

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ahlak

felsefesine giriş

Lokman ilingir

Elis Yayınları: 6

Ahlak Felsefesine Giriş
Doç. Dr. Lokman Çilingir

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Editör
Dr. Mehmet Vural

Ofset Hazırlık
Zeynep Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
Özkan Matbaacılık

Birinci Basım
Şubat 2003

İkinci Basım
Ekim 2009

ISBN: 978 - 975 - 8774 - 01 - 8

Elis Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Ahlak Felsefesine Giriş

Metinlerle Ahlakî Temellendirme

Lokman Çilingir

YÜZGAİ	
İL HALK KÜTÜPHANESİ	
Tasnif No:	Demirbağ No:
120	52855

Elis Yayınları
Ankara 2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
I. BÖLÜM	
GİRİŞ	11
a. Felsefi Bir Ahlakın Gerekliliği	11
b. Ahlaki Temellendirme	23
c. Yeni Bir Ahlak	25
II. BÖLÜM	
AMPİRİK TEMELLENDİRME	27
Aristoteles	
<i>Nikomakhos'a Etik</i>	34
III. BÖLÜM	
METAFİZİK TEMELLENDİRME	
(TEOLOJİK TEMELLENDİRME DİLEMMA'SI)	43
Platon	
<i>Euthyphron</i>	47
Augustinus	
<i>Özgür İrade Üzerine</i>	56
P. T. d'Holbach	
<i>Ahlaki Sapıklığın Nedeni Olarak Din</i>	59
E. Brunner:	
<i>Etik Nihilizmin Alternatifi Olarak Dini Ahlak</i>	60
IV. BÖLÜM	
ONTOLOJİK KANITLAMALAR ve	
KANTIN KARŞI KOYUŞU	63
Farabi	
<i>İlk Mevcud Hakkında</i>	68
Anselm	
<i>Tanrının Gerçekten Varolduğu Üzerine</i>	69
R. Descartes	
<i>(Metafizik) Düşünceler</i>	70

G. W. Leibniz	
<i>Teodizee</i>	71
Kant	
<i>Tarının Varlığını</i>	
<i>Ontolojik Olarak Kanıtlamanın İmkansızlığı</i>	73

V. BÖLÜM

DUYGU ve AKLA DAYALI TEMELLENDİRMELER79

J. Bentham	
<i>Ahlak ve Kanun Koymanın İlkelerine Giriş</i>	84
Schopenhauer	
<i>Ahlakın Temeli Üzerine</i>	89
Kant	
<i>Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi</i>	92

VI. BÖLÜM

SON-TEMELLENDİRME PROBLEMİ107

H. Albert	
<i>Felsefi Bir Son-Temellendirmenin İmkansızlığı</i>	112
Karl-Otto Apel,	
<i>Son-Temellendirme Argümanı ve Mantıksal Yapısı</i>	115
<i>Son-Temellendirme Argümanının Geçici Takdimi</i>	115
<i>Son-Temellendirme Argümanına Karşı Bir İtiraz</i>	118
<i>Teorik ve Katı (Kesin) Refleksif Durum</i>	118

KAYNAKÇA121

DİZİN125

ÖNSÖZ

Bu çalışma öncelikli olarak felsefe ve etik ile ilgilenenlerin “ahlak felsefesi” sahasında, giriş niteliğinde başvurabilecekleri bir yardımcı ders kitabı olarak düşünülmüştür. Araştırma, ahlaki temellendirmeye dair konusal olarak sınıflandırılmış metinlerden oluşmaktadır. Okuyucunun sağlıklı bir karşılaştırma yapabilmesi için mümkün mertebe farklı, hatta çoğu kez birbirine karşıt bakış açılarını yansıtan yazar ve metinlerin seçilmesine özen gösterilmiştir.

Temellendirme problemi çerçevesinde her bir metin önce kendi içinde, sonra da kısmen karşılaştırmalı olarak analize tabi tutuldu. Bunu yaparken zor anlaşılır, uzun ve sıkıcı yorumlardan uzak duruldu. Ancak her adımda ahlak öğretimi tekniğine, felsefi didaktiğe sadık kalınmaya çalışıldı. Çalışmamızın orijinal metinlere dayalı analiz tekniğiyle yapılmış olmasının amacı okuyuculara ahlaki veya etik sorunları doğrudan filozofların ortaya koyduğu etik düşünce, tartışma, kanıtlama ve temellendirme yöntemlerinden hareketle sunmak ve bu şekilde onları etik-felsefi refleksiyona yönlendirmek, kısaca “felsefe yapmalarına” zemin hazırlamaktır.

Kısaca bu çalışmanın amacı, ahlak felsefesine ilgi duyanların, gerek yürürlükte olan ve kendilerinin de farklı boyutlarda sahip oldukları törel-ahlaki kural ve kanaatleri, gerekse karşı karşıya kaldıkları tarihi-evrensel etik düşünce ve sistemleri yeniden gözden geçirerek, bizzat kendilerinin gerekçelendirip-temellendirebildikleri, bilinçli ahlaki karar ve eylemde bulunmalarına yardımcı olmaktır.

Bu küçük kitapçıkta Hristiyan Dekalog'undan (On Emir) A-pel'a, Platon'dan Kant'a varıncaya kadar çeşitli ahlaki temellen-dirme metinleri incelenmiştir. Alıntılanan metinler, anlam bü-tünlüğünün bozulmaması ve önemlerine binaen Platon'un *E-uthyphron*'u ve Kant'ın *Temellendirme*'si hariç, yalnızca proble-min özünü yansıtacak ölçüde kısa tutulmuştur. Diğer yandan, temellendirme problemi dini-ahlak veya din felsefesinde önemli bir yer işgal ettiğinden, felsefe tarihindeki Tanrı kanıtlamaları (son-temellendirmelerde mutlak dayanak noktası olarak) ve bu kanıtlamalara karşı Kant'ın yönelttiği ciddi eleştiri çalışmamıza belli ölçüde dahil edilmiştir (4. Bölüm).

I. Bölüm'ün başlangıcında töre, öğüt, ahlak ve etik terimle-rinden neyin anlaşılması gerektiği ve niçin bir ahlak felsefesine ihtiyaç duyulduğu sorusu irdelendi. Daha sonra çalışmamızın asıl konusunu oluşturan "ahlaki temellendirme" hakkında kısa bir değerlendirme yapıldı. Bu değerlendirmeyi din ve ahlak tari-hinde önemli bir yer işgal eden "On Emir" in ahlaki temellendir-me açısından yeniden gözden geçirilmesi takip etti.

II. Bölüm'de önce Aristoteles'in etik temellendirmede takip ettiği yöntem ve kanıtlama tarzlarının bütün olarak görülebilm-e-i için, onun ahlak felsefesini sistematik bir disiplin olarak orta-ya koymaya çalıştığı *Nikomakhos'a Etik*'inin (*Nikomakhos Ahla-kı*) bütününün kısa bir özetine yer verildi. Sonra *Nikomakhos'a Etik*'in ilk altı paragrafı doğrudan alıntılandı. Aristoteles'in etiği Platon'un metafizik ahlak felsefesine nazaran ampirik bir karak-tere sahiptir, yani Platon'un takip ettiği tarzda bir takım ahlaki talep ve ilkelerden hareket etmek yerine, ahlaki etkinliklerimiz-den yola çıkarak nedenlere erişmeye çalışan, esas itibariyle ah-laki olgulara dayalı ve betimsel bir sistemdir.

III. Bölümde sunulan Holbach ve Brunner'e ait metinler, bü-tünüyle teolojik bir ahlaki temellendirmenin yanında ve karşı-sında yer alan iki radikal görüşü yansıtmaktadır. Platon'dan alıntılanan "Euthyphron" metni ise, felsefe-etik tarihinde teolo-

jik bir temellendirmenin var ettiği ikilemi ortaya seren ilk ve en bariz örnektir. Buna karşı IV. Bölüm, yukarıda da belirtildiği gibi, bir bakıma son temellendirme mercii olarak, Tanrının varlığının kanıtlanması problemine ayrılmıştır.

V. Bölümde etik temellendirmenin en güçlü ve aynı zamanda birbirine karşıt iki istikameti Mill ve Kant üzerinden sunulmaya çalışıldı. Kendilerinden sonra gelen tüm ahlak sistemlerini etkileyen bu iki düşünür veya etik sistem günümüzde dahi etik tartışmaların en önemli başvuru kaynağı olma özelliğini muhafaza etmektedir. Bu iki filozofla yakın fikri etkileşim içinde bulunan Schopenhauer'ın "acıma duygusu"na dayalı etik temellendirmesi de bu bölüm içerisinde sunuldu.

Son Bölümde (VI) ahlaki temellendirmenin imkan veya imkansızlığını savunan iki düşünür ele alındı. Albert ile Apel'in birbirine karşıt olarak ileri sürdükleri argümanlar, ahlaki temellendirme problemi üzerine kafa yormak isteyen kişilere, mantık zemininden hareketle sağlıklı bir analiz ve karşılaştırma imkanı sunacaktır.

I. BÖLÜM: GİRİŞ

a. Felsefi Bir Ahlakın Gerekliği¹

Ahlakla ilgili deyimleri güçlük çekmeksizin anlamamız ve kullanmamız, ahlaki olana dair sağlam bir *ön-bilgi* veya *anlayışa* sahip olduğumuzun göstergesidir. Bilim öncesi bu ön-anlayış bir bakıma ahlak dediğimiz şeyin kendisini veya konusunu oluşturur. Yine günlük hayatımızda gerek kendimizin gerekse başkalarının tavrı ve davranışları üzerine ahlaki bir yargıda bulunmak, daha doğrusu onlara ahlaki bir değer atfetmek durumundayız. Yani onlar “iyi” veya “kötü”dür, “ahlaki” ya da “ahlak-dışı”dır. Bu tür bir değerlendirme, yukarıda da belirtildiği gibi, her insanın doğuştan getirdiğini varsaymak zorunda kaldığımız bir olgudur.²

“Ahlaki” sözcüğü belli yargı, kural, tavır ve ilişkileri nitelendiren bir sıfattır. “Ahlaki” veya “töresel” ifadeleri burada esas olarak, “ahlakten iyi” değil, aksine “ahlak sahasına ait olan” anlamında kullanılmaktadır. Ahlaki sıfatının karşısı da “ahlaksız” veya “töre tanımaz değil”, “ahlak-dışı”dır.

1 Yazının başlığını, batı dillerindeki yaygın kullanımına paralel olarak, “felsefi bir etiğin (ahlak felsefesinin) gerekliliği” değil de, “felsefi bir *ahlakın* gerekliliği” şeklinde koymamızın nedeni bir yandan çalışmamızın asıl gayesinin günlük pratiği içinde ahlaki eylemlerin temel yönlendiricisi güdü ve yargıları, dolayısıyla ahlaki olanın temel konusunu analitik tarzda ele almak istememiz, -bu bir bakıma etik öncesi aşamanın araştırılması olarak da anlaşılabilir, diğer yandan da “etik” sözcüğünün Türkçemizdeki karşılığıyla, konu başlığının birlikte düşünüldüğünde ortaya çıkacak çelişkidir. Yani bu durumda başlık “felsefi bir ‘ahlak felsefesinin’ gerekliliği” şeklinde olacaktı ki, bu ne anlam ne de amaç olarak uygundur. Ayrıca batı dillerinde “felsefi etik” deyimini kullanmayı tercih etmenin önemli bir nedeni de onu “dini” veya “tıbbi etik” gibi diğer etik disiplinlerden ayırma arzusudur. Bu makale *Felsefe Tartışmaları* (29, 2002) dergisinde yayınlanmıştır.

2 Bkz. I. Kant (1785), VII (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [GMS]), BA, 20 f.; H-E. Hengstenberg (1989), 133 ff.; A. Anzenbacher (1992), 11.

“Ahlak” veya “ahlak bilimi” bizde batı dillerindeki “moral” (morals) kavramına karşılık olarak kullanılır.³ Moral kavramı Yunanca’daki “ethos” kelimesinin Cicero tarafından Latince’ye uyarlanmış halidir. Ethos sözcüğünden türetilmiş olan “etik” ise, *öznel* yönüyle bireyin niyet, anlayış ve tutumunu, *nesnel* yönüyle de ahlak, töre ve alışkanlıkları niteler. Her iki yönü kapsayacak tarzda *etik ethosun, ahlaki olanın bilimidir*.

Ahlak veya töre iyi ve kötünün ne olduğunu söylemekle yetinirken, ahlak felsefesi bir davranışın iyi veya kötü olduğu yargısına nasıl varıldığını inceler. Ahlak felsefesi insanı, onun tutum, tavır ve davranışlarını gerek ferdi gerekse toplumsal sahada inceleme konusu yapar. İnsan eylemlerinde etkin olan istek ve arzuları ve nihayet onların arkasında duran niyet ve amaçları sorgular. İyinin-kötünün, erdemli ve erdemsizin ne anlama geldiğini belirleyerek genel ilkelere varmaya çalışır. Sonra da ortaya konulan bu ilkenin her bir ahlaki olgu için zorunlu bağlantılar içerip içermediği, genel geçer bir ilke olup olamayacağı araştırılır. Böylece etik, felsefi bir disiplin olarak, ahlaki olanın eleştirel tarzda aydınlatılması ve temellendirilmesi anlamına gelir.

Günlük dilde *ahlaki olanı* ifade etmek için kullandığımız pek çok kelime vardır. Genelde bu kelimeler *ahlakla ilgili deyimler* olarak adlandırılır. Bu çerçevede biz “iyi-kötü”, “erdemli-erdem-siz”, “haklı-haksız”, “özverili-bencil” kelime çiftlerini ve yine “yasak”, “emir”, “ödev”, “sorumluluk”, “vicdan”, “günah”, “güven”, “pişmanlık” vb. gibi sözcükleri kullanırız. Ancak bu tür kelimeler sıkça ahlakla ilgili olmayan anlamlarıyla da karşımıza çıkarlar. Örneğin iyi bir terzi veya kötü bir yazı karakterinden söz

3 “Ahlak”, Arapça “hulk” kelimesinin çoğulu olup din, tabiat, huy ve karakter gibi manalara gelir. Buna karşın “moral” kelimesi kaynağında irade, bilhassa Tanrı veya hükmedenlerin insan üzerindeki iradesi, dolayısıyla buyruk ve kanunlar ve sonra da yerleşik töreler ve alışkanlıklar anlamına gelir ki, zamanla “ethos” sözcüğüne paralel olarak kişinin hayat tarzı, niyet ve karakter özelliklerini belirtmek amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde ise ahlak veya töreden genel olarak belli insan topluluklarının karşılıklı ilişkilerinde benimsemiş oldukları davranış kuralları, kabuller ve ilkeler anlaşılmaktadır (Geniş bilgi için bkz. H. H. Schrey (1977), 15f.; B. Akarsu (1988), 18; F. Ricken (1989), 14; H-E. Hengstenberg (1989), 13 f.; A. Pieper (1999), 29 vd.).

ederiz. Bu kelimelerin ne zaman ahlakla ilgili ne zaman ahlakla ilgili olmayan bir anlamda kullanıldıklarını ayırt etmek gerekir.

Dikkat edilirse yukarıda kullanılan iyi ve kötü gibi kavramlar ahlaki olanla ilgili belli bir kararı, yargıyı dile getirirler. “Yalan söyleme!”, “Muhtaçların yardımına koş!”, “Çevreyi kirletme!” gibi ifadeler hep bu türden yargılardır. Biz bir karara vardığımızda, farklı tutum veya davranış ihtimalleri arasında bir tercih yaparız. Bir davranışı terk ettiğimizde de bir karara varmış oluruz. Hatta belli bir meseleye dair bir karara varmamayı düşündüğümüzde bile, gerçekte o meseleyle ilgilenmeyeceğimize veya onu kendi akışına bırakacağımıza dair bir karara varıyoruz demektir. Ahlaki yargıların bir başka özelliği de onların öncelikli olarak davranışlara, sonra da şahıs ve toplumsal oluşumlara, yani sosyal sahadaki ilişkiler ağı, kurumlar, düzen ve kurallara yönelik olmasıdır. Bu çerçevede insan hayatının bir dizi kararlar ve yargılardan oluştuğunu görürüz.

Acaba ahlaki kararlarımız nasıl oluşmaktadır? Onları belirleyen doğuştan gelen bir yeteneğimiz var mı? Yargılarımız nesnel, genel geçer bir yapıya mı sahiptirler, yoksa bütünüyle öznel midirler? Ahlaki talepler ne anlama geliyor? Mesela, neden yalan söylenmemeli? Neden muhtaçlara yardım edilmeli? Neden bir şeyleri görev edinmeli insan? Ahlak felsefesi bu tür sorular yardımıyla nihai cevaplara yönelir, doğru karar ve davranışların neler olduğunu belirler, bir başka ifadeyle onların temellendirilip temellendirilemeyeceğini araştırarak ilkelere varmaya çalışır.

Şimdi sırasıyla ahlaki ön anlayışı var kılan ve dolayısıyla felsefe öncesi sahayı oluşturan temel kavramlardan “vicdan”, “bilinç”, “özgürlük”, “ödev ve sorumluluk” ile “niyet”i inceleyelim.

Vicdan

Yukarıda da vurguladığımız gibi, her sıradan insan şu veya bu şekilde iyi ve kötünün ne olduğuna dair bir bilince sahiptir, dolayısıyla iyiye yönelmeye, kötünden uzak durmaya çalışır. İşte biz bu kendiliğinden, özel bir ahlak veya felsefe eğitimi alınmaksızın sahip olunan iyi bilgisine gündelik dilde *vicdan* diyoruz.

Bu konuda geniş kapsamlı çalışmalarıyla tanınan Thomas von Aquin'e göre "vicdan (conscientia) gerçek anlamda [...], davranışlarımızı yönlendirmede kullandığımız bilgi (scientia) aktıdır."⁴ Kitaplı dinler açısından vicdan daha ziyade ahlaki bir refleksiyon, insanda "Tanrının sesidir."⁵ Pratik açıdan bakıldığında vicdan, insanın sırf kendisi için kullanımda olan aklıdır. Çünkü kişinin vicdanı bir başkasının ne yapması gerektiğine dair yargıda bulunmaz.

Vicdana dair soruları cevaplamak için izlenecek en doğru yol, günlük hayatta vicdanla ilgili tecrübelerden hareket etmek olacaktır. Bu bağlamda sıkça kullanılan "iyi-temiz vicdanlı", "kötü vicdanlı", "vicdansız" gibi deyimleri inceleme konusu yapmalıyız. Vicdanla ilgili tecrübelerimizin ortaya koyduğu olguları özetlemek gerekirse:

Vicdan, yukarıda da vurgulandığı gibi, öznel, kişiye özgü ve her şeyden önemlisi içsel bir ahlaki yargı veya yargı mercii ile getirir. Her yargı gibi vicdani yargılarımız da doğru veya yanlış olabilir. Önemli bir ayrıntı da, vicdani yargıların doğru veya yanlışlığının mantıki olarak temellendirilebilme güçlüğüdür. Tüm vicdani yargılar özgürlüğü şart koşar. Ancak vicdan özgürlüğü talebi, eğer vicdanın öngördüğü davranışlar, başkalarının davranış ve hedefleriyle çelişir veya onlara zarar vermeye başlarsa problem oluşturur.

"İyi-temiz vicdan" kişiyi sorgulamaz, azap çekirtmez, sesine kulak vermeye zorlamaz. Buna karşın belli bir huzur ve güven verir. "Kötü vicdan" ise daha ziyade istenmedik bir davranışı takip eder ve "böyle davranmamalıydım!", "bunu yapmak zorunda değildim" şeklinde insan bilincine veya benliğine baskı yapar. Dolayısıyla kötü vicdan kişinin kendi kendisiyle mücadelesine yol açar. Bu mücadele kişide acı veren bir yaralama, çok güçlü bir suçlama veya sorgulama hissine yol açabilir. "Kötü vicdan benimle mümkün olan alternatiflere dair tartışmaz ('bu başka türlü yapılabilirdi'), aksine beni olumsuz değerlendiren bir ey-

4 Thomas von Aquin (1952-62), I-79, 13.

5 Bu konuda bkz. G. K. Mainberger (1975), 90-107.

lemimden sonra mahkum eder ('sen şöyle kötü davrandın'). Bu tür bir mahkumiyetle kendimi suçlu hissedirim."⁶ Suç kavramı özgürlük olmaksızın düşünülemez. Çünkü, ancak özgür olan, bir eylemi yapma veya terk etme seçeneğine sahip olan kişi suçlanabilir.

Vicdan kişiyi, öngördüğü tehlikelere karşı korumak için, kendi "sesi" veya "çağrısına" itaat etmeye zorlar. Vicdanın en önemli özelliklerinden biri de, insanın bir kısım eylemlerini sorgulayıp, reddederek, suçlanmayan ve reddedilmeyen "doğru" düşünce ve davranışa kapı aralamasıdır. Yani vicdan bir detektör misali, yalnızca kötü eylemle karşılaştığında bizi uyaran bir alettir.

Vicdanın mahiyetinin ne olduğu, kaynağının insanda mı yoksa ilahi bir mercide mi aranması gerektiği, insan davranışları için insan haricinde yüksek bir ilke kabul edilip edilemeyeceği, vicdanın sesinin insanı yanılgıya sürükleyip sürüklemeyeceği ahlak felsefesinin olduğu kadar din, psikoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin de ana tartışma konusudur. Aynı toplumdaki fertlerden birinin vicdan namına yaptığı bir eylemi, bir diğerrinin yine onu ileri sürerek terk etmesi bu konudaki belirsizlikleri daha da artırmaktadır. Yine, ne ölçüde vicdanın dış etkilere, mesela eğitime, toplumsal ilişkilere, hayat tarzlarına bağımlı olduğu cevap bekleyen sorulardır. Kısaca, vicdan kavramının çok yönlülüğü ve ona dair değerlendirmelerin çoğu kez birbiriyle çelişiyor olması, mahiyeti ve işlevine dair soruları ahlak felsefesi açısından kaçınılmaz kılmaktadır.

Bilinç

Ahlakla ilgili olay ve nesnelere dair yargılarımızın merci-i olan vicdan, aynı zamanda "ahlaki bilinç"imizin bir ifadesidir. Felsefe öncesi ahlaki bilinç, ahlak felsefesinin temel dayanak ve aynı zamanda araştırma konusudur. "Bilinç" genel olarak nesnelerin tasavvuru olarak anlaşılırken, ahlaki ve hukuki gereklilik (Sollen) "ben-bilinci" kavramıyla dile getirilmektedir.⁷ O, dar

6 H. Holzey (1975), 156; ayrıca bkz. H-E. Hengstenberg (1989), 145 ff.

7 Bkz. Handbuch philosophische Grundbegriffe, Bd. I, S. 233.

anlamıyla, kişinin her tür iç duyuş, düşünce ve algılama etkinliklerini kapsar. Bilinç bizim, her çeşit tecrübe ve yaşantımızı bir biriyle bağlantılı ve bütün olarak algılamamızı sağlayarak, geçmiş, hal ve geleceğe dair genel bir dünya görüşü veya hayat anlayışına sahip olmamıza yardımcı olur. Biz bir nesne ve olaya dair tam bir bilinçlilik haline onu yalın olarak algıladığımız zaman değil, ancak onu aynı zamanda iç duyuş ve kavrayışımızın nesnesi yaptığımızda erişiriz.

Sıradan insanın ahlak bilinci ahlaki normların temellendirilmesini şart koşar. Çünkü ahlaki kurallar ancak onların temellendirilebileceğine dair inandırıcılıklarını muhafaza ettikleri ölçüde yürürlükte kalabilir. Ahlaki kural ve taleplerin geçerliliği sorgulanmaya başlandığında da, etiğin ahlaki yargılar üzerine refleksiyonu kaçınılmaz olur. Bu gereklilik daha ziyade bir toplumda ahlaki değer ve normlara dair uzlaşma ortadan kalktığında ve birbirleriyle uzlaşmaz ahlaki görüşlerin çokluğu hakim olduğunda kendini hissettirir. Ancak tam tersi durum söz konusu olduğunda, yani bir toplumda ahlaki değerlere dair yaygın bir anlaşma var olduğunda, bu uzlaşmanın ne ölçüde doğru olup olmadığı noktasında ahlak felsefesine ihtiyaç duyulur. Ayrıca günümüz modern toplumlarında teknik ve tıbbın ortaya çıkardığı yeni imkanlar sürekli olarak yeni çatışma konuları doğurmaktadır. Bu tür çatışma ve problemleri sıradan insan bilincinin çözmesi mümkün değildir. Tıbbi etik, genetik veya ekoloji etiği gibi etik alt dalları bu sahalardaki problemleri çözme maksadıyla ortaya çıkan yeni disiplinlerdir. Dolayısıyla sıradan insan akıllı veya bilinci, Kant'ın da belirttiği gibi, spekülâtif bir ihtiyaçtan değil, pratik nedenlerden dolayı kendi sınırlarını aşır felsefenin alanına girmeye zorlanır.

Özgürlük

Özgürlük, ahlak felsefesinin imkanının temel şartıdır. Çünkü şu veya bu yargıya varma ya da herhangi bir davranışı yapma ya da terk etme seçeneğine sahip olmayan kişinin ahlaki taleplerle karşı karşıya kalması mümkün değildir. Dahası, bir eylemin ah-laken "iyi" bir eylem olabilmesi için, yalnızca *özgürlükle olması*

yeterli değil aynı zamanda özgürlüğü amaçlaması gerekmektedir.⁸ Bu nedenle ahlak felsefesi özgürlüğü varsaymak zorundadır. Acaba ahlak felsefesi için vazgeçilmez olan özgürlüğün mahiyeti nedir?

Özgürlüğe dair herkesin üzerinde anlaşılabilceği bir tanıma varmak imkansız gözüküyor. Hatta bu konuda ortaya konan tanımlar yalnızca birbirleriyle örtüşmemekle kalmayıp, çoğu kez kendi içlerinde çelişiklerdir de. Yine özgürlüğün hukuk, felsefe, siyaset gibi farklı disiplinler açısından yüklendiği anlam farklıdır. Günlük dile göz atıldığında özgürlüğün bu sorunsal yapısı hemen fark edilir.

Bir mahkum veya esir için özgür demek, o kelimelerin anlamalarıyla çelişir. Ancak söz konusu kişi veya kişilerin yüksek seviyede bir iç-düşünce özgürlüğüne sahip olabilecekleri de düşünülebilir. Elbette bu durumda "eylem" özgürlüğü olmayan kişinin gerçek manada özgür olup olmadığı sorusu karşımıza çıkar. Yine biz mahkum olmayan bir insanı özgür diye nitelendiriyoruz, oysa aynı insan tabii olduğu sosyal ilişkiler ağı içinde çok yoğun bir bağımlılık (özgür olmayış) baskısı altında bulunabilir. Bir başkası da insanın gerçek manada özgürlüğe ancak, iradesini onu belirlemeye çalışan her tür dürtü, arzu ve hırstan uzak tuttuğu ölçüde erişeceğini savunabilir, her ne kadar bu tür bir özgürlük anlayışı ilk anda özgürlükle çatışıyor gibi görünse de.⁹

Özgürlük kavramının genelde doğurduğu güçlükleri bir yana bırakarak, konumuz açısından, ahlaki sahada ne anlama geldiğini veya böyle bir özgürlük anlayışının felsefi bir etiğe niçin gerek duyduğunu kısaca belirtmeye çalışalım.

Ahlaki sahada insan, içeriksel olarak ya vicdana ya da onunla bağlantısı içinde dini veya örfi değerlere dayalı olarak oluşan bir dizi ahlaki emir ve yasaklarla karşı karşıyadır. Özgür insan hiçbir şeye bağımlı olmayan, ahlaki alanda bile bütünüyle kendi iradesiyle yönünü çizebilen kişidir. Ancak yukarıda genel ola-

8 Krş. A. Pieper (1999), 51.

9 Özgürlüğün mahiyeti ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz. N. Öner (1982).

rak değinilen özgürlüğün birbirine zıt yapısı yeniden bir problem olarak karşımıza çıkar. Ahlaki özgürlüğü, arzuladığını yapma ve arzulamadığını terk etme veya farklı alternatifler arasında bir tercih yapabilme gibi basit, farklılaşmamış, kuralsız “keyfi” ya da “tercih” özgürlüğüne indirgemeyeceğimize göre geriye tek bir alternatif kalıyor; ahlaki özgürlüğü insanın *ahlaki niteliklerine* bağlamak.

Günlük ahlaki tecrübelerimiz, her sıradan insanın iyi ve kötüye dair sağlam bir pusulaya sahip olduğunu gösterir. Bu pusulayı bize sunan vicdan veya onun farklı bir şekilde ifadesi olan ahlaki bilinçten başkası değildir. Öyleyse ahlaki özgürlüğümüzün kaynağını bilinç veya vicdanımızdan başka bir yerde aramayız. Başka bir ifadeyle, ahlaki emir ve yasaklar ahlaki bilinç veya vicdanımızın sesinin doğrudan bir belirlemesi olmadıktan sonra özgür sayılamazlar. Burada şüphesiz bir “itaat”, “boyun eğme” söz konusu, ancak bu itaat kişinin kendi kendisini belirlemesi, bilincinin içleşmesi ve dolayısıyla ben-bilincine erişmesi demek olan bir itaattir ki, insanın bağımlılığının değil, aksine özgürlüğünün göstergesidir. Bu durum, Kant’ın tabiriyle, iradenin (pratik aklın) bizzat özgürlük adına kendini sınırlaması veya kendi kendine bir yasa koymasısıdır.

Yine de ahlak felsefesi aşağıdaki sorulara açık cevaplar vermek zorundadır. Ben bilinci ve vicdan özgürlüğünde kendini bulan ahlaki özgürlük bir yanılsama olabilir mi? İnsan iradesini belirleyen motiflerin ahlakiliğinin ölçütü ve özgürlükle ilintisi nedir? İnsan bütünüyle özgür davranabilir veya insan iradesi özgür olarak belirlenebilir mi? Ahlaki özgürlük doğası gereği sınırsızlık, mutlaklık iddiasında olduğuna göre, bireyin özgürlüğünün özgürlük adına başkalarının özgürlüğüyle sınırlandırılmasının doğurduğu çelişki nasıl ortadan kaldırılacaktır? Sınırsız bir ahlaki özgürlüğe karşın, sınırlı bir eylem özgürlüğünden söz edilebilir mi?

Ödev ve Sorumluluk

Ödev ile eğilim arasındaki karşıtlıktan hareket eden Kant, ahlaki sahanın temel fenomenini gereklilikte (Sollen) görür. Bu-

na göre bir eylemin ahlaksal değeri doğrudan doğruya ödev bilincine dayanır, yani bireyi bir eylemi yapmaya yöneltten *eğilim* değil de *ödevse*, bu eylemin ahlaki bir değeri var demektir. Ödev, “[ahlaki] yasaya saygı gereği yapılan bir eylemin zorunluluğudur.”¹⁰ Ancak buradaki zorunluluk, doğa zorunluluğu değil, insanın numenal varlığıyla ilgili olan, ahlak yasasına bağlı zorunluluktur.

Hayatın her sahasında olduğu gibi etik sahada da, değişen sosyal olay ve şartlara göre yürürlükte olan geleneksel ahlaki değer ve yargılar zamanla çözülmekte, yerlerine yenileri gelmektedir. Sorumluluk kavramının ahlak felsefesinde ağırlık kazanmasında, bir taraftan özellikle Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra gelişen sosyal olaylar, diğer taraftan Kant’ın ödev ahlakına karşı git gide artan olumsuz tepkiler önemli rol oynamıştır. Ödev deyiminin reddedilmesinin bir başka nedeni de, bireyi belli bir ahlaki veya sosyal otoriteye tabi kılmasına karşın, onun diğer insanlarla ilişkilerindeki karşılıklılığı yeterince kapsamıyor olmasıdır.¹¹

Gerçi Kant sorumluluk kavramını doğrudan kullanmaz, onun yerine Ortaçağda popüler olan “imputatio” deyimine yer verir. “Imputatio, pratik yasayla ilişkisi içinde, bireyin özgürlüğünden kaynaklanan eylemin yargısıdır.”¹² Imputatio kavramı doğrudan sorumluluğa (Verantwortung) karşı gelmeyip, daha ziyade bir eylemin ahlaki neticesine katlanma (Zurechnung) şeklinde anlaşılmaktadır. Günümüzde dahi batıda sorumluluk kavramı bu tarihi çerçevesine uygun olarak tanımlanmaktadır.¹³

Son zamanlarda sorumlulukla ilgili iki temel problemden biri onun tarihselliği, diğeri de dil ile bağlantısıdır. Gerçi onun tarihselliği insanın bizzat sorumlu olarak katıldığı açık, değişken

10 I. Kant (1785), VII, BA 14.

11 Krş. J. Schwartlaender (1974), 1578; ayrıca H. M. Baumgartner/A. Eser (hrs.) (1983).

12 I. Kant (1991), 66.

13 Mesela W. Brugger (1967) yazmış olduğu Felsefe Sözlüğünde sorumluluğu, “insanın irade özgürlüğünün ve bu özgürlükten kaynaklanan davranışın yüklenildiği sorumluluğunun (Zurechnung) zorunlu bir neticesi” diye tanımlıyor.

bir dünya ve toplum hayatına atıfta bulunmaktadır. Ancak tüm yazarlar insanın doğa ve tarihle bağlantısında aynı zamanda özerk olduğunun da altını çizmektedirler. İnsana gerçek değerini sağlayan da bu özerkliğidir. Dil ise bu düşünürlere göre, insanın onun içinde ve onun vasıtasıyla dünyadaki sorumluluğunu kazandığı biricik araçtır.¹⁴

Tam bir sorumluluk kişinin hem kendisine hem de başkalarına karşı eylemlerindeki sorumluluğu kapsar. Başkalarının eylemleri karşısında duyulan sorumluluk duygusu bilhassa haksızlık, şiddet veya özgürlüğümüzün sınırlandırılması hallerinde kendini gösterir. Bir kişinin sorumlu davranması demek, bir bakıma ona içinde yaşadığı toplumda biçilen rolleri benimsemesi ve geçerli normlara uygun davranması demektir; iyi bir baba, iyi bir eğitimci veya iyi bir politikacı gibi. Bu değerlendirmede aslında temel bir ahlaki maksim, yani “iyi bir hayat” ilkesi yatmaktadır. Sorumlu bir hayat bu çerçevede iyi bir hayat tarzıyla örtüşmektedir.

Statü ve rollerle bağlantısı çerçevesinde bireyin toplumsal önemli bir boyutu ortaya çıkar. Somut bir olayla örneklenmeye çalışırsak; bir mahkeme sürecinde yargıç hukuk kurallarına uygun davranmakla ödev veya sorumluluğunu, dolayısıyla yargıçlık rolünü yerine getirmiş olur. Ancak yargıcın gerçek sorumluluğunun göstergesi, kural ve tüzükleri harfiyle uygulamasının ötesinde, bir insan olarak sanığa karşı takındığı tavır, gösterdiği inisiyatifdir. Kant’ın terminolojisiyle ifade edersek, “ödev uygun bir eylem” ile “sorumluluktan kaynaklanan eylem” farkıdır bu. Kişi sorumluluğun kendini aşan boyutlarıyla, birlikte ve içinde yaşadığı aile, işyeri, çeşitli sosyal grup ve cemiyetlerde karşı karşıya gelir. Keza komşu bir ülkede yaşanan deprem veya fakir bir ülkedeki açlık felaketi de bizi sorumluluk sahibi bir insan olarak tavır almaya zorlar.

Felsefi bir ahlak açısından sorumluluk kavramının kapsadığı bir problem de, “belli bir merci karşısında duyulan sorumluluk duygusu” konusunda ortaya çıkar. Böyle bir merciin tasav-

14 Bkz. J. Schwartlaender (1974), 1580.

vuru, ancak bu merci sorumluluğun ahlaki temel karakterine işaret ediyorsa doğru olabilir. Aksi takdirde sorumluluk insanın özgür varlığı üzerine bina edilen bir zorunluluk olmayıp, heteronem (yaderk) bir ilke olacaktır. Bu bağlamda insanın Tanrı karşısındaki sorumluluğu, felsefi etik ile dini etik arasında hâlâ çözümlen bekleyen bir problemdir.

Sorumluluk duygusunu doğuran en önemli nedenlerden biri, farklı faktörlerin etkisiyle oluşan ilişkilerimizin “başka türlü de olabileceği” ihtimalidir. Sorumluluk böylece, başka türlü de olabilecek insan eylemlerine dair seçici bir istikameti gösterir. Başka türlü olabilme imkanı, başka türlü olması “gerektiği” düşüncesini doğurur. Buradaki gereklilik, sorumluluğun akıl ile temellendirilebilir yönü olarak karşılıklı ilişkilerdeki ideal modeli tasvir eder. Gereklilikle birlikte aynı zamanda sorumluluk kavramından ödev kavramına geçilmiş olur.

Niyet

Ahlak sahasındaki araştırmasına sıradan insanın ahlak bilincini temele alarak başlayan Kant, gerek dünyada gerek onun dışında kendi başına, sınırsız, mutlak değeri olan şeyin yalnızca “iyi irade (niyet)” olduğunu söyleyerek, iyi niyeti en yüksek ahlaki ilke olarak deklare eder. “İyi irade, etkisinden, elde ettiklerinden veya hedeflenen herhangi bir amaca ulaşmaya uygun olmasından dolayı değil, ama yalnızca irade (isteme) olarak, yani kendi başına iyidir.”¹⁵ Böylece Kant’a göre ahlaki değer, ancak iradi eylemin niyetinin niteliğinde aranabilir.

Eylemde bulunan kişinin vicdanı pratik ahlaki yargıların ölçüsü olarak alınırsa, ahlaki iyi vicdana uygun olan, ahlaki kötü de vicdana aykırı olan şey olur. Bu durumda temiz vicdan veya iyi niyet her tür ahlaki eylemin ölçütü, dolayısıyla ahlaklılığın dayandığı biricik değer olur. Gerçekten *insan için bu dünyada iyi niyet, temiz vicdan ve hoşgöründen daha yüce erdemler yoktur*, ancak bu değerler *kötüye kullanıldıklarında*, yani doğru olan davranışa değil de yanlış ve ilkesiz eyleme eşlik ettiklerinde do-

15 I. Kant (1785), VII, BA 3.

ğacak sapma ve kargaşadan daha kötü bir şey olamaz. Neticede insan niyetinin saflığına sığınmak ile onun kendisini düşüreceği yanılgıdan sakınmak arasında gidip gelir.

Çoğu kez insanların iyi niyet ve samimiyetinden şüphe etmek mümkün değildir, fakat nasıl oluyor da bazen iyi niyet ve samimiyet her tür yanlış ve kötülüğe zemin teşkil ediyor? Diğer taraftan kasıtlı ve kötü niyetle yapılan bir eylemin ahlaki sonuçları bazen, bilinçsiz ve iyi niyetle yapılan, ancak ahlakla örtüşmeyen eylemlerden daha zararsız olabiliyor. Acaba failin kastı ve kötü niyeti aşikar olduğunda, gerekli önlemleri alabilme imkanı mı, bu tür bir “ahlaka aykırı tavrı” neticeleri açısından bakıldığında diğerinden daha zararsız kılıyor? Bir örnek vermek gerekirse: Göçük altında kalan bir insanın, zamanında müdahale etmeyen veya etse bile yeterli beceri ve donanımına sahip olmayan kurtarma ekibi tarafından ölüme terk edildiğini düşünelim. Şimdi bu kurtarma eylemine katılan insanlara sorulduğunda, hepsi tüm iyi niyetleri ve güçleriyle göçük altında kalan insanı kurtarmaya çalıştıklarını söyleyecekler ve onların iyi niyetinden de gerçekten kimsenin şüphesi olmayacaktır. Ancak ortada bilinçsizliğin, tedbirsizliğin, yanlış teknik kullanımının veya önceden gerekli tedbir ve donanımına sahip olmamanın neden olduğu bir ölüm vakası vardır. Bu sonuçtan şüphesiz kurtarma ekibinden, o ekibi yeterince teknik araç-gereç ve beceriyle donatmayan yöneticilere kadar herkes sorumludur. O zaman *iyi niyet, ancak ve ancak doğru bilgi ve iyi davranışa eşlik ettiği sürece ahlaki bir değere sahiptir.*

Sonuç olarak, ahlaki olanı oluşturan felsefe öncesi sahaya ait çeşitli yargı ve değerler felsefi bir refleksiyona veya kavramsal belirlemeye ihtiyaç duyarlar. Bu gereklilik öncelikle felsefenin mahiyetinden kaynaklanıyor. Çünkü, eğer felsefe tüm gerçekliği kavramsal olarak değerlendirme çabasıysa, ahlak felsefesi veya onun konusunu oluşturan insanın ahlaki kanaat ve eylemleri bu çerçevenin dışında tutulamaz. İkinci neden ise insanın günlük yaşantısı içinde karşı karşıya kaldığı, ahlaki olana dair karar verme ve bu karara uygun davranma olgusudur. Gerçi, Kant'ın da haklı olarak vurguladığı gibi, sıradan bir insan dahi neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bilir, hatta o ahlaki mesele-

lerde çoğu kez felsefeciden daha şaşmaz bir pusulaya sahiptir. Ancak yargılama gücü, bir sürü yabancı, konuya özgü olmayan düşüncelerce kolayca ayartılabilir. Böylece sıradan insan aklı, diyor Kant, spekülatif nedenlerden değil, “aksine pratik nedenlerden dolayı, kendi sınırlarının dışına çıkmaya ve pratik felsefenin sahasına girmeye itilir.”¹⁶ Yani yaygın ahlak (halk bilgeliği) neticede felsefi bir ahlaka geçişi zorunlu kılar.

Felsefi bir ahlaktan beklenen, ahlaki olanın özünü teşkil eden “iyi”nin ne anlama geldiğini, ahlaki bilinç ve yargının nasıl oluştuğunu, ödev ve sorumluluk kavramlarını, özgür eylemin niteliğini ve bilhassa, niçin insanın ahlaki davranmak zorunda olduğunu açıklamaktır. Etiğin önemli bir ödevi de, gerek temel ahlaki eylem ve olguları göreceli, şartlı yapılarının ötesinde enine boyuna inceleyerek, gerekse farklı ahlak sistemlerini ayrı ayrı ve karşılaştırmalı olarak analiz ederek genel kural ve ilkelere varmaktır. Kısaca, ahlaki pratiğin teorisini, bilimini tesis etmektir.

b. Ahlaki Temellendirme

Bir eylem için, o her şart altında *iyidir* veya *kötüdür* demek ne anlama geliyor? Şu şekilde *davranmalısın*, davranmak *zorundasın* veya *davranmamalısın* derken acaba tam olarak neyi kast ediyoruz? Bu tür ifadeler temellendirilebilir mi? Yoksa onlar hiçbir tarzda bir temellendirme ya da gerekçelendirmenin konusu yapılamazlar mı? Ve şüphesiz etik açısından mutlaka cevaplandırılması gereken bir soru da, burada “temellendirme”nin ne anlama geldiğidir.

Ahlaki temellendirmeyi, (ahlaki-dini) öğüt, töre ahlak ve etik üzerine derin bir düşünce ve buradan da ahlaki kavram ve yargıları gerekçelendirmeye, meşrulaştırmaya yönelik eleştirel-reflektif bir yöntem olarak tanımlayabiliriz.

Verilen tanımdan da anlaşılacağı üzere, temellendirme veya haklılaştırma sürecinde önemli bir adımı, ahlaki-dini öğüt¹⁷

16 I. Kant (1785), VII, BA, 23.

17 Bana göre, bir kişinin eyleminden sorumlu tutulmasının zorunlu şartı olan tercih özgürlüğünün gerçekleşebilmesi için, “dini emir ve yasakların” kelimenin tam anlamıyla ve bütünüyle “öğüt” olarak algılanması zorunludur.

üzerindeki refleksiyon oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ahlaki temellendirme, ahlak ve töre üzerine ahlaki öğütün katılımı suretiyle gerçekleşen bir felsefi düşünce tarzı olarak kendini göstermektedir.

Bu bölümün ilk kısmında, *ahlak* veya *törenin* iyi ve kötünün ne olduğunu ortaya koyarken, *ahlak felsefesinin* bir davranışın iyi veya kötü olduğu yargısına nasıl varıldığını, insan eylemlerinde etkin olan istek ve arzuları ve nihayet onların arkasında duran niyet ve amaçları sorguladığını söylemiştik. Böylece genel olarak etik, ahlak ve töre üzerine yapılan sistematik bir düşünce tarzıydı.

Ahlaki öğüt sözünü ettiği şey üzerinden mutlak iyiye erişmeye çalışır ve saf gereklilik olarak kalır. Ancak bu haliyle o daha ziyade dildir, söylemdir; yani bizzat iyi değildir ve daima gerçek ve gerçek olmayan iyyinin bir karışımı durumundadır. Bu yüzden de, Kant'ın tabiriyle, bir "geçiş"i veya temellendirmeyi gerekli kılar.

Ahlakın (ahlaki tavır, düşünce ve yargıların) temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesi (haklılaştırılması) yalnızca ahlak felsefecilerinin problemi değildir. O günlük yaşantı içerisinde hemen hemen herkesin karşı karşıya kaldığı bir sorundur. Acaba istisnai durumlarda yalan söylenebilir mi? Hangi şartlarda olursa olsun, insan öldürmeyi ahlaken savunmak mümkün müdür? Bu ve benzeri sorular basit bir şekilde "evet" veya hayır" ile tatminkar bir şekilde cevaplandırılmazlar. Bunun için tutarlı, sağlam temellendirilmiş ve gerekçelendirilmiş bir tarzda ortaya konulmuş cevaplara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda temellendirme, niçin insanların belli bir ahlak sistemine, aynen bir dinin emirlerinde olduğu gibi, istisnasız bir şekilde dayandıklarını, onu doğru bulduklarını ve takip ettiklerini gösterebilmek demektir.

Ahlaki temellendirme altında genelde daima son-temellendirme anlaşılmaktadır. Söz konusu olan ahlaki normlara genel geçerlik kazandıran, mutlak, (göreceli veya şartlara bağımlı olmayan) dayanak noktalarının bulunup bulunamayacağıdır.

c. Yeni Bir Ahlak

Ahlaki temellendirme öncelikle varolan ahlaka karşı bir güvensizlik teziyle ortaya çıkar. Onun geleneksel geçerliliğini, dayanak noktalarını sorgulamaya başlar. Akarsu'nun da haklı olarak vurguladığı gibi, "Benim ilkelerim mutlak bir doğruluğu dile getirmiyor, ister uyun onlara ister uymayın' diyen bir ahlak yeryüzünde görülmüş değil."¹⁸ Yani her ahlak yürürlükte olduğu sürece en doğru (mutlak) ahlak sistemini kendisinin temsil ettiğini savunur. Bir bakıma her ahlak, en erdemli hayat tarzını, en yüksek ahlak idealini ortaya koymak zorundadır, aksi takdirde diğer ahlak sistemleri nazarında geçerliliğini kaybeder. Şimdi tarihsel önceliğine ve mutlak temellendirme talebine binaen, Hz. Musa'ya inen "On Emir"i, "eski ahlak ilkeleri" olarak ele alıp inceleyelim:

"Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Tanrı benim.

1. Benden başka tanrının olmayacak.

2. Boşlukta yerin üstünde veya altında, denizlerin derinliklerinde mevcut olan varlıkların resimlerini yapmayacak, onlara hiçbir surette tapmayacaksın.

3. Tanrı'nın ismini boş yere kullanmayacaksın.

4. Cumartesi gününü daima hatırlayıp onu kutsal kılacaksın.

5. Anne ve babana hürmet edeceksin.

6. Öldürmeyeceksin.

7. Zina yapmayacaksın.

8. Çalmayacaksın

9. Yalan tanıklıkta bulunmayacaksın.

10. Hiç kimsenin evine, barkına, karısına, hizmetçisine, öküzüne, eşeğine, velhasıl sana ait olmayan bir şeye göz dikmeyeceksin".

Şimdi bizden bu "eski ahlak"tan yeni bir ahlak oluşturmamız istenirse, onun on kuralından hangilerini alır hangilerini geriye bırakır veya değiştiririz?

Felsefi didaktiğe (öğretim tekniği) uygun olarak, öğrencilerden bu on kuraldan, kendi bakış açılarına göre daha fazla geçerli olmayanların üstlerini çizip, onların yerine geçebilecek yenilerini belirtmelerini isteyebiliriz. Ancak onlar bunu yaparken, argümanlarını haklı temellere dayandırmaya, doğru gerekçelen-dirmeye özen göstermek zorundalar.

Burada, “On Emir”in hangi kurallarının çizilip ve onların yerine hangilerinin eklenebileceği sorusu –bir bakıma varolan ahlaka karşı güvensizlik– ahlaki temellendirmenin problemlerine geçişin anahtarı konumundadır. Her kim, mesela 1. ve 3. kuralın üstünü çizerse, tek Tanrının varolduğunu bir kenara bırakarak temellendirmeye gidiyor demektir. Kim 10. kuralın üzerini çizerse, bu durumda o farklı bir mülkiyet kavramını savunuyordur.

Bir başkası on ilkenin hiçbirisinin üstünü çizmeyip, onları daha az otoriter bir üslupla formüle etmeyi deneyebilir. Eğer bu girişim ahlaki emirlerin doğasını kısmen yumuşatmaktan öte bir anlam taşıyorsa, o zaman ahlakın görecelendirilmesi söz konusudur. Gerçi ahlaki talepler daima bizzat kişiye yöneliktir, ama onların önemsenmesi ve de benimsenmesi ancak herkes için kesin bir geçerliliğe sahip olmalarıyla mümkündür.¹⁹

Temellendirme çoğu kez ahlaki normun “arkasında”, ona geçerliliğini sağlayan ve böylece de bu geçerliliğe karşı yöneltilmiş her bir şüpheyi bertaraf eden, daha fazla sorgulanamaz bir güç, odak talep eder.

Yukarıdaki metin, Tanrının şahıs olması, gramatik yapısı ve kullanılan üslup yönünden değerlendirmeye tabi tutulabilir. Parçada insan onuru, insan hakları, toplumsal özgürlük, doğal hukuk ve sorumluluk kavramları açısından cevaplandırılması gereken sorular vardır. Niçin sorumluluk insana yükleniyor? Hak ve ödevlerin kaynağı nedir? Eğer insanın hak ve sorumlulukları doğuştan, onun doğasından kaynaklanıyorsa, bu doğa ve dolayısıyla sorumluluk tüm doğaya yaygınlaştırılabilir mi?

Sözelimi sorumluluk kavramı Nietzsche’de olduğu gibi –söz verme, sözünden cayabilme gücü olarak– değil, aydınlanmacı bir yaklaşımla, “bunu neden yaptın?” sorusuna cevap olarak alınır-sa, ahlaki normlar akla dayandırılmış ve böylece herkes için bağlayıcı kural ortaya konmuş olur.

II. BÖLÜM

AMPİRİK TEMELLENDİRME

Genel olarak ele alındığında Aristoteles'in etiği, Platon'un metafizik ahlak felsefesine nazaran ampirik, deyim yerindeyse, fenomenolojik bir karaktere sahiptir. Yani o, ahlaki eylemin amacını belirlemeye çalışırken, asla Platon'un normatif etiğinde olduğu gibi, bir takım ahlaki talep ve ilkelerden hareket etmez, başka bir ifadeyle, akıl ile bilinebilen kendinde şeylerden değil; karşı karşıya olduğumuz olaylardan, ahlaki etkinliklerimizden yola çıkarak nedenlere erişmeye çalışır. "İyi idesi"ni veya "kendinde iyi"yi (bkz. Platon: *Gorgias*; *Devlet IV*) gökyüzünden yeryüzüne, gerçek olaylar sahasına indirip, bizzat ahlaki eylemde araştırma konusu yapar. O teleolojik bir yaklaşımla insanların çabaladığı son-amacın, en yüksek iyinin ne olduğunu sorgulayarak ahlaki temellendirmeye koyulur. Kısaca, araştırması esas itibarıyla ahlaki olgulara dayalı ve betimseldir.

Aristoteles bilimler sınıflamasında etiğe doğrudan yer vermez. Teorik, pratik, poetik bilim ayrımında en yüksek pratik bilim olarak siyaseti (politika) veya toplum bilimini kabul eder. Etik politika biliminin bir alt kolu olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Aristoteles'in etiği toplumla ilgili veya toplumsaldır. Erdemli bir insan aynı zamanda erdemli bir vatandaşdır. Aristoteles'in etiğinden matematikte olduğu gibi "zorunlu şeyleri araştıran" bir bilimin kanıtlamaları değil, aksine insan veya toplum için neyin iyi olduğunu inceleyen bir politika biliminin esasları beklenmelidir.

Aristoteles'in ampirik etiğiyle ilgili pasajı sunmadan önce, pasajı alıntıladığımız ve aynı zamanda ahlak felsefesinin sistematik bir disiplin olarak kuruluşunu müjdeleyen *Nikomakhos'a Etik*'in (*Nikomakhos Ahlakı*) bütününün kısa bir özetini aktarmak istiyoruz. Böylece Aristoteles'in etik temellendirmede takip

ettiği yöntem ve kanıtlama tarzlarını bütün olarak görebilme imkanına kavuşmuş olacağız.

Aristoteles ahlak üzerine büyük yapıtına, *Nikomakhos'a Etik (NE)*'ine, "her sanat, her bilimsel araştırma, her eylem ve isteyecek seçme bir iyiye çabalar görünüyor" (NE I, 1) tespitiyle başlar. Eylemlerin pek çok çeşidi olduğundan, bir çok iyiyle karşı karşıyayız. Birbirinden ayrı olan bu iyiler içerisinde, diğerlerine bağlı olmayan, yalnızca kendisi için erişilmeye çalışılan bir "iyi", bir "son amaç" vardır. İşte bu "son amaç" veya "en yüksek iyi" *mutluluktur*. "En yüksek iyi" bir başkası dolayısıyla değil, doğrudan doğruya "kendisi için" kendisine erişilmeye çalışılan amaçtır. Dolayısıyla mutluluk kendi kendine yeterli olan, mutlak iyi olarak adlandırabileceğimiz yegane şeydir (NE I, 1 ve 2). Acaba bu en yüksek iynin içeriğini ne oluşturmaktadır?

Genel olarak söylenebilir ki, her insan mutluluğa dair bir tasavvura sahiptir ve ona göre de hayatını yönlendirmek ister. Bu açıdan bakıldığında üç hayat tarzı karşımıza çıkar: *duyusal* (materiyal zevklere bağlı) yaşam, *politik* yaşam ve *manevi* (teoria) yaşam. İlki hayvani yön ile ilgilidir ve yalnızca ilkel insanlar tarafından tercih edilir. İkincisi daha üst bir yaşamı örnekler, çünkü burada şöret, zenginlik ve saygı peşinde koşulur. Ancak bu ikincisiyle elde edilen iyiler, yani şöret ve zenginlik kendi başına değil, başka bir iyiye erişmek için araç konumunda olduklarından mutlak iyiyi oluşturmazlar. Böylece geriye yalnızca teorik yaşam kalıyor. Öyleyse araştırmamız gereken, bu yaşam şeklinin gerçek iyiyi, mutluluğu oluşturup oluşturamayacağıdır (NE I, 2 ve 3).

Mutluluğun içeriğini belirleyebilmek için insanın işinin ne olduğunu, gerçek "etkinliğini" gözlemlememiz gerekmektedir. Gerçekte her varlık için iyi, onun varlığına uygun olarak beliren etkinliğinde oluşmaktadır. Örneğin heykeltıraş için iyi, heykeltıraş olarak etkin olmasında kendini gösterir. Bunun gibi insan için insan olmaktan kaynaklanan bir etkinlik vardır. Acaba bu nedir? Bu beslenme olamaz, çünkü o zaman insan bitki ve hayvanla aynı kategoriye yerleşir. Bu, hayvanlarda olduğu gibi, duyuy-

sal algılama da olamaz. O zaman sırf insana özgü olan bu etkinlik için geriye akıldan başka bir özellik kalmıyor. Akıl insanda, ona uygun davranıldığı sürece, ruhun etkinliğinde ortaya çıkan biricik yetidir (NE I, 6). Demek ki insanın işi, ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir.

Her varlık için iyi, ona özgü işlevlerinde, iyiyi gerçekleştirmesinde ortaya çıkar. Bunun için belli bir yeteneğe ihtiyaç duyulur. Bu yetenek veya erdem, onun vasıtasıyla bir konuyu kendi işleviyle iyi bir şekilde icra ettiği durumda belirir. Görme gücü vasıtasıyla gözler iyi görür; atın uygunluğu onu iyi bir binek veya koşu atı yapar. Keza insan için iyi kendine has işlevini erdemli bir şekilde yerine getirmede kendini gösterir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, insana özgü işlev onun akıllı varlığının etkinliğinde, teorik ya da saf düşünce eyleminde bulunur. Bunun sonucu olarak insan için iyi veya kendi mutluluğu doğrudan onun akıllı etkinliğinde ortaya çıkar. Farklı erdemler söz konusu olduğundan, bu etkinliğin doğal olarak en iyisine yönelmesi gerekmektedir (NE I, 6).

Şimdi, mutluluk insanın mükemmelliğinde bulunduğundan ve buradan da nihai olarak da erdem üzerine bina edildiğinden hayatın topyekün bir açılımı verilmiş demektir. Ancak mutluluğun günlük veya anlık olması yeterli olmayacağından belli bir süreklilik gereklidir (NE I, 6). Mutlu olmak için erdemli olmak yeterli değildir, erdemin belli bir etkinlikte kendini göstermesi şarttır; tıpkı olimpiik oyunlarda güçlü ve güzel olmak yetmeyip, savaş alanında zafere erişmek gerektiği gibi. Aynı şekilde hayat alanında eylem ve çabalarımızla zafere, yani mutluluğa erişmeliyiz (NE I, 9). Gerçi mutluluğa erişmek için erdemli eylemin dışında diğer iyilerin de desteğine ihtiyaç duyulur. Çünkü bunlar bazen insanın herhangi bir etkinliği gerçekleştirmesi için önkoşuldur. Hiçbir şeye sahip olmayan insanın iyi davranması çok zordur. İyi eylemde bulunmak için servete, arkadaşla, politik güce sahip olmak gerekir. Çoğu kez içinde yaşadığımız şartlar mükemmel iyiyi gerçekleştirmenin önünde bir engeldir. Örneğin çok çirkin olan, aşağı bir tabakadan olan veya çocuğu olmayan bir insanın bütünüyle mutlu olması mümkün değildir. Keza cid-

dı bedeni acılar ve büyük felaketler de mutluluğu yakalamayı güçleştirir (NE I, 9; IV, 14).

Eğer insanın mutluluğu onun erdemli eylemlerinde ortaya çıkıyorsa, mutluluğun kesin bir belirlenimi buradaki erdem ifadesinden ne anladığımızı tam olarak ortaya koymakla mümkündür. Yakından bakıldığında görülecektir ki, ruhun her bir bölümüne uygun olarak iki tür erdem vardır. İlkine *akıl (düşünce) erdemleri* ikincisine de *ahlaki erdemler* karşılık gelir (NE I, 13). Ahlaki erdem, eylemlerimiz ve arzularımızın akışına bağlı olarak belirlenmesi gereken “doğru olan orta yol”dur. Ancak burada orta yol ile “vasatlık” kastedilmemektedir, aksine tek tek durumlarda erişilmesi oldukça güç olan, mükemmel bir ölçüdür söz konusu olan. Hataya veya kötü yola sapmanın pek çok şekli mevcuttur, buna karşın doğru ölçüyü yakalamanın tek bir yolu vardır. Bu nedenle erdemli eylemde bulunmaktan daha güç bir şey yoktur (NE II, 5-9).

İlkin bu ilke vasıtasıyla insanlar arasında bir uyum sağlamak mümkün olur. Fakat yine de bu henüz tüm insanlar için birleştirici bir ölçüt değildir. Tüm insanlar arasında uyumu, düzeni sağlayacak ahlaki erdemin en mükemmelini adalet oluşturur (NE V). Dostluk gibi erdemler de bunun sonucudur (NE VII, IX). Ahlaki eylemde bulunan kimse yalnızca doğru olanı yapan değil, aynı zamanda doğru düşünüşe sahip olandır da.

Erdemi oluşturan “doğru olan orta yol” temelde alışkanlık yoluyla kazanılır. Her ne kadar insan doğası erdemin elde edilmesi için uygun yapıda olsa da, erdemin tümüyle insan doğasından kaynaklandığını söylemek büyük hata olur. Yetenek doğuştandır, erdem ise sonradan iradi, ahlaki bir etkinlikle kazanılır. Gerçekte erdemi geliştiren ve yetkinleştiren alışkanlıktır. Bu açıdan bakıldığında bilgi ve erdem arasında bir ayrım yapmak gerekir. İnsan doğuştan bilgi elde etmeye uygun bir yapıdadır, yani bilginin dayanağı alışkanlık ve denemeyle elde edilemez, aynen görme eylemi vasıtasıyla göz bebeğinin oluşmayacağı gibi. Buna karşın, erdem ancak erdemli etkinlikle kazanılır. Nasıl müzik icra etmeden müzisyen olunamazsa, eylemleriyle cesaret

örneği göstermeyen kişi de cesur olamaz. Yine hatalı davranışlar insanı hatalı, doğru davranışlar da doğru insan yapar. Bu yüzden insanın çocukluğundan itibaren iyi alışkanlıklar kazanması erdemli bir hayat için hayati önem taşır (NE II, 1).

Bununla birlikte erdemin basit bir şekilde alışkanlığın sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyemeyiz. Nasıl ki tecrübe henüz yapabilme veya bilgi değilse, aynı şekilde alışkanlık da henüz erdemi oluşturmaz. Alışkanlığın pratik açıdan ortaya koyduğu şeyi, tecrübe teorik açıdan ortaya koyar. Erdem daha ziyade akla uygun bir seçimi, istemeye uygun bir tasavvuru şart koşar. Tüm erdemler bilgelik temel erdeminden kaynaklanır. Yani hepsinde asıl belirleyici olan akıldır. Davranışlarımızı belirleyen kurallar akıl tarafından oluşturulduğu sürece erdemli olabilirler. Bilge, akıllı eylemi tanıyan kişi olarak, iyinin ölçüsünü koyabilen kişidir. Aynen bir hekimin sağlığın nasıl korunması gerektiğini bildiği gibi (NE VI, 13).

Şimdi, eğer ahlaki eylemi oluşturan ölçü bilgelik vasıtasıyla belirleniyor ve bu da aklın erdemi oluyorsa, kabul etmek gerekir ki, ahlaki erdem akli erdeme tabidir. Gerçi akli erdem yalnızca eylemlere yasalarını dikte eden pratik bilgelikte ortaya çıkmaz; pratik bilgelik yanında teorik bilgelik, yani saf görüye karşılık gelen erdem de vardır. Eylemlere yönelik pratik bilgelik (insanların yargılarının konusu olan) mümkün nesnelere yönelik olduğu halde, teorik bilgelik nesneleri nasılsa o şekilde gözlemlemeye yöneliktir, bir başka ifadeyle, onları değişmez gerçekliği içinde, zorunlu ve sonsuz olarak kavrar (NE VII, 2). Bu nedenle tüm diğer erdemlerin altında sıralandığı en yüksek erdem ancak teorik bilgelığe bağlı olarak belirlenebilir. Bu ise insani etkinliğe bağlı olarak oluşan mutluluk, teorik bilgelikten bağımsız olarak düşünülemez anlamına gelir. Kısaca, insan mutluluğu tüm etkinliklerin en üstünü ve insan doğasının en iyisini oluşturan aklın saf etkinliğinde, manevi (teorik) yaşamda gerçekleşir.

Eylem daima kendi dışında bir amacı takip ettiğinden pratik yaşam kendi başına yetersiz kalmaktadır. Buna karşın düşüncenin veya saf aklın koyduğu amaç daima kendinde ve kendi et-

kinliğinde gerçekleşmektedir. Bu yüzden ancak akılda, düşünsel etkinlikte huzura erişilir. Keza herkesin çabaladığı mutluluğun da bize kazandırdığı budur. Biz huzura erişmek için çalışır ve barışı muhafaza etmek için savaşıyoruz. Gerçi bizi dış etkinlikler kendiliklerinden bir amaca, huzura vardırırlamazlar. Yalnızca düşünsel etkinlik mükemmel ve daimi bir huzurun garantisidir (NE X, 7).

Mutluluğun manevi (teorik) yaşamda olduğunun bariz kanıtı, mutlu varlıklar olarak kabul ettiğimiz tanrıların ruhi veya düşünsel bir etkinlikten başka bir şey olarak tasavvur edilemeyeşidir. Tanrılara benzer olan şey, yani düşünce vasıtasıyla insan mutluluğa erişir. Bir hayvan asla mutlu olarak adlandırılmaz, çünkü düşünemez. Mutluluk öncelikle düşünceyle başlar, düşüncenin gelişen gücü vasıtasıyla artar. İnsan, aklın tanrısal aydınlatıcılığı vasıtasıyla, tanrılara benzer bir hayat sürdürebileceğinden mutluluğu hissedebilir (NE X, 8). Akıl bizde, bedensel organizmaya nazaran, tanrısal bir doğanın temsilcisidir. Ölümlü bir dünyada ölümlü bir varlık olduğumuzu bir kenara bırakarak, ölümsüzlüğe erişmeye çabalamalıyız. Büyüklük ve değerimizi kazanmanın tek yolu, kendimizde bulunan en yüce yönümüzü eylemlerimize hakim kılmaktır (NE X, 7).

Son olarak mutluluk ile haz (zevk) arasındaki ilişkiye baktırsak, bu konuda filozofların farklı düşüncelere sahip olduklarını görürüz. Kimileri hazzı en yüksek iyi ile eşdeğer tutarken, kimileri ona alçaltıcı bir amaç olarak bakar (NE X, 1).

Hazzı elde etmeye yönelik çaba kaçınılmazdır, her ne kadar o peşinden koşulacak en yüksek iyi olmasa da. Hazzın ancak onu ortaya koyan etkinlik ölçüsünde bir değeri vardır. O doğrudan eylemlerimizin amacı ve hareket ettirici nedeni olamaz. Ancak onsuz bir mutluluk da boş bir kelimeden ibaret kalır, dolayısıyla en yüksek iyi hazzı düşünülemez. Şimdi, haz mı hayatı sevimli kılar, yoksa hayat mı hazzı arzu edilir kılar? sorusu kesin olarak cevaplandırılmaz. Çünkü etkinlik olmadan zevk olamayacağından ve tersine, haz yetkinliği ilkin etkinlikle elde edeceğinden her ikisi birbirine bağımlıdır. Farklı etkinlikler olduğundan farklı hazların olması doğaldır. Bu nedenle gerçek ve sahte

zevkler arasında bir ayırım yapmak gerekir. Hazzın ölçüsü de erdemdir ve insan ancak onun vasıtasıyla iyi eylemde bulunup bulunmadığına karar verir. Bilgelerin hayatının her türlü hazzdan uzak olduğunu iddia etmek doğru değildir, aksine onların hayatı tam bir haz ve sevinçle doludur, ama gerçek bir sevinç. Düşünce burada da bize en yüksek sevinci tattıran ana faktördür. Manevi (teorik) yaşam saf sevincin kaynağıdır, bu yüzden onun bizzat mutluluğu oluşturduğunu söyleyebiliriz (NE X, 2).

Tüm varlıkların çabaladığı hazzın temelinde tanrısal haz yatar ve ancak insan böylesi bir hazzın derinliklerine kadar nüfuz edebilir. İnsan manevi yaşantısı vasıtasıyla her bir sevinçle bağlantı kurabilir. Fakat o zayıf yapıları olduğundan, sürekli etkinlikte bulunamaz ve bu yüzden de daimi bir hazzı erişemez. Mükemmel ve değişmez bir varlık olmadığından değişimi sever, bu nedenle herhangi bir şeye sürekli sahip olamaz. Değişmez olan yalnızca Tanrı'dır ve yalnızca o sürekli etkinlik halindedir. Sonsuz bir sevince sahip olan da yalnızca odur. İnsanın kaderi ve amacı, mümkün olduğu ölçüde tanrısal bir yüксеklığe erişme olmalıdır. Sonuç olarak, insan ancak aklın tanrısal etkinliği vasıtasıyla en yüksek mutluluğa erişebilir (NE VII, 15; X, 4).

Nikomakhos'a Etik'in aşağıya alıntılanan 1. kitabının giriş niteliğindeki ilk paragraflarında araştırılıp temellendirilmeye çalışılan noktaları aşağıdaki şekilde dile getirebiliriz:

Her insani eylem ve araştırma bir amaca yöneliktir. Bu amaç, yani tüm etkinliklerin kendine yöneldiği şey "iyi"dir.

İnsani eylemlerin yönelmiş olduğu çeşitli iyiler içerisinde, sırf kendisi için elde edilmeye çalışılan "en yüksek iyi" veya "son amaç" *mutluluktur*.

Mutluluk "iyi idesi"nde (Platon) veya gök yüzünde değil, bu dünyada ahlaki eylemde aranmalıdır.

En yüksek iyi ancak insani yaşam tarzlarının en üstünü olan teorik yaşamda gerçekleşebilir.

İnsanın gerçek belirlenimi veya kendine has özelliği akıl sahibi varlık olmasında yatar. O zaman tam bir mutluluk yalnızca insanın "akla uygun etkinliğinde" bulunur.

Aristoteles (374-322)

Nikomakhos'a Etik

Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirdiler. Gene de amaçlarda kimi farklar var gibi görünüyor; çünkü kimi amaçlar etkinliklerin kendileridir, kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir. Amaçları eylemlerden ayrı eserler olanlarda, eserler doğal olarak etkinliklerden daha iyidirler. Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir. Bu tür olanların hepsi ise belirli bir olanak altında yer alır, nasıl gem sanatı ile binicilik araçlarına ilişkin sanatlar biniciliğin altında, binicilik ile askerliğe ilişkin tüm eylemler de askerliğin altında yer alırsa, aynı şekilde diğerleri altında başkaları yer alır; hepsinde ise baş sanat olanların amaçları, onların altında olanlarınkine tercih edilecek amaçlardır, çünkü o amaçların uğruna bunların peşine gidilir. Etkinliklerin kendilerinin eylemlerin amaçları olması ya da amaçların etkinliklerden ayrı, başka şeyler olması hiç fark yaratmaz –sözünü ettiğimiz bilimlerde olduğu gibi. Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak (çünkü bu şekilde bu sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur), bunun iyi ve en iyi olacağı açık. O halde bunun bilgisi yaşam için büyük bir önem taşımaz mı ve okçular gibi hedefimiz olunca, gerekene daha çok isabet ettirmez miyiz? Bu böyle ise, onun ne olduğunu, hangi bilim ya da olanağın işi olduğunu biçimsel olarak dile getirmeyi denemeli. En önemli olanın ve en başta geleninkinin olsa gerek. Siyaset böyle bir bilim olarak görünüyor, çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen olanakların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer [pratik] bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerin amacını da kapsamalı, öyle ki bu amaç "insan için iyi" olan olsa gerek. Bu bir kişi için ve bir kent için aynı şeyse, kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun gibi görünüyor; çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir budun için ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur. O halde bir siyaset araştırması olan bu araş-

tırma bunlara varmayı arzuluyor. Konu edilenin özelliğine uygun şekilde açıklık getirilebilirse, yeterince söz edilmiş olacak; çünkü kesinlik yapılmış şeylerde aranmaması gerektiği gibi tüm temellendirmelerde aynı şekilde aranmamalı. Siyasetin uğraştığı güzel ve adanletli şeyler arasında ise büyük farklar vardır, büyük yanlışlar da vardır; öyle ki bunların yapıları gereği değil, yalnızca yasa gereği öyle oldukları düşünülür. Pek çok kişi onlardan zarar gördüğü için, iyi şeyler konusunda da böyle bir yanlış vardır; nitekim kimi zenginlik kimi de yüreklilik yüzünden yitip gitmiş. O halde bunlar üzerinde ve bunlara dayanarak konuşanların, doğruyu kabataslak ve biçimsel olarak göstermeleri; çoğu zaman öyle olanlar hakkında ve onlara dayanarak konuşanların bu tür sonuçlara ulaşmaları yetmeli. Söylenlerin herbiri de bu şekilde kabul edilmeli; çünkü herbir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir; nitekim bir matematikçinin olası şeyler söylendiğini kabul etmek, bir söylev ustasından kanıtlar göstermesini istemeye benzer. Kişi bildiği şeylerde iyi yargıda bulunur, bunlar da iyi bir yargı olur. O halde bir konuda onda eğitim görmüş olan, genel olarak da genel eğitim görmüş olan iyi yargı olur. Bu nedenle genç bir insan siyaset için uygun bir dinleyici değildir; çünkü o, yaşamda yapılanlar konusunda deneyimsizdir, oysa bizim temellendirmelerimiz bunlara dayanmakta ve bunlara ilişkindir. Ayrıca o, tutkuların peşine gittiğinden, boşuboşuna ve yararlanmadan dinleyecektir; çünkü bu temellendirmelerin amacı bilme değil, eylemdir. Yaşça genç olmakla, karakterce toy olmak arasında da bir fark yoktur; çünkü bu eksiklik zamandan ileri gelmiyor, tutkuya göre yaşamaktan ve bu tür şeylerin peşinden koşmaktan ileri geliyor. Kendine egemen olamayan kişiler için olduğu gibi, böyleleri için de bu bilgi yararsız olur; buna karşı akla uygun istek duyanlar ve eylemde bulunanların bunları bilmesi çok yararlı olsa gerek. Dinleyici ve nasıl dinlenmesi gerektiği konusunda, ayrıca da ne yapmayı tasarladığımız konusunda bu kadar yeter.

Konuyu baştan alalım: Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir? Adı konusunda pek çok kişi anlaşıyor, hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı da mutlu olmakla bir tutuyorlar. Ama mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur, çoğunluğun ondan anladığı da bilge kişilerinkiyle aynı değil. Kimi apaçık, belli şeyleri,

sözgeleşi haz, zenginlik, onuru anlıyor, kimi de bir başka şeyi; çok kez aynı kişi bile başka başka şeyleri anlıyor, örneğin hasta olunca sağlığı, yoksul düşünce zenginliği; kendi bilgisizliklerini bilenlerse, büyük ve onları aşan şeyler söyleyenlere hayran kalıyorlar. Kimi, pek çok olan bu iyi şeyler yanında kendisi iyi olan bir şeyin olduğunu, bunun da bunların iyi olmasının nedeni olduğunu düşünmüştür. Öyleyse bu kanıların tümünü sınamak belki boşuna olur, en yaygın olanları ya da bir temeli var gibi görünenleri sınamak yeterlidir. Ayrıca ilklerden yola çıkan ve ilklere doğru giden temellendirmeler arasında bir fark olduğu da gözümüzden kaçmamalı; stadyumda yol hakemden sona doğru mu yoksa tersine mi gitmeli sorunu gibi. Platon da yolun ilklerinden mi yoksa ilklere doğru mu gittiğini pek yerinde sorun edinmiş ve soruşturmaya çalışmıştı. Bilinenlerden yola çıkmak gerek, bilinenler ise iki türlüdür: bizim bildiklerimiz ve genel olarak bilinenler. Belki de bizim bildiklerimizden yola çıkmak gerekir. Bundan dolayı güzel, adil şeyleri ve genellikle siyaset konularını yeterince yararlanarak dinleyecek olanın ahlakça iyi eğitilmiş olması gerekir. İlk ise olandır; bu da yeterince görünürse, nedenini göstermeye gerek kalmaz. Böyle biri de zaten ilklere sahiptir ya da onları kolayca edinebilir. Bunlardan hiçbirisi bir insanda yoksa, o Hesiodos'a kulak versin:

"Kim ki her şeyi kendi anlar, en iyi kişidir.
Kim ki doğru sözle ikna olur, o da iyidir.
Kim ki ne kendi anlar ne de kulak verir başkasına,
işe yaramaz bir adamdır o."

Şimdi konudan ayrıldığımız yere dönelim. İyinin ve mutluluğun yaşam biçimlerinden sayılması pek akla aykırı görülüyor; çoğunluk ve kaba saba insanlar bunların hazda olduğunu düşünürler; bundan dolayı da haz yaşamını severler. Çünkü belli başlı yaşam biçimleri üç tanedir: Bu sözünü ettiğim yaşam ve siyaset yaşamı, üçüncüsü de teoria yaşamı. Çoğunluk evcil hayvanların yaşamını seçmekle büsbütün köle gibi görünürler; böylelerinden söz edilmesi ise, iktidarda bulunan birçok kimsenin durumunun Sardanapallos'unkine benzemesinden ileri gelir. Seçkinler ve eylem adamları ise onurda olduğunu düşünürler; çünkü siyaset yaşamının amacı aşağı yukarı budur. Ama bu da aradığımız şeyden daha yüzeysel gözüküyor; çünkü onur, onurlandırılardan çok onurlandıranlara bağlı görünüyor, oysa iyi kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olarak tasarıyoruz. Ayrıca kendilerini iyi olduklarına inandırmak için onur

peşinde koşar görünüyorlar; aklı başında kişiler tarafından, hem de onları tanıyanların önünde ve erdemleri için onurlandırılmayı isterler; erdemlin onlara göre daha iyi bir şey olduğu açık. Hatta belki siyaset yaşamının amacı olarak daha çok erdemli sayan çıkabilir. Ama o da pek amaç gibi görünmüyor; çünkü erdem sahibi birinin uyuması da, yaşam boyu eylemsiz kalması, üstelik başına felaketler gelmesi ve büyük talihsizliklere uğraması da olanaklı görünüyor; böyle bir yaşam süren birini hiç kimse –bir tezi sonuna tek savunmadığı takdirde– mutlu saymaz. Bu konular için bu kadar yeter; herkese açık derslerimizde bunlardan yeterince söz edilmiştir. Üçüncü yaşam şekli teoria yaşamıdır, bunu da daha ileride ele alacağız. Ticaret yaşamı ise oldukça zorlu bir yaşamdır, zenginliğin de bizim aradığımız iyi olmadığı açık; çünkü o başka şeylere yarar. Bunun için daha önce söylediklerimizi amaçlar saymak daha uygun olur; onlar kendileri için sevilirler. Ama onlar da uygun görülüyor, her ne kadar onlar üzerinde çok tartışılıyor olsa da. Bunları burada bırakalım.

Geneli araştırmak ve nasıl anlaşıldığını soruşturmak belki daha iyi olacak –her ne kadar böyle bir araştırma yapmak dostlarımız türler dediklerini ileri sürdükleri için güçleşmişse de. Hakikati korumak için alışkın olduklarımızı bir yana bırakmak daha iyi, hatta gerekli görünüyor, filozof olduğumuza göre; her ikisini de sevsek bile, hakikate öncelik tanımak yerinde olur. Bu kaniyi getirmiş olanlar önce ve sonra geldiklerini söyledikleri idealar ortaya koymalıdır, bu nedenle sayı ideasını da kuramadılar; iyi ise hem nelik, hem nitelik, hem de görelilik bakımından dile getirilir, oysa bir şeyin kendisi ve varlığı doğal olarak göreliliğinden öncedir (çünkü görelilik bir filize benzer, varlık için rastlantısaldır); o halde bunların üstünde ortak bir idea olmaz. Ayrıca varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için (nitekim ne olduğu olarak, sözgelişi Tanrı ve us şeklinde; nitelik olarak, erdemlerin niteliği şeklinde; nicelik olarak doğru ölçü, görelilik olarak yararlı olan, zaman olarak uygun zaman, yer olarak yaşanan çevre şeklinde ve bu gibi başka şekillerde dile getiriliyor), iyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil, bir tek kategori bakımından dile getirildi. Öte yandan bir tek ideaya göre olanların bir tek bilimi olduğu için, bütün iyilerin de bir tek bilimi olurdu; oysa şimdi pek çokturlar, hatta bir tek kategori altında olanlarda bile: Örneğin uygun zamanı belirleme konusunda savaşta askerlik, hastalıkta tıp; doğru ölçüyü bulma konusunda, beslenme-

de tıp, dayanıklılıkta ise beden eğitimi var. “Bir şeyin kendisinden sözederken, acaba ne demek istiyorlar?” diye hayretle soran olabilir. Elbette, insanı insan yapan neden ‘insanın kendisi’nde ve ‘insan’da bir ve aynı ise, insan olduklarına göre aralarında hiç fark olmayacaktır; bu böyle ise, ‘iynin kendisi’ ile ‘iyi’ arasında –iyi olduklarına göre—bir fark olmayacaktır. Ayrıca eğer yıllarca dayanan beyaz, bir günlük beyazdan daha beyaz değilse, ebedi olmakla iyi, daha çok iyi olmayacaktır. Biri [bir sayısını] iyilerle aynı düzeye koyan Pythagorasçılar bu konuda daha inandırıcı konuşur görünüyorlar; sanırım Speusippos da bunları izliyor. Ancak bunlardan başka zaman söz edelim. Söylenenlerin şüphe götürür görünmesi, her iyiyi iyi yapan nedenleri dile getirmelerinden ileri geliyor: Kendileri için arananlara ve sevilenlere bir türe göre iyi denir; bunları meydana getirenlere veya bir şekilde koruyanlara, ya da karşıtlarını engelleyenlere de onlardan ötürü başka bir anlamda iyi denir. Açıktır ki, iyi olanlara iki anlamda iyi denmiş oluyor: Bazılarının kendilerine bazılarına da bunlardan ötürü deniyor. Şimdi kendi başına olanları, yararlı olanlardan ayırarak, bir tek ideaya göre bunların dile getirilip getirilmeyeceğini düşünelim. Kendileri için iyi olanlar tarafına neler konacak? Tek başlarına ayırdığımız zaman bile aranan şeyler mi, sözgelişi düşünmek, görmek, kimi belli hazlar ve onurlar mı? Bunları başka şeyden ötürü arasak bile, gene de kendileri için iyi olanlar tarafına konabilirler. Yoksa ideadan başka bir şey konmayacak mı? Bu durumda da tür diye bir şey boşuna olur. Eğer bunlar da kendileri iyi olanlardan ise, iyiyi iyi yapan nedenin bütün bunlarda aynı gözükmesi gerekecektir, tıpkı kardaki ve tebeşirdeki beyazlığın aynı gözükmesi gibi. Oysa onuru, akli başındalığı, hazı iyi yapan nedenler başka başka ve ayrıdır. Öyleyse iyi bir tek ideaya göre olan ortak bir şey değildir. Ama bunlara nasıl oluyor da iyi deniyor? Rastlantısal olarak adaş gibi görünmüyorlar. Acaba hepsinin bir tek şeyden gelmesinden ya da bir tek şeye götürmesinden ötürü mü, yoksa bir oranlamadan ötürü mü? Bendende görme, ruhta us, bir başka şeyde bir başka şey için söylendiği gibi. Belki de bunları şimdilik bir yana bırakmak gerekiyor; çünkü bunları incelemek bir başka felsefe dalına daha uygun olsa gerek. İdea konusunda da durum böyle; çünkü her ortak olarak yüklenen bir tek iyi ya da iynin kendisi olan ayrı bir iyi varsa, bunun insanın yapacağı ya da elde edeceği bir şey olmayacağı açık; bizim şimdi aradığımız ise böyle bir şeydir. Çünkü elde edilecek ya da yapılacak iyilerle ilişkisinde iyiyi tanımanın daha yerinde olduğu; böyle bir örnek elimizde olursa, bizim için iyi olanları daha iyi bile-

ceğimiz, bilince de onları daha iyi gerçekleştirebileceğimiz düşünülebilir belki. Bu temellendirmenin gerçi inandırıcı bir yanı var, ama bilimlere aykırı düşer gibi görünüyor; hepsi iyi bir şey arzuladığı ve eksik olanı aradığı halde, onun bilgisini bir yana bırakıyor. Böyle bir yardım olduğu halde, bütün sanatçıların bundan habersiz olmaları ve onu aramamaları pek akla yatmıyor. Bir dokumacının ya da bir marangozun ise, iynin kendisini bilmekle kendi sanatı için ne yarar sağlayacağı, ya da bu ideayı görmüş olan bir kumandanın nasıl daha çok kumandan olacağı, bu doktorun nasıl daha çok doktor olacağı da bir sorundur. Nitekim doktorun, sağlığı böyle ele almadığı, insanın sağlığına, daha da çok belirli bir insanın sağlığını ele aldığı görülüyor; çünkü o tek tek kişileri iyileştirir. Bunlar üzerine bu kadar söz etmek yeter.

Yeniden aradığımız iyiye dönelim; acaba bu iyi ne olabilir? Değişik eylem ve sanatlarda değişik bir şey gibi görünüyor; tıpta ve askerlikte başka başka şeydir, öteki alanlarda da. O halde her birinin iyisi nedir? Acaba öteki şeylerin onun uğruna yapıldığı şey mi? Bu da tıpta sağlık, askerlikte utku, mimarlıkta ev, her birinde de bir başka şeydir, her eylem ve tercihte ise amaçtır; çünkü herkes öteki şeyleri onun için yapıyor. O halde bütün yapılanların bir amacı varsa, bu, yapılan iyi olur; amaçları daha çoksa, iyi bunlar olur. Böylece temellendirme döndü dolaştı aynı yere vardı; bu noktayı daha açık hale getirmeye çalışalım: Amaçlar çok görüldüğünden, bunlardan da bazılarını bir başka şeyden ötürü tercih ettiğimizden –örneğin zenginliği, flütleri ve genellikle araçları– bunların hepsinin kendileri amaç olmadığı açık; oysa en iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görülüyor. Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur; daha çok şey varsa, bunların arsında en çok kendisi amaç olanı. Kendisi için aranan, başka bir şey için arandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyende, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edileni ise sadece kendisi amaçtır diyoruz. En çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz; ama onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz (çünkü hiçbir yere götürmese bile onların her birini yine tercih ederdik) hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak

başka bir şey uğruna tercih etmiyor. Bunun böyle olduğu kendine yeterliğinden de görünüyor, çünkü kendisi amaç olan iyi kendine yeter düşünülüyor. 'Kendine yeter'den kastettiğimiz, kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi değil, ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıdır, çünkü insan doğal yapısı gereği toplumsaldır. Ancak bunlara da bir sınır koymalı; nitekim bunu kişinin ana-babasının ve torunlarının ötesine ve dostlarının dostlarına kadar uzatırsak, sonsuza dek gider. Bunu da daha sonra ele almak. Kendine yeter olmayı ise, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böyle bir şey olduğunu, üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılmayacağını düşünüyoruz –sayılabilseydi, açık ki, iyi şeylerin en küçüğüne eklenmesiyle daha tercih edilir olurdu; çünkü eklenen, iyi şeylere üstünlük sağlar, daha büyük iyiler de hep daha çok tercih edilir. Demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor.

Mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede anlaşma var gibi görünüyor, ama bundan öte onun daha açık olarak ne olduğunu söylenmesi arzu ediliyor. Belki insanın işinin ne olduğunu kavırsak, bu gerçekleşebilir. Çünkü nasıl bir flütçünün, bir heykeltıraşın ve her ustanın, genellikle de bir işi ve bir yaptığı olanların iyi olması, onların işiyle ilgili görünüyorsa, insan için de böyle düşünülebilir; onun olan bir işi varsa elbette! Marangozun, ayakkabıcının belli işleri ve yaptıkları vardır da, insanın bir işi yok mudur? Yani doğal olarak işsiz mi? Yoksa gözün, elin, ayağın ve genellikle parçaların her birinin bir işi olduğu görüldüğü gibi, insanın da bunların ötesinde bir işinin olduğu ileri sürülebilir mi? Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyüme ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak– bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik halinde olan yaşam olduğu belirtilmeli, çünkü 'daha önemli' diye ona dendiği düşünülüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanı işinin aynı olduğunu söylüyorsak (örneğin gitarcının iş ile erdemli gitarcının işinin aynı ol-

duğunu söylüyorsak, bunu da genel olarak her iş konusunda söylüyorsak –buna o işteki erdemde üstün olmayı eklemek koşuluyla; çünkü gitarcının işi gitar çalmak, erdemli gitarcının ise iyi gitar çalmaktır); eğer bu böyle ise [ayrıca insanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre iyi yapılsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu da ileri sürüyoruz], insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur —üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği. Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz. İyi, ana çizgileriyle bu şekilde betimlenmiş olsun.

III. BÖLÜM

METAFİZİK TEMELLENDİRME

(TEOLOJİK TEMELLENDİRME DİLEMASI)

Ahlak ile din arasındaki ilişkinin düşünce ve din tarihi boyunca hep tartışıla gelen iki temel yönü vardır. *Birinci* yön, ahlakın din üzerine dayandırılıp dayandırılmayacağıdır. Nihai olarak Tanrısal buyruklar ahlaki iyi ve kötünün ölçütü olabilir mi? Acaba ahlak felsefesi, Tanrının iradesine itaat etme şeklindeki bir ilkeyi ahlakın en yüksek normatif ilkesi yapmalı mıdır?

İkinci yön ise, insandan, insan tecrübeleri ve yeteneklerinden kaynaklanan bir temelden hareketle dini inanç ve ilkeleri gerekçelendirmeye kalkmaktır. Bu ikinci tarz çabaların merkezinde, Kant'ın bizzat "ahlak-teolojisi" diye adlandırdığı, dinden ahlaka değil de ahlaktan dine gitmeyi amaçlayan yöntemi yer alır. Kant'ın ahlak felsefesini insan iradesine veya saf pratik akla dayalı olarak temellendirme denemesi bu çalışmanın beşinci bölümünde geniş olarak ele alınıp incelenecektir. Burada ise daha ziyade doğrudan dine dayalı bir temellendirme ve onun doğurduğu problemleri Platon, Augustinus, Brunner ve Holbach'ın yazılarından hareketle görmeye çalışacağız.

Platon'un aşağıda sunulan "Euthyphron" diyalogunda, Sokrates'in tartışma arkadaşı olan Euthyphron, "doğru (iyi) davranmak isteyen, ne yapması gerektiğini kesin olarak bilen kişidir" teziyle ortaya çıkar. Euthyphron, sahip olduğu bilginin ona her durumda, hatta kendi öz babasını katil suçlamasıyla savcılığa şikayet etmesi halinde bile, yol gösterici olduğuna inanır. İşte Sokrates böylesi bir bilgiyi sorgulamaya başlar; onun yanlış olduğunu iddia ettiği için değil, aksine Euthyphron'dan bu bilginin bilmeyenlere de öğretilip öğretilmeyeceğini cevaplamasını istediğinden.

Diyalog Euthyphron'un bu soruya henüz cevap verecek durumda olmadığını gösteriyor. Diğer taraftan böyle bir bilginin bütünüyle olup olmadığı noktasında da bir karara varılmıyor. Yine Euthyphron davranışının doğruluğuna olan özgüvenini temellendirme konusunda sessiz kalıyor. Ancak bu, bir başkasının da bu temellendirmeyi yapamayacağı anlamına gelmez. Bu yüzden Sokrates'i karşılıklı konuşma boyunca hep bir temellendirme çabası içinde görürüz.

Temellendirme problemi açısından diyalog incelendiğinde gerçekte Sokrates ve Euthyphron'un aynı ideali takip ettiği fark edilir. Aranılan temellendirilecek ahlaki eylem, başkaları için tanımlanabilir, nesnel, inançtan ve aynı şekilde kanaatten ayrı bir bilgiye sahip olmalıdır. Biz ne yaptığımızı bilmek zorundayız. Niçin başka şekilde değil de bu şekilde davrandığımıza cevap verebilmeliyiz. Öyle bir genel temel (bir yasa, bir kural, bir norm) sunulmalı ki, o bizim tek tek durumlardaki yargılarımızı akli olmayan güdü, önyargı, duygu ve çeşitli telkinlerden koruyabilsin.

Tanımlama sorunu açısından diyalog, bir yandan bu tür bir ideale erişmeye kuşkulu bakarken, diğer yandan da onun gerçekleşim şartlarını belirlemeye çalışır. Yalnızca belli bir davranış maksimine (kural, norm) sahip olmak yeterli değildir, bu maksimum hangi bağlamda geçerli olduğu da söylenmelidir.

Kötü bir eylem ancak, kötü bir eylemin ne olduğu ve kötü ile dini (iyi) olan davranış arasındaki ayrım tam olarak yapıldıktan sonra kovuşturmaya tabi tutulabilir. Bu yüzden dini olamayan (kötü) bir davranış teşhis edebilecek genel geçer bir dindarlık tanımı ortaya konulmalıdır. Bu noktada Euthyphron zorlanır. Gerçekte dindarlığın ne olduğunu söylemekte aciz kalır. Girişiminin yetersizliğini, dindarlığı kanıtlamak için, tanrıların hoşnutluğunu kanıt göstermeye kalkması ortaya koyar, çünkü o bu hoşnutluğun nedenini bizzat dindarlıkta bulur. Bir eylem tanrılar tarafından sevildiği için dini (dine uygun) değildir, aksine dine uygun olduğu için tanrılar tarafından sevilir.

Bu dilemmadan kurtuluşun en kestirme yolu tanrıların neyi sevdiğini bilmektir. Tanrıların neyi düşündüklerini düşünebil-

meliiyiz. O zaman biz, insanlardaki gibi sonlu değil, tersine tanrılardaki gibi sonsuz bir bilgiye sahip oluruz. Bizim burada ve řu andaki tesadüfi varlığımız gibi göreceli değil, tanrıların sonsuzluğu gibi mutlak; bizim bilgimizle bağlantısı içinde şartlı değil, tanrıların herşeyi bilmesi misali şartsız bir bilgi.

Platon bu düşünceleri Sokrates Diyalogu'nun başlangıcında açık bir şekilde reddetme eğilimindedir. Çünkü ona göre Tanrılar dünyasının çokluğu tüm tanrılar için geçerli bir ifade ortaya koymayı imkansız kılar. Yine de çoğu sorular cevapsız bırakılır. Dolayısıyla diyalogun sonunda söz konusu düşüncelerin adeta ortadan kaybolması, yalnızca Euthyphron'un kaçışıyla açıklanamaz.

Euthyphron Diyalogu'nun temel sorunu daha sonraki düşünlürlerde oldukça farklı bir tarzda kendini gösterir. Örneğin Augustinus'da monoteizm politeizmin yerini alır. Ancak tek Tanrı Greklerin tanrılarında olduğu gibi bir eylem örneği sunmaz. O, her şey için, varlığın anlamı olarak vardır, yoksa tek tek savaş, ticaret veya sevgi tanrıçası olarak değil. Tanrının eylemi Greklerde olduğu gibi "insani" değil, bu yüzden de insan üzerindeki etkisi gizli kalmak durumunda. Buradan hareketle Augustinus, aşağıda alıntuladığımız metninde görülebileceği gibi, yalnızca dini niyetin davranışlarımız için iyi nedenler temin edebileceği sonucuna varır.

Augustinus sorgulamasına, dünyadaki kötülüğün asıl failinin kim olduğunu araştırmakla başlar. Bu sorunun önemi arka planında, ilkin onun vasıtasıyla daha fazla sorgulanamayan inanç ilkelerinin yatıyor olmasından kaynaklanır:

(1) Tanrı iyi ve adildir.

(2) Tanrı yerlerin ve göklerin yaratıcısıdır.

Önerme (2) geçerli olduğunda, Tanrı aynı zamanda dünyadaki kötülüğün de faili olur ve bu ise önerme (1)'le çözümsüz bir çelişkiye yol açar.

Bu çelişkiden sakınmak için Augustinus, kötülük yapma ile kötülüğe maruz kalma arasında bir ayrım yapar. Eğer Tanrı iyi

ve adil ise, bizim maruz kaldığımız kötülük yalnızca kendi eylemlerimizin karşılığı olan haklı, adilane bir cezadır ve böylece de gerçekte bir kötülük değil, aksine bir iyiliktir. Cezalandırılmanın düzelmesi, arınması içindir. Öyleyse kötü eylem Tanrıdan kaynaklanamaz. O zaman nereden geliyor?

Seçilen metin, kötülüğün öğrenilip öğrenilemeyeceğini araştırıyor. Bu ihtimalin reddi (kötülüğün öğretilmeyeceği) Augustinus'a göre, bilginin gerek öğrenmeye sevk eden özelliği, gerekse onun koşullu iyi olması gerçeğine dayanır. Kötünün iyilikten kaynaklanması düşünülemez. Öğretim öğrenmeye, öğrenme anlama (kavrama) vasıtasıyla bilgiye, bilgi gerçeğe vardırır ve gerçek, Tanrının yaratıcılığıyla uygunluk olarak iyidir.

"Kötülüğün faili kimdir?" sorusu, diyalogun bu noktasında henüz cevap bulamıyor. Kötü-eylem ne öğretilip ne de öğrenilebileceğinden araştırmada geriye bir tek seçenek kalıyor; kötülük ancak bizzat insandan kaynaklanabilir. Kötülüğün faili olarak öğrenilme ihtimalinin reddi (gerçeklikle ilişkisi içinde) yukarıdaki inanç ilkelerine geri dönüş anlamına gelir. Öte yandan kavrama, bilgi ve bilimin mümkün olması, dünyanın anlamlı bir sisteme (yaratılışa) sahip olması gerçeğine dayandırılıyor. Bu nedenle inanç yoksa bilgi de yoktur. Nisi credideretis, non intellegitis.

Augustinus'un takip ettiği temellendirme formunu özetlemek gerekirse: Augustinus yaratıcı bir Tanrının iyiliğine inandığından, karşı karşıya kaldığı kötülük olgusundan rahatsızdır. Bu yüzden kötülüğün nedenini dünyada aramaktan başka çare yoktur. Yani yaratıcı bir Tanrı inancıyla, ancak dünyadaki kötülüğün mantıksal bir çelişki oluşturabileceği sonucu bağdaştırılabilir.

Şimdi gerçekleştirilmeye çalışan temellendirme bu çelişkiyi mantık aracılığıyla çözmek zorundadır. Bunun için önce, insanı her tür şüpheden uzak tutacak güvenilir bir kaynağa ihtiyaç vardır. Augustinus'a göre bu kaynak mantıksal değil, aksine yalnızca inanç vasıtasıyla garanti edilebilir.

Gerek Holbach gerekse Brunner dinin insanın ahlaki yaşantısı üzerinde ne tür bir ampirik etki bıraktığı sorusuna cevap arar. Bu çerçevede karşımıza çıkan ilk olgu insan doğasının ahlak için taşıdığı önemdir.

Holbach insan doğasını ahlak için yegane güvenilir zemin olarak görür, her ne kadar yozlaşmanın etkilerinden bütünüyle uzak olmasa da. Ona göre ahlak dine dayandığında bireyler ve toplumlar için yarardan çok zarar getirir.

Brunner, ahlakın insan doğasına değil de zorunlu olarak dinsel temele dayanması gerektiğini savunur. Böylece insan doğası kavramı, Brunner ile Holbach arasındaki temel ayrılık noktasını oluşturur. Brunner, Hristiyan inancından hareketle insan doğasının yozlaşmış ve bozulmuş olduğunu, dolayısıyla da onun üzerine ahlaki temellendirmenin mümkün olmadığını söyler.

Platon (427-347)

Euthyphron

EUTHYPHRON: Elbette. Ben iddia ederim ki dine uygun şey, bütün tanrıların hoş gördükleri şeydir; bunun tersine, bütün tanrıların hoş görmedikleri şey, dine aykırı şeydir.

SOKRATES: Euthyphron, bu söylediklerinin doğru olup olmadığını istersen yakından bir inceleyelim. Yok istemezsen bundan vazgeçelim; bundan böyle de kendi kendimize, ne de başkalarına hiçbir şey sormayalım; her iddia edileni hemen kabul edelim. Ne dersin, söylemeni incelemek gerekmez mi?

EUTHYPHRON: Elbette. Ama bir daha diyorum, söylediğim doğrudur.

SOKRATES: Acele etme aziz dostum, şimdi doğru mu, yanlış mı, daha iyi anlayacağız. Sorum üzerinde düşün bakayım: dine uygun olan şeyi tanrılar, dine uygun olduğu için mi hoş görürler, yoksa bu, tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur?

EUTHYPHRON: Ne demek istediğini anlamıyorum, Sokrates.

SOKRATES: Öyleyse daha açık anlatmaya çalışayım: biz taşınanla taşıyanı, sürülenle süreni, görülenle göreni birbirinden ayırt ediyoruz, değil mi? Bütün bunların birbirinden farklı şeyler olduğunu, bu farkın da ne olduğunu tabi anlıyorsun.

EUTHYPHRON: Anladığımı sanıyorum.

SOKRATES: Bunun gibi, sevilenle seven de birbirinden ayrı şeylerdir, değil mi?

EUTHYPHRON: Elbette.

SOKRATES: Şimdi söyle bana: taşınan şey, biri onu taşıdığı için mi taşınan şeydir, yoksa böyle olmasında başka bir sebep var mıdır?

EUTHYPHRON: Başka bir sebep yoktur, şüphesiz.

SOKRATES: Bunun gibi, sürülen şey, biri onu sürdüğü için sürülen şeydir; görülen şey de biri onu gördüğü için görülen şeydir, değil mi?

EUTHYPHRON: Pek tabii.

SOKRATES: Demek ki bir şey "görülen şey" olduğu için görülüyor; bunun büsbütün tersine olarak görüldüğü için "görülen şey"dir. [...] Şimdi söylemek istediğimi anlıyor musun, Euthyphron? Demek istediğim şu: Bir şey "var olan bir şeydir" diye var değildir; tersine, o şey, var olduğu için "var olan bir şey"dir. Bunun gibi, başka bir şey, dışardan gelen bir etkiyi "duyan bir şey" olduğu için duymaz; böyle bir etkiyi duyduğu için "duyan bir şey"dir. Sen ne dersin?

EUTHYPHRON: Doğru.

SOKRATES: Şimdi, sevilen bir şey de, var olan bir şey midir, yoksa dışardan gelen bir etkiyi duyan bir şey midir?

EUTHYPHRON: Etkiyi duyan bir şeydir.

SOKRATES: Bundan önceki misallerimiz için ne söylediysek bunu için de söyleyebiliriz: Bir şey, "sevilen şey" olduğu için onu sevenler tarafından sevilmez, o sevildiği için sevilen şeydir.

EUTHYPHRON: Öyledir.

SOKRATES: Peki, dine uygun şey için ne diyeceğiz, Euthyphron? Senin kendi sözüne göre, dine uygun şey, bütün tanrılarca sevilen şeydir, değil mi?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Dine uygun olduğu için mi sevilmiştir, yoksa başka sebepten mi?

EUTHYPHRON: Evet, dine uygun olduğu için sevilmiştir.

SOKRATES: Demek ki dine uygun olduğu için tanrılarca sevilmiştir; yoksa, tanrılarca sevildiği için dine uygun değildir.

EUTHYPHRON: Öyle sanırım.

SOKRATES: Öte yandan da tanrıların hoşuna gider dediğimiz şeyler, onlarca sevilen şeyler olduğu için onların hoşuna gider, değil mi?

EUTHYPHRON: Hiç şüphesiz.

SOKRATES: O halde, Euthyphron, tanrıların hoşuna giden şey, dine uygun şey değildir; dine uygun olan şey de, senin dediğin gibi, tanrıların hoşuna giden şey değildir; aynı şeylerdir.

EUTHYPHRON: Nasıl olur Sokrates?

SOKRATES: Çünkü, biraz önce anlaştığımız gibi dine uygun şey, dine uygunluğundan ötürü tanrıların sevilir; yoksa, sevildiği için dine uygun değildir; doğru değil mi?

EUTHYPHRON: Doğru.

SOKRATES: Halbuki tanrıların hoşuna giden şey, hoşlarına gittiği için sevilmez, kendilerince sevildiği için hoşlarına gider.

EUTHYPHRON: Hakkın var.

SOKRATES: Tanrıların hoşuna giden şeyle dine uygun olan şey biridir diyelim; dine uygun olan şey, dine uygunluğundan ötürü tanrıların sevilseydi, o zaman hoşlandıkları şey, hoşlandıkları için tanrıların sevillecekti; öte yandan, tanrıların hoşlandıkları şey, onlarca sevildiği için hoşla gitseydi, o zaman dine uygun olan şey de tanrıların sevildiğinden ötürü dine uygun olurdu. Ama bunun böyle olmadığını gördük; tanrıların hoşlandığı şeyle dine uygun şey birbirinden ayrı, hatta birbirlerine karşıtlıdır. Biri sevildiği için sevillecek çeşitten bir şeydir, öbürü ise sevillecek çeşitten olduğu için sevilir. İşte, sen dine uygun olan şey nedir, bunun özünü belirtmek istemiyorsun da, sadece onun bir düşküsünü, dine uygun olan şeye dışardan gelen bir vasfı, tanrıların tarafından sevilmesini ileri sürüyorsun. Ama ne olduğunu hâlâ söylemiyorsun. Dilerim senden, bunu benden gizlemeyi! Yeniden başla da, dine uygun olan şey nedir, onu söyle; dine uygun olan her şey, ister tanrıların tarafından sevilsin, ister başka bir etkide kalmış olsun, üzerinde çekişmeye değmez. Sen şimdi dine uygun olanla olmayanın ne olduğunu söylemeye çalış.

EUTHYPHRON: Doğrusu ya Sokrates, bunun üzerinde ne düşündüğümü anlatmak için kelime bulamıyorum. Bütün söylediklerimiz sanki hep etrafımızda dönüp duruyor, bir türlü yerlerinde kalamıyor.

SOKRATES: Euthyphron, demek senin hükümlerin atam Daidalos'un eserlerine benzedi. Bu şeyleri ben söyleseydim, ben ileri sürseydim, haydi neyse, bana takılabilirsin: "Bak, sözlerin atan Daidalos'a layık

olduğunu gösteriyor, yerlerinde durmuyor, boyuna kaçıyor" diyebilirsin. Ama, sınırlamalar senin olduğu için başka bir şaka bulmalıyız; zaten senin de kabul ettiğin gibi, verdiği sınırların hiç biri durmuyor.

EUTHYPHRON: Hayır, Sokrates, bu şaka pekala yerindedir. Bu şeylere bizim çevremizde durmadan dönmek yeteneğini veren ben değilim. Burada bir Daidalos varsa o da her halde sen olmalısın. Bana bıraksan söylediklerimi yerli yerinde tutacağım ama, bırakmıyorsun ki...

SOKRATES: O halde, dostum, ben Daidalos'tan çok daha hünerli imişim desene ... O ancak kendi eserlerini harekete geçirebiliyordu; ben ise sade kendi eserlerimi değil, başkalarınınkini de harekete getirebiliyordum. Ama bu işin güzel bir tarafı, bu hünerleri göstermeye en ufak bir isteğim bile olmamasıdır; bana sorarsan, yerinde duran, sağlam hükümlerden başka bir şey istemem, bunları da Daidalos'un kanaatiyle beraber Tantalos'un bütün hazinelerini değişmem. Ne ise, bu şakayı bırakalım. Senin gevşek davrandığını görüyorum, bari sana yardım edeyim de bana dine uygun, dine aykırı şey nedir, öğret. Haydi, şimdiden cesaretin kırılmasın, düşün bakalım: dine uygun olan her şey muhakkak doğru mudur?

EUTHYPHRON: Elbette.

SOKRATES: Ama, her doğru olan şey dine uygun mudur? Yani: dine uygun olan şey hep doğrudur ama, doğru olan şeylerin dine uygun olmayıp birkaçı dine uygun, gerisi de değildir diyebilir miyiz?

EUTHYPHRON: Sözlerini kavrayamıyorum, Sokrates.

SOKRATES: Sen benden daha gençsin, ama benim yaş üstünlüğüm senin bilgi üstünlüğünün yanında küçük kalır. Gene söylüyorum, bilgice çok zengin olduğun için gevşek davranıyorsun. Haydi, mutlu adam, biraz gayrete gel. Söylediklerim anlaşılması güç şeyler değil herhalde ... Bak şair ne diyor: "Bütün bunları yapan, bunların tohumunu atan Zeus'tur deme; korku olan yerde saygı da vardır." Ben bundan büsbütün başka düşünüyorum. Niçin, söyleyeyim mi?

EUTHYPHRON: Hay hay.

SOKRATES: Ben korku olan yerde saygı olacağına inanmıyorum. Çünkü, sandığıma göre, bir çok insanlar hastalıklardan, fakirlikten ve bunlara benzer birçok şeylerden korkarlar ama bu korktukları şeylere hiçte saygı beslemezler. Sen de böyle düşünmüyor musun?

EUTHYPHRON: Tabii.

SOKRATES: Ama saygı olan yerde korku da vardır. Bir adam düşünebilir misin ki hem kötü bir iş işlemekten çekinsin, hem de dile düşmekten korkmasın?

EUTHYPHRON: Hayır, Sokrates, böyle bir adam olmaz.

SOKRATES: O halde: "Korku olan yerde saygı da olur" demek doğru değildir; doğrusu şudur: saygı olan yerde korku olur ama, korku olan yerde her zaman saygı olmaz. Bence korku, saygıdan daha geniştir; saygı korkunun bir parçasıdır; tıpkı tek sayı, genel olarak sayının bir parçası olduğu gibi; öyle değil mi? Sayı olan yerde muhakkak tek sayının bulunması gerekmez; ama tek sayının bulunduğu her yerde muhakkak sayı vardır. Artık sözlerimi kavrayabiliyorsun ya?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Deminki sorum da buna pek benziyordu. Sana sormuştum: acaba doğrunun bulunduğu her yerde dine uygunluk var mıdır? Dine uygunluğun bulunduğu her yerde doğruluk var da, doğruluğun bulunduğu her yerde dine uygunluk yok mu? Çünkü dine uygunluk doğruluğun bir parçasıdır. Sen de böyle düşünmüyor musun?

EUTHYPHRON: Evet, Sokrates.

SOKRATES: Şimdi bak: dine uygunluk, doğruluğun bir parçası ise, hangi parçasıdır? İşte bize bunu bulmak düşüyor; yukarıdaki misalde sen bana çift sayı hangisidir? Genel sayının hangi parçasıdır? Diye sorsaydın: birbirine eşit iki bütün parçaya bölünebilen sayı, çifttir derdim. Sen de böyle düşünmüyor musun?

EUTHYPHRON: Evet böyle düşünüyorum.

SOKRATES: Bunun gibi sen de bana doğrunun hangi parçasının dine uygun olduğunu öğretmeye çalış ki, bir de dine uygun olan, dine uygun olmayan şeylerin ne olduğunu senden öğrendiğimi ileri sürerek, Meletos'a, artık bana dinsizlik suçu yüklememesini, haksızlık etmemesini söyleyeyim.

EUTHYPHRON: Peki Sokrates, söyleyeyim: Sanıyorum ki doğrunun dine uygun olan parçası tanrılara borçlu olduğum bakımdır; geri kalan bakımlar, yani insanlarla ilgili olanlar doğrunun öteki parçası olur.

SOKRATES: Bak bu sefer güzel söyledin, Euthphron. Yalnız gene ufak bir noktanın aydınlanması kalıyor. Senin şu bakım sözünüle ne anlatmak istediğini pek kavrayamadım. Her halde tanrılara bakma

deyince bizim bayağı gündelik işlerimize benzer şeyler anlamıyorsun. Bu kelimenin her zaman kullandığımız bir anlamı var; mesela: "herkes ata bakmasını bilemez; ata nasıl bakıldığını seyis bilir." deriz, değil mi?

EUTHYPHRON: Doğru.

SOKRATES: Seyisin sanatı at bakımındır.

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Gene, herkes köpek bakımından anlamaz; bu, avcının işidir.

EUTHYPHRON: Şüphesiz.

SOKRATES: Çünkü avcılık sanatı biraz da köpeklere bakmak demektir.

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Sığırtmacın sanatı da sığira bakmaktır.

EUTHYPHRON: Tabii.

SOKRATES: Euthphron, demek ki böylece dinlilik [dindarlık], Tanrı saygısı, tanrılara bakmak demektir; bunu demek istemiştin, değil mi?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Her bakımın amacı birdir: bakılanın iyiliği ve faydası. Yukarıda gördüğümüz gibi, mesela seyis atlara bakar, atlar da bundan faydalanır, eskisinden daha iyi olurlar. Yoksa sen böyle düşünmüyor musun?

EUTHYPHRON: Elbette böyle düşünüyorum, Sokrates.

SOKRATES: Avcının köpeklere, sığırtmacın sığira bakması da hep aynı sonuç verir; her şey için bu böyledir. Yoksa bakımdan zarar mı gelir sanıyorsun?

EUTHYPHRON: Asla.

SOKRATES: Demek fayda gelir.

EUTHYPHRON: Başka türlü olabilir mi?

SOKRATES: O halde dinlilik da tanrılara bakmak olduğuna göre, tanrılara faydalı bir şey değil midir? Tanrıları daha iyi etmez mi? Yani sen dine uygun iş görmekle, tanrılardan birinin eskisinden daha iyi olacağına inanmaz mısın?

EUTHYPHRON: Böyle şey olur mu hiç?

SOKRATES: Zaten ben de senin böyle düşüneceğini hiç ummuyordum, böyle bir şeyi aklıma getirmedim. İşte bunun için tanrılara borçlu olduğumuz bakımdan ne demek istediğini sana sordum. Böyle bir şey söyleyeceğini düşünmedim.

EUTHYPHRON: Doğru düşünmüştün Sokrates. Ben de öyle bir şey söylemiyorum.

SOKRATES: İyi; ama, öyleyse şu dinlilik dediğin şey nasıl bir bakımdır?

EUTHYPHRON: Sokrates, kölelerin efendilerine bakmakları gibi.

SOKRATES: Öyleyse söyle bakalım, Euthyphron. Hekimlere yardım edenlerin gördükleri işler neye yarar. Sağlığa değil mi?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Gemici ustalarına yardım edenlerin gördükleri işler neye yarar?

EUTHYPHRON: Gemi yapmağa, Sokrates.

SOKRATES: Ya yapıcı ustalarına yardım edenlerin gördükleri işler? Ev yapmağa değil mi?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Şimdi, aziz dostum, gelelim tanrılara yardım için görülen işlere... Bunlar neye yarar? Herhalde sen bunu biliyorsun, çünkü her zaman tanrılarla ilgili meselelerde herkesten daha bilgili olduğunu ileri sürersin.

EUTHYPHRON: Evet, her zaman söylerim; doğrudur da...

SOKRATES: Peki öyleyse, Zeus hakkı için söyle bakayım: bizim yardımımızla tanrıların meydan getirdikleri güzel eserler nedir?

EUTHYPHRON: Sokrates, tanrıların meydana getirdikleri birçok güzel eserler vardır.

SOKRATES: Komutanlar da birçok güzel eserler meydana getirirler ama, bunların başlıcası, savaşta zaferdir, değil mi?

EUTHYPHRON: Elbette.

SOKRATES: Çiftçiler de birçok güzel şeyler meydan getirirler, bunların başlıcası topraktan gıda çıkarmaktır, değil mi?

EUTHYPHRON: Şüphesiz.

SOKRATES: Şimdi söyle bakalım, tanrıların meydana getirdikleri o güzel şeylerin başlıcası nedir?

EUTHYPHRON: Sokrates, demin sana söyledim ya bütün bunların ne olduğunu etrafıca öğrenmek uzun sürer; haydi sana özünü söyleyeyim; gerek dua ederek, gerek kurbanlar sunarak, tanrıların hoşlanacakları şeyleri söylemek ve yapmak, dine uygun şeylerdir; ailelerin, devletlerin esenliği bunlardadır; bunların karşıtı da dine aykırı şeylerdir, her şeyin altüst olmasına, yok olmasına sebep olan şeyler...

SOKRATES: Euthyphron, senden sorduğum başlıca şeyi, isteseydin toparlayıp birkaç kelime ile anlatabilirdin. Ama , ne yapayım, belli ki bana bildiklerini öğretmeye gönlün yok. Biraz önce istediğim cevabı vermek üzereydin, nedense birdenbire caydın. Eğer söylemiş olsaydın, ben de dine uygun işlerin ne olduğunu öğrenirdim. Ne yaparsın, sevgilisi nere götürürse, sevene oraya gitmek düşer. Haydi sen gene söyle: Dine uygun olan şey, dinlilik nedir? Bir nevi dua etme, kurban sunma sanatı mıdır?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Kurban sunmak, tanrılara armağanlar vermek, dua etmek de onlardan bir şey istemektir, değil mi?

EUTHYPHRON: Evet, Sokrates.

SOKRATES: Buna göre dinlilik, tanrılardan istemek, tanrılara vermek sanatıdır, öyle mi?

EUTHYPHRON: Tamam, Sokrates; sözlerimi güzel anlamışsın.

SOKRATES: Bilgine susamış haldeyim, söylediklerinden bir damlanın bile yitip gitmesini istemiyorum, dostum! Şimdi, tanrılar için görülecek işlerin ne olduğunu bana anlat bakayım. Bunun, dileklerde bulunmak, armağanlar vermek olduğunu söylüyorsun, değil mi?

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: İstemenin doğru yolu, onlardan ihtiyacımız olan şeyleri istemek değil midir?

EUTHYPHRON: Başka ne olabilir?

SOKRATES: Vermenin yolu, tanrıların ihtiyacı olan şeyleri onlara vermek değil midir? Bir kimseye ihtiyacı olmayan bir şeyi vermek bu sanata uygun olmaz.

EUTHYPHRON: Hakkın var.

SOKRATES: Öyleyse, aziz Euthphron, dinlilik, tanrılarla insanlara arasındaki karşılıklı alışveriş sanatı demek oluyor.

EUTHYPHRON: Peki, madem ki öyle demek hoşuna gidiyor, alış ve-riş sanatıdır diyelim.

SOKRATES: Yalnız gerçek olan şey benim hoşuma gider. Peki, şimdi bana anlat bakayım: Bizden aldıkları armağanlar tanrıların ne işine yarar? Bize onların verdikleri meydana. Hiçbir iyi şey, güzel şey gösteremezsin ki onu bize tanrılar vermemiş olsun. Ama onların biz-den aldıkları şeylerden gördükleri fayda nedir? Demek ki biz alış ve-riş işinde onlardan üstünüz; bütün iyi şeyleri alıyoruz, karşılık ola-rak işe yarar bir şey vermiyoruz.

EUTHYPHRON: Ne, Sokrates? Sen tanrıların bizim kendilerine verdi-ğimiz şeylerden bir fayda gördüklerini mi sanıyorsun?

SOKRATES: Görmüyorlarsa tanrılara verdiğimiz armağanlar ne işe yarar, bunlar nelerdir?

EUTHYPHRON: Ne olacak, sadece saygı belgeleri, kulluğumuzun ta-nıkları, deminden de dediğim gibi, onların hoşuna gitmek için görü-len bir takım işler.

SOKRATES: Euthyphron, öyle ise, dine uygun şey tanrıların hoşuna giden şeydir; yoksa ne tanrılara faydalı şeydir, ne de onların sevdiği şey.

EUTHYPHRON: Sanıyorum ki tanrıların hoşuna giden şey, her şey-den önce sevdikleri şeydir.

SOKRATES: Demek ki –yanlış anlamıyorsam– dine uygun şey gene tanrıların sevdikleri şey olarak beliriyor.

EUTHYPHRON: Evet.

SOKRATES: Hem böyle diyorsun, hem de sonra sözlerinin bir yerde sağlam durmamalarını, o yana bu yana kaçmalarına şaşıyorsun; on-ların yerlerinde durmamalarının sebebini de ben de görerek bana Daidalos diyorsun; halbuki sen Daidalos'tan daha usta çıktın; çün-kü senin sözlerin bir dairenin çevresinde dönüp duruyor. Sözlerinin dönüp dolaşıp aynı noktaya geldiğinin farkında mısın? Unutmadı-y-san, daha önce, konuşmamızın bir yerinde dine uygun olanla tanrı-larca sevilenin aynı şey olmadığı, birbirinden ayrı şeyler olduğu so-nucuna varmıştık, yoksa unuttun mu?

EUTHYPHRON: Hayır, hatırlıyorum.

SOKRATES: Bak şimdi de tanrılarca sevilen şey, tanrıların hoşlandı-ğı şeydir değil mi?

EUTHYPHRON: Hiç şüphesiz.

SOKRATES: Demek ki iki şeyden biri: ya demin ikimiz de yanıldık, yahut son hükmümüz yanlış.

EUTHYPHRON: Haklısın.

SOKRATES: Öyleyse, dine uygun olan şeyin ne olduğunu baştan incelememiz gerekiyor. Ben bunu öğreninceye kadar sorup soruşturmadan kendi isteğimle, vazgeçecek değilim. Ama sen de benim bu isteğimi küçükseme, bütün zekamı bu meselede kullan da artık bana doğruyu söyle; çünkü doğruyu bilen biri varsa o da sensin; tanı Proteus nasıl Menelaos'un elinden kurtulamadıysa, ben de isteklerimi söyletmedikçe seni bırakacak değilim. Sen dine uygun olan şeyle olmayan şeyi iyi biliyorsun, bilmeseydin bir ırgat parçası için ihtiyar babana insan öldürme suçunu yüklemezdin. Yaptığının doğru bir iş olmaması halini de düşünerek tanrıların gazabına uğramaktan korkar, insanların böyle işler üzerindeki düşüncelerini de hesaba katar dın. Demek sen de dine uygun olan ve olamayan şeylerin ne olduğunda yanılmadığına güveniyorsun. Ne olursun, şunu bana da öğret, sevgili dostum benden saklama.

EUTHYPHRON: Başka bir fırsatta konuşuruz, Sokrates. Şu sırada acele işim var. Gitme zamanı geldi.

SOKRATES: Ne yapıyorsun, aziz Euthyphron, gidiyor musun? Senden dine uygun olan şeyin, uygun olmayan şeyin ne olduğunu öğrenmeyi umuyordum. Böylece kendimi Meletos'un yüklediği suçtan kurtaracaktım. Ona diyecektim ki: "Tanrılarla ilgili şeyler üzerinde beni Euthyphron aydınlattı, gelişi güzel sözlerden, birtakım yenilikler ortaya atmaktan artık vazgeçtim. Bundan böyle daha bilgece bir ömür süreceğim." Bütün umutlarım boşa çıktı, desene!

Aurelius Augustinus (354-430)

Özgür İrade Üzerine

[I] Günah Nereden Geliyor? Günah İşleme Öğrenilebilir mi?

Euodius: Rica etsem bana, Tanrının kötülüğün nedeni olup olmadığını söyler misin?

Augustinus: Severe, eğer önce sen bana ne tür bir kötülüğü kastettiğini söylersen. Çünkü biz bir şeyi iki farklı anlamda kötü olarak adlandırırız, önce biri kötülük yaparsa, sonra da, o bir kötülüğe maruz kalırsa.

Euodius: Her ikisini kastettim.

Augustinus: Ben de öyle düşündüm. Biliyor veya inanıyorsan ki, Tanrı iyidir –ya başka türlü kabul eden dindar olmayan kişiler de olabilir-, o zaman kötü olması söz konusu olamaz. Diğer taraftan onun adaletli olduğunu biliyoruz, eğer inkar edecek olurlarsa onları yalanlarız. Bu surette o, iyileri ödüllendirir, kötülerini cezalandırır ve bu cezalar, cezaya çarptırılanlar tarafından kötülük olarak algılanır. Gerçi biz, kimseye hakketmediği bir cezanın verilmeyeceğine inanırız. Çünkü biz evrenin tanrısal yazgı tarafından yönetildiğine kanaat getiririz. Dolayısıyla Tanrı, ister kötülüğü ilk isterse ikinci anlamıyla alalım, hiçbir durumda kötülüğün nedeni değildir.

Euodius: Öyleyse Tanrı tarafından neden olunmadığı kabul edilen her bir kötülük için başka bir neden bulunmalı. Sen de bu kanaatesin değil mi?

Augustinus: Elbette, çünkü o neden olmaksızın ortaya çıkamaz. Ama eğer yalnızca bir neden ararsan yanılırsın, çünkü o yalın olarak bir tek değildir. Daha ziyade her bir kötü insan, kendi kötü davranışının nedenidir. Şayet bundan kuşku duyuyorsan, önceden söylenenler üzerine düşünüp taşın, kötü davranışlar tanrısal adalet tarafından cezalandırılacaklar. Fakat, onlarda iradi bir karar söz konusu değilse ceza adilane olmaz.

Euodius: Ben bir kimsenin öğrenmediği bir günahı işleyeceğine inanmıyorum. Eğer bu doğruysa, günah işlemeyi kimden öğrendiğimizi soruyorum.

Augustinus: Öğrenmeyi (öğretimi) iyi bir şey olarak mı kabul ediyorsun?

Euodius: Onu kötü bir şey olarak kabul etmek kimin aklına gelir?

Augustinus: Acaba o ne iyi ne de kötü olamaz mı?

Euodius: Ben onu iyi kabul ediyorum.

Augustinus: Anlaşıldı. Çünkü o bize bilgiyi sunan ve bilgiye yönlendiren şeydir ve öğretim olmaksızın kimse bir şey öğrenemez. Yoksa sen başka türlü mü düşünüyorsun?

Euodius: Hayır, yani ben onun vasıtasıyla yalnızca iyiyi öğreneceğimizi düşünüyorum.

Augustinus: Öyleyse buradan kötünün öğretilmediği sonucu çıkıyor. Öyleyse öğretim ve öğrenme (Lehre und Lernen) sözlük manası olarak aynıdır.

Euodius: Fakat nasıl bir insan öğrenmediği bir şeyi yapabilir?

Augustinus: Belki bunu, o öğretimden, yani öğrenmeden vazgeçtiği ve hiçbir şey bilmek istemediği için yapar. Gerçi şöyle veya böyle davranmayı istediğinde şurası kesindir: Öğretim iyi bir şey olduğu ve öğretim öğrenmeden geldiğinden, kötü hiçbir şekilde öğrenilemez. Yani öğrenilirse, öğretim onu içermiş olur ve bunun sonucu olarak da iyi olmaz. Ancak o, senin de belirttiğin gibi iyidir. Keza kötü öğrenilmiyorsa, boş yere onu öğrendiğimiz şeyi araştırıyorsun. Yok eğer öğreniliyorsa, o yapılan değil, sakınılan bir kötülük olarak öğrenilir. Buna göre kötülük yapmak öğretimden sapmak demektir, başka bir şey değil.

Euodius: Dur hele, sanırım iki türlü öğretim (öğrenme) var, biri vasıtasıyla biz iyi, diğeri vasıtasıyla da kötü davranmayı öğreniyoruz. Ancak öğretimin iyi bir şey olup olmadığını bana sorduğun zaman, iyiye (yönelik) sevgiden dolayı, benim dikkatim yalnızca, iyi yapmamıza yardımcı olan öğretime yöneldi ve bunun sonucu olarak da onun iyi olduğu şeklinde cevap geldi. Fakat şimdi, kuşkusuz kötü olan ve nedenini aradığım bir başkasının da var olduğu gerçeğine toslamış bulunuyorum.

Augustinus: Ama herhalde anlama (yeteneğini) iyi buluyorsun?

Euodius: Evet, öylesine iyi ki, görebildiğim kadarıyla insana onun kadar mükemmel olan bir şey daha verilemez ve ben herhangi bir anlamın kötü olabileceğine asla ihtimal vermiyorum.

Augustinus: Şimdi, biri öğretiliyor, ama hiçbir şey anlamıyor, sana göre böyle biri bir şey öğrenmiş sayılır mı?

Euodius: Asla.

Augustinus: Yani eğer her anlama iyi ve anlayamayan da öğrenemiyorsa, öğrenen kişi iyi davranmış (yapmış) olur. Çünkü öğrenen anlar. Ve anlayan kişi iyi davranır. Yani kim, vasıtasıyla bir şey öğrendiğimiz bir nedeni ararsa, şüphesiz vasıtasıyla iyi davrandığımız bir nedeni arıyor olur. Bu yüzden, olmayan kötü bir öğreticiyi aramaya son vermelisin. Çünkü o, eğer kötü ise öğretici değildir, ve eğer öğretici ise o zaman da kötü değildir.

[III] Önce İnanma, Sonra Bilme.

Euodius: İmdi, eğer beni, kötülük yapmayı öğrenmediğimizi kabule zorluyorsan, söyler misin bana, öyleyse bu bize nasıl geliyor?

Augustinus: Şimdi sen bana, daha gençliğimde beni sıkıntıya sokan, bitkin düşüren ve ahtapotun kolları gibi çepeçevre kuşatan bir soru

sordun. Üstelik o benim için öylesine vahimdi ki, hakikat sevgisine vardır an tanrısal yardımı elde edemeyecek şekilde, ahmakça düşüncelerle kuşatıldım, bir çıkış yolu bulamadım ve ilk özgürlükte, yani onun araştırılmasında çaresiz kaldım. Bu soruyu halletmek için hararetle çabalar gösterdiğimden, konuşmamı geçmişten beri başarılı kılan yol üzerinde aynen devam ettirmek istiyorum. Elbette Tanrı, inandığımız şeyi anlamada bizimle beraberdir ve yardımını esirgemecektir. Bunun için gereken bilinçli bir şekilde, peygamber tarafından işaret edilen yoldan gitmektir ki, onu da o şu şekilde ifade etmiştir: “İnanmıyorsanız bilemezsiniz”. Evet biz, var olan her şeyin bir Tanrıdan geldiğine ama aynı zamanda Tanrının günahın nedeni olmadığını inanırız. Fakat bizi, Tanrı tarafından yaratılan ruhlarca işlenen günahların, bunlar Tanrıdan geldiğinden, hem de hiçte dolaylı olmayan bir tarzda, Tanrıdan kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusu kaygılandırıyor.

Paul Thiry d'Holbach (1723-1789)

Ahlaki Sapıklığın Nedeni Olarak Din

Din insan bilgisini bir adım ileri götürdü mü? Böylesine önemli ve böylesine yüce olan bilim ahlaki gölgede bırakmadı mı? Yaratılışımızdan gelen en önemli ödevleri belirsiz ve sorunlu bir hale getirmedi mi? Tüm hak ve haksızlık, kötü ahlak ve erdem kavramlarını çarpıtmadı mı? Teologlarımız erdem hakkında ne düşünüyorlar? Bize erdemin dünyayı yöneten, kavranamayan bir varlığın iradesi olduğunu söyleyecekler. Ama bu nasıl varlıktır ki kendiniz onu anlayamıyor ama durmadan bize anlatıyorsunuz; onun iradesini nasıl kavrarız? Bunu soracak olursanız, size ne olduğunu söyleyemeden ne olmadığını söyleyeceklerdir; onlar size bu varsayımsal varlık idesini anlatmaya çalışacaklar, bir yığın çelişki ve birbiriyle uyumsuz özelliklerden söz edecekler, onu kavranamayan bir hayaletle dönüştüreceklerdir; ya da bu hayalet vasıtasıyla kutsal amaçlarını insanlara aktaran doğaüstü güçlere işaret edeceklerdir. Fakat bu güçlerin gerçekliğini nasıl kanıtlamayla düşünüyorlar?

Ahlaki insanın doğasından başka bir zemine oturtmak istemek, daima bir yanılgı olacaktır; daha sağlam daha emin bir zemin yoktur. İyi inanç sahibi bazı yazarlar, insanın doğası tarafından yüklenilen ödevlerin, eğer doğanın üstünde olan ve gereklilikten daha güçlü kılınan bir varlığın otoritesiyle donatılırsa, kendi gözlerinde daha saygıya değer ve kutsal olacağını kabul ettiler. Buradan hareketle ahlak teolojisi güçlendi ve bunu dini sistem ile ilişkilendirmeyi denedi; bu ilişkilendirmenin erdemi kutsayacağı ve doğaya hükmeden görün-

mez güçlerin korkusunun, yasalarına önem ve yaptırım gücü kazan-
dıracağına inandılar; nihayet ahlakın gerekliliğine kanaat getiren in-
sanlar, eğer ahlaki dinle birleşmiş görürlerse, bu dini, mutlulukları
için zorunlu olarak dikkate alacaklarını zannettiler. Gerçekte, ahlaki
korumak için bir Tanrının zorunlu olduğu kabulü, dünya üzerin-
deki teolojik görüşler ve çoğu dini sistemler için dayanak noktasıdır;
Tanrı olmaksızın insanlar, ne kendilerinin ne de başkalarının neden
dolayı suçlu olduklarını ne bilip ne de ortaya koyabileceklerini sanır-
lar. Bu önyargı bir kez kökleşti mi, sürekli olarak metafizik bir Tan-
rının belirsiz fikirlerinin bu tarzda ahlak ve toplumun refahıyla bir-
birine bağlanmış olduğuna, aynı şekilde doğal ödevleri zedelemekten
ilahîliğe saldırmayacağına inanılır. Toplumlardan ve bireylerin bariz
ilgisi olan mutluluğa yönelik ihtiyaç ve talebin, eğer onların tüm ik-
tidarları ve yasa güçleri, tüm varlıkların üzerinde söz sahibi olan ha-
yali bir varlık tarafından izin verilmezse etkisiz eylem motifi olacağı-
na inanılır.[...]

Pek çok insanın dini faydacılık yoluyla kazandığı yanlış fikirler, on-
lara göre, en azından halkı zaptetme işine yararlar, faydalı hataların
varolduğu ve gerçeklerin tehlikeli olabileceği gibi uğursuz ön yargıla-
ra neden olurlar. Bu ilke mutsuzluğu yeryüzünde ebedileştirmek için
çok elverişlidir: Kim olguları denemeye cesaret ederse sıkıntısız bir
şekilde, insan türünün tüm açılarının onun hatalarına bağlı olduğun-
u ve bu dini hataların, onlara yüklenilen anlam vasıtasıyla, onların
her şeye hükmedene atfettikleri gurur vasıtasıyla, onlara tabi olan-
lara neden oldukları maskaralık vasıtasıyla, onların insanlarda
(halklarda) meydana getirdiği çılgınlık vasıtasıyla, tüm hataların en
kötüsü olduğunu tanıyacaktır. Buradan çıkması gereken sonuç, in-
sanların çıkarının kutsal hatalarını tümüyle temizlemekte yattığı ve
bunun da sağlıklı felsefenin ödevi olduğudur.

Emil Brunner (1889-1966)

Etik Nihilizmin Alternatifi Olarak Dini Ahlak

İnanç –doğal olarak Hristiyanlık inancını kastediyorum– ile ahlak
veya etik birbirleriyle nasıl bir ilişki içindedir sorusu ve her şeyden
önce, inançtan bağımsız bir etik oluşturulup oluşturulamayacağı so-
rusu, insan varlığının temel sorunlarından biridir. O şu veya bu şe-
kilde her insana yaşadığı tecrübelerden hareketle doğrudan veya
başkaları vasıtasıyla baskıda bulunur. Bu yüzden o, “saf akademik
bir soru” diye adlandırılana karşıttır. [...]

Eğer ahlak bir kez dini olmayan bir temele sahip olursa, hele o saf
biyolojik olarak açıklanan bir olgu olursa, o zaman niçin Nietzsche

ve baskıcı (totaliter) diktatörlerin beyan ettikleri veya uyguladıkları gibi olmasın? Derler ki; baskıcı devlet insan haklarını yok ediyor, insan onurunu ayaklar altına alıyor! Kesin bunu yapıyor; kim yalanlayabilir ki? Fakat buna karşı olma ve de: Bunu yapamazsın, bu kötüdür, deme cesareti ve ikna gücü nereden geliyor? Kim insan hakları ve insan onurunun var olduğunu söylüyor? Adalet ve insan sevgisi talebi nereden geliyor, eğer onlar, Nietzsche ve onun siyasi takipçilerinin gösterdiği gibi, asla insan doğasının doğrudan ifadesi değilse. Kendiliğinden değilse insanlığın gelişiminin bir ürünü müdürler, daha ziyade bir yasa, insanın doğal güdüsüne karşı duran ve güdülere bağımlı insana sağa-yönelmeyi buyuran bir talep midirler –bu emir ve yasak nereden geliyor?

Nietzsche, Hitler ve Mussolini, kendi kişiliklerinde şu gerçeği açıkça ortaya çıkarmakla, insanlığa büyük hizmet yaptılar: Kendi başına bırakılan doğadan, insan sevgisi ahlakından apayrı bir şey ortaya çıkar. “Başkalarını kendini sevdiğin gibi sev” emri geçerli ve bir temelle sahipse, bu temel veya geçerlik insan doğasından başka bir yerde aranmalıdır. Ve tam tersi: Eğer buradan hareketle doğadan başka bir şey tanımak istenmezse, o zaman bunun etik sonucu kaçınılmaz bir şekilde, teorik olarak Nietzsche’nin pratikte de baskıcı devletin bizi sürüklemiş olduğu etik hiççilik (Nihilizm)tir. Bu kısaca şu demektir: Eğer baskıcı bir devlette ortaya çıkan durumu istemiyorsak, o zaman geriye özerk değil, aksine yalnızca inanç üzerine bine edilmiş bir etik kalır.

İnsan hakları, insan onuru, insan sevgisi; bunlar doğal gerçeklikler değildirler; bunlar ya tamamen havada kalan ve hiçbir ikna gücü olmayan ya da insanın dine bakışını yansıtan taleplerdir. İnsan hakları ve insan onuru ilkesinin ardında doğadan daha yüce olan bir şeye saygı vardır, insana onur veren, hakları tanıyan, ondan insan sevgisi talep eden bir mercie karşı saygı. [...]

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Kendi başına buyruk, inançtan kopuk bir etik talebi inançtan koptukça bizi iyiden daha da uzaklaştırır. Nietzsche’de olduğu gibi, bu kopuş tam olarak gerçekleştiğinde etik ahlaki nihilizme dönüşür ya da ahlaki iyi, saf yaşam ve güç ilkesine dönüşür. Ama ahlaki iyi hakkındaki bilginin insan sevgisi olarak korunması gerekir; bu bilgi saf güçsüz bir buyruk olmamalı, aksine yaşam gerçekliğine, eyleme dönüşmeli; bu, inançtan doğan iyinin Sevgi Tanrısına akması dışında başka türlü mümkün değildir.

IV. BÖLÜM

ONTOLOJİK KANITLAMALAR ve KANT'IN KARŞI KOYUŞU

Tanrının varlığının “kanıtlanması” tarih boyunca hemen hemen tüm filozof ve teologların temel problemlerinden biri olmuştur. Keza konumuzla bağlantılı olarak, ne zaman dine dayalı veya din ile ilişkilendirilen ahlaki bir son-temellendirme girişimi olsa, kaçınılmaz bir tarzda Tanrının varlığı ve insan eylemlerinin Tanrı iradesiyle ilişkisi sorunun odak noktasını oluşturmaktadır. Gerçekte Farabi, Anselm, Descartes, Leibniz gibi filozofların Tanrı kanıtlamalarının altında yatan ana düşünce, inancın (Tanrının rasyonelliğinin) felsefi bir tarzda ortaya konulabileceğidir.¹

En genel anlamıyla “ontolojik Tanrı kanıtlaması”, Tanrının tanımından, Tanrı kavramından hareket ederek, onun “varolduğu” sonucuna varan bir kanıtlama tarzıdır. Biraz sonra göreceğimiz gibi, bu kanıtlamanın temel iddiası şudur: Bir şeyin düşünsel, mantıki kabulü veya varlığı, o şeyin gerçekte de varolduğu anlamına gelir.

Farabi, Anselm ve Descartes’tan çok daha önce Tanrı kavramından hareketle ontolojik bir kanıtlama girişiminde bulunur. Farabi’ye göre İlk Sebep, yani Tanrı, “ekmel (yetkin)”dir. Ondan daha fazla yetkinliğe sahip bir varlık düşünülemez. O aynı zamanda ezeli ve ebedidir, aksi takdirde yetkin olamazdı; Onda ne bir noksanlık ne de bir zıtlık mevcuttur. O “Vacibu’l-Vücut”dur, varlığı zorunludur. Onun yokluğunu düşünmek mantıki çelişki doğurur. Farabi Tanrının mükemmel varlık olduğu fikrine, tek tek varlıkların, yani “mümkün varlıkların” mükemmel olmayışlarından hareketle varır. Yani tüm bu mükemmel olmayan varlıklar mükemmel olan, bir ilk sebebe ihtiyaç duyarlar, O da Allah’tır.

Farabi'ye göre Tanrı yalnızca varlığıyla değil, aynı zamanda sıfatları yönünden de en mükemmel olandır. Yani O, en mükemmel ilme, en mükemmel kudrete (güce), en mükemmel adalete, en mükemmel güzelliğe sahiptir. Tanrı her yönden mükemmeldir, zaten aksi durumda, Tanrının zorunsuzluğu, eksikliği ve başka nedenlere bağımlılığı söz konusu olurdu ki, bunlar da Tanrıyı Tanrı olmaktan çıkarırdı.

Anselm de Tanrının varlığını, Tanrı kavramından hareketle kanıtlamaya çalışır. Ona göre, eğer bu kavram bir varlığa atfediliyorsa, o varlık gerçek anlamda vardır. Çünkü "Tanrı kendisinden daha büyüğü-mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık"tır. Her insanda, hatta kalbinde "Tanrı yoktur" diyen aptalda bile böyle bir fikir vardır. Ancak bu fikir yalnızca zihinde varolamaz, aksi takdirde, hem zihinde hem de zihin dışında varolan bir varlık Tanrıdan daha mükemmel olurdu. O halde en mükemmel olan varlık, hem zihinde (düşüncede) hem de zihin dışında vardır. Anselm'e göre düşünce ve algı ancak bir varlığın düşünce ve algılarıdır. Varlık düşünce ve algıdan önce gelir, dolayısıyla olmayan bir varlığa dair bir düşünce veya algıya sahip olamayız. Anselm'in kanıtlamasını şu şekilde formüle etmek mümkün:

Tanrı, düşünülebilen şeylerin en büyüğüdür (en gerçek, en mükemmel olan varlık anlamında).

Düşünülebilen şeylerin en büyüğü yalnızca bir düşünce (bir tasavvur, bir hayal) olamaz; aksi takdirde hem düşüncede hem de düşüncenin dışında varolan bir şey daha büyük olurdu.

O zaman Tanrı hem düşüncede hem de düşüncenin dışında vardır.

Descartes, Anselm'in kanıtlamasını biraz da Platon'un "Doğustancılık" fikriyle birleştirerek yeni bir ontolojik kanıt ortaya koyar. Ancak gerek Anselm'in gerekse Descartes'ın Tanrı kanıtlamalarında takip ettiği yol ile Farabi veya onun takipçisi İbn Sina'nın izlediği yol arasında dikkate şayan bir benzerlik vardır.² Descartes'e göre nasıl bir sanatkar yaptığı bir esere mührünü

2 Bkz. M. Aydın (1992), S.27-39; M. Bayrakdar (1997), S. 186-193.

basıyorsa, Tanrı'da "mükemmel varlık" fikrini bizim ruhlarımıza adeta damgalamıştır. Bu düşünceyi biz kendi kendimize var demeyiz, çünkü biz eksik ve sınırlı bir yaratığız. Şimdi eğer ruhumuzda bulunan Tanrı kavramının nedeni bizzat Tanrı ise, zihnimizde Tanrı düşüncesinin bulunmasından, Tanrının gerçek bir varlığa sahip olduğu sonucu da çıkar. Kısaca:

Tanrı bizim düşüncemizde en yüksek kavrayış ve güce sahip bir varlık olarak mevcuttur.

Ben bizzat bir töz olsam da, her şeye gücü yeten ve mutlak kavrayışa sahip bir varlık olmadığımından bu fikir (idee) benden kaynaklanamaz.

O zaman, Tanrı vardır, çünkü bana bu düşünceyi ancak o verebilir.

Descartes *Beşinci Düşüncede* ontolojik Tanrı kanıtlamasını daha belirgin bir şekilde ortaya koyar ve en mükemmel varlık olan Tanrının varlıktan mahrum olmasının çelişki doğuracağını, dolayısıyla Tanrının varolmasının, Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçası olduğunu söyler.

Şimdi, mantıki bir zorunluluğun eseri olarak düşünülmesi gereken en yüce varlık, yalın bir düşünce imkanından daha fazla bir anlama mı geliyor? Yani düşüncenin zorunluluğu, Tanrının varlığı için de yeterli bir neden midir? Bu ve benzeri sorular, aşağıda da göreceğimiz gibi, Kant tarafından ciddi bir eleştiriye tabi tutulur.

Leibniz, Descartes'ın Tanrı kavramında varsaydığı bir takım eksiklikleri ortadan kaldırmak ister. Ona göre Tanrı kavramında "varlık"ın yanı sıra üç ayrı sıfatta toplanabilecek yetkinlikleri de göz önünde bulundurmamız. Bunlar da güç (kudret), bilim ve iradedir. *Güç (kudret)*, varolan her şeyin kaynağı; *bilgi*, mümkün olan her şeyi bilme, tüm ideaları kapsama yeteneği; *irade*, bu imkanların biri için karar verme yeteneğidir. İrade yetisine bağlı olarak Tanrı, "mümkünler arasından en iyi olanı seçer ve yaratır". Tanrının bu üç temel yetkinliği hem kendi aralarında, hem de teker teker "varlık" kavramıyla tutarlılık gösterir. Leibniz'in fikirlerini tezimsi tarzda dile getirirsek:

Bizim zaman ve mekanda karşılaştığımız maddi (içeriksel) yapılar, başka türlü de olabileceklerinden rastlantısaldırlar.

Tüm bu nesneler başka türlü olamadığından ve bu nedenle de zorunlu ve sonsuz olduklarından, yalnızca onların “yeter nedeni” töz olabilir, yani zaman, mekan ve madde dışında varolan şey.

Zorunlu ve sonsuz olan şey, nedenini kendi içinde taşır; çünkü nedenini başka bir şeyde bulan, onun tarafından koşullanmış olur ve dolayısıyla da zorunlu olmaz.

Öyleyse zorunlu varlık, tüm varlıkların nedeni Tanrı:

- anlayış sahibi varlık olarak *bilge* (hakim)dir; çünkü o mümkün olan herşeyi bilir,

- irade taşıyan bir varlık olarak en yüksek *iyilik sahibidir* (lütufkardır); çünkü zorunlulukla en iyi mümkün karar kılar, aksi takdirde en iyi ikinci lehinde bir karar tesadüfi olurdu,

- her şeye gücü yeten varlık olarak gerçek manada *varolandır*.

Tüm ayrıntılarına rağmen Leibniz'in kanıtlamasında, özellikle rastlantısal ile zorunlu varlık ayrımı ve Tanrı hakkındaki bilginin ne tür bir bilgi olduğu konuları açık değildir.

Kant'ın ontolojik Tanrı kanıtlamalarına itirazı felsefe tarihinde önemli bir yer işgal eder. Kant'a göre Tanrı saf anlayıştan (ampirik olmayan) hareketle kanıtlanamaz. Çünkü bir kavramın varlığı, aynı zamanda bu kavramın nitelediği nesnenin varlığı için bir garanti teşkil etmez. “Tanrı ...dır” veya “Tanrı vardır” iddiası, aynen “Kaf Dağı”, “Anka Kuşu” gibi, gerçekte muhtemelen bir şeye karşılık gelen belli bir tasavvura, zihnimizdeki belli bir kavrama işaret etmektedir. Oysa kavram bir subjenin gerçekliğini değil, yalnızca mantıksal imkansızlığını garanti eder. Gerçi ben Tanrı ve Kaf Dağı vardır derken, onların varlıkları açısından herhangi bir mantıksal çelişki doğmuyor, ancak bu düşünce vasıtasıyla ben yalnızca benim düşünceme erişmiş oluyorum, yoksa bizzat gerçeğe değil.

Anselm, Thomas, Descartes veya Leibniz için düşünce daima bir şeyin düşüncesi demektir. Olmayan bir şey düşünülemez. Gerçi bazı fantezi varlıklar tasavvur edebilirim, ama onları dü-

şünemem, mantıksal olarak kanıtlayamam. Tanrı eğer yalnızca böyle bir fantezi varlık olmuş olsaydı, o zaman kanıtlanma-ı mümkün olmazdı. Yanlış düşünme (hata) konu veya nesne değil, hayal tarafından belirlenen düşüncedir. Buna karşı Kant konuya değil, konunun mümkün olmasının koşullarına karşılık gelen bir düşüncüyü savunur; yani konunun varlığına bağlı olarak değil, aksine önce konunun imkan ve imkansızlığının düşünlüşüne bağlı olarak oluşan bir düşünce.

Ontolojik Tanrı kanıtlaması, zorunlu bir varlık kavramından hareketle onun gerçekliği yargısına varır. Kavram, kendi içinde mantıksal bir zorunluluk (düşünce zorunluluğu) taşıyorsa, nesnesiyle de içeriksel olarak uyuşması gerekir. Ancak kavram bazında mutlak zorunlu olan bir şey, gerçekte en küçük bir zorunluluk gerektirmeyebilir. Mesela, yüz mümkün dolar mahiyet itibariyle (yani kullanımından bağımsız olarak) gerçek yüz dolar ile aynı anlama gelir; aynı şekilde her şeye gücü yeten bir Tanrı kavramı da gerçek mutlak bir Tanrı ile aynı anlama gelir. O zaman Tanrı, onun varlık kavramına mantıksal zorunluluk yüklediğinden, var olmak zorundadır. Kant'a göre bu sonuç yanlıştır, çünkü varlık ("dır", "vardır") gerçek bir yüklem değildir, yalnızca her bir gerçek yüklemi ("her şeye gücü yetendir", "her şeyi bilendir", "dünyanın yaratıcısıdır") ifade etmeye yayar.³ Dolayısıyla "varlık" Tanrının varlığına bir şey eklemeyiz, çünkü varlığa dair yargılarımız analitik değil sentetiktir.

- 3 Hegel, Kant'ın ontolojik kanıtlama tarzına getirdiği itirazları onun bıraktığı yerden devam ettirir. Ona göre de "varlık gerçek bir yüklem değildir". "Tanrı ... dır" veya "Tanrı vardır" şeklinde bir Tanrı kanıtlaması, yalnızca Tanrının çelişkisiz bir şekilde düşünölebileceğini gösterir, düşüncenin haricinde bir Tanrının var olduğunu değil.

Hegel, Kant'ı, ontolojik kanıtlamaya yaptığı itirazla, mantıksal sonuçlama praksisinin gözden geçirilmesine yol açtığı ve böylece de onun var ettiği engelleri aşmada yardımcı olduğu için takdir eder. Ancak o, bu yolla aynı zamanda düşüncenin de kavranılmış olacağı kabulünü reddeder. Düşünce Hegel'e göre mantıksal çıkarımdan daha fazla bir şeydir. Bu yüzden o, Kant'ın Tanrıyı yüz dolarla aynı tarzda düşünmek istemesini bir skandal olarak nitelendirir (krş. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Erstes Buch, Erster Abschnitt, Erstes Kapitel, Anmerkung 1).

Tanrının nesnel (gerçek) varlığını elde etmek için, Kant'a göre Tanrı kavramına mutlaka bir şey katılmalıdır. Düşünce bizzat kendine yönelmek zorundadır. Mantıksal zorunluluk Tanrı varlığının gerekli ama yeterli koşulu değildir. Öyle bir aracı (medium) olmalı ki, yalnızca Tanrı varlığının imkanını değil, aynı zamanda bizzat var olmasını da sağlamalıdır. Fakat bu tür bir aracıyı Kant'ın tanıması söz konusu olamaz. Çünkü yalnızca olgusal, algılanabilir varlıklar için bu tür bir aracı düşünülebilir, oysa Tanrı bir duyu nesnesi değildir.

Kant'a göre düşünce tarihi, Tanrı veya mutlak zorunlu bir varlığa vardıracak duyuşsal-olmayan bir aracı aramanın örnekleriyle doludur. Gerçekte bu araştırmaların Kant öncesi ve sonrası bir çok örneği vardır: seyredaliş, mistik birlik, sezgi, elan vital (Bergson), tiksinti (Sartre) v.b. gibi. Ampirik tecrübelerin aksine, bu tür araçlar mantıksal çerçevenin dışına taşılırlar; bir başka ifadeyle, bu yolda düşünce kendi sınırlarının dışına itilmek zorunda bırakıldı.

Burada bir noktayı vurgulamada fayda var: Kant, Tanrının varlığına dair ontolojik kanıtlamaları inkar etmekle hiçbir zaman Tanrının var olmadığı sonucuna varmaz. Onun yaptığı, bu tür kanıtlamaların imkansız olduğunu göstermeye çalışmaktır.

Farabi (870-950)

İlk Mevcud Hakkında

İlk mevcud (varolan) diğer mevcudların sebebidir. O bütün eksikliklerden uzaktır; ondan başkasının bir veya birden fazla eksiği bulunur; halbuki onun hiç eksiği yoktur. Onun varlığı, varlıkların en üstünü ve ilkidir; varlığından üstün ve daha önce bir varlığın bulunmasına imkan yoktur. O, varlık faziletinin en yüksek yerinde ve varlık mükemmeliyetinin en yüksek derecesindedir. Dolayısıyla varlığında ve cevherinde *adem*in (yokluğun) asla yeri yoktur. *Adem* ve *zât* ancak kamer (ay) felekinin altında bulunurlar. Adem, var olması lazım gelen şeyin yok olmasıdır. İlk mevcud ne bilkuvve (düşünsel) ne başka tarzda var olmuştur. Onun herhangi bir surette mevcud bulunmasına da imkan yoktur. Bu yüzden o ezelidir. Cevher (töz) ve zât (öz) ile daima var olduğundan, ezeli olması için, kendisini varlıkta

kalıcı kılacak hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Onun cevheri, bakası ile varlığının devamı için, yeterlidir. Onun varlığı gibi bir varlığın asla, bulunmasına imkan yoktur. Varlığı derecesinde, kendisi gibi veya kendinden aşkın olan başka bir varlığın bulunmasına da imkan yoktur. O öyle bir mevcuttur ki onun varolması için, ne "onunla oldu" ne "ondan oldu" ne "onun için oldu" denecek hiçbir sebep bulunamaz. O, ne maddedir, ne de madde ve mevzu ile kaimdir. Onun varlığı her maddenin ve her mevzuun dışındadır. Onun sureti de yoktur. Çünkü maddesiz suret olmaz. Onun sureti olsa idi zatının madde ve suretten teşekkül etmesi lazımdı. Öyle olunca da kendisini teşkil eden bu iki şeyle (cüzle) varlığını devam ettirmesi gerekecekti ve varolması için bir sebep bulunmuş olacaktı. Zira bu cüzlerden her biri onun toplu bir halde bulunmasına sebep olacaktı. Halbuki biz onun ilk sebep olduğunu kabul etmiş bulunuyoruz. Onun varolması için hiçbir maksat ve hiçbir gaye yoktur ki, o gaye ve maksat için varolsun. Öyle bir şey olsaydı bunlar onun varolması için birer sebep teşkil ederlerdi, bu yüzden o da ilk sebep olmazdı. O, aynı zamanda varlığını kendinden eski bir şeye borçlu olmadığı gibi kendi altında bir şeye borçlu olmaktan da uzaktır.

Anselm von Canterbury (1033-1109) Tanrının Gerçekten Varolduğu Üzerine

İnancın anlamını veren sen ey Efendi, bildiğini, uygun gördüğün ölçüde ortaya koy ki, inandığımızın Sen olduğunu ve senin inandığımız gibi olduğunu anlayayım. Aslında, senin "kendinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan bir varlık" olduğuna inanıyoruz. "Akılsızın yüreğinde, Tanrı yoktur" demesinden ötürü mü böyle bir yapı yoktur? Ama, "kendinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan bir şey" dediğimi duyduğu zaman bu akılsız kişi duyduğunu anlar ve anladığı şey onun zihnindedir; bunun varolduğunu anlamasa bile. Çünkü bir nesnenin zihinde olması bir başka şeydir, nesnenin varolduğunu anlamak başka şeydir. Ressam yapıtını hazırladığında bu yapıt ressamın zihnindedir; henüz gerçekleştirmediği şeyin varlığını da anlamamıştır üstelik. Ama resmi yaptıktan sonra, o artık ressamın zihninde vardır ve üstelik de şimdi yarattığı şeyin varlığını anlamaktadır. Akılsız da hiç olmazsa zihninde "kendisinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan herhangi bir şey"i düşünmek zorundadır; çünkü o bunu duyduğu zaman, onu anlıyor demektir ve anlaşılan her şey de zihinde vardır. Ama "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey" sadece zihinde varolamaz kesinlikle. Çünkü sadece zihinde ise, on-

dan daha büyük olan şey, her ne ise onun, gerçeklikte de varolduğu düşünülebilir. Öyleyse “kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey” sadece zihindeyse, “kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan şey”in kendisi “kendisinden daha büyüğü tasarlanabilen şey” olur. Ama bu olanaksız. Öyleyse hiç kuşkusuz “kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey” hem zihinde hem de gerçeklikte vardır.

Tanrının Varolmadığını Düşünmenin İmkansızlığı Üzerine

Bu öylesine gerçek olarak vardır ki, onun varolmadığı düşünülemez bile. Nitekim varolmadığı düşünülemeyecek, varolmadığı düşünülebilen şeyden daha büyük olan bir şeyin olduğu düşünülebilir. Bundan ötürü, eğer “kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey”in varolmadığı düşünülebilirse, bu “kendinden daha büyük tasarlanamayan şey”in kendisi, “kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey” olmaz. Bu da uygun değil. Öyleyse, “kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey” o denli gerçek biçimde vardır ki, onun varolmaması düşünülemez de. Sen Tanrım, Efendimiz, sen öylesine gerçek olarak varsın ki, varolmadığın düşünülemez bile. Doğrusu da bu, çünkü herhangi bir akıl senden daha iyi bir şey tasarlayabilseydi, yaratık Yaratıcıya üstün gelecek ve Yaratıcısını yargılayacaktı –bu son derece saçma. Gerçekte, yalnız senin dışında, her şeyin varolmadığı tasarlanabilir. Yalnız Sen, hepsinden gerçek olarak ve üst derecede varolmaktasın, çünkü başka her şey gerçekten böyle değildir ve bütün bu başka şeyler varlığa daha az sahiptir. Senin her şeyden çok daha fazla varolduğun bu denli apaçık bir şekilde akla uygun olduğu halde akılsız niçin öyleyse yüreğinde “Tanrı yoktur” dedi?

Rene Descartes (1596-1650)

(Metafizik) Düşünceler

Böylece, benden gelmesine imkan olmayan bir şeyin bulunup bulunmadığını gözden geçirmem lazım gelen bir fikir olarak yalnız Tanrı fikri kalıyor. Benim tanrı adından anladığım şudur: O sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter bir cevherdir ve varolan başka bütün şeyler (eğer gerçekten var olan şeyler varsa), onun tarafından yaratılmış ve meydana getirilmiştir. İmdi bu üstünlükler o kadar büyük ve yüksektir (eminent) ki, onları ne kadar fazla dikkatle gözden geçirsem Tanrıdan edindiğim fikrin menşei benden geldiğine de o kadar az kanıyorum. Ve böylece, *Tanrının var olduğunu* zorunlu olarak, bundan önce söylediklerimden çıkarmak gerekiyor. Zira, her ne kadar ben bir cevher olduğum için cevher fik-

ri ben de bulunsa da, bununla beraber sonlu bir varlık olduğum için, sonsuz bir cevher fikri, gerçekten sonsuz olan bir cevher tarafından bana konmuş olmadıkça, bende bulunamaz.

Durgunluk ve karanlıklar hareket ve ışığın yokluğu ile anladığım gibi, sonsuzu da gerçek bir fikirle değil, fakat yalnız sonlunun yokluğu ile kavradığımı tasavvur etmem gerekmez. Çünkü, bilakis, sonsuz cevherde sonlu cevherden daha fazla bir gerçeklik bulunduğunu ve dolayısıyla, kendimde sonlu mefhumundan [kavramından] önce sonsuz mefhumuna, yani kendimden edindiğim mefhumdan önce Tanrı mefhumuna malik olduğumu aşikar olarak görüyorum. Zira eğer bende kendi varlığımdan daha olgun bir varlık fikri bulunmasaydı, ve bu varlığı kendi varlığımla mukayese ederek tabiatımın eksikliklerini (default) bilmese idim, şüphe ettiğimi ve arzu ettiğimi, yani bende bir şeyin eksik olduğunu ve tamamen olgun olmadığımı nasıl bilebilirdim.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

Teodizee

7. *Tanın şeylerin (nesnelerin) ilk nedenidir*; çünkü, bizim gördüğümüz ve tecrübe ettiğimiz her şey sınırlı olduğundan rastlantısaldır ve kendilerinde, varlıklarını zorunlu kılan şeyden başka bir şey taşımazlar; gerçekte, kendinde birliğe erişmiş ve tek düze, her şeye karşı aynı mesafede olan zaman, mekan ve madde bir başka düzen içinde farklı hareket ve şekil içinde olabilirler. O halde, *dünyanın varlığının nedeni*, tüm *raslantısal şeylerin* toplamı olarak aranmalıdır, yani, *kendi varlığının nedenini kendinde taşıyan* ve bu yüzden de zorunlu ve sonsuz olan cevherde (tözde). Bu neden *anlayışa (Verstand)* sahip olmalıdır; çünkü varolan dünya rastlantısaldır ve sonsuz sayıda başka dünyalar da aynı ölçüde mümkündür ve tabir caiz ise onun gibi varolmaya çabalarlar. Bu yüzden dünyanın nedeni tüm bu mümkün dünyaları dikkate alarak veya hesaba katarak, onlardan birinin varlığına karar kılar. Yaratıcı bir cevherin yalın imkanlara dair bu dikkati veya ilişkisi, onları tasavvur eden *anlayıştan* başkası değildir ve onlardan birine karar vermek de onu seçen anlayışın *iradi eyleminden* başka bir şey değildir. Bu cevherin *gücü (kudreti)* iradeye etkinlik sağlar. *Güç varlığa*, bilgelik veya anlayış *gerçeğe* ve irade *iyiye* yönelir (gider). Ayrıca bu anlayış sahibi neden, her açıdan sonsuz olmalıdır, *gücü, bilgeliği ve iyiliği* bütünüyle yetkin olmalıdır; çünkü o tüm mümkünleri kuşatır. Her şey birbirleriyle bağlantı içinde olduğundan, daha fazla *tek bir* neden kabul edilemez. Her bir varlık nite-

liği ondan kaynaklanır, iradesi her *varlığın* aslıdır. Bu kısaca, tek bir Tanrının, onun mükemmelliğinin ve tüm nesnelerin onun tarafından vücuda getirildiğinin kanıtıdır.

8. Şimdi ondan daha az sonsuz olmayan bir iyiyle bağlantılı olan bu en yüksek bilgelik ancak ve yalnızca en iyiyi seçebilir. Çünkü, nasıl az bir kötülük iynin bir türü, aynı şekilde az bir iyilik de kötünün bir türüyse, eğer o daha büyük bir iyiyi engellemiş olsaydı, o zaman, daha iyiyi yapma imkanı olduğundan, Tanrının eylemini kınamayı gerektirecek bir neden olurdu. Ve matematikte olduğu gibi, maksimum ve minimum olmaksızın, kısaca belli bir fark olmaksızın, her şey tekdüze cereyan ederdi veya eğer bu mümkün değilse, asla hiçbir şey meydana gelmez, aynı şey matematikten daha az kurallı olmayan, yetkin bilgelikle ilgili olarak da söylenebilir: Mümkün dünyaların en iyisi (*optimum*) yoksa, Tanrı asla bir tane yaratmazdı. "Dünya"yı, tüm varolan nesnelerin topyekün neticesi ve tüm birlikteliği diye adlandırıyorum ki, böylece farklı zamanlar ve farklı mekanlarda pek çok dünya varolabilirdi denilmesin. Çünkü onların bütünü bir dünya olarak hesap edilmeli veya isteğe bağlı olarak, bir *universum*. Eğer tüm zaman ve mekanlarda gerçekleşmiş olsa, yine de, onların sonsuz miktar ve tarzda varolabileceği gerçeği ortaya çıkıyor ki, sonsuzca pek çok dünyanın varolması mümkün olduğundan, Tanrı onlardan zorunlulukla en iyiyi seçmiş olmalıdır, çünkü o en yüksek akla uymayan hiçbir eylemde bulunmaz.

9. Bu argümana cevap veremeyecek bir muhalif, belki buradan çıkardığımız sonuca, karşı bir argüman ile cevap verebilir ve diyebilir ki, dünya günah ve acısız da olabilirdi; ancak ben ona, o zaman *daha iyi* olurdu diye itiraz ederim. Çünkü, her bir mümkün dünyada her şeyin bir *bağlantı içinde* olduğu bilinmelidir. *Universum* (*evren*), okyanus gibi, tek bir parçadan oluşur; en küçük bir hareket her bir uzaklık istikametinde, bu uzaklığa bağlı olarak git gide daha zayıflayarak, yayılacaktır. Aynı şekilde Tanrı da her şeyi ilk ve son olarak önceden kurala bağladı, O, iyi ve kötü davranışları ve tüm diğerlerini önceden takdir etti; her nesne varolmadan önce, tüm nesnelerin varoluşlarının kavranıldığı ideal bir kayda bağlandı. Bu yüzden dünyada bir varlığın yaratılış tarzında veya (aynen bir sayıda olduğu gibi) eğer istenirse, bireysel varlığında tahribata yol açmaksızın hiçbir şey değiştirilemez. Buna göre dünyada meydana gelen en küçük bir kötülük ortadan kalkarsa, o zaman dünya, bütünüyle, onu seçen Yaratıcı tarafından en iyi karar verilmiş bir dünya olmaktan çıkar.

10. Gerçi, mümkün dünyalar günah ve mutsuzluk olmaksızın tasavvur edilebilir ve buradan hareketle ütopya ve Severambe'lerden romanlar oluşturulabilir; ancak bu dünyalar esasen bizimkiden daha aşağı olacaklardır. Bunu ben tek tek gösteremem, nasıl bu sonsuz (dünyaları) tanıyabilir, gözler önüne serebilir ve birbirleriyle karşılaşırabilirim ki? Ancak benimle birlikte okuyucunun kanaati de şu olmalı ki, Tanrı bu dünyayı, nasıl ise öyle seçmiştir. Ayrıca biz, bir kötülüğün sıkça, bu kötülük olmaksızın erişilemeyecek, bir iyiliğe yol açtığını bilmeliyiz. Hatta çoğu kez iki kötülük birlikte büyük bir iyilik doğurur.

Immanuel Kant (1724-1804)

Tanrının Varlığını Ontolojik Olarak Kanıtlamanın İmkansızlığı

Buraya kadar söylediklerimizden açık olarak görünmektedir ki mutlak zorunlu bir varlık kavramı bir saf akıl-kavramıdır, e.d., yalın bir ide (düşünce)dir ki nesnel olgusalılığı aklın ona gereksiniyor olması olgusu tarafından kanıtlanmış olmaktan çok uzaktır. Çünkü ide yalnızca erişilmesi olanaksız belli bir tamamlanmışlık üzerine yönergeler verir ve böylece gerçekte anlığı (Verstand) yeni nesnelere doğru genişletmekten çok onun sınırlanmasına hizmet eder. Ama burada tuhaf olduğu denli de saçma olan bir şey vardır; genel olarak verili bir (dış)varlıktan herhangi bir tümünden zorunlu (dış)varlığın çıkarsanmasının kaçınılmaz ve doğru görünüyormasına karşın, gene de anlığın tüm koşulları böyle bir zorunluluk kavramını oluşturmada bütünüyle karşımızda dururlar.

Tüm çağlarda insanlar *mutlak zorunlu* bir varlıktan söz etmişlerdir ve bu tür bir şeyin düşünülüp düşünülemediğini ya da nasıl düşünülebileceğini anlamaya çalışmaktan çok varoluşunu kanıtlamamaya çalışmışlardır. Bu kavramın sözel bir tanımını vermek hiç kuşkusuz oldukça kolaydır ve bunun için onun yokluğunun olanaksız bir şey olduğunu söylemek yeterli olacaktır; ama bununla bir şeyin yokluğunu tümünden düşünülemez görmeyi olanaksız kılan koşullar açısından hiçbir şey söylenmiş olmaz. Ve gerçekte bilmeyi istediğimiz de tam olarak bu koşullardır, çünkü bu kavram yoluyla ne olursa olsun bir şeyin düşünülüp düşünülmediğinin saptanmasını bunlar sağlayacaktır. Anlığın bir şeyi zorunlu olarak görebilmek için her zaman gereksindiği tüm koşulları yalnızca *koşulsuz* sözcüğü aracılığıyla kaldırmak koşulsuz olarak zorunlu bir şey kavramıyla bir şeyi mi yoksa belki de hiçbir şeyi mi düşündüğümüzü göstermede hiçbir biçimde yeterli değildir.

Daha da ötesi, ilkin salt rasgele göze alınmış ve sonunda bütünüyle alışıldık olmuş bu kavramın bir dizi örnek yoluyla açıklandığına inanılır, öyle ki anlaşılabilirliğine ilişkin tüm daha öte sorgulamalar bütünüyle gereksiz görünür. Geometrinin her önermesinin –örneğin, bir üçgenin üç açısı vardır- tümüyle zorunlu olması olgusundan esinlenerek, anlığımızın alanının bütünüyle dışında yatan bir nesneden sanki onun kavramı ile denmek istenen bütünüyle anlaşılıyormuş gibi konuşmaya gidilir.

Tüm sözü edilen örnekler hiçbir kuraldışı olmaksızın yalnızca *yargılardan* alınmışlardır, *şeylerden* ve onların (dış) varlıklarından değil. Ama yargıların koşulsuz zorunlulukları şeylerin koşulsuz bir zorunluluğu değildir. Çünkü yargının mutlak zorunluluğu yalnızca şeyin, ya da yargıdaki yüklem koşullu bir zorunluluğudur. Yukarıdaki önerme üç açının tümünden zorunlu olduğunu değil, ama bir üçgenin var (verili) olması koşulunda (ondaki) üç açının da zorunlu olarak var olacağını bildirir. Gerçekten de bu mantıksal zorunluluğun yarattığı yanılmanın gücü öylesine büyüktür ki, bir şeyin (dış) varlığında anlam erimi içerisinde kapsanacağı yolda bir a priori kavramının üretilmesinden sonra, (dış) varlığın zorunlu olarak bu kavramın nesnesine ait olmasından ötürü –ki söz konusu şeyi verili (var) olarak varsaymış olmam koşulu altında böyledir-, nesnenin (dış) varlığının da zorunlu olarak (özdeşlik kuralına göre) varsayıldığı ve buna göre bu varlığın kendisinin tümünden zorunlu olduğu, bunun ise dış-varlığının keyfi olarak varsayılmış bir kavramda ve benim nesnesini varsaymış olmam koşulu altında düşünülmüş olmasından ötürü böyle olduğu vargısının güvenle çıkarsanabileceğine inanırız.

Eğer özdeş bir yargıda yüklemi ortadan kaldırır ve özneyi saklarsam bir çelişki doğar ve buna göre derim ki birincisi zorunlu olarak ikin-ciye aittir. Ama özneyi yüklem ile birlikte ortadan kaldırırsam hiçbir çelişki doğmaz; çünkü o zaman geriye çelişki olabilecek hiçbir şey kalmaz. Bir üçgen varsaymak ve buna rağmen üç açısını ortadan kaldırmak çelişkilidir; ama üçgeni üç açısı ile birlikte ortadan kaldırmada hiçbir çelişki yoktur. Mutlak zorunlu bir varlığın kavramı açısından da durum tam anlamıyla budur. Eğer varlığı ortadan kaldıracak olursa, şeyin kendisi de tüm yüklemeleri ile birlikte ortadan kaldırılmış olur; bu durumda çelişki nereden doğacaktır? O zaman kendisiyle çelişilecek dışsal hiçbir şey yoktur, çünkü şeyin dışsal olarak zorunlu olması gerekmez; içsel olarak da hiçbir şey yoktur, çünkü şeyin kendisinin ortadan kaldırılması yoluyla içsel herşey de aynı za-

manda ortadan kaldırılmış olur. Tanrı herşeye-gücü-yetendir; bu zorunlu bir yargıdır. Herşeye-gücü-yeten ortadan kaldıramaz, eğer bir Tanrı, e.d. kavramı birincisiyle özdeş sonsuz bir varlık varsayarsak. Ama eğer *Tanrı yoktur* dersek, o zaman herşeye gücü-yetenin kendisi, ne de yüklemelerinden herhangi biri verilidir, çünkü özne ile birlikte ortadan kaldırılmışlardır ve bu düşüncede en küçük bir çelişki bile kendini göstermez.

Böylece görmüş olduk ki, eğer bir yargının yüklemine özne ile birlikte ortadan kaldırırsam, yüklem ne olursa olsun, hiçbir zaman bir iç çelişki doğamaz. Böylece geriye kalan biricik kaçış yolu, ortadan kaldıramayacak ve ortada kalmaları zorunlu olan öznelerin bulunduğunu söylemektir. Ama bu tümünden zorunlu özneler vardır demeye varır; ve bu doğruluğunu sorgulamış olduğum ve olanağını bana göstermeye çalışan yukarıdaki akıl yürütmenin kendisidir. Çünkü tüm yüklemeleriyle birlikte ortadan kaldırılacak olursa geriye bir çelişki bırakacak bir şeyin en küçük kavramını bile oluşturamam; ve çelişki olmaksızın, yalnızca saf a priori kavramlar yoluyla, hiçbir imkansızlık göstergem yoktur.

Hiç kimsenin yadsıyamayacağı tüm bu genel çıkarımların karşısına olgu yoluyla kanıtlama olarak görülen bir durum çıkarılır. Bu şöyledir: Bir ve yalnızca bir kavram vardır ki, nesnenin yokluğu ya da ortadan kaldırılması kendi içinde çelişkilidir ve bu kavram en-gerçek varlık kavramıdır. Bunun tüm gerçekliğinin (Realitaet) iyi olduğu ve böyle bir varlığı olanaklı saymanın aklandığı söylenir (bunu şimdi kabul etmeye hazırım, gerçi kendisi ile çelişmeyen bir kavram hiçbir biçimde nesnenin olanağını kanıtlamıyor olsa da).^{*} Şimdi, tüm gerçeklik içinde varoluş da kapsanır: Öyleyse olanaklı bir şeyin kavramında varoluş kapsanır. Eğer şimdi bu şey ortadan kaldırılacak olursa, şeyin iç olanağı da ortadan kaldırılmış olur, ki çelişkilidir.

Yanıtım şöyledir: Yalnızca olanağına göre düşünülen bir şeyin kavramına hangi gizli ad altında olursa olsun varoluşunun kavramı getirilecek olursa, bunda daha şimdiden bir çelişki yatar. Eğer bu kabul edilecek olursa, görünüşte oyun kazanılmıştır, ama gerçekte hiç-

- * Kavram her durumda olanaklıdır, eğer kendi ile çelişmiyorsa. Bu olanağın mantıksal belirtisidir, ve bununla nesnesi nihil negativumdan ayırddedir. Ama gene de boş bir kavram olabilir, eğer kavram üreten birleşimin nesnel gerçekliği özellikle açılmış değilse; ve bu açıklamam yukarıda gösterildiği gibi her zaman olanaklı deneyimin ilkeleri üzerine dayanır, çözümlemenin (çelişki ilkesi) üzerine değil. Bu kavramların (mantıksal) olanağından hemen (olgusal) şeylerin olanağını çıkarsamaya karşı bir uyarıdır.

bir şey söylenmiş değildir; çünkü yalın bir genellemede bulunulmuştur. Şimdi sorabiliriz: *Şu ya da bu şey* (ki ne olursa olsun olanaklı sayılmaktadır) *vardır* önermesi çözümsel bir önerme midir, yoksa bireşimsel mi? Eğer çözümselse, o zaman şeyin (dış) varlığı yoluyla şeyin düşüncesine hiçbir şey eklenmiş değildir; ama bu durumda ya bizdeki düşünce şeyin kendisi olacaktır, ya da bir (dış) varlığın olanak alanına ait olduğunu varsaymış ve sonra bu gerekçe üzerine varoluşunu iç olanaktan çıkarmışızdır –ki sefil bir genellemeden başka bir şey değildir. Şeyin kavramında kulağa yüklem kavramındaki ‘varoluş’tan başka türlü gelen ‘olgusalılık’ sözü güçlüğü aşmada bir işe yaramaz. Çünkü eğer tüm varsayma (koyutlama-Setzen) (neyin varsayıldığı belirsiz olsa bile) gerçeklik (Realite) olarak adlandırılırsa, şey daha şimdiden tüm yüklemeleri ile birlikte öznenin kavramında varsayılmış ve gerçek olarak kabul edilmiştir; ve yüklemde yalnızca yinelenmektedir. Buna karşı, her bir akıl sahibinin hakkı olarak yapması gerektiği gibi, her varoluş önermesinin bireşimli olduğunu kabul edersek, varoluş yüklemine hiçbir çelişki olmaksızın ortadan kaldırılabileceği nasıl ileri sürülebilir? Oysa bu gerçekte yalnızca çözümsel önermelere özgü bir üstünlüktür ve giderek özleri sırf buna dayanır.

Hiç kuşkusuz, bu kuruntulu uslamlamayı hiçbir dolambaca girmeksizin varoluş kavramının tam bir belirlenimi yoluyla bir sona erdirmeyi umabilirdim, eğer mantıksal bir yüklemi olgusal bir yüklem (e.d. bir şeyin belirlenimi) ile karıştırmadan doğan yanılmanın hemen hemen tüm düzeltme girişimlerini geri çevirdiğini görmemiş olsaydım. Dilediğimiz herşey bir *mantıksal yüklem* olarak iş görebilir, ve giderek özne bile kendi kendisine yüklem olabilir; çünkü mantık tüm içeriği soyutlar. Ama *belirlenim* bir yüklemidir ki öznenin kavramının ötesine geçer ve onu genişletir. Öyleyse onda daha önceden kapsanıyor olmamalıdır.

Varlık açıktır ki gerçek bir yüklem, e.d. bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı değildir. O yalnızca bir şeyin, ya da onun kendisindeki belli belirlenimlerin yalın durumudur. Mantıksal kullanımda, yalnızca bir yargının koşacı (bağı)dır. *Tanrı herşeye-gücü yetendir* önermesi her birinin kendi nesnesi olan iki kavramı kapsar – Tanrı ve herşeye-gücü yeten; ‘*dir*’ sözcüğü ek bir yüklem değildir, ama yalnızca yüklemi özne ile *ilişki* kipinde varsayımlayandır. Eğer şimdi özneyi (Tanrı) tüm yüklemeleri (ki aralarında herşeye-gücü yeten de vardır) ile birlikte alır ve *Tanrı vardır* ya da bir Tanrı vardır dersek, Tanrı kavramına hiçbir yüklem eklemiş değil, ama yal-

nızca kendinde özneyi tüm yüklemeleri ile birlikte –ve hiç kuşkusuz benim *kavramım* ile ilişki içindeki *nesne* olarak- varsayımlamış oluruz. Her ikisi de bir ve aynı şeyi kapsıyor olmalıdır ve buna göre yalnızca olanağı anlatan kavrama nesnenin saltık olarak verilmiş olduğunu ('o vardır' anlatımı yoluyla) düşünmemle daha öte hiçbir şey eklenmiş olmaz. Ve böylece gerçek olan yalnızca olanaklı olandan öte hiçbirşey kapsamaz. Yüz gerçek dolar yüz olanaklı dolardan en küçük bir fazlasını kapsamaz. Çünkü ikincisi kavramı ve birincisi ise nesneyi ve bunun durumuna karşılık geldiğinden, eğer birincisi ikinciden daha çoğunu kapsayacak olsaydı, kavramım bütün nesneyi anlatmaz ve dolayısıyla onun yeterli kavramı olmazdı. Ama cebimdeki para söz konusu olduğunda, yüz gerçek dolar durumunda onun yalnızca kavramı (e.d. olanağı) durumunda olduğundan daha çoğu vardır. Çünkü nesne gerçeklikte yalnızca benim kavramımda çözümsel olarak kapsanmaz, ama kavramıma (ki benim durumumun bir belirlenimidir) bireşimsel olarak eklenir ve yine de bu varlık yoluyla sözü edilen yüz doların kendisi kavramından ayrı olarak en küçük bir biçimde artırılmış olmaz.

Öyleyse bir şeyi hangi yüklemelerle ve ne denli çok yüklemle düşünürsem düşüneyim ve giderek onu tam belirlenimi içinde alsak bile, bir şeyin var olduğunu eklemenin en küçük bir katkısı olmaz. Yoksa tam olarak aynı şey değil, ama kavramda düşünülmüş olduğumuzdan daha çoğu varolurdu ve o zaman kavramımızın tam nesnesinin varolduğunu söyleyemezdik. Eğer bir şeyde biri dışında tüm olgusalılığı düşünecek olursak, böyle eksik bir şeyin varolduğunu söylemekle eksik olgusalılık yerine eklenmiş olmaz; tersine, tam olarak taşıdığını düşünülmüş olduğum o aynı eksiklikle yüklü olarak varolur, çünkü böyle olmasaydı düşünülmüş olduğumdan başka bir şey varolurdu. Eğer şimdi bir varlığı en yüksek gerçeklik olarak (eksiksiz) düşünecek olursam, gene de varolup olmadığı sorusu her zaman ortada kalır. Çünkü kavramında genel olarak bir şeyin olanaklı gerçek içeriğine ilişkin hiçbir eksiklik olmasa da, bütün düşünce durumum ile ilişkide bir şey eksiktir, e.d. bu nesnenin bilgisinin bir de a posteriori olanaklı olup olmadığı belirlenmiş değildir. Ve içine düştüğümüz güçlüğü kaynağı kendini burada gösterir. Eğer duyuların bir nesnesi sözkonusu olmuş olsaydı, o zaman şeyin varoluşunu şeyin yalnızca kavramıyla karıştıramazdık. Çünkü kavram yoluyla nesne yalnızca genel olarak olanaklı görgül bir bilginin evrensel koşullarıyla bağdaşır olarak düşünülürken, buna karşı varoluş yoluyla bütün bir deneyim bağlamında kapsanır olarak düşünülür. Bütün deneyim

içeriği ile bağlantı yoluyla nesnenin kavramı en küçük bir biçimde artırılmış olmaz; bu yolla ancak düşüncemize olanaklı bir algı daha katılmış olur. Buna karşı, eğer varoluşu yalnızca arı kategori yoluyla düşünmeyi istersek, o zaman onu yalın olanaktan ayırdeden tek bir belirti bile gösteremiyor olmamıza şaşırırmamak gerekir.

Öyleyse, bir nesneye ilişkin kavramamız neyi ve ne denli kapsıyor olursa olsun, eğer bir nesneye bir varoluş yükleyeceksek onun dışına çıkmamız gerekir. Duyuların nesneleri durumunda, bu ancak görgül yasalara göre bunların benim algılarımdan kimileri ile bağlantıları yoluyla olur; ama saf düşüncelerin nesneleri söz konusu olduğunda, bunların dışvarlığını bilmenin hiçbir yolu yoktur çünkü bütünüyle a priori bilinmesi gerekecektir. Ama tüm varoluşa ilişkin bilincimiz (bu ister dolaysız algı yoluyla isterse birşeyi algı ile bağlayan çıkarımlar yoluyla olsun) bütünüyle deneyimin birliğine aittir; ve bu alanın dışındaki herhangi bir varoluş, gerçi tümünden olanaksız olduğunu ileri süremiyor olsak da, gene de hiçbir biçimde aklamaya-çağımız bir varsayımdır.

En yüksek bir varlık kavramı pek çok bakımdan oldukça yararlı bir idedir; ama, yalın bir ide olduğu için, salt kendi başına alındığında, varolanlara ilişkin bilgimizi genişletme açısından bütünüyle yeteneksizdir. Giderek bizi bir 'daha çoğun' olanağı açısından aydınlatma yeteneğinde bile değildir. Olanağın çözümsel ölçütü, ki yalnızca varsayımlanmış olanlar (realiteler) hiçbir çelişkiye neden olmazlar önermesinden oluşur, onunla dalaşamaz. Ama tüm reel özelliklerin bir şeyde bağlanmaları bir bireşimdir ki, olanağı üzerine hiçbir a priori yargıda bulunamayız, çünkü gerçeklikler bize belirli olarak verilmiş değildirler; ve eğer verilmiş olsalardı bile, gene de herhangi bir yargıda bulunmak olanaksız olurdu, çünkü bireşimli bilginin olanağının göstergesi, her zaman yalnızca deneyimde aranmalıdır –deneyim ki bir idenin nesnesi hiçbir zaman ona ait olamaz. Ve böylece ünlü Leibniz üstüne aldığını yerine getirmede pek başarılı olamamış, yüksek bir ideal varlığın olanağını a priori anlayamamıştı.

Buna göre, bir en yüksek varlığın varoluşunu kavramlardan çıkarılamaya çalışan ünlü varlıkbilimsel (kartezyen) kanıtlamada tüm çaba ve emekler boşa gitmiştir. Yalnızca ideler yoluyla içgöründe daha da zenginleşmesini istemek, tıpkı bir iş adamının kasa hesabına birkaç sıfır ekleyerek durumunu iyileştirmesi denli olanaklıdır.

V. BÖLÜM

DUYGU ve AKLA DAYALI TEMELLENDİRMELER

Bentham, ahlaki normları Tanrıyla ilişkilendirmeksizin temellendirmeyi dener. Ona göre tüm canlılar hazza yönelip, acıdan uzak durmaya çalışırlar. Hatta bu dünyaya sırtını çeviren dindar insan bile, bunu gerçekte öteki dünyada elde edeceği mutluluk uğruna yapar. Acıyı hazza üstün tutan çileci tipleri ise akıllı olarak adlandırmak mümkün değildir. Asıl amaçlarının haz değil ödev, şeref, vicdan gibi bir takım soyut ilkeler olduğunu ileri süren bazı kişilerin düşünceleri iyice çözümlendiğinde, onların da son noktada hazza erişmek ve elemnden kaçınmaktan başka niyetleri olmadığı anlaşılır. Öyleyse önemli olan haz verecek şeylerin ölçüsünü acı vereceklerin karşısında iyi ayarlayarak, hem bireyin hem de topluluğun haz ve mutluluğunu en üst dereceye çıkarabilmektir.

Bentham, bir eylemin mümkün hazzının miktarının niceliksel olarak ölçülebileceğine inanır. Bu amaçla insan duygularını “en fazla haz” ve “en fazla acı” arasında bir sıralamaya tabi tutar.

Aşağıda çevirisini sunduğumuz metinden hareketle Bentham’ın ahlaki temellendirme tarzını şu şekilde maddeleştirebiliriz:

Haz ve acı “insanlığın en hakim sahalarıdır”, bu yüzden biz-zat “haz ilkesi” tekrar bir temellendirme gerektirmez.

Faydalı olan, hazzı artıran, acıyı azaltan şeydir.

İnsan doğası gereği haz ve acı arasında gidip gelir ve hazza erişerek acıdan uzak durmaya çalışır. Haz ne ölçüde artarsa insanlığın mutluluğu da o derece artmış olur.

Fayda ilkesi “en fazla kişinin en yüksek seviyede mutluluğu” şeklinde dile getirilebilir. Bir eylemin ahlaklılığının ölçüsü de böylece tek tek fertlerin mutluluğu değil, tersine en çok sayıda kişinin mutluluğudur.

Faydacılığın bu şekline (sosyal faydacılık) karşı yöneltilecek önemli bir itiraz, bir grubun hazzının artırılması amacının ilkesel olarak tek tek bireylerin veya azınlıkların felaketi pahasına da gerçekleştirilebileceğidir. Yani bu tür bir sapma ihtimali faydacılık ilkesi vasıtasıyla a priori olarak dışlanamamıştır.

Bentham gibi Schopenhauer için de insan eylemlerinin belirleyicisi sevinç ve acıdır. Onlardan bağımsız bir akıl güdüsü aramak saçma olur. Sevinç ve elem yabancı bir tecrübeyle paylaşılmadığından, Bentham için geriye son noktada yalnızca egoist motifli eylem kalıyordu. Schopenhauer ise bir eylemin ahlaklılığını sevinç ve mutluluğun ölçüsünde değil, aksine kişinin kendi sevincine engel olabilme ve başkalarının mutluluğuna yönelebilmek niteliğinde görür.

Schopenhauer'a göre insanların davranışları üç temelden kaynaklanır:

Egoizm; kendi iyiliğinden başka bir şey düşünmeme, bu duygu sınırsızdır.

Kötülük; başkalarının kötü olmasını istemektir, gaddarlığa kadar varabilir.

Acıma (merhamet); başkalarının iyiliğini istemektir, iyilikten ruh yüceliğine kadar gidebilir. Böylece ahlakın “gerçek güdüsü” zevki artırmak veya fayda değil, diğergam davranış, yani acımadır. Acıma doğrudan doğruya vicdanla ilgilidir. O, insanlıkla aynı manaya gelir. Bu yüzden acıma duygusundan yoksun bir insan insanlığın da dışındadır.

Aslında Bentham ve Schopenhauer ahlakı benzer bir tarzda temellendirirler. Ahlakî eylemlerin varlığını kabulden hareketle, bu eylemlerin hangi ilkedен kaynaklandığını bulmaya çalışırlar. Ancak bu yol üzerinde Bentham “fayda”, Schopenhauer ise “acıma” ilkesine varır.

Şimdi Schopenhauer'ın ahlaki temellendirmede takip ettiği kanıtlama yöntemini görmeye çalışalım:

Hiçbir eylem yeter neden, güdü olmaksızın gerçekleşemez

Bir eylemin biricik yeter nedeni, ya doğrudan eylemde bulunanın ya da eylemin etkilerini pasif, dolaylı olarak hissedenin “acı” ve “sevinci”dir.

Kişinin kendine yönelik tüm eylemleri bencildir ve bu yüzden de hiçbir ahlaki değer taşımaz.

Bir eylemin ahlaken iyi veya kötü olabilmesi, bir başka canlının sevinç veya acısını amaç edinmesine bağlıdır.

Başka bir varlığın sevincini amaç edinen ahlaksal eylemler bütünüyle “acıma” veya “merhamet” duygusundan kaynaklanır. “Bu acıma bütünüyle tek başına tüm özgür hukukun (adaletin) ve tüm samimi insan sevgisinin gerçek temelidir”.

Bir eylemin “acıma”dan kaynaklanması için, iyilik edeceğim kişiyle kendimi “özdeşleştirmem” gerekir. Bu “kendi iç özümün başkasının da iç özü olduğunu bilmekle” gerçekleşir. Ancak o zaman başkasının acısı benim de acım olur.

Ahlak felsefesinde yeni bir çıkış açan Kant'a göre ahlaklılığın kaynağı artık bundan böyle ne doğa ve toplum düzeninde, ne Tanrı iradesinde, ne de mutluluk arzusunda veya ahlak duygusunda aranabilir. Çünkü, bu tarz temellendirmelerle ahlakın nesnel, genel-geçer bir yapıya kavuşturulması mümkün değildir. Dolayısıyla etik mutlak, a priori geçerliliği olan kuralların bir sistemi olmak zorundadır. O ampirik olgularla, yani olan şeyle değil, yalnızca, (hiçbir zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bakılmaksızın) olması gerekenle ilgilenmelidir.

Kant'ın eleştirel ahlak felsefesinin temel kabulü, ahlaki neden ve ilkeler ile mutluluğa erişme yolundaki arzu ve çabaların bütünüyle farklı şeyler olduğu yönündedir. Mutluluk, zevk ve fayda doğuran şeyler hiçbir zaman ahlaki davranışın amacı olamazlar.

Bentham ve Schopenhauer'dan farklı olarak Kant insanları kaçınılmaz bir şekilde haz ve acının hakimiyeti altında görmez.

Ona göre insan akli sayesinde bu hakimiyetten kurtulabilir. Yalnızca eğilimlerine göre hareket eden, yani ahlaki davranmayan insanlar bu tür bir bağımlılık içine girerler. Buradan hareketle Kant insandaki “eğilim güdüsü” (haz, acı, ferdi veya toplumsal fayda) ile “akıl güdüsü” (saygı) arasında bir ayrım yapar. Bu tür bir akıl güdüsü, eğer insan iradesi yalnızca içeriksel, eğilim nesneleri tarafından değil, aksine bir eylemin maksiminin (öznel eylem ilkesi) formu tarafından belirlenirse mümkündür. Başka bir ifadeyle, maksimimizin formu nesnel, zorunlu bir yasanın ilkesi olarak geçerli olursa ahlaki güdü gerçekleşmiş olur. Kant, bu tarz bir akıl güdüsünün imkanının koşullarının insanda yerine getirildiğini düşünmektedir. “Yalan konuşmamalısın” maksimini böylesi genel geçer bir yasa koymanın ilkesi olarak görür, çünkü bu yasa koyma talebine karşı bir sapma hemen hemen imkansızdır.

Bu bağlamda koşulsuz buyrukla (kategorik imperatif) verilerek istenen şey, pratikteki karmaşık bir eylemin ilkesi değil, ahlaki davranışlar için şaşmaz bir pusuladır ve o ilk etapta, saf etiğin yasası veya ahlaki yargının ölçüsü olarak şekli ve bağlayıcı bir yapıya sahiptir. Yani koşulsuz buyruk, eğer ödevde uygun davranacaksa belli, yalın, tipik şartlar altında nasıl davranmamız gerektiğine dair bize yol gösterir.

Sözü uzatmadan, aşağıda özeti sunulan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinin*, özellikle ilk iki bölümünde ileri sürülen tezleri özetlemeye çalışalım:

Genel olarak iki tür “iyi” vardır: ya bir şey kendi başına iyidir, değerlidir, ya da başka bir iyiyi etkilediği için iyidir. İlki kendi başına amaçtır, ikincisi ise başka bir amaca erişmek için araçtır.

“Kendi başına iyi”, “kendinde iyi” olan, hiçbir sınırlama tanımaksızın, her koşul altında, mutlak iyi olan değer yalnızca “iyi irade (istenc)”dir.

Tüm varlıklar doğuştan belli bir amaca yönelik olarak yaratılmışlardır.

İnsan doğuştan bir akıl ve duygu varlığıdır.

İnsan akıl sahibi bir varlık olarak, sıradan ahlaki seviyede dahi bir “ödev bilinci”ne sahiptir ve onun vasıtasıyla “kendinde iyi iradeyi” ortaya çıkarmaya yeteneklidir.

İnsan eylemlerinin yönlendiricisi olarak akıl, ne doğal ne de kültürleşmiş bir tarzda “mutluluğu” elde etmeye elverişli değildir. Onun asıl amacı, “kendinde iyi irade”yi meydana getirmektir.

Bir eylemin ahlaksal değeri, onunla erişilen başarıda, sonucunda değil, onun arkasındaki düşünüştedir, iyi niyettedir; bu da ödev bilincinden başka birşey değildir.

“Ödev yasa karşısındaki saygıdan kaynaklanan bir eylemin zorunluluğudur”.

“Saygı”, “kendi başına etki yapan” bir duygu olarak tüm diğer duygulardan ayrıdır. O duygusal varlığımızdan değil, düşünen benimizden kaynaklanır.

Ödevden kaynaklanan eylemin değeri, erişilmek istenen amaçta değil, kararı verdiren maxime, yasadadır.

Buna göre iyi irade, genel bir yasaya uygun olarak istemem veya kendi öznel ilkemin, kendi maksiminin genel bir yasa (nesnel bir yasa) olmasını isteyebilmemde yatmaktadır.

Ancak insan iradesi bir tek akla bağlı değil, aynı zamanda duygu ve eğilimlere de bağlı olarak belirlenebileceğinden, bu tür bir iradeye nesnel-ahlak yasası kendini bir “emir/buyruk (imperativ)” olarak sunar.

Tüm buyruklar ya koşula bağlı (hypothetik), ya da koşulsuz (kategorik) buyruklardır.

Buna göre asıl ahlaki buyruk olan “kategorik imperatif”, yalnızca tümel, genel geçer, zorunlu ve koşulsuz olur ki, o da şudur: “Genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir ilkeye (maxime) göre eyle”.

Aklın sahibi bir varlık ancak kendi kendisinin amacı olabilir. Bu da bizi koşulsuz, kesin buyruğun bir diğer formülüne vardı-

nr: “İnsanlığı, kendi kişiliğinde olsun, bir başkasının kişiliğinde olsun hep bir amaç gibi görerek, hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak kullanmayacak şekilde”.

Jeremy Bentham (1748-1832)

Ahlak ve Yasa Koymanın İlkelerine Giriş

I. Fayda İlkesi Üzerine

1. Doğa insanlığı iki hakim sahanın –acı ve sevinç– otoritesine tabi kıldı. Neyi yapmamız gerektiği kadar, neyi yapacağımızı belirlemede de, yol gösterici olan yalnızca onlardır. Gerek doğru ve yanlışın ölçütü, gerek neden ve sonuçların zincirleri onların tahtınca tayin edilir. Her şeyde bize hükmederler, bir şey yaparken, bir şey konuşurken, bir şey düşünürken; boyunduruklarını üzerimizden atmak için göze aldığımız her bir çaba, sadece bunu kanıtlama ve onaylamaya hizmet eder. Biri sözleriyle onların otoritesini tanımadığını iddia etmek isteyebilir, ama gerçekte, sürekli onlara bağlı kalacaktır. Fayda ilkesi¹ bu boyunduruğu tanımaktadır ve onu, amacı akıl ve adaletle sonsuz mutluluk binasını inşa etmek olan, her sistemin temeli olarak kabul etmektedir. Onu sorgulamayı deneyen sistemler, anlam yerine kuru ses, akıl yerine arzu, ışık yerine karanlıkla meşgul olmaktadırlar.

Bu kadar tasvir ve dokunaklı söz yeterli olsa gerek; bu gibi araçlar ile ahlak bilimi düzeltilemez.

- 1 Bu adlandırma eksik bir tarzda *en büyük mutluluk* veya *en büyük sonsuz mutluluk* yardımıyla tamamlandı veya değiştirildi. Bu kısa formülün yerine, ayrıntılı bir şekilde söylemek gerekirse: en yüksek sevinci onun yerine ikame eden *bu ilke*, onun ilgisini doğru ve uygun, gerçi biricik doğru ve uygun ve bütünüyle arzuya değer amaç olarak sorgular. Kastedilen her bir durumdaki insan davranışı, bilhassa yönetimin baskısı (otoritesi) altında bulunan bir memurun veya memurlardan bir grubun davranışlarıdır. *Fayda (Nützlichkeit)* kelimesi belirgin olarak, *mutluluk* ve *sonsuz mutluluk*taki gibi, *acı* ve *sevinç* tasavvuruna işaret etmez; yine o bizim söz konusu çıkarların miktarına dikkat etmemize imkan tanımıyor, her ne kadar burada, ölçütün ortaya konulmasında en yüksek oranda etkide bulunan *miktar* etkili olsa da: *doğru* ve *yanlış* ölçütünün konulmasıyla yalnızca insani davranışın her bir durumdaki uygunluğu doğru bir şekilde denenebilir. Bu vesileyle ben, belki işe yayar diye, bir yandan *mutluluk* ve *sevinç* ve diğer yandan da *fayda* kavramı arasında yeteri derecede olmayan anlamlı bir bağlantının, bu ilkeyle uyum için oldukça etkili bir engel oluşturduğunu ortaya koydum.

2. Fayda ilkesi sunulan çalışmanın temelini oluşturmaktadır; bu yüzden onunla ne kastedildiğini amaçlayan, kesin ve belirgin bir açıklamayla başlamak uygun olacaktır. Fayda ilkesi² adı altında, sahip olduğu sanılan eğilim ölçüsünde adeta her eylemi onaylayan veya onaylamayan, çıkarları sorgulanan grubun mutluluğunu artıran ya da azaltan, veya –aynı şey başka kelimelerle ifade edilirse– bu mutluluğu isteyen veya engelleyen bir ilke anlaşılmaktadır. Benim dediğim şuydu: Bütünüyle her eylem, yani tek bir kişinin bir eylemi değil, aksine yönetimin (iktidarın) her bir önlemi de.

3. Faydadan bir objede, kazanma, avantaj, neşe, iyi veya mutluluğa yönelik eğilimi var eden, her bir nitelik (bunların hepsi mevcut durumda aynı kapiya çıkar) ya da (yine aynı kapiya çıkan) zarardan, acıdan, kötülükten ve kazalardan korunmak için grupların çıkarları (Interesse) anlaşılmalıdır; o bu grupta genel olarak topluluğa yöneldiği sürece topluluğun, belli bir bireye yöneldiği sürece bu bireyin mutluluğu söz konusudur.

4. “Topluluğun çıkarı” ahlaki konuşma tarzı şeklinde karşımıza çıkabilecek en genel ifadelerden biridir; onun anlamının sıkça kaybolması şaşılacak bir şey değildir. Eğer bir anlamı varsa o da şudur: Topluluk, onun üyelerini oluşturduklarını varsaydığımız tek tek bireylerin birlikteliği olan, hayali bir yapıdır. O zaman topluluğun çıkarı nedir? Kendini oluşturan farklı üyelerin çıkarlarının toplamı.

5. Bireyin çıkarının ne olduğunu bilmeden topluluğun çıkarından bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur.³ Çıkar açısından faydalı olan veya, eğer buna eğilimliyse, bir bireyin çıkarının lehine olan, tüm sevincini artıran bir şeyden söz ediliyor, ya da, yine aynı kapiya çıkacak olan, tüm acısını azaltan.

6. Keza fayda ilkesi veya –kısaca– faydaya (yani topluluğun bütününe yönelik) uygun bir eylemden, eğer onda topluluğun mutluluğunu

- 2 İlke (prensip) sözcüğü Latince principium'dan türetilmiştir. [...] O çok belirsiz ve geniş kapsamlı bir ifadedir: o varsayılan tüm sahalarda kullanılır, temel olarak veya bir dizi etkinliklerin, sunulan durumda keza ruhsal etkinliklerin başlangıcı olarak işlev görür.
Burada söz konusu olan ilke, bir duygu olarak, bir onaylama duygusu, –bir eylemle ilgisi içinde– onun faydasını, vasıtasıyla onaylama veya onaylamamada tanınan bir ölçütün niteliği olarak olumlayan, bir duygu anlamında ruhsal bir eylem olarak anlaşılabilir.
- 3 Çıkar, tabii olduğu bir cırsı olmayan, bu yüzden de alışıldık tarzda tanımlanamayan bir kelimedir.

artırmak için var olan eğilim, azaltmak için var olan eğilimden daha fazlaysa söz edilebilir.

7. Yönetimin (Regierung) bir önlemi için (tek tek bireyler veya pek çok kişinin ortaya koyduğu eylem tarzından başka bir şey olmayan), yine benzer bir tarzda, topluluğun mutluluğunu artırmaya yönelik eğilimi, onu azaltacak herhangi bir eğilimden daha büyükse, fayda ilkesine uygun olduğu veya ondan kaynaklandığı söylenebilir.

8. Eğer biri bir eylemin veya özellikle yönetimin aldığı bir önlemin fayda ilkesine uygun olduğunu kabul ederse, doğru bir ifadeyle, fayda kuralı veya emrine uygun olarak gösterilen, bir nevi bir yasa veya emir tasavvur etmek amaca uygun olur ve sorunsal eylem böyle bir yasa ve emre uygundur.

9. Eğer bir kişinin, bir eylem ya da önlemle ilişkilendirdiği [...] onay veya onaylamaması, topluluğun mutluluğunu artırmak veya azaltmak içinse, o kişi faydalılık ilkesinin bir taraftandır; ya da başka bir ifadeyle, eğer onun, eylemin uygun veya uygun olmayışına dair onayı ya da onaylanmaması faydalılık yasa veya emirlerine bağlıysa.

10. Fayda ilkesiyle uyuşan bir eylemle ilgili, daima ya onun yapılması gereken bir olgu olduğu ya da en azından yapılmaması gereken bir eylem olduğu söylenebilir. Şöyle de söylenebilir, onun yapılması gerektiğini söylemek doğrudur; onun yapılması gerektiğini söylemek en azından yanlış değildir, o doğru bir eylemdir; en azından o yanlış bir eylem değildir. Böyle anlaşıldığında *gerekli*, *doğru* ve *yanlış* sözcükleri, aynı şekilde bu türden diğer sözcükler gibi bir anlama sahip olurlar; farklı anlaşıldıklarında ise bir anlam taşımazlar.

11. Bu ilkenin doğruluğu hiç formel olarak tartışıldı mı? Görünürde evet, hem de ne kastettiklerini bilmeyen kişilerce. Onun doğrudan kanıtlanmasına imkan var mıdır? Görünürde hayır; çünkü başka bir şeyi kanıtlamaya hizmet eden bir şey, kendi kendini kanıtlayamaz; kanıtlama zinciri bir yerde başlamalı. Böyle bir kanıtı sunmak imkansız, aynı zamanda gereksizdir.

12. Canlı bir insan varlığının olması veya herhangi bir zamanda verilmiş olması değil –aynı şekilde ne kadar ahmak ve berbat bile olsa–, (önemli olan) insanın sıkça değil, hatta belki de hayatının çoğu anında onun boyunduruğu altında kalmış olmasıdır. İnsani kavrayışın doğal özelliklerinden dolayı, genelde insanlar bu ilkeyi, hayatlarının her alanında kendilerine has kırlarlar; kendi eylemlerinin yöne-

timi için değilse bile, hem kendi eylemlerini hem de başka insanla-
nnkini denemek için. Bununla birlikte istisnasız ve şartsız olarak iç-
leştirilmeye eğilimli olanlar da fazla değildir –belki de en anlayışlıla-
rı arasında dahi. Gerçi şu veya bu vesileyle ona küsmüş olanlarda,
nasıl uygulanacağını bilmediklerinden olsun, herhangi bir önyargı
nedeniyle onu denemeye kalkışmadıklarından olsun, ya da katlana-
mayacaklarından dolayı ondan ayrılmalarından olsun, oldukça az-
dır. Çünkü insan şöyle bir maddeden oluşmuştur. İlke olarak prak-
siste olduğu gibi, doğru olduğu kadar yanlış yolda da tutarlılık tüm
insani özelliklerin en enderidir.

13. Eğer biri fayda ilkesiyle mücadele etmeye kalkarsa, bunu farkın-
da olmadığı nedenlerden dolayı, yine aynı ilkeye dayanarak yapar.⁴
Onun argümanları bir şeyi kanıtlıyorsa, ilkenin *yanlış* olduğunu de-
ğil, *yanlış kullanıldığını* kanıtlıyordu ve böylece kendi kanaatine gö-
re mümkün olan uygulamalara uymamaktadır. Bir insan için dün-
yayı yerinden oynatmak mümkün müdür? Evet, ama ilk önce o üye-
rinde durabileceği başka bir dünya keşfetmelidir.

14. İlkenin doğruluğunu argümentatif olarak çürütmek imkansızdır
ancak sunulan nedenlerden dolayı ya da karmakarışık veya eksik
kanaat nedeniyle bir kimse tanımaya hazır olmayabilir. Eğer o kim-
se böyle bir durumda, bu gibi şeyler için kanaatlerinin aydınlanma-
sını zahmete değer buluyorsa aşağıdaki adımları atmalı, belki o so-
nuçta onunla başır:

a) Bu ilkeden bütünüyle vazgeçmek istediğinden emin olmalı; durum
buysa düşüncelerinin (özellikle politik durumlarda) nelere yol açabi-
leceği üzerine kafa yormalı.

b) Eğer bunu yapacaksa, herhangi bir ilke olmaksızın yargıda veya
eylemde bulunabileceğine ya da yargıda bulunup eylemde bulunabi-
leceği başka herhangi bir ilkenin olduğundan emin olmalıdır.

c) Eğer böyle bir ilke varsa, bulacağına inandığı bu ilkenin gerçekten
bağımsız ve makul bir ilke, ya da, temelde az ya da çok kendi asılsız
duygularını ifade etmek için mutlak bir yönlendirme, bir nevi boş laf,
daha çok sözde bir ilke, bu şu demektir: Bir başkasında heves ola-

4 "Fayda ilkesi (neticede böyle söylemek isterim) tehlikeli bir ilkedir; belli du-
rumlarda tehlikeli olduğuna dikkat etmek gerekir." Bu, faydayı dikkate almak
fayda ile bağdaşmaz demeye varmamalı; kısaca: onu dikkate almak, dikkate
almamak demektir.

rak nitelendirilebilecek bir şey mi, olduğunu araştırmalı ve bundan emin olmalıdır.

d) Eğer sonuçlarını dikkate almaksızın bir eylemin tasavvurundaki kendi özel onayı veya onaylamamasının, yargıları ve eylemleri için temellendirme olarak yeterli olduğu kabulüne eğilimliyse, onun kanaatinin herkese doğru veya yanlış için bir ölçü olarak hizmet edebileceğini veya herhangi birinin kanaatinin, onların kendileri için de bir ölçü olma hakkını tanıyıp tanımadığını kendine sormalı.

e) İlk durumda kendine, ilkesinin baskıcı ve tüm diğer insanlar için düşmanca olup olmadığını sormalı.

f) İkinci durumda kendine, ilkesinin anarşist olup olmadığını ve bu şartlar altında aynı şekilde doğru ve yanlış için bir çok çeşitli ölçütün, insanlarda olduğu gibi, bulunup bulunmadığını sormalı; ve acaba aynı meselenin aynı insan için bugün doğru yarın (doğasında en küçük bir değişiklik almaksızın) yanlış olup olamayacağını; ve aynı meselenin aynı yerde ve aynı zamanda doğru ve yanlış olup olmadığını; ve iki durumda da her bir argümanın bir son bulup bulmadığını; ve acaba, biri "ben bunu seviyorum", diğeri "ben onu sevmiyorum" dese, iki insan (böyle bir ilkeye göre) bunun üzerine daha fazla bir şey söyleyebilirler mi, sorusunu kendine sormalı.

g) Ölçüt olarak önerdiği görüş bir düşünme tartma sonucu temellendirildiğinden, kendine hayır cevabını verdiğinde, eğer o (düşünce) eylemin faydasıyla bağlantılı ayrıntılara yönelecekse, onu hangi ayrıntılara yöneltmesi gerektiğini söylemeli; bununla kendi ilkesini yarı yolda bırakıp, sonra da desteği karşı koyduğu aynı ilkede arayıp aramadığını veya düşünceleri bu ayrıntılara yönelmiyorsa hangi ayrıntılara yöneldiğini söylemeli.

h) Konuya iyi niyetle katkıda bulunmak ve kısmen kendininkini kısmen de fayda ilkesini tanıyacak olursa, onu ne ölçüde tanıyacağını söylemeli.

i) Onu bitireceğinden emin olduğu yerde, buraya kadar tanıyıp tasdik ettiği halde, bundan sonra daha fazla tanımamasını, kendi nazârında nasıl haklı çıkaracağını kendine sormalı.

j) Eğer fayda ilkesinden farklı bir ilkeyi, bir insanın onu izlemekle haklı olacağı bir ilkeyi, doğru olarak tanırsa; eğer (her ne kadar söz konusu değilse de) doğru sözcüğünün faydayla ilgisi almaksızın bir anlam taşıyabileceğini onaylıyorsa; o zaman, herhangi bir kimsenin

kendi emirlerin takip etmek için bu tür bir *motif* verip vermeyeceğini söylemeli; eğer böyle bir güdü varsa, fayda buyruklarını geçerli kılanın ne olduğunu ve diğerlerinden nasıl ayırt edileceğini söylemeli; eğer böyle bir şey yoksa, son olarak bu diğer ilkenin nasıl iyi olabileceğini söylemeli.

Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Ahlakın Temeli Üzerine

Yegane Gerçek Ahlaki Güdünün Teşkili ve Kanıtı

Bu zamana kadar ki gerekli hazırlıklardan sonra, hakiki ahlaki değerlerin tüm gerçek eylemlerinin temelinde bulunan güdünün kanıtlanmasına geliyorum ve bu şekliyle o bizde, ciddiyeti ve kuşku götürmez gerçekliğiyle tüm kılı kırk yarmalardan, ukalalıklardan, sofistikalardan, havadan sudan bahanelerden ve a priori sabun köpüklerinden bütünüyle uzak durarak ve bu zamana kadar ki sistemlerin ahlaki eylemlerinin kaynağı ve etiğin temeli yapılmak istenen şey olarak ortaya çıkıyor. Bu ahlaki güdüyü herhangi bir kabul olarak *önermek* değil, aksine biricik mümkün gerçek olarak *kanıtlamak* istiyorum, ancak bu kanıtlama pek çok düşüncenin bir özetini gerekli kılmaktadır. Bu nedenle kanıtlamanın varsayımları olan ve son iki maddeye kadar bütünüyle aksiyom olarak geçerlilik kazanabilen, yukarıda sunulan açıklamalara dayalı birkaç öncülü sunuyorum.

1. Hiçbir eylem yeter (neden) güdüsü olmaksızın gerçekleşemez; bir taşın yeterince itme veya çekme olmaksızın hareket edememesinden daha az olmayarak.
2. Aynı şekilde, eylemde bulunanın karakteri için yeter güdüye sahip bir eylemin yapılmama ihtimali azdır, şayet güçlü bir karşı motiv onun terk edilmesini zorunlu kılmıyorsa.
3. İradeyi hareket ettiren şey, bütünüyle ve kelimenin en geniş anlamıyla alındığında, yalnızca sevinç (Wohl) ve acıdır (Wehe), tersinden bakıldığında da sevinç ve acı 'bir iradeye uygun ve karşı olan' anlamına gelir. Yani her güdü sevinç ve acıyla bir ilişki içindedir.
4. Buna göre her eylem acı ve sevinci hissedenden varlığa onun son amacı olarak ilişkilendirir.
5. Bu varlık ya bizzat eylemde bulunan, ya da, zararına veya kullanım ve faydasına yönelik olarak gerçekleşen, eyleme pasif olarak katılan bir başkasıdır.

6. Son amacı, bizzat eylemde bulunanın sevinç ve acısı olan her eylem *bencildir*.

7. Burada eylemler hakkında söylenen her şey, aynı şekilde güdü ve karşı güdüleri sunulan eylemlerin terk edilmesinde de geçerlidir.

8. Önceki paragraflarda verilen açıklamaların sonucu olarak, bir eylemin bencilliği ve ahlaki değeri birbirini bütünüyle dışlar. Bir eylem bencil bir amaç güdüsüne sahipse; ahlaki bir değere sahip değildir; bir eylem ahlaki bir değere sahip olacaksa; o zaman bencil bir amaç, dolaylı veya dolaysız, yakından veya uzaktan onun güdüsü olamaz.

9. Beşinci paragrafta kendimize karşı sözde ödevlerin ortaya konulan ayrımının sonucu olarak, bir eylemin ahlaki önemi yalnızca onun diğerleriyle ilişkisinde bulunabilir; ancak bu açıdan bir eylem ahlaki değer veya değersizliğe sahip ve buna göre de doğru (adaletli) veya insancıl, ya da her birinin karşıtı olabilir.

Bu öncüllerden hareketle aşağıdakiler önem kazanmaktadır. Son amaç olarak (3. öncüle göre) her eylem veya vazgeçmenin temelinde bulunması gereken *sevinç ve acı* ya bizzat eylemde bulunana ya da eyleme pasif olarak katılan bir başkasına aittir. *İlk durumda* eylem, çıkarıcı bir güdüyü temelinde bulundurduğundan zorunlu olarak bencildir. Bu, açık bir şekilde kişinin kendi yarar ve avantajını gözettiği eylemlerdeki yalın bir durum değildir ve de bu türden olanlar çoğunluktadır; aksine o, bu veya başka bir dünyada olabilir, bir eylemden herhangi bir tarzda uzaklaşmış başarıyı kendi için umduğu sürece ortaya çıkar veya bununla birlikte kişi onurunu, halk arasındakiki şöhretini, herhangi biri nazarındaki yüksek değerini, izleyiciler karşısındaki sempatisini v.b. daha fazla göz önünde bulundurduğunda; daha az olmamak şartıyla, eğer bu eylemiyle, genel olarak izlenmesiyle muhtemelen kendi için, adalet, iyiliksever bir yardımcı v.b. gibi bir avantaj umulan, bir ilkeyi (maksimi) sahiplenmeyi amaçladığında –aynı şekilde, gerçi bilinmeyen ama gerçekte düşünülen bir güçten kaynaklanan, herhangi bir mutlak emre itaat ettiğini düşündüğünde; sonra yine, yalın genel ve belirsiz olarak da düşünülse de, itaatsizliğin zararlı sonuçlarının korkusundan başka bir şey olmayan bir nedenle hareket edebildiğinde– aynı şekilde, kendi yüksek kanaatinden, harici bir nedenden dolayı vazgeçmek zorunda kalıp ve böylece de gururunu incinmiş olarak gördüğünde, anlamlı veya anlamsız olarak kavradığı, kendi değer veya kendi onurunu, herhangi bir eylem veya vazgeçme vasıtasıyla elde etmeye çalıştığında – ve ni-

hayet, Wolfcu ilkeye göre de kendi bireysel yetkinliğinin üzerine çalışmak istediğinde. Kısaca: istenilen şey, bir eylemin son hareket ettirici nedeni olarak ortaya konur; daima, herhangi bir tarzda son olarak eylemde bulunanın kendi sevinç ve acısı gerçek güdüyü ortaya çıkarmaktadır, böylece eylem bencil, dolayısıyla da *hiçbir ahlaki değere sahip değildir*. Yalnızca biricik bir durum vardır ki, onda bu meydana gelmez yani, eğer bir eylem veya vazgeçmenin son hareket ettirici nedeni, doğrudan ve yalnızca bir başkasının pasif katılımındaki sevinç ve acıda bulunursa, kısaca onun eylem veya vazgeçmesindeki aktif taraf bütünüyle bir başkasının sevinç ve acısını göz önünde bulundurur ve buradan hareketle, başkalarının sağ salim olması veya tümünden yardım, iyilik ve rahathlık elde etmesinden başka bir şey amaçlamazsa. Yalnızca bu amaç bir eylem veya vazgeçmenin ahlaki değer damgasını üzerinde taşır; o buna göre nihai olarak, bir eylemin yalın bir şekilde bir başkasının fayda ve iyiliğine göre yapılması veya terk edilmesi esasına dayanır. Yok eğer bu söz konusu değilse; her bir eylemi gerçekleştiren veya engelleyen sevinç ve acı, yalnızca bizzat eylemde bulunanda olabilir. Ancak o zaman eylem veya vazgeçme bütünüyle bencildir, bu nedenle de *hiçbir ahlaki değeri yoktur*.

Ancak şimdi eğer eylemim bütünüyle başkasından dolayı olacaksa; *onun sevinç ve acısı dolaysız olarak benim motifim* olmalıdır, benim dediğim tüm diğer eylemlerde olduğu gibi. Bu (durum) problemimizi zor bir ifadeye taşır, yani şuna: Nasıl bir başkasının sevinç ve acısı herhangi bir şekilde dolaysız olarak, -b.d.-, yalnızca benim kendi irademe göre bütünüyle hareket edebiliyor, yani doğrudan benim motifim oluyor ve dahası bazen aynı şeyi benim sevincim ve acım ölçüsünde, ayrıca onu benim güdümün biricik kaynağı olarak az veya çok takip ediyorum? -Gerçekte ancak, bir başkasınınkini tamamıyla sanki benim irademin son amacıymış gibi, yani şöyle ki, ben bütünüyle dolaysız olarak onun sevincini istiyorum ve onun acı çekmesini istemiyorum, sanki dolaysız olarak başkalarinki benimkiymişçesine. Ancak bu zorunlu olarak, benim onun derdiyle adeta dertlenmemi, onun sevincini benim sevincim gibi hissetmemi varsayar. Keza bu, benim herhangi bir tarzda onunla özdeşleşmemi gerekli kılar, yani herhangi bir tarzda bencilliğime dayanan, benimle başkaları arasındaki her tür ayırım, en azından belli bir ölçüde ortadan kaldırılmış olmalı. Ancak şimdi başkasının yerinde olmadığımıdan, yalnızca ondan edindiğim bilgi aracılığıyla, yani onun bende tasavvuruyla,

davranışım her tür ayrımı ortadan kaldırdığını beyan ettiği sürece onunla özdeşleşebilirim. Fakat burada analiz edilen durum, hayal edilen veya boşlukta kavranılan değil, tersine, hiç de ender olmayan, tam bir realitedir, o acımanın (merhamet-duygudaşlık) olağan fenomenidir, yani bütünüyle dolaysız olan, önce bir başkasının acısına her tür başka saygınlıklardan bağımsız olarak katılmada ve böylece de nihayet, tüm doyum ile tüm iyilik ve mutluluğun meydana çıktığı, bu acının engellenmesi veya kaldırılmasında. Bu acıma bütünüyle tek başına tüm bağımsız adalet ve tüm hakiki insan sevgisinin gerçek temelidir. Bir eylem ancak ondan kaynaklandığı sürece ahlaki bir değere sahiptir ve her tür farklı güdüden kaynaklanan hiçbir değere sahip değildir. Bu acıma uyandığı sürece başkasının sevinç ve acısını dolaysız olarak kalbimde hissederim, bütünüyle aynı tarzda, her ne kadar her zaman aynı ölçüde olmasa da yalnızca benimki olarak; şimdi artık onunla benim aramdaki ayrım daha fazla mutlak olamaz.

Her şeyden önce bu durum övgüye layık ve gizem (sır) doludur. O gerçekte, ondan hareketle yalnızca metafizik spekülasyonların bir adım atmaya cesaret edebileceği etiğin büyük gizemidir. Her bir olayda, doğa ışığı (eski teologların akıl olarak adlandırdığı) sayesinde varlığı varlıktan ayıran ara perdenin kalktığını ve ben-olmayanın ben olduğunu görüyoruz.

Immanuel Kant (1724-1804)

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi

Dünyada olsun, hatta dünya dışında olsun, yalnız iyi iradede (istençten) başka kayıtsız koşulsuz iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Kuşkusuz anlama yetisi, zeka, yargı gücü ve kendilerine ne ad verilirse verilsin düşüncenin öteki doğa vergisi yetenekleri, ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, eğilimlerinde direnme birçok bakımdan iyi ve istenilir şeylerdir; ama doğanın bağışladığı bu yetenekleri kullanacak olan irade ve bundan ötürü de karakter denen özel yapısı iyi değilse, son derecede kötü ve zararlı olabilirler. Durum talihin bağışladıkları için de aynıdır. Güçlülük, zenginlik onur, hatta sağlık bile ve özetle mutluluk dediğimiz her tür esenlik, kendini iyi hissetme kendi durumundan memnun olma, insan bir tür cesaret verir; böylece bunların sık sık insanın ruhsal yapısını etkilemesini, dolayısıyla, eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve

genel amaca uygun kılacak iyi bir iradenin olmadığı yerde, insanın sınırını aşar, haddini bilmez, yüreklilik atılganlık haline gelir. Kaldı ki, bir varlığın katkısız ve iyi bir iradesinin hiçbir izini taşımayan sürekli rahatlığını görmek bile, akıl sahibi yansız bir seyirciyi asla tatmin edemeyeceğini de bir yana bırakalım. İmdi iyi iradenin bizi mutlu olmaya layık kılan her şeyin de zorunlu bir koşulunu oluşturduğu görülüyor.

Bazı özellikler bu iyi istencin kendisi için bile elverişli ve yararlı olup işini çok kolaylaştırabildiği halde, onun kendi özüne ilişkin salt, koşulsuz bir iç değeri yoktur, tersine hep iyi iradenin varlığını gerektirirler; bu iyi irade, öte yandan bu özellikler haklı olarak verilen değeri sınırlar ve bunları mutlak olarak iyi saymaya izin vermez. Heyecan ve tutkularla ılımlılık, kendine hakim olma, soğukkanlılıkla düşünüp taşınma yetisi, birçok bakımdan yalnız iyi olmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin içine, özüne ilişkin değerlerin bir kısmını da oluştururlar; böyleyken bu nitelikleri kayıtsız koşulsuz iyi kabul etmek (eskiler bunları ne denli kayıtsız koşulsuz övüp değerlendirmiş olurlarsa olsunlar) engelleyici pek çok eksiklikler gösterirler ve bu hiçbir zaman mümkün değildir. Zira, iyi bir iradenin ilkelerine dayanmazlarsa bu nitelikler aşırı bir derecede kötü olabilirler ve kötü niyetli bir adamın soğukkanlılığı, onu yalnız daha tehlikeli yapmakla kalmaz, ama aynı zamanda -bu soğukkanlılığı olmasaydı hakkında verdiğimiz yargıdan daha çok- nefret edilecek biri durumuna sokar.

İyi irade, etkilerinden ya da elde ettiklerinden dolayı değil ortaya konulan herhangi bir amaca uygun olmasından da değil, ama yalnızca irade (istenc) olarak, yani kendi başına iyidir; ve ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta bütün eylemlerin toplumun lehine gerçekleştirebileceği her şeyden diyelim isterseniz, karşılaştırılamayacak denli daha çok değer verilmeli ve üstün kabul edilmelidir. Kaderin özel bir cilvesiyle ya da kendisine üvey analık yapan doğanın cimrice donatmasından dolayı bu istenc amacını gerçekleştirmede güçsüz kalıyorsa; harcadığı tüm çabaya rağmen hiçbir şeyi başaramıyor ve yalnızca iyi irade olarak (kuşkusuz sırf bir dilek olarak değil, gücümüzün içinde olan bütün araçları bir araya getirip onlara başvurma olarak) kalıyorsa, yine de kıymetli bir taş gibi, bütün değerini kendi içinde taşıyan bir şey olarak, kendi başına parlar durur. Yararlı ya da verimli olup olmaması bu değere ne bir şey katabilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir. İyi istencin yararlılığı, denilebilir ki, bu mücevheri günlük ilişkilerde daha iyi kullanabilmek ya

da onu henüz yeterince tanımayanların dikkatini üzerine çekmek için bir çerçeve olur; yoksa onu bilenlere değerini gösterip salık vermek ya da gerçek değerini belirlemek için değil[...].

Gerçekten akıl, iradeye, onun nesnelere ve bütün gereksinmelerimizin karşılanmasına (onları kısmen artırır bile) ilişkin emin bir yolda kılavuzluk etmeye yeterince elverişli olmadığından, –bu amaca bizi yaradılıştan uygun düşen doğal içgüdü çok daha sağlam olarak götürürdü–, ama yine de pratik bir yeti, yani iradeyi etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiş olduğundan, doğa, yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davrandığına göre, aklın gerçek belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, ama aklın mutlak bir biçimde gerekli olduğu *kendi başına iyi* bir iradeyi ortaya çıkarmak olmalıdır. Bunun için bu irade, gerçi biricik ve tümünden iyi olmayabilir; ama yine de en üstün iyidir ve başka her şeyin, hatta her mutluluğa ulaşma iradesinin bile bağlı bulunduğu koşul olmalıdır; bu durumda da, ilk ve koşulsuz amaç için gerekli olan aklın geliştirilmesinin, her zaman koşullu olan ikincisine, yani mutluluğa, en azından bu yaşamda ulaşma olanağını türlü biçimlerde azalttığı, hatta hiçe indirgediği anlaşılırsa, bu doğanın bilgeliği ile pekala da bağdaşır. Bütün bunlar olup biterken de doğa amaçsız değildir, çünkü en yüksek pratik belirlenimini iyi iradeye temel olma da gören akıl, bu amaca ulaşınca, bir hoşnutluk, kendine özgü –yani yine aklın belirlediği bir amacın gerçekleşmesinden doğan– bir memnunluk duyar ancak.

Kendi başına saygı görmeye layık olan ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan bu iradeyi –doğal sağduyuda zaten bulunan, öğretilmekten çok aydınlatılmayı bekleyen; eylemlerimizin tüm değerini belirlemede her zaman en üstte yer alan ve öteki her şeyin de koşulunu oluşturan bu kavram– geliştirebilmek için, onu içine alan (iyi irade kavramını içeren) ödev kavramına bakmamız gerekir. Gerçi ödev kavramı, iyi istenç kavramını bazı öznel kısıtlamalar ve engellerle birlikte içerir ise de, bunlar onu saklamaktan ve tanınmaz duruma getirmekten çok uzaktırlar; tersine, bu sınırlar ve engeller onu gizlemek ve tanınmaz kılmak şöyle dursun, karşıtı olan kavramlarla daha belirgin kılarlar ve daha da parlayıp görünmesini sağlarlar.

Şu ya da bu amaca yararlı olsalar bile, ilk bakışta ödevle aykırı oldukları bilinen bütün eylemleri şimdilik burada bir yana bırakıyoruz; çünkü, bu eylemlerin, ödevle çatışabildiklerine göre, ödevden

dolayı yapılmış olmaları söz konusu değildir. Ayrıca, doğrudan doğruya hiçbir eğilim duymadıkları halde insanların yine de başka bir eğilim tarafından itildikleri için yaptıkları gerçekten ödevde uygun olan eylemleri de bir yana bırakıyorum. Çünkü bu durumda ödevde uygun eylemlerin *ödevden dolayı* mı, yoksa bencil bir amaçtan dolayı mı yapılmış olduğu kolayca ayırt edilebilir. Eylemin de ödevde uygun olduğu, öznenin de ayrıca buna *doğrudan doğruya* bir eğilim duyduğu eylemlerde ise bu ayrımı yapmak çok daha zordur (yani, ödevde uygun eylem aynı zamanda öznenin *doğrudan doğruya* bir eğilimi ile de yapılmışsa bu ayrımı yapmak çok daha güçtür). Örnekse, bir bakkalın tecrübesiz alıcısını aldatmaması hiç kuşkusuz ödevde uygundur; ve çok alışverişin yapıldığı bir yerde, hiçbir akıllı tüccar bunu göze almaz, tersine, zeki bir tüccar herkes için değişmez bir fiyat saptar, öyle ki küçük bir çocuk bile, herhangi bir kimse gibi, aldatılmadan ondan bir şey satın alabilir. Yani, insanlara dürüst bir biçimde hizmet verilmiş olur; ancak bu, tüccarın bunu ödevden ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığına inanmamız için yeterli olmaktan uzaktır; çünkü çıkarı bunu gerektiriyordu; ama tüccarın ayrıca müşterilere karşı beslediği bir tür saygı ve sevgiden dolayı, birini ötekine fiyat bakımından yeğlemesi için doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek oluyor ki, bu eylem, ne ödevden ne de doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, yalnızca bencil bir amaç nedeniyle yapılmıştır.

Buna karşılık yaşamı sürdürme bir ödevdir ve herkesin bu konuda doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Ama bunun için de insanların büyük bir çoğunluğunun yaşamlarının sürmesi için gösterdikleri çoğu kez korku ve endişe dolu dikkat ve itinanın yine de hiçbir içsel değeri, maksimlerinin de hiçbir içeriği yoktur. Bu kimseler yaşamlarını hiç kuşkusuz ödevde uygun olduğu için koruyorlar, ama *ödev gereği, ödevden dolayı* değil. Buna karşın, talihin kötü oyunları ve umutsuz bir acı, insanın yaşamdan tat almasını büsbütün yok ettiği halde; eğer ruhu güçlü olan bu mutsuz işi, cesareti yıkılmış ya da kırılmış olmaktan çok alın yazısına küserek ölmeyi deneyip de, yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan değil, ama ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa, işte o zaman onun izlediği maksiminin ahlaksal bir içeriği vardır.

İyilik yapmak, yapılabildiği yerde, ödevdir; üstelik başkalarına elini uzatmaya öylesine eğilimli ruhlar vardır ki, onları harekete geçiren boş gurur ya da çıkar gibi başka bir neden olmaksızın da, çevreleri-

ne sevinç ve neşe saçmaktan, kendi eserleri olan başkalarının memnuniyetinden (hoşnutluğundan) içsel bir haz duyarlar, zevk alırlar. Fakat öyle sanıyorum ki, böyle bir durumdaki bu tür bir eylem, ne denli ödevde uygun, ne denli sevimli olursa olsun, bence hiçbir gerçek ahlaksal değer taşımaz, tersine öteki eğilimlerle aynı düzeydedir, sözgelişi, gerçekten herkesin yararına ve ödevde uygun, dolayısıyla övülmeye ve onurlandırılmaya değer olana mutlu bir rastlantıyla denk düştüğü zaman takdire ve yüreklendirmeye layık olan, ama saygıya değer olmayan onura eğilim de bunlardan biridir; çünkü maksim, -bu tür eylemleri eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı yapmak anlamında- ahlaksal içerikten yoksundur; yani, bu gibi ayrımlar eğilim gereği değil, ama ödev gereği yapılmalıdır. Şimdi bir an için, o insan sever kişinin ruhsal dünyasının, başkalarının alınıyazısına karşı bütün ilgisini söndüren kendi kişisel acılarıyla kararmış olduğunu varsayalım, sıkıntı içinde bulunan başkalarına iyilik yapma olanağı hep elinde olmasına karşın, kendi sıkıntısıyla başı yeterince dertte olduğundan, başkalarının sıkıntısı onu artık hiç duydurmasın; ve şimdi de onun aynı koşullar içinde, hiçbir eğilimin onu buna itmediği halde, bu ölümcül duymazlığından kendini çekip çıkarak, bu öldürücü duygusuzluktan kendini kurtararak, her türlü eğilimin etkisinden uzak bir biçimde, yalnız ve yalnız ödev gereği yaptığını varsayalım; işte ancak o zaman onun eylemi ilk kez gerçek bir ahlaksal değer taşır. Dahası; eğer doğa şu ya da bu insanın yüreğine genellikle az bir sevgi koymuşsa, ayrıca dürüst bir insan olan o, mizaç olarak soğuksa ve belki de kendi acılarına karşı ona özel bir sabır ve dayanma gücü bağışlanmış olduğu, aynı şeylerin öteki insanlarda da var olduğunu kabul ettiği, hatta beklediği için, başkalarının acılarına ilgisizse; eğer doğa (doğrusu, en kötü ürünü olmayan) böyle birini, özellikle de insan dostu olarak yaratmamışsa; acaba yine de o, kendine doğada, iyiliksever, yumuşak bir mizacın taşıyabileceğinden çok daha üstün bir değer vermesini sağlayacak bir kaynağı kendi içinde bulamaz mıydı? Hiç kuşku yok, elbette bulurdu. Karakterinin ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde üstün olan değeri, işte tam da bu noktada, yani eğilimden dolayı değil, ama ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar.

Kendi mutluluğunu güvence altına almak bir görevdir (en azında dolaylı olarak); çünkü, kendi halinden hoşnut (memnun) olmama durumu, çeşitli endişe ve kaygıların baskısı altında ve doyurulmamış gereksinimler arasında yaşama, kolayca *ödevi çiğnemeye* yönelten

büyük bir ayartma eğilimine dönüşebilir. Fakat burada, bu ödevi göz önünde bulundurmaksızın da insanlar, kendiliklerinden, mutluluk için en güçlü ve en içten eğilimi duyarlar, çünkü bu mutluluk idesindedir ki bütün eğilimler bir toplam olarak birleşirler. Ancak mutluluk buyruğunun, kuralının birçok bakımdan öyle özellikleri vardır ki, bazı eğilimlere büyük zarar verir ve insan gerçekten de, hepsine mutluluk adını verdiği kendisinin doyuran eğilimlerin topu hakkında belirli ve kesin kavramını kuramaz. Sağlayabileceği şey ve doyurulabileceği zaman süresi bakımından belirlenen bir tek eğilimin, havada olan bir ideye nasıl üstün gelebildiğine ve insanın, sözceliği damlalı (Podagrist) bir hastanın, sevdiği bir şeyin tadını alarak yemeyi ve sonra da ne olursa olsun acı çekmeyi nasıl seçebildiğine şaşmamalıdır; çünkü o, kendi hesabına göre, sağlıklılıkta bulunacak bir mutluluğun belki de nedeni belli olmayan bekleyişi içinde, içinde bulunduğu o anı hiç olmazsa burada feda etmemiştir, yani sağlıklılıkta bulunduğu, ama belki de bir temele dayanmayan mutluluk ümidini, şimdiki anın sağlayabileceği hazdan yoksun bırakmamaktadır kendisini. Ama bu durumda bile, eğer mutluluğa yönelen genel eğilim iradesini belirlemiyorsa ve eğer kendi hesabına göre sağlığın onun için çok zorunlu bir yeri yoksa, öteki durumlarda olduğu gibi burada da yine bir yasa kalır geriye: Eğilimden dolayı değil de tersine ödev gereği kendi mutluluğunu koruma yasası; ve ilk kez burada o insanın davranışının hakiki bir ahlaksal değeri vardır.

Yakınlarımızı, komşumuzu, düşmanımız bile olsalar, sevmeyi buyuran kutsal kitaptaki yerleri de kuşkusuz böyle anlamak gerekir. Çünkü bir eğilim olarak sevgi buyurulamaz; ama ödev gereği başkalarına iyilik yapmak, hem de, buna bir eğilimin itmediği, üstelik doğal ve yenilmez bir nefret duygusunun karşı koyduğu zaman da iyilik yapmak durumunda sevgi patolojik değil, pratik bir sevgidir; bu öyle bir sevgidir ki, duyumun, eğilimin bağımlılığında değil, iradede; insanın içini eriten acımadadır değil, eylemin ilkelerinde bulunur. İşte ancak böyle bir sevgi istenip buyurulabilir.

Kinci önermede şudur: Ödevden dolayı, ödev gereği yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, erişilecek amaçta değil, onu yapmaya karar verdikten, yani onu belirleyen maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan iradenin yalnızca ilkesine bağlıdır. Eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ile irademin amaçları ve güdülerini olarak eylemin etkileri, yani başka bir de-

yişle, eylemin içerdiği amaçlar ve eğilimlerin ortaya koydukları, iradenin amaç ve dürtüleri olarak dikkate alındıklarında, bu eylemlere koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamayacakları yukarıda söylediklerimden açık olarak çıkmaktadır. Bu değer, eğer eylemden beklenen etkisiyle olan ilgisi bakımından iradede bulunmuyorsa, başka nerede bulunabilir? Böyle bir değer, bu tür bir eylemle gerçekleşecek amaçlar ne olursa olsun, iradenin ilkesinden başka bir yerde bulunamaz. Çünkü irade, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüler arasında, tam ortasında, sanki onların birbirinden ayrıldığı bir yolun ağzında durur; ve orada iradenin herhangi bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, eğer bir eylem görevden dolayı yapıyorsa, onda herhangi içerikli temel bir ilke bulunmadığı için, irade, genel olarak iradenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir.

İlk iki önermenin sonucu olan üçüncü önermeye gelince onu şöyle dile getireceğim: Ödev, yasaya saygı gereği yapılan bir eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığı eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, iradenin bir etkinliği değil yalnızca bir sonucudur, etkisidir. Aynı biçimde, ister benim olsun, ister başkasının, genellikle eğilime saygım olamaz; birinci durumda bu eğilimi olsa olsa eğer benimse oyalayabilirim, ikinci durumda ise bu eğilimi başkasının da bazen sevebilirim bile, yani onu kendi çıkarıma uygun görmem de olasıdır. İrademle asla bir etki, sonuç olarak değil, yalnızca temel neden olarak ilgili olan, hiçbir biçimde eğilimime hizmet etmeyip tam tersine ona ağır basan, egemen olan ve en azından çeşitli seçeneklerden birinin seçimi sırasında eğilimimi önleyen ve onu tamamıyla hesaplarının dışında bırakan şey, ancak o, yani yalnız kendisi için yasa, saygının nesnesi, konusu, dolayısıyla da bir buyruk olabilir. Öyleyse ödevden dolayı yapılması gereken bir eylem, eğilimin etkisini ve onunla birlikte de iradenin her türlü nesnesini kendinden uzak tutmalı ya da ortadan kaldırmalıdır; böylece iradeyi belirlemek bakımında, nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya katkısız saygıdan, yani bütün eğilimlerine zarar verse bile işte böyle bir yasaya uymak maksimum⁵ başka, iradeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz geriye.[...]

- 5 Maksim, iradenin öznel ilkesidir; nesnel ilke ise, yani eğer akıl arzulama yetisine tamamen egemen olsaydı, bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecektir bir ilke olan nesnel ilke ise, pratik yasadır.

Doğadaki her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlık, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisine ya da iradesine sahiptir. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan irade pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl, iradeyi kaçınılmaz olarak belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur, yani irade, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama akıl tek başına iradeyi yeterince belirlemiyorsa, irade ayrıca öznel koşullara (belirli güdülere) bağımlı olur, bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyumaz; tek kelimeyle, irade (insanlarda olduğu gibi), kendi başına akılla tamamen uygun olmayınca; nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısal ve böyle bir iradenin nesnel yasalara uygun olarak belirlenmesi zorlanmalıdır; yani, nesnel yasaların bütünüyle iyi olmayan bir iradeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın iradesinin gerçi akıl nedenleriyle belirlenmesi, ama doğal yapısına göre bu iradenin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarınlanır.

İradeyi zorladığı ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk (Imperativ) denir.

Bütün buyruklar, bir "gereklilik", bir "olması gerekir" ile dile getirirler, bunun da aklın nesnel bir yasasının, öznel yapısı bakımından bu yasayla zorunlulukla belirlenmeyen bir iradeyle bağlantısını (bir zorlamayı) gösterirler. Bu buyruklar bir şeyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olacağını söylerler; ama, yapılmasının iyi olacağı ona gösterildiği için bunu her zaman yapmayan bir iradeye söylerler. Pratik iyi ise, aklın tasarımlarıyla, yani öznel nedenlerle değil, nesnel, her akıl sahibi için geçerli olan nedenlerle iradeyi belirleyen şeydir. Bu iyi, herkes için geçerli aklın ilkesi olarak değil, ama duyumlar aracılığıyla yalnızca şunun ya da bunun için geçerliliklerini koruyan sırf öznel nedenler olarak iradeyi etkileyen hoş olandan ayrılır.⁶

- 6 Arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığına eğilim denir; bu da her zaman bir gereksinimi gösterir. Rastlantısal olarak belirlenen bir iradenin aklın ilkelerine bağımlılığına ise, ilgi denir. Bu da, her zaman kendiliğinden akala uygun olmayan bağımlı bir iradede olur; Tanrısal irade için hiçbir ilgi düşünülemez. Ama insanın iradesi de bir şeye ilgi duyabilir, fakat ilgiden dolayı eylemde bulunmayabilir. Bunlardan ilki, eylemedeki pratik ilgi anlamında, ikincisi ise eylemin nesnesine olan tutkusal ilgi anlamındadır. [...].

Demek ki her bakımdan iyi olan bir irade, nesnel yasalara (iyinin yasalarına) aynı biçimde bağlıdır, ama bundan dolayı da yasaya uygun eylemleri bu iyi iradenin zorlamış olduğu tasarlanamaz; çünkü o, öznel yapısına göre, kendiliğinden, ancak iyyinin tasarımı tarafından belirlenebilir. İşte bu yüzden Tanrısal ve genellikle de kutsal bir irade için buyruklar geçersizdir; "gerekir" demenin burada yeri yoktur, çünkü irade kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir. Bu nedenle de buyruklar yalnızca bir formüldür; genel olarak iradenin, nesnel yasalarının şu ya da bu akıl sahibi varlığın içerisindeki -örneğin, insanın iradesindeki- öznel yetkin olmayış ile bağlantısını dile getirirler.

Bütün buyruklar ya koşullu (hipotetik) ya da kesin (kategorik) olarak buyururlar, koşullu buyruklar, insanın ulaşmak istediği (ya da isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak mümkün bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, aşka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.

Madem ki her pratik yasa, mümkün bir eylemi iyi, bundan dolayı da akıl tarafından pratik bakımdan belirlenebilen bir özne için zorunlu olarak sunar, o halde bütün buyruklar, herhangi bir biçimde iyi olan bir iradenin ilgisine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. Eğer her eylem yalnız başka bir şey için -araç olarak- iyi olacaksa buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla da kendiliğinden akla uygun gelen bir iradenin ilkesi olarak zorunlu bulunduğu tasarlanırsa, o zaman kesin olur.

Demek oluyor ki buyruk, benim aracılığım ile mümkün hangi eylemin iyi olacağını söyler ve pratik kuralın iyi olduğu için bir eylemi -ister özne bu eylemin iyi olduğunu her zaman bilmediğinden, ister onu bilmesine karşın bu öznenin maksimleri pratik bir aklın nesnel ilkelerine ters düşebildiğinden- bu eylemi hemen yapmayan bir iradeyle bağlantısını kurar.

Koşullu buyruk böylece, eylemin, yalnız herhangi mümkün ya da gerçek bir amaç için iyi olduğunu söyler. İlkinde bu buyruk zorunlu (problematik), ikincisinde ise onaylayıcı (asertorik) pratik bir ilkedir. Herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani herhangi bir başka bir amaç gütmeyen, eylemi kendisi için nesnel zorunlu olarak ifade eden kesin buyruk, genel zorunlu (apodiktik; pratik) bir ilke olarak geçerlidir.

Akıl sahibi herhangi bir varlığın gücü ile mümkün olabilen bir şey, herhangi bir irade için de mümkün bir amaç olarak düşünülebilir; bundan dolayı da eylemin ilkeleri, –bunlar, gerçekleştirecekleri herhangi bir amaca ulaşmak için zorunlu olarak tasarımılandıkları ölçüde– gerçekten sonsuz sayıda bir çokluk gösterirler. Bütün bilimlerin, bir amacın bizim için mümkün olabilmesi bakımından yapılması gerekenleri içeren ve bu amaca nasıl ulaşabileceğini söyleyen buyruklardan oluşan, pratik bir bölümü vardır. Bu yüzden buyruklara beceri buyrukları denir. Burada söz konusu olan, amacın akla uygun ve iyi olması değil, yalnız bu amaca ulaşmak için ne yapılması gerektiğidir. Hastasını tamamıyla iyi etmek için bir doktorun izleyeceği yollarla, bu insanı öldürmek için ona zehir verecek kimsenin izleyeceği yollar, herbiri amaçlarını tam olarak gerçekleştirmeye yaradığı ölçüde, aynı değerdedir. İnsan gençliğinde, hangi amaçlara yöneleceğini bilmediğinden, anne-babalar, çocuklarının çeşitli birçok şeyler öğrenmeleri için çalışırlar; eğittikleri gencin ileride gerçekten amacı olup olamayacağını belirleyemedikleri, ama yine de günün birinde edinebileceği her türlü sıradan, rasgele amaçlar için araçların kullanışında onun beceri kazanmasında çaba gösterirler; ve bu konudaki kaygıları o denli büyüktür ki, çocukların amaç haline getirebilecekleri şeylerin değeri konusundaki yargılarını gözden geçirmeyi ve düzeltmeyi çoğu kez savsaklar, bir yana bırakırlar.

Bununla birlikte bütün akıl sahibi varlıklar için (buyruklar, bağımlı varlıklar olarak, onlara uygun düştüğü ölçüde) hepsinde gerçek olarak varsayabilecek bir amaç, yani onların yalnız sahip olabilecekleri değil, fakat hepsinin bir doğa zorunluluğuna göre sahip olduklarını kesinlikle varsayabileceğimiz bir amaç vardır, o da mutluluk amacıdır. Mutluluğu geliştirmenin aracı olarak eylemin pratik zorunluluğunu ortaya koyan koşullu buyruk (hipotetik imperativ) onaylayıcıdır (asertorik). Bu buyruğu belirsiz, sırf mümkün bir amaç için yalnız zorunlu olarak değil, ama ayrıca emin bir biçimde ve a priori olarak her insanda varsayabileceğimiz bir amaç olarak ortaya koyabiliriz; çünkü o amaç, insanın özüne ilişkindir. İmdi kişinin kendisinin en iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçimindeki becerikliliğe, sözcüğün dar anlamında zeka⁷ diyebiliriz. Kendi mutluluğunu

7 'Zeka' sözcüğü iki anlama gelir: birincisi genel-zeka, ikincisi ise özel-zeka adını alabilir. İlki, bir insanın başkalarını kendi amaçları için kullanmak üzere etkileyebilme becerikliliğidir. İkincisi, bütün amaçları kendi sürekli yararı için birleştirme yeteneğidir. Bu sonuncusu aslında öyle bir zekadır ki, birincinin değeri bile ona indirgenir ve birinci türden zekaya sahip olmayan bir insan için söylemek daha iyidir: o açık göz ve kurnazdır, yine de büsbütün zeki değildir.

sağlayan araçların seçimine ilişkin buyruk, yani zekanın verdiği emir, hep koşulludur; eylem mutlak olarak değil, başka bir amaç için yalnızca araç olarak buyrulur.

Sonuncu olarak bir buyruk daha vardır ki, belirli bir davranışla ulaşılabilecek başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranış doğrudan doğruya emreder. Bu buyruk kesindir. Eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, ama onun biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilke ile ilgilidir; ve bu eylemde sonuç ne isterse olsun öze iyi olarak varolan yalnızca niyettir. Bu buyruğa ahlaklılık buyruğu adı verilebilir.

Bu üç tür ilkeye göre davranan irade arasındaki fark, bu ilkelerin iradeyi zorlamasındaki farklılıktan da açıkça belirir. Bu farkı daha belirgin kılmak için, sanırım sanki bu ilkeler düzenleri içinde en uygun şöyle adlandırılabilirler: Bunlar ya beceri kuralları, ya zeka öğütleri, ya da ahlaklılık emirleri (yasalar)dir. Çünkü yalnızca yasa, koşulsuz ve gerçekten nesnel, dolayısıyla genel-geçer zorunluluk kavramını beraberinde getirir; emirler, eğilimler karşı gelse bile uyulması, boyun eğilmesi gereken bu yasadır. Gerçi, öğüt vermede de bir zorunluluk vardır; ama bu zorunluluk yalnız öznel, raslantısal koşullarda –şu ya da bu insanın şunu ya da bunu, mutluluğunu oluşturan şeyler arasında sayıp saymamasına göre– geçerli olabilir; buna karşın kesin buyruğu sınırlandıran hiçbir koşul yoktur ve pratik de olsa mutlak (zorunlu) bir buyruk olarak ona tam anlamda emir denebilir. İlk emirlere *teknik* (sanata ilişkin) buyruklar, ikincilere pragmatik⁸ (refaha, toplumsal yarara ilişkin) buyruklar, üçüncülere de ahlaksal (genel olarak özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin) buyruklar denebilir.

Şimdi şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Bütün bu buyruklar nasıl mümkün oluyor? Bu sorunun bilmek istediği, emrin buyurduğu eylemin gerçekleştirilmesinin nasıl düşünülebileceği değil, yalnız, buyruğun yapılacak olanla dile getirdiği iradeyi zorlamanın nasıl düşünülebileceğidir. Bir beceri buyruğunun nasıl mümkün olduğu, özel bir açıklamayı gerektirmez. Amacı isteyen, bunun için elinde olan, (aklın, eylemini kararlı bir biçimde etkilediği ölçüde) onsuz olunamayacak denli zorunlu olan aracı da ister. Bu önerme iradeyle ilgisinde analiktir; çünkü benim etkim altında bir nesneye yönelen iradenin için-

8 Bana öyle geliyor ki, 'pragmatik' sözcüğünün asıl anlamı en tam biçimde böyle belirlenebilir. Nitekim, devletler hukukundan, zorunlu yasalar olarak değil, genel refah için alınan önlemlerden kaynaklanan *yaptırımlara* pragmatik denir. Bir tarih zeki olmayı, yani dünyaya kendi yararlarını daha iyi –ya da en azından, kendisinden önceki dünyanın sağladığı kadar– nasıl sağlayacağını öğrettiği, zaman, bu tarih pragmatik bir biçimde yazılmış demektir.

de, eylemde bulunan bir neden olarak benim nedenselliğim, yani araçların kullanılması daha önceden düşünülmüştür; ve buyruk da, bu amaç için zorunlu olan eylem kavramını, yalnız bu amacı irade kavramının kendisinden çıkarır. (Kuşkusuz tasarımlanıp konan bir amaca götürecek araçların kendilerini belirlemek için ise sentetik önermeler gerekli; fakat bu önermeler temel nedenle –yani, iradenin etkinliği ile– ilgili değil, ama nesnenin gerçekleşmesiyle ilgilidir). Bu doğru çizgiyi sağlam bir ilke ile iki eşit parçaya bölmek için, bu doğru parçasının uçlarından, birbirini kesen iki çember çizmem gerektiğini, matematik elbette yalnızca sentetik önermelerle öğretir bize; ama düşünülen sonucun ancak böyle bir eylemle çıkabileceğini biliyorsam, “bu etkiyi tam olarak istiyorsam, bunun için gerekli eylemi istiyorum” demek, analitik bir önermedir; çünkü belli bir tarzda benle mümkün bir sonuç olarak bir şeyi tasarımlamak ile bu sonuç bakımından aynı tarzda eylemde bulunan kendimi tasarımlamak tamamen aynı şeydir. [...]

Bu yüzden kesin buyruğun (kategorik imperatif) mümkün olup olmadığını tamamen a priori olarak araştırmamız gerekecek; çünkü burada onu deneyde verilmiş olarak bulma ayrıcalığına sahip değiliz, sahip olsaydık eğer, o zaman olanaklılığı, onu saptayıp ortaya koymak için değil, yalnız açıklamak için gerekli olurdu. Bu arada şimdilik şu kadarını görmek yeterlidir: Yalnızca kesin bir buyruk pratik bir yasa *olduğu* izlenimini uyandırıyor, geri kalanların hepsi gerçi iradenin *ilkeleridir*, ama yasa denemez onlara. Çünkü sırf rasgele bir amaca ulaşmak için zorunlu olan şeye, kendi başına da rastlantısal bir şey gözûyle bakılabilir ve bu amaçtan vazgeçersek, her zaman bu buyruktan kendimizi kurtarabiliriz; buna karşılık koşulsuz emir, tersini yapmak bakımından iradeyi kendi keyfine bırakmaz, dolayısıyla da ancak koşulsuz emir bir yasadan beklediğimiz zorunluluğu kendinde taşır.

İkinci olarak, bu kesin buyruktaki ya da ahlaklılık yasasındaki olanaklılığı görmedeki güçlüğü'nin nedeni önemli bir rol oynar. Bu buyruk a priori sentetik-pratik bir önermedir⁹ ve bu tür önermelerin olanak-

9 Eylemi, herhangi bir eğilimin koşulu olmaksızın, iradeye a priori, dolayısıyla da zorunlu olarak bağlıyorum (ama, yalnız nesnel bakımdan, yani bütün özel hareket nedenlerine bütünüyle egemen olan bir akıl iradesine dayanarak). Demek oluyor ki bu, bir eylemin istenmesini, varsayılan bir önermeden analitik olarak çıkarmayan (çünkü, böyle yetkin bir irademiz yoktur), akıl sahibi bir varlığın istenci olarak irade kavramına doğrudan doğruya, onun içermediği bir şey olarak bağlayan pratik bir önermedir.

lılığını görmek teorik bilgide pek güç olduğundan, bu güçlüğü pratik bilgide daha az olmayacağı sonucu kolayca çıkarılabilir.

Bu sorunu çözmek için ilkin, kesin buyruk kavramının, aynı zamanda onun, kesin buyruk kavramından başka bir şey olamayan tek önermeyi içeren bir formül vermesinin mümkün olup olmadığını araştıracağız; çünkü kesin buyruğun ne dediğini bilsek bile böyle mutlak bir emrin nasıl olanaklı olduğunu ortaya koymak özel, zor ve çok daha fazla bir çaba harcamamızı gerektirecektir ki, bunu da son bölüme bırakıyoruz.

Genellikle koşullu bir buyruk düşündüğümde onun neyi içereceğini, ta ki koşul bana verilene değin, önceden bilmiyorum. Kesin bir buyruk düşündüğümde ise, ne istediğimi hemen biliyorum. Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin¹⁰ bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, geriye genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmıyor; eylemin maksimi buna uygun olmalıdır ve buyruğu asıl olarak sunan yalnızca bu uygunluktur.

Öyleyse kesin buyruk (kategorik imperatif) tek bir tanedir ve şudur: Yalnız, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eyle.

Şimdi bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilmiş gibi, eğer bu tek buyruktan türetililebilirse, ödev denen şeyin, büsbütün boş bir kavram olup olmadığını belirlemeden bir yana bıraksak da, hiç olmazsa bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramın ne demek istediğini gösterebiliriz.

Etkilerin (olguların) doğduğu yasanın genelliği, en geniş anlamda (biçim bakımından) asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarla belirlediği şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şu biçimde dile getirilebilir: *Eylemin maksimi sanki senin iradenle genel bir doğa yasası olacaktı gibi eyle. [...]*

İrade, belirli yasaların tasarımına uygun bir biçimde (hareket etme), eylemi belirleme yetisi olarak düşünülmüştür. Böyle bir yetiye ancak

10 Maksim, eylemde bulunanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkeden, yani pratik yasadan ayırdetilmelidir. İlki, aklın, öznenin koşullarına (sık sık bilgisizliğe ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir, bundan dolayı da öznenin, ona göre eylemde bulunduğu eylemdir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur.

akıl sahibi varlıklarda rastlanır. Oysa burada, irade için kendi kendisini belirlemede nesnel temel görevini yerine getiren şey, amaçtır. Bu amaç da eğer katkısız akıl tarafından veriliyorsa, tüm akıl sahibi varlıklar için de aynı şekilde geçerli olmalıdır. Buna karşılık, ancak sonucu amaç olan eylemin yalnızca olanağının temelini içeren şeye ise araç denir. Arzulamanın, isteğin öznel temeli güdü, iradenin nesnel temeli ise hareket nedenidir, motiftir; güdülere dayanan öznel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki fark bundan doğar. Pratik ilkeler, tüm öznel amaçlardan soyutlandıklarında, biçimsel (formel) olurlar; bu amaçlara, dolayısıyla bazı güdülere dayandıklarında ise içeriklidirler (materiyel). Akıl sahibi bir varlığın kendi eylemlerine sonuçlar (etkiler) olarak gelişigüzel koyduğu amaçların (içeriksel amaçların) hepsi görelidirler; çünkü bunlara değer kazandıran şey, bunların öznenin özel yapıdaki bir arzulama yetisiyle olan ilgileridir; bu da, bu nedenle bütün akıl sahibi varlıklar ve irade için geçerli ve zorunlu genel ilkeleri yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu yüzden bütün bu göreceli amaçlar yalnız koşullu buyrukları meydana getirirler, onların nedenleridirler.

Ama kendi başına varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendi başına amaç olarak bazı yasaların temel nedeni olabilecek bir şey var sayılırsa, kabul edilirse o zaman mümkün bir kesin buyruğun, yani pratik genel bir yasanın temeli ancak onda bulunur.

Şimdi diyorum ki: İnsan ve genellikle akıl sahibi bir varlık, şu ya da bu iradenin rasgele istemesiyle kullanılacak yalnız bir araç olarak değil, ama kendi başına bir amaç olarak vardır; ister kendine, isterse öteki akıl sahibi varlıklara yönelen tüm eylemlerinde daima *aynı zamanda amaç* olarak kabul edilmelidir. Eğilimlerin yöneldiği bütün nesnelerinin yalnız koşullu bir değeri vardır; çünkü eğilimler ve onlara dayalı gereksinimler olmasaydı eğer, nesneleri de değersiz olurdu. Fakat gereksinimlerin kaynakları olarak eğilimlerin kendilerinin ise, kendileri için istenemeyecek kadar az mutlak bir değeri vardır, öyle ki bu eğilimlerden bütünüyle kurtulmak, her akıl sahibi varlığın genel dileği olmalıdır. İmdi, eylemlerimizle elde edilecek her nesnenin değeri daima koşulludur. Varoluşları bizim irademize değil, doğaya dayanan varlıklar, akıl sahibi olmayan varlıklar olduğunda, ancak araç olarak görelî bir değeri vardır, işte bu yüzden onlara şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara ise kişiler denir; çünkü bu sonuncuların doğal yapıları onları kendi başına amaçlar, yani yalnız araç-

lar gibi kullanılmayacak şeyler olarak gösterir, böylece de tüm kişisel seçmeyi (her türlü keyfiliği) sınırlamış olurlar bu amaçlar (bu da saygıya değer bir şeydir). Bu amaçlar, eylemimizin sonucu olarak varoluşları bizim için değeri olan sadece öznel amaçlar değildir; bunlar, nesnel amaçlardır, yani kendi başına varoluşları amaç olan ve yerine yalnız araç olarak hizmet edecekleri başka bir amaç konulamayan şeylerdir; çünkü onsuz (nesnel amaçsız) mutlak değeri olan hiçbir şey, asla bulunamaz. Fakat her değer eğer koşullu, dolayısıyla da raslantısal olsaydı, akıl için en yüksek pratik bir ilke bulmak bütünüyle imkansız olurdu.

Eğer en üstün pratik bir ilkenin ve insan iradesi bakımından kesin bir buyruğun (kategorik imperativ) bulunması gerekiyorsa, bu ilke, kendisi, kendi başına bir amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından iradenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla da genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalıdır. Bu ilkenin temeli şudur: Akıl sahibi doğa, kendi başına amaç olarak vardır. İnsan, kendi biricik varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarılar; işte bu bakımdan da bu ilke insan eylemlerinin öznel ilkesidir; ama akıl sahibi başka her varlıkta, benim için de geçerli olan bu ilke gereğince (akıl sonucu) varlığını böyle tasarılar; dolayısıyla bu ilke, kendisinden en pratik temel olarak iradenin bütün yasalarının çıkarılabilmesi gereken, nesnel bir ilkedir aynı zamanda. İmdi pratik buyruk şu olacaktır: İnsanlığı, kendi kişiliğinde olsun, bir başkasının kişiliğinde olsun hep bir amaç gibi görerek, hiçbir zaman yalın bir araç olarak kullanmayacak şekilde davran.

VI. BÖLÜM

SON-TEMELLENDİRME PROBLEMİ

Hans Albert önce ilkesel bir tespitte bulunur. Ona göre, “yeterli temellendirme”ye dayalı olarak oluşturulan her etik, mantıksal sonuçların doğru mu, yoksa yanlış mı elde edildiğinin belirlenebilmesi için, yine mantık tarafından incelenmelidir. Gerçi mantık etiğin içeriksel yetkisini tartışmaz; etiğin, belli emir ve normların iyi ve zorunlu olduğunu iddia etmesine karşmaz. Mantık, eğer etik normların geçerliliğinin argümentatif tarzda, yani mantıksal çıkarımlar vasıtasıyla kanıtlanabilir olduğunu iddia ederse, kendini sorumlu ve yetkili görür. Bu nedenle etik, yanlış sonuçlara varmamak için mantıksal sonuçlandırmanın formel ölçütlerine dikkat etmek zorundadır.

Ancak Albert'e göre ahlaki bir temellendirmenin çıkmazı bu noktada kendini gösterir. Çünkü eğer etik söz konusu formel mantıksal ölçütlere yönelirse ya yanlış sonuçlara varır ya da doğru. Eğer yanlış sonuçlara varmazsa, o zaman etik son-temellendirme çabasında bir “üçleme (Trilemma)”, çelişkiler bataklığına düşer. Bu durumdan da kendini, Münchhausenli yalancı baron gibi, ancak kendi saç örgüsü, yani dogmatizm vasıtasıyla tekrar çekip kurtarabilir.

Albert, doğru mantıksal sonucun, bizzat “formel” olmayan ve böylece de mantığın geçerlilik sahasına çekilen varsayımlar (öncüller) üzerine bina edildiğini iddia eder. Yani onun söylemek istediği şu: Mantığın herhangi bir son-temellendirme üzerine verdiği yargı, “onun formel doğruluğuyla” ilgilidir, sonucun doğruluğuyla onaylanan ya da inkar edilen “öncüllerle” değil.

Böylece Albert, başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkum bir girişimin, üç farklı formu arasında trajik bir tercih olarak gördü-

ğü “felsefi bir son-temellendirme”nin imkanına itiraz eder. Bir başka ifadeyle böyle bir girişimden geriye kalan:

- ya “sonsuzca bir geriye gidiş (Regres)”; çünkü, varsayılan öncülleri ispatlama girişimi, tekrar yeni öncüller varsayar, dola-yısıyla kanıtlama asla bir son bulmaz;

- ya “mantıksal bir kısır döngü” içinde sarmalanma; eğer ka-nıtlanması gereken öncüller önceden varsayılyorsa;

- ya da ikna, itimat, yemin yoluyla “yöntem kırılması”dır; bu ise öncüllerin kanıtlanmaya gerek duymadığı, onların zaten kendiliğinden anlaşılır olduğu anlamına gelir.

Albert’e göre, yalnızca sonuncu yol ciddi olarak izlenme im-kanına sahip olduğundan, ahlaki normları son-temellendirme denemesi dogmatizmde, başka bir ifadeyle daha fazla sorgulan-mayan kabullerde son bulmaya mahkumdur.

Eğer ahlaki normlar için son-temellendirme mümkün değil-se, insanları onlara inanmaya ve de ahlaki davranmaya nasıl ik-na edebiliriz? Hele bir de ahlaki olmayan tercih ve eylemler ca-zip nimetler vaat ediyorsa.

Acaba bu durumda dini devreye sokmak mümkün müdür? Örneğin dinin işlevi, aklın gücünün yetmediği veya sınırlarının aşıldığı noktada insanları ahlaka yönlendirmektir, diyebilir mi-yiz? Ancak, bu bizi tekrar mantıken temellendirilemeyen bir te-mellendirmeye geri döndürmez, ya da dine dayalı ahlakın içine düştüğü tüm problemlerle tekrar karşı karşıya bırakmaz mı? Ayrıca dinin bu pozisyonadaki işlevi, Tanrı, özgürlük ve ölümsüz-lük için herhangi bir çaba harcamaya gerek yoktur, şeklinde bir ideolojiye vardır mı? Eğitim ve sosyalleşme ahlakın garan-törleri olarak işlev görebilir mi? Toplumsal bir ölçüt, ilkesel ola-rak güçlü grupların hangi ahlakın geçerli olduğunu belirlemeye kalkması sonucunu doğurmaz mı? Ve her şeyden önemlisi, fel-sefe bu durumda bize tatmin edici bir çözüm sunabilecek mi?

Albert’in aksine, Karl-Otto Apel ahlaki normların “son-temel-lendirme imkanını” kanıtlamaya çalışır. Onun asıl amacı, kendi

son-temellendirme argümanının, Albert tarafından varsayılan Münchhasusen-Trilemma'da olduğu gibi sonuçlanmadığını, yani argümanın bir kısır-döngüye dönüşmediğini, sonsuzca bir geriye gidişe yol açmadığını ve de dogmatizme düşmediğini ortaya koymaktır.

Apel, Albert'a ilkin kendi tezinden hareketle cevap verir. Ona göre Albert'ın son-temellendirme "yasağı" da, sonuç olarak bir "son-reddetme" anlamına gelir, dolayısıyla bir argümanın kesin reddi Albert'ı Münchhausen-Trilemma türü bir çıkmaza götürür.

Apel'a göre bazı ifadeler veya önermeler daha fazla anlamlı bir tarzda reddedilemezler: "Kim bir şeye karşı çıkar (ve bu şekilde de bir iddiada bulunursa), o ne doğrudan ne de dolaylı olarak, iddiasının geçerliliğine dair talebini herhangi bir tarzda sınırlandırabilir". "Ben gülün kırmızı olduğu cümlesinin yanlış (doğruluğunu iddia ediyorum". "Ben iddia ediyorum, gülün kırmızı olduğu cümlesi yanlış (doğru)tır", cümlesi yalnızca gülün özellikleri üzerine bir bilgi sunmaz, aksine aynı zamanda –bir ve aynı konuşma eyleminde, fakat kesin olarak yalnızca konuşma aktı sayesinde– relative edilemeyen (görecelendirilemeyen) bir gerçekliğin varlığına dair uygunluğu da dile getirir. Keza, "yalan söylememelisin" cümlesi, yalnızca yapılması ve yapılmaması gerekenler üzerine bir bilgi değil, aksine aynı zamanda görecelendirilemeyen bir ahlakın varlığına dair bir onaylamadır. Çünkü bu cümle iyi ve kötü eylemlerin birbirinden açık bir şekilde ayrılabilceği varsayımını da beraberinde taşır. Böylece Apel, "mutlak bir gerçeklik vardır", "kötüden farklı mutlak bir iyi vardır" gibi, "her zaman" varsayılan önermeler yardımıyla ahlaki normların geçerliliğini temellendirmeyi dener.

Apel'in son-temellendirme argümanı, Albert'ın asıl itiraz noktasından uzaktır. Gerçekte Apel, "yalan söylememelisin" tarzında herhangi bir son-temellendirme önermesi sunmuyor. Buna karşı, mesela Bentham, Schopenhauer, Leibniz bu tür temellendirmelerden yanadırlar. Apel yalnızca, Kantçı bir ifadeyle, bu tür cümleleri anlamlı bir şekilde oluşturabilmenin "imkanının ko-

şullarını" ortaya koyuyor. Yani o, "yalan söylememelisin" cümlesinin tartışmasız doğru veya iyi olduğunu iddia etmiyor, -bu noktayı bütünüyle açık bırakır. Yalnızca bu tür cümlelerin mutlak bir iyinin varlığını kabul etmeksizin anlamsız olacağını ifade etmeye çalışıyor. "Kesin refleksif son-temellendirmenin püf noktasını, arananın daima elimizde bulunan keşfi ve kavranışı oluşturur, türetimi değil."

Ancak böylesi bir zeminde son-temellendirme nasıl mümkünüdür? Yalnızca, son-temellendirme sürecinde varsayılan "son neden"i açık bırakmak suretiyle, yani durum ve ilgili şeylere taşımakla. Böylece buyrukların temel düsturu yıkılmış olmaz mı? Bu tarz bir temellendirmeyeyle, hiçbir emir burada, şimdi ve herhangi bir zamanda temellendirmenin bilgide yeniden icra edilen sürecinden bağımsız olarak geçerli olamaz. Apel, -burası maalesef sunulan metinde ifade edilmiyor- eşit hak ve eşit yeteneklere sahip, eşit şekilde eğitilmiş, bağımsız bireylerden oluşan "ideal bir iletişim toplumunun" karşı-olgusal varsayımından hareket etmektedir.¹ Ona göre ancak bu tür bir toplum içerisinde ve böylesi bir yol üzerinde rölativizmi aşma imkanı doğar.

Albert ve Apel'in son-temellendirme değerlendirmeleri ışığında ilk bölümde incelediğimiz On Emri tezimsi bir tarzda ortaya koyarsak:²

Hız. Musa Sina Dağında On Emri alıyor.

On Emir geçerlidir, çünkü Musa'nın da söylediği gibi, Tanrı öyle istiyor.

Ahlak öğretisi bir Tanrı buyruğudur (beyanıdır).

Tanrı var mıdır? Evet, O vardır. Tanrının varlığı kanıtlanabilir.

Tanrının varlığı kanıtlandığından On Emir geçerlidir.

1 Bkz. D. Horster, Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung, S. 44-55, 189 ff.

2 Bu metnin formüle edilmesinde, Dr. Fritz Zimbrich'in 1995/96 Kış-Döneminde Frankfurt, J. W. Goethe Üniversitesi Felsefe Bölümünde verdiği etik seminerinde tuttuğum notlardan faydalandım.

Ahlak öğretisi Tanrı kanıtlaması olarak oluşur.

Tanrı kanıtlamaları imkansızdır. On Emir neden geçerlidir?

O (nlar), bizzat kendiliğinden aydınlatıcı bir ilkeden (insanın tüm eylemlerinin son nedeni) türetilir.

Ahlak öğretisi emirsel çıkarım tarzında bir ilkeden oluşur.

Biricik ilke olma noktasında, tarihi akış içerisinde birbirleriyle "son neden" olduğu iddiasında bulunan pek çok ilke vardır: mutluluk, zevk, genelin faydası, sempati, merhamet, v.b.

Neden On Emir geçerlidir?

O, gerçek ilkeyi yalnızca ahlaki davranışla sınırlamayıp, tüm dünyayı (varlığı) kapsayacak tarzda açıkladığından geçerlidir.

Ahlak öğretisi tümün açıklaması olarak oluşur; dünyanın, insanın, ruhun, dünyayı en içten bağlayan şeyin açıklaması (metafizik) olarak.

Dünyanın (insanın, ruhun) bir açıklaması mümkün değildir.

On Emir neden geçerlidir?

O(nlar) ancak kendi formuna uygun bir tarzda genel geçer bir yasa koymanın ilkesi olarak (Kant etiği anlamında) oluşturulabilirse geçerlidir.

Ahlak öğretisi, eylemin maksiminin genel geçer bir yasa olabilme imkanının şartı olarak oluşur, yani ahlak yasasının her akıllı varlıktaki faktörü olarak.

Eğer On Emir, yalnızca her insanın (kendisinde ve başkalarında varolan ahlak yasası vasıtasıyla) ne yaptığını önceden bildiğinde geçerliyse, o zaman gerçek anlamda ona ihtiyaç yoktur.

On Emir ben onu, eylemde bulunan bir özne olarak, geçerli kılmak istersem geçerli olur.

Ahlak öğretisi, normların geçerliliğinin görecelendirilmesiyle oluşur.

Hans Albert

Felsefi Bir Son-Temellendirmenin İmkansızlığı

Nasıl yeterli bir temellendirmenin ortaya konulacağı sorusu, eğer argümanlarının gerçekliği üzerine yargıda bulunmak söz konusuysa, ilk etapta göz önünde bulundurulması gereken bir bilime, mantığa başvuruyu zorunlu kılar. Her tür anlayışın temellendirilmesinde mantıksal sonuçların önemli bir rol oynadığını kabul etmeliyiz. Ancak mantıksal sonuçlandırma problemi formel mantığın ana konusu olarak düşünülebilir. O bize geçerli bir tümdengelimsel argümanın nasıl görüldüğü ve bu tür bir argümanın neyi icra ettiğine dair bilgi verir. Burada kısaca bu konunun üzerine gitmek faydalı olacaktır.

Geçerli bir tümdengelimsel argüman –mantıksal bir sonuç–, aralarında belirli mantıksal bağlantılar bulunan önermeler, öncüller ve çıkarımların bir sonucudur, yani bir çıkarım her defasında verili öncüllerden mantıksal kurallar yardımıyla türetilir. Böylece “öncül” ve “çıkarım” tümdengelimsel-göreceli kavramlar olarak anlaşılır; onlar belli bir sonuç bağlamında verili önermelerin mantıksal rolüne karşılık gelirler, önermelerin “bizzat içeriğine” değil. Amacımız açısından –yani temellendirme problemimizin bağlamı dahilinde– formel mantıkça malum olan birkaç basit bağlantıyla ilgileneceğiz.

1. Mantıksal sonuç yardımıyla asla içerik kazanılamaz. Verili önermelerin oyun alanı tümdengelim istikametinde her defasında ya daha büyük ya da aynı kalır, buna karşı bilgi olarak içeriği ya daha küçük ya da aynı kalır. Bir önerme kümesinden tümdengelimsel bir yöntem vasıtasıyla belli bir ölçüde, ancak onda önceden varolan bilgi ortaya çıkarılabilir. Bu tür bir yöntem bir önerme kümesinden yeni bilgiler üretmeye değil, “sağmaya” hizmet eder. Bu kısaca, analitik önermelerden zengin içeriksel önermelerin türetilmeyeceği anlamına gelir. Ancak buna karşın zengin içerikli önermelerden analitik önermeler türetilir, çünkü onlar herhangi bir önermeden türetilir. Bilgisel önermelerden oluşmuş bir önerme mantıksal olarak türetilileceğinden, bizzat kendi içeriği hakkında hiç bir şey söylemez. Diğer taraftan çelişkili önermeler daima herhangi bir önermeden türetilir.

2. Geçerli bir tümdengelimsel argüman, bileşenlerinin geçerliliği üzerine hiçbir şey söylemez; daha açık bir ifadeyle, böyle bir argümanda tüm bileşenler yanlış olabilir, yine tüm öncüller tümünden veya kısmen yanlış ve çıkarımlar doğru veya yanlış olabilirler, yalnızca bir durum söz konusu olamaz, asla “doğru” öncüllerden yanlış sonuçlar çıkamaz. Öncüllerin tümü doğru olduğu zaman onlara ait olan

her bir sonuç da doğrudur. Başka bir ifadeyle, geçerli bir argüman yalnızca:

a) sonuca dair önerme-kümelerinin olumlu doğruluk değerinin –doğruluğunun– dönüşümünü; ve böylece de,

b) öncül kalıplarına dair çıkarımının olumsuz doğruluk değerinin –yanlışlığının– geri dönüşümünü garanti eder.

3. Geçersiz bir tümdengimsel argüman böyle bir garanti sunmayan yanlış bir sonuç doğurur. Bu nedenle burada, argümanın bileşenleri için olumlu veya olumsuz doğruluk değerine dair bir kombinasyon karara bağlanmamaktadır. Mantıkla ilgili kısa değerlendirmemizi böylece sunmuş bulunuyoruz.

Şimdi temellendirme problemine tekrar geri dönelim. Mantıksal sonuç burada hangi rolü oynayabilir? Yukarıda formüle edilen ilke-den hareketle, temellendirme yönteminin amacı, her defasında verili fikirlerin ve böylece de onların formüle edildiği önermelerin doğruluğunu garanti altına almaktır. Ancak doğruluk –olumlu doğruluk değeri– mantıksal sonuç yardımıyla aktarılır. Dolayısıyla, bir kanatın –bir önerme kümesinin, diğer bir deyişle bir önerme sisteminin– geri dönüş yardımıyla kesin– ve böylece de şüphe götürmez– mantıksal nedenlerin araçlarıyla birlikte temellendirilmesi –yani, mantıksal sonuçlar yardımıyla elde edilmesi düşüncesi makul görünüyor; öyle ya, bu temelin verili önerme kümelerinin tüm bileşenleri mantıksal sonuç aracılığıyla ortaya çıkar veya kanıtlanır.

Ancak şimdi, eğer bizim ilkemiz ciddiye alınırsa aşağıdaki problem ortaya çıkar: şayet her şey için bir temellendirme talep edilirse, her bir temellendirilen anlayışa dair –yani ilgili önerme kümelerine dair– bilgilere geri dönülerek, tekrar temellendirme talep edilmelidir. Bu ise, tümü kabul edilemez görünen üç alternatifli bir duruma yol açar, yani bir üçleme (Trilemma). Bunu ben problematiğimiz ile, bir keresinde ünlü “yalancı baron”un çözmüş olduğu problem arasındaki analojiden hareketle, münchhausen-Trilemma diye adlandırmak istiyorum. Yani gerçekte yalnızca:

1. nedenlere ilişkin daima geriye dönük bir araştırmanın yapılması zorunluluğundan kaynaklanıyor gibi gözükse, ancak pratik olarak uygulanamayan, bu yüzden de sağlam bir temel sunamayan sonsuzca bir geriye gidiş,

2. daha baştan temellendirmeye muhtaç olan ve mantıksal olarak hatalı olduğundan da sağlam bir temeli bulunmayan önermelere ge-

ri dönüşlü temellendirme yönteminin dedüksiyonundaki bir mantıksal kısır döngü ve nihayet,

3. gerçi ilkesel olarak uygulanır görünse de yeterli temellendirme ilkesinin iradi bir ertelemesini gerektiren, belli bir noktada ki yöntem kınılması, arasında bir tercih söz konusudur.

Gerek sonsuza değin süren bir gerileme, gerekse mantıksal bir kısır döngü gerçekte kabul edilemez görüldüğü ve bu durumdan da bir çıkış yolu imkansız olduğundan, üçüncü ihtimali, yöntem kınılmasını sırf bu yüzden kabul etme eğilimi doğuyor. Temellendirme yöntemini kırmaya (sona erdirmeye) dair önermelere dayanarak öz-apaçıklık, öz-temellendirme, dolaysız bilgideki –sezgi, olay ve tecrübede– kanıtlamalar üzerine söz söyleniyor veya başka türlü tasvir etmek gerekirse, o bilginin Arşimedçi noktası olarak ilan edilerek, belli noktaya kadar temellendirme süreci kırılıyor ve temellendirme postulatı bu noktada için geri çekiliyor. Yöntem, nedensel ilkenin geri çekilmesi için bir varlık nedeninin (causa sui) sunulmasıyla bütünüyle analogtur. Ancak, bizzat temellendirilmeyen, fakat bununla birlikte tüm diğerleri temellendirmede etkin olan ve her ne kadar gerçekte hepsinden –ve keza ondan da– esaslı bir şekilde şüphe edilebilse de, kesin olarak oluşturulmaya kalkışılan bir kanaat veya önerme, gerçekliği kesin ve bu nedenle de *temellendirmeye gerek duymayan* bir iddia, bir dogma olarak adlandırılır, sonra da bizim üçüncü ihtimalimiz temellendirme probleminin çözümünde en azından neyin umulması gerektiğini gösterir; bir dogmaya itiraz yoluyla temellendirmeyi. Bilginin Arşimedçi noktasına dair araştırma dogmatizmde son bulmaya mecbur gibi görünüyor. Yani her hangi bir noktada klasik metodolojinin temellendirme postulatı ister istemez geri çekilmek zorundadır. Bu ilişkide, kolayca görülebileceği gibi, her hangi bir tarzda dil dışı mercilere geri dönüş de çare değildir. Bu tür mercilerle ilgili doğabilecek özel problemlerden bütünüyle ayrı olarak, her zaman temellendirmeyi, onlarla ilişkisi oranında sorgulama imkanı ortaya çıkar. Bu tür son merciler için her bir öz temellendirme tezi, aynen belli önermeler için benzer tezlerde olduğu gibi, sonuç için bir maskaralık olarak gözlemlenmeli, ilke bu durum için geçersiz kılınmalıdır. Onunla irtibatlı dogmatizme, zorunlu bir kötülük veya bütünüyle iyilik görüntüsünü kazandıran bu tür bir sonuç kaçınılmazmış gibi görünüyor.

Ayrıca bu durum, temellendirme sürecini gerçekleştirmek amacıyla diğer üretim yöntemlerinde tündengelimsel mantığın devreye sokulmasıyla da esaslı olarak değişmedi. Ne tümevarımsal yöntemin

herhangi bir tarzının kullanılması, ne de bir transendental dedüksiyona dönüş onun düzelmesine yardımcı olabilir; ve o, problemi belli ölçüde ufkileştirmekle, yani aynı dil seviyesinin önerme bağlantılarından hareketle dikey bir hatta yüklemekle, keza uygulanabilir türetim yöntemi için yeteri derecede temellendirmekle ve kullanılabilir nihai dilsel veya dil-dışı mercilerin türetim temellerini sorgulamakla da esash olarak değişmeyecektir. Burada da sonsuz gerileme, kısır-döngü ve bu tür bir dogmatizmin üçlemi (Trilemma) ortaya çıkmaktadır ki, ilk iki alternatif açıkça elverişsiz olduğundan, sonuncusu kötünün iyisi bir çözüm olarak görünmektedir.

Karl-Otto Apel

19. 2. Son-temellendirme Argümanı ve Mantıksal Yapısı

Konu 2. Eğer Transendentalpragmatik son-temellendirmenin ana düşüncesine ve aynı zamanda bu son-temellendirmeye neyin temel olarak hizmet edebileceğine şu soruyu yöneltirsek basit ve en hızlı bir şekilde sonuca varırız:

“Her bir önerme tutarlı bir şekilde reddedilebilir mi?”

19. 2. 1. Son-temellendirme Argümanının Geçici Takdimi

Karşı argüman: Açıktır ki, önce her şey yanıltıcı (hatalı) bir cevaptan söz ediyor. Mutlak kesin görülen çok şeyin daha sonra yanlış olduğu ortaya çıkıverdi. Hiçbir insan hatasız olduğu iddiasında olamaz. Dahası, ölçütün burada ne kadar güçlü olduğuna dikkat etmek gerekir. Yalnızca olgusal (reel), hatta gerçek kuşkusuz nedenlere dayalı şüphe değil, aynı zamanda, içeriksel olarak henüz mevcut olmayan, bu yüzden de içeriksel olarak güvenilir olmaktan uzak olan, gelecekteki yalın düşünsel ve mümkün şüphe de hesaba katılmaktadır. Nihayet, şüphe edilmeyen önermeler olsa bile, onları nasıl bulacağız? Tüm önermeleri gözden geçiremeyiz; onlar oldukça fazladır ve ayrıca bu tarzda yalın mümkün, içeriksel, ya bilinmeyen bir şüpheyi ortadan kaldırmak imkansızdır.

Cevap: Buna karşı, yeniden yanılma aleyhine olan ağırlığı uzaklaştıran bir imkan vardır: Biz, akla da yakın görüldüğü gibi, temellenendirilen kanaatlere dayanamayız, aksine –bu son temellendirme argümanının da temel düşüncesidir– şüphe etmeye, reddetmeye devam etmeliyiz. Biz –anamlı reddin imkanının yapı ve koşulları üzerine esash refleksiyon vasıtasıyla– anlamlı reddin sınırlarını belirlemek

zorundayız. Ondan sonra, bu sınırların ötesinde, görüş alanının dışında, problemimiz için önemli olan reddetmelerin, kesin bilgilerin olup olmadığı gösterilmelidir.

Şimdi, kim bir şeyi şüpheli bulur veya reddeder ve şüphesini bariz bir şekilde belirleyip açıkça ortaya korsa, o bununla, ya şüphe edilenin başkalarının iddia ettiği gibi olmadığını veya onun gerçekten öyle olduğunun kesin olmadığına, sorunsal olduğunu iddia etmektedir. Ve dahası, eğer bizim şüphe veya reddimize iddianın karar verici anı ait değilse, yani başkalarının iddia ettiği gibi olmadığından, öyle olup olmadığından v.s. hakikaten emin olunmadığı, sorunsal olduğu iddiası, gerçeği gösteriyorsa, o zaman benim şüphem sonuçsuzdur ve dolayısıyla ciddi olarak hiçbir şeyi sarsamaz.

Ancak şüphe ve ret iddia olarak anlaşılırsa, o zaman reddin görüş alanını hissedilir bir şekilde sınırlandıran bir hat, bizim daha yanılma tartışmasında tanımış olduğumuz bir sınır hattı vardır:

*Bir şeyi reddeden (ve böylece de bir iddiada bulunan) kişi, ne doğru-
dan ne de dolaylı olarak tezinin geçerliliğine dair talebini herhangi bir
tarzda sınırlamak durumundadır. Bunu becerirse, çabaları daha baş-
tan başanya erişir.*

Açıklama: Bir kişi tezinin doğru olduğu tarzında bir geçerlilik iddiasında, ancak, onsuz eyleminin anlamsız olduğunu gösteren bir dizi varsayımlar ortaya koyduğunda bulunabilir. Yani geçerlilik iddiaları bir kişinin, onları kabul veya reddedebilen bir kişiye karşı savunduğu bir şeydir, öyle ki bunda hata yapılabilir de yapılmayabilir de. Ve takiben kim bir iddiada bulunursa o,

– tikel önermelerin tüm bir dizisinin doğruluğunu, geçerlilik iddialarının var olması, bir dilin, ifadelerin, muhatapların, konuşanın, muhatapların tepkilerinin, bir dünyanın, aynı şekilde özdeş kılınabilir olayların varolması gibi,

– bu nesnelerin varlıkları (entitaet) arasındaki ilişki üzerine tasvir edilen önermelerin doğruluğunu sözelimi, dilsel ifadeler yardımıyla, onların işaret ettiği olaylar veya nesnelerin muhatapları için bir anlam taşıdığını göstermek mümkündür, v.s. gibi,

– belli kuralların geçerliliğini, örneğin kullandığı dili veya sakınılan çelişki ilkesi v.s. gibi mantık kurallarını, varsayıyor demektir.

Bu varsayımlar, şüphe veya reddetme eylemi anlamını kaybetmeksinin reddedilemezler. Onlar her bir mümkün kuşkudan uzaktırlar; çünkü bir iddiayı reddeden kişi, birinin bir başkasına karşı belli bir

açından haklı olduğu v.s. şeklinde ileri sürdüğü geçerlilik talebini reddetmek zorundadır, yoksa anlamlı bir itirazda bulunmuş olmaz.

Genelleme: Bu düşünce bir kez kavranılırsa, o zaman aşağıdaki genellemeye yaklaşılr; eğer kesin bilgi (inkarlar, kuşkular vasıtasıyla) sarsılacaksa, her bir kuşkudan korunmak için yalnızca varsayılması gereken şey değil, aksine –gerçi tümünden benzer nedenlerden dolayı– bütünüyle olumlu veya olumsuz olarak kesin bilgiye dair karara varmak gerektiği sürece (reddetme veya temellendirme vasıtasıyla), varsayılması gereken şey de geçerli olmalıdır. Yani anlamlı bir şekilde kanıtlanma yapılacaksa, varsayılması gereken şeyin kuşku götürmez bir tarzda geçerli olması lazım. Çünkü en az, anlamlı bir şekilde itiraz eden kişinin varsayması gerektiği kadar, anlamlı bir tarzda reddedilebilir; en az varsayılması gereken şeye dair de, geçerlilik talepleri ve kesin bilgiler üzerine argümentatif olarak karar verildiği sürece, onun tarafından anlamlı argümentatif nedenlere geri dönmek suretiyle lehte veya aleyhte olumlu veya olumsuz yargıda bulunulur. Bu demektir ki:

İleri sürülmesi gereken varsayımlar, anlamlı bir şekilde kanıtlandığı sürece, ne tutarlı olarak reddedilebilirler ne de petitio principii olmaksızın geçerlilikleri önceden varsayılmaksızın türetme vasıtasıyla temellendirilebilirler.

Sonuçlar: Tüm bunlarla biz felsefi temellendirmede sağlam bir dayanak bulduk, ciddi ve argümanlara dayalı olarak gerçek ve kesin bilgi için çaba harcayan herkes tarafından, her zaman bariz bir şekilde tanınan ve hiç kimsenin kuşulanamayacağı bir temel. Üstelik bununla beraber münchhausen-Trilemma için de bir değerlendirme yapılmış oldu. Şimdi, içlerinden yalnızca münchhausen-Trilemma'nın son temellendirme tezinin reddedilmek için uygun bir alet olduğu şeklindeki her iki varsayımın yanlış olduğu gösterilmiş oldu. Ne her şeyin anlamlı olarak reddedilebileceği, böylece de her şey için nedenler talep edilebileceği, ne de temellendirmenin yalnızca türetme aracılığıyla, yalnızca temellendirmenin arkasında bulunan neden tarafına bir dönüş yapmakla mümkün olduğu doğrudur. Burada ileri sürülenler bir türetme değildir (bu şekilde o, herkesin takdir edeceği gibi, hatalı olurdu), bununla beraber bilinen varsayımları mutlak olarak geçerli kılan bir kanıtlamadır, ancak bu tarz bir kanıtlama bir temellendirmedir.

Ödev 2. Temellendirilenin yalnızca reel, olgusal olarak önceden varolan kuşkuya karşı değil, aynı zamanda yalın mümkün, içeriksel

olarak henüz hiç bilinmeyen kuşkuyla karşı da korunmak zorunda olması, son-temellendirme probleminde ortaya çıkan asıl zorluklardan biridir. [...].

19. 2. 2. Son-temellendirme Argümanına Karşı Bir İtiraz

İtiraz: İşte son-temellendirme argümanın temel düşüncesi ilk kaba ve (yukarıda da görüleceği gibi) hâlâ yanlış anlaşılır taslağıyla. Şimdi biz bu kolayca anlaşılmayan temel düşünceyi, makul bir itirazdan hareket ederek, daha fazla açıklamak ve belirlemek zorundayız. O diyor ki; her şey ilk etapta tamamen kulağa hoş gelse de, esası bir gözlemlerle, son-temellendirme argümanının özü olarak kendini gösteren şudur:

Büyük önerme: Eğer belli bir önerme p' ye, anlamlı bir şekilde kanıtlayan veya reddedenin varsayması gereken aitse, o zaman o her bir kuşkudan uzaktır.

Küçük önerme: P' ye anlamlı bir şekilde kanıtlayanın varsayması gereken aittir.

Sonuç: O halde, p her bir kuşkudan uzaktır.

Eğer bu kanıtlamanın özüyse, o zaman ortaya şu çıkar,

- son-temellendirme argümanı, iddia edilenden farklı olarak, esası bir şekilde öncüllerden (büyük ve küçük önermeden) bir türetme ve,
- sorunsal olandan, her zaman daha fazla reddedilemez öncüllerden elde edilen bir türetmedir.

Öncüller, bir ret veya argümantasyon teorisinden kaynaklanan kısımlar veya artbileşenler gibidirler ve niçin bir ret teorisini veya onun kısımlarını daha baştan anlamlı itirazlardan uzak tutmak gerektiğine dair asla bir neden görünmüyor.

19. 2. 3. Teorik ve Katı (Kesin) Refleksif Durum

Yeniden değerlendirme: Bu itiraz karşısında her şeyden önce "argümantasyon/argümantasyon varsayımları ve geçerlilikleri" konusunda iki şekilde hareket edilebilir:

Durum 1: "Argümantasyon/argümantasyon varsayımları" ilkin normal bir teorik problem, diğerleri gibi teorik bir nesne olarak gözlemlenebilir ve işleme tabi tutulabilir. Bu şu demektir: Burada argümantasyonun iki kez gündeme geldiği (yani ilkin problematik nesne (konu), ikinci olarak da bizzat nesne olarak) hiç dikkate alınmaksızın, bu nesne üzerine hipotezler oluşturulur, problematize edilir ve tartışılır.

Durum 2: İkinci olarak "argümantasyon" konusunun tartışılması, bu-
radaki teorik eylem ve teorik eylemin nesnesinin bir olduğu ilk baştan
dikkate alınarak ortaya konulabilir. Ondan sonra bilhassa, gerekli
olan argümantasyon bilgisinin (teorik olmayan eylem bilgisinin), böy-
lece de bütünüyle –her biri tematikleştirilmiş nesneden bağımsız ola-
rak– anlamlı bir şekilde kanıtlanabilmesi mümkündür, yani argüman-
tasyona ait olabilen bilgiyi (bir kanıtlama durumunda argümanlarını-
za uygun tarzda kullanabilmek için ihtiyacımız olan kendimizin ve ya-
bancı dil aktarının bilgisi; argümantasyon-teşebbüsümüz geçersiz kıl-
ınmadan, ihmal edilmemesi gereken bilgi kuralları v.b.), argümantas-
yon ve argümantasyon varsayımları üzerine problematize edilen teorik
önergelerle ilişkiye sokmak veya yüzleştirmek mümkündür.

Durum 1'e ek: Şimdi durum 1'deki gibi hareket edilirse, kişi kendi
aktüel argümantasyon eylemleri ve ona ait bilgidен körleştigiğinden,
ancak argümanda her seferinde açık bir şekilde sunulmuş olana
dikkat eder, ancak buna karşın verili veya geçerli olarak varsayım-
lanmak zorunda olanlarla ilgili, neyin ortaya konulmadığına dikkat
etmez; bu durumda ise yalnızca, belli bir yargılama açısından eşit
olan argüman önermeleriyle ilgilenmiş olur. Onların bütünü yanıltı-
cı (fallibel) görüyor; o zaman anlamlı bir tarzda şüpheyle karşıla-
mamaları için hiçbir neden kalmıyor. Fakat bu yapıldığında, her yer-
de onların geçerlilik nedenine dair anlamlı bir şekilde soru yöneltile-
bilir, gerçi daima yenileyerek. Böylece temellendirmede (temellendir-
me sürecinde) sonsuz bir geri-dönüş ortaya çıkar ki, sonuç Münch-
hausentrillemma'dır.

Kim ilk şekliyle "argümantasyon" temasında, kendinden, kendi eğilim-
lerinden habersiz olarak hareket ederse, o bunu, söylemek istediğimiz
gibi, teorik bir durumda yapar. Onu böyle adlandırıyoruz, çünkü o,

– bakan bir kişinin durumuyla (Grekçe theorein: "bakmak", "temaşa
etmek-seyretmek") karşılaştırılabilir (bakan kişi kendinden dışarıya,
önünde bulunan nesnelere doğru göz gezdirir; ancak göz bizzat ken-
dini görmez),

– yalnızca bir teoriye ait olan veya ait olabilen önermelerle ilgilidir,
yoksa teorikerlerin eylem bilgisiyle, teorik eylemlerin ve tüm teorik
önergelerin varsayımları olan diğer tip önermelerle değil.

Durum 2'ye ek: Buna karşı, argüman ve argüman varsayımları üze-
rine olan teorik önermelerin tartışmasında ve de argümandan bekle-
nilen eylem bilgisinde, keza teorik tartışmaya dahil edilen, aktüel ta-

lepletilen olarak eylem bilgisinde yol alınılırsa, o zaman argümantasyona dair iki tip önerme ve iki tip kesin bilgi söz konusu olur: biri açık bir şekilde sunulan ve problematize edilen kesin bilgi, diğeri, problematize edenin eylemini gerçek problemleştirmeye olarak anlayabilmesine bağlı olarak, ilkin problematize etmeyi mümkün kılan kesin bilgi. İlki güvensizliğin nesnesi (konusu) dir, ikincisi ise, eyleminde gerçek ve anlamlı güvensizliği ortaya koyan kuşkucunun güveni için bir temel oluşturur. Kısaca, biri ilkesel olarak emin değildir, diğeri emin olmamaklığının mutlak kesin karşı yönünde bulunmaktadır.

Kim konusunda bu ikinci tarzda hareket ederse, yani aktüel olarak talep edilen eylem bilgisini içeren kendi eylemini dikkate almazsa, onun için söylemek istediğimiz, bunu *kesin (katı) refleksif durumda* yaptığıdır –teorik eylem durumunu terk etmeksizin aktüel eylemi üzerine derin düşündüğünden “kesin refleksif” (krş. SBB 5, S. 20).

İtirazın reddi: Böylece son-temellendirme argümanına karşı itiraza (19. 2. 2) gelmiş bulunuyoruz. Bu itiraz –yukarıda sunulanlardan sonra açıklığa kavuşmuş olduğu gibi– kendinden habersiz teoriklerin durumundan kaynaklanmaktadır. Ancak bu durumdan dolayı –bu onların ana eksikliğidir– argümana dair tematik önermelerin arkasındaki kesin bilgi ile argümana ait varsayımların eylem bilgisinin arkasındaki kesin bilgi arasındaki son temellendirme argümanının temel ayrımı bütünüyle belirgin değildir. Kesin bilgiler daha ziyade tümüyle teorik önermelere ait olarak düşünüldü ve düzenlendi. Öyleyse tüm kesin bilgiler yanıltıcı (fallibel), ilkesel bazda kuşkuyla anılan önermeler olarak geçerli sayılıyor. O zaman geriye biricik, kısmen aydınlatıcı temellendirme yöntemi olarak yalnızca sorunsal önermeleri (mümkün olduğu kadar çok) diğer önermelerle destekleme denemesi kalıyor, yani türetme olarak temellendirme –böylece tekrar Münchhausentrilemma’ya geri dönüyoruz.

Buna karşı son-temellendirme probleminde katı refleksif duruma yaklaşılsa, o zaman her iki tezin yanlış olduğu anlaşılır: burada yapılan ne problematik öncüllerden türetme, ne de tümüyle, kesin bilginin sağlam bir temelini sunan türetme aracılığıyla denemedir. Daha ziyade önemli olan, bizim her bir kuşku için sarsılmaz bir temel olarak, tüm argümantatif kararları daima argüman edilen olarak talep etmemiz ve bu temeli de eylem bilgisi vasıtasıyla, önceden bilindik olarak, daima talep edileni açığa vurma ve bariz bir şekilde sahiplenme olarak bilmemizdir:

Kesin refleksif son-temellendirmenin püf noktasını, arananın daima elimizde bulunan keşfi ve kavranışı oluşturur, türetimi değil.

KAYNAKÇA

A: Alıntı Yapılan Metinler

- Albert, H.:* Die Unmöglichkeit einer philosophischen Letzbegründung, in: Reader zum Funkkolleg "Praktische Philosophie/Ethik", Bd. I, (Hg. K.-O. Apel u.a.), (çev. L. Çilingir), Frankfurt 1980.
- Anselm von Canterbury:* Proslogion 1-4, (zit. nach Quirin Huonder: Die Gottesbeweise), (çev. L. Çilingir), Stuttgart 1968.
- Apel, K.-O.:* Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethischen Grundorientierung, in: Funkkolleg "Praktische Philosophie/Ethik", (çev. L. Çilingir), Studienbegleitbrief 8, Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen/Weinheim 1980.
- Aristoteles:* Nikhomakhos'a Etik (çev. S. Babür), Ankara 1998.
- Augustinus, A.:* Vom freien Willen, in: Theologische Frühschriften, (ed.) Wilhelm Timme, (çev. L. Çilingir), Zürich 1962.
- Bentham, J.:* Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, (zit. nach "Einführung in die utilitaristische Ethik, hr. v. O. Höffe), (çev. L. Çilingir), München 1975.
- Brunner, E.:* Religiöse Moral als Alternative zum ethischen Nihilismus, in: Texte zur Ethik, (Hg. D. Birnbacher/N. Hoerster), (çev. L. Çilingir), 6. Aufl., München 1987
- Descartes, R.:* Metafizik Düşünceler, (çev. M. Karasan), İstanbul 1967.
- Farabi:* el-Medinetü'l Fazıla, (çev. N. Danışman)[kısmen sadeleştirildi], İstanbul 1989.
- d'Holbach, P. T.:* Religion als Ursache moralischer Perversionen, in: Texte zur Ethik, (Hg. D. Birnbacher/N. Hoerster), (çev. L. Çilingir), 6. Aufl., München 1987
- Kant, I.:* An Usun Eleştirisi, (çev. A. Yardımlı), İstanbul 1993. [Almanca aslından düzeltilerek aktarılmıştır].
- Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, (çev. N. Bozkurt), İstanbul 1984.
- Leibniz, G. W.:* Die Theodizee, (üb. V. A. Buchenau), (çev. L. Çilingir), Hamburg 1968.
- Platon:* Euthyphron, (çev. N. Boratav), İstanbul 1958.
- Schopenhauer, A.:* Die Beiden Grundprobleme der Ethik, Werke in zehn Bänden, Bd. VI, (çev. L. Çilingir), Zürich 1977.

B. Başvuru Kaynakçası

Akarsu, B.: Ahlak Öğretileri, İstanbul 1982.

Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1988.

Anzenbacher, A.: Einführung in die Ethik, Düsseldorf, 1992.

Aydın, M.: Din Felsefesi, İstanbul 1992.

Baumgartner, H. M./Eser, A. (hrs.): Schuld und Verantwortung, Tübingen (1983).

Bayraktar, M.: İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1977.

Brugger, W.: Philosophisches Wörterbuch, 13. Auflage, Freiburg 1967.

Çilingir, L.: "Das Problem einer natürlichen Dialektik der praktischen Vernunft", Frankfurt am Main 1999, Diss.

Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik, Bd. V, Werke in zwanzig Bänden, (Red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel), Frankfurt 1993.

Hengstenberg, H-E.: Grundlegung der Ethik, Würzburg 1989.

Holzey, H. (hrs.): Gewissen?, Basel/Stuttgart 1975.

Horster, D.: Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung, Hamburg 1999.

Kant, I.: Werke in zehn Bänden (hrs. v. W. Weischedel), Darmstadt 1983.

Eine Vorlesung über Ethik (hrs. v. Gerhardt, G.), Frankfurt 1991.

Krings, H./Baumgartner, H. M./Wild, C. (Hrg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, VI Bände, München 1974.

MacIntyre, A.: Geschichte der Ethik im Überblick, Frankfurt 1991.

Mainberger, G. K.: "Das Gewissen und religiöse Gewissheit", in: Gewissen (hrs. v. H. Holzey), Basel/Stuttgart 1975, S. 90-107.

Ricken, F.: Allgemeine Ethik, Stuttgart 1989.

Schrey, H-H.: Einführung in die Ethik, Darmstadt 1977.

Schwartlaender, J.: "Verantwortung", in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. VI, München 1974.

Thomas von Aquin: Summa theologiae, (Marietti) 3 Bde., lat./deut. (1952-1962).

Öner, N.: İnsan Hürriyeti, Ankara 1982.

Pieper, A.: Etiğe Giriş (çev. Atayman, V./Sezer, G.), İstanbul 1999.

Weischedel, W.: Skeptische Ethik, Frankfurt 1980.

C. Ek-Başvuru Kaynakçası:**BÖLÜM I**

Delius, H.: "Etik", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, (Ed., D. Özlem), İstanbul 1990.

- Engelhardt, P. (Hg.): Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963.*
- Heinemann, F.: "Etik", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, (Ed., D. Özlem), İstanbul 1990.*
- Heimsoeth, H.: Ahlak Denen Bilmece, (çev. N. Uygur), İstanbul 1978.*
- Kuçuradi, İ.: Etik, Ankara 1996.*
- Reiner, H.: Die Philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart, Heidelberg 1964.*
- Tepe, H.: "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", Doğu Batı, Sayı 4, Ankara 1999, S. 9-24.*

BÖLÜM II-III

- Aristoteles: Nikomachische Ethik (übers. und Nachw. v. F. Dirlmeier), Stuttgart 1969.*
- Ast, F.: Lexicon Platonicum, 1956.*
- Bartley III, W. W.: Morality and Religion, London 1971.*
- Bochenski, J. M.: Europaeische Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl., 1951.*
- Brunner, E.: Glaube und Ethik, (Thun, W. Krebsler), 1945.*
- Cohen, H.: Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Giessen 1915.*
- Gaiser, K.: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963.*
- Holbach, P. T.: System der Natur, Frankfurt a. M. 1978.*
- Jodl, E.: Geschichte der Ethik, I-II, Stuttgart 1906-13.*
- Kılıç, R.: Ahlakın Dini Temeli, Ankara 1992.*
- Paksüt, F.: Platon ve Platon Sonrası, Ankara 1982.*
- Patzig, G.: Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971.*
- Werner, C.: Die Philosophie der Griechen, Freiburg 1966.*

BÖLÜM IV

- Çotukseven, B. / Babür. S.: Metinlerle Ortaçağda Felsefe, İstanbul 1989.*
- Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in: Kant Werke, Bd. IV, Darmstadt 1966.*
- Krüger, G.: Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik, Tübingen 1967.*
- Leaman, O.: Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, (çev. T. Koç), Kayseri 1992.*
- Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957.*
- Schmucker, J.: Die Ontotheologie des vorkritischen Kants, Berlin/New York 1980.*

Wimmer, R.: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York, 1990.

Wood, A. W.: Kant's Moral Religion. Ithaca u. London 1970.

BÖLÜM V

Höffe, O. (Hg.): Einführung in die utilitaristische Ethik, München 1975.
(Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt 1989.

Messer, A.: Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften, Leipzig 1929.

Paton, H. J.: Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin 1962.

Poyraz, H.: Dil ve Ahlak, Ankara 1995.

Reugenberg, I. C.: Moralsprache und Moralitaet, Freiburg/München 1975.

Ross, D.: Foundations of Ethics, Oxford 1963.

Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern/München 1966.

Smart, J. J. C./Williams, B.: Utilitarianism: For and Against, 1973.

BÖLÜM VI

Albert, H.: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969.

Apel, K.-O.: Transformation der Philosophie, 2.Bde., 1976.

Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studienbegleitbrief 2, Weinheim/ Basel 1980, S. 11-43.

Kaulbach, F.: Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argumente, Darmstadt 1974.

Reugenberg, I. C.: Moralsprache und Moralitaet, Freiburg/ München 1975.

Wagner, H.: Philosophie und Reflexion, München/Basel 1967.

DİZİN

- Acı ve sevinç** 81, 84
Acıma (merhamet) 80, 81, 92
 duygusu 9
 ilkesi 80
Adalet 30
Ahlak felsefesi 7, 8, 12, 16, 17, 18, 22, 24, 27, 43
 öğretisi 110, 111
 bilinci 16, 21
 duygusu 81
 teolojisi 59
 yasası 19, 83
 teolojisi 43
Ahlaki temellendirme 47
 öğüt 24
 özgürlük 18
 temellendirme 7, 8, 9, 23, 24, 25, 26, 27, 79, 81, bilinç 15, 18, 23
 değer 90, 91, 96, 97, 98
 erdem 31
 erdemler 30
 iyi 61
 dini öğüt 24
Ahlaklılık buyruğu 102
 emirleri 102
 yasası 103
Ahlaksal buyruk 102
 değer 96, 97, 98
Akarsu 12, 25
Akıl sahibi doğa 106
Akıl güdüsü 82
Akla uygun etkinlik 33
Akılın saf etkinliği 31
Akli erdem 30, 31
Albert 9, 108, 109, 110, 111
Analitik 103
Analitik önerme 112
Anka kuşu 66
Anlamlı red 115
Anselm 63, 64, 66, 69
Anzenbacher 11
Apel 8, 9, 108, 109, 110, 115
Araştırma 121
Argümantasyon varsayımları 118, 119, 120
Argümantasyon teorisi 118
Aristoteles 27, 28, 8
Arzulama yetisi 97, 99, 105
Augustinus 43, 45, 46, 56, 57, 58
Aydın 63, 64
Baumgartner 19
Bayrakdar 64
Beceri buyrukları 101
Beceri kuralları 102
Ben-bilinci 18
Bentham 79, 80, 81, 109
Bergson 68
Bilgelik 31
Bilgisel önerme 112
Bilinç 13, 15, 16
Bireyin çıkarı 85
Brugger 19
Brunner 43, 47, 60,
Buyruk 8, 102, 104
Cicero 12
Çelişkili önerme 112
Daidalos 49, 50
Daimi huzur 32
Descartes 63, 64, 65, 66, 70
Dilemma 44
Din felsefesi 8
Dindarlık 44, 52, 53, 54
Dine uygun iş 52
 uygun olan şey 50, 56
 uygun şey 48, 49, 54, 55
 uygunluk 51
Dini faydacılık 60
Dini tıbbi etik 11
Dini-ahlak 8
Doğa yasası 104
Doğal hukuk 26
Doğru olan orta yol 30
Doğru olan şey 50
Doğru ölçü 37
Doğruluk 51
Duyusal yaşam 28
Dünyadaki kötülük 45, 46

Düşünce özgürlüğü 17

Düşünsel etkinlik 32

Egoizm 80

Eğilim 99

Eğilim güdüsü 82

En büyük mutluluk 84

fazla acı 79

fazla haz 79

fazla kişinin en yüksek mut-

luluğu 80

iyi şey 40

mükemmel olan 64

yüce varlık 65, 78

En yüksek akıl 72

erdem 31

iyi 27, 28, 32, 33

mutluluk 33

sevinç 33

Eski ahlak 25

Ethos 12

Etiğin büyük gizemi 92

Etik son-temellendirme 107

Euodius 56, 57, 58

Euthyphron 8, 43, 44, 45, 47, 48,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56

Eylem özgürlüğü 17, 18

Farabi 63, 64

Fayda 80

ilkesi 84, 85, 86, 87, 88

buyrukları 89

Felsefe yapma 7

Felsefenin ödevi 60

Felsefi ahlak 20

didaktik 7, 25

etik 11

refleksiyon 7, 22

son-temellendirme 107

temellendirme 117

Formel mantık 112

Geçerlilik talebi 117

Genel pratik yasa 106

Genel refah 102

Genel-zeka 101

Genelin faydası 111

Genetik ekoloji etiği 16

Gerekleştirme 43

Hans Albert 107

Haz (zevk) 32, 33

ilkesi 79

ve acı 79, 81

yaşamı 36

Hegel 67

Hengstenberg 11, 12, 15

Her şeyin arzuladığı şey 34

Hesiodos 36

Hıristiyan inancı 47

Hiççilik 61

Hitler 61

Holbach 59, 43, 47, 8

Holzey 15

Horster 110

Hoşgörü 21

Hz. Musa 25

İbn Sina 64

İçeriksel önerme 112

İdeal 110

İletişim toplumu 110

İlk mevcud 68

sebebi 63, 69

İlke 100

İnsan için iyi 34

İnsan sevgisi 92

İrade (istenc) 92, 94

özgürlüğü 19

İyi idesi 27

inanç 59

bir hayat 20

idesi 33

irade (istenc) 82

irade 21, 83, 92, 93, 94

niyet 21, 22, 88

-temiz vicdan 14

Kaf dağı 66

Kanıtlayma 78

Kant 11, 16, 18-24, 66, 67, 68, 73,
81, 92, 111, 8, 9

Kendi başına 82, 105

başına amaç 105, 106

başına iyi 94

Kendinde iyi 82

iyi irade 83

şey 27

Kendinden daha büyüğü tasarlanamay-
mayan şey 69, 70

- Kendine yeter olma 40
 Kendisi amaç olan 39
 Kesin buyruk 100, 103
 refleksif son-temellendirme 110, 121
 (katı) refleksif durum 120
 bilgi 117, 120
 Kısırdöngü 108, 115
 Koşullu 104
 buyruk 101
 buyruklar 100
 Koşulsuz amaç 94
 buyruk 82, 83
 iyi 92
 zorunluluk 74
 Kötü vicdan 14
 niyet 22
 Kötülüğün nedeni 56
 Kötülük 46, 57, 58
- Leibniz 63, 65, 66, 71, 78, 109
- Maksim** 98, 104
 Manevi (teorik) yaşam 28, 31, 32, 33
 Mantıksal kısır döngü 113
 Mantıksal zorunluluk 74
 Meletos 51
 Menelaos 56
 Merhamet 111
 Metafizik temellendirme 43
 Mill 9
 Monoteizm 45
 Musa 110
 Mussolini 61
 Mutlak (zorunlu) 102
 Mutlak temellendirme 25
 Mutlak zorunlu varlık 73, 74
 Mutlak zorunluluk 74
 Mutluluk 29, 30, 32, 33, 35, 36, 39, 40, 81, 83, 92, 97, 101, 111
 buyruğu 97
 idesi 97
 Mutluluğa layık olma 93
 Mükemmel iyi 29
 varlık 63, 65
 Mümkün dünyalar 73
 dünyaların en iyisi 72
 varlık 63
 Münchhausen'lı yalancı baron 107
- Münchhausen-trilemma 108, 113, 117, 119, 120
- Nesnel amaç** 106
 ilke 98, 104
 Nietzsche 26, 60, 61
 Nikomakhos ahlakı 8, 27, 33
 Niyet 13
 Normatif etik 27
- On emir** 8, 25, 26, 110
 Onaylayıcı ilke 100
 Ontolojik kanıtlama 67
 tanrı kanıtlaması 63
- Ödev** 12, 13, 98
 ve sorumluluk 18, 23
 bilinci 19, 83
 buyruğu 104
 gereği 95, 96, 97, 98
 kavramı 94
 Ödeve uygun 95, 96
 Öğüt 23
 Ölümsüzlük 32
 Önerme 103
 Özel-zeka 101
 Özgür insan 17
 olmayış 17
 Özgürlük 13, 16, 17
 Özgürlükle olma 16
 Özel ilke 98
- Pieper** 12, 17
 Platon 8, 27, 36, 43, 45
 Politeizm 45
 Politik yaşam 28
 Pragmatik 8, 102
 Pratik iyi 99
 bilgelik 31
 buyruk 106.
 Pratik ilgi 99
 sevgi 97
 yasa 98, 100, 105
 yasaya katkısız saygı 98
 yaşam 31
 Proteus 56
 Pythagorasçılar 38
- Ricken** 12
 Ruhun akla uygun etkinliği 40, 41

- Saf sevinç** 33
Sardanapallos 36
Sartre 68
Sayı ideası 37
Schopenhauer 9, 80, 81, 89, 109
Schrey 12
Schwartlaender 19, 20
Sempati 111
Sentetik 103
Severambe 73
Sevgi tanrısı 61
Sevinç ve acı 89, 90, 91, 92
Siyaset 27, 34, 35, 36
Siyaset yaşamı 36, 37
Sokrates 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56
Son amaç 27, 28, 33, 89, 91
Son neden 110, 111
Son temellendirme 8, 9, 24 108, 115, 117, 118, 120,
Sonsuz cevher 71
 gerileme 115
 mutluluk 84
Sonsuzca bir geriye gidiş 108
Sorumluluk 12, 13, 19, 20, 21, 26
 duygusu 21
Speusippos 38

Tanrı saygısı 52
Tanrılara bakma 51, 52
Tanrıların hoşuna giden şey 49
Tanrının sesi 14
Tanrısal adalet 57
Tantalos 50
Temellendirme 43, 44, 46, 111
 postulatu 114
 problemi 112, 114, 7, 8
 süreci 114, 119
 yöntemi 113, 114, 120
 problemi 113
Temiz vicdan 21
Teolojik temellendirme 8, 43
Teoria yaşamı 33, 36, 37
Teorik bilgelik 31
Tercih özgürlüğü 18, 23
Thomas 14, 66
Tıbbi etik 16
Topluluğun çıkarı 85
 mutluluğu 85, 86
Toplumsal özgürlük 26
 sorumluluk 20
Töre 11, 12, 24
Transendental dedüksiyon 114
Transendentalpragmatik 115
Tutkusal ilgi 99
Tümünden gelişimsel argüman 112, 113
Tümdengelişimsel mantık 114
Tümevarımsal yöntem 114
Tümünün açıklaması 111

Vacibu'l-vücut 63
Vicdan 12, 13, 14, 15
 özgürlüğü 14
Vicdanın sesi 15

Wolf 91

Yaygın ahlak (halk bilgeliliği) 23
Yeter (neden) güdüsü 89
Yeter nedeni 66
Yeterli temellendirme 107
Yöntem kırılması 108, 114

Zeka öğütleri 102
Zeus 50, 53
Zimbrich 110
Zorunlu varlık 66

Lokman Çilingir

Ahlak felsefesine giriş

Felsefî bir ahlaktan beklenen, ahlakî olanın özünü teşkil eden "iyi"nin ne anlama geldiğini, ahlakî bilinç ve yargının nasıl oluştuğunu, ödev ve sorumluluk kavramlarını, özgür eylemin niteliğini ve bilhassa niçin insanın ahlakî davranmak zorunda olduğunu açıklamaktır. Etiğin önemli bir ödevi de, gerek temel ahlakî eylem ve olguları göreceli, şartlı yapılarının ötesinde enine boyuna inceleyerek, gerekse farklı ahlak sistemlerini ayrı ayrı ve karşılaştırmalı olarak analiz ederek genel kural ve ilkelere varmaktır. Kısaca, ahlakî pratiğin teorisini, bilimini tesis etmektir.

Bir eylem için "o her şart altında iyidir" veya "kötüdür" derken neyi kastediyoruz? "Şöyle davranmalısın", "davranmak zorundasın" veya "davranmamalısın" buyrukları tam olarak ne anlama geliyorlar? Bu tür ifadeler temellendirilebilir mi? Şüphesiz etik açısından mutlaka cevaplandırılması gereken bir soru da, bizzat "temellendirme"nin ne olduğudur.

Ahlakî temellendirme (ahlakî-dini) öğüt, töre, ahlak ve etik üzerine derin bir düşünce ve buradan da ahlakî kavram ve yargıları gerekçelendirmeye, meşrulaştırmaya yönelik eleştirel-düşünsel bir yöntemdir. Ahlakî temellendirme altında genelde daima son temellendirme anlaşılmaktadır. Sözkonusu olan ahlakî normlara genel geçerlik kazandıran, mutlak, (göreceli, şartlara bağımlı olmayan) dayanak noktalarının bulunup bulunamayacağıdır.



elis yayınları

Yozgat İl Halk Kütüphanesi



170 ÇİL 2009