıdır. Bir şeyi dışavurmak istemediğim zaman kendimi tutabilirim, örneğin işlenen suçlar gibi, doğa insanı bu konuda kendini ele vermeye zorlamaz. Bu yüzden herkesin kendine özgü sırları vardır ve onları kolaylıkla gizleyebilir. Ama bazı şeyler vardır ki, insan onları kendine saklamak istediği zaman güçlü olmak zorundadır. Örneğin sırlar meydana çıkmak isterler, onları açığa vurmamak için güçlü olmak gerekir ve bu da ketumiyettir. Sır her zaman başkasının deposita'sıdır. Ondan diğerlerinin yararlanmasına izin vermemeliyim. Ancak insan konuşkan olduğu için sır açıklamak ona çok eğlendirici gelmekte, diğerleri de anlatılanları bir armağan gibi görmektedir. Peki ama sır nasıl saklanabilir? Fazla konuşkan olmayanlar iyi sır saklayabilir, ne var ki konuşkan, ama basiretli kişiler daha iyi sır saklar. Zira birincilerin ağzından bir şeyler kapmak mümkündür, ötekilerden değildir, çünkü onlar sır yerine her zaman başka şeyler anlatmasını bilirler.

Pratik suskunluğun bir sapma olması gibi öte yandan gevezelik de bir sapmadır. Birincisi erkeklere, diğeri ise kadınlara özgü bir kusurdur. Yazarın biri şöyle diyor: Çocuk eğitiminin kendilerine bırakıldığı kadınlar konuşkandır ve çocuklar kadınların gevezeliğinden dolayı konuşmayı çabucak öğrenirler, çünkü kadınlar bütün gün çocuklara bir şeyler anlatırlar; erkeklerde ise çocuklar konuşmayı hemen öğrenemezler. Suskunluktan nefret edilir, konuşmayan bir kimseye öfke duyulur, böyle bir davranış gu-

84. (M:) **Ethica,** parag. 341.

rur belirtisidir. Geveze erkekler hor görülür, bu durum onların güçlülüğüne aykırıdır. Bunlar sadece pragmatik şeylerdir. Şimdi daha önemli bir konuya geçiyoruz.

Bir kimse zihniyetlerini açığa vurmak istediğini söylediği zaman bunu bilinçli bir şekilde mi yapmalıdır, yoksa çekingen mi davranmalıdır? Zihniyetlerini açığa vurmak istediğini belirttiği, ama bunu yapmayıp yanlış bir şeyler söylediği zaman bu bir **falsiloquium** *(yalan söyleme)*dir, doğru olmayan bir şeydir[85].

Zihniyetimi açıklayacağımı karşımdakiler tahmin edemediği zaman falsiloquium'un vuku bulması mümkündür. Bir kimse kendisine bir şey söylemeden de aldatılabilir. Kendimi başka türlü gösterebilirim, ne istediğime inandıracak şekilde başkasına bir şeyler söyleyebilirim, ama bu kişi söylediklerimden zihniyetimi açıklamamı bekleme hakkına sahip değildir ve ben de zihniyetimi açıklayacağımı ifade etmediğim için ona yalan söylememiş olurum. Örneğin eşyalarımı topladığım zaman başkaları seyahate çıkacağımı düşünür ve ben de böyle düşünmelerini isterim; ama benden isteklerimi açıklama talebinde bulunamazlar. Örneğin ünlü Law[86] da böyle yapmıştır. Peş peşe binalar kurmuş, herkes onun bir yere ayrılmayacağını düşünürken kalkıp başka yere gitmiştir.

Zihniyetimi başkasından gizleme niyetindeysem ve bu kişi söyleyeceğim doğruları kötüye kullanacağı için zihniyetlerimi gizleyeceğimi tahmin ederse, o zaman da bir falsiloquium'un vuku bulması mümkündür. Örneğin bir düşmanım gırtlağıma sarılır ve paramın nerede olduğunu sorarsa doğruyu kötüye kullanacağı için düşüncelerimi gizleyebilirim. Ancak bu bir **mendacium** *(yalan)*[87] değildir, çünkü bu kişi düşüncelerimi kendime saklayacağımı ve benden doğruyu talep etme hakkına sahip olmadığını bilir.

Ancak sözgelimi, zihniyetimi gerçekten açıklamak istediğimi

85. (M:) **Ethica,** parag. 343.

86. (M:) A ve B'de Caat'ın adı var, C'de Wadeit'ın. A. Warda Königsberg Üniversite Kitaplığı MS. 2581'de Lau diye yazılmış olanı tespit etmiştir, demek ki söz konusu John Law (1671-1729) ve onun Mississippi girişimidir.

87. (M:) **Ethica,** parag. 344.

tekrar belirtirsem ve karşımdaki kişi bir dolandırıcı olduğu için böyle bir şeyi benden talep etme hakkına sahip olmadığını bilirse, o zaman ben bir yalancı mı olurum? Bir kimse beni aldatır ve ben de bu yüzden tekrar onu aldatırsam, gerçi beni aldattığı için bu durumda kendisine haksızlık yapmış sayılmam, o benden şikayetçi olamaz, ama insan haklarına aykırı davrandığım için yine de bir yalancı olurum. Buna göre bir falsiloquium bir kimsenin haklarına özellikle ters düşüyorsa bir **mendacium** *(yalan)*-bir yalan- olabilmektedir. Bana yalan söyleyen birine ben de yalan söylediğim zaman kendisine haksızlıkta bulunmam, ama insan haklarına aykırı hareket ederim, zira toplumu meydana getiren koşul ve araçlara, yani insan haklarına aykırı davranmış olurum. Demek ki, bir devlet barışı bir defa bozarsa başka bir devlet misilleme yapmak için aynı şekilde davranamaz. Eğer böyle davranılsaydı barışı sağlamak mümkün olmazdı. Demek ki insanın belirli haklarından birine aykırı olmayan bir şey bile insan haklarına ters düştüğü için yine de bir yalan olmaktadır. Örneğin bir kişi yalan yanlış haberler yaydığı zaman kimseye haksızlık yapmaz, ama insanlığa haksızlık eder. Zira bu genelleşirse insanın öğrenme hırsı engellenir. Çünkü ben spekülasyon dışında iki yoldan, yani deneyimle ve anlatılanlarla bilgilerimi arttırabilirim. Ancak her şeyi kendim deneyemeyeceğim ve başkalarınca anlatılanlar yalan haber olabileceği için öğrenme hırsını tatmin etmek mümkün olmayabilir. Demek ki, bir **mendacium** *(yalan)*, başkasının belirli bir **jus quaesitum** *(hususi hakkına)* aykırı değilse bir **falsiloquium in praejudicium humanitatis** *(insanlığın önyargısında yalan söyleme)*dir. Bir **mendacium** *(yalan)* hukuk açısından bir **falsiloquium in praejudicium alterius** *(başkasının dünyasında yalan söyleme)*dir ve başka türlü olamaz, ama bir **mendacium** *(yalan)* ahlâk açısından bir **falsiloquium in praejudicium humanitatis** *(insanlığın önyargısında yalan söyleme)*dir.

İnsan düşüncesini başkasına anlatmak istediğini açıkladığı zaman doğru olmayan her şey yalan değildir. Her yalan çirkindir, hor görülen bir şeydir, zira düşüncemizi başkasına anlatacağımızı açıklamamıza karşın bunu yapmayız. Bu durumda **pac-**

tum *(uzlaşmayı)* bozar ve insan haklarına aykırı davranırız. Ama her durumda özen göstererek hakikate bağlı kalmak istersek o zaman açıkladığımız doğruları kötüye kullanmak isteyen başkalarının şerrine maruz kalırız. Herkes iyi zihniyetli olsaydı yalan söylememek bir ödev olmazdı ve kimse yalan söylemezdi, çünkü endişe duymasına gerek kalmazdı. Ancak günümüzde insanlar kötü niyetli olduğu için hakikati özenle gözetmek tehlikeli olmaktadır, bu yüzden ahlâk felsefecileri için çok kritik bir konu oluşturan meşru yalan kavramı ortaya çıkmıştır. Ne var ki, insan mecbur kalınca hırsızlık yapabildiği, cinayet işleyebildiği ve dolandırabildiği için mecburiyetten doğan bu durum ahlâklılığı bozmaktadır. Mecburiyet olduğu iddia edilen bir durum insanın onu bir mecburiyet sayıp saymaması konusundaki kararına kalmıştır ve bu durumu mecburi kılan neden belirsiz olduğu için ahlâk kuralları kesin değildir. Örneğin paramın olduğunu bilen biri "yanında para var mı?" diye sorduğu zaman cevap vermeyip susarsam yanımda para olduğu sonucunu çıkarır, "evet" diye cevap verirsem paramı alır, "hayır" dersem o zaman da yalan söylemiş olurum. Böyle bir durumda yapılması gereken nedir? Zorbalıkla bir itirafta bulunma mecburiyetinde bırakılır ve sözlerimden haksız yere yararlanılırsa ve susarak kendimi kurtaramazsam o zaman söylenen yalan bir savunma yerine geçer. Kötüye kullanmak için ağzımdan zorla alınan açıklama bana kendimi savunma iznini verir. Zira bir kimsenin beni itirafa zorlaması ile paramı elimden alması aynı şeydir. İnsanın itirafa zorlandığı ve başkasının bundan haksız yere yararlanmak istediğine inanıldığı durumlar hariç başka hiçbir durumda yalan söylenmemelidir.

Kimsenin ilgisini çekmeyen, kimseye zarar vermeyen bir yalan acaba yine de bir yalan mıdır? Evet. Çünkü ben zihniyetimi açıklayacağımı söyler ve bunu doğru dürüst yapmazsam, gerçi belirli bir kişiye değil, ama insanlığa **in praejudicium** *(önyargıda)* davranmış olurum.

Ayrıca başkasını aldatmak için söylenen yalanlar vardır. Aldatmak yalan yere söz vermektir. Doğruyu söyleyeceğimize söz

verip sonra da bunu yerine getirmeyerek sözümüzü tutmazsak sadakatsizlik etmiş oluruz. Oysa yalan yere söz vermek başkasına yapılan bir hakarettir, gerçi bu her zaman bir hakaret sayılmasa bile yine de bir habasettir. Örneğin birine şarap sunmak için söz verir, ardından onu alaya alırsam bu bir sahtekarlıktır. Zira onun böyle bir şeyi benden talep etme hakkı olmasa bile bu yine de bir sahtekarlıktır, çünkü bu fikrin içinde onun mülkiyetinden bir parça yer almaktaydı.

Reservatio mentalis *(Aklın muhafaza edilmesi)* dissimulatio *(olduğu gibi görünmek)*den, **aequivocatio** *(eşitliğe çağrı)* da simulatio *(ikiyüzlülük)*ten sayılır[88]. Bir kimseyi susturmak için ve doğruyu açıklayamayacağımızı, kendisine yalan söylemek istemediğimizi gördüğü zaman ağzımızdan doğruları almaya çalışmasın diye onu baştan savmak için **aequivocatio** *(eşitliğe çağrı)*ya başvurmak caizdir. Karşımızdaki basiretli biriyse bununla yetinerek baştan savılmaya razı olacaktır. Ancak zihniyetini açıklayacağını söylediği zaman insanın **aequivocatio** *(eşitliğe çağrı)*dan yararlanması tamamen farklı bir şeydir; zira bir başkası **aequivovatio** *(eşitliğe çağrı)*dan değişik şeyler çıkarabilir ve böylece aldatılmış olur. İyilik yapıldığını iddia etmeye yarayan bu tür yalanlara Cizvitler **peccatum philosophicum** *(felsefi suç)* ya da **peccatillum** *(suçlar)* adını vermişlerdir, buradan da bagatelle (önemsiz, kolay iş, çocuk oyuncağı -çn) kavramı ortaya çıkmıştır[89]. Yalan ister kötü ister iyi niyetle söylensin kendinde bayağı bir şeydir, çünkü biçimsel olarak kötüdür; hele malzemesi bakımından da kötüyse çok daha bayağıdır. Zira yalan yüzünden her zaman bir şer ortaya çıkabilir. Yalancı insan, başka türlü bir şey elde edemediği ya da düştüğü zorluktan kurtulamadığı için yalan söylemeye başlayan bir korkaktır. Oysa yürekli kişi doğru-

88. (M:) **Ethica,** parag. 345.

89. Akademi-nüshasının Collins'le ilgili notu: Bagatella (ital.) sözü baca'dan, yani meyva tanesinden türetilmiştir. - Kant'ın iddiası, doğru olmayan birçok dilbilimsel ifadelerden biridir, A. Bezzenberg 1904'te bu konuyu ele almıştır (in: *İmmanuel Kant'tan Anılar,* Königsberg üniversitesi jübile sayısındaki makale, S. 251-266; ancak bagatella sözcüğü burada yer almamaktadır.)

yu sever ve **casum necessitatis** *(gereklilik durumu)*nun meydana gelmesine izin vermez.

İnsanların gafil avlanmasına neden olabilen bu tür yöntemler çok bayağı ve aşağılıktır. Bunlar arasına yalan söylemek, sinsice ve zehirle işlenen cinayetler girer. Sokakta saldırıya uğramak o kadar aşağılık değildir, çünkü bundan sakınmak mümkündür, ama insan yemek yemek zorunda olduğu için zehirden sakınamaz. Dil döküp yüze gülmek her zaman yalancılık değildir, insanın kendine değer biçememesidir, kendini başkasından değersiz sayarak bir şeyler elde etmek için diğerlerini yüceltmekte tereddüt etmemesidir. Ancak iyi yüreklilikle de yüze gülmek mümkündür. Bunu, başkaları hakkında iyi düşünceler besleyen birkaç iyi yürekli kişi yapar. Demek ki iyi yürekli ve sahte olmak üzere iki çeşit yüze gülüş vardır. Birincisi önemsiz, diğeri ise aşağılıktır. İnsanlar yüze gülmedikleri zaman eleştiri sevdasına kapılırlar.

Toplulukta bir kişi hakkında hüküm verildiği zaman herkes onu eleştirir. İnsan dostlarından her zaman iyilikle söz etmemeli, aksi takdirde diğerleri, sözü edilen dostun da bir insan olduğunu ve tüm yetkinlikleri üzerinde toplamasının mümkün olmadığını düşünerek, onu kıskanırlar. Demek ki, diğerlerinin kıskançlığı karşısında bazı şeylerden feragat ederek dostun da birkaç hatası belirtilmelidir, ama meziyetlerini öne çıkaracağım için bu yüzden o bana gücenmeyecektir, böylece onun genel ve önem taşımayan hatalarını açığa vurmak mümkün olacaktır. Bir şeyler kazanmak için toplulukta başkalarını yüceltenler asalak kişilerdir.

İnsanlar başkaları hakkında hüküm vermek üzere tayin edilirler, ama yargıç da olurlar. Doğa onları yargıç olarak da belirlemiştir, aksi takdirde yasa koyucu dış otoritelerin karşısına çıkmayan yanlış, hatalı şeyler diğerlerinin gözüne bir mahkeme karşısına çıkarılanlar kadar çarpmayabilir. Örneğin bir kimseye leke süren birini otoritelerin cezalandırmaması gibi; ama cezalandırma yetkisi kendilerinde olduğu sürece ve bu yüzden zorbalığa maruz kalmasın diye bu kişiyi diğerleri mahkum edip cezalandırır, örneğin yeterince cezalandırıldığı için kimse onunla iliş-

ki kurmaz. Böyle olmasaydı, otoritelerce kovuşturulmayan eylemler tamamen cezasız kalırdı. Peki ama, başkaları hakkında hüküm vermemeliyiz, dendiği zaman bu ne anlama gelmektedir? Başkaları hakkında yetkin ahlâk yargısına göre hüküm veremeyiz, bu kişilerin zihniyetlerini bilmediğimiz için tanrısal mahkemede ceza görüp görmeyecekleri de belli değildir. Demek ki, kişiler ahlâksal zihniyetlerinin hesabını tanrıya verecektir, ama kendi zihniyetlerim bakımından ben yetkili bir yargıç sayılırım. Yani ahlâklılığın manevi yönü hakkında ne ben hüküm verebilirim ne de başkası verebilir, ama dış görünüş bakımından herkes yetkili bir yargıçtır. Demek ki, ahlâk yönünden kimseyi yargılayamayız, ama doğa bize başkaları hakkında hükme varma hakkını tanımış ve kendimizi başkalarının yargısına uydurmakla yükümlü kılmıştır. Başkalarının yargısına önem vermeyenler yergiye müstehak ve habis insanlardır. Dünyada olup biten her şey hakkında bir hükme varırız ve insanların davranışlarını değerlendirirken kılı kırk yararız. Davranışları hakkında doğru ve sağlıklı bir yargıya varanlar aralarından su sızmayan dostlardır. Böyle bir açık yüreklilik sadece iki dost arasında görülebilir.

İnsanlar hakında hüküm verirken ortaya çıkan ikinci soru şudur: Onların iyi mi yoksa kötü mü olduklarını söyleyeceğiz? Yargılarımızın dayanağı insanları sevgiye değer bulacak şekilde olmalıdır ki, böylece kimseyi kınamak ya da aklamak zorunda kalmayalım, özellikle şer bakımından - insan diğerlerini davranışlarına bakarak mahkum etmeye ya da aklamaya layık bulduğunu bir özdeyişle belirtir.

Başkaları hakkında hüküm verme yetkimiz olmasına karşın onları gözetlemeye, tahkik etmeye yetkili değiliz. Herkes başkası tarafından davranışlarının gözetlenmesini ve tahkik edilmesini engelleme hakkına sahiptir. Böyle bir kimse, başkalarının ne yapıp yapmadığına bakma hakkını kendinde bulur, oysa bunu kimse yapmamalıdır. Örneğin sessiz bir yerde iki kişi konuşurken onları dinlememeli, tersine sesleri duyulmayana kadar yürümeye devam etmelidir. Ya da bir ziyaret sırasında odada yalnız kalın-

dığı zaman masadaki açık bir mektubu okumaya kalkışmak çok bayağı bir davranıştır. İyi düşünen bir kimse töhmet ve zan altında kalmamaya çalışacak, masanın üstünde para bulunan bir odada tek başına kalmayacaktır, herkese duyuruyor diye bir zan altına girmemek ve kendisini her zaman rahatsız ettiği için başkalarının sırlarını dinlemek istemeyecektir. Zira en iyi dostluklarda bile daima bir kuşku doğabilmektedir. Hevesten dolayı ya da canı çektiği için dostunun elinden bir şey, örneğin sevgilisini alan bir kimse her bakımdan çok bayağı davranmış olur. Çünkü canı sevgilimi çeken biri pekâlâ para keseme de göz dikebilir. Dostunu ya da başkalarını gözetleyip tahkik etmek çok bayağı bir davranıştır; örneğin insan hizmetçiler vasıtasıyla başkalarının davranışlarını araştırmaya kalkışırsa kendini hizmetçilerin düzeyine indirir ve sonra hizmetçiler de onunla hep böyle bir ilişki içinde olmak ister. İnsan açıksözlülüğe karşıt her şey yüzünden onurunu kaybeder, örneğin gizlice bir kötülük yapmak gibi, çünkü bu, açıksözlü olmayanların başvurduğu ve toplumun yasakladığı bir araçtır. Gizlice yapılan her şey zorbalıkla işlenen bir kötülükten çok daha aşağılıktır, zira ikincisinden korunmak mümkündür; işlediği kötülüğü açıkça söyleme cesaretini göstermeyen bir kimsenin temelinde soyluluktan eser yoktur. Genelde önemsiz şeylerden nefret eden zorba bir kimse zaptedilirse iyi bir insan olabilir. Bu yüzden İngiltere'de kocasını zehirle öldüren bir kadın yakılarak idam edilmiştir, çünkü bu durumun önü alınmasaydı hiçbir erkek karısından korunmuş olmazdı.

Başkalarını gözetlemeye yetkili olmadığım gibi kimseye hatalarını söylemeye de yetkili değilim; zira bu talep edilmiş olsa bile kimse gücenmeden hatalarını dinleyemez. O hatalarının ne olduğunu daha iyi bilir, ama bu hataları başkalarının farketmeyeceğini sanır; bunlar kendisine söylendiği zaman farkedildiklerini anlar. Demek ki, dostlar hatalarını birbirine söylemelidir çünkü diğeri bunları daha iyi görebilir, demek doğru değildir. Hatalarımı kimse benden daha iyi bilemez; gerçi dik durup durmadığımı ve böyle yürüyüp yürümediğimi başkası belki benden daha iyi

bilir, ama kendimi yoklarsam beni benden daha iyi kim tanıyabilir? Başkasına hatalarını söylemek düpedüz küstahlıktır, iş buraya gelip dayandığı zaman dostluklar da uzun süre devam etmez. İnsan başkasının hatalarına gözünü kapamalıdır, aksi takdirde diğerinin artık kendine olan saygısını kaybettiğini görür ve sonra o da ona karşı tüm saygısını kaybeder. Eğer insan başkasından daha üst bir kademedeyse hataları söylemelidir, ancak o zaman ders vermeye ve hataları söylemeye yetkili olur, örneğin bir erkeğin karısına hatalarını söylemesi gibi. Ancak iyi niyetlilik ve saygı iyi yürekliliği aydınlatmalıdır, aksi takdirde yalnız beğenmediğini belirtmek bir tekdir ve acıya dönüşür. Tekdiri hayırsever bir sevgiyle ve saygı vasıtasıyla tatlılaştırmak mümkündür. Bunlardan başka hiçbir şey durumu düzeltmez.

Genel insani ödevlerden biri de insanlara düşkün olmak, yani **humanitas** *(insanlık)*tır[90]. İnsanlara düşkünlük ne demektir? Düşkünlük insanın bir davranış biçimine olan eğilimidir, örneğin çenebazlık gibi. Demek ki, insanlara düşkünlük, sadece diğer insanlarla alışkanlıktan gelen bir uyum içinde olmaktır. Bu uyum etkinse hatırşinaslık adını alır. Hatırşinaslık baş eğmekten ileri geliyorsa olumsuz, vazifeşinaslıktan ileri geliyorsa olumludur. Vazifeşinaslığı nezaketten ayırmak gerekir. Kimse nezaket göstermekle yükümlü değildir, bu sadece haz nesnelerini kapsar; örneğin bir kimse bana hizmetçisini gönderdiği zaman bu nezakettir, ama bir başkası bana yiyecek gönderirse bu vazifeşinaslık olur, çünkü fedakarlıkta bulunmuştur. Olumsuz hatırşinaslık sadece baş eğmekten ileri geldiği için vazifeşinaslık kadar değerli değildir. Örneğin başkaları tarafından zorlandıkları ve reddedecek kadar güçlü olmadıkları için hatırşinaslıktan dolayı içip sarhoş olan insanlar vardır. Böyle biri topluluktan uzak olmayı tercih ederdi, ama bir kez orada bulunduğu için hatır kırmayıp boyun eğmektedir. İnsanın, düşüncesine göre kendine yön vermek için yeterli cesaret ve güce sahip olmaması, erkeklik ve güç ek-

90. (M:) **Ethica,** parag. 365.

sikliğine delalet eder. Bu tür insanlar ilkelere göre bir karakter sahibi olmaya ve davranmaya muktedir değildir. Hatırşinaslığın karşıtı dik başlılıktır. Dik başlı kişinin ilkesi başkalarının zihniyetlerine asla uymamaktır. Hatırşinas insan başkalarının zihniyetlerine asla karşı çıkmaz ve bu yüzden dik başlı kişiden biraz daha değersiz görünür, zira dik başlının ilkeleri vardır. Demek ki, başkalarının zihniyetlerine tamamen boyun eğmektense bir parça dik başlı olmaya çalışmalıdır. İlkelere göre hareket etme kararlılığı artık dik başlılık değildir; ama bu kararlılık genelin hoşlandığı şeylere değil de özel bir eğilime dayanıyorsa o zaman dik başlılıktır. Dik başlılık ahmakların özelliklerinden biridir.

Geçimlilik başkalarının zihniyetleriyle çelişmekten ve çekişmekten nefret etmektir. Başkasının ahlâk bakımından lakayt kalmayan zihniyetlerine uyma eğilimi gösteren kişi geçimlidir; böyle biriyle çekişeceğim diye kimse endişe etmemelidir.

Sabırlı insan, çekişmek istemediği için, kendisine uygun gelmeyen şeylere de katlanan kişidir. Hataları yüzünden başkalarından nefret etmeyen bir kimse katlanmasını bilen biridir. Sabırlı insanlar hoşgörülüdür[91]. Başkalarının hatalarına nefret etmeden katlanamayanlar hoşgörüsüz kişilerdir. Toplumda hoşgörüsüz insanlara sık sık rastlanır, çünkü bunlar başkalarını çekemezler ve bu yüzden hoşgörüsüz hale gelirler, bu defa da diğerleri onlara katlanamaz. Buradan hoşgörünün genel insani bir ödev olduğu sonucu çıkar. İnsanların birçok gerçek ve aldatıcı hatası vardır, ama herkes diğerinin hatalarına göz yummalıdır. Din bakımından hoşgörü, insanın hoşlanmasa bile başkasının dinsel hata ve yanılgılarına nefret duymadan göz yumabilmesidir. Benim dinsel inancıma göre bir yanılgı olan şeyi gerçek din sayan bir kimseden asla nefret etmemelidir. Genel olarak insanlardan nefret etmemelidir, yeter ki kasten kötülük yapan biri olmasın, kişi şer ya da yanılgıdan dolayı bir iyilik yapmayı düşündüğü sürece nefrete maruz kalmamalıdır.

91. (M:) **Ethica,** parag. 368.

Odium theologicum, *(Tanrıbilimcinin nefreti)* eğer teolog kendi hodpesentliğini tanrının sorunu haline getirir, gurura dayalı bir nefrete kapılırsa ve tanrı eğitmeni olduğu için tanrının kendi adına insanları yönetmek üzere yetkilerle donatıp bir temsilci olarak gönderdiği bir tanrı vekili olmayı talep edebileceğini sanırsa, ruhani konulara duyulan nefrettir. Dinsel hatalar **crimina laesae majestatis divinae** *(tanrısal görkemi yaralayan suçlar)* diye gösterildiği zaman bir kimsenin işlediği hataların tanrıya ihanet olduğuna inanılırsa, o kişi **odium religiosum** *(dinsel nefret)*le suçlanır. Bir kimse, **crimina laesae majestatis divinae** *(tanrısal görkemi yaralayan suçlar)* gibi göstermek için başkasının yargısına ters anlam verir, onu değişik yorumlarsa ve bundan birçok sonuç çıkarsa, bu kişi diğerini bir **odium religiosum** *(dinsel nefret)*le suçlar. Bunu yapan bir consequentiarius'tur, başkasının yargısından, o kişinin aklına bile getirmediği sonuçları çıkarır. Sonra bu sonuca bir ad koyar ve örneğin şöyle der: O bir ateisttir, bunun üzerine bir başkasının gözü açılır ve şöyle der: Ne, bir ateist mi? Ateist'in nasıl biri olduğunu doğrusu görmek isterim. O kişi bu ad yüzünden herkesin nefretini ve hoşgörüsüzlüğünü üstüne çeker. **Crimen laesae majestatis divinae** *(tanrısal görkemi yaralayan suçlar)* bir saçmalıktır, böyle bir suçu kimse işlemez.

Bağnaz kişi kanısına göre kendi dininin zorunlu olarak geneli kapsaması gerektiğini iddia eder. Peki, bağnaz kişi kimdir? Herkes cennetin kapısı önünde toplandığı ve bağnaz olan kim? diye sorulduğu zaman Yahudi de, Türk de, Hıristiyan da, ben, diye cevap verir. Bağnazlık kimseyi zorlamamalıdır.

Serbest düşünceli bir kimse spekülasyon konusunda başkalarından farklı düşünür, ama pratikte aynı şekilde davranır. Barışçıl zihniyet, serbest düşünceli kişilerin düşmanlığından kaçınmaktan ileri gelir. Yolunu şaşırmış bir kimseden niçin nefret edeyim ki.

Uzlaşmacılık bir çeşit hatırşinaslıktır, sırf iyi geçinmek için insanın kendi zihniyetini herkesin zihniyetiyle birleştirmesidir. Bu çok zararlıdır. Zira kendi zihniyetini başkasınınkiyle birleştirenler sonuçta her ikisinden de olurlar. Sadece ayırt edebiliyor-

larsa bırakın insanları yanılsınlar, onları bu yanılgıdan kurtarmak nasıl olsa mümkündür.

Gizlice kovuşturma zihniyeti[92], insanlar habersizce arkalarından izlenir, dil dökerek kaldırılırsa ve bir ateist gibi gösterilirse çok aşağılık bir zihniyettir. Bir kimse aynı görüşte olmayan bir başkasını nefret duyarak kovuşturmuyor, ama ondan yine de tiksiniyorsa bu kılı kırk yararcasına bir kovuşturma zihniyetidir. Tanrıya saygıyı temel alan kovuşturma zihniyeti her şeyle çelişir ve ne hayır sahibine ne dosta ne babaya ne de anaya değer verir. Herkes tanrıya saygıdan dolayı insanları yakmayı bir sevap saymaya başlar. Dinsel hakikat konusunda zorbalığa başvurmamalı, tersine nedenler gösterilmelidir. Hakikat kendini savunur ve bir yanılgı kendisine zorbalık uygulanırsa uzun süre devam eder. Araştırma özgürlüğü hakikati tespit etmek için en iyi çaredir.

11. Yoksulluk ve Buradan Kaynaklanan Lütûfkâr Davranışlar

Lütufkar bir davranış, başkasının ihtiyaçlarına uygun olan ve onun esenliğini amaçlayan davranıştır. Lütufkar davranışları her çeşit çıkardan feragat ederek alicenaplık haline getirmek de mümkündür. Bunlar başkasının gerekli ihtiyaçlarını karşılamaya yönelikse hayırsever davranışlar adını alır, yaşamsal asgari ihtiyaçlar söz konusuysa sadaka denir[93]. Ancak insanlar kaderlerine razı olur, önce tüm zenginlikleri kazanmaya çalışıp sonra da yoksullara bir şeyler vererek borçlarını ödeyeceklerine inandıkları zaman insan sevgisine ilişkin ödevleri bakımından içlerinin rahat olduğunu sanırlar. Herkes adil olsaydı yoksul kimse kalmazdı, biz sevap işlediğimizi sanarak yoksullara sadaka veririz. Oysa davranışlarımızda vicdanımızın sesini dinlemek daha doğrudur, çok daha doğrusu da davranışlarımızla muhtaç kişilere yardımcı olmaktır, yoksa işimize yaramayanları dağıtmakla de-

92. (M:) **Ethica,** parag. 369.
93. (M:) **Ethica,** parag. 374.

ğil. Sadaka kolayca gurura bağlanan lütufkarlık ve kişinin sadakaya layık olup olmadığı konusunda düşünmeyi gerektirmeyen lütufkarlık sayılır. Sadaka insanı alçaltır. Yoksulluğu ortadan kaldırmak, böylelikle insanları sadaka kabul edecek kadar alçaltmamak için başka türlü düşünmek doğru olur. Ahlâkçılar bizi rikkate getirmeye çalışmakta ve yufka yüreklilikten dolayı lütufkar davranmamızı tavsiye etmektedir. Ancak gerçek iyi davranışların kaynağı dürüstlük ve namusluluktur; erdemli olmak için insanın dürüst, namuslu olması gerekir. Başkalarına iyilik yapmayı bir alicenaplık ve lütufkarlıktan çok bir yükümlülük gibi tavsiye etmelidir; ve bu gerçekten de böyledir, çünkü yapılan tüm iyilikler borçlarımızın sadece küçük bir bölümünün telafisidir.

12. Toplumsal Erdemler

Yazar[94] burada **accessus** *(yaklaşma)*nın kolaylığından, konuşkanlıktan, nezaket ve terbiyeden, namusluluktan, hatırşînaslıktan, nabza göre şerbet vermekten ya da genellikle çekici, sempatik varlıktan söz ediyor. Bunlardan bazılarının erdem sayılmadığını hemen belirtelim, çünkü etkili olmak için büyük ölçüde bir ahlâksal kararlılığı gerektirmezler. İnsanın kendini aşmasını, feragatte bulunmasını gerektirmediği gibi kimseye mutluluk sağlamazlar, zorunlu ihtiyaçları değil, sadece yaşamın hoş yanlarını hedef alırlar. Toplumsal ilişkilerde insanların eğlence ve zevklerinden başka bir şey değildirler. Ancak bunlar birer erdem olmasa bile, ilişkilerde nazik davranıldığı zaman yine de bir erdem alıştırması ve kültürü sayılırlar; insanlar böylelikle daha uysal, ince düşünceli olur ve küçük iyiliklerde bulunurlar. Erdemli davranmak için insan pek fırsat bulmaz, ama genellikle adabımuaşerete ve nezakete uygun özelliklerini göstermekten geri kalmaz. İlişkilerdeki zevkli yan genellikle bir kimsenin kötü huylarını farketmezsek hoşumuza gider.

94. (M:) **Ethica,** parag. 378 vd.

Ben başkasının dürüstlüğüne, alicenaplığına değil, nezaketine ve alçakgönüllülüğüne daha sık ihtiyaç duyarım.

Fantezimizi meşgul eden bir vakit geçirme vasıtasından başka bir şeye yaramayan, hatta örneğin sevgi gibi kimi tutkular bakımından sınırları aşma derecesine varan kitapların acaba bir yararı var mıdır? Evet, burada uyarımlar ve tutkular her ne kadar abartılsa da, eğer insanlar hayvani eğilimin nesnesini incelmiş eğilimin nesnesi haline getirirlerse, kendi duygularını da inceltirler. Böylelikle kendine özgü uyarımlarla hareket etme yetisi kazanırlar. Demek ki, bu durum dolaylı bir yarar sağlamakta, insanları daha uygar hale getirmektedir. Kaba yanlarımızı ne kadar inceltirsek insanlık da o kadar incelir ve böylece erdemliliğe özgü ilkelerin devindirici gücünü hissetmek mümkün olur.

Yazar çelişkinin ruhundan[95] ya da paradoksun deneme sahnesinden ya da yargıların garipliğinden söz ediyor. Paradoks, söylenen özel bir şeyi kabul etmeye değil de, yargılarda başka bir yön almaya yol açarsa yararlıdır. Bu, düşünce alanında tahmin edilmeyen bir durumdur, böylelikle insanlar sık sık yeni bir düşünce yolu tutarlar. Çelişkinin ruhu ilişkilerde haklılık taslamak yüzünden ortaya çıkar, oysa toplum eğlenceyi ve böylelikle de kültürü amaçlar, ancak toplumda genellikle bu tür çatışmalara yol açan önemli malzemelerden hiçbiri ele alınmamalıdır. Biri bunları ya karara bağlamalı ya da yeniden anlatarak oyun haline getirmelidir.

13. Kibir Üstüne

Yazar bunu **superbia** *(kibir)* diye tanımlıyor[96]. **Arrogantia,** *(Haddini aşma)* eğer insan sahip olmadığı bir değeri kendine yakıştırırsa haddini aşma adını alır. Ama kendini başkalarından üstün görürse bu kibirdir; böylece diğerlerine yukardan bakar, onları değersiz ve hor görür. Gururlu kişi başkalarını değersiz görmez, tersi-

95. (M:) **Ethica,** parag. 386.
96. (M:) **Ethica,** parag. 388.

ne onların da aynı meziyetlere sahip olmasını ister. Kimsenin karşısında boyun eğmez ve alçalmaz; başka şeyler karşılığında elden çıkarmak istemediği belirli bir değere sahip olduğuna inanır. Böyle bir gurur, sınırı aşmadığı sürece, meşru ve makuldür. Ama böyle bir değere sahip olduğunu başkalarına göstermek istediği zaman bu yanlış davranış gurur diye tanımlanır. Kibir, başkalarıyla eşit olmak bakımından insanın kendine haksız yere bir değer biçmesi değildir, tersine kendine daha yüksek ve mümtaz bir değer biçerek diğerlerini hor görmesidir. Kibir nefret çeker ve gülünçtür, zira itibar, saygınlık insanın iç dünyasıyla ilgilidir. Bir kimse başkaları tarafından sayılmak istiyorsa o zaman işe emretmekle ya da diğerlerini hor görmekle başlamamalıdır; bu yüzden kimsede kendine karşı bir saygı uyandırmaz, tersine böyle bir şey talep ettiği için alaya alınır. Kibirli insanların bu nedenle birer soytarıdan farkı yoktur, onlar sadece üstünlük tasladıkları için küçümsenirler.

Fastus *(Küçük görme)*-azamet- insanın düşünce ya da gerçek seçkin meziyetler değil, sadece dış görünüş bakımından başkalarından üstün ve önde olmayı, daha seçkin görünmeyi istemesinden ileri gelir. Bir kimse en üst kademeye çıkmak istediği zaman azamet taslar. Azamet taslamak kendini beğenmişlik ve tamahkarlıktır, değeri olmayan bir şeyde meziyet aramaktır. Azamet taslayan kişiler ufak tefek şeylerde bir meziyet, üstünlük ararlar, kötü beslenmeyi tercih ederler, yeter ki, süslü paytonları, güzel giysileri olsun. Unvan ve zümreye önem verirler, kibar ve soylu görünmeye çalışırlar. Gerçek meziyetlere sahip insanlar ne kibirlidir ne de azametli, tersine alçakgönüllüdür, çünkü onların gerçek değer hakkında sahip oldukları fikir bu değeri karşılayamayacak ve onunla boy ölçüşemeyecek kadar büyüktür; demek ki, onlar gerçek değerle aralarındaki mesafeyi anlamakta ve alçakgönüllü olmaktadırlar. Azamet taslayanlar çoğunlukla alt, özellikle orta katmanlardan gelenlerdir. Zira bu durum soylu çevrelere tırmanmak anlamına geldiği için, bu çevrelere yaklaşmak isteyenler azamet taslamaktadır.

14. Alaycılık Üstüne

İnsanlar kısmen medisant (iftiracı -çn), kısmen de moquant (alaycı -çn) olur. İftira şerdir, alay ise başkalarının hatalarından yararlanarak insanları güldürmeyi hedefleyen düşüncesizliktir. İftiranın nedenlerinden biri genellikle insanların birbirleriyle konuşmamasıdır ve iftira benciliğimizi de besler, zira böyle bir durumda hatalarımız önemsiz görünür. İnsanlar iftiradan çok alaydan korkar. Çünkü arkadan konuşma ve iftira gizli vuku bulur ve her toplulukta ortaya atılmaz, ayrıca söylenenleri duymam da mümkün değildir, ama alaycılıkla her toplulukta karşılaşılır. İnsan kendisine kötülük yapıldığında değil, alaya maruz kaldığı zaman daha çok alçalır. Zira başkalarının alayına ve gülüşlerine hedef olur, bu yüzden hiçbir değeri kalmaz ve hor görülür. Ne var ki, herkes başkalarının alayına hangi yönden hedef olduğunu görmelidir. Kimseye zarar vermediği sürece buna genellikle göz yumulur ve kimsenin bir kaybı olmaz. Alaycılığı iş edinmiş biri başkalarına pek saygı duymadığını ve hiçbir şeyi gerçek değerine göre ele alamadığını belli eder.

V. İnsanlar Dışındaki Varlıklara Karşı Ödevler

1. Hayvanlara ve Ruhlara Karşı Ödevler

Yazar aramızda ve üstümüzde yer alan varlıklara karşı ödevlerden söz ediyor burada[97]. Ancak kendi varoluşlarının bilincinde olmayan hayvanlar sadece araç, insanlarsa amaç olarak var oldukları ve bu yüzden hayvanlar bakımından sorabileceğim "varoluşlarının nedeni nedir?" sorusunu insanlar bakımından soramayacağım için hayvanlara karşı dolaysız ödevlerimiz yoktur, hayvanlara karşı ödevler insanlığa karşı dolaylı ödevlerdir. Hayvanlar insanların bir andırımı (analog) olduğu için, andırıma kar-

97. (M:) **Ethica,** parag. 391.

şı ödevlerimizi gözetirsek insanlığa karşı da gözetmiş oluruz ve böylece insanlığa karşı ödevlerimizi yerine getiririz. Örneğin bir köpek sahibine uzun süre bağlılıkla hizmet etmişse bu bir liyakat andırımıdır ve ödüllendirilmesi gerekir, artık hizmet edemeyecek hale gelen köpek ölümüne kadar bakılmalıdır. Zira bu şekilde insanlığa karşı yükümlü olduğum ödevleri yerine getiririm. Hayvanların davranışları insanlarınki gibi aynı ilkeden kaynaklanıyor ve hayvanlarınki bir andırım oluyorsa, o zaman hayvanlara karşı ödevlerimiz vardır ve bunları yerine getirirken dolaylı olarak insanlığa karşı ödevlerimizi de yerine getiririz. Demek ki, bir kimse besleyip bakamadığı için köpeğini ölüme terkederse köpeğe karşı yükümlü olduğu ödevlerine aykırı hareket etmez, çünkü köpek hüküm verecek durumda değildir, ama bu kişi böyle davranmakla birer insanlık ödevi olan içindeki mültefitliği, insaniyeti ihlâl eder, zedeler. Bunların kökünün kurutulmaması için hayvanlara karşı da iyi yüreklilikle davranmak gerekir, zira hayvanlara zulmeden bir kimse insanlara da acımaz. İnsanın iyi yürekli olup olmadığını hayvanlara karşı davranışından da anlamak mümkündür. Hogarth[98] bakır oyması eserlerinde zulmün başlagıcını, örneğin çocukların hayvanlara nasıl zulmettiklerini, köpek ya da kedinin kuyruğunu nasıl sıkıştırdıklarını, diğerinde bir çocuğun çiğnenişini ve sonuncusunda bir cinayeti göstererek zulmün bedelinin ne kadar korkunç olduğuna dikkati çekmektedir. Bunlar çocuklar için iyi bir ders yerine geçmektedir.

Hayvanlar ve davranışları dikkatle gözlendiği zaman onların yavrularına ne kadar özen gösterdiğini görür, kendilerini daha çok severiz. Böylece örneğin kurt hakkında bile acımasız düşünceler beslemeyiz. Leibniz gözlemlediği bir tırtılı kendi hatasından dolayı zarar görmesin diye tekrar bir ağacın yaprağına bırakmıştır. Böyle bir yaratığı nedensiz yere yok etmek insanı üzer. Bu yumuşak huyluluk sonradan insanlara geçer. İngiltere mahkemelerinde 12 kişilik jüriye ölümü kanıksadıkları için kasap,

98. (M:) "The stages of cruelty" dizisi 1751'de dört yaprak halinde yayımlanmıştır.

cerrah ve hekim mesleğinden kimse seçilmez. Anatomide canlı hayvanlar üzerinde deneyler yapıldığı zaman, gerçi bu dehşet verici bir durumdur, ama sonuç insanların yararınadır. Hayvanlar insanların araçları sayıldığı için buna katlanılır, ama bir oyun olarak asla. Bir kimse artık ekmeğini kazanamadığı için eşeğini ya da köpeğini başından atarsa bu durum o kişinin iyi yürekli olmadığını gösterir. Grekler bu konuda soylu düşünüp davranmışlardır, bunu boynunda nankörlüğü simgeleyen bir çıngırakla başıboş dolaşan bir eşek örneği kanıtlamıştır[99]. Demek ki, hayvanlara karşı ödevler insanlığa karşı dolaylı ödevlerdir.

Diğer ruhsal varlıklara karşı ödevler sadece olumsuzdur. Başka varlıklarla konuşmaya, bir **commercium** *(ilişkiye)* delâlet eden davranışlarda bulunmamalıyız. Bu tür davranışlar insanı fanatik, hayalci ve boş inançlara inanır hale getirir ve insanlık onuruna ters düşer. Zira insanlık onuru aklı sağlıklı şekilde kullanmayı gerektirir; ama bu tür şeylerle uğraşılırsa aklı sağlıklı şekilde kullanmak mümkün olmaz. İster her zaman böyle varlıklar mevcut olsun ister bunların hepsi gerçek olsun biz onları yine de tanıyamayız ve onlarla ilişki kuramayız.

Kötü ruhlar bakımından da durum aynıdır. İyi hakkında olduğu gibi kötü hakkında da sadece bir fikir taşırız, kötülükleri cehenneme, iyilikleri de cennete yakıştırırız. Bu yetkin kötüyü kişileştirirsek şeytan fikrini elde ederiz. Bunun bizi etkisi altına alabileceğine ve gece meydana çıkarak ortalıkta dolaşacağına inanırsak, güçlerimizi makul şekilde kullanmamızı engelleyen kuruntulara, hamhayallere kapılmış oluruz. Demek ki, bu tür varlıklara karşı ödevlerimiz olumsuzdur.

99. Philipp Camerarius, *Operae horarum subcisivarum Centuria prima*, Frankfurt 1644, bölüm XXI. Burada bir İtalyan kaynağından alınmış güney İtalya'daki kuluçka hayvanlarıyla ilgili bir öykü anlatılmaktadır. Bu hayvanların boynunda bir çıngırak bulunmakta, nankörlükten şikayetçi oldukları zaman bu çıngırakları çalmakta ve bunun üzerine belediye meclisi üyeleri gelerek durumu araştırmaktadır. Sahibi tarafından terkedilmiş yaşlı bir at ahır sandığı kiliseye girer. Boynundaki çıngırağın ipinde otlar asılıdır, hayvan otları kopardığı zaman çıngırak çalar. Kant'ın kaynağı belki G. Heidegger, *Acerra philologica* 1753, S. 738.

2. Cansız Nesnelere Karşı Ödevler

Yazar hâlâ cansız nesnelere karşı ödevlerden söz ediyor[100]. İnsanlığa karşı ödevleri bunlar da dolaylı hedef almaktadır. İnsanların hâlâ kullanılabilecek durumdaki nesneleri tahrip etme zihniyeti tamamen ahlâk dışıdır. Kimse doğanın güzelliğini tahrip etmemelidir, zira bir kimsenin ihtiyaç duymadığı bu güzellikten başkaları yararlanabilir. Bu durum, nesne bakımından olmasa bile diğer insanlar bakımından gözetilmelidir. Demek ki, hayvanlara, diğer varlıklara ve nesnelere karşı ödevlerin tümü insanlığa karşı ödevleri dolaylı hedef alır.

VI. Özel İnsan Soyları Açısından Ödevler

Yazar özel insan soylarına karşı yükümlü olduğumuz özgül ödevleri[101], yani yaş, cinsiyet ve zümre farkları bakımından üstümüze düşen ödevleri sıralıyor. Oysa bütün bunları insanlığa karşı genel ödevlerden türetmek mümkündür.

1. Zümre Farkları Açısından Ödevler

Zümre çeşitlilikleri arasında manevi değerin içsel farkını oluşturan bir tane vardır ki, o da bilgeler zümresidir[102]. Bu durum, bir manevi değer farkı oluşturur gibi görünmektedir. Diğer zümrelerle olan farklar yüzeysel bir değer taşır. Öteki meslek grupları sadece insanların yaşamını hedef alan fiziksel nesnelerle uğraşırlar. Bilge kişi ise esas işi bilgilenmek olan bir meslek grubuna aittir. İşte manevi değer farkı da burada yatar gibi görünmektedir. tanrının dünyaya bahşettiği güzelliği sanki yalnız bilgeler seyretmekte ve dünyadan tanrının uygun bulduğu amaç doğrultusunda sanki yalnız onlar yararlanmaktadır. Tanrı doğaya

100. (M:) **Ethica,** parag. 396/8.
101. (M:) **Ethica,** parag. 400.
102. (M:) **Ethica,** parag. 404.

ve eserlerine niçin bir güzellik katmıştır, bu güzelliği seyretmemiz gerektiği için değil mi? Yaratılışın eksiksiz amacını yalnız bilgeler yerine getirdiği için bu bakımdan yalnız onlar manevi bir değere sahip gibi görünmektedir. Kazandıkları bilgiler tanrının dünyayı yaratış nedenine ilişkin bilgilerdir. Hatta insanlardaki yetenekleri sadece bilgeler geliştirir. Görünüşe göre bu zümrenin diğerlerinden üstün bir yanı vardır, çünkü ötekilerden manevi bir değer nedeniyle ayrılır. Rousseau bunu tersine çevirerek şöyle der: "İnsanların amacı bilgelik değildir, bilgeler böylelikle insanlığın amacını tersine çevirirler". Acaba bilgeler dünyanın güzelliğini seyrettikleri için mi yetenekleri geliştiriyorlar, yaratılışın amacını yerine getiriyorlar? Dünya yalnız onlar için mi? Bilgenin amacı sadece doğanın güzelliğini seyretmek, yetenekleri ve evrenin yetkinliklerini geliştirmek değil, başkalarıyla iletişim kurduğu zaman kazanacağı saygınlık olduğu için (diğerlerinin kendi mesleklerinde kazanmaya çalıştığı saygınlığı o da bu alanda kazanmaya çalışır), diğer yurttaşlardan üstün bir yanının olduğuna inanması mümkün değildir. Bilgelerin genelde insanlığın amaçlarına katkıları inkâr edilmese de hiçbiri kendisinin özel bir konumda olduğunu iddia edemez, çünkü zanaatçılar da emekleriyle insanlığın amaçlarına bir bilge kadar katkıda bulunurlar. Demek ki, insani davranışların genel kaynağından, yani özsaygıdan evrensel amaçlarda bir uyum meydana çıkmaktadır.

İnsanların genelde bilge olmaları mı kararlaştırılmıştır ve herkes bir bilge olmaya mı çalışmalıdır? Hayır, ömrün kısalığı buna yetmez, ama bu insanların kaderidir, bazıları ömrünü buna ayırır ve feda eder, bazıları da başka şeylere, örneğin denizciliğe, askerliğe gibi. Ömür bilgelikten yararlanabilmeye de yetmez. Tanrı insanın bilgelik konusunda ilerlemesini isteseydi ona uzun bir ömür bahşederdi. Newton bilgeliğinden en iyi şekilde yararlanabileceği bir yaşta niçin ölmeliydi ki? Ve bir başkası ABC'den başlayıp onun ulaştığı yere gelene kadar bütün kademeleri teker teker aşmak zorunda kalmakta ve bilgilerini uygulamak istediği zaman güçten düşerek ölmektedir. Demek ki, bilim

herkesin harcı değildir, ama böylece genel olarak insanlığın amaçlarına hizmet edilmektedir. Bilgeler amaç için birer araçtır ve değere katkı yaparlar, öte yandan kendileri de seçkin bir değer kazanırlar.

Mesleğinde çalışkan ve gayretli olan, dürüst bir yaşam süren, ailesini ihmal etmeyen bir yurttaş niçin bir bilge kadar değerli olmasın? Bilgenin meşguliyeti genel olduğu için bu onun zümresini ve belirlenimini birlikte getirmektedir. Rousseau bu bakımdan haklıdır, ama bilimin açtığı zararlardan söz ettiği zaman çok yanılmaktadır. Gerçek bir bilge bu gururlu dili kullanmaz. Aklın dili alçakgönüllüdür. Herkes eşittir, iyi ahlâklı bir kişinin sadece manevi, seçkin bir değeri vardır. Bilimler ahlâklılığı düzeltme ilkesidir. Ahlâk kavramlarını anlamak için bilgi ve açıklanmış kavramlar gereklidir. Yaygınlaştırılmış bilimler insanları yetkinleştirir ve bilim sevgisi birçok değersiz eğilimin kökünü kurutur. Hume şöyle der: "En azından dürüst olmayan bir kimse bilge değildir".

Öte yandan ahlâklılık bilimlerin gelişmesine de hizmet eder. Dürüstlük ve başkasının haklarına, kişiliğine saygı göstermek insanın anlayışını çok geliştirir. Yanılgıları yazıya dökmek ve zayıf yerleri gizlememek insanı namuslu kılar. Demek ki, ahlâklı bir karakterin bilimler üzerinde büyük etkisi vardır. Bundan yoksun bir kişinin aklının ürünleriyle ilişkisi, bir tüccarın mallarıyla ilişkisi gibidir, zayıf noktaları gizler, insanları aldatır.

Bunlar bilgelik bakımından gözetmemiz gereken ödevlerdir.

2. Erdem ve Kötü Huy Açısından Ödevler

Erdem bir idealdir ve kimse gerçekten erdemli olamaz. Bilge kişiden söz etmek gibi erdemli bir kimseden söz etmek de o kadar geçersizdir. İnsanlar bilgeliğe olduğu gibi erdeme de yaklaşmaya çalışır, ama hiçbirinde en üst aşamaya ulaşamaz. Erdemle kötü huy arasında bir orta yol düşünebiliriz ve bu sadece hatalardan ileri gelen bir kötü alışkanlık olur. Erdem ve kötü huy olumlu bir şeydir. Erdem şer eğilimini aşmak için ahlâk ilkelerine göre bece-

riyle davranmaktır ya da ahlâksal zihniyetlerdeki, taban tabana zıt şer eğilimlerinden oluşan engellerin aşılmasını sağlayan güçtür, burada birinciler her zaman üstünlüğü elde tutarlar. Demek ki, kutsal varlıklar aşılacak şer eğilimleri olmadığı için erdemli değildir, tersine onların iradeleri yasaya uygundur. Erdemli olmayan bir kimse bu yüzden kötü huylu değildir, sadece erdemlilik bakımından eksikleri vardır. Ama kötü huy olumlu bir şeydir, erdem eksikliği ise kötü alışkanlıktır. Ahlâk yasalarına saygısızlık kötü alışkanlıktır, ama bu yasaları hor görmek kötü huydur. Kötü alışkanlık sadece ahlâk yasalarına uymamaktır, kötü huysa ahlâk yasalarına aykırı davranmaktır. Birincisi olumsuz, diğeri olumlu bir şeydir. Demek ki, kötü huyun kapsamı çok geniştir.

İnsan erdemli olmadan da iyi yürekli olabilir, zira erdem içgüdüden değil, ilkelerden dolayı iyi davranmaktır. İyi huyluluk ise davranışların içgüdüden dolayı ahlâk yasasıyla uyum sağlamasıdır. Erdem kapsamında çok şey vardır. İyi huyluluk doğuştan gelebilir. Ama alıştırma yapmadan kimse erdemli olamaz, çünkü şer eğiliminin ilkelere göre bastırılması ve davranışların ahlâk yasasıyla uyumlu hale getirilmesi gerekmektedir.

Acaba kötü huylu bir kimse erdemli biri haline gelebilir mi? Düzeltilemeyen, hep öyle kalan, mizaçtan kaynaklanan bir kötülük mevcuttur; ama kötü bir karakter her zaman iyi bir karaktere dönüştürülebilir Karakter ilkelere göre davrandığı için taa ki mizaçtan gelen kötülük[103] üzerinde hakimiyet kurana kadar doğru ilkeler aracılığıyla kötü karakterin kökü adım adım kurtulabilir. Sokrates hakkında, onun doğuştan kötü yürekli, ama buna ilkeler aracılığıyla hakim olduğu söylenir. Kimilerinin düzeltmeye güçleri yetmeyen kaderlerinin neredeyse ipe çekilmek olduğu yüzlerinden okunur; böylelerinin erdemli olması zordur. Aynı şekilde dürüst, namuslu bir kimse de kötü huylu olamaz, bazı kötü huylara kapılsa bile hemen geri döner, çünkü ilkeler onda iyice kök salmıştır.

Düzelmeyi ikna olmaktan ayırmak gerekir. Düzelme insanın

103. Collins'te böyle. Menzer'de: "mizaçtan gelmeyen kötülük"

yaşam tarzını değiştirmesidir; ikna olmaksa sağlam bir ilkeye ve güvenli bir temele sahip olduğu zaman insanın erdemli yaşamaktan hiçbir şekilde vazgeçmemesidir. Genellikle ölüm korkusundan dolayı kendimizi düzeltir ve düzeldiğimizi ya da ikna olduğumuzu bilmeyiz. Uzun yaşayacağımızı umut etseydik bir düzelme söz konusu olmazdı. Oysa ikna olmak, istediği kadar uzun yaşasın insanın erdemli yaşamaya kesin karar vermesidir. Kefaret doğru bir söz değildir, tövbe, istiğfar ve riyazet kavramlarından kaynaklanmaktadır, işlediği suçlardan dolayı insanın kendi kendini cezalandırmasıdır. Kişi cezalandırılması gerektiğini idrak eder etmez kendini cezalandırmakta, tanrının cezasından kurtulacağını sanmaktadır. Sonra da tövbe ve istiğfar etmektedir. Bu tür bir üzüntünün kimseye yardımı dokunmaz. İşlenen suçlara sadece içten üzüntü duymak ve daha iyi bir yaşam sürmeye kesin karar vermek insana yardımcı olur; ve bu da gerçek pişmanlıktır.

İnsan kötü huyları bakımından iki çeşit yanlış yola sapabilir: Kişiliğine karşı ödevlerini ihlâl ederek kendini bir hayvan düzeyine indirdiği zaman bayağılık, yani vahşet yoluna; ya da şer yoluna, ki bu, kötülük düşünmeyi meslek haline getiren ve bu yüzden artık iyi bir eğilim olmayan şeytani yoldur. Kişi hâlâ iyi bir zihniyete sahipse ve iyi olmayı arzu ediyorsa henüz insanlıktan çıkmamıştır, ama bunu şer yolunda kullanıyorsa o zaman şeytani yola sapmıştır. Kötü huyluluk, eğilimin hakimiyetine boyun eğerek köle durumuna gelmektir. İnsan erdemli olduğu kadar özgürleşir. Daha iyi olma isteği duymayan bir kimse dikkafalıdır. Erdem toplumu ışık dünyasıdır, kötü huy toplumu ise karanlıklar dünyası. Kişi ne kadar erdemli olursa olsun içinde daima şer eğilimleri vardır ve bunlarla hep mücadele etmek zorundadır. Kendini ahlâksal hodpesentlikten, yani ahlâk yönünden iyi saymayarak üstün görmekten kaçınmalıdır. Bu bir hamhayaldir, düzeltilmesi mümkün değildir. Bu durumun kaynağı, insanın ahlâk yasasını kendine göre yorumlayarak eğilimlerine ve rahatına uygun hale getirmesidir.

Erdem insanın ahlâksal yetkinliğidir. Biz maddi ve manevi

gücü, hakimiyeti erdemle birleştiririz; bu durum eğilimin alt edilmesidir. Eğilim aslında hiçbir kurala bağlı değildir ve bu eğilimin bastırılması ahlâklı insanlara özgü bir durumdur. Cennetteki melekler kutsal olabilirler, ama insan sadece erdemliliğe ulaşabilir. Erdem içgüdülere değil ilkelere dayandığı için, erdemliliğe ulaşma alıştırmaları, ilkelere, üstün gelmelerini ve onlardan hiçbir şekilde ayrılmamayı sağlayacak devindirici bir güç kazandırma alıştırmalarıdır. Demek ki, karakter sahibi olma zorunluğu vardır. Bu manevi güç, erdemlilik gücü, hatta erdemin ta kendisidir. Bu alıştırmaların karşısına, insanın din ve basiret kuralları yardımıyla aşması gereken engeller çıkmaktadır, bu basiret kuralları arasına hoşnutluk, ruhsal sükunet, her çeşit suçlamadan uzak olmak, gerçek saygınlık, kendine ve başkalarına değer vermek, sorumluluğu kendine ait olmayan her çeşit kötülüğe lakayt kalmak ya da daha doğrusu itidalini kaybetmemek ve metanet girmektedir. Ancak bunlar erdemin kaynakları değil, sadece yardımcı araçlardır.

Erdem bakımından insanın üstüne düşen ödevler bunlardır.

Öte yandan kötü huylu bir kimseye ödevlerden söz etmek yararsız gibi görünmektedir; oysa her kötü huylu kişi erdem kavramını yine de içinde taşır, şerin ne olduğunu kavrayacak kadar anlayışlıdır, bir ahlâk duygusuna sahiptir. Zira en azından iyi olmayı arzu eden biri şerir değildir. Bu ahlâk duygusu üzerine erdem sistemini kurmak mümkündür. Ancak ahlâk duygusu erdemi değerlendirmek için başlangıç değildir, asıl başlangıç duyguyla birleştirilmesi gereken arı ahlâklılık kavramıdır. Kişi arı bir ahlâklılık kavramına sahipse erdeme bu kavramı temel alabilir; sonra ahlâk duygusunu uyandırabilir ve ahlâklı olmak için bir başlangıç yapabilir. Elbette ki bu başlangıç yine geniş bir alandır ve önce olumsuz kalmak zorundadır, kişi ilk olarak günahlarından arınmalı ve kendisini böyle bir eğilimden alıkoyan her çeşit meşguliyeti bir yana bırakmalıdır. Olumlu bir şeyi başarmak zor da olsa insan bunun üstesinden kolaylıkla gelebilir.

3. Yaş Farkı Açısından Ödevler

Yazar hiç de iyi bir düzenleme yapamamış, oysa bu ödevleri zümre, cinsiyet ve yaş farkı bakımından diye bölümlere ayırabilirdi. Cinsiyet farkı sanıldığı kadar önemsiz değildir. Erkeklerin itici güçleri kadınlarınkinden çok farklıdır. Cinsiyet farkı bakımından ödevlerin ne olduğunu çıkarmak için antropolojiye başvurulabilir. Yaş farkıyla ilgili ödevlere gelince, bu bakımdan başkalarına karşı yalnız bir insan olarak değil, üstelik bir yurttaş olarak da ödevlerimiz vardır. Burada yurttaşlık ödevleri söz konusudur. Genel olarak ahlâk çok geniş bir alandır. Yazar sağlıklı ve hasta kişilere karşı ödevleri söz konusu ediyor, bu şekilde devam edersek güzele ve çirkine, büyüğe ve küçüğe karşı da ödevlerimiz olurdu. Oysa bunlar özel bir ödev değildir, sadece genel insani ödevlerin gözetildiği farklı durumlardır.

Yaşı üçe ayırmak mümkündür: İnsanın kendini koruyamadığı çocukluk çağı; kendini koruduğu, türünün devamını sağladığı ama türünü koruyamadığı delikanlılık çağı; kendini koruduğu, türünün devamını sağladığı ve türünü koruyabildiği yetişkinlik çağı. İnsanlığın vahşet aşaması doğayla uyum içindedir, uygarlık aşaması ise değildir. İnsan uygarlık aşamasında türünün devamını sağlayabildiği, ama kendini hâlâ koruyamadığı için henüz bir çocuk gibidir; oysa vahşet aşamasında çoktan yetişkinlik çağına ulaşmıştır. Daha ayrıntılı farkları, bunların ele alınıp tartışıldığı antropolojide bulmak mümkündür. Uygarlık aşaması doğayla çeliştiği, ama vahşet aşaması çelişmediği için Rousseau uygarlık aşamasının doğal amaca uygun olmadığını öne sürmüştür; oysa uygarlık aşaması da doğanın amacına uygundur. Küçük yaşlarda erginliğe ulaşmak doğal olarak insanların çoğalması amacına yöneliktir. 30 yaşında erginliğe ulaşsaydık o zaman bu dönem uygarlık aşamasına denk düşerdi; ama vahşet aşamasında insan cinsi bu kadar çoğalamazdı. İnsan cinsi vahşet aşamasında birçok nedenden dolayı çoğalamıyordu, bu yüzden genç yaşlarda erginliğe ulaşmak zorundaydı; ama uygarlık aşamasında bu ne-

denler ortadan kalktığı için, insanın eğilimlerinden yararlanamadığı yaşta eksik kalan şeyleri uygarlık aşaması telafi etmektedir. Ancak ara dönemler kötülükle doludur.

İnsan uygarlık aşamasında doğa ve uygar toplum konusunda nasıl bir öğrenim görecektir? Bunlar doğal iki amaçtır: İnsanın doğa bakımından ve uygarlık bakımından eğitimi. Eğitimin kuralı temel amaçtır, insan bununla uygarlıkta öğrenim görür. Eğitimde iki şeyi ayırmak gerekir: Doğal yeteneklerin geliştirilmesi ve sanatın buna eklenmesi. Birincisi öğrenimdir, ikincisi ders ya da öğretim. Çocuklara birinciyi uygulayana mürebbi (gouverneur), ikinciyi uygulayana da bilgilendirici (informator) denebilir.

Öğrenimde dikkat edilecek nokta, onun olumsuz olması, doğaya aykırı herşeyin ondan uzak tutulmasıdır. Sanat ya da öğretim iki çeşit olabilir: Olumsuz ve olumlu, uzak tutmak ve eklemek. Öğretimin olumsuzluğu yanılgılara engel olamamasıdır; olumluluğu ise birçok bilginin eklenmesidir. Öğretim ve öğrenimin olumsuzluğu disiplindir, öğretimin olumluluğu doktrindir. Disiplinin doktrinden önce gelmesi gerekir. Disiplin vasıtasıyla mizaç ve ruh, doktrin vasıtasıyla da karakter yaratılır.

Disipline terbiye denebilir. Ancak terbiye vasıtasıyla çocuklara yeni bir şey öğretilmez, sadece düzensiz özgürlük kısıtlanır. İnsan disiplin altına alınmalıdır, zira doğuştan kaba ve vahşidir. İnsani eğilimler terbiye edilmek için sadece sanat tarafından belirlenir. Hayvanlarda doğa kendiliğinden gelişir, bizde ise sanat vasıtasıyla. Demek ki doğamızı başıboş bırakamayız, aksi takdirde bir vahşi gibi yetişiriz. Disiplin baskıdır; ama baskı olarak disiplin özgürlüğe ters düşer, oysa özgürlük insanın değeridir. Bu yüzden gençler, özgürlüğü koruyacak şekilde disiplin vasıtasıyla baskıya boyun eğdirilmelidir. Köleleştirici bir baskı değil, sadece baskı vasıtasıyla disiplin altına alınmalıdırlar. Demek ki, gençlerin eğitmenlerini bu konuda serbest bırakmaları koşuluyla her çeşit eğitim özgür olmalıdır. Disiplinin özgürlüğe temel oluşturan en seçkin nedeni, çocuğun durumunu bir çocuk olarak anlamasıdır ve tüm ödevler çocukluğunun, yaşının, yeteneğinin

bilincinden türetilmelidir. Demek ki, bir çocuk yaşına uygun olandan fazla güç harcamamalıdır. Çocukluğundan dolayı zayıf olduğu için hükmederek ve emir vererek istediğini elde edememeli, her şeyi rica vasıtasıyla kazanmaya çalışmalıdır. Bir şeyi zorbalıkla elde etmek istediği ve kendisini yatıştırmak için bir kez olsun bu isteği yerine getirildiği zaman, her defasında daha büyük bir enerjiyle bu yola başvurur ve zayıflığını unutur. Demek ki çocuklar zorbalığa başvuracak şekilde yetiştirilmemelidir, bir şeyi istedikleri için değil, başkası lütfettiği için elde etmelidirler. Ancak başkalarından lütuf görmesi onun da başkalarına karşı geçimli davranmasıyla mümkündür. Zorbalıkla bir şey kazanamayınca sonradan her şeyi ricalar ve geçimli davranışlarla elde etmeye alışır. Bir çocuk evinde istediği gibi söz geçirirse içinde zorbalık eğilimi taşıyarak yetişir, sonra toplumda hiç alışık olmadığı bir dirençle karşılaşır ve topluma yararsız biri olur çıkar. Örneğin ormandaki ağaçların, gelişmek için gerekli havayı yanlarında değil hiçbir engelle karşılaşmadıkları üstlerinde arayarak birbirlerini disiplin altına almaları ve dümdüz yükselerek büyümeleri gibi; buna karşılık başka ağaçların sınırlamadığı boş bir alanda yetişen bir ağaç dallı budaklı olacağı için onu sonradan disiplin altına almak mümkün olmayacaktır. İnsanlarda da durum aynıdır. Genç yaşta disiplin altına alınırsa diğerleriyle birlikte dümdüz yetişir, ama bu ihmal edilirse dallı budaklı bir ağaç gibi olur. Disiplinin ilk aşaması itaatten ileri gelir. Bunu sonradan çeşitli amaçlarla örneğin bedene, yaratılışa uygulamak mümkündür, örneğin öfkeli biriyse büyük bir dirençle karşılaşmalıdır; tembelse kimse ona yumuşak başlılık göstermemelidir; ayrıca bunu mizaca da uygulamak mümkündür, özellikle şerirliğin, başkasının zararına sevinmenin, tahrip ve işkence eğiliminin görüldüğü yerde böyle bir mizaca sürekli karşı çıkmak gerekir. Karakter bakımından en zararlı şey yalancılık ve ikiyüzlü aldatıcı mizaçtır. İkiyüzlülük ve yalancılık karakter hatasıdır ve korkakların özelliklerindendir. Eğitimde bunların bastırılmasına özen gösterilmelidir. Ancak şerirlik gücünü kolay kolay kaybet-

mez, bu yüzden disiplin altına alınmalıdır, ama gizli ve ikiyüzlü alçaklıkta artık iyilikten eser yoktur.

Disiplin ya da terbiyeden öğretim ya da doktrine geçiyoruz. Bu üç çeşittir: Doğa ve deneyim vasıtasıyla, anlatım vasıtasıyla, yargı ya da akıl yürütme vasıtasıyla öğretim. Deneyim yoluyla öğretim her şeyin temelidir. İnsan çocuklara, deneyimde onaylanabilenden ve gözlemlenebilenden fazlasını öğretmemelidir. Onların bu bakımdan, deneyimden türetilmiş kavramların meydana çıkmasına neden olan kendilerini gözlemlemeye alışmaları gerekir. Anlatım yoluyla öğretmek kavramları ve muhakemeyi şart koşar. Akıl yürütmeyi ise yaşı ölçü alarak düzenlemelidir. Çocuklar başlangıçta deneyime önem vermeli, nedenlerden değil, deneyimdeki sonuçlardan dolayı apriori olmalıdırlar. Örneğin yalan söyledikleri zaman kimse onları konuşmaya layık bulmamalıdır. Özellikle söz konusu olan çocuklara değişik yaşlarda hangi eğitimin uygun düştüğüdür.

Yaş bakımından eğitim üç çeşittir: Çocukların, gençlerin ve yetişkinlerin eğitimi. Eğitim sınır tanımaz ve her yaş için hazırlıktır. Gençlik çağı için bir hazırlık olarak eğitim gençlere her şeyin nedenini açıklamayı gerektirir, oysa çocuklar için bu söz konusu olamaz. Zira çocuklar nesneleri oldukları gibi tasarlar, aksi takdirde başka soruya geçerler ve cevabını dinleyeceklerine tekrar başka sorular düşünürler. Ama gençlik çağında artık akıl gerekli olmaktadır. Gençleri hazırlamaya ne zaman başlamalıdır? Doğaya göre bir delikanlı sayıldığı zaman, yani 10 yaşındayken, zira artık düşünüp taşınabilecek bir çağdadır. Bir delikanlı terbiyenin, dürüstlüğün ne olduğunu bilmelidir; ama çocuklar için sadece "bu alışılmış bir şey değildir" denebilir. Genç insan uygar toplumun gerektirdiği ödevleri artık üstlenmek zorundadır. Dürüstlük, insan sevgisi gibi kavramları buradan öğrenir. Artık ilkelere göre davranmaya muktedir hale gelmiştir, sonra din ve ahlâk düşüncesi gelişip yerleşecektir; şimdi kendini düzeltebilir ve özsaygı vasıtasıyla disipline girebilir, ama çocuklar sadece itaate zorlanarak disiplin altına alınırlar. Üçüncü dönem, deli-

kanlının yetişkinlik çağına girerken eğitilmesidir, o bu çağda yalnız kendini korumakla kalmaz, türünün devamını da sağlayıp onu koruyabilir. 16 yaşına geldiğinde artık erkeklik çağına girmek üzeredir, burada disipline dayalı eğitim son bulur, belirleniminin ne olduğunu adım adım öğrenir, bu yüzden dünyayı tanımak zorundadır. Erkeklik çağına girdiği zaman kendisine gerçek ödevlerin, kişiliğinde insanlık onurunu korumanın ve başkalarının kişiliğinde insanlık onurunu korumanın ve başkalarının kişiliğinde insanlığa değer vermenin ne olduğu anlatılmalıdır. Burada doktrin karakteri oluşturmalıdır.

Cinsiyet bakımından ilişkiler konusunda büyük bir özen gösterilmelidir, ki aralarında cinsel eğilim duygusunun en güçlü olduğu duygular böylelikle kötüye kullanılmasın. Rousseau şöyle der: Bir baba bu çağdaki oğluna bu konuda eksiksiz bilgi vermelidir ve onu bir sır gibi saklamamalıdır, kendi anlayışını açıklamalı, bu eğilimin belirlenimini ve kötüye kullanıldığı zaman doğacak zararları söylemelidir. Ahlâksal nedenlerden dolayı böyle bir davranışın iğrençliğini göstermeli ve kendi kişiliğinde insan onurunun lekelenişini gözler önüne sermelidir. Bunlar eğitimdeki en nazik ve son sırada yer alan konulardır. Okullar bu aşamaya gelmeden önce kötülüklerin önüne geçmek pek mümkün olmayacaktır.

VII. İnsan Soyunun Son Belirlenimi

İnsan soyunun son belirlenimi, özgürlük aracılığıyla etkisini gösteren en büyük ahlâksal yetkinliktir ve bu yetkinlik insanı mutluluğa muktedir kılmaktadır. Tanrı insanları yetkin ve mutlu kılabilirdi. Ama o zaman bu durum dünyanın manevi ilkesinden kaynaklanmamış olurdu. Oysa dünyanın manevi ilkesi özgürlüktür. Demek ki, insanın belirlenimi, en büyük yetkinliğini özgürlük aracılığıyla kazanmasıdır. Tanrı bizim yalnız mutlu olmamızı değil, üstelik kendimizi mutlu kılmamazı da ister, işte bu gerçek ahlâklılıktır. Herkes insanlığın genel amaçlarıyla uyum sağlayacak şekilde hareket etseydi en yüce yetkinliğe ulaşılırdı. Bireyler bu amaca

uygun davranmalıdır, böylece kendi payına düşeni yerine getirecek ve herkes bu şekilde hareket edince yetkinliğe ulaşılacaktır.

İnsan soyu acaba bu yetkinliğe giden yolda ne kadar ilerlemiştir? Dünyanın en aydınlanmış bölümünü alırsak, devletlerin karşılıklı silahlandıklarını ve barış döneminde bu silahları savaşa hazır tuttuklarını görürüz. Bu durum insanların genel yetkinlik hedefine yakınlaşabilmelerini önlemektedir. Başrahip St. Pierre'in[104] devletlararası bir senato kurulmasına ilişkin önerisi yerine getirilirse, böyle bir durum, insan soyunun yetkinliğe doğru attığı büyük bir adım sayılacaktır. Bugün güvenlik için harcanan süreyi o zaman amacı destekleyen şeylere kullanmak mümkün olacaktır. Ne var ki, egemenlerde hak düşüncesi bağımsızlık, iktidar ve kendi iradesine göre yönetme hırsı kadar güçlü olmadığı için onlardan böyle bir şey beklemek boşunadır.

Peki ama bu yetkinlik nerede aranacak ve onu hangi bakımdan umut etmek mümkün olacaktır? Eğitim dışında hiçbir yerde ve başka hiçbir bakımdan. Bu eğitim doğanın, uygar toplumun ve ailenin amaçlarına uygun olmak zorundadır. Ne var ki, evde ve okulda gördüğümüz eğitim hem yetenek, disiplin ve doktrin kültürü bakımından hem de ahlâksal ilkelere göre karakterin oluşturulması bakımından hâlâ çok hatalıdır. Zihniyet yerine, yararlanmak için beceriye önem verilmektedir. O zaman bir devlet daha iyi eğitilmemiş insanlarla nasıl olup da başka türlü yönetilecektir? Oysa eğitim, yetenekleri geliştirecek, ahlâklı karakterler oluşturacak şekilde olsaydı, o zaman tahttakiler ve veliahtlar becerikli kişiler tarafından eğitilirlerdi. Ne var ki, bugün bir kral insanların yetkinliğine, manevi mutluluğa, insanlık değerine herhangi bir katkıda bulunmamaktadır, kendisi için asıl sorun olan devletin gelişmesine önem vermektedir. Oysa böyle bir eğitimle onlar da barışseverlik üzerinde bir etkileri olacak şekilde yetişeceklerdi. Ama bu tür bir eği-

104. Abbé de Saint-Pierre (1658-1743), *Projet de paix perpétulle* adlı eserinde Avrupa devletler birliğini desteklemiştir.

timin kaynakları artık ortaya çıktığı için bu böyle kalacak ve bir kez genele yayılırsa o zaman da bireylerin yargısından dolayı devamı sağlanacaktır. Ne var ki, yalnız kral değil devletin her kademesi bu şekilde eğitilmiş olmalıdır, ancak o zaman devlet istikrar kazanır. Bunu umut edebilir miyiz? Basedow'un eğitim kurumu bu bakımdan küçük, sıcak bir umut ışığı vermektedir[105].

İnsan doğası kendi belirlenimine ve olası en büyük yetkinliğine ulaşırsa yeryüzü cennete dönecektir. Manevi vicdanı o zaman egemenlerin iktidarı değil, hak ve adalet yönetecektir. İşte bu, belirli son amaçtır ve insan soyunun ulaşabileceği, yüzyıllardan sonra kesinlikle umut edebileceği en büyük ahlâksal yetkinliktir.

105. Johannes Bernhard Basedow (1724-90) 1774 yılında Dessau'da modern bir eğitim kurumu olan, Kant'ın örnek gösterdiği ve aktif olarak desteklediği "Philanthropinum"u kurmuştur.

PAUL MENZER: GİRİŞ (1924)

Kant'ın en tutkulu öğrencilerinden biri ve biyografisinin yazarı R.B. Jachmann *Bir Dostla Yazışmalarda İ. Kant* (1804) adlı eserinde etik dersleri sırasında hocasından edindiği izlenimi yansıtmaya çalışır: "Diğerlerinden önce... onun ahlâk derslerini izlemeliydiniz! Burada Kant yalnız spekülatif bir filozof değil, üstelik insanın aklını tatmin ederken yüreğini ve duygularını da peşinden sürükleyen dahi bir konuşmacıdır. Hatta bu saf ve yüce erdem öğretisini bu tür güçlü felsefi bir uzsözle yaratıcısının ağzından dinlemek insanda tanrısal bir haz yaratıyordu. Bizi, sık sık gözyaşlarımızı tutamayacak kadar duygulandırıyordu, yüreğimizi güçlü bir şekilde sarsıyordu, ruhumuzu ve duygularımızı bencil mutçuluğun (eudaimonizm) bağlarından kurtararak saf irade özgürlüğünün yüksek özbilinç düzeyine, akıl yasasına koşulsuz boyun eğme ve ödevini kendini düşünmeden yerine getirmenin verdiği yüksek duygu düzeyine yüceltiyordu! Ölümsüz evrensel bilge bize tanrısal güç tarafından heyecana getirilmiş gibi görünüyordu ve onu hayranlıkla dinlerken bizi de heyecanlandırıyordu. Onun ahlâk öğretisini dinleyenler her defasında salonu daha iyi bir insan olarak terk ediyordu." Bu sözler, Kant'ın etik derslerinden yayılan eğitici güç hakkında daha belirgin izlenim edinme isteğini uyandırıyor. Bu kitap böyle bir ihtiyacı karşılamaya çalışıyor. Ancak yazılı söz ağızdan çıkanın yerine geçemez ve Kant'ın kişiliğine ilişkin dolaysız izlenim eksik kalmak zorundadır. Ama başka kısıtlamalar da zorunlu olmaktadır.

Her eğitmen düşüncelerinin dinleyenler tarafından not edildiği zaman ne kadar garip bir şekilde değiştiğini bilir. Bu durum Kant'ın da başına gelmiştir, bu tür not defterlerinin durumundan o da şikayetçi olmuştur. Bütün bu notlardaki hata ve eksikliklere şimdi de özel bir zorluk daha ekleniyor[1]. Elimizde Kant'ın derslerinde tutulan notlardan oluşmuş pek çok defter bulunuyor, ama bunların çoğu doğrudan doğruya yazılmış ya da aynı anda üzerinde çalışılmış notlar değildir, tersine görünüşe göre Königsberg'te zaman zaman öğrenciler tarafından da mevcut örneklere göre profesyonelce hazırlanmış kopyalara dayanıyor. Bu tür defterlerdeki ilk metnin nasıl meydana geldiğini ve hangi değişikliklere uğradığını bilmiyoruz. Gerçi defterlerin birçoğunda yıl belirtilmektedir, ama bu verileri o dönemdeki dersler diye değil, sadece kopya edilmiş notların tarihi diye değerlendirmek mümkündür. Bu yüzden tarih belirleme konusunda olağanüstü zor bir durum ortaya çıkıyor. Tek bir ders konusuyla ilgili bütün defterler karşılaştırılırsa ve defterlerde konunun gelişmesi saptanırsa belki bunu çözmek kolay olur. Özellikle Kant'ın kendi kullandığı el kitaplarındaki, bugün ne yazık ki ulaşılamayan elyazmaları ve notları kronoloji için değerlendirilebilirdi. Yayımlanan bu kitabın böyle bir görevi yerine getirmediğini iyice vurgulamak istiyorum. Kitapta sunulan ders metninin, Kant etiğinin gelişmesinde önemli bir döneme rastladığını oldukça kesin bir şekilde söylemek mümkündür ve bundan başka Kant'ın etikle ilgili temel eserlerinde hiç ya da bu şekilde ifade edilmemiş pek çok şeyi içermektedir.

Bu metni hazırlarken üç elyazmasından yararlandım:

1. Philosophia practica universalis/una cum/Ethical/substrato compendio Baumgartenii/docente/Excellentissimo Domino P.İ. Kant/calamo excerpta est a Theodoro/Friedrico Brauer. ss. Theol.cult. incept: d 12 8ber 1780.

Defter bir fihristle birlikti tam 487 sayfa tutuyordu, domuz

1. Bunu izleyenler için bkz. E. Adicke, *Kant'ın Fiziki Coğrafyasına İlişkin Araştırmalar*, 1911, S. 33-34.

derisiyle ciltlenmişti ve sırtında şu başlık vardı: İmmanuel Kant'ın Pratik Felsefe Üzerine Dersleri 1780-1781. Ancak defter daha geç bir dönemde, olasılıkla 19. yüzyılın ortalarında hazırlanmıştı, düzgün bir yazıyla, görünüşe göre bir yazıcının eliyle kaleme alınmıştı. Brauer[2] hakkında Königsberg sicilinde[3] şu not yer alıyordu: "4 Mart 1799 Brauer, Theodor. Frdr, Silberbach ad Liebstad. Boruss. theol. stud."

2. Felsefi Ahlâk/Üstüne/Dersler/HE. Prof. Kant/Königsberg. G. Kutzner S.S.T.C. 1781.

Sonunda şu not bulunuyor: finitum d 9 Eylül 1780. Theophilus Kutzner.

Defter 304 sayfadır. Görünüşe göre notlar Kutzner tarafından tutulmuştur, ayrıca olasılıkla başkasından kaynaklanan metinde düzeltmeler de yapılmıştır. Yazıcı bir dizi kısaltmaya başvurmuşsa da bunlar kolaylıkla çözülmektedir. Kutzner hakkında kayıtlarda şu not vardır: 21 Temmuz 1779: Kutzner Theophil.Mego-Kotzenavia-Siles. Kutzner'in önadının yazılışındaki fark, Almanca yazılmış ön sayfada kendi önadını da Almanca G=Gottlieb ile yazmasından ortaya çıkmaktadır. Kayıtlarda başka bir Kutzner adına rastlanmıyor.

3. Königsberg'in Ünlü Profesörü Kant Pratik/Felsefi Ahlâk/derslerde onun anlattığı gibi/bağlı kalarak tutulmuş çok değerli notlar

Mrongovius

Notların sonunda şu tarih vardır: 1782 d 11 Şubat.

Defterin kapsamı 301 sayfadır ve olasılıkla bir yazıcı tarafından kaleme alınmıştır. Metin bazı yerlerde başkası tarafından düzeltilmiştir. Mrongovius hakkında kayıtlara şu not düşülmüştür: 21 Mart 1781 Mrongovius Christoph. Coelestin. Hohenst-[bir]-Boruss.

Sıraya göre ben bu üç elyazmasına A, B, C diyorum. Bunlar

2. Bkz. O. Schlapp, Kant'ın Deha Öğretisi ve "Yargı Gücünün Eleştirisi"nin ortaya çıkışı, 1901, S. 14.

3. Bkz. Königsberg Albertus-Üniversitesi Sicilleri i.Pr., Cilt II, 1911/12.

incelendiğinde kuşkuya yer bırakmayan notlardır, yani sonradan yazılmayıp doğrudan doğruya ders sırasında tutulmuş notlardır. Her üç defterde de belirgin dikkatsizlik izleri görülür, bunlar sadece not tutarken meydana gelmiş hatalardır, sonradan gelen sözcüklerin üstü çizilmiştir, çünkü yazıcının karşısına karmaşık satırlar çıkmaktadır, bazı yerlerde yazıcı okuyamadığı sözcükleri atlamıştır. Kimi yanlış yazımları sadece yanlış okumakla açıklamak mümkündür, örneğin A ve B'deki Horgarth yerine Argasti gibi (yukarıda S. 256).

Elyazmalarının birbiriyle karşılaştırılması sonucunda her üç defterdeki metnin genellikle sözcüğü sözcüğüne uyum sağladığı anlaşılmıştır. Bu durum sadece ortak bir ilk metnin kabul edilmesiyle açıklanabilir. Başka sonuçlar çıkarma cesaretini gösteremiyorum, çünkü metin boyunca genel bir mutabakatın yanı sıra açıklaması bana mümkün gelmeyen birçok fazlalık da göze çarpmaktadır. Bu farklılıklar, bazı tümcelerin metinde yer almamasından, bazılarının değişik dilbilgisel biçiminden, tek ve aynı içeriğin değişik şekilde ifade edilmesinden, yabancı sözcüklerin tekil ve çoğulunun kullanılmasındaki değişiklikten ve yazım tarzının çok çeşitliliğinden ileri gelmektedir.

Bu farklılıklar bakımından defterlerin birbiriyle ilişkisini açık seçik belirlemek pek mümkün değildir. A ile B birçok bakımdan birbirine daha yakındır, öte yandan B ile C arasında pek çok benzerlik vardır. Ancak C'deki farklılıklar A ile B'ye oranla çok daha fazladır. Bu durum şöyle açıklanabilir: A ile B yukarıda belirtilen tarihlere göre zaman açısından birbirine yakınken C zamansal olarak diğerlerinden ayrı ve yalnızdır. En büyük fark, C'de "nasıl" sözcüğüyle başlayan metnin (S. 269, 2. paragraf) eksik olmasıdır.

Bu kitabın basımına A metni temel alınmıştır. Bunu belirleyen, A'nın, mevcut metni eksiksiz kopya eden bir yazıcı tarafından hazırlanmış olmasıydı. Ne ki böylelikle, oldukça eğitimsiz yazıcının neden olduğu bir dizi yanlışlığa katlanmak zorunda kalınmıştı. Ama bu hatalar B ile C'yi iyice karşılaştırarak telafi

edebildi. Bu sırada her iki elyazmasının da ciddi yanlışlıklar içerdiği ortaya çıktı. Böylece bu üç defter hemen hemen hatasız bir metnin oluşturulmasına yaradı. Metin birkaç düzeltme dışında, en azından defterlerin birinde yer almayan hiçbir şey içermiyor, B ile C'deki birbirini tutan metne dayanarak A'yı düzeltmek genellikle mümkün oldu. Şayet A'da belirli bir sömesterle ilgili ders notları bulunsaydı o zaman bu yöntem kuşkular uyandırabilirdi. Ama, daha önce dediğimiz gibi, durum böyle değildir. Ayrıca defterler belirleyici ifadelerde içerik açısından birbirinden ayrılmıyor. Yani bir yandan A ile B arasındaki, öte yandan C'deki gelişme yok edilmemiştir.

Böylece tarihlendirme sorununa geldik. Her üç defterin temelini oluşturan bir ilk metin varsayımından yola çıkarsak bir *ad quem terminus*'a varmak kolay olur. A'nın kopya edilmesine 12 Ekim 1780'de başlanmış, B'ninki ise 9 Eylül 1780'de sona ermiştir. *Terminus a quo* sorununa bir biçim vermek daha zor. Bunun için yardımcı araçları bize metinden elde edilecek tarihler sağlıyor. S. 270'te Basedow'un 1774 yılında kurduğu enstitülerin adı geçer, ki bunlar 1775'te Kant'ın ilgisini çekmiştir. Böylelikle bir terminus a quo elde edilmiş oluyordu. Elyazmasında farklı zaman dilimlerinin ayırt edilebildiğine ilişkin varsayım için herhangi bir neden yoktur. Anlatılanlar birbirini tutar ve hiçbir yerde içerikle ilgili bir çelişki görülmez. Sanırım yayımlanan bu metnin, Kant'ın 1775-1780 yılları arasında okuduğu şekliyle etikle ilgili derslerini yansıttığı sonucunu çıkarabiliriz. Yukarıda temellendirilen, defterleri belirli bir sömester için saptamanın mümkün olmadığı görüş açısını elden bırakmadan ben yine de Kant'ın bu yıllar içinde etik derslerini okumuş olduğu[4] sömesterleri belirtmek istiyorum. Dersler 1775/6, 1776/7, 1777, 1778/9, 1780/1 sömesterlerinde verilmiştir. İlginç olan, Brauer'in notlarının Kant'ın derslere başladığı tarihte başlamış olmasıdır. C'nin başlığındaki tarih, yani d. 11 Şubat 1782 ise buna

4. Bkz. Emil Arnoldt, *Kant-Araştırmaları Alanındaki Eleştirel Arasözler*, 1894, S. 644.

uymuyor, çünkü Kant ancak 1782/3 yıllarında tekrar etik dersleri vermişti.

A'nın başlığında özellikle belirtildiği gibi Kant bu dersleri resmi kararnameye uygun olarak A.G. Baumgarten'in bir el kitabına göre vermişti. Derslerini "genel pratik felsefe" ve "etik" diye bölümlemesine uygun olarak Baumgarten'in iki eserinden yararlanmıştır:

1. *İnitia philosophiae practicae primae*. Halae Magdeburgicae 1760. Kant'ın derslerinde kullandığı nüsha elimizde bulunuyor, bu nüshada yer alan notlar Bilimler Akademisinin Kant'ın bütün eserlerinin 19. cildinde yayımlanacak[5].

2. *Ethica philosophica*. Halae Magdeburgicae. Kant'ın hangi basımı kullandığını bilmiyoruz, birincisi 1740'da, ikincisi 1751'de, üçüncüsü 1763'te yayımlanmıştır. Kant'ın olasılıkla 2. basımı el kitabı olarak kullandığı varsayılabilir, Arnoldt'un 1759/60 ders fihristlerinde ilk defa "Baumgarten Hakkında Etik"[6] notu yer alır. Üçüncü basım Baumgarten'in ölümünden sonra yayımlanmıştır, bazı terimlerin Almanca çevirisini içerir, 2. ile 3. basımlar arasında paragrafların sayısı bakımından bir fark gözüme çarpmadı.

Kant'ın kendi elkitaplarına karşı tutumuyla ilgili haberler birbirini tutar, bunlara göre Kant el kitaplarına bağlı kalmamış ve metni yorumlamakla yetinmemiştir. Metnimiz ilk elkitabıyla karşılaştırılırsa Kant'ın, dersleri düzenlerken seçilen bu bölümlemeden hoşnut olmasa bile "yazarı" izlediği açık seçik ortaya çıkar (bkz. yukarıda S. 91). Bir başkasının düşünce silsilesine bu şekilde bağlı kalmanın sırf yüzeysel bir bağlantı kurmaktan çok daha fazlasını ifade ettiği açıktır. Kant'ın düşüncesi önceden belirlenmiş bir yörüngeyi izliyordu, ele aldığı konular ve tartıştığı sorunlar el kitapları tarafından hep belirli bir yönde ilerliyordu ve etkileniyordu. Yazarın önermelerine karşı metinde sık sık yer alan polemikler Kant'ın elindeki örneğe sadece

5. Bkz. Akademi-basımı Cilt XIV p. XX.
6. Age. S. 530.

olumsuz baktığı izlenimini uyandırabilir. Oysa derslerle el kitapları sonuna kadar karşılaştırılırsa Kant'ın bu el kitaplarına sadece yüzeysel yaklaşmadığı görülür. Kronolojik düzenlenmiş bir dizi defter için Kant'ın yazarlarıyla olan ilişkisini araştırmak ilginç olurdu. Ne yazık ki defterlerin birçoğu için zorunlu ara halka, yani Kant'ın, el kitaplarındaki her paragrafla ilgili notları hâlâ yayımlanmamıştır. Defterlerle düşüncelerin örnek metinle bağlamı içinde birbirini karşılıklı açıklaması çok değerli sonuçlar doğururdu. Ben burada böyle bir görev üstlenmiyorum, derslerdeki her bölümün elkitaplarındaki bölümlere hangi şekilde denk düştüğünü özetle göstermeye çalışacağım*. Ayrıca bu bölümlemeyi *Erdem Öğretisinin Metafizik Başlangıç Nedenleri* ile karşılaştırmak da öğretici olur.

Bir de şu soru sorulmalı: Bu kitapta ele alındığı biçimiyle defterler acaba hangi değeri kazanıyor, üstelik ilk bakışta Kant'ın düşüncelerinin gelişmesine ilişkin sorunun çözümüne ne dereceye kadar yardımcı oluyor. Son günlerde ne yazık ki yine tarihlendirme sorununu önemsiz sayan ve eleştirel olmayan bazı değerlendirmeler gözlemleniyor. Ben daha önce[7] bu konuda dikkatli olunması için uyarıda bulunmuştum, özellikle Adicke'nin araştırmaları sorunun tüm güçlüğünü ve tarihlendirmenin belirsizliğini gözler önüne sermiştir. Defterlere, yazarlardan birinin kendisince yayımlanmış bir eserinde bizim yapabildiğimiz gibi biçim vermek caiz değildir. Ayrıca Kant'ın pedagoji anlayışı da anımsanmalı. Öğrencilerin düzeyinin bugünkinden çok daha aşağıda olduğu su götürmez. Kant'ın dersleri genellikle okul dersleri havasını taşır. Bu durum özellikle mantık dersleri için geçerlidir. Ünlü Jae-basımı bu konuda aşağı yukarı bir fikir vermeye yarayabilir.

Bu düşüncelerin amacı, okurun hayal kırıklığına uğramasını önlemektir. Okur, aydınlatılmasını beklediği bazı şeylerin eksik-

*. Burada bu toplu bakıştan vazgeçiyoruz, çünkü iki el kitabı bu arada Kant'ın eserlerini yayımlayan Akademi-basımında görülebilir (G.G).

7. Bkz. *Kant Araştırmaları* cilt III, S. 58 vd., 1899.

liğini hissedecektir. Metnimizde özellikle anlakalır özgürlük öğretisinin bu şekliyle hiçbir rol oynamadığı göze çarpacaktır. Kant ders verdiği dönemde büyük bir olasılıkla bu öğretiyi kafasında biçimlendirmişti. Onu derslerinde niçin geliştirmediğini söylemek mümkün değil. Ama bana kalırsa bu suskunluğun bir nedeni vardı. Sanırım dersler, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlandığı dönemde Kant etiğinin henüz hazır olmadığına yeni bir kanıt teşkil eder. Bu görüşü burada ayrıntılarıyla gerekçelendirmem[8] mümkün değil, defter bize, daha sonraki etik sistemine ait ögelerin mevcudiyetini göstermektedir, ama sistematik bir bütün halinde birleşen yönlendirici düşünce henüz eksiktir. Çözümü ilk defa *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) getirmiştir.

Dersler bu tarihsel gelişme değerinin yanı sıra kuşkuya yer bırakmayan başka bir değere daha sahiptir. Kant etik derslerinde bize tıpkı bir eğitmen gibi hitap eder. Akademik yaşamının esas amacını bir defasında şöyle tanımlar: "İyi ve ilkelere dayalı zihniyetleri yaygınlaştırmak, iyi yaratılmış ruhlarda pekiştirmek ve böylelikle yeteneklerin gelişmesine biricik amaca uygn yönü vermek"[9]. Dersler bu bakımdan insanda canlı bir izlenim yaratır. Ahlâksal ciddiyete, kişisel erdemliliğe ve üstün bir insanlığa ilişkin yüce bir özellik tüm dersler boyunca sürüp gider. Talep edilenlerin tüm katılığına karşın Goethe'nin Kant'ta karakteristik diye özellikle belirttiği şey öne çıkar: "Onun yaşamını okuyun, aslında toplumsal durum ve koşullarla keskin bir çelişki oluşturan felseesini nasıl yumuşattığını, hazırlayıp düzenlediğini ve dünya ile dengeli bir hale getirdiğini göreceksiniz"[10] Böylece Kant'ın öğretim üyeliğinin bir başka amacına değinilmiş oluyor. Kant yaşam için eğitmek istiyordu, öğrencileri insan türü ve yaşama sanatı hakkında ondan bu şekilde bazı dersler aldı. Derslerde Kant'ın *Güzel ve Yüce Duygusu Üstüne Gözlemler*'i ile *Antropoloji*'sini anımsatan birçok

8. Bkz. *Kant Araştırmaları* cilt III, S. 84 vd.'ındaki açıklamalarım.
9. Bkz. Herz'e Mektup, Nisan 1778 başı, Akademi-basımı X, S. 230/1.
10. Bkz. Goethe'nin Diyalogları, yeni basım vs. 1910, cilt IV, S. 469.

ifadeye rastlanır. Kitabımız da Kant'ın kişiliğini bize insani yönden tanıtmaya yarayacak. [...]

Düzeltmeler ve eksikliklerin giderilmesi için bile C'yi değerlendirdikten sonra A'yı temel aldığımız metnin hazırlanması konusunda gerekli şeyler yukarıda söylendi. Königsberg'te Kant'ı anma törenlerine katıldığım sırada üniversite kitaplığında R. Reicke'ye ait *Pratik Felsefe* ile ilgili bir elyazmasını (MS. 2581) görme fırsatını buldum, ancak kısaca bir göz atabildiğim elyazması bana ABC'den pek farklı görünmedi. Defteri ayrıca tartışmalı birkaç bölüm için gözden geçirdim ve bu defteri D diye adlandırıyorum. Kitabın amacı bir çeşitlemeler aygıtı yaratmak değil. Bu sadece gereksiz bir yük olurdu. [...]

Dil ve yazım konusundaki düşüncelerde belirleyici olan, defterlerin doğrudan doğruya Kant'tan değil, öğrencilerden ve yazıcılardan kaynaklanmasıydı, üstelik bunlar o günkü anlamda kusursuz bir Almanca yazabilecek gerekli yetiye ve bilgiye pek de sahip değillerdi. Bu yüzden dilin eskimiş tüm biçimleri, dil dağarcığına herhangi bir şekilde zarar vermeden düzeltildi. Aynı şekilde günümüzde geçerli olan yazım biçimi kullanıldı. Defterlerde Latince yazılmış tümcelerle sözcüklerin yazılışı ayrı bir zorluk çıkarmıştı. Defterlerde tutarlılık söz konusu değildi. Bugünün okurunu gereksiz yere rahatsız etmemek ve özel baskı tekniği vasıtasıyla sözcük ve tümceleri vurgularken doğacak aşırı masrafları önlemek için sadece Latince alıntılar olarak düşünülen ya da özel terminolojik bir anlamı olan ve bu yüzden vurgulanması gereken tümceler ve sözcükler (siyah) italik harflerle dizildi. Bütün bu değişiklikler yüzünden metnin önemli hiçbir kaybı olmadı ve kanımca derslerin başlangıçtaki karakteri korunmuş oldu.

GERD GERHARDT: YENİ BASIM ÜSTÜNE

Etik dersleri gibi başka hiçbir metin Kant'ın ahlâk felsefesine giriş için uygun değildir. Paul Menzer'in yayımladığı *Kant'ın Etik Dersleri* (Berlin 1924, 1925) yıllarca kullanıldığı ve alıntılara başvurulduğu halde yeni bir basımının yapılmamış olması şaşırtıcıdır.

Gerçi günümüze kalmış kopyalara pek güvenilemeyeceği sık sık saptanmıştı; ama Schmucker'in Kant etiğinin gelişmesine ilişkin araştırmalarından bu yana -Küenburg'un tereddütlerinin aksine- Menzer'in metnine güvenilebileceği konusunda anlaşma sağlanmıştır. Kant'ın eserlerini yayımlayan Akademi-basımındaki yetmişli yıllara ait düşüncelerle karşılaştırıldığında "etik derslerinin otantikliği büyük ölçüde" onaylanmaktadır (Schmucker, s. 311). Bu yüzden Menzer'in metni yeni basımın temelini oluşturuyor.

Ancak Menzer'in kullandığı üç örnekten ikisi, yani Brauer ile Kutzner'in elyazmaları İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana kaybolmuş, Mrongovius'unki ise Danzig'te tekrar bulunmuştur; Akademi-basımında bu elyazması "birçok anlam ve yazım yanlışına" karşın düzeltilmeden yayımlanmıştır (AA cilt 27, 2.2, S. 1052). Menzer'in kaynaklarından ikisi eksik olduğu için Akademi-basımın yayıncıları Georg Ludwig Collins'in 1967'de Riga'da bulunan 1784/85 kış sömesterine ait elyazmasını "kural" düzeyine çıkarma kararını aldı.

Collins ile Menzer'in metinlerini karşılaştırmak verimli olur. Önce metinlerin geniş ölçüde birbirini tuttuğu görülür. Her iki yorumda ufak tefek atlamalar vardır. Bunun yanı sıra hem Collins'te hem Menzer'de kuşkuya yer bırakmayacak şekilde anlam bozan hatalardan da yakınmak zorundayız. Özenli bir karşılaştırmadan sonra önemli düzeltmelerin yapılması mümkün olmuştur, böylece bu kitap güvenilir bir metin sunma iddiasında bulunabilmektedir. Önemli oldukları sürece kuşku uyandıran yerlere notlar bölümünde dikkat çekiliyor. Gözle görülür birkaç basım hatası ve birbirine karıştırılmış sözcükler açıklama yapmadan düzeltildi.

Noktalama işaretleri ve bölümlemeler ders notlarında doğal olarak büyük ölçüde yazıcılara bağlıydı. Metne hiçbir yerde zarar vermeyen bir dizi ufak tefek değişiklikler vasıtasıyla metni okunur hale getiren daha inandırıcı düşüncel bir bölümle sağlandığını umut ederim. Menzer'in eğilimine uygun olarak yazım dikkatle bugünün kurallarına uyarlandı. Tümce kuruluşundaki, olasılıkla Kant'ın sözlü konferanslarından kaynaklanan düzensizlikler olduğu gibi bırakıldı.

İçindekiler listesi değiştirildi. Örnek metinler, derslerin her iki ana bölümü içinde bütün bölüm başlıklarını birbirine eşit tutarken, burada kademeli olarak numaralandırıldılar; Baumgarten'in el kitaplarındaki bölümleme bunun için önemli bir ipucu yerine geçti. Akla yakın bir düzen elde etmek için köşeli parantez içine alınan üç bölüm başlığının (IV, IX ve X.1) kaydırılması zorunlu oldu. Böylece dersler bir bakışta daha iyi anlaşılacak duruma geliyordu.

Menzer kendi giriş yazısını Kant'ın derslerine ve Baumgarten'in el kitaplarına ilişkin bir özetle tamamlıyordu. Bu özet buraya alınmadı, çünkü Baumgarten'in bu iki eserini Kant'ın bütün eserlerini yayımlayan Akademi-basımı içermekte ve Menzer'in notları bunlara gönderme yapmaktadır.

Derslerin tarihsel gelişme açısından önemi, Kant'ın bu derslerde kendi etiğini ilk defa derli toplu betimlemesinden ileri gel-

mektedir. Kant bu metni olasılıkla 1775 ile 1785 yılları arasında okumuştur. (bu tarihten on yıl önce ve yaklaşık beş yıl sonra bile Kant derslerini Baumgarten'in el kitaplarına göre veriyordu). Hatta Lehmann'ın tahminine göre Kant bu dersleri, birkaç ilaveyle birlikte, 1791 yılına kadar vermiştir (Lehmann, *Kant'ın Erdemleri*, S. 28).

Ancak 1785'te *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin yayımlanışı genellikle, derslerin de düzeltilmesine yol açması gereken, önemli bir dönüm noktası sayılır. Ne ki bu eserin gerçekten de bu kadar önemli bir dönüm noktası olup olmadığı kuşkuludur. Kant başlangıçta akla dayalı bir etikten yanaydı, altmışlı yılların ilk yarısında İngilizlerin (özellikle Hutcheson'un) etkisiyle duyguya dayalı bir etiğe yönelmiştir. Altmışlı yılların ortasından itibaren akla dayalı saf bir etikle ilgili kendi görüş açısını sürekli geliştirmiştir. Hem *Saf Aklın Eleştirisi* hem de *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* Kant etiğinde bir sistemleştirmeye (ve böylelikle geniş bir bağımsızlığa da) yol açtıkları sürece ilginç aşamalar yerine geçer; ama bu dönem içinde devrimci bir dönüşüm meydana gelmemiştir (bkz. Gerhardt, S. 245 vd).

Daha sonraki taslaklarıyla karşılaştırıldığında etik derslerinde otonomi ilkesine ve kesin buyruğa ilişkin seçik bir anlayış eksiktir; ona göre gerçek ahlâklılığın sonucu olarak değil, hareket olarak hâlâ tanrıya inanç geçerlidir; ve böylece başka farklar da ortaya çıkarılabilir. Ama bunu duyarlı araştırmaların zenginliği telafi etmektedir, araştırmalarda somut şekilde sergilenen yaşamla ilgili gözlemler açık seçik ayırt edilerek kavranılır hale getirilmekte ve ahlâk açısından değerlendirilmektedir.

PENCERE YAYINLARI

TOPLUM - ARAŞTIRMA - İNCELEME

Jonh Reed BALKANLARDA SAVAŞ
James Bryce - Arnold Toynbee OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ERMENİLERE YÖNELİK MUAMELE 1915-1916 Cilt 1
James Bryce - Arnold Toynbee OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA ERMENİLERE YÖNELİK MUAMELE 1915-1916 Cilt 2
Nikolay Hovhannisyan ERMENİ SOYKIRIMI-ERMENİKIRIM
Gabriele Yonan ASUR SOYKIRIMI / UNUTULAN BİR HOLOCAUST
Guido Knopp STALİNGRAD / Ders ve Uyarı
Guido Knopp LANET SAVAŞ / Barbarossa Harekâtı
Paul Wittek OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN DOĞUŞU
Lev. N. Tolstoy SAVAŞA KARŞI YAZILAR
Leo A. Müller GLADİO/SOĞUK SAVAŞIN MİRASI
Çetin Ağaşe CEM ERSEVER VE JİTEM GERÇEĞİ
Derleyen: Oğuz Özügül DOSTOYEVSKİ'NİN MİRASI
V. İ. Pudovkin SİNEMADA OYUNCU
Nikolai Bukharin DÖNÜŞÜM DÖNEMİNİN EKONOMİSİ
Engin Erkiner ALT EMPERYALİZM VE TÜRKİYE
Oral Çalışlar REFAH PARTİSİ NEREDEN NEREYE (2. Baskı)
Oral ÇalışlarHZ. ALİ MUAVİYE ÇATIŞMASI (8. Baskı)
Erol Sever İSLAMIN KAYNAKLARI/II: MUHAMMED
Hazırlayan: Yücel Feyzioğlu TARİH BOYUNCA DÜNYAYI SARSAN DOĞAL FELAKETLER
Panait Istrati SOVYETLER 1929
İsmet Zeki Eyuboğlu ANADOLU GERÇEĞİ
İsmet Zeki Eyuboğlu GÜLEN ANADOLU
İsmet Zeki Eyuboğlu MAÇKA
İsmet Zeki Eyuboğlu UYANIŞ
Derleyen: A. Elif 20. YÜZYILIN BİR BİLANÇOSU
Derleyen: Necati Toprak ABD VE FRANSA'DA İŞÇİ SINIFI SENDİKALAR VE IV. ENTERNASYONAL
Derleyen: Leyla Derin LATİN AMERİKA'DAN TÜRKİYE'YE MİLLİYETÇİ DEVRİMCİLERİN DÜNÜ-BUGÜNÜ
Derleyen: Sinan Adalı SÖMÜRGECİLİKTEN KÜRESELLEŞMEYE KAPİTALİZM ÖLDÜRÜR
Rollo Ahmed KARA BÜYÜ
Mehmet Şekeroğlu ALMAN DEMOKRATLARINA MEKTUPLAR
Öner Yağcı DİL KALEMİNİN ENSTİTÜSÜ
Fevzi Karadeniz ESKİ ZAMANLAR
Fevzi Karadeniz LAL (Senaryo)
Nejdet Buldan SAVAŞ'A MEKTUPLAR

Battal Pehlivan ALEVİ BEKTAŞİ DÜŞÜNCESİNE GÖRE ALLAH
Mutay Öztemiz CUMHURİYET DÖNEMİ DEVLETİN DİN POLİTİKALARI
Rıza Algül ALEVİLİĞİN SOSYAL MÜCADELEDEKİ YERİ

YAŞAMÖYKÜSÜ

Gilbert Badia BİR MEKTUP USTASI: ROSA LUXEMBURG
Gilbert Badia SINIRSIZ FEMİNİST: CLARA ZETKİN
Wang Shiqing HALKA VE DEVRİME ADANMIŞ BİR YAŞAM: LU SUN
İsmet Zeki Eyuboğlu ANILAR
İsmet Zeki Eyuboğlu ÖĞRENCİLER (Gençlik Anıları)
Burchard - Sonja Brentjes İBNİ SİNA (2. Baskı)
Julia Voznesenskaya KAMPLARDAN SEVGİ MEKTUPLARI
Derleyen: Etienne Fajon HAYATI SEVİYORLARDI/FRANSIZ DİRENİŞÇİLERİNİN SON MEKTUPLARI
Eugenia Ginzburg ANAFORA DOĞRU/I
Eugenia Ginzburg ANAFORUN İÇİNDE/II
Kate Millett UÇMAK
Erdoğan Alkan ELSA'NIN MECNUNU ARAGON
Ömer Faruk Ciravoğlu TİTREK HAMSİ ÖRGÜTÜ (2. Baskı)

KADIN

Fatmagül Berktay KADIN OLMAK, YAŞAMAK, YAZMAK (3. Baskı)
Aleksandra Kollontai BİR BÜYÜK AŞK (2. Baskı)
Aleksandra Kollontai İŞÇİ ARILARIN AŞKI
Lise Vogel MARKSİST TEORİDE KADIN (2. Baskı)
J. Mitchel - A. Oakley KADIN VE EŞİTLİK (3. Baskı)
Chanie Rosenberg KADINLAR VE PERESTROYKA
Miranda Davies ÜÇÜNCÜ DÜNYADA İKİNCİ CİNS
Jess Wells BATI AVRUPADA FAHİŞELİĞİN TARİHİ (2. Baskı)
Michéle Barret GÜNÜMÜZDE KADINA UYGULANAN BASKI
Germaine Greer İĞDİŞ EDİLMİŞ KADIN
Paule Salomon GÜNEŞ KADINI
Paule Salomon DİRİ VÜCUTLAR
Caroline Ramazanoğlu FEMİNİZM VE EZİLMENİN ÇELİŞKİLERİ
Soumaya Noamane - Guessou BÜTÜN UTANÇLARIN ÖTESİNDE
Anne Moir - David Jessel BEYİN VE CİNSİYET
Shere Hite - Kate Colleran İYİ AŞIKLAR, KÖTÜ AŞIKLAR (3. Baskı)
Marina Gambaroff SÖYLE BANA BENİ NE KADAR SEVİYORSUN
Elvin Süzer ÖLÜMÜNE SEVER MAÇOLAR
Elvin Süzer 3000 YILININ SIRLARI
Elvin Süzer ANA TANRIÇA ŞEYTAN
Elvin Süzer OTOYOL KRALİÇESİ
Tansu Bele KADIN - YAZIN - SİYASA (Denemeler)

Julia Heiman - Leslie Lopiccolo - Joseph Lopiccolo KADINLARDA ORGAZM OLMA YÖNTEMLERİ (2.Baskı)
Ines Rieder KADIN GÖZÜYLE KENT ÖYKÜLERİ
Tania Modleski HINÇLA SEVMEK

FELSEFE

Hazırlayan: Wilhelm Capelle SOKRATES'TEN ÖNCE FELSEFE
Keykâvus KABUSNAME
Immanuel Kant ETİK ÜZERİNE DERSLER
Aristoteles PROTREPTİKOS - EVREN ÜSTÜNE
Charles Fourier GELECEĞİN AŞK DÜNYASINDAN
Derleyen: Oğuz Özügül. SANATIN PSİKOLOJİSİ
Jaquel Attali UFUKTAKİ GÖRÜNTÜLER
İsmet Zeki Eyuboğlu UYGARLIĞIN IŞILDAKLARI
İsmet Zeki EyuboğluORTAÇAĞ FELSEFESİ
İsmet Zeki EyuboğluBİLGELERİN DİLİNDEN
İsmet Zeki EyuboğluYOKSUL ÖZDEYİŞLERİ - EĞLENCE SÖZLÜĞÜ
İsmet Zeki EyuboğluÇAĞIMIZIN ÇEVRİNTİLERİ
İsmet Zeki EyuboğluTOPLUM SARSINTILARI
İsmet Zeki EyuboğluDİLİN KAPISI
İsmet Zeki EyuboğluFELSEFE YAZILARI
İsmet Zeki EyuboğluFELSEFE AÇISINDAN 12 EYLÜL, DİN, BOŞLUĞUN EGEMENLİĞİ
İsmet Zeki EyuboğluİSLAMDA BÖLÜNMELER ÇELİŞMELER
İsmet Zeki EyuboğluİSLAMIN ÇÖKÜŞÜ
İsmet Zeki EyuboğluDİLİN KEMİĞİ
Cengiz Yıldırım - Aydın Öztürk AFŞAR TİMUÇİNLE DÜŞÜNCEYE YOLCULUK
Emile Noel GÜNÜMÜZDE BİLİMSEL GÖRÜNTÜLERİYLE RASTLANTI
Esat Korkmaz İNSAN TANRI
Esat KorkmazALEVİ FELSEFESİ
Esat Korkmaz ALEVİLERE SALDIRILAR

SÖYLEŞİ - DENEME

Nejdet Buldan BİTMEYEN YOLCULUK (Kaçış Öyküleri)
Günay Aslan YAS TUTAN TARİH, 33 KURŞUN
Metin Gür KAÇIŞIN ÖYKÜSÜ
Erdoğan Alkan AŞIK VEYSEL'DEN NÜKTELER
Oral Çalışlar ÖCALAN VE BURKAY'LA KÜRT SORUNU
Salman Rüşdü JAGUAR GÜLÜŞÜ (NİKARAGUA GEZİ NOTLARI)
İsmet Zeki Eyuboğlu GELİN CANLAR SÖYLEŞELİM
Fikret Otyam HU DOST
Ali Tiyar Gök SELBUS (Kutsal Işık)
Ali Ekber Aksu YENİ DÜNYA YENİ NESİL
İsmet Kemal Karadayı POLİTİKA VE EDEBİYATIMIZDA AYKIRI TİPLER